

**תפילת הבקשה ואופן השפעתה, בפילוסופיה היהודית בספרד ופרובנס בימי הביניים**

**מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"**

**מאת**

**אברהם סתיו**

**הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב**



**אישור המנחה**

**אישור דיקן בית הספר ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן**

**אוגוסט 2021**

**אלול תשפ"א**

**באר שבע**

העבודה נעשתה בהדרכת  
ד"ר שלום צדיק  
במחלקה למחשבת ישראל  
בפקולטה למדעי הרוח והחברה

## הצהרת תלמיד המחקר עם הגשת עבודת הדוקטור לשיפוט

אני החתום מטה מצהיר/ה בזאת: (אנא סמן):

X חיברתי את חיבורי בעצמי, להוציא עזרת ההדרכה שקיבלתי מאת מנחה/ים.

X החומר המדעי הנכלל בעבודה זו הינו פרי מחקרי מתקופת היותי תלמיד/ת מחקר.

תאריך 18/8/2021 שם התלמיד/ה אברהם סתיו חתימה 

## שלמי תודה

הורתה של עבודה זו בערב שבת פרשת תולדות, שנת תשע"א, כשנתבקשתי לומר דבר תורה בליל שבת. פתחתי את החומש ואת עיני צדו מילות הפסוק: "וַיַּעֲתֶר לֹא ה' וַתִּהְיֶה רַבָּקָה אֲשֶׁתוֹ". עלה בדעתי שזה נושא מצוין לדבר-תורה: לדון בשאלת ההיעדרות של הקב"ה לתפילה, כיצד היא מתרחשת ועל מה היא מבוססת. אבל ככל שהרהרתי בדבר כך שקעתי בספיקות ותהיות: כי כיצד זה בעצם שהאדם מתפלל והא-לוהים נענה? איזו מחשבה משונה זו, שהבקשה היוצאת מפינו תשפיע במשהו על האינסוף האלוהי. וכי אדם הוא להינחם?

את דבר התורה שלי באותה השבת הקדשתי למריבותיהם של יעקב ועשיו, אך בלבי גמלה ההחלטה לברר את העניין עד תומו. באותם הימים למדתי בישיבת הר-עציון, והטקסטים הנגישים עבורי היו בעיקר הספרים הקלאסיים של המחשבה היהודית ובפרט זו של העת המודרנית כגון כתבי הרב קוק והרב סולוביצ'יק. אך זמן קצר לאחר מכן נרשמתי ללימודי מחשבת ישראל במכללת הרצוג, שם פתח בפניי ד"ר שלום צדיק את השער לנפלאותיה של מחשבת ימי הביניים. כבר במהלך התואר הראשון חקרתי בהנחייתו את תפיסת התפילה של רבי חסדאי קרשקש, אך לא באתי על סיפוקי והחלטתי להמשיך ללימודי תואר שני במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון, שאליה קיבל אותי בחום פרופ' רמי ריינר.

במהלך הלימודים במחלקה נחשפתי לנקודות מבט חדשות בתחומי מחשבת ישראל ובסוגיית התפילה בפרט. פרופ' אורי ארליך הכניס אותי אל רזי ההתפתחות הליטורגית של התפילה בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים; פרופ' עודד ישראלי סייע לי בהמשגה והנהרה של יסודות קבלת הראשונים; ופרופ' דניאל לסקר פתח לי צהר למערכת היחסים היהודית-נוצרית בימי הביניים. שמחה גדולה במיוחד הייתה לי על הזכות לכתוב את עבודת התזה, שהתמקדה בתפיסת התפילה של ר' יוסף אלבו, בהנחייתו של פרופ' חיים קרייסל אשר מאמרו פורץ הדרך בסוגיית התפילה הניח את התשתית לעבודת המחקר שלי. בהמשך הדרך הואילו כל הארבעה לעבור על עבודת הדוקטורט, או חלקים ממנה, ולסייע לי לדייק את הדברים, וגם על כך תודתי להם.

את המשך המחקר בתואר השלישי, בתמיכתה הנדיבה של מלגת נגב-גולדשטיין-גורן, עשיתי בהנחייתו של ד"ר שלום צדיק, אשר גם בשנים קודמות ליווה אותי בעידוד ובעצה, במסירות ובסבלנות אינסופית. שיתוף הפעולה הפורה והחם בין תלמידי המחקר במחלקה, והארגון הנעים והמסודר בניצוחם של אשר בנימין וחנה שטיינברג, סייעו מאד להתמקדות ולהעמקה בעבודת המחקר. בשלב זה ביקשתי לקבל תמונה רחבה יותר על סוגיית התפילה, ולשם כך בחרתי לחקור את מופעיה מן העת העתיקה ועד שלהי ימי הביניים. לשם כך ביקשתי את עצתם והערותיהם של חוקרים נוספים שנענו לבקשתי בנדיבות, ביניהם: חברי הוועדה המלווה, פרופ' יוסף שוורץ ופרופ' אפרים שוהם; פרופ' יונתן גארב; מר הלל גרשוני; פרופ' דוד הנשקה; פרופ' אליעזר חדד; פרופ' אסתר חזון; פרופ' חנה כשר; פרופ' ישי רוזן-צבי; מר הלל פוירשטיין; פרופ' דב שוורץ. כל אחד מהם תרם לי רבות בתחומי, וכולם יחד הפכו את סקירת הרחב של הנושא לאפשרית.

עוד הרבה תודות יש לי לתת, יכלה הדף והן לא יכלו; לתלמידותיי ותלמידיי לאורך השנים שהיו שותפים מלאים לשאלות ולהרהורים; לישיבת ההסדר בירוחם ולישיבת הר-עציון שבהן זכיתי ללמוד שנים רבות, ולישיבת ההסדר מחנים שבה אני זוכה ללמד; להורי ולמורי שגידלו אותי

לתורה ; לאשתי בתיה שהיא הראשונה לשמוע ולחוות דעה על כל מחשבה חדשה ; ומעל כולם שבח  
לא-ל בורא עולם.

## תוכן עניינים

4	שלמי תודה
11	תקציר העבודה
14	מבוא
14	כיצד פועלת התפילה?
15	מצב המחקר
16	מטרות המחקר
16	מבנה העבודה
19	חלק א: תפילת הבקשה בעת העתיקה ובראשית ימי-הביניים
19	פתיחה
19	א.1. תפילת הבקשה בתנ"ך
23	א.2. תפילת הבקשה בספרים החיצוניים
25	א.3. תפילת הבקשה בפילוסופיה היוונית
29	א.4. תפילת הבקשה במגילות מדבר יהודה
31	א.5. תפילת הבקשה בכתבי פילון
33	א.6. התפילה בנצרות הקדומה
33	פתיחה
33	תפילת הבקשה בברית החדשה
35	תפילת הבקשה אצל אבות הכנסיה
39	סיכום
41	א.7. תפילת הבקשה בספרות חז"ל
41	פתיחה
42	סייגים לתפילות הבקשה
44	שבח ובקשה
45	האם ראוי להאריך בתפילה?
47	ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו?
49	הרחב פיך ואמלאהו?
50	תפילת רבי אליעזר
51	עיון תפילה
54	מה אפשר לבקש בתפילה?
57	תפילה שלא נענית
60	תפילה כדיאלוג: המשמעות התיאולוגית של התפילה
62	סיכום
64	חלק ב: תפילת הבקשה בהגות היהודית בצל האיסלאם
64	פתיחה
64	ב.1. תפילת הבקשה בהגות האיסלאמית
67	ב.2. התפילה בפילוסופיה היהודית בראשית ימי הביניים: רב סעדיה גאון

71	.....	3. רבנו בחיי אבן פקודה
71	.....	התפילה : בין מילים לכוונה
72	.....	ההסתייגות מתפילת הבקשה
73	.....	בין תפילה לביטחון : בין צרכי החומר לצרכי הרוח
74	.....	היענות התפילה בעניינים רוחניים
76	.....	רבנו בחיי וההגות האיסלאמית
77	.....	4. התפילה אצל רבי אברהם בר חייא
77	.....	פתיחה : התפילה והכוכבים
77	.....	תפילת החוטא ותפילת הנקי
79	.....	תפילת הצדיק ותפילה בעת צרה : מתי וכיצד תפילה משנה מציאות?
81	.....	סיכום
83	.....	5. ריה"ל וראב"ע: התפילה כשינוי פנימי
83	.....	פתיחה
83	.....	רבי יהודה הלוי
86	.....	רבי אברהם אבן עזרא
89	.....	6. רבי אברהם אבן דאוד
90	.....	7. סיכום ביניים : התפילה בהגות היהודית בהשפעת האיסלאם
92	.....	נספח מס' 1 : התפילה אצל רבי אברהם בן הרמב"ם
92	.....	פתיחה
92	.....	תפילת הקבע והיענותה
93	.....	מידת הבטחון ותפילת הבקשה
94	.....	כיצד פועלת התפילה?
95	.....	בטחון והשתוות
97	.....	חלק ג : תפילת הבקשה בכתבי הרמב"ם וממשיכי דרכו בפרובנס וספרד
97	.....	1. תפילת הבקשה בכתבי הרמב"ם
97	.....	מקומה של התפילה בכתבי הרמב"ם
98	.....	"קרובים יותר אל הכוונה הראשונה" : הרמב"ם על תפילה וקרבות
100	.....	האם הבקשה נענית?
102	.....	אמונת התפילה : אמתית או הכרחית?
104	.....	עמדתו האמתית של הרמב"ם : גישות פרשניות
108	.....	2. תפילת הבקשה בזרם הנטורליסטי בפרובנס ובספרד
108	.....	פתיחה : הפילוסופים אינם מתפללים?
110	.....	רבי יצחק אלבלג
111	.....	רבי יוסף אבן כספי
113	.....	רבי יצחק פולקר
116	.....	סיכום
117	.....	3. תפיסות מיימוניות מתונות בסוגיית התפילה

117	רבי משה אבן תיבון
118	רבי לוי בן אברהם
121	רבי שלמה בן יהודה מלוניל
121	רבנו נסים ממרסיי
122	סיכום
123	ג.4. תפילת הבקשה בהגות הרבנית-מיימונית בפרובנס
123	רבי מנחם המאירי
127	רבי ידעיה הפניני
129	רבי דוד בן שמואל הכוכבי
131	ר' יעקב בן משה מבניולש
132	סיכום
133	ג.5. התפילה אצל רלב"ג
133	פתיחה
133	התפיסה העקרונית של התפילה
135	תפיסת ההשגחה של רלב"ג
137	המופתים ותפילת הנביא
140	מהשגחה אישית לשמירה על אחרים
142	צורת התפילה: תפקיד הצער והתענית
145	מדביקות כללית לתפילה פרטית
145	נבואה על אחרים
147	נבואה ותפילה: היכולת לנתב את השפע האלוהי
149	מבנה התפילה: תפילת השבח ותפילת הבקשה
150	מקום התפילה
151	דמות המתפלל: תפילת הרשע
158	הביטחון בתפילה ואופי הבקשה
160	סיכום
163	ג.6. סיכום
165	חלק ד: תפילת הבקשה בהגות היהודית תחת השפעה נוצרית בספרד במאות ה-13 וה-14
165	פתיחה
166	ד.1. התפילה אצל תומס אקווינס
173	ד.2. תפילת הבקשה בהגות מקובלי ספרד
173	פתיחה
174	רקע: התיאורגיה של התפילה בקבלה
176	תפילת הבקשה בקבלת ספרד
179	תפילת הבקשה בספרות הזוהר והתיקונים
191	סיכום
192	ד.3. התפילה בהגות הרבנית בספרד הנוצרית במפנה המאות ה-13 וה-14 (חוג הרשב"א)



192	הרמב"ן והרשב"א
194	ספר החינוך
195	רבנו בחיי בן אשר
198	ר' יהושע אבן שועיב
198	'תשעה פרקים מייחוד' ורבי מאיר אלדבי
201	רבנו נסים מגירונדי (הר"ן)
203	סיכום
204	חלק ה: התפילה בבית מדרשו של ר' חסדאי קרשקש בספרד במפנה המאות ה-14 וה-15
204	פתיחה
205	ה.1. התפילה אצל ר' חסדאי קרשקש
205	פתיחה
205	תוצאות התפילה
207	מנגנון הפעולה של התפילה: הרצון הקדום
209	גישת רח"ק ביחס להגות הנוצרית
211	תכלית מוסד התפילה: סוד התפילה והבטחון
226	סיכום
228	ה.2. רבי מתתיה היצהרי
228	פתיחה
229	התפילה בפירוש א"ב
231	תפיסת התפילה בפירוש א"ב
232	פעולת התפילה בפירוש התורה
236	פעולת התפילה בפירוש למסכת אבות
238	סיכום
240	ה.3. רבי אברהם בן יהודה
241	ה.4. התפילה בספר העיקרים
241	ההבנה המקובלת של פעולת התפילה בספר העיקרים
243	הקשיים במשנתו של ר"י אלבו
246	הגישה האקלקטית והאזוטורית
249	תפיסת התפילה של ר"י אלבו
253	בירורים בתפיסתו של ר"י אלבו
269	בין ר"י אלבו לתומס אקווינס
281	סיכום: תפיסת התפילה של ר"י אלבו
283	ה.5. סיכום
285	פרק סיכום
291	אפילוג
292	ביבליוגרפיה
337	Approved by the advisor



## תקציר העבודה

הרעיון של תפילת הבקשה, דהיינו האדם הניצב מול הא-ל, שואל את צרכיו ונענה, הוא מיסודותיה של הדת היהודית, ושל כמעט כל דת באשר היא. ויחד עם זאת, היא מעוררת קשיים תיאולוגיים ההולכים וגוברים ככל שתפיסת הא-ל הופכת טרנסצנדנטית ומופשטת יותר: כיצד ייתכן שהא-ל בעל השלימות האינסופית ישנה את תכניותיו בתגובה למעשי בני-אדם? מהו הערך של תחינה ובקשה בפני ישות יודעת-כל ונעדרת רגשות אנושיים? מתוך קשיים אלו עשויות לצמוח גישות שונות ומגוונות להבנת רעיון התפילה, כמו גם שאלות חדשות, מחשבתיות ומעשיות כאחד: אילו תפילות נענות ואילו אינן נענות? האם ראוי להרבות בתפילות או למעט בהן? על אילו בקשות מותר להתפלל? האם יכול אדם להתפלל עבור חברו? ועוד.

על אף שחקר התפילה הוא תחום שוקק חיים במחקר של מדעי היהדות, הוא מתמקד לרוב בהיבטיה ההלכתיים, ההיסטוריים והטקסטואליים של התפילה. התיאולוגיה של התפילה זכתה אף היא לתשומת לב בעשורים האחרונים, בעיקר בחקר הנצרות והאיסלאם וכן בהגות התיאולוגית המודרנית. הדיון בתפילת הבקשה בהגות היהודית של העת העתיקה וימי הביניים טרם זכה למחקר מקיף ויסודי, ועבודה זו מבקשת להתחיל למלא את החוסר. במוקד העבודה עומדת אמנם ההגות הפילוסופית היהודית בספרד ופרובנס של ימי הביניים, שבה נוצרו דיונים חסרי-תקדים בהיקפם בהגות היהודית, אולם היא ממקמת אותם בתוך הקשר רחב יותר של המחשבה היהודית לדורותיה ופליגיה וכן של התיאולוגיה הנוצרית והמוסלמית בת התקופה.

החלק הראשון של העבודה סוקר את ההתפתחויות והגישות השונות בשאלת התפילה במקורות היהודיים בעת העתיקה על רקע התפיסות הרווחות במרחב היווני-רומי. הפילוסופיה האפלטונית והניאו-אפלטונית חוללה שינויים מהותיים ברעיון התפילה. היא הציבה התנגדויות רבות לרעיון התפילה המסורתי של בקשות חומריות הנשמעות ונענות, והציגה מודלים של תפילה מדיטטיבית וקונטמפלטטיבית ששינוי את משמעותה המקורית. מודלים אלו חדרו אל המחשבה הנוצרית גם בברית החדשה ובעיקר אצל אבות הכנסייה. הדיון בחלק זה מתחקה אחר ההתפתחויות שעברה תפיסת התפילה מן הספרות המקראית דרך ספרות בית שני ועד ספרות חז"ל המוקדמת והמאוחרת, ועומד על הדיאלוג הסמוי שניהלה עם התפיסות הפילוסופיות והדתיות במרחב. מתוך כך עולה תמונה של יחס אמביוולנטי ומורכב לתפילת הבקשה בספרות חז"ל, כאשר היא משמרת את התפילה המקראית התמימה מחד, ומציבה לה סייגים ומגבלות מאידך.

החלק השני של העבודה מוקדש להגות היהודית בצל האיסלאם, בספרד של המאה ה-12. גם במחשבה האיסלאמית, בהמשך לזו הניאו-אפלטונית, אפשר למצוא הסתייגויות מרעיון תפילת הבקשה: הן מתוך תפיסה דטרמיניסטית השוללת את האפשרות של שינוי הגזירה האלוהית, הן מתוך תפיסה רוחנית סופית שקוראת להתנתקות מן הצרכים הגשמיים. חלק זה עוסק בכתביהם של הוגים שקיימו דיאלוג עם המחשבה האיסלאמית, ומצביע על כך שחלק מהם אימצו את הגישה האיסלאמית בסוגיית התפילה ומתוך כך צמצמו מאד את האפשרות לבקש בקשות מן הא-ל, בפרט כאשר מדובר בבקשות חומריות. בה בעת, באותה תקופה נפתח בהגות היהודית הדיון המפורש בבעיה הפילוסופית של תפילת הבקשה ושינוי רצון הא-ל, ומתוכו צומחת תפיסת השינוי-העצמי כהסבר למנגנון הפעולה של התפילה. תפיסה זו, שלפיה האדם משנה את עצמו ובכך הופך ראוי יותר

לכך שתתמלא בקשתו, הגיעה מן ההגות הניאואפלטונית אל ספרד המוסלמית של המאה ה-12, ומאז קנתה לה שביטה במחשבת ימי הביניים.

החלק השלישי של העבודה מוקדש להגות המיימונית שנכתבה במאה ה-13 וה-14, בעיקר בפרובנס, על רקע תפיסת הא-ל האריסטוטלית המופיעה בכתבי הרמב"ם ומאתגרת באופן עמוק את רעיון תפילת הבקשה. הרמב"ם עצמו לא התייחס לקושי זה באופן מסודר אלא ברמזים בלבד, וממשיכי דרכו הציעו הסברים שונים לאור הצורות שאותו קיבל רעיון ההשגחה בחוגים השונים: הזרם הנתורליסטי הרדיקלי מיסודו של ר' שמואל אבן תיבון הסביר את התפילה כפעולה בעלת אפקט פסיכולוגי על האדם המתפלל; הזרם המיימוני המתון מבית מדרשו של ר' משה אבן תיבון הסביר אותה כפעולה המביאה לידי דבקות רוחנית ומתוך כך לידי השגחה מופתית; ואילו הזרם הרבני בהובלת ר' מנחם המאירי ור' דוד הכוכבי הצדיק את פעולת התפילה מתוך תפיסה מסורתית יותר שלפיה שכרו של אדם מתרבה ככל שהוא מקיים יותר מצוות.

מתוך ההבחנה בין הזרמים הרעיוניים השונים, הדיון בחלק זה מתחקה אחר המשמעות הספציפית שהוענקה לתפילת הבקשה אצל כל אחד מן ההוגים: יש מי שראו בתפילה מניע לתהליך של תשובה; יש מי שראו בה ביטוי לתחושה של תלות המביאה לידי דבקות; יש שהסבירו, בעקבות אפלטון, שהבקשה מכניעה את החומר בפני הרוח; וכן הלאה. עוד נידונים בחלק זה היבטים הנוגעים לפרקטיקה של התפילה, כגון תפילתם של בני אדם שאינם הגונים או תפילה עבור אחרים, שדורשים בחינה מחודשת לאור התפיסה של התפילה כשינוי פנימי.

החלק הרביעי סוקר את ההתפתחויות בתפיסת התפילה בספרד במאות ה-13 וה-14. בתקופה זו חזרו והתעצמו תפיסות מסורתיות, כמו-דיאלוגיות, של התפילה הן בהגות הנוצרית והן בספרות הקבלית. רישומן של תפיסות אלו ניכר גם בהגות הרבנית בחוג הרשב"א אשר יצרה סינתזות שונות בינן לבין התפיסות המיימוניות. הגישה העקרונית שאימץ הרשב"א גורסת כי התפילה היא חוק אלוהי מיוחד אשר אין צורך, או אפשרות, להסביר אותו בכלים חיצוניים. החכמה האלוהית רואה ערך בכך שאדם יקבל את מבוקשו באמצעות בקשה, ומשום כך גזרה שבקשה כזו תועיל בנסיבות מסוימות. תלמידיו בני חוגו עשו שימוש מסוים בניסוחיו, אולם נטו בסופו של דבר לפרש את התפילה כתהליך של שינוי פנימי בעל תוצאות כמו-טבעיות בדומה לתפיסה המיימונית, או כפעולה תאורגית או מאגית ברוח התפיסה הקבלית.

החלק החמישי מנתח את תפיסת התפילה בהגות הפילוסופית בספרד הנוצרית במפנה המאות ה-14 וה-15, מבית מדרשם של ר' חסדאי קרשקש ור' יוסף אלבו. הדיון שהתקיים בבית מדרש זה בשל ועשיר בהרבה מאשר אצל קודמיו, והוא מתמודד הן עם ההגות המיימונית, הן עם ההגות הרבנית שבמסגרתה הוא התהווה והן עם התפיסות הנוצריות והקבליות של התפילה אשר עמן באו הוגים אלו במגע קרוב.

תחילתו של חלק זה מוקדשת לרבי חסדאי קרשקש. ר"ח קרשקש מצדד בגלוי בתפיסת התפילה המסורתית, שלפיה האל "נעתר" לבקשת המתפלל, ולדעתו התפילה עשויה להשיג את מטרתה בלי תלות במדרגתו הרוחנית של המתפלל. את הקושי הפילוסופי בדבר שינוי רצון הא-ל הוא פותר בכך שהא-ל נענה לתפילה "ברצונו הקדום" ולא שינה את דעתו כעת. מבט קרוב יותר מגלה את "סוד התפילה" של ר"ח קרשקש, שלפיו הסיבתיות של פעולת התפילה מתהפכת מתוך תפיסתו

הדטרמיניסטית. אין זאת שהא-ל עיצב את תכניותיו בשל התפילה, אלא להיפך: הא-ל קבע מלכתחילה שהמציאות תשתנה לאחר שיתפללו על כך, כדי לנטוע בבני-האדם את התחושה שהתפילה משפיעה על המציאות וכך לגרום להם להתפלל ולהשיג בטחון ודביקות. תפיסה זו עוקרת במידה רבה את האותנטיות של חוויית התפילה, ולכן רח"ק הצניע אותה וניסח אותה כ"סוד".

דיון נרחב מוקדש גם לתפיסת התפילה של ר"י אלבו, כפי שהיא עולה מאיזכוריה הרבים הפזורים לאורך ספר העיקרים. הפרשנות המקובלת לשיטתו היא שהתפילה אינה פונה אל הרצון האלוהי אלא משנה את מדרגתו הרוחנית של האדם כך שיקבל באופן טבעי גזירה טובה יותר. אולם פרשנות זו נסתרת לכאורה מכמה מקומות בספר העיקרים, שבהם התפילה מקושרת אל הרצון האלוהי החופשי ומוצגת כניגוד לחוקיות הקבועה המאפיינת את פעולת הכוכבים.

לפי הפרשנות המוצעת כאן בדעת ר"י אלבו, ההשגחה האלוהית פועלת בשני מישורים: א. חוקיות קבועה של שכר ועונש על "כשרון המעשה", הדומה באופייה לגזירת הכוכבים. ב. מסלול מיוחד של "הכנה" על ידי התפילה, שבו האדם פונה אל רצונו החופשי של הא-ל. ובעוד שבמסלול הראשון הגזירה משתנה באופן אוטומטי כמו-נטורליסטי על פי מדרגתו החדשה של האדם, הרי שבמסלול השני הוא עשוי לקבל, על פי רצונו וחסדו של הא-ל, גם דברים שאינם הולמים את מדרגתו הרוחנית. זאת משום שהא-ל חפץ להיענות לבקשתם של אלו הבוטחים בו ומקווים אליו. המסלול הייחודי של התפילה דומה במידה רבה לדיאלוג אנושי, בכך שהא-ל משנה את החלטתו בעקבות המצב החדש שנוצר בעקבות הבקשה. ומאידך קיים הבדל בין האדם לא-ל משום שהאדם מופעל באופן רגשי וכן איננו צופה מראש את האפשרות שישנה את החלטתו, ואילו הא-ל משנה את החלטה רק משום השינוי בנסיבות.

פרק הסיכום של העבודה משרטט את קווי המתאר של התמונה הכוללת העולה מן הדיונים הפרטיים, ומצביע על תהליכי העומק שעברה תפיסת התפילה לאורך הדורות. בכך הוא מדגיש את תרומתה של עבודה זו ליצירת מבט מורכב ומדויק יותר על סוגיית התפילה, שמתאפשר רק מתוך בחינה השוואתית וניתוח מדוקדק של הגישות השונות, אשר מוצגים בעבודה זו לראשונה.

## כיצד פועלת התפילה?

"התפילה היא צורת-ראשית של המונותאיזם... הטיפוס הכללי של התפילה אינו נעדר בשום עם, ואי אפשר לו שיעדר בשום עם".<sup>1</sup> דברים אלו של הרמן כהן משקפים היטב את מקומה של התפילה בקרב הדתות בכלל<sup>2</sup> והדת היהודית בפרט, מימי התנ"ך ועד ימינו.<sup>3</sup> תפילת הצרכים, שעניינה פנייה בבקשה אל הא-ל (בניגוד לתפילות השבח וההודאה שלא יעמדו במוקד עבודה זו), מבוססת בפשטות על אמונה בכוחה של התפילה לפעול ולהשפיע על המציאות.<sup>4</sup> "בלא אמונה בהצלחת התפילה, לא היתה הכוונה יכולה לזכות לעוצמתה".<sup>5</sup>

אמונה זו מעוררת קשיים פילוסופיים ומחשבתיים רבים.<sup>6</sup> בחלקם, קשיים אלו משותפים לנושאים אחרים שנידונו בהרחבה בספרות של מחשבת ישראל, כגון ידיעת האל והשגחתו על הברואים. שהיה לכאורה תנאי בסיסי לכך שהתפילה תיענה היא שהא-ל "ישמע" את התפילה וידע על קיומה. תנאי

<sup>1</sup> הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, בתרגום צבי וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב, עמ' 396.

<sup>2</sup> כולל אלו שאינן מונותאיסטיות. כפי שנכתב בספר מאזני עיונים המיוחס לאבן רושד (פרק כז, 18-19א), והובא בספר לוית חן (לוי בן אברהם, לוית חן: איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת חיים קרייסל, באר שבע תשס"ז, עמ' 601): "ידע כי מעשה העבודה בכל תורה שקדמה והתאחרה חמשה, אין ששי לה, והם: אמונה, ותפלה, ונתינת מעשר, וחגיגה ונקמה מן האויב".

<sup>3</sup> ראו ציטוטים רבים ברוח זו אצל: Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, translated and edited by Samuel McComb, Oxford University Press, 1932 pp. XIII-XXVI. כך למשל הוא מצטט מדברי מרטין לותר: "האמונה היא תפילה, ושום דבר מלבד תפילה"; שלימאכר: "להיות דתי ולהתפלל – זהו בעצם אותו הדבר"; ריצ'ארד רות'ה: "הדחף הדתי הוא בתמצית הדחף להתפלל".

<sup>4</sup> על אפשרות של תפילה במנותק מאמונה באפקטיביות שלה, או אפילו מאמונה כלשהי באלוהים, ראו: אבי שגיא, פצועי תפילה: תפילה לאחר מות האל - עיון פנומנולוגי בספרות העברית, ירושלים תש"ע (להלן: שגיא, פצועי תפילה), בפרט בעמ' 175-196. עוד על האפשרות של תפילה ללא נמען ראו בדבריו של ז'ק דרידה (ז'ק דרידה ומיכל גוברין, גוף תפילה, רעננה תשע"ג, עמ' 75): "האפשרות שאלוהים יישאר נעדר לנצח, שייכת כן כן אין נמען בצדה השני של תפילתי, היא התנאי לתפילה. לו הייתי בטוח שתפילתי תתקבל בידי נמען כלשהו, לא הייתה התפילה קיימת. ארחיק לכת, לכן, ואומר שחייב להיות רגע של אתאיזם בתפילה... עליך לקבל את ההנחה שאתה עלול להתפלל לאף אחד, ללא כלום". ראו גם את מילותיו של יהודה עמיחי, פתוח סגור פתוח, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח, עמ' 7): "אֲנִי אוֹמֵר בְּאִמּוֹנָה שְׁלֵמָה / שֶׁהַתְּפִלּוֹת קָדְמוּ לְאֱלֹהִים. / הַתְּפִלּוֹת יָצְרוּ אֶת הָאֱלֹהִים, / הָאֱלֹהִים יָצְרוּ אֶת הָאֱדָם / וְהָאֱדָם יוֹצֵר תְּפִלּוֹת / שְׂיוֹצְרוֹת אֶת הָאֱלֹהִים שְׂיוֹצֵר אֶת הָאֱדָם". אולם ודאי שאין זו התפיסה הפשוטה או הרווחת, וודאי המסורתית, של האדם המתפלל. גישה רכה יותר למצוא בדברי הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג, שיעורים על ליקוטי מוהר"ן – חלק ראשון, אלון שבות תשע"ב, עמ' 331): "עצם הנכונות להתמסר ללא ביטחון מוחלט בנוכחותו של בורא קשוב לתפילה היא המבטאת את האמונה באינסוף".

<sup>5</sup> הרמן כהן שם, עמ' 403. ראו לעומת זאת את דברי ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ט, עמ' 389: "הבנת התפילה כביטוי לעבודת ה' ולא כנסיון להביא לאינטרוונציה של הבורא בסדרי בריאתו שנקבעו על-ידו – פותרת את הבעיה שנתקלים בה תכופות בחינוך הדתי, וביחוד בחינוך לתפלה: 'מדוע אין תפלה – לפעמים אף תפלתם של צדיקים וישירים ותמימים – נענית?' התשובה היא: אין תפלה שאינה נענית! – מאחר שאין התפלה האמיתית אלא ביטוי למגמתו של המתפלל לעבוד את ה', הרי עצם התפלה הזאת היא-היא השגת המגמה; לשון אחר: 'תפילה נענית' היא טוטולוגיה, ויתפילה שלא נענתה היא מושג אבסורדי". ראו גם: אביעזר רביצקי וישעיהו ליבוביץ, שיחות על אמונה ופילוסופיה, ירושלים תשס"ו, עמ' 73-81. וכן את דבריו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, עבודה שבלב: מסות על התפילה (תרגום: אביגדור שנאן), אלון שבות תשס"ו (להלן: סולובייצ'יק, על התפילה), עמ' 51: "מידת האפקטיביות של התפילה איננה נושא מרכזי כשאנו עוסקים בפילוסופיה של העבודה שבלב... בסיסה של התפילה איננה ההכרה באפקטיביות שלה, אלא האמונה כי באמצעותה אנו מגיעים לקירבה אינטימית עם הא-לוהים". על תפיסת התפילה של הרב סולובייצ'יק ראו: Shalom Carmy, 'Destiny, Freedom, and the Logic of Petition', *Tradition* (1989), pp. 17-37; 24(2); ראו בן ציגלר, עוז וענווה: הגותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, ירושלים 2018, עמ' 261-289.

<sup>6</sup> קשיים אלו מעוררים דיונים פילוסופיים ותיאולוגיים ערים גם בשנים האחרונות, ראו לדוגמה: David Basinger, 'Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?', *Religious Studies* 19 (1983), pp. 25-41; Scott A. Davison, *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, Oxford: Oxford University Press; G. D. Muzio, 'A collaborative model of petitionary prayer', *Religious Studies* 54(1) (2018), pp. 37-; 2017 M. Pickup, 'Answer to Our Prayers: The Unsolved But Solvable Problem of Petitionary Prayer', *Faith*; 54 J. Reibsam, 'Divine goodness and the efficacy of petitionary prayer', *and Philosophy* 35(1) (2018), pp. 84-104; *Religious Studies* 55(1) (2019), pp. 131-144.

נוסף הוא שתתקיים מערכת של השגחת הא-ל על ברואיו שתאפשר עקרונית תגובה למעשי האדם, מה שמנוגד לכאורה לתפיסת הא-ל כבלתי-משתנה ובלתי-מושפע.

על אף הקשר בין סוגיית התפילה לסוגיית ההשגחה, קובעת סוגיית התפילה ברכה לעצמה, וזאת מכמה סיבות: ראשית, בתפילה יש לכאורה מאפיינים נוספים מלבד עצם ההשגחה, כגון ניסיון לשכנע את הא-ל ולמסור לו מידע. אלמנטים אלו מנוגדים לכאורה לתפיסה של הא-ל כיודע-כל ובלתי-ניתן לשינוי והשפעה.<sup>7</sup> שנית, בניגוד להשגחה, שאפשר לדון ולהתווכח על קיומה, התפילה היא פרקטיקה מקובלת וממוסדת בכל פלגי היהדות הדתית, וממילא גם המצמצמים את רעיון ההשגחה צריכים להסביר בדרך כלשהי את פעולת התפילה.

בנוסף על כך, התפילה מעוררת שאלות ערכיות ודתיות רבות מלבד עצם האפשרות הפילוסופית לקיומה. כלומר, גם אם ייתכן עקרונית להסביר את דרך הפעולה של התפילה, יש לשאול מהי ההצדקה לכך שהתפילה תפעל ותשנה את המציאות. שאלה זו מתחדדת לאור העובדה שבעולם האנושי תפקיד מרכזי של פעולת הבקשה הוא לספק מידע אודות הצורך במבוקש, או להפעיל לחץ רגשי על מי שמבקשים ממנו, מה שלא ייתכן בפנייה אל הא-ל. קשיים אלו מובילים לדיון בשאלות נוספות, כגון: אילו תפילות נענות ואילו אינן נענות? האם ראוי להרבות בתפילות או למעט בהן? על אילו בקשות מותר להתפלל? האם יכול אדם להתפלל עבור חברו? ועוד.

על אף חשיבותן של שאלות אלו, הן לא נידונו בהרחבה רבה בדברי חז"ל או בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים המוקדמים. עיסוק מפורש בנושאים אלו אפשר למצוא החל מאמצע המאה ה-12, והוא הופך שיטתי יותר לקראת סוף המאה ה-13, ומגיע לידי דיונים בשלים ומפורטים בכתבי רלב"ג וכן ר' חסדאי קרשקש ותלמידיו, שהבולט שבהם הוא ר' יוסף אלבו.

למרות שהפילוסופיה היהודית ניגשה לדון בבעיה באיחור, אין זאת שהיא פועלת בחלל ריק. בתיאולוגיה הנוצרית נידונו משמעויותיה הפילוסופיות של התפילה כבר בעת העתיקה, בכתביהם של אבות הכנסייה, ודיונים ארוכים ומפורטים קיימים אצל תומס אקווינס והוגים נוספים. גם התיאולוגיה המוסלמית עסקה בסוגיות אלו בשיטתיות כבר במאה התשיעית לספירה. הפילוסופים היהודים היו חשופים לדיונים אלו, איש איש לפי זמנו ומקומו, והמפגש בינם לבין המסורת המקראית והחז"לית, המשתקפת גם בפרקטיקה הליטורגית, יצר שילובים מגוונים ומורכבים.

## מצב המחקר

היבטיה ההלכתיים, ההיסטוריים והטקסטואליים של התפילה זכו למקום של כבוד בעולם המחקר, עד כדי כך שאפשר להגדיר את התפילה כתחום מחקר עצמאי הזוכה למדפי ספרים וכנסים-עיון משלו.<sup>8</sup> גם המבנים הקבליים הקשורים בה וההיבטים המחשבתיים שלה בהגות של העת החדשה והמודרנית זכו למחקר משמעותי.<sup>9</sup> אך התפיסה הפילוסופית של תפילת הבקשה בימי הביניים זכתה

<sup>7</sup> ניסוח חד של קושי זה נמצא במכתבו של אוטו פון ביסמרק לחתנו (מובא אצל: צבי וינברג, 'התפילה במקרא', הגות במקרא ד (תשמ"ד), עמ' 100-109): "הפסקתי להתפלל. התפילה נוגדת בעצם קיומה את מהותו של הבורא. אם הבורא יוצר את הכול, גם את מחשבותי וגם את רצוני, אזי הבורא מתפלל, כביכול, דרכי אל עצמו. לעומת זאת אם רצוני אינו תלוי בבורא, ואם יש לו לבורא קיום מעבר להווייה האנושית, תהיה זו העזה והטלת דופי בטרנסצנדנטליותו, אם אניח שאוכל להשפיע על האל באמצעות הפצרותי".

<sup>8</sup> ראו: יוסף תבורי, 'פרקים נבחרים מביבליוגרפיה לעולם התפילה', עלי ספר טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 105-121.  
<sup>9</sup> שם.

לתשומת לב מחקרית מועטה בלבד.<sup>10</sup> מלבד מאמרים בודדים, כמו אלו של שלום רוזנברג וחיים קרייסל, לא נבחן נושא זה ביסודיות ובהיקף שאפשר למצוא בסוגיות כמו שאלת ההשגחה או הנבואה. ייתכן שתופעה זו קשורה לכך שהנושא נידון באופן נרחב ומסודר בעיקר בקרב ר' חסדאי קרשקש ותלמידיו, שזכו לתשומת לב מחקרית מעטה מזו שזכו לה הרמב"ם וממשיכיו. כמו כן, ללא השוואה לתיאולוגיה הנוצרית והמוסלמית, קשה לשים לב לדקויות ולאטרנטיבות השונות העומדות בכל תת-נושא בסוגיה זו.

### מטרות המחקר

מטרת העבודה תהיה בראש ובראשונה לנתח את תפיסותיהם של ההוגים היהודים בספרד ופרובנס בימי הביניים המאוחרים, החל מן המאה ה-12. לבחון כיצד הן מושפעות מעמדותיהם בשאלות המחשבתיות הרלבנטיות, כגון השגחת האל, תארו, רצונו וידיעתו, וכן כיצד הן באות לידי ביטוי בתשובותיהם לשאלת אופי השפעת התפילה, תנאיה ומגבלותיה. הכלי המרכזי לשם כך יהיה בחינת אזכוריה של התפילה לאורך כל כתביהם, גם במקומות שבהם היא מוזכרת כבדרך אגב.

במקביל ננסה להשוות את דברי הוגים אלו לתפיסות לא-פילוסופיות וחוץ-יהודיות בנות התקופה. השוואות אלו עשויות לסייע לנו בחידוד תפיסות ההוגים היהודים ובאיתור מקורותיהם והאלטרנטיבות שעמן התמודדו. כמו כן, אפשר יהיה לנסות ולהסיק מתוך השוואות אלו על מידת הקרבה שבין תי-מדרש שונים שפעלו בקרבת מקום וזמן.

אחת ממטרות העבודה היא השלמת חלקי הפאזל החסרים בתמונה השלמה של סוגיית התפילה בהגות היהודית. משום כך נרחיב יותר את הדיון בחלקים שטרם נחקרו ונצמצם אותו בחלקים שכבר נגה עליהם אורו של המחקר. הדבר בולט בעיקר בחלק הראשון, העוסק בהגות מן העת העתיקה, שחלקים ממנה (כגון: ההגות הכנסייתית, הפילוסופיה הניאואפלטונית והפרקטיקה הכיתתית בתקופת בית שני) נחקרו כדבעי בהקשר זה, ובעבודה זו נביא בקצרה את תמצית המחקר בעניינם. גם בחלקים אחרים של העבודה נסקור בקצרה את תמונת המחקר הקיימת בנוגע לתפיסת התפילה באיסלאם ובכתבי תומס אקווינס, ונקצר באופן יחסי גם בסקירת הדיון הוותיק בשיטתו של הרמב"ם. לעומת זאת נבחן תחת זכוכית מגדלת התבטאויות קצרות ואפילו מעט בנאליות של הוגים אחרים לאורך ימי-הביניים, אשר תפיסת התפילה שלהם לא נחקרה מעולם ויש בה כדי להוסיף לתמונה הכוללת.

### מבנה העבודה

בחלק הראשון של העבודה נבחן את ההתפתחויות והגישות השונות בשאלת התפילה במקורות היהודיים בעת העתיקה על רקע התפיסות הרווחות במרחב היווני-רומי. בעיית תפילת-הבקשה העסיקה מאד הן את ההוגים הנוצרים והניאואפלטונים והן את חוקריהם המודרניים, ועל רקע זה קל יותר לעמוד על ניואנסים דקים ומרומזים יותר המופיעים בספרות חז"ל, אשר נידונה פחות

<sup>10</sup> כפי שהעיר יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ה, ירושלים תשע"א (להלן: דן, תורת הסוד ה), עמ' 295: "כמעט שאין למצוא בספרות המחקרית דיונים בבעיית התפילה בהגות היהודית בין המאות העשירית והשלוש עשרה". על חוסר זה ראו גם אצל: Avraham Kadish, *The Book of Abraham: Rabbi Shimon Ben Zema Duran and The School of Rabbenu Nissim Gerondi*, Ph.D. dissertation, Haifa: University of Haifa, 2006 (להלן: קדיש, ספרו של אברהם).



במחקר בהקשר זה ולה נקדיש את עיקר הדיון. חלק זה ישמש גם מבוא ותשתית לדיונים הימי-ביניים המושתתים על המקרא וספרות חז"ל.

החלק השני של העבודה יוקדש להגות היהודית בצל האיסלאם, בספרד של המאה ה-12. בכתביהם של רבי אברהם בר חייא, רבנו בחיי בן פקודה והוגים נוספים בני-הזמן שקיימו דיאלוג עם המחשבה המוסלמית,<sup>11</sup> אפשר למצוא התייחסויות ברורות יותר לסוגיית תפילת הבקשה ובכלל זה לקשיים התיאולוגיים שהיא מציפה. נעמוד על האמביוולנטיות שקיימת בדבריהם בנושא זה, ועל הזיקה הקיימת בינם לבין ההגות האיסלאמית שממנה הושפעו. אצל הוגים אחרים בני התקופה, כמו אבן עזרא וריה"ל, נראה התמודדות פילוסופית עם בעיית השינוי וניסוח של תפיסת התפילה כמנגנון של שינוי פנימי של המתפלל הגורם לשינוי המציאות.

החלק השלישי של העבודה יוקדש להגות המיימונית שנכתבה במאה ה-13 וה-14, בעיקר בפרובנס, על רקע תפיסת הא-ל האריסטוטלית המופיעה בכתבי הרמב"ם ומאתגרת באופן עמוק את רעיון תפילת הבקשה. בתקופה זו אפשר כבר למצוא לא-מעט דיונים פילוסופיים סדורים בעניין, ומשימתנו העיקרית תהיה לעמוד על הניואנסים בין הגישות השונות היונקות בשורשן ממקור אחד. נראה כיצד הרמב"ם הותיר ערפל מסוים בסוגיה זו, ומפרשיו המאוחרים נעו בין גרסאות נטורליסטיות לחלוטין של פעולת התפילה לבין ניסוחים מסורתיים יותר שלה. נעמוד על כך שתפיסת התפילה כשינוי פנימי של האדם המתפלל הותירה כמה שאלות פתוחות הנוגעות לפרקטיקה של התפילה והאופן המדויק שבו היא עשויה להשפיע, והוגים שונים, בראשם רלב"ג, ניסחו תפיסות יצירתיות על מנת להתמודד עם שאלות אלו.

בחלק הרביעי, נסקור את ההתפתחויות בתפיסת התפילה בספרד במאות ה-13 וה-14. בתקופה זו התעצמו תפיסות לא-מיימוניות של התפילה הן בהגות הנוצרית (בפרט זו של תומס אקווינס) והן בספרות הקבלית. רישומן ניכר גם בהגות הרבנית אשר יצרה סינתזות שונות בינן לבין התפיסות המיימוניות.

בחלק החמישי ננתח את תפיסת התפילה בהגות הפילוסופית בספרד הנוצרית במפנה המאות ה-14 וה-15, מבית מדרשם של ר' חסדאי קרשקש ור' יוסף אלבו. הדיון בבית מדרש זה בשל ועשיר בהרבה מאשר אצל קודמיו, והוא מתמודד הן עם ההגות המיימונית, הן עם ההגות הרבנית שבמסגרתה הוא התהווה והן עם התפיסות הנוצריות והקבליות של התפילה אשר עמן באו הוגים אלו במגע קרוב. פירוק התפיסות הללו למרכיביהן, וההתחקות אחר שורשיהן, תאפשר הבנה מדויקת יותר הן של מקורות ההשראה שלהן והן של ההיבטים הייחודיים לכל תפיסה ותפיסה, כגון הלבוש הדטרמיניסטי של התפילה אצל ר"ח קרשקש והשילוב הייחודי בין מחשבה פילוסופית ורעיונות קבליים אצל ר"י אלבו.

בפרק הסיכום ננסה לעמוד על התמונה הכללית העולה מכל פרטיה, ונראה כיצד הצבה של כל עמדה בהקשר הרחב מאפשרת בחינה מדויקת יותר של החידוש שבה כמו גם נקודות ההשקפה שלה עם עמדות קודמות ומאוחרות לה.

<sup>11</sup> אף שחלקם, כגון רבי אברהם בר-חייא, הושפעו גם מן המחשבה הנוצרית, ראו בפרק העוסק במשנתו.



## חלק א: תפילת הבקשה בעת העתיקה ובראשית ימי-הביניים

### פתיחה

הנחת-מוצא רווחת, הן במקורות מימי-הביניים והן בספרות המחקר, היא שתפילת הבקשה נתפסה בהגות היהודית של העת העתיקה כפרקטיקה לגיטימית ואפקטיבית ללא הסתייגויות מהותיות אשר החלו רק בשל במפגש עם הפילוסופיה האריסטוטלית בימי-הביניים.<sup>12</sup> יחד עם זאת, ואולי דווקא בשל כך, מחקר מקיף בסוגיה זו טרם נערך, זאת בשעה שהמחקרים המקבילים על הפילוסופיה היוונית וההגות הנוצרית רבים מספור.

במחצית הראשונה של חלק זה נסקור את תמצית המחקר על תפילת-הבקשה בעת העתיקה במרחב היווני-רומי שבתוכו ובהשפעתו נוצרה ספרות חז"ל; ובמחצית השנייה נעיין בספרות חז"ל עצמה ונקרא אותה מחדש על רקע מקורות היניקה שלה. חלק זה ישמש כמבוא לדיונים הימי-ביניים הגדושים איזכורים מן המקרא ומספרות חז"ל, ומושפעים בחלקם גם מתפיסות דתיות ופילוסופיות קדומות יותר.

### 1.א. תפילת הבקשה בתנ"ך

תפילה,<sup>13</sup> או עתירה, של אדם אל אלוהיו היא פרקטיקה נפוצה בכל ספרי המקרא.<sup>14</sup> הן תפילת הציבור בעקבות תבוסה במלחמה, פלישת אויב, מכת טבע וצרות אחרות; הן תפילת היחיד<sup>15</sup> לרפואה, להצלה מיד אויב או לפרי בטן.<sup>16</sup> תיאור פנים-מקראי הממצה של הנסיבות שבהן נאמרת תפילת-בקשה מצוי בתפילת שלמה (מלכים א ח, לא-מו):

את אֲשֶׁר יִחְטָא אִישׁ לְרֵעֵהוּ... בְּהִגָּף עַמֶּךָ? שְׂרָאֵל לִפְנֵי אוֹיֵב... בְּהִעָצַר שְׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר...  
רָעַב כִּי יִהְיֶה בְּאֶרֶץ דְּבָר כִּי יִהְיֶה שְׂדֵפוֹן יִרְקוֹן אֲרֶבָה חֲסִיל כִּי יִהְיֶה כִּי יִצַר לוֹ אִיבוֹ בְּאֶרֶץ  
שְׁעָרָיו כֹּל נִגַע כֹּל מַחֲלָה... כִּי יִצַא עַמֶּךָ לְמִלְחָמָה... כִּי יִחְטָאוּ לְךָ.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> ראו למשל את דבריו של היינמן שיובאו להלן בפרק העוסק בספרות חז"ל, וכן בוויכוח סביב השאלה אם "הפילוסופים אינם מתפללים" שיידון להלן בפרק העוסק בהגות המיימונית בפרובנס וספרד.

<sup>13</sup> הפירוש המקובל למונח המקורי של השורש 'פלל', בדומה לשורש 'עתר', הוא פנייה לערכאה שיפוטית, אך אפשר שיש בו גם משמעות של תקווה ואולי גם של הקרבת-קרבן. ראו: משה גרינברג, 'תפלה', בתוך: אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 896–922 (להלן: גרינברג, תפלה), בפרט עמ' 897. ראו שם עוד מגוון לשונות המשמשות לתפילה, וראו גם במדרש דברים רבה (פרשת ואתחנן, פרשה ב, סי' א): "עשרה לשונות נקראת תפלה ואלו הן, שועה, צעקה, נאקה, רנה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול, ופילול, ותחנונים". וראו גם את דברי אליהו שמואל הרטום, 'סוגי התפילה בתנ"ך', מחניים מ (תש"ד), עמ' 25–28, שקבע כי "הבעת איזה רגש כלפי האלקים נקראת תפילה".

<sup>14</sup> אף שבספר הכהנים המקראי אין היא נזכרת, כפי שכבר ציין יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, תל אביב תש"ד (להלן: קויפמן, תולדות), עמ' 499. ראו את דברי ישראל קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 141: "הרחקת התפילה והמזמור מקורה בשאיפתה של תורת כהנים לעצב את הפולחן הכהני... ברוח היסוד האלוהי המופשט מן הפונקציות המעשיות של האל בעולם. בתפיסה שכזו אין מקום לתפילת הבקשה".

<sup>15</sup> לעמדה ייחודית, שלפיה התפילה במקרא לגיטימית רק כאשר היא של ציבור, או נביא, או במקום המקדש, ראו: רונן אחיטוב, 'שומע תפילה' במקרא, מגדים לא (תש"ס), עמ' 103–113. וראו גם את הסתייגויותיו שם.

<sup>16</sup> ראו: משה צבי סגל, 'על התפילה במקרא', מחניים מ (תש"ד), עמ' 17–24; גרינברג, תפלה, עמ' 898–899; משה זאב סולה, 'על תפילה במקרא', בית מקרא לו(ד) (תשנ"א), עמ' 358–367; חננאל מאק, תפילה ותפילות, ירושלים תשס"ח (להלן: מאק, תפילה), עמ' 61–75.

<sup>17</sup> ראו: אמנון גאבר, 'על התפילה בספרות המקרא', מאזנים טו (תשכ"ב-תשכ"ג), עמ' 261–264.

צורת התפילה המקראית קרובה לצורה של נאום הבא לשכנע אדם גדול, או שופט,<sup>18</sup> והיא כוללת מלבד הפנייה וגוף הבקשה גם הנמקה ושכנוע לקיום הבקשה.<sup>19</sup> כמעט תמיד מופיעה התפילה כצורת ביטוי ספונטנית ללא נוסח או זמן קבוע, אולם יש מקום להתלבט אם הקריאה אל האל-ל נתפסת כחלק מעבודתו או שהיא בבחינת 'רשות' בלבד, ונחלקו בכך החוקרים והמפרשים.<sup>20</sup>

הנחת מוצא בסיסית בסיפורים רבים בתנ"ך היא שהאל נענה לתפילות ("שומע", בלשון הרווחת במקרא).<sup>21</sup> דהיינו, יש ביכולתה של התפילה לשנות את הגזירה האלוקית, וגם אם לולא התפילה הייתה קורית אפשרות א' (מוות, עקרות, בצורת) יכולה התפילה לגרום לכך שתרחש אפשרות ב' (חיים, לידה, גשם).<sup>22</sup> נזכיר כאן שניים מסיפורי התורה שמייצגים תפיסה זו באופן מובהק ומלמדים על עקרונות שנידונו רבות בכתבים מאוחרים יותר.<sup>23</sup>

ראשון הוא סיפורם של יצחק ורבקה (בראשית פרק כה, כא) :

וַיַּעֲתֶר יִצְחָק לְה' לִנְכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עָקְרָה הוּא וַיַּעֲתֶר לוֹ ה' וַתֵּהָר רֵבְקָה אִשְׁתּוֹ.

בתיאור קצר זה ישנם כמה אלמנטים חשובים שנידונו בדורות הבאים. ראשית, מפורש בפסוק כי האל "נעתר" ל"עתירתו" של יצחק, דהיינו שיש קשר של סיבה ותוצאה בין התפילה להריון. שנית, התפילה הצליחה ככל הנראה להביא לתוצאות המנוגדות לטבע, דהיינו ל"עקרותה" של רבקה.<sup>24</sup> שלישית, תפילתו של יצחק השפיעה על רבקה, דהיינו אדם אחד יכול להשפיע בתפילתו על גורלו של אדם אחר.<sup>25</sup>

נזכיר סיפור נוסף שמחדד יסוד שאינו בולט בסיפור הקודם (שמות פרק לב, ט-יד) :

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רְאִיתִי אֶת הָעַם הַזֶּה וְהִנֵּה עִם קָשָׁה עֲרָף הוּא. וַעֲתָה הִנִּיחָה לִּי וַיִּחַר אֲפִי בָהֶם וְאֶכְלֶם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָדוֹל. וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֶלְהֵיו וַיֹּאמֶר לָמָּה ה' יַחֲרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ... וַיִּנָּחֵם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבַּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ.

<sup>18</sup> על ההבדלים בין סגנון תפילה של "בית משפט" לסגנון תפילה של "עבד לפני רבו", במקרא ובחז"ל, ראו: היינמן, התפילה, עמ' 121–137.

<sup>19</sup> משה גרינברג, 'תבניתה של תפילת הבקשה במקרא', ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה טז (תשמ"ב), עמ' 47–55 (להלן: גרינברג, תפילת הבקשה).

<sup>20</sup> קויפמן (קויפמן, תולדות, עמ' 501) טען שהתפילה איננה כלל בכלל 'עבודה' בעיני המקרא. חיזוק לדבריו נמצא במחקרו של רייף על משמעות המונח 'עבודה' במקורות העבריים הקדומים: Stefan C. Reif, 'How did Early Judaism Understand the Concept of 'Avodah?', in: Xeravits, G. G., Zsengellér, J. & Balla, I. (eds.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, pp.1–16. גרינברג (גרינברג, תפילת הבקשה) הראה כי המקרא מעודד את התפילה ורואה בה חלק חשוב מן הקשר בין אדם לאלוהיו, גם אם אין הוא מחייב אותה. ובשאלה זו נחלקו גם הרמב"ם והרמב"ן (ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ה, והשגות הרמב"ן שם).

<sup>21</sup> ראו למשל: בראשית כא, יז; תהילים קמה, יט; משלי טו, כט.

<sup>22</sup> ראו: צבי קארל, מחקרים בתולדות התפילה, תל אביב תש"י (להלן: קארל, מחקרים), עמ' 9–17; בלהה הלפרין, על התפילה בתנ"ך, בית מקרא, כרך לו, חוברת ד (קלא), תמוז-אלול תשנ"ב, עמ' 348–359.

<sup>23</sup> ראו סקירה נרחבת של תפילות הבקשה בתנ"ך אצל: Dan Cohen-Sherbok, 'Jewish Petitionary Prayer', *Toronto Studies in Theology* 35 (1989), chapter 2, pp. 11–26.

<sup>24</sup> כפי שכתב רבנו בחיי בן אשר, רבנו בחיי – ביאור על התורה, מהדורת שעוועל, ירושלים תשנ"ד (להלן: מדרש רבנו בחיי), עמ' רכא: "ומכאן יש ללמוד עוד כח התפלה שהיא גדולה מאד ואפילו לשנות הטבע". עם זאת, אפשר לפרש את המילה "יעקרה" כתיאור מציאות של אי-הולדה בפועל, שאיננה מלמדת על חוסר אפשרות להרות באופן טבעי.

<sup>25</sup> וכן בתפילתו של אברהם על אבימלך (בראשית פרק כ, יז): "וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אַבְיִמֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וַאֲמָהֶתָּיו וַיְלֵדוּ". מקרה זה מובהק יותר מתפילתו של יצחק, שבסופו של דבר הייתה על ילדים שיוולדו לשניהם.



כזה, כגון בתפילת יעקב בבית אל,<sup>35</sup> ישראל במלחמה בכנענים,<sup>36</sup> יפתח במלחמתו בבני עמון,<sup>37</sup> חנה בשילה<sup>38</sup> ועוד.<sup>39</sup>

כמו כן, יש במקרא עדויות לכך שהתפילות אינן מתקבלות תמיד. המקרה הבולט ביותר הוא סיפור תפילת משה על כניסתו לארץ (דברים ג, כג–כו): "וַאֲתַחֲנֶן אֶל ה' בָּעֵת הַהוּא לֵאמֹר... אֶעֱבְרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הֶהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבָּנוּ. וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלַי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רַב לָךְ אֵל תּוֹסֵף דָּבָר אֵלַי עוֹד בְּדָבָר הַזֶּה". אך דווקא סיפור זה, היוצא מן הכלל, מעיד על הכלל: עולה ממנו בבירור שבאופן טבעי התפילה אמורה להיענות, וכאשר אין היא נענית יש צורך להצדיק זאת בסיבה מיוחדת: "וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם".<sup>40</sup> הצדקה רווחת יותר היא חטאיו של המתפלל: "גם כי תרבו תפלה אינני שומע, ידיכם דמים מלאו" (ישעיה א, טו),<sup>41</sup> או של זה שמתפללים עבורו,<sup>42</sup> וגם ממנה עולה כי במצב טבעי אמורה התפילה להיענות.<sup>43</sup> למותר לציין כי אין המקרא מקדיש דיון משמעותי לקשיים הפילוסופיים והתיאולוגיים העולים מתפיסה זו.

<sup>35</sup> בראשית כח, כ.

<sup>36</sup> במדבר כא, ב.

<sup>37</sup> שופטים יא, ל.

<sup>38</sup> שמואל א א, יא.

<sup>39</sup> על תפקידו של הנדר במקרא ראו: Jacques Berlinerblau, *The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel: A Philological and Sociological Inquiry*, Bloomsbury Publishing Plc 2009, pp. 48–112.

<sup>40</sup> בתנ"ך אפשר למצוא תפילות נוספות שאינן נענות, אך היחס הבסיסי אל מקרים אלו הוא כאל חריגים המעוררים מצוקה ותרעומת ומשקפים מצב זמני של "שינה" או "הסתר פנים", ולא ככאלו שאמורים לשנות את התפיסה הבסיסית ביחס להתקבלות התפילה. ראו למשל בתהילים (מד, כד–כה): "עוֹרָה לָמָּה תִּישָׁן אֲדֹנָי הַקּוֹיָצָה אֶל תִּזְנַח לְנֶצַח. לָמָּה פָּגַדְתָּ תִּשְׁכַּח תִּשְׁכַּח עֵינָיו וְלֹחֲצֵנוּ".

<sup>41</sup> ראו: קארל, מחקרים, עמ' 11.

<sup>42</sup> ירמיהו ז, טז–יז; שם יא, יד; שם, יד, יא.

<sup>43</sup> על תפיסה זו, ועל סיבות לא-היענות של תפילות במקרא ובברית החדשה, ראו: R. E. Moses, 'Tangible Prayer in Early Judaism and Early Christianity', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 25(2) (2015), pp. 118–149 (להלן: משה, תפילה מוחשית).

## 2.א. תפילת הבקשה בספרים החיצוניים

תפילות הבקשה נוכחות גם בספרות בית שני,<sup>44</sup> וככלל נראה כי הן משמרות את התפיסה המקראית הרווחת. בספר היובלים מובאת תפילה ארוכה של נוח לשמירה מפני המזיקים<sup>45</sup> ותפילה של אברהם אבינו להרחקת רוחות רעות;<sup>46</sup> תפילה מהווה גורם חשוב בסיפור הישועה של ספר יהודית;<sup>47</sup> ותפילות מלאות רגש אפשר למצוא במקומות רבים בספרי מכבים.<sup>48</sup> צורה מיוחדת היא לובשת בספר טוביה ובספר ברוך, שם תופסים מקום של חשיבות המלאכים (רפאל ומיכאל) המביאים את התפילות לפני המקום.<sup>49</sup>

תפילת הבקשה מוזכרת פעמים רבות בספר בן-סירא (המאה ה-2 לפנה"ס), ואף הוא עצמו נושא במקומות שונים בספר שלוש תפילות ארוכות, אשר גילברט הראה כי יש להן בעיקר תפקיד חינוכי עבור הקוראים.<sup>50</sup> יש בדבריו גם כמה הנחיות למתפלל, כגון: שהאדם לא יתיש את עצמו מרוב תפילה;<sup>51</sup> לא לחזור על בקשה פעמיים;<sup>52</sup> להתפלל בשעת חולי במקביל לשימוש ברפואות;<sup>53</sup> להתפלל לפני החלטות אישיות משמעותיות.<sup>54</sup>

בוסינו עמד על כך שההיבט המילולי של התפילה בולט בדברי בן סירא, מה שמדגיש את ההיבט הדיאלוגי שבה, דהיינו שמטרתה היא מעין שכנוע של הנמען ולא רק תהליך פנימי.<sup>55</sup> יחד עם זאת, אפשר למצוא בספר בן סירא תפיסה שלפיה התפילה עצמה היא מתנה אלוהית. כך למשל הוא מתנגד לתפילת הרשע משום ש-"לא מא-ל נחלקה לו",<sup>56</sup> ובמקום אחר מסביר שכאשר המתפלל עושה תשובה קודם תפילתו הא-ל חונן אותו בחכמה ושם בפיו את המילים הנכונות.<sup>57</sup> תפיסה

---

Emmanuel O. Tukasi, *Determinism and Petitionary Prayer in John and the Dead Sea Scrolls Ideological Reading of John and the Rule of Community (1QS)*, Library of Second Temple Studies; 66, London; New York: T & T Clark 2008 (להלן: טוקאשי, דטרמיניזם ותפילה), עמ' 23–24.

J. Endres, 'Prayer of Noah: Jubilees 10:3-6', in: *Prayer from Alexander to Constantine*, Society of Biblical Literature: Seminar Papers 34 (1997), pp. 53–58.

<sup>46</sup> מנחם קיסטר, "יצר לב האדם", הגוף והטהור מן הרע: מטבעות תפילה ותפיסות עולם בספרות בית שני ובקומראן וזיקתם לספרות חז"ל ולתפילות מאוחרות, מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה ח"ט (תש"ע), עמ' 243–284.

Toni Craven, 'Judith Prays for Help (Jdt 9:1-14)', in: *Prayer from Alexander to Constantine*, Society of Biblical Literature: Seminar Papers 34 (1995), pp. 208–212.

F. Reiterer, 'Praying to God passionately: Notes on the emotions in 2 Maccabees', in: Stefan C. Reif & Renate Egger-Wenzel (eds.), *Ancient Jewish prayers and emotions: Emotions associated with Jewish prayer in and around the Second Temple period*, Deuterocanonical and cognate literature studies; 26, Berlin: Walter de Gruyter 2015, pp. 117–144.

<sup>49</sup> משה, תפילה מוחשית.

M. Gilbert, 'Prayer in the Book of Ben Sira: function and relevance', *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook* (2004), pp. 117–135 (להלן: גילברט, תפילה בבן-סירא).

<sup>51</sup> בן סירא ז', 10.

<sup>52</sup> בן סירא ז', 14.

<sup>53</sup> בן סירא לח, 9–13.

<sup>54</sup> בן סירא לו, 15; ראו: גילברט, תפילה בבן-סירא, עמ' 133–134.

S. Bussino, 'Word and prayer in the Book of Ben Sira', *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook* (2017), pp. 117–140 (להלן: בוסינו, מילה ותפילה), עמ' 137; משה, תפילה מוחשית, עמ' 119.

<sup>56</sup> בן סירא (מהדורת כהנא) טו, ט.

<sup>57</sup> בן סירא (מהדורת בן זאב) פרק לט; בוסינו, מילה ותפילה, עמ' 124–126.

שאפשר לראות בה פיתוח מסוים של הרעיון הנרמז כבר בפסוק בתהלים: "אדוני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך",<sup>58</sup> שאותו יורה רבי יוחנן לומר לפני תפילת עמידה.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> תהלים נא, יז.

<sup>59</sup> ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד; בבלי ברכות ד ע"ב.



### 3.א. תפילת הבקשה בפילוסופיה היוונית

על מנת להבין את השינוי התפיסתי שעברה התפילה בספרות חז"ל יש לבחון אותה על רקע התפיסות הנוצריות במרחב, אשר הושפעו במידה רבה מן הפילוסופיה היוונית שאותה נסקור כאן בקצרה.

קרבת ותפילות כאמצעי לשיכוך ולהסטה של זעם האלים היו רווחים בדת היוונית הקדומה,<sup>60</sup> ועד המאה השלישית לספירה היו כרוכים אלו באלו.<sup>61</sup> התפילות לבשו צורות שונות, לעיתים של בקשה המקובלת במערכת יחסים ידידותית, ולעיתים בניסיונות אינטנסיביים יותר של 'אילוף' האלים לקבל את הבקשה.<sup>62</sup> מבנה-תפילה מקובל בדת היוונית היה: פנייה, הנמקה-משכנעת, בקשה;<sup>63</sup> ובכך הוא מזכיר במידה רבה את מבנה התפילה המקראית.<sup>64</sup> ההנמקה לקבלת הבקשה הייתה לעיתים מעשים טובים שעשה המתפלל בעבר, ולעיתים דווקא אזכור חסדים שעשה אותו אל עם המתפלל, ולפעמים הייתה מלווה לכך הבטחה לקרבן עתידי בתמורה.<sup>65</sup> בדומה לדת היוונית, גם הפולחן הרומי הקדום כלל פרקטיקות של פנייה אל האלים במטרה ללכוד את תשומת לבם ולזכות בחסד חומרי מאתם.<sup>66</sup> משקל רב ניתן בתפילות אלה לכוחן של המילים הנאמרות,<sup>67</sup> וההנמקה להיענות התפילה היא לרוב הקרבן או הנדר המתלווה לה, ולא טיעונים המבוססים על העבר.<sup>68</sup>

כאשר סוקרטס (יוון, 470–399 לפנה"ס) הצהיר במשפטו שהוא מכיר באלים היווניים, הרי שבפשטות קיבל גם את צורת הפולחן המקובלת שלהם.<sup>69</sup> יחד עם זאת, סוקרטס החזיק בעמדה שלפיה האלים ניחנו בצדק ובחכמה ובכוח אינסופיים, וממילא לא יכול היה לקבל את התפיסה המקובלת בתקופתו שלפיה אדם יכול להטות את האלים מתכניותיהם המקוריות בעזרת שוחד.<sup>70</sup> וכפי שניסח זאת תלמידו, אריסטיפוס (קירנה, 435–356 לפנה"ס): הרופא לא מעניק מזון לחולה לפי בקשתו אלא לפי שיקול הדעת של הרופא.<sup>71</sup> עם זאת, מקפירן טוען כי סוקרטס 'האמיתי', זה העולה מתוך כתביו המוקדמים של אפלטון,<sup>72</sup> עשוי לקבל עמדה שלפיה התפילה והקרבן מבטאים תנועה פנימית של כבוד כלפי האלים, וכגמול על הכבוד שלו כלפיהם מעניקים האלים למתפלל את

Mark L. McParran, 'Does Piety Pay? Socrates and Plato on Prayer and Sacrifice', in: N. D. Smith & Paul Woodruff (eds.), *Reason and religion in Socratic philosophy*, Oxford University Press 2000, pp. 89–114 (להלן: מקפירן, סוקרטס ואפלטון), עמ' 92–93.

<sup>61</sup> ראו: גדליהו סטרומזה, קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשע"ד, עמ' 65–89.

<sup>62</sup> Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon, 1997 (להלן: פולין, הדת היוונית), עמ' 56–69.

<sup>63</sup> פולין, הדת היוונית, עמ' 132–155.

<sup>64</sup> ראו לעיל.

<sup>65</sup> פולין, הדת היוונית, עמ' 57–60.

<sup>66</sup> F. V. Hickson, *Roman Prayer Language*, Berlin, Boston: De Gruyter 1993 (להלן: היקסון, תפילה רומאית), עמ' 1–6.

<sup>67</sup> היקסון, תפילה רומאית, עמ' 6–9.

<sup>68</sup> היקסון, תפילה רומאית, 10–11.

<sup>69</sup> מקפירן, סוקרטס ואפלטון, עמ' 90–91.

<sup>70</sup> מקפירן, סוקרטס ואפלטון, עמ' 94–95.

<sup>71</sup> Gilles Dorival, 'Modes of Prayer in the Hellenic Tradition', in: J. M. Dillon & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 25–46 (להלן: דוריבל, מסורת הלניסטית), עמ' 29.

<sup>72</sup> הגישה המקובלת במחקר מבחינה בין אפלטון המוקדם המייצג את שיטתו של סוקרטס 'האמיתי' לבין אפלטון המאוחר המציג דרך דמותו הספרותית של סוקרטס את עמדותיו שלו. גישה זו איננה מקובלת על הכל, ראו על כך למשל: T. Brickhouse & N. Smith, 'Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance', in: Ch. Bobonch and P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007, pp. 1–18.

מבוקשו, גם כאשר מדובר בבקשה חומרית ספציפית.<sup>73</sup> מתוך תפיסה כזו אפשר להבין את עדותו של קסנופון על כך שסוקרטס הורה להתפלל על "דברים טובים" באופן כללי מבלי להכתיב לאלים מהם אותם דברים, והנחיה כזו הובאה גם בשם פיתגורס.<sup>74</sup>

תפיסה מאתגרת ומופשטת יותר של התפילה נמצאת בכתבים המאוחרים של אפלטון (יוון, 427–347 לפנה"ס) ובפרט בספרו על החוקים, שם תופס הדיון בתפילה מקום של כבוד. אפלטון, בדומה לסוקרטס, סבור שאין ביכולתו של אדם לשנות את תכניתיהם של האלים.<sup>75</sup> את האלים המשנים כך את דעתם בעקבות תפילות או קרבנות הוא משווה לנהגי כרכרות שמטים את המירוץ עבור בצע כסף.<sup>76</sup> משום כך הוא טוען שאין טעם בתפילה על דברים שאינם טובים, וכן שבקשות ספציפיות של בני-אדם עשויות לסתור האחת את רעותה ו/או להתברר כשליליות,<sup>77</sup> ומשום כך ראוי לאדם להתפלל שישגיג תבונה ורצונו יהיה דומה לרצון האלים.<sup>78</sup>

יחד עם זאת, יש אצל אפלטון מקום מסוים גם לתפילה על צרכים חומריים. תפילתו של סוקרטס ב'פיידרוס', "יהי רצון שכמות הזהב שאחזיק תהיה כזו שאדם ממוצע יכול לשאת",<sup>79</sup> עשויה עדיין לשקף את ההגות הסוקרטית המוקדמת,<sup>80</sup> או להתפרש כאילו הוא מבקש למעשה דברים שנמצאים כבר ברשותו;<sup>81</sup> אולם גם בספר 'החוקים' משתמע שאדם שאוצרו אבד לו יכול להתפלל לאלים שימצא אותו.<sup>82</sup> ממקורות אלו ניתן להסיק כי לדעתו תפילה שהולמת את המידה הטובה (כגון תפילה על צרכים בסיסיים) והיושר (כגון על אוצר ששייך לאדם) עשויה להיות אפקטיבית.<sup>83</sup>

כיצד מועילה התפילה? לדעת מקפירן, עיקרה של התפילה אצל אפלטון היא בהשגת המעלה הטובה מתוך חיקוי של האלים בכך שהאדם מקבל על עצמו את רצונותיהם וסדרי-העדיפויות שלהם.<sup>84</sup> ואילו לדעת מייהו, עיקרה של התפילה נועדה להשגת צרכים חברתיים ופוליטיים, ומשום כך הקפיד אפלטון בחוקים שלו על כך שהשומרים יאשרו ויצנזרו את כל התפילות שיחברו המשוררים,<sup>85</sup> ואפשר שלאמיתו של דבר לא האמין שהתפילה אכן עשויה לפעול באופן המקובל.<sup>86</sup>

בניגוד לאפלטון, אפשר למצוא מעט מאד התייחסויות לתפילה בכתבי אריסטו (יוון, 384–322 לפנה"ס). ברשימות עתיקות של כתבי אריסטו מופיע אמנם חיבור מיוחד בשם "על התפילה", וציטוט מתוכו אף מובא בפירושו של סימפליקיוס (490–560 לספירה) על "על השמיים", אולם

<sup>73</sup> מקפירן, סוקרטס ואפלטון, עמ' 95–102.

<sup>74</sup> דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 32–33.

<sup>75</sup> מקפירן, עמ' 102; 62–45, pp. (2008), *Apeiron* 41(1) (2008), Robert Mayhew, 'On Prayer in Plato's Laws', (להלן: מייהו, החוקים), עמ' 47–48.

<sup>76</sup> אפלטון, החוקים, e906. ראו: דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 29.

<sup>77</sup> טיעון זה נגד התפילה מתחדד עוד יותר בדיאלוג אלקיביאדס השני, שיחוסו לאפלטון נתון בספק. ראו: דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 26–27.

<sup>78</sup> אפלטון, החוקים, a688; מקפירן, עמ' 105; מייהו, החוקים, עמ' 46–47.

<sup>79</sup> פיידרוס b-c279.

<sup>80</sup> ראו: מייהו, החוקים, עמ' 50–51.

<sup>81</sup> ראו: John Dillon, 'The Platonic Philosopher at Prayer', in: J. M. Dillon & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 7–25; דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 34.

<sup>82</sup> מייהו, החוקים, עמ' 51.

<sup>83</sup> מייהו, החוקים, עמ' 53–54.

<sup>84</sup> מקפירן, סוקרטס ואפלטון, עמ' 104.

<sup>85</sup> אפלטון, החוקים a-e801; מייהו, החוקים, עמ' 57.

<sup>86</sup> מייהו, החוקים, עמ' 61.

החיבור עצמו לא נמצא מעולם ויש המפקפקים בעצם קיומו.<sup>87</sup> תפיסת-האל העקרונתית של אריסטו, כמחשבה החושבת על עצמה ללא כל זיקה לפרט כאינדיווידואל, שוללת בפשטות את האפקטיביות של התפילה במובן היחיצוני שלה, גם אם היא עשויה לראות בה ערך פסיכולוגי או חברתי-פוליטי.<sup>88</sup> הפילוסוף הניאואפלטוני פורפיריוס (233–309 לספירה) ציין שלוש קבוצות של פילוסופים שהתנגדו לתפילת הבקשה: אלו שלא האמינו באלוהים, אלו שלא האמינו בהשגחה ואלו שהאמינו בדטרמיניזם; ואפשר שאריסטו נמנה על הקבוצה השנייה.<sup>89</sup>

תפיסת התפילה של אפלטון המשיכה להתפתח במאות הבאות בקרב הפילוסופים, ובכלל זה בתנועת "הסופיזם השני" כפי שכינה אותה פילוסטרטוס (יוון ורומא, 172–250 לספירה).<sup>90</sup> מקסימוס מצור (יוון, המחצית השנייה של המאה ה-2 לספירה) היה הוגה אקלקטי שהושפע במידה רבה מאפלטון אך יצר פילוסופיה עצמאית הקרובה לזו הניאואפלטונית.<sup>91</sup> הדיון שלו בסוגיית התפילה, שמתקיים בדרשה (Oration) החמישית שלו, הינו במובנים רבים את הדיון הפילוסופי הסדור הראשון בסוגיית התפילה, והוא קרוב ברוחו לדברים הנמצאים אצל אפלטון. מקסימוס מציג סדרה של התנגדויות לתפילת הבקשה. לטענתו, ההתרחשויות בעולם נתונות לשלושה גורמים: המזל, האדם והאל-ל. ממילא הרעיון של תפילה הוא "מגוחך" לכאורה, כי היא לא אמורה להשפיע על אף אחד מן ההיבטים הללו.<sup>92</sup> באשר לאדם, ראשית, צרכים גשמיים לא אמורים לעניין את איש המעלה ובמקום להתפלל על האדם להשיג צרכים אלו בכוחות עצמו; באשר למזל, הוא כלל לא מושפע מן התפילה, וממילא התפילה רק יוצרת אשליה אצל המתפלל כאילו דברים מסוימים ניתנו לו בגללה; ובאשר לאל, אין הוא אמור לשנות את תכניתו המושלמת בשל תפילת האדם, משום שכל שינוי פירושו חוסר-שלימות.<sup>93</sup> את העובדה שסוקרטס ואפלטון התפללו הוא מסביר בכך שהתפילה הנכונה, תפילת הפילוסוף, היא לא על הדברים שחסרים לאדם, אלא "שיחה עם האל" על הדברים שכבר יש לאדם, והיא ביטוי למעלה הרוחנית של המתפלל.<sup>94</sup> תפיסה דומה של התפילה כאמצעי להשגה שכלית של האלים נמצאת גם אצל הסופר והפילוסוף פלוטרכוס (יוון, 46–125 לספירה).<sup>95</sup> התייחסויות מסויגות לתפילת הבקשה נמצאות גם בכתביהם של חברי האסכולה הסטואית, דוגמה

---

J. M. Rist, 'The End of Aristotle's on Prayer', *The American Journal of Philology* 106(1) (1985), pp. 110–113.

Robert Mayhew, 'Aristotle on Prayer', *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2007), pp. 295–309.

Andrei Timotin, 'Porphyry on Prayer', in: J. M. Dillon & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 88–107 (להלן: טימוטיין, עמ' 91).

K. Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, pp. 125–148.

J. Lauwers, *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 201–235.

Bruria Bitton-Ashkelony, 'Theories of prayer in late antiquity: doubts and practices from Maximus of Tyre to Isaac of Nineveh', in: Derek Krueger & Bruria Bitton-Ashkelony (eds.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, New York: Routledge 2017, pp. 9–24 (להלן: ביטון-אשקלוני, העת העתיקה), עמ' 10.

ראו: דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 31–32.

Carl O'Brien, 'Prayer in Maximus of Tyre', in: J. M. Dillon & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 58–72 (להלן: אויבריאן, מקסימוס), בפרט בעמ' 60–62.

דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 38–39; אויבריאן, מקסימוס, עמ' 63; ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 11.

Mauro Bonazzi, 'Theoria and Praxis: On Plutarch's Platonism', in: Thomas Bénatouil & Mauro Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden: Brill 2012, pp. 139–161.

סנקה (3 לפנה"ס – 65 לספירה) ומרקוס אורליוס (121–180 לספירה), אשר למרות הסתייגויותיהם לא ביטלו אותה כליל.<sup>96</sup>

סוגיית התפילה תפסה מקום חשוב גם בפילוסופיה הניאואפלטונית,<sup>97</sup> אשר נוצרה על רקע הפילוסופיה האפלטונית,<sup>98</sup> והשפיעה גם על תפיסת התפילה של הוגים נוצרים רבים.<sup>99</sup> בדומה לאפלטון וממשיכיו, גם הניאואפלטונים לא קיבלו את התפיסה הפשטנית, הדיאלוגית, של התפילה, אולם בדבריהם יש להבחין בין שתי גישות עקרוניות:

לדעת פלוטינוס (מצרים ורומא, 205–270 לספירה), התפילה היא צורה של מדיטציה שבה האדם מתקשר אל האחדות הקוסמית וכך מסוגל לעצב אותה כרצונו, לטוב או למוטב.<sup>100</sup> הוא מדגיש בדבריו את חוסר המודעות של הגורמים שאליהם מתפללים: "השמש וכל כוכב אחר אינו מודע לתפילה, ואם היא מתקיימת, הרי זה לפי שיתוף הרושם שבין חלקי העולם, בדומה למיתר אחד המתוח, שאתה נוגע בו למטה והוא נינוע למעלה".<sup>101</sup> משום כך גם אין חשיבות רבה לדעתו למילותיו של המתפלל אלא לכוונה בלבד.<sup>102</sup> תפיסת התפילה של פלוטינוס אומצה ונוסחה בהרחבה על ידי תלמידו פורפיריוס (איטליה, 233–309).<sup>103</sup>

לעומתו, אפשר למצוא אצל יאמבליכוס (סוריה, 245–325) גישה ששמה את הדגש על הקשר בין המתפלל לבין האלים.<sup>104</sup> הוא מתאר שלושה שלבים של התעלות, שבהם המתפלל מתחיל בידיעת האלים, ממשיך בעיצוב המעשים שלו בדרכם של האלים, ונגמר בביטול גמור המביא לידי התאחדות.<sup>105</sup> גישה זו פותחה גם בכתביו של פרוקלוס (יוון, 412–485) שהציג מבנה משוכלל יותר, המונה חמישה שלבים של דביקות באלים דרך התפילה.<sup>106</sup> היבט נוסף המודגש במשנתו הוא חשיבותו של עצם הרצון להתפלל, המהווה חלק מהקשר שנוצר עם האלים, ומגיע אל האדם מן האלים, כך שהתפילה היא למעשה תהליך שבו האל קורא לעצמו ומתאחד עם עצמו דרך האדם.<sup>107</sup>

<sup>96</sup> דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 36–39.

<sup>97</sup> ראו: ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 14–20.

<sup>98</sup> אמנם רק כפרשנות מאוחרת שלה על ידי פלוטינוס (מצרים ורומא, 205–270). על האסכולה ומקורותיה ראו: Pauliina Remes, *Neoplatonism*, Stocksfield, England: Acumen 2008, pp. 1–34.

<sup>99</sup> ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 10–12.

<sup>100</sup> דילון, תפילה אפלטונית, עמ' 11–12.

<sup>101</sup> פלוטינוס, אנאדות, בתרגום נתן שפיגל, כרך ב, ירושלים 1981, אנאדה רביעית, מאמר ה, פרק 41, עמ' 75.

<sup>102</sup> דילון, תפילה אפלטונית, עמ' 14–15.

<sup>103</sup> טימוטין, פורפיריוס.

<sup>104</sup> ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 14–16.

<sup>105</sup> דילון, תפילה אפלטונית, עמ' 15–17; דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 40.

<sup>106</sup> דילון, תפילה אפלטונית, עמ' 18; דוריבל, מסורת הלניסטית, עמ' 40–41; Luc Brisson, 'Prayer in Neoplatonism and the Chaldaean Oracles', in: J. M. Dillon & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 108–133; ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 18–20.

<sup>107</sup> Danielle A. Layne, 'Cosmic Etiology and Demiurgic Mimesis in Proclus Account of Prayer', in: J. M. Dillon & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 134–163; ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 18.

#### 4.א. תפילת הבקשה במגילות מדבר יהודה

צורה מיוחדת לובשת תפילת הבקשה במגילות מדבר יהודה (150–50 לפנה"ס).<sup>108</sup>

ישראל קנוהל כבר העיר כי על רקע התפיסה הדטרמיניסטית של הכת תפילת בקשה רגילה איננה אפשרית, ומשום כך תפילות הבקשה המופיעות בכתבים הכיתתיים המקוריים המתפלל מתפלל רק שהא-ל יעשה את רצונו המקורי הקבוע מראש.<sup>109</sup> קנוהל ציין אמנם את קיומן של תפילות-בקשה 'רגילות' בכתבים שלא נכתבו על ידי בני הכת עצמם, אך לא ייחס להם חשיבות רבה בהבנת התפיסה הכיתתית של תפילת הבקשה.

גם שולר אימצה את קביעתו העקרונית של קנוהל, והראתה כיצד התפיסה הדטרמיניסטית היא מעמודי התווך של התיאולוגיה הכיתתית, ושאכן המגילות גדושות תפילות שבח והודאה ואילו הבקשות תופסות בהן מקום קטן ביותר הנובע ככל הנראה מאותה תאולוגיה.<sup>110</sup> אולם העירה על כך שתפילות-הבקשה הרבות הנמצאות בכתבים קדומים ששימשו את בני הכת, גם אם לא חוברו על ידם, מעידות על כך שלמעשה לא נמנעו בני-הכת מתפילות בקשה, והתקיים מתח מסוים בין האמונה הדטרמיניסטית המוצהרת לבין הפרקטיקה של תפילות הבקשה.<sup>111</sup>

טוקאשי עמד על כך שהתפיסה הדטרמיניסטית הנמצאת בסרך היחד לא שוללת כליל את הבחירה החופשית, אלא מתארת את דפוסי ההתנהלות של היקום ואת הסדר הקוסמי הקבוע עבור מי שילכו בדרך הטוב ועבור מי שילכו בדרך הרע.<sup>112</sup> כמו כן הוא מצביע על כך שיש בסרך היחד לא מעט תפילות של וידוי וברכה וקללה, שעניינן תפילה על שימור הסדר הקוסמי ותפקידן איננו שינוי רצון הא-ל אלא חינוך המתפלל.<sup>113</sup>

את הדיון בסוגיית התפילה והדטרמיניזם סיכם פאלק, שסרק את המגילות ואיתר מגוון רחב של בקשות מסוגים שונים ובכך חיזק את מסקנתה של שולר, שלפיה הכת הייתה סובלנית כלפי תפילות הבקשה, אשר קדמו לעיצוב התיאולוגיה הדטרמיניסטית שלה, אולם בשל תיאולוגיה זו היא לא הציבה את הבקשה כחלק מרכזי מעולמה הדתי.<sup>114</sup>

לא פחות חשוב מן הדיון על עצם קיומן של תפילות הבקשה הוא הדיון בתוכן של התפילות הקיימות. הגוף העיקרי של תפילות-בקשה קבועות במגילות קומראן נמצא בספר 'דברי המאורות' שבו תפילות לכל ימות השבוע וכן בתפילות המיוחדות לחגים.<sup>115</sup> אלא שבקשות אלו נושאות אופי מיוחד שבא

<sup>108</sup> על תיארוכך של המגילות ותולדות כותביהן ראו: דבורה דימנט, כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני, ירושלים תש"ע, עמ' 15–39.

<sup>109</sup> Israel Knohl, 'Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult', *Journal of Biblical Literature* 115(1) (1996), pp. 17–30.

<sup>110</sup> Eileen M. Schuller, 'Petitionary prayer and the religion of Qumran', in: John J. Collins & Robert A. Kugler (eds.), *Religion in the Dead Sea Scroll*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans 2000, pp. 29–45.

<sup>111</sup> יש מקום להציע כי לא מדובר בהכרח בפער בין אמונה לפרקטיקה, אלא בתפיסה שלא רואה סתירה בין גזירה-קדומה לתפילת-הבקשה, כפי שנראה להלן אצל אוריגנס וחז"ל ובצורה נרחבת יותר בשיטת ר"ח קרשקש.

<sup>112</sup> טוקאשי, דטרמיניזם ותפילה, עמ' 30–62.

<sup>113</sup> טוקאשי, דטרמיניזם ותפילה, עמ' 63–82.

<sup>114</sup> Daniel K. Falk, 'Petition and Ideology in The Dead Sea Scrolls', in: J. Penner, K. Penner & C. Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Leiden, The Netherlands: Brill 2012, pp. 135–159.

<sup>115</sup> אסתר גליקלר חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המאורות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב.

לידי ביטוי בבקשות על דעת, תשובה וסליחה המופיעות ב'דברי המאורות'. וינפלד כבר הראה כי שלוש הבקשות הללו, המופיעות גם בתפילת שמונה-עשרה, הן יחידה עצמאית המהווה דגם ליטורגי עתיק ששורשיו כבר בתנ"ך (כגון תהלים נא) והוא החלק היחיד מברכות הבקשה של שמונה עשרה שקיים כבר בקומראן.<sup>116</sup> לדבריו, מודל זה חדר גם לתפילות הנוצריות כגון בתקנות האפוסטוליות,<sup>117</sup> ויש לו שורשים גם בברית החדשה.<sup>118</sup> המקור של הדגם, לדבריו, הוא תחושת הצורך בעשיית תשובה קודם תפילת הבקשה.<sup>119</sup> ניצן הוסיפה על כך שכלל תפילות הבקשה בקומראן מתייחסות אך ורק לצרכים רוחניים ולא לצרכים גשמיים.<sup>120</sup> כך שהנקודה המבדילה את התפילה בקומראן מזו של חז"ל היא שבקשות אלו לא רק פותחות את תפילת הבקשה אלא מהוות את התפילה כולה.<sup>121</sup>

בדומה מאד לתפיסת התפילה של אפלטון, הבקשה במגילות קומראן לא נועדה לשנות את רצונו ותכונותיו של הא-ל, אלא להוות, כפי שטענה הרקינס, חלק מתהליך ההכנעה והדבקות שחוה המתפלל.<sup>122</sup> מודל זה של תפילות בקשה ריטואליות שתפקידן העיקרי הוא הכנעה של המתפלל בפני הא-ל, נפוץ, לדברי הרקינס, בכל הבקשות הריטואליות בעת העתיקה.<sup>123</sup> ואאדלנד הצביעה על קיומו גם בחיבור חכמתי (4Q185) אשר תפילת הבקשה שבו משתלבת בעבודת התשובה וההכנעה מול הא-ל.<sup>124</sup> תפיסה זו עשויה להשתלב עם הרעיון, הנמצא במגילת ההודיות, שלפיו מילות התפילה והתחינה מושמות בפיו של המתפלל על ידי הא-ל;<sup>125</sup> רעיון שאותו מצאנו גם בדברי בן-סירא.

---

<sup>116</sup> וינפלד, משה, 'הבקשות לדעת, תשובה וסליחה בתפילת שמונה-עשרה: אופיין של הבקשות מקבילותיהן בקומראן ושורשן במקרא', תרביץ מח(ג-ד) (תשל"ט), עמ' 186–200.

<sup>117</sup> ראו: מנחם קיסטר, 'קווים לנוסחאות בתפילות הקבע לאור ברכות בספר השביעי של 'תקנות השליחים'', תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 205–238.

<sup>118</sup> על הקרבה בין הנוסחים של 'דברי המאורות', תפילת שמונה עשרה והתקנות האפוסטוליות ראו: Esther G. Chazon, 'A "prayer Alleged to Be Jewish" in the "Apostolic Constitutions"', in: Michael E. Stone et al. (eds.), *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden; Boston: Brill 2004, pp. 261–277.

<sup>119</sup> את ההנחה לעשות תשובה קודם תפילת הבקשה מצאנו לעיל גם אצל בן סירא.

<sup>120</sup> Bilha Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden, The Netherlands: Brill 1994, pp. 89–116 ; בלה ניצן, 'ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע', בתוך: מנחם קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, כרך א, ירושלים תשס"ט, עמ' 225–260 (להלן: ניצן, תפילות הקבע).

<sup>121</sup> ניצן, תפילות הקבע.

<sup>122</sup> Angela Kim Harkins, 'A Phenomenological Study of Penitential Elements and Their Strategic Arousal of Emotion in the Qumran Hodayot (1QH<sup>a</sup> Cols. 1[?]-8)', in: S. C. Reif & R. Egger-Wenzel (eds.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions*, Berlin, Boston: De Gruyter 2015, pp. 297–316

<sup>123</sup> Angela Kim Harkins, 'The Function of Prayers of Ritual Mourning in the Second Temple Period', in: M. S. Pajunen & J. Penner (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, pp. 80–101.

<sup>124</sup> Ingunn Aadland, 'Prayer and Remembrance in 4QSapiential Work (4Q185)', in: M. S. Pajunen & J. Penner (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, pp. 122–136

<sup>125</sup> מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, מהדורת יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה, הודיה יז, פסוק 9, עמ' 144; אחיטוב, התאולוגיה, עמ' 28–29.

## 5.א. תפילת הבקשה בכתבי פילון

תפילת הבקשה נידונה פעמים רבות בכתבי פילון (אלכסנדריה, נפטר סביב 45 לספירה),<sup>126</sup> והיא תופסת מקום חשוב כאחת התכליות של הקרבנות והעבודה הדתית בכלל.<sup>127</sup> פילון אינו נמנע מתפילות גשמיות על מזון ובריאות ואריכות ימים, אף שאפשר גם למצוא בכתביו תפילות רבות שעוסקות בבקשה לטוב באופן כללי מבלי לרדת לפרטים.<sup>128</sup> תפילות רבות אצל פילון עוסקות בסליחה על חטאים ובבקשה של חיים נכונים של שליטה עצמית וחסידות; התפילה הנפוצה ביותר בכתביו היא להכוונה לחיים של דבקות; והוא כותב שהבקשה הנשגבת ביותר היא להידמות לא-ל.<sup>129</sup> דואד הצביעה על כך שפילון אימץ מצד אחד את התפיסה האפלטונית והסטואית, הרואה בצרכים הגשמיים היבטים נמוכים של החיים שראוי להתעלות מעליהם, ומאידך לא יכול היה להתעלם מן המסורת המקראית ועל כן לא שלל את האפשרות להתפלל עליהם.<sup>130</sup>

יש בכתבי פילון גם כמה הנחיות למתפלל, כגון: המלצה להתפלל לפני החלטות חשובות (בדומה להמלצתו של בן-סירא); המלצה להתענות כדי להיענות; וקביעה שהתקווה לכך שהתפילה תיענה חשובה מאד לכך שהדבר אכן יקרה.<sup>131</sup> אחד האלמנטים הנפוצים אצל פילון הוא כריכה של התפילה בנדר, המשקפת מסורות מקראיות ואולי גם יווניות-רומיות.<sup>132</sup> מאפיין נוסף של התפילה אצל פילון הוא שאמירת תודה על הקיים יכולה אף היא, לדעתו, לתפקד כתפילת-בקשה על התמשכות השפע.<sup>133</sup>

התפילה מתוארת אצל פילון כאמצעי לקרבת אלוהים, וכן ההיעתרות לה מהווה סימן לקרבה כזו.<sup>134</sup> דואד הסבירה, על רקע זה, כי פעולת התפילה אצל פילון תואמת את תפיסה ההשגחה הכללית שלו, ועניינה הוא שהתפילה היא ביטוי להכרה של המתפלל בעליונות ההשגחה, שמתוכה נמחלים עוונותיו והוא זוכה לשכר רוחני וגשמי.<sup>135</sup> נדמה כי גם כאן אימץ פילון את המודל המקראי, המסורתי, של תפילת-הבקשה, אף שיכול היה לקחת אותה למחוזות של הדבקות האפלטונית, הקונטמפלטיבית, אשר תפסה מקום חשוב בהגותו והוא היה הראשון שראה בה את יסוד ההתמזגות הישירה, הסובסטנטיבית, עם המאציל העליון.<sup>136</sup> עם זאת, בשל תפיסותיו הפילוסופיות

<sup>126</sup> אף שתיאורים-בפועל של תפילות מעטים יחסית בכתביו, ראו: Mark Harding, 'Josephus and Philo', in: *Prayer from Alexander to Constantine*, Society of Biblical Literature: Seminar Papers 34 (1997), pp. 86-91.

<sup>127</sup> Curtis W. Larson, 'Prayer of Petition in Philo', *Journal of Biblical Literature* 65(2) (1946), pp. 185-203 (להלן: לארסון, תפילה בפילון).

<sup>128</sup> לארסון, תפילה בפילון, עמ' 198.

<sup>129</sup> לארסון, תפילה בפילון, עמ' 197-199.

<sup>130</sup> S. E. Dowd, 'The Theological Function of Petitionary Prayer in the Thought of Philo', *Perspectives in Religious Studies* 10 (1983), pp. 241-254 (להלן: דואד, תפקיד התפילה), עמ' 243-244.

<sup>131</sup> לארסון, תפילה בפילון, עמ' 201.

<sup>132</sup> לארסון, תפילה בפילון, עמ' 186-187; דואד, תפקיד התפילה, עמ' 244.

<sup>133</sup> Pieter Willem Van Der Horst, 'Common Prayer in Philo's "In Flaccum"', *Kenishta: Studies of the Synagogue World* 2 (2003), pp. 21-28. 121-124'

<sup>134</sup> לארסון, תפילה בפילון, עמ' 191-192.

<sup>135</sup> דואד, תפקיד התפילה, עמ' 252-254.

<sup>136</sup> ראו: אדם אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א (להלן: אפטרמן, דבקות), עמ' 19-22.

הוא ראה בתפילות השבת וההודיה, כמו גם בלימוד התורה, צורת עבודה עליונה יותר מאשר תפילת  
הבקשה.<sup>137</sup>

---

Menahem Luz, 'Philo on Prayer as Devotional Study', in: J. M. Dillon, & A. Timotin (eds.), *Platonic*<sup>137</sup>  
*Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 46–57



## א.6. התפילה בנצרות הקדומה

### פתיחה

בהגות הנוצרית הקדומה, כמו בפילוסופיה הניאו-אפלטונית שהתכתבה עמה, חלו התפתחויות משמעותיות בתפיסת התפילה, ותפילת הבקשה בפרט. העיסוק השיטתי של הוגים אלו בסוגיית התפילה במאות הראשונות לספירה נרחב פי כמה מזה שבמקורות היהודיים בני-התקופה, וגם הדיון המחקרי בתחום מקיף הרבה יותר.<sup>138</sup> משום כך נסתפק בהצגה תמציתית של עיקרי הדברים, תוך הדגשת ההיבטים העשויים לשפוך אור חדש על התפתחויות מקבילות במחשבה היהודית.<sup>139</sup>

### תפילת הבקשה בברית החדשה

בדומה לספרי המקרא, ובפרט לספר תהילים, גם הברית החדשה רוויה באזכורים של תפילת הבקשה כפרקטיקה רצויה ואפקטיבית.<sup>140</sup> כך למשל הבשורה על פי מתי משווה בין בקשת בן מאביו לבקשה של אדם מן הא-ל:

שאלו וינתן לכם דרשו ותמצאו דפקו ויפתח לכם. כי כל-השאל יקבל והדרש ימצא והדפק יפתח לו. היש בכס איש אשר ישאל ממנו בנו לחם ונתן-לו אבן. וכי ישאל ממנו דג היתן-לו נחש. הן אתם הרעים ידעים לתת מתנות טובות לבניכם אף כי-אביכם שבשמים יתן אך-טוב לשאלים מאתו.<sup>141</sup>

השוואה זו נמצאת גם בבשורה על פי לוקס, שמקדים לה משל נוסף, של מערכת יחסים בין אדם לידידו:

אם אחד מכם ילך אל ידידו בחצות הלילה ויאמר לו, 'ידידי, הלוח לי שלוש ככרות לחם, כי חברי הגיע אלי מן הדרך ואין לי מה להגיש לו.' וזה שבתוך הבית ישיב ויאמר, 'אל תטריד אותי, הדלת כבר נעולה וילדי אתי במטה. אינני יכול לקום ולתת לך' - אומר אני לכם, גם אם לא יקום לתת לו על היותו ידידו, יקום בגלל העזתו ויתן לו ככל צרכו. ואני אומר לכם, בקשו וינתן לכם, חפשו ותמצאו, דפקו ויפתח לכם. כי כל המבקש מקבל, והמחפש מוצא, והמתדפק יפתח לו.<sup>142</sup>

גם בבשורה על פי מרקוס נאמר כי יש לבטוח ביטחון מלא בכך שהתפילה תתקבל:

<sup>138</sup> שלושה ספרים מקיפים מן השנים האחרונות הם: Roy Hammerling (ed.), *A history of prayer: the first to the fifteenth century*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008; Karl Olav Sandnes, *Early Christian Discourses* Derek Krueger & Bruria; (להלן: סנדנס, גת שמנים); on Jesus' Prayer at Gethsemane, Boston: Brill 2016 Bitton-Ashkelony (eds.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, New York: Routledge 2017.

<sup>139</sup> לסקירה של מצב המחקר בנושא השפעות בין-דתיות בין הנצרות הקדומה לספרות חז"ל, ובפרט של העדויות המצטברות להשפעות כאלו בתלמוד הבבלי, ראו: Michal Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, New York: Cambridge University Press 2013, pp. 1–34.

<sup>140</sup> לפירוט של סוגי תפילות-הבקשה בברית הישנה והחדשה ראו: Floyd Filson, 'Petition and Intercession: The Biblical Doctrine of Prayer (2)', *Interpretation* 8(1) (1954), pp. 21–34.

<sup>141</sup> מתי ז', 7–11.

<sup>142</sup> לוקס יא, 5–10.

אומר אני לכם, כל האומר להר הזה 'העקר והזרק לתוך הים' ואינו מפקפק בלבו אלא מאמין שיתקיים דברו, כן יהיה לו. לכן אומר אני לכם, כל מה שתבקשו בתפלה - האמינו שקבלתם אותו, ויהיה לכם.<sup>143</sup>

גם בבשורה על פי יוחנן נאמר: "וכל מה שתבקשו בשמי אעשה, למען יכבד האב בן";<sup>144</sup> "כל מה שתבקשו מאת האב בשמי יתן לכם. עד כה לא בקשתם דבר בשמי; בקשו ותקבלו למען תמלא שמחתכם".<sup>145</sup> אך נייגארד הצביע על כך שבניגוד לבשורות הסינופטיות, אצל יוחנן אין תיאור של בקשות על צרכים יומיומיים;<sup>146</sup> וטוקאשי הראה כי האפשרות לבקש בבשורה על פי יוחנן נתונה לנבחר הא-ל בלבד, והיא הולמת את רצונו הקדום לשמור עליהם בעזרת בנו.<sup>147</sup>

מקריאה פשוטה של רוב המקורות הנ"ל,<sup>148</sup> עולה תפיסת-תפילה דומה בבסיסה לתפיסת התפילה המקראית ה'תמימה', המניחה יחסי אב-בן או מלך-נתין בין אדם לאלוהים שבמסגרתם בקשה ומענה הן פעולות טבעיות. הניסוחים של הברית החדשה נראים אף חריפים יותר מאלו המקראיים, ומשתמעת מהם הבטחה גורפת יותר למענה מוחלט לכל בקשה קונקרטית באשר היא, ולא רק הבטחה כללית שהתפילה "תישמע".

יחד עם זאת, הברית החדשה מציגה גם שינוי תפיסתי ברעיון התפילה, אשר הביטוי הבהיר ביותר שלה הוא סביב התיאור של תפילת האדון.<sup>149</sup> תפילה זו מופיעה בכמה גרסאות, אך זו שהשפיעה ביותר על הנצרות בדורות הבאים היא זו שבבשורה על פי מתי:<sup>150</sup>

וכי תתפלל אל-תהי כחנפים האהבים להתפלל בעמדם בבתי כנסיות ובפנות השוקים למען יראו לבני אדם... ואתה כי תתפלל בוא בחדרך וסגר דלתך בעדך והתפלל אל-אביך אשר בסתר ואביך הראה במסתרים הוא יגמלך. ובהתפללכם אל-תפטטו כגוים האמרים בלבבם ברב דברינו נשמע. ואתם אל-תדמו להם כי יודע אביכם כל-צרככם בטרם תשאלו ממנו, לכן כה תתפללו:

אבינו שבשמים יתקדש שמך, תבא מלכותך, יעשה רצונך כבשמים כן בארץ,<sup>151</sup> את-לחם חקנו תן-לנו היום: ומחל-לנו על-חובותינו כאשר מחלנו גם-אנחנו לחייבינו. ואל-תביאנו לידי נסיון כי אם חלצנו מן-הרע.<sup>152</sup>

<sup>143</sup> מרקוס יא, 23–24.

<sup>144</sup> יוחנן יד, 13.

<sup>145</sup> יוחנן טז, 23–24.

<sup>146</sup> M. Nygaard, *Prayer in the Gospel*, Leiden, The Netherlands: Brill 2012 (להלן: נייגארד, התפילה בבשורות), עמ' 205.

<sup>147</sup> טוקאשי, דטרמיניזם ותפילה, עמ' 114–134.

<sup>148</sup> על קריאות אחרות ראו להלן בדברי טרטוליאנוס ואוריגנס.

<sup>149</sup> J. Gibson, 'John the Baptist: ראו: החוקרים התלבטו אם מקורה של תפילה זו בדברי ישו או בדברי יוחנן המטביל, ראו: and the Origin of the Lord's Prayer', *Journal for the Study of the Historical Jesus* 15(1) (2017), pp. 115–130.

<sup>150</sup> Oscar Cullmann, *Prayer in the New Testament*, Minneapolis, MN: Fortress, 1995, p. 39.

<sup>151</sup> משפט משמעותי זה לא מופיע בנוסח שבבשורה על פי לוקס (יא, 4–2), ראו על כך אצל:

Gregory; J. O'Neill, 'The Lord's Prayer', *Journal for the Study of the New Testament* 51 (1993), pp. 3–25  
Ross Doyle, *The Concept and Practice of Prayer in Tertullian's De Oratione and Origen's Peri Euches*,

M.A. Thesis, Acadia University 2000 (להלן: דויל, טרטוליאנוס ואוריגנס), עמ' 39.

<sup>152</sup> מתי ו, 13–5.

בדברי ההקדמה לתפילה מתוארים שני היבטים שבהם התפילה הנוצרית אמורה להתייחד: העדפה של תפילה אישית, נסתרת, על תפילה בציבור; הימנעות מפירוט הבקשות והצרכים, מתוך אמונה שהאל-ל יודע אותם בעצמו. גם בגוף התפילה אפשר למצוא בקשות על עניינים רוחניים ("תבוא מלכותך") ועל צרכים גשמיים בסיסיים ("לחם חוקנו"), המזכירות מאד את תפילותיו של סוקרטס.<sup>153</sup> אולם החידוש המהותי בתפילה טמון במילים "יעשה רצונך כבשמיים כן בארץ", אשר התפרש בדורות הבאים כהיפוך דרמטי של תפקיד התפילה: התמסרות לרצון האל-ל במקום ניסיון לשנות ולהכתיב אותו.<sup>154</sup>

המתח שבין התפיסות בא לידי ביטוי באחת מנקודות השיא של הברית החדשה, שבה, בדומה לתפילתו של משה על הכניסה לארץ, גם סיפורו של ישו בברית החדשה נחתם בתפילה שאיננה נענית. וכך מתוארת התפילה בגת-שמנים בבשורה על פי מרקוס:

הוא הלך מעט הלאה, נפל ארצה והתפלל שתעבר ממנו השעה, אם אפשר. "אבא, אבי," אמר ישוע, "אתה כל יכול, העבר נא ממני את הכוס הזאת, אך לא כרצוני אני כי אם כרצונך אתה."<sup>155</sup>

השילוב של תפילת הבקשה הספציפית, "העבר נא ממני את הכוס הזאת", עם ההסתייגות "אך לא כרצוני אני כי אם כרצונך אתה", מהדהד בצורה ברורה את המסרים של תפילת האדון.<sup>156</sup> וכך, גם כאשר הברית החדשה לא שוללת את תפילת הבקשה כליל, היא מטעינה אותה במשמעות שונה לחלוטין.

כיוון שהאל-ל "יודע את כל צרכיכם", תכלית הבקשה היא בעצם המעשה של התפילה. המתפלל מזדהה עם רצון האל-ל ונעשה שותף לו.<sup>157</sup> ולמעשה התפילה היא היענות לקריאתו של האל-ל, המצפה לתפילה למרות שהוא יודע את תוכנה, ולא קריאה של האדם אליו.<sup>158</sup> זרעי-רעיונות אלו עתידים לנבוט ולשגשג בכתביהם של אבות הכנסייה.

### תפילת הבקשה אצל אבות הכנסייה

קלמנט מאלכסנדריה (מצרים, 150–215) הוא אחד ההוגים הבולטים של אסכולת אלכסנדריה, שעליה נמנה גם אוריגנס.<sup>159</sup> הדיון שלו בסוגיית התפילה, בחלק השביעי של ה'סטרומטה',<sup>160</sup> נחשב לדיון הנוצרי המסודר הראשון בסוגיה זו.<sup>161</sup> לדעתו התפילה היא סוג של שיחה אינטימית עם הא-

<sup>153</sup> ראו לעיל בדיון על התפילה בפילוסופיה היוונית. ראו גם בהמשך הפרק (מתי 1, 31–33): "אל תדאגו לאמר: מה נאכל? מה נשתה? ומה נלבש? הן את כל אלה מבקשים הגויים, והרי אביכם שבשמים יודע שצרכיכם אתם לכל אלה. אתם בקשו תחלה את מלכותו ואת צדקתו, וכל אלה יוספו לכם". ראו על כך אצל: K. Froehlich, 'The Lord's Prayer in Patristic Literature', in: Roy Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 59–77 (להלן: פרויליך, תפילת האדון).

<sup>154</sup> N. Dumitrușcu, 'The Lord's Prayer in Eastern Spirituality', *Dialog* 52(4) (2013), pp. 349–356. וראו להלן. מרקוס יד 35–36.

<sup>155</sup> סנדנס, גת שמנים, עמ' 121–126 ו-259–277.

<sup>156</sup> נייגארד, התפילה בבשורות, עמ' 224.

<sup>157</sup> נייגארד, התפילה בבשורות, עמ' 34, 70 ו-220.

<sup>158</sup> על דמותו של קלמנט ראו: Piotr Ashwin-Siejkowski, 'Clement of Alexandria', in: Ken Parry (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell 2015, pp. 84–97 (להלן: אשווין-סייקובסקי, קלמנט).

<sup>159</sup> החיבור השלישי מתוך הטרילוגיה שלו, העוסק בדרך החיים הנוצרית. ראו: אשווין-סייקובסקי, קלמנט.

<sup>160</sup> פיליפס, המאות הראשונות, עמ' 56.

ל, שבמהלכה המתפלל אמור להבין את הרצון האלוהי ולבקש רק את הטוב, שאותו היה מקבל ממילא.<sup>162</sup> קלמנט מגנה בחריפות את אלו המבקשים מן הא-ל דברים שהם זקוקים להם לפי דעתם המוטעית, ותובע מן המתפלל להתכוון אל "הטוב האמיתי".<sup>163</sup> מתוך ההתכוונות של האדם כלפי הא-ל, והאינטימיות הנוצרת ביניהם, יכול המתפלל להגיע ל"ידיעה" הגבוהה ביותר האפשרית ביחס לא-ל הבלתי-מושג.<sup>164</sup> כיוון שעיקרה של התפילה בקשר שבין הנשמה לבין הא-ל, סבור קלמנט שהתפילה יכולה להתקיים בשקט, בלי תנועות שפתיים,<sup>165</sup> וגישה זו שהייתה חריגה בעולם היווני-רומי העתיק קנתה לה שביטה אצל רבים מההוגים הנוצרים שבאו אחריו.<sup>166</sup>

הדיון התיאולוגי הראשון במשמעויותיה של 'תפילת האדון' נמצא בחיבורו של טרטוליאנוס (קרתגו, 155–240) 'על התפילה' (De Oratione).<sup>167</sup> טרטוליאנוס מבחין בפירוש בין התפילות של הברית הישנה, שעניינן היה הצלה מצרות גשמיות, לבין התפילה הנוצרית שלא משנה את גורלו של האדם אלא מסייעת לו לסבול את גורלו.<sup>168</sup> עם זאת הוא מוסיף שיש בכוחה של התפילה להסיר את זעמו של הא-ל, כאשר היא נעשית למען מטרות טובות, וככזו היא מסוגלת לעצור שודדים, להאכיל עניים ולהסיר את כל העוול שישנו.<sup>169</sup> בפירוש המפורט שלו ל'תפילת האדון' הוא מסביר שהמילים "יעשה רצונך" משקפות את השאיפה של המתפלל להשלים עם רצון הא-ל,<sup>170</sup> ושהתפילה היא בראש ובראשונה על השאיפות הרוחניות, "תבוא מלכותך".<sup>171</sup> עם החלק הבא של התפילה, "את לחם חוקנו תן לנו היום", הוא מתמודד בשתי דרכים שונות: בתחילה הוא כותב שלאחר שאדם כבר התפלל על צרכים רוחניים מותר לו לבקש גם על צרכים גשמיים; אך לאחר מכן הוא כותב שעדיף לפרש את ה'לחם' כסמל לחיבור עם גופו של ישו.<sup>172</sup> לאחר שאדם אומר את 'תפילת האדון', הוא רשאי להוסיף בקשות משלו מתוך הנסיבות המשתנות, אך לאור העקרונות המנחים שנלמדו בתפילה.<sup>173</sup> מטרתה הסופית של התפילה היא ההתקרבות אל הא-ל מתוך הידמות אליו.<sup>174</sup> אוסבורן עומד על כך שבניגוד לקלמנט, התפילה הטרטוליאנית לא שווה רק בהווה אלא גם חותרת לעתיד טוב יותר, אולם אין כאן ניגוד מוחלט וגם אצל טרטוליאנוס יש אלמנטים משמעותיים של קבלת

<sup>162</sup> סטרומטה חלק 7, פרק 7; ביטון-אשקלוני עמ' 11. גישה דומה נוסחה לאחרונה במסתו של שביד (אליעזר שביד, 'התפילה – כיצד היא נענית?', דעת 87 (תשע"ט), עמ' 683–690, הציטוט לקוח מעמ' 689): "התפילה היא מבחינה זו חינוך עצמי של האדם המאמין לראות את עצמו במצבו לא רק מנקודת הראות של שאיפותיו האנוכיות... ההיענות לתפילה תוך כדי אמירתה משמעה היא פקיחת עיני האדם המתפלל לראות את שפע הטוב שהוא זכה בו גם בעוניו".

<sup>163</sup> סטרומטה שם; פיליפס, המאות הראשונות, עמ' 56.

<sup>164</sup> H. Hägg, 'Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria', in: Matyáš Havrda et al. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria*, Leiden, The Netherlands: Brill 2012, pp. 131–142.

<sup>165</sup> סטרומטה חלק 7, פרק 7; R. Mortley, 'The Theme of Silence in Clement of Alexandria', *JTS* 24 (1973), pp. 197–202; David Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*, Aldershot, UK and Burlington, VT: Ashgate 2008, pp. 38–42.

<sup>166</sup> על סוגיה זו ראו: Brouria Bitton-Ashkelony, "'More Interior than the Lips and the Tongue": John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity', *Journal of Early Christian Studies* 20(2) (2012), pp. 303–331; Johannes Quasten, *Patrology, Volume 2: The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Allen, Texas: Christian Classics, 1983, p. 66.

<sup>168</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרק 29; דויל, טרטוליאנוס ואוריגנס, עמ' 53 ו-88.

<sup>169</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרק 29; E.F. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press 1997, pp. 145.

<sup>170</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרק 4; אוסבורן, טרטוליאנוס, עמ' 146.

<sup>171</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרק 5; אוסבורן, טרטוליאנוס, עמ' 146.

<sup>172</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרק 6; אוסבורן, טרטוליאנוס, עמ' 146; דויל, טרטוליאנוס ואוגוסטינוס, עמ' 60–61.

<sup>173</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרק 10.

<sup>174</sup> טרטוליאנוס, על התפילה, פרקים 11–12; אוסבורן, טרטוליאנוס, עמ' 147.

רצון הא-ל והידבקות בו.<sup>175</sup> כמו כן, נקודת המבט של טרטוליאנוס היא פרקטית, דתית, ופחות פילוסופית.<sup>176</sup> דברים ברוח דומה נמצאים אצל קיפריאן מקרתגו (200–254), אחד הכותבים הלטיניים שעיצבו את ההגות הנוצרית המערבית בתקופה הפרה-אוגוסטינית,<sup>177</sup> אשר כתב בחיבורו שלו על תפילת האדון כי המסר שלה הוא שרצון הא-ל איננו בר-שינוי ומטרת התפילה היא לגרום לנו להשתנות ולהשלים עם הרצון האלוהי.<sup>178</sup> ראוי לציין עם זאת, כי על אף השפעתן הרבה של דמויות אלו, עמדותיהם בתחומים שונים עוררו ביקורת חריפה והם הוכרזו ככופרים וכמנוזדים על ידי הכנסייה.<sup>179</sup>

הדיון הפילוסופי הסדור הראשון שנמצא אצל אבות הכנסייה הוא זה של אוריגנס (אלכסנדריה וקיסריה, 185–255), אחד ההוגים המשפיעים ביותר של הנצרות המזרחית (אשר השפיע רבות גם על המערב, באמצעות כתביו ותלמידיו, ומאידך עורר גם לא-מעט ביקורת, עד כדי נידוי),<sup>180</sup> אשר היה מוכר לחכמי-ישראל בראשית תקופת האמוראים.<sup>181</sup> את חיבורו 'על התפילה' (Peri Euches) כתב אוריגנס בתשובה לחברו אמברוסיוס מאלכסנדריה, ואשתו טטיאנה, שביקשו ממנו להסביר כיצד ומדוע עלינו להתפלל. בחיבור הוא מציג שתי התנגדויות לרעיון של תפילת הבקשה, שעשויים להעלות גם מי שמאמין באלוהים ובהשגחה: ראשית, כיוון שהא-ל יודע את צרכינו ואת בקשותינו עוד בטרם נתפלל, אין טעם בפעולת הבקשה;<sup>182</sup> ושנית, הא-ל הוא בלתי-ניתן לשינוי ותכנן את כל מעשיו מתוך ידע מוחלט של העתיד, וממילא אין שום היגיון בניסיון לשנות את גזירתו הקדומה.<sup>183</sup> תשובתו של אוריגנס לקושייה השנייה היא שהא-ל הביא בחשבון מלכתחילה גם את תפילתו של האדם, וממילא הוא עשוי לתכנן מראש 'להיענות' לה.<sup>184</sup> אך בתשובה לקושייה הראשונה, על עצם טיבה של התפילה, הוא "מגדיר מחדש" את עצם מושג התפילה,<sup>185</sup> מתוך עיון ב'תפילת האדון', ומעצב אותה באופן דומה מאד לזה שמופיע אצל הפילוסוף מקסימוס מצור (שנזכר לעיל).<sup>186</sup> לדבריו, המילים "יעשה רצונך" עניינן הבעת רצונו של המתפלל לעשות את רצון הא-ל ובכך

<sup>175</sup> אוסבורן, טרטוליאנוס, עמ' 150–151.

<sup>176</sup> שם.

<sup>177</sup> על החדירה של השפעתו גם אחרי אוגוסטינוס ובאמצעותו, ראו: M. Gaumer, *Augustine's Cyprian*, Leiden, The Netherlands: Brill 2016.

<sup>178</sup> ראו: סנדנס, גת שמנים, עמ' 270.

<sup>179</sup> Andrew Brian McGowan, 'Tertullian and the "heretical" origins of the "orthodox" trinity', *Journal of Early Christian Studies* 14(4) (2006), pp. 437-457.

<sup>180</sup> על השפעתו הרבה, וגם על הביקורת שעורר, ראו: Joseph W. Trigg, *Origen (Early church fathers)*, London; New York: Routledge, 1998, pp. 62–66 (להלן: טריג, אוריגנס).

<sup>181</sup> M. Niehoff, 'Origen's "Commentary on Genesis" as a key to "Genesis Rabbah"', in: Sarit Kattan Gribetz et al. (eds.), *Genesis Rabbah in text and context*, Texts and Studies in Ancient Judaism 166, Tubingen, Germany: Mohr Siebeck 2016, pp. 129-153.

<sup>182</sup> הוא מזכיר בהקשר זה את הטיעון מן הברית החדשה (שניידן לעיל) שלפיו "יודע אביכם כל צרכיכם בטרם תשאלו".  
<sup>183</sup> ובלשונו של אוריגנס (Origen, *On Prayer*, Translated by William A. Curtis), אוחר מתוך:

[http://www.terrtullian.org/fathers/origen\\_on\\_prayer\\_02\\_text.htm](http://www.terrtullian.org/fathers/origen_on_prayer_02_text.htm) (להלן: אוריגנס, על התפילה) פרק 3: "Firstly, if God is foreknower of the future and it must come to pass, prayer is vain. Secondly, if all things come to pass by virtue of God's will, and His decrees are fixed, and nothing that He wills can be changed, prayer is vain." לניתוח מפורט יותר של הקושיות, המבחין בין שלוש רמות שונות של הקושייה השנייה, ראו: D. Wisdo, 'Stoic strategies in Origen's On Prayer', *SOPHIA* 45 (2006), pp. 43–56.

<sup>184</sup> אוריגנס, על התפילה, פרק 4: "This man I will hear for the sake of the prayer that he will pray, because "he will pray wisely".

<sup>185</sup> כלשונו של טריג, אוריגנס, עמ' 41–42.

<sup>186</sup> דויל, טרטוליאנוס ואוריגנס, עמ' 108; ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 13.

להידמות לו.<sup>187</sup> באשר לבקשה על "לחם חוקנו", אוריגנס יוצא בחריפות נגד הפירוש המילולי, החומרי, שלה, וכותב שהכוונה היא לקשר עם הא-ל שגופו נמשל ללחם.<sup>188</sup> חלק עיקרי מן התפילה, לשיטתו, הוא ההתנתקות מן הצרכים החומריים על מנת להשיג את הא-ל באמצעות רוח הקודש.<sup>189</sup> נקודה זו ממחישה את הפער שבינו לבין טרטוליאנוס, כאשר התפילה של אוריגנס לובשת צורה פילוסופית יותר המנותקת כליל מן התפילה המסורתית,<sup>190</sup> ומושפעת יותר מן התפיסה הקונטמפלטיבית של קלמנט.<sup>191</sup> פער שבא לידי ביטוי בין השאר בכך שגם את התפילות המקראיות הוא מפרש-מחדש כתפילות על צרכים רוחניים, בניגוד לטרטוליאנוס שקרא את המקרא כפשוטו והציג את התפילה הנוצרית כמדרגה חדשה שנבנתה על גביו.<sup>192</sup> וכך למעשה אימץ אוריגנס את התפיסות האפלטוניות והניאואפלטוניות של התפילה אל חיק הכנסייה הנוצרית, והפך אותן לברירת-המחדל של ההגות הכנסייתית במאות הבאות.<sup>193</sup>

גרגוריוס מניסה (אסיה הקטנה, 335–395) הקדיש לניתוח 'תפילת האדון' חמש מן הדרשות המאוחרות שלו שהפכו לחומר קריאה פופולרי במשך מאות שנים.<sup>194</sup> באופן בסיסי אימץ אף הוא תפיסה דומה לזו של אוריגנס, שלפיה מטרת התפילה היא טיהור האדם והידמות לא-ל, תוך שהוא מציג גרסה ייחודית של התפילה שבה במקום "תבוא מלכותך" נאמר "תבוא רוח הקודש ותטהר אותנו".<sup>195</sup> עם זאת, המניע העיקרי שלו הוא התנגדות מוסרית לבקשה של צרכים חומריים.<sup>196</sup> בהתאם לכך הוא סבור, בדומה לטרטוליאנוס, שיש אפשרות לבקש גם על צרכים חומריים, אולם מתנה זאת בכך שמדובר בצרכים בסיסיים (בדומה לתפילתו של סוקרטס על כמות זהב "שאדם אחד מסוגל לשאת").<sup>197</sup>

אווגריוס מפונטוס (קונסטנטינופול, ירושלים ומצרים, 345–399) הקדיש לסוגיית התפילה והחיים הרוחניים סדרה של שלושה חיבורים.<sup>198</sup> בעקבות אוריגנס, גם הוא הדגיש את החובה לזנוח את

---

<sup>187</sup> אוריגנס, על התפילה, פרק 16: "when the will of God as it is in heaven has been accomplished by us" also who are on earth, we shall inherit a kingdom of heaven as having, alike with them, worn the image of the Heavenly One"; ראו: R. M. Berchman, 'Origen: Exegesis, Contemplative Prayer, and the Limits of the Language', in: Alan Avery-Peck et al. (eds.), *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism*, Leiden, The Netherlands: Brill 2016, pp. 357–371.

<sup>188</sup> אוריגנס, על התפילה, פרק 17.

<sup>189</sup> G. K. Hillis, 'The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer', *Cistercian Studies Quarterly* 49(1) (2014), pp. 3–26.

<sup>190</sup> דויל, טרטוליאנוס ואוריגנס, עמ' 60–61.

<sup>191</sup> ביטון-אשקלוני, העת העתיקה, עמ' 12.

<sup>192</sup> דויל, טרטוליאנוס ואוריגנס, עמ' 88.

<sup>193</sup> Jonathan D. Teubner, *Prayer after Augustine: A study in the development of the Latin tradition*, Oxford: Oxford University Press 2017 (להלן: טאובנר, אחרי אוגוסטינוס), עמ' 11.

<sup>194</sup> פרויליך, תפילת האדון, עמ' 67.

<sup>195</sup> Anthony Meredith, 'Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer', *The Heythrop Journal* 43(3) (2002), pp. 344–356 (להלן: מרדית', אוריגנס וגרגוריוס).

<sup>196</sup> M. Brown, 'Piety and Proclamation: Gregory of Nyssa's Sermons on the Lord's Prayer', in: Roy Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 79–116.

<sup>197</sup> מרדית', אוריגנס וגרגוריוס; פרויליך, תפילת האדון, עמ' 72.

<sup>198</sup> על היחס בין החיבורים ראו: C. Stewart, 'Imageless Prayer and The Theological Vision of Evagrius Ponticus', in: Roy Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 137–166 (להלן: סטיוארט, אווגריוס), עמ' 146–147.

הצרכים הגופניים,<sup>199</sup> ובדומה לקלמנט הגדיר את התפילה כשיחה עם הא-ל.<sup>200</sup> עם זאת, הוא הדגיש יותר את יסוד ההתעלות הרוחנית שנדרשת מן האדם במהלך התפילה.<sup>201</sup> אווגריוס שילב בהגותו גם יסודות ניאואפלטוניים, אך מתוכם פיתח תפיסה ייחודית עמוקה של התפילה כמצב נפשי שעניינו היפתחות לרמה עמוקה של ידע, הנמצא מעבר לחושים ולדמיון, ושאותו רק הקשר עם הא-ל יכול להעניק.<sup>202</sup>

נחתום את הסקירה באוגוסטינוס מהיפו (צפון אפריקה, 354–430) שתפישותיו עיצבו את המחשבה הנוצרית לאורך כל ימי הביניים והעת החדשה, וספריו שנכתבו לטינית היו חלק מרכזי מן הספרייה הכנסייתית.<sup>203</sup> קשה לסכם כאן את מכלול משנתו בענייננו, ודמותו חורגת מעט ממסגרת הזמן והמרחב של פרק זה. נעיר רק כי גם אוגוסטינוס ראה ב'תפילת האדון' מסגרת מחייבת המצמצמת את התפילה הראויה לבקשות רוחניות בלבד.<sup>204</sup> יתירה מזאת, הוא תפס את 'תפילת האדון' כסוג של סקרמנט, מעין הטבלה יומיומית, המכפרת על האדם ומקרבת אותו אל הא-ל.<sup>205</sup> חוויית התפילה האוגוסטינית איננה חוויה קונטמפלטיבית של 'שיחה עם הא-ל' אלא תהליך של התעלות שבמהלכו האדם פונה אל הא-ל מתוך התבוננות פנימית המפגישה אותו עם החלקים הרוחניים שבנפשו.<sup>206</sup> המענה לתפילה, לפי אוגוסטינוס, איננו בכך שהא-ל ישנה את מצב העניינים החיצוני, אלא בעצם הטרנספורמציה שעובר המתפלל המגיע לידי השלמה פנימית עם מצבו ותקדם אותו מבחינה רוחנית.<sup>207</sup>

## סיכום

לסיכום, ישנם הבדלים רבים, חלקם יסודיים, בין תפישות התפילה של אבות הכנסייה; ויחד עם זאת יש גם מכנה משותף משמעותי שיש לו חשיבות רבה בהקשר הרחב של מחקר זה.<sup>208</sup> ההוגים הנוצרים המרכזיים אימצו ואף העצימו את הרעיון של הסתייגות מבקשות חומריות – חלקם באופן גורף (קלמנט, אוריגנס, אוגוסטינוס) וחלקם בצורה חלקית (טרטוליאנוס, גרגוריוס); הם הדגישו

<sup>199</sup> סטיוארט, אווגריוס, עמ' 147.

<sup>200</sup> סטיוארט, אווגריוס, עמ' 157.

<sup>201</sup> דורבל, מסורת הלנית, עמ' 43–44. ראוי לציין כי יסוד זה מודגש יותר על ידי אוריגנס בחיבור 'נגד קלסוס', ראו: Lorenzo Perrone, 'Prayer in Origen's 'Contra Celsum': The Knowledge of God and the Truth of Christianity', *Vigiliae Christianae* 55(1) (2001), pp. 1–19.

<sup>202</sup> סטיוארט, אווגריוס, עמ' 149–150; Bruria Bitton-Ashkelony, 'The Limit of the Mind (ΝΟΥΣ): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh', *Journal of Ancient Christianity* 15(2) (2011), pp. 291–321; טאובנר, אחרי אוגוסטינוס, עמ' 43–44.

<sup>203</sup> על ההשפעות וההתפתחויות של המסורת האוגוסטינית ראו: טאובנר, אחרי אוגוסטינוס, עמ' 13–15.

<sup>204</sup> Roy Hammerling, 'St. Augustine of Hippo: Prayer as Sacrament', in: Roy Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 183–197.

<sup>205</sup> המרלינג, אוגוסטינוס, עמ' 191–192.

<sup>206</sup> טאובנר, אחרי אוגוסטינוס, עמ' 37–49.

<sup>207</sup> טאובנר, אחרי אוגוסטינוס, עמ' 11–13 ו-85–111. ראו למשל בפירושו של אוגוסטינוס על הדרשה על ההר Augustine, *On the Sermon on the Mount*, Translated by William Findlay, From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 6. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1888.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. that the very effort involved in prayer " : פרק 3 : ספר 2, <http://www.newadvent.org/fathers/1601.htm>, calms and purifies our heart, and makes it more capacious for receiving the divine gifts, which are "poured into us spiritually.

<sup>208</sup> חלק גדול מכתביהם של אבות הכנסייה, וודאי אלו שכתבו יוונית (כמו אוריגנס ואווגריוס), לא עמדו ככל הנראה לגד עיני ההוגים היהודים בימי הביניים בספרד ופרובנס. אולם, כפי שראינו, תפישותיהם העקרוניות השתלבו בתפיסה האוגוסטינית רבת-ההשפעה; וכמו כן הן עיצבו את המרחב שבו נוצרו דברי חז"ל, המהווים את התשתית העיקרית להגות היהודית בימי הביניים.

את החוויה הפנימית של המתפלל על פני השפעה החיצונית של תפילתו – אף שחלקם לא שללו את קיומה של השפעה כזו כתוצר-לוואי שולי בחשיבותו (אוריגנס, גרגוריוס); הם הדתו רעיונות פילוסופיים בני התקופה סביב חוויית הדבקות שבתפילה, כאשר חלקם מדגישים את ההיבט הקונטמפלטיבי של השיחה עם הא-ל (קלמנט, אוריגנס, אווגריוס) וחלקם את ההתעלות הפנימית של האדם (טרטוליאנוס, אוגוסטינוס). אבות הכנסייה הבינו היטב את המהפכה התפיסתית שחוללה תפיסת התפילה שלהם ביחס לקריאה המסורתית של התנ"ך, וראו בה חלק משמעותי מן הבשורה הנוצרית.



## 7.א. תפילת הבקשה בספרות חז"ל

### פתיחה

בין שלהי תקופת בית שני לתקופת יבנה עברה התפילה שינוי משמעותי, מצורת תקשורת ספונטנית-יחסית בין אדם לאלוהיו לנוסח אחיד הנאמר בעיתים קבועות.<sup>209</sup> בה בעת עברה התפילה של חז"ל תמורות רבות אחרות, כגון שינוי תנוחות הגוף בתפילה<sup>210</sup> והאפשרות להתפלל באמצעות מלאכים.<sup>211</sup>

עם זאת, במבט ראשון נדמה כאילו התפיסה העקרונית בדבר כוח השפעתה של התפילה לא השתנתה באופן מהותי בדברי חז"ל, המבוססים במידה רבה על סיפורי התנ"ך. תפיסה בסיסית זו, שהתפילה עשויה לשנות את המציאות, רווחת בספרות חז"ל, ודי להזכיר כדוגמה את מסכת תענית המבוססת על ההנחה שתפילתו ותעניתו של האדם עשויות להביא לירידת גשמים.

באופן אופייני, הניסוחים של חז"ל מודעים יותר מאלו המקראיים למשמעות התיאולוגית של התפילה. וכך למשל דרשו בתלמוד הבבלי את המילה "ויעתר" שנאמר ביחס לתפילתו של יצחק:

אמר רבי אלעזר: למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר? – לומר לך, מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממדת אכזריות למדת רחמנות.<sup>212</sup>

גם הגמרא במסכת ברכות שדנה באריכות בוויכוח בין משה לבין האל אחרי חטא העגל, מודעת לבעייתיות של הסיפור מבחינה תאולוגית:

אמר רבי אלעזר, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, רד מגדולתך! כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו – אתה למה לי? מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר. וכיון שאמר: הרף ממני ואשמידם, אמר משה: דבר זה תלוי בי – מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים...

אמר רבי אבהו: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו; מלמד, שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חברו בבגדו, ואמר לפניו: רבונו של עולם, אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> על התזמון המדויק של המעבר ועל האופי שאותו לבש ניטש וויכוח עז בין חוקרי התפילה, ראו: יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשמ"ח; עזרא פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', בתוך: שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), תפילות הקבע בישראל באופיין ובהתגבשותן, ירושלים תשע"ב, עמ' 3–47. וראו עמדות ביניים עדכניות והפניות נוספות אצל: דוד הנשקה, 'לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה', תרביץ 384 (תשע"ה), עמ' 345–395.

<sup>210</sup> ראו: אורי ארליך, כל עצמותי תאמרנה: השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשס"ג (להלן: ארליך, כל עצמותי). בפרט ראו שם על עניין ההשתחויה (עמ' 39–41) ופריסת הכפיים (עמ' 110–113), וראו עוד בדברינו להלן.

<sup>211</sup> ראו: Yehuda Septimus, *On the Boundaries of Talmudic Prayer*, Tubingen: Mohr Siebeck 2015.

<sup>212</sup> בבלי סוכה יד ע"א.

<sup>213</sup> בבלי ברכות לב ע"א. ראו במדרש תנחומא פרשת ואתחנן – הוספה, ס"א: "אתה החילות. א"ל אתה הוא שפתחת לי פתח להתפלל לפניך, אימתי בשעה שעשו אותו מעשה, אמר לו הקדוש ברוך הוא הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים, אמר משה מי מחזיק בהקב"ה, אינו מבקש אלא להתפלל על בניו".

המודעות של הגמרא גורמת לה לעשות שימוש בביטויים כגון "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומר",<sup>214</sup> אולם בסופו של דבר היא מאמצת את הגישה שלפיה יש בכוחה של התפילה לשנות את דעתו של הא-ל. וכך סיכם זאת היינמן: "אין חכמי התלמוד מפקפקים כלל בזכותו של האדם לצעוק אל ה' בעת צרה תוך בטחה שיענה... השאלה... שבגללה נטו הוגי דעות רבים לשלול מן התפילה את תכליתה... לא היתה קשה בעיני חז"ל".<sup>215</sup> תפיסה זו, שלפיה תפילת הבקשה של היחיד הינה אקט רווח ומקובל ופשוט בעיני חז"ל היא תפיסה רווחת במחקר.<sup>216</sup>

עם זאת, נדמה כי מבט מדוקדק יותר במכלול דברי חז"ל בעניין תפילת הבקשה חושף תמונה מורכבת יותר. לשם כך נתבונן במגוון של הנחיות-למתפלל, המשקפות את המקום שאותו תפילה זו בעולמם; ובמספר מצומצם יותר של מקורות העוסקים במישרין בניתוח תיאולוגי של השפעת התפילה על המציאות. לאורך הדיון נעמוד גם על נקודות השקה בין ספרות חז"ל לספרות בית שני, הכתנית והנוצרית שנסקרה לעיל. מחקר השוואתי כזה בנושא היחס לתפילת הבקשה טרם נעשה בהיקף רחב,<sup>217</sup> ונדמה שהוא עשוי לתרום רבות להבנת תפיסת התפילה של חז"ל.

ניתוח מלא של תפיסת התפילה של חז"ל זוקק עבודת-מחקר עצמאית ורחבת היקף אשר תנסה להפריד בין השכבות השונות ותזהה את שורשי המגמות הסותרות שבדבריהם. אולם ככלל ניתן לומר (כפי שנראה להלן) שהקולות והמגמות שעליהם נצביע משמשים בערבוביא בכל ספרות חז"ל מתקופת התנאים ועד ראשית תקופת הגאונים; כמו כן, לצורך מחקר זה די בעצם ההצבעה על קיומן של מגמות אלו בטקסטים המיוחסים לחז"ל אשר עמדו לפני ההוגים היהודים בימי הביניים, שלא הבחינו לרוב בין השכבות ההיסטוריות השונות. משום כך, ומשום שבמקרים רבים קשה להפריד בפועל בין השכבות, נדון בכפיפה אחת, בהסתייגויות המתבקשות, בחיבורים אשר מאות שנים חלפו בין מועדי יצירתם, ואלפי קילומטרים מבדילים בין מקומות הולדתם.

### סייגים לתפילות הבקשה

תפילת הבקשה האישית, הנלווית לתפילות הקבע, הייתה פרקטיקה רווחת אצל חז"ל, ויש בידינו דפוסים רבים שלה.<sup>218</sup> יחד עם זאת, בספרות חז"ל אפשר למצוא הנחיות רבות ביחס לתפילת-הבקשה, אשר בחלקן מבקשות לסייג אותה. כך למשל הדברים המפתיעים של הגמרא במסכת סוטה:

אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן: כל השואל צרכיו בלשון ארמי - אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי!<sup>219</sup>

<sup>214</sup> ראו אצל משה הלברטל, 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומר', תרביץ סח(א) (תשנ"ח), עמ' 39-59, שביטוי זה קשור להשוואת ההיררכיה בין משה לקב"ה.

<sup>215</sup> יוסף היינמן, התפילה בתקופה התנאים והאמוראים, ירושלים תשמ"ד (להלן: היינמן, התפילה), עמ' 20.

<sup>216</sup> כפי שהראה רונן אחיטוב, התיאולוגיה של התפילה בספרות התנאים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשס"ג (להלן: אחיטוב, התיאולוגיה), עמ' 12-17.

<sup>217</sup> מחקר השוואתי בהיבטים אחרים של התפילה דווקא ישנו, ראו למשל: A. Gerhards & C. Leonhard (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship*, Leiden, The Netherlands: Brill 2007. מחקר השוואתי של היבטים מסוימים של היחס העקרוני לתפילת הבקשה שיידונו להלן, תוך התמקדות בספרות הנוצרית, נמצא אצל: מיכל בר-אשר סיגל, 'התפילה בספרות הנוצרית ובספרות חז"ל: מבט משווה', בתוך: אורי ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים, באר שבע תשע"ו, עמ' 63-78 (להלן: בר-אשר סיגל, מבט משווה).

<sup>218</sup> ראו: משה ויינפלד, 'מקורה המקראי של תפילת העמידה בשבת ומועד', תרביץ סה(ד) (תשנ"ח), עמ' 547-563.

<sup>219</sup> בבלי סוטה לג ע"א.

המחשבה שמלאכי השרת לא מבינים ארמית, בנוסף להנחה שיש צורך בהבנה של מלאכי השרת כדי שהתפילה תתקבל, קשה מאד לעיכול.<sup>220</sup> משום כך מסתברים דבריו של יהלום, שראה באיסור התפילה בארמית "part of the ongoing battle which the sages of Eretz Israel waged against the informal prayers of the simple jews",<sup>221</sup> ופרשנות כזו נמצאת כבר בדברי הראשונים.<sup>222</sup> תפיסה זו של איסור התפילה בארמית כביטוי להתנגדות לתפילות אישיות מסבירה היטב את דברי הגמרא שהגבילה את האיסור לתפילות יחיד בלבד והתירה את השימוש בארמית בציבור.<sup>223</sup> אפשר אמנם שהדבר נוגע לסוגיה הכללית של סמכות חכמים, אולם עובדה היא שחכמים אסרו דווקא את בקשת הצרכים בארמית ולא את תפילת השבח.

הדברים הולמים גם את התפיסה שלפיה דווקא תפילות בציבור הן בעלות סיכוי להיענות: "אמר רבי יוחנן: המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל";<sup>224</sup> "אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין... אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים";<sup>225</sup> "מי שמתפלל עם הצבור תפלתו נשמעת";<sup>226</sup> ועוד.<sup>227</sup> תפיסה זו מנוגדת להנחיותיו של ישו בבשורה על פי מתי: "כאשר אתם מתפללים אל תהיו כצבועים האוהבים להתפלל בעמדם בבתי הכנסת ובפנות של רחובות למען ייראו לבני אדם... כאשר תתפלל הכנס לחדר, סגור את הדלת בעדך והתפלל לאביך אשר בסתר, ואביך הרואה במסתרים יגמול לך";<sup>228</sup> ואכן במקורות הנוצריים בני התקופה התפילה הרווחת היא האישית ולא הציבורית.<sup>229</sup> הגישה הנוצרית נקודה זו הולמת היטב את התפיסה הקונטמפלטיבית, האליטיסטית במקצת, של התפילה, כפי שהיא משתקפת בכתבי אבות הכנסייה ובהגות הניאואפלטונית. ואילו עמדת חז"ל עשויה להלום תפיסה דידקטית-חברתית שלה.<sup>230</sup>

דומה לכך ההנחה המובאת בירושלמי: "אסור לתבוע צרכיו בשבת",<sup>231</sup> שיש לה שורשים כבר בספרות התנאית,<sup>232</sup> וכבר בדברי הראשונים הוסברה כחלק מניסיון להפחית את תדירותן של תפילות הבקשה החומריות.<sup>233</sup> ההבחנה בין שבת לחול התקיימה גם בחוג הקומראני, כאשר תפילת

---

<sup>220</sup> וכבר הראשונים התקשו לקבל אותה כפשוטה, ראו בספר תמים דעים לראב"ד, סי' קפד.

<sup>221</sup> Joseph Yahalom, 'Angels Do Not Understand Aramaic: On the Literary Use of Jewish Palestinian Aramaic in Late Antiquity', *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 33-44.

<sup>222</sup> כגון אצל רבי לוי בן אברהם שפירש את האיסור להתפלל בלשון ארמית כאיסור להאריך בבקשת צרכי העולם, ראו בפרק העוסק בשיטתו.

<sup>223</sup> בבלי סוטה לג ע"א.

<sup>224</sup> ירושלמי ברכות פ"ה ה"א.

<sup>225</sup> בבלי ברכות ח ע"א.

<sup>226</sup> איכה רבה (בובר) פרשה ג, אות ח.

<sup>227</sup> ראו: מדרש תהלים מזמור סה, פסוק ב; מדרש משלי פרשה טו, סי' כט.

<sup>228</sup> מתי ו, 5-6. ראו: היינימן, התפילה, עמ' 120.

<sup>229</sup> פיליפס, המאות הראשונות, עמ' 46-48; Ilya Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation With the Jews of Mesopotamia*, Ph.D. dissertation, Stellenbosch University, 2009, p. 121.

<sup>230</sup> על הפער בין סוגי התפילה אפשר ללמוד גם מדברי הברייתא (ברכות לא ע"א): "אמר רבי יהודה: כך היה מנהגו של רבי עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור - היה מקצר ועולה, מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו - אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה - מפני כריעות והשתחויות". על תהליך ה'הלאמה' של הדת על ידי חז"ל, שמשתקף בקיבוע ובמיסוד של התפילה, ראו: ישי רוזן-צבי, 'הופעת הגוי בספרות חז"ל', תעודה כו (תשע"ד), עמ' 361-438.

<sup>231</sup> ירושלמי שבת פט"ו ה"ג.

<sup>232</sup> ראו: E. G. Chazon, 'On the special character of Sabbath prayer: new data from Qumran', *Journal of Jewish Music and Liturgy* 15 (1992), pp. 1-21.

<sup>233</sup> כגון אצל רבי מנחם המאירי, ראו להלן בפרק העוסק במשנתו. נימוק אחר לאיסור מובא במדרש תנחומא (מהדורת ורשא, פרשת וירא, סימן א): "שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו נזכר ברופא חולי עמו ישראל והוא מיצר, והשבת נתנה לישראל לקדושה לענג ולמנוחה ולא לצער"; נימוק זה הביא גם רבי צדקיה אברהם הרופא (איטליה 1220-1280) בספר שיבולי הלקט (ענין שבת, סי' קכח).

השבת שלו לא כללה בקשות.<sup>234</sup> אולם חזון עמדה על כך שההימנעות מתפילת הבקשה בשבת בקומראן הייתה גורפת ומוחלטת, בעוד שחכמים התירו ואף עודדו בקשות רוחניות שאינן בגדר "צרכיו" וכן נוסחים קבועים המהווים חלק מ-"טופס ברכות".<sup>235</sup> עמדת חז"ל עשויה אם כן להיות מעין פשרה בין התפיסה המסורתית של תפילת הבקשה לבין ההימנעות החמורה שנהגה בקומראן. העובדה שבתוספתא הובאה ההלכה ש-"אין מתפללין על החולה בשבת" דווקא בשם בית שמאי,<sup>236</sup> אשר קרבתם הרעיונית למסורת הכיתתית כבר נידונה במחקר,<sup>237</sup> מחזקת את הסברה שלקול הקומראני ניתן משקל בסוגיה זו.

### שבת ובקשה

על רקע זה אפשר לראות באור חדש היבט חשוב בתפילות הבקשה של חז"ל, והוא החובה לסמוך אותן לתפילות שבח: "יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל? - כבר מפורש על ידי שלמה, שנאמר: לשמוע אל הרנה ואל התפלה, רנה - זו תפלה, תפלה - זו בקשה".<sup>238</sup> החובה 'להתפלל' קודם הבקשה עניינה לשבח את הא-ל קודם שמבקשים ממנו בקשות. במקום אחר נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אם ראוי לבקש ואחר כך להתפלל או להתפלל ואחר כך לבקש, אך שניהם מודים שהבקשה מותנית בקיומו של שבח.<sup>239</sup>

מודל זה של שבח המקדים את התפילה קיים באופן מובהק גם ב'תפילת האדון' הנוצרית, הפותחת בשבח ("יתקדש שמך") ורק מתוכו פונה אל סוגים שונים של בקשות. וכך מורה אוריגנס בסוף חיבורו על התפילה:

In the beginning and opening of prayer, glory is to be ascribed according to one's ability to God... Thereafter, one should put thanksgivings... After thanksgiving it appears to me that one ought to become a powerful accuser of one's own sins before God... After confession it appears to me that one ought to append as a fourth element the asking for the great and heavenly things, both personal and general... And last of all, one should bring prayer to an end ascribing glory to God.<sup>240</sup>

גם מבלי לדון בניואנסים ובמשמעותם, אפשר לראות שהמבנה של עטיפת הבקשה בתפילות של שבח התקיים גם במרחב הנוצרי בעת העתיקה; אף שיש מן ההוגים הנוצרים, דוגמת אפרהט (הנמנה על המסורת הסורית), שהנחו דווקא להפריד את תפילות השבח מתפילות הבקשה.<sup>241</sup>

<sup>234</sup> ראו: בלהה ניצן, 'ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע', בתוך: מנחם קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, כרך א, ירושלים תשס"ט, עמ' 169–190.

<sup>235</sup> אסתר גליקלר חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המאורות", עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ב, עמ' 114 והע' 90 שם; חזון, תפילת השבת.

<sup>236</sup> תוספתא שבת פרק ט"ז, הלכה כ"ב.

<sup>237</sup> רוד נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 45–67.

<sup>238</sup> בבלי ברכות לא ע"א.

<sup>239</sup> בבלי עבודה זרה ז ע"ב – ח ע"א. ראו גם מדרש דברים רבה, פרשת ואתחנן, פרשה ב, סי' א: "יכול יהא תובע צרכיו ויוצא לו כבר פירש שלמה (מלכים א' ח) לשמוע אל הרנה ואל התפלה, רנה זו קילוסו של הקדוש ברוך הוא ותפלה לצרכיו של אדם".

<sup>240</sup> על התפילה, פרק 20; טרטוליאנוס ואוריגנס, עמ' 105–106.

<sup>241</sup> בר-אשר סיגל, מבט משווה, עמ' 75–76. בדבריה עמדה על הפער שבין אפרהט לחז"ל, אולם דומה כי ישנו ריבוי דעות בעניין זה גם בהגות הנוצרית.

את חשיבותו של השבח הקודם לבקשה או חותם אותה אפשר לבאר בדרכים רבות,<sup>242</sup> אך גם מבלי להידרש להסברים ספציפיים (אשר חז"ל לא סיפקו במפורש), אפשר לראות בכך צמצום והגבלה של תפילת הבקשה החופשית וניסיון להכניס אותה לתוך מסגרת פורמלית כלשהי.<sup>243</sup> עם זאת, היינמן כבר עמד על כך שדווקא מתפילות היחיד של חז"ל נעדר יסוד השבח, והציע להסביר זאת בחשש שמא יחידים ישבחו שלא כהוגן.<sup>244</sup>

המקרה-הפרטי החשוב ביותר של תפילת הבקשה המשולבת בתפילות שבח הוא תפילת שמונה-עשרה, שעליה כבר אמר רב יהודה במסכת ברכות:

לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעות. דאמר רבי חנינא: ראשונות - דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעות - דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות - דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו.<sup>245</sup>

מלבד יסוד השבח שבתפילה, גם הבקשות על דעת, תשובה וסליחה קרובות בתוכן ובנוסח לתפילות מקומראן ומן המסורת הנוצרית.<sup>246</sup> אולם גם בחלק האמצעי של התפילה, כפי שציין פליישר, "כל הברכות שבה, למן הראשונה ועד האחרונה, מדברות בצרכי האומה בלבד", ואין בה התייחסות "לצרכיו הפרטיים של יחיד זה או אחר".<sup>247</sup> בלידשטיין עמד אף הוא על חסינותה של תפילת העמידה "בפני המימד האינדיווידואלי של התפילה", והסביר זאת בכך שתפילה זו מחויבת כחלק מן השותפות של האדם הפרטי במאמצים הנעשים לצורך הציבור.<sup>248</sup> במהלך דיונו הוסיף והציע שאולי מניעת שילוב הבקשה בתפילת העמידה נועדה דווקא לדחוף את המתפלל להקדיש לה תפילה אישית, ובכך "לשמר משהו מאופיו הבלתי-ממוסד של התפילה הקדומה".<sup>249</sup> אולם לפי דברינו, ולאור הידוע לנו על התפיסות הכיתתיות והנוצריות בנות-הזמן, נדמה כי יש לראות זאת באופן הפוך, ופשוט יותר, כניסיון נוסף לצמצם את מקומה של תפילת הבקשה האישית.<sup>250</sup>

### האם ראוי להאריך בתפילה?

דיון ישיר יותר ביחס להיקף התפילה הרצוי הוא בשאלת ה'הארכה' או ה'הרחבה' בתפילה. גם בשאלה זו יש בברית החדשה עמדה נחרצת: "כאשר אתם מתפללים המנעו מלגבב מילים כגויים

<sup>242</sup> ראו למשל בפרק על תפילת הבקשה במשנת הרלב"ג.

<sup>243</sup> השוו לדברי הרמב"ם, מורה נבוכים, מהדורת מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ג (להלן: מורה נבוכים), ג, לב, עמ' 536: "מכיוון שאופן זה של פולחן, כלומר הקורבנות, הוא מבחינת הכוונה השנייה ואילו תפילת הרשות, תפילת החובה וכיוצא בהן ממעשי הפולחן קרובים יותר אל הכוונה הראשונה והכרחיים להשגתה, שם בין שני המינים הבדלה גדולה, כי מין זה של פולחן, כלומר הקרבת קורבנות, אף-על-פי שהוא לשמו יתעלה, לא הוטל עלינו כמו שהיה בראשונה, כלומר, שיוקר בכל מקום ובכל זמן, ולא יוקם מקדש היכן שזדמן, ולא יהיה המקריב מי שמזדמן... כל זאת להמעט מין זה של פולחן ושלא יהיה ממנו אלא מה שלא הצריכה חוכמתו שיימנעו ממנו כליל. אבל תפילת הרשות ותפילת החובה אומרים בכל מקום וכל מי שמזדמן".

<sup>244</sup> היינמן, התפילה, עמ' 116.

<sup>245</sup> בבלי ברכות לד ע"א.

<sup>246</sup> ראו בדיון לעיל בעניין מגילות מדבר יהודה, וכן: Esther G. Chazon, "'The Road Not Taken': Prayer in Rabbinc and Nonrabbinic Circles", in: Michal Bar-Asher Siegal et al. (eds.), *The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, (להלן: חזון, שתי דרכים), pp. 603-618.

<sup>247</sup> עזרא פליישר, 'תפילת שמונה-עשרה - עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', בתוך: שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), תפילות הקבע בישראל באופיין ובהתגבשותן, ירושלים תשע"ב, עמ' 59-104.

<sup>248</sup> יעקב בלידשטיין, 'בין תפילת הפרט לתפילת הציבור', סיני קו (תש"ט), עמ' רנה - רסד.

<sup>249</sup> שם, עמ' רנט. ראו גם: היינמן, התפילה, עמ' 19.

<sup>250</sup> עם זאת, חכמים התירו לבקש לאחר התפילה "אפילו כסדר יום הכפורים" (בבלי ברכות לא ע"א), בדומה להנחייתו של טרטוליאנוס (שנזכרה לעיל) שהתיר להוסיף בקשות אישיות לאחר תפילת האדון.

החושבים שברוב דיבורם יישמעו",<sup>251</sup> ותפיסה זו נמצאת במקורות נוצריים נוספים.<sup>252</sup> אולם בדברי חז"ל התמונה מורכבת יותר.<sup>253</sup> מחלוקת בשאלה זו מובאת בירושלמי במסכת תענית:

א"ר לוי: 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע' מיכן שכל המרבה בתפילה נענה. מחלפה שיטתיה דר' לוי תמן א"ר אבא בריה דר' פפי ר' יהושע דסיכני בשם ר' לוי: 'בכל עצב יהי מותר ודבר שפתים אך למחסור' - חנה ע"י שריבת בתפילתה קיצרה בימיו של שמואל... וכא הוא אמר הכין. כאן ביחיד כאן בציבור.

ר' חייה בשם ר' יוחנן ר"ש בן חלפותה בשם ר"מ והיה כי הרבתה להתפלל מיכן שכל המרבה להתפלל נענה.<sup>254</sup>

מלבד המחלוקת על ריבוי התפילה של חנה, דהיינו אם הוא הסיבה לכך שנענתה או דווקא הסיבה לקיצור ימיו של שמואל, עולה בירושלמי גם האפשרות לחלק בין יחיד לציבור, אשר הולמת את ההבחנה שכבר ראינו לעיל. דברים בשבח ההארכה בתפילה נאמרו גם בבבלי: "אמר רבי חנין אמר רבי חנינא: כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם".<sup>255</sup> ואף שהגמרא הביאה גם דעה הגורסת כי "כל המאריך בתפלתו ומעיין בה – סוף בא לידי כאב לב", היא הכריעה שהבעיה, גם לפי עמדה זו, איננה באריכות התפילה אלא ב'עיון' בה (שבו נדון לקמן).<sup>256</sup> גם בבבלי במסכת שבת נתונה שאלה זו במחלוקת:

רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה, אמר: מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה! - והוא סבר: זמן תפלה לחוד, וזמן תורה לחוד. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא, והוה עסקי בשמעתא. נגה לצלויי, והוה קא מסרheb רבי ירמיה, קרי עליה רבי זירא: מסיר אזנו משמע תורה גם תפלתו תועבה.<sup>257</sup>

בשני הסיפורים, הגורם העומד מול התפילה הוא לימוד התורה,<sup>258</sup> ואין בהם התנגדות מפורשת לעצם ההארכה בתפילה.<sup>259</sup> אולם הגדרת התפילה כ-"חיי שעה", ככל הנראה בשל התייחסותה לצרכי העולם הזה,<sup>260</sup> וה'יתיעוב' כלפי תפילה החורגת מן המקום המיועד לה, עשויים ללמד על הסתייגות עמוקה יותר מתפילת הבקשה.<sup>261</sup>

<sup>251</sup> מתי ו, 7.

<sup>252</sup> בר-אשר סיגל, מבט משווה, עמ' 72–73.

<sup>253</sup> כפי שהעירה בר-אשר סיגל, מבט משווה, עמ' 73–74.

<sup>254</sup> ירושלמי תענית פ"ד ה"א.

<sup>255</sup> בבלי ברכות לב ע"ב. ראו גם בבבלי יומא כט ע"א: "אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת - לומר לך: מה אילה זו, כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, אף צדיקים - כל זמן שמרבין בתפלה תפלתן נשמעת".

<sup>256</sup> ראו אצל מאק, תפילה, עמ' 125, על "הנטייה המסתמנת בתקופת האמוראים להאריך בתפילה".

<sup>257</sup> בבלי שבת י ע"א. ראו במדרש הגדול דברים, פרשת ואתחנן, פרק ו, פסוק ז: "ודברת במ... ולא בתפלה, שלא יאריך בה שחיי שעה היא, לבטל תלמוד תורה שהוא חיי עולם".

<sup>258</sup> ראינו העדפה כזו לתורה על פני תפילה גם אצל פילון.

<sup>259</sup> על המתח בין תורה ותפילה ראו גם בבבלי ברכות לב ע"ב: "חסידיה הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת. וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה, תורתן היאך משתמרת, ומלאכתן היאך נעשית? אלא מתוך שחסידיהם הם - תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת".

<sup>260</sup> רש"י שם ד"ה חיי.

<sup>261</sup> עוד על המתח בין תורה לתפילה אצל חז"ל ראו: שלמה קלמן רייף, התפילה היהודית: מבט חדש על תולדות הליטורגיה היהודית, אור יהודה תש"ע (להלן: רייף, התפילה היהודית), עמ' 108–115.

בכמה מקומות הובאה תפילתו של משה כדוגמה של תפילה ארוכה, אולם בהקשרים מעט שונים: בבבלי ברכות הובאה תפילת משה כדוגמה לתפילה ארוכה שאיננה חוזרת ריקם,<sup>262</sup> ובמקום אחר מסופר על תלמיד שירד לפני התיבה והיה מאריך יותר מדי, וכשמחו בו התלמידים אמר להם רבי אליעזר: "כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב ביה 'את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו'".<sup>263</sup> אך במקורות מקבילים נלמדה ממשה גם הגבלה מסוימת: "כל המאריך בתפלתו אל יאריך יתיר ממשה".<sup>264</sup>

ההתנגדות הנוצרית לתפילות-בקשה ארוכות ומפורטות לא התקבלה אם כן כגישה בלעדית בדברי חז"ל, אולם היא עשויה להלום חלק מן הקולות העולים מהם.

### ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו?

מחלוקת קרובה יש בדברי חז"ל בשאלת תדירות התפילה.<sup>265</sup> בגמרא בברכות נאמר:

רבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע, ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל. ורבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.<sup>266</sup>

לא לגמרי ברור מהו היחס בין דברי רבי אלעזר לדברי רבי יוחנן, ואם רבי אלעזר סבור שאין זה ראוי להתפלל כל היום כולו או שמא רק שאין חובה לעשות כן, אך דעת רבי יוחנן ברורה והיא הולמת את דבריו לעיל על היתרונות שבריבוי תפילה. לעומת זאת, בתוספתא נאמר:

יכול יהא מתפלל והולך כל היום כולו פרש בדניאל וזימנין תלתא ביומא וגו'.<sup>267</sup>

ליברמן פירש שכוונת התוספתא רק לאסור על תפילה אחת ממושכת שתבוא על חשבון שלוש התפילות היומיות, "ולפי זה אין כאן עניין לדברי רבי יוחנן".<sup>268</sup> אולם במדרש תנחומא (א"י, המאות ה-7 עד ה-9)<sup>269</sup> שתי העמדות מוצגות כחולקות:

אין אדם רשאי להתפלל יותר משלש תפלות ביום, ור' יוחנן אמר ולואי מתפלל אדם והולך כל היום כולו. שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש מהו להתפלל בכל שעה, אמר ליה אסור, אמר ליה למה, אמר ליה שלא תהא נוהג קלות ראש בגבורה, לא קיבל ממנו, מה עשה, השכים אצלו, א"ל קירי בדא, לאחר שעה נכנס אצלו, א"ל אמפרטור, לאחר שעה א"ל שלום עליך המלך, א"ל מה אתה מבזה על המלכות, א"ל ישמע אזניך מה שאתה מוצא מפידך, ומה אתה בשר ודם השואל בשלומך בכל שעה, אתה אומר כך, המבזה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה, שלא יהא מטריח בכל עת.<sup>270</sup>

<sup>262</sup> בבלי ברכות לב ע"ב.

<sup>263</sup> בבלי ברכות לד ע"א.

<sup>264</sup> אבות דרבי נתן הוספה ב לנוסחא א, פרק ד; וכעין זה נמצא כבר בספרי במדבר פיסקא קה.

<sup>265</sup> על סוגיה זו ראו אצל אחיטוב, התיאולוגיה, עמ' 179-196.

<sup>266</sup> בבלי ברכות כא ע"א.

<sup>267</sup> תוספתא ברכות פ"ג ה"ו.

<sup>268</sup> שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר זרעים חלק א, ניו יורק תשט"ו, עמ' 29.

<sup>269</sup> ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א (להלן: רייזל, מדרשים), עמ' 234-241.

<sup>270</sup> מדרש תנחומא, פרשת מקץ, סי' יא.

המדרש מציג עמדה ברורה המנוגדת לדברי רבי יוחנן ורואה בתפילה התדירה סוג של 'טרחה' שהמתפלל גורם לאלוהיו. עמדה המצטרפת לשיטות שהביעו התנגדות להארכת-יתר בתפילה. אולם אפשר שמדובר בעמדה מאוחרת יותר, ואילו במקורות הקדומים רווחת יותר העמדה המבחינה בין אדון בשר ודם לבין הקדוש ברוך הוא אשר תפילת האדם לא 'מטריחה' אותו, כפי שנאמר בירושלמי:

רבי פנחס בשם רבי זעירא אמר בשר ודם יש לו פטרון אם הטריח עליו ביותר הוא אומר אשכח פלן דקא מטרחא לי. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן אלא כל מה שאת מטריח עליו הוא מקבלך.<sup>271</sup>

לדעתו של אחיטוב, יש להבחין בין שלבים שונים של דברי חז"ל. לשיטתו, העמדה הרווחת בתקופת התנאים שללה כליל את תפילת הרשות, והיא משתקפת בדברי התוספתא האוסרים להוסיף תפילות מעבר לשלוש התפילות היומיות. לדבריו, עמדה זו מהווה המשך ישיר לנוהג הקיים בתקופת המקרא, ותקנת תפילת-הקבע האישית היא חידוש תיאולוגי שהלך והתפתח ורק בדורו של רבי יוחנן הותרה תפילת רשות לכל אדם.<sup>272</sup> אולם נדמה כי גישה זו איננה הולמת באופן מלא את המקורות, שאפשר למצוא בהם צורות של תפילת-רשות גם ברובד התנאי,<sup>273</sup> ואין בידנו די מקורות קדומים ברוח דברי התוספתא כדי לבסס תפיסה קדומה ברורה בסוגיה זו.

במסורת הנוצרית ישנו מקום של כבוד להנחיה המובאת באיגרת אל התסלוניקים: "שמחו תמיד, התפללו ללא-הפסקה".<sup>274</sup> מאידך, גם בנצרות הקדומה נהגו שלוש תפילות-קבע יומיות, בשעות ה-3, ה-6 וה-9 של היום, אשר נסמכו אף הן על הפסוקים בספר דניאל.<sup>275</sup> הגישה הנוצרית הרווחת, אצל קלמנט, אוריגנס, ונזירים והוגים נוספים, היא שתפילות אלו הן רק מינימום וראוי להרבות בתפילות נוספות לאורך היום כולו.<sup>276</sup> גם התיאור של הא-ל כמי שהתפילה התדירה 'מטריחה' אותו, נדחה על הסף בבשורה על פי לוקס, המנגידה בין אדם שחברו דופק על דלתו בחצות הלילה והוא אומר לו "אל תטריד אותי" לבין הא-ל שאומר לבני האדם "דפקו ויפתח לכם".<sup>277</sup>

נראה אם כן כי קיימת מגמה משמעותית במסורת הנוצרית שהגביהה את התפילה מעל חיי-העולם-הזה, וממילא לא ראתה לנכון להגביל אותה; ואילו במסורת היהודית נותרו בתפילה אלמנטים של חיי שעה ומשום כך היחס כלפיה אמביוולנטי יותר.

<sup>271</sup> ירושלמי ברכות פ"ט ה"א. ראו מדרש תהלים (מזמור ד, פסוק ג): "אמר ר' זעירא: אדם יש לו אוהב, כל זמן שהוא מבקש ממנו צרכיו ושאלותיו הוא שונאו ומרחיקו, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, כל זמן שאדם מבקש צרכיו ושאלותיו הוא מחבבו ביותר... אדם יש לו בן בית, פעם ראשונה הוא מושיבו על המטה, כשהוא נכנס שניה אצלו מושיבו על הכסא, שלישית על הספסל, רביעית אמר לו כמה דוחק זה עלי ומטריחני, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, כל מה שישראל דוחקין ובאים למקום תפלתו, שמחה הוא לפניו". וראו היינמן, התפילה, עמ' 20 ועמ' 115.

<sup>272</sup> אחיטוב, התיאולוגיה, עמ' 54-55.

<sup>273</sup> כגון במשנה (ברכות פ"ט מ"ג): "הצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא כיצד היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ואמר יהי רצון שלא יהיו אלו בני ביתי הרי זו תפלת שוא". עולה מן המשנה תפיסה פשוטה של אפשרות לתפילת-רשות של יחיד, לולא מדובר היה בתפילת שוא. הפרקטיקה של תפילה-רשות מוזכרת גם במשנה קידושין פ"ד מ"ד, במשנה מכות פ"ב מ"ו ובתוספתא בבא קמא פ"ט הכ"ט. בכולן (מלבד אולי במשנה במכות) אין כל סיבה לחשוב שמדובר בתפילה של אדם מיוחד או כזו הנעשית במקדש, ורק בדוחק אפשר לומר שהן מתייחסות לתוספות אפשריות לתפילת הקבע. גם מן ההנחיות של הברית החדשה בעניין 'תפילת האדון' עולה כי תפילת-רשות הייתה נפוצה.

<sup>274</sup> האיגרת הראשונה אל התסלוניקים, ה, 17.

<sup>275</sup> פיליפס, העת העתיקה, עמ' 31-45.

<sup>276</sup> פיליפס, העת העתיקה, עמ' 36-42; בר-אשר סיגל, מבט משווה, עמ' 68.

<sup>277</sup> לוקס יא, 5-9.



## הרחב פיך ואמלאהו?

דיון ישיר יותר, הנוגע לתוכן של תפילות הבקשה נסוב סביב הפסוק בספר תהלים: "הרחב פיך ואמלאהו".<sup>278</sup> פשט הפסוק עשוי ללמד שראוי לאדם "לשאול ממני כל תאות לבך",<sup>279</sup> וכך נאמר בתלמוד הירושלמי: "רבי שמעון בן לקיש אמר אם סדרתה תפילה לא תהא מיצר פיך אלא הרחב פיך ואמלאהו".<sup>280</sup> אולם בתלמוד הבבלי מצטיירת תמונה אחרת:

מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו. כיצד? רבי אומר: ובטובו - הרי זה תלמיד חכם, ומטובו - הרי זה בור. אמר ליה אביי לרב דימי: והכתיב ומברכתך יברך בית עבדך לעולם! - בשאלה שאני. - בשאלה נמי, הכתיב הרחב פיך ואמלאהו! - ההוא בדברי תורה כתיב.<sup>281</sup>

בגמרא מבואר שדווקא בהודאה צריך אדם לומר שהוא חי "בטובו" של הקב"ה, דהיינו במלוא הטוב האפשרי, ואילו כאשר הוא מבקש עליו להסתפק בכך שיבקש "מברכתך", דהיינו "מקצת ברכתך". ואת הפסוק בתהלים הקורא למתפלל להרחיב את פיו, מיישמת הגמרא על דברי תורה בלבד.

רעיון דומה, של הסתפקות במועט בתפילה, מופיע בבבלי במסכת תענית:

בימי רבי שמואל בר נחמני הוה כפנא ומותנא, אמרי: היכי נעביד? ניבעי רחמי אתרתי - לא אפשר. אלא: ליבעי רחמי אמותנא, וכפנא ניסבול. אמר להו רבי שמואל בר נחמני: ניבעי רחמי אכפנא, דכי יהיב רחמנא שובעא - לחיי הוא דיהיב, דכתיב פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. ומנלן דלא מצלינן אתרתי - דכתיב ונצומה ונבקשה מאלוהינו על זאת, מכלל דאיכא אחריתי. במערבא אמרי משמיה דרבי חגי מהכא: ורחמין למבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנה - מכלל דאיכא אחריתי.<sup>282</sup>

מצד אחד, נראה כי עצם התפיסה שלפיה אין לבקש שני דברים בתפילה היא תפיסה מוסכמת בסוגיה. מאידך, נראה שדבריו של רבי שמואל בר נחמני, אשר הנחה את הציבור להתפלל על השובע, משום ש-"כי יהיב רחמנא שובעא - לחיי הוא דיהיב", מבקשים לייצג תפיסה הפוכה שלפיה אין ערך של הסתפקות במועט בתפילה. כפי שעולה גם מן הפסוק שאותו ציטט: "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון".<sup>283</sup>

כזכור, תפילתו של סוקרטס, המבטאת את הגישה האפלטונית לתפילה, צמצמה מאד את הצרכים הגשמיים שעליהם ראוי לבקש, והמליצה להרבות רק בבקשות רוחניות. עמדה כזו, שקיימת גם אצל אבות הכנסייה, נשמעה גם בספרות חז"ל. יחד עם זאת גם כאן אפשר לראות שלא מדובר בתפיסה

<sup>278</sup> תהלים פא, יא.

<sup>279</sup> רש"י שם; וכעין זה בפירוש אבן עזרא שם.

<sup>280</sup> ירושלמי תענית פ"ג ה"ו.

<sup>281</sup> בבלי ברכות נ ע"א.

<sup>282</sup> בבלי תענית ח ע"ב. תרגום: "בימי רבי שמואל בר נחמני היה רעב ומוות, אמרי: היאך נעשה? נבקש רחמים על שניים - לא אפשר. אלא: נבקש רחמים על המוות, ואת הרעב נסבול. אמר להם רבי שמואל בר נחמני: נבקש רחמים על הרעב, שכשנותן ה' שובע - לחיים הוא שנותן, שכתוב 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון'. ומניין שלא מתפללים על שניים - שכתוב 'ונצומה ונבקשה מאלוהינו על זאת', מכלל שיש אחרת. בארץ ישראל אמרו משם רבי חגי מכאן: 'ורחמין למבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנה [=ורחמין לבקש מלפני אלוהי השמיים על רז זה] - מכלל שיש אחר'.

<sup>283</sup> ראו גם באיכה רבה (פרשה א, אות נא): "אין מתענין על שני דברים כאחד".

בלעדית, ומולה עומדת הגישה המאפשרת ואף ממליצה לבקש מן הא-ל כל מה שרוצים, כפי שראינו גם בכמה מפשטי-הפסוקים בברית החדשה.

### תפילת רבי אליעזר

ברכה לעצמה בסוגיית התפילה החז"לית קובעת משנתו של רבי אליעזר.<sup>284</sup> כבר הזכרנו לעיל את הפתיחות שגילה כלפי תפילות ארוכות או קצרות יותר מן המקובל, ועל כך יש להוסיף את התנגדותו לעשיית התפילה 'קבע', שיש שפירשו כדחייה של נוסח קבוע לתפילת שמונה-עשרה.<sup>285</sup> אולם הביטוי הכולט ביותר לתפיסתו הייחודית נמצא בתפילה הקצרה שאותה ניסח, כפי שמובא בתוספתא:

היה מהלך במקום סכנה ולסטין מתפלל תפלה קצרה אי זה הוא תפלה קצרה ר' ליעזר או':  
יעשה<sup>286</sup> רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך (מתחת)<sup>287</sup> והטוב בעיניך עשה ברוך שומע תפלה.<sup>288</sup>

הבקשה ש-ה' יעשה את "הטוב בעיניו" חריגה מאד בנוף התפילה היהודית הקדומה, המבקשת תדיר להטות את הא-ל לכיוון רצונו של המתפלל.<sup>289</sup> גילת מצביע על קירבה בין תפילה זו לבין דבריו של יהודה המכבי בספר חשמונאים: "התאזרו והיו לבני חיל... וכאשר יהיה הרצון בשמים כן יעשה",<sup>290</sup> ומשום כך מציע כי "מקורה במסורת החסידים הראשונים ונתחברה בתקופה של רדיפות וקידוש ה'".<sup>291</sup> אולם נדמה שאין כל הכרח לעשות קישור כזה, משום שדברי יהודה המכבי לא נאמרו כחלק מהתפילה עצמה – אשר כללה בקשה מפורשת ש-"תושיענו ימינך"<sup>292</sup> – אלא רק כדברי עידוד ללוחמים שיבטחו בגזר-הדין האלוהי.<sup>293</sup> גם הדיוק שדייק בדברי מדרש תנחומא, "ישראל כשהיה בא להתפלל מה אומר, ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו",<sup>294</sup> איננו ברור, משום שכוונת המדרש בפשטות היא רק לומר שהא-ל נענה לבקשת המתפלל לפי מדרגתו הרוחנית, ולא שהמתפלל אמור למסור את דינו לשמים.

זיקה לשוניית ברורה יותר קיימת בין תפילת רבי אליעזר ל'תפילת האדון' הנוצרית: "אבינו שבשמים, יתקדש שמך, תבוא מלכותך, יעשה רצונך כבשמים כן בארץ", והיא מתחזקת אף יותר בגרסה המופיעה אצל טרטוליאנוס: "יעשה רצונך בשמים ובארץ".<sup>295</sup>

הזיקה בין תפילת רבי אליעזר ל'תפילת האדון' מתחזקת כמוכן אם לוקחים בחשבון את הזיקה הכללית של רבי אליעזר לנצרות, אשר הביאה את בווארין וחוקרים אחרים לראות בו דמות

<sup>284</sup> ראו: יצחק דב גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח (להלן: גילת, משנתו), עמ' 83–89; אחיטוב, התיאולוגיה, עמ' 140–150.

<sup>285</sup> גילת, משנתו, עמ' 83.

<sup>286</sup> בתוספתא בכ"י"ע, וכן בבבלי ברכות כט ע"ב: 'עשה'.

<sup>287</sup> כך בבבלי.

<sup>288</sup> תוספתא ברכות פ"ג ה"ז.

<sup>289</sup> בהקשר זה יש להזכיר את דבריו האניגמטיים של רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא במסכת אבות (פ"ב מ"ד), אשר במדרש משלי (פרשה ט, סי' י) מובאים בשם רבי אליעזר: "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו".

<sup>290</sup> חשמונאים א ג, נח-ס.

<sup>291</sup> גילת, משנתו, עמ' 87.

<sup>292</sup> חשמונאים א ג, נג.

<sup>293</sup> היינימן, התפילה, עמ' 116.

<sup>294</sup> תנחומא (בובר) תרומה סי' ח.

<sup>295</sup> ראו: בויל, טרטוליאנוס ואוריגנס, עמ' 38.

היברידית המשלבת תפיסות יהודיות ונוצרות.<sup>296</sup> גם הקרבה הרעיונית של רבי אליעזר לספרות הכיתתית, אשר נידונה במחקר,<sup>297</sup> עשויה לחזק קישור זה. תפילה זו עשויה גם להשתלב בתפיסת התפילה הכללית של רבי אליעזר כעמידה אישית לפני הא-ל, שהמוקד שלה לא נמצא בנוסחת-בקשה זו או אחרת אלא במפגש עצמו.<sup>298</sup>

קיומה של גישה כזו, גם אם בפריפריה של ספרות חז"ל, מחזקת את ההנחה שלפיה חז"ל היו מודעים לתפיסה התיאולוגית המונחת בבסיסה של תפילת האדון והתמודדו עמה.<sup>299</sup>

בשולי הדברים יש מקום להעיר על הלשון הפותחת את תפילת האדון, "אבינו שבשמים". אוריגנס העיר שהפנייה אל הא-ל בתפילה בלשון "אבינו" איננה קיימת במקרא, וראה בה את אחד מחידושו של ישו.<sup>300</sup> נדמה כי קביעה זו איננה מוחלטת,<sup>301</sup> אולם ללא ספק הפנייה אל הא-ל כיאבינו הייתה נדירה יחסית במקרא, וגושן-גוטשטיין עמד על כך שגם מן המקורות התנאיים המוקדמים היא נעדרת כליל.<sup>302</sup> אולם לשון 'אבינו' נמצאת בבקשות הראשונות של תפילת שמונה-עשרה,<sup>303</sup> ורווחת במקורות רבים בספרות חז"ל, שמתוכם ראויים לציון שני תיאורים מן הבבלי תענית: "מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה, ירד רבי עקיבא אחריו, ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים";<sup>304</sup> "מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו. ואומר לו: אבא, הוליכני לרחצני בחמין, שטפני בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים, ורמונים - ונותן לוי".<sup>305</sup> שינוי זה עשוי לשקף תפיסות שונות של מערכת היחסים בין העם לאלוהיו,<sup>306</sup> אולם אפשר שהם מבטאים מעבר בין תפיסות שונות של התפילה: מפעולה כעין-משפטית ('פלילית') במקרא למעשה שעיקרו חיזוק מערכת-היחסים והחסד הנובע ממנה.

### עיון תפילה

מושג ייחודי שמשמעותו אינה ברורה עד תום הוא המושג "עיון תפילה". דברי חז"ל ביחס אליו מגוונים ואף סותרים. מחד, מונה הגמרא במסכת שבת את "עיון תפילה" ברשימת ששת הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא;<sup>307</sup> ורב יהודה אומר בשביעות רצון: "תיתי לי דקיימית עיון תפילה".<sup>308</sup> מאידך, במסכת בבא בתרא נאמר: "אמר רב עמרם אמר

<sup>296</sup> Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford: Calif.: Stanford University Press, 1999, pp.22–41; דוד ברזיס, חז"ל והשיח הסמוי עם הנצרות, ירושלים תשע"ח, עמ' 143–221.

<sup>297</sup> ורד נועם, 'בין פולמוס למחלוקת: מדוע נודה ר' אליעזר?', מסכת ה (2006), עמ' 125–144.

<sup>298</sup> ראו: גילת, משנתו, עמ' 87; אחיטוב, התיאולוגיה, עמ' 149–150.

<sup>299</sup> ראו: חזון, שתי דרכים.

<sup>300</sup> אוריגנס, על התפילה, פרק 13.

<sup>301</sup> ראו למשל: ישעיהו סג, טו-טז: "הבט משמים וראה... כי אתה אבינו"; שם סד, ז: "ועתה ה' אבינו אתה... אל תקצף", דברי הימים א כט, י: "ויברך דוד... ברוך אתה ה' אלוהי ישראל אבינו".

<sup>302</sup> אלון גושן-גוטשטיין, אלוהים וישראל כאב ובן בספרות התנאית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ז (להלן: גושן-גוטשטיין, אב ובן), עמ' 231. יצויין כי 'הספרות התנאית' שאליה הוא מתייחס איננה כוללת את נוסחי התפילה וגם לא מסורות תנאיות המובאות במקורות אמוראיים, ראו שם, הע' 47–48.

<sup>303</sup> ראו: ויינפלד, הבקשות, עמ' 8.

<sup>304</sup> בבלי תענית כה ע"ב.

<sup>305</sup> בבלי תענית כג ע"א.

<sup>306</sup> גושן-גוטשטיין, אב ובן, עמ' 225–236.

<sup>307</sup> בבלי שבת קכז. ע"א.

<sup>308</sup> בבלי שבת קיח ע"ב.

רב, שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע.<sup>309</sup> דיון מפורט יותר מופיע פעמיים במסכת ברכות. כך הוא מובא בפרק התשיעי:

אמר רב יהודה שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם: המאריך בתפלתו, והמאריך על שלחנו, והמאריך בבית הכסא.

והמאריך בתפלתו, מעליותא היא? והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר: תוחלת ממשכה מחלה לב. ואמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, ואלו הן: קיר נטוי, ועיון תפלה, ומוסר דין על חבירו לשמים!

הא לא קשיא, הא - דמעין בה, הא - דלא מעיין בה. והיכי עביד - דמפיש ברחמי.<sup>310</sup>

ואילו בפרק החמישי הוא פותח (במקום בדברי רב יהודה) במימרא של רבי חנין: "כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם", כאשר המשך הדיון די דומה בבבסיסו.<sup>311</sup>

מהו, אם כן, אותו עיון תפילה, וכיצד הוא מופיע במקום אחד כמעלה רוחנית נחשקת ובמקום אחר כעבירה שאין אדם ניצול ממנה בכל יום?<sup>312</sup>

הראשונים פירשו שהביטוי משמש במשמעות שונות: במסכת ברכות הכוונה היא למי ש-"מצפה שתיעשה בקשתו", וציפייה זו היא שמביאה לידי כאב לב וכן לידי הזכרת עוונותיו כאשר בקשתו עומדת למשפט;<sup>313</sup> במסכת שבת הכוונה היא למי שמכוין בתפלתו, ומשום כך הדבר מתואר כמעלה;<sup>314</sup> ובמסכת בבא בתרא נחלקו אם הכוונה היא לציפייה להתקבלות התפילה, בדומה לסוגיה בברכות,<sup>315</sup> או שהכוונה היא להיעדר כוונה בתפילה, שהיא חטא נפוץ יותר.<sup>316</sup> אולם הקושי בגישת זו, המפרשת את אותו ביטוי באופנים שונים, ברור מאליו. כ"ץ אימץ באופן בסיסי את עמדת הראשונים, וניסה ליישב את הקושי בכך שהראה שהמשמעות העברית הקדומה של השורש 'עין' יכולה להיות השוואה ('עין בעין'), והמימרה המקורית גינתה את האדם שמשווה בין מה שביקש בתפילה למה שקיבל בעקבותיה. לדבריו, האמירות החיוביות אודות 'עיון תפילה' מתייחסות למשמעות הארמית של המילה, שעניינה התבוננות מעמיקה.<sup>317</sup> אולם אין בדבריו כדי לפתור את הקושי שבחוסר-המודעות לכאורה לפער בין המושגים השונים; כמו כן מן הגמרא בברכות נראה כי העיון נעשה במהלך התפילה עצמה ולא אחריה.

<sup>309</sup> בבלי בבא בתרא קסד ע"ב.

<sup>310</sup> בבלי ברכות נד ע"ב – נה ע"א. השוו למובאה באוצר מדרשים, מהדורת אייזנשטיין, חלק א, ניו-יורק תרע"ה (להלן: אוצר מדרשים), חופת אליהו, עמ' 167: "שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם: המאריך בתפלתו, והמרחיב יד על שלחנו, והמצניע בבית הכסא. שכך אמרו חכמים כל המעיין בתפלתו סופו מתקבל שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך".

<sup>311</sup> בבלי ברכות לב ע"ב.

<sup>312</sup> אפשרות פשוטה היא כמובן לטעון כי מדובר במחלוקת בין שיטות שונות, וכך הכריע ריף, התפילה היהודית, עמ' 124–126. אולם הפשטות שבה מופיעים הדברים שוב ושוב באין חולק, מקשה מאד על הבנה זו, כפי שכתב מנחם כ"ץ, "עיון ויגרסה", על מינוח של דרכי הלימוד בתקופת חז"ל, דעת לשון א (תשס"ח), עמ' 67–84 (להלן: כ"ץ, עיון).

<sup>313</sup> רש"י ברכות לב ע"ב ד"ה ומעיין; שם נה ע"א ד"ה מעיין.

<sup>314</sup> רש"י שבת קכו ע"א ד"ה ועיון.

<sup>315</sup> רשב"ם בבא בתרא קסד ע"ב ד"ה עיון.

<sup>316</sup> תוספות שם ד"ה עיון; רמב"ן שם ד"ה ועיון.

<sup>317</sup> כ"ץ, עיון.

תא-שמע במאמר קצר שהוקדש לסוגיה כתב כי "המונח עיון תפילה... טרם נתבררה משמעותו וגם לא הובהר יחסם של חז"ל אליו", ובשל כך הציע הצעה מקורית שלפיה המונח גזור מן המושג "מעין שמונה עשרה" המתאר תפילה הנשענת על אלתור שנעשה על ידי המתפלל במקום על נוסח קבוע: "עיון תפילה הוא מעשה זה עצמו של אמירת 'מעין' שמונה-עשרה... 'עין' הדבר היא דמותו המקבילה לו, ו'עיון' הוא שם הפעולה הנגזר משם זה".<sup>318</sup> גם דברים אלו של תא-שמע קשים הם מאד להולמם. הן משום שלא מצינו שימוש כזה בלשון 'עיון', הן משום שאין בכך כדי להסביר באופן מתקבל על הדעת את התיאור של 'עיון תפילה' כאחת העבירות שאין אדם ניצול מהן בכל יום. שהרי לא מדובר בפעולה בלתי-נשלטת כגון הרהור-עברה או אבק לשון הרע, אלא בפעולה מחושבת של ניסוח מילות התפילה. גם הסוגיה בברכות, המעמידה במוקד את התוחלת הממושכה והנכזבת, איננה הולמת פירוש זה.

ויינפלד העיר אף הוא על הדוחק בהצעתו של תא-שמע, והציע לפרש 'עיון' כהתבוננות מדוקדקת בנוסח התפילה, אשר יש בה פן חיובי מובן אך גם פן שלילי הנובע מכך שהאדם עשוי לצפות להתגשמות מדוקדקת של כל בקשותיו.<sup>319</sup> ראוי לציין כי פירוש קרוב מאד מופיע כבר בדברי המהר"ל מפראג: "שמעין בתפלתו על המלות שהוא מוציא, כי מי שמכוין אל המלות שהוא מוציא יראה שאין דבר זה הגון כלל".<sup>320</sup> אולם המעבר שהוא עושה בין דקדוק במילות התפילה לבין ציפייה להתגשמותה אינו ברור עד תום. קשה אף יותר ההסבר שהוא נותן למקום שניתן לעיון תפילה בין העבירות שאין אדם ניצול מהן. לדבריו הדקדוק בנוסח התפילה מונע את כוונת הלב, וזוהי העברה שבדבר, אך אם כן – העיקר חסר מן הספר.

מרקס דחתה את גישתו של ויינפלד,<sup>321</sup> והשערות נוספות של רייף<sup>322</sup> ווולפסון,<sup>323</sup> והציעה פירוש חדש שלפיו 'עיון' פירושו השיפת דבר שלא ראוי לחושפו, ובהקשר שלנו הכוונה היא למחשבה רפלקטיבית על חוויית התפילה: "המעין בתפילתו מהרהר ברגעים הנשגבים שבהם הוא עומד בפני קונו... התפילה אינה פעולה שיש לדבר בה ואף לא להרהר בה אלא לבצע בלבד".<sup>324</sup> אולם פירוש זה, שיש בו יותר מקורטוב של תפיסה ליבוביציאנית,<sup>325</sup> איננו הולם היטב לא את התיאור של עיון תפילה כהישג שיש להתגאות בו ואף לא את הזיקה בין הארכה בתפילה לבין עיון בה.

משום כך יש מקום לפרש 'עיון' מלשון 'עין',<sup>326</sup> דהיינו נשיאת עיניים כלפי מעלה בציפייה.<sup>327</sup> העין, לפעמים יותר מאשר הפה או הלב, היא האיבר שבאמצעותו מתפללים בספרות חז"ל ומשלימים את

<sup>318</sup> ישראל תא-שמע, 'עיון תפילה' וראשית מעשה הפיוט', תרביץ נגב (תשמ"ד), עמ' 285–288.

<sup>319</sup> משה ויינפלד, "שכל", 'עיון' ו'דיוק': ניתוח סמנטי, בתוך: אליהו דב אייכלר ואחרים (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות, מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 105–101.  
<sup>320</sup> נתיבות עולם, נתיב העבודה, פרק ו.

<sup>321</sup> אף שהבסיס לדחייה אינו ברור עד תום, וכבר העירה על כך בן-אשר, מבט משווה, עמ' 74, הע' 49.

<sup>322</sup> Stefan Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993, p. 113.

<sup>323</sup> Elliot R. Wolfson, 'Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: the Role of Intention in the Rabbinic conception of Prayer', *Modern Theology* 12(2) (1996), pp. 137–162. הצעתו היא שמדובר בפרקטיקה שבה המתפלל משווה את דמות הא-ל לנגד עיניו.

<sup>324</sup> דליה מרקס, 'עיון במונח "עיון תפילה"', דרך אגדה יא (תשע"א), עמ' 78–67 (להלן: מרקס, עיון).

<sup>325</sup> ראו למשל: חנה כשר, בין 'עבודה שלא לשמה' ל'עבודה זרה', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות, ירושלים תשס"ז, עמ' 257–266.

<sup>326</sup> כפי שעשו גם ויינפלד וכ"ץ ועוד.

<sup>327</sup> ואמנם יש קושי מסוים להלום פירוש זה עם המשמעות המילולית של המונח 'עיון תפילה' שבו התפילה, ולא הא-ל, משמשת כמושא העיון.

כיוול האישיות כלפי השכינה.<sup>328</sup> כלשון המכילתא דרבי ישמעאל (א"י, המאה ה-3):<sup>329</sup> "מיד נתנו עיניהם בתפלה",<sup>330</sup> והתיאורים בספרות המדרשית על אברהם ויעקב שבשעת מצוקה "תלו עיניהם בשכינה" ונענו.<sup>331</sup> אלא שציפייה דרוכה זו עשויה, דווקא משום הכוח הגדול הטמון בה ומאפשר לה לשאת פירות בעולם הזה,<sup>332</sup> גם ליצור אכזבה וכאב לב ואפילו להיחשב כעבירה כאשר היא חוצה את הגבול הדק שבין ציפייה לתביעה ודחיקה,<sup>333</sup> ואכן יש בספרות חז"ל מי שהנחו להשפיל את העיניים מטה במקום לשאת אותן כלפי מעלה.<sup>334</sup> וכך מדובר מצד אחד בהישג שאינו טריוויאלי, התחושה של תלות מוחלטת בקב"ה, שהיא אולי עיקר תכלית התפילה והגורם להתקבלותה;<sup>335</sup> ומאידך בחטא האורב לאדם בכל יום, שהרי בכל תפילה טמון ממד מסוים של תביעה. למעשה פירוש זה מפורש בדברי הגמרא בברכות שכינתה את עיון-התפילה "תוחלת", דהיינו תקווה וציפייה; וכך פירשו הראשונים הנ"ל את המובן השלילי של הביטוי, אלא שהם נמנעו מלפרש כך את מובנו החיובי.<sup>336</sup> אם כנים הדברים, הרי שמושג עמום זה מבטא בדיוק רב את היחס האמביוולנטי של חז"ל לתפילת הבקשה; יחס המכיר בעוצמתה ויחד עם זאת גם במגבלותיה ובסכנות הכרוכות בה.

### מה אפשר לבקש בתפילה?

#### בקשה נגד הטבע

נאמר במשנה (ברכות פ"ט, מ"ג): "הצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא", ומכאן שהיא מאפשרת את התפילה רק בתוך גבולות ההיגיון וחוקי הטבע.<sup>337</sup>

<sup>328</sup> ראו: ארליך, כל עצמותי, עמ' 97–105.

<sup>329</sup> רייזל, מדרשים, עמ' 36.

<sup>330</sup> מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דויהי פרשה ב. וכעין זה במכילתא דרשב"י (פרק יד, פסוק יג): "נשאו עיניהם בתפלה". ובמדרש שמות רבה פרשת בשלח פרשה כא סימן ה: "תלו עיניהם למרום ועשו תשובה והתפללו". מובן שהדבר קשור גם לתיאורים מקראיים כגון: "דלו עיני למרום" (ישעיהו לח, יד); "אשא עיני אל ההרים" (תהלים קכא, א) ועוד רבים.

<sup>331</sup> בראשית רבה (וילנא) פרשת תולדות פרשה סה, סימן י: "בשעה שהעקיד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח תלה עיניו והביט בשכינה"; בראשית רבה (וילנא) פרשת וישלח פרשה עה, סימן יג: "באותה שעה נשא יעקב את עיניו וראה את עשו שהוא בא מרחוק ותלה עיניו למרום בכה ובקש רחמים מלפני הקב"ה ושמע תפלתו"; מדרש תנחומא (בובר) פרשת יצא סימן כג: "תלה עיניו להקב"ה אמר אתה מחסי".

<sup>332</sup> ראו באוצר מדרשים, היכלות, עמ' 115: "כי אין לי הנאה בכל בית עולמי שבראתי באותה שעה שעייניכם נשואות בעיני ועיני נשואות בעייניכם בשעה שאתם אומרים לפני קדושי".

<sup>333</sup> סוגיה הדורשת בירור בפני עצמה היא יחסם של חז"ל לתפילה שיש בה ממד של תביעה או הטחת-דברים כלפי מעלה, כמו זו של חוני המעגל, ראו: Judah Goldin, 'On Honi the Circle-Maker: A Demanding Prayer', *The Harvard Theological Review* 56(3) (1963), pp. 233–237.

<sup>334</sup> בבלי יבמות קה ע"ב, ראו: ארליך, כל עצמותי, עמ' 97–99.

<sup>335</sup> ראו למשל בבבלי שבת פט ע"ב: "אמר להן הקדוש ברוך הוא: הואיל ותליתם עצמכם בי - אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".

<sup>336</sup> יש לדון אם הימנעות זו משקפת רתיעה תיאולוגית מתיאור של תליית-העיניים בא-ל כמעשה חיובי, או רק רתיעה טקסטואלית-פרשנית מן ההסבר שהוצע לעיל ליחס האמביוולנטי למושג 'עיון תפילה'.

<sup>337</sup> לא לגמרי ברור מהו היחס שבין תפילה על שינוי העבר לבין תפילה על שינוי מצבה של אישה מעקרות לפרייון, האם כל תפילה על מעשה ניסים פסולה בעיני חז"ל או דווקא תפילה רטרואקטיבית, והאם הקריטריון המבחין בין סוגי הניסים הוא ההבדל בין 'נמנע' טבעי לבין 'נמנע לוגי' או ההתגלות של הנס לעיניו של האדם המתפלל. ראו בגמרא (ברכות ס ע"א) וכן: משה הלברטל, 'דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה', בתוך: אבי שגיאי וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, כרך א, ירושלים תשסב, עמ' 13–35; מיכאל אברהם, אין אדם שליט ברוח, הוצאת הגות ורוח, ישראל 2019, עמ' 260–263.

עם זאת, המדרשים<sup>338</sup> ושני התלמודים<sup>339</sup> התמודדו עם מסורת הגורסת שלא נשאה ברחמה בן זכר ורק בעקבות תפילה<sup>340</sup> הפך העובר לנקבה – דינה.<sup>341</sup> מסורת זו עומדת לכאורה בניגוד לדברי המשנה, ובדברי חז"ל אפשר למצוא התמודדויות שונות עם ניגוד זה. התלמוד הירושלמי השתמש במסורת זו כדי להוכיח שדברי המשנה נאמרו רק "ביושבת על המשבר", כדברי בית ינאי. ומובאת בו גם דעת יהודה בן פזי, ש-"אף היושבת על המשבר יכול להשתנות". גישה זו מובאת בצורה בוטה אף יותר במדרש תנחומא: "ר"ה בשם רבי יוסי אומר אף על פי ששנינו היתה אשתו מעוברת ואמר י"ה שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא אינו כן אלא אפילו עד שעה שתשב על המשבר יתפלל שתלד זכר",<sup>342</sup> כאשר המסורת על שינוי המין של דינה מובאת כראייה נגד עמדת המשנה. בבבלי לעומת זאת, מובאות שתי תשובות אחרות לסתירה בין המקורות: "אין מזכירין מעשה נסים. ואיבעית אימא: מעשה דלאה - בתוך ארבעים יום הוה".<sup>343</sup> דהיינו, מעשה דינה הינו מקרה חריג של 'נס' אשר אדם רגיל לא אמור להתפלל עליו, או שהתפילה הייתה בשלב שבו מין העובר עוד לא התגבש באופן סופי.<sup>344</sup>

דהיינו, על אף הדברים הברורים של המשנה, עולות בתקופת האמוראים גישות שונות ומגוונות, אשר חלקן מאפשרות באופן גורף תפילה על שינוי ניסי של המציאות, מתוך תפיסה שהיא "כחומר ביד היוצר".<sup>345</sup>

בדומה לכך נאמר בתוספתא: "יש דברים שהן תפילת תיפלה. כיצד? כנס מאה כורין, אמ': יהי רצון שיהיו מאתים; כנס מאה חביות, אמ': יהי רצון שיהיו מאתים, הרי זו תפלת שוא".<sup>346</sup> מפשט דברי התוספתא נראה שיש מניעה עקרונית לבקש דבר המנוגד לחוקי הטבע, במקרה הזה לחוק שימור החומר.<sup>347</sup> יחד עם זאת, מדברי הגמרא נראה שהבעיה איננה בעצם הבקשה להגדיל את נפח התבואה, אלא רק כאשר מבקשים זאת לאחר שהכמות כבר ידועה:

תנו רבנן: הנכנס למוד את גרנו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידנו. התחיל למוד אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואחר כך בירך - הרי זו תפלת שוא. לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין.<sup>348</sup>

<sup>338</sup> בראשית רבה פרשה עב סי' ו; תנחומא (מהדורת ורשא) ויצא סי' ח.

<sup>339</sup> ירושלמי ברכות פ"ט ה"ג; בבלי ברכות ס ע"א.

<sup>340</sup> המקורות חלוקים בעקבות תפילתה של מי: לפי הירושלמי הדבר אירע "מאחר שנתפללה רחל"; לפי הבבלי דווקא לאה היא ש-"דנה דין בעצמה" וביקשה את ההיפוך; ואילו בבראשית רבה מסופר על תפילה משותפת של "כל האמהות".

<sup>341</sup> על מסורת זו ראו: חנן מזא"ה, "עיקר עיבורה של דינה זכר היה": שורשיה וגלגוליה של מסורת אגדית בספרות חז"ל, מחקרי ירושלים בספרות עברית כח (תשע"ו), עמ' 55-82 (להלן: מזא"ה, דינה). בדבריו שם כבר עמד בקצרה על כך ש-"סיפור שינוי מינה של דינה הוצמד למשנה כבר בשלב מוקדם יחסית, אך כל אחד מן התלמודים עטף אותו בסוגיה אחרת, ובכך העמיד לו תפקיד הפוך לחלוטין".

<sup>342</sup> תנחומא שם.

<sup>343</sup> בבלי ברכות שם.

<sup>344</sup> על התפיסה הביולוגית העומדת ברקע דברי הגמרא ראו: מזא"ה, דינה, עמ' 61.

<sup>345</sup> ירושלמי שם, על פי ירמיהו יח, ו. ראו בראשית רבה שם: "מה יוצר הזה לאחר שיצר את הכד שוברו ועושה אחר אף אני עושה כן".

<sup>346</sup> תוספתא ברכות פ"ו הלכה ז.

<sup>347</sup> אף שמדובר רק בנמנע טבעי, בניגוד למקורות הקודמים שנחלקו לגבי תפילה על שינוי העבר שנמנע מבחינה לוגית.

<sup>348</sup> תענית ח ע"ב; וכעין זה בבבא מציעא מב ע"א ובמדרש תנאים דברים פרק טו, פסוק י.

מן הגמרא משתמע שכאשר הדבר סמוי מן העין, בדומה לעובר אשר ברחם אמו, אין מניעה לבקש גם בקשות הכרוכות בכיפוף של חוקי הטבע.<sup>349</sup>

### בקשה לאחר גזר-דין

ראינו אם כן כי הדעות בקרב חז"ל חלוקות באשר לתפילה העומדת נגד חוקי הטבע. אך מה בדבר בקשות המנוגדות לגזירה האלוהית? הגמרא מספרת על הנביא ישעיהו שביקר את חזקיהו על מיטת חליו ובישר לו ש-"כבר נגזרה גזירה" והוא עתיד למות. וכך מתארת הגמרא את תגובתו של חזקיהו:

אמר ליה: בן אמוץ, כלה נבואתך וצא! כך מקובלני מבית אבי אבא - אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. אתמר נמי, רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר: הן יקטלני לו איחל.<sup>350</sup>

הגמרא עושה שימוש בתיאור של 'גזר-דין' מציאותי, דהיינו חרב פיזית המונחת על הצוואר,<sup>351</sup> אולם מדובר בעיקר באלגוריה לגזר-דין רוחני שנחתם על האדם. מדברי הגמרא עולה כי התפילה עשויה לבטל את הגזירה, ועיקרון זה מפורש במקומות רבים: "א"ר לעזר שלשה דברים מבטלין את הגזירה קשה ואלו הן תפלה וצדקה ותשובה";<sup>352</sup> "קשה היא התפלה שבטלה את הגזירה";<sup>353</sup> ועוד. בנוסף על המקרה של חזקיהו מנו חז"ל גם את משה ואת יונה כמי שתפילתם ביטלה את הגזירה האלוהית.<sup>354</sup>

יחד עם זאת, במקומות אחרים נראה כי ההיפך הוא הנכון. בספרי במדבר (א"י, המאה ה-3)<sup>355</sup> נאמר:

כתוב אחד אומר 'שומע תפילה עדיך כל בשר יבואו' וכתוב אחד אומר 'סכותה בענן לך מעבור תפלה', כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? עד שלא נחתם גזר דין - 'שומע תפלה'; משנחתם גזר דין - 'סכותה בענן לך'.<sup>356</sup>

ובאבות דרבי נתן (א"י, המאה ה-7)<sup>357</sup> מבואר שתפילתו של משה דווקא לא נענתה, ובמובן מסוים היא גם לא לגיטימית: "רב לך שדברת כבר נגזרה גזרה ונחתם גזר דין".<sup>358</sup>

בכמה מקומות מובאת מחלוקת מפורשת בשאלה זו. כך למשל בברייתא המובאת במסכת שמחות ובמסכת ראש השנה:

<sup>349</sup> כפי שניסח רוזנברג, תפילה: "לפי הבבלי בברכות אפשרית תפילת הבקשה רק במקרה של אינדטרמינציה אוטולוגית. לעומת זאת, הברייתא בבבא מציעא מתירה לנו להתפלל אף במקרה של אינדטרמינציה אפיסטמולוגית".  
<sup>350</sup> בבלי ברכות י ע"א.

<sup>351</sup> ראו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) רשימה של מצבים שבהם האל-ל נענה לתפילה והציל את האדם ממוות ברגע האחרון.

<sup>352</sup> ירושלמי תענית פ"ב ה"א; וכעין זה במשנת רבי אליעזר פרשה טו.

<sup>353</sup> בראשית רבה פרשה ע, סי' טז.

<sup>354</sup> ספרי במדבר פיסקא קלד; ספרי דברים פיסקא כט; מדרש תנאים דברים ג, כג.

<sup>355</sup> ריזל, מדרשים, עמ' 71.

<sup>356</sup> ספרי במדבר פיסקא מב; וכעין זה בבבלי ראש השנה יח ע"א.

<sup>357</sup> ריזל, מדרשים, עמ' 320.

<sup>358</sup> מסכת אבות דרבי נתן הוספה ב לנוסחא א, פרק ד.



תניא: היה רבי מאיר אומר: שנים שעלו למטה וחולין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודין שוה, זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל? זה - התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה. מפני מה זה נענה וזה לא נענה? זה התפלל תפלה שלימה - נענה, וזה לא התפלל תפלה שלימה - לא נענה. רבי אלעזר אמר: כאן - קודם גזר דין, כאן - לאחר גזר דין. רבי יצחק אמר: יפה צעקה לאדם, בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין.<sup>359</sup>

בגמרא בראש השנה מובאת מחלוקת זו כחלק מדין רחב יותר בזיקה שבין התפיסה שלפיה גזר דינו של אדם נקבע בראש השנה, לבין היכולת להתפלל על חולים וגוססים בכל השנה כולה.<sup>360</sup> הגמרא אומרת שלדעת רבי יצחק, הסבור שיפה צעקה לאדם גם לאחר גזר דין, אין מתח בין הדברים;<sup>361</sup> ואילו לפי הדעות החולקות מסתבר שהתפילה לגיטימית רק לפי השיטות הסבורות שגזר דינו של אדם נקבע מחדש בכל יום ויום.<sup>362</sup>

הדעות, אם כן, מגוונות למדי. אולם המכנה המשותף שבכולן הוא חידושו של מושג ה'גזירה' העומד כנגד התפילה ומקצץ את כנפיה. גם לשיטות הסבורות שיש בכוחה של התפילה לגבור על גזר הדין, מדובר במקרים חריגים יחסית, ובסופו של דבר אמור המתפלל החז"לי לקחת בחשבון את האפשרות שתפילתו לא תיענה בשל אותה גזירה אלוהית קדומה. כפי שראינו, אלמנט הגזירה-הקדומה המקצצת בכנפיה של תפילת הבקשה היה נוכח מאד בכת הקומראנית, וגם אבות הכנסייה התמודדו עמו. ואף שחז"ל לא גזרו מכך שלילה גמורה של תפילת הבקשה, רבים מהם עשו שימוש בגורם זה להגביל את כוחה, יחד עם גורמים נוספים שאותם נראה להלן.

### תפילה שלא נענית

תפילה שלא נענית היא תופעה שקיימת כבר בתנ"ך, ומוסברת לרוב בחטאיהם של המתפללים.<sup>363</sup> אולם בדברי חז"ל זוהי תופעה רווחת ומדוברת הרבה יותר, שניתנו לה מגוון הסברים ודרכי התמודדות.

הזכרנו לעיל את דברי הברייתא ששאלת "מפני מה זה נענה וזה לא נענה", סביב דברי רבי אלעזר שחילק בין תפילה לפני גזר דין לבין תפילה אחרי גזר דין. אולם תשובתו של רבי מאיר, "זה התפלל תפלה שלימה - נענה, וזה לא התפלל תפלה שלימה - לא נענה", משקפת עמדה רווחת יותר בדברי חז"ל. כך למשל בגמרא במסכת ברכות נאמר: "אמר רבי חמא ברבי חנינא: אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'".<sup>364</sup> דהיינו, יש צורך בתפילה נוספת, שלימה יותר, כדי להשיג את המבוקש. זאת בניגוד מסוים להנחיה הנמצאת בבן-סירא שלא

<sup>359</sup> בבלי ראש השנה טז ע"ב; מסכת שמחות ברייתות מאבל רבתי פרק ו הלכה ב.

<sup>360</sup> עוד על היחס בין תפילה לגזר דין בסוגיה זו, מנקודת המבט של המתח בין הגזירה הקדומה לכוח הבחירה של האדם, ראו: אפרים אלימלך אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 252.

<sup>361</sup> מובן בפשט הגמרא כי הלגיטימציה להתפלל פירושה שיש סיכוי שאכן הגזירה תשתנה, להוציא מדבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות סו): "תפילה צריך לכל דבר אף על פי שנגזר מהשם יתברך... וחכמים דאמרו בראש השנה דגזר דין הוא בראש השנה ויום הכפורים לא פליגי אנשי כנסת הגדולה שתיקנו סדר תפילות בכל יום", ראו להלן בפרק על התפילה אצל תומס אקווינס.

<sup>362</sup> בבלי ראש השנה טז ע"א.

<sup>363</sup> ראו לעיל.

<sup>364</sup> ברכות לב ע"ב.

לחזור על בקשה פעמיים.<sup>365</sup> כעין זה נאמר גם בירושלמי: "המתפלל ולא נענה צריך תענית",<sup>366</sup> ובמובן מסוים מסכת תענית כולה משקפת את הצורך בפעולות משלימות שיעצימו את כוחה של התפילה.

גורם דומיננטי אחר בדברי חז"ל הוא דמות המתפלל. כך למשל נאמר בגמרא במסכת תענית: "אם לחש ולא נענה - מאי תקנתיה? ילך אצל חסיד שבדור, וירבה עליו בתפלה".<sup>367</sup> וכן מסביר הבבלי את כוחה של תפילת רבי עקיבא על פני תפילת רבי אליעזר: "יצתה בת קול ואמרה: לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו, וזה אינו מעביר על מדותיו".<sup>368</sup> דהיינו, יש צורך למצוא את האדם הנכון שסגולתו הרוחנית גורמת לכך שתפילתו תיענה. גורם זה נוכח מאד גם בהגות הנוצרית שהגבילה את האפקטיביות של תפילת-הבקשה רק לאלו הקרובים אל האל-ל.<sup>369</sup> אף שבמדרש תנחומא המאוחר מבואר כי הגבלה זו אינה גורפת: "אפילו אין אדם כדאי לענות בתפלתו ולעשות חסד עמו כיון שמתפלל ומרבה בתחנונים אני עושה חסד עמו".<sup>370</sup>

יחד עם זאת, אפשר גם למצוא בדברי חז"ל ביטוי לקיומה של תופעה משמעותית יותר של תפילות שאינן נענות. כך למשל, בשלושה מקומות התמודדת הגמרא עם תופעה המתוארת במילים הבאות:

בשני דרב יהודה כולי תנויי בניזיקין... ואנן קא מתנינן בעוקצין תלת סרי מתיבתא, ורב יהודה שליף מסאני ואתא מטרא, ואנן צוחינן וליכא דמשגח בן.<sup>371</sup>

ההסברים שנתנו לכך האמוראים קרובים זה לזה. רבה תלה את הדבר באשמת הדור: "אי משום עובדא - אי איכא דחזא מידי לימא! אבל מה יעשו גדולי הדור שאין דורך דומה יפה",<sup>372</sup> אביי הסביר ש-"קמאי הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם";<sup>373</sup> ואילו רבא אמר, באופן סתום מעט: "הקדוש ברוך הוא ליבא בעי, דכתיב וה' יראה ללבב".<sup>374</sup> המשותף לשלושת ההסברים הוא שהם תולים את היעדר המענה לתפילת בירידת הדורות, ומה שחשוב אף יותר: הם תופסים את התופעה ככזו שהחלה רק בדורם, ואיננה משקפת שינוי מהותי בצורת ההשגחה האלוהית.

גישה שונה עולה מדברי רבי אלעזר:

אמר רבי אלעזר: מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה, שנאמר: גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי, ואף על פי ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש... ואמר רבי אלעזר: מיום שחרב בית המקדש נפסקה

<sup>365</sup> ראו לעיל בדיון על תפילת הבקשה בספרים החיצוניים.

<sup>366</sup> ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג.

<sup>367</sup> בבלי תענית ח ע"א. וכן בבבלי בבא בתרא קטז ע"א: "דרש ר' פנחס בר חמא: כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנא': חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה".

<sup>368</sup> בבלי תענית כה ע"ב. ראו שם, החל מדף כד ע"א, סדרה ארוכה של סיפורים דומים.

<sup>369</sup> ראו לעיל בדיון על התפילה בברית החדשה, וכן: אוריגנס, על התפילה, פרק 4.

<sup>370</sup> מדרש תנחומא (ורשא) פרשת וירא, סימן א.

<sup>371</sup> בבלי סנהדרין קו ע"א.

<sup>372</sup> בבלי תענית כד ע"ב.

<sup>373</sup> בבלי ברכות כ ע"א.

<sup>374</sup> בבלי סנהדרין קו ע"ב

חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, שנאמר ואתה קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה  
קיר ברזל בינך ובין העיר.<sup>375</sup>

מדבריו עולה כי מדובר בתופעה רחבה ועמוקה יותר של נעילת שערי תפילה בעקבות החורבן,  
שאיננה תלויה במעשיו או במדרגתו הרוחנית של המתפלל הספציפי. את החילוק בין "שערי תפילה"  
לבין "שערי דמעה", שלא ננעלו, אפשר להבין כחילוק כמותי, דהיינו שתפילה איכותית היוצאת  
ממעמקי הלב נענית גם בזמן הזה,<sup>376</sup> מה שמלמד על כך שהשערים לא באמת ננעלו. אולם אפשר  
שהדמעה מבטאת ערוץ אחר, של תשובה, אשר דווקא היא, בניגוד לתפילה, עשויה להשפיע, וכך  
הבינו זאת רוב הראשונים.<sup>377</sup> אם כנים הדברים, הרי שדברי רבי אלעזר קרובים להבחנה שנעשתה  
בכמה מדרשים בין שערי תפילה לשערי תשובה, כגון במדרש איכה רבה (א"י, המאה ה-6)<sup>378</sup>:

ר' חלבו שאל את ר' שמואל בר נחמן אמר לו מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה מהו דין  
דכתיב סכותה בענן לך מעבור תפלה, אמר לו נמשלה תפלה כמקוה ונמשלה תשובה כים,  
מה מקוה זו פעמים פתוחה פעמים נעולה, כך שערי תפלה פעמים נעולים פעמים פתוחין,  
אבל הים הזה לעולם פתוח כך שערי תשובה לעולם פתוחין.

אמר רב ענן אף שערי תפלה אינן ננעלים לעולם, הה"ד 'כה' אלהינו בכל קראנו אליו.<sup>379</sup>

ר' שמואל בר נחמן מאפיין את שערי התפילה בכך שפעמים הם פתוחים ופעמים נעולים,<sup>380</sup> בניגוד  
לתשובה המסוגלת לפעול תמיד. בניגוד לדעת רב ענן הסבור שאף שערי תפילה פתוחים תמיד.  
מחלוקת דומה בדבר היחס שבין תפילה לתשובה מופיעה בפסיקתא רבתי (א"י, בין המאות ה-5 וה-  
381: 9)

ילמדנו רבינו אי זו גדולה מזו התפילה או התשובה... רבי יהודה בן רבי חייא אומר:  
התשובה מבטלת חצי הגזירה והתפילה מבטלת כל הגזירה; ורבי יהושע בן לוי אומר:  
התפילה מבטלת חצי הגזירה והתשובה מבטלת כל הגזירה.<sup>382</sup>

ההבדל המובא במדרש בין תפילה לתשובה איננו בתדירות המענה אלא במידת האפקטיביות שלו,  
אולם נראה כי באופן בסיסי מדובר במחלוקת דומה. עמדתו של רבי יהושע בן לוי עשויה גם להלום  
את הדברים שהובאו בשמו במדרש תהלים (א"י, סביב המאות ה-10 וה-11):<sup>383</sup>

<sup>375</sup> בבלי ברכות לב ע"ב; בבא מציעא נט ע"א.

<sup>376</sup> כך כתבו רלב"ג (פירושי הנביאים לרבינו לוי בן גרשום, מהדורת הרב יעקב ליב לוי, חלק א, ירושלים תשס"ח (להלן):  
פירושי הנביאים לרלב"ג), שמואל א, פרק ז, התועלת השביעי, עמ' קסה) והמאירי (מנחם ב"ר שלמה המאירי, בית  
הבחינה על מסכת בבא מציעא, ירושלים תשל"ב, דף נט ע"א ד"ה אע"ף, עמ' 218–219).

<sup>377</sup> כד הקמח ערך 'וידווי'; עקידת יצחק שער לו; מנורת המאור (אלנקאוה) פרק ג – תשובה; ישועות משיחו חלק ב,  
העיון הרביעי, פרק ג.

<sup>378</sup> ריזל, מדרשים, עמ' 183.

<sup>379</sup> איכה רבה פרשה ג, אות ס. וכעין זה: דברים רבה פרשת ואתחנן פרשה ס, ס"י יב; פסיקתא דרב כהנא פסקא כד,  
אות ב.

<sup>380</sup> ראו גם במדרש קהלת רבה (וילנא) פרשה ט, אות ב: "רב הונא שאל לשמואל אמר ליה מהו דין דכתיב כי עת ופגע,  
א"ל פעמים שאדם מפגיע בתפלה ונענה פעמים שמפגיע ואינו נענה שאין לך שסידר תפלות ותחנונים יותר ממה רבינו,  
ולסוף נאמר לו 'הן קרבו למות'". ובדברי הירושלמי (מכות פ"ב ה"ד): "דמר רבי יוסי בן חלפתא עתים הן לתפילה".  
<sup>381</sup> ריזל, מדרשים, עמ' 245.

<sup>382</sup> פסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא מז; וכעין זה בויקרא רבה פרשת צו, פרשה י, אות ה.

<sup>383</sup> ריזל, מדרשים, עמ' 281.

ר' יהושע בן לוי בשם ר' פנחס בן יאיר אמר: מפני מה מתפללין ישראל בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינן יודעין בשם המפורש, אבל לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מודיע להם שמו שנאמר 'לכן ידע עמי שמי', באותה שעה הן מתפללין ונענין, שנאמר 'יקראני ואענהו'.<sup>384</sup>

אף כאן מתוארת מציאות שבה התפילה בימינו איננה מועילה, ולא רק בשל פגם במדרגתו האישית של המתפלל, כאשר היעדר הידע של השם המפורש מחליף כאן את "חומת הברזל" שנפסקה בין שמים לארץ לדעת רבי אלעזר. והמוקד שוב איננו בחורבן הבית כי אם בעצם החיים "בעולם הזה".<sup>385</sup>

מדברינו עד כה עולה כי נעילת שערי תפילה לאחר החורבן היא רעיון הקשור לתפיסת התפילה של חז"ל לא פחות מאשר לתפיסת החורבן. זאת בניגוד לדברי היינימן, שטען כי "גישתם הפשטנית-התמימה של החכמים לטיבה ולתכליתה של התפילה" היא שגרמה להם לתהות "איך נוכל עוד לצפות לכך שתפילתנו תישמע ותיענה לאחר חורבן המקדש".<sup>386</sup> כך למשל הוא מביא את דברי רבי יהושע בן לוי בבבלי, "אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים",<sup>387</sup> כעומדים בניגוד לדברי רבי אלעזר הנזכרים לעיל.<sup>388</sup> אולם אם נקבל את העדות המאוחרת של מדרש תהילים, הרי שריב"ל עצמו סבור שבעולם הזה ישראל מתפללים ולא נענים. לאור מכלול המקורות הנ"ל אפשר להציע כי ההיפך הוא הנכון: ההכרה הבסיסית יותר של חז"ל היא בכך שהתפילות אינן נענות. אולי בשל עצם המפגש עם מציאות שבה "זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה". כאשר החורבן מהווה רק צורת-הסבר אחת לתופעה זו, שבה נוקט רבי אלעזר, בעוד שאמוראי בבל תלו זאת בירידת הדורות ורבי יהושע בן לוי באי-הידעה של השם המפורש.<sup>389</sup> יש מקום אף להציע שהחורבן לא משמש כמניע תיאולוגי לביטול כוחה של התפילה, אלא כהמחשה חיה לכך שלא תמיד נענה האל לתחינת האדם.

#### תפילה כדיאלוג: המשמעות התיאולוגית של התפילה

בניגוד לתורה, שהיא דיבור המגיע מן הא-ל אל האדם, התפילה היא דיבור המגיע מלמטה למעלה, מן האדם אל הא-ל. אולם בדברי חז"ל אפשר למצוא כמה היבטים של התפילה עצמה, לא רק ההיענות לה, כצורת תקשורת דיאלוגית שגם לאלוהים יש בה תפקיד.

מופע אחד של תפיסה זו הוא הרעיון שלפיו הא-ל נוקט בפעולות מסוימות על מנת לגרום לאדם, ולצדיק בפרט, להתפלל אליו:<sup>390</sup> "א"ר יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאוה

<sup>384</sup> מדרש תהלים (שוחר טוב; בובר) מזמור צא.

<sup>385</sup> ראו גם דברי רבי יוחנן בירושלמי, הנזכרים לעיל, על כך שחומה של ברזל מקיפה את כל מי שמתפלל בביתו, לאו דווקא בהקשר של החורבן.

<sup>386</sup> היינימן, התפילה, עמ' 21.

<sup>387</sup> בבלי פסחים פה ע"ב.

<sup>388</sup> היינימן, התפילה, עמ' 21: "לא כל החכמים קיבלו את הדין הקשה הזה, אלא התריסו כנגד דברי ר' אליעזר... יש שהשיבו על כך שגם עם החורבן לא זזה השכינה מן המקדש". ראו גם: Ilya Lizorkin, 'Aphrahat's Demonstrations: A Conversation With the Jews of Mesopotamia', Ph.D. Dissertation, Stellenbosch University, 2009, p. 112.

<sup>389</sup> ניתוח קרוב יותר לדברינו נמצא אצל רייף, התפילה היהודית, עמ' 118: "היו אמוראים שדעתם החיובית על ההישגים שאפשר להשיג באמצעות תפילה כנה חייבו אותם להסביר מדוע יכולות התפילות להיות לעתים כה קרובות לא מועילות".

<sup>390</sup> רעיון דומה, לא דווקא בהקשר של תפילה, נמצא גם בבבלי יומא עו ע"א: "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי: מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה? אמר להם: אמשול לכם משל: למה הדבר דומה - למלך בשר ודם שיש לו בן אחד. פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו

לתפלתן של צדיקים";<sup>391</sup> "יצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע, עד שבא אדם הראשון ובקש עליהם רחמים, וירדו גשמים וצמחו; ללמדך: שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים";<sup>392</sup> "כיון שראו ישראל שהיו מוקפין מג' רוחות... תלו עיניהם לאביהם שבשמים וצעקו להקב"ה... ולמה עשה הקדוש ברוך הוא להם כך אלא שהיה הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן".<sup>393</sup>

התפילה שנחווית על ידינו כפנייה שלנו אליו, מתבררת פתאום כמענה לקריאה שלו, תוך "היפוך הסדר האונטולוגי של התפילה" כפי שכינה זאת רוזנברג.<sup>394</sup> רעיונות דומים ראינו גם בפילוסופיה הניאואפלטונית, כגון במשנתם של יאמבליכוס ופרוקלוס.<sup>395</sup>

ממד נוסף שמתחדד ובמובן מסוים אף מתחדש בדברי חז"ל (ביחס למקרא) הוא הממד הדיאלוגי שקיים במעשה התפילה עצמו. תפילות רבות במקרא הן למעשה דיאלוגים במובן הפשוט ביותר: שיח דו-צדדי בין המתפלל (לרוב נביא) לבין הא-ל. בתקופת חז"ל כבר פסקה הנבואה, אך אולי דווקא משום כך ביקשו לחזק את הממד הכמו-דיאלוגי של התפילה. וזאת בשני מישורים: ראשית במישור החיצוני, דהיינו בהתנהגותו של המתפלל אשר מותאמת לצורת התנהלות במפגש בין-אישי, כפי שתיאר ארליך.<sup>396</sup> שנית, במישור התיאולוגי, שבו תפילה ש'שגורה' בפיו של המתפלל נתפסת כסימן לכך שנתקבלה ואילו "המתפלל וטעה – סימן רע לו", וכך הופך מעשה התפילה עצמו לצורת תקשורת המהדהדת את התגובה האלוהית, כפי שציין נאה.<sup>397</sup> מתוך כך הוא קורא באור חדש גם את דברי הירושלמי:

אמר רבי שמואל בר נחמני אם כוונת את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך ומה טעם תכין לבס תקשיב אזניך אמר ריב"ל אם עשו שפתותיו של אדם תנובה יהא מבושר שנשמע תפילתו מה טעם בורא ניב שפתים שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו.<sup>398</sup>

---

בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר: שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים".

<sup>391</sup> בבלי יבמות סד ע"א. וכעין זה: בראשית רבה לך לך פרשה מה, סי' ד; תנחומא תולדות סי' ט; מדרש הגדול פרשת תולדות פרק כה, פסוק כא.

<sup>392</sup> בבלי חולין ס ע"ב.

<sup>393</sup> שמות רבה פרשת בשלח, פרשה כא, סי' ה. ראו גם בהמשך: "אמר ריב"ל למה"ד למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים שמע המלך והצילה, לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה היה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה, מה עשה המלך גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך, כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך". היפוך של הסדר הכרונולוגי של התפילה נמצא גם הוא באותו מדרש (שם, סי' ג): "והיה טרם יקראו ואני אענה, אמר רבי אלעזר בן פדת בשר ודם אם שומע דברי אדם עושה דינו, אם לא שמע אינו יכול לכיין דינו, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן עד שלא ידבר אדם הוא יודע מה בלבו".

<sup>394</sup> שלום רוזנברג, תפילה והגות יהודית – כיוונים ובעיות, בתוך: התפילה היהודית: המשך וחיידוש (עורך: גבריאל חיים כהן), ירושלים תשל"ח, עמ' 85–130 (להלן: רוזנברג, תפילה). ראו להלן בדיון בשיטת ר"ח קרשקש, שהתבסס בין השאר על מימרה זו.

<sup>395</sup> ראו בדיוק על התפילה בפילוסופיה היוונית.

<sup>396</sup> ראו: ארליך, כל עצמותי, עמ' 202–215; אלי טרגין ומיכאל רובינשטיין, תפילה כמפגש, ירושלים תשע"א.

<sup>397</sup> שלמה נאה, "בורא ניב שפתים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג, ה, ה', תרביץ 63(2) (תשנ"ד), עמ' 185–218.

<sup>398</sup> ירושלמי ברכות, פרק ה, הלכה ה. ו גם מדרש דברים רבה פרשת ואתחנן פרשה ב, סי' א: אבא שאול אומר זה סימן לתפלה אם כוון אדם לבו לתפלה יהא מובטח שתפלתו נשמעת שנאמר 'תכין לבס תקשיב אזניך', וכעין זה בפסיקתא רבתי הוספה א, פיסקא ב.

הכוונה איננה משמשת כסיבה להיענות התפילה, אלא כסימן לכך שהיא עתידה להיענות.<sup>399</sup> אפשר לראות אלמנט זה גם בהנחייה: "כשאתה יוצא לדרך – המלך בקונך וצא... זו תפלת הדרך".<sup>400</sup> התפילה נתפסת כצורה של 'הימלכות', דהיינו התייעצות וקבלת רשות, והיא מזכירה את ההנחיה המובאת אצל פילון ובן-סירא להתפלל לפני החלטות חשובות. תפיסה דיאלוגית זו יכולה להדהד את התפיסות הניאואפלטוניות והנוצריות של התפילה כ-'שיחה עם הא-ל' שהמוקד שלה נמצא בחוויה הפנימית ולא בתגובה חיצונית של הא-ל.

## סיכום

התפיסה התמימה, התנכ"ית, של התפילה, ככלי שבאמצעותו יכול אדם לבקש ולקבל שינוי של הגזירה האלוהית, מופיעה אמנם בדברי חז"ל אך איננה נותרת בתמימותה. סדרה של הנחיות המצמצמות את תפילת הבקשה של היחיד, משקפת רתיעה מפרקטיקה זו.<sup>401</sup> רתיעה שמופיעה בגלוי בהתבטאויות המתארות את המתפלל ככזה שעוסק ב'חיי-שעה' וטורד את מנוחתו של הא-ל.

מלבד הצמצום של עצם הבקשה, דרשו חז"ל מן המתפלל להנמיך גם את רף הציפיות שלו ממנה, התנגדו לכך שיתלה עיניו בשמיים בתקווה, ומנו מגוון של סייגים והגבלות על אופי הבקשה העשויה להתקבל. בדברי האמוראים מופיעה גם תפיסה רווחת שלפיה תפילות, ככלל, אינן נענות, אם בשל ירידת הדורות ואם בשל חורבן בית המקדש. תפיסה שעשויה לנבוע ממפגש עם מציאות שבה תפילות אינן נענות.

בה בעת, מופיעה בדברי חז"ל תפיסה חדשה של התפילה כדיאלוג, הן ביחס למצוקה המעורר את האדם לתפילה, והן ביחס לחוויית התפילה עצמה שטמונים בה רמזי-התקבלותה. אפשר שקיימת זיקה בין תהליך ההתפכחות מן התפיסה התמימה של התפילה, לבין פיתוח התפיסה הדיאלוגית שלה. ככל שגברה ההכרה של חכמים בכך שתפילות לא נענות במובן המוחשי והפשוט, הם ביקשו לייצר אפיקי מענה חדשים הטמונים במעשה התפילה עצמו.

לאורך הדיון הראינו כיצד, בצד אמירות המצדדות בתפיסת התפילה המסורתית, רבים מן המקורות בספרות חז"ל מהדהדים רעיונות והנחיות מן הספרות הכיתתית, הנוצרית והניאואפלטונית. בשל האופי הפוליפוני והרב-שכבתי של ספרות חז"ל, קשה לשרטט קווים ברורים של השפעה ולקבוע בכל נקודה מיהו המקור ומי המעתיק; אולם נדמה שהקשרים בין המקורות הדוקים דיים כדי לקבוע שהתהליך הרוחבי של שינוי תפיסת-התפילה במרחב היווני-רומי, אשר שורשיו אולי בפילוסופיה האפלטונית שההגות הנוצרית משמשת לה תיבת-ההודה, לא פסח על ספרות חז"ל שניהלה דיאלוג מתמיד בין תפיסת-התפילה המתחדשת לזו שבספרות המקראית.

יחד עם הזיקה לדיונים הפילוסופיים והתיאולוגיים בני-הזמן, בולט גם ההיעדר (האופייני) של דיון פילוסופי יסודי ומסודר כמו אלו שקיימים לרוב בספרות הנוצרית והניאואפלטונית. דיונים כאלו

<sup>399</sup> פיתוח של תפיסת התפילה כמפגש-מאחד בין הרצון האנושי והרצון האלוהי נמצא בין השאר בדברי הרב קוק (שמונה קבצים ג, יח): "יסוד התפילה היא התרוממות הרצון והתגלותו. כשהמבוקש, הממלא את רצונו של אדם, מובע בקשר הרעיון והחפץ באלהים, עולה הרצון למרומי ערכו, מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים, שבו כלולים כל המאויים".

<sup>400</sup> בבלי ברכות כט ע"ב.

<sup>401</sup> ראו גם אצל מרקס, עיון, עמ' 75: "הסיטואציה של האדם העומד בפני קונו עמידה שאין בה סייגים... קסמה לחז"ל אבל גם הטרידה אותם... אולי משום כך היהדות התלמודית והרבנית הגבילה את זמני התפילה ואת נוסחה, היטיבה להגדיר את צדדיה המעשיים ודרשה יחס של איפוק בכל הקשור בה".

יהוו את מושא המחקר העיקרי של עבודה זו, אך יש חשיבות להבנה שהם צמחו על קרקע בשלה  
אשר תפיסות מורכבות של תפילת הבקשה כבר החלו לבצבץ בה.

## חלק ב: תפילת הבקשה בהגות היהודית בצל האיסלאם

### פתיחה

שלמה דב גויטיין תיאר את היחסים בין יהודים למוסלמים במאות הראשונות של האיסלאם במילים "סימביוזה יצירתית"<sup>402</sup>, ועד היום תיאור זה מקובל במחקר, אף שניתנו בו גוונים שונים ופרשנויות שונות.<sup>403</sup> בתחילת חלק זה נסקור את הגותם של שלושה הוגים שניהלו דיאלוג אמיץ עם המחשבה הדתית האיסלאמית,<sup>404</sup> ואשר בדבריהם קיימת התייחסות משמעותית לסוגיית תפילת הבקשה: רבי אברהם בר חייא, רבנו בחיי אבן פקודה ורבי אברהם בן הרמב"ם. נבקש לבחון אם קיימים קווי דמיון בין תפיסותיהם בסוגיה זו ובאיזו מידה אפשר לקשר את עמדותיהם לרקע שעל גביו נוצרו.

זיקה ברורה ומוצהרת של הוגים אלו להגות המוסלמית נמצאת בתפיסת ההשגחה והגזירה הקדומה שבה הם אוחזים, אשר זהה לתפיסת המועתזלה כפי שהיא מובאת גם במורה הנבוכים:

הם סוברים שכל מעשי האל מיוסדים על חוכמה, ושאי-אפשר שיעשה עוול, ושאין הוא מעניש עושה-טוב... כן תשובתם בדבר מות אדם מעולה, שזה כדי שירבה שכרו בעולם הבא... אפילו כאשר נהרג פרעוש או נהרגת כינה מתחייב שיהיה להם פיצוי על זאת מהאל. וכן אמרו על אותו עכבר חף מפשע שחתול או דיה טרפו אותו: "כך הצריכה חוכמתו ביחס לעכבר זה, והוא עתיד לפצותו בעולם הבא על מה שקרה לו".<sup>405</sup>

אולם אנו נבקש להראות כי הוגים אלו לא שאבו מן האיסלאם רק את תפיסת ההשגחה שלו, אלא גם יסודות רבים מן הגישה שלהם כלפי תפילת הבקשה.

בד בבד נסקור, על פי סדר כרונולוגי, את דבריהם של הוגים נוספים בני התקופה אשר לדיון לאחר מכן נסקור את משנתם של הוגים אחרים בני התקופה: רב סעדיה גאון, רבי יהודה הלוי, רבי אברהם אבן עזרא ורבי אברהם בן דאוד. הוגים אלו קיימו אף הם מגעים עם ההגות המוסלמית, אך תפיסת התפילה שלהם נשאה אופי פילוסופי יותר, וננסה לאורך הדיון להבחין בין התפיסות השונות.

### ב.1. תפילת הבקשה בהגות האיסלאמית

ניתוח יסודי של תפיסת התפילה באיסלאם נמצא מחוץ לתחומו של מחקר זה, אולם סקירה מקוצרת של ההיבטים הנוגעים לענייננו תתן רקע חשוב לדיונים בהגות היהודית שהושפעה ממנה.<sup>406</sup>

Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, 3rd Rev. ed., New York: Schocken Books, 1974.

<sup>403</sup> ראו למשל: Steven M. Wasserstorm, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton University Press 1995; Elisha Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His times*, Oxford: Oxford University Press 2015 (להלן: פישבין, יהדות וסופיות), עמ' 30–39.

<sup>404</sup> גם אם לא בהכרח חיו בקרב החברה המוסלמית.

<sup>405</sup> מורה נבוכים חלק ג, פרק יז. ראו בהערותיו של שורץ שם על המקורות הערביים לגישה זו.

<sup>406</sup> מחקר ממוקד בסוגיית הבקשה פרסם לאחרונה עטיף חליל: Atif Khalil, 'Is God Obligated To Answer Prayers of Petition (Du'a)? The Response of Classical Sufis and Qur'anic Exegetes', *Journal of Medieval Religious Cultures* 37(2) (2011), pp. 93-109 (להלן: חליל, תפילות בקשה, ועיסוק נרחב בנושא קיים גם בספרו הגדול של



באיסלאם קיים הבחנה ברורה בין שתי צורות של תפילה: תפילת השבח, "צלאת", הנאמרת חמש פעמים ביום ובהזדמנויות נוספות;<sup>407</sup> ותפילה הבקשה, "דואה", שעניינה הפנייה של צרכי האדם אל הא-ל בצורה ספונטנית יותר (אף שבקשות משולבות גם בתפילות השבח הקבועות).<sup>408</sup> בניגוד לתפילת השבח, המהווה מעלה המיוחסת באיסלאם למאמינים בלבד, תפילת הבקשה היא קשר בסיסי יותר המשותף גם לעובדי האלילים.<sup>409</sup>

חלק ניכר מתפילות הבקשה באיסלאם, ובפרט אלו המשולבות בתפילות הקבע, עוסק בבקשה למחילה וכפרה.<sup>410</sup> באשר לבקשת הצרכים, כבר בחדית' אפשר למצוא סתירות, כאשר במקום אחד נאמר שהא-ל אוהב את אלו שמבקשים ממנו, ובמקום אחר נאמר שמי שמשקיע את מאמציו בזכירת הא-ל יזכה ליותר מאשר מי שמבקש מהא-ל בקשות.<sup>411</sup>

כן אפשר למצוא בקרב הוגים מוסלמים יחס אמביוולנטי כלפי שילוב בקשות ספציפיות בתפילות הקבע. כך למשל, מוחמד א-שיבאני (749–805) הגביל את התפילה הרצויה לכזו שנאמרה בקוראן או מזכירה תפילות שנאמרו בקוראן;<sup>412</sup> אחמד אבן חנבל (780–855)<sup>413</sup> הגביל את התפילה המותרת, לפי אחת המסורות בשמו, רק לנוסחים קבועים שהועברו במסורת.<sup>414</sup> מאידך, אפשר למצוא אפילו במחשבה הסופית, אשר נטתה להימנע מתפילות-בקשה הסותרות את עיקרון ההשלמה עם גזירת הא-ל,<sup>415</sup> עידוד שלהן במצבי מצוקה. כך למשל כתב החכם הסופי עבד אל קשאר (986–1072) שהתפילה שנענית בסבירות הגבוהה ביותר היא של זה הנתון במצוקה,<sup>416</sup> והוא מציג יתרונות וחסרונות הן לתפילת הבקשה והן לקבלת גזירת הא-ל.<sup>417</sup>

הוגה חשוב נוסף, על התפר שבין האשעריה למעתזלה, הוא פח'ר א-דין א-ראזי (1149–1209). הוא הדגיש שההיענות לתפילה, המובטחת בקוראן, היא רק "אם ירצה הא-ל", והיא לא בהכרח תואמת את מבוקשו המדויק של המתפלל.<sup>418</sup> במקומות אחרים בכתביו, וכן בכתביו של אל-זמאקשאר

---

מריון כץ: Marion Holmes Katz, *Prayer in Islamic Thought and Practice*, Cambridge; New York: Cambridge University Press 2013 (להלן: כץ, תפילה באיסלאם). ראו ביבליוגרפיה נוספת אצל: Sayeh Meisami, 'Mullā Ṣadrā on the Efficacy of Prayer (Du'ā)', *Journal of Sufi Studies* 4(1-2) (2015), pp. 59-83 (סדרה).

<sup>407</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 10–29. על פרטי דיניה של מצוות התפילה ראו: יוחנן פרידמן, 'מצוות היסוד', בתוך: מאיר בר אשר ומאיר חטינה (עורכים), האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות, ירושלים תשע"ח, עמ' 250–280.

<sup>408</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 29.

<sup>409</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 29.

<sup>410</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 31–32.

<sup>411</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 34.

<sup>412</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 32.

<sup>413</sup> על דמותו השנויה במחלוקת של אבן חנבל ומקומו ביחס לזרמים האיסלאמיים הקלאסיים ראו: נורית צפריה, ההלכה, בתוך: מאיר בר אשר ומאיר חטינה (עורכים), האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות, ירושלים תשע"ח, עמ' 220–249; ליבנת הולצמן, תאולוגיה, בתוך: מאיר בר אשר ומאיר חטינה (עורכים), האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות, ירושלים תשע"ח, עמ' 422–448.

<sup>414</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 32–33.

<sup>415</sup> ראו: Kojiro Nakamura, *Ghazali on Prayer*, Tokyo: Institute of Oriental Culture, the University of Tokyo, 1973 (להלן: נקמורה, על התפילה), עמ' 20.

<sup>416</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 35.

<sup>417</sup> שם.

<sup>418</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 36.

(1075–1144), ההוגה המועתזלי, עולה האפשרות שעצם מוסד ה'דואה' עניינו רק בקשה של קרבת אלוהים ואין בה כלל מקום לבקשת צרכים.<sup>419</sup>

עבור חלק מן הזרמים האיסלאמיים, בעיקר בקרב ההוגים האשערים, התפילה יצרה בעיה פילוסופית בשל אמונתם בכך שכל פרטי המציאות נקבעו מראש על ידי הא-ל ללא כל סיבתיות. הוגים אלו נטו לומר שגם התפילה לא משפיעה כלל על המציאות,<sup>420</sup> והסבירו אותה כאקט פולחני בלבד.<sup>421</sup> אולם אלו מהם, כגון אל-גיזאלי, שהאמינו בסיבתיות, כללו בתוך הסיבות-המשניות גם את התפילה. לשיטתו, יש דברים שנגזר עליהם שיושגו רק באמצעות תפילה, כפי שנגזר על צמחים שיצמחו רק באמצעות השקייה, ומשום כך הנמנע מלהתפלל כמוהו כמי שנמנע מלהשקות את שדותיו.<sup>422</sup>

תפיסה דומה קיימת גם אצל אבן סינא (980–1037), שהשווה את פעולת התפילה לפעולת התרופה המשתלבת בתכניותיה של ההשגחה האלוהית.<sup>423</sup> בעקבות הפילוסופיה הניאואפלטונית, הסביר גם הוא את התפילה כתהליך פנימי של השגת הא-ל והידמות אליו.<sup>424</sup>

לסיכום, ההגות האיסלאמית בימי הביניים הסתייגה באופן בסיסי מן השאיפה לשנות את הגזירה האלוהית, הן מתוך תפיסה רוחנית המעלה על נס את ההשלמה עם הגזירה, הן מתוך תפיסה פילוסופית של דטרמיניזם-תיאולוגי שלא מאפשר שינוי שכזה. יש מבין הוגיה ששללו כליל כתוצאה מכך את תפילת הבקשה, אולם אחרים הכירו בה ויחד עם זאת נטו לעודד רק תפילות למטרות רוחניות או תפילות בעת צרה, ומבכרת את מסירת ההכרעה לידי הא-ל.<sup>425</sup>

---

<sup>419</sup> חליל, תפילות בקשה.

<sup>420</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 40.

<sup>421</sup> כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 42.

<sup>422</sup> נקמורה, על התפילה, עמ' 21; כץ, תפילה באיסלאם, עמ' 41. גישה זו דומה מאד לגישתו של תומס אקווינס, ראו על כך להלן בדיון בשיטתו.

<sup>423</sup> מיסמי, מולה סדרה.

<sup>424</sup> Richard Walzer, 'Platonism in Islamic philosophy', *Entretiens Sur L'Antiquité Classique* 3 (1957), pp. 201–226.

<sup>425</sup> ראוי לציין כי הבחנה בין בקשות חומריות שבהן ראוי לצמצם יחסית לבין בקשות רוחניות שבהן יש להרבות, נמצאת כבר בתלמוד הבבלי (ברכות נ ע"א): "הרחב פיך ואמלאהו! - ההוא בדברי תורה כתיב", אולם לא מדובר בהסתייגות גורפת מבקשות חומריות, ועל כל פנים גישה זו אינה רווחת בהגות היהודית בימי הביניים.

## ב.2. התפילה בפילוסופיה היהודית בראשית ימי הביניים: רב סעדיה גאון

ככלל אפשר לומר שהשאלות הפילוסופיות החמורות בנוגע לפעולת התפילה לא נידונו בצורה מסודרת בקרב ההוגים היהודים בימי הביניים המוקדמים.<sup>426</sup> ובאופן בסיסי נכונה היא הבחנתו של דן: "דבר ברור הוא שבספרי העיון העיקריים שנכתבו בין המאה העשירית למאה השתים עשרה – מרב סעדיה גאון ועד הרמב"ם – כמעט שאיננו מוצאים דיון עיוני שיטתי בתפילה".<sup>427</sup> יש מקום לדון אם התעלמות זאת נובעת מן הרגישות של הנושא, וכפי שניסח זאת דן: "התפילה תופסת מקום נכבד עד מאד במסורת ההלכתית, ובפקפוק במשמעותה יש סכנה חמורה של פגיעה במרקם החיובים ההלכתיים".<sup>428</sup> או שמא הדבר קשור דווקא לירידת קרנה של תפילת הבקשה בהגות היהודית בצל האיסלאם, שעליה נעמוד בסעיפים הבאים.<sup>429</sup> ועל כל פנים מסתבר כי שתיקה זו תרמה לכך שסוגיית התפילה לא תהיה חלק עיקרי מסדר היום ההגותי גם במאות שלאחר מכן, ורק בתהליך איטי של מאות שנים תכבוש בחזרה את תשומת הלב של חכמי ישראל.

יחד עם זאת, אפשר למצוא כמה וכמה התייחסויות לסוגיה בכתבי רב סעדיה גאון (מצרים 882 – בבל 942), מן המחברים הפורים והמשפיעים ביותר בתקופת הגאונים, אשר הושפע מן הכלאם האיסלאמי כמו גם ממסורות יווניות וסוריות.<sup>430</sup>

רס"ג החשיב מאד את תפילת הבקשה והעניק לה מקום מרכזי בסדר היום הפולחני. בפתיחה לסידור התפילה שלו הוא קובע שהתפילה היא מצוות עשה מן התורה, הנלמדת מן הפסוק בספר דברים: "הוא תהלתך והוא אלוהיך".<sup>431</sup> הוא מבאר כי 'תהלה' כוללת שלושה סוגים של תפילה: "תודה על מה שעבר... בקשה בנוגע למה שעתידי להיות... הודאה ביכולת ה'",<sup>432</sup> ומוסיף כי תפילת הבקשה קיבלה מקום מיוחד במקרא:

אחרי שהתודה היא חובה שמחייב בה השכל ומביא אותה הכתוב, והחובה בשאלה באה ממה שמכריח אליו הכתוב, היתה השאלה המין הכולל והרחב והמצוי ביותר במיני התפלה, וכך היתה גם כן מחמת ריבוי צרכי הבריות במה שעתידי להיות, אבל מה שעבר הרי עבר. ולכן היה הידוע ביותר בכתובים מענייני התפלה השאלה והדרישה... ללמדנו שעיקר ענין התפלה הוא דרך הבקשה.<sup>433</sup>

רס"ג מסביר את ריבוי המופעים של תפילת הבקשה גם בכך שהיא איננה מחויבת מן השכל (ולכן יש למקרא יותר עניין לספר עליה) וגם בכך שבפועל היא נדרשת ונפוצה יותר אצל הבריות. על

<sup>426</sup> זאת בניגוד לתיאולוגיה הנוצרית ששמה את השאלות על השולחן כבר בשלהי העת העתיקה, כפי שראינו. עם זאת, גם בנצרות אפשר להצביע על דעיכה מסוימת בהיקף הדיון בנושא, והתעוררות מחודשת סביב עבודתו של תומס אקווינס במאה ה-13. ראו על כך בדברי המבוא של טוגוול: Simon Tugwell, *Albert and Thomas: Selected Writings*, NJ: Paulist Press 1985, pp. 271–279.

<sup>427</sup> דן, תורת הסוד ה', עמ' 294. כך למשל אין כל התייחסות לסוגיית התפילה בכתביהם של יצחק הישראלי (המאה ה-10) ורבי שלמה אבן גבירול (1021–1058), אולם הדבר אינו מפתיע לאור האופי הלא-תיאולוגי של כתביהם. <sup>428</sup> דן שם.

<sup>429</sup> על זיקתו העמוקה של רס"ג לאיסלאם ראו: דב שוורץ, מאבק הפרדיגמות: בין תאולוגיה לפילוסופיה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ח, עמ' 37–70.

<sup>430</sup> ירחמיאל ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ז (להלן: ברודי, רס"ג), עמ' 50–57; נביה בשיך, אנגלולוגיה והומניזם תיאולוגי בהגות ובפרשנות המקרא של סעדיה גאון: האדם כתכלית הבריאה, עבודת דוקטורט, באר שבע 2015, עמ' 336–341.

<sup>431</sup> דברים י, כא. ראו במדרש משנת רבי אליעזר, פרשה יב, עמ' 228.

<sup>432</sup> סדור רב סעדיה גאון, ירושלים תשל"ט (להלן: סדור רס"ג), עמ' ג.

<sup>433</sup> סדור רס"ג, עמ' ד.

מרכזיותה של תפילת הבקשה הוא כותב גם בפירושו לספר דניאל: "עצם התפלה היא שאלות ובקשות דוקא".<sup>434</sup> ובתפילות הבקשה שחיבר הוא מעודד בפירושו גם בקשות על "הצלחה בענייני העולם".<sup>435</sup>

בכמה מקומות הוא מדגיש גם שהתפילה אכן עשויה לפעול ולהתקבל. כך הוא כותב בפירושו לספר בראשית: "שלא נתייאש מבקשת רחמים ומן ההכנעה ומן התפילה, כי השומע קרוב ועונה";<sup>436</sup> וכך גם בפירושו לספר שמות: "הוא ממלא תקוות המתפלל אליו ועונה לתפילתו אם יתפלל לו".<sup>437</sup> במקומות אחרים הוא מדגיש כי דווקא תפילה "מלב טהור" מתקבלת,<sup>438</sup> ומאידך תפילת הרשע עשויה דווקא להזיק למי שיתפלל עליו.<sup>439</sup> למעשה, אחד הקשיים האמוניים העיקריים שלהם הקדיש רס"ג את ספר האמונות והדעות הוא מי "שהתפלל לאלוהו ולא ענהו, ובקש ממנו ולא נתן לו".<sup>440</sup>

בפירושו רס"ג לספר יצירה נראה כאילו הוא מחזיק במודל דיאלוגי של התפילה, כזה שבו התפילה משפיעה באופן ישיר על הא-ל. לאחר שהוא מתאר את הא-ל כמי ששרוי בעולם וממלא אותו כמו אוויר, הוא מסביר את המשמעות האמונית של התיאור:

במשלים האלה שנשאנו יתחזקו לבות המאמינים בדעה שלהם שהבורא מצוי בכל מקום... ושהוא משקיף על מעשי בני אדם... ולא יעלם ממנו מה שבנפשם ולבותם... ושהוא שומע תפלת כל עובד לפי שהיא עמו באויר.<sup>441</sup>

מקריאה פשוטה של דבריו נראה כי הא-ל אכן 'שומע' את תפלת המתפלל ונענה לה. גם בפירושו לספר שמות הוא מביא את התפילה כדוגמה לכוח שניתן לאדם "שהתעוררותו למטה במעשיו הטובים ועבודה על הכוונה הראויה יעורר הדברים העליונים למעלה".<sup>442</sup> אולם בפירושו לספר בראשית התייחס באופן מסודר יותר לבעיית שינוי הרצון המתעוררת מתפיסה זו:

מצאנו באנשים שונים, שכל אחד השתדל לרצות את קונו ולבקש רחמים מאת השם... ומה הוא דרך החכמה בזה שדברי הבריות יש להם פעולה אצל הבורא והם משיבים את חמתו ומבטלים את גזירתו?

נאמר: אין זה מפני שיש למקרים פעולה על ה', כי לא כעס ולא ריצוי יש להם שלטון עליו, אבל הנרצה בתחנוני בני אדם היא כוונת לבם השלמה... כשהוא מקבל על עצמו לבוא בדברי

---

<sup>434</sup> דניאל, עם תרגום ופירושו רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת קאפח, ירושלים תשמ"א (להלן: פירושו רס"ג על דניאל), פרק ו, פסוק יא, עמ' קיד-קטו.

<sup>435</sup> ראו: ברודי, רס"ג, עמ' 127-130.

<sup>436</sup> פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת צוקר, ניו יורק תדש"ם (להלן: פירושי רס"ג לבראשית), עמ' 390.

<sup>437</sup> פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מהדורת רצהבי, ירושלים תשנ"ח (להלן: פירושי רס"ג לספר שמות), עמ' נב.

<sup>438</sup> פירושי רס"ג לבראשית, עמ' 308. וכעין זה בפירושו רס"ג על דניאל עמ' קסג.

<sup>439</sup> משלי, עם תרגום ופירושו רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' צה.

<sup>440</sup> רב סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, תרגום: יוסף קאפח, ירושלים תש"ל (להלן: אמונות ודעות), עמ' ל. ראו להלן את התמודדותו של רס"ג עם קושי זה.

<sup>441</sup> ספר יצירה עם פירושו רס"ג, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קז.

<sup>442</sup> פירושי רס"ג לספר שמות, עמ' עו.

ריצוי ופיוט כנים, הוא מרכז את מחשבתו ומכוון את לבו... הראשונים עמדו לפני רבונם והמציאו דברי פיוס ותחנונים לא מפני שהם פועלים עליו, אלא מפני פעולתם עליהם.<sup>443</sup>

רס"ג מסביר שהתפילה איננה משפיעה על הא-ל באופן ישיר כי אם על האדם המתפלל, בכך שהיא גורמת לאדם 'לכוון את לבו'. במקום נוסף בפירושו הוא מזכיר בקצרה כי "התפילה יש לה פעולה על נפשותינו והשתדלותנו",<sup>444</sup> אך המשך אותו הקטע נמחק בכתבי היד. במקום אחר הוא מסביר קצת יותר מהי "כוונת הלב" הבאה לידי ביטוי בתפילה:

אופן החכמה בהעתר אל תפילה... כי המתפלל מאמין בארבעה דברים: במציאות הבורא... ושיש לו הכח לקיים את מה שמבקשים הימנו, והוא עומד בהכנעה אל אלוהים ומראה את רפיונו הוא, ומתחייב להודות על שנתקבלה תפלתו. וכך מועילה התפילה למתפלל ומרבה להם חכמה... והרי היא מרבה את הפרנסה... והיא מצילה מן הפורענות... ומכפרת על העוונות... ומביאה רפאות מן החליים.<sup>445</sup>

באמצעות התפילה מבטא האדם את האמונה בא-ל ובהשגחה, מביע את חולשתו שלו אל מול הא-ל, ומכניס את הבקשה לתוך הקשר של מערכת-יחסים המחייבת גם הודאה לאחר שתגשם. המרכיב האחרון מזכיר את רעיון ה'נדר' הנלווה אל התפילה אשר קיים גם בכתבי פילון,<sup>446</sup> כאשר מן ההקשר ברור שההודאה איננה תמורה או שוחד אלא חלק ממה שהופך את המבקש למי שראוי לקבל את מבוקשו. מרכיב זה, יחד עם דבריו בפירוש לספר יצירה ולספר שמות, מחדדים את העובדה שלא מדובר בשינוי שהשפעותיו פועלות באופן נטורליסטי, אלא בשינוי במעמדו של האדם בעיני הא-ל, שינוי שמצדיק מתן שכר ומילוי בקשותיו של המתפלל.

על רקע תפיסה זו של התפילה כשינוי פנימי מתבקש הדיון שמעורר רס"ג בפירושו לספר דניאל בשאלת התפילה של אדם אחד על אחר, וליתר דיוק בתפילת הצדיק על הקהל:<sup>447</sup>

והיאך נעשה האחד מן הצדיקים מבקש רחמים על קהל או על אומה ומקווה קבול תפלתו? אם היה כהן, הרי אין תימה בכך, כי ה' יתהדר ויתרומם העמידו לענין זה... אבל מי שאינו מן הכהנים היאך יש לקוות שתיענה תפלתו על האומה? ונאמר... יש שם פעולות שהם מוטלות על כל האומה, אם כן על יחיד שקדם ועשאו כבר מלא מקומה.<sup>448</sup>

ההיגיון בתפילה על אחרים, לפי רס"ג, נובע מכך שהכלל כולו נידון לפי ההצטרבות של מעשיו, וממילא יש באפשרותו של צדיק אחד להעלות את מדרגתו הכוללת של הציבור.<sup>449</sup>

<sup>443</sup> פירושי רס"ג לבראשית, עמ' 318–319.

<sup>444</sup> פירושי רס"ג לבראשית, עמ' 382.

<sup>445</sup> פירושי רס"ג לבראשית, עמ' 422–423.

<sup>446</sup> ראו בחלק א'.

<sup>447</sup> שאלה זו העסיקה מאד את ההגות האיסלאמית בת התקופה, ראו למשל: Maria Massi Dakake, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, State University of New York Press 2007, pp. 172–173.

<sup>448</sup> פירוש רס"ג על דניאל, עמ' קסו.

<sup>449</sup> ראו למשל בבבלי קידושין מ ע"ב: "העולם נידון אחר רובו... עשה מצוה אחת - אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות".

לסיכום, רס"ג מאמץ את תפילת הבקשה כפרקטיקה מומלצת ואפקטיבית, תוך שהוא מסביר אותה בכך שהמתפלל משנה את מצבו הרוחני והופך זכאי לקבלת שכר. יחד עם זאת, הוא איננו יורד לפרטי המנגנון המדויק שבאמצעותו משפיעה התפילה על התקבלותה של בקשה ספציפית.

### 3. רבנו בחיי אבן פקודה

#### התפילה: בין מילים לכוונה

רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה (ספרד, מפנה המאות ה-11 וה-12)<sup>450</sup> היה מדמויות המפתח בתקופת הסימביוזה היהודית-מוסלמית.<sup>451</sup> הוא ראה בתפילה את אחד הערוצים החשובים של עבודת האלוהים, ויחד עם זאת סייג וצמצם מאד את הבקשות שאותן רצוי לשטוח במהלכה.

הדיון העיקרי של רבנו בחיי בסוגיית התפילה נמצא בשער חשבון-הנפש, השער השמיני בספר 'חובות הלבבות'. הסוג התשיעי (מתוך שלושים) של חשבון הנפש שעל האדם לערוך הוא 'בסוגים שונים של מעשי ציות'.<sup>452</sup> כחלק מחשבון הנפש הזה צריך האדם לבחון אם תפילתו נעשית באופן הראוי, המתואר במילים הבאות:

הוא יפנה מעצמו את פעולות העולם הזה והעולם הבא, וירוקן את לבו מכל המחשבות המסיחות את דעתו מעניין התפילה... לאחר מכן יזכור בלבו למי הוא מכוון את תפילתו, מה הוא מבקש באמצעותה ואת מילות התפילה ומשמעותן אשר באמצעותן הוא נפגש עם אלוהיו. דע כי המילים קיימות בלשון והמשמעות בלב. המילים הן כגוף לתפילה והמשמעות כרוח. כאשר אדם מתפלל בלשונו (בלבד) ולבו עסוק לא במשמעות התפילה, תפילתו היא כגוף ללא רוח וכקליפה ללא תוך.<sup>453</sup>

רבנו בחיי מאריך בחשיבות הכוונה בתפילה, ותוך כדי כך מסביר מהי תכלית התפילה:

ראוי לך, אחי, לדעת כי מטרת התפילה היא שהנפש תתייחד עם ה' יתרום ויתנשא ותיכנע לו, וכמו כן תרומם את בוראה, תפאר אותו, תשבח את שמו ותמסור את כל ענייניה אליו. היות שדבר זה קשה לנפש ללא סדר וללא גבול, התקינו חז"ל את העניינים אשר רוב סוגי בני האדם זקוקים להם: בעניינים אלה הם צריכים את ה' בגלוי ונכנעים לו בגלם. זו משמעות התפילה על תיקונה וחוקיה, כדי שהנפש תיפגש באמצעותה עם בוראה ולא תתבייש לשוחח עמו, ואזי יתגלו בה בעת שתביע את משמעויות התפילה בעצמה שפלות רוח וכניעה לה' יתעלה.<sup>454</sup>

כיוון שעיקר התפילה בפעולתה על הנפש, ממשיך רבנו בחיי, הרי שמילות התפילה הן רק כלי עזר שנועד לסייע לאדם למקד את כוונתו ותחושותיו.<sup>455</sup> בכך חובר רבנו בחיי לעמדתו של אבן סינא,<sup>456</sup>

---

<sup>450</sup> על חייו ופועלו ראו: Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2006 (להלן: לובל, דיאלוג), עמ' 20-1.

<sup>451</sup> לובל, דיאלוג, עמ' XI, ולמעשה זוהי תמצית הטענה בספר כולו.

<sup>452</sup> רבנו בחיי בן פקודה, ספר ההדרכה אל חובות הלבבות, בתרגום בנימין אברהמוב, רמת גן תשע"ט (להלן: חובות הלבבות), עמ' 264.

<sup>453</sup> חובות הלבבות, עמ' 265.

<sup>454</sup> חובות הלבבות, עמ' 266.

<sup>455</sup> תשבי, משנת הזוהר, עמ' רמט-רנ. הוא מדגיש כי מדובר במפנה ביחס לתפיסת התפילה בספרות חז"ל.

<sup>456</sup> אשר רווחה גם בנצרות החל מקלמנט באלכסנדריה, ראו בדיון על התפילה אצל אבות הכנסייה.

שתפס את מילות התפילה כחלק טפל שנועד עבור ההמון המתקשה לכוון את לבו בכוחות עצמו, ובניגוד לתפיסת הכוזרי שראה במילות התפילה כלי הכרחי להשגת תכליתה.<sup>457</sup>

### ההסתייגות מתפילת הבקשה

במהלך הדיון הנזכר אין רבנו בחיי מפרט על חלקי התפילה ותכניה, או על פעולתה במציאות, אלא מסתפק בהבטחה כללית: "אם אתה מתפלל כפי שציווה אותנו ה', הרי אתה מקיים את חובתך כלפי הפיקדון ותפילתך מתקבלת".<sup>458</sup>

התייחסות מפורטת יותר לתפילת-הבקשה נמצאת בהמשך הפרק, בתיאור חשבון הנפש מן הסוג השמונה עשרה: "חשבון נפש כאשר הוא יהיר, מתנשא ומקווה להרבה דברים בעולם הזה".<sup>459</sup> חלק מחשבון הנפש הזה כולל את הכרת הטוב לא-ל אשר "רומם את מעלתו על ידי כך שהרשה לו לשבח ולפאר את בוראו, להתפלל אליו בעת צרה, על ידי כך שהבורא נענה לו בעת פורענות".<sup>460</sup> על האדם להכיר בכך שהזכות להתפלל איננה מובנת-מאליה, ומתוך כך עליו להשתמש בה במשורה:

ואל יביאך מה שכבדך ה' יתרומם ויתהדר במה שתיארתי לך מחסדיו וטובותיו לידי זחירות הדעת במצבך וההתרוממות בנפשך והטעות בחסדי ה' עליך ותחשוב כי זה מגיע לך... ואל יתגאה לפניו ואל יגביה אפו בטעותו במה שהגיע אליו מן העוז והיכולת ולא יעז לבקש שאילותיו ממנו מתוך געגועים עליו אלא ימסור עניניו לחסדיו ויבטח על טובו.<sup>461</sup>

המודעות של האדם לקטנותו ושפלותו אמורה למנוע ממנו "לבקש שאילותיו מתוך געגועים" (אבן תיבון תרגם: "דרך רגילות"), ולגרום לו למסור את עניניו ביד ה'. בהמשך מביא רבנו בחיי תפילה לדוגמה הממחישה תודעה זו:

נאמר על אחד הצדיקים שהיה אומר אחר תפילתו: "אלוהי, חוסר ידיעתי את ערכי הנמוך, מיעוט ידיעתי את רוממותך וגדולתך, שכן אתה רם ונישא ביותר, בעוד שאני בזוי, חסר ערך, קטן וזעיר מכדי שאבקש ממך, אתפלל אליך, אשבח אותך ואפאר ואקדש את שמך המקודש על ידי קולות המלאכים הקדושים והעליונים, כל אלה לא הניעו אותי לעמוד לפניך. אבל מה שהניע אותי לעשות כן הוא שאתה כיבדת אותי על ידי כך שציווית עלי להתפלל אליך, הרשית לי לפאר את שמך העליון לפי הכרתי וידיעתי אותך, עם גילוי עבודתי לך וכניעתי לפניך. אתה מקיף בידיעתך את התועלות של אופני הנהגתך אותי, ואני לא מסרתי לך את צרכי, כדי להסב את תשומת לבך אליהם, אלא מתוך מודעות לעצמת ההזדקקות שלי אליך. אם אני מבקש ממך בבורותי דבר שאינו מתאים לי ואינו מועיל לי, בחירתך העליונה מתאימה לי יותר מבחירתי. לכן מסרתי את ענייני ליכולתך היעילה ולהנהגתך הנעלה".<sup>462</sup>

<sup>457</sup> לובל, דיאלוג, עמ' 213–217. על גישתו של אבן סינא ראו גם: D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, The Netherlands: Brill 2014 (להלן: גוטס, אבן סינא), עמ' 206–208. וראו להלן פיתוח של גישה זו בנוגע לתפקיד התפילה המילולית בדברי רבי יצחק אלבלג.

<sup>458</sup> חובות הלבבות, עמ' 267.

<sup>459</sup> חובות הלבבות, עמ' 276–277.

<sup>460</sup> חובות הלבבות, עמ' 277.

<sup>461</sup> חובות הלבבות, עמ' 277.

<sup>462</sup> חובות הלבבות עמ' 277–278.



אותו צדיק חש מתח בין הבקשות שבתפילת שמונה-עשרה לבין התודעה האמונית שלפיה אין האדם אמור לומר לא-ל מה לעשות,<sup>463</sup> ומשום כך הוא מדגיש שתפילתו נועדה רק כדי לעורר את הזדקקותו כלפי הא-ל ולא להשפיע על המציאות בפועל.<sup>464</sup> היבט נוסף שמטריד את רבנו בחיי הוא האפשרות של בקשה שתתברר כמזיקה, ולכן הוא מוסיף הסתייגות שלפיה במקרה כזה אין הוא רוצה שבקשתו תתקיים.<sup>465</sup> בהסתייגות זו יש רמז לקושי התיאולוגי שרואה רבנו בחיי בתפילת-הבקשה, והוא הניגוד שבניה לבין תפיסת הביטחון שלו, שאותה נבחן בסעיף הבא.

### בין תפילה לביטחון: בין צרכי החומר לצרכי הרוח

רבנו בחיי מגדיר את מידת הביטחון בפרק הראשון של השער הרביעי, שער הביטחון:

מהות הביטחון היא מנוחת נפשו של הבוטח והסתמכות לבו על מי שהוא בוטח בו,

אשר יפעל למענו באופן היעיל והמתאים ביותר בעניין אשר הוא בוטח בו, לפי יכולתו

וידיעתו את מה שמתאים לו.<sup>466</sup>

על האדם להאמין שהא-ל יודע את ענייניו ומשגיח עליו כך שבכל מצב יקרה התרחיש הטוב ביותר עבורו, גם אם הוא עצמו, לקוצר דעתו, היה רוצה אחרת. זאת כחלק מתפיסת ההשגחה המוחלטת, על המידה של דטרמיניזם-תיאולוגי המובנה שלה, שבה אוחז רבנו בחיי.<sup>467</sup> ממילא מובן מדוע הוא נרתע מתפילת-בקשה שאמורה להשפיע על הא-ל לשנות את גזירתו הקדומה.

יחד עם זאת, דווקא בשער הביטחון מופיעה גם חריגה מתפיסה זו. בפרק הרביעי של השער מבחין רבנו בחיי בין צורת הביטחון המומלצת בנוגע לענייני העולם הזה, לזו המומלצת ביחס לענייני העולם הבא. על ענייני העולם הזה הוא כותב ברוח הדברים שכבר ראינו:

ענייני גוף האדם בלבד, כלומר, חייו, האופן הנכון מותו, פרנסתו ומזונו, בגדיו, מגוריו, בריאותו וחוליו וטבעו הגופני. בכל אחד מעניינים אלה בדבר הביטחון בה' יתרומם ויתנשא הוא שהבוטח בה' ייכנע למהלכי הגזרה האלוהית ונפשו תבטח בה' יתרומם ויתנשא ושלא ינבע מן הגזרה אלא (לפי הידיעה האלוהית מה שמתרחש) מה שהיה

<sup>463</sup> יש לשים לב כי רבנו בחיי, בניגוד מסוים לרבי אברהם בר חייא, מוטרד גם מתפילת הקבע ולא רק מבקשות ספונטניות.

<sup>464</sup> דברים דומים מאד כתב מאות שנים אחר כך רבי משה מטראני (צפת, 1500–1580) בספרו (משה ב"ר יוסף מטראני, בית אלקים, ויניציאה הישלי"ו, שער התפילה, פרק ב, עמ' ו): "ובזה יתורץ דבר קשה בענין התפלה, שנראה דבר בלתי הגון ונאה לשאול שאלה אחת כמה פעמים, כי לפני מלך בשר ודם אם ישאלו ממנו דבר א' פעמים או שלש, יחרה לו על השואל, כי אם היה רוצה המלך להשלים לו שאלתו בפעם הראשונה או השניה היה משלים חפצו, ואם כן ההפצר הוא דבר מותר ומזיק להשאלה, ואנחנו מתפללים לאל בכל יום וערב ובקר וצהרים תפלה א', י"ח ברכות שתקנו, וגם כי אין אנחנו נענים ברובם, אין אנו נמנעים מלאומרם בכל יום. אלא שכוונת התפלה היא להכיר ולהורות כי אין בעולם למי שראוי להתפלל כי אם לאל ית', שהוא אדון לכל העולם ושנחנו חסרים מכמה דברים המוזכרים בתפלה, ואנו זוכרים אותם לפניו, כדי שנכיר שאין מי שיכול לספק צרכינו ולהצילנו מכל צרותינו כי אם האל ית' ועליו אנו משליכים ירבנו, ואנחנו יוצאים ידי חובותינו בהתפלל על הכוונה הזאת, וה' הטוב בעינינו יעשה, אם לקבל תפלתנו אם היא הגונה אם לאו".

<sup>465</sup> ניסוח נאה של הסתייגות כזו נמצא אצל רבי אליעזר אשכנזי (מצרים ופולין, 1513–1586) בספר מעשי ה' (אליעזר אשכנזי, מעשה ה', ויניציאה שמ"ג, מעשי אבות, פרק ל, עמ' פו): "לפעמים האדם שואל מטר ואינו טוב לשדות ולתבואות, והוא חושב שהוא טוב, והקב"ה מה עושה אינו שולח מטר, לפי שאינו רואה על מה שהצדיק אומר בפיו, אבל רואה לעשות רצונו, וזה ששואל מטר אין רצונו המטר, אבל רצונו שהארץ יתן לו פריה... וכן היה מתפלל דוד שלא ישמע שיחו, אבל מה שירצה בשיחו.

<sup>466</sup> חובות הלבבות, עמ' 157.

<sup>467</sup> על היחס בין תפיסה זו לבין יכולת הבחירה של האדם, אשר שלט על החלטותיו ולא על מעשיו, ראו: שלום צדיק, מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז (להלן: צדיק, מהות הבחירה), עמ' 37–44.

בידיעתו המוקדמת של ה' יתעלהמתאים ביותר למצבו של הבוטח בה' בעולם הזה ובעולם הבא ומועיל לאחריתו.<sup>468</sup>

אולם בעניינים רוחניים עולה גישה אחרת:

בשאר פעולות העולם הזה ה' לא גילה לנו את אופן התועלתו הטובה באמצעי כלשהו ולא באחר... לכן חובה עלינו לבטוח בה' בבחירתם ובביצועם... ונתחנן אליו כדי שיגרום לנו לבחור בדברים המתאימים והראויים לנו ביותר.

אבל הציות לה' אינו כזה, משום שה' גילה לנו את הדרכים הנכונות להגיע אליו... הדבר שאנו צריכים לבטוח בו בעניין זה הוא קיום המצוות אחרי שבחרים לקיימן בכוונה כנה, בהחלטה, במאמץ, בפנימיות טהורה ובביצוע למען ה' יתעלה. בנושא זה עלינו להתחנן לה' כדי שיעזור לנו (לציית) וידריך אותנו לכך.<sup>469</sup>

בעוד שבעניינים גשמיים עלינו לסמוך על הא-ל שיעשה את הטוב בעינינו על פי חכמתו העליונה, בעניינים רוחניים אין הדבר כן. בעניינים אלו אנו יודעים היטב מהו הטוב עבורנו: בכל רגע נתון, טוען רבנו בחיי, הדבר הטוב ביותר לאדם הוא לעבוד את ה' ביתר שאת. כיוון שכך, יכול האדם, ואף חייב, להתחנן לפני ה' שיעזור לו להתקדם בעבודתו הרוחנית. נעיר כי מצאנו הד לגישה כזו גם בדברי רבי אברהם בר חייא: "ואם הוא מתפלל תפילת תחנונים לדרוש מחילה וכפרה על פשעיו ועוונותיו אחרי שובו מהן ונחמתו עליהם יש לו להאריך בתפילה ולשפוך תחינה". אולם רבנו בחיי מרחיב זאת לכלל צרכיו הרוחניים של האדם.

גישה זו באה לידי ביטוי גם בתפילה שאותה חיבר רבנו בחיי וצירף בסוף ספרו. בתפילה זו, שעליה המליץ למי שמבקש להתחנן לפני ה', הוא מאריך מאד בדברי שבח וחשבון נפש, וכאשר הוא מגיע לשלב הבקשה הוא מנסח אותה באופן המשלב גם את מעט הבקשות הגשמיות בתוך הקשר רוחני של עבודת הא-ל:

הורני יי דרךך ונחני באורח מישור... והצילני מכל צרות וצוקות ורעות... המבדילות ביני לבינך והמדיחות אותי מעבודתך, והטריפני לחם חוקי, והניחני מעמל ומלבוש והרחיבני מעוצר לחם ושמלה, והרחב לבי לרוץ דרך מצוותיך... והסר על מלכות בשר ודם משכמי... ויחד לבי לעמוס על מצוותיך.<sup>470</sup>

כאשר הבקשות להצלה מן הצרות ולאספקה של לחם ושמלה משרתות את השאיפה להתמסר לעבודת הא-ל, הרי ששוב אין ספק בהיותן טובות ונחוצות, ומשום כך לגיטימי ואף רצוי לבקש אותן.

### היענות התפילה בעניינים רוחניים

גם לאחר צמצום תפילת הבקשה הלגיטימית, עדיין יש לשאול: מהו הערך בתפילת הבקשה? הרי אם אכן חפץ הא-ל לסייע לאדם להתקדם בעבודתו הרוחנית, מסתבר שיעשה זאת גם לולא התפילה.

<sup>468</sup> חובות הלבבות, עמ' 168–169.

<sup>469</sup> חובות הלבבות, עמ' 178–179.

<sup>470</sup> רבנו בחיי בן פקודה, תורת חובות הלבבות, בתרגום יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' תמ.

ומהי אם כן התועלת שבבקשות אלו, מלבד עצם "השלכת הדאגות" על הא-ל אשר קיימת גם בבקשות חומריות?

ההיענות לבקשות רוחניות מתוארת בשער חשבון הנפש, כחלק מן החשבון העשרים ואחת:

(האדם עושה) חשבון נפש על יכולתו לציית, לשמור על הציות, להתמיד בו, להשתוקק ולפעול למענו, עד אשר הציות יהפוך לו להרגל. לאחר מכן (עליו) לשאוף להוסיף על יכולתו, להשתוקק לציית בלבד, לעלות אליו במחשבתו ולבקש מה' לעזור לו ולתמוך בו בדברים שהם למעלה מיכולתו, כמו טיהור הידיעה והמעשה בפנימיותו. אם יתמיד בכך, ה' יקל עליו (לקבל) את בקשותיו, יפתח לו את שערי ידיעתו (את ה') ויחזק את שכלו ואיבריו כדי שיקיים את מצוותיו, שהן מעל ליכולתו...

דוגמה לכך (אפשר למצוא) במלאכות ובלמודים. מי שמתחיל ללמוד מלאכה, בתחילה לומד את חלקיה לפי הבנתו ופחות ממה שביכולתו. אבל כאשר מתחזקת הבנתו והוא מתמיד בה, ה' גורם לו לדעת את יסוד המלאכה ואת כלליה, ולאחר מכן הוא מפיך מן היסוד סעיפים, אשר אינו יכול ללמוד מאנשים אחרים...

כאשר המאמין ישתדל לקיים אותן בלבד ובכוונתו ויגיע לקיימן לפי יכולתו, ה' יפתח לו את שערי המעלות הרוחניות, ואזי הוא יגיע לדרגה שהיא מעל ליכולתו, ויעבוד את ה' בגופו ובנפשו באופן הגלוי ובאופן הנסתר.<sup>471</sup>

היענות הא-ל לבקשותיו הרוחניות של האדם מתוארת אצל רבנו בחיי כהליך טבעי. כאשר האדם משתדל ומתאמץ בחכמה מסוימת, שעריה נפתחים לו והוא מצליח להתקדם בה יותר ממה שעשה בכוחות עצמו. תפילה זו אם כן מהווה גם היא תהליך שעיקרו פנימי ולא כזה שאמור לשכנע את הא-ל לשנות את גזירתו הקדומה. אלא שכאשר בבקשות חומריות מדובר, נדרשת מן האדם התבטלות והשלכת דאגותיו על הא-ל, ואילו בקשות רוחניות עליו להפנות אל הא-ל בעוצמה ובכך לבטא את תשוקתו להתעלות, תשוקה שבה עצמה טמון המפתח להגשמתה.<sup>472</sup>

אם כנים הדברים, הרי שדברי רבנו בחיי נאמרו בשני רבדים: ברובד אחד הוא מאמץ באופן עקרוני את היכולת לשנות את הגזירה האלוהית, אלא שמצמצם זאת לבקשות שתכליתן חיובית. ואילו ברובד אחר הוא סבור שהתפילה כלל לא משנה את ההחלטה של הא-ל, אלא רק מייצרת שינוי טבעי המהווה תוצאה ישירה של התשוקה להתעלות. אפשר (אף כי אין זה הכרחי, וגם לא מאפיין את כתיבתו) לראות בכך רובד אזוטרי, שנועד להסוות מעט את עמדתו האמיתית שלפיה לא ייתכן כלל שינוי של רצון הא-ל באמצעות בקשה.<sup>473</sup>

<sup>471</sup> חובות הלבבות, עמ' 279–280.

<sup>472</sup> יש להעיר שהדעת נותנת כי תהליך זה מתייחס אך ורק להשגות הפנימיות של האדם, ולא להיבטים חיצוניים המסייעים להשגות אלו בעקיפין, דוגמת הלחם והשמלה שעליהם כתב בתפילת הבקשה שניסח.

<sup>473</sup> שלילת ההשפעה של הבקשה על הא-ל אין משמעה שלילה גורפת של כל השפעה אנושית על החלטותיו של הא-ל, שהרי מנגון הבחירה האנושי כולל, אליבא דרבנו בחיי, היענות של הא-ל לבחירתו של האדם הבאה לידי ביטוי בכך שמעשה האדם הולם לרוב את רצונו, ראו: צדיק, מהות הבחירה, עמ' 37–44.

## רבנו בחיי וההגות האיסלאמית

הקשר בין רבנו בחיי להגות האיסלאמית, מצטייר אם כן כהדוק ביותר. דברי רבנו בחיי מכילים את כל המרכיבים העיקריים של התפיסה האיסלאמית הנרתעת מתפילות בקשה על עניינים חומריים מלבד במקרים חריגים, בשל תפיסת הגזירה האלוהית הקדומה. בפרט קרובה תפיסתו לזו של אבן סינא. החיבור המרכזי והידוע של אבן סינא "על התפילה" מתייחס לתפילת השבח (צלאת), ומאריך לתאר את התרומה שלה לאיכות חייו של המתפלל, לדבקותו בא-ל ולאשרו.<sup>474</sup> הדגש שהוא שם על התהליכים הפנימיים שאליהם מובילות הפעולות החיצוניות, מזכיר מאד את דברי רבנו בחיי על היחס בין המילים לכוונה, כפי שכבר צוין לעיל. גם המגמה העקרונית של תפיסת התפילה ככלי שנועד להביא לידי דבקות, קרובה מאד לאופן שבו תופס רבנו בחיי את תפילת הבקשה.<sup>475</sup> מקום חשוב בתפילה של אבן סינא תופסת הבקשה לעזרה בהתעלות ובדבקות בא-ל, וגם בכך דבריו קרובים מאד לאלו של רבנו בחיי.<sup>476</sup> את ההיענות של הא-ל לבקשה זו הסביר רבנו בחיי באופן המשלב טבעי ועל-טבעי, כאשר דימה את ההיענות לתהליך של למידה שבו התשוקה ללימוד מגבירה את יכולותיו של הלומד. שילוב זה מהווה גרסה 'תמימה' של תפיסת הנבואה של אבן סינא ואלפראבי והוגים מועתזלים שונים.<sup>477</sup>

---

<sup>474</sup> ראו: Idris Zakaria, 'Ibn Sina On The Benefits of Worship', *Afkar* 15 (2014), pp. 115-134.

<sup>475</sup> כפי שציינה לובל, דיאלוג, עמ' 214.

<sup>476</sup> לובל, דיאלוג, עמ' 213.

<sup>477</sup> לובל, דיאלוג, עמ' 185-186.

## 4.4. התפילה אצל רבי אברהם בר חייא

### פתיחה: התפילה והכוכבים

רבי אברהם בר חייא הנשיא (ספרד ופרובאנס, סביב 1065–1143, להלן: ר'אב"ח)<sup>478</sup> היה מראשוני הפילוסופים היהודים<sup>479</sup> וצוטט בדורות הבאים על ידי אבן עזרא, ריה"ל, הרמב"ם והוגים רבים אחרים.<sup>480</sup> על אף שחי בספרד הנוצרית, קיים דיאלוג עם ההגות הנוצרית ופנה אל הציבור היהודי והנוצרי, שפתו הייתה השפה הערבית והוא הושפע במידה רבה, הן במישרין והן דרך הוגים יהודים, מן ההגות המוסלמית בת התקופה.<sup>481</sup> השפעה שניכרת בין השאר בתפיסת התפילה שלו.

גישתו של ר'אב"ח כלפי התפילה היתה אמביוולנטית ביותר. מצד אחד, באיגרתו בעניין האסטרוולוגיה ציין את התפילה כאחד הכלים שבאמצעותם יכולים ישראל לצאת מתחת יד המזלות:

הצדיקים מישראל יכולין לבטל מעליהם גזרות מהלכות הכוכבים בצדקתם ובתפלתם...

ומפני זה הוא חיוב כל היודע חשבון התקופות והמזלות לחשוב אותן... ואם יראה עדות שאינה טובה יעשה תשובה ויפיל תחינה לפני המקום אולי יישר בעיניו לבטל מעליו הגזרה. ותמצא האומנות הזאת... מוסיפה בתפלתו וצדקתו בכל עת.<sup>482</sup>

מדבריו אלו עולה כי באופן עקרוני יש בכוחה של התפילה לשנות את גורלו של האדם ואת גזירת הכוכבים המוטלת עליו מלמעלה.<sup>483</sup>

מאידך, כאשר הוא דן ביישום המעשי של עיקרון זה, מנקודת המבט דתית-פולחנית (בניגוד לזו הפילוסופית) אפשר למצוא אצלו יחס מורכב יותר כלפי התפילה, כדלקמן.

### תפילת החוּטא ותפילת הנקי

הדיונים העיקריים של ר'אב"ח בסוגיית התפילה נמצאים בספר המוסר והפסיכולוגיה העיקרי שכתב, הגיון הנפש העצובה, ב'עמודים' השני והשלישי (מתוך ארבעה בספר כולו) שעניינם חובת האדם בעולם הזה ומצוות התשובה. ב'עמוד' השני בספר ישנו דיון ארוך המבחין בין סוגים שונים של צדיקים ומולם סוגים שונים של רשעים, ומתוך כך מגיע לניתוח פרק נ"ח בישיעהו (פסוקים א-ג):

קָרָא בְּגֵרוֹן אֶל תְּחִשָּׁף פְּשׁוֹר הָרֵם קוֹלְךָ וְהִגַּד לְעַמִּי פְּשָׁעִם וּלְבֵית יַעֲקֹב חַטָּאתָם. וְאוֹתֵי יוֹם יוֹם יִדְרָשׁוּן וְדַעַת דְּרָכֵי יַחְפְּצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר צָדְקָה עָשָׂה וּמְשַׁפֵּט אֱלֹהֵיו לֹא עָזַב יִשְׁאֲלוּנִי מִשְׁפָּטֵי

<sup>478</sup> על דמותו והגותו של ר'אב"ח ראו: L. D. Stitskin, *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham Bar* (להלן: *Hyya*, New York 1960) עמ' 7–32 (להלן: ויגודר, מבוא). הנפש העצובה, מהדורת ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 7–32 (להלן: ויגודר, מבוא).

<sup>479</sup> סטיצקין (יהדות כפילוסופיה, עמ' 1) מגדיר אותו כיהודי האריסטוטלי הראשון.

<sup>480</sup> סטיצקין, יהדות כפילוסופיה, עמ' 27–28.

<sup>481</sup> סטיצקין, יהדות כפילוסופיה, עמ' 51–81; ויגודר, מבוא, עמ' 17. יש לציין כי סיראט (קולט סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975 (להלן: סיראט, הגות), עמ' 93) מדגישה דווקא את ההשפעות הנוצריות שחדרו להגותו; אולם וודאי הוא שהכיר ממקור ראשון את ההגות האיסלאמית ושלב ממנה רעיונות אם ברב אם במעט.

<sup>482</sup> אגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא שכתב לר' יהודה ב"ר ברזילי על שאלה בכלדיים, מהדורת זכריה שווארץ, ווינן תרע"ז, עמ' 5–9.

<sup>483</sup> ראו: סיראט, הגות, עמ' 108.

צָדֵק קָרַבַּת אֱלֹהִים יִחַפְצוּן לָמָּה צָמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֵינֵינוּ נִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדְעֵהוּ בְּיָוֶם צָמְכֶם תִּמְצָאוּ  
חֶפֶץ וְכָל עֲצָבֵיכֶם תִּנְגְּשׁוּ.

הפסוקים מתארים את תלונת החוטאים על כך שתפילתם לא נשמעת, וכך מפרש זאת רבי אברהם  
בן חייא:

הוא יתברך שמו נוזף בהם ואומר: אלו הייתם עובדים אותי כראוי וצמים לפני כהוגן,  
הייתם נשמעים וכל חפציכם לכם נמצאים וכל חובותיכם נסלחים.<sup>484</sup>

בשלב זה אפשר להבין שהתוכחה מופנית אל האנשים החוטאים באופן מיוחד, אשר בשל חטאיהם  
תפילתם אינה נשמעת, ואילו אדם מן השורה תפילתו אמורה להישמע. אולם בהמשך הדיון מתברר  
שגורל החוטאים הוא מנת חלקם של רוב בני-האדם:<sup>485</sup>

ומפני שרוב בני אדם פושעים בנפשותם ואינם מכירים חסרונם ורעתם ולא מבינים דרך  
העולם וראו רבותינו ז"ל לזרז העולם לגזור תענית על הציבור בעת הצורך והצרה כדי  
להכניע הלבבות הערלות והקשות. ויהיה כל שפל רוח ונדכא לב לעוזר להם בתעניתו וגורם  
אולי להיות תפילתם נשמעת עם תפילתו.<sup>486</sup>

בהמשך הוא הולך ומצמצם, בעקבות נבואת ישעיהו, את קבוצת האנשים שתפילתם ראוייה  
להישמע:

ואומר לו 'אם תפרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא ביתי' אז יהיה צדקך הולך לפניך  
בעולם הזה וכבוד יי יאספך לעולם הבא. ובמעשה הזה יהיו עוונות האנשים האלה מחולות  
וזכותם מעותד להם ושמור לעולם הבא, אלא שאינם ראויים עד עתה לשפוך תחינה לפני  
המקום על נפשם והוא מלמד אותם הדרך המביאה אותם להשמיע תפילתם...

והוא מזכיר בכתוב הזה עוונות ופשעים וחטאות ומלמד שאין תפילת אדם נשמעת עד  
שיהיה פרוש וטהור מכל אחד מהם. 'אם תסיר מתוכך מוטה' מן העונות שבתוך הלב,  
שתסיר כל הרהור רע וכל מחשבה רעה מתוך לבך.<sup>487</sup>

ראב"ח מתנה את היענות התפילה בכך שהמתפלל יהיה פרוש וטהור מכל העוונות הנזכרים בדברי  
הנביא, ובסופו של דבר מגיע מתוך כך למסקנה מהפכנית בנוגע לעצם קיומו של מוסד תפילת  
הבקשה:

אם יהיה נקי לפני השם ולפני עמו, יהיה קולו נענה ושוועתו נשמעת, ככתוב 'אז תקרא והי  
יענה תשוע ויאמר הנני'. ומכאן אמרו רבותינו ע"ה: 'לא כל הרוצה ליטול את השם יטולי'.  
ותאמר מכאן, אין כל אדם ראוי להתפלל לפני המקום תפילת תחנונים שאינה קבע, מפני  
שאין הקב"ה מקשיב לתפילת האדם לפי רצון המתפלל כי אם לפי רצון בוראו, כדכתיב:

<sup>484</sup> ר' אברהם בר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהדורת ויגודר, ירושלים תשל"ב (להלן: הגיון הנפש העצובה), עמ' 73.  
<sup>485</sup> כפי שעולה גם באגרת הנ"ל, שייחסה את היכולת לפעול באמצעות תפילה רק לצדיקים שנמצאים מחוץ לשליטת  
המזלות.

<sup>486</sup> הגיון הנפש העצובה, עמ' 78.

<sup>487</sup> הגיון הנפש העצובה, עמ' 79.

ו'אני תפילתי לד' עת רצון', עת שיהיה רצון מלפניך. ומי יודע אם תהיה תפילתו מזכרת עונו כדכתיב 'באת אלי להזכיר את עוני'.

ואמר אחד מן החכמים: 'אל ימלאך לבך לשפוך תחינה לפני המקום על יסורין הבאים עליך' אבל הוי סובל אותם, אולי יהיו מקילין מעוונך, ומי יודע אם הם באים להציל מצרה שהיא גדולה מה' כדכתיב 'מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו'. והוא שיהיה כחסיד ההוא נוחו עדין נחום איש גם זו ואומר בכל מקרה שהיה קורה אותו 'גם זו לטובה', כפי בטחונו שהיה בוטח שכל גזרותיו יתעלה שמו הם לטובה ולרחמים...

ואם הוא מתפלל תפילת תחנונים לדרוש מחילה וכפרה על פשעיו ועוונותיו אחרי שובו מהן ונחמתו עליהם יש לו להאריך בתפילה ולשפוך תחינה — ואין זה דומה למתפלל למלאות את שאלתו ולהפיק את רצונו בעולם הזה.<sup>488</sup>

תפילת הבקשה הופכת נחלתו של ה'נקי', והיא מופקעת (מלבד בתפילת הקבע) מן האדם הרגיל. מודל זה של החזקה בעמדה עקרונית המעצימה את כוחו של האדם, ולאחר מכן צמצום שלה למתי-מספר של צדיקים, קיים אצל ראב"ח גם בסוגיית הבחירה, שם מצד אחד הוא מצהיר על אמונתו בבחירה חופשית, ומצד שני הוא מייחס אותה בסופו של דבר רק לצדיקים שבישראל.<sup>489</sup>

הטיעון נגד התפילה הוא עקרוני: "אין הקב"ה מקשיב לתפילת האדם לפי רצון המתפלל". דהיינו, אין בכוחה של התפילה לשנות את הרצון האלוהי ולהשפיע עליו. יחד עם זאת, ראב"ח נותן לגיטימציה לשלושה סוגים של תפילות: א. תפילת הצדיק. ב. בקשת מחילה. ג. תפילת הקבע.

את שני הסוגים האחרונים של התפילה אפשר להבין ככאלו שעניינם תהליך חינוכי שעובר המתפלל, כאשר בקשת המחילה היא חלק ממעשה התשובה ותפילת הקבע מבטאת הכרה כללית בכך שהשפע מגיע מן ההשגחה העליונה, ללא ניסיון לשנות אותה. אולם תפילת הצדיק, כך נראה, מצליחה באמת לשנות את המציאות. מהו ההסבר לכך? מדוע דווקא תפילת הצדיק משנה את הרצון האלוהי? לשם כך יש להתבונן בדיון נוסף בסוגיית התפילה המופיעה בהמשך הספר.

### תפילת הצדיק ותפילה בעת צרה: מתי וכיצד תפילה משנה מציאות?

הרעיון שלפיו תפילה עשויה לשנות מציאות עולה גם מדבריו של ראב"ח בעמוד השלישי בספר, סביב מעשה יונה, ביחס לתפילה בעת צרה:

ורב החובל הזה איש חכם היה ויאמר לו: 'מה לך נרדם ושוכב משכב אדם שאין בלבו פחד, אם אתה בוטח בצדקתך ותומך שהמקום ירחם עליך חייב אתה לבקש רחמים מלפניו כדי להחיש את ישועתו. לך קום קרא אל אלהיך אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד'.

ויאות אמר לו, כי כל העומד בעולם הזה בצער ובצרה בתפילתו יכול להנצל מצער ככתוב 'צעקו וה' שומע ומכל צרותם הצילים'. וכמו כן כל הנצער מחברו או נעשק, והקב"ה שומע צעקתו ומציל וחונן אותו. כאמור 'והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני'. הקב"ה שומע קול כל הצועק אליו מתוך צער לפי חנותו ורחמיו. והשותק וסובל, הקב"ה נותן לו שכר

<sup>488</sup> הגיון הנפש העצובה עמ' 80.

<sup>489</sup> ראו: צדיק, מהות הבחירה, עמ' 150–155.

סבלותו בעולם הבא ונפרע מן הגוזל. ואם הוא צועק לפני המקום, הוא פורע מן הגוזל אם אינו מפייס את הנגזל, ואין לנגזל זכות לעולם הבא מפני שנתפייס בעולם הזה. ומכאן אמרנו שרב החובל חכם היה בדבריו אלו, ויונה היה שותק וממתין להרבות לו שכר לעולם הבא.<sup>490</sup>

מדברי ראב"ח עולים שני עקרונות: ראשית, התפילה עשויה להציל את האדם מצער. בדבריו אין הבחנה בין צדיק לרשע, ואדרבה הוא מדגיש שדבריו מתייחס ל-"כל העומד בעולם הזה בצער". כך הוא מסכם גם בהמשך הדיון:

ואתה למד מזה כי כל העומד בצער ובצרה ויהיה זוכר את אלוהיו ומבקש רחמים מלפניו בכל נפשו ובכל מאודו בכוונה ובתשובה שלימה, המקום יתברך שמו הוא חונן אותו ומרחם עליו.<sup>491</sup>

בדבריו כאן מתווספת לתפילה גם פעולת התשובה, ועדיין הדברים נראים כהדרכה כוללת עבור רוב בני האדם. אולם מיד לאחר מכן שב ראב"ח ומגביל את התפילה רק ל'חסיד':

על הדרך הזאת היה כל חסיד מתפלל אליך בעת שהיה מוצאים רחמים לפניך. ועל זאת אמר: 'יתפלל כל חסיד' ולא אמר: 'יתפלל המתפלל אליך לעת מצוא', מפני שאין כל המתוודה כל חטאותיו ועוונותיו ופשעיו ומתפלל יהיה ראוי למצוא העת, ואין הראוי לזה כי אם החסיד... והיא דרך התשובה והיראה ודרך תפילת החסיד המוצאת חן. והדרך הזאת הוא שיהיה החסיד היודע מעצמו שלא נמצא בו שום זלזול בהזכרת השם מתוודה על חטאיו ועל פשעיו ועוונותיו, ובעת ההיא יהיה לו להתפלל בבטחון לבו שתפילתו מוצאת חן ושהוא נצול מכל צער.<sup>492</sup>

בדבריו אלו חוזר ראב"ח לעיקרון שאותו קבע בעמוד השני, ולפיו דווקא ה'נקי' או ה'חסיד' ראוי להתפלל ולהיענות. לא לגמרי ברור מה היחס בין אמירה זו לבין ההנחיה לכל אדם להתפלל בעת צרה. אפשר שדבריו האחרונים מסייגים את הראשונים, ודווקא החסיד הוא שעשוי להתפלל בעת צרה ולהיענות. לחלופין, אפשר שכל אדם ראוי להיענות בעת צרה, אלא שדווקא החסיד יודע לאתר את העת הראויה לכך. כדי להבין טוב יותר את תפיסת התפילה של ראב"ח יש להתבונן בעיקרון השני העולה מדבריו בפסקה שבה פתחנו את סעיף זה.

העיקרון השני העולה מדברי ראב"ח הוא שהיענות הא-ל לתפילה תבוא על חשבון השכר המגיע לאדם בעולם הבא. משום כך כתב בקטע המובא לעיל כי "השותק וסובל, הקב"ה נותן לו שכר סבלותו בעולם הבא", וכן בהמשך סיפור יונה הוא מסביר שיונה השתהה עם תפילתו שלושה ימים במעי הדג משום "שלא רצה להתפלל עד שיהא מקבל ייסוריו כפי רצון הבורא על שגגתו אשר שגג בעולם הזה".<sup>493</sup>

נקודת המוצא של ראב"ח היא שסך השכר והעונש הקצובים לאדם תלוי במעשיו ואינו יכול להשתנות בעקבות תפילתו.<sup>494</sup> תפילת הבקשה כשלעצמה איננה נחשבת כמעשה המשנה את מדרגתו

<sup>490</sup> הגיון הנפש העצובה, עמ' 95.

<sup>491</sup> הגיון הנפש העצובה עמ' 102.

<sup>492</sup> הגיון הנפש העצובה עמ' 104.

<sup>493</sup> הגיון הנפש העצובה עמ' 99.

<sup>494</sup> על מקורותיה של גישה זו נעמוד להלן.



הרוחנית של האדם, ועל כן להיענות שלה בעולם הזה יש מחיר בעולם הבא. למעשה, התפילה אצל ראב"ח מתפקדת כאמצעי תשלום, מעין פנקס-המחאות, שבעזרתו יכול אדם לנצל את זכויותיו בעולם הזה, ולחמוק מן הייסורים המגיעים לו עבור חטאיו, על חשבון השכר המגיע לו בעולם הבא.

משום כך מובן הדבר מדוע היא ראויה דווקא לצדיק. נתבונן שוב במשפט המפתח מן העמוד השני:

שאיך הקב"ה מקשיב לתפילת האדם לפי רצון המתפלל כי אם לפי רצון בוראו, כדכתיב:

וואני תפילתי לד' עת רצוני, עת שיהיה רצוני מלפניך.<sup>495</sup>

הקב"ה מקשיב לתפילת האדם, אך הדבר מותנה בכך שהיא תהלוס את "רצון בוראו". נדמה כי אין הכוונה שהא-ל עושה בדיוק את מה שהיה עושה לולא התפילה, שאם כן אין משמעות לכך שהוא "מקשיב לתפילת האדם". לאור האמורים יש לפרש את דברי ראב"ח באופן הבא: הקב"ה מקשיב לתפילה רק במסגרת ה'רצון', דהיינו החשבון האלוהי של שכר ועונש המגיעים לאדם. משום כך היא ראויה להתקבל רק בזמן שבו יש לאדם זכויות שאותן הוא רשאי לפרוע, ואין הדבר מצוי אלא אצל הצדיקים.

מכאן נבין גם את כוחה המיוחד של התפילה בעת צרה. לפי גישה זו, כל צער שחוה האדם (או כל בעל-חיים אחר) בעולם הזה אמור להתקזז בעתיד עם גמול שיזכה לו בעולם הבא. ממילא, כאשר האדם נמצא בשעת צרה, הרי שהוא דומה כמי שהופקד עבורו סכום חדש בחשבון הבנק. מה שעשוי להוביל באופן טבעי לכך שיוכל למשוך אותו ולנצל אותו. יחד עם זאת, הדבר אינו וודאי, משום שכאשר מדובר באדם חוטא אפשר שהחשבון שלו נמצא במינוס גדול מלכתחילה. וכך, ההיענות לתפילה היא פונקציה של מעמדו הרוחני וצערו הגשמי של האדם גם יחד.

במובן מסוים, התפילה היא אכן חסרת משמעות, שהרי אין ביכולתה לשנות ולו במשהו את הסך הכולל של הצער והעונג שעתיד האדם לקבל בשני העולמות יחד. אולם אם משום מה בוחר האדם להתפלל, הרי שכאשר ה'חשבון' שלו נמצא במצב של זכות, אפשר שתפילתו תיענה והא-ל יניח לו לפדות חלק משכרו כבר בעולם הזה.

גישה ייחודית זו של רבי אברהם בר חייא, שלפיה המכשול העיקרי בפני פעולת התפילה הוא שינוי האיזון הכולל של הגמול האלוהי, קשורה לתפיסה המועתזלית המציבה את עיקרון הצדק כעיקרון-העל של ההשגחה האלוהית.<sup>496</sup>

## סיכום

בניגוד לחלק מן ההוגים המוסלמים, ראב"ח דגל בקיומה של בחירה חופשית, לפחות בכל הנוגע לעם ישראל,<sup>497</sup> משום כך לא נתקל בחלק מן הקשיים הפילוסופיים שההגות המוסלמית התמודדה עמם. ואכן, ההתמודדות שלו עם בעיית התפילה איננה במישור הפילוסופי. יחד עם זאת, נראה כי הוא קיבל את הגישה המוסלמית הרווחת אשר נטתה לפקפק בערכה הדתי של תפילת הבקשה, והציבה את האפשרות של קבלת-הדין כאפשרות שהיא לפחות שוות-ערך אם לא עדיפה מן האפשרות של

<sup>495</sup> הגיון הנפש העצובה עמ' 80.

<sup>496</sup> כפי שמציג זאת הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ב, פרק יז.

<sup>497</sup> צדיק, מהות הבחירה, עמ' 146–158; שלום צדיק, 'סגולת ישראל ומוסר טבעי בהגותו של רבי אברהם בר-חייא', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 77–90.

בקשה ותחנונים בפני הא-ל. עוד נראה כי אימץ מן ההגות האיסלאמית את הנטייה לדבוק בתפילות הקבע המסורתיות ובתפילות שעניינן תשובה וכפרה, תוך רתיעה מתפילות-בקשה פרטיות על צרכים גשמיים. זאת בשל התפיסה שלפיה סך הגמול והעונש המגיעים לאדם לא עשויים להשתנות, ובכוחה של תפילת הבקשה רק לשנות את המופעים הספציפיים שלהם. שילוב זה, בין האמונה היהודית הרווחת ביכולת לשנות את המציאות, לבין התפיסה הדתית המוסלמית המורידה בערכה של תפילת הבקשה, הוא שיצר את התפיסה האמביוולנטית של ראב"ח כלפי התפילה, והוביל אותו להבחין בין סוגים שונים של בקשות ולצמצם את מקומה של התפילה לאנשי מעלה ולעתות צרה.

## ב.5. ריה"ל וראב"ע: התפילה כשינוי פנימי

### פתיחה

בסעיפים הקודמים ראינו זרם פילוסופי משמעותי בתחילת האלף השני שהסתייג מתפילת הבקשה בעקבות תפיסות המעצימות את חכמת-ההשגחה האלוהית והגזירה הקדומה. התייחסות מפורשת יותר לשאלת אופן הפעולה של התפילה מול בעיית שינוי-הרצון אפשר למצוא אצל שני הוגים מרכזיים בתחילת המאה ה-12 בספרד, אשר ניהלו מערכת יחסים מורכבת עם ההגות האיסלאמית: רבי יהודה הלוי<sup>498</sup> ורבי אברהם אבן עזרא.<sup>499</sup>

### רבי יהודה הלוי

בספר הכוזרי לריה"ל (ספרד 1075 – ארץ ישראל 1141) מקבלת התפילה מקום של כבוד. כבר בפסקה הראשונה בספר מציג ריה"ל את עמדתו של הפילוסוף באופן הבא:

אין לאלוהים לא שביעות-רצון ולא שנאה, כי הוא יתעלה נעלה מעל הרצונות והמטרות... אין הוא יודע אותך, כל שכן שלא ידע את כוונתך ואת מעשיך, כל שכן שלא ישמע את תפילתך ויראה את תנועותיך.<sup>500</sup>

וכן בתחילת המאמר הרביעי כתב כי דרכי הבאת-הראיות של הפילוסופים גרמה להם "לדגול באל שאינו מזיק לנו ולא מועיל לנו, אינו יודע את תפילותינו וקורבנותינו".<sup>501</sup> שלילת האפקטיביות של התפילה מהווה, אם כן, את אחד המאפיינים הבסיסיים של האמונה ב-"אלוהי אריסטו" המנוגדת לאמונה ב-"אלוהי אברהם".<sup>502</sup> יש להדגיש, עם זאת, כי עמדתם של הפילוסופים נגד התפילה איננה קשורה בדבריו לקשיים התיאולוגיים הייחודיים לה, אלא להתנגדות כללית יותר לרעיון הידיעה וההשגחה.<sup>503</sup>

בפסקאות האחרונות של הספר, בסוף המאמר החמישי, מזכיר החבר פעם נוספת את התפילה, והפעם תוך התמודדות ישירה עם בעיית שינוי הרצון האלוהי. בדבריו הוא מתמודד עם טענת מלך כוזר, שלפיה אין צורך במצוות מעשיות, משום שהאלוהים יודע את כוונתו ואמונתו הפנימית של האדם. החבר משיב שכאשר האדם מסוגל לכך ראוי שיעשה מעשים שיבטאו את כוונותיו, ומתוך כך מגיע לעסוק בתפילה:

גנאי הוא לאדם אם אינו עמל לקבל את השכר הגלוי על המעשה הגלוי. לפיכך נאמר: "והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם" ... לא (מפני) שאלוהים זקוק להזכרה

<sup>498</sup> על הזיקה המסועפת והאמביוולנטית של רבי יהודה הלוי לתרבות האיסלאמית בספר הכוזרי ראו: אהוד קרייניס, 'הרקע הערבי של ספר הכוזרי', פעמים 132 (תשע"ב), עמ' 171–236; דניאל לסקר, 'מבוא לתרגום החדש של ספר הכוזרי', בתוך: ספר הכוזרי – הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת לרבי יהודה הלוי, תרגום: מיכאל שורץ, באר שבע תשע"ז, עמ' יא-כט (להלן: לסקר, מבוא).

<sup>499</sup> על השילוב של זרמים איסלאמיים שונים בהגותו של ראב"ע ראו: יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של ראב"ע, ראשון לציון תשנ"ו (להלן: כהן, ראב"ע), עמ' 7–43 ו-340–344.

<sup>500</sup> ספר הכוזרי – הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת לרבי יהודה הלוי, תרגום: מיכאל שורץ, באר שבע תשע"ז (להלן: ספר הכוזרי), מאמר א, סימן א, עמ' 4.

<sup>501</sup> ספר הכוזרי, מאמר ד, סימן ג, עמ' 213.

<sup>502</sup> ראו גם את דברי מלך כוזר (ספר הכוזרי, מאמר א, סימן ח, עמ' 14): "הנפשות תקבלנה בקושי את הדבר הגדול הזה, כלומר, שבורא העולם הזה והעולם הבא, המלאכים והשמים והמאורות, ידבק בחלאה המזוהמת הזאת, כלומר, באדם, ידבר אליו וימלא את משאלתו ואת שרירותיותו".

<sup>503</sup> על עמדתו של הפילוסוף בספר הכוזרי ראו: סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 17–24.

ולהערה, אלא מפני שהמעשים זקוקים לשלמות, ואז הם ראויים לגמול, כמו שרעיונות התפילה צריכים שיבוטאו באופן המושלם ביותר בתחנונים ובהעתרה. כאשר מגשימים את הכוונה, והמעשה הוא כפי שצריך להיות, יבוא גמול עליהם. זאת כביכול הזכרה, שדברה תורה כלשון בני אדם.<sup>504</sup>

אף שההקשר של הדברים הוא היחס בין כוונה למעשה, ורק כדוגמה לכך הוא מזכיר את התפילה, שבה האדם מבטא את רעיונותיו במילים ובמעשים, למעשה, בקטע זה מתמודד ריה"ל ישירות, גם אם בקיצור נמרץ, עם הקושי הפילוסופי שבתפילה. כיצד ייתכן שהא-ל צריך "הזכרה והערה"?<sup>505</sup> תשובתו היא שהתפילה לא משפיעה על הא-ל אלא על האדם, בכך שהיא מבטאת את כוונתו הפנימית, ומתוך כך ראוי האדם לגמול. ראוי לציין כי התפילה מופיעה בדבריו יחד עם מצוות נוספות המבטאות את יחסו של האדם כלפי הא-ל, כגון תקיעת שופר ועלייה לרגל, שכולן תורמות ל-"שלמות המעשים" שעבורה מגיע לאדם גמול.

תיאור מפורט יותר של פעולת התפילה נמצא במאמר השלישי, שבתחילתו מופיעה התפילה כחלק מרכזי מעבודתו של האיש המעולה:<sup>506</sup>

שעתו זו תהיה גרעין זמנו ופריו. יתר שעותיו תהיינה כדרכים המובילות אליה. הוא יבקש את קרבתה שכן בה ידמה לרוחניים וירחק מן הבהמיים... בשעת התפילה הוא יטהר את נפשו ממה שקרה בעבר ויכין אותה לעתיד.<sup>507</sup>

ריה"ל מתאר את התפילה כבעלת ערך פסיכולוגי-רוחני השקול לנבואה, שעניינו טיהור הנפש, השלטת על הכוחות הבהמיים וקירוב האדם אל הא-ל.<sup>508</sup> בשלב זה אין הוא מתייחס כלל להשפעותיה של התפילה על המציאות החיצונית, אך בהמשך המאמר דן החבר בערך של מצוות התורה, ומתוך כך מתאר את סדר התפילה ומשמעותו. הוא עובר אחת-לאחת על ברכות קריאת שמע ומתאר את חווייה האמונית העולה מכל אחת מהן, ואז מוסיף:

מי שכולל את אלה בכוונה טהורה הוא ישראלי באמת, וראוי לו לצפות לדבוק בדבר האלוהי הדבק בבני ישראל ולא בשאר האומות. הוא ראוי לעמוד לפני השכינה ולבקש, והוא ייענה.<sup>509</sup>

דהיינו, המדרגה הרוחנית שאליה מגיע המתפלל, ודבקותו ב-"דבר האלוהי", היא שמצדיקה את ההיענות לבקשותיו. יש לשים לב כי בעוד שריה"ל האריך מאד לבאר כל פרט בתפילות השבח, אין

<sup>504</sup> ספר הכוזרי, מאמר ה, סימן כז, עמ' 320-321.

<sup>505</sup> הכוזרי מתייחס בעיקר למצוות התרועה בחצוצרות, אך הוא עצמו משווה בינה לבין מצוות התפילה, וראו גם בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם (מצוות עשה ה): "מכלל העבודה שנלמוד תורה ושתפל אליו בעת הצרות ותהיינה עיניו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני יי' אלהיכם' והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה".

<sup>506</sup> או "האיש הטוב" בתרגומו של שוורץ, ראו: ספר הכוזרי, עמ' 137, הע' 19.

<sup>507</sup> ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן ה, עמ' 139-140.

<sup>508</sup> ראו: אליעזר שביד, התפילה במשנתו של יהודה הלוי, בתוך התפילה היהודית: המשך וחיידוש (עורך: גבריאל חיים כהן), ירושלים תשל"ח (להלן: שביד, התפילה), עמ' 131-141.

<sup>509</sup> ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן יז, עמ' 156.

הוא מקדיש כל הסבר לערכה של הבקשה עצמה (אף שפירש גם את הברכות האמצעיות של תפילת עמידה), דהיינו מה ערך יש בכך שאדם ישטח לפני א-ל יודע-כל את צרכיו ורצונותיו.<sup>510</sup>

הפער בין תפילת השבח לתפילת הבקשה מתעצם בדבריו של ריה"ל על היחס בין בקשות אישיות לבקשות ציבוריות. כבר כאשר ריה"ל מתאר את האדם העומד להתפלל תפילת עמידה, לאחר תפילת-השבח של ברכות קריאת שמע, הוא מדגיש כי מדובר "בברכות המשותפות לכל ישראל. כי הבקשה והתפילה על צרכים אישיים הן מתפילות הרשות שאינן חובה, יש להן משום ב'שומע תפילה' למי שחפץ".<sup>511</sup> אך בהמשך הסימן, כאשר הוא מגיע לתיאור ברכות הבקשה, הוא מחדד את ההבחנה עוד יותר:

לאחר שהוא מרומם אותו כך, הוא מתחיל לבקש את צרכיו יחד עם כל ישראל. מה שאינו כזה – מותר רק בתפילות-הרשות, כי התפילה הנענית היא התפילה למען הציבור או בציבור, או תפילתו של יחיד השקול כנגד ציבור, ואין כזה בזמננו.<sup>512</sup>

סילמן הצביע על התפיסה העקרונית של היחיד המשכיל העשוי להתעלות על הציבור כמאפיינת את התפיסה המוקדמת של ריה"ל המושפעת מן האריסטוטליות,<sup>513</sup> ועמד גם על כך שבניגוד לאריסטו קורא ריה"ל בפועל לציבור של היחיד עם הציבור.<sup>514</sup> גישתו הכללית של סילמן, המחלקת את הכוזרי לשלבים הגותיים שונים, כבר הופרכה במחקר;<sup>515</sup> אולם לענייננו חשובה יותר עצם הקביעה שלפיה "התפילה הנענית היא התפילה למען הציבור או בציבור", אשר עלתה כבר בדברי חז"ל ואותה מסביר החבר בתשובה לתמיהתו של מלך כוזר:

הציבור מעולה מכמה בחינות. אחת מהן שציבור לא יתפלל על מה שיש בו נזק ליחידים... מתנאי התפילה הנענית שתהיה על מה שמועיל לעולם ואינו מזיק לו כלל.<sup>516</sup> ועוד, שלעתים רחוקות תפילת יחיד היא שלמה בלי פיזור-נפש והסחת-דעת. לכן נקבע לנו שהיחיד יתפלל תפילת ציבור... ותצטרף מכולם תפילה משותפת בכוונה טהורה, ותחול הברכה על הכול, וכל אחד מן היחידים יקבל את חלקו בברכה. כי הדבר האלוהי הוא כמו מטר היורד על ארץ אחת כולה כאשר היא בכללותה ראויה לו, אף שלעתים מצויים בה יחידים שאינם ראויים לו.<sup>517</sup>

התפילה בציבור תורמת הן בעיצוב תוכן הבקשות, משום שהציבור יודע לבקש דברים המועילים לכל, והן בכך שגם אם כל יחיד אינו מתפלל בכוונה שלימה מבין כולם תצא תפילה טובה ומכוונת, שיש בכוחה להחיל ברכה על המתפללים. ריה"ל אמנם אינו מסביר כיצד בדיוק מחילה התפילה את הברכה, אך מפורש בדבריו שהיא אחת הפעולות המעוררות את "הדבר האלוהי" לרדת ולהשפיע על

<sup>510</sup> בקשות ותחנונים כחלק מעבודת הא-ל נזכרים גם בתחילת המאמר השלישי, אך גם שם בהקשר קצת מפורק (ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן א, עמ' 136): "ונניח שהוא ירא-שמים, טוב, אוהב להשיח עם אלוהיו ביחידות, להיות ער בלילות, להעתיר ולהתחנן את התחנונים ואת הבקשות שאולי הוא זוכר בעל-פה. הנה חידושים אלה מהנים רק כמה ימים – כל עוד הם חדשים".

<sup>511</sup> ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן יז, עמ' 157.

<sup>512</sup> שם, עמ' 158.

<sup>513</sup> יוחנן דוד סילמן, בין פילוסוף לנביא, רמת גן תשמ"ה (להלן: סילמן, בין פילוסוף לנביא), עמ' 126.

<sup>514</sup> ראו על כך אצל חנה כשר, 'התמקדות ביחיד או ביחד: עיון משווה בין ר' יהודה הלוי ובין הרמב"ם', עיון לז (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 238–247.

<sup>515</sup> ראו: ישי גלזר, 'לכתיבתו של ספר הכוזרי', דעת 77 (תשע"ד), עמ' 5–16; לסקר, מבוא.

<sup>516</sup> ראו תנאים דומים בדברי רס"ג ור"י אלבו שיידונו להלן בפרק על ר"י אלבו.

<sup>517</sup> ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן יט, עמ' 158–159.

המציאות. זאת בהתאם לתפיסתו העקרונית ביחס לטעמי המצוות, הנשגבים מבינתנו, כפי שעולה מתוך משל הרוקח.<sup>518</sup> אפשר לדמות את פעולת התפילה לאופן שבו מתאר ריה"ל במאמר הראשון (סימן צה) את מעמד הר סיני. בדבריו שם כותב ריה"ל שהעניין האלוהי חל על עם ישראל כולו, כקבוצה, וכותב שהעניין האלוהי, במצבו האידיאלי, הופך את בני האדם ל-"שלמים במבנה, במידות, באריכות חיים, בידיעות וביכולת".<sup>519</sup> נראה כי לדעתו גם בתפילה יכול הציבור להגיע למשהו ממדרגת עם ישראל בהר סיני, וממילא יושפעו על כל פרט ופרט בריאות ואריכות ימים.<sup>520</sup>

העולה מכלל דבריו של ריה"ל הוא שהתפילה מהווה חלק ממערכת המצוות שעניינה הורדת השפע של העניין האלוהי אל האדם והעולם;<sup>521</sup> כאשר את התהליך הנפשי של התפילה הוא מתאר כחוויה קונטמפלטיבית בדומה לתיאורים שרווחים בכתבי אבן-סינא ובפילוסופיה הניאופלטונית.<sup>522</sup> בכך אפשר לומר שריה"ל הוא אחד מאבות הגישה שרואה את התפילה כפעילות פנימית המעלה את מדרגתו הרוחנית של האדם למקום שבו ראוי יהיה לקבל את השפע האלוהי בשכר עבודתו.<sup>523</sup> מתוך כך הוא מעצים מאד את חשיבותה של תפילת השבח, ומסתייג בעדינות מתפילת הבקשה של היחיד, אולם לא לגמרי ברור מדבריו מהו תפקידה של תפילת-הבקשה הציבורית.<sup>524</sup>

### רבי אברהם אבן עזרא

חבר נוסף לגישת השינוי הפנימי הוא בן דורו של ריה"ל, רבי אברהם אבן עזרא (ספרד, 1089–1164).<sup>525</sup> ראב"ע דגל בגישה שלפיה הא-ל לא יודע את פרטי מעשי האדם,<sup>526</sup> ולמרות זאת כתב שהתפילה והפנייה אל הא-ל עשויה להציל את האדם מגזירת הכוכבים:

והנה המשתחוה למלאכת השמים לא יועילו לו, כי אם מה שנגזר עליו כפי מערכת כוכבי מולדתו כן יקרנו, חוץ אם ישמרהו כח העליון יותר מכח הכוכבים, שיהיה דבק בו, אז ינצל מהגזרות. ואתן לך משל, חשוב שהיתה מערכת הכוכבים שיגדל נהר על עיר אחת וישטוף אנשים או ימותו. ובא נביא והזהירם, שישובו אל השם בטרם בא יום רעתם. ושב אליו בכל לבם. ובעבור שדבקו בו, נתן בלבם, שיצאו אנשי העיר לחוץ להתפלל אל השם. והנה עשו כן. וביום ההוא גדל הנהר פתאום כמנהגו, כאשר ראינו בעינינו פעמים רבות ושטף כל העיר. והנה לא סרה גזירת השם והוא הצילם.<sup>527</sup>

<sup>518</sup> ספר הכוזרי מאמר א, סימן עט. ראו: נחום אריאלי, תפיסת ההלכה אצל רבי יהודה הלוי: ריה"ל כאיש הלכה, דעת 1 (תשל"ח), עמ' 43–52.

<sup>519</sup> ספר הכוזרי, מאמר א, סימן צה, עמ' 46.

<sup>520</sup> ראו אצל שביד, התפילה (עמ' 137), שלפי ריה"ל "המתפלל מחקה מעמדים מפורסמים של התגלות, וכך הוא חי אותם מחדש".

<sup>521</sup> תפיסת טעמי המצוות שבספר הכוזרי מורכבת יותר, והיא כוללת מלבד ההיבטים התיאורגיים (שמתקיימים בעיקר כשעם ישראל יושב על אדמתו) גם היבטים שנועדו לעצב את אישיותו של האדם הפרטי, ראו: לסקר, מבוא.

<sup>522</sup> אפטרמן, דבקות, עמ' 91.

<sup>523</sup> וכך סוכמה שיטתו אצל בן-ששון, עיון תפילה, עמ' 157: "יעדה של התפילה הוא – המאמין ותיקונו, ולא השפעה על רצון אלוה. על פי תפיסה זו מסולקת הטענה שיש בתפילה משום פגיעה בהחלטיות ואי-השינוי של רצון א-ל".

<sup>524</sup> בהמשך סימן יט של המאמר השלישי מסביר החבר את ההיגיון העומד מאחורי כל בקשה בתפילת העמידה, ואפשר אולי ללמוד משם שהוא רואה בברכות כלליות אלו ערך דידקטי בלבד.

<sup>525</sup> על אופן התפילה הרצוי במשנתו של ראב"ע ראו: כהן, ראב"ע, עמ' 335–337.

<sup>526</sup> כהן, ראב"ע, עמ' 256–268.

<sup>527</sup> פירוש אבן עזרא הארוך, שמות פרק לג, פסוק כא.

התפילה והתשובה לא משנות את כוחות הטבע, אך מוציאות את האדם משליטתם.<sup>528</sup> הא–ל נותן בלב בני האדם את הידיעות והנטיות שיצילו אותם מן הגזירה הטבעית.<sup>529</sup> פסקה זו מתמודדת היטב עם שאלת היחס בין גזירות-הכוכבים להשגחה הנובעת מן התפילה, אך עדיין נותר לברר: כיצד מביאה התפילה לידי אותה הגנה אלוהית מבלי שהא–ל יודע את הפרטים?

במקום אחר כתב ראב"ע:

ידענו כי השם אחד, והשנוי יבוא מהמקבלים, והשם לא ישנה מעשיו, כי כולם הם בחכמה. ומעבודת השם לשמור כח הקבול כפי המקום.<sup>530</sup>

דברים אלו של אבן עזרא מצוטטים פעמים רבות בספרות הראשונים,<sup>531</sup> והם מכילים את גרעין התפיסה של התפילה כשינוי פנימי, שפותחה בהמשך ימי הביניים. לפי תפיסה זו, החוקיות האלוהית קבועה, והאדם הוא שמשנה את מעמדו ביחס אליה.<sup>532</sup>

התייחסות נוספת של ראב"ע לדיבור אנושי (גם אם לא "תפילה" במובן המצומצם) המשנה את המציאות, אפשר למצוא בדבריו על חטא מי–מריבה:

והפירוש הנכון בעיני אגלנו ברמיזות. דע כי כאשר ידע החלק את הכל, ידבק בכל, ויחדש בכל אותות ומופתים. ואמת, כי השם אמר למשה ולאחר ודברתם, ולא דברו בעבור מריבת העם עם משה. והנה החלק חלק.<sup>533</sup>

דהיינו, קיימת מדריגה של דבקות, הנובעת מתוך 'ידיעה', שמאפשרת לאדם לחולל אותות ומופתים. חטא מי–מריבה נבע מכך שמריבת העם פגעה במדרגת הדבקות של משה וביכולת שלו לחולל ניסים.<sup>534</sup> רביצקי הראה שתפיסה אנתרופולוגית זו של הנס הגיעה מן הפילוסופיה המוסלמית וחדרה אל היהדות דרך ראב"ע, רבי אברהם אבן דאוד והוגים נוספים;<sup>535</sup> ואפטרמן הראה כיצד פיתח ראב"ע את תפיסת הדבקות שלו על בסיס יסודות ניאואפלטוניים.<sup>536</sup> עם זאת, נראה כי קיים חילוק בין מדריגה ייחודית זו לבין פעולת התפילה שתוארה לעיל, השייכת לכל אדם: בעוד שפעולת התפילה הרגילה יוצרת שינוי פנימי, והאדם פאסיבי ביחס להגעת השפע בעקבותיה, הרי שכאן מתוארת פעולה אקטיבית של הנביא השולט בכוחות הטבע. הבחנה זו תלך ותתחדד בדורות הבאים ועוד נעמוד על כך להלן.

<sup>528</sup> ראו: כהן, ראב"ע, עמ' 268–272.

<sup>529</sup> ניתוח זה נעשה על פי קריאה מצומצמת של דברי ראב"ע: העם עשה תשובה, וכגמול על כך מילט אותם הא–ל מן הצרה. קריאה רחבה יותר יכולה להתמקד בתפקיד הנביא בסיפור, להציע שהוא זה שנתן בלב העם את העצה לצאת ולהתפלל, ומתוך כך להבין שראב"ע רומז כאן ליכולת של הדבקות לרומם את האדם למדרגה שכלית של ידיעת העתיד. אך דומה שקריאה כזו אינה מוכרחת, ואפשר לראות בנביא קישוט ספרותי בעלמא.

<sup>530</sup> פירוש אבן עזרא, דברים פרק לא, פסוק טז.

<sup>531</sup> רמב"ן ויקרא יח, כה; ספר החינוך מצוה קעא.

<sup>532</sup> ראו את סיכומו של כהן (כהן, ראב"ע, עמ' 271–272) המתייחס לתורת ההשגחה של ראב"ע באופן כללי, ולא לתפילה דווקא: "שום חוקיות אינה נפגעת ושום שינוי לא חל באל. השינוי הוא בכך שהאדם עולה בסולם ההכרה אל ספירות רוחניות עליונות הפועלות אחרת".

<sup>533</sup> פירוש אבן עזרא, במדבר פרק כ, פסוק ח.

<sup>534</sup> ראו: אוצר מדרשים, עמ' 374.

<sup>535</sup> אביעזר רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט (להלן: רביצקי, דרשת הפסח), חלק ראשון, פרק שלישי: התורה האנתרופולוגית של הנס, עמ' 69–110. במאמר זה הראה גם שר"ח קיבל את העמדה האנתרופולוגית של הנס בדרשת הפסח שלו, אך דחה אותה בספר אור השם.

<sup>536</sup> אפטרמן, דבקות, עמ' 102–126.





## ב.6. רבי אברהם אבן דאוד

התייחסות קצרה נוספת לתפילה אפשר למצוא בספר האמונה הרמה של רבי אברהם בן דאוד (ספרד 1110–1180), אשר צמח בתוך סביבה רוחנית מוסלמית והושפע באופן עמוק ממשנתו של אבן סינא,<sup>537</sup> אף שבשנותיו המאוחרות קיים גם שיח משמעותי עם ההגות הנוצרית.<sup>538</sup> כבדרך אגב הוא מזכיר את תפילת-הבקשה של האבות והנביאים,<sup>539</sup> וכן את החובה להתפלל לא-ל לבדו ולא לשליחיו,<sup>540</sup> אולם הדיון העיקרי בנושא נמצא במהלך העיסוק במצוות המוטלות על האדם במסגרת הציווי "ואותו תעבוד":<sup>541</sup>

וענינו ההתמדה על העבודה, ועזוב אבוד הזמן במותרות... ולא יחשוב העבד שהתפלה שחרית וערבית יספיק בה להגיע אל ההצלחה האחרונה... כי המתפלל בקר וערב, וכל היום מתעסק בעניני עולמו, לא יקרא עובד, כי ענין עבודה בלשון העברי אמנם הוא מה שהושתדל בו... וזאת המצוה רצוני, ואותו תעבוד, חייבה כל אחד ממנו לשום מחשבתו באל ותורתו בכל מקום.<sup>542</sup>

רוזנברג משווה את תפיסתו של הראב"ד לזו של ישעיהו ליבוביץ, וטוען כי לפי שניהם התפילה היא מטלה ו"עבודה" שעניינה תשומת לב תמידית אל האל והשגחתו, ואין היא כוללת חוויה של התעלות אישית או דיאלוג.<sup>543</sup> אך יש מקום לדון אם קביעה זו מוכרחת.<sup>544</sup> משמעותית יותר עבורנו העובדה שהראב"ד טורח להדגיש שהתפילה איננה פתרון-קסם שבאמצעותו אפשר להגיע אל ההצלחה האחרונה, אלא רק, אם בכלל, חלק קטן מן החובה המוטלת על האדם להקדיש את מלוא זמנו ומרצו לדביקות בא-ל. כמו כן, לא ברור מדבריו אם תפילת הבקשה מסייעת רק להגיע אל "ההצלחה האחרונה", דהיינו האושר העתידי הצפוי לנפש בעולם הבא, או שהיא עשויה להשפיע גם על חי העולם הזה.<sup>545</sup>

<sup>537</sup> עמירה ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם-מימונית של ר' אברהם אבן דאוד, תל אביב 1998, עמ' 14–22.

<sup>538</sup> כחלק מעבודתו המשותפת עם המתרגם הנוצרי גונדיסלינוס, ראו: Yosef Schwartz, "The Medieval Hebrew Translations of Dominicus Gundissalinus", in: Alexander Fidora et al. (eds.), Latin-into-Hebrew: Studies Gad Freudenthal, "Abraham Ibn ; and Texts, vol. 2: Texts in Contexts, Leiden: Brill, 2013, pp. 19-46 Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo", ALEPH: Historical Studies in Science and Judaism 16(1) (2016), pp. 61–106.

<sup>539</sup> ספר האמונה הרמה – חברו ר' אברהם בן דאוד הלוי זצ"ל מטוליטלא, ירושלים תשכ"ז (להלן: האמונה הרמה), מאמר ב, עיקר ג. דבריו שם הולמית את התפיסה האנתרופולוגית של הנס שבה הוא אוהז, ראו: רביצקי, דרשת הפסח.

<sup>540</sup> האמונה הרמה מאמר ב, עיקר ו.

<sup>541</sup> על תפיסת המצוות של ראב"ד ראו: שלום צדיק, 'טעמי מצוות רציונליים ומשמעת לשמה ב"ספר האמונה הרמה"', דיני ישראל לג (תש"ף), עמ' 271–296.

<sup>542</sup> האמונה הרמה, מאמר ג, עמ' 100.

<sup>543</sup> רוזנברג, תפילה.

<sup>544</sup> שהרי אין בדברי הראב"ד שלילה מפורשת של חווית ההתעלות האישית, גם אם לא התייחס לפן זה של התפילה. כמו כן, הראב"ד עצמו לא נמנע מלתת טעמים למצוות במקומות רבים בספרו (בפרט במאמר השלישי), וודאי שלא החזיק בגישה ליבוביציאנית מלאה.

<sup>545</sup> עוד על חשיבות השימוש בשמות הא-ל המדויקים בתפילה, ועל ערך התפילה בציבור, ראו: האמונה הרמה, מאמר ב, עיקרים ב-ו.

## ב.7. סיכום ביניים: התפילה בהגות היהודית בהשפעת האיסלאם

סוגיית התפילה ממחישה היטב את תאוריית ה"סימביוזה" ביחס להגות היהודית והאיסלאמית. שניים מן ההוגים שאת משנתם בחנו דגלו בתורת השגחה וגזירה קדומה מוחלטת ששורשיה באיסלאם, ומתוך כך, ואף זאת בדומה להוגים מוסלמים קלאסיים, צמצמו מאד את השימוש בתפילת הבקשה.

במוקד ההתנגדות של רבי אברהם בר חייא לתפילת הבקשה עמדה ההבנה שסך הגמול והעונש המגיעים לאדם יגיעו לו בין כך ובין כך, וממילא אין טעם לנסות לשנות את הגזירה באמצעות תפילה. התפילה הלגיטימית בעיניו היא זו שעשויה להמיר גמול אחד במשנהו, ומשום כך הוא תומך בה כאשר המתפלל הוא צדיק הנמצא בשעת צרה, והכרחי עבורו 'לבזבז' חלק מן הגמול המגיע לו על מנת להינצל מן הצרה.

התנגדותו של רבנו בחיי לתפילת הבקשה נובעת אף היא מתפיסת ההשגחה המוחלטת, אלא שבעיניו הבעיה טמונה ביומרה לבקש דבר מסוים ולהגדיר אותו כטוב, במקום לסמוך על הא-ל שיעשה את הטוב בעיניו. ההחלטה העיקרית במשנתו היא לתפילה שתכליתה עבודת הא-ל, משום שתכלית זו חייבת להיות רצויה בעיני הא-ל. עיון מעמיק יותר בדבריו חושף כי ייתכן שגם בתחום זה אין התפילה משנה את הגזירה האלוהית אלא היא עצמה מייצרת דבקות המובילה להתעלות.

בנספח המובא להלן נבחן את משנתו של רבי אברהם בן הרמב"ם, אשר איננה חלק אורגני מן הקורפוס הנידון בעבודה זו, אך הוא מדגים יפה את ההשפעה האיסלאמית על תפיסת התפילה. רבי אברהם משלב את סוגיית התפילה בסוגיית הביטחון, ואף הוא נותן עדיפות לתפילה על צרכים רוחניים על פני תפילה על צרכים חומריים, וכן ממליץ על תפילה רק בשעת צרה ומצוקה קיומית ולא על מותרות. את פעולת התפילה הוא מצדיק בביטחון ובאמונה שבאים לידי ביטוי דרכה ומצדיקים מתן שכר למתפלל. בסוף דבריו הוא כותב (בדומה להוגים מוסלמיים שקדמו לו) כי המעלה העליונה ביותר היא של מי שכלל לא מתעניין בקורות אותו ומוסר את כל ענייניו לידי ההשגחה העליונה.

המשותף לשלושת ההוגים הוא בכך שעיקר ההתמודדות שלהם עם סוגיית התפילה היה במישור של היחס בינה לבין חכמת ההשגחה של הא-ל, ולא בסוגיה הפילוסופית של השינוי וההיפערלות אשר העסיקה פחות את ההוגים המוסלמים בני התקופה.<sup>546</sup> היבט זה, של הקריאה לצמצם בתפילות-בקשה עקב ההתנגשות התיאולוגית בינה לבין האמונה בחכמתו של הא-ל מבדילה את ההגות בצל האיסלאם מן ההסתייגויות שהועלו בספרות חז"ל ונומקו בירידת הדורות או בנעילת שער-תפילה עקב החורבן.

לעומת זאת, בכתבי רס"ג, וכן אצל ריה"ל וראב"ע אפשר למצוא ניצנים של דיון פילוסופי משמעותי בסוגיית שינוי הרצון האלוהי בתפילה. תשובתם העקרונית היא שהתפילה, בדומה למצוות אחרות, משפיעה על מדרגתו הרוחנית של האדם ולא על החוק והרצון האלוהיים. תפיסה זו מסבירה בקלות יחסית את חשיבותה של תפילת השבח, אולם היא מתקשה יותר להתמודד עם תפילת הבקשה.

<sup>546</sup> אף שאל-גיזאלי מתייחס אליה בפרק הנזכר לעיל.

ואכן, ריה"ל הסתייג קלות מתפילת-בקשה של יחידים, וגם בדברי ראבי"ע אפשר לראות את כוחה של הבקשה דווקא בפיו של נביא או אדם קדוש שבכוחו לחדש אותות ומופתים.

## נספח מס' 1: התפילה אצל רבי אברהם בן הרמב"ם

### פתיחה

רבי אברהם בן הרמב"ם (מצרים, 1186–1237, להלן: ראב"ם)<sup>547</sup> הוא הנציג הבולט ביותר, בעיני רבים מן החוקרים, של התקופה ה'סימביוטית' של היהדות והאיסלאם במצרים.<sup>548</sup> אחד ההיבטים המרכזיים במשנתו ובעשייתו הוא השינויים המשמעותיים שחולל במנהגי התפילה,<sup>549</sup> שינויים שקוממו עליו גם מתנגדים רבים.<sup>550</sup> על השפעותיהן של פרקטיקות התפילה האיסלאמיות על אלו שהנהיג רבי אברהם בן הרמב"ם, כבר עמד בהרחבה נפתלי וידר,<sup>551</sup> ובעוד שהוא הצביע בעיקר על ההשפעה המגיעה מן הפרקטיקות הסופיות, פישבין עמד על כך שחלק ניכר מן הפרקטיקות (כגון השתטחויות וישיבה בשורות) מגיעות מן האיסלאם הכללי.<sup>552</sup> אולם מקומה של תפילת הבקשה במשנתו טרם נידון במחקר, על אף שהיא נזכרת פעמים רבות בספרו העיקרי, 'המספיק לעובדי ה'.

### תפילת הקבע והיענותה

נושא היענות של התפילה עולה מפעם לפעם גם בפרק כה של הספר, העוסק בגדרים המעשיים של חובת התפילה הקבועה. בחלק העוסק ב-"תיקון מצב הגוף" כותב ראב"ם על מעלת ההשתחויה, ומבקש להוציא מידי הטועים לחשוב שהיא הולמת רק את הנביאים והדומים להם:

שער עבודת ה' יתעלה פתוח, דרכו עובד את ה' הנביא הגדול והאדם הנקלה: כל אחד בהתאם ליכולתו ולהשתדלותו ואילו הקבלה היא היא כפי מדרגת האדם והליכתו לפניו יתעלה. בהתאם לדבריו: "לאדם מערכי לב ומיי מענה לשון".<sup>553</sup>

ראב"ם מבחין בין מעשה התפילה, אשר ראוי לכל בני האדם במידה שווה, לבין התקבלותה אשר היא "כפי מדרגת האדם והליכתו לפניו יתעלה". בהמשך הפרק הוא דן בגובה הקול הרצוי בתפילה, וכותב שיש לעשות זאת באופן המעורר את הלב. בחתימת הדיון הוא מקשר את התעוררות הלב להתקבלות התפילה:

אם יתחברו לב רך ותחנונים בעת האמירה תיתכן היפעמות ורוך במהות הפנימית, שיתעורר עמהם הלב, ויזלו הדמעות וירבה הבכי... והוא ראוי יותר להיענות. הגבהת הקול הנה אפוא שאיפה להכנת המתפלל ורוך לבו אשר בעקבותיהם תזדכך כוונתו... וההיענות מושגת אז: "תכין לבם תקשיב אזנך"; ואם היא באה בהגבהת קול, בסערת רגשות ובניגון... הנה דבר זה גם - כן ראוי ומביא להיענות, אם הוא יוצא ממנו בזיכוד הלב על - ידי שהוא פונה לעברו

<sup>547</sup> על חייו ופועלו ראו: פישבין, יהדות וסופיות, עמ' 1–39. רבי אברהם איננו חלק אורגני מן ההגות הפולוסופית בספרד ופרובנס המהווה את עיקר עניינינו בעבודה זו, אולם דמותו נוכחת (במידה רבה בשל ייחוסו) בשיח בספרד של ימי הביניים והוא מייצג היטב את ההגות שנידונה בפרק זה עד כה ועל כן נדון בדבריו כאן.

<sup>548</sup> פישבין, יהדות וסופיות, עמ' 30–39.

<sup>549</sup> פישבין, יהדות וסופיות, עמ' 158–184.

<sup>550</sup> ראו: יעקב בלידשטיין, 'ציבור ותפילה בציבור כתבי ר' אברהם בן הרמב"ם', פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח 78 (1999), עמ' 148–163; Mordechai A. Friedman, 'Abraham Maimonides on His Leadership', *The Jewish Quarterly Review* 104(3) (2014), pp. 495–512. Reforms, and Spiritual Imperfection', *The Jewish Quarterly Review* 104(3) (2014), pp. 495–512.

<sup>551</sup> נפתלי וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 659–758.

<sup>552</sup> פישבין, יהדות וסופיות, עמ' 150–157.

<sup>553</sup> המספיק לעובדי ה', מהדורת דנה, רמת גן תשמ"ט (להלן: המספיק לעובדי ה'), עמ' 102. ההפניות בסעיף הבא (שיצוינו באותיות) לקוחות מתוך חלק אחר של הספר שיצא בהוצאה אחרת ויובאו מתוך מהדורת דורי, ירושלים תשל"ג.

יתעלה... דע אפוא דבר זה ונהג על - פיו, ותִּכֶן את קיום כוונת לבך בהתאם אליו - תזכה ברחמיו יתעלה, כפי שהבטיח לעבדיו הטובים: "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע".<sup>554</sup>

לא רק מדרגתו הכללית של האדם, אם כן, מהווה פקטור בנוגע להתקבלות התפילה, אלא גם כוונת הלב בתפילה עצמה. דברים אלו כשלעצמם אין בהם חידוש רב, מלבד עצם הצבת ההיענות כיעד מרכזי של התפילה, במקביל לתביעה מכל אדם להתפלל בלי קשר למידת ההיענות של תפילתו.

### מידת הבטחון ותפילת הבקשה

דיון משמעותי יותר בתפילת הבקשה מקיים ראב"ם בשער הבטחון. בפתח השער מגדיר ראב"ם את הביטחון באופן דומה לזה של רבנו בחיי:

האמונה כי ה' יתעלה הוא הבורה והמפרנס, המחייב והממית... וכל מקרי העולם הכלליים והפרטיים חוזרים אליו... מלבד יראת שמיים שאיננה בידי שמיים.<sup>555</sup>

ובדומה לרבנו בחיי הוא ממשיך ומדגיש שעל האדם להאמין בכך שהצלחתו וכשלונותיו אינם בשל בחירתו או גורמים חיצוניים אחרים אלא רק בשל הרצון וההשגחה האלוהיים. הוא מאריך להבחין בין הצדיקים ובעלי רוח הקודש, שצריכים לסמוך על הנס ולהתעלם מן האמצעים הטבעיים, לבין בני-אדם מן השורה שצריכים להזדקק לאמצעים אלו מתוך מודעות לכך שבסופו של דבר התוצאה נקבעת על ידי הא-ל. אחד האמצעים לחיזוק אמונת ההשגחה הוא התפילה המתלווה לפעולות טבעיות שונות (כגון הקזת-דם או מדידת תבואה בכרי), ומדגישה שהדבר מסור בידי הא-ל.<sup>556</sup>

בחלק השני של השער עובר ראב"ם מדיון בביטחון כתפיסה אמונית לביטחון אקטיבי שעשוי לחולל שינוי בגזירה האלוהית. בטחון זה מובע באמצעות תפילת-בקשה, כפי שהוא כותב במהלך הדיון: "צריך הבוטח לחזק בטחונו על-ידי תפילה ובקשה ותחינה אליו יתעלה".<sup>557</sup> הוא פותח בהצהרה כי "דברים אלה קשים לביאור וידיעת סודם בשלימות ועד גמירא נשגבת מבינתנו",<sup>558</sup> ואף על פי כן מנסה להציע קווי מתאר בסוגיה זו.

ההקדמה הראשונה שהוא מקדים היא "כי המבוא לבטחון הוא השמיעה בקול ה'", ואין ערך לבטחון "אם מדמה אדם בנפשו שהוא בעל בטחון ובאמת עובר על תורת ה'".<sup>559</sup> דברים דומים כתב גם רבנו בחיי בשער הבטחון של חובות הלבבות: "מי שיבטח על הבורא והוא ממרה אותו, כמה הוא סכל וכמה דעתו חלושה והכרתו".<sup>560</sup>

ההקדמה השנייה כבר מקרבת אותו באופן מובהק יותר למרחב ההגותי שבו אנו דנים כאן: "ועוד עליך לדעת כי כל בטחון שתכליתו דתית הריהו נכון ושלם מן הבטחון שתכליתו חמרנית".<sup>561</sup> חלוקה זו קרובה לחלוקה שאותה ראינו אצל רבנו בחיי ובהגות האיטלקית. יחד עם זאת יש להדגיש כי

<sup>554</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' 116.

<sup>555</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' עה.

<sup>556</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' פא.

<sup>557</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' פט.

<sup>558</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' פח.

<sup>559</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' פח.

<sup>560</sup> חובות הלבבות, שער הבטחון, פרק ג, ההקדמה הרביעית.

<sup>561</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' פח.

לדעת ראב"ם המבחן איננו נוגע לעצם הבקשה, אלא לתכליתה הסופית, כפי שמבואר בדוגמה שאותה הוא מביא :

משל לשני בני-אדם בעלי-בטחון, האחד בוטח בדבר שהוא נחוץ למחייתו, כגון לחם לאכל ובגד ללבוש, ותכליתו בזה חמרית... וכנגדו בוטח השני בדבר שאיננו עיקר בפני עצמו, כגון בקשת הון רב או שלטון וכיוצא באלה, אלא שתכליתו בהשגת ההון היא שיהא לאל-ידו לחלק צדקה לעניים, לזקוף כפופים ולעזור לעבדי ה' בעבודתו יתעלה... הנה בטחונו של השני הוא הבטחון היותר נכון ויותר שלם.<sup>562</sup>

עולה מדבריו כי כאשר תכלית הבקשה היא לעבודת ה', יש סיכוי רב יותר שתיענה, אף שהבקשה עצמה היא בקשה חומרית. כפי שהזכרנו לעיל, כך עולה מתפילת ה'בקשה' שניסח רבנו בחיי בסוף ספרו, ובה שילב את הבקשות החומריות ברוחניות כך שהראשונות מוצגות כמשרתות את האחרונות.

לאחר מכן פונה ראב"ם לחלק בין סוגים שונים של צרכים סביב סוגיית השימוש בבטחון ובתפילת הבקשה. כאשר מדובר בהרחקת "נזק עיקרי", הרי שמלבד המעשים שעושה האדם כדי להינצל, ראוי לו לבטוח בא-ל שיציל אותו ולהתפלל אליו, בתנאי שהאדם אכן ראוי לכך. אולם בנוגע להרחקת "נזק שאיננו עיקרי" (כגון פשפים או פרעושים טורדים) כותב ראב"ם כי "אין זה מן הראוי שיפעיל האדם את בטחונו". גם בנקודה זו אפשר לראות קרבה בינו לבין רבי אברהם בר חייה, רבנו בחיי וכמה מן ההוגים האיסלאמיים אשר תמכו בתפילה בשעת צרה והסתייגו ממנה במצבים פחות קריטיים.

מתוך הבחנה זו, ועל רקע הקושי להבחין בכל עת בין הנדרש לבין המותרות, מוסיף ראב"ם את הנקודה הבאה :

הוא יתעלה יודע צרכיו של כל אדם והוא היודע אם מצטמצם ומבקש ממנו רק את הדרוש לו או דברי מותרות להתייהר בהם. ולכן תיקנו חז"ל בתפילה, למי שאין זמנו ומצבו מתירים לו אלא רק ראשי דברים וקיצור תפילה, שתהא כך : "צרכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה, יהי רצון ורחמים מלפניך ה' שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה והטוב בעיניך עשה".<sup>563</sup>

תפילה זו שאותה הוא מצטט, המהווה הכלאה של שתי תפילות שונות הנמצאות בגמרא,<sup>564</sup> קרובה במידה רבה לתפילת "אחד הצדיקים" שאותה ציטט רבנו בחיי, אשר מסר ביד הא-ל את ההכרעה אם ובאיזה אופן להיענות לתפילתו.

### כיצד פועלת התפילה?

בשלב זה של הדיון מתמודד ראב"ם בצורה ישירה יותר מאשר קודמיו עם הקושי ההגיוני שבהבנת פועלת התפילה, שאותו הוא מנסח באופן הבא :

<sup>562</sup> המספיק לעובדי ה', עמי פח-פט.

<sup>563</sup> המספיק לעובדי ה', עמי צח.

<sup>564</sup> ברכות כט ע"ב.

שמא יאמר האומר: כיון שפרנסת הבריות מובטחת והוא יתעלה ערב אותם גם לבעל-חי שאין בו דעת, מה תועלת איפוא בבטחון בעניין הפרנסה? הלא בין אם יבטח האדם בה' יתעלה ובין אם לא יבטח... מכל מקום תבואנו פרנסתו!<sup>565</sup>

השאלה מתייחסת אמנם לפרנסה, אולם נדמה כי הוא הדין ביחס לשאר ההיבטים שהתפילה מבקשת לפעול בהם. כמו כן, השאלה מתייחסת לתרחיש החיובי (שלפיו הא-ל קצב מלכתחילה פרנסה ראויה לאדם), אולם ביסודו של דבר היא מערערת על כל אפשרות של שינוי הגזירה הקדומה. בתשובה לשאלה זו כותב ראב"ם:

הגם שפרנסת הבריות מובטחת... הנה לפעמים גורם העוון לידי הכרתת הפרנסה... וכנגד זה מביאה הצייתנות לידי הרחבת הפרנסה וריבוייה... והלא הבוטח בה' יתעלה בעניין פרנסתו הריהו מן השומעים בקולו ולפיכך ישלם לו ה' יתעלה גמול בטחונו... אבל מי שאיננו בוטח בה' יתעלה הריהו מן המורדים והסוררים ולכן יענישו ה' תעלה.<sup>566</sup>

תשובתו של ראב"ם, אשר איננה ייחודית כל כך, היא שהבטחון עצמו מהווה גורם המקדם את קבלת השכר משום שהוא משקף צייתנות. נקודה מעט יותר ייחודית היא בכך שלתפיסתו ההימנעות מבקשה, כאשר היא משקפת חוסר-בטחון, עשויה להטות את דינו של האדם לכף חובה. בכך מהווה התפילה בעת צרה מעין מבחן אמונה המשקף ומעצב את תודעתו של האדם כבעל בטחון, ולא רק מעשה מצווה בעלמא. הייתרון בתפיסה זו הוא שהיא מבהירה היטב את חשיבותה הייחודית של התפילה ומעלתה על פני מצוות אחרות (דהיינו: מדוע לא נאמר שכאשר אדם זקוק לרפואה עליו להניח תפילין או ללבוש ציצית כדי שיהיה ראוי לשכר): כאשר אדם נצרך לדבר ומפנה את הצורך כלפי הא-ל, הוא מבטא בכך את השתייכותו לקהל הבוטחים והמאמינים, ואם לא יעשה כן (גם אם יניח תפילין באותו הזמן) הוא יבטא בכך חוסר-אמונה.

### בטחון והשתוות

בחלק האחרון של שער הבטחון מבחין ראב"ם בין ארבע מעלות בבטחון:

המעלה הראשונה והשנייה היא "שיהא האדם מקווה ומצפה להשגת משאלתו מאתו יתעלה ברוב רחמיו, הגם שהוא חושש ודואג באותה משאלה שמא יהיה עוונותיו מונעים ממנו את הרחמים".<sup>567</sup> הבנה זו, שהתפילה איננה מתקבלת בהכרח, עולה גם בדבריו בשלבים המוקדמים של הדיון,<sup>568</sup> וכן בפירושו לתורה.<sup>569</sup>

המעלה השלישית היא מעלת "מי שבטוח בהשגת משאלותיו מאתו יתעלה ומאמין בזאת בוודאות ובלי ספקות".<sup>570</sup> ראב"ם מייחד מעלה זו רק לצדיקים גמורים ובעלי רוח הקודש.

<sup>565</sup> המספיק לעובדי ה', עמי צה.

<sup>566</sup> המספיק לעובדי ה', עמי צה.

<sup>567</sup> המספיק לעובדי ה', עמי קג. ההבחנה בין המעלה הראשונה לשנייה היא בכך שבמעלה הראשונה האדם רק בוטח בלבו, ואילו בשנייה הוא מבטא את הבטחון באמצעות תפילה.

<sup>568</sup> ראו למשל בעמי' צא: "יש שהעוונות מסתירים או מעכבים חסד אלוה מאיזה טעם כמוס שלא יבינהו איש מבלעדיו יתעלה".

<sup>569</sup> פירוש אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח, עמי קצד (בראשית מט, א): "[תפילה] אפשר שתתקבל ותתאים עם המציאות או לא תתקבל ותיכזב".

<sup>570</sup> המספיק לעובדי ה', עמי קג.

על גבי מעלות אלו מוסיף ראב"ם מעלה רביעית :

היא מעלת ההפקדה, ופירושה שיפקיד האדם את עניניו או אחד מהם בידי ה' יתעלה ויערטל עצמו מכל צפיה ותשוקה עד שאחת היא לו אם ישיג דבר שהוא משתוקק אליו הוא אם ישיג את ההיפך ממנו... וזאת המעלה... הריהי העליונה שבכולן... ובטח עליו והוא יעשה רצונו, כלומר כפי מה שיעלה רצון מלפניו.<sup>571</sup>

בדבריו אלו מתברר כי הביטחון שאותו תיאר עד כה, זה שעניינו הסתמכות על הא-ל שיעשה כרצון האדם בשעת צרה, מהווה מדרגה נמוכה באופן יחסי. הבטחון העליון הוא זה שבו אדם סומך על ההשגחה העליונה ומפקיד את גורלו בידיה. תפיסה זו הולמת היטב את דברי ראב"ח ורבנו בחיי אודות החשבונות האלוהיים שרצוי שלא להתערב בהם.

ראוי לציין כי קיים דמיון בין שלושת השלבים שמתאר ראב"ם לבין שלושת שלבי הבטחון שעליהם כותב אל-גיזאלי בספר התשיעי שברבע הראשון של ספרו הגדול 'תחיית מדעי הדת'.<sup>572</sup> שם הוא מחלק בין מי שבטחונו נמוך יחסית, למי שבוטח בא-ל כפי שילד בוטח באמו שתספק את צרכיו מיד כשיבקש. כאשר גם אצל אל-גיזאלי המדרגה הגבוהה ביותר היא זו של מי שכלל אינו זקוק לתפילת הבקשה משום שהוא סמוך ובוטח שהא-ל יעשה עבורו את הטוב ביותר המגיע לו גם מבלי שיבקש.<sup>573</sup>

---

<sup>571</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' קה-קו.

<sup>572</sup> בשנים האחרונות נכתב לא מעט על השפעתו של אל-גיזאלי על ההגות היהודית בימי הביניים, ובכלל זה על הגותו של הרמב"ם, אביו של רבי אברהם, ראו: עומר מיכאליס, "אפילו על הפילוסופים", עיון בתפקוד המונח 'תקליד' במורה הנבוכים ובמקורותיו ההגותיים, דעת 83 (2017), עמ' 7–45.

<sup>573</sup> נקמורה, על התפילה, עמ' 22–23.



## חלק ג: תפילת הבקשה בכתבי הרמב"ם וממשיכי דרכו בפרובנס וספרד

### ג.1. תפילת הבקשה בכתבי הרמב"ם

#### מקומה של התפילה בכתבי הרמב"ם

התפילה תפסה אצל הרמב"ם (ספרד 1138 – מצרים 1204)<sup>574</sup> מקום מרכזי במיוחד;<sup>575</sup> עד כדי כך שהרב סולובייצ'יק כתב בחיבורו 'רעיונות על התפילה' כי "הגואל הראשון של התפילה היה הרמב"ם".<sup>576</sup> ביטוי בולט לכך נמצא בבחירה שלו למנות את התפילה כמצוות-העשה החמישית בספר המצוות שלו;<sup>577</sup> זאת בניגוד לראשונים אחרים, והרמב"ן בראשם, שלא מנו את התפילה כמצווה מן התורה.<sup>578</sup> התפילה מתוארת אצלו כפסגה רוחנית של עמידה לפני ה', באופן המזכיר את חוויית הנבואה.<sup>579</sup> יתירה מזאת, גם תפילת הבקשה קיבלה אצלו מעמד של כבוד,<sup>580</sup> והרמב"ם מגדיר אותה כחלק מחובת התפילה היומית:

חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו.<sup>581</sup>

מהי ההצדקה להגדיר את הבקשה והתחנה כ'עבודה' ולצוות עליה? בן-אור הציע להסביר זאת לאור דברי הרמב"ם בהלכות ברכות:

כל הברכות כולן שלשה מינים, ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו.<sup>582</sup>

בן-אור עומד על כך שברכות ההודאה מתחלקות אף הן, בדומה לתפילה, לשבח, תודה ובקשה, ומסיק מכך שתפקיד הבקשה הוא להוות חלק מתהליך ההודיה.<sup>583</sup> לדבריו, הבקשה נדרשת על מנת

---

<sup>574</sup> על חייו של הרמב"ם ראו: יואל קרמר, הרמב"ם: ביוגרפיה, תל-אביב 2019, ועל סוגיית שנת-הולדתו ראו שם עמ' 35.

<sup>575</sup> לדיונים נוספים בתפיסת התפילה של הרמב"ם ראו: יעקב בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד (להלן: בלידשטיין, התפילה); עדיאל קדרי, תפילת הרציונאליסט – היבטים של משנת התפילה של הרמב"ם, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון תשנ"ד; אביעד אברהם סטולמן, 'עבודת הלב – קווים אחדים להבנת משנת התפילה של הרמב"ם', אקדמות ג (תשנ"ו), עמ' 55–66; Stefan C. Reif, Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy, Berlin; New York: W. De Gruyter 2006, pp. 207-228.

<sup>576</sup> יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב (להלן: איש ההלכה), עמ' 240.

<sup>577</sup> ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ה. ראו: בלידשטיין, הלכה, עמ' 23–68.

<sup>578</sup> השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ה. ראו: Arthur Hyman, 'Maimonides on Prayer', in: Adam Mintz, et al. (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law*, New York: Jersey City, NJ: Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva UP; Ktav 2005, pp. 299–313.

<sup>579</sup> משנה תורה, הלכות תפילה פרק ד, הלכה טז: "יראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה"; ראו: Leo Mock, 'Praying Towards the Shekhinah: Some Observations in Maimonides' Laws of Prayer', *Zutot* 6(1) (2009), David R. Blumenthal, 'Maimonides' Philosophic Mysticism', *Daat* 64/66 (2009), pp. V-XXV; pp. 11-16.

<sup>580</sup> יצחק טברסקי, 'כוונת הלב בתפילה במשנתו של הרמב"ם', בתוך: שי אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47–67 (להלן: טברסקי, כוונת הלב), עמ' 63–64; Ehud Benor, *Worship of the Heart*, Albany 1995 (להלן: בן-אור, עבודה שבלב), עמ' 90–91.

<sup>581</sup> משנה תורה, הלכות תפילה, פרק א, הלכה ב.

<sup>582</sup> משנה תורה, הלכות ברכות פרק א, הלכה ד.

<sup>583</sup> יצויין כי לעיל ראינו שאצל פילון דוקא התודה משמשת לעיתים כבקשה.

שהמתפלל יכיר בהזדקקות שלו לדברים שאותם מעניק לו הא-ל בין כה וכה, ומתוך כך יגיע לידי חוויה אותנטית של הודיה וקשר עם הא-ל.<sup>584</sup>

על דבריו של בן-אור יש להעיר, שנדמה כי את דברי הרמב"ם אפשר להבין אחרת מבחינה מילולית. בן-אור תרגם גם את המילה "הודאה" וגם את המילה "הודייה" בלשון הרמב"ם הנ"ל כ-'thanksgiving'. אלא שאם כך הדבר, משמעות דברי הרמב"ם קשה: הן משום שהוא שב ומונה את ה'הודייה' כאחד מתתי-הסוגים של ברכות ה'הודאה', והן משום שקשה להבין כיצד ברכה נפרדת של בקשה, שכלל אין בה תודה, נחשבת אף היא כברכת-הודאה. משום כך נדמה שיש לחלק בין הקטגוריה הכללית של 'ברכות ההודאה' לבין תת-הקטגוריה של 'ברכות ההודיה'. בעוד שה'הודיה' כאן פירושה אכן 'thanksgiving', ה'הודאה' היא מלשון וידוי והכרה ('acknowledgment'/'admitting').<sup>585</sup> האדם מודה בקיומו של הא-ל בשלוש דרכים: שבת, אמירת-תודה ובקשה, ומתוך כך זוכר את הבורא תמיד וירא ממנו. לחלופין, יש לאמץ את הגרסה המופיעה ברבים מכתבי-היד, ולפיה הקטגוריה הכללית של הברכות לא נקראת "ברכות הודאה" אלא "ברכות היראה".<sup>586</sup>

על כל פנים, מבואר בדברי הרמב"ם כי בדומה לרס"ג הוא ראה בתפילת הבקשה חלק חשוב בעבודת-הא-ל, אם בשל הכרת הטוב שהיא מעוררת (לשיטתו של בן-אור), אם בשל היראה המתלווה לה, ואם בשל ההכרה והמודעות התמידית של האדם בכך שהוא תלוי בא-ל שישפך לו את צרכיו. אולם ממקורות אחרים בכתביו עולה יחס אמביוולנטי יותר.

### "קרובים יותר אל הכוונה הראשונה": הרמב"ם על תפילה וקרבת

במורה הנבוכים אפשר למצוא גם כמה התייחסויות ישירות לסוגיית התפילה, אשר עולות מהן הסתייגויות מסוימות. מקור חשוב בעניין זה נמצא בדיון אודות מצוות הקרבנות, שם מבחין הרמב"ם בין מצוות שניתנו "על הכוונה הראשונה" האידיאלית, לבין אלו שניתנו "על הכוונה השנייה" ומטרתן לדבר אל העם הנמצא במדרגה רוחנית נמוכה בשפה שאותה יבין ולרומם אותו אט-אט אל הכוונה הראשונה. הרמב"ם מבחין בהקשר זה בין התפילה לקרבנות:

מכיוון שאופן זה של פולחן, כלומר הקורבנות, הוא מבחינת הכוונה השנייה ואילו תפילת הרשות, תפילת החובה וכיוצא בהן ממעשי הפולחן קרובים יותר אל הכוונה הראשונה והכרחיים להשגתה, שם בין שני המינים הבדלה גדולה, כי מין זה של פולחן, כלומר הקרבת קורבנות, אף-על-פי שהוא לשמו יתעלה, לא הוטל עלינו כמו שהיה בראשונה, כלומר, שיוקרר בכל מקום ובכל זמן, ולא יוקם מקדש היכן שיש זמן, ולא יהיה המקריב מי שמזדמן... אלא כל זה נאסר, והוא קבע את (הקרבת הקורבנות) בבית אחד... ולא יהיה כהן

<sup>584</sup> בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 93-96.

<sup>585</sup> הבחנה זו הולמת את צורת השימוש המקובלת כיום, ראו: מילון אבן-שושן ערך 'הודאה' וערך 'הודיה'. בלשון חז"ל סובלת הצורה 'הודאה' את שתי המשמעויות, של וידוי ושל תודה, ראו: מילון בן-יהודה ערך 'הודאה'; ואילו הצורה 'הודיה' הייתה בלעדית לתודה עד ימי הביניים, ראו: מילון בן-יהודה ערך 'הודיה'. בלשון הרמב"ם במשנה תורה, המובן של המילה 'הודיה' הוא לעיתים מלשון תודה (תפילה א, ד) ולעיתים מלשון וידוי (טוען ונטען ג, ח); אולם המובן של המילה 'הודאה' הוא לעולם מלשון וידוי (שבועות ח, ח). יצוין כי את ברכת 'מודים' מכנה הרמב"ם לעיתים 'הודאה' (תפילה ב, יג) ולעיתים 'הודיה' (תפילה ה, י). חשוב להדגיש כי יסוד דברינו כאן איננו הבחנה גורפת בין המונחים ברמב"ם, אלא הבחנה מקומית בדברי הרמב"ם כאן.

<sup>586</sup> משנה תורה לרמב"ם, מהדורת שבתאי פרנקל, ירושלים תשס"ז, ילקוט שינויי נוסחאות עמ' נד. בנוסח נוסף המובא שם נמחקה לגמרי המילה 'הודאה'.

אלא (בעל) ייחוש מסוים. כל זאת להמעט מין זה של פולחן ושלא יהיה ממנו אלא מה שלא הצריכה חוכמתו שיימנעו ממנו כליל. אבל תפילת הרשות ותפילת החובה (אומרים) בכל מקום וכל מי שמזדמן.<sup>587</sup>

הרמב"ם מסביר את הסייגים שהוטלו על עבודת הקרבנות בכך שהיא ניתנה "מבחינת הכוונה השנייה" ועל כן ראוי למעט בה, בניגוד לתפילות הנאמרות "בכל מקום וכל מי שמזדמן" משום שמעשי-פולחן אלו "קרובים יותר אל הכוונה הראשונה". מן הלשון "קרובים יותר" אפשר לדייק שגם התפילה, בדומה לקרבנות, איננה מצווה המתיישבת באופן מלא עם התפיסה הפילוסופית הנכונה של מושג הא-ל והיחסים בינו לבין בני האדם, אלא שהיא בעלת פגמים גסים פחות מאשר עבודת הקרבנות, וכך כתבו חוקרים רבים דוגמת תשבי,<sup>588</sup> פוקס<sup>589</sup> וקרייסל.<sup>590</sup> חיזוק לטענה זו אפשר להביא מכך שעצם החילוק של הרמב"ם איננו מוחלט, משום שכבר ראינו (בדיון בספרות חז"ל) שגם על התפילה הוטלו לא-מעט מגבלות, כגון האיסור להתפלל ארמית, האיסור לבקש בשבתות וחגים והמלצה התקיפה להתפלל בציבור ובבית הכנסת. ואכן, גם הרמב"ם לא כתב שהתפילות הותרו "בכל זמן", ואפשר שרמז בכך שגם עבודת התפילה לא חפה מסיגים.

התפילה נזכרת גם בשלב מוקדם יותר באותו הפרק, כאשר הרמב"ם מבקש להמחיש עד כמה בלתי-אפשרי היה זה לצוות על בני-ישראל להתנתק מן הקרבנות מיד עם יציאת מצרים:

לא הצריכו חוכמתו יתעלה ועורמת-חסדו, הנראית בבירור בכל מה שברא, שיצווה עלינו לדחות את מיני דרכי פולחן אלה, לעזוב אותם ולבטלם, כי זה היה באותם ימים דבר שאין להעלות על הדעת לקבלו בהתאם לטבע האדם אשר לעולם נוח לו במה שהספין אליו. הדבר היה דומה באותם ימים כאילו בימינו היה בא נביא הקורא לעבוד את האל והיה אומר: "האל ציווה עליכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשוועו אליו בעת צרה. עבודתכם תהיה רק מחשבה בלי מעשה כללי."<sup>591</sup>

בדברי הרמב"ם אפשר להבין שגם הצום והתפילה אינן פעולות בעלות ערך מוחלט, ובעולם תיאורטי מסוים, שעדיין אין אנו נמצאים בו, יכול היה נביא לבוא ולבטל אותו.<sup>592</sup> לדעת ריינס, דרוש רק מעט דמיון כדי לזהות את הרמב"ם עצמו עם אותו נביא-עתידי,<sup>593</sup> וגם לימן כתב שיש ספק קל בלבד בכך שעמדת הנביא מייצגת את דעת הרמב"ם עצמו.<sup>594</sup> קרייסל הצביע על כך שהרמב"ם הכשיר את

<sup>587</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק לב, כרך ב, עמ' 536.

<sup>588</sup> ישעיהו תשבי, משנת הזוהר, כרך שני, ירושלים 1961 (להלן: תשבי, משנת הזוהר), עמ' רנ: "הווה אומר: לפי אמיתותה של הדת גם התפילה והצום ובקשת רחמים מאלהים ראויים היו להתבטל".

<sup>589</sup> פוקס, הרמב"ם, עמ' 151.

<sup>590</sup> קרייסל, יהדות, עמ' 405.

<sup>591</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק לב, כרך ב, עמ' 533.

<sup>592</sup> מאידך, אפשר לטעון שאפילו עבודת הקרבנות צריכה להמשיך ולהתקיים גם בעתיד, כהגנה מתמדת מפני הנטייה לעבודה זרה הטבועה באדם, ראו: Amos Funkenstein, 'Gesetz und Geschichte: Zur Historisierung', in: *Viator* 1 (1970), pp. 147–178. הרמב"ם סבור שיש חשיבות לכך שהתורה תהיה קבועה ובלתי-משתנה גם כאשר מצוותיה כבר אינן תואמות באופן מושלם את המציאות, ראו: מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא.

<sup>593</sup> Alvin J. Reines, 'Maimonides' True Belief Concerning God', in: S. Pines & Y. Yovel (eds.), *Maimonides* and *Philosophy*, Springer, Dordrecht 1986, pp. 24–34 (להלן: ריינס, אמונה אמתית), עמ' 34. וראו: בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 65.

<sup>594</sup> Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, London: Routledge 1990 (להלן: לימן, הרמב"ם), עמ' 140.

הקרקע לרעיון זה כבר בסוגיית התארים, כשכתב בעקבות הפסוק "לך דומיה תהלה"<sup>595</sup> שהשתיקה היא השבח הגדול ביותר האפשרי משום שכל דבר שנאמר בתפילה ביחס לא-ל "נמצא בו פגיעה כלשהי כלפיו"<sup>596</sup>; דברים אלו נאמרו גם, ואף בעיקר, נגד תפילת-השבח, כפי שהדגישו פוקס<sup>597</sup> וסטרן,<sup>598</sup> והם הולמים את דברי הרמב"ם בסוגיית י"ג העיקרים, שם הפחית בחשיבות הצום והתפילה: "מה שאמר: הודיעני נא את דרכיך ואדעך... למען אמצא חן בעיניך, הם ראייה לכך שמי שיודע את האל הוא אשר ימצא חן בעיניו, לא מי שצם ומתפלל בלבד".<sup>599</sup>

לעומת דברי החוקרים הנ"ל, טען הנשקה כי לא מדובר בפגם ספציפי שמצא הרמב"ם בתפילה, אלא בהתייחסות אל המצוות המעשיות כולן ככאלו הנובעות מתוך "ויתור לנטיותיו הנפשיות של האדם", כאשר עבודת-הא-ל האידיאלית היא עבודה שכלית בלבד.<sup>600</sup> בדומה לכך כתב גם בן-אור שהן הקרבן, הן התפילה והן המדיטציה הינן צורות שונות שדרכן אנשים שונים בתקופות שונות מכוונים את לבם אל הא-ל, ובאף אחת מהן אין פסול או עיוות מהותי.<sup>601</sup> נראה כי המקום המרכזי, גם ביחס למקורות הקודמים, שנתן הרמב"ם לתפילת הבקשה, מחזק את ההבנה שלא ראה בה פגם גדול יותר מכל עבודה מעשית אחרת. והכללתה ברשימת המצוות, שאינן אמורות להתבטל, מלמדת על כך שלא היתה לו התנגדות ספציפית כלפיה. הדגש בדברי הרמב"ם איננו על הבעייתיות שבתפילה עצמה, אלא בכך שהעבודות המעשיות והמילוליות כולן הינן ביטוי נמוך ולא-מדויק של עבודת המחשבה הפנימית, ובכך הוא צועד בעקבותיו של אבן-סינא, כפי שהעיר פינס,<sup>602</sup> אף שיש הבדלים מסוימים ביניהם כפי שהראה הרווי.<sup>603</sup>

### האם הבקשה נענית?

לאחר שעמדנו על אי-הבהירות באשר לחשיבותה של תפילת-הבקשה, יש לשאול האם היא אכן 'פועלת', דהיינו האם יש בכוחה להתקבל ולהשפיע על המציאות החיצונית.<sup>604</sup> בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם אפשר למצוא בכמה מקומות התייחסויות מסורתיות אל התפילה ככזו שנענית ומשנה

<sup>595</sup> תהלים סה, ב. לפירוש כמעט הפוך של הפסוק ראו להלן בדיון על שיטת ר"י אלבו.

<sup>596</sup> מורה נבוכים חלק א, פרק נט, כרך א, עמ' 149; קרייסל, יהדות, עמ' 407–408.

<sup>597</sup> פוקס, הרמב"ם, עמ' 152–153.

<sup>598</sup> Josef Stern, 'The Idea of a Hoq in Maimonides' Explanation of the Law', in: S. Pines & Y. Yovel (eds.),

*Maimonides and Philosophy*, Springer, Dordrecht 1986, pp. 92–130.

<sup>599</sup> מורה נבוכים חלק א, פרק נד, כרך א, עמ' 133.

<sup>600</sup> דוד הנשקה, 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת לו (תשנ"ו), עמ' 37–51.

<sup>601</sup> בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 75–76.

<sup>602</sup> שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז (להלן: פינס, מחשבת ישראל), עמ' 144.

<sup>603</sup> Steven Harvey, 'Avicenna and Maimonides on prayer and intellectual worship', in: Haggai Ben-Shammai et al. (eds.),

*Exchange and Transmission across Cultural Boundaries*, Jerusalem 2013, pp. 82–105.

<sup>604</sup> גם אם נקבל את הגישה הנפוצה המחקר, ולא את גישתם של הנשקה ובן-אור, אפשר להבין שההסתייגות המרומזת של הרמב"ם מן התפילה עשויה לנבוע מן הגנאי שבהצבת הבקשות החומריות במרכז הקשר עם הא-ל (בדומה לתפיסות הנפוצות בהגות היהודית בצל האסלאם, ובכלל זה אצל בנו של הרמב"ם, רבי אברהם), ואין היא קשורה בהכרח לשאלת יכולת ההתקבלות של התפילה.

את החלטת הא-ל ואת גורלו של האדם.<sup>605</sup> כך עולה גם מכמה מקומות במורה הנבוכים. כך למשל  
כותב הרמב"ם, בהסבר הפסוק "ותקצר נפשו בעמל ישראל":<sup>606</sup>

השגחתו יתעלה סרה מהם עד שאבדו. הם זעקו לעזרה ולא עזרם. אך כאשר הפליגו  
בתשובה ורבה שפלותם והאויב גבר עליהם, ריחם עליהם ורצונו פסק מלהמשיך את צערם  
ושפלותם.<sup>607</sup>

טברסקי למד מכאן שהרמב"ם אכן סבור שהתפילה, במצב עניינים תקין, עשויה להיענות ולהשפיע  
על המציאות.<sup>608</sup> עם זאת ראוי לציין כי הייתה זו התשובה, לא התפילה, ששינתה את גורלם במקרה  
הזה. עיסוק מפורש יותר בהיענות לתפילה נמצא בפרק העוסק בשורש 'שמע', אשר הרמב"ם מסביר  
שעשויות להיות לו שלוש משמעויות: א. שמיעה; ב. ציות; ג. ידיעה והכרה. הרמב"ם כותב  
שהמשמעות הראשונה לא תיתכן כלפי הא-ל, וכך הוא כותב על המשמעות השנייה:

כאשר פשט הכתוב מורה שהוא מן המשמעות השנייה, הרי הוא מבטא שהוא יתעלה נענה  
לתפילת המתפלל, או לא נענה לתפילתו: [כי אם צעק יצעק אליו] שמע אשמע צעקתו; [והיה  
כי יצעק אליו] ושמעתי, כי חנון אני... וזה תדיר.<sup>609</sup>

ריינס טען כי בדברים אלו מבטא הרמב"ם תפיסה של הא-ל ככזה המושפע מתפילות אנושיות.<sup>610</sup>  
עם זאת גם בדברים אלו אין יותר מהכרה בכך שהמקרא מתאר את הא-ל כשומע-תפילה, מה  
שכמעט ברור מאליו. דוגמה נוספת שמזכיר ריינס היא ההיענות לתפילת-משה: "כאשר ביקש אפוא  
לדעת את התארים וביקש מחילה לעם, אז נענה באשר למחילה להם".<sup>611</sup> אך יש מקום להבחין בין  
מושג מופשט כמו 'מחילה' לבין שינוי קונקרטי, מוחשי, במציאות הממשית.<sup>612</sup>

מאידך, התפיסה המסורתית של התפילה סותרת לכאורה את תפיסת הא-ל הלא-משתנה של  
הרמב"ם: "אינו משתנה שאין לו דבר שיגרום לו שינוי",<sup>613</sup> "האל יתגדל ויתרומם אינו גוף ואינו  
נפעל, כי ההיפעלות היא השתנות, ובו יתעלה אין ההשתנות תופשת",<sup>614</sup> "יש לשלול לגביו כל  
היפעלות, כי כל היפעלות מחייבת שינוי, ובלי ספק הגורם את ההיפעלויות האלה אינו הנפעל. לכן  
אילו היה הוא יתעלה נפעל באיזה שהוא אופן מאופני ההיפעלות - היה זולתו פועל בו ומשנה

<sup>605</sup> כגון: "כל המאכיל ומשקה עניים ויתומים על שלחנו הרי זה קורא אל ה' ויענהו" (משנה תורה, הלכות מתנות עניים,  
פרק י, הלכה טז); "צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו"  
(משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ב, הלכה ו); "שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ורחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה  
ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקיה" (משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק י, הלכה ד). ראו: משה  
פוקס, 'התפילה במחשבתו של הרמב"ם', בתוך התפילה היהודית: המשך וחדוש (עורך: גבריאל חיים כהן), ירושלים  
תשל"ח, עמ' 142-167 (להלן: פוקס, הרמב"ם).

<sup>606</sup> שופטים י, טו.

<sup>607</sup> מורה נבוכים, חלק א, פרק מא, כרך א, עמ' 95.

<sup>608</sup> טברסקי, כוונת הלב, עמ' 66.

<sup>609</sup> מורה נבוכים, חלק א, פרק מה, כרך א, עמ' 99.

<sup>610</sup> ריינס, אמונה אמיתית, עמ' 26-27.

<sup>611</sup> מורה נבוכים, חלק א, פרק נד, כרך א, עמ' 131; ריינס, אמונה אמיתית, עמ' 27.

<sup>612</sup> וכבר ראינו בדיונים על התפילה בנצרות ובמגילות ים-המלח שתפילה למחילת-עוונות הייתה רצויה גם בקרב מי  
שהתנגדו לתפילות-בקשה אחרות.

<sup>613</sup> משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכה יא.

<sup>614</sup> מורה נבוכים, חלק א, פרק לה, כרך א, עמ' 85.

אותו".<sup>615</sup> ונדמה כאילו, כפי שכתב פוקס, "אין כל אפשרות לצרור בצרור אחד את המושגים העממיים על טיבה של תפילה עם הרעיון הפילוסופי על טיבו של אלוהים".<sup>616</sup>

### אמונת התפילה: אמתית או הכרחית?

דיון תיאולוגי ישיר בתפילת הבקשה אפשר למצוא במסגרת העיסוק של הרמב"ם בטעמי המצוות. בפרק ל"ה של החלק השלישי של המורה מחלק הרמב"ם את המצוות לארבע-עשרה קבוצות, שמתוכן נוגעות לענייננו הקבוצה הראשונה והתשיעית:

הקבוצה הראשונה כוללת את המצוות שהן דעות עיקריות. והן שמנינו אותן בהלכות יסודי התורה. בקבוצה זאת גם התשובה והתעניות, כמו שאבהיר. ואין לומר על מתן דעות נכונות ומועילות לאמונה בתורה "מה תועלתן?", כמו שהבהרנו...

הקבוצה התשיעית כוללת את יתר העבודות המעשיות הכלליות, כגון התפילה וקריאת שמע ושאר מה שמנינו בספר אהבה, למעט המילה. תועלתה של קבוצה זאת ברורה, מפני שכולם מעשים המייצבים דעות באשר לאהבת האלוה ובאשר למה שחייבים להאמין על אודותיו וליחס לו.<sup>617</sup>

הרמב"ם מונה את מצוות התפילה כחלק מן הקבוצה התשיעית, של העבודות המעשיות המייצבות את הדעות והאמונות של האדם, אשר תכליתן, כפי שפירש בפרק מ"ד, היא: "לזכור את האל תמיד, לאהוב אותו, לירא מפניו לקבל עליך ולשמור את המצוות בצורה כוללת, ולהאמין לגביו יתעלה במה שהכרחי לכל בן-תורה להאמין".<sup>618</sup> דברים אלו הולמים היטב את הרעיונות שראינו לעיל בהלכות תפילה ובהלכות ברכות בדבר חשיבות התפילה ליצירת קשר מתמיד עם הא-ל.<sup>619</sup> קרייסל מדגיש כי תיאור כזה של התפילה מציג אותה ככלי להתעלות פנימית ולא כדיאלוג ממשי עם הא-ל.<sup>620</sup>

אולם בפרק ל"ו מבואר שהתפילה נמנית גם על הקבוצה הראשונה של המצוות, אלו המייצגות "דעות עיקריות":

הציווי שנצטוונו לשווע אליו יתעלה בשעת כל מצוקה - כוונתי לדברו 'והרעתם בחצרות' - הוא מהקבוצה הזאת, כי הוא מעשה המשריש את הדעה הנכונה שהוא יתעלה משיג את מצבינו, ובידו לתקנם כאשר אנו מצייתים ולהשחיתם כאשר אנו ממרים; לא שנאמין שזה מקרה ודבר מזדמן... 'זה דברו והלכתם עמי בקרי', 'והלכתי עמכם בחמת קרי', מפני שאמונתם שזה מקרה מחייבת שימשיכו להחזיק בדעותיהם הפסולות ומעשי העושק שלהם ולא ישובו מהם... לכן נצטוונו לקרוא אליו יתעלה ולחוש אליו ולזעוק לפניו בשעת כל אסון.<sup>621</sup>

<sup>615</sup> מורה נבוכים, חלק א, פרק נה, כרך א, עמ' 135.

<sup>616</sup> פוקס, הרמב"ם, עמ' 148.

<sup>617</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק לה, כרך ב, עמ' 542-550.

<sup>618</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק מד, כרך ב, עמ' 600.

<sup>619</sup> בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 83-84 ועמ' 96.

<sup>620</sup> קרייסל, יהדות, עמ' 410.

<sup>621</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק לו, כרך ב, עמ' 557.

הרמב"ם מונה כאן את התפילה בשעת צרה כמצווה נפרדת, כפי שהוא עושה גם בספר המצוות שלו.<sup>622</sup> בן-אור, בעקבות הרב סולובייצ'יק,<sup>623</sup> העיר כי הרמב"ם היה הראשון שזיהה את מצוות התקיעה בחצוצרות עם מצוות התפילה.<sup>624</sup> ואף שכבר ראינו השוואה כזו בדברי ריה"ל,<sup>625</sup> אין ספק שהרמב"ם פיתח אותה בצורה מקורית ונתן בה נופך משלו. מדברי הרמב"ם אפשר ללמוד שהאפקטיביות של התפילה היא "דעה נכונה" המבוססת על ההנחה "שהוא יעלה משיג את מצבינו ובידו לתקנם". קרייסל עמד על כך שההגדרה של דעה זו כינכונה' רומזת להבחנה שעשה הרמב"ם בפרק כ"ח בין דעות 'נכונות', דהיינו אמיתיות, לבין דעות 'הכרחיות' שניתנו לנו רק "לשם תקינות המצבים המדיניים".<sup>626</sup> לדבריו, עולה מפשט דברי הרמב"ם כי התפילה אכן מסוגלת לשנות את המציאות החיצונית.<sup>627</sup> לעומתו, ארליך טען כי המונח 'דעה נכונה' הינו כינוי כללי לדעות שראוי להאמין בהן, בין אם הן אמיתיות ובין אם אינן כאלו, וממילא אפשר שהרמב"ם התכוון כאן למשמעות השנייה.<sup>628</sup> כדבריו של ארליך כתב גם פרופייט דוראן, האפודי (ספרד, 1350–1415), שפירש את כל דברי הרמב"ם בפרק זה כתיאור של אמונה 'הכרחית' שאיננה אמתית.<sup>629</sup>

מבלי להכריע במחלוקת הטקסטואלית בין החוקרים,<sup>630</sup> יש לדייק יותר מהי הדעה שאותה מחזקת התפילה בשעת-צרה. ראוי לציין כי הרמב"ם לא כתב שהדעה הנכונה היא "שהא-ל שומע תפילותינו ובקשותינו", אלא "שהוא יתעלה משיג את מצבינו, ובידו לתקנם כאשר אנו מצייתים ולהשחיתם כאשר אנו ממרים". דהיינו, התפילה מזכירה לנו שהצרות מגיעות בעקבות חטאינו. וכך ניסח זאת הרמב"ם בהלכות תעניות:

ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן ככתוב 'עונותיכם הטו וגו'', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם.<sup>631</sup>

לא עצם הזעקה היא שמעוררת רחמי-שמיים ומבטלת את הגזירה, אלא התשובה שמגיעה אתה ובעקבותיה היא שמסירה את הצרה. אין בדברי הרמב"ם כאן, אם כן, כל רמז לכך שהתפילה עצמה נענית, אלא רק תיאור של התפילה כחלק מתהליך של התעוררות לתשובה בשעת צרה.<sup>632</sup> בנקודה זו יש להבחין בין דברי הרמב"ם לדברי הרמב"ן, אשר בדברי ההשגה שלו על כך שהרמב"ם מנה את תפילת-הקבע כמצווה מן התורה, הודה כי יש מקום למנות כמצווה את התפילה בשעת צרה: "מכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל

<sup>622</sup> ספר המצוות לרמב"ם מצוות עשה נט.

<sup>623</sup> איש ההלכה, עמ' 241.

<sup>624</sup> בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 83.

<sup>625</sup> ספר הכוזרי, מאמר ה, סימן כז; וראו לעיל בדיון בשיטתו.

<sup>626</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק כח, כרך ב, עמ' 518.

<sup>627</sup> קרייסל, יהדות, עמ' 411, וראו להלן.

<sup>628</sup> דרור ארליך, הרמב"ם על יסודות האמונה היהודית, תל-אביב 2019 (להלן: ארליך, יסודות האמונה), עמ' 68.

<sup>629</sup> פרופייט דוראן, פירוש אפודי למורה נבוכים, וילנא תרס"ו, חלק ג, פרק לו, עמ' 49.

<sup>630</sup> שורש מחלוקתם באי-בהירות מסוימת הקיימת בדברי הרמב"ם בפרק כ"ח מן החלק השלישי של המורה: בתחילת הפרק ובסופו נראה כי הוא מתייחס ל'דעות הנכונות' כקבוצה מצומצמת הכוללת דעות אמיתיות, בניגוד לדעות 'ההכרחיות'; אולם באמצע הפרק ישנה התבטאות שממנה משתמע כי המונח 'דעה נכונה' כולל הן דעות אמיתיות והן דעות הכרחיות: "דעה נכונה שחייבים להאמין בה, אם מצד העניין עצמו, אם מכיוון שהיא הכרחית להרחקת עֶשְׂק או להקניית מידה טובה". קשה להכריע בין הפרשנויות, ואם אין כאן רשלנות סגנונית אפשר שהרמב"ם עשה שימוש בניסוח דו-משמעי במתכוון.

<sup>631</sup> משנה תורה, הלכות תעניות, פרק א, הלכה ב.

<sup>632</sup> התשובה ותיקון המעשים, לדברי הרמב"ם, כן עשויים להשפיע על רוע הגזירה, אך קביעה זו קשורה לסוגייה הכללית של ההשגחה במשנתו.

יד אדוניהם".<sup>633</sup> התפילה בשעת צרה משקפת אצל הרמב"ן את תחושת התלות של המתפלל בא-ל, בעוד שאצל הרמב"ם עניינה רק לעורר את המתפלל לתשובה.<sup>634</sup>

היענות אלוהית לתפילה מוזכרת כבדרך אגב בשלהי הדיון בעניין ההבחנה בין אמונות 'נכונות' ל'הכרחיות' שנוכר לעיל:

הבן את מה שאמרנו בדבר האמונות, שיש שהכוונה היא אך ורק שהמצנה תביא לידי אמונה נכונה, כמו האמונה בייחוד... ויש שאותה אמונה הכרחית להרחקת העשק ההדדי או להקניית מידות טובות, כגון האמונה שהאל יכעס מאוד על מי שעשק... וכגון האמונה שהוא יתעלה נענה מיד לשוועת העשוק או המרומה: והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני.<sup>635</sup>

הרמב"ם כולל את האמונה "שהוא יתעלה נענה מיד לשוועת העשוק" במסגרת "האמונות ההכרחיות", דהיינו הערכים החיוניים לקיומה של חברה שאינם משקפים ערך מוחלט של אמת; ורבים דייקו מדברי הרמב"ם הללו שהוא שולל כליל את התפיסה המסורתית של תפילת הבקשה המעוררת את רחמי האל וגורמת לו לעשות את רצון המתפלל.<sup>636</sup> עם זאת, ראוי לציין כי דברי הרמב"ם מתייחסים למופע מסוים של התפילה, כזה שבו הא-ל נענה 'מיד' לבקשתו של אדם רק בשל היותו 'עשוק' או 'מרומה'; ואפשר שהם מניחים עדיין מקום לתפיסות מעודנות ומורכבות יותר של היענות התפילה.<sup>637</sup>

#### עמדתו האמתית של הרמב"ם: גישות פרשניות

מהי, אם כן, עמדתו האמתית של הרמב"ם? האם הוא עומד מאחורי התיאורים של היענות האלוהית לתפילות-הבקשה, או דווקא אוהז בתפיסת-הא-ל האריסטוטלית החמורה שלא מאפשרת היענות כזו?

גישה אחת במחקר סבורה שרעיון היענות האלוהית הינו מצג-שווא שאותו הציג הרמב"ם לעיני ההמון, בעוד שלדעתו האמתית אין כל היגיון בתפילת הבקשה. כך למשל כתב ריינס, וגם ארליך הציע זאת כאחת משתי הבנות אפשריות. פוקס אחז גם הוא בגישה זו, אך האריך להסביר שהאמונות ה'הכרחיות' אינן "שקרים אצילים" שנועדו להשלות את ההמון,<sup>638</sup> אלא צורת-הבנה הכרחית עבור כל אדם (ובכלל זה הפילוסוף, ואפילו הרמב"ם עצמו) כדי לתפוס בשכלו את האלוהות הבלתי-מושגת.<sup>639</sup> זאת בהתאם לגישתו הכללית של פוקס, שלפיה הרמב"ם עמד במתח דיאלקטי

<sup>633</sup> השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ה. ראו: בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 82–83.

<sup>634</sup> ראו ניתוח אחר של ההבחנה ביניהם אצל הרב סולובייצ'יק, על התפילה, עמ' 46–48.

<sup>635</sup> מורה נבוכים חלק ג, פרק כח, כרך ב, עמ' 520.

<sup>636</sup> יעקב בקר, סודו של מורה נבוכים, תל אביב תשט"ז, עמ' 74; פוקס, הרמב"ם, עמ' 153–154; תשבי, משנת הזוהר, עמ' רנ; ארליך, יסודות האמונה, עמ' 68–69.

<sup>637</sup> כפי שהעיר מלך שפירא, 'אמונות הכרחיות במשנת הרמב"ם', מסורה ליוסף ט (תשע"ו), עמ' 353–372 (להלן: שפירא, אמונות), עמ' 356–357.

<sup>638</sup> כפי שנקטו רבים ממפרשי הרמב"ם בפרובנס, ראו: שפירא, אמונות, עמ' 354–355.

<sup>639</sup> פוקס, הרמב"ם, עמ' 163–164. ראו גישה כזו גם בדברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, קובץ א, אות תקעב: "האמונות המוכרחות של הרמב"ם, הם הדרכים שעל ידם מעמידים את הסגנון, והם טבועים בטבע האדם, עד שאי אפשר כלל שיעקור האדם את ציורי האמונות הללו מלבבו, ולא יעקור על ידם את האמיתיות העליונות, שהם יסוד האמת לאמתו"; וראו שם, אות קנה ואות קס. עם זאת, גם לפי פוקס נראה כי למעשה לא תחולל התפילה שום שינוי במציאות.



בין היהדות המסורתית לפילוסופיה האריסטוטלית.<sup>640</sup> אולם, כפי שהראינו לעיל, אין בדברי הרמב"ם הכרח לומר כן.

גישה הפוכה, שבה נקט טברסקי<sup>641</sup> והוצעה אף היא על ידי ארליך,<sup>642</sup> טוענת כי למעשה אין בכל דברי הרמב"ם אמירה ששוללת בפירוש את תפילת הבקשה, ולעומת זאת רבים המקורות (אשר צוינו לעיל) שמהם עולה, בעקיפין או במישרין, שתפילה כזו מועילה. לדבריהם יש לדון בבעיית אי-ההשתנות של הא-ל בדומה לבעיית הידיעה והבחירה, אשר הרמב"ם ניסח את עמדתו ביחס אליה באופן הבא:

כשם שאין אנו משיגים את אמיתת עצמותו ועם זאת אנו יודעים שמציאותו היא המציאות השלמה ביותר ושאינו פוגמים בו חיסרון ולא שינוי ולא היפעלות כלל, אף שאין אנו יודעים את אמיתת ידיעתו, שכן היא עצמותו, כן יודעים אנו שאין הוא יודע פעם ולא-יודע פעם (אחרת), כלומר, שלא מתחדשת לו ידיעה בשום אופן, ואין ידיעתו מתרבה, ואין לה סוף, ושום דבר מן הנמצאות כולם לא נסתר ממנו. ידיעתו אותם אינה מבטלת את טבעיהם. אלא האפשרי נשאר בטבע האפשרות. כל מה שנראה כסתירה במכלול אמירות אלה הוא מנקודת-ראות ידיעתנו שאינה שותפת עם ידיעתו אלא בשם בלבד. כן הכוונה נאמרת בשיתוף על מה שאנו מתכוונים אליו ועל מה שנאמר שהוא כוונתו יתעלה. כמו כן ההשגחה נאמרת בשיתוף על מה שאנו משיגים עליו ועל מה שנאמר שהוא יתעלה משגיח עליו.<sup>643</sup>

לדעת הרמב"ם, הסתירה בין הידיעה-הקדומה של הא-ל לחופש הבחירה של האדם מהווה פרדוקס שפתרונו נעוץ בהכרח בכך שידיעת הא-ל איננה כידיעתנו, וממילא באופן כלשהו, הנשגב מהבנתנו, אין היא סותרת את חופש הבחירה.<sup>644</sup> בדומה לכך, טוענים טברסקי וארליך, אפשר שגם בעיית התפילה וההשתנות עשויה לבוא על פתרונה מתוך הבנה שאי-ההשתנות האלוהית איננה מובנת לנו ובאופן כלשהו אין היא סותרת את ההיעתרות לתפילה.<sup>645</sup> על שיטה זו יש להעיר בראש ובראשונה שגם עמדת הרמב"ם בסוגיית הידיעה האלוהית איננה ברורה עד תום, ויש מי שהבינו שעמדתו האמתית היא שהא-ל אכן אינו יודע את הפרטים כפרטים.<sup>646</sup> אך גם אם נאמץ כפשוטם את דברי הרמב"ם, שידיעת-הא-ל נשגבת מבינתנו, לא ברור שאפשר ליישם אותם בענייננו, ולא רק משום שהרמב"ם עצמו לא עשה כן בפירוש. זאת משום שהקביעה שהא-ל 'יודע' היא קביעה מעורפלת מטבעה, וודאי לפי שיטת הרמב"ם, שכבר בדיון בסוגיית התארים הדגיש כי ידיעת הא-ל אינה כידיעתנו.<sup>647</sup> ולעומת זאת תכונת אי-ההשתנות של הא-ל היא תכונה יסודית הנובעת מעצם מושג

<sup>640</sup> ראו למשל: Marvin Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago 1990, p. 21–23.

<sup>641</sup> טברסקי, כוונת הלב, עמ' 66–67.

<sup>642</sup> ארליך, יסודות האמונה, עמ' 67–68.

<sup>643</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק כ, כרך ב, עמ' 491.

<sup>644</sup> ראו למשל: T. A. Ivry, 'Providence, divine omniscience and possibility: The case of Maimonides', in: T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht: Springer 1985, pp. 143–160.

<sup>645</sup> דברים דומים כתב גם הראי"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ ב, אות שכד: "זאת היא פליאת יצירת תמים דעים, שכל שינוי אינו שינוי בערכו, וכל קיום אינו שולל שום שינוי בחוקו, כי אור עליון זה הוא למעלה מכל שאלת השינוי, ואי השינוי והקיימות, כמו השינוי, שניהם יחד הם ערכים שאינם הולמים יחס לעליונות האלהית".

<sup>646</sup> חיים קרייסל, "צדיק ורע לו" בפילוסופיה יהודית בימי הביניים, דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 17–29, בפרט בעמ' 25–, הע' 31.

<sup>647</sup> מורה נבוכים חלק א, פרק לה; שם, פרק נו; ועוד.

האלוהות של הרמב"ם, וקשה יותר לפתור את הסתירה בינה לבין הרעיון של תפילת הבקשה בכך שהדבר נשגב מבינתנו. יתר על כן, הסתירה בין ידיעה לבחירה נמצאת כולה במישור המטאפיזי, אשר השגתנו אותו מוגבלת מלכתחילה, ואילו הסתירה בין פעולת התפילה לבעיית אי-השינוי נוגעת לשאלה מציאותית קונקרטיה הניתנת למדידה באמצעים סטטיסטיים.

דרך אחרת, מסתברת יותר, שהלכו בה מפרשים וחוקרים רבים, מצביעה על המפתח לפתרון בשיטת הרמב"ם בסוגיית ההשגחה, כפי שהיא מנוסחת בפרק נ"א של החלק השלישי של המורה. פרק זה מהווה המשך של הדיון בהשגחה, שלדעת הרמב"ם חלה על האדם כאשר שכלו דבוק במושכלות:

השגחת האל יתעלה מתמדת על מי שיש לו השפע ההוא המסור לכל מי שמשתדל להשיגו. כאשר מחשבתו של אדם, השגתו את האל יתעלה בדרכים האמיתיות ושמתו במה שהשיג (כולן) זכות, לא ייתכן כלל שיפגע באדם ההוא מין ממני הרעות, כי הוא עם האל והאל עמו.<sup>648</sup>

הרמב"ם טוען שההשגחה חלה על האדם רק כאשר מחשבתו עסוקה בא-ל, ובמקום אחר בפרק הוא מסביר את הקשר לעבודת התפילה:

דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בְּצוּרְיָו יתעלה, ולא תעסוק בענייני העולם הזה, כאילו אתה עוסק בו יתעלה ולא בזולתו.<sup>649</sup>

מדברי הרמב"ם אפשר להסיק שהקשר בין התפילה לבין מילוי רצון האדם עובר דרך הפעולה הפנימית שעושה התפילה באדם, והעובדה שהיא מעלה את מחשבתו מן העולם החומרי ומדביקה אותה במושכלות ובא-ל. יש מי שהבינו את דברי הרמב"ם כעמדה אזוטריה החותרת תחת האמונה המוצהרת בתפילת הבקשה שנכתבה עבור ההמון, כפי שניסחו זאת לימן<sup>650</sup> וקרייסל.<sup>651</sup> אולם בן-אור טען שזו רק פרשנות עומק של אמונה זו, כאשר הרמב"ם מגדיר את ההיענות לתפילה כתהליך שבו המתפלל מחזק את הקשר בינו רצונו לבין הרצון האלוהי ולומד לקבל אותו.<sup>652</sup> וכפי שראינו לעיל, אכן אין בסיס מספיק לטענה שהרמב"ם ראה בתפילת הבקשה אמצעי בעייתי יותר מאשר שאר המצוות המעשיות, המהוות דרכים שונות להתעלות ולדביקות בא-ל.

בקביעה שהתפילה משפיעה על האדם ולא פועלת באופן ישיר בעולמות העליונים, דומים דברי הרמב"ם לדבריהם של ריה"ל וראב"ע, וכבר עמד על כך בן ששון.<sup>653</sup> אלא שבניגוד לריה"ל וראב"ע, שכתבו על דביקות ב'דבר האלוהי' או ב'כל' הניאואפלטוני, הרמב"ם מסביר אותה מתוך תפיסת דבקות אריסטוטלית של המשכיל בשכל הפועל.<sup>654</sup> התפילה לדעתו איננה משיגה באופן ישיר את מטרותיה, אלא מהווה רק תרגול רוחני המאפשר את השגת המושכלות, שהיא זו המביאה לידי

<sup>648</sup> מורה נבוכים, חלק ג, פרק נא, כרך ב, עמ' 663.

<sup>649</sup> שם, עמ' 660.

<sup>650</sup> לימן, הרמב"ם, עמ' 141.

<sup>651</sup> קרייסל, יהדות, עמ' 419–420.

<sup>652</sup> בן-אור, עבודה שבלב, עמ' 127–128. ישנה קרבה גדולה בין ניסוחיו של בן-אור לתפיסת התפילה הנוצרית של קבלת רצון הא-ל, ולא ברור באיזו מידה היא אכן עולה מדברי הרמב"ם עצמו.

<sup>653</sup> יונה בן ששון, 'עיון תפילה בהגות ימי הביניים', נתיבות 15 (1978), 152–171 (להלן: בן ששון, עיון תפילה). במאמרו ייחס את תפיסת השינוי הפנימי לשלושה הוגים: ריה"ל, הרמב"ם ורי"א אלבו. ראו גם: קרייסל, יהדות, עמ' 402–403.

<sup>654</sup> על מהותה של דביקות זו ראו: אפטרמן, דבקות, עמ' 168–134.

השגחה. משום כך, בתחילת הפרק כותב הרמב"ם שדבקות מסוג זה אפשרית רק עבור מי שכבר הגיע לדעות הנכונות ולהשגה העיונית המדויקת ביחס לא-ל, ואילו מי שאוחז במושגים שגויים לא ישיג דבר בתפילתו. תיאור זה של התפילה ככזו המזככת את האדם ובכך מכשירה אותו לקבלת שפע שכלי אלוהי שיסייע בידו, קרוב מאד לתיאור של פעולת התפילה אצל אבן סינא.<sup>655</sup>

קשירה זו של סוגיית התפילה בסוגיית ההשגחה איננה חותמת את הדיון אלא במובנים רבים רק פותחת אותו. בניגוד לריה"ל, המאמין בהשגחה פרטית ניסית הנובעת מן "הדבר האלוהי"<sup>656</sup>, הרמב"ם עצמו לא מסביר כיצד בפועל משפיעה התפילה על המציאות. ומכיוון שהרמב"ם כרך את התפילה בסוגיית ההשגחה, מסתבר שאופן פעולתה מובן על פי תפיסת ההשגחה שלו, וכך נפתחה הדלת לממשיכי דרכו, שהסבירו את פעולת התפילה בהתאם לתפיסות ההשגחה המגוונות שבהן אוחזו.<sup>657</sup> וכך הפכו דברי הרמב"ם הללו לנקודת הפתיחה של הדיון בסוגיית התפילה במאה השלוש-עשרה בפרובנס.<sup>658</sup>

---

<sup>655</sup> גוטס, אבן סינא, עמ' 207.

<sup>656</sup> ראו בספר הכוזרי, מאמר א, סימן קט, עמ' 57–58: "הדבר האלוהי ידבק בנו בהשגחה, במופתים ובנסים".

<sup>657</sup> ראו סיכום של תפיסות אלו אצל: Zvi Diesendruck, 'Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides', *Hebrew Union College Annual* 11 (1936), pp. 341–366; אברהם נוריאל, השגחה והנהגה בימורה הנבוכים, תרביץ 49 (תש"ס), עמ' 346–355; משה הלברטל, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט, עמ' 287–288 (להלן: הלברטל, הרמב"ם); מיכה גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים, אור-יהודה תשי"ע, עמ' 104–116 (להלן: גודמן, סודותיו). הפניות נוספות לספרות המחקר בעניין ראו אצל ישראל יעקב דינסטאג, 'השגחה במשנת הרמב"ם – רשימה ביבליוגרפית', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 17–28.

<sup>658</sup> קרייסל, יהדות, עמ' 420.

## ג. תפילת הבקשה בזרם הנטורליסטי בפרובנס ובספרד

### פתיחה: הפילוסופים אינם מתפללים?

לאורך המחצית השנייה של ימי-הביניים נאלצו ההוגים היהודים הרציונאליסטים להתמודד עם הטענה שלפיה הפילוסופיה והתפילה, ובפרט תפילת הבקשה, סותרות זו את זו. כבר בפתיחת ספר הכוזרי הוצגה, כפי שראינו, עמדת הפילוסוף האריסטוטלי כאומרת שהאל "לא ישמע את תפילותיך".<sup>659</sup>

ביקורת חריפה נגד תפיסת התפילה הפילוסופית אפשר למצוא אצל רבי יעקב בר ששת (ספרד, תחילת המאה ה-13), ממבקרי הגדולים של הזרם הפילוסופי בפרובנס אשר חיבר ספר מיוחד נגד רבי שמואל אבן תיבון,<sup>660</sup> וכך הוא כותב בחיבורו 'שער השמים':

שמענו שיש אנשים בישראל פורצי גדר ומחיצה, בודים דבר מלבם להשליך אמת ארצה... לאמר שאין המצוות רק מקצתם לשמור בריאת הגוף, ומקצתם לשמור ממונו... ומקצתם לשמור ישוב המדינות, והכפירה ובארות, ואינן לא לעונש ולא לשכר.<sup>661</sup>

בשלב זה הוא מבקר באופן כללי את תפיסת המצוות הרציונליסטית, אך בהמשך הוא מקדיש תיאור נפרד לתפיסת התפילה של אותם 'פורצי גדר':

ואין השגחת הבורא מגלגל הירח ולמטה... ואין צורך לתפלה רק לטהר המחשבה, וירד הדרה והמונה ושאוונה ועלז בה... שאין התפלה רק להזכיר תמיד במחשבתו, והחי יתן אל לבו, כי הוא היסוד הראשון, ואין יתרון לבעל הלשון, ויותר נאה מקובל רצוני, כי אין מלה בלשוני, וחתוך התפלה בשפתים כסל לנו... הלאל יסכון גבר בבקשתו, להציל לו מרעתו, ועל כן לא תועיל התפלה, אשר עשה לתהלה, עאכ"ו בקשות ותחנונים ולחשים, העניים והאביונים מבקשים, ולא ישאל החכם צרכיו, רק מפני ההמון הסכל, כי השקט לא יוכל... אם יקראנו לא יענה, אם יצעק אליו לא יענה, ומי שלא ישיגנו רעיון, איך יתארהו הגיון, ואשר אינו גוף ולא כח בגוף, איך נאמר לו עננו, קומה והושיענו.<sup>662</sup>

ר' יעקב מצביע על שתי סיבות שבגללן דוחים הפילוסופים את התפילה: א. הם לא רואים ערך במילים עצמן אלא בכוונת הלב בלבד;<sup>663</sup> ב. אין היגיון במחשבה שהבקשה תשפיע על האל-ל. כיוון שכך, הפילוסוף שואל צרכיו רק למראית עין, מפני ההמון, ולא מאמין שיש ערך כלשהו לפעולה כזו.

<sup>659</sup> ספר הכוזרי, מאמר א, סימן א, עמ' 4.

<sup>660</sup> ספר משיב דברים נכוחים לר' יעקב בר ששת, מהדורת וידה, ירושלים תשכ"ט.

<sup>661</sup> יעקב בר ששת, שער השמים, בתוך: יצחק בלומענפלד, אוצר נחמד, חלק ג, וינה 1860, עמ' 153-165 (להלן: שער השמים), עמ' 163.

<sup>662</sup> שער השמים, עמ' 164.

<sup>663</sup> ראו: תשבי, משנת הזוהר, עמ' רנו. על תפקידן של המילים בתפיסתו של רבי יעקב עצמו, ראו: אורי ספראי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש עשרה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון תשע"ו (להלן: ספראי, עבודה שבלב), עמ' 38.

הרמב"ם עצמו לא מוזכר בפירוש כמושא המתקפה של ר' יעקב,<sup>664</sup> אך הוא נזכר בדבריו של ר' שם טוב אבן שם טוב הראשון (ספרד, נפטר 1430)<sup>665</sup> ב'ספר האמונות':

כשבאו היהודים המתפלספים לא מצאו בשום ענין התפלות הגשמיות כי הדבור והקול גשמיים שיועילו כלל מצד עצמן עד שאמר הרב המורה שתכליתו לחשוב ולעיין בנמצאות ולא שנאמר שהדבור הוא הגשמי והבקשה היא מגיעים לבורא ושומע אותם ועושה בקשת המתפלל. והאמת אלו הדברים הורסים כל האמונות והנבואה כי הנבואה מעידה על אברהם אבינו שרש אמונותנו שהתפלל אל השם וכן על יעקב וענה להם וכל על אדון כל הנביאים ועל נביאים רבים.<sup>666</sup>

התפיסה הפילוסופית, כולל זו המיימונית, מפקיעה לדעת אבן שם טוב את אפשרות התפילה. זאת משום שהפילוסופיה בנויה על ההנחה "כי אדון הכל לא יצויר בו שום התפשה בשכל בשום גבול ושנוי".<sup>667</sup> שם טוב מדגיש כי בניגוד למצוות אחרות, אשר הפילוסופים יכולים להסביר את תכליתן "על פי הדרכים אשר בודו מלבם",<sup>668</sup> תפילת-בקשה בקול היא חסרת כל ערך מנקודת מבט פילוסופית. במקום אחר, ב'אגרת המוסר' לרבי שלמה אלעמי (ספרד, ראשית המאה ה-15), אפשר ביקורת על ההתנהלות המעשית של 'המשכילים' בעת התפילה: "מן המשכילים ישלחו להביא אז אל בית תפלתם ספרי תבונתם".<sup>669</sup>

לאחרונה דן צדיק בהרחבה בקיומו של זרם יהודי בעל אידאולוגיה הכופרת בשמירת מצוות בימי הביניים.<sup>670</sup> לדבריו אין בנמצא שום ספר התומך במוצהר בעמדה כזו, ואפשר ללמוד על קיומה רק מתוך דברי המתנגדים לה, הן מן הצד השמרני והן מצד הפילוסופים שומרי-המצוות המבקשים להתבדל ממנה. גם בנוגע לתפילת-הבקשה נוכל למצוא הרבה מאד ספרות פילוסופית שמצדיקה אותה ודוחה בתוקף את הטענה, כפי שהיא מנוסחת אצל אבן כספי, ש-"הפילוסופים אינם מתפללים".<sup>671</sup> יחד עם זאת, אפשר למצוא גם נימות אמביוולנטיות יותר ביחס לתפילת-הבקשה, ונדמה שהן מתאפשרות על רקע היחס האמביוולנטי העולה כבר בספרות חז"ל ובהגות היהודית בצל האיסלאם, גם אם מתוך כיוונים מחשבתיים שונים.

ההתנגשות הישירה והמשמעותית ביותר עם תפילת הבקשה הייתה בזרם הנתורליסטי של ממשיכי הרמב"ם בפרובנס שאותו הוביל רבי שמואל אבן-תיבון (פרובאנס, 1150–1232).<sup>672</sup> ההשגחה, על פי פירושו של רבי שמואל, היא התעלות שכלית פנימית, המאפשר לאדם להישמר מפגעי המציאות וכן

<sup>664</sup> ראו: אורי ספראי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש עשרה, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בן גוריון תשע"ו (להלן: ספראי, עבודה שבלב), עמ' 37, הע' 11.

<sup>665</sup> על חייו ומשנתו ראו: ארז פלג, בין פילוסופיה לקבלה: ביקורת השכלתנות היהודית בהגותו של ר' שם טוב בן שם טוב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2002.

<sup>666</sup> שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא ש"י (להלן: ספר האמונות), שער י, פרק א, עמ' קח.

<sup>667</sup> שם.

<sup>668</sup> שם. וראו: ספר האמונות, שער א, פרק א.

<sup>669</sup> שלמה אבן לחמיש - אלעמי, אגרת מוסר, מהדורת הברמן, ירושלים תש"ו, עמ' כה.

<sup>670</sup> שלום צדיק, 'בין פילוסופים למתפלספים: על קיומו של זרם יהודי בעל אידאולוגיה הכופרת בשמירת מצוות בימי הביניים', מחשבת ישראל א (תשע"ט), עמ' 79–94; הנ"ל, הגות השמד, ירושלים תשפ"א, עמ' 244–259.

<sup>671</sup> ראו להלן בדיון במשנתו של אבן כספי.

<sup>672</sup> אביעזר רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 19–46 (להלן: רביצקי, אבן תיבון).

להתעלות על גביהם ולהמעיט בחשיבותם, בלי שיש בה כדי להציל את האדם בפועל ממקרי הטבע.<sup>673</sup>

כמו שא"א לו להנצל מאלו הדברים הטבעיים הארציים, כך יתחייב שלא יתכן לו להנצל מכל מה שהוא מזה המין... כונת אדוננו היתה בזה הענין הנפלא כי בעוד שברר ויבודד אותו החכם מחשבתו לא יחוש לשום רע ששיגהו, יהיה מות או יסורין.<sup>674</sup>

לפי תפיסה זו קשה להבין מה ערכה של תפילת-הבקשה, ככל שמדובר באקט שבו האדם מביע את רצונותיו שלו ולא רק נכנע לרצון האלוהי,<sup>675</sup> ומשום כך נדרשו ההוגים הנטורליסטיים לצורות שונות של התמודדות עם הסוגיה.

### רבי יצחק אלבלג

רבי יצחק אלבלג (צפון ספרד או פרובנס, מפנה המאות ה-13 וה-14) היה ההוגה היהודי הראשון שהחזיק בתורת 'האמת הכפולה', שלפיה יכול אדם לאחוז במקביל בהכרה פילוסופית ואמונית, גם כאשר הן סותרות זו את זו.<sup>676</sup> גישה זו, שמקורה ככל הנראה בהגות האווירואיסטית,<sup>677</sup> עוררה ביקורת רבה אצל הוגים שמרנים שראו בה כפירה גמורה.<sup>678</sup> גוטמן טען כי לאמתו של דבר אחז אלבלג רק באמת אחת, זו הפילוסופית, והצהרתו על אמונה בתורה היא רק מס-שפתיים;<sup>679</sup> בעמדה זו החזיקו גם וידה<sup>680</sup> וצדיק,<sup>681</sup> בעוד שסיראט הסתפקה בכך ולא הכריעה<sup>682</sup> ובראון וחמיאל דווקא נטו לקבל כפשוטה את תורת האמת הכפולה של אלבלג.<sup>683</sup>

התייחסות קצרה לסוגיית התפילה נמצאת בספרו של אלבלג, 'תיקון הדעות':

ולהיות השעבוד השכלי הזה ראוי לכל משכיל מצד שהוא שכלי, נצטוו בו האדם יותר משאר בעלי חיים. ולהיות עקר השכל בלב ופריו בשפתים נצטוו השלמים שבהם בעבודה שבלב וההמון בעבודת השפתיים. וזה טעם התפלה וטעם בטולה מפני תלמוד תורה.<sup>684</sup>

אלבלג מחזק את הטענה שלפיה הפילוסופים אינם זקוקים לתפילה, לפחות לא במובן המעשי שלה. את העדיפות שניתנה לתורה על פני התפילה הוא מסביר בכך שלאמתו של דבר התפילה היא עבודה

<sup>673</sup> דיזנדרוק, השגחה; הלברטל, הרמב"ם.

<sup>674</sup> דיזנדרוק, השגחה, עמ' 360–361.

<sup>675</sup> בדומה לתפיסת-התפילה של קלמנט מאלכסנדריה וכמה מאבות הכנסייה בעקבותיו.

<sup>676</sup> על רבי יצחק אלבלג ומשנתו ראו: יצחק יוליוס גוטמן, 'משנתו של יצחק אלבלג', בתוך: ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה (עורכים: ש' ליברמן, ש' שפיגל, ש"ז צייטלין, א' מרכס), ניו יורק תש"ו, עמ' עה-צב.

<sup>677</sup> יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א (להלן: גוטמן, הפילוסופיה), עמ' 184; סיראט, הגות יהודית, עמ' 321.

<sup>678</sup> כך למשל כונה בשם "המין הבליעל" על ידי ר' שם טוב בן שם טוב וכן "כופר", "סכל" ו-"רע לב" על ידי רבי אברהם שלום. ראו: אפרים חמיאל, ר' יצחק אלבלג ועמדת האמת הכפולה, תשע"ט, אוחר בתאריך 27/7/20 מתוך: <https://katrz.net/38fc96> (להלן: חמיאל, האמת הכפולה).

<sup>679</sup> גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 185.

<sup>680</sup> Georges Vajda, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazali (Etudes de philosophie, XLIX)*, Paris 1960, pp. 251–266.

<sup>681</sup> Shalom Sadik, *La doctrine de la double vérité dans la pensée philosophique de Rabbi Isaac Albalag*, *Revue des Etudes Juives* 1-2 (2015), pp. 145–174.

<sup>682</sup> סיראט, הגות פילוסופית, עמ' 322.

<sup>683</sup> B. Brown, *Thoughts and ways of thinking: source theory and its applications*, London 2017, pp. 97–

102; חמיאל, האמת הכפולה.

<sup>684</sup> יצחק אלבלג, תיקון הדעות (מהדורת וידה), ירושלים תשל"ג, עמ' 46.

נחותה שניתנה להמון, ופילוסוף אמיתי אינו נזקק לה. תפיסה זו הולמת היטב את הגישה הנטורליסטית של רבי שמואל אבן תיבון, ויחד עם זאת יש להדגיש כי אלבלג לא מבחין בדבריו בין תפילת השבח לתפילת הבקשה, ונראה כי הביקורת שלו היא על עצם הרעיון של תקשורת מילולית עם הא-ל, אשר תפילת-הבקשה היא רק סעיף אחד בתוכו. כמו כן יש להדגיש כי הוא רואה בתפילה כלי בעל ערך עבור המון העם ואיננו קורא לבטלה.

### רבי יוסף אבן כספי

רבי יוסף אבן כספי (פרובנס וספרד, 1280–1345)<sup>685</sup> היה מחבר פורה ומקורי שאחזו בעמדות רציונליות קיצוניות אשר הן, יחד עם המזג העוקצני שלו, הביאו ככל הנראה לכך שכתביו נדחקו אל השוליים וכמעט שלא צוטטו או אף הועתקו בימי הביניים.<sup>686</sup> אולם הוא מייצג זרם חשוב של מפרשי הרמב"ם בפרובנס.<sup>687</sup>

בשלושה מקומות בכתביו התייחס לטענה שלפיה "הפילוסופים אינם מתפללים" ודחה אותה בנחרצות. בשניים מן המקומות, בפירוש 'עשרה כלי כסף' לספר משלי ובהקדמה לספר 'טירת כסף' על התורה, עומד אבן כספי על כך שמצוות התורה מתחלקות למצוות הלב, הלשון והמעשה, כאשר מצוות הלב הן העיקר ושני הסוגים האחרים נועדו להרגיל ולהזכיר את התכנים של מצוות הלב.<sup>688</sup> הוא ממשיך ומסביר את הצורך בשני הסוגים הנמוכים של המצוות על מנת להתמודד עם הגוף החומרי המושך את האדם מטה, ומתוך כך מסיק שדווקא הפילוסוף, המודע לאתגרי המציאות, מקפיד ביתר שאת על מצוות אלו. וכך הוא כותב בספר טירת כסף:

הפילוסופים הם לבדם היודעים בכלל כי הלב עם היותו השר לא יהיה לו קיום בזולת שאר האברים משרתיו... ולכן יהיו אלו השלמים יותר מדקדקים במצות הלשון והמעשה מזולתם, לא כמו שיאמרו הסכלים ההמונים שהפילוסופים אינם מתפללים, הפך מה שהוא האמת, חי י"י, לפי שהם, רצוני הפילוסופים, יבינו שבחי התפלה שספרו רז"ל, ובינו מה שאמר אפלטון התפלה רסן הנפש המתאוה, ומה שאמר יוסיפון על דניאל כי המתפלל עם אלהיו הוא מדבר<sup>689</sup>... ובכלל אומר אני כי אין מדקדק שלם במצות הלשון והמעשה כמו הפילוסופים מבני עמנו.<sup>690</sup>

הפילוסופים, אם כן, מקפידים ביתר שאת על מצוות הלשון והמעשה, דווקא משום שהם מבינים את חשיבותן והשפעתן על מצוות הלב. נראה שדבריו לא נאמרו כאפולוגטיקה אלא בכנות גמורה, כפי שעולה מן ההנחיה המופיעה בהמשך הספר:

---

<sup>685</sup> רבות נכתב בעשורים האחרונים על דמותו וספריו של אבן כספי, ראו למשל: חנה כשר, יוסף אבן כספי כפרשן פילוסוף, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשמ"ב (להלן: כשר, אבן כספי). לסקירה מקיפה ועדכנית ראו: Adrian Sackson, *Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*, Boston: Brill 2017 (להלן: סקסון, פילוסוף).

<sup>686</sup> אביגיל ראק, פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי – דרכי הפרשנות ומהדורה מדעית מבוארת של מצרף לכסף לבראשית, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן תשס"ז (להלן: ראק, פרשנות), עמ' 8–10.

<sup>687</sup> סקסון, פילוסוף, עמ' 14.

<sup>688</sup> ראו על כך בהרחבה אצל סקסון, פילוסוף.

<sup>689</sup> ספר יוסיפון, מהדורת פלוסר, כרך א, ירושלים תשמ"א, עמ' 27: "שלוש פעמים ביום היה דניאל מתפלל ומודה לאלוהיו. כי המתפלל, עם יי הוא מדבר, והקורא בספר התורה, הכי יי מדבר עמו". השוה לגישות הניאואפלטוניות והנוצריות שראו בתפילה "שיחה עם הא-ל".

<sup>690</sup> טירת כסף עמ' 7.

האלהים אשר אני מתהלך לפניו יתן לכם בני לב לדעת את דברי, אז תהיו נוהרים וזריזים במצות תורתנו שאחת מהן התפלה... וזה יהיה כשתקראו הכל מלה אחר מלה לאט ובמתון, אז תשימו לבבכם לקיים מה שאתם מוציאים בפיכם שלש פעמים ביום, והשם ימצא לכם כי תדרשוהו בכל לבבכם.<sup>691</sup>

גם בספר עשרה כלי כסף הוא הולך בכיוון זה, ומוסיף שדווקא לפילוסוף יש תוכן שעליו כדאי לשמור בעזרת התפילות:

לא יהיה האדם זריז במצות ותם לבב לעשותם ולקיימם כי אם זה אשר פקח השם את עיניו להביט אלה החכמות הבטת שכל, כמו שימהר העובד לעשות גדר סביב גנו אשר נטע בו כל פרי מגדים, ולא זה אשר ארצו שממה... לכן איך שיהיה סדר התפלה, יהיה הכווננו לפני השם כאלו עומד לפניו, מטיב מחשבותיו ומירא אותו כל היום מחטוא, כל שכן לסדר תפלתנו מיד אנשי כנסת הגדולה וזולתם מחכמינו, שסדורה טוב בלי ספק ואמרותיה צרופות. לכן מי שישים לבו וכל עשתונותיו ותשוקותיו אל השכל ולימוד החכמות, יהיה זריז להתפלל בבוקר כדי שתנוח דעתו ביראת השם כל היום, וכן בערב בקומו מהעיון, פן יסור לבבו, וכן בלילה בשכבו על מטתו, כדי שלא יהרהר על משכבו. ואולם למשכים בבוקר לשתות יין, וזולת זה מתענוגי העולם ועסקי הבליו, ולערב יתלוצץ עם חבריו, ובלילה אשתו מספרת עמו, התפלה למה לו, אחר שתמיד כל רעיונותיו במפורסמות.<sup>692</sup>

חשוב לשים לב לתפקיד הספציפי שאותו מגדיר אבן כספי לתפילה: גדר השומרת על האדם, רסן לנפש המתאוה. בעזרתה יכול הפילוסוף לשקוע כל היום כולו בעיונו בלי להימשך אחר תאוותיו. אך התפילה איננה פסגה רוחנית של דבקות בשכל הפועל, כפי שעולה מפשט דברי הרמב"ם ורבים מממשיכיו, וגם לא כלי אופטימלי להקניית דעות חדשות להמון.<sup>693</sup>

בספר מצרף לכסף אפשר למצוא התמודדות מעט שונה, ומורכבת יותר, עם הטענה בדבר הסתירה בין תפילה לפילוסופיה:

ואני תמה מהמון העם האומרים כי הפילוסופים אינם מתפללים, ואולי הביאם לזה מחשבתם, כי אין בתפילה רק בקשת צרכים, כי אינם שמים על לב זולת זה, עם היותם חושבים שהפילוסופים אינם מאמינים בהשגחה. וכמה הם רחוקים מן האמת! וזה תחילה, כי אין יודע ומאמין בהשגחה על השלמות הגמורה כמו הפילוסופים מבני דתנו, והעד המורה! והשנית, כי הדבר היותו נקל בתפילתנו הוא בקשת הצרכים, אבל העיקרים הנכבדים הוא ההודאות לשם עם סדור יוצר, שבא בכלל זה פנות נכבדות מחכמת הטבע והאלוהות ובכלל באור לדעת שיש שם מצוי ראשון והוא אחד, שהם השתי מצוות הראשונות שיש לנו. ומי שיבין מה שהוא אומר בתפילה – יבין זה.<sup>694</sup>

<sup>691</sup> טירת כסף עמ' 16. ראו על כך אצן סקסון, עמ' 83–84.

<sup>692</sup> עשרה כלי כסף עמ' 17.

<sup>693</sup> אמנם בדבריו בטירת כסף, המובאים לעיל, נראה שקריאה בתשומת לב של כל מילה בנוסח התפילה עשויה להקנות לאדם תכנים מסומים, אך לא ברור אם מדובר בתכנים חדשים ועל כל פנים לא נראה שההמון עשוי להשיג אותם.

<sup>694</sup> מצרף לכסף, בתוך: ראק, פרשנות, עמ' 223.



הסתירה בין תפילה לפילוסופיה בנויה על שתי הנחות: א. מהות התפילה היא בקשת צרכים. ב. הפילוסופים אינם מאמינים בהשגחה. נראה כי כוונתו היא שבקשת הצרכים מבוססת על אמונת ההשגחה, וממילא איננה רלבנטית עבור מי שאינו מאמין.<sup>695</sup>

אבן כספי פותח בפרכת ההנחה השנייה, וטוען כי דווקא הפילוסופים מאמינים בהשגחה "על השלמות הגמורה". אלא שטענתו זקוקה בירור. כתימוכין לדבריו הוא מפנה לדברי הרמב"ם בסוגיית ההשגחה, אלא שאבן כספי עצמו פירש את דברי הרמב"ם לפי התפיסה האריסטוטלית,<sup>696</sup> שלפיה משמעות ההשגחה האלוהית היא התעלות שכלית המאפשרת לאדם לקרוא את המציאות נכונה ולפעול בתוכה היטב, וכן לגלות חוסן נפשי מול אסונות וקשיים.<sup>697</sup> לא ברור אם כן כיצד תועיל תפיסה זו של ההשגחה כדי להצדיק את בקשת הצרכים מאת הא-ל, ואפשר שאבן כספי מתעתע כאן בקוראיו.

אולי מתוך מודעות לקושי שבטיעון הקודם, אבן כספי ממשיך ופורך את ההנחה הראשונה, וטוען שבקשת הצרכים היא החלק ה'ינקל' בתפילה, שעיקרה הוא בהודאה ובשבח המכילים את עקרונות היסוד של חכמת הטבע והאלוהות. בכך למעשה יש הודאה מסוימת ברתיעה הפילוסופית מן התפילה במובן העממי שלה, דהיינו בקשת הצרכים. זאת על אף שבספר טירת כסף הוצעה משמעות חינוכית מסוימת גם לתפילת הצרכים, ובפרט לאופן שבו סידרו חכמים את הצרכים לפי דרגת חשיבותם.<sup>698</sup>

סיכומו של דבר, אבן כספי מציף בעוצמה את שאלת היחס בין פילוסופיה לתפילת-הצרכים, אך מתקשה להתמודד איתה בפועל, ומנסה למעט מחשיבותה ולטשטש את הסתירה הבולטת שבין רעיון הבקשה מאת הא-ל לתפיסת ההשגחה האריסטוטלית.

### רבי יצחק פולקר

רבי יצחק פולקר (צפון ספרד, מפנה המאות ה-13 וה-14)<sup>699</sup> נמנה על האגף הרציונליסטי-אריסטוטלי של ממשיכי הרמב"ם. בספרו 'עזר הדת' הוא מנהל פולמוס בין הגישה התורנית המסורתית (המיוצגת בידי 'הזקן') לבין הגישה הפילוסופית המתנערת מן הדת (ומיוצגת בידי 'הנער'), ומכריע לטובת שילוב של השניים, דהיינו שמירה על חוקי הדת במסגרת תפיסת עולם פילוסופית. התפילה איננה תופסת מקום גדול במיוחד בדבריו, אך הוא בחר להדגים דרכה את תפיסת המצוות הכוללת שלו, ונראה שראה לנכון לעשות כן בשל הצרימה הבולטת שבין תפיסת התפילה המסורתית לפילוסופיה.

התפילה נידונה בדברי ר"י פולקר בשני הקשרים הממוקמים בשני שלבים של הסיפור המוצג בספר עזר הדת.

<sup>695</sup> יש מקום אולי לפרש באופן אחר, ולומר שכל אחת מהטענות עומדת בפני עצמה, אך פירוש זה מסתבר הרבה פחות.

<sup>696</sup> עמודי כסף, עמ' 128:

<sup>697</sup> כשר, אבן כספי, עמ' 27-75; סקסון, עמ' 145-152.

<sup>698</sup> טירת כסף עמ' 16.

<sup>699</sup> על דמותו ומשנתו של ר' יצחק פולקר ראו: שלום צדיק, מהות הרצון ושיטתו הפילוסופית של רבי יצחק פולקר, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית תשס"ו (להלן: צדיק, מהות הרצון).

בשלב הראשון של הסיפור, מתקיים דיון סוער בין הצדדים, ובמהלכו טוען הזקן כלפי הנער :

נראה, כי הפילוסופים מלעיגים בקצת אמונתנו ומבזים את חכמינו, ובלתי מתעסקים במצוותינו, ובחוקינו לא חפצים, ודתי האל אינם עושים, ולבתי התפילה לא שבים ולא רצים, אין פתילים בכנפי כסותיהם, ואין טוטפות בין עיניהם, ולא מזוזות בשעריהם, בנים משחיתים וזרע מרעים.<sup>700</sup>

הנער, המייצג את הפילוסופים, מודה במידה מסוימת באשמה :

כשתדקדק במצות ותחפשו, לתועלתינו ולטובתינו תמצאן... ואם תראה אותי כמתרשל בקצת המצות הנקלות, להתעסק בחמורות המהוללות, אשר לטובתי צוני נורא עלילות, אל תחשדנו לנוטה מאורחות ואל תהרהר אחר מדותי.<sup>701</sup>

כלומר, המצוות המעשיות אכן נתפסות על ידו כפחות חשובות מן העיסוק הפילוסופי, כך שאכן אפשר שהוא איננו מן המתמידים לרוץ אל בית התפילה.<sup>702</sup>

כאשר המלך מכריע בין הניצים, הוא מסביר את הצורך במצוות המעשיות מנקודת מבט רציונלית, על רקע העובדה שהאדם מורכב מנפש אלוהית וחומר גס המושך אותה כלפי מטה :

ברוב חמלת ההשגחה האלהית עלינו, להדריכנו והישירינו, פן נאבד ברשעתנו, הדריכתנו בשני דרכים, לבל נלך חשכים. האחד הוא דרך החכמה העיונית השלימה, והאחר דת האל התמימה, והראשון מאלה יצטרך להטביע בנפש פתוחי המושכלות אשר בנמצאים נכללות, גם מהצורות הנבדלות, והשני להישיר את מעשה ידינו, ולכוון את מפעלינו, במעשים הטובים והנאים, אשר לשלימות החלק הראשון מביאים. כי אין שלימות האדם במעשים לבדם, מבלי השגת השכל את המושכלות והתאחדם, ואי אפשר להטבע ולראות במראה כל הצורות המתנגדות אליה, בהיות טומאתה בשוליה, עד אשר תרחץ ותנקה מטנופיה וסיגיה. ולכן יהיו שני הדרכים, לשלימות האדם מוצרכים, מחוייבים ומוכרחים.<sup>703</sup>

המלך מכריע, אם כן, שיש חובה לקיים את המצוות על מנת להתמודד עם המשיכות החומריות ולאפשר את ההתעלות השכלית. התפילה, כך נראה, נתפסת כאן כאחת המצוות המעשיות שקיומן מסייע להתמודד עם החומר.<sup>704</sup>

אולם התפילה מופיעה בצורה קצת אחרת בשלב מאוחר יותר של הסיפור, כאשר ר"י פולקר שב כביכול לעירו ומוצא שם אדם שמרן הטוען כנגד הכרעת המלך ומבקש לשלול את הגישה

<sup>700</sup> עזר הדת עמ' 74.

<sup>701</sup> עזר הדת עמ' 76-77.

<sup>702</sup> ראו: Racheli Haliva, *Isaac Polqar – A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew?*, Ph.D. dissertation, Montreal: McGill University 2015, pp. 269–282. כוונת הנער היא שאם במקרה יראה אותו כשהוא לא מקיים מצווה זה רק משום שהוא מקיים באותו זמן מצווה חמורה אחרת. לפי קריאה זו אין כאן רמז לרפיון כלשהו בקיום המצוות המעשיות.

<sup>703</sup> עזר הדת עמ' 93.

<sup>704</sup> בשאלה אם התורה והמצוות עוסקות אך ורק בהתמודדות עם החומר או גם מקנות דעות אמיתיות, ראו: צדיק, מהות הרצון, עמ' 86–92.

הפילוסופית מכל וכל. בדבריו הוא מונה את פגמיהם של הפילוסופים, אשר אחד מהם נוגע לפעולת התפילה:

ועוד ירעו וישחיתו באמונה, אשר היינו אתה באמנה, בשומם כי היוצר לא יתנועע ולא ישתנה, ואם כן לצעקת המשוע לא יעתר ולא יענה, ולא ישלם טובות למקיימי מאמרות, ולא יעניש על העבירות.<sup>705</sup>

מכיוון שהא-ל הפילוסופי איננו משתנה, אין אפשרות שיענה לצעקת המתפלל, וכן אין אפשרות של שכר ועונש בתגובה למעשי האדם. התפילה מופיעה כאן כתופעה מובחנת, ולא כאחת מכלל המצוות המעשיות, משום שהמוקד של הדיון הינו ההשפעה על הא-ל, מרחב שבו התפילה קובעת ברכה לעצמה. וכך היא מופיעה גם בתשובתו של ר"י פולקר, כאשר הוא מציג את תפיסתו הנטורליסטית:

ובקשת השואל והמשאלת, מרוצה ונאצלת, ותפלת המתפלל מקובלת, ובתחנה תקוה ותוחלת, מבלי שנוי ביוצר, תחת כנפי חסדיו המתפלל יסתר, ובאפס התהפכות בו לתפלתו יעתר. וזה בהיות התפלה מזומנת, בלב ישר ונפש מכוונת, ובהיות השואל מתנחם ומתחרט על אשר לא הקים המצוה, ועל הדברים אשר עוה, והשנוי וההפוך בנו ימצא, והוא הצדיק והישר בכל אשר יעשה. ובאמת ישיג גמול טוב ושכר, לב נדכה ונשבר, כי ישוב להתעסק במלאכתו בענייני תועלתו, וינצל מן המזיקין והצרות, בהתרחקו מן העברות, אם כן העונש והגמול מאתו, כפי מעשה יכולתו, בכל הנמצא וממשלתו.<sup>706</sup>

המצוות והעבירות, לדעת ר"י פולקר, משפיעות על גורלו של האדם בצורה טבעית. ככל שהוא נתרחק מן העבירות כך סביר יותר שלא ייזק ממפגעים שונים.<sup>707</sup> אולם את פעולת התפילה הוא מסביר באופן מעט שונה. לדעתו פעולת הבקשה מן הא-ל גורמת לאדם להתנחם על מעשיו ולעשות תשובה, ומתוך כך הוא מקפיד יותר על קיום המצוות, שהן בתורן מסייעות בדרכן הנטורליסטית. כך הוא מסביר את כוחה המיוחד של התפילה לחולל שינוי בכך שהיא דוחפת את האדם להשתנות.

חשוב להבחין בין שתי התפיסות שמציג ר"י פולקר בכל אחד מן הדיונים שלו בתפילה. בדיון הראשון, התפילה מוצגת כאחת מכלל המצוות המעשיות המחזקות את עולמו הרוחני של האדם. אפשר שהאזכור של ההליכה ליבתי התפילה מלמד על כך שכוונתו שם היא למצוות התפילה הקבועה בבית הכנסת, שמרכיביה העיקריים הם שבת, הודאה, קריאה בתורה וכן הלאה. ואילו בדיון השני הוא מתייחס לתפילה לא כמצווה אלא כאופציה רוחנית שקיימת עבור כל אדם החפץ לצעוק לאלוהיו ולבקש ממנו, ואותה הוא מסביר בכך שהזעקה דוחפת את האדם לתשובה. ראוי לציין כי הסבר זה לפעולת התפילה איננו מחייב את התפיסה הנטורליסטית של המצוות, והוא יכול להופיע גם במסגרת תפיסות מסורתיות יותר, כפי שיקרה למשל, במשנתם של המאירי<sup>708</sup> ור' יצחק עראמה.<sup>709</sup>

<sup>705</sup> עזר הדת עמ' 100.

<sup>706</sup> עזר הדת עמ' 102.

<sup>707</sup> ראו: צדיק, מהות הרצון, עמ' 105-108.

<sup>708</sup> ראו להלן דיון במשנתו.

<sup>709</sup> ראו: עקידת יצחק שער נח.

לסיכום, התפילה מופיעה אצל ר"י פולקר בשני תפקידים: א. כמצווה בין המצוות המעשיות שעניינה ריסון החומר וחיזוק הרוח. ב. כפעולה של בקשה המשנה את המציאות. בתפקידה השני חורגת התפילה מן המערכת המסודרת והנטורליסטית של המצוות ושכרן, ועל כן נדרש ר"י פולקר לנסח עבודה מנגנון ייחודי (נטורליסטי אף הוא): הבקשה דוחפת את האדם לשפר את מעשיו, ובאופן טבעי גם גורלו משתפר בהתאם.

#### סיכום

האשמת הפילוסופים בכך שאינם מתפללים איננה נטולת-בסיס, ואכן ר' יצחק אלבלג ייעד את התפילה להמון ואת התורה לחכמים. יחד עם זאת, דווקא התפילה מתאפיינת בכך שאפשר להטעין אותה במגוון רחב של משמעויות. כך בדבריו של אבן-כספי שהדגיש את האלמנטים של השבח וההודאה והשיחה עם הא-ל, וכך בדבריו של ר' יצחק פולקר שהדגיש את הקשר בין תפילה לתשובה. בה בעת, הוגים אלו שבו והדגישו את הסתייגותם מן התפיסה העממית של התפילה ככזו שיש קשר ישיר בינה לבין תגובה אלוהית כלשהי; תפיסה שגם אם היא נדרשת עבור ההמון אין היא הולמת את המציאות האמתית.

### ג.3. תפיסות מיימוניות מתונות בסוגיית התפילה

#### רבי משה אבן תיבון

ר' משה אבן תיבון (פרובנס, סביב 1195–1274) המשיך את מפעל התרגום והיצירה של אביו ר' שמואל,<sup>710</sup> ויחד עם זאת הציג גישה מתונה יותר בפרשנות של מורה הנבוכים ובפרט בסוגיית ההשגחה. באיגרת שכתב לאביו פירש את ההשגחה ברמב"ם ככזו הפועלת בשני מסלולים: השגחה שכלית טבעית שעניינה התעצמות החכמה האנושית; והתערבות אלוהית על טבעית הנובעת מדביקותו של האדם בשכל הפועל:<sup>711</sup>

זאת ההשגחה אינה מצד השתדלות האדם ומצד החכמה האנושית, אבל מצד העבודה והאהבה והדבקות הנמשכים אחר הידיעה.<sup>712</sup>

גם לפי ר' משה לא מדובר בא-ל פרסונלי, משתנה, אולם גם לא מדובר בתפיסה נטורליסטית מוחלטת אלא בגישה קרובה יותר לזו של אבן-עזרא למשל.<sup>713</sup>

לפי גישה זו, הדביקות איננה פעולה קוגניטיבית של ריכוז והשגה שכלית, אלא דביקות רוחנית.<sup>714</sup> ממילא, גם פעולת התפילה יכולה להיות מובנת על רקע דביקות זו. הבנה זו של התפילה עשויה להתפצל לשתי דרכים: קבלת שפע פאסיבית,<sup>715</sup> ופעולה רוחנית אקטיבית. בדומה לשני המסלולים שראינו לעיל בדברי ראב"ע, אלא שראב"ע לא עשה שימוש ברעיון השכל הפועל.

רבי משה אבן תיבון מיישם את תפישת ההשגחה שלו גם בסוגיית התפילה, שבה הוא דן ב'ספר פיאה' שלו.<sup>716</sup> בדבריו על מצוות התפילה הוא מדגיש שבניגוד לנטייה ולמחשבה האנושית המקובלת, התפילה משיגה את מבוקשה רק בהתאם למדרגת המתפלל, ומשום כך נקראה "תפלה" מלשון "פלילים" (משפט):

כי מפני שטבע האדם לבקש כל איש עזר מאלהיו, ולהתחנן לו לתת לו כל צרכו, ולהודות לו על כל הטובה – קראו אותו 'תפלה' להעיר אותו, כל כי מעשה ה' צדק ומשפט, ומעשיו יקרבוהו ומעשיו ירחקוהו. וכפי דבקותו בש"י תהיה ההשגחה בו ושמירתו.<sup>717</sup>

<sup>710</sup> על חייו וחיבוריו ראו: חיים קרייסל, 'ר' משה אבן תיבון: חייו וחיבוריו', בתוך: כל כתבי ר' משה אבן תיבון, מהדורת חיים קרייסל, קולט סיראט ואברהם ישראל, באר שבע תש"ע, עמ' 9–35.

<sup>711</sup> רביצקי, אבן תיבון. קרייסל טוען כי שני המסלולים טבעיים בבסיסם: "both of them operating in a naturalistic manner", ראו: Howard Kreisel, *Judaism as Philosophy*, Boston 2015 (להלן: קרייסל, יהדות), עמ' 420. עם זאת, אבן תיבון מדגיש כי מדובר בהשגחה "מופתית" (בקטע מספר פיאה שיובא להלן) ולכן נראה כי אין היא פועלת לפי חוקי הטבע הרגילים אלא כסוג של חוש שישי רוחני.

<sup>712</sup> דזינדרוק, השגחה, עמ' 364.

<sup>713</sup> דזינדרוק, השגחה. יש להעיר כי נרבוני (באור נרבוני למורה נבוכים חלק ג', פרק נא, דף סד עמוד ב) סבור היה שר' משה בן תיבון מסכים עם אביו, ומגביל את ההשגחה לחכמה מעשית טבעית, והשיג עליו משום כך. למרות שדזינדרוק (שם, עמ' 349–350) כבר עמד על טעותו של נרבוני, המשיכו חלק מן החוקרים (הלברטל, הרמב"ם; גודמן, סודותיו) לייחס לר' משה את עמדותיו של אביו.

<sup>714</sup> בשנים האחרונות התווכחו בשאלה זו בלומנטל וכשר. ראו: David Blumenthal, *Philosophic Mysticism*: *Studies in Rational Religion*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press 2006, pp. 96–114; חנה כשר, הרמב"ם – מיסטיקה בגבולות התבונה בלבד (הערות בעקבות משנתו של דוד בלומנטל), בתוך: אברהם אלקיים ודב שוורץ (עורכים), הרמב"ם בנבכי הסוד, רמת גן תשס"ט, עמ' 37–43.

<sup>715</sup> כמו חלות העניין האלוהי אצל ריה"ל.

<sup>716</sup> רבי משה אבן תיבון, ספר פיאה, בתוך: כל כתבי ר' משה אבן תיבון, מהדורת חיים קרייסל, קולט סיראט ואברהם ישראל, באר שבע תש"ע (להלן: ספר פיאה).

<sup>717</sup> ספר פיאה, אות כט, עמ' 143.

בדומה לרמב"ם, גם ר' משה פירש את עניינה של התפילה כתהליך פנימי ולא כקריאה חיצונית אל האל, כפי שציין קרייסל.<sup>718</sup> בהמשך מפרש רבי משה את מעשיו של רבא, שלא היה גוזר תענית ביום מעונן משום שהעננים מונעים את התקבלות התפילה:

צריך האדם בבואו לדרוש, להתפלל לו ולבקש מלפניו שיהיה לבו פנוי ודעתו מיושבת עליו ושכלו זך ונקי, כי אז איפשר לו לדעת הש"י ופעולותיו, עד ששיגוהו וידבק בו. וכאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ויתחדש הש"י על ידו האותות והמופתים... וביום המעונן תהיה האויר חשוך ועכור... ולא יהיה דעתו שלמה והכנתו זכה.<sup>719</sup>

רבי משה מצטט את דברי רב"ע המתאר את התפילה כדביקות המעניקה למתפלל כוח לחולל אותו ומופתים. ובהמשך מסביר את התפילה מתוך תפיסת ההשגחה שלו:

כפי זכות השכל תהיה ההשגחה שלמה, ויהיה גודל הדבקות. וכפי גודל הדבקות ותמידותו תהיה השמירה וההשגחה ותמידותה – אם ההשגחה הכרחית בשכל האנושי, להשמר מפגעי הזמן ולעמוד כנגדם, ואם ההשגחה מופתית בשכל האלהית כראוי לה.<sup>720</sup>

דהיינו, התפילה מביאה את האדם לדבקות שמתוכה הוא זוכה להשגחה משני הסוגים: טבעית ומופתית, ולא רק שכלו האנושי מתחזק אלא גם הזיקה שלו לשכל האלוהי.

### רבי לוי בן אברהם

נציג מובהק נוסף של גישה זו הוא רבי לוי בן אברהם (פרובנס, 1240–1315), אחד מראשי הזרם הפילוסופי בפרובנס ודמות בולטת בפולמוס עם הרשב"א על לימוד הפילוסופיה.<sup>721</sup> בספרו לוית חן. רלב"א צעד בעקבות ר' משה אבן תיבון בסוגיית ההשגחה:<sup>722</sup>

כי ההשגחה בחכמים תחלק לשני מינים: להשגחה שכלית ולהשגחה נבואית... ובהדבק שכל החכם והתאחדו עמו, ילמדהו דבר המתחדש מאלו בסבותיו בדרך שיתכן, ודרך תבונות יודיעהו, להסיר ההפסד ולסלק ההזק ולרפא קצת המדומים.<sup>723</sup>

גישה זו באה לידי ביטוי בדיון הארוך שהוא מקדיש לסוגיית התפילה.<sup>724</sup> רלב"א פותח את הדיון בהצהרה: "לנו להאמין שהשם יקבל תפלת מי שיתפלל לפניו בלב טהור ומחשבה זכה ונקייה",<sup>725</sup> ומסביר שעיקר התפילה בכוונה והצורך בדיבור הוא רק "כי בהוצאה בשפתים תדבק הכונה ותתחזק".<sup>726</sup> לאחר מכן הוא מבחין בין שני סוגים של תפילה:

<sup>718</sup> קרייסל, יהדות, עמ' 422.

<sup>719</sup> ספר פיאה, אות לא, עמ' 145.

<sup>720</sup> שם, עמ' 146.

<sup>721</sup> חיים קרייסל, 'מבוא', בתוך: לוית חן לר' לוי בן אברהם, מהדורת חיים קרייסל, חלק מעשה בראשית, ירושלים תשס"ד, עמ' 1–34 (להלן: קרייסל, מבוא ללוית חן).

<sup>722</sup> כפי שהעיר קרייסל (לוית חן, עמ' לט–מב).

<sup>723</sup>723 לוית חן לר' לוי בן אברהם, מהדורת חיים קרייסל, חלק סתרי האמונה, באר שבע תשע"ד (להלן: לוית חן), עמ' 117–119.

<sup>724</sup> לוית חן, עמוד בועז, מאמר א, חלק ב, פרק ד – ביאור סוד התפילה.

<sup>725</sup> לוית חן, עמ' 21.

<sup>726</sup> לוית חן, עמ' 21.

דע כי התפלה שני מינים. המין האחד, והוא הנכבד: ליחד את השם ולהזכיר שבחיו ומעשיו... ועל זה המין מן ההודאה והשבח אמרו: 'הלואי יתפלל אדם כל היום כולו', ובלבד שלא יאריך בתארים... ואף מזה המין אמרו שמי שתורתו אומנותו פטור מן התפילה...

המין השני: בקשת ושאלת הצרכים הגשמיים. ועל זה אמרו: 'יכול יתפלל האדם כל היום כולו?', כי המרבה בזה לא טוב... ואל זה כווננו באמרם 'אל יבקש אדם צרכיו בלשון ארמית... שלא יאריך הרבה בבקשת צרכי העולם'.<sup>727</sup>

כיוון שתכלית התפילה היא דבקות שכלית בא-ל, מסתבר שתפילת השבח, ואף לימוד תורה, יעשו זאת בצורה אפקטיבית יותר מאשר תפילת הבקשה, אשר רלב"א לא מסביר את תכליתה. בהמשך כותב רלב"א על היכולת של התפילה לפעול במציאות:

ודע, כי התפלה המכוונת האמיתית ידבק האדם בשכל הפועל וישוב עמו במדרגה אחת, על כן: ויעתר לו. ואמרו ז"ל: 'ואתחנן אל יי, "ואחנן" מבעי ליה? אלא מלמד שנעשה משה תחנונים'.<sup>728</sup>

תיאור זה של אחדות עם השכל הפועל, המאפשרת לאדם לשנות את המציאות, דומה לדברי ראב"ע על מדרגת משה רבנו. בהמשך מסביר רלב"א את היענות הא-ל לתפילה תוך התמודדות ישירה עם בעיית שינוי הרצון:

כאשר ישמע תפלת עבדיו וחסידיו ושמרו אותם, לא ישיגנו בעבור זה שינוי רצון ותמורה. כי על ידי התפלה והדבקות באל ישפיעו שפע וכח, ישמור אותם ויודיעם פגעי הזמן העתידיים ומה פורענות עתידה לבא. ויגלה החכם בחלום או בענין אחר, וילמד להם דרך להשמר מקורות המזל, מבלי שנותו רצון העליונים ובטלו כחם.<sup>729</sup>

רבי לוי בן אברהם מתאר את הדביקות ככזו שמשפיעה שפע וכוח. אלא שהאופן שבו התפילה שומרת על האדם מתואר אצלו באופן שאינו טבעי, כאשר האל מגלה לחכם בחלום את פגעי הזמן העתידיים. בהמשך הוא מביא דוגמאות לכך: "כגון שידע החכם מן הרע העתיד לבא על העיר... או שהיה בלבו לרכוב העל הים, והאל שמרו ומנעו מהכנס בספינה".<sup>730</sup> מפשט דבריו נראה כי ההחלטה שלא להיכנס לספינה לא נבעה מניתוח שכלי מעמיק של הסכנות הכרוכות בכך, אלא במידע ספציפי יותר שקיבל מתוך דבקות ב-שכל האלוהי כפי שכינה זאת רבי משה אבן תיבון, שהוא מעין חוש ישישי רוחני שאיננו מוסבר בכלים שכליים רגילים.

בהמשך דבריו הוא מצטט את דברי ראב"ע בעניין פעולת התפילה, אך יש לעמוד על הבדל משמעותי בין דברי אבן עזרא עצמם לאופן שבו מביא אותם רבי לוי בן אברהם. כדי להמחיש את פעולת ההשגחה, שאינה סותרת את חוקי הטבע, הביא אבן עזרא את משל הסוסים:

וחשוב, כי המשרתים ירוצו כסוסים עוברים במסלה, ולא ירוצו להרע או להיטיב, רק ככה דרכם. וחשוב כי במסילה איש עור לא ידע מנהג הסוסים מתי הולכין אל ימין או לשמאל,

<sup>727</sup> לויית חן, עמ' 22–25.

<sup>728</sup> לויית חן עמ' 26. קרייסל (לויית חן, עמ' 26, הע' 83) מעיר שלא מצא את מקור המדרש.

<sup>729</sup> שם עמ' 26.

<sup>730</sup> ראו מורה נבוכים ג, יז.

והוא נשען על פקח שידע סורס. והנה הוא ישמרנו, כי ברוצם בצד זה יוליך העור לצד האחר, ומרוצת הסוס לא תשתנה והעור ימלט.

כוחות הטבע והכוכבים משולים לסוסים העוברים במסלול קבוע, האדם משול לאיש עור העובר במסלולם, והא-ל משול לאיש פקח שידע את מסלול הסוסים ומוליך את העור למקום שבו לא ייפגע. אך רלב"א הביא את המשל באופן אחר:

כגון שהמשיל אבן עזרא מן הסוס אשר ירוץ במסילה, והפקחים יסורו לצדי דרכים, והעורים והפתיים עומדים באמצע הדרך והולכים ברחוב העיר וירמסם וירכסם הסוס ברגלו.<sup>731</sup>

בעוד שאצל ראב"ע המתפלל משול לעור שנסמך על הפקח (הא-ל), הרי שאצל רלב"א המתפלל עצמו הוא הפקח. דהיינו, אצל ראב"ע אפשר להבין שהדבקות בא-ל גורמת לכך שהא-ל ידריך ויכוון את האדם, כגמול ושכר על דבקותו ולא כתוצאה ישירה. ואילו אצל רלב"א הדבקות בשכל הפועל הופכת את האדם ל'פקח' שנחשף באופן טבעי למידע. עם זאת, בדבריו נראה (בניגוד לדברי רבנו ניסים) שמדובר במידע שנמצא מעבר להישג ידה של החשיבה האנושית הרגילה (ולכן הוא מתגלה לעיתים "בחלוס"), שמשולה כעיוורון ביחס ל'פקחות' של מי שדבק בשכל הפועל.

בסוף דבריו מפרש רלב"א את תפילת רבי אליעזר, "עשה רצונך בשמים"<sup>732</sup> ותן נחת רוח ליראיך מתחת הטוב בעיניך עשה"<sup>733</sup>, המבטאת לדעתו את תפיסת התפילה שהציג:

אע"פ שתשלים חפצך וגזרותיך אשר חפצת בשמים ולא ישתנו כחות הכוכבים, תן נחת רוח ליראיך שיוכלו לקבל ברצון הגזרות ההם, או תן להם דרך וענין שלא יזיקם המזל ושמרם מהמקרים. וידענו שלא ישיג לך שנוי והפעלות בזה, כי כן תמיד חפצך הקדמון, ולעולם תעשה הטוב בעיניך.<sup>734</sup>

רלב"א מציג שתי פרשנויות, או שני מופעים, לבקשה "תן נחת רוח ליראיך": א. כניעה והשלמה של האדם עם הרצון האלוהי; ב. היחלצות מן המזל והמקרים באמצעות התפילה. כדי להסביר את האפשרות לשנות את המציאות בלי שינוי בא-ל הוא מייחס את ההיענות לתפילה ל-"חפצך הקדמון". בכך הוא עושה שימוש באופן שבו תיאור כבר הרמב"ם את פעולת ההשגחה,<sup>735</sup> ומתאר את קבלת השפע מן השכל הפועל כתהליך שנובע מחפץ קדמון ללא שינוי רצון. לא נראה שיש במשמעות דבריו התייחסות לרצון קדום ספציפי להיענות לתפילה מסוימת.<sup>736</sup>

<sup>731</sup> לויית חן עמ' 26-27.

<sup>732</sup> בתלמוד נוסף: "ממעל".

<sup>733</sup> ראו דיון נרחב בתפילה זו בפרק על ר"י אלבו.

<sup>734</sup> לויית חן עמ' 27. על פירוש נוסף שהציע למילים "הטוב בעיניך עשה" ראו להלן בדיון על ר"י אלבו ותומס אקווינס.

<sup>735</sup> כך כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק א, פרק י, עמ' 45): "כאשר נוחת פגע על אומה או על חבל ארץ על-פי חפצו הקדום".

<sup>736</sup> ראו בפרק על ר"ח קרשקש.



## רבי שלמה בן יהודה מלוניל

רבי שלמה בן יהודה מלוניל (פרובנס, מפנה המאות ה-14 וה-15) נמנה עם חוג פרשני הכוזרי בפרובנס, שבראשו עמד ר' שלמה בן מנחם שראה ברבי לוי בן אברהם את מורו ורבו.<sup>737</sup> משום כך אין זה מפתיע לראות אותו מצטט כמעט מילה במילה את דבריו של רלב"א. בספר הכוזרי נאמר

מי שכולל את אלה בכוונה טהורה הוא ישראלי באמת, וראוי לו לצפות לדבוק בדבר האלוהי הדבק בבני ישראל ולא בשאר האומות. הוא ראוי לעמוד לפני השכינה ולבקש, והוא ייענה.<sup>738</sup>

וכתב על כך רבי שלמה בן יהודה בפירושו 'חשק שלמה':

ר"ל כי זה החסיד, אחר היותו דבק באמתת הבורא מה שאפשר... אז ישראל מה שירצה ויענה מאתו ית' מבלתי שיתחדש לו השם ית' בזה שינוי, כמו שיחשבו המון הסופרים;<sup>739</sup> כי כאשר ישמע הבורא ית' לתפילת עבדיו ושמירתו ית' אותם מן המקרים, לא ישיג לו ית' חלוף רצון ושינוי ותמורה בחקו, רק על ידי התפלה והדבקות בשם ית' תתעלה הנפש ויזך השכל לראות העתיד, והבורא ית' ישפיע להם שפע, אשר בו יודיעם פגעי הזמן העתיד לבא, וישמרו מכל צרה עתידה לבא; וזה בלמדו להם אופן השמירה מקורות הזמן, בלתי שימשך מזה שנוי רצון בחקו.<sup>740</sup>

הציטוט מדברי רלב"א הוא כמעט מילה-במילה, וראויה לציון בעיקר העובדה שרבי שלמה בן יהודה סבור היה שדברי הכוזרי סובלים פרשנות זו, אף שראה בה פרשנות המנוגדת לדברי "המון הסופרים".<sup>741</sup>

## רבנו נסים ממרסיי

רבנו נסים ממרסיי (פרובאנס, תחילת המאה ה-14) נמצא על התפר שבין בתי המדרש ובכתבי אפסר למצוא ניסוחים מתונים יותר ורדיקליים יותר.<sup>742</sup> בפרק העוסק בסוגיית ההשגחה הוא צועד בעקבות ר' משה אבן תיבון וכותב שההשגחה מתקיימת בשני מישורים: "אחד מהם, הבחירה השכלית הנתונה לאדם לשמרו מן הפגעים בהנהגתו הישרה... והשנית, שפע אלוהי נבואי או כדמות נבואי".<sup>743</sup>

בשלהי הדיון הארוך בהשגחה מתייחס רבנו נסים גם לסוגיית התפילה, ומתמודד עם גלגולים שנשמעו נגדה: "לפי זה הדעת ימשך טעם נכון לכלל אומתנו שמתפללים תמיד בעת הצרות יותר

<sup>737</sup> על דמויות אלו ועל חוגם ראו: דב שוורץ, 'מבוא', בתוך: פירוש קדמון לספר הכוזרי - 'חשק שלמה' לר' שלמה בן יהודה מלוניל, מהדורת שוורץ, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן 2007 (להלן: חשק שלמה), עמ' 7-39 (להלן: שוורץ, פרשני הכוזרי).

<sup>738</sup> ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן יז, עמ' 156.

<sup>739</sup> המהדיר הציע לגרוס 'הסוברים', או אולי 'הכופרים'.

<sup>740</sup> חשק שלמה, עמ' 264.

<sup>741</sup> מעשה פרשני כזה מאפיין את ר' שלמה ואת בני חוגו, ראו: שוורץ, פרשני הכוזרי.

<sup>742</sup> חיים קרייסל, 'מבוא', בתוך: מעשה נסים לר' נסים ממרסיי, מהדורת חיים קרייסל, ירושלים תש"ס, עמ' 1-52.

<sup>743</sup> מעשה נסים לר' נסים ממרסיי, מהדורת חיים קרייסל, ירושלים תש"ס (להלן: מעשה נסים), פרק יג - בהשגחה, עמ' 183.

מכל אומה, רק הם מלעיגים מזה עלינו ויחשבוהו לדרך נשים ולענין שאין בו תועלת".<sup>744</sup> בתגובה לטענה זו מציג רבנו נסים שלושה מישורים שבהם התפילה יכולה לסייע לאדם:

א. התפילה מחזקת את הכוח השכלי וכך מאפשרת, באופן נטורליסטי, יכולת לחזות את העתיד להתמודד עמו טוב יותר: "כי בהתחזק הכח השכלי... ואפשר יגלה להם מה שהיה נעלם מתחלה ודרך ההצלה".<sup>745</sup>

ב. התפילה מחזקת את כוחות הנפש של האדם, והשפע השכלי שמגיע מן השכל הנבדל אל הנפש מחזק גם את שאר כוחות הנפש ומאפשר לה להתמודד עם מצבים שונים: "בהתחדש זה יתחדש לנפש כח כולל... ולכן אפשר שינצל החולה מחליו... ומצורף לזה עוד כי יתחזק כחם בבטחונם ותקות תפלתם וילחמו בחזקה".<sup>746</sup>

ג. התפילה עשויה לייצר כח נבואי, על טבעי, בדומה לדברי רלב"א:<sup>747</sup> "אפשר יתחדש לאחד מהם כדמות כח נבואי לידע מה יהיה אחרית דבר".<sup>748</sup>

ובמקום אחר, בדיון ביעודי התורה, הציע הסבר נוסף:

עיקר התפלה הנשמעת והמועילה לאדם היא ההכנעה והסרת גבהות הלב... ובמדת השפלות והענוה ינצל מרעות רבות המתרגשות לבוא עליו, אם מאדם אחר זולתו אם מן השמים, כי לא יבטח על סכלותו.<sup>749</sup>

לפי הסבר זה, התפילה מכניעה את הלב ומביאה לריסון התאוות ולשיפור קשרים חברתיים שמסייעים להתמודד עם הצרות, ואף זאת באופן נטורליסטי.

עולה אם כן שגם בסוגיית התפילה נע רבנו נסים על הציר הרדיקלי-מתון, כאשר מצד אחד הוא מרחיב בעיקר בהסברים הנטורליסטיים של פעולת התפילה, ומאידך אין הוא שולל את האפשרות של "כח נבואי" על-טבעי שיגיע בעקבות התפילה.

## סיכום

הזרם המיימוני המתון בפרובנס, בהובלת ר' משה אבן תיבון, יצר סינתזה בין תפיסת ההשגחה של הרמב"ם לזו של אבן עזרא, ופירש את הדביקות השכלית ככזו המורידה שפע אלוהי-שכלי אל האדם. התפילה השתלבה אף היא בתפיסה זו, כאמצעי להניע את האדם לדייק את אמונתו ולחזק את דבקותו. כתוצאה מכך ניתנה עדיפות לתפילת השבח, שמגבירה את הדביקות השכלית באופן ישיר יותר. ההוגים הנמנים על זרם זה נטו להוסיף תועלות אחרות, נטורליסטיות, לתפילה, ככזו שמחזקת את כוחותיו השכליים והנפשיים של האדם. אולי כדי לגשר על הפער שבין מעלת הנבואה, הנדירה יחסית, לבין מצוות התפילה העממית ורחבת-ההיקף.

<sup>744</sup> מעשה נסים, פרק יג, עמ' 197.

<sup>745</sup> מעשה נסים, פרק יג, עמ' 197.

<sup>746</sup> מעשה נסים, פרק יג, עמ' 196–197.

<sup>747</sup> על הדמיון העיר כבר קרייסל בהערותיו על מעשה נסים, עמ' 197, הע' 116.

<sup>748</sup> מעשה נסים, פרק יג, עמ' 197.

<sup>749</sup> מעשה נסים, עמ' 145–146.

## ג.4. תפילת הבקשה בהגות הרבנית-מיימונית בפרובנס

רבי מנחם המאירי

### פתיחה

"בשילוב של הלכה ופילוסופיה לא קם בישראל כמשה בן מימון עד למנחם המאירי". ניסוח זה של הלברטל<sup>750</sup> משקף יפה את דמותו של רבי מנחם המאירי (פרובנס, 1249–1315 לערך),<sup>751</sup> שהיה אחד מגדולי בעלי-ההלכה של דורו ויחד עם זאת היה בקיא בפילוסופיה האריסטוטלית ובמסורת המיימונית.<sup>752</sup> לדעת פרוידנטל, על אף היכרותו המעמיקה עם שני העולמות,<sup>753</sup> נאמנותו הראשונה והבלעדית של המאירי הייתה לתורה המסורתית, כאשר הפילוסופיה נדרשה להתכופף עבורה תוך שהיא מאבדת לעיתים את עיקר העוקץ שלה.<sup>754</sup> ואילו לדעתו של שטרן לא נבדל המאירי מהוגים אחרים בזרם המיימוני המתון, שהאמינו כי אפשר ליישב את התורה והחכמה כפי שהציג הרמב"ם ברובד הגלוי של מורה הנבוכים.<sup>755</sup>

תפיסת התפילה של המאירי מנוסחת באריכות בחיבור התשובה שלו. בתמצית, סבור המאירי שמטרת התפילה היא להביא לידי תשובה והתעלות רוחנית: "הכונה בכל זה להיות התפלה בשבירת הלב ובהתאוננות רעיון עד שמתוכה ישוב מחטאיו ונסלח לו",<sup>756</sup> וההיענות לתפילה מבטאת את כוחה של תשובה.<sup>757</sup> באופן בסיסי תפיסה זו קרובה לתפיסת התפילה של ר' משה בן תיבון ורבי לוי בן אברהם, ואכן, כפי שנראה, יש הקבלה משמעותית בין הדיונים. אולם המאירי לא מתאר את תוצאות התפילה במונחים של שפע שכלי, אלא מאפשר פרשנות רחבה יותר של השגחה. ייחודיות נוספת במשנתו היא האופן שבו הוא מיישם תפיסה זו כפרשן תלמודי-רבני בנוגע לתפקידה של תפילת הבקשה ותפילות על אחרים בפרט.

### תפילת השבח ותפילת הבקשה

יסוד מרכזי בדברי המאירי הוא ההבחנה בין תפילת השבח לתפילת הבקשה תוך העדפה ברורה של הראשונה, כאשר הוא עושה שימוש בניסוחים ובתכנים דומים מאד לאלו של רבי לוי בן אברהם,

<sup>750</sup> משה הלברטל, 'ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה', תרביץ סג(א) (תשנ"ג), עמ' 63–118. הציטוט מתוך עמ' 63.  
<sup>751</sup> ישנה אי-בהירות בנוגע לשנת מותו המדויקת, ראו: יחיאל צייטקין, 'ר' מנחם המאירי כפרשן המקרא', JSIS 14 (2018), עמ' 1–26 (להלן: צייטקין, פרשן), עמ' 1.  
<sup>752</sup> משה הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס (להלן: הלברטל, בין תורה לחכמה), עמ' 14–15.  
<sup>753</sup> ראו גם: צייטקין, פרשן, עמ' 7.  
<sup>754</sup> גד פרוידנטל, 'יקו המים - קו פרשת מים בין התורה לחכמה במאה הי"ג': שמואל אבן תיבון, יעקב בן ששת ומנחם המאירי, דעת 74–75 (תשע"ג), עמ' 267–298.  
<sup>755</sup> גרג שטרן, 'תשובה לגד פרוידנטל, 'יקו המים' — קו פרשת מים בין התורה לחכמה במאה הי"ג': שמואל אבן תיבון, יעקב בן ששת ומנחם המאירי, דעת, 74–75 (תשע"ג), עמ' 267–298.  
<sup>756</sup> מנחם ב"ר שלמה המאירי, חיבור התשובה, מהדורת משה צוריאלי, ירושלים תשע"ח (להלן: חיבור התשובה), מאמר ב, פרק יב, עמ' שצה.  
<sup>757</sup> חיבור התשובה, שבר גאון, מאמר א, פרק א, עמ' תמט-תנ: "לא יסודר מציאות בעלי הדת רק בהאמין המחילה עם התשובה והסליחה עם כוונת התפלה, והוא שהבטיחה התורה להצילנו מרעתנו בתשובתנו, והשתדלות דרכי התורה לקבוע זה הדעת האמיתי בחדרי לבבנו, עד שיעד לנו מצות עשה לעוק לשם להתחנן ולבקש מלפניו בעת הצרות, ודרשו, על הצר הצורך אתכם, על כל צרה שיקרה אתכם, והבטיחם היות נענים בתשובתם ותפלתם".

וקשה לדעת מי הושפע ממי או אם שניהם הושפעו ממקור שלישי.<sup>758</sup> וכך כותב המאירי בחיבור התשובה:

ואמנם אצלי יאמר על התפלה עבודה שלב, על אחד ממינייה והוא, שכבר בארו המבינים שהתפלה שני מינים, המין האחד הוא בקשת האדם על ענייני גופו וצרכי חמרו בדברים הצריכים לו...

והמין האחר בתפלה והיא הכונה הראשונה בענינה הוא, לספר בשבחי השם ובנפלאותיו ובגודל מעשיו, שמתוך מה שיבחן בהשמיע לאזנו מה שיוציא בפיו יגיע אל השלמות המכוון בו, וידבק באל ובדרכיו עד שישפיעהו שפע אלהי יגיעהו אל התכלית הנכבד.<sup>759</sup>

התפילה העיקרית, העליונה, היא תפילת השבח שדרכה מפנים האדם את דרכי האל-לודבק בו; ואילו תפילת-הבקשה על צרכים חומריים נחותה ממנה בהרבה. המאירי ממשיך ומסביר את תכליתה של תפילת השבח לאור דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ג, נ"א:

ובאור זה אצלי הוא על צד מה שהורה הר"ם ז"ל, שכונת עבודות התפלות וההודאות הם זכרון השם תמיד ואהבתו ויראתו והאמנת מה שהוא הכרחי לכל בעל דת שיאמינהו אף כי הם מתוך ענינם יגיעו לו דעות מועילות משלימות, ונמצא יותר קרוב אל הכונה הראשונה מן הקרבנות, שהם לגמרי על צד כונה שנית כמו שיתבאר, ואמנם מצד מה שיש בה מינים נוטים אל הכונה השנית, הוא היחס והערך אשר בינה ובין הקרבנות, עד שאמרו כנגד תמידין תקנום.<sup>760</sup>

כיוון שתכלית התפילה היא הזכרה והפנמה של עיקרי האמונה, הרי שדווקא תפילת השבח מיישמת את "הכוונה הראשונה" באופן מלא, ואילו תפילת הבקשה נאמרה, בדומה לקרבנות, "על הכוונה השנייה".<sup>761</sup> המאירי מיישם הבחנה זו בפרשנות שהוא מעניק לדברי חז"ל על התפילה. כך למשל את הסתירה בשאלה אם ראוי להתפלל כל היום כולו, פותר המאירי, בדומה לרלב"א, בכך שבתפילות הבקשה "אין צד הפלגה בהארכתו", ואילו תפילת השבח "הוא המין הנכבד בתפלות ראוי להאריך ולהתמיד בו".<sup>762</sup> ומוסיף כי הבחנה זו "היא הסבה אצלי שלא הותר זה המין (=תפילת הבקשה) בשבתות וימים טובים להיותם זמנים בדרכי השם ובנוראות מפעלותיו".<sup>763</sup> רעיון שנרמז כבר בדברי רבו, ר' ראובן בן חיים, ב'ספר התמיד'.<sup>764</sup> המאירי מוסיף שהביקורת שהובאה בגמרא (שבת י ע"א) על מי שמניח חיי עולם ועוסק בחיי שעה, מתייחסת גם היא לתפילת הבקשה דווקא,<sup>765</sup> ובפירושו לגמרא שם הוא אכן מכריע כי "כל שמשנתו ערוכה לפניו ומניחה כדי להתפלל אין ראוי לו

<sup>758</sup> קרייסל כבר העיר על קיומן של הקבלות בין חיבור התשובה לספר לויית חן, ואף הוא לא הכריע בשאלה זו. ראו: קרייסל, מבוא ללויית חן, עמ' כ, הע' 48. בדבריו שם רמז גם לאפשרות ששניהם שאבו את דבריהם מתורת רבם המשותף, ר' ראובן בן חיים, אך לא נותרו בידינו די כתבים שלו על מנת לאשש או לסתור אפשרות זו. בקטעים שנתרו בידינו מתוך 'ספר התמיד' של ר' ראובן יש איזכורים של נושא התפילה, כפי שנראה להלן, אך קטעים אלו עוסקים בפירוש תפילות השבת, ומסתבר שבחלקים המפרשים את התפילות לימות-החול עסק בכך בהרחבה.

<sup>759</sup> חיבור התשובה, מאמר ב, פרק יב, עמ' שצה.

<sup>760</sup> חיבור התשובה, מאמר ב, פרק יב, עמ' ת.

<sup>761</sup> ראו לעיל דיון בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ג, פרק לב, שלהם רומז המאירי.

<sup>762</sup> חיבור התשובה, מאמר ב, פרק יב, עמ' שצה.

<sup>763</sup> שם.

<sup>764</sup> ראובן בן חיים, ספר התמיד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 6: "לעבדך באמת ובאמונה - תפלת זה היום שהיא עבודה שלמה בזמן הפנאי ושאינו בה שום שאלה וזכרון מצרכי בני האדם שהם ענייני הגוף".

<sup>765</sup> כפי שכתב גם רלב"א, לויית חן, עמ' 26.

להאריך בתפלה כל כך".<sup>766</sup> ביטוי נוסף לחוסר-האהדה כלפי תפילת הבקשה אפשר למצוא בפירושו בית הבחירה למאירי על מסכת ברכות: "יש שפירשו שהתפלה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ולא נצטוינו בתורה אלא ליחדו ולקבל מלכותו בכל יום והוא מצות עשה של ק"ש אבל שאלת צרכינו לא נצטוינו מן התורה אלא מדברי סופרים".<sup>767</sup> הנקודה המשמעותית בדבריו היא לא עצם הקביעה שתפילה מדרבנן, אלא ההצבעה על האלמנט של בקשת-הצרכים כזוה שהתורה לא ציוותה עליו.

מאידך, המאירי ראה ערך גם בתפילת הצרכים, ובפירושו למסכת יומא אף כתב שראוי להאריך בתפילה זו, בניגוד לדבריו בחיבור התשובה: "לעולם יהא אדם נזהר בתפלה ולהאריך בה ביותר ואפילו רואה עצמו שאין תפלתו נשמעת אל יתייאש הימנה כי ברוב הימים ימצאנה וכן אל יחזיק עצמו במכביד ומטריח".<sup>768</sup> מדבריו עולה כי התפילה שבה מדובר היא תפילת הבקשה, ולמרות זאת הוא המליץ "להאריך בה ביותר". המאירי האמין מאד גם באפקטיביות של התפילה, אפילו לאחר 'גזר דין', וכך כתב בפירושו למסכת נדרים: "אף על פי שאמרו שבראש השנה בני אדם נידונים... אל יתייאש אדם מן התפלה ומן התשובה בכל יום שאף גזר דינו של אדם נקרע בתשובה וברוב תפלה ואין הפרגוד נעל בפניהם לעולם".<sup>769</sup> את העובדה שקביעה זו סותרת עמדות מסוימות בדברי חז"ל, יישב בכך שהעמדה הסבורה שאין מקום לתפילה אחרי גזר-דין נאמרה רק "בתפלה כללית לכולם, אבל תפלת עצמו או אף תפלת אחרים על איזה פרט לדעתי אף לרבנן כן אפילו חרב מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים".<sup>770</sup> מכאן עולה כי המאירי לא שלל את תפילת הבקשה ואת אפשרות פעולתה, אלא רק ראה בה דרגה נחותה יותר של קשר עם הא-ל.

מה ערכה של תפילת הבקשה? בפירושו למסכת ברכות כתב המאירי: "שאדם צריך לחדש תפלה על כל דבר שהוא רואה בעצמו שהוא צריך בו לעזר אלקי ואז יתמיד מחשבתו בעבודת השם באין פירוד".<sup>771</sup> המאירי מסביר שתפילת הבקשה, כאשר היא נלווית לכל צורך שמתעורר אצל האדם, מייצרת קשר מתמיד עם הא-ל. ובמקום אחר הוא מסביר, ואף זאת בדומה לרמב"ם, שתפילת-הבקשה מחזקת את אמונת ההשגחה:

אינו דומה כונה הצריכה בק"ש לכוונה הצריכה בתפלה כמו שביארנו שחיי האדם ובקשת צרכיו תלויים בה והן הן הדברים המסבבים בלבבנו דעת אמתית ועיון הכרחי על כל מה שיגיענו שהכל מאתו והוא לבדו אדון הכל להטיב לנו בהטיבנו ולגמלנו כפי מעשינו להרע או להטיב.<sup>772</sup>

<sup>766</sup> בית הבחירה למאירי, שבת י ע"א ד"ה אף.

<sup>767</sup> בית הבחירה למאירי ברכות כ ע"ב ד"ה יש.

<sup>768</sup> בית הבחירה למאירי יומא כט ע"א.

<sup>769</sup> בית הבחירה למאירי נדרים מט ע"ב ד"ה אף.

<sup>770</sup> שם. ראו גם בפירושו למסכת בבא קמא (פ ע"ב ד"ה אף): "אף על פי שמשפטי האדם מצד תולדתו ומערכת מזלו מבה גדול בעניניו ובהצלחתו ובמקרו עד שדלת הנועלת לא במהרה היא נפתחת מ"מ אין בזה עכוב מכל וכל אלא הדבר מסור לתפלה ולמעשים ולעולם שערי תפלה או מעשים טובים לא ננעלו אלא מגינין בעדו ומשנין עליו סדרי בראשית שלו וזה דבר ראוי ומוכרח באמונה ובגדרי הדת"; וכן בפירושו למסכת בבא בתרא (קטז ע"א): "לעולם יהא לבו של אדם בטוח שהתפלה כשהיא נעשית כתקנה מבטלת את הגזרה".

<sup>771</sup> בית הבחירה למאירי ברכות כח ע"ב ד"ה אמר.

<sup>772</sup> בית הבחירה למאירי ברכות ל ע"ב ד"ה אמר. וכן בחיבור התשובה, שבר גאון, מאמר א, פרק א, עמ' תנב: "שעקר הכוונה בכתבו הפרשה ההיא לא היתה רק להורות אמונת ההשגחה... וזאת הכוונה להעירנו בעת צרותינו עד שנדע ונתבונן כי יי עשתה זאת וזהו טעם והרעותם, ר"ל תפלה".

בחיבור התשובה הוסיף המאירי שיש כוח מיוחד לתפילה הנובעת מתוך הזדקקות, וכך הסביר את מדרש חז"ל שלפיו האמהות היו עקרות משום שהקב"ה התאוה לתפילתן: <sup>773</sup> "כי עקר הכונה ותכליתה בתפלה תמצא במי שצריך למה שהוא מתפלל עליו". <sup>774</sup> נדמה כי קביעה זו קשורה למקום אחר בחיבור התשובה שבו הסביר המאירי את תכליתה של התפילה: "יסוד ההתקרבות לשם והיות תפלת המתפלל נשמעת ומקבלת הוא בשבירת הלב המתפלל ובהיותו דכא ושפל רוח... וכן בענין התשובה הורה שיסודה וגדרה הכנעת הלב". <sup>775</sup>

תפילת הבקשה, אם כן, אף שאין היא המוקד שבו נעשית העבודה הרוחנית עצמה, מעוררת את האדם לתשובה וכך גורמת בעקיפין לעבודה כזו. ואכן, בהמשך הדיון בחיבור התשובה, כאשר מגיע המאירי לסוגיית שינוי הרצון, הוא כורך יחד את שני סוגי התפילה:

ועל יד התפלה אי זה מין שיהיה יתרככו טבעיו ויכנעו רעיונותיו עד שישוב ורחם וישלים ענינו, עד שיתמיד השגחתו ית' עליו וידביקנה אחר שכלו ואחר טוב כונתו בתפלתו, שזהו הרצון הקדום, לא שישתנה רצונו בהעתירו מי שלא נעתר, כי כן יסד המלך וכן רצונו הקדום בהיות התפלה על צד הרמוז ובכונה יתרה בשבירת הלב ובהתאוננות רעיון כמו שכתבנו, והוא אמרם אף על פי ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו, ר"ל בהיותה עם התאוננות בעליה מחטאיו, שזה אמנם יסוד התשובה. <sup>776</sup>

התפילה לדעת המאירי מחוללת שינוי פנימי במתפלל, מכניעה את טבעו ואת רעיונותיו, וכך מגבירה את הדביקות בא-ל ומחזקת את ההשגחה על האדם. המאירי מדגיש בקטע זה, בדומה לרלב"א, את היות ההיענות מבוססת על "הרצון הקדום" של הא-ל, דהיינו החוקיות הקבועה של ההשגחה האלוהית. המאירי מתייחס לשפע שנדבק אחר שכלו של המתפלל, והלברטל פירש כי כוונתו היא לדביקות בשכל הפועל. <sup>777</sup> אולם גם אם כך הדבר, המאירי לא כותב שמדובר בשפע שכלי, כמו-נבואי, אלא בהשגחה אלוהית המגיעה למי שמתעלה ודבק בא-ל.

### תפילה על אחרים

תופעה מיוחדת בכתבי המאירי היא היישום של תפיסת התפילה שלו בסוגיית התפילה על אחרים. האפשרות להתפלל על אדם אחר קיימת כבר בספר בראשית: "ויתפלל בעדך וחייה", <sup>778</sup> ונוכחת מאד גם בספרות חז"ל. <sup>779</sup> תפילה כזו עשויה להלוו את המודל הדיאלוגי של התפילה, אולם היא פחות מתיישבת עם תפיסה של התפילה כשינוי פנימי. גם המאירי מזכיר בפירושו למסכת נדרים את האפשרות של "תפלת אחרים על איזה פרט", <sup>780</sup> אבל ברוב המקומות הוא מדגיש מאד שתפילה כזו איננה מועילה. כך למשל הוא כותב בחיבור התשובה:

כבר דמו אותם סכלותם להיות יחיד מתפלל בעד רבים, ואין זאת הכונה, אבל להיות יחיד כמנהיג לשאר העם וכמודיע להם דרכי התשובה ממנו יראו וכן יעשו, ואם הוא מוציא את

<sup>773</sup> ראוי בדיון על התפילה בספרות חז"ל.

<sup>774</sup> חיבור התשובה, מאמר א, פרק א, עמ' יח.

<sup>775</sup> חיבור התשובה, מאמר א, פרק ה, עמ' צג.

<sup>776</sup> חיבור התשובה, מאמר ב, פרק יב, עמ' שצט-ת.

<sup>777</sup> הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 26.

<sup>778</sup> בראשית כ, ז. ראו גם: במדבר כא, ז; דברים ט, כ; שמואל א יב, יט; איוב מב, י.

<sup>779</sup> ראו למשל: תוספתא בבא קמא פ"ט, ה"ט; בבלי בבא קמא צב ע"א.

<sup>780</sup> בית הבחירה למאירי נדרים מט ע"ב ד"ה אף.

שאינו בקי, אין הענין רק לטוב כונת השומע והכניעו לב לשמוע ולשוב מדרכיו הרעים ולהתנהג בדרך מנהיג ההוא, והיא הכונה בהשתדלם תמיד בהעמדת שליח צבור הגון.<sup>781</sup>

המאירי מסביר שגם בסיטואציות שבהן אדם אחד מוציא את חברו ידי חובה בתפילה, אין זאת שתפילתו של אחד מועילה לחברו באופן ישיר, אלא שהמתפלל אמור לגרום לחבר לחזור בתשובה ורק כך ישתפר גורלו. לאור תפיסה זו מפרש המאירי שלא-כפשוטם מימרות חז"ליות המורות לכאורה את ההיפך. כך למשל נאמר בבבלי במסכת תענית: "אם לחש ולא נענה - מאי תקנתיה? ילך אצל חסיד שבדור, וירבה עליו בתפלה".<sup>782</sup> פשט הדברים מורה כי תפילתו של החסיד תועיל לאדם, אולם המאירי מפרש אחרת:

ודבר זה אינו אלא להיות אותו חסיד מסדיר לפנייהם תפלותיהם ומודיעם דרכי התשובה והתפלה והיא הכונה בכל צבור וצבור למנות עליהם שליח צבור להיות שאר הקהל מתעוררים על ידו עד שמתוך הדרכתו יגיעו להיות כלם קדושים ובתוכם י"י, או שזכותו תגין על בני דורו אם הוא ראוי לכך.<sup>783</sup>

תפקידו של החסיד מצומצם לתפקיד חינוכי בלבד, ואין בתפילתו כדי להושיע אחרים. בדומה לכך מפרש המאירי את ההנחיה של הגמרא במסכת בבא בתרא, "כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילד אצל חכם ויבקש עליו רחמים",<sup>784</sup> שלא כפשוטה: "מי שיש לו צער או חולה בתוך ביתו או אחד ממני הצרות ילך אצל חכם וילמוד הימנו דרכי התפלות ויבקש רחמים".<sup>785</sup> מקורות אלו מדגימים כיצד לא היסס המאירי להעניק פירושים יצירתיים לדברי חז"ל על מנת שיהלמו את התפיסה הפילוסופית, הלא-דיאלוגית, של התפילה. נקודה זו תומכת במידה מסוימת בתפיסתו של שטרן, הנזכרת בפתיחת הדיון, שלפיה המאירי אימץ ברצינות גמורה את הפילוסופיה המיימונית וניסה לייצר פשרות שונות בינה לבין התפיסות המסורתיות, ויש בה כדי לערער על תפיסתו של פרוידנטל שלפיה ביכר המאירי באופן מובהק את המסורת.

### רבי ידעיה הפניני

רבי ידעיה ב"ר אברהם הברדשי, המכונה 'הפניני' (פרובנס, 1260–1340), היה תלמיד-חכם, רופא ופילוסוף-מיימוני שמילא תפקיד מרכזי בפולמוס של חכמי פרובנס עם הרשב"א סביב לימוד החכמות החיצוניות.<sup>786</sup> תפיסת ההשגחה שלו משתייכת לזרם המיימוני המתון המכיר בקיומה של השגחה אלוהית ייחודית מלבד זו הטבעית.<sup>787</sup> תפיסה זו קיימת גם בדבריו בנושא התפילה, כגון בביאור למדרש-תהלים, סביב מאמר חז"ל התולה את חוסר-ההיענות של התפילות בכך שישראל בעולם הזה לא יודעים בשם המפורש:

<sup>781</sup> חיבור התשובה, מאמר ב, פרק יב, עמ' שצז.

<sup>782</sup> בבלי תענית ח ע"א.

<sup>783</sup> בית הבחירה למאירי תענית ח ע"א ד"ה צבור.

<sup>784</sup> בבלי בבא בתרא קטז ע"א.

<sup>785</sup> בית הבחירה למאירי בבא בתרא קטז ע"א ד"ה לעולם.

<sup>786</sup> ראו: יצחק טברסקי, ר' ידעיה הפניני ופירושו לאגדה, בתוך: S. Stein (ed.), *Studies in Jewish Religious History Presented to Alexander Altmann*, החלק העברי, עמ' סג-פב; משה טולידאנו, 'מבוא', בתוך: ידעיה הפניני, פירושים פילוסופיים של רבי ידעיה הפניני על מדרשי רבה, תנחומא, ספרי ופרקי דרבי אליעזר, מהדורת משה טולידאנו, ירושלים תשע"ג, עמ' 1–30 (להלן: טולידאנו, מבוא).

<sup>787</sup> טולידאנו, מבוא, עמ' 16–17.

שהשלמות כשהוא אמתי בנו והוא שנשיג האמתות כלן והסודות האלהיות אשר הם השם המפורש... אז לא יסיר השפע מאתנו להמשך השפע אחר השלמות ומצד דבקות השפע בנו תדבק עלינו ההשגחה... אז נתפלל ונענה מפני שנדע שם האל שידיעת שמו היא השגתו והשגתו היא החשק אליו אשר לחשק אליו יימשכו ההצלה והמפלט.<sup>788</sup>

ההיענות לתפילה היא פועל יוצא של ההשגחה האלוהית הנדבכת במי שמשיג את הא-ל וחושק בו. בקטע הנ"ל לא מסביר רבי ידעיה כיצד תורמת התפילה לתהליך, אך הדבר מפורש במקומות אחרים בכתביו. בקטע סמוך לקטע הנ"ל הוא כותב בנוגע לתפילת משה:

ובעבור שהתייחד האדם עם האל אמנם יהיה בשלמותו בהשגה וההשגה האמתית תהיה בעמידה על סדרי הבריאה ומדרגתם ויחסם קצת מקצתם עד שיבוא לידיעת איכות השתלשלם מהעלה הראשונה והתחלתן הכוללת.<sup>789</sup>

דהיינו התפילה היא תהליך של השגה והתייחדות עם הא-ל. בביאורו על מדרש במדבר רבה מוסיף רבי ידעיה וכותב כי התפילה היא למעשה תהליך של תשובה, תוך שהוא משווה את התפילה לקרבנות:

הכוונה על הקרבן הערת האנשים על התשובה... וכאשר הייתה התשובה הכוללת להמון היא בתפילה, הייתה התפילה עבודה אלוהית יותר נכבדת מעבודת הקרבן... רוב המאמרים הצחים הם מאמרים שיריים או הלציים, ולא הכוונה בזה שיתפעל האל להם חלילה כמו שיתפעל השומע מבני אדם, אבל הכוונה בזה התפעלות השומע לבד או האומר כדי שיתפעל מחשבתו אל אהבת האל ויראתו, לרוב מה שיעשו השירים מהרושם בנפש, ותשלם בזה התשובה.<sup>790</sup>

דברים אלו של רבי ידעיה קרובים לדברי המאירי על הזיקה בין תפילה לתשובה.<sup>791</sup> ואכן גם רבי ידעיה מחשיב ביותר את תפילת השבת, "כי התפילה האמתית סיפור שבחי ה'".<sup>792</sup> על תפילת הבקשה כותב רבי ידעיה בביאורו לדברי המדרש האוסר על בקשת-צרכים בשבת:

תקנו עוד מתקני התפילה לקצר מי"ח ברכות על ג' הראשונות והאחרונות לבד מפני שהם ברכות נתלות בהאמונה לבד מהודאת ה' וספור גבורותיו וקדושתו ובחירתו ורצונו בנו ובארצנו וחנינתו השלום לנו. ואין בכל זה דבר אחד שלא נתלה בהודאת דעה או אמונה שהם לבדם מכוונים להתבודד בהם ביום הנכבד שאין הכוונה בו המאכל והמשתה והשינה לבדם אבל הערת הנפש והשגת בוראה ושלילת הטרדות המעשיות המונעות אותה מזה. אבל הברכות האמצעיות כולם הם בקשת צרכיו מענייני העולם והמוצאות והקורות אותנו אם בטבע בברכת השנים ורפואות החולים והדומה לזה אם מצד בחירתנו בבקשת המחילה

<sup>788</sup> ידעיה הפניני, באורים על דרך מאמרי חז"ל במדרש תהלים ע"ד חקירה עיונית, ההדיר: שלמה באבער, קראקא תרנ"א, עמ' 37 (להלן: ידעיה הפניני, באורים).

<sup>789</sup> ידעיה הפניני, באורים, עמ' 36.

<sup>790</sup> ידעיה הפניני, פירושים פילוסופיים של רבי ידעיה הפניני על מדרשי רבה, תנחומא, ספרי ופרקי דרבי אליעזר, ההדיר: משה טולידאנו, ירושלים תשע"ג (להלן: ידעיה הפניני, פירושים), עמ' 134.

<sup>791</sup> וכן כתב במקום אחר (ידעיה הפניני, פירושים, עמ' 168): "כאשר הייתה התשובה אפשרית בשני פנים אם במעשה והוא עניין הקרבנות ואם במחשבה והוא עניין התפילה שהיא עבודה שבלב הנה תהיה התפילה עקר התשובה".

<sup>792</sup> ידעיה הפניני, באורים, עמ' 21.



והוראת החטא או הצלחתנו בחנינת החסידים וכלוי האויבים וחזרת המלכות והיכולת והדומים להם. גם שאלת חכמת דעת מזה המין המכוונים בטוב העצה. וכל מה שיהיה בזה המין בכללו ראוי שירחיקהו ממחשבתנו ביום ההוא כי בכל מקום נתעורר בהכרח הדמיון על העסקים והדמיון והסבות המטרידות אותנו מן המין ההוא ותתפזר בזה המחשבה מאוד ויסור ההשקט והמרגוע אשר כווננו להרבותם לגוף ולנפש ונפסדה בזה כוונת היום לגמרי.<sup>793</sup>

דברים אלו קרובים אף הם ברוחם לדברי המאירי, שהסביר את האיסור על תפילת הבקשה בשבת בשל הרצון להתמקד בתפילות השבח הנעלות יותר. אולם ר' ידעיה מוסיף וכותב שמלכתחילה ראוי היה להימנע כליל מתפילת הבקשה ולהתפלל תפילת שבח בלבד:

אלו היו כל בני אדם יחידים ומכוונים להצלחת הנפש היה בודאי מהנכון למנוע מהם אלו המחשבות בעתות הנכבדים המעטים מהיום המיוחדים לתפילה, כי היה יותר ראוי שתהיה מחשבותינו לפני האל פנויה מכל דבר זמני ומתבודדת בעבודתו ויראתו לבד. אבל מפני שראו מתקני התפילה עזיבת העם העבודה והיראה שבעבורם התחייבו עונש הגלות ושאין כוונתם אלא מצוות אנשים מלומדה ולבם פונה לענייני זמנם, הסכימו על תחבולה גדולה מתחבולת רפואת הנפש לסדר בתפילה היותר מורגלת והיותר מתייחד לאדם בה עם בוראו סדר ברכות בנויות על אותם ענייני העולם העקריים בנפשותם כדי שתהיה מחשבת המתפלל הטרודה בהם על כורחנו טרודה על כוונה טובה ביחס הנהגת סבותיהם כולם אל רצון אלוהי לבד כדרך השלך על ה' יהבך והעתקת הבטחון על האל וחזוק אמונת ההשגחה והגמול שזה בודאי דרך אחת בפני עצמה מועילה גם היא מאוד בקרוב האדם אל בוראו.<sup>794</sup>

ההתעסקות בצרכי העולם הזה חוטאת, לדעתו של ר' ידעיה, למטרת התפילה שהיא דבקות בא-ל. שילוב הבקשות בתפילה הינו 'תחבולה גדולה מתחבולת רפואת הנפש' המנצלת את העובדה שהאדם שקוע באופן טבעי בצרכיו הגשמיים, וגורמת לאדם להמיר את העיסוק ה'חילוני' בצרכים אלו בעיסוק דתי המחזק את תחושת התלות והקרבה שלו כלפי הא-ל. בהמשך ממליץ ר' ידעיה גם לאדם השלם לא לנטוש כליל את תפילת הבקשה ולהיעזר בה כדי לחוש קרבת אלוהים גם כאשר הוא עוסק על-כרחו בצרכי הגוף.<sup>795</sup>

גישתו של רבי ידעיה לתפילת הבקשה קרובה מאד אפוא לזו של המאירי, וסביר להניח שהושפעה ממנה באופן ישיר. הן בדבריו בנושא התפילה בשבת וההסתייגות העקרונית מתפילת הבקשה והן בהצדקה שאותה הוא נותן בסופו של דבר לתפילת ממין זה, אפשר לזהות קווי דמיון בולטים לחיבור התשובה, אשר ללא ספק עמד לנגד עיניו.

### רבי דוד בן שמואל הכוכבי

רבי דוד בן שמואל הכוכבי (פרובנס, תחילת המאה ה-14) היה מבעלי ההלכה המובהקים של פרובנס וייצג, בדומה למאירי, את הזרם הרבני-מיימוני שצמח במקביל לזרמים הרדיקליים יותר.<sup>796</sup> בסוגיית ההשגחה אימץ מצד אחד את דברי הרמב"ם, שההשגחה מגיעה דווקא למי שדבק ב-ה',

<sup>793</sup> ידעיה הפניני, פירושים, עמ' 167.

<sup>794</sup> שם.

<sup>795</sup> שם.

<sup>796</sup> הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 186.

ומאידך התעמת עם ר' שמואל אבן תיבון וטען שההשגחה איננה רק שפע שכלי אלא השגחה אישית המגיעה גם למי שמקיים מצוות.<sup>797</sup>

הדיון של הכוכבי בסוגיית התפילה קרוב בתכניו לדברי רבי לוי בן אברהם,<sup>798</sup> אך הוא לובש צורה המותאמת לתפיסת ההשגחה שלו.<sup>799</sup> עיקר הדיון נמצא בביאור מצוות התפילה שבספר הבתים.<sup>800</sup> הכוכבי פותח בכך "שההמון צריכין אצל ה' לעניינים דומים להנהגת בני אדם זה עם זה", ומשום כך "הונחו העבודות אצל ה' כדרך בני אדם".<sup>801</sup> בהמשך הוא מבחין בין שלושה סוגים של עבודות כאלו: עבודת המקדש, שניתנה להמון ואיננה "על צד הכונה הראשונה"; עבודה שבלב, היא תפילה, שניתנה "לפי דעת המשכילים"; והעבודה העליונה ביותר, התורה, שניתנה "לדעת השרידים",<sup>802</sup> והיא גדולה מן התפילה ודוחה אותה.<sup>803</sup> את התפילה הוא מחלק לשלושה מינים: "לגדל ולרומם את ה' ולספר בשבחיו"; שאלת הצרכים המבטאת את "קבלת מלכותו"; וכן "ההודאה וההכרעה וההשתחואה אלי".<sup>804</sup>

בהמשך הוא כותב על נחיתותה של תפילת-הבקשה ביחס לסוגי-התפילה האחרים. הוא מזכיר את היעדרן של הבקשות מתפילות השבתות והימים הטובים "שהם ימי השביתה וכולם לנפש, כאלו הם בלתי צריכים לצרכי הגוויות".<sup>805</sup> ובהמשך מזכיר את המדרש הקובע כי לעתיד לבוא "כל התפלות בטלות ההודאה אינה בטלה",<sup>806</sup> ומסביר שכאשר תמלא הארץ דעה את ה' לא יהיה צורך בסיפור תארו וכאשר יהיו דבקים ב-ה' לא יהיה צורך לבקש על הצרכים.<sup>807</sup> גם את ההלכה הקובעת שמי שכיוון בברכה הראשונה יצא ידי חובתו מסביר הכוכבי בכך שעיקר התפילה הוא השבח.<sup>808</sup>

על אף שהכוכבי לא מחשיב ביותר את תפילת הבקשה, הוא סבור שהיא עשויה לפעול את פעולתה: "כי כאשר יתעורר שמידו הכל יתפלל אליו בכונה, וכאשר יתפלל אליו בכונה רצויה אין תפלתו חוזרת ריקם".<sup>809</sup> הכוונה, לפי הכוכבי, היא ההשגחה המביאה לידי דבקות: "עיקר הכונה בתפלה הוא שיכוין לבו לשמים, ר"ל שישגיג ה' כפי מה שבכח האדם להשיג".<sup>810</sup> מתוך תפיסה זו הוא מסביר את אופן הפעולה של התפילה, בלי להתייחס כלל לבעיית השינוי:

<sup>797</sup> הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 187.

<sup>798</sup> ראו את הערתו של קרייסל, הטרוספורמציה, עמ' 73, הע' 26: "לאור המקבילות בין שני הדיונים אין להוציא מגדר האפשרות שר' דוד שאב במישרין מחיבורו של ר' לוי (בן אברהם)". כדוגמה למקבילה כזו אפשר להבין את המדרש שלפיו "נעשה משה תחנונים, המובא אצל שני הכותבים (לוי חן עמ' 26; ספר הבתים עמ' צ) אף שמקורו אינו ברור.

<sup>799</sup> על תפיסת התפילה של הכוכבי ראו: הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 204–208.

<sup>800</sup> ספר הבתים, חלק ב (מגדל דוד – ספר מצוה), מהדורת הרשלה, ירושלים תשמ"ג (להלן: ספר הבתים), מצוה יג – מצות התפילה, עמ' פא–צב.

<sup>801</sup> ספר הבתים, עמ' פא.

<sup>802</sup> ספר הבתים, עמ' פא–פב.

<sup>803</sup> ספר הבתים, עמ' פח.

<sup>804</sup> ספר הבתים, עמ' פב.

<sup>805</sup> ספר הבתים, עמ' פז.

<sup>806</sup> ויקרא רבה (וילנא) פרשת צו, פרשה ט, סימן ז.

<sup>807</sup> ספר הבתים, עמ' פח.

<sup>808</sup> ספר הבתים, עמ' פט.

<sup>809</sup> ספר הבתים, עמ' פב.

<sup>810</sup> ספר הבתים, עמ' פט. ראו: הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 207.

שעם התפלה בכונה ידבק בה' וחפץ ה' בידו יצלח וישלים ה' חפציו... ומי שהוא בבית תפלת ה' כפי זאת הכונה יכבשו רחמי ה' על כעסו ונכנס עמו במדת רחמים לפי שהשגחת ה' תמיד בו ואינו תחת המערכת.<sup>811</sup>

תפיסה זו של התפילה כמייצרת דבקות המביאה להשגחה מופיעה אצל הכוכבי גם בהסבר שלו למצוות התקיעה בחצצרות, לקריאת שמע על המיטה ולברכת כהנים.<sup>812</sup> מדבריו נראה כי השפעת התפילה על המציאות איננה דרך פעולת חשיבה שכלית רציונלית, אלא דרך השגחה אלוהית על טבעית המוציאה את האדם מן "המערכת" הרגילה. כך עולה מדבריו במקומות נוספים על כך שהמתפלל "יצא מאצטגנינותו אם יהיה רעות מזומנות לבא עליו",<sup>813</sup> וכן: "כי כאשר ישגו השם השגה אמתית כפי מה שבכח האדם מיד נענים".<sup>814</sup>

מן הדברים עולה כי הכוכבי לא ראה צורך לצמצם את פעולת התפילה לשפע שכלי של ידיעות המגיעות אל האדם (כפי שעשה רלב"א), ומאידך לא טען שהאדם מתעלה למדרגה אחת עם השכל הפועל, אלא ראה בדביקות בשכל הפועל דבר הגורם להשגחה אלוהית פרטית.<sup>815</sup> בכך דומה גישתו במידה רבה לזו של המאירי, אולם בניגוד למאירי אין הוא מקנה חשיבות רבה להצדקה הפילוסופית של פעולת התפילה ולא גוזר ממנה השלכות על דרכי השפעתה.

#### ר' יעקב בן משה מבניולש

ר' יעקב בן משה מבניולש (פרובנס, אמצע המאה ה-14), נכדו של רבי דוד בן שמואל הכוכבי, היה פוסק הלכה ומנהיג-רוחני בפרובנס שסדרת חיבורים קצרים שלו נמצאת בכתב יד הספרייה הבריטית 551 (Or. 2705), (ס' 6382).<sup>816</sup> באחד החיבורים, הנקרא 'יסוד ההשגחה',<sup>817</sup> הוא מצטט "לשון פילוסופי נראה אלי באויניון":

אמר אפלטון אין ראוי למשכיל שישען על התפלה לבורא... ויהיה מה שיתפלל אליו ממה שיהיה לבורא ולא יהיה לזולתו מן הסוגים... ורוב מה שיעזר המשכיל בבורא בהתחננו להכנע כחו המולדת מכחו העליונה ואולם מה שזולתו יתפלל בו למה שלמטה ממנו בבריותיו.<sup>818</sup>

כוונתו של אפלטון, לפי רבי יעקב, היא להגביל את התפילה לצרכי התעלות רוחנית בלבד:

כשיתחנן לו שיעזרהו בהכנע כחו החמרי לפני כחו השכלי על דרך בא ליטהר מסייעין אותו ותגבר הנפש המשכלת בדרך תוכל לאור באור אשר ממנה חוצבה. ואולם מה שזולת זה... ר"ל שמה שיתפלל המשכיל לבורא משאר דרושיו ושאלותיו זולת זה הדרוש הרשום, הוא

<sup>811</sup> שם עמ' צ.

<sup>812</sup> הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 208.

<sup>813</sup> שם עמ' פג.

<sup>814</sup> שם עמ' פח.

<sup>815</sup> ואף קרייסל (קרייסל, יהדות, עמ' 424) כתב שנראה מדברי הכוכבי שהא-ל עוזר באופן אישי למתפלל להשיג את מבוקשו. וראו אצל הלברטל שם דיון בהסבריו של הכוכבי למצוות התקיעה בחצצרות וברכת כהנים, ההולכים ברוח זר.

<sup>816</sup> על המעט שידוע על דמותו וחיבוריו ראו: אבירם רביצקי, 'היבטים פילוסופיים בספר מזוקק שבעתיים לר' יוסף בן שאול קמחי: פרק בתולדות יהדות פרובנס במאה הי"ד', דעת 74/75 (תשע"ג), עמ' 299–324.

<sup>817</sup> הנמצא בכתב היד הנ"ל, דף 197א–203ב (להלן: יסוד ההשגחה).

<sup>818</sup> יסוד ההשגחה, דף 202ב.

מתפלל בו לדבר מה שנתן מאתו ית' תחת ממשלת מי שהוא למטה ממנו ית' מבריותיו אשר ברא. וזה עיון פילוסופי אין ראוי להאריך בו והמבין יבין.<sup>819</sup>

רבי יעקב בוחר שלא להאריך בתשתית הפילוסופית של ההבחנה שלו בין סוגי הבקשות בתפילה, אולם אפשר שהוא רומז לכך שהתפילה היא ביסודה חוויה של דבקות המשפיעה על מעלתו הרוחנית של האדם, וממילא השימוש בה לצרכים גשמיים פחות יעיל ופחות הולם.

#### סיכום

הזרם הרבני-מיימוני בפרובנס אימץ את תפיסת הרמב"ם באשר להבנת התפילה כחוויה פנימית המביאה לידי דבקות בא-ל, וכן יישם את רמזיו של הרמב"ם באשר לנחיתותה-היחסית של התפילה, ותפילת הבקשה בפרט, עבור הפילוסוף. יחד עם זאת, הוגים אלו החזיקו בתפיסה על-טבעית של השגחה, ומשום כך שללו רק את התפילה הדיאלוגית אך לא הכניסו את התפילה למסגרת נטורליסטית או סמי-נטורליסטית של הורדת שפע שכלי למתפלל. מדבריהם עולה מודל פשוט יותר שבו התפילה מתפקדת כאחת המצוות המקרבות את האדם לאלוהיו ומצדיקות מתן שכר. משום כך הם נמנעו מלייחס סגולות מיוחדות לתפילה זו ולא ראו בה מעשה בעל ערך ייחודי שלא קיים בלימוד תורה או במעשים טובים אחרים. גם בתוך הזרם הזה יש מקום להבחין בין גישתו של המאירי, אשר הוטרד מן הסוגיה הפילוסופית וגזר ממנה מסקנות משמעותיות, כגון ההסתייגות מן האפשרות להתפלל על אחרים, לבין הוגים אחרים דוגמת הכוכבי אשר פטרו את השאלה הפילוסופית כלאחר יד ונצמדו באופן בסיסי לחוויית התפילה המסורתית.

---

<sup>819</sup> יסוד ההשגחה, דף 203ב.

## ג.5. התפילה אצל רלב"ג

### פתיחה

רלב"ג (פרובנס, 1288-1344)<sup>820</sup> לא דן בסוגיית התפילה בספרו הפילוסופי המרכזי, מלחמות ה'.<sup>821</sup> אולי בשל כך, על אף ריבוי המחקרים אודות תפיסת ההשגחה והנבואה של רלב"ג, כמעט ואין בנמצא דיון מסודר בתפיסת התפילה שלו.<sup>822</sup> אך אין זאת שהתפילה לא תופסת מקום מרכזי בכתביו. אדרבה: לאורך פירושו לתורה הוא נוגע בסוגיית התפילה בעשרות מקומות, שבהצטרפם יחד (גם אם נתעלם מן המקורות החוזרים על עצמם) מהווים אולי את הדיון הנרחב ביותר בנושא בהגות היהודית שלפני ספר העיקרים. דיון שאיננו רק מקיף אלא גם חדשני במובנים רבים, ומבוסס על עמדותיו הייחודיות של רלב"ג בתחומים אחרים.<sup>823</sup>

### התפיסה העקרונית של התפילה

הרעיון של התפילה כגורם שעשוי לשנות את גורלו של אדם מופיע שוב ושוב בדברי רלב"ג, כחלק מן האמונות והדעות האמורות לכונן את עולמו הרוחני של עובד ה'. כך למשל הוא לומד מתפילת דוד על בנו: "שאע"פ שגזר השי"י להביא רע מה, שאין ראוי לאדם מלהמנע להתפלל לו להעביר הרעה ההיא כי חנון ה' ונחם על הרעה".<sup>824</sup> וכך גם למד מתפילת חזקיהו וישעיהו בזמן המלחמה עם אשור: "כי לעתות בצרה ראוי שיכנע האדם לפני השי"י ויתפלל עליו כדי שירחמהו ויראה בעניו".<sup>825</sup>

במקום אחד מסביר רלב"ג את הערך שבמוסד התפילה: "ותועלת זאת המצוה מבואר, כי זה יהיה סיבה שנשיג משאלות לבנו, כי בכל קראנו אליו יענה, אם נקרא לו באופן ראוי. ויישירנו זה גם כן אל האמונה שכל הטובות הם שופעות מאתו יתעלה, שהוא מהגדולות שבפנות התוריות והעיוניות".<sup>826</sup> רלב"ג רואה במצוות התפילה תועלת כפולה:<sup>827</sup> א. מעשית: אנו משיגים באמצעותה את משאלות לבנו. ב. רוחנית: אנו מחזקים בעזרתה את תחושת התלות באל.<sup>828</sup> בכך אפשר שרלב"ג צועד בעקבות דברי הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, שהזכיר גם הוא את שתי התועלות הללו.<sup>829</sup>

<sup>820</sup> לביוגרפיה וביבליוגרפיה עדכנית ראו: עפר אליאור, 'מבואר', בתוך: מלחמות השם: מהדורה מדעית מוערת של מאמרים א-ד, תל-אביב תשע"ח, עמ' כא-ע.

<sup>821</sup> להוציא תפילת הנביא, שבה נדון להלן.

<sup>822</sup> להוציא התייחסות קצרה אצל קרייסל, יהדות.

<sup>823</sup> סוגיית התפילה היא דוגמה טובה לדבריה של קליין ברסלבי, שפירושי הרלב"ג למקרא אינם רק חזרה על הרעיונות שפותחו במקומות אחרים אלא כר לדיונים בנושאים נוספים שלא נמצא להם מקום בספריו הפילוסופיים. ראו: שרה קליין ברסלבי, פירוש הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן, ירושלים תשע"ה, עמ' 10.

<sup>824</sup> שמואל ב, פרק כא, התועלת המ"ד. תפילה מול גזירה.

<sup>825</sup> מלכים ב, פרק כה, התועלת החמשה עשר.

<sup>826</sup> דברים ו-ז, התועלת העשירי (עמ נז).

<sup>827</sup> במקום אחר (מלכים א ח, לט) כותב הרלב"ג, בדומה למאירי, שמוסד התפילה מדרבן את האדם לתשובה, ועל כך ראו להלן בדיון בעניין תפילת הרשע.

<sup>828</sup> תחושה זו מתחזקת עוד יותר כאשר לתפילה מתלווה נדר, כפי שכתב הרלב"ג (שמואל א ז, התועלת התשיעי): "המבקש דבר מה מהשי"י על צד החסד שידור נדר שאם יתן שאלתו יקיימהו כי בזה יבוא להאמין שהטוב ההוא הגיע לו מהשי"י ולזה יקיים בעבורו הנדר ההוא ולזה היה קיום הנדר באלו המקומות הזכרת החסד".

<sup>829</sup> השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ה: "כל ענין התפלה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו... או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם".

מהו היחס בין האמונה בפעולת התפילה לבעיית שינוי הרצון? הדיון המרכזי של רלב"ג בבעיית התפילה והשינוי נמצא סביב תפילת משה על בני-ישראל אחרי חטא העגל:

לא ישיג האדם מה' יתעלה על דרך תפילה אלא מה שדרך ה' יתעלה לעשותו... וזה כי ה' יתעלה לא ישתנה. ואמנם ימצא תועלת בענין התפילה לתקן המקבל שיהיה ראוי לזה הטוב שישאל מה' יתעלה, או שלא יגיע לו זה הרע, כשהיה הוא המתפלל, כי מפני ההתבודדות שיהיה לו בה' יתעלה בעת התפללו תדבק נפשו בו, ויהיה מפני זה ראוי שתדבק בו ההשגחה הפרטית... ובכלל, הנה השינוי יבוא מצד המקבל, לא מצד ה' יתעלה.<sup>830</sup>

התפילה, אם כן, מהווה חלק מן המעשים המביאים לידי דביקות<sup>831</sup> ומגבירים את רמת ההשגחה על האדם, ואין בה כל שינוי של רצון האל. וכך כתב רלב"ג גם בפירושו לספר איוב: "שבעת חליו יתן אל לבו להתפלל אל הש"י וירצה אותו ויראה הש"י פניו בזאת התפלה והצעקה מפני שהוא משתדל לדבק בשם ית' ולשוב אליו ובזה האופן ישיב הש"י לאדם צדקותו".<sup>832</sup>

תפיסה זו של התפילה, שכבר ראינו כמותה אצל כמה מממשיכי-דרכו של הרמב"ם, נתקלת בקושי משמעותי כשמבקשים להסביר בעזרתה את מגוון הופעותיה של התפילה בתנ"ך, כמו גם את התכנים שאותם היא מכילה. זאת משום שהתפילה מופיעה לרוב כבקשה ספציפית המתייחסת למציאות קונקרטית, והיא גם נענית ככזו. ממילא יש לשאול: כיצד מועילה התפילה לבקשה מסוימת דווקא? שהרי אם כל עניינה הוא הגברת הדביקות באל, או בשכל הפועל, ראוי היה שתשפיע במידה שווה על כל היבטי החיים של המתפלל, ולא דווקא על בקשה ספציפית! שאלה זו מתעצמת כאשר אדם אחד מתפלל על אדם אחר, והאל נענה לתפילה. שהרי במקרה כזה שכר התפילה מגיע אל אדם שכלל לא עבר תהליך של התקרבות ודביקות, ולפעמים אפילו כלל לא היה מודע לכך שמישהו התפלל עליו.

ההוגים שאת דבריהם סקרנו עד כה, נטו להתעלם מהיבט זה של התפילה (והמאירי אף שלל בפירוש תפילה של אדם על חברו), אך בכתבי רלב"ג הוא תופס מקום מרכזי, אולי בשל העובדה שדבריו נכתבו כפירוש לתנ"ך, המלא בתפילות מסוג זה. כמו כן, שאלת המעבר בין ידיעה כללית להשגחה פרטית היא שאלה מרכזית במשנתו, וסוגיית התפילה ממחישה אותה היטב. כדי לבחון כיצד התמודד רלב"ג עם הסוגיה יש להקדים ולבחון את דבריו בעניין תפילת הנביא, המבוססים על עמדתו העקרונית בסוגיית ההשגחה.

<sup>830</sup> פירוש רלב"ג על התורה, עורכים: ברוך ברנר ואלי פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג (להלן: פירוש רלב"ג), שמות פרק לג, התועלת התשעה עשר, עמ' 442-443. וכן בפירושו לבראשית טז, ביאור דברי הסיפור, עמ' 232: "אם היה זה הענין לבקש מה' יתעלה שיתן להן זרע על צד ההשגחה הפרטית - היה יותר ראוי בזה התפילה לה' יתעלה וההשתדלות שתדבק בהם ההשגחה האלהית".

<sup>831</sup> בקטע הנ"ל מדובר על "דבקות בה' יתעלה", אך מסתבר כי הכוונה היא לדבקות בשכל הפועל. קרייסל כבר עמד על כך שבפירושו לתנ"ך נוטה הרלב"ג לייחס לא-ל את מה שייחס במלחמות לשכל הפועל (קרייסל, הטרנספורמציה, עמ' 74; קרייסל, נבואה, עמ' 400. ראו הרחבה בעניין זה אצל קרייסל, יהדות, עמ' 425-427).

<sup>832</sup> איוב לג.

## תפיסת ההשגחה של רלב"ג

בפירושו על תפילת יצחק, הפנה רלב"ג לדבריו בספר מלחמות ה' על נושא ההשגחה כהסבר לתפיסת התפילה שלו.<sup>833</sup> משום כך נקדים ונציג בקצרה את תפיסת ההשגחה של רלב"ג.<sup>834</sup>

בדיון במלחמות ה' התמודד רלב"ג באריכות עם הקושי להסביר את רעיון ההשגחה הפרטית לאור תפיסתו העקרונית שהא-ל לא יודע את הפרטים כפרטים.<sup>835</sup> ההסבר של רלב"ג לקושי זה הוא שההשגחה איננה מעשה רצוני המגיע מן הא-ל אלא תוצאה טבעית של דביקות האדם:

לפי שהיציאה מהכח אל הפעל במושכלות ימצא בה הפועל והמתפעל אחד באופן מה, הוא מבואר שכבר יגיע לאדם בזה האופן התאחדות מהדבקות בשם יתברך. ומה שזה דרכו הוא מבואר שהוא ראוי שתהיה ההשגחה בו נפלאה מצד זה ההתאחדות והדבקות.<sup>836</sup>

בהמשך הוא מסביר את האופן שבו נובעת ההשגחה מן הדבקות בשכל הפועל. ראשית הוא מתאר את האופנים השונים של ההשגחה הכללית, שקיימת גם אצל בעלי החיים:

שהשכל הפועל ישגיח באישי הנמצאות אם בשישים להם כלים גופיים להם כחות נפשיים, ישמרו בהם מציאותם האישיים בעלי הכלים ההם... ובקצת השגיח בהם ששם בהם תשוקות נפשיות לבד.<sup>837</sup>

כלומר, ההשגחה פועלת הן על ידי נתינת תכונות מועילות להתמודדות עם המציאות, והן על ידי אינסטינקטים המדרבנים את היצור לעשות את המעשה המועיל לשמירתו (כגון: רעב, פחד וכדומה). מתוך כך עובר רלב"ג לדון בהשגחה פרטית, וכותב שלא סביר שהשכל הפועל ייתן לאדם איברים חדשים או תכונות מיוחדות השונות משאר בני מינו, וממילא צריך לומר "שהשגחתו יתברך באישי האדם הוא בשיוודיע להם הטוב והרע הנכון לבא עליהם כדי שישמרו מהרעות ויכוננו אל הטובות".<sup>838</sup> מתוך כך מחלק רלב"ג בין שתי דרגות של 'הודעה', בדומה לר' משה אבן תיבון וסיעתו:

והנה זאת ההודעה תהיה ממנו באופנים שונים לפי התחלפות מדרגת האנשים בקורבה והרוחק מהשכל הפועל, וזה שהאנשים אשר הם חזקי ההתאחדות עם השכל הפועל תגיע להם זאת ההודעה באופן שלם בדרך הנבואה... אשר לא תגיע מדרגתם אל שתשלם להם ההודעה בזה האופן, ישגיח להם השם יתברך בשישים להם תשוקות נפשיות לכוין לדברים

<sup>833</sup> פירוש רלב"ג, בראשית פרק כ, התועלת השנייה, עמ' 282.

<sup>834</sup> ראו: מיכאל נהוראי, 'הרמב"ם והרלב"ג – שתי מגמות בתורת ההשגחה', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 51-64; Seymour Feldman, *Gersonides: Judaism Within the Limits of Reason*, Oxford: Portland, Oregon, 2010, pp. 104-130.

<sup>835</sup> ר' לוי בן גרשום, מלחמות השם, מהדורת עפר אליאור, תל אביב תשע"ח (להלן: מלחמות השם), מאמר רביעי, פרק שלישי, עמ' 370: "שידיעת השם יתברך אינה מתפשטת בפרטים במה שהם פרטיים, כמו שהתבאר בלי ספק במה שקדם, אבל ידע מזה מה שיהיה מסודר מצד הגלגלים והככבים מאלו הדברים הפרטים, ומה שהיה מסודר מצד אחר, אם היה בכאן סדור בדברים מצד אחר, וידע גם זה שהוא אפשר שלא יגיע מצד הבחירה האנושית". וראו: Tamar Rudavsky, *Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides*, in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Rudavsky, ed.), Dordrecht 1985, 81-161.

<sup>836</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק רביעי, עמ' 384-385.

<sup>837</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק חמישי, עמ' 386.

<sup>838</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק חמישי, עמ' 390.

מה יגיע להם טוב בהם מזולת שישערו בטוב ההוא, ולברוח מדברים אחרים יגיע להם רע בהם מפאת הסדורים אשר מהגרמים השמימיים מזולת שישערו ברע ההוא.<sup>839</sup>

עד כה נאמן רלב"ג לכך שאת ההשגחה הפרטית יש למצוא במסגרת השכלית, דהיינו בגוונים שונים של 'הודעה' המדרבנת את האדם להשיג את הטוב ולברוח מן הרע, ומגיעה מתוך דבקות שכלית בשכל הפועל.<sup>840</sup> אך בסוף הפרק מוסיף רלב"ג מדרגה שלישית, נמוכה יותר, של השגחה :

ואשר לא תגיע מדרגתם אל שתושם בהם זאת התשוקה, הנה אפשר שיהיה ההשגחה בס בשיביא בהם ענינים מצערים אל צד ההשגחה לשמרם מדברים אחרים רעים מהם מוכנים לבא עליהם, או לכוין אל שיגיע להם טובות. משל מה שיהיה לשמרם מן הרעות, כאלו תאמר שאיש טוב הולך בדרך עם סוחרים לרכב הים, ויכנס קוץ ברגלו באופן שלא יוכל ללכת עמהם, והיה זה סבה אל שימלט מהטביעה בים.<sup>841</sup>

רלב"ג מציג את המסלול הזה של ההשגחה כמסלול נמוך מקודמיו, המיועד רק לאלו שאינם מסוגלים לקלוט אפילו רשמים מעורפלים מן השכל הפועל.<sup>842</sup> אך מבחינה פילוסופית יש חידוש דווקא באופן זה של השגחה, שאיננו מוגבל לכלי המוכר של 'הודעה' אלא פועל ישירות במציאות החומרית ומשנה אותה. ואכן, בפרק השישי, שבו סיכם רלב"ג את עמדתו והראה כיצד היא מתיישבת עם דעתו בעניין ידיעת הא-ל, הוקדש דיון מיוחד למסלול זה. בתחילת דבריו הוא מראה כיצד הודעה, אפילו חלקית, לא דורשת ידיעה של הפרטים :

שההשגחה אשר תהיה לטובים מצד ההודעה בטוב וברע הנכון לבא עליהם כבר תשלם, עם היות המשפיע זאת ההודעה בלתי משיג זה האיש הפרטי המקבל השפע... וזה מבואר בנפשו, רצוני שכמו שלא ימנע הגעת ההודעה השלמה בדבר הפרטי מהשם יתברך, כן לא ימנע שתגיע ממנו הודעה בלתי שלמה בדבר הפרטי, כי היה העדר השלמות הנמצא לזאת

<sup>839</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק חמישי, 390.

<sup>840</sup> יצויין כי לדעת הרלב"ג, בניגוד לרבים מקודמיו, הדבקות בשכל הפועל אין פירושה התאחדות אונטולוגית עמו, אלא רק קרבה שמתוכה מגיע אל הנביא מידע מסוים. ראו על כך אצל קרייסל, נבואה, עמ' 352-350.

<sup>841</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק חמישי, עמ' 390.

<sup>842</sup> יש לציין כי מסלול זה מובא גם בפירוש הרלב"ג לאיוב (פרק לג), ושם הוא מוצג כאפשרות שנייה של השגחה (בניגוד להודעה שכלית ישירה), הדומה לאינסטינקטים הטבעיים של בעלי החיים: "ואולם הדרך השנייה הוא שמי שלא תגיע מדרגתו אל שיקבל שפע השכל בשיודיעוהו הרע הנכון לבוא עליו הנה השכל להתאחדותו בו התאחדות מה יצילהו מזה הרע באופן אחר רחוק מזה, והוא שיוכיח בו במכאובות לשמרו שלא ילך בדרך אשר היה נכון ללכת בה ולמות ועל זה הדרך אמר אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני וביארו ז"ל על צד המשל במי שרצונו ללכת במדבר או בים עם שיירה מה ונגף באבן רגליו ועודו בדרך ונשמר מההליכי שם וזאת השייר' טבעי בים או אבדה באופן אחר הנה הוא מבואר שזה הרע בא אליו לטוב לו והנה כמו שהטבע שם כחות טבעיות בקצת בעלי חיים לשמרם ואם לא השיגו שהם נשמרים בזה כמו ששם כח בקצת בעלי חיים לברוח מהבעלי חיים המזיקים אותם בראותם אותם ואם לא יקדם להם ההרגש בשהם מזיקים אבל שם ריחם דרך משל מגוני אצלם שינוסו מפני זה ויגע להם התועלת המכוון אשר לא נסו בעבורו והיא השמירה מהטרף כן האדם להיותו בתכלית השלימות ביחס אל שאר הבעלי חיים כאשר היה לו התאחדות מה בשכל הפועל מצד הטבע האישי ישגיה בו ויסבב סיבות להצילו מרעתו ואם לא ירגיש וישער שהם להצלתו". וכן בהמשך (שם): "והמדרגה היותר שפלה היא שלא יהיה בכח זה האדם שיגיע לו ממנו שום הודעה לרוב הקשר שכלו בכחות החמריות ולא יגיע לו ההתבודדות מבין שאר חלקי הנפש הראוי למי שאפשר בו זאת הידיעה כמו שזכר בספר החוש והמוחש אבל תהיה תכלית ההודעה לו שישבב השכל הפועל אם לשמרו מרע מוחש מסודר ומוגבל מצד המערכת אם לשמרו מרע נפשו שיבואו עליו מכאובים וחליים ישמרו מהנפילה ברע ההוא אם יהיה מוחש או יכנע בהם לבבו אם היה נפשי". וראו עוד שם על תפקידו של מסלול זה בהשגחה על עם ישראל: "שכלל האומה יהיה מושגח כשילך בדרכי השיי וכאשר יחל לצאת מהדרך הטוב אז יהיה נכון לבא עליו רע מצד המערכת תגיע ההודעה לכללה ההוא באחד משני אלו הדרכים אשר זכר וזה שאם היה ביניהם נביא תגיע אליו ההודעה והוא יגיע לכלל האומה ואם לא הנה יביא על הכלל ההוא יסורין מה ומכאובות אם להצילם מהרע הגופיי הנכון לבא עליהם אם להצילם מן הפחיתות הנפשי אשר החלו להסתבך בו".



ההודעה מצד המקבל, והוא ישיג זה הדבר הפרטי נכון לבא עליו בזה האופן, לא שתהיה  
ההשפעה בדבר הפרטי.<sup>843</sup>

כלומר, התשוקות הנפשיות אינן מגיעות לאדם כתוצאה מהחלטה מודעת של הא-ל או של השכל  
הפועל, אלא מתוך דביקות חלקית של האדם. ממילא, אין הבדל מהותי בין 'השגחה' מסוג זה לבין  
'נבואה', שעליה כבר הרחיב רלב"ג במאמר השני. רלב"ג ממשיך ומתמודד עם המסלול השלישי של  
ההשגחה:

ואולם מה שהנחנוהו שכבר אפשר שתהיה זאת ההשגחה בשימציא רע לטובים להצילם  
מרע יותר חזק, או להגיע להם טובות מה, הנה אם היה שיהיה זה אמת, כבר יתכן שיהיה  
בזולת ידיעה לשם יתברך בזה הדבר הפרטי במה שהוא פרטי, אבל יגיע זה ממנו מפני היות  
דרכו שייגיע זה לכל מי שהוא מוכן אל קבול זה האופן מן ההשגחה, כמו שהשכל הפועל פועל  
כל מוכן לקבל פעלו, עם שאין לו ידיעה בפרטי במה שהוא פרטי.<sup>844</sup>

בדברי רלב"ג טמון חידוש גדול: המודל של שפע כללי המושפע לפרטים על פי מדרגתם, ללא ידיעה  
פרטית של הא-ל, איננו מוגבל לידיעות שכליות אלא קיים בכל דרכי ההשפעה של השכל הפועל. וכפי  
שהשכל הפועל מעצב את המציאות הכללית לפי צרכי הנבראים, כך ביכולתו להשפיע גם על המקרים  
הפרטיים של אדם מסוים על פי מדרגתו, בלי להיות מודע לפרטי הדברים.<sup>845</sup>

תפיסה זו עשויה, אם כן, להסביר כיצד הא-ל נענה לתפילת האדם: כאשר האדם דבק בשכל הפועל,  
הוא זוכה לשפע של השגחה הפועל במסגרת החוקיות הטבעית ללא שהא-ל מודע לפרטי המקרה או  
משנה את רצונו וגזירתו. אולם עדיין אין בתפיסה זו כדי להסביר כיצד יכול אדם לגרום בתפילתו  
לכך שתתקבל בקשה מסוימת דווקא, ולשם כך יש להוסיף ולדון בדברי רלב"ג אודות המופתים  
ותפילת הנביא.

#### המופתים ותפילת הנביא

במאמר השישי (והאחרון) שבספר מלחמות ה' דן רלב"ג בסוגיית הנס.<sup>846</sup> השאלה המרכזית שאיתה  
הוא מתמודד היא: "מי הוא הפועל הנפלאות ואיך ישלם זה ממנו?"<sup>847</sup> רלב"ג מציע שלוש תשובות  
אפשריות, שכל אחת חולשתה בצדה:

א. האל הוא המחולל את הניסים באופן ישיר, "כי מפני שהשם יתברך סדר זה הטבע הנמצא  
לנמצאות כלם, הנה ראוי שלא ימשול אחד מהם לשנות הטבע והסדור ההוא זולת השם יתברך אשר  
סדר להם זה הטבע".<sup>848</sup>

<sup>843</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק שישי, עמ' 394. וראו: קרייסל, נבואה.

<sup>844</sup> מלחמות השם, מאמר רביעי, פרק שישי, עמ' 394. וראו: קרייסל, נבואה.

<sup>845</sup> על הקושי בתפיסה זו, שעמד עליו קרייסל, ראו להלן בהשגתו של ר"ח קרקש על תפיסת הנס של רלב"ג.

<sup>846</sup> לסיכום עמדת הרלב"ג תוך השוואה להוגים אחרים בימי הביניים, ראו: Menachem Kellner, 'Gersonides on Miracles, the Messiah, and Resurrection', *Daat 4* (1980), pp. 5-34. על השתלשלות הסוגיה בימי הביניים ראו: רביצקי, דרשת הפסח, עמ' 110-69. לסיווג של מגוון עמדות שכלתניות ושמרניות בסוגיית הנס ראו: שוורץ, מאבק הפרדיגמות, עמ' 235-280.

<sup>847</sup> לוי בן גרשון, מלחמות השם, ריווא די טרינטו ש"כ (להלן: מלחמות השם דפוס ישן), מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עב ע"ד.

<sup>848</sup> מלחמות השם דפוס ישן, מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עב ע"ד.

אך תפיסה זו מנוגדת לתפיסתו של רלב"ג שהא-ל לא יודע את הפרטים. כמו כן, אם כך הדבר, לא ברור כיצד יודעים על הנס הנביאים, המקבלים את ידיעותיהם מן השכל הפועל בלבד: "שאם היה מיוחס חדוש אלו הנפלאות לשם יתברך לבד על צד הרצון, לא היה אפשר שתגיע הידיעה בהם לשכל הפועל, כי אין לחדושם נימוס וסדור יתכן שתהיה בו ידיעה לך".<sup>849</sup>

ב. השכל הפועל הוא שמחולל את הניסים, ומשום כך לא נמצא ניסים המתרחשים במערכות הכוכבים הנמצאות מחוץ לשליטתו, אלא: "כל מתחדש מהנפלאות, יהיו עצמים או מקרים, הם כלם באלו הנמצאות השפלות".<sup>850</sup> כמו כן, הניסים מהווים חלק מתפקידו הטבעיים של השכל הפועל: "כי מפני שהיה חדוש הנפלאות להשגחה ולהטבה לאלו הדברים אשר בכאן, והיה השכל הפועל הוא המשגיח בהם בתכלית מה שאפשר, הנה ראוי שתיוחס זאת ההשגחה לך".<sup>851</sup>

הבעיה העיקרית באפשרות זו, שקיימת גם באפשרות הקודמת, היא: "שזה הרצון אשר הוא התחלת חדוש המופת הוא מתחדש, והיה בלתי אפשר שיונח רצון מתחדש לשם יתברך ולא לשכל הפועל".<sup>852</sup> כלומר, התאמתם של הניסים לנסיבות המשתנות מלמדת על כך שנעשו על ידי רצון משתנה, מה שמוכיח שלא נעשו על ידי האל וודאי שלא על ידי השכל הפועל שכבול למסגרת חוקית קבועה.

ג. האדם, בעל הרצון המשתנה, הוא שמחולל את הניסים. אפשרות זו דורשת השגחה מקיפה של האדם בחפץ שעליו הוא פועל, השגחה שמעלה את האדם למדרגת 'צורה' ביחס לאותו חפץ: "יתכן שיצויר באדם, כשהיתה צורתו מקפת באופן מה באלו הדברים השפלים, שיתפעלו ממנו באופן שירצה".<sup>853</sup>

רלב"ג טוען שזו היא דעת אבן עזרא, ומצטט את דבריו בעניין הכאת הסלע שנזכרו לעיל.<sup>854</sup> אולם רלב"ג עצמו סבור שאפשרות זו דחוקה משום: "שאי אפשר שתהיה לו ידיעה שלימה בנימוס אלו הנמצאות, בדרך שיהיה אפשר בו שיהיה פועל",<sup>855</sup> וכן משום שבמקומות רבים בתנ"ך נראה שהנביא מקבל דיווח על כך שהנס יתרחש, ולא הוא המחולל אותו.

רלב"ג מציג עוד מגוון טיעונים לכאן ולכאן, ובסופו של דבר מסיק שכל הגורמים מעורבים ביצירת הנס, אך מעורבותם של האל והאדם איננה ישירה. האל איננו "הפועל הקרוב" של המופתים, אלא רק אחראי למסגרת החוקים שבתוכה הם נוצרים. אף האדם איננו פועל את הנס בכוחות עצמו, ולנביא יש רק "רושם מה בחדוש הנפלאות". למעשה, רק השכל הפועל "הוא הפועל באלו הנפלאות". וכיצד תתיישב אפוא בעיית שינוי הרצון? בנקודה זו חוזר ומזכיר רלב"ג את תפיסתו בסוגיית ההשגחה, שלפיה "השכל הפועל הוא משגיח יותר במה שיקרב יותר למדרגתו... וימשך זה השעור מן ההשגחה לזה האיש, לא במה שהוא זה האיש, אבל במה שהוא איזה איש הזדמן שיהיה בזאת המדרגה מהקורבה לשכל הפועל".<sup>856</sup> כלומר, המופתים מהווים חלק מארגז הכלים שבעזרתו יכול

<sup>849</sup> מלחמות השם דפוס ישן, מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עב ע"ד.

<sup>850</sup> מלחמות השם דפוס ישן, מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עג ע"א.

<sup>851</sup> שם.

<sup>852</sup> שם.

<sup>853</sup> מלחמות השם דפוס ישן, מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עג ע"ב.

<sup>854</sup> ראו: רביצקי, דרשת הפסח, ובדיון לעיל בשיטת אבן עזרא.

<sup>855</sup> מלחמות השם דפוס ישן, מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עג ע"ב.

<sup>856</sup> מלחמות השם דפוס ישן, מאמר שישי, חלק שני, פרק עשירי, דף עג ע"ד.

השכל הפועל להשיג על בני אדם, כאשר הדבר נעשה במסגרת החוקיות הקבועה והבלתי משתנה שבאה לידי ביטוי בדרכים שונות במציאות המשתנה.

נקודה חשובה שעולה מהכרעה זו היא תפקידו של האדם, הנביא, ביצירת הנס. מכיוון שהשכל הפועל משגיח רק על הדברים בו, הנס מתרחש רק כתוצאה מן ההשגחה על הנביא הדבק:

והנה מפני זה היה מהכרח מציאות הנפלאות שיהיה שם נביא, כי הקורבה אשר לאדם למדרגת השכל הפועל ידמה שלא ימשך ממנה זה השעור מן ההשגחה אם לא היה שכל האיש ההוא באופן מהשלמות יתכן בו שיהיה נביא, ולזה היה אפשר במופת שיהיה יותר עצום כל מה שהיתה מדרגת הנביא יותר עצומה.<sup>857</sup>

כלומר, המופתים כולם הם ביסודם חלק ממערכת ההשגחה הפרטית על הנביא, וככל שהנביא דבק יותר בשכל הפועל כך הוא מסוגל לגרום לניסים גדולים יותר.

יש לשים לב לכך שבדבריו כאן חל היפוך מסוים ביחס לדבריו במאמר הרביעי. כאשר תיאר רלב"ג במאמר הרביעי את מדרגות ההשגחה, הציב במדרגה העליונה את ההודעה השכלית, במדרגה שנייה את "התשוקות הנפשיות" שנותן האל בלב האדם המושגח, ורק במדרגה שלישית את האפשרות של השגחה הפועלת בתוך המציאות ומשנה אותה. כמו כן, רלב"ג כלל באפשרות זו רק את היכולת של השכל הפועל לסובב רעות לאדם כך שימנעו אותו מללכת בדרכים רעות יותר, ולא הציע כלל את האפשרות של שינוי המציאות לטובת האדם.<sup>858</sup> לעומת זאת, במאמר השישי דווקא ההשגחה המשנה את הטבע היא מן המאפיינים של ההשגחה הגבוהה ביותר שאליה מגיע הנביא.

כיצד אפשר להסביר את הדברים? נראה כי אין כאן סתירה של ממש, משום שהמדרגה הנמוכה של ההשגחה במאמר הרביעי מתייחסת לפעולה עקיפה דרך חוקי הטבע, ואילו ההשגחה של הנביא מסוגלת לשבש את סדרי הטבע כרצונו. אך יש כאן אולי דוגמה לסגנון הכתיבה המתפתחת שכבר עמד עליה שוורץ ביחס לרלב"ג.<sup>859</sup> שוורץ הראה שדרכו של רלב"ג היא לפתוח ברעיונות הפשוטים והנוחים יותר, ולהמשיך בשלבים מתקדמים יותר של הספר אל רעיונות קשים יותר לעיכול. הדוגמה שבה עסק שוורץ היא נושא ידיעת הא-ל, שבו הנחיל רלב"ג לקורא באופן הדרגתי את עמדתו האבן-רושדית הרדיקלית. במקרה שלנו הכיוון הוא קצת הפוך, ובמאמר השישי ההשגחה מקבלת דווקא גוון 'מסורתי' יותר. אך המשותף לשתי התופעות הוא הבנייה ההדרגתית של הרעיון הפילוסופי, כאשר רלב"ג מודע לכך שקשה יהיה לעכל את הכנסת הניסים אל מערכת החוקים הטבעית של השכל הפועל כבר במאמר הרביעי, ועל כן הוא ממתין עם הרחבה זו עד למאמר השישי.

הנקודה החשובה לענייננו בדברי רלב"ג היא שהניסים כולם מוגדרים על ידו כסוג של תפילה. נקודה זו מפורשת יותר בביאורו לתנ"ך. דיון משמעותי בסוגיית תפילת הנביא אפשר למצוא סביב תפילת משה לפני קריעת ים סוף:

<sup>857</sup> ש.ם.

<sup>858</sup> נקודה זו אומרת דרשני: שהרי לכאורה אם יכול השכל הפועל לנעוץ קוץ ברגלו של אדם כדי שלא יגיע לספינה העתידה לטבוע, הוא יכול באותה מידה להטות מעט את זרמי המים כך שהספינה לא תטבע כל עיקר. מסתבר כי הרלב"ג סבור שמניעת טביעה של ספינה, האמורה להתרחש על פי גזירת המערכת, היא שינוי דרסטי יותר של חוקי הטבע מאשר הסטה של קוץ ממקום למקום. יתר על כן, אפשר שלא מיקומו של הקוץ משתנה אלא האדם הוא שהשכל הפועל מבלבל את דעתו וגורם לו לדרוך על הקוץ, ואולי צורה כזו של השגחה זמינה יותר עבור השכל הפועל.

<sup>859</sup> דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב, עמ' 144-181.

חידוש המופתים מה' יתעלה יהיו על יד נביאו, כשיתפלל לו ויבקש ממנו שיחדש המופת ההוא... והנה תמצא לרבותינו ז"ל זה הדעת בביאור, אמרו... ואלישע כי עבד ברחמי הוא דעבד, רוצה לומר כי אמנם עשה זה אלישע בתפילתו לה' יתעלה על זה.<sup>860</sup>

בדבריו אלו הדגיש רלב"ג את התפקיד החשוב של התפילה במופתיו של הנביא. רלב"ג חזר באריכות על עיקרון זה גם בפירושו לתפילותיו של אליהו בספר מלכים:

שהמופתים יעשה אותם הש"י על יד נביאו באמצעות התפלה. וזה שרש רב התועלת כבר זכרוהו רבותינו ז"ל וכבר למדנו זה ממה שזכר בזה המקום מתפלת אליהו על בן הצרפית להחיותו ומתפלת אליהו שענהו השם יתברך באש בפני כל ישראל ומתפלתו שיבא המטר עם הפלגת היצירה שהיתה אז ובוזה התבאר שלא הוגבל בעת בריאת עולם שיתחדשו אלו המופתים בעת שנתחדשו... וזה שאם הונח הענין כן יתחייבו ענינים מגונים אין המלט מהם אם תחלה יתחייב שתהיה תפלת הנביא עליהם לבטלה ואם שנית יתחייבו שיתחדשו גם כן בעת שהוגבל חדושם בזולת נביא ובזולת משתדל.<sup>861</sup>

התלות של הניסים בתפילת הנביא מוכיחה שהניסים לא הוטבעו מראש במציאות אלא נובעים מהשגחה פרטית שמתחדשת מתוך הדבקות של הנביא בשכל הפועל. רלב"ג שב ומזכיר נקודה זו בכמה מקומות בפירושו לתנ"ך.<sup>862</sup>

#### מהשגחה אישית לשמירה על אחרים

אחד המאפיינים של תפילת הנביא הוא שמדובר ברוב המקרים בבקשה ספציפית שאיננה נוגעת בהכרח לנביא עצמו באופן אישי. משום כך נדרש רלב"ג להסביר כיצד מועילה תפילה כזו לפי דרכו, והוא מרחיב בכך בדיון שכבר הזכרנו לעיל, סביב תפילת משה על בני ישראל לאחר חטא העגל. הפסוקים המתארים את הדיאלוג בין האל למשה נושאים מטען רגשי כבד: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה... וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִי וַיַּחַר אֲפִי בָהֶם וְאָכַלְתָּם... וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו".<sup>863</sup> רלב"ג מפרש את הפסוקים בעקבות חז"ל, ומסביר את החשיבות של הרגשות המעורבים בתפילה:

ועתה הניחה לי - כבר ביארנו ברביעי ממלחמות ה', שלדבקות ההשגחה על הטובים יהיו נשמרים אוהביהם מהרעות והנכונות לבוא עליהם, כדי שלא יקרה מזה צער ודאגה לאיש הטוב המושגח. ולזה אמר הניחה לי - רוצה לומר שלא יקשה בעיניך אם אכלה אותם; שאם יהיה זה קשה בעיני משה, היה מחוייב - מחוזק אהבת ה' יתעלה אותו - שיהיה ישראל נשמר מזה העונש. ולזה אמרו רבותינו ז"ל: 'ויחל משה - מלמד שאחזתו אחילו'; רוצה לומר שעשה עצמו חולה על הרע שדיבר ה' יתעלה לעשות לעמו, ומזה הצד נמלטו ישראל.<sup>864</sup>

הטיעון הבסיסי של רלב"ג הוא שההשגחה על האדם הדבק בשכל הפועל אמורה למנוע כל דבר שיגרום לו צער. משום כך, השגחה זו מקיפה גם את האינטרסים החיוניים של קרוביו ואוהביו,

<sup>860</sup> פירוש רלב"ג, שמות חלק א, פרק יד, התועלת החמישי, עמ' 236-237.

<sup>861</sup> פירושי הנביאים לרלב"ג, מלכים א כב, התועלת העשרים וארבעה.

<sup>862</sup> פירוש רלב"ג, שמות חלק א, עמ' 259, פרק טו, פסוקים כה-כו; פירושי הנביאים לרלב"ג, שמואל ב כא, התועלת השלישים וששה וראו מקורות נוספים שיוזכרו להלן.

<sup>863</sup> שמות לב, ט-יא.

<sup>864</sup> פירוש רלב"ג, שמות חלק ב, פרק לב, פסוקים י-יא, עמ' 400.

שפגיעה בהם תצער את האדם המושגח. רלב"ג חוזר על רעיון זה גם בהסבר ההיענות של האל לתפילת יצחק על רבקה אשתו :

להודיע שה' יתעלה משגיח בדבקים בו לתת להם אשר יבקשו מהטובות; ולא לעצמם בלבד, אבל גם לאוהביהם. והסיבה בזה, כי הם ידאגו בהמנע הטובות מאוהביהם, ומזה הצד יביא ה' יתעלה הטובות לאוהביהם, להסיר הדאגה מהדבקים בו, שהוא רע מה.<sup>865</sup>

ובדבריו אודות הצלחת בית פוטיפר בזכות יוסף, עשה את הקישור בין עיקרון זה לסוגיית התפילה :

שהאיש הטוב הוא מושגח מה' יתעלה, עד שתגיע בעבורו הצלחה למי שהוא יושב אתו, מצד חשקו ורצונו שיצליח קנין מי שהוא יושב אתו... וזה סוד עצום מסודות ההשגחה, ובזה האופן יותר הספק איך תועיל תפילת האדם השלם לזולתו.<sup>866</sup>

מתוך עיקרון זה מסביר רלב"ג את משמעות תפילתו של משה : ככל שמשה הביע צער גדול יותר על עונשם של ישראל, הפך עונש זה לעניין הנוגע לו באופן אישי וממילא גרם בכך שההשגחה האישית שלו תשמור על ישראל מן העונש.<sup>867</sup>

בתועליות שבסוף פרשיית חטא העגל מרחיב רלב"ג על הקשר שבין עיקרון זה לסוגיית התפילה :

יהיה זה התועלת מפני ההשגחה הדבקה במתפלל, שיתחייב ממנה שימלט המקבל מהרע כדי שלא יגיע למתפלל צער וכאב לב.<sup>868</sup>

כלומר, רלב"ג מבין שסיפורו של משה איננו יוצא מן הכלל אלא מלמד על הכלל : כל תפילת אדם על חברו נענית משום ההשלכות הרגשיות של הבקשה על המתפלל. יש לציין כי בהמשך דבריו שם מציע רלב"ג אפשרות שונה לחלוטין, שאינה מופיעה במקומות אחרים בכתביו, להבין את אופן ההשפעה של התפילה :

או יהיה זה התועלת מפני שהמתפלל ישתדל לתקן המקבל באופן שיהיה ראוי לזה, כמו שעשה משה שהשתדל להרוג העובדים ולהשחית העגל באופן שיהיו ישראל ראויים למחילת העוון ההוא. ובכלל, הנה השינוי יבוא מצד המקבל, לא מצד ה' יתעלה.<sup>869</sup>

גישה זו דומה לגישתו של המאירי, שפירש כל תפילה של אדם על חברו כתהליך חינוכי של תיקון, והיא הולמת את התפיסה הרווחת בפרובנס של התפילה כתהליך של התעלות פנימית. אולם נראה כי אין בכך סתירה לאפשרות ההשפעה של התפילה על ההשגחה האישית, אפשרות שעליה הוא חוזר שוב ושוב בכתביו ואף בפסקה זו, אלא רק ציון של מסלול נוסף, מקביל, שבו עשויה התפילה להועיל.<sup>870</sup>

<sup>865</sup> פירוש רלב"ג, בראשית כה, התועלת השני, עמ' 336.

<sup>866</sup> פירוש רלב"ג, בראשית מ, התועלת הראשון, עמ' 471.

<sup>867</sup> וראו להלן הסבר דומה בפירושו לתיאור המקביל שבספר דברים.

<sup>868</sup> פירוש רלב"ג, שמות לג, התועלת התשעה עשר, עמ' 442-443.

<sup>869</sup> שם.

<sup>870</sup> רלב"ג אימץ מודל זה של תפילה כהשפעה חינוכית מעשית גם ביחס לברכת כהנים, ראו : פירוש רלב"ג, במדבר ו, כד, עמ' 53.

## צורת התפילה: תפקיד הצער והתענית

תפיסתו של הוגה בדבר מטרת התפילה עשויה להשפיע על צורת התפילה האידיאלית והתהליכים שאמורים להתרחש בה. בדומה להוגים אחרים מחוגו, הדגיש רלב"ג את חשיבות הדביקות בתפילה, אך בדבריו אפשר למצוא גם גורם נוסף הנלווה אליה: העצמת חשיבות המבוקש עבור המבקש.

אחד היסודות העתיקים ביותר של התפילה הוא הצער והתענית. תפילה מתוך צום מתוארת אצל משה לאחר חטא העגל,<sup>871</sup> ונזכרת שוב ושוב בתנ"ך: "וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנֶּזֶר וַיִּצָּם דָּוִד צוּם וּבָא וְלֶן וְשָׁכַב אֶרְצָה";<sup>872</sup> "לָמָּה צָמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֵינֵינוּ וּנְפֹשֵׁנוּ וְלֹא תִדְעֵנוּ".<sup>873</sup> גם בדברי חז"ל יש זיקה חזקה בין תענית לתפילה, הבאה לידי ביטוי בעיקר במסכת תענית שעניינה תעניות על עצירת גשמים. בתלמוד הבבלי אפשר למצוא ניסוח של עיקרון זה מתוך הסתמכות על ספר עזרא: "אמר אביי: מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא, מכאן ואילך רבעא דיומא קרינן בספרא ואפטרותא, מכאן ואילך בעינן רחמי... דכתיב... ובמנחת הערב קמתי מתענית... ואפרשה כפי אל ה'".<sup>874</sup> כלומר, התענית נתפסת כשלב מקדים וכהכנה לתפילה.<sup>875</sup>

מהו הקשר בין התענית לתפילה? הדרך המקובלת היא לראות בתענית תהליך שעניינו התעלות רוחנית ותיקון פנימי.<sup>876</sup> פרקטיקות של צום וסוגים נוספים של סגפנות לצורך התעלות רוחנית היו רווחות בכל התרבויות והדתות ובנצרות בפרט,<sup>877</sup> וחדרו עמוק גם להוגים היהודים בפרובנס.<sup>878</sup> אולם בדברי רלב"ג אפשר למצוא, מלבד דרך זו, גישה נוספת. לעיל ראינו שמשה "עשה עצמו חולה" כדי למנוע את העונש מבני ישראל. בספר דברים מופיע תיאור מפורט יותר של אופן התפילה של משה: "וְאֶתְנַפֵּל לְפָנֵי ה' כְּרֹאשְׁנָה אֶרְבָּעִים יוֹם וְאֶרְבָּעִים לַיְלָה לָחֵם לֹא אֶכְלֹתִי וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי".<sup>879</sup> וכך ביאר זאת רלב"ג:

והנה הוצרך להתנפל לפני ה' יתעלה כל זה הזמן הארוך, לפי מה שאחשוב, כי אולי בעבור כעס משה על הפלגת מרי ישראל בזה, הוסר מעט מהדבקות שהיה לו עם ה' יתעלה. ולזה הוצרך להתמיד כל זה הזמן להשים עצמו באופן מהדבקות שהיה עם ה' יתעלה. עד שמפני צערו על אבדן ישראל ימלט העם, בהשגיח ה' על משה להצילו מזה הצער הנפלא שהיה

<sup>871</sup> ראו להלן.

<sup>872</sup> שמואל ב יב, טז.

<sup>873</sup> ישעיהו נח, ג.

<sup>874</sup> תענית יב ע"ב-יג ע"א. תרגום: "אמר אביי: מהבוקר עד חצי היום אנו מעיינים בענייני העיר, מכאן ואילך רבע מהיום קוראים בתורה ובהפטרה, מכאן ואילך מבקשים רחמים... שכתוב... ובמנחת הערב קמתי מתענית... ואפרשה כפי אל ה'".

<sup>875</sup> כדברי הירושלמי (ברכות פ"ד, ה"ג): "המתפלל ולא נענה צריך תענית". ראו דוגמאות נוספות מספרות חז"ל אצל הרב אשר וייס, מנחת אשר: חידושי תורה על המועדים (חנוכה, פורים, ד' צומות), ירושלים תשע"ג, עמ' רסה-רסו.

<sup>876</sup> ראו למשל מורה נבוכים ג, לו; חיבור התשובה למאירי מאמר א, פרק א; כד הקמח (לרינו בחיי בן אשר) ערך 'תענית'. וכן בספר העיקרים (מאמר ד, פרק כג): "ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך או יהיה הדבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל אי זה פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה, אמר ישעיה גם כי תרבו תפלה אינני שומע, ואמר עוד רחצו הזכו וגו', ובאנשי נינוה נאמר ויתכסו שקים האדם והבהמה, וגם הצדיקים היו עושים פעולות מורות על ההכנעה, אמר דניאל לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוד לא סכתי, ואמר לו המלאך מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך".

<sup>877</sup> ראו: Bernard McGinn, *Asceticism and Mysticism in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in: Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press 2002, pp. 58–74.

<sup>878</sup> דב שורץ, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה ה'ט"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 79–99.

<sup>879</sup> דברים ט, יח.

מצטער עליהם. עם שרוב שקדו על זאת התפילה ועמדו מלאכול ולשתות הרבה צערו. והיה זה סבה להשמע תפלתו.<sup>880</sup>

רלב"ג הציע שתי דרכים להבין את משמעות התענית: האחת, כאמצעי ליצירת דבקות. זאת על אף שבמצב רגיל אין למשה צורך במאמץ מיוחד כדי להגיע לדביקות.<sup>881</sup> השנייה, כאמצעי להפיכת הבקשה לכזו הנוגעת למתפלל באופן אישי, ובכך מכניס אותה תחת כנפי ההשגחה האישית שלו. כך כתב גם בפירושו לתפילותיו של אליהו בספר מלכים, תוך שהוא משלב בין מופתי הנביא לתופעה הכללית של תפילה על אחרים:

כי כבר יהיה מושגח החוטא בזכות האיש הטוב המושגח אם היה האיש הטוב מצטער ברע שיקרה לאיש ההוא כי להצילו מהצער ינצל החוטא מהרע ולזה אמר הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה וזה כי מפני זה יצטער אליהו ברע שיקרה לה ולזאת הסבה צער עצמו להתמודד על הילד שלשה פעמי' להשים פיו על פיו ועיניו על עיניו וידיו על ידיו וכן בזה האופן ולזא' הסבה גם כן צער עצמו להביא הגשם כשגהר ארצה ושם פניו בין ברכיו כדי שימלטו מהצער הזה ויביא הש"י גשם על הארץ ומזה הצד תועיל תפלת האד' השלם לזולתו מפני הצטערו על הרע שיקרה לו כמו שזכרנו זה השרש במקומות רבים.<sup>882</sup>

רלב"ג מזהה כאן בין מופתי הנביא לתפילה של אדם רגיל על חברו, וכן קושר בין פעולות אקטיביות המביאות לידי צער (כגון גהירה על הקרקע) לצער טבעי שמגיע לאדם מן הרע שיקרה לחבירו. וכך כתב גם בעקבות תפילת דניאל:

התפלה מן האדם בעבור זולתו ראוי שתהיה באופן שיושגח זולתו מפני ההשגחה הדבקה במתפלל. וזה אמנם יהיה כשיצער עצמו המתפלל צער נפלא כי להציל זה יושגחו האחרים.<sup>883</sup>

האם רעיון זה קיים גם בתפילה של אדם על עצמו? תפילה מתוך צער אפשר למצוא גם אצל חנה, ושם מפרש זאת רלב"ג באופן הבא:

<sup>880</sup> דברים ז-יא, התועלת הי"ב (מוה"ק עט).

<sup>881</sup> ראו את דברי הרלב"ג בעניין תפילת משה לפני קריעת ים סוף (שמות חלק א, עמ' 228, פרק יד, פסוק טו): "יתכן שמה היה צועק אל ה' יתעלה שיציל את ישראל מיד מצרים שהיו קרובים להם מאד. ואף גם זאת שכבר ייעד ה' יתעלה למשה שהוא יכבד בפרעה ובכל חילו, הנה עם כל זה לא נמנע מהתפלל לה' יתעלה, כי זה יהיה כלי אל שיחדש ה' יתעלה אי-זה מופת על ידו, להיותו דבק אל ה' יתעלה בעת התפילה. וידמה שכבר אמר ה' יתעלה למשה שלא יצטרך לו לזעוק אל ה' יתעלה להכין עצמו אל שיהיה דבק בו באופן שיהיה ראוי להיעשות זה המופת הנפלא על ידו, כי הוא היה דבק בה' יתעלה תמיד". וכן בפירושו על תפילת משה בזמן מלחמת עמלק (שמות יד, עמ' 288): "מדוע בחר משה להיות במקום גבוע בהרימו ידיו להתפלל לה' יתעלה בעד ישראל; וזה כי אין לאומר שיאמר שיהיה זה בעבור היות המקום ההוא נבחר אל הידבק בו השפע האלהי, כי הוא היה באופן מהדבקות עם ה' יתעלה עד שכבר נאמר לו 'מה תצעק אלי', כל שכן שלא יצטרך אל התמדת התפילה ואל שיבחר המקום היותר נבחר להגיע אליו השפע האלהי". ומאידך בפרשת ואתחנן (דברים פרק ד, התועלת הראשון) כתב: "הלא תראה כי משה רבנו עליו השלום, אף על פי שהיה באופן מהשלמות שהיה תמיד עם ה' יתעלה, עד שכבר היה מתנבא בכל עת שירצה... עם כל זה כשרצה להתפלל לשם יתעלה, לבקש ממנו שיעבור את הירדן ויראה את הארץ, ספר תחלה שבחי ה' יתעלה במה שהורה על השגתו יתעלה בשיעור האפרי, ואחר זה בקש בקשתו". יש מקום להציע כי הדבר נדרש בשל גודל הבקשה (שבסופו של דבר לא נענתה), אך אין רמז לכך בדברי הרלב"ג. עוד יש להעיר שגם אם אין צורך בצעקתו של משה על ים סוף לשם יצירת דביקות, עדיין יש בה צורך כדי ליצור זיקה בין משה לבין צרתם הנוכחית של בני ישראל.

<sup>882</sup> רלב"ג מלכים א פרק כב, התועלת העשרים ואחד.

<sup>883</sup> דניאל פרק ט, התועלת הראשון. ועיין גם בפירושו בתחילת הפרק: "ראה להתפלל לשם בצום ושק ואפר כי מפני הצטער דניאל מאד על זה אולי ימשך לדניאל שיושגחו כשיתן להם הטוב אשר יעד ירמיה".

שרבוי התפלה והבכיה עוזרים אל שתהיה בכוונה יותר ולזה ארז"ל כי שערי דמעה לא ננעלו ורבוי התפלה גורם שתחזק הדבקות בין המתפלל ובין השי"י ולזאת הסבה זכר בתפלת חנה שהיתה נשמעת כי היא הרבתה להתפלל ובכה תבכה להעיד שבאלו הדברים היה רושם להשמע התפלה וידמה שלזאת הסבה אמר שנתן לה השם שאלתה.<sup>884</sup>

הערך היחיד שרלב"ג מצביע עליו בריבוי הבכיה בתפילה הוא חיזוק הכוונה והדביקות, ולא הגברת הצער על הדבר המבוקש. אך לא נראה שיש ללמוד מכאן באופן גורף שרעיון זה אינו קיים בתפילה של אדם על עצמו. זאת משום שבמקרה של חנה ברור היה שהרצון בילד נמצא בראש מעייניה, ולשם כך ניגשה להתפלל מלכתחילה. כמו כן, תפילת חנה לא כללה עינויים וסיגופים שיש בהם צער, אלא רק בכי שיש בו כוונה ודביקות. אך גם בתפילה הכוללת צום, כגון זו של עם ישראל במגילת אסתר, אפשר למצוא ברלב"ג התייחסות לעניין הדביקות בלבד:

נבחרה התפלה עם הצום כי בזה תכנע הנפש הבהמית ויחלשו תאוותיה הגופיות ויהיה זה סבה אל שיהיה לבבם יותר שלם עם השם יתברך ותהיה מפני זה תפלתם יותר נשמעת.<sup>885</sup>

גם כאן, יש מקום לומר שלא היה צורך בהעצמה של המעורבות הרגשית של יהודי שושן בתפילה על הגזירה המרחפת עליהם, ומשום כך תפקיד הצום היה רק להביא לידי דביקות.

דיון מפורש יותר אפשר למצוא בדבריו אודות התפילה והתענית בימי עזרא:

ראוי לקדם פני השם בצום ובתפילה בעתות הצרה והפחד... כי יש בצום עם התפלה תועלת לטובים ולרעים. אמנם לרעים כי מפני הצום תכנע הנפש הבהמית ויחלשו תאוותיה ויכשר לו יותר להתקרב אל השי"ת ולעזוב את דרכו הרעה ולזה תהיה תפלתו יותר נשמעת. ואולם לטובים ימצא בזה תועלת כי מפני שהם מושגחים והם מצטערים על זה, הנה על צד ההשגחה עליהם יסור הרע שהם מצטערים עליו ותהיה מפני זה תפלתם נשמעת להציל האחרים שאינם ראויים.<sup>886</sup>

התועלת שמוצא רלב"ג בצום עבור האנשים הרעים היא הכנעת הנפש הבהמית באופן המקרב את האדם לדביקות המביאה לידי השגחה, ואילו הטובים אינם זקוקים לכך, שהרי הם כבר מושגחים, ותפקיד הצום עבורם הוא לצער אותם כדי שההשגחה עליהם תגרום באופן טבעי להסרת הרע. עם זאת, רלב"ג מדגיש שהתועלת שבצער זה היא בכך ש-תהיה מפני זה תפלתם נשמעת להציל האחרים". ונראה כי באמת אין טעם שאדם יצער את עצמו באופן מלאכותי עבור דבר שהוא רוצה לעצמו. שהרי אם באמת חשוב לו הדבר, הרי שהוא מצטער על כך מספיק. ואם אין הדבר חשוב לו, מדוע ייסר את עצמו משום כך?

אלא שעדיין יש לבחון אם יש בכוחו של האדם לנתב בתפילתו את ההשגחה לערוץ מסוים בכך שיתפלל עליו, או שמא ההשגחה תחול באופן שווה על כל רצונותיו. לדוגמה: אם יש אדם עם קשיי בריאות ופרנסה, האם כשיתפלל על הפרנסה הדבר יועיל במיוחד לכך או במידה שווה גם לבריאות?

<sup>884</sup> שמואל א ז, התועלת השביעי.

<sup>885</sup> אסתר, התועלת החד (עמ' כג).

<sup>886</sup> עזרא פרק י (עמ' 10).



שאלה זו מתחדדת עוד יותר כאשר מדובר בתפילה על אחרים. זאת משום שרלב"ג הראה אמנם שההשגחה מקיפה גם את האנשים הקרובים ללבו של האדם השלם, אך כיצד בוחרת ההשגחה למי מהם לדאוג ובאילו מובנים? האם ההשגחה תגיע במידה שווה לכל בני-האדם שפגיעה בהם תצער את הנביא, או שמא, כפי שנראה יותר מתיאורי התפילות המסורתיות, הנביא הוא שמחליט למי וכיצד יגיע השפע שעליו הוא מתפלל?

### מדביקות כללית לתפילה פרטית

על תפיסת הנס של רלב"ג הקשה ר"ח קרשקש:<sup>887</sup>

ואם היה שכבר דימה הרב לוי, שהפועל בהם הוא השכל הפועל, וחשב להתיר הספק הזה בשאמר, כי חידוש המופתים הם מהנימוס אשר סידר הש"י, בשיהיה האדם אשר יתחדשו באמצעותו, במדרגה ידועה אצלו מהדבקות; הנה זה, ואם הוא אמת בעצמו - ר"ל, היותם מהנימוס והסדר - הנה אי אפשר בו שיהיה הוא הפועל. למה שהפועל הוא בחומר פרטי, השמע החומר הפרטי לו בזולת הכנה, כאילו תאמר, השמע חומר המטה לקבל צורת התנין, שהוא בלתי מוכן לקבולה, אי אפשר מבלתי ידיעה מיוחדת ורצון מיוחד, מה שהוא רחוק מאד בחק השכל הפועל. וכל שכן, כשלא ישוטט בפעל ההוא מחשבת הנביא או השלם, כענין באלישע שהחיה את המת בנגיעת עצם מעצמו.<sup>888</sup>

ר"ח"ק מקשה כיצד יכול השכל הפועל לחולל נס פרטי מבלי לדעת את הפרטים, אך בין השורות אפשר לקרוא את התשובה שהציע הוא עצמו לקושייה. ר"ח"ק מדגיש שקושייתו חזקה בעיקר "כשלא ישוטט הפועל ההוא מחשבת הנביא". כלומר, כאשר מחשבת הנביא משוטטת בדבר מסוים, יש יותר מקום לקבל את שיטת רלב"ג, ולתלות את הנס בהשגחת השכל הפועל על הנביא. אלא שגישה זו לא תצליח להסביר ניסים שבהם הנביא אינו פעיל באופן מודע, כגון נס החיאת המת. שחולל אלישע אחרי מותו.

רלב"ג סבור, לעומת זאת, שאפשר להסביר את תופעת הנס גם בלי מעורבות מודעת של הנביא ואפילו לאחר מותו. משום כך לדעתו עשויה ההשגחה שתחול גם על זרעו של הנביא לאחר שהוא עצמו כבר עבר מן העולם.<sup>889</sup> תפקיד הנביא בעשיית הנס שונה לדעתו מהותית מתפקידו המודע בקבלת נבואה, ונבקש לחדד נקודה זו בסעיף הבא.

### נבואה על אחרים

עסקנו לעיל בסוגיית התפילה על אחרים, וכדי להבין יותר את המנגנון שלה יש להשוות אותה לסוגיה המקבילה בעניין הנבואה. את הפרק השישי של המאמר השני (בספר מלחמות ה') פותח רלב"ג בסדרה של 'ספקות' הנובעים מתפיסת הנבואה שלו. חלק גדול מן הספקות עוסקים בשאלת המעבר מדביקות כללית בשכל הפועל לידיעות ספציפיות שאותן מקבל הנביא:

איך אפשר שיודיע השכל הפועל הסדור אשר לזה האיש להשגחה ולשמירה... האם ידע השכל הפועל בו שזה האיש לו זה הסדור?... איך אפשר שתיוחד זאת ההודעה יותר במה

<sup>887</sup> ראו על כך אצל קרייסל, נבואה, עמ' 399-392, 439-443.

<sup>888</sup> אור השם, מאמר ג, חלק א, כלל א, פרק ה.

<sup>889</sup> ראו להלן בעניין זעקת בני ישראל במצריים.

שהיה מגיע לאיש אשר תגיע לו זאת ההודעה, ולאנשים אשר גדל עמהם, ולמשפחתו, ועמו, ולעומדים לפניו, יותר מזולתם מהאנשים?... איך אפשר שתגיע לאדם ידיעה בענייני זולתו?

רלב"ג עונה על ספיקות אלו בעזרת "הצעה אחת" שאותה הוא מציע:

שזאת ההודעה תצטרך באופן מה אל שתהיה המחשבה בענין ההוא למי שיגיע לו, ולזה היה מה שיודיע הקוסם או הנביא מה שישאלוהו או שישתדל בידיעתו מעצמו. ואם לא ישאלוהו או לא ישתדל בידיעתו, לא תגיע לו בזה ההודעה כי אם מעט, אם היה שתגיע. וזה יהיה מצד שקרה שנפלה המחשבה בענין ההוא אשר בו ההודעה מעצמה.

כלומר, השכל הפועל איננו משפיע על הנביא ידיעות באופן שרירותי, אלא דווקא בתחומים שאליהם נוטה דעתו והוא משתדל להשיגם. בהמשך מסביר רלב"ג את ההיגיון שבהצעה מתוך השוואה להשגה השכלית הטבעית:

וזה שכמו שיתן השכל הפועל לשכל ההיולאני מושכל בזולת מושכל, עם היותם כלם אצלו, מפני שהוא צריך בקבולו מה שיקבל מהמושכלות מהשכל הפועל אל החוש וההשתדלות בקנין זאת הידיעה. כן יתן השכל הפועל מאלו הסדורים אשר לאישי האדם לשכל ההיולאני סדור זולת סדור, עם היותם כלם אצלו, מפני שהוא צריך בקבולו מה שיקבל מהידיעה באלו הסדורים שתטה המחשבה באופן מה בדבר ההוא אשר בו הידיעה.

השגת המושכלות הטבעית נובעת גם היא מסוג מסוים של דביקות בשכל הפועל. אך ברור לכל שהמושכלות אינם מגיעים אל האדם באופן שרירותי, אלא דווקא כאשר הוא משתדל להשיגם: הבנה של משפט פיתגורס תושג לרוב בשיעור מתמטיקה, ולא בשיעור ספרות. בדומה לכך, גם ההשגה המיוחדת של הנביא מגיעה דווקא כאשר הוא משתדל לדעת עניין מסוים: "ולזה היה שיודיעו הקוסם והנביא המקרים אשר קרו לאנשים אשר קדמה להם מחשבה בהם באופן מה". רלב"ג ממשיך ומסביר שדעתו של הנביא נוטה באופן טבעי לבני משפחתו ולבני עמו, ולכן את רוב הידיעות הוא מקבל ביחס אליהם, ואילו כדי שיקבל ידיעה על אחרים יש צורך בהשתדלות מכוונת לשם כך. וכך כתב רלב"ג גם בפירושו לתורה: "הנבואה תגיע לנביא בעתידות אשר יקרו לאיש-מה כשישים מחשבתו באיש ההוא".<sup>890</sup> בעזרת עיקרון זה הסביר רלב"ג כמה פרשיות בתנ"ך שבהן נתנו בני-אדם מתנות לנביא, "לסבב שיתבודד מחשבתו בעניניהם".<sup>891</sup> אך רלב"ג נטה לומר שלא תמיד יש צורך במתנה כזו, אלא רק כאשר הנביא זקן או שהנבואה נמצאת בתקופת משבר, ואז הוא זקוק למתנה חיצונית כדי שיוכל למקד את מחשבתו כראוי.<sup>892</sup>

<sup>890</sup> בראשית מח, התועלת השמיני.

<sup>891</sup> רלב"ג שמואל א פרק ט פסוק ח. וראו שם יב, התועלת השביעי. עיין גם בדברי הר"ן (דרשות הר"ן, הדרוש השני) שהסביר מתנות אלו באופן אחר: "וחלילה שיהיה זה שכר הנביא בנבואתו, אבל מה שאחשבה בו הוא, כי כאשר לא תבא הרוח מאת האלהים לנביא מעצמה, אבל יצטרך הנביא לחזור אחריה, לא תושג כי אם בהכניע הטבעים כולם כדי שתתיחד הנפש ותשיג הנעלם ההוא, והטבע ימאן זה, ובעת הלחמו אי אפשר שתשיג הנפש התבודדות הצריך לזה בניגוד טבע המציק, ולזה יצטרך שיקבל הנביא דבר נרצה אצל הטבע, כדי שישכים בהתבודדות ויסיר מהעיק". כך מסביר שם הר"ן את הבקשה של יצחק לקבל מטעמים לפני הברכה, ובהמשך הציע אפשרות אחרת: " ואם תרצה תחליט הענין ותאמר שהיה לשמח יצחק, מפני שאמרו רבותינו ז"ל שאין הנבואה שורה אלא מתוך דבר שמחה". ובמקום אחר (דרשות הר"ן, הדרוש החמישי) הרחיב על כך שמטרת המטעמים היא "כדי שתתרחב נפשו ותשמח, ויחול עליו רוח נבואי". על הצורך לחזק את הגוף לשם קבלת נבואה ראו גם במורה הנבוכים חלק ב, פרק לו.

<sup>892</sup> שם, וכן בפירושו לבראשית כז (עמ' 355). יש להעיר כי בפירושו לספר שמואל כתב ששמואל היה זקוק למתנה מפאת זקנתו, ואילו בפירושו לבראשית נימק זאת בכך ש-"היה בזמן שמואל דבר ה' יקר".

### נבואה ותפילה: היכולת לנתב את השפע האלוהי

יש מקום להשליך מתפיסה זו של הנבואה גם על המופתים והתפילה. זאת משום שאופן הפעולה שלהם זהה בבסיסו: שפע הנובע מדביקות בשכל הפועל. ממילא, כפי שהשתדלות הנביא להתנבא על אדם מסוים מביאה לידי ידיעות שכליות הנוגעות אליו, כך עשויה התפילה המציבה אדם אחר במוקד תודעתו של המתפלל, לנתב אליו את ההשגחה המגיעה מן השכל הפועל. כפי שכתב רלב"ג בעניין תפילת יצחק על רבקה:

כבר היה אפשר שישגיח ה' יתעלה בו לתת לו בנים מזולת רבקה, ואולם תפילת יצחק היתה שיהיו לו בנים מרבקה, ונתן לו ה' יתעלה את אשר שאל.<sup>893</sup>

כלומר, לולא תפילת יצחק הייתה ההשגחה הפרטית מספקת בכך שתזמן לו בנים מאישה אחרת, ורק בקשתו המפורשת היא שהסיטה את השפע לכיוונה של רבקה.

אפשר להסיק מכאן מסקנה רחבה ומרחיקת-לכת יותר: בדומה לתפילת אדם על חבירו, גם תפילת האדם על עצמו עשויה להיענות בשל הצפת נושא מסוים בתודעה והצבתו במרכז תשומת הלב וההתכוונות הרגשית של האדם. זוהי משמעותה של הבקשה הספציפית: הפיכת נושא מסוים לכזה הקרוב ללבו של המתפלל, ומתוך כך נמשכת עליו ההשגחה.<sup>894</sup>

הקושי המרכזי ברעיון זה הוא שרלב"ג לא מנסח אותו באופן זה. בכל המקומות שבהם מתייחס רלב"ג לתפילה על אחרים, הוא מסביר זאת בצער שנגרם למתפלל מן הפגיעה באחרים, ולא מסתפק בהתכוונות המודעת שלו להשפעת שפע עליהם. משום כך נראה כי יש הבדל מהותי בין התפילה לנבואה. הנבואה היא שפע שכלי שהאדם משיג באופן אקטיבי כאשר הוא דבק בשכל הפועל. לעומת זאת, ביחס להשגחה האדם פאסיבי ואין הוא יכול לנתב אותה במישרין לכיוון זה או אחר. ההשגחה איננה תלויה בדבר שעליו חושב האדם, אלא בדבר שמציק וכואב לו. לכן לא די בתשומת לב ומודעות, אלא יש צורך בצער אותנטי.

עם זאת, נראה שגם בתחום זה יכול האדם לנתב את ההשגחה באופן מכוון באמצעות התפילה. לשם הבנת העניין נקדים ונאמר שאת אופן פעולת הדביקות שבתפילה יש להבין בשתי דרכים שונות:

א. הדביקות מועילה רק כל עוד האדם דבק.

זוהי עמדת הרמב"ם (ג, נא) שהסביר בכך מדוע גם הצדיקים נמסרים לעיתים ליד המקרה: כאשר האדם אינו דבק, שוב אין הוא מושגח.

ב. הדביקות יוצרת מעמד חד-פעמי שמשפיע על העתיד.

כך נראה למשל מן ההסבר של ריה"ל בספר הכוזרי ליתרון התפילה בציבור: "נקבע לנו שהיחיד יתפלל תפילת ציבור... ותצטרף מכולם תפילה משותפת בכונה טהורה, ותחול הברכה על הכול, וכל אחד מן היחידים יקבל את חלקו בברכה. כי הדבר האלוהי הוא כמו מטר היורד על ארץ אחת כולה כאשר היא בכללותה ראויה לו, אף שלעתים מצויים בה

<sup>893</sup> בראשית כה, התועלת השני, עמ' 336. וראו שם (בראשית כה, עמ' 333): "כאשר התבאר ליצחק שההמנע מהחולדה היה מפאת אשתו, לא מצידו, התפלל לה' יתעלה לנוכח אשתו, שיתקן תולדתה על דרך המופת בדרך שתלד לו".

<sup>894</sup> בתפיסה זו של התפילה יש קרבה מסוימת לממד מסוים הקיים בבקשה אנושית רגילה. כאשר בן מבקש דבר מאביו, הרי שבאותו הרגע מקבל החפץ המבוקש חשיבות שלא הייתה לו קודם לכן, והמטען הרגשי של ההיענות או ההתעלמות גדול הרבה יותר מאשר היה בדבר עצמו לולא הבקשה.

יחידים שאינם ראויים לו".<sup>895</sup> השפע האלוהי מתואר כגשם היורד בנקודת זמן מסוימת ומעניק ברכה הנשמרת לאורך זמן, ומשום כך הוא יכול בנסיבות מסוימות לחול גם על מי שאינו ראוי לו ולשנות את עתידו.

האפשרות הפשוטה יותר, וודאי לפי התפיסה הסמי-נטורליסטית של ההשגחה כשפע שכלי, היא האפשרות הראשונה. שהרי כפי שאדם המקרב את שכלו אל השכל הפועל יושפע ממנו, כך המתרחק ממנו יחזיר את המצב לקדמותו. השפעה ארוכת טווח תוכל להיות רק באופן עקיף, כגון כשהמתפלל השיג ידיעה נבואית מסוימת שיוכל לכלכל בעזרתה את צעדיו גם לאחר התפילה.<sup>896</sup> לפי גישה זו, אכן קשה יהיה להבין כיצד יכול המתפלל לנתב את ההשגחה של השכל הפועל עבור אדם מסוים או בקשה ספציפית, כאשר מדובר בהשגחה הפועלת דרך המציאות החומרית ולא דרך הודעה שכלית העשויה להתמקד בנושא מסוים.

אולם נראה כי לדעת רלב"ג התפילה פועלת באופן שונה, הקרוב יותר לתיאור של ריה"ל. באותו רגע של דביקות שמושג בתפילה יכול האדם לשנות את פעולת ההשגחה באופן שישפיע גם על העתיד. משום כך יכול אדם לגרום לכך שבשעת התפילה והדביקות תהיה בקשה מסוימת במרכז תשומת הלב הנפשית שלו, וכך תיענה תפילתו גם אם בהמשך חייו לא תהיה לבקשה זו עדיפות על חברותיה מבחינתו. כך מחולל הנביא את המופת: הוא מתמקד בבקשה מסוימת ודואג לכך שתגרום לו צער (כגון על ידי תענית), ומתוך כך היא מקבלת עדיפות ונפתרת באמצעות ההשגחה הפרטית של השכל הפועל. ומשום כך לא הוטרד רלב"ג מן הנס שנעשה לאלישע, כי רגעי הדביקות שהיו לו בחייו גרמו לכך שההשגחה תחול גם לאחר מותו.<sup>897</sup>

במובן מסוים יש קרבה בין הבנה זו לתפיסת התפילה של מקובלי גירונה, כפי שהובאה בחיבור "שער הכוונה למקובלים הראשונים":<sup>898</sup> "בהתאחד רצון העליון ורצון השפל בהשוואתו בדבקות האחדות, אזי ימשך השפע כדי השלמתו... כי לפי הידבק רצונו בענין הנאות לרצון העליון, יתלבש בו החפץ וימשך לרצונו באיזה ענין שיתחזק בו בכח כוונתו וימשיך השפע... עד היגמר מעשיו ברצונו".<sup>899</sup> גם אם יש הבדל מהותי בין התיאור הקבלי של התלבשות הרצון האלוקי באנושי, לבין התיאור הפילוסופי של רלב"ג, הבדל הנובע מתפיסות שונות של היחס בין הא-ל לבין העולם, המשותף לשניהם הוא בכך שכאשר האדם מגיע בתפילתו למדרגה מסוימת של דביקות הוא יכול להציף רצון ספציפי מסוים ובכך להביא לידי הגשמתו.<sup>900</sup>

להוכחה והסבר של טענה זו נקדיש את שני הסעיפים הבאים.

<sup>895</sup> ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן יט, עמ' 158–159.

<sup>896</sup> או כאשר המתפלל נשאר במדרגת הדביקות שלו עד שקיבל את מבוקשו, כגון שירדו גשמים, ואזי הוא יכול להמשיך וליהנות ממי הגשמים גם לאחר התפילה.

<sup>897</sup> כפי שהשגחה על האבות מועילה לזרעם.

<sup>898</sup> ראו להלן בדיון על התפילה בקבלה.

<sup>899</sup> גרשום שלום, ראשית הקבלה: 1150–1250, ירושלים-תל-אביב 1948, עמ' 143–144.

<sup>900</sup> עם זאת, מטבע הדברים התיאור הקבלי מציג את ההתמקדות ברצון מסוים כפעולה שכלית של כוונה, ואילו אצל הרלב"ג המוקד הוא בתחושה הרגשית של הצורך.

## מבנה התפילה: תפילת השבח ותפילת הבקשה

ההבחנה בין חלקי התפילה – תפילת השבח ותפילת הבקשה – מופיעה כבר בדברי חז"ל, כמו גם ההנחיה להקדים את השבח לבקשה.<sup>901</sup> וכבר עמדנו על כך שהוגים רבים העדיפו מאד את תפילת הבקשה, הן בהגות שנכתבה בספרד בצל האיסלאם והן בקרב ממשיכי הרמב"ם בפרובנס. המבנה של הקדמה השבח לבקשה מצטייר בדברי חז"ל כצורה של נימוס, "עבד שמסדר שבח לפני רבו",<sup>902</sup> וגם בדורות הבאים לא ניתנו הסברים מפורטים לחשיבותו של מבנה כזה.<sup>903</sup> אולם בדברי רלב"ג אפשר למצוא גם התייחסות לתפקיד המיוחד של מבנה התפילה, הפותח בשבח וחותר בבקשה:

ענין התפילה ומהותה הוא, לפי מה שנתבאר בתורה, שנספר שבחי ה' יתעלה, ואח"כ נתפלל... והנה ספור שבחי ה' יתעלה הוא מה שנוכל להשיג מאמתת מציאותו. וזאת ההשגה היא סיבת דבקות השגחתו בנו, כמו שביארנו ברביעי מספר מלחמות ה'.<sup>904</sup>

רלב"ג מגדיר את התפילה כסיפור דברי שבח שאחריהם 'נתפלל', ומסביר יותר את ההיגיון שבדבר בפירושו לתפילת דוד:

מהלל אקרא ה' - ר"ל כשאקרא לשם יתעלי ואתפלל לו הנה יהיה קודם זה מהולל ר"ל שאסדר שבחיו תחלה כי בזה יתכן שתהיה התפלה נשמעת כי בספור השבחים ישלם לאדם הדבקות עם הש"י ואז יתכן שתהיה תפלתו נשמעת מפני דבקות ההשגחה בו.<sup>905</sup>

יש לשים לב לחשיבות שמעניק רלב"ג לסדר הדברים:<sup>906</sup> השבח מביא את האדם לידי דביקות, וכאשר הוא מתפלל מתוך דביקות עשויה תפילתו להיענות. הוא מדגיש את חשיבות הסדר גם בפירושו לפסוק "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, ג): "והנה הקדים לזכירת זאת המצוה אהבת השם יתעלה, כי היא תסבב השגת ה' יתעלה כפי מה שאפשר, ובזה תהיה התפלה נשמעת".<sup>907</sup> נראה כי תפילת הבקשה עצמה לא נועדה להביא את האדם לידי דביקות, ועל כל פנים אין זה עיקר תפקידה. שני חלקי התפילה נושאים למעשה את שני התפקידים שהצבענו עליהם קודם ביחס לתענית ולצער: הגברת הדביקות באל, והעצמת החשיבות של הדבר המבוקש בעיני האדם. דהיינו, לא די בכך שאדם יגיע לדביקות, אלא יש צורך בשלב נוסף שבו המתפלל שם לנגד עיניו צורך ספציפי ומבקש שההשגחה תחול עליו באופן מיוחד.

<sup>901</sup> עבודה זרה ז: "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל". וראו בספר אור השם (מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א): "מתנאי התפילה, סידור השבחים ראשונה".

<sup>902</sup> בבלי ברכות לד ע"א. ראו בדיון על התפילה בספרות חז"ל.

<sup>903</sup> בספר הכוזרי (מאמר ג, סימן יז) יש תיאור מפורט של סדר התפילה, אך בלי התייחסות ספציפית להקדמת השבח לבקשה. בספר הבתים, עמ' פג, אפשר למצוא אמירה קצת כללית בעניין: "מי שמעלה ה' על הכל ויתפלל לה' בכונה ויבקש ממנו צרכיו תפלתו נשמעת".

<sup>904</sup> שמות כג, קטע שהושמט (ב 130-131). וראו התחלת דבריו שם: "ומה שצוה שנתפלל אליו ושאל ממנו מה שנצטרך הוא מבואר התועלת לישב בדעותינו כל כל הטובות שופעות מאתו; עם שבזה תדבק בנו ההשגחה האלהית". דהיינו, התועלת שבמוסד התפילה היא בכך שהוא מעודד דביקות.

<sup>905</sup> רלב"ג שמואל ב פרק כב ד.

<sup>906</sup> הרלב"ג חוזר על נקודה זו במקומות נוספים: דברים פרק ד, התועלת הראשון, עמ' כה): "המתפלל צריך שישתדל תחלה לסדר שבחי ה' ולהשיג אותו כפי היכולת. ואחר זה - בהיותו דבק בשם יתעלה - יאות לו להתפלל ולבקש ממנו מה שירצה"; שמואל ב כב, ז: "שיקרא שם ה' והוא ההשתדלות בהשגתו יתברך באמצעות סדור שבחיו כי זה הוא קריאת השם לו ואחר זה היה מתפלל לש"י ובה האופן עלתה שועתו באזני הש"י"; שמואל ב כג: "השתדלתי לקרוא שם ה' המורה על מציאותו ביותר על מה שאפשר, ובדבקי בו בזה האופן התפללתי אליו והוא שומע תכף קול תפילתי"; שמואל ב פרק כד, התועלת השלישי: "התפלה תהיה נשמעת כשיהיה המתפלל מסדר משבחי הש"י מה שיגיעהו השגתו לפי מה שאפשר כי אז הוא דבק בו ואז תהיה תפלתו נשמעת מפני דבקות ההשגחה האלהית בו".

<sup>907</sup> רלב"ג דברים יא, יג, עמ' עד.

יש בכך כדי לחזק את דברינו לעיל בעניין אופי ההשפעה של התפילה לדעת רלב"ג: כאשר אדם מגיע לרמה מסוימת של דביקות, יש לו את ההזדמנות לבקש בקשה מסוימת שתתקבל על ידי השכל הפועל, שימשיך ויפעל על פיה גם לאחר שהאדם יירד ממדרגתו הרוחנית. במובן מסוים דומה הדבר לתפילה עבור אדם אחר: כפי שיכול המתפלל לבקש מן השכל הפועל עבור אדם שאיננו דבק בו, כך הוא יכול לבקש בזמן של דביקות עבור זמן עתידי שבו הוא עצמו לא יהיה דבק בשכל הפועל. נחמד נקודה זו יותר בסעיף הבא.

לסיום ראוי לציין כי הקדמת השבח לבקשה לא תפסה מקום בדיון הארוך והמפורט של ר"י אלבו,<sup>908</sup> ויש בכך כדי להמחיש את ההבדל בין שיטתו, הרואה בבקשה עצמה פעולה המרוממת את האדם, לשיטת רלב"ג.<sup>909</sup>

### מקום התפילה

אם נבין את פעולת התפילה כתהליך של תיקון אישי ועלייה במדרגת הדביקות של האדם, הרי שהיא יכולה להיעשות בכל מקום ובכל זמן במידה שווה.<sup>910</sup> שינוי בר-קיימא באישיות יכול אמנם להתחיל מתוך מקום מעורר השראה, אך בסופו של דבר הוא אמור ללוות את האדם בכל אשר ילך. אולם בדברי רלב"ג אפשר למצוא התייחסויות רבות לחשיבות התפילה במקום הראוי לדביקות ולקבלת השפע האלוכי,<sup>911</sup> ומלבד הזיקה האפשרית בין תפיסה זו לבין תפיסותיו האסטרולוגיות, יש בה כדי ללמד על תפיסת התפילה שלו.

לעיתים מתוארת השפעת המקום על התפילה מן הפן הפוזיטיבי, כגון אצל אברהם: "והנה נטע אברהם אילן בבאר שבע להיות ממנו צל על הבאר, והתפלל שם לה' יתעלה כי המקום היה ראוי אל לשידבק בו השפע האלהי".<sup>912</sup> וכן אצל אליהו בהר הכרמל: "אולי היה אויר המקו' ההוא יותר זך ולזה יתכן שתהיה תפלתו יותר נשמעת מהמקום ההוא כי לזכות האויר יהיה המקום יותר מוכן אל שידבק בו השפע האלהי".<sup>913</sup>

ויש שרלב"ג כותב על כך מן הפן הנגטיבי, כגון בתפילת משה במצרים: "לא היה מתפלל משה לה' יתעלה תוך העיר ההיא, כי אולי לא היתה מוכנת אל שידבק לו בה השפע האלהי באופן שתהיה תפילתו נשמעת. או היתה הסיבה בזה חוזק הפעלותו מרוע מנהג המצרים, ולזה היה צריך שיתבודד מהם בהתפללו לה' יתעלה".<sup>914</sup>

<sup>908</sup> מלבד בתיאור התפילה כ'עבודה' (מאמר ד, פרק כ, כרך ב, עמ' רכג): "ולזה תהיה העבודה הזאת בהכרח שיהיה האדם מזכיר שבחיו של מקום ומכיר שהכל בא מאתו ומבקש צרכיו ממנו בהיותו מתחנן לפניו ומודה שאין לו עוזר וסומך מבלעדיו, וזו היא העבודה אליו".

<sup>909</sup> על עמדתו של ר"ח קרשקש בעניין ראו בסעיף הבא בעניין תפילת הרשע.

<sup>910</sup> ראו בדברי רבי יוסף אלבו, ספר העקרים, תל אביב תשמ"ד (להלן: ספר העקרים), מאמר ד: "ולא נמצא מצוה שתועיל לכל הדברים אלא התפלה, ולזה מה שבארו רבותינו ז"ל שמה שנוכר בכתוב ועבדתם את ה' אלהיכם וגו', שהעבודה ההיא אינה עבודת הקרבנות שהיא במקום מיוחד אבל היא עבודה שהיא בכל מקום".

<sup>911</sup> בדומה לדברי ריה"ל הנזכרים לעיל על ערך התפילה בציבור.

<sup>912</sup> בראשית כא (290).

<sup>913</sup> רלב"ג מלכים א יח, מב.

<sup>914</sup> שמות ו כט.

את ההסבר המפורט ביותר לחשיבותו של מקום התפילה אפשר למצוא ביחס למקום הפולחן המובהק ביותר – בית המקדש: <sup>915</sup>

שהתפלה ראוי שתהיה באופן שישלם הדבקות למתפלל עם השי"י כי אז תהיה התפלה נשמעת יותר. ולזה תמצא שכבר התפלל שלמה במקום שישלם בו הדבקות בשי"י יותר והוא לפני מזבח ה' שהיה המקום נבחר לידבק בו השפע האלהי... ולזאת הסבה גם כן הקדים שמואל לשבח השי"י קודם התפלה כי בזה ישלם לו יותר הדבקות בו. <sup>916</sup>

בקטע זה קושר רלב"ג את עניין מקום התפילה לעניין השבח המקדים את הבקשה, שבו עסקנו לעיל. בשני המקרים מדובר בהכנות העשויות להביא את האדם המתפלל לרגע של שיא רוחני ממוקד שבו ישטח את בקשתו והיא תיענה. <sup>917</sup>

## דמות המתפלל: תפילת הרשע

### רקע

שאלה מרכזית בסוגיית התפילה היא: מי ראוי שתפילתו תישמע?

מעלתה של תפילת הנביא, או הצדיק, היא הנחת מוצא ברורה ופשוטה בתנ"ך. כבר בתחילת ספר בראשית שולח האל את אבימלך מלך גרר לבקש מאברהם שיתפלל עליו "כי נביא הוא", <sup>918</sup> והרד"ק מסביר: "וקרוב הוא אלי, וגם אני קרוב אליו לשמוע תפלתו". <sup>919</sup> ובהמשך הופכת התפילה לאחר מתפקידי הקבועים של הנביא, כפי שאפשר לראות אצל משה, שמואל, <sup>920</sup> ירמיהו, <sup>921</sup> ושאר נביאי ישראל. גם בדברי חז"ל נמצאת ההמלצה הבאה: "ואם לחש ולא נענה - מאי תקנתיה? ילך אצל חסיד שבדור, וירבה עליו בתפלה", <sup>922</sup> ומעשי צדיקים שתפילתם נענית ממלאים את ספרות חז"ל. <sup>923</sup>

גם בנוגע לצד השני של המטבע, היחס לתפילת הרשע, נראה כי יש בתנ"ך נטייה ברורה. מפסוקים רבים עולה כי רק תפילת הצדיקים היא שנשמעת: "רְצוֹן יִרְאֵוּ וְיַעֲשֶׂה וְאֵת שׁוֹנְעֵתָם שְׁמַע וְיִוְשִׁיעֵם" (תהלים קמה, יט); "זָבַח רְשָׁעִים תִּזְעַבְתָּ ה' וְתִפְלֵת יִשְׁרָיִם רְצוֹנוֹ" (משלי טו, ח); רְחוּק ה' מִרְשָׁעִים וְתִפְלֵת צְדִיקִים שְׁמָע" (משלי טו, כט); "מִסִּיר אָזְנוֹ מִשְׁמַע תֹּרָה גַם תִּפְלֵתוֹ תִזְעַבְהָ" (משלי כח, ט). ואמנם, ישנם פסוקים מעטים המורים בפשטות על כך שכל אדם ראוי שתפילתו תישמע: "קָרוֹב ה'

<sup>915</sup> מלכים א יא, התועלת העשרים ושמונה: "שהתפלה על כל הצרכים הן צרכי רבים הן צרכי יחיד ראוי שתהיה בבית המקדש או נכח בית המקדש ואז תהיה יותר נשמעת וזה מבואר מדברי תפלת שלמה וממענה השי"י לו עליה ולזאת הסבה מצאנו בדניאל שהי' מתפלל כנגד ירושלם תמיד ומה המקום נתישר פסק ההלכה להתפלל תמיד כנגד בית המקדש".

<sup>916</sup> רלב"ג מלכים א פרק יא, התועלת העשרים וארבעה.

<sup>917</sup> אפשר שמשמעותו של מקום התפילה בהקשר זה קשורה לתפיסתו האסטרוטולוגית של רלב"ג, אף שאין הוא אומר דברים מפורשים בעניין. על האסטרוטולוגיה במשנת רלב"ג ראו: Shlomo Sela, 'Gersonides' Astrology and : Abraham Ibn Ezra', ALEPH: Historical Studies in Science and Judaism 17(2) (2017), pp. 251-333.

<sup>918</sup> בראשית כ, ז.

<sup>919</sup> רד"ק שם. אמנם דווקא במקרה זה אפשר להסביר את משמעות היות אברהם נביא בדרכים אחרות, עיין רש"י, רשב"ם ושאר מפרשים על אתר.

<sup>920</sup> שמואל א ז, ה: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קִבְצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמְצַפְתָּה וְאֶתְפַּלֵּל בְּעֲדָכֶם אֵל ה'"; שמואל א יב, יט: "וַיֹּאמְרוּ כָל הָעָם אֶל שְׁמוּאֵל הַתְּפִלָּה בְּעַד עֲבֹדֵיךָ אֵל ה' אֱלֹהֶיךָ".

<sup>921</sup> ירמיהו מב, ב: "וַיֹּאמְרוּ אֵל יְרֵמְיָהוּ הַנְּבִיא תִפְלֵ נָא תַחֲנֻנְתָּנוּ לְפָנֶיךָ וְהַתְּפִלָּה בְּעַדְנוּ אֵל ה' אֱלֹהֶיךָ".

<sup>922</sup> ראו למשל: תענית ח. ; שם כג. כג. :

<sup>923</sup> ראו למשל את רצף הסיפורים בבבלי תענית כג. כה. : וראו בדיון על התפילה בספרות חז"ל.

לְכָל קִרְאָיו לְכָל אֲשֶׁר יִקְרָאָהוּ בְּאֶמֶת" (תהלים קמה, יח). אך פן זה פחות חד-משמעי, משום שאפשר לתלות את עצם היכולת "לקרוא באמת" במדרגה רוחנית מסוימת.<sup>924</sup>

גם בדברי חז"ל נראה כי העמדה השוללת את תפילת הרשעים אומצה בחום. חכמים אימצו את הפסוקים ממשלי וניסחו אותם מחדש: "מי שמסיר אזנו משמוע תורה תפלתו נמאסת";<sup>925</sup> "כיון שחטאו לא שמע ה' בקולכם ולא האזין אליכם"<sup>926</sup> ועוד.<sup>927</sup> וגם המקומות הספורים ההולכים בכיוון אחר אינם חד-משמעיים.<sup>928</sup>

העמדה שלפיה חטאים מונעים את התקבלות התפילה, רווחה גם בהגות המוסלמית של ימי-הביניים המוקדמים, ובפרט בכתבי אל גזאלי.<sup>929</sup> גם בברית החדשה, וכן אצל אוריגנס ואבות-כנסייה נוספים, מבואר שהיענות התפילה היא חסד הניתן רק למי שקרובים אל הא-ל.<sup>930</sup>

תפיסת רלב"ג בסוגיה זו מהווה המשך ישיר של התפיסות הרווחות הנ"ל, והוא חוזר עליה במקומות רבים, אולי מתוך רצון לבדל את שיטתו מן התפיסה אשר הופיעה כבר לפני זמנו בהגות הנוצרית וחדרה בהמשך להגות היהודית בספרד, ולפיה גם תפילת הרשע עשויה להיענות. בעקבות רלב"ג, נסקור גם אנו בקצרה את שיטתו, ואת האופן שבו הוא מתמודד עם טיעונים שונים שאותם יאמצו בדורות הבאים ר"ח קרשקש ור"י אלבו.

### דמות המתפלל בכתבי רלב"ג

הגבלת היענות התפילה לצדיקים בלבד הולמת היטב את תפיסת התפילה של רלב"ג, שהרי תפקידה הוא להטות את ההשגחה החלה על האדם לאפיק מסוים, ונראה כי לשם כך יש תנאי בסיסי של רמת שלימות שעל ידי זכאי האדם להשגחה.<sup>931</sup>

ואכן, נושא דמותו של המתפלל העסיק את רלב"ג במקומות רבים. ראינו לעיל שהתפילה העוצמתית ביותר היא תפילת הנביא, המסוגל לחולל מופתים על פי רצונו. וכך כתב רלב"ג בעניין תפילת חנה: "שתפלת הנביא יותר נשמעת מתפלת זולתו ולזה שמחה חנה כשהתפלל עלי שיתן לה הש"י את שאלתה".<sup>932</sup> כך כתב גם ביחס לתפילת אברהם על אבימלך: "שתפילת הטובים הדבקים בה' יתעלה היא הנשמעת",<sup>933</sup> ובדבריו שם הפנה לפירושו לספר איוב, על הפסוקים: "כִּי מִה תִּקְוֶת חַיִּי כִּי יִבָּצֵעַ כִּי יִשָּׁל אֱלֹהִים נַפְשׁוֹ. הֲצַעֲקָתוֹ יִשְׁמַע אֵל כִּי תִבּוֹא עָלָיו צָרָה. אִם עַל שְׂדֵי יִתְעַנֶּג יִקְרָא אֱלֹהִים בְּכָל יַעַת".

<sup>924</sup> ראו ויקרא רבה פרשת מצורע פרשה יז, אות א: "קרוב ה' לכל קוראיו יכול לכל! ת"ל לכל אשר יקראוהו באמת".

<sup>925</sup> דברים רבה פרשת האזינו פרשה י, אות א.

<sup>926</sup> מדרש תנחומא פרשת האזינו.

<sup>927</sup> על האפשרות של תפילת הרשע לפגום בתפילת הצדיקים שעמו ראו איכה רבה פרשה ג, אות ג: "אם היו עשרה צדיקים עומדים בתפלה ורשע עומד ביניהם, מה הקדוש ברוך הוא אומר בשביל רשע זה איני מקבל תפלתם".

<sup>928</sup> ראו להלן בדיון על תפילת מנשה, וראו מדרש משלי (מתקופת הגאונים) פרשה טו, סימן כט: "רחוק ה' מרשעים. אמר ר' אחא בר חנינא בוא וראה כמה קשה חכמתו של שלמה יותר מחכמתו של אביו, דוד אמר קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת, ושלמה אמר רחוק ה' מרשעים, אלו שאין עושין תשובה כל עיקר. ותפלת צדיקים ישמע. בשעה שמתפללין עם הציבור"; ו מדרש תהלים (שחר טוב; בובר) מזמור יז, אות ה: "ומנין שהקב"ה לוקח שוחד, [שנאמר] ושוחד מחיק רשע יקח (משלי יז כג), ומה השוחד שנוטל מן הרשעים בעולם הזה, תשובה ותפלה וצדקה, לפיכך כתיב מלפניך משפטי יצא, אמר הקדוש ברוך הוא בניי עד ששערי תפלה פתוחין עשו תשובה".

<sup>929</sup> חליל, תפילות הבקשה.

<sup>930</sup> ראו בדיון על התפילה בברית החדשה ואצל אבות הכנסייה. על גישתו המורכבת של תומס אקווינס ראו להלן בפרק המוקדש לשיטתו.

<sup>931</sup> עם זאת, הרלב"ג מכיר בקיומן של רמות שונות של השגחה, כך שאין צורך בדבקות מושלמת כדי לזכות להשגחה כלשהי.

<sup>932</sup> שמואל א פרק ז, התועלת השנים עשר.

<sup>933</sup> בראשית כ, התועלת השני, מעליות עמי' 282.



(איוב כז, ח-י). פסוקים אלו מלמדים על כך שתפילת ה'חנף' אינה נשמעת, וכך ביאר זאת רלב"ג על אתר: "ואם היה שיניח השם יתברך בשלום אותו ולא יענישהו, היבטח שבבא אליו הצרות יצילהו השם ממנה בצעקו אליו? הלא זה בלתי אפשר... כי אינו מתענג על השם ודבק בו עד שיוכל להתפלל אל השם בכל עת שירצה ותשמע תפלתו".<sup>934</sup> כלומר, אין זאת רק שהדבקות של הצדיק משפרת את סיכווי ההצלחה של תפילתו, אלא שהרשע שאיננו מושגח איננו יכול לפעול דבר בתפילתו. וכן כתב גם בביאורו למשלי: "רחוק ה' מרשעים - הש"י רחוק מעזור לרשעים ומשמוע לקולם, ואמנם הוא ישמע תפלות הצדיקים לעשות בקשתם".<sup>935</sup>

יחס זה לתפילת הרשע נובע באופן ישיר ממקומו של הרשע בתורת ההשגחה של רלב"ג. הרשעים, לפי רלב"ג, זוכים לטובות לפעמים משום הסדר הטבעי הכללי של העולם, אך אין עליהם השגחה פרטית כלשהי: "כי הטוב יבא להם על צד ההשגחה הכוללת, רצוני מצד הסדורים האלו אשר הם לאדם במה שהוא אדם, לזה יהיו אלו הטובות להם מאשר הם נולדים בעת אשר יהיה בו מצד הככבים זה המצב, לא מצד שהם רשעים".<sup>936</sup> רלב"ג חוזר על רעיון זה גם בפירושו לתורה: "שיסלק ה' יתעלה השגחתו מהמורדים בו ועזבוהו והפרו את בריתו, ויהיו נעזבים למקרי הזמן... והנה לנענש בזה האופן יקרו קצת הצלחות מפני ההשגחה הכוללת";<sup>937</sup> "שה' יתעלה יקח נקם מהרשעים לגמרי, אשר אינם כלל תחת ההשגחה הפרטית, לעת תמוט רגלם מפאת ההשגחה הכוללת".<sup>938</sup>

### תשובה ותפילה

הגבלת פעולת התפילה לצדיקים בלבד עומדת בבסיס נקודה נוספת שעולה בדברי רלב"ג: הצורך בתשובה לפני התפילה. רעיון זה מופיע גם הוא כבר אצל ישעיהו: "הֲלוֹא זֶה צֹם אֶבְחָרְהוּ פִּתְחַם חַרְצָבוֹת רָשָׁע... אִזְ תִּקְרָא וְה' יַעֲנֶה תְּשׁוּעָה וְיֹאמַר הַגְּנִי",<sup>939</sup> ואצל רלב"ג הוא מנוסח כעיקרון. וכך הוא כותב בפירושו לתפילת שלמה:

ושבו אליך והודו את שמך - הרצון בזה שכאשר יחטאו ישראל בדרך שתענשם שינגפו לפני אויב והם ישובו אליך ויסורו מדרכיהם הרעים ויודו את שמך לתת שבת לשמך ולכבודך קודם התפלה כראוי ואחר כך יתפללו ויתחננו אליך בבית הזה לסלוח חטאתם ולהושיעם מיד אויב ולהשיבם לאדמתם אשר לקח מהם האויב הנה אתה תשמע השמים ותסלח לחטאת עמך ישראל ותשיבם אל האדמה אשר נתת לאבותם.<sup>940</sup>

רלב"ג קושר את הצורך בתשובה לחובת השבח שלפני הבקשה. שתי הדרישות עניינן התעלות האדם למדרגה שבה תחול עליו ההשגחה האלוהית, כאשר השלב הראשון הוא ההסתלקות מן החטא, התשובה, שמתוך כך נוצרת היכולת לשבח את האל ולהידבק בו. וכך הוא כותב בהמשך הפרק: "שצריך תחלה שישבו מחטאתם כי תענה בם אשר על כן עצר את השמים ומטר לא היה ואחר זה ישבחו את הש"י ואחר נתינת השבח תהיה התפלה",<sup>941</sup> וקובע זאת כעיקרון כללי בחלק התועליות:

<sup>934</sup> איוב כח.

<sup>935</sup> משלי טו.

<sup>936</sup> מאמר ד, פרק ו.

<sup>937</sup> דברים לא, התועלת הט"ו (עמ' שז).

<sup>938</sup> דברים לב, התועלת התשיעי (עמ' של).

<sup>939</sup>

<sup>940</sup> רלב"ג מלכים א פרק ח פסוק לג.

<sup>941</sup> רלב"ג מלכים א פרק ח לה.

”שלא תועיל התפלה על הדברים הבאים בסבת החטא אם לא תקדם לה התשובה בכל לב ובכל נפש”.<sup>942</sup>

למעשה, מדברי רלב”ג נראה כי חובת התשובה לפני תפילה עשויה להסביר את התועלת שבמוסד התפילה כולו:

מפני שהתפלה לא יקבל תועלת אם לא יהיה לבו שלם עם הש”י אז תשמע תפלתו לתת לו ככל דרכיו לפי עניינו בעת התפלה.<sup>943</sup> וזה יהיה סבה שייראוך ישראל תמיד בהכירם כי חטאיהם סבבו להם אלו הרעות עד שתכף ששבו מהם שמעת לקולם.<sup>944</sup>

תפילת שלמה מתייחסת להיענות המיוחדת שבבית המקדש, אך נראה כי דברי רלב”ג מסבירים את התועלת שבהיענות לתפילות באופן כללי. וכעין זה כתב על מוסד ההשגחה הפרטית בפירושו לאיוב: ”מי שישלים השכל עד שיהיה לו דבקות מה עם השכל הפועל כבר ישגיח בשמירתו ויהיה ג”כ סבה שיראו מהש”י יותר וישובו אליו בכל עוז”.<sup>945</sup> ראוי לציין כי הקשר בין תפילה לתשובה נמצא אצל הוגים נוספים, אולם אצל המאירי והכוכבי למשל, תפילת הבקשה עצמה מעוררת לתשובה,<sup>946</sup> ואילו אצל רלב”ג התשובה היא תנאי מקדים. זאת בהתאם לתפיסתו שלפיה הבקשה עצמה פועלת באופן שונה מן השבח והתשובה המביאים לידי התעלות.

#### רשעים שתפילתם נענתה

נבחן כעת שלושה מקורות המאתגרים את תפיסתו של רלב”ג, ונראה כיצד הוא מתמודד עמם.

הראשון הוא מקור שבו נראה כי רלב”ג עצמו סבור שיש ערך לתפילה של מי שאינם שלמים. וכך הוא כותב בחלק התועליות שאחרי סיפור תפילת בני ישראל במצרים ותשועתם:

שראוי לאדם כשיצר לו, שיצעק אל ה' יתעלה ויתפלל אליו, כי בזה האופן אולי יראה ה' בעונו וירחמהו. הלא תראה כי ישראל, עם היותם בלתי שלמים מאד, שמע ה' יתעלה נאקתם כאשר זעקו אליו.<sup>947</sup>

לו עמד בפנינו קטע זה בפני עצמו, אפשר היה ללמוד ממנו שהתפילה עשויה להועיל לכל אדם, אף כשאנו שלם, כי ”אולי יראה ה' בעונו וירחמהו”. אך פירוש רלב”ג בגוף הסיפור מאיר את הדברים באור אחר:

ואף על פי שלא היו באופן מהשלמות שיהיו ראויים שתשמע תפילתם, הנה זכר ה' יתעלה בריתו עם האבות אשר בעבורו היה ראוי שתדבק השגחתו בבני ישראל, ולזה ראה ה' יתעלה את בני ישראל וידע אותם באופן שכבר דבקה השגחתו בהם.<sup>948</sup>

<sup>942</sup> מלכים א יא, התועלת העשרים ותשעה. וראו גם בפירושו למצוות התרועה בחצצרות בעת מלחמה (במדבר י, ט, עמ' 85): ”שבזה הפועל יהיה לבם נשבר ונדכה, וישובו אל ה' יתעלה וירחמם בהתפללם אליו”.

<sup>943</sup> יש לשים לב לניסוח זה, שגם ממנו נראה שיש חשיבות מיוחדת ל-יעת התפילה' כזמן נקודתי של היענות.

<sup>944</sup> רלב”ג מלכים א פרק ח לט.

<sup>945</sup> איוב לג.

<sup>946</sup> ראו בדיון על התפילה בהגות הרבנית-מיימונית.

<sup>947</sup> שמות ב-ד, התועלת הראשון, עמ' 45.

<sup>948</sup> פירוש רלב”ג, שמות ב-ד, ביאור דברי הסיפור, עמ' 37.

דהיינו, ההיענות לשוועת בני ישראל לא הייתה מחמתם אלא מחמת ההשגחה על אבותיהם. וכך ביאר רלב"ג גם בספר דברים: "בעבור השגחת ה' יתעלה על האבות, יסבב - כאשר יקרב יום איד שונאי ישראל - למהר ולהחיש העתידות למו מן הרעות. כמו שעשה לישראל בצאתם ממצרים".<sup>949</sup> ובפירוש הפסוקים בספר שמות קישר רלב"ג רעיון זה לעיקרון הרחב של ההגחה על בני משפחתו של הצדיק: "וזה כי ההשגחה האלהית תמשך באיש הטוב עד שישמחו בו זרעו אחריו, כמו שביארנו ברביעי מספר מלחמות ה'".<sup>950</sup>

עולה אם כן, שגם כאשר רלב"ג מודה שהאל שמע לתפילתם של אלו שאינם שלמים, הוא נאלץ לתלות זאת בזכות אבותיהם. נראה, עם זאת, שתפילת בני-ישראל לא לשווא הייתה: זעקתם היא שמילאה את התפקיד השני של התפילה, דהיינו ניתוב ההשגחה האלוהית לטובת ישועת ישראל. כאבם של ישראל הוא שגרם לכך שתשועתם תהיה בהכרח חלק מן ההשגחה על האבות. אולי משום כך סבור רלב"ג שלכל אדם ראוי לצעוק אל ה' כשיצר לו, שמא תעמוד לו על ידי כך זכות אבותיו.

שתי דוגמאות אחרות הובאו בדברי הוגים מאוחרים לרלב"ג, כראיות לכך שתפילת הרשעים נשמעת. דוגמה אחת היא זו של מנשה מלך יהודה, מן המלכים הרשעים ביותר בעיני התנ"ך וחז"ל,<sup>951</sup> שכך מסופר על סוף דרכו (דברי הימים ב לג, יב-יג): "וְכִהְיֶה לּוֹ חֶלֶה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיִּפְנֶעַ מְאֹד מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו. וַיִּתְפַּלֵּל אֵלָיו וַיַּעֲתֶר לוֹ וַיִּשְׁמַע תְּחִנָּתוֹ וַיִּשְׁיבֵהוּ יְרוּשָׁלַם לְמַלְכוּתוֹ". כיצד ייתכן שהאל שמע לתפילתו של רשע כזה? רבי יוסף אלבו לומד מכך על אופי ההיענות האלוהית לתפילות:

שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות לעשות דבר והפכו ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על ידי התפלה בלבד.

וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה, ובפרט במנשה בן חזקיה מלך יהודה שהיה רשע גמור ולא היה מי שמרה והפליג בעול כמוהו לפניו ולאחריו, ואף על פי כן נאמר בו ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגוי' ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישביהו ירושלים למלכותו, ולמדנו מזה שני דברים, האחד שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה יוכן לקבל החסד על ידי התפלה, והשני שהתפלה היא נשמעת אף מתוך הצרה, כמו שהעיד הכתוב ובהצר לו וגוי'.<sup>952</sup>

על עמדו העקרונית של ר"י אלבו נרחיב להלן,<sup>953</sup> אולם לענייננו חשובה המסקנה שאותה הוא מסיק מסיפור תפילת מנשה: שהאל מקבל גם את תפילתו של מי שאינו ראוי, ואף כשהוא "בתכלית הרוע".

<sup>949</sup> דברים לב, התועלת העשירי, עמ' של. וראו גם דברים לא, התועלת השלישי, עמ' שג: "אע"פ שיחטא שבט אחד מן או שבטים אל ה' יתעלה, לא יגיע השי"ת להם מן הענש שיחרימם... וזה כלו מצד השגחת השי"ת באבות".

<sup>950</sup> פירוש רלב"ג שמות ב, כה, 22. וכן בתועלות (שמות ב-ד, התועלת השני, עמ' 45): "שכבר ימשך מהשגחת ה' יתעלה באנשים הטובים שיושגח זרעם אחריהם".

<sup>951</sup> מנשה נמנה בין שלושת המלכים ש"אין להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין פרק י, משנה ב).

<sup>952</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק טז.

<sup>953</sup> שם נראה כי גם אצלו הריחוק מן האל עשוי למנוע את קבלת התפילה, אך מדבריו נראה כי הבעיה היא 'כמותית' בעיקרה. דהיינו, התפילה משפיעה לטובה על כל אדם, אלא שאדם שנמצא במדרגה רחוקה מאד צריך להתאמץ יותר כדי להגיע למדרגה שבה יהיה זכאי לקבל את מבוקשו, ולפעמים מדובר בפער גדול מדי. זאת בניגוד לדברי הרלב"ג ששלל את תפילת הבקשה מן החוטאים באופן קטגורי.

כיצד יתמודד רלב"ג עם טיעון זה? בפירושו לדברי הימים לא מתייחס רלב"ג כלל לתפילת מנשה, אולם בפירושו לספר מלכים הוא מזכיר אותה כבדרך אגב:

והנה ספר בד"ה [=בדברי הימים] שכבר עשה מנשה תשובה אחרי נתנו ה' ביד מלך אשור ואסר אותו ושמהו בבית כלא ולזה לא נהיה הרע בימיו והאריך ימים על ממלכתו.<sup>954</sup>

כלומר, רלב"ג לא מפרש את ההיענות לתפילת מנשה כסיפור של היענות לתפילת רשעים, אלא כסיפור של תשובה שרק על גביה יכולה הייתה התפילה לפעול. יש לציין כי השאלה אם מנשה עשה תשובה נתונה במחלוקת כבר מימי חז"ל, וגישתו של רלב"ג נפוצה ובולטת יותר מזו של ר"י אלבו.<sup>955</sup> גם ר"י אברבנאל הלך בעניין זה בדרכו של רלב"ג, וכתב: "כי הנה מנשה עשה תשובה והכנעה רבה".<sup>956</sup>

מקרה נוסף העשוי לאתגר את גישתו של רלב"ג עולה בדברי רבי חסדאי קרשקש, הקושר בפתיחת הדיון על התפילה את סוגיית תפילת הרשע לחובה להקדים שבח לבקשה:

שלמה אמר: 'וגם אל הנכרי', הורה שעם היותו בלתי ראוי מצד עצמו, הנה באמצעות התפלה, יתכן שישגיג מבקשו. והנה אמר המשורר, מעיד על זה: 'שמע תפילה עדיך כל בשר יבאו'.

וכבר יראה שאמר זה, למה שהוא מבואר מתנאי התפילה, סידור השבחים ראשונה... ולפי שכבר יחשב, שסדור שבחי הקב"ה ראוי שימנע מהמון העם, אלא ליחידים סגלות, התחיל ואמר כנגד זה, "לך דמיה תהלה אלהים בציון, ולך ישולם נדר". ירצה, כי בציון, שהיא עיר בחר ה' לשבתו ולהיות משכנו עליה; כי בציון, מצד אחד השתיקה אליו תהלה, וזה ליראת החשובים מהם ממהללו, לסיבה, נזכירה עוד בגזירת הצור; ומצד אחר ישולם נדר, ירצה, בקרבנות הבאים בנדר ובנדבה, כאילו מסדרין אליו שולחן כמו שיסדרו לבני אדם. וזה אמנם, כי הכל מאתו, והכל צריכין אליו ותולים בטחונם בו. ולזה, המשיך לזה אמרו, "שמע תפילה עדיך כל בשר יבאו", כלומר, השלמים והבלתי שלמים. כדמות מה שחתם במזמור "תהילה לדוד" (תהלים קמה), הבנוי על תהילת ה', "תהילת ה' ידבר פי, ויברך כל בשר שם קדשו". "ידבר פי" מדבר בעדו, שהיה בשיעור השלמות מה שלא יעלם, ואמר עוד, "ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד", כלומר גם הבלתי שלמים.

ר"ח קרשקש מציג את האפשרות שלפיה האל שומע רק לתפילת השלמים, ומנמק אותה בכך שהתפילה זקוקה לשבח לפניו, וסידור השבחים אפשרי רק ליחיד סגולה. ובטרמינולוגיה של

<sup>954</sup> פירושי הנביאים לרלב"ג, מלכים ב פרק כה.

<sup>955</sup> השאלה אם מנשה עשה תשובה נתונה במחלוקת כבר בתלמוד הבבלי (סנהדרין קב: -ק.ג.): "רבי יהודה אומר: מנשה יש לו חלק לעולם הבא... מר סבר: בגלל מנשה - שעשה תשובה... ומר סבר: בגלל מנשה - דלא עבד תשובה". ועיין אבות דרבי נתן נוסחא א פרק לו ד"ה שלשה; דברים רבה פרשת ואתחנן, פרשה ב, סי' כ; מדרש תנחומא פרשת נשא סי' ל; פרקי דרבי אליעזר פרק יז; שם פרק מג. את הגישה שלפיה מנשה עשה תשובה אימץ גם רס"ג (ספר האמונות והדעות, מאמר ה, ד"ה ואחר). וראו גם בדברי רבי ישראל אלנקאווה, מנורת המאור, ניו-יורק תרפ"ט-תרצ"ב, פרק ב, עמ' 132): "ומנין ששאלת התשובה קרויה תפלה, דכתיב במנשה ויתפלל אל ה' ויעתר לו וישמע תפלתו וישיבהו למלכותו" (ועיין שם, פרק ג, עמ' 38).

<sup>956</sup> אברבנאל מלכים ב כג, כו-כז. וכן בפירושו על שמות ז, ג: "שלא יחפוץ במות רשע כי אם בשובו מדרכיו וחיי... ומי לנו גדולים בפושעים כאחאב ומנשה וכאשר נכנע אחאב אמר יתברך לא אביא הרע' בימיו ובמנשה נאמר ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגוי ויעתר לו".

רלב"ג: האפשרות להגיע למדרגת הדיקות הנדרשת כהכנה לתפילה, נתונה רק לשלמים הקרובים לשכל הפועל. אך ר"ח קרשקש דוחה גישה זו, ומכריע שהתפילה היא נחלת "השלמים והבלתי שלמים", ומנמק: "כי הכל מאתו, והכל צריכין אליו ותולים בטחונם בו". דהיינו, לפי תפיסת התפילה של ר"ח קרשקש, שעוד נדון בה במקומה, כל מי שזקוק לאל ובוטח בו אמור להיענות.

ר"ח קרשקש תומך את דבריו בפרשנות לפסוקים מספר תהילים המשייכים את התפילות ל-"כל בשר", אך פסוקים אלו לא מתייחסים במפורש לתפילת רשעים, והם ניתנים לפרשנויות שונות. ההוכחה המרכזית והישירה של ר"ח קרשקש היא מתפילת שלמה (מלכים א פרק ח, מא-מג): "וְגַם אֶל הַנְּכָרִי אֲשֶׁר לֹא מַעֲמֵד יִשְׁרָאֵל הוּא... וּבֹא וְהִתְפַּלֵּל אֶל הַבַּיִת הַזֶּה אֲתָה תִשְׁמַע הַשְּׂמִים מִכּוֹן שְׁבִתָּךְ וְעֲשִׂיתָ כְּכָל אֲשֶׁר יִקְרָא אֱלֹהֵי הַנְּכָרִי". הנכרי, בפשטות, איננו מן הצדיקים הקרובים אל האל,<sup>957</sup> ולמרות זאת תפילתו עשויה שתישמע. ר"ח קרשקש למד מכאן שהתפילה מועילה גם למי שאינו ראוי, וכן כתב ר"י אלבו: "[התפלה] תועיל לכל מיני האנשים, אמר שלמה וגם אל הנכרי".<sup>958</sup>

כיצד יתמודד רלב"ג עם קושי זה? התבוננות בחתימת הפסוקים עשויה לספק תשובה ראויה (מלכים א ח, מג): "וְעֲשִׂיתָ כְּכָל אֲשֶׁר יִקְרָא אֱלֹהֵי הַנְּכָרִי לְמַעַן יִדְעוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת שְׁמֶךָ לְיִרְאָה אֶתְּךָ כְּעַמְּךָ יִשְׁרָאֵל וְלִדְעַת כִּי שְׁמֶךָ נִקְרָא עַל הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי". דהיינו, קבלת תפילת הנכרי נעשית למען עם ישראל ובית המקדש, לא עבור הנכרי עצמו. וכך אכן פירש רלב"ג:

הנה לא אמר שלמה בנכרי שיתן לו הש"י כדרכיו אשר ידע את לבבו כי מזה הצד לא היה ראוי שתקובל תפלתו אך בקש מהש"י שישמע לקול הנכרי ככל אשר יקרא אליו לבעבור סבב שיקרב לעבודת השם כישראל כדי שיתפרסם כי שם ה' נקרא על הבית הזה עד שהקורא אליו מזה המקום תהיה תפלתו נשמעת בכל אשר יקרא אליו.<sup>959</sup>

כלומר, ההיענות לתפילת הנכרי איננה בשל תפלתו כשלעצמה, אלא לשם פרסום קריאת שם ה' על המקדש. ראוי לציין כי פרשנות זו מופיעה כבר אצל רבינו בחיי בן אשר:

כי כשיבואו ישראל להתפלל שם שיתן שאלתו כפי מה שידע שהוא ראוי לכך זה שאמר 'אשר תדע את לבבו', ואם יבא נכרי להתפלל שם שיתן לו שאלתו על כל פנים, זה שאמר 'וגם אל הנכרי'..., לומר בין ראוי בין אינו ראוי יתן, והטעם לפי שהגוי קורא תגר וישראל אינו קורא תגר.<sup>960</sup>

דהיינו, דווקא משום שההיענות לתפילה איננה תלויה בגוי עצמו, היא עשויה להתקיים בלי תלות במדרגתו הרוחנית. וכן כתב, אחרי רלב"ג, ר"י אברבנאל:

ויעשה ככל אשר יקרא אליו הנכרי, כי ימשכו מזה שתי תועלות, האחד שיאמרו ליראה את השם הנכבד כעם ישראל, והשני שיכירו וידעו כי שם ה' נקרא על הבית. והנה לא אמר שלמה בנכרי ונתת לו ככל דרכיו, או אשר תדע את לבבו כמו שאמרו בישראל, לפי שתפלת ישראל

<sup>957</sup> אלא אם מדובר בגר-צדק, כפי שכתב ר"י אלנקאוה (מנורת המאור פרק ב, עמ' 133): "ומנין ששאלת גירי הצדק קרויה תפלה, שכן אמר שלמה בתפלתו, וגם אל הנכרי אשר לא מעמד ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך".

<sup>958</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כ. ובהמשך הפסקה הזכיר את דבריו בעניין מנשה: "ותועיל גם כן אפילו לרשעים גמורים, כמו שזכר בפרק ששה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה".

<sup>959</sup> פירושי הנביאים לרלב"ג, מלכים א ח, מא.

<sup>960</sup> ספר כד הקמח ערך גזלה. עיין שם שקישר זאת לנושא הכללי של חומרת חילול השם, סביב איסור גזל הגוי. וראו וואריאציות של דברים אלו בפירוש רבינו בחיי על התורה ויקרא כה, נ; במדבר א, א.

תלויה בתשובה ותפלת הנכרי היתה בלי תנאי, כי בידוע הוא שאין לבו שלם ונכון עם השם.<sup>961</sup>

לסיכום, גישתו של רלב"ג עקבית לאורך כל הדרך, והיא הולמת את דרך המלך של התנ"ך ומקורות חז"ל. לפי גישה זו לתפילת הרשעים כשלעצמה אין ערך, והיא עשויה להיענות רק בשל ההשגחה על אבותיו של הרשע או כאשר הרשע עושה תשובה. נקודה זו תקבל משנה חשיבות כאשר נבחן את העמדה המנוגדת שאחזו בה ר"ח קרשקש ור"י אלבו, אולי בעקבות דבריו של תומס אקווינס במכלול התאולוגיה.

### הביטחון בתפילה ואופי הבקשה

הוגים רבים, ביניהם רבי אברהם בן הרמב"ם שקדם לרלב"ג, ור"ח קרשקש ור"י אלבו המאוחרים לו, הדגישו את חשיבות הביטחון של המתפלל בכך שבקשתו תיענה.<sup>962</sup> בהגות הפרובנסאלית בולט בכך ר' יעקב אנטולי (פרובנס, 1194–1256) בספרו מלמד התלמידים.<sup>963</sup> ר' יעקב לא נכנס לעומק לסוגיית שינוי הרצון ופעולת התפילה, אלא הדגיש בעיקר את היותה של התפילה עבודה שעיקרה 'בלב',<sup>964</sup> ולא רק 'בפה'.<sup>965</sup> אולם בשני מקומות התייחס בקצרה למשמעותה של התפילה. באחד מהם הגדיר את התפילה באופן הבא: "ותפלה ידוע שהיא התהלה עם בקשת הצרכים כי זה מורה על המבקש מאתו שהוא מודה כי לו לבדו הממשלה";<sup>966</sup> ובשני ניסח את הדברים באופן מעט שונה: "התפלה הנמרצת והוא הבטחון השלם שנאמר עליו הבוטח בי"י חסד יסובבנו כי הוא לבדו המחסה והמסתור ואילו לבדו היא הכונה אין שם בית זולתו ראוי לבטוח בו".<sup>967</sup> המשותף בין ההגדרות הוא בכך שתפילת הבקשה מבטאת את אמונתו של המתפלל בכך שהאל-ל הוא הכתובת למילוי בקשותיו, כאשר הניסוח הראשון מדגיש את האמונה בשלטונו של האל-ל ואילו השני את הביטחון של המתפלל והסתמכותו על האל-ל.

לעומת זאת, בדברי רלב"ג אפשר למצוא דווקא קביעה הפוכה:

שאיך ראוי לאדם כשיירא מדבר רע שישען על התפילה לה' יתעלה לבד, אבל ראוי שישתדל בכל הסיבות שאפשר בהצלחתו, ויחבר אל זה התפילה לה' יתעלה. כי ה' יתעלה כשיעזור לדבקים בו וישגיח בהם ירצה שיחברו אל זה הסיבות הנאותות... ובכלל אם ישען השלם על התפילה לה' יתעלה לבד יקרה בזה מן ההפסד מה שלא יעלה; עם שכבר יביא זה למיעוט האמונה בה' יתעלה כשלא יבואו לשלם ההוא מבוקשיו, אשר הוא סיבת העדר הגעתם.<sup>968</sup>

<sup>961</sup> אברבנאל מלכים א פרק ח.

<sup>962</sup> ראו בדיונים העוסקים בשיטותיהם.

<sup>963</sup> על דמותו ומשנתו ראו: ישראל בן סימון, משנתו הפילוסופית והאלגורית של ר' יעקב אנטולי והשפעתה על ההגות והאלגוריה היהודית בפרובנס במאות הי"ג-י"ד, עבודת דוקטורט, חיפה תשע"ב.

<sup>964</sup> מלמד התלמידים, הקדמה.

<sup>965</sup> מלמד התלמידים לשבת תשובה.

<sup>966</sup> מלמד התלמידים, פרשת עקב.

<sup>967</sup> מלמד התלמידים לחג הסוכות.

<sup>968</sup> פירוש רלב"ג, בראשית מג, התועלת הששה עשר, עמ' 505.

רלב"ג לא מסתפק בהנחיה לפעול בכלים מעשיים כדי להגשים את הבקשה, אלא מוסיף שככלל אל לו לאדם לסמוך יתר על המידה על כך שתפילתו תיענה.<sup>969</sup> זאת בשל החשש מן האכזבה במקרים שבהם התפילה לא תיענה. נראה כי העובדה שהביטחון בהיענות הבקשה איננו משמעותי לדעת רלב"ג נובעת גם היא מתפיסת תפקיד הבקשה במוסד התפילה שלו. בעוד שלדעת ר"ח קרשקש ור"י אלבו יש חשיבות לבקשה כשלעצמה, ובפרט לתחושת הביטחון הנלווית אליה, הרי שלדעת רלב"ג תפקיד הבקשה הוא רק ניתוב השפע האלוהי למשאלה ספציפית, וממילא אין כל חשיבות לכך שהאדם יבטח בכך שבקשתו תתגשם. בנקודה זו קרובים דברי רלב"ג לדברי ר' משה אבן תיבון, אשר ביקש גם הוא לרסן ולצמצם את הביטחון בהתקבלות התפילה: "מפני שטבע האדם לבקש כל איש עזר מאלהיו... קראו אותו 'תפלה' להעיר אותו כי כל מעשה ה' צדק ומשפט... ושלא יבקש צרכיו בלשון ארמי, כלומ' בדרך לא טוב, ושיצדיק הש"י על הטוב ועל הרע והכל יחנן בתפלתו... ואל יבטח שיעשה לו נס".<sup>970</sup> נקודת הדמיון שבין ר' משה לרלב"ג היא בכך שאצל שניהם אין עבודת התפילה תלויה בביטחון ובעוצמת הבקשה, וממילא אין האדם צריך לבטוח בכך שבקשתו תתמלא. נקודת החידוש אצל רלב"ג היא בכך שלדעתו יש חשיבות למעורבות רגשית גבוהה בבקשה, עד כדי צער ותענית, ולמרות זאת הוא מדגיש שאין לבטוח בהתגשמותה.

הבנה זו של תפקיד הבקשה משליכה לא רק על תחושותיו של המתפלל בשעת הבקשה אלא גם על תוכן הבקשה.<sup>971</sup> מחד, ראינו לעיל כי לדעת רלב"ג יש חשיבות רבה לבקשה הספציפית, שהיא-היא המנתבת את השפע האלוהי. מאידך, דווקא בדבריו אפשר למצוא דרישה לצמצם ולהקטין את הבקשה.<sup>972</sup> האפשרות שבקשה מסוימת לא תיענה משום שהיא גדולה מדי, מופיעה גם בדברי הוגים אחרים.<sup>973</sup> אולם בדברי רלב"ג נקודה זו הופכת להנחיה המגבילה את עצם הבקשה הראויה:

אין ראוי לשואל הטבה וחנינה שישאל דבר גדול, כי אולי ימנע ממנו ההטבה בכללה. ולזה תמצא שלא שאלה רחל כי אם בן אחר... וכזה תמצא ביעקב שלא שאל מה' יתעלה כי אם לחם לאכול ובגד ללבוש. ולזאת הסיבה בעינה היתה ברכת הנביא משוערת לפי הכנת המקבל.<sup>974</sup>

רלב"ג מנחה את המתפלל להסתפק במועט ולא לבקש בקשות גדולות מדי, "כי אולי ימנע ממנו ההטבה בכללה". הנחיה זו מסתברת מאד לאור תפקיד הבקשה בתפיסתו: לתעל את השפע למקום ספציפי. אם האדם יתעל את השפע למשאלה שאותה לא מגיע לו לקבל, הרי שהוא יאבד בכך את כל התועלת וההטבה שבתפילה.

<sup>969</sup> ראו בבבלי ראש השנה (טז ז): "שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם, אלו הן: קיר נטוי, ועיון תפלה, ומוסר דין על חבירו", וברש"י שם (ד"ה ועיון): "ועיון תפילה - סומך על תפילתו שתהא נשמעת ומתאמץ לכיון לבו". ועיון רמב"ן בבא בתרא קסד: ד"ה ועיון; ריטב"א שבת קכז: ד"ה הני.

<sup>970</sup> ספר פיאה, אות כט, עמ' 143.

<sup>971</sup> ככלל, הרלב"ג סבור שהתפילה עשויה לפעול גם באופן החורג מן המערכת הטבעית (מלכים א יא, התועלת העשירים וששה), ו"על דרך מופת" (בראשית כה, עמ' 333), אך אין היא יכולה לשנות את העבר (במדבר י, ט, עמ' 87) מלבד באופן חריג של מופת הנעשה על ידי נביא (שמואל ב כא, התועלת המ"ה). ועיון במלחמות (ו, יג) שגם מופתי הנביא אינם סותרים חזיתית את חוקי הטבע אלא רק מותחים ומכופפים אותם מעט.

<sup>972</sup> ראו בדיון על התפילה בספרות חז"ל מקורות סותרים בסוגיה זו.

<sup>973</sup> ראו בטבלת הגורמים המונעים את התקבלות התפילה בפרק על ר"י אלבו. הגבלה על בקשות שאין ראיות נמצאת גם כן בדברי הרלב"ג (פירוש רלב"ג, במדבר טז, התועלת החמישי, עמ' 212): "שלא תועיל התפילה והקרבת המנחה לאל יתעלה להשיג מה שאין ראוי שיושג לפי היושר, כי כל דרכיו משפט".

<sup>974</sup> פירוש רלב"ג, בראשית ל, התועלת הכה, עמ' 398.

הנחיה לצמצום הבקשה בתפילה מופיעה גם אצל רבי משה אבן תיבון :

לא יבקש צרכיו על דרך תאוות היצר, להרבות עושר ונשים ובנים להשביע יצור... או שיבקש הדברים בדרך שנוי הטבע או בלתי זרות<sup>975</sup> או שלא כדין או בגזל. אך יבקש מהש"י שישגיגו מעמלו די ספקו, ולהסתפק כאשר תשיג ידו להיות שמח בחלקו, ולהצליח דרכיו, ומעשה ידיו יברך.<sup>976</sup>

עם זאת, קיים הבדל מהותי בין שתי ההנחיות. דבריו של ר' משה מתמקדים במניעו של המבקש. הוא שולל בקשות המגיעות מתוך תאוה, ומצדיק רק בקשות על צרכיו הבסיסיים והצלחתו של האדם. דברים אלו קרובים ברוחם לתפיסות הקיימות בפילוסופיה היוונית ובנצרות הקדומה וכן אצל תומס אקווינס.<sup>977</sup> רלב"ג, לעומתו, לא עוסק בשאלה האם מושא הבקשה הוא צורך בסיסי או מותרות, או בשאלת המניע לבקשה, אלא רק בהיקפה: בקשה גדולה מדי עשויה שלא להיענות, ובכך תושחת התפילה לריק.

רלב"ג חותם את דבריו בכך שהנחיה זו נוגעת גם לברכת הנביא, ועל כך הרחיב בפירושו לברכת יצחק לבניו: "כאשר יהיה איש מה מוכן להגיע לו טוב מה, יתפלל הנביא שייגיע לו טוב יותר חזק מהטוב שהוא אשר היה נכון לבוא עליו, אלא שלטוב ההוא התיחסות מה עם הטוב אשר היה ראוי לבוא עליו".<sup>978</sup> דהיינו, כוחה המיוחד של ברכת הנביא (מלבד עצם העובדה שהנביא הוא אדם המושגח ברמה גבוהה) הוא בכך שהנביא יודע מהן הנקודות שבהן יש פוטנציאל של ברכה הניתנת להשגה, וכך הוא יכול להתמקד בנקודות אלו ולא לכלות את ברכתו על משאלות שאינן ברות-הגשמה.<sup>979</sup>

## סיכום

רלב"ג קיבל באופן עקרוני את הגישה שלפיה "השינוי יבוא מצד המקבל", והתפילה מביאה את האדם למדרגה שבה ראוי שתתמלא בקשתו. אך בניגוד לקודמיו ביקש להסביר כיצד יכולה התפילה להשיג מטרה ספציפית, בפרט כאשר מדובר בתפילה על אחרים.

לשם כך אימץ רלב"ג את מודל תפילת הנביא כהסבר לפעולת התפילה. עניינו של מודל זה הוא שכאשר האדם השלם זקוק לנס כדי שיימנע ממנו צער, ישנה עבורו השכל הפועל את חוקי הטבע כחלק מן ההשגחה הפרטית המוטבעת בחוקיות הטבעית של המציאות. בדומה לכך, כאשר אדם מתפלל על חבירו ומצטער בצערו, יכולה התפילה להועיל כדי שהמתפלל לא יצטער.

<sup>975</sup> קרייסל מעיר (ספר פיאה, עמ' 145, הע' 579) שנפלה כאן ככל הנראה טעות וצריך להיות: "או על דרך זרות".

<sup>976</sup> ספר פיאה, אות ל, עמ' 145.

<sup>977</sup> מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 6: "Augustine too says the same to Proba" (ad Probam, de orando Deum, Ep. cxxx, 6,7) when he states that "it is not unbecoming for anyone to desire enough for a livelihood, and no more; for this sufficiency is desired, not for its own sake, but for the welfare of the body, or that we should desire to be clothed in a way befitting one's station, so as not to be out of keeping with those among whom we have to live. Accordingly we ought to pray that we may keep these things if we have them, and if we have them not, that we may gain possession of them."

<sup>978</sup> פירוש רלב"ג, בראשית כז, עמ' 353-354.

<sup>979</sup> יש להעיר כי בפירושו לברכות יעקב מגביל הרלב"ג עוד יותר את מרחב התמרון של הנביא (פירוש רלב"ג, בראשית מח, התועלת העשירי, עמ' 540): "שברכת הנביא לאשר יברכם תהיה לפי מה שיאות להם לפי עניינם, ושאינן בבחירת הנביא לברך יותר מי שהוא יותר מעט ראוי לברכה".



השווינו את מודל התפילה על אחרים למודל הנבואה על אחרים, וראינו שבתחום הנבואה הדברים פשוטים יותר: הנביא יכול להטות את מחשבותיו לנושא מסוים, ומיד ינותב השפע השכלי המגיע לו לתחום זה. לעומת זאת, בתפילה יש צורך בכך שהמבוקש יצער את המתפלל ויעמוד במוקד תשומת הלב שלו, ולפעמים עליו להתענות ולצער את עצמו באופן חיצוני לצורך זה.<sup>980</sup>

עם זאת, עמדנו על כך שהתפילה לפי רלב"ג היא רגע-שיא ממוקד שבו יכול האדם לגרום לשינוי בתכניות של השכל הפועל. משום כך הוא יכול להציף בקשה מסוימת ברגע התפילה ולהעניק לה עדיפות, גם אם באופן כללי אין היא עומדת במרכז דאגותיו.<sup>981</sup> משום כך כתב רלב"ג שהתפילה צריכה להגיע בשעה של שיא רוחני, אחרי תפילת השבח, ובמקום הראוי לשפע ודביקות. בקשה שהמתפלל יתמקד בה ברגע כזה עשויה להתמלא גם לאחר שהמתפלל כבר יעזוב את המקום וירד ממדרגתו. בכך יש דמיון מסוים בין תפקיד הבקשה אצל רלב"ג לתפקיד שלה במשנתו של רבי אברהם בר חייא, ככלי שבאמצעותו יכול המתפלל לנתב חלק מן השכר המגיע לו למטרה מסוימת. עם זאת, אצל רבי אברהם בר חייא התפילה נתפסה כאקט דיאלוגי, שבו אדם יכול לבקש מן הא-ל לשנות את אופן חלוקת השכר, ואילו אצל רלב"ג היא פועלת באופן טבעי יותר כאשר המבוקש הופך להיות משמעותי יותר עבור המבקש, והשינויים מגיעים מן השכל הפועל ולא ישירות מן הא-ל.

תפיסת התפילה של רלב"ג לא נותנת מקום לתפילת הבקשה של הרשע, ומעודדת את המתפלל לעשות תשובה קודם תפילתו. זאת משום שיש צורך בקרבה לשכל הפועל בשעת הבקשה על מנת שהבקשה תועיל.

כמו כן, על אף שלבקשה יש תפקיד חשוב בתפילה, רלב"ג מנחה את המתפלל לצמצם ולהקטין אותה ולא לסמוך על כך שתתקבל. זאת משום שהבקשה כשלעצמה נועדה רק להעצים נקודה מסוימת ולנתב אליה את ההשגחה, ועל כן אין טעם לבטוח בכך שתתגשם, ועדיף שלא לבקש בקשות גדולות מדי שלא תתקיימנה.

לסיום נצביע על כך שסוגיית התפילה לא נידונה אמנם בספר המלחמות, אך זכתה להתייחסות מקיפה ויוצאת-דופן בפירושי רלב"ג לתנ"ך. נראה כי הדבר נובע מכך שהתפילה מדגימה היטב את היישום של תפיסתו הפילוסופית של רלב"ג בחיים הדתיים. המודל של הנביא מחולל המופתים מיושם הלכה-למעשה בכל אדם המתפלל על צרכיו.

יחד עם זאת, על אף שהתפילה מוסברת באמצעות הרעיונות שבספר מלחמות ה', אין היא נובעת מהם באופן טבעי. היכולת להשפיע על הטבע החומרי יוחסה בספר המלחמות לנביא בעל הדביקות השלימה בשכל הפועל, והקורא לא היה מעלה על דעתו ללמוד מכך על האפשרות של כל אדם לבקש בקשות פרטיות. בפירושו המיועד לציבור הרחב חייב היה רלב"ג לקבל את התפילה כמוסד עממי, והסביר אותה באמצעות אותם עקרונות של תפילת הנביא. אך משום כך ראה לנכון להדגיש את

<sup>980</sup> יצויין כי הצער שעליו כתב רלב"ג הוא ככל הנראה הצער הנובע מעצם הצורך בדבר המבוקש. בדומה לכך היה אפשר להציע שהאכזבה האפשרית של המתפלל המשקיע בבקשה את כל מאודו יהווה פקטור להיענות שלה, אולם רלב"ג עצמו תבע מן המתפלל לא לפתח ציפייה כזו.

<sup>981</sup> אפשר להמחיש את הטיעון אם נחשבו על ילד המבקש ארטיק מהוריו. קודם הבקשה, הייתה לארטיק חשיבות מסוימת בעיניו, אך לאחר שכבר ביקש והביע את רצונו, סירוב מצד הוריו עשוי להעצים את תחושות האכזבה והתסכול שלו, והם יקחו זאת בחשבון בהחלטתם. כך גם כאן, התפילה משנה את מאזן הרווח וההפסד בהחלטה האלוהית, ובשל כך היא עשויה לשנות אותה (בתנאי שהאדם אכן ראוי להתחשבות כזו ברגשותיו).

הצורך במדרגה מסוימת של שלימות כדי שהתפילה תיענה, וכך ביקש לצמצם את סוגי הבקשות ולרופף את ההסתמכות על התפילה.

## ג.6. סיכום

מורשתו של הרמב"ם בסוגיית התפילה מכילה שני יסודות סותרים: מחד, לא קם עוד איש-הלכה בישראל שהציב את תפילת הבקשה במקום מרכזי כל-כך; ומאידך אין הוגה יהודי שמזוהה יותר עם הקביעה שהא-ל לא משתנה ולא מתפעל, כמו הרמב"ם. הרמב"ם לא עסק באופן ישיר ומובנה בשאלת היחס בין היסודות הללו, והותיר כר נרחב לפרשנות, החל מן האפשרות שתפילת-הבקשה מבוססת על שקר-אציל שנאמר להמון, וכלה באפשרות שהתפילה אכן פועלת בצורה דיאלוגית באופן פרדוקסלי כלשהו. הראינו כי הקריאה הסבירה יותר ברמב"ם היא זו הרואה בתפילה אקט של שינוי פנימי והתעלות, וקושרת אותה לסוגיית ההשגחה במשנתו, אשר גם בה, על אף, ואולי דווקא בשל, הדיון הנרחב במורה הנבוכים, קיים מנעד רחב של פרשנויות.

קריאה זו מתחזקת לאור ההגות היהודית הבתר-מיימונית, אשר נטתה לפרש את תפילת-הבקשה בהתאם לתפיסת ההשגחה שבה אחז כל הוגה. כך אפשר למצוא אצל ההוגים הנטורליסטים מבית מדרשו של ר' שמואל אבן תיבון הסברים טבעיים לאופן שבו התפילה מחזקת את כוחותיו ומחשבותיו של האדם; אצל ההוגים המתונים יותר מבית מדרשו של ר' משה אבן תיבון מתפרשת התפילה כצורה של דבקות בשכל-הפועל המורידה עמה שפע שכלי-נבואי; ובזרם הרבני-מיימוני נטו לחבר את התפילה לתשובה במסגרת תפיסה מסורתית יותר של השגחה-אישית המגיעה למי שמשפר את מעשיו ומתקרב אל הא-ל.

מלבד העיסוק בעצם בעיית אי-השינוי, אפשר למצוא בהגות זו מגוון של הסברים באשר לעצם המשמעות של תפילת הבקשה. הרמב"ם עצמו הצביע על כך שהיא מחזקת אצל האדם את אמונת ההשגחה והצדק האלוהי, ורמז לקשר שבין תפילה לתשובה, אשר הוגים רבים בעיקבותיו (כגון: ר"י פולקר והמאירי) אימצו והעצימו. בנוסף על כך הוצעו הסברים טבעיים שלפיהם התפילה מחזקת את בטחונו של האדם ומרסנת את תאוותיו.

סוגיה נוספת שאפשר למצוא בה מנעד של עמדות בהגות המיימונית היא המקום והערך שניתן לתפילת הבקשה. כחלק מן הביקורת השמרנית על ההגות הרציונליסטית נטען כי "הפילוסופים אינם מתפללים"; ואף שעמדה מפורשת כזו נדירה מאד (ונמצאת אולי רק אצל ר' יצחק אלבלג), הוגים רבים, ודווקא מן המתונים כגון המאירי והכוכבי, המעיטו מאד בערכה של תפילת-הבקשה, בעוד שאחרים, חלקם רדיקליים כמו ר' יצחק פולקר, הכחישו את הטענה בתוקף וכתבו שתפילת הבקשה 'מרוצה ונאצלת'. ראוי לציין כי תפיסה של תפילת הבקשה כרובד נמוך של התפילה הייתה רווחת גם אצל הוגים נוצרים בצרפת בימי הביניים, דוגמת וויליאם מסנט-טיארי (צרפת, 1080–1148) וברנאר מקלרבו (צרפת, 1090–1153),<sup>982</sup> אך לא נראה כי יש הכרח או בסיס-מספיק לדבר על השפעה נוצרית בהקשר זה.

יוצא דופן בהגות הפרובנסיאלית הוא רלב"ג; לא רק בהיקף הנרחב באופן חסר-תקדים של העיסוק בנושא, אלא גם באופן שבו פירש את תפקיד הבקשה בתפילה. כוחה של הבקשה, לפי רלב"ג, הוא לכוון את השפע האלוהי המגיע לאדם ולנתב אותו למבוקש מסוים בכך שהמתפלל מצטער עליו

<sup>982</sup> Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon 1992 (להלן: דייוויס, תומס), עמ' 179.

ומקרב אותו אל לבו. תפיסה זו משפיעה על היבטים רבים במשנת התפילה של רלב"ג, כגון היחס בין תפילת השבח לתפילת הבקשה, צורת התפילה המועילה, דמות המתפלל ועוד.

## חלק ד: תפילת הבקשה בהגות היהודית תחת השפעה נוצרית בספרד במאות ה-13 וה-14

### פתיחה

השאלות שהעסיקו את הפילוסופיה המיימונית הטרידו, גם אם במידה פחותה, גם את ההוגים הרבניים בספרד במאות ה-13 וה-14. הוגים אלו היו חשופים, מלבד לפילוסופיה המיימונית, גם למחשבה הנוצרית שעמה נדרשו להתמודד ולספרות הקבלית הספרדית שצברה פופולריות באותה תקופה. במובנים רבים, אפשר לראות בסינתזה שנוצרה במסגרת הגות זו את ברירת המחדל התורנית-מסורתית שעמדה בפני ההוגים בספרד בדורות הבאים, כגון ר' חסדאי קרשקש ור' יוסף אלבו אשר יצרו סינתזות משלהם על בסיס אותם מקורות יניקה. בחלק זה נקדים ונסקור כמה מן ההתפתחויות בהגות הנוצרית, ובפרט בזו של תומס אקווינס, וכן את התפיסות השונות בספרות הקבלה, ומתוך כך נבחן את התפיסות השונות בקרב ההוגים הרבניים הנמנים על חוג הרשב"א.

## ד.1. התפילה אצל תומס אקווינס

תומס אקווינס (מערב אירופה, 1225–1274), מלבד היותו, לדעת רבים, ההוגה הנוצרי החשוב ביותר של הכנסייה הקתולית, השפיע ישירות, במגוון נושאים, על כתביהם ומשנתם של רבי חסדאי קרשקש, רבי יוסף אלבו ובני חבורתם.<sup>983</sup> משום כך, כרקע לדיון במשנתם, נסקור בקצרה את תפיסת התפילה של תומס.<sup>984</sup>

התפילה היא אחד הנושאים שהעסיקו מאד את תומס אקווינס, והוא חזר אליה שוב ושוב עד שהעמיד משנה ברורה ומסודרת שאין שנייה לה בתאולוגיה הנוצרית של ימי הביניים.<sup>985</sup> קיימים הבדלים מסוימים בין ההתייחסויות השונות של אקווינס לסוגיה, וה"משנה אחרונה" שלו היא זו שנוסחה בפירושו על האיגרת אל הרומים.<sup>986</sup> אולם הניסוח הרחב והמוכר יותר של שיטתו נמצא בדברים שבמכלול התאולוגיה ובמכלול נגד הגויים, אשר מהווים את אחת התפיסות הרווחות ביותר בתאולוגיה הנוצרית עד ימינו,<sup>987</sup> ויצירות חשובות אלו עמדו בסבירות גבוהה לנגד עיניהם של ר"ח קרשקש ושל ר"י אלבו, בניגוד לכתביו הפחות מוכרים של תומס.

ההתייחסות המרכזית של אקווינס לסוגיית התפילה נמצאת במכלול התאולוגיה במסגרת השאלה ה-83, הממוקמת בחלק השני של החלק השני בספר ומהווה את ה"שאלה" הארוכה ביותר בספר כולו. בסעיף השני של השאלה דן אקווינס בשאלה "האם ראוי להתפלל?", ומציג שלוש התנגדויות לרעיון התפילה: 1. הא–ל יודע הכל, וממילא אין צורך בתפילה כדי שידע למה אנו זקוקים. 2. דעתו של הא–ל אינה ניתנת לשינוי, וממילא אין צורך בתפילה שעניינה שינוי דעתו של מי שאליו מתפללים. 3. יהיה נדיב יותר מצדו של הא–ל להעניק בלי שנצטרך לבקש זאת. כבר בשלב זה יש להבחין בין שתי השאלות הראשונות, אשר נידונו כבר אצל אוריגנס<sup>988</sup> ועניינן אופן-הפעולה של התפילה, לבין השאלה השלישית העוסקת בשאלת תכלית מוסד התפילה.

<sup>983</sup> גוטמן, מקורות; Daniel J. Lasker, 'The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy', in: B.D. Cooperman (ed.), in: *Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Newark 1998, pp. 175–190; ארליך, אלבו, עמ' 125 ו-130 (וראו הפניות נוספות שם עמ' 125, הע' 114); Mauro Zonta, Hebrew; Ari Ackerman, 'Scholasticism in the Fifteenth Century', Dordrecht: Springer-Verlag 2006, pp. 3–13; 'Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on The Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds', *Aleph: Historical Studies in Science & Judaism* 17(1) (2017), pp. 139–154.

<sup>984</sup> על תפיסת התפילה של אקווינס ראו: David Basinger, 'Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?', *Religious Studies* 19 (Mar. 1983), pp. 25–41; Simon Tugwell, (להלן: בסניגר, למה להתפלל); Corey, *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York: Paulist Press, 1988; Barnes, 'Thomas Aquinas on Christ Prayer', in: Roy Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 319–335; Nicholas Smith & Andrew Yip, 'Partnership with God: A partial solution to the problem of petitionary prayer', *Religious Studies*, 46(3) (2010), pp. 395–410; Rudi Te Velde, 'Thomas Aquinas's Understanding of Prayer in the Light of the Doctrine of Creatio Ex Nihilo', *Modern Theology* 29(2) (2013), pp. 49–61; Caleb Murray Cohoe, 'God, Causality, and Petitionary Prayer', *Faith and philosophy: journal of the Society of Christian Philosophers* 31(1) (2014), pp. 24–45; Brian G. Najapfour, 'Thomas Aquinas: His Theology and Spirituality of Prayer as Reflected in His Commentaries on the Lord's Prayer', *Medieval Mystical Theology* 29(1) (2020), pp. 15–29.

<sup>985</sup> טווגול, אלברט ותומס, עמ' 271. וראו שם (עמ' 275) על כך שהצדקה הפילוסופית של התפילה לא נידונה כראוי בפילוסופיה הנוצרית בין אוריגנס לאקווינס.

<sup>986</sup> טווגול, אלברט ותומס, עמ' 277.

<sup>987</sup> Stump, Eleonore, 'Petitionary Prayer', *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), pp. 81–91 (להלן: סטאמפ, תפילת הבקשה).

<sup>988</sup> ראו בפרק על התפילה אצל אבות הכנסייה.

בתשובתו מתייחס אקווינס בעיקר להתנגדות השנייה, דהיינו לבעיית שינוי הרצון. בדבריו הוא קושר את שאלת התפילה לשאלה הכללית של היחס בין היכולת האנושית לפעול לבין ההשגחה העליונה.<sup>989</sup> שאלה זו נידונה ב'שאלה' ה-22 במכלול התאולוגיה, כאשר תומס מאמץ עמדה שלפני קיימים בה זמנית שני מישורים של סיבתיות, כאשר ההשגחה האלוהית מהווה סיבה ראשונה המחליטה על כל המתרחש, אלא שהיא עושה זאת דרך 'סיבות משניות' (causae secundae) שהן סיבות 'אמיתיות' אשר גורמות בעצמן לתוצאות, אך עושות זאת בשירות הא-ל ובהתאם לרצונו.<sup>990</sup> השגחה זו, לטענתו של תומס, איננה שוללת את הבחירה החופשית במובן זה שרצונו של האדם פועל באופן בלתי-תלוי ללא השפעות חיצוניות, אף שהא-ל עושה בו שימוש למימוש תכניותיה של ההשגחה.<sup>991</sup> דהיינו, אף שבמישור ההשגחי מעשי האדם הם חלק מהתכנית האלוהית, במישור של 'הסיבות המשניות' האדם מתפקד באופן אוטונומי.<sup>992</sup> גישה זו, אשר אפשר לכנות אותה בשם 'דטרמיניזם-תאולוגי-רדי',<sup>993</sup> משתמעת ליותר משני פנים<sup>994</sup> ולא עומדת בהכרח בפני ביקורת פילוסופית חמורה,<sup>995</sup> אך על כל פנים היא שעומדת בבסיס הדיון של תומס בסוגיית התפילה.

תומס מיישם את תפיסתו גם בסוגיית התפילה, וטוען כי אין סתירה בין האפקטיביות של התפילה לבין הרצון האלוהי הבלתי-משתנה:

. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, <sup>996</sup>sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes

Now among other causes human acts are the causes of certain effects. : [תרגום] Wherefore it must be that men do certain actions. Not that thereby they may change the Divine disposition, but that by those actions they may achieve certain effects according to the order of the Divine disposition: and the same is to be said of natural causes. And so is it with regard to prayer. For we pray not that

<sup>989</sup> קישור זה חזק יותר במכלול נגד הגויים, שם נידונו שתי הסוגיות יחד, אך הזיקה התוכנית קיימת גם במכלול התאולוגיה, כדלקמן. ראו: ברנס, תומס על תפילה, עמ' 322; ולדה, תפילה ובריאה, עמ' 51.

<sup>990</sup> דיוויס, תומס, עמ' 165–159.

<sup>991</sup> דיוויס, תומס, עמ' 178–174.

<sup>992</sup> ברנס, תומס על תפילה, עמ' 324.

<sup>993</sup> Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, New York: Routledge 1993, 75–88.

<sup>994</sup> ראו: צדיק, דטרמיניזם, עמ' 189–184; Ignacio Silva, 'Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the ; Challenge of Divine Action in Nature', *The Journal of Religion* 94(3) (2014), pp. 277-291; Hoffmann & Cyrille Michon, 'Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism', *Philosophers' Imprint* 17(10) (2017), pp. 1–3.

<sup>995</sup> ראו: סטאמפ, תפילת הבקשה.

<sup>996</sup> מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83.

we may change the Divine disposition, but that we may impetrate that which

<sup>997</sup>[God has disposed to be fulfilled by our prayers.

כלומר, בדומה לפעולות הגשמיות, כך גם התפילה מהווה שימוש בחוקי טבע מסוימים, שבמסגרתם יכול האדם לפעול במציאות ולשנות אותה. השוואה זו בין החוקיות הגשמית לזו הרוחנית קיימת גם במכלול נגד הגויים (חלק 3, פרק 96, סעיף 8):

causae secundae non repugnant providentiae, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic igitur orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt: quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non est ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur: quae omnia patent esse absurda.

[תרגום :

secondary causes are not incompatible with providence; instead, they carry out the effect of providence. In this way, then, prayers are efficacious before God, yet they do not destroy the immutable order of divine providence, because this individual request that is granted to a certain petitioner falls under the order of divine providence. So, it is the same thing to say that we should not pray in order to obtain something from God, because the order of His providence is immutable, as to say that we should not walk in order to get to a place, or eat in

<sup>998</sup>[order to be nourished; all of which are clearly absurd

התפילה, כמו פעולת ההליכה או האכילה, היא אחת 'הסיבות המשניות' שקיימות במסגרת הסדר של ההשגחה, וממילא אין היא סותרת או משנה אותה. ההשגחה האלוהית כוללת חוק רוחני שלפני תפילה עשויה להשיג את המבוקש בה, משום שהא-ל רצה שיהיו דברים שאדם משיג רק באמצעות

---

<sup>997</sup> קטעי התרגום למכלול התיאולוגיה לקוחים מתוך: Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947. מהדורה זו הועלתה לאתר האינטרנט: <http://dhspriority.org/thomas/summa>.

<sup>998</sup> קטעי התרגום למכלול נגד הגויים לקוחים מתוך: Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, five volumes, New York: Hanover House, 1955–57, Book One, God, trans. Anton C. Pegis; Book Two, Creation, trans. James Anderson; Book Three, Providence, (Part 1 and Part 2) trans. Vernon Bourke; Book Four, Salvation, trans. Charles J. O'Neil. מהדורה זו נמצאת באתר האינטרנט: <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles.htm>.



תפילה.<sup>999</sup> תיאור זה של פעולת התפילה, כמו גם של רעיון הסיבתיות הכפולה כולו, קרוב מאד לדבריו של אל-ג'זאלי ויש סבירות גבוהה לכך שהושפע ממנו.<sup>1000</sup>

נחמד יותר, כרקע לדיונים בהגות היהודית, את משמעותה של משנתו של תומס אקווינס בסוגיית התפילה:

ראשית, תכלית מוסד התפילה איננה האפשרות לשנות רצונו של הא-ל, אלא הערך המוסף המתקיים כאשר האדם משיג את מבוקשו באמצעות תפילה. ניסוח קיצוני של תפיסה זו אפשר למצוא אצל הפילוסוף הקונפוציאני שוין קואנג (238–313 לפנה"ס):

One performs the rain sacrifice and it rains. Why? I say: there is no special reason why. It is the same as when one does not perform the rain sacrifice and it rains anyway. When the sun and moon suffer eclipse, one tries to save them. When Heaven sends drought, one performs the rain sacrifice. One performs divination and only then decides on important affairs. But this is not to be regarded as bringing one what one seeks, but rather is done to give things proper form. Thus, the gentleman regards this as proper form, but the common people regard it as connecting with spirits. If one regards it as proper form, one will have good fortune. If one regards it as connecting with spirits, one will have misfortune.<sup>1001</sup>

לדבריו של קואנג תפקיד התפילה כלל איננו להשפיע על התוצאה ולשנות את הגזירה, אלא להעניק לשפע האלוהי היורד ממילא משמעות של 'היענות' לבקשת המתפלל.<sup>1002</sup>

אין זה סביר שדברי קואנג עמדו לנגד מי מן ההוגים שבהם אנו עוסקים, אולם יש בהם כדי לחדד ולדייק את תפיסת התפילה של תומס. על המכנה המשותף בין התפיסות, של קואנג ושל תומס, עמד כבר היל.<sup>1003</sup> אולם לעניינינו חשוב יותר לעמוד על ההבדל ביניהן. בעוד ששוין קואנג מתאר תפיסה לא-אפקטיבית של התפילה, ושולל כל קשר סיבתי בין הבקשה לבין ה'מענה', הרי שתומס מתאר אותה כפעולה אפקטיבית במסגרת 'הסיבתיות השנייה' שלו.<sup>1004</sup> התפילה איננה יוצר שינוי בתכונותיו של הא-ל לא משום שאין היא אפקטיבית, אלא משום שהיא עצמה מהווה חלק מתכנית-העל של

<sup>999</sup> ראו: סטאמפ, תפילת הבקשה; בסינגר, למה להתפלל.

<sup>1000</sup> R. E. A. Shanab, 'Ghazali and Aquinas on Casuation', *The Monist* 58(1) (1974), pp. 140–150.

<sup>1001</sup> Xunzi: The Complete Text, Translated and with an Introduction by Eric L. Hutton, Princeton University Press 2014, p.179.

<sup>1002</sup> תפיסה דומה נמצאת גם אצל ר' צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק, אות סו): "תפילה צריך לכל דבר אף על פי שגזר מהשם יתברך, הלא תראה באליהו שאמר לו ה' 'הראה אל אחאב ואתנה מטר', ואף על פי כן נאמר אחר כך שעלה לראש הכרמל ויגהר וגו' שהירבה בתפילה עד שבא גשם". אליהו, לדבריו של ר' צדוק, היה מודע לכך שאין שום קשר סיבתי בין התפילה שלו לבין ירידת הגשם, אשר הובטחה ממילא, ולמרות זאת הרבה בתפילה משום ש'תפילה צריך לכל דבר'. ראו גם בדבריו של רבי יהודה אריה ליב אלטר (פולין, 1847–1905) בספרו שפת אמת (פרשת בשלח, שנה תרלא): "מדרך הצדיק לצעוק אף על מה שנבטח. שמאמר הש"י הוא אחר שלימות פעולותיו של האדם. ותפילה וצעקה בכלל פעולת אדם השלם לאלהיו. ולזאת מה שיהיה נושע ע"י תפילה וצעקה. הוא הישועה שנבטח עליו. ונראה שאין מבטיחין באמת. רק למי שידוע זה. שצריך צעקה גם אחר ההבטחה".

<sup>1003</sup> Scott Hill, 'Aquinas and Gregory the Great on the Puzzle of Petitionary Prayer', *Ergo, an Open Access*

*Journal of Philosophy* 5(15) (2018), pp. 407–418.

<sup>1004</sup> ולדה, תפילה ובריאה, עמ' 55.

ההשגחה. אפשר לומר שהא-ל הוא שקורא לאדם להתפלל ופועל דרכו,<sup>1005</sup> אולם התפילה עצמה פועלת באופן חופשי והאפקטיביות שלה מתקיימת במערכת חוקים רוחניים הפועלים במקביל להשגחה.<sup>1006</sup>

שנית, אופן הפעולה של התפילה, במסגרת 'הסיבתיות השנייה' הינו כחלק ממערכת חוקים ייעודית המקנה תוקף לתפילת הבקשה. תומס איננו נזקק להסברים פילוסופיים-מטאפיזיים אודות דבקות האדם בשכל הפועל המושכת אליו שפע אלוהי, אלא מסתפק בקביעה שהא-ל החליט להעניק דברים מסוימים כמענה לתפילות.<sup>1007</sup>

יש שראו בנקודה זו נקודת-חולשה מהותית בתפיסה כולה, שבסופו של דבר לא מסבירה את ההיגיון הפנימי של פעולת התפילה, ולא מצדיקה את ההשוואה לסיבות משניות אחריות (כגון הליכה או אכילה) שההיגיון הפנימי שלהן ברור.<sup>1008</sup> ועל כל פנים יש בה כדי להדגיש את היותה של התפילה חלק ממערכת-חוקים רוחנית שאיננה דורשת הגיון 'טבעי' כלשהו ודי לה בכך שהיא תורמת למערכת היחסים בין האדם ואלוהיו וככזו היא מוצדקת במסגרת הרצון האלוהי להיטיב.<sup>1009</sup>

השלכה משמעותית של תפיסת התפילה של תומס היא על היחס שלו לתפילת הרשע. בספרו המוקדם יותר, המכלול נגד הגויים, ממשך תומס אקווינס את הגישה הנפוצה בתנ"ך ואצל אבות הכנסייה ושולל את האפשרות לקבל את תפילת הרשע:

Ostensum est quod ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat, non est dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc est quod Prov. 28-9 dicitur: qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. Et Isaiae 1-15: cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.

[We showed that on the basis of friendship God grants the wishes of those who are holy. Therefore, he who turns away from God's friendship is not worthy of

<sup>1005</sup> ולדה, תפילה והשגחה, עמ' 60; Emmanuel Durand & Matthew Jarvis, 'The Gospel of Prayer and Theories of Providence: A Theological Discernment Following Thomas Aquinas', *The Thomist* 78(4) (2014), pp. 519-536 (להלן: דורנד, תפילה והשגחה).

<sup>1006</sup> דורנד, תפילה והשגחה. רעיון דומה אפשר למצוא אצל ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא (פולין, 1800–1854) בספר מי השילוח, פרשת מקץ: "מי שיש לו לב טהור ומנוקה מכל חמדות שבעולם רק דבוק בחיים נצחיים... שישגי ישועות גבוהים, יותר מכפי שכלו, כי טרם יתברר האדם באלו דברים הנזכרים אין באפשר ליתן לו ישועות כי עוד אינו כלי בהיר לקבל... כך הוא מדותיו של הקב"ה טרם אשר יתן הישועה מביא בלב האדם צעקה בזה למען אשר יקרא יגיע כפיך". בדומה לתומס, גם האדמור מאיזביצא סבור שהתפילה נדרשת על מנת שתגיע הישועה, ושמשום כך גורם הא-ל לאדם להתפלל. ראו גם בדברי בן-זמנו, ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (פולין, 1740–1809) בספר קדושת לוי, פרשת ויגש: "ידוע בשם אדוני מורי ורבי מורינו דוב בער זצ"ל על הפסוק 'רצון יראיו יעשה', שהקדוש ברוך הוא עושה רצון ליראיו שיבקשו ממנו על הטובה. ולזה כשהקב"ה רוצה להשפיע טובות על ישראל שולח הרצון בכדי שיבקשו". דרשה זו מובאת גם אצל: רבי אלימלך מליז'נסק (פולין, 1717–1787) בספר נעם אלימלך, פרשת תולדות; רבי משה סופר (החת"ס סופר, הונגריה, 1762–1839) בספר תורת משה בראשית כד, טו; רבי משה טייטלבוים (הונגריה, 1758–1841) בספר תפילה למשה תהילים קל, ג (בשם רבי ישראל בעל שם טוב); ועוד רבים מבעלי החסידות. ראו: רבקה ש"ץ אופנהימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח (להלן: ש"ץ אופנהימר, החסידות כמיסטיקה), עמ' 85–90; שגיא, פצועי תפילה, עמ' 172.

<sup>1007</sup> ראו: דיוויס, תומס, עמ' 180–183; T.P. Flint, *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, NY: Cornell, 1998, pp. 222–227. קואי, אלוהים.

<sup>1008</sup> סטאמפ, תפילת הבקשה.

<sup>1009</sup> ולדה, תפילה ובריאה, עמ' 56.

having his prayer granted. Hence, it is said in Proverbs (28:9): "He who turns away his ears from hearing the law, his prayer shall be an abomination." And again in Isaiah (1:15): "When you multiply prayer, I will not hear, for your hands are full of blood."<sup>1010</sup>

אקווינס מצטט את הפסוקים מן התנ"ך ומסביר שההיענות לתפילה היא ביטוי לידידות ("amicitia") בין האדם לאלוהיו, וכאשר קשר 'חברי' כזה אינו קיים שוב אין סיבה לכך שהתפילה תיענה.<sup>1011</sup> לעומת זאת, בספרו המאוחר והמקיף יותר, מכלול התאולוגיה, אפשר למצוא גישה אחרת. אל מול הפסוקים מספר משלי מצטט אקווינס את דברי אוגוסטינוס, שלפיהם האל שומע גם את תפילת החוטאים, וכך הוא מכריע בין העמדות:

Respondeo dicendum quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, Deus enim quaedam negat propitius quae concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

[I answer that, In the sinner, two things are to be considered: his nature which God loves, and the sin which He hates. Accordingly when a sinner prays for something as sinner, i.e. in accordance with a sinful desire, God hears him not through mercy but sometimes through vengeance when He allows the sinner to fall yet deeper into sin. For "God refuses in mercy what He grants in anger," as Augustine declares (Tract. lxxiii in Joan.). On the other hand God hears the sinner's prayer if it proceed from a good natural desire, not out of justice, because the sinner does not merit to be heard, but out of pure mercy, provided however he fulfil the four conditions given above, namely, that he beseech for<sup>1012</sup> himself things necessary for salvation, piously and perseveringly.]

---

<sup>1010</sup> פרק 96, סעיף 5.

<sup>1011</sup> בפסקה הבאה הוסיף אקווינס שאפילו תפילת הצדיק לא תיענה כאשר היא עבור הרשעים.

<sup>1012</sup> החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 16.

עמדתו של אקווינס במכלול התאולוגיה היא שבאופן עקרוני יכולה תפילת החוטא להישמע, מתוך רחמיו של האל, והפסוקים השוללים כליל את תפילת הרשעים התייחסו אך ורק לתפילות הנובעות מתוך רשעות. עמדה זו הולמת היטב את התפיסה של התפילה כחוק אלוהי שאיננו כפוף להסברים נטורליסטיים או נטורליסטיים-למחצה הקושרים את התפילה לדביקות ולהתעלות רוחנית הקיימת אצל צדיקים בלבד.<sup>1013</sup>

להלן נראה כיצד יסודות אלו של תומס שימשו כרקע לדבריהם של ר"ח קרשקש ור"י אלבו, אולם בהיעדר הדטרמיניזם התאולוגי של תומס הם לבשו צורות שונות במידה רבה או מועטה.

---

<sup>1013</sup> עקרונית יש מקום להסברים נטורליסטיים גם ביחס לתפילת הרשע, ככל שנקבל את האפשרות שאדם רשע עשוי להגיע למדרגה שכלית גבוהה, אולם עמדה כזו לא תפסול גם תפילה המגיעה מתוך רשע.

## ד.2. תפילת הבקשה בהגות מקובלי ספרד

### פתיחה

אחד השינויים המשמעותיים ביותר שחוללה תורת הקבלה בחיי היום-יום היהודיים היה בתחום התפילה.<sup>1014</sup> לא לחינם, הטקסטים הקדומים ביותר שהגיעו לידינו ממקובלי פרובאנס עוסקים ברובם בזווית זו או אחרת של נושא התפילה.<sup>1015</sup> אצל המקובלים הפכה התפילה לחוויה מיסטית<sup>1016</sup> עמוקה שיש בה דביקות ממשית של המתפלל באלוהיו, ובהמשך גם סוגים שונים של פעולה תיאורגית.<sup>1017</sup> מטבע הדברים, קיבלה סוגיית התפילה תשומת לב רבה גם במחקר הקבלה, ועסקו בה בין השאר: שלום,<sup>1018</sup> תשבתי,<sup>1019</sup> גוטליב,<sup>1020</sup> אידל<sup>1021</sup> וספראי.<sup>1022</sup>

עם זאת, העיסוק העיקרי של המקובלים הראשונים ושל חוקריהם היה בתפילה כחוויה ספיריטואלית עמוקה, מיסטית או תיאורגית, ופחות בתפילה כפעולה דיאלוגית של בקשה. ההתעלות של המתפלל, כמו גם עילוי העולמות הרוחניים עמו, הם שעומדים במוקד, ולא הצורך שאותו הוא מביע או ההיעתרות האלוהית למילוי צורך זה. יש אמנם התייחסויות רבות ל'שפעי' הנמשך על ידי התפילה אל העולם ואל המתפלל,<sup>1023</sup> אך רובן מתארות אותו כתוצאה של התהליך הרוחני שהתרחש בתפילה, ולא כהיענות לבקשה ספציפית של המתפלל. בחלק זה נבקש לבחון כמה מקומות שבהם התייחסו המקובלים באופן ממוקד לתפילת הבקשה ולהיגיון הפנימי שבה, ולנתח אותם מנקודת המבט של ההגות הרציונאלית בספרד באותה תקופה, המהווה את הנושא העיקרי של עבודה זו.<sup>1024</sup>

המכשול העומד בפני השוואה כזו הוא ההבדל המהותי בין הנחות היסוד של הדיסציפלינות השונות. בעוד שההגות הרציונאלית מניחה כהנחת יסוד פשוטה שהא-ל איננו משתנה ושלאדם אין שום אפשרות להשפיע עליו, הרי שהנחת המוצא של המקובלים איננה כזו, בהנחה שהכתובת לתפילה איננה האין-סוף עצמו אלא הספירות.<sup>1025</sup> ועם זאת, קיים מכה-משותף עמוק בין התפיסות, אשר הלבטל היטיב לנסח אותו:

<sup>1014</sup> דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ה, עמ' 293; שם כרך ז, עמ' 341.

<sup>1015</sup> שם כרך ה, עמ' 295; שם כרך ז, עמ' 342.

<sup>1016</sup> על הבעייתיות בשימוש במונח 'מיסטיקה' כקטגוריה אנליטית המבחינה את הקבלה והחסידות מתופעות אחרות ביהדות וקושרת אותן בתופעה דתית אוניברסלית, ראו: בועז הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאלוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה, תל-אביב תשע"ו.

<sup>1017</sup> אפרים גוטליב, 'משמעותה של התפילה בקבלה', בתוך: אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (עורך: יוסף הקר), עמ' 38–55 (להלן: גוטליב, התפילה).

<sup>1018</sup> גרשום שלום, ראשית הקבלה, עמ' 93–98, 141–146 ועוד.

<sup>1019</sup> ישעיהו תשבתי, משנת הזוהר, כרך שני, ירושלים 1961 (להלן: תשבתי, משנת הזוהר ח"ב), עמ' רמז-ש.

<sup>1020</sup> גוטליב, התפילה.

<sup>1021</sup> משה אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 265–286; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג (להלן: אידל, היבטים חדשים), עמ' 172–212; משה אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגינהור', בתוך: מ' אורון וי' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25–52.

<sup>1022</sup> ספראי, עבודה שבלב.

<sup>1023</sup> ראו למשל: תשבתי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רסה-רסח.

<sup>1024</sup> על הזיקה בין המקובלים לפילוסופים בפרובאנס ראו: חביבה פדיה, 'אחוזים בדיבור': לביורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים, תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 565–636. על זיקה כזו בבית מדרשו של הר"ן בספרד ראו: לירן הוד, 'אם קבלה היא נקבל! יחסם של אברבנאל וההוגים מבית מדרשו של הר"ן לקבלה', שאגן: שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה, כרך כ (תשע"ה), עמ' 95–116 (להלן: הוד, קבלה).

<sup>1025</sup> ככל שהתפילה פועלת בממשק שבין האדם לבין הספירות שיש בהן שינוי ותנועה. המקובלים התחבטו בשאלת מושא הפנייה של התפילה – האין-סוף או הספירות – והציעו פשרות שונות. ראו: יוסף בן שלמה, תורת האלוהות של

אופן ההסתכלות הראשון שהיא [=היהדות] יורשת מהמסורת היהודית המקראית והמדרשית קובע שההוויה בכללותה, ההיסטוריה, הטבע וההתגלות, הן שיקוף של מערכת יחסים בין אישית שבין האל והאדם...

לעומת נקודת המבט הזאת עומד אופן ההסתכלות הרואה בטבע ובסיבה את קטגוריית ההסבר הבסיסית...

למרות ההבדלים התהומיים בין הקבלה לפילוסופיה, שני הזרמים שותפים בעניין זה לעובדה תרבותית כבדת משקל, והיא השתלטותה של הקטגוריה של הטבע כקטגוריה מובילה.

הפעילות הדתית שבה ניכר השבר הזה באופן הברור ביותר היא המהפכה העמוקה שעוברת התפילה בימי הביניים. ביסודה התפילה היא פעולה של ריצוי ושכנוע הבנויה לפרטיה על היחס הבין אישי שבין האדם ואלוהיו, כעבד המפייס את רבו וכבן המתחטא לפני אביו. בימי הביניים מעמדה של התפילה כביטוי ליחס בין אישי הולך ומתעמעם ומפעולה של שכנוע ריצוי או פיוס היא הופכת להפעלה סיבתית מורכבת ומחושבת במסורת הקבלית, או לזמנים של התבוננות וריכוז במסורת הפילוסופית.<sup>1026</sup>

ענייננו בסעיף זה, אם כן, יהיה להתחקות אחר ההתמודדות של בעלי הקבלה עם הקונספט העקרוני של התפילה כדיאלוג, ולבחון את התשובות העקרוניות שנתנו לקושי המובנה שבו מנקודת מבט "הרואה בטבע ובסיבה את קטגוריית ההסבר הבסיסית" כלשונו של הלברטל. זאת מתוך הנחה שבאופן ההתמודדות העקרוני, גם אם לא בפרטיו, אפשר יהיה למצוא קווי דמיון ואולי אף השפעה בין המקובלים לבין בני-זמנם הפילוסופים, ובכך להאיר באור חדש את דברי ההוגים בני שתי האסכולות.

#### רקע: התיאורגיה של התפילה בקבלה

המאפיין הבסיסי של התפילה הקבלית הוא בכך שהיא מוצגת כפעולה בעלת השפעה תאורגית ממשית על העולמות הרוחניים, ולא רק כתהליך נפשי שעובר המתפלל.<sup>1027</sup> אחד הביטויים לתפיסה זו הוא החשיבות שניתנה לחיתוך המילים והאותיות הנאמרות בתפילה.<sup>1028</sup> כבר עמדו במחקר על שתי תפיסות עקרוניות שונות שקיימות אצל המקובלים ביחס לפעולת התפילה:

א. תיאורגיה של תיקון העולמות העליונים.

ב. משיכת שפע לעולם התחתון.

לפי התפיסה הראשונה, עניינה של התפילה לחולל שינוי ותיקון במערכת היחסים הפנימית שבין הספירות האלוהיות. תפיסה זו מבוססת על תפיסה מיתית של האלוהות, ועל היכולת של האדם

ר' משה קורדוברו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 80–86; אבישי בר-אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ פו (ב-ג) (2019), עמ' 269–384.

<sup>1026</sup> משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו (להלן: הלברטל, על דרך האמת), עמ' 350.

<sup>1027</sup> על קולות אחרים, הנמצאים בשולי הספרות הקבלית, ראו בפרק הבא, בדיון סביב החיבור 'תשעה פרקים מיוחדים' וספר 'שבילי אמונה' לרבי מאיר אלדבי.

<sup>1028</sup> ראו: משה אידל, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, ירושלים תשע"ו, עמ' 175–184.

להשפיע על הדינאמיקה הפנימית שלה. ברוח דברי הגמרא מסכת סוכה: "תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממדת אכזריות למדת רחמנות".<sup>1029</sup>

לפי התפיסה השנייה, האדם איננו משנה את הדינאמיקה האלוהית, אלא רק מושך שפע מן הספירות העליונות לתחתונות, ולבסוף אל המתפלל עצמו ואל המציאות הגשמית.

כך למשל, אידל מתאר את "התיאורגיה של ההורדה", המאפיינת את התפיסה היהודית הקדומה ואת הקבלה האקסטטיבית, ולפיה התפילה והמצוות גורמות להשראת השכינה על האדם.<sup>1030</sup> לעומתה הוא מציב את התיאורגיה הקבלית, שמאופיינת בכך שהאדם יוצר במעשיו תיקון בעולם האלוהות עצמו.<sup>1031</sup> כדוגמה לכך הוא מביא את תפיסת התפילה ככזו שמעלה את השכינה, או "העטרה", על ראשו של האל- ובכך משלימה את הדמות העליונה.<sup>1032</sup> במקום אחר חילק אידל בין תיאורגיה של "גרימה של נביעת השפע על 'המכוונות' העליונות ומשם למטה", לכזו שגורמת "להשגה של הרמוניה בעולם האלוהות".<sup>1033</sup>

גוטליב הבחין אף הוא בין שתי תפיסות: המשכת שפע אל המתפלל; ופעולה תיאורגית אקטיביסטית. לדבריו, אצל ר' יצחק דמן עכו (ארץ ישראל, 1250–1340) המגמה בתפילה היא להמשיך שפע מאין סוף לספירה האחרונה, ובנפילת אפיים "להמשיך בנפשנו שפע מהעליונים מהשפע אשר המשכנו בעליונים". ואילו לפי ר"מ אבן גבאי מטרת התפילה היא תיקון תאורגי, ועל כן אין לערב בה צרכי חולין.<sup>1034</sup>

הבחנות דומות נעשו גם במאמריהן של זק<sup>1035</sup> ופדיה,<sup>1036</sup> והוס הצגי את שני סוגי התיאורגיה בכתביהם של כמה מקובלים מימי הביניים.<sup>1037</sup> תפיסות אלו של התפילה אינן מתייחסות בדווקא לתפילת הבקשה, אלא מתארות את כלל התהליך הרוחני המתרחש בשעת התפילה. שאלה נוספת שהתלבטו בה החוקרים היא שאלת מקומה של התפילה הקבלית ביחס לתפילה המאגית; כאשר יש שהתעקשו להפריד ביניהן וטענו שהזרם הקבלי המרכזי רחוק מן הפעולה המאגית שנעשית בשירות האדם,<sup>1038</sup> ויש שראו במאגיה חלק משמעותי מתפיסת התפילה הקבלית.<sup>1039</sup>

<sup>1029</sup> סוכה יד ע"א; ע"י זוהר ח"א עמ' קלד.

<sup>1030</sup> קבלה: היבטים חדשים, עמ' 182-185.

<sup>1031</sup> שם עמ' 188-212.

<sup>1032</sup> שם עמ' 205-211.

<sup>1033</sup> משה אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנז ופרובאנס', בתוך: בצלאל שפרן ואליהו שפרן (עורכים), פרת יוסף: עיונים מוגשים לכבוד הרב דר. יוסף שפרן, ניו ג'רסי תשנ"ב, עמ' ה-יד.

<sup>1034</sup> גוטליב, התפילה.

<sup>1035</sup> ברכה ז"ק, התפילה במשנתו של ר' משה קורדוברו, דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 5-12.

<sup>1036</sup> חביבה פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור', בתוך: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו(ג-ד), תשמ"ז, עמ' 157-285; הני"ל, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 148-177.

<sup>1037</sup> בעוז הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 193-211.

<sup>1038</sup> שלום, מושג הכוונה; רוזנברג, תפילה.

<sup>1039</sup> משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תל-אביב תשס"א, עמ' 98-151. וראו: ספראי, עבודה שבלב, עמ' 16-

רבי עזריאל מגירונה: דבקות הרצונות

כפי שנוזכר לעיל, מעטים יחסית הטקסטים העוסקים באופן ישיר בתפילת הבקשה ואופי פעולתה. שניים מן המקורות המרכזיים בעניין זה, מתקופת ראשית הקבלה בספרד, נמצאים בכתבי רבי עזריאל מגירונה (ספרד, 1160–1238) וממשיכיו.<sup>1040</sup>

הקטע הראשון, שנקרא "שער הכוונה למקובלים הראשונים", יוחס לרבי עזריאל על ידי גרשום שלום,<sup>1041</sup> ואילו יוסף דן פקפק על ייחוס זה וטען כי יש לשייך את הקטע לאחד המיסטיקנים האחרים שפעלו ברובנס בראשית המאה ה-13,<sup>1042</sup> ומשה אידל נטה לייחס אותו לרבי יצחק דמן עכו.<sup>1043</sup> עם זאת, הדמיון הרב שבין קטע זה לדבריו של רבי עזריאל על סוד הקרבן (שיובא להלן),<sup>1044</sup> מלמד על כך שגם אם לא נכתב ישירות על ידי רבי עזריאל הוא משקף הרבה מרעיונותיו.<sup>1045</sup> קטע זה נידון לא מעט במחקר, ואנו נצטט מתוכו את החלק הרלבנטי לענייננו:

לפי התחזק כח הכוונה למשוך חוזק ברצונה ורצון בדעתה ודמיון במחשבתה וכח בהגיעה ואומץ בעיונה, כשאיך הרהור וחפץ אחר מתערב בה והיא מתחזקת בעוצם הנהגתה למשוך משך הבא מאין סוף, אזי נגמר כל דבר ומעשה לדעתו ולרצונו... והמתעלה בכח כוונתו מדבר לדבר עד הגיעו לאין סוף צריך להנהיג כוונתו בדרך הנאות להשלמתו, שיהיה הדרך העליון מתלבש ברצונו, לא שיהיה רצונו בלבד מתלבש ברצון העליון. כי אין השפע כמעין המתגבר שאינו פוסק אלא אם הוא זהיר בהתקרבו לרצון העליון, בענין שיתלבש רצון העליון ברצון תאוותו. בהתאחד רצון העליון ורצון השפל בהשוואתו בדבקות האחדות, אזי ימשך השפע כדי השלמתו. ואין השלמת רצון השפל בהתקרבו לצורך עצמו, כי אם בהתקרבו ובהתלבש בו חפץ ורצון לגלות די ההשוואה המתעלמת בסתר תעלומה. ובהתקרבו על דרך זה, אז רצון העליון יתקרב אצלו ויוסיף אומץ בכחו וחפץ ברצונו לגמור ולהשלים כל דבר ואפילו לרצון נפשו שאין לרצון העליון חלק בו... כי לפי הידבק רצונו בענין הנאות לרצון העליון, יתלבש בו החפץ ויימשך לרצונו באיזה ענין שיתחזק בו בכח כוונתו וימשך השפע... עד היגמר מעשיו ברצונו.<sup>1046</sup>

שער הכוונה מתאר את פעולת התפילה כהתאחדות של רצון האדם, הרצון השפל, עם רצון האל, הרצון העליון. התאחדות כזו, שמתוכה מקבל המתפלל את העוצמה להשלים ולממש את רצונו,

<sup>1040</sup> על בעיית היחס בין הגזירה הקדומה לבין התאמתה למעשיו ותפילותיו של האדם, במשנת רבי עזריאל, ראו: מרטל גברין, 'תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו(ג-ד) (תשמ"ז), עמ' 309–336 (להלן: גברין, תפיסת הזמן). על תורת הדבקות והתפילה במשנת מקובלי גירונה, ראו: אדם אפטרמן, התקשרות אינטימית עם אלוהים: מושג ה'דבקות' בראשית הקבלה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ח, עמ' 235–292.

<sup>1041</sup> שלום, ראשית הקבלה, עמ' 143.

<sup>1042</sup> תולדות תורת הסוד ז, עמ' 354–358.

<sup>1043</sup> ראו: Moshe Idel, *The Gate of Intention: R. Isaac ben Shmuel of Acre and Its Reception*, Los Angeles: Cherub Press, 2020 (להלן: אידל, שער הכוונה).

<sup>1044</sup> דמיון שהודה בו יוסף דן במקום אחר: תולדות תורת הסוד העברית, כרך ח, תשע"ג, עמ' 255 הע' 55.

<sup>1045</sup> עוד על הקרבה והשוני שבין התפיסות בשער הכוונה לאלו שבכתבי ר' עזריאל, ראו אצל אידל, שער הכוונה, עמ' 72–95.

<sup>1046</sup> שלום, ראשית הקבלה, עמ' 143–144.



מהווה צירוף של מאגיה ושל מיסטיקה.<sup>1047</sup> דברים דומים כתב רבי עזריאל בדרשתו על סוד הקרבנות:

וענין הקרבן לעלות רצון השכל כדי לקרבו וליחדו ברצון העליונים שהם שמותיו, ולקרבו גם כן רצון העליון ורצון השפל אל רצון אחד.<sup>1048</sup>

המשותף לשני הקטעים הוא בהכרה בכך שהמפתח למילוי רצון המתפלל נמצא באיחוד שבינו לבין הרצון האלוהי, באופן המזכיר מאד את הרעיונות האפלטוניים והניאוואפלטוניים על ביטול הרצון בתפילה.<sup>1049</sup> יחד עם זאת, לא מדובר כאן על ביטול גמור של רצון האדם. כאשר רצונו של המתפלל קרוב דיו לרצון האלוהי, האיחוד ביניהם מחזק את כוח הרצון האישי של המתפלל וממשיך אליו שפע.<sup>1050</sup>

דברים דומים אנחנו מוצאים גם בפירוש האגדות של רבי עזריאל:

המחשבה מתפשטת ועולה עד מקום מוצאה... ע"ד [על דרך] המשל בזה: מעין המים היוצא מן המקור, אם תעשה תחתיו חפירה לבל יתפשטו המים הנה והנה יעלו המים עד מקום המקור ולא יותר... מתוך ההזכרה והמחשבה הדבקה היו הדברי' מתברכי' ומתוספים ומתקבלי' מאפיסת המחשבה כאדם הפותח ברכת מים ומתפשטת אילך ואילך, כי המחשבה הדבקה היא המקור והברכה והמבוע אשר לא יפסק.<sup>1051</sup>

גארב עומד על כך שבקטע זה מתואר תהליך של "העצמת המחשבה באמצעות יצירת זיקה בין המחשבה האנושית למחשבה האלוהית", ועל כי "באמצעות האיון מחשבת האדם מתלכדת במחשבה האלוהית רבת-העצמה, ומכאן העצמתה של המחשבה",<sup>1052</sup> וכותב באריכות על תפיסת הכוח העולה ממכלול הקטעים הנ"ל, ככזו המשלבת אקטיביות ופאסיביות ומעצימה את כוחו של המתפלל דווקא מתוך ביטולו.<sup>1053</sup> מנקודת מבט זו הוא מנתח גם את אגרת הקודש המיוחסת לרמב"ן, אשר האותנטיות של ייחוסה אל הרמב"ן עורערה במחקר, ויש שייחסוה לרבי יוסף גייקטיליה,<sup>1054</sup> אך גארב מוצא בה דווקא יסודות ממשנתם של ר' עזרא ור' עזריאל:

<sup>1047</sup> כלשונו של דן, תורת הסוד ז, עמ' 358; ראו: אידל, שער הכוונה, עמ' 84-95.  
<sup>1048</sup> כ"י ותיקן 211, ס"י 270, דפים 8-9א, מובא אצל יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ח, ירושלים תשע"ג, עמ' 254.

<sup>1049</sup> ראו בפרק על התפילה בעת העתיקה.

<sup>1050</sup> תפיסה שבעתיד הרחוק תופיע שוב ושוב בכתבי הראי"ה קוק, ראו למשל בשמונה קבצים, קובץ ג, אות יח: יסוד התפילה היא התרוממות הרצון והתגלותו. כשהמבוקש, הממלא את רצונו של אדם, מובע בקשר הרעיון והחפץ באלהים, עולה הרצון למרומי ערכו, מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים, שבו כלולים כל המאויים. וכשהרצון הפרטי מציייר את מבוקשו בדבר הפרטי, חי הרצון פועלים את המבוקש, על ידי מה שהרצון הכללי כולו מציייר את הפרט המתבקש, על פי פרטיותו היותר מבוררת. ובהיות החפץ עולה למרומי הדעת, מתבררת ההכרה, שאין רצון שום בריה דבר מפורד מהרצון האלהי הכללי, המתגלה באור כל חי, וכל בריה". וכעין זה גם בשמונה קבצים, קובץ ב, אות שכד: "לפי המידה שהאדם יותר מלא אור קודש, שרצון עצמו הוא יותר טהור ואידיאלי, ככה יותר קשור הוא רצונו בעומק גדול של הישות ההוייתית, וכן רצונו פועל באמת במערכות ההויה".

<sup>1051</sup> פירוש האגדות לר' עזריאל, מראשוני המקובלים בגירונה, מהדורת י" תשבי, ירושלים תשמ"ג (להלן: פירוש האגדות), עמ' 39-41.

<sup>1052</sup> הונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה (להלן: גארב, הכוח), עמ' 76.

<sup>1053</sup> גארב, עמ' 73-82.

<sup>1054</sup> גרשום שלום, 'האם חיבר הרמב"ן את סי' אגרת הקודש?', מחקרי קבלה א (תשנ"ח), עמ' 225-235; רויטל טויטו, אגרת הקודש נוסחה המדויקת וזהות מחברה, עבודה לשם קבלת תואר שני, טורו קולג', ירושלים 2000.

ועוד נודיע לך ענין אחר בענין המחשבה, אף על פי שאינו מכוונת החבור, עם כל זה הוא מועיל לו ולזולתו. והוא, כי בהיות החסידים הקדושים מדביקים מחשבתם בעליונים, כל דבר שמחשבין עליו באותה שעה היה מתקיים אם טוב ואם רע...

ומהענין הזה סוד התפלה והקרבות, שהוא סוד דבוק בעליונים.<sup>1055</sup>

כותב האגרת מסביר את סוד התפילה מתוך רעיון דבקות המחשבה של המתפלל במחשבה העליונה, שמתוכה מתגשמים הרצונות הפרטיים, בדומה לתפיסה שכבר ראינו אצל רבי עזריאל.<sup>1056</sup>

### רבי יוסף ג'יקטיליה: בקשה ממקור הרצון

התייחסות נוספת לאופן פעולת תפילת הבקשה, הדנה בפירוש בקושי הפילוסופי של שינוי הרצון, נמצאת בספר שערי אורה לרבי יוסף ג'יקטיליה (ספרד, 1248–1305):

וסוף התפילה ההגונה שהיא מתגברת ועולה מספירה לספירה עד שמגיעת עד הרצון שהוא דבוק בכתר,<sup>1057</sup> ולפיכך אמר בסוף יהיו לרצון אמרי פי'. וכשהתפילה מגעת למקום הרצון אז כל השערים למעלה ולמטה נפתחים לפניו ואין שם מעכב ומונע על בקשתו, שהרי בעולם הרחמים הוא; ואז יפיק כל צרכיו ושאלותיו ואין דבר עומד לפניו, שהרי ממקום הרצון הוא שואב, ויכול לחדש אותות ומופתים חדשים כאילו באותה שעה נברא העולם ואין דבר עומד לפניו...

וזהו מקום הביטחון הגמור, וזהו סוד הרצון, כי המגיע למקום הרצון הרי הכול בידו לעשות כפי רצונו וחפצו, כמו שאמר 'רצון יריאיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם'. והמבין זה יוכל להתבונן כל מקום שנאמר בתורה אותות ומופתים וגאולות ותשועות ושינוי מנהגו של עולם...

ואותם חכמי הדורות שעברו שהיו חוששים לשינוי הרצון, אם היו יודעים מהו המקור הנקרא רצון לא היו חוששים לשינוי רצון, לפי שהיודע מהו רצון יודע שאין בו שינוי. אבל כל הזוכה להגיע תפילתו עד המקור הזה יכול להפיק צרכיו מאין גבול.<sup>1058</sup>

ר"י ג'יקטיליה מתייחס בפירוש ל"חכמי הדורות" שהעלו את שאלת שינוי הרצון בתפילה, וטוען שהתשובה נעוצה במושג ה"רצון" שבו דבק המתפלל. קיימת קרבה מסוימת בין דבריו לבין דברי רבי עזריאל,<sup>1059</sup> כאשר שניהם מתארים את התפילה כמפגש עם ה'רצון' האלוהי במסגרת המודל של 'המשכת-שפע', אך נראה גם שקיים הבדל מהותי ביניהם. לפי ר"י ג'יקטיליה אין תהליך של איחוד רצונות כאשר האדם מגיע למדרגה העליונה, אלא שכאשר הוא מגיע למדרגה זו הוא שוטח לפני הרצון העליון את בקשותיו, "ואין שם מעכב ומונע על בקשתו, שהרי בעולם הרחמים הוא". האדם איננו מתאחד עם הרצון ומתבטל אליו, אלא שואב ממנו באופן אקטיבי: "הכל בידו לעשות כפי

<sup>1055</sup> איגרת הקודש לרמב"ן, בסליאה ש"מ, פרק ה, עמ' יג.

<sup>1056</sup> גארב, הכוח, עמ' 77–78.

<sup>1057</sup> אחת הנקודות שבהן סטה ר"י ג'יקטיליה מן המסורת הקבלית שלפניו הייתה בכך שמיקם את הרצון בספירת החכמה הדבוקה בכתר, בניגוד לתפיסה הרווחת שלפיה הרצון מסמל את ספירת הכתר עצמה הדבוקה באינסוף. ראו: יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך י, ירושלים תשע"ד (להלן: דן, תורת הסוד י), עמ' 154–152.

<sup>1058</sup> ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, ירושלים תשס"ה (להלן: שערי אורה), השער התשיעי, הספירה השנייה, עמ' 378.

<sup>1059</sup> דן, תורת הסוד י, עמ' 154.

רצונו וחפצו". בכך קרובה תפיסתו (כמו גם לשונו) של ר"י גייקטיליה במידה רבה לתפיסת אבן עזרא על הכוח שניתן למי שמתאחד בשכל הפועל. קרבה שעשויה להיות קשורה לכך שר"י גייקטיליה היה תלמידו של רבי אברהם אבולעפיה שאימץ רעיונות אלו מן הפילוסופיה הניאופלטונית.<sup>1060</sup> ההבדל העיקרי ביניהם הוא בעיקר בכך שאצל אבן-עזרא השפע האלוהי עצמו נמצא במצב סטטי, ורק האדם הוא שמתקרב אליו, ואילו אצל ר"י גייקטיליה על ידי התפילה "השערים למעלה ולמטה נפתחים" והשפע פורץ דרכם. וכפי שכתב במקום אחר:

ומדרך התפלה שאדם עושה למטה מעורר המרכבות העליונות ופותח כמה צינורות מן הכתר ובאות על מלכות ומתברכת ע"י המתפלל.<sup>1061</sup>

מתוך כך הוא מסביר גם את חשיבות ההיכרות עם השמות השונים הפותחים את השערים השונים:

משל לאוצר שיש בו כמה חדרים, כל חדר מהם מיוחד לדבר אחד בפני עצמו: בחדר זה אבנים טובות ומרגליות ובחדר זה כסף ובחדר זה זהב ובחדר זה מיני מאכל ובחדר זה מיני משקה ובחדר זה מיני מלבוש, וכשהאדם צריך מיני מאכל ואינו יודע אותו החרר שהמזונות בתוכו אפשר שימות ברעב והחדרים מלאים כל טוב ולא מפני שמנעו ממנו בקשתו אלא שאינו יודע באיזה חדר הוא הדבר שהוא צריך. ועל דרך זה בעצמו השגת שמותיו הקדושים.<sup>1062</sup>

ממכלול הטקסים של ר"י גייקטיליה עולה תפיסה שונה מזו של רבי עזריאל. תפיסה שבה, כפי שטען גארב, המתפלל לא מבטל את עצמו כלפי הרצון העליון אלא עולה למקור הכוח ומוריד ממנו שפע תוך שהוא שומר על אישיותו החזקה והאקטיבית.<sup>1063</sup>

### תפילת הבקשה בספרות הזוהר והתיקונים

#### היחס לתפילת הבקשה בספרות הזוהרית

בספרות הזוהר והתיקונים אפשר למצוא יחס אמביוולנטי לתפילת הבקשה. מחד, היא מתוארת בזוהר בכמה מקומות בהקשרים חיוביים. כך למשל מתואר בזוהר על פרשת מקץ:

איש אמונות רב ברכות דא הוא בר נש דמהימנותא דקודשא בריך הוא ביה כגון רבי ייסא סבא דאף על גב דהוה ליה מיכלא דההוא יומא למיכל לא הוה מתקין ליה עד דשאל מזוניה קמי מלכא קדישא.<sup>1064</sup>

הזוהר מעלה על נס את מעשיו של רבי ייסא, שהיה מבקש את מזונו בכל יום קודם שהיה מתקין אותו. ובמקום אחר נאמר כי "צדיקיא לא סמכין על זכותיהו אלא על צלותהו ובעותהו לגבי

<sup>1060</sup> משה אידל, 'על הגדרות הנבואה מהרמב"ם לאברהם אבולעפיה ומעבר להם', דעת 64/66 (תשס"ט), עמ' 1-36.

<sup>1061</sup> ר' יוסף גייקטיליא, שערי צדק, קראקא תרמ"א, השער הראשון, עמ' טו.

<sup>1062</sup> שערי אורה, שער א, עמ' 15. ביקורת חריפה שנמתחה על העתקה זו של התפילה מן האלוהים אל השמות והספירות, ראו אצל: יוהאנס קרמואל לובקוביץ, על האתיאיזם של הרבנים, תרגמו וההדירו: מרסל דיבואה, אביטל וולמן ויוסף שוורץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 94-98.

<sup>1063</sup> גארב, הכוח, עמ' 83-91.

<sup>1064</sup> זוהר ח"א דף קצט ע"ב.

מאריהון<sup>1065</sup>. על בסיס מקורות אלו, ואחרים, קבע תשבי כי "בעל הזוהר אינו רואה שום פגם בהתכוונות מפורשת לבקשת צרכים"<sup>1066</sup>.

מאידיך, אפשר למצוא בתיקוני זוהר תיאור ביקורתי חריף של תפילת הבקשה:

'ויפן כה וכה וירא כי אין איש' אלא איש דרכו פנו בעסקין דילהון באורחין דילהון איש לבצעו מקצהו בבצעה דהאי עלמא לירתא האי עלמא ולא אינון מסטרא דאלין דאתמר בהון אנשי חיל יראי אלקיים אנשי אמת שונאי בצע אלא כלהו צווחין בצלותין ביומא דכפורי ככלבים הב לב לנא מזונא וסליחו וכפרה וחיי כתבנו לחיים ואינון עזי נפש ככלבים דאינון אומין דעלמא דצווחי לגביה ולית לון בשת אנפין דלא אית מאן דקרא ליה בתיובתא דיחזור שכינתיה לקודשא בריך הוא דאיהי מרחקא מיניה למהדר לגביה ואדמיין לכלבים דאתמר בהון ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם ואינון ערב רב דכל חסד דעבדין לגרמייהו עבדין ועוד אינון שאלין מזונא וכסויא ועונה דאיהי עונת זוגייהו דאתמר בה שארה כסותא ועונתה לא יגרע ולא אית מאן דשאל מזונא דאיהי תורה שארה דשכינתא ואיהי אימא עלאה.<sup>1067</sup>

[תרגום: 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש', אלא איש לדרכו פנו, לעסקים שלהם, לדרכים שלהם, איש לבצעו מקצהו, בבצע של העולם הזה, לירש את העולם הזה, ואינם מצד אלו שנאמר בהם אנשי חיל, יראי אלוהים, אנשי אמת, שנאי בצע, אלא כולם צועקים בתפילה ביום הכיפורים כמו כלבים, הב לב לנו מזון וסליחה וכפרה וחיים, כתבנו לחיים, והם עזי נפש ככלבים, שהם אומות העולם שצועקים כנגדו ואין להם בושת פנים, שאין מי שקורא לו בתשובה שיחזיר את שכינתו אל הקדוש ברוך הוא, שהיא מרוחקת ממנו, לחזור אליו, ונדמים לכלבים, שנאמר בהם ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, ואותם ערב רב, שכל חסד שעושים, הם עושים אותו לעצמם, ועוד הם מבקשים מזון וכסות ועונה, שהיא עונת זיווגם, שנאמר בה שעה כסותה ועונתה לא יגרע, ואין מי ששואל מזון שהוא תורה, שארה של השכינה.]

בעל התיקונים מתאר את בקשת צרכי הגוף ככזו שיש בה חוצפה ואנוכיות ומשווה את המתפללים לכלבים הצועקים 'הב הב'.<sup>1068</sup> את דברי תיקוני הזוהר יש לקרוא גם כביקורת-חברתית נוקבת על הצביעות של אלו החוטאים כל השנה ובאים ומבקשים על נפשם ביום הכיפורים, המהווה חלק מן הביקורת הדתית המאפיינת את התיקונים,<sup>1069</sup> אולם יש בה גם כדי להצביע על יחסו לתפילת

<sup>1065</sup> זוהר ח"א דף קסז ע"ב.

<sup>1066</sup> תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רסז.

<sup>1067</sup> תיקוני זוהר תקונא שתיאתא, דף כב ע"א-ע"ב.

<sup>1068</sup> הרקע לביטוי הוא התיאור העמום במשלי ל, טו: "לעלוקה שתי בנות הב הב", שנדרש בספרות הזוהרית בהקשרים שונים שאינם נוגעים לענייננו. הביטוי 'הב הב', בהקשר חיובי יותר של תפילת הבקשה, נמצא גם אצל רבי אברהם אבולעפיה (ספרד, 1240–1291), ספר מצרף השכל, ירושלים תשס"א, עמ' עב: "וכמו שהשם שואל מן האדם דבר לטובתו כן האדם שואל מהשם דבר לצורך עצמו ולתועלתו. ואם האדם לא ימנע מהשם שאלתו גם השם לא ימנע מן האדם שאלתו. והכתוב אומר 'ועתה ישראל מה יהוה שואל מעמך כי אם ליראה את יהוה אלהיך' (דברים י' יב') ולאחבה אותו ולדבקה בו. וזהו מה שיורה עליו השם כסוד אחד באחד ית' ידבקו יתלכדו ולא יתפרדו והנו חד בחד זה בזה זה והבא וו בו הוא אהוב הוא אהבו אביזו זו בזה זוב זוב אה ביזה הגיזא. ואמנם סוד השאלות הם שהשם אומר לאדם הב הב והוא עונה לו הא הא, כלומר שהשם אומר לו תן תן והאדם עונה לו קח קח. וכן האדם שואל והשם נותן. והסוד דך שאלה כפולה ואמנם טט מענה כפול ועוד הכוונה הפוכה שהשם נותן תמיד. והסוד דדטט כלומר תינק שד ועוד הנהו שאדם שואל תמיד דד דה דה".

<sup>1069</sup> ראו: יהודה ליבס, 'הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה', בתוך: רונית מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תל אביב תשס"ז, עמ' 251–301.

הבקשה. ואכן, דברים אלו של התיקונים נזכרו פעמים רבות אצל בעלי-החסידות ובראשם המגיד ממעזריטש, כחלק ממגמה של התנגדות לתפילת-הבקשה כאשר היא מכוונת לצרכיו האישיים של המתפלל.<sup>1070</sup>

כדי להבין יותר את משמעות הפער בין הזוהר לבין התיקונים יש להתעמק יותר במבנה התפילה שלהם ובתפיסה התיאורגית העומדת בבסיסה. תשבי עומד על כך ששני הסוגים של התאורגיה שעליהם עמדנו לעיל קיימים בספרות הזוהר והתיקונים: הן הורדת השפע מלמעלה למטה, והן ההשפעה על הדינאמיקה הפנימית של הכוחות האלוהיים.<sup>1071</sup> אולם כאשר מתבוננים בפרטי המבנה של התפילה אפשר לזהות הבדלים משמעותיים בין המקורות, אשר עשויים לשקף התמודדויות שונות של המחברים השונים עם עצם הבעייתיות שברעיון התפילה.

### מבנה התפילה בזוהר

מוטיב מרכזי בתפיסת התפילה של ספר הזוהר הוא מיתוס עליית השכינה מנקודת המוצא שלה בספירות התחתונות אל עבר הספירות העליונות.<sup>1072</sup> בזוהר ויקהל מתוארת התפילה כזיווג בין 'המלך' לשכינה':

כיון דמטו לגאל ישראל כדין מלכא קדישא עלאה נטיל בדרגוי ונפיק לקבלא לה, ואנן מקמי מלכא עלאה בעינן לקיימא על קיומנא באימתא ברעדה דהא כדין אושיט ימיניה לגבה ולבתר שמאליה דשוי לה תחות רישה ולבתר מתחבקו תרווייהו כחדא בנשיקו, ואלין אינון תלת קדמייתא.<sup>1073</sup>

[תרגום: כיון שמגיעים לגאל ישראל, אזי המלך הקדוש העליון נוסע בדרגותיו ויוצא לקבל אותה. ואנו מלפני המלך העליון צריכים לעמוד על מקומנו באימה וברעדה, שהרי אז הוא מושיט ימינו אליה ואחר כך את שמאלו ששם לה תחת לראשה, ואחר כך מתחבקים שניהם כאחד בנשיקה, ואלה הן השלוש ראשונות.]

לפי הזוהר, העלאת השכינה נעשית על ידי אמירת ברכת הגאולה, ובסופה מגיעה התנועה הנגדית של ירידת המלך להתחבר עמה. החיבור הזה נעשה באופן הדרגתי בשלוש הברכות הראשונות: ימין, שמאל ולבסוף נשיקה. שלושה שלבים הרומזים בפשטות לספירות חסד, גבורה ותפארת.<sup>1074</sup> כאשר החיבור עם ספירת התפארת מושלם, מגיע שלב הבקשות:

ובעי בר נש לשוואה לביה ורעותיה ולכוונא בכל הני תקונין וסדורין דצלותא, פומיה ולביה ורעותיה כחדא, השתא דמלכא עלאה ומטרוניתא אינון בחבורא בחדוה באינון נשיקין, מאן דאצטריך למשאל שאלתין ישאל, דהא כדין שעתא דרעותא איהו.<sup>1075</sup>

<sup>1070</sup> ראו: דוב בער ממעזריטש, מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תשכ"ב, עמ' טז; ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 82–83.

<sup>1071</sup> תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' תלג-תלה.

<sup>1072</sup> ראו: חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב 2003, עמ' 415; ביטי רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, רמת-גן 2017 (להלן: רואי, אהבת השכינה), עמ' 100–102.

<sup>1073</sup> ספר הזוהר, וילנא תרפ"ד (להלן: זוהר), כרך ב (שמות) פרשת ויקהל דף ר ע"ב.

<sup>1074</sup> תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רעב.

<sup>1075</sup> זוהר, כרך ב (שמות), פרשת ויקהל, דף ר ע"ב.

[תרגום: וצריך אדם לשים לבו ורצונו ולכוון בכל התיקונים והסידורים הללו של התפילה, פיו ולבו ורצונו כאחד. עכשיו שהמלך העליון והגבירה הם בחיבור אחד בשמחה באותן נשיקות, מי שצריך לבקש בקשות – יבקש, שהרי אז שעת רצון היא.]

הבקשות האנושיות מתאפשרות בשל העובדה שהשעה היא שעת רצון של חיבור בין המלך והמטרוניתא. בהמשך נאמר כי שלוש הברכות האחרונות אינן מבטאות פרידה אלא דווקא שלב עמוק יותר של חיבור:

כיון דשאל בר נש שאלתוי מקמי מלכא ומטרוניתא כדין יתקין גרמיה ברעותיה ולביה לתלתא אחרנין לאתערא חדוה דטמירו דהא מאלין תלת אתברכא בדבקותא אחרא ויתקין בר נש גרמיה למיפק מקמייהו ולאנחא לון בחדוה גניזא דאלין תלת, ועכ"ד דיהא רעותיה דיתברכון תתאי מאינון ברכאן דחדוה טמירא, וכדין אצטריך למנפל על אנפוי ולממסר נפשיה בשעתא דאיהי נקטא נפשין ורוחין.<sup>1076</sup>

[תרגום: עכשו שהמלך העליון והגבירה הם בחבור אחד בשמחה באותן נשיקות - מי שצריך לבקש בקשות, יבקש, שהרי אז שעת רצון היא. כיון ששואל אדם שאלותיו מלפני המלך והגבירה, אז יתקין עצמו ברצונו ולבו לשלש אחרות לעורר שמחה שבסתר, שהרי מאלו השלש הוא מתברך בדבקות אחרת. ויתקין אדם את עצמו לצאת מפניהם, ולהניחם בשמחה גנוזה של אלו השלש. ועם כל זה, שיהיה רצונו שיתברכו התחתונים מאותן ברכות של שמחה נסתרת. ואז צריך ליפול על פניו ולמסור את נפשו בשעה שהיא לוקחת את הנפשות והרוחות.]

שלוש הברכות האחרונות הן חיבור של שלוש ספירות אחרות, דהיינו נצח-הוד-יסוד,<sup>1077</sup> ואחרי יצירת הזיווג הזה צריך אדם לצאת ולהיפרד בשלב נפילת האפיים, שבו לא נדון כאן.

מבנה שונה אפשר למצוא בזוהר בפרשת תרומה, אך היחס לברכות הראשונות והאחרונות דומה:

ובשעתא דישראל עאלין לבי כנשתא ומצלן צלותהון כד מטאן לגאל ישראל וסמכין גאולה לתפלה... בההיא שעתא דמטו לתהלות לאל עליון... אתער האי צדיק לאתחברא באתר דאצטריך ברחימו בחביבו בחדוה ברעותא, וכל שייפין כלהו מתחברן בתיאובתא חדא אלין באלין עלאין בתתאין ובוצינין כלהו נהרין ומתלהטין וכלהון קיימא בחבורא חדא בהאי צדיק דאקרי טוב כמה דאת אמר אמרו צדיק כי טוב ודא מחבר לכלהו בחבורא חדא, כדין כלא בלחישו עילא ותתא בנשיקין דרעותא וקיימא מלה בחבורא דבי אדרא.<sup>1078</sup>

[ובשעה שישראל נכנסים לבית הכנסת ומתפללים תפלותיהם, כשמגיעים לגאל ישראל וסומכים גאלה לתפלה... בשעה הזו שמגיעים לתהלות לאל עליון... מתעורר הצדיק להתחבר במקום שצריך באהבה וחביבות, בחדוה וברצון. וכל האיברים כלם מתחברים בתשוקה אחת אלה באלה, עליונים בתחתונים, וכל המנורות מאירות ולוהטות, וכלם

<sup>1076</sup> זוהר, כרך ב (שמות), פרשת ויקהל, דף ר ע"ב.

<sup>1077</sup> תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רעב-רעג.

<sup>1078</sup> זוהר, כרך ב (שמות), פרשת תרומה, דף קכח ע"ב.

עומדים בחבור אחד בצדיק הזה שנקרא טוב, כמו שנאמר אמרו צדיק כי טוב, וזה מחבר את כלם בחבור אחד. אז הכל בלחש למעלה ולמטה בנשיקות של רצון, והדבר עומד בחבור של בית הגרן.]

כאן קיים החיבור של ספירת היסוד (ה'צדיק') כבר בתחילת התפילה, אלא שהוא מגיע לידי מימוש מלא רק בסופה:

כיון דמטו לשים שלום כדין עביד שמושא ההוא נהר דנפיק מעדן באדרא דא.<sup>1079</sup>

[תרגום: כיון שמגיעים לשים שלום, אז עושה שימוש אותו נהר שיוצא מעדן בגורן הזה.]

לדעת תשבי, הדבר מלמד על כך שהחיבור הראשוני היה רק "בסוד הנשיקות", ורק בהמשך הגיע חיבור מלא.<sup>1080</sup> על כל פנים, גם כאן מביע הזוהר התנגדות לבקשות בשלבים האחרונים של התפילה בשל עוצמת החיבור שבהם:

וכדין בעיין כלא לנפקא מקמי מלכא ולא אצטריך בר נש ולא אחרא לאשתכחא תמן ולא למשאל שאלתין אלא אצטריך למנפל על אנפין מ"ט בגין דההיא שעתא שעתא דשמושא הוי ובעי כל בר נש למכסף מקמי מאריה ולחפיה אנפוי בכסופא סגי ולאכללא נפשיה בההוא שמושא.<sup>1081</sup>

[תרגום: ואז צריכים כלם לצאת מלפני המלך, ולא צריך איש ולא אחר להמצא שם ולא לבקש בקשות, אלא צריך לנפל על הפנים נפילת אפים. מה הטעם? משום שאותה שעה היא שעה של שימוש, וצריך כל איש להתביש מלפני רבונו ולכסות פניו בבושה גדולה, ולהכליל את נפשו באותו שימוש.]

עם זאת, יש לשים לב לכך שהשלב של החיבור המונע בקשות הוא רק בסוף התפילה, בנפילת אפים, ולא בכל שלוש הברכות האחרונות. אדרבה, משמע שעד ברכת "שים שלום" (ועד בכלל?) אין מניעה לבקש. זאת בניגוד לדברי תשבי שטען כי האפשרות לבקש בשלוש האחרונות מיוחדת לספרות התיקונים.<sup>1082</sup>

#### התיאורגיה של התפילה בספרות הזוהר והתיקונים

גם בספרות התיקונים, אופן הפעולה של התפילה הוא העלאה של המלכות, השכינה, באופן שמעורר את קודשא בריך הוא להתייחד עמה.<sup>1083</sup> כך למשל נאמר בכתבים העבריים של בעל תקוני זהר:

צריכין ישראל לעלות לשכינה שהיא מלכות... שכינה תחתונה עולה מלמטה למעלה, וכשהיא עולה צריכין ישראל להעלות אותה.<sup>1084</sup>

<sup>1079</sup> זוהר, כרך ב (שמות), פרשת תרומה, דף קכח ע"ב.

<sup>1080</sup> תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רעב.

<sup>1081</sup> זוהר, כרך ב (שמות), פרשת תרומה, דף קכח ע"ב – קכט ע"א.

<sup>1082</sup> תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רעב.

<sup>1083</sup> על ההבדלים בין מיתוס עליית השכינה בגוף הזוהר לזה שבתיקוני זוהר ראו: רואי, אהבת השכינה, עמ' 102.

<sup>1084</sup> הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, מהדורת אפרים גוטליב ומשה אידל, ירושלים 2003 (להלן: הכתבים העבריים), עמ' 14, שורות 97-100.

השלב הראשון הוא עלייתה של השכינה, ובהמשך עלייה זו זוכה לתגובה מלמעלה:

מיד ה' יורד משמי מרומים ועטרה על ראשו שהיא השכינה העליונה ומתיחד עמה.<sup>1085</sup>

בהמשך נאמר שמשום כך יכולות בקשות האדם להיענות:

וכל אחד ישאל צרכיו בהוא זמן אז תקרא וי"י יענה.<sup>1086</sup>

מכיוון שפעולת התפילה קשורה לזיווג עם השכינה, אין השפע מגיע אל המתפלל באופן ישיר, אלא דרך השכינה. עובדה זו משליכה על תודעת המתפלל, כפי שנאמר בהמשך:

לא שיהיה הוא כעבד המקבל פרס לעצמו, אלא ישאיל פרס לשכינה.<sup>1087</sup>

בניגוד לספר הזוהר, בעל התיקונים מדגיש שהבקשה איננה 'לעצמו' אלא עבור השכינה בלבד. נראה כי תפיסה זו מסבירה גם את המבנה השונה של תפילת שמונה-עשרה, כפי שהוא מוצג בתיקוני הזוהר:

ובזמנא דצדיקיא מתקנין בכנפי מצוה ובתפלין אתכפיין תחותיהו כתרין תתאין הא מלכא קא אתיא בההוא זמנא יעול מלכא בהיכליה דאיהו אדני"י כגוונא דא יאקדונק"י הא מלכא בהיכליה מאן דבעי למשאל שאלתוי יעול ובגין דא אדני"י שפתי תפתח בתלת קדמאין יסדר בר נש שבחוי כעבדא דמסדר שבחוי קדם רביה דאלין תלת כתבין כל זכוון בתראין חתמין ובגין דא צריך בר נש למעבד בהון כעבדא דמקבל פרס מרביה והלך ליה דתמן איהי בית קבול חותמא דקשורא ואיהי מלכותא קדישא. באמצעיות צריך למשאל דתמן ו' ו' חד מארי כתיבה וחד מארי חתימה ואינון ו' עלאה ו' תתאה כלילן תרין עשר פרקין תלת קדמאין רישא ותריין דרועין תלת בתראין גופא ותריין שוקין הא אתפטר ממלכא בגין דא צריך למיהב תלת פסיען לאחורא ורזא דמלה ויאסוף רגליו אל המטה.<sup>1088</sup>

[תרגום: בזמן שצדיקים מתקנים בכנפי מצוה ובתפלין, נכנעים תחתיהם הכתרים התחתונים. באותו זמן יכנס המלך להיכלו, שהוא אדני"י, כמו זה: יאהדונה"י, הרי המלך בהיכלו, מי שרוצה לשאל את שאלותיו יכנס, ומשום זה אדני"י שפתי תפתח. בשלש הראשונות יסדר אדם את שבחו, כמו עבד שמסדר את שבחו לפני רבו, ששלש אלה כותבים כל הזכיות, ושלש האחרונות חותמים, ומשום זה צריך אדם להיות בהם כעבד שמקבל פרס מרבו והולך לו, ששם הוא בית קבול החותם של הקשר, והיא המלכות הקדושה. באמצעיות צריך לשאול, ששם ו' ו', אחד בעלי הכתיבה ואחד בעלי החתימה, והם ו' עליונה ו' תחתונה, כוללים שנים עשר פרקים. שלש הראשונות - הראש ושתי זרועות, שלש האחרונות - הגוף ושתי שוקים, הרי נפטר מן המלך. משום זה צריך לתת שלש פסיעות לאחור, וסוד הדבר - ויאסוף רגליו אל המטה.]

<sup>1085</sup> הכתבים העבריים, עמ' 14, שורה 104.

<sup>1086</sup> הכתבים העבריים, עמ' 15, שורה 106.

<sup>1087</sup> הכתבים העבריים, עמ' 19, שורה 153.

<sup>1088</sup> ספר תיקוני זוהר, ירושלים תשמ"ו (להלן: תיקוני זוהר), תקונא עשיראה, דף כו ע"א.



בשלוש הברכות הראשונות נאמר שהאדם צריך לסדר שבחים, משום שאלו השלוש כותבות את כל הזכויות. נראה כי הכוונה היא לשלוש הספירות העליונות שיוזכרו בהמשך: "רישא ותרין זרועין", דהיינו חסד, גבורה ותפארת.<sup>1089</sup> ואילו בשלוש האחרונות נחתמות הזכויות, ועל כן אין צורך לבקש אלא רק להיפטר ולקבל אותן. כלומר, מעשה הבקשה מתרחש אמנם בברכות האמצעיות, כפי שמפורש כבר בגמרא, אך התהליך כולו קשור מתחילתו ועד סופו לכתובת הזכויות וחתימתן. שלוש הברכות האחרונות אינן מנותקות מן הבקשות, אלא מהוות דווקא "בית קבול" עבורן. תשבי טוען שיש כאן סטייה מדברי הזוהר, בכך ש"משולבת בקשת צרכים גם בכוונות של הברכות הראשונות והאחרונות",<sup>1090</sup> אך יש להדגיש שגם אם בקשת הצרכים קשורה גם לברכות הראשונות והאחרונות, אין היא נעשית בהן בפועל.

כמו כן, תיאור זה של תיקוני הזוהר הולם באופן בסיסי עם דברי הזוהר בפרשת ויקהל, שלפיו שלוש הברכות הראשונות מחברות את שלוש הספירות הראשונות בלבד.<sup>1091</sup>

תיאור מפורט יותר של תהליך התפילה קיים בתיקון ה-י"ח של תיקוני הזוהר, המקבל גם הוא את התפיסה העקרונית של עליית השכינה שגורמת למלך לפקוד אותה בהיכלה:

כד סליקת לגבי מלכא... וכד איהו בהיכלהא כלהו נביאיא סלקין תמן ודפקין לתרעא ואמרין אדנ"י שפתי תפתח תלת קדמאין דצלותא אינון מסדרין שאלתין על נפשא לאעלא בהון קדם עלת העלות דתמן חיי נפשא אמצעיות ממנן על שאלתין למשאל בעותהון על צרכי גופא תלת בתראין מקבלין תיובתא דכל שאלתין מן מלכא ולעילא מכלהו יד כותבת ולתתא מכלהו יד חותמת.<sup>1092</sup>

[תרגום: כשעולה למלך... וכשהוא בהיכלה, כל הנביאים עולים שם, ודופקים בשער, ואומרים אדנ"י שפתי תפתח. שלשת הראשונים של התפלה הם מסדרים בקשות על הנפש, להכנס בהם לפני עלת העלות, ששם חיי הנפש. האמצעיות ממנות על שאלות לבקש בקשותיהם על צרכי הגוף. שלשת האחרונות מקבלים תשובה של כל השאלות מן המלך. ולמעלה מכולם יד כותבת ולמטה מכולם יד חותמת.]

גם כאן מופיעות הכתיבה והחתימה, אך הן לא משויכות לברכות מסוימות. כמו כן, גם כאן נאמר שבשלוש הברכות האחרונות מקבלים את התשובות לשאלה שבברכות האמצעיות.<sup>1093</sup> חידוש ייחודי נוסף הוא שבברכות הראשונות יש לסדר בקשות "על הנפש", במקום ה"שבח" שהוזכר בגמרא ובתיקון י'. אפשר שרעיון זה של הבקשה על הנפש כתנאי לתפילה שאוב מן הכללים שכתב רבי עזריאל מגירונה:

<sup>1089</sup> ראו: תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' רעב.

<sup>1090</sup> תשבי, משנת הזוהר, עמ' רעג.

<sup>1091</sup> אולם תשבי העיר שספירת היסוד כבר משמשת בכפיפה אחת עם התפארת בברכות האמצעיות.

<sup>1092</sup> תיקוני זוהר, תקונא תמני סרי, דף לב ע"ב.

<sup>1093</sup> וכך נאמר גם בהמשך (שם לג ע"א): "בההוא זמנא קלא נפיק לגבי מארי דרגלין ואמר בן אדם עמוד על רגליך ואדבר אתך מליל עמי מה שאלתך באמצעיות דצלותין ויתיהיב לך בבתראין מטרוניתא קבלת שאלתו".

בני הוה יודע שכל תפלה שאין בה צורך חיי הנפש שזה חיי העולם הבא הרי הוא כחומר שאין עליו צורה והיא הנקראת תפלת קבע שאין משך החיים נובע בה מן המקור והיא דומה למים מכונסים.<sup>1094</sup>

קעת נשוב לכתבים העבריים, שם מתוארת תפילת העמידה בשני מקומות נפרדים. במאמר הראשון מופיע התיאור במסגרת של דיון רחב על משמעות התפילה. בתחילת הדיון נראה שהחיבור בין היסוד למלכות מתקיים לאורך התפילה כולה, בדומה לדברי הזוהר בפרשת תרומה:

והסוד הנכון... תפלה לעני כי יעטוף מיד שצדיק יהיה מעוטף ומחובר עם מלכות שהיא תפלה שלו, מיד ה' יורד משמי מרומים לשבת בה... מיד ולפני י"י ישפוך שיחו.<sup>1095</sup>

וכך עולה גם מן ההנחיה בהמשך:

יסוד ומלכות אז יתלכדו ולא יתפרדו וכל המפסיק בתפלה כאלו מפסיק בין יסוד ומלכות.<sup>1096</sup>

אך כאשר הדיון עובר לרזולוציה גבוהה יותר, אנו חוזרים לתמונה של הזוהר בפרשת ויקהל:

וכיצד ישאיל הוא פרס לעבודתו לשכינה? אלא בראשונות שהם ב' שלש ברכות ראשונות של התפלה מסדר שבחיו לרדת עמה חסד גבורה תפארת ובהם וראיתיה לזכור ברית עולם...<sup>1097</sup> ישאיל פרס באמצעיות שני מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש והיא אומרת ינתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי כי נמכרנו אני ועמי בגלות... והב"ה הוא אומר מי הוא זה ואי זהו אשר מלאו לבו לעשות כן, והיא אומרת השטן שמאל, והב"ה נותן לו ולבניו ביד השכינה ואומתה... בשלש אחרונות צריך להיות כעבדי המקבל פרס מרבו והלך מן הגלות אחר שיפרעו משונאיה ויתן להם הב"ה כל ממונם... ומיד תתחבר השכינה שהיא עבודה עם שלשה עבודות הבית המקדש.<sup>1098</sup>

ראשית, נראה כי הסתירה הפנימית בין מקורות כה סמוכים עשויה ללמד גם על הסתירה לכאורה בין הזוהר בפרשת ויקהל לזוהר בפרשת תרומה. בשני המקרים אפשר להבין שהתיאור של חיבור היסוד עם המלכות איננו אומר בהכרח שהחיבור התממש כבר בברכות הראשונות באופן מלא, ואפשר שהתפילה כולה מהווה תהליך שבו נוצר החיבור הזה בהדרגה, כאשר הוא מתחיל בספירות העליונות יותר. שנית, נראה כי יש שני שלבים בנתינת השפע. כבר במהלך הברכות האמצעיות הב"ה נותן את השטן ביד השכינה ואומתה, אך היישום בפועל של הברכה הוא רק בברכות האחרונות שבהן הביטוי "והלך לו" מתפרש כמעשה של הליכה ויציאה של העבד מן הגלות.

<sup>1094</sup> כללים על סוד התפלה לר' עזריאל זצ"ל, כ"י פאריס 859 דף 56ב, מובא אצל: גרשום שלום, שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה, בתוך: ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, 201-222, הציטוט לקוח מתוך עמ' 215, אות ז. וראו באות י' שם: "בני בקש רחמים על דרכי הגוף ואחר כך על דרכי הנפש ואחר כך על חיי העולם הבא".

<sup>1095</sup> הכתבים העבריים, עמ' 16, שורות 116-120.

<sup>1096</sup> הכתבים העבריים, עמ' 17-18, שורות 133-134.

<sup>1097</sup> חלק מן הקטע נשמט בהעתקה במקור.

<sup>1098</sup> הכתבים העבריים, עמ' 19-20, שורות 153-165.

בשלב מאוחר יותר של המאמר יש דיון נוסף בסדר התפילה :

והוא מטטרון... והוא עבד המסדר שבחיו לפני רבו בשלש ראשונות שהם חסד גבורה תפארת ומשאל פרס מרבו באמצעות שני מזמור לדוד י"י רועי לא יחסר באחרונות שהם נצח הוד יסוד מקבל פרס שהם מזונותם.<sup>1099</sup>

אפשר לראות גם כאן את החילוק של שש הספירות לברכות הראשונות והאחרונות. כמו כן, העבד מקבל את הפרס במהלך הברכות האחרונות ולא קודם לכן.<sup>1100</sup> בהמשך מובא שם גם הרעיון שלפיו החיבור עם היסוד מתקיים כבר בתחילת התפילה: "ובזמן שהם ביחד תפילין עם קרית שמע ו' עם ה' מיד יה יורדים בין גאולה לתפלה ליחד הכל ביסוד שהוא חי העולמים בשמנה עשרה ברכות".<sup>1101</sup>

במאמר השני של הכתבים העבריים יש תיאור נוסף של המתרחש בתפילת עמידה :

בשלש ראשונות שכינה נכנסת לפני המלך י"י והיא נותנת תשבחות לפניו, באמצעות היא מתחננת לפניו ובהן נשאה חן בעיניו, תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי, ובני לא ימסרו ביד העמים. באחרונות הוא אומ' מה שאלתך וינתן לך עד חצי המלכות ותעש. אחר שאלותיה היא משתטחת לפניו.<sup>1102</sup>

ובהמשך מתוארת תפילת השכינה על "בניה עניים חשובים כמתים שמושלים עליהם אדונים קשים ורעים".<sup>1103</sup> אפשר לראות סתירה ברורה בין מקור זה לבין המאמר הראשון. שהרי הפסוק "מה שאלתך" התייחס במאמר הראשון לברכות האמצעיות, ואילו כאן הוא מתייחס לתפילת השכינה בברכות האחרונות.<sup>1104</sup> עם זאת, יש לשים לב שהאדם המתפלל לא נדרש לשאול בשלב זה, ומדובר בפעולה עצמאית של השכינה.

#### **תפילת הבן ותפילת העבד: שתי מגמות בזהר ובתיקונים**

נראה כי את המגמה המשווה את הברכות הראשונות והאחרונות אפשר לזהות כבר בהקדמה של תיקוני הזהר :

מוריד הטל לאנהרא לגבי ה"א דאיהו כליל תלת ברכאן קדמאין דצלותא ותלת בתראין ודא עשר ספירות בלי מה.<sup>1105</sup>

[תרגום: מוריד הטל להאיר לגבי ה"א שהוא כולל שלש ברכות ראשונות של התפלה ושלוש אחרונות, וזה עשר ספירות בלי מה.]

וביתר הרחבה בתיקון ע':

<sup>1099</sup> הכתבים העבריים, עמ' 48, שורות 485-482.

<sup>1100</sup> גוטליב העיר שהרעיא מהימנא (ח"ג רכג). שם גרס "ובאמצעות כעבד דמקבל פרס ממאריה".

<sup>1101</sup> הכתבים העבריים, עמ' 51-50, שורות 509-508. וכך מובא גם לקראת סוף המאמר (עמ' 122, שורה 1441).

<sup>1102</sup> הכתבים העבריים, עמ' 125, שורה 14-17. ראו ניתוח של קטע זה אצל: צחי וייס, "רוב הטועים במלכות הם טועים": עבודת השכינה בקבלה המוקדמת, תרביץ פב(ב) (תשע"ד), עמ' 319-334.

<sup>1103</sup> הכתבים העבריים, עמ' 125, שורה 20-19.

<sup>1104</sup> וראו גם בתיקוני זהר, תיקון יח: "ומה שאלתך עד חצי המלכות באמצעות ותעש בבתראין דתמן איהו בר נש כעבד המקבל פרס מרבו והולך לוי".

<sup>1105</sup> תיקוני זהר, הקדמה, דף ו ע"א.

עמודא דאמצעייתא איהו כליל תלת ברכאן קדמאין דאינון אבהן וגבורות וקדושת השם ואיהו כליל תלת בתראין בעבודה ואיהו כליל אמצעיות לקיימא ביה אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקי"ם זכאה איהו מאן דידיע לצלאה לקודשא בריך הוא בכל תקונין דיליה כדקא יאות ולמשאל מניה בכל דרגא ודרגא כדקא יאות.<sup>1106</sup>

[תרגום: העמוד האמצעי הוא כולל שלוש ברכות ראשונות שהן אבות וגבורות וקדושת השם, והוא כולל שלוש אחרונות בעבודה, והוא כולל אמצעיות לקיים בו אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקי"ם. זכאי הוא מי שידע להתפלל לקדוש ברוך הוא בכל התיקונים שלו כיאות ולשאל ממנו בכל דרגה ודרגה כיאות.]

התיקוני זוהר מציג שאיפה לכלול יחד את הברכות הראשונות, האחרונות והאמצעיות, "ולמשאל מניה בכל דרגא ודרגא כדקא יאות". אפשר שהדבר קשור לתפיסה שלפיה קיים במובן מסוים איחוד של היסוד במלכות לאורך התפילה כולה.

נדמה שהמפתח להבנת ההבדלים בין סוגי התפילות נעוץ בהבחנה היסודית בין עבודת ה'בן' לעבודת ה'עבד' בספרות תיקוני זוהר, הבחנה שעמד עליה בין השאר אידל בספרו הגדול בנושא.<sup>1107</sup> יש מקום להבין שהחלוקה המוחלטת בין הספירות קיימת רק ביחס לתפילת העבד, כפי שעולה מן המאמר הראשון של הכתבים העבריים:

תפלת שבת ומועדים טובים היא השכינה בשבת אין זה מלאך משמש כלום ועל זה נאמר לא תעשו בו כל מלאכה תמצא חי העולמים והשכינה יורדים בו בחול לקבל התפלה של ישראל אבל בשבת אין יורדים בו אלא כל הספירות נכללין ביסוד שהוא שביעי ובמלכות שהיא ליל שבת.<sup>1108</sup>

חילוק זה בין התפילות מופיע גם בתיקוני זוהר:

ביומי דחול שלטא עץ הדעת טוב ורע... ודא הוא מטטרו"ן דאיהו עבד... ולית עבודה אלא צלותא דביה צריך בר נש למהוי כעבד המסדר שבחיו לפני רבו וכעבד השואל פרס מרבו וכעבד המקבל פרס מרבו והולך לו. אבל בשבת מלכתא דשלטא ביה אילנא דחיי ולא עץ הדעת טוב ורע... מאן דצלי צלותא לאילנא דחיי לא יחזור ריקם בצלותיה לעולם. ובגין דא אית אלהים מסטרא דעץ הדעת טוב ורע ואית אלהים חיים ומלך עולם ומסטרא דאילנא דחיי ולא זכין ליה אלא מארי קבלה דידיעין רזין דאורייתא.<sup>1109</sup>

[תרגום: בימות החול שולט עץ הדעת טוב ורע... וזה הוא מטטרו"ן שהוא עבד... ואין עבודה אלא תפילה שבה צריך אדם להיות כעבד המסדר שבחיו לני רבו וכעבד השואל פרס מרבו וכעבד המקבל פרס מרבו והולך לו. אבל בשבת המלכה ששולט בה עץ החיים ולא עץ הדעת טוב ורע... מי שמתפלל תפילה לעץ החיים לא יחזור ריקם בתפילתו לעולם. ובשל כך יש

<sup>1106</sup> תיקוני זוהר, תקונוא שבעין, דף קכג ע"ב.

<sup>1107</sup> Moshe Idel, Ben: *Sonship and Jewish Mysticism*, New York 2007, pp. 431–433.

<sup>1108</sup> הכתבים העבריים, עמ' 74–73, שורות 809–812.

<sup>1109</sup> זוהר חדש, כרך ב, ניו יורק תשמ"א, תיקונים, דף עז ע"א.

אלוהים מצד עץ הדעת טוב ורע ויש אלוהים חיים ומלך עולם ומצד עץ החיים, ולא זוכים לו אלא בעלי קבלה שיודעים את רזי התורה.]

וגם בתיקון י"ח מובאים שני סוגי המתפללים. לאחר התיאור של המתפללים המבקשים על גופם בברכות האמצעיות, מובאת צורה נוספת של תפילה:

מטרוניתא דאיהי מצוה דמלכא אפטורפוסא דכל פקודין אוליפת זכו קדם מלכא בגינייהו ויימא ליה רבון עלמא הא אלן דקיימין קדמך בצלותין צריך למיהב לון שאלתין דילהון בההוא זמנא קלא נפיק לגבי מארי דרגלין ואמר בן אדם עמוד על רגליך ואדבר אתך מליל עמי מה שאלתך באמצעיות דצלותין ויתיהיב לך בבתראין מטרוניתא קבלת שאלתוי וצריך למיהב תלת פסיעאן לאחורא דלא יתחזר כתפוי לגבי מלכא אלן נפקין וסגרו"ן סגר תרעא אבתרייהו.

הא מארי דאותות קא דפקין לפתחא ואמרין אדנ"י שפתי תפתח תפתח דא פתחו"ן ואלן אינון מארי דח"י ברכאן דצלותא מסטרא דח"י עלמין דמייחדין לקודשא בריך הוא ושכינתיה תמן דצדיק תשיעאה איהו מעילא לתתא ומתתא לעילא תשע נקודין תשע טעמי ועלייהו אתמר ויתן אותם אלקיי"ם ברקיע השמים ודא צדיק דביה כל נקודין להאיר על הארץ דא שכינתא דאיהי כלילא מכל אתוון מיד מארי שאלתין דפקין לתרעא כמה נטורי תרעא עאלין קדם מלכא ויימרון רבון עלמא הא מארי צדיקייא מארי דצלותין דמברכין לך בח"י ברכאן בעון לאעלא קמך מיד מני למפתח לון ולמהב שאלתוי ואלן אינון מארי דאותות מסטרא דאלין דאתמר בהון והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים ואלן אינון דסגדין על ברכיהון בח"י עלמין כל בח"י ברכאן לגבי שכינתא.<sup>1110</sup>

[תרגום: הגבירה שהיא מצות המלך, האפטורפוס של כל המצוות, מלמדת זכות לפני המלך בשבילם, ותאמר לו: רבון העולם, הרי אלו שעומדים לפניך בתפלות, צריך לתת להם את בקשותיהם. באותו זמן יוצא קול אל בעלי הרגלים, ואומר: בן אדם, עמד על רגליך ואדבר אתך, דבר עמי מה שאלתך באמצעיות של התפלות, וינתן לך באחרונות. הגבירה מקבלת את בקשותיו, וצריך לשוב שלש פסיעות לאחור, שלא יחזיר כתפיו אל המלך. אלו יוצאים, וסגרו"ן סוגר את השער אחריהם.]

והרי בעלי האותות דופקים בפתח, ואומרים אדנ"י שפתי תפתח. תפתח זה פתחו"ן, ואלו הם בעלי שמונה עשרה ברכות של התפלה, מצד של ח"י העולמים שמיחדים את הקדוש ברוך הוא ושכינתו שם, שהצדיק הוא תשיעי ממעלה למטה וממטה למעלה, תשע נקודות, תשעה טעמים, ועליהם נאמר ויתן אותם אלה"ים ברקיע השמים, וזה צדיק שבו כל הנקודות. להאיר על הארץ, זו שכינה, שהיא כלולה מכל האותיות. מיד בעלי השאלות דופקים בשער, כמה שומרי השער נכנסים לפני המלך, ויאמרו: רבון העולם, הרי בעלי הצדיקים, בעלי התפלות שמברכים אותך בשמונה עשרה ברכות, רוצים להכנס לפניך. מיד מצוה לפתח להם ולתת את שאלותיו, ואלו הם בעלי האותות, מצד של אלו שנאמר בהם

<sup>1110</sup> תיקוני זוהר, תקונא תמני סרי, דף לג ע"א.

והיו לאתת ולמועדים ולימים ולשנים, ואלו הם שמשתחווים על ברכיהם בח"י עולמות,  
בשמונה עשרה ברכות אל השכינה.]

כלומר, בנוסף על המתפללים המבקשים בברכות האמצעיות בלבד, יש גם 'בעלי שמונה עשרה ברכות' שאצלם אין הבחנה כזו. בעל התיקונים מנסה לפתח, במקביל למודל הזוהרי המקובל, מודל שונה של תפילה שבו אין הבדל בין הברכות, וכולן מהוות חלק מחיבור של היסוד והמלכות שיוצר את רצון לסוגים שונים של בקשות. המודל המקובל שבו מבקשים בברכות האמצעיות הוא המודל של תפילת העבד. אך תפילת הבן שפונה לעץ החיים מסוגלת להשפיע שפע לאורך התפילה כולה. תפיסה זו משתלבת ברעיון המובא גם הוא בתיקון י"ח, ונידון אצל רואי, שלפיו תפקידה של תפילת העמידה הוא העמדה וחיזוק של השכינה על ידי המתפלל ההופך לאחת מרגליה.<sup>1111</sup>

### משמעות מבנה התפילה בספרות התיקונים

אם נשוב לשני המודלים שאותם הצגנו בתחילת הסעיף, נראה שהם הולמים היטב את שתי הגישות היסודיות שראינו בספרות הזוהר והתיקונים.

תפיסתו של רבי יוסף גייקטיליה, ראתה את התפילה כחתיירה לעורר את הרצון האלוהי על ידי התעלות של האדם למרחב החסד האינסופי שברצון. בתפיסה זו יש הבחנה ברורה בין שלבים שונים של התהליך: ר"י גייקטיליה מתאר כיצד האדם עולה מספירה לספירה, וכאשר הוא מגיע אל ספירת הרצון הוא מבקש ומקבל את חפציו. לאורך התהליך כולו נשמרת הפרדה מסוימת בין המבקש לאלוהיו.

נראה כי תפיסה זו הולמת היטב את התפיסה שבספרות הזוהר, ולפיה הבקשה נעשית רק בברכות האמצעיות. הזוהר מתאר את שעת הבקשה כ"שעתא דרעותא", בדומה לתיאור של הר"י גייקטיליה. ולאחר שהאדם שוטח את בקשותיו הוא נסוג לאחור ונותן למלך למלא את בקשותיו.

לעומת זאת, רבי עזריאל מגירונה תיאר את פעולת התפילה כנובעת מתוך התאחדות של רצון האדם ורצון הא-ל. נראה שתפילה זו דומה לתפילת ה'בן', או תפילת 'עץ החיים' המתוארת בספרות התיקונים. תפילה שבה היסוד והמלכות מחוברים זה עם זה לאורך התהליך כולו, והיא פועלת מתוך האחדות הזו ולא מתוך היענות לבקשה של האדם כיצור נבדל. תפיסה אחדותית זו, שלפיה "צלותא איהו שכינתא",<sup>1112</sup> והמתפלל מתאחד עם השכינה בתהליכים שהיא עוברת, מאפשרת לבעל התיקונים לפתור את המתח בין הריבוי של הספירות לבין האיסור להתפלל אליהן במנותק מן המקור האלוהי, כפי שציין גילר.<sup>1113</sup> בתפילה זו הבקשה יכולה להיות לאורך התפילה כולה, משום שהמתפללים אינם כעבד השואל פרס והולך לו, אלא מקיימים חיבור רציף עם הרצון האלוהי המשתלב ברצונותיהם. כפי שניסחו זאת בעלי החסידות: "האדם השלם כשמתפלל לדי' ואפילו צרכיו, אך בלב הוא מכווין שיהיה שלמות במלכותו יתברך".<sup>1114</sup>

<sup>1111</sup> ראו: רואי, אהבת השכינה, עמ' 265–272.

<sup>1112</sup> זוהר, השמטות כרך א, דף רנ"ג ע"ב.

<sup>1113</sup> Pinchas Giller, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*, New York 1993, pp. 117–121.

<sup>1114</sup> ר' יצחק מראדוויל (אוקראינה, 1750–1835), אור יצחק, ירושלים תשנ"ו, עמ' צח. וכעין זה שם עמ' רג. ראו: ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 91.

## סיכום

בקבלת ימי הבינים ישנם תיאורים שונים לאופן שבו המתפלל משיג את מבוקשו מתוך מפגש עם הרצון האלוהי: רבי עזריאל מגירונה תיאר איחוד של הרצון האנושי והאלוהי שמתוכו מתעצם הרצון האנושי בלי שהוא צריך לשנות את הרצון האלוהי; ואילו רבי יוסף גייקטיליה תיאר התעלות של האדם אל הרצון האלוהי, הנמצא מעבר לבעיית שינוי הרצון, שמתוכו הוא שואב ומקבל את מבוקשו.

ניתוח של מבנה תפילת העמידה בספרות הזוהר והתיקונים, מעלה שתי מגמות המופיעות בשאלת המקום שבו אפשר לבקש: מגמה אחת המגבילה את הבקשה לברכות האמצעיות, שרק בהן מתרחש החיבור המלא בין היסוד למלכות, ומגמה שנייה שמרחיבה את החיבור בין היסוד למלכות לתפילה כולה ומתוך כך מאפשרת בקשות גם בשאר חלקי התפילה. בספרות התיקונים ראינו שסוג זה של תפילה מתואר כתפילה לעץ החיים, בניגוד לתפילת העבד שמבקש פרס בברכות האמצעיות והולך לו.

אפשר כי קיימת זיקה בין מגמות אלו לשתי התפיסות שראינו אצל המקובלים הראשונים: תפיסת ההמשכה מן הרצון הולמת את תפילת העבד המתרחשת רק בברכות האמצעיות, ואילו תפיסת התאחדות הרצונות הולמת את תפילת הבן שבה אין הבדל בין חלקי התפילה השונים.

שתי התפיסות ממשיכות רעיונות קודמים שכבר ראינו בעבר: הן רעיון איחוד הרצונות, שקיים בפילוסופיה היוונית והניאואפלטוניים ואצל אבות הכנסיה; והן רעיון ההתעלות למקום המאפשר לאדם לחולל שינויים במציאות, שקיים אצל רבי אברהם אבן עזרא ורבים אחרים שציטטו את דבריו.<sup>1115</sup> יחד עם זאת, הניסוח של תפיסות אלו בכתבי המקובלים מקבל גוון מעט שונה: מפגש הרצונות בין רצון האדם לרצון הא-ל איננו מבטל את הרצון האנושי אלא מעצים אותו; ומאידך תפיסת ההתעלות של האדם לא מאפשרת לו לחולל את השינוי בעצמו אלא רק לפתוח פתח לעולם של רצון ושל חסד הנמצא מעבר לבעיית אי-השינוי. גוונים אלו, ובפרט זה האחרון, יתרמו לעיצוב ההגות הספרדית במאות השנים הבאות גם מחוץ לתחומם של חכמי הקבלה.

<sup>1115</sup> על הקרבה בין התפיסות, הקבלית והפילוסופית, ראו: אידל, שער הכוונה, עמ' 84.

### ד.3. התפילה בהגות הרבנית בספרד הנוצרית במפנה המאות ה-13 וה-14 (חוג הרשב"א)

#### הרמב"ן והרשב"א

הרמב"ן (ספרד, 1194–1270) התייחס לתפילת הבקשה בדרשת 'תורת ה' תמימה' שנכתבה על רקע הפולמוס בין חכמי פרובנס לחכמי ספרד סביב כתביו הפילוסופיים של הרמב"ם.<sup>1116</sup> אל מול דעתם של הרמב"ם ותלמידיו, "שאינן האל פועל תמיד בנסים אלא עולם כמנהגו נוהג",<sup>1117</sup> מציב הרמב"ן את שיטתו שלפיה "כל דברינו ומעשינו כלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם".<sup>1118</sup> לדבריו, עצם הרעיון של התפילה דוחה בשתי ידיים גישתו הנטורליסטית של הרמב"ם: "לפי שמעולם לא התפלל אדם להקב"ה שיתן לו טובה או שיצילנו מרעה ולא קלל את אויבו בשם עד שהאמין בנסים כולם כאשר אמרתי".<sup>1119</sup> התפילה, לפי הרמב"ן, מבוססת על אמונה בעליונות ההשגחה על הטבע, והיא מבטאת אמונה זו באופן ברור יותר מאשר מצוות אחרות. לדעת הרמב"ן, בניגוד לרמב"ם, "כל ענין התפלה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו",<sup>1120</sup> יחד עם זאת, הרמב"ן לא חשף בכתביו את סודות כוונת התפילה שלו וקשה לחלץ מהם תפיסה בהירה ושלמה של תפילת הבקשה.<sup>1121</sup>

הרשב"א (ספרד, 1235–1310), רבה של ברצלונה ומנהיג יהדות ספרד, שילב, בדומה לרבו הרמב"ן, תפיסות קבליות עם גישה למדנית-הלכתית.<sup>1122</sup> הוא ובני-חוגו אימצו דרך של התפלספות מתונה תוך ביקורת נוקבת של הפילוסופיה הרדיקלית ונציגיה שבפרובנס,<sup>1123</sup> ובין השאר דחו את תפיסת טעמי-המצוות הרציונאלית של הרמב"ם.<sup>1124</sup> את הביקורת על תפיסת התפילה הרציונלית הזכיר בקצרה בתשובתו לאבא מרי הירחי מלוניל, המהווה חלק מן הפולמוס בין הרשב"א לחכמי פרובנס על לימוד הפילוסופיה:<sup>1125</sup>

ואשר הספרים ההם נושרים מחיקו ושם בהם כל ימותיו חשקו, איך לא יגרע מתורת אמת חקו? באמת אי אפשר להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד. היאמין איש כזה או יסבור סברה לקיים מופתי ומושכל ראשון בעיניו ומלבבו לא ימיש שנמנע להוציא מים מצור החלמיש? וכן כל המופתים בתורה שהם נמנעי בטבע. ובהעצר השמים אם יקבצו כל קהל עדת ישראל ויאספו להם כל חסידים גם כי ירבו תפלה מטר לא נתך ארצה מקול ההמולה. זו באמת במחשבתם האמולה וכל המאמין בדבר שלא יגזרהו ההקשים הטבעיים יקראו אותו פתי יאמין לכל דבר. והם לבדם בעיניהם בעלי חכמה ואנחנו נחשבנו כבהמה.<sup>1126</sup>

<sup>1116</sup> על הדרשה והקשרה ראו: עודד ישראלי, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן', תרביץ פג(א-ב) (תשע"ה), עמ' 163–195.

<sup>1117</sup> כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת חיים דב שעוועל, חלק א, ירושלים 1963 (להלן: כתבי רמב"ן ח"א), עמ' קנג. שם.

<sup>1118</sup> כתבי רמב"ן ח"א, עמ' קנג-קנד.

<sup>1119</sup> השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ה

<sup>1120</sup> הלברטל, על דרך האמת, עמ' 314.

<sup>1121</sup> על הרשב"א ובני חוגו ראו: דוד סורוצקין, "ימה שלא ישיגו העמים בשכלם": הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטלאנית, ומקומם באפיון ימי הביניים המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל, דעת 87 (תשע"ט), עמ' 137–238 (להלן: סורוצקין, הרשב"א).

<sup>1122</sup> דב שורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 32/33 (תשנ"ד), עמ' 143–182; סורוצקין, הרשב"א.

<sup>1123</sup> סורוצקין, הרשב"א, עמ' 176–185.

<sup>1124</sup> על הפולמוס ראו: הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 152–180.

<sup>1125</sup> שו"ת הרשב"א ח"א סי' תיד.



הרשב"א חובר אם כן לביקורת על הפילוסופים, שתפיסתם הדתית איננה מאפשרת אמונה באפקטיביות של התפילה ("גם כי ירבו תפלה – מטר לא נתך ארצה"), תוך שהוא מפרש את עמדתם באופן רדיקלי.

במקום אחר בתשובותיו מתייחס הרשב"א בצורה מפורטת יותר לאופן הפעולה של התפילה, לאחר שנשאל על ערכה של 'ברכת הדיוט':

ראיתי כי עוד נסתפק במה שאמרו ז"ל (במגילה דף טו ע"א) אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך...

כבר אמרו שהקב"ה מתאוה לתפלתן של ישראל. וכך היא מדת השי"ת כך חייבה חכמתו: שע"י תפלת חסידיו וברכותיהם, יתרצה ויתרבה טובו למברכיו, ומכירי טובו. כן הוא הענין לפי דעתי, אף על פי שיש פנימי זולת זה, לאשר זיכה אותו השם ית' להתבונן, בסוד תורתו.<sup>1127</sup>

הרשב"א מודע לקיומן של התפיסות הקבליות של פעולת התפילה, אך בדבריו הוא מציג מודל פשוט יותר: החכמה האלוהית גזרה שתפילת האדם וברכותיו יוסיפו טוב ושפע ויגרמו לקב"ה 'להתרצות'. חשוב להדגיש שלא התעלותו האישית של האדם המתפלל היא שנמצאת במוקד, אלא התפילה עצמה. הרשב"א קשר בתשובתו את סוגיית תפילת הבקשה לסוגיית הברכות, שבה האריך יותר בסימן הבא בספרו:

החכם השלם שאלת מהו ענין הברכות, שהברכה תוספת טובה ומה יוסיף עבד לאדוניו, באמת לשון ברכה תוספת וריבוי הוא והוא מלשון ברכות המים. ויש בענין הברכות סוד עמוק יבינהו מי שזיכה הש"י אותם לעמוד בסוד התורה. ואמנם גם עליהם מבואר. כי הברכה והתוספת הברכה יר' מב' צדדין פעמים מצד המקבל ופעמים מצד הנותן והמשפיע ברכותיו. והמשל בזה כמלך הנותן ומשפיע מטובו לעבדיו שנראית הברכה לעבדיו מצד שנתרבו וניתוסף שהיו חסרים ונתמלאו. אבל המלך כבר נודע שהוא יש לו כמה שנתן והיטיב ואין נראה בו התוספת והריבוי. ואמנם אם היה המלך משפיע תמיד ומספיק בלי הפסק מתנות גדולות לחיילות המרובות באמת יראה שהוא בעצמו מתברך עד שאינו פוסק אפילו רגע מהספיק כל חיילותיו הגדולות ההם. ולא שהמלך יהא מתרבה ממקום אחר ומקבל ברכה ותוספת ממי שהוא גדול ממנו שמספיק לו רק שהכל מברכין אותו ר"ל נותנין הברכה ומודים שהוא אדון כל אותה הברכה ואוצרות טובו לא יכזבו לעולם. וכל שהוא מוסיף בטובו יוסיפו הכל להכיר וידעו כי אין לברכתו שיעור וערך ולא הפסק. ואילו היו עבדיו מקטינין אותו והיה פוסק להיטיב להם ידעו ויחשבו עבדיו שלא הכירו בגדולת המלך ולא הרגישו שסבה מהם שאוצרתיהן חסרים מכמות שהיו ואינו כן. אלא הם סבה ולא מצד המלך וככה ענין הברכות שאנו מודים לפניו על מזונותיו ועל טובות המגיעות לנו מאתו ית' ומתפללים שיתמיד טובו לברכותיו כדי שידעו הכל שהוא ברוך.<sup>1128</sup>

<sup>1127</sup> שו"ת הרשב"א חלק ה, סימן נ.  
<sup>1128</sup> שו"ת הרשב"א חלק ה, סימן נא.

הרשב"א מסביר שברכה היא מלשון 'ברכה', דהיינו כלי הממשיך את השפע מן האוצר האלוהי אל העולם, בלי שהוא יוצר שינוי או ריבוי בשפע האלוהי עצמו. המברך משול לחייל המתייצב לפני המלך לקבל ממנו את השפע שאותו מחלק המלך ללא הפסק. הברכה היא האמצעי שדרכו בחר הקב"ה להשפיע את טובו לעולם, ולכן, חותם הרשב"א, "גם הוא רוצה שיתפללו לפניו חסידיו להרבות טובותיו על בריותיו".<sup>1129</sup> יש לשים לב לכך שהרשב"א בחר כמפתח לסוגיית התפילה במדרש שלפיו "הקב"ה מתאוה לתפלתן של ישראל" כדי להסביר את מהות התפילה, מדרש שימשיך ללוות את כל ההגות הספרדית אחריו. בכך שם הרשב"א במוקד את התפילה עצמה המבטאת את ההכרה בכך שמקור הטוב הוא הא-ל, ולא את המדרגה הרוחנית שבה נמצא המתפלל, ובכך נבדלים דבריו מן המסורת המיימונית.

ראויה לציון הקרבה הרעיונית שבין דברי הרשב"א לבין תפיסתו של תומס אקווינס. שני ההוגים לא מציעים מנגנון נטורליסטי (כמו זה של הפילוסופים המיימוניים) או מאגי (כמו זה של המקובלים) המסביר את פעולת התפילה (אף שהרשב"א רומז לאפשרות שמנגנון סודי כזה אכן קיים), אלא מציינים את התפילה כמנגנון שההצדקה שלו נמצאת בתחום הגזירה האלוהית, אשר מבקשת להעניק דברים מסוימים באמצעות תפילה.<sup>1130</sup> יחד עם זאת, קיים הבדל מהותי בין הגישות משום שהרשב"א לא אימץ את ההיבטים הדטרמיניסטיים של משנתו של תומס, וממילא הוא לא מזכיר השגחה אלוהית הקובעת מתי יעשה שימוש במנגנון של תפילת הבקשה.

## ספר החינוך

בספר החינוך, שנכתב על ידי אחד מחבריו של הרשב"א,<sup>1131</sup> כתובים דברים דומים במידה רבה לדברי הרשב"א, ואף הוא הגיע לדיון מתוך עיסוק במשמעות ה'ברכה':

ממדותיו ברוך הוא שהוא רב חסד והוא חפץ בטובת בריותיו ורוצה להיותן ראויין וזכאין לקבל טובה מאתו...

ענין הברכה שאנו אומרים לפניו איננו רק הזכרה לעורר נפשנו בדברי פינו, כי הוא המבורך ומבורך יכלול כל הטובות, ומתוך ההתעוררות הטוב הזה בנפשנו ויחוד מחשבתנו להודות אליו שכל הטובות כלולות בו והוא המלך עליהם לשלחם על כל אשר יחפוץ, אנו זוכים במעשה הטוב הזה להמשיך עלינו מברכותיו. ואחר הזכרה והודאה זו לפניו אנו מבקשים ממנו מה שאנו צריכים דעת או סליחה לעוונותינו או רפואה או עושר וכל דבר. וכן אחר הבקשה ממנו אנו חוזרים ומודים אליו בזה לומר כי ממנו יבוא אלינו...

ומן השורש הזה הוא מה שאמרו זכרונם לברכה שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן של צדיקים, לומר שחפצו שיעשו פעולה שיזכו בה לפניו וימשיכו עליהם מטובו כי חפץ חסד הוא, ולתת עליהם מברכתו מרוב שלמותו כמו שכתבנו. וזהו השורש הגדול לכל אשר יעשה

<sup>1129</sup> שו"ת הרשב"א חלק ה, סימן נא.

<sup>1130</sup> הרשב"א קיים פולמוס אינטנסיבי עם הנצרות בת-זמנו (ראו: סורוצקין, הרשב"א), אך לא נראה שיש כאן בסיס מספיק להוכחת השפעה ישירה.

<sup>1131</sup> ככל הנראה רבי אהרן הלוי (1235–1303) או אחיו רבי פנחס. ראו: ישראל תא-שמע, 'מחברו האמיתי של החינוך', קרית ספר נה (תש"מ), עמ' 787–790; גרשון אפל, 'בעיית זהות מחברו של ספר החינוך', מוריה 26–6 (תשס"ד), עמ' קנז-קנט.

האדם טוב בעולם הזה, שזה שכרו מאת השם שמשלים חפצו באשר הוא רוצה בטובתן של בריות.<sup>1132</sup>

הקרבה הרעיונית והטקסטואלית בין דברי ספר החינוך לדברי הרשב"א ניכרת: שניהם מסבירים את הברכה כפעולה שנועדה להזכיר לאדם שהא-ל הוא מקור הטוב, וכותבים שהרעיון של תפילת-הבקשה נובע מתוך רצון אלוהי להעניק את הטוב בעקבות פעולת הברכה ולא סתם-כך. היבט מסוים שמודגש יותר בספר החינוך הוא שהתפילה משלימה את האדם, והופכת אותו לראוי לקבלת הברכה. מתוך כך הוא מוסיף שרעיון זה מסביר כל מעשה טוב שיעשה האדם בעולם, ולא את התפילה בלבד. בכך יש סטייה מסוימת מדברי הרשב"א שהסביר את ההיגיון הפנימי שבפעולת התפילה כשלעצמה, דהיינו הענקת שפע כתגובה להכרה במקור השפע, אל עבר הגישה הרווחת אצל ממשיכי-דרכו של הרמב"ם (ושורשיה כבר אצל ריה"ל) שלפיה התפילה היא רק אחת הפעולות המביאות את האדם אל השלימות שמתוכה הוא ראוי לקבל שכר.

### רבנו בחיי בן אשר

רבינו בחיי בן אשר (ספרד, 1255–1340), תלמידו של הרשב"א, הושפע באופן עמוק מתורתם של המקובלים, ביניהם רבי יוסף ג'יקטיליה, רבי יצחק סגי נהור וספר הזוהר.<sup>1133</sup> בדבריו בסוגיית התפילה אפשר למצוא פולמוס עדין עם עמדת רבו, הרשב"א, תוך נטייה לתפיסה תיאורגית של התפילה.

ראשית יש לציין כי רבנו בחיי היה חסיד גדול של תפילת הבקשה וראה בה חלק חשוב ועיקרי של התפילה. כך למשל הוא כותב בספר כד הקמח:

את מוצא שמונה עשרה מתפללים בכל יום ואין בכלן לשבחו של הקדוש ברוך הוא אלא שלש ראשונות ושלוש אחרונות וי"ב ברכות כלן לצרכו של אדם. ולמה בשבת שבע על שם שנא' שבע ביום הללתיך אי זהו יום מיוחד שאין כיוצא בו הוי אומר זה השבת שהשבת ניתנה לקדושה ולמנוחה ולעונג, לכך תקנו שלש ראשונות ושלוש אחרונות והמנוחה באמצע.<sup>1134</sup>

רבנו בחיי מדגיש שהחלק הגדול והעיקרי של התפילה הוא חלק הבקשות על צרכי האדם, אך יש חשיבות גם למה שלא נאמר בדבריו: את היעדרן של הבקשות החומריות מתפילות השבת הוא לא מנמק (כפי שנימקו הוגי פרובנס) בכך שלא ראוי לעסוק בהיבטים נמוכים כאלו בשבת קודש, אלא בכך שהשבת ניתנה למנוחה ועל כן ראוי לבקש בה על המנוחה בלבד. גם בפירושו לתורה כתב רבנו בחיי כי ה'תחנה', דהיינו בקשת-הצרכים, "הוא העיקר בתפילה".<sup>1135</sup>

רבנו בחיי לא רק משבח את תפילת הבקשה אלא גם מאמין מאד באפקטיביות שלה. הוא מאריך להוכיח כי "גדול כח התפלה אפי' לשנות הטבע ולהנצל מן הסכנה ולבטל הנגזר", ומביא לכך

<sup>1132</sup> ספר החינוך, ירושלים תשנ"ב, חלק שני, מצוה תל, עמ' תרעג–תרעד.

<sup>1133</sup> אפרים גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל.

<sup>1134</sup> כד הקמח, ערך תפלה.

<sup>1135</sup> מדרש רבנו בחיי, דברים פרק ג, פסוק כג.

דוגמאות שונות מן התנ"ך ומדברי חז"ל.<sup>1136</sup> במקום אחר הוא מתייחס למאמר חז"ל, "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא [תרגום: בני, חיים ומזונות – לא בזכות תלוי הדבר אלא במזל תלוי הדבר]",<sup>1137</sup> ומסביר שבתחומים אחרים פועלת ההשגחה על פי זכויותיו של האדם, נגד 'כח המערכה', ואילו בשלושה תחומים אלו לא די בזכויות אלא "צריך תפלה וצעקה... ועם התפלה והצעקה ינתנו לו".<sup>1138</sup> כלומר, כוחה של התפילה גדול יותר מזה של מעשים אחרים המרוממים את מדרגתו הרוחנית של האדם, ודווקא היא מסוגלת לגבור על המזל אפילו בתחום שליטתו. קביעה זו תהיה מובנת יותר לאור תפיסת התפילה שלו שנראה להלן.

בספר 'שלחן ארבע' מציג רבנו בחיי את התפיסה הפשוטה, הנגלית, של רעיון הברכה:

המברך על מה שנהנה הוא מעיד על ההשגחה... והנה לפי הדרך הזה אין הברכות לצורך גבוה אלא לצורך הדיוט, כי כיון שהוא יתעלה מקור הברכה, וכל הברכות משתלשלות ממנו... לא יצטרך לזולתו כלל... אין התועלת והרבו כי אם אלינו.<sup>1139</sup>

תפיסה זו היא ממש תפיסתו של הרשב"א, שלפיה "התוספת והריבוי" חלים על האדם ולא על הא-ל. אולם רבנו בחיי ממשיך ומציג תפיסה נוספת, "על דרך החכמה":

אמנם יש לך להתעורר ולפקוח עיני הלב על דרך החכמה המקובלת כי הברכות אינם צורך הדיוט בלבד, ויש בהם צורך גבוה... וגם אינם הודאה בלבד אבל הם לשום תוספת ורבו... ומפורש אמרו בברכות 'שמעאל בני ברכני'... ואמרו עוד שהב"א מתאוה לתפלתן של צדיקים... אלא ודאי לשון וברכה לשון תוספת ורבו והוא מלשון בריכה הנובעת מן המקור... והנה זה מסתרי התורה וענין הכונה בתפלה נמשך אחריו ואין ראוי לבאר ולהרחיב לו יותר במכתב.<sup>1140</sup>

המקורות שבהם משתמש רבנו בחיי הם אותם מקורות שבהם השתמש הרשב"א בתשובתו,<sup>1141</sup> ושניהם מסכימים ש'ברכה' היא מלשון 'בריכה'.<sup>1142</sup> כמו כן, שניהם מכירים בקיומן של שתי פרשנויות, גלויה ונסתרת, לרעיון הברכה, אולם בעוד הרשב"א בוחר לאחוז במשמעות הגלויה, רבנו בחיי נוטה באופן ברור למשמעות הנסתרת. גם בפירושו לתורה הביא רבנו בחיי את שני הפירושים, "על דרך הפשט" ו-"על דרך הקבלה",<sup>1143</sup> ובספר כד הקמח הוסיף הסבר לתפיסה הקבלית של הברכה: "ואף על פי שהוא ית' מקור הברכה, מצינו שהוא חפץ בברכות נבראו למען הצדיקים להגדיל ולהאדיר שכרם ותגמולם לעוה"ב".<sup>1144</sup> דהיינו, הא-ל העניק לבני-האדם את האפשרות לברך אותו על מנת להגדיל את שכרם.

<sup>1136</sup> רבנו בחיי בן אשר, ספר כד הקמח, לעמבערג 1858 (להלן: כד הקמח), ערך תפלה, דף צח, ע"א; מדרש רבינו בחיי, דברים פרק יא, פסוק יג, עמ' שיד-שטו.

<sup>1137</sup> בבלי מועד קטן כח ע"א.

<sup>1138</sup> כד הקמח, ערך פרנסה; מדרש רבנו בחיי, דברים רק לא, פסוק יד.

<sup>1139</sup> רבנו בחיי בן אשר, שלחן ארבע, פראג 1783 (להלן: שלחן ארבע), דף יד ע"א.

<sup>1140</sup> שלחן ארבע, דף יד ע"ב.

<sup>1141</sup> דברים ח, י; בבלי ברכות ז ע"א; בבלי חולין ס ע"ב; נוסח הקדוש.

<sup>1142</sup> שניהם עושים גם שימוש במונח "מקור מים" בהקשר זה.

<sup>1143</sup> מדרש רבנו בחיי, דברים פרק ח, פסוק י.

<sup>1144</sup> כד הקמח, ערך ברכה.

בכמה מקומות מתייחס רבנו בחיי באופן מפורט יותר למבנה של תפילת הבקשה על פי תורת הקבלה. כך למשל הוא מציין בפירושו לתורה כי "התפלה לרחמים והתחנה למדת הדין",<sup>1145</sup> ובפירושו למסכת אבות מפרט יותר: "כשתתפלל לרחמים בלא שאלת צרכים יהיה הרחמים קבע שלך וכשתתפלל בשאלת צרכים יהיה תחנונים קבע שלך".<sup>1146</sup> דהיינו יש הבחנה בין הכתובת של התפילה שאין בה בקשת צרכים ('רחמים') לבין זו של תפילת הצרכים ('תחנונים'). וכך הוא מבחין ביניהן בפירושו לתורה: "אין התפלה והצעקה כי אם לשם המיוחד... אבל התחנה היא למדת הדין".<sup>1147</sup> במקום אחר הוא כותב שבקשת הצרכים מתייחסת לספירת התפארת: "לא הזכיר בני ישראל אלא עם 'וירא אלהים', כדי לרמוז על תפארת ישראל, כי שם יצעקו בני ישראל, ושם יתפללו בשאלת צרכיהם".<sup>1148</sup> אולם יש מקומות שבהם הוא ממליץ להתפלל לעילת העילות בלבד,<sup>1149</sup> והיחס בין ההנחיות איננו ברור עד תום.<sup>1150</sup> מושג נוסף מתורתם של מקובלי ספרד שמופיע אצל רבנו בחיי הוא מושג ה'המשכה': "הצדיק בתפלתו מחשבתו משוטטת ועולה ממטה למעלה ואח"כ ממשיך ומוריד השפע ממעלה למטה";<sup>1151</sup> "המתפלל ממשיך הכח".<sup>1152</sup>

עם זאת, במקום אחד בפירושו לתורה מתאר רבנו בחיי את התפילה באופן הקרוב יותר לתפיסות הרווחות בהגות הפילוסופית:

ודע כי ענין נפילת אפים בתפלה יש בו שלש כוונות:

האחת למורא השכינה...

השנית, להראות צער והכנעה, והוא כי הנופל על פניו מצטער ונכנע, וההכנעה מעקרי התשובה, ואז תפלתו מקובלת והקב"ה חושש על צערו וממלא שאלתו.

השלישית, להראות אסירת חושי ובטול הרגשותיו, והוא כי הנופל על פניו מכסה עיניו וסותם פיו והוא מסכים במחשבתו שאינו רואה נזקו ותועלתו, ואינו יודע דרכו ועניניו, ואין בידו להפיק רצונו אם אין הקדוש ברוך הוא מסכים על ידו... וכאלו הרגשותיו בטלות ואסורות ממצוא חפצו, ועיניו ושפתיו מסותמין לא יוכל לראות ולדבר כי אם בהפקת רצון הש"י, וזה דוגמת מה שמסכים עם לבו בכוון רגליו בתפלה כאלו רגליו כבולים, אין חפצו תלוי בעצמו.<sup>1153</sup>

בדברים אלו של רבנו בחיי אפשר למצוא יסודות מן הפרובנסיאלית, כמו הזיקה בין תפילה לתשובה, וכן את ביטול הרצון האישי כלפי התכנית האלוהית, שרווח בהגות הספרדית בצל האיסלאם (ובפרט

<sup>1145</sup> מדרש רבנו בחיי בראשית פרק יב, פסוק ח.

<sup>1146</sup> פירושו רבנו בחיי על מסכת אבות, ירושלים תש"ד עמ' מא.

<sup>1147</sup> מדרש רבנו בחיי, שמות פרק יד, פסוק טו.

<sup>1148</sup> מדרש רבנו בחיי, שמות פרק ב, פסוק כג. וראו שם, פרק כ, פסוק א: "והודיענו בכל זה שהתפלה למדת רחמים שבמדת הדין... והוא מדת רחמים, מדת התפארת".

<sup>1149</sup> מדרש רבנו בחיי, דברים פרק ד, פסוק ז; שם פרק יא, פסוק יג.

<sup>1150</sup> ראו: גוטליב, הקבלה, עמ' 231–232; אברהם ליפשיץ, עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי בן אשר, ירושלים תשס"א, עמ' שסח-שע.

<sup>1151</sup> מדרש רבנו בחיי, בראשית פרק כה, פסוק כא.

<sup>1152</sup> מדרש רבנו בחיי, דברים פרק כו, פסוק ג.

<sup>1153</sup> מדרש רבנו בחיי, במדבר פרק טז, פסוק כב, עמ' קטו.

אצל רבנו בחיי אבן פקודה). נראה כי קטע זה מייצג את תפיסת התפילה "על דרך הפשט" שרבנו בחיי לא דחה באופן מוחלט ואפשר שהיא ראויה לדעתו עבור ההמון.

לסיכום, כתבי רבנו בחיי מייצגים היטב את האגף הקבלי בבית מדרשו של הרשב"א, אשר לא שלל כליל את הגישה הרציונלית ("על דרך הפשט") של הרשב"א עצמו אולם ראה בה צורת התבוננות שטחית וביכר את התפיסה הקבלית על פניה.

### ר' יהושע אבן שועיב

ר' יהושע אבן שועיב (ספרד, 1280–1340), אף הוא כרבנו בחיי בן אשר, היה מתלמידי הרשב"א, והושפע הן מן ההגות הפילוסופית והן ממקורות קבליים.<sup>1154</sup> בדרשותיו על התורה אפשר למצוא ניסוח זהה כמעט לחלוטין לזה של רבנו בחיי בנוגע למשמעות התפילה והברכות:

ואמרו עוד שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. ואלו לא היתה התפלה והברכה כי אם הודאה לבד למה יתאוה לתפלתן של צדיקים המועטין יותר מכל שאר עמים רבים. והלא ברב עם הדרת מלך, אלא ודאי לשון ברכה אינו הודאה לבד, אלא היא תוספת ורבי והוא מלשון בריכה הנובעת מן המקור, ולכן אנו מזכירין בתפלותינו תתברך ותתרום ובנוסח הקדיש יתברך וישתבח.<sup>1155</sup>

זו איננה הפעם היחידה שבה אפשר למצוא מקבילות טקסטואליות מובהקות בין שני הפירושים,<sup>1156</sup> ועל כל פנים נראה שאבן שועיב אימץ את התפיסה הקבלית שצייד בה רבנו בחיי בלי כל הסתייגות. יחד עם זאת, במקומות אחרים בפירושו נראה כי תפילת הבקשה תופסת מקום שולי יחסית בתפילה. בניגוד גמור לרבנו בחיי, שכתב שהברכות האמצעיות הארוכות הן עיקר תפילת עמידה, אבן שועיב כותב כי דווקא שלוש הברכות הראשונות "הן עיקר התפלה" ומזהיר מפני עירוב של בקשת-צרכים בברכות השבח.<sup>1157</sup> בהתאם לכך הוא גם כותב כי "כוונת התפלה היא להדבק בשם",<sup>1158</sup> ונראה כי אף שהוא מקבל באופן ברור את עצם היכולת של התפילה לשנות באופן ניסי את המציאות,<sup>1159</sup> אין הוא מחשיב אותה כעיקר מטרת התפילה.

### 'תשעה פרקים מייחוד' ורבי מאיר אלדבי

המשותף להוגים מחוג הרשב"א שסקרנו עד כה הוא התפיסה שלפיה ניתן בתפילה כוח מיוחד לפעול במציאות ולהוריד שפע לעולם, כאשר ישנו מנעד מסוים בין תפיסה פשוטה יותר של התפילה כחוק אלוהי לבין הסבר 'פנימי' יותר של התפילה כפעולה תיאורגית המוסיפה כוח בעולמות העליונים. עם זאת, אפשר גם למצוא ניסוח חד ובהיר של תפיסת התפילה כשינוי-פנימי בשני חיבורים בני-הזמן, הראשון אנונימי ולא-מוכר, והשני, שהעתיק מן הראשון, ספר רב-השפעה שנכתב בחוג תלמידי הרשב"א.

<sup>1154</sup> ראו: שרגא אברמסון, 'דברי פתיחה', בתוך: ר' יהושע אבן שועיב, דרשות על התורה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 5–51 (להלן: אברמסון, פתיחה); Carmi Horowitz, The Jewish sermon in 14th century Spain: the derashot of R. Joshua ibn Shu'eib, Harvard University Press, 1989.

<sup>1155</sup> ר' יהושע אבן שועיב, דרשות על התורה, ירושלים תשכ"ט (להלן: דרשות ר"י אבן שועיב), פרשת אמור, דף נב ע"א. ראו: אברמסון, פתיחה.

<sup>1157</sup> דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת ואתחנן, דף עט ע"א.

<sup>1158</sup> דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת שמיני, דף מו ע"א.

<sup>1159</sup> ראו: דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת אחרי מות וקדושים, דף נא ע"ב; שם, פרשת בהר ובחקותי, דף נה ע"א-ע"ב.

בחיבור מראשית המאה ה-14 בשם 'תשעה פרקים מייחוד המיוחסים לרמב"ם' אפשר למצוא את הדברים הבאים:

מה שאנו מתפללין וצועקין, לא להיותו יתברך משתנה מרצון לרצון, אלא כל תפלה ותפלה שאנו מתפללין אנו מתירין מפסיק אחד בינינו ובינו. ומה שנצעוק 'שמע קולנו' או 'חוס ורחם עלינו' או 'ענינו אבינו', כל אילו הם דרכים שנוכל לישב דעתנו... כשהאדם אומר 'ענינו' הרי מעיד שיש לו בורא משגיח... כל ענייני תפלה ותחנונים ומיני שבח כולם מטהרים את הנשמה ומעבירין אותה מטומאה לטהרה... והרי הוא יתברך נגלה בהסיר המחיצה ומשפיע בנו הטובה... כי המתפלל והמתחנן ומהלל לבורא יתברך באמת ובכונה הוא הדביק שכלו במשפיעו והוא אחד ופועל פעולה... הנה למדת שאין לו יתברך שינוי רצון... אלא הכל תלוי במתפלל בהיותו מטהר נפשו ושב מרשעו... וכדי שיתיישב דעת כל ההמון אנו אומרים כל העניינים בלשון הקרוב והמובן כדי שלא תשבש דעתם.<sup>1160</sup>

החיבור מציג את התפילה כתהליך של שינוי פנימי המסיר את המחיצות המבדילות בין אדם לאלוהיו, תוך שהוא עושה שימוש בניסוחיו של אבן עזרא.<sup>1161</sup> דמותו של המחבר נותרה עלומה, אולם ברי כי העתיק הרבה מכתביו של ר"י ג'יקטיליה ועשה שימוש בניסוחים רבים מספרות הקבלה. משום כך הצביע אידל על מקור זה כראיה לכך שאין להבחין באופן ברור בין הפילוסופיה ה'רציונלית' לבין הקבלה ה'מיסטית', ומוטב להניח מנעד רחב של תופעות המשלבות מגמות אלה בצורות שונות.<sup>1162</sup> יחד עם זאת, החיבור הנ"ל הוא חיבור חריג מעט בספרות הקבלה, כפי שהראה וואידה,<sup>1163</sup> עד כדי כך שהמעתיק ייחס אותו לרמב"ם. על כן לא ברור עד כמה יש להסיק ממנו מסקנות מרחיקות לכת על תפיסותיהם של המקובלים, ונראה יותר שהוא מייצג עמדה רוחנית שניסתה לשלב קבלה ופילוסופיה, בדומה לאחרים מבני-חוגו של הרשב"א ובהמשך למגמות שהתקיימו אצל רבי אברהם אבולעפיה ור"י ג'יקטיליה.

רבי מאיר אלדבי (ספרד-א"י, 1310–1360),<sup>1164</sup> מנכדיו של הרא"ש, העתיק בספרו האנציקלופדי 'שבילי אמונה' חלקים ניכרים מן החיבור 'תשעה פרקים מייחוד',<sup>1165</sup> ובין השאר גם חלקים מתוך הדיון בסוגיית התפילה, שאותם הרחיב וניסח מחדש. הדיון שלו בסוגיה מתקיים בנתיב הראשון בספר, שם התמודד עם סוגיית ההשגחה, והשווה את השפעת הא-ל להשפעת השמש:

הרי אתה מוצא אחד מן הטבעיים הגופים שאינם חיים ולא פועלים ברצון אלא בטבע ובאים מכחו כמה פעולות משתנות זו מזו וסבת שנוי הפעולות מפני היותו עומד בכח א' כיצד הרי השמש מלבנה בגדי הפשתן ומשחר' לכובס. מתכת השעוה והחלב והזפת ומקפאיה הטיט והמלח מגדלת הצמחים ומחסרת הליחות וכל אלו הפעולות נמצאות בה משונות זו מזו מפני שיש לה כח אחד והוא כח החום ועיקר ענין זה היא כי השמש מצרף לכל הטבעים

<sup>1160</sup> 'תשעה פרקים מייחוד' המיוחסים לרמב"ם, יוצאים לאור על ידי יהודה אריה וואידה, קבץ על יד (טו) (תשי"א) (להלן: וואידה, תשעה פרקים), עמ' קכג-קכד.

<sup>1161</sup> המסכים המפסיקים תואמים במידת-מה גם את המסכים המפסיקים בינינו ובין אלוהים על פי הרמב"ם (פירוש המשניות לרמב"ם, הקדמה למסכת אבות, פרק ח), עד האחרון שבהם, השכל האנושי הדבוק בחומר.

<sup>1162</sup> משה אידל, 'פסקה מ"ספר השמות האלוהיים' של פסאודו-דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית', עלי ספר 26/27 (תשע"ז), עמ' 247–256 (להלן: אידל, השמות האלוהיים).

<sup>1163</sup> וואידה, תשעה פרקים, עמ' קה.

<sup>1164</sup> על האיש ועל ספרו ראו: דוב שוורץ, 'לחקר מקורותיו של ספר 'שבילי אמונה' לר' מאיר אלדבי', סיני קיד (ניסן תשנ"ד), עמ' עב–עז (להלן: שוורץ, אלדבי).

<sup>1165</sup> וואידה, תשעה פרקים, עמ' קז-קח.

ובודק בכלם מפני היותו עומד בא' וכשהדברים נבדקים בכח אחד אזי נדע שאין כח כלם שוה זה נקפה וזה מהותך זה מתלבן וזה נעשה שחור זה גדל וזה חסר הרי השמש בודקת בכולם בכח אחד. ואלו היה הכח הזה משתנה לכל אחד לעולם לא היינו יודעים דרכי השנוי שבנבדקים היאך זה ראוי להיותו לבן וזה ראוי להיותו שחור וזה להיותו מהותך וזה להיות צומח וזה להיותו כלה. ובדרך זה תוכל לדעת בהיותו יתברך עומד באחד והוא מצרף הנמצאים וכשהם עוברים במצרף נבדלין זה מזה ולכל אז הגמול כפי המעשה הצדיק נבחן בהיותו צדיק והרשע נבחן בהיותו רשע והבורא יתברך עומד באחד ובודק כל הנמצאים בדרך זה.<sup>1166</sup>

אלדבי משווה את ההשגחה האלוהית לפעולת השמש, המקרינה חום באופן שווה ובלתי משתנה, שמשפיע על גופים שונים בצורות שונות הנובעות מן ההבדלים בין התכונות הפנימיות שלהם. כך גם ההשגחה האלוהית הבלתי-משתנה מגיעה לכל אדם על פי מדרגתו, בדומה למודל המיימוני של השפע הקבוע המגיע מן השכל-הפועל. מתוך כך עולה השאלה בדבר פעולת התפילה (שם):

ואם ישאל שואל ויאמר מאחר שהוא יתברך אינו משתנה לשום ענין שבעולם ואינו אוהבו לזה ולא שונא לזה אלא שהכל כפי כח הנשמה כשהוא עוברת במצרף כמו שנתבאר א"כ מה תועלת בתפלות או בתחנונים שאנו מתפללים ומתחננים אם אנו אפר היאך אנו מתפללין שנחזור ונהיה זהב והרי הכל דבר בטומאת הנשמה או בטהרתה? ...

נשיב דע כי מה שאנו מתפללים וצועקים לבורא יתברך לא להיותו יתברך משתנה מרצון לרצון אלא כשאדם שואל מאת בוראו מזון ופרנסה הרי מעיד שיש לעולם בורא נושא את הכל ומפרנס לכל ומושל בכל שאין שואלין מזון ופרנסה אלא מאת האדון המושל על העבדים והרי מודה שהוא משגיח על כל המעשים בין טוב למוטב ובעוד חיות הנשמה מתעסקת בשבחיו יתברך ומעידה שהכל בידו הרי היא נטהרת ומתקדשת א"כ על כל תפלה שאנו מתפללין אנו מסירין מפסיק אחד אשר בינינו ובינו יתברך לפי שאנו מטהרין את הנשמה ומעבירין אותה מטומאה... ונמצא יתברך משגיח בנו בהסיר המחיצה ומשפיע בנו טובה אבל הוא יתברך אינו משתנה... וכתב רבי אברהם בן עזרא ז"ל ידענו כי הבורא יתברך הוא אחד ולא ישנה מעשיו כי כלם הם בחכמה והשנוי יבא מן המקבלים.<sup>1167</sup>

אלדבי מצטט את דברי ראב"ע, ומפרש אותם מבלי להזדקק לרעיון הדביקות בשכל הפועל. לדבריו ההשגחה היא חוקיות קבועה של השפעת שפע לכל אדם לפי מדרגתו הרוחנית, והתפילה מסייעת לשנות מדרגה זו בכך שהאדם מעיד על אמונתו בבורא ובכך מטהר ומקדש את נשמתו. כל זאת בלי שהדבר כרוך בשינוי כלשהו של רצון האל. נדמה כי דבריו ממחישים את החדירה של 'התפלספות מתונה' לחוג הרשב"א במקביל לגורמים הקבליים שבו.<sup>1168</sup>

נדמה כי השילוב שבין תפיסה רציונלית של האל-בלתי-משתנה, לבין עולם דימויים השאוב מתוך ספרות הקבלה, הוא שהביא את שני החיבורים הנזכרים לתאר את האל-בלתי-משתנה באופן

<sup>1166</sup> ר' מאיר אלדבי, שבילי אמונה, ווארשא תרמ"ז (להלן: שבילי אמונה), התיב הראשון, עמ' 13.

<sup>1167</sup> שבילי אמונה, התיב הראשון, עמ' 14-15.

<sup>1168</sup> נדמה כי דוגמה זו הולמת את אבחנתו הכללית של שוורץ, אלדבי, עמ' עז: "הוא נוטה לכיוון התפיסות הפילוסופיות המתונות מבחינה דתית, תפיסות שאין בהן כל עוקץ רציונליסטי רדיקלי".



מוחשי כל כך. אידל כבר עמד על הדמיון בין התיאור שביתשעה פרקים מייחודי לבין הדימויים שהשתמש בהם פסאודו-דיוניסוס (ביזנטיון, מפנה המאות ה-5 וה-6) בספר השמות האלוהיים:

בהרם מביטנו אל הקרניים האלוהיות והמיטיבות כאילו חבל מבהיק תלוי ממרומי השמים למטה; אנו, באוחזינו בו בידנו לחילופין, מתקדמים ודומה כי אנו מושכים אותו למטה. אך לאמיתו של דבר, במקום למשוך את החבל מטה, אנו עצמינו נמשכים למעלה אל הבוהק העליון של הקרניים המבהיקות.

בהיותנו בספינה ובתפסנו את הכבלים הקושרים בין הצוק לביננו, אין אנו מושכים את הצוק אלינו אלא מושכים את עצמינו ואת הספינה אל הצוק; ולהיפך, אם יעמוד איש על הספינה וידחוף את הצוק שעל החוף הוא לא ישפיע על הסלע, כי הוא איננו זז ממקומו, אלא יתרחק ממנו וככל שידחוף יותר יתרחק יותר מהצוק.<sup>1169</sup>

משלים אלו, המצוטטים בדורות הבאים גם אצל הוגים יהודיים כמו רבי אריה ממודינה,<sup>1170</sup> מדגימים את צורת החשיבה הניאואפלטונית כאשר היא איננה מקבלת את הרעיונות התאורגיים של ספרות הקבלה, וכפי שראינו בסעיף זה, גם חשיבה כזו הייתה קיימת בחוג הרשב"א.

#### רבנו נסים מגירונדי (הר"ן)

רבנו נסים מגירונדי (ספרד, 1315–1376), ממנהיגי הבולטים של יהדות ספרד בדור שאחרי הרשב"א, עיצב במידה רבה את השקפותיהם של רבי חסדאי קרשקש ורבי יוסף אלבו וחבריהם.<sup>1171</sup> כרוב קודמיו בחוג הרשב"א,<sup>1172</sup> גם הר"ן לא התייחס בצורה מסודרת לסוגיית התפילה, אלא דן בה כבדרך אגב בשני מקומות בדרשותיו: בדרוש השני ובדרוש השמיני.

ההקשר של דבריו בדרוש השני הוא דיון בתפילתו של יצחק על רבקה, וכך הוא כותב:

אמנם בזה אפשר שיפול ספק ופלא, כי רבקה לא נפלה ליצחק במקרה, אבל היא האשה אשר הוכיחה השם אליו כאשר הורה ענין אליעזר (שם כד יב – נא), ואיך סמך לגורל יצחק עקידו אשה עקרה. כי אי אפשר שיושב בזה אלא מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה בפרק הבא על יבמתו (יבמות סד א) שהשם יתברך מתאוה לתפלתם של צדיקים, כי בזה יקרבים אליו למה שתתאחד הנפש עם בוראה, כי תרבה תפלה מה שלא יעלם.<sup>1173</sup>

הר"ן מזכיר את מדרש חז"ל בדבר הקב"ה ש"מתאוה לתפלתם של צדיקים" ומוסיף על כך דברי הסבר: "כי בזה יקרבים אליו למה שתתאחד הנפש עם בוראה כי תרבה תפלה". כלומר, האל יוצר את הצורך בתפילה משום שהיא מביאה לקרבת אלוקים. בהמשך דבריו מסביר הר"ן מעט על מנגנון הפעולה של התפילה:

<sup>1169</sup> ספר השמות האלוהיים ג, 1, מובא אצל אידל, השמות האלוהיים.

<sup>1170</sup> ראו: אידל, השמות האלוהיים.

<sup>1171</sup> ראו: שרה קליין ברסלבי, 'תרומתו של ר' נסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלבו', אשל באר שבע ב (תש"מ), עמ' 177–197.

<sup>1172</sup> על שאלת השתייכותו של הר"ן לחוג הרשב"א ראו: דב שורץ, 'לחקר החוגים הפילוסופיים בספרד ובפרובאנס לפני הגירוש', פעמים 49 (תשנ"ב), עמ' 5–23.

<sup>1173</sup> ניסים בן ראובן גירונדי, דרשות הר"ן, בני ברק תשנ"ו (להלן: דרשות הר"ן), הדרוש השני, עמ' לד.

כי המשתנה אם ישתנה בדרך פלא, יוכן ראשונה לדבר אשר ישתנה אליו, לא שיעתק אל הענין הזה אצלו בטבע והוא עודנו על ענינו הראשון, כאילו תאמר כי רבקה עודנה על מזגה הראשון ועל הרכבת אבריה הכליים המחייבים העקרונות, קיבלה הריון וילדה, אין הענין כן. אבל לתפלת יצחק הכין השם מזגה, וצלחה הרכבתה להריון. וכל זה אמנם באמצעות משפיעים הדריך השם בינינו ובינו. כי מן הנראה אשר בהשתנות התחתונים יחוייב שישתנה דבר מה בעליונים...

והוא כי האפשרי בבחינת סיבותיו ישוב מחויב, כאילו תאמר שירידת המטר ביום מחר דבר אפשרי, אבל אם נציע כי תוכנו סיבותיו, וכאילו תאמר כי האדים הלחים כבר עלו והאוויר האמצעי בתכונה משיבה אותם מים, ישוב זה האפשר מחויב, ואין מנוס אם כן לבל יהיה מטר נתך ארצה [אם לא] על צד הפלא, אלא בשנות הדבר המחייב, ומאשר למחייב ההוא עוד מחייב, אין מנוס שלא ישתנה האמצעי העליון בצד מה, כי המציאות כולו נקשר קצתו בקצתו...

וכאשר יתוקן גם כן ענין איזה נברא, יצטרך שפע שופע עליו מתקן ענינו באמצעות לא נשערהו. אבל כי יבא התיקון מצד איזה מעתיר, נראה שיהיה המעתיר אמצעי באותו שפע השופע, באמצעותו יחול על אשר יעתיר בעדו... כי השפע מוכן למתברך באמצעות המברך והמתפלל, ולזה ראוי שיקרב אליו במקום או ידבק בו אם אפשר.<sup>1174</sup>

הר"ן מסביר שהאופן שבו נענה האל לתפילה איננו בפעולה ישירה בעולם החומרי, אלא דרך השפעת שפע רוחני המחולל שינויים בעולמות העליונים. זאת משום שהעולם החומרי לכשעצמו הוא עולם דטרמיניסטי ("האפשרי בבחינת סיבותיו ישוב מחויב"),<sup>1175</sup> ורק רצון האדם והקשר עם העולמות העליונים, הדינאמיים, עשוי לשנות את העתיד. האדם המתפלל מגיע למצב שבו הוא הופך אמצעי להורדת אותו שפע לעולם באופן שמשנה את המציאות הרוחנית וכך משפיע לבסוף גם על המציאות הגשמית.<sup>1176</sup> מדברי הר"ן עולה כי השפע איננו חייב לחול דווקא על המתפלל עצמו, אלא הוא עובר דרך המתפלל אל הדבר שעליו התפלל. מעבר השפע נעשה באופן מאגי הדורש קרבה של המתפלל את מי שעליו הוא מתפלל.<sup>1177</sup>

השלכות לתפיסה מאגית זו של התפילה אפשר למצוא גם בדרוש השמיני. שם כותב הר"ן על מעלת הצדיקים:

ולא בחייהם בלבד, כי גם אחרי מותם, מקומות קברותיהן ראויין להמצא השפע שם בצד מן הצדדים... ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל

<sup>1174</sup> דרשות הר"ן, הדרוש השני, עמ' לד-לה.

<sup>1175</sup> על הקטע הנ"ל כבר העיר אביעזר רביצקי כי "רמזים ראשונים לדטרמיניזם הפיסי של קרשקש נמצאים כבר בדברי רבו, הר"ן" (רביצקי, דרשת הפסח, עמ' 34). ראו ניתוח מפורט מעט יותר אצל: אביעזר רביצקי, "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו? התפיסה הפרדוקסלית של חופש הבחירה במשנתו של ר' מתתיהו היצהרי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד (תשנ"ח), עמ' 239-256 (להלן: רביצקי, חופש הבחירה).

<sup>1176</sup> גישה זו קרובה לדברי הרלב"ג הנזכרים לעיל, ויש להעלות את האפשרות שהר"ן הושפע מן הרלב"ג בנקודה זו (הר"ן הכיר את כתבי הרלב"ג, ראו: הרוי, רח"ק, עמ' 17).

<sup>1177</sup> יש מקום להשוות רעיון זה לדברי ריה"ל על כך שבתפילת הציבור שופע שפע אלוהי על הציבור כולו בזכות הצדיקים המתפללים בתוכו כראוי.

שם, כי התפלה במקום ההוא תהיה רצויה יותר, להמצא שם גופות אשר חל עליהם כבר השפע האלהי.<sup>1178</sup>

בהמשך הדרוש השמיני דן הר"ן ביחס שבין התפילה והמצוות לשליטת המזלות, ומביא את דברי ראב"ע:

שהשם יתברך ישים בלב עושי רצונו לעשות פעלים אשר מצדם ינצלו מהיזק המערכת, עם היות שהמערכת לא תישחת. וכבר העיד על זה הענין רבי אברהם.<sup>1179</sup>

בהמשך הוא כותב שיש מחלוקת אמוראים האם יש אפשרות לשנות בעזרת התפילה והמצוות את השפעת המזלות עצמם, "אם אפשר שיחליש האדם מצד זכותו כח המזל".<sup>1180</sup>

מדברי הר"ן עולה כי הוא משתדל, בדומה לראב"ע, להסביר את התפילה בתוך מערכות חוקי הטבע והמזלות. ועם זאת, הוא מעלה את האפשרות שהתפילה תתגבר בדרכים שונות על חוקים אלו. כמו כן, הוא לא מתייחס לשאלת שינוי הרצון האלוהי, ומתאר את התפילה הן כאמצעי אקטיבי להורדת שפע והן כאמצעי לדביקות המביאה לידי השגחה ומייחס לה כוחות מאגיים, באופן ההולם את תפיסתו החיובית העקרונית ביחס למאגיה, שכבר עמדה עליה קליין-ברסלבי.<sup>1181</sup>

#### סיכום

המכנה המשותף לרוב ההוגים הרבניים בחוג הרשב"א (להוציא ר"מ אלדביל) הוא הדגשת החשיבות המיוחדת של מעשה התפילה, תוך ציטוט חוזר ונשנה של המדרש אודות הקב"ה המתאוה לתפילתם של צדיקים. התפילה לא נתפסה (כפי שנתפסה אצל הפילוסופים המיימוניים בפרובאנס) רק כאחד מבין מעשים רבים העשויים לקרב את האדם לאלוהיו ולזכות אותו בשכר, אלא כחוק מיוחד שחוקק הא-ל אשר רצה בכך שהאדם ישיג את מבוקשו באמצעות תפילה. עם זאת, בשעה שהרשב"א הסתפק בעצם הקביעה כי ישנו חוק כזה, רבים מממשיכיו הסבירו אותו על פי תורת הקבלה, הן באופנים תיאורגיים של 'תוספת ברכה' בעולמות העליונים, כפי שכתב רבנו בחיי, הן באופנים מאגיים, כפי שתיאר זאת הר"ן.

<sup>1178</sup> דרשות הר"ן, הדרוש השמיני, עמ' קע.

<sup>1179</sup> שם, עמ' קפה.

<sup>1180</sup> שם.

<sup>1181</sup> Sara Klein-Braslavy, 'The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. N. Gerondi (Ran)', in: C.C. Parrondo et al. (eds.), *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction through History*, Tel-Aviv: University Publishing Projects 2000, pp. 105-129.

#### פתיחה

הדיון הנרחב והשיטתי ביותר בסוגיית התפילה, בכל הספרות היהודית של ימי הביניים, נמצא בספר העיקרים של רבי יוסף אלבו. אך גם אצל רבו, ר' חסדאי קרשקש, וחבריו, אפשר למצוא תפיסות חדשות ומקוריות ביחס לקודמיהם. הוגים אלו, הנמנים על בית מדרשו של הר"ן בספרד, מהווים את אחת הפסגות של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. כדי להבין ולאפיין טוב יותר את שיטותיהם ומקורותיהם, נסקור את שלושת מקורות היניקה וההשפעה העיקריים שלהם, מלבד הפילוסופיה המיימונית שהתפתחה באותה עת בפרובנס: ההגות הנוצרית, ובפרט זו של תומס אקווינס; תורת הקבלה; והמסורת הרבנית של חוג הרשב"א.

## ה.1. התפילה אצל ר' חסדאי קרשקש

### פתיחה

רבי חסדאי קרשקש (ספרד, 1340–1410) למד בבית המדרש של הר"ן בברצלונה, והיה מעורב באופן עמוק בפולמוסים הפילוסופיים והתיאולוגיים של התקופה.<sup>1182</sup> משנתו מתייחדת בכך שמצד אחד דחה את עיקרי הפילוסופיה האריסטוטלית של הרמב"ם ואחז בעמדות מסורתיות יותר בנושאים רבים,<sup>1183</sup> ומאידך החזיק בתפיסת עולם דטרמיניסטית שהייתה חריגה בהגות היהודית ומתוכה עוצבו רבות מעמדותיו באופן ייחודי.<sup>1184</sup> כך למשל דוחה רח"ק את תפיסת ההשגחה של רלב"ג (שנידונה לעיל) שלפיה ההשגחה נובעת מדבקות בשכל הפועל,<sup>1185</sup> וצייד בהשגחה פרטית המכוונת מצד רצון האל.<sup>1186</sup> דווקא תפיסתו הדטרמיניסטית היא שאפשרה לו לאחוז בגישה מסורתית זו בלי לתת דין וחשבון לבעיית שינוי הרצון האלוהי, שהרי ההתנהלות האנושית הייתה גלויה מלכתחילה לעיני האל, בשעה שברא ועיצב את המציאות.

הדיון המרכזי של רח"ק בסוגיית התפילה נמצא במסגרת המאמר השלישי בספר אור השם, המוקדש לדיון ב-"אמונות האמתיות אשר נאמין בהם אנחנו המאמינים בתורה האלהית, ושהכופר באחד מהן יקרא מיין".<sup>1187</sup> החלק הראשון של המאמר עוסק באמונות כלליות (חידוש העולם, שכר ועונש ועוד), ואילו החלק השני עוסק ב"אמונות הנתלות במצוות מיוחדות".<sup>1188</sup> הכלל הראשון בחלק זה מוקדש לתפילה ולברכת כהנים, המבטאות את האמונה ב"היותו יתברך נעתר אל המתפלל אליו, ואל הכהנים המברכים את ישראל".<sup>1189</sup> בפרק הראשון של כלל זה דן רח"ק ישירות באופן הפעולה של התפילה, אך הערות-אגב בנושא זה קיימות גם בפרק השני (העוסק בברכת כהנים) ובמקומות נוספים לאורך הספר.

### תוצאות התפילה

תמצית עמדתו של רח"ק בסוגייתנו מוצגת בפסקה הפותחת את הפרק על התפילה:

האמונה הנתלית במצוה הזאת, הוא, שנאמין היותו יתברך נעתר לבקשת המתפלל, התולה בטחונו בו על דרך האמת בלבבו... הורה בזה כי עם היותו בלתי זכאי וראוי להשיג דרושו בזולת תפילה, הנה בתפלה מלבד שכר המצוה – יתכן ששיגהו, אחר שהוא תולה בטחונו בו על דרך האמת. והוא סוד הבטחון כלו. וזה, שהוא יכלל מפנות התורה, אם ידיעתו, אם השגחתו האישיית, אם היותו הפועל המשפיע ברצון.<sup>1190</sup>

<sup>1182</sup> שמחה בונם אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, חלק שלישי, ירושלים תשל"ז, עמ' 692–696; זאב הרוי, ר' חסדאי קרשקש, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2010, (להלן: הרוי, רח"ק), עמ' 31–39.

<sup>1183</sup> אורבאך שם עמ' 805–859; הרוי שם עמ' 40–62.

<sup>1184</sup> הרוי שם עמ' 120–126; צדיק, מהות הבחירה, עמ' 268–275.

<sup>1185</sup> רבי חסדאי קרשקש, אור השם, מהדורת שלמה פישר, ירושלים תשי"ן (להלן: אור השם), מאמר ב, כלל ב, פרקים

ב-ג.

<sup>1186</sup> שם, פרקים א ו-ד.

<sup>1187</sup> אור השם, הקדמה למאמר ג חלק א, עמ' רעו. וראו: אליעזר בן פורת, "אמונות הנתלות במצוות מיוחדות": עיונים במשנתו של רבי חסדאי קרשקש, דעת 63 (תשס"ח), עמ' 75–86.

<sup>1188</sup> שם.

<sup>1189</sup> אור השם, הקדמה למאמר ג, חלק ב, כלל א, עמ' שעב.

<sup>1190</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעב-שעג.

בפסקה זו רח"ק איננו מסביר את המנגנון של פעולת התפילה, אך יש בה כמה אמירות המלמדות על אופיו של מנגנון זה. ראשית, אפשר להצביע על לשונו של רח"ק במשפט הפתיחה: "היותו יתברך נעתר". המוקד איננו בתהליך פנימי שמתרחש בלבו של המתפלל, אלא במשהו שמתרחש מצד האל כתוצאה מן התפילה.<sup>1191</sup> שנית, רח"ק טורח לנתק בין פעולת התפילה כחלק ממכלול המצוות המרוממות את מדרגתו הרוחנית של האדם ומזכות אותו בשכר, לפעולה הייחודית של התפילה המביאה להשגת המבוקש בה,<sup>1192</sup> ובכך מאמץ את הגישה הרווחת בסוגיה בחוג הרשב"א. שלישית, רח"ק שם את המוקד בתפילה בנקודת הביטחון, ולא בדבקות שאליה מביאה התפילה, ובכך חובר לתפיסה הרווחת בספרד במקום לזו הפרובנסאלית. ורביעית, מלבד הידיעה וההשגחה, שברור מדוע הן הכרחיות לכך שהתפילה תיענה, רח"ק מוסיף גם את "היותו הפועל המשפיע ברצון"<sup>1193</sup> כאמונה הכרחית לשם הבנת אופן פעולת התפילה.

להלן נדון במנגנון הפעולה של התפילה ובניתוח משמעויותיה הפילוסופיות, אך בשלב זה חשוב להצביע על אופי התוצאות שמשיגה התפילה לדעת רח"ק. בניגוד למרבית ההוגים הרציונאליים, מדברי רח"ק עולה שהתפילה משיגה באופן ישיר את הבקשה שנאמרה בה. תיאור האל הנעתר, כמו גם ההפרדה בין התפילה למדרגת המתפלל, מלמדים על כך שהתפילה פועלת באופן ישיר ומשיגה את תעודתה.

חיזוק להבנה זו אפשר ללמוד מדברי רח"ק בסוף הפרק:

כבר התבאר גם כן בספורי התורה... שבזכות תפילת הצדיק יתכן שיעתר לו השי"ת גם אם יתפלל בעד זולתו.<sup>1194</sup>

תפיסה זו, שהתפילה מועילה גם עבור אחרים, עולה בפשטות מן הסיפור של תפילת יצחק על רבקה, וממקורות רבים נוספים בדברי חז"ל.<sup>1195</sup> אלא שלפי הגישות שראינו עד כה, יש קושי בתפיסה זו. שהרי אם מוקד פעולת התפילה הוא בהשגחה האישית שחלה על האדם, קשה להבין כיצד תועיל לאדם אחר. קושי זה ניתן לפתרון, וראינו לעיל שני פתרונות שונים שהציעו המאירי ורלב"ג.<sup>1196</sup> אך המיוחד בדברי רח"ק הוא בכך שהוא רואה בקביעה זו חיזוק לשיטתו ולא קושיה עליה. זאת משום שלדעתו התפילה פועלת באופן ישיר ביחס לבקשה שנאמרה בה, ולא באופן של דבקות רוחנית או השפעה פסיכולוגית על המתפלל, ומשום כך אין מניעה שהבקשה תתייחס לאדם אחר.

לסיום נקודה זו, חשוב להדגיש כי רח"ק מעיר שוב ושוב שהתפילה לא מועילה באופן וודאי. כפי שראינו לעיל, רח"ק כתב שהמתפלל עבור דבר מה "יתכן ששיגהו", וכן כתב בפסקה שלאחר מכן: "באמצעות התפלה יתכן ששיג מבוקשו".

<sup>1191</sup> וכבר עמד על כך דרור ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע (להלן: ארליך, אלבו), עמ' 241 הע' 76, והצביע על ההבדל בין ניסוח זה, המורה על תפיסה "תקשורתית" של התפילה, לניסוחים מקבילים של ר"י אלבו המורים על תפיסה "לא תקשורתית", ראו להלן.

<sup>1192</sup> ייתכן שהמקור לקביעה זו נמצא בדברי הגמרא (ברכות לב ע"ב): "אמר רבי אלעזר: גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממה רבינו, אף על פי כן לא נענה אלא בתפלה".

<sup>1193</sup> ראו: אור השם, מאמר ב, כלל ג.

<sup>1194</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעה.

<sup>1195</sup> ראו למשל בבלי בבא קמא צב, ע"א: "כל המבקש על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה".

<sup>1196</sup> סביר לשער כי ר"ח קרשקש, שהתמודד עם עמדותיו של רלב"ג בכמה מקומות, היה מודע לדבריו של רלב"ג (או של חבירו) גם בנקודה זו.

כיצד מוכרעת השאלה האם האדם המתפלל יקבל את מבוקשו? בדברי רח"ק אפשר למצוא כמה מאפיינים המגבירים את הסיכוי להתקבלות התפילה: א. בטחונו של המתפלל באל, כפי שראינו לעיל. ב. מעלתו הרוחנית (לא השכלית!) של המתפלל.<sup>1197</sup> ג. המקום שבו האדם מתפלל, שמשפיע על איכות התפילה שלו.<sup>1198</sup>

ועם זאת, מלשון רח"ק שציטטנו לעיל עולה שבכל תפילה ותפילה קיים יסוד הספק. גם כאשר אדם אינו ראוי, "יתכן שישגי מבוקשו", ויתכן שלא. בקטע שנצטט להלן מתוך המשך הפרק אפשר למצוא לשון המשתמעת לשני פנים. שם מתאר רח"ק את רצון האל "להעתר בתפילה הראוי לה". אפשר להבין מתוך לשון זו שכאשר האדם המתפלל ראוי לכך, או שתפילתו ראויה, האל נענה תמיד לתפילתו. אולם מיד לאחר מכן שב רח"ק וכותב כי "בזכות תפילת הצדיק יתכן שיעתר לו השי"ת", היינו שגם לצדיק לא מובטח שתפילתו תיענה.<sup>1199</sup>

נראה כי יסוד הספק שאותו מדגיש רח"ק תואם את שיטתו. זאת משום שלפי התפיסות הרואות בתפילה מעין חוק טבע, אין מקום ליסוד הספק, ויש צורך להסביר בנוגע לכל תפילה שלא פעלה מדוע לא נענתה. אך דווקא לפי שיטת רח"ק יסוד התפילה הוא ברצון האלוקי, רצון המבטא את האהבה שהיא בסיס היחסים בין אדם לאלוהים במשנתו של רח"ק,<sup>1200</sup> וממילא ייתכן שאין בו חוקיות קבועה לחלוטין, או לפחות לא כזו שאפשר לתאר מנקודת מבט אנושית.<sup>1201</sup>

#### מנגנון הפעולה של התפילה: הרצון הקדום

כפי שראינו, רח"ק סבור שהאל נעתר לתפילה וממלא את בקשת המתפלל גם כאשר אין הוא ראוי לכך. תפיסה זו מעצימה את הקושי בהבנת רעיון התפילה: כיצד משנה התפילה את רצונו המקורי של האל – ופועלת להשגת החפץ המבוקש?

התייחסות מפורשת לבעיה הפילוסופית של פעולת התפילה, אפשר למצוא בהערת אגב שמעיר רח"ק תוך כדי דיון בפירוש מילות הקדיש:

"ונחמתא" – יורה על שאלת הצרכים, לבלתי יחשב חושב שהוא מתפעל מתפילה ומתנחם,

אינו כן. אלא ברצונו הקדום להעתר בתפילה הראוי לה.<sup>1202</sup>

רח"ק מציג את בעיית שינוי הרצון שבתפילה, ופותר אותה בכך ש"ברצונו הקדום להעתר בתפילה". אלא שאת תשובתו של רח"ק אפשר להבין בשתי דרכים שונות:

<sup>1197</sup> בפרק על ברכת כהנים (אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק ב, עמ' שעו): "והנה נתבאר בקבלה בפירוש, שקבלת התפילה תהיה ביחוד לדבק העובד".

<sup>1198</sup> ראו אור השם, מאמר ב, כלל ב, פרק ו, עמ' קעו: "שעם היות המשגיח ביחס אחד עם המקומות, אם המושג אינו ביחס אחד עימם, כבר יתחייב שיהיה חילוף בהשגחה. ואמנם, בלתי היות המושג ביחס אחד עימם – הנה זה מבואר. למה שבהתחלף המקומות יתחלפו ההכנות ההכרחיות אל עבודת האל יתברך".

<sup>1199</sup> ראו בפרק על ר"י אלבו דיון בשאלת ההכרח של התקבלות התפילה לשיטתו.

<sup>1200</sup> ראו על כך להלן, וכן אצל: אילון שמיר, אהבתו של ר' חסדאי קרשקש – מרכזיות רעיון האהבה במשנתו של רח"ק והפולמוס עם הרציונאליזם היהודי ורעיון האהבה הנוצרי, עבודת לשם קבלת תואר מוסמך במחשבת ישראל, בהנחיית אביעזר רביצקי, ירושלים: האוניברסיטה העברית בהר הצופים, סיון תשס"א (להלן שמיר, אהבה); עמירה ערן, 'אהבה משחררת – השפעתה של תפיסת האהבה והרצון של ראב"ד על תפיסת האהבה והרצון של רח"ק', בתוך: אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת לו שבעים, ירושלים תשע"ו, עמ' 340–365.

<sup>1201</sup> על חוקיות ודטרמיניזם ברצון האל – ראו: Seymour Feldman, 'The theory of eternal creation in Hasdai Crescas and some of his predecessors', *Viator* 11 (1980), pp. 289–320.

<sup>1202</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעה.

א. הרצון הקדום מהווה מסגרת של חוקים שאותה קבע האל, ומעשי האדם משנים את גורלו בהווה.

ב. הרצון הקדום מגדיר את התגובה הספציפית של האל – ל כל פעולה או תפילה של האדם.

את מושג הרצון הקדום במובן הראשון, ראינו כבר אצל רבי לוי בן אברהם: "אע"פ שתשלים חפצך וגזרותיך אשר חפצת בשמים ולא ישתנו כחות הכוכבים... תן להם דרך וענין שלא יזיקם המזל ושמרם מהמקרים. וידענו שלא ישיג לך שנוי והפעלות בזה, כי כן תמיד חפצך הקדמון, ולעולם תעשה הטוב בעיניך".<sup>1203</sup> מדברי רלב"א, וכן מתפיסתו הכוללת, נראה שכוונתו היא לחוק קדמון שגורם לכך שאדם המתפלל ונדבק בשכל הפועל זוכה להשגחה השומרת עליו מן הפגעים. החפץ הקדמון מבטא חוקיות קבועה, "כי כן תמיד חפצך הקדמון". תפיסה עקרונית כזו מצאנו גם בדברי הרשב"א ואצל תומס אקווינס.

דברים ברוח זו אפשר למצוא בדברי רח"ק בפרק העוסק בברכת כהנים. כפי שהזכרנו לעיל, רח"ק תיאר את התפילה ואת ברכת הכהנים כשני גורמים המביאים ל"היעתרות" האל. וכך הוא כותב אודות ברכת כהנים:

מצורף אל זה, שהמצוות שם בהם השי"ת סגלות מיחדות, כענין בסמים... והנה לפי מה שנתבאר בתורה, שם השי"ת סגולה זאת בכהנים להיות אמצעיים לקבל הברכה ממנו ולהשפיע לישראל.<sup>1204</sup>

בקטע זה משווה רח"ק בין ברכת כהנים לשאר המצוות, ומדמה את מנגנון הפעולה שלהן לפעולת הסמים.<sup>1205</sup> דהיינו, האל – קבע את חוקי המציאות באופן כזה שמאפשר לכהנים להמשיך בברכתם שפע אלוקי. אם נשווה את התפילה לברכת כהנים, יש מקום ללמוד ממשל זה שמנגנון התפילה של רח"ק הינו מנגנון בעל מאפיינים אוטומטיים. דהיינו, ברכת הכהנים או התפילה אינן יוצרות דיאלוג ש"משכנע" את האל להתרצות, אלא פועלות בעזרת כוחות סגוליים שהוטבעו בהם. עם זאת, הבנה זו אינה הכרחית, משום שייתכן שלכהנים יש רק פוטנציאל גדול יותר להורדת שפע, ולא מדובר בתהליך אוטומטי לחלוטין.

עם זאת, נראה כי אפשר להגיע למסקנה שונה בהבנת דברי רח"ק, מתוך התבוננות במבט כללי יותר על מושג "הרצון הקדום" במשנתו.

רח"ק מזכיר את הרצון הקדום בדיון נוסף, אודות סוגיית החידוש. שם הוא מתייחס לטענת הרמב"ם לטובת עמדת הבריאה, המבוססת על כך שההבדלים בין הגרמים השמימיים מוכיחה שנעשו ברצון האל – ואין הם קדומים.<sup>1206</sup> על כך כותב רח"ק:

<sup>1203</sup> לוית חן, עמ' 27.

<sup>1204</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק ב, עמ' שעו.

<sup>1205</sup> השוואת המצוות לתרופות קיימת גם במשל הרוקח שבספר הכוזרי, וכן בדיון של ר"י אלבו בסוגיית התפילה (ראה על כך בפרק העוסק בשיטתו).

<sup>1206</sup> מורה נבוכים חלק ב, פרק כב.



וזה, שהטענה הראשונה, הלקוחה מהחלוף הנמצא בגרמים השמימיים, עם היות חמרם אחד, הנה יראה, שלא תחייב החידוש על כל פנים... ואם אי אפשר מבלתי שיחויב רצון רוצה, הנה מה המונע שלא היה הרצון ההוא קדום גם כן: מי יתן ואדע.<sup>1207</sup>

רח"ק טוען שמגרמי השמים מוכח רק שהבריאה נעשה על פי רצון האל, ורצון זה גרם להבדלים בין הגרמים השונים. אך אין הוכחה לכך שרצון האל הוא רצון מחודש, וייתכן שהוא עצמו קדום. מה שורש המחלוקת בין הרמב"ם לרח"ק? הרמב"ם קישר את הקדמות עם החוקיות, ולעומתה את הרצון עם החידוש.<sup>1208</sup> זאת בניגוד לרח"ק שסבור שיייתכן רצון שאין בו חוקיות והכרח, ולמרות זאת הוא קדום. ייתכן ששאלה זו תלויה בתפיסת העולם הדטרמיניסטית של רח"ק. אם יש מקום ל"אפשר" בעולם, אזי רצון האל-הקדום יכול ליצור רק את מערכת החוקים הכללית שעל פיה תתנהל המציאות, כדעת הרמב"ם. אך לדעת רח"ק העתיד כולו פרוש היה מלכתחילה בפני האל-ל, ורצונו הקדום יכול להתייחס לכל מקרה שיקרה בעתיד.<sup>1209</sup>

מדיון זה עולה כי הרצון הקדום לדעת רח"ק איננו חוקיות קבועה וכללית בלבד, אלא רצון ספציפי המגדיר את מאפייניו המסוימים של כל גורם שמימי. ממילא, גם בעניינינו יש לומר שהרצון הקדום הוא רצון ספציפי להיענות לתפילה מסוימת שאדם מסוים יתפלל בהכרח בעתיד.<sup>1210</sup> הוא חלק מן הטבע האלוהי הקובע מראש והיודע את העתיד – ומגיב מראש לעתיד שאותו קבע.

### גישת רח"ק ביחס להגות הנוצרית

חיזוק לאופן שבו נטינו להבין את דברי רח"ק, אפשר ללמוד מתוך השוואה להגות הנוצרית.

אורבאך כתב בספרו כי רח"ק הוא הראשון לעסוק בסוגיית התפילה בצורה שיטתית.<sup>1211</sup> ואכן, גם אם שלל המקורות שהובאו לעיל מערערים מעט קביעה זו, ברור כי רח"ק סולל שביל עצמאי וייחודי במחשבה היהודית בימי הביניים. אך דווקא משום כך יש חשיבות רבה לעובדה שגישה כזו התקיימה מאות רבות של שנים לפני רח"ק, בכתבי ההוגים הנוצרים. לקביעה זו יש חשיבות בהבנת משנתו של רח"ק. שלמה פינס כבר הראה שרח"ק ובני חוגו הושפעו מן ההגות הנוצרית הסכולאסטית, גם אם לא הזכירו את שמות ההוגים הנוצרים בפירוש בכתביהם.<sup>1212</sup> כמו כן, על הקשרים ההדוקים בין תפיסותיו הפיזיקליות של רח"ק למשנתו של ניקול אורס ובין תפיסותיו

<sup>1207</sup> אור השם, מאמר ג, חלק א, כלל א, פרק ד, עמ' רצט.

<sup>1208</sup> מורה נבוכים, חלק ב, פרק יח, עמ' 316: "כי אמיתת הרצון ומהותו זה עניינה: שהוא ירצה ולא ירצה". ואף אם הרמב"ם עצמו דגל בסתר באמונת הקדמות, זהו האופן שבו הציג את אמונת החידוש.

<sup>1209</sup> עם זאת, גם בלי עמדה דטרמיניסטית יש מקום לטעון שרצון האל התייחס מראש לכל העתיד להיות, שהיה גלוי וידוע לפניו גם אם נאמר שלא היה קבוע בדטרמיניזם סיבתי.

<sup>1210</sup> מופע נוסף של מושג זה מתייחס להשגחה על מקיימי המצוות, כחלק מן הדיון של רח"ק בסוגיית הגמול והעונש (מאמר ב, כלל ב, פרק א), עיי' שם.

<sup>1211</sup> שמחה בונם אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, חלק רביעי, ירושלים תשמ"ב (להלן: אורבאך, עמודי המחשבה ד, עמ' 1145).

<sup>1212</sup> שלמה פינס, 'הסכולאסטיקה שאחרי תומאס אקווינאס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו', בתוך: פינס, מחשבת ישראל, עמ' 178–222. יצויין כי בכך הוא חולק על ש"ב אורבאך שקבע נחרצות ביחס לרח"ק כי "לא השפיעה עליו כלום הפילוסופיה הנוצרית" (אורבאך, עמודי המחשבה ד, עמ' 1228–1229). וראו גם: שלום צדיק, דטרמיניזם ושילוש בהגותו של אבנר מבורגוס, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, בן גוריון 2011 (להלן: צדיק, דטרמיניזם). על השפעתו של אקווינאס על תלמידו של רח"ק, ר' זכריה הלוי, ראו אצל: A. Ackerman, 'Zerahia Halevi Saladin and Thomas Aquinas on vows', *JTP* 19(1) (2011), pp. 47–71. בימי הביניים הייתה דו-צדדית, כמתואר באריכות אצל יוסף שורץ, "לך דומיה..." – מייסטר אקהרט קורא במורה הנבוכים, עם עובד, תל אביב 2002 (להלן: שורץ, לך דומיה).

המטאפיזיות למשנתו של ברנאט מטגי עמד זאב הרוי,<sup>1213</sup> ואקרמן הראה עוד זיקות מסועפות להוגים סכולסטיים רבים.<sup>1214</sup> ממילא, עיון בתפיסות נוצריות ביחס לפעולת התפילה עשוי לספק לנו הן את מקורותיו של רח"ק והן הבהרה טובה יותר של משנתו שנוסחה במשפט אחד קצר ומעט מעורפל.

כפי שראינו, כבר בתחילת המאה ה-3 לספירה הציג התיאולוג הנוצרי אוריגנס את הטענה שלפיה הא-ל הוא בלתי-ניתן לשינוי ותכנן את כל מעשיו מתוך ידע מוחלט של העתיד, וממילא אין שום היגיון בניסיון לשנות את גזירתו הקדומה, ותשובתו הייתה שהא-ל הביא בחשבון מלכתחילה גם את תפילתו של האדם, וממילא הוא עשוי לתכנן מראש 'להיענות' לה:

If, therefore, our individual free wills have been known by Him, and if in His providence He has on that account been careful to make due arrangement for each one, it is reasonable to believe that He has also pre-comprehended what a particular man is to pray in that faith, what his disposition, and what his desire.

That being so, in His arrangement it will accordingly have been ordained somewhat after this wise: This man I will hear for the sake of the prayer that he will pray, because<sup>1215</sup> he will pray wisely.

לדעת אוריגנס, רצונו החופשי של כל אדם מורכב בסופו של דבר על ידי הנטיות הקיימות בתוכו, וממילא מסתבר שהן היו גלויות וידועות לפני הא-ל מאז ומעולם. ממילא, כאשר האל ידע שאדם מסוים יתפלל בצורה נכונה וראויה, הוא החליט מלכתחילה להיענות לתפילתו, וסידר את המציאות בהתאם לכך.

לא סביר שר"ח קרשקש קרא באופן ישיר את דבריו של אוריגנס (שנכתבו ביוונית), אך רעיונותיו של אוריגנס השפיעו על הכנסייה כולה, וניסוח דומה מאד של הפתרון שלו מופיע גם אצל מייסטר אקהרט, מגדולי התאולוגים של הכנסייה המערבית, אשר פעל בגרמניה שנים ספורות לפני לידתו של רח"ק.<sup>1216</sup>

כפי שצינו לעיל, מן המאפיינים המייחדים את בית מדרשו של הר"ן, ובפרט בתקופת הריב"ש ורח"ק, הוא הדיאלוג האינטנסיבי עם האסכולות הנוצריות השונות.<sup>1217</sup> משום כך אפשר להניח שרח"ק היה מודע לתמה זו שהייתה נוכחת בתיאולוגיה הנוצרית, ומתיישבת היטב עם תפיסתו הדטרמיניסטית הרחבה.<sup>1218</sup> ממילא נראה כי אפשר לראות בדברים אלו חיזוק לדרך שבה הצענו

<sup>1213</sup> זאב הרוי, ר' חסדאי קרשקש, ירושלים 2010, עמ' 63-67 ('הקשר עם ניקול אורס') ועמ' 82-87 ('היחסים עם ברנאט מטגי').

<sup>1214</sup> ארי אקרמן, ר' חסדאי קרשקש ותומס אקווינס על ריבוי עולמות, בתוך: אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת לו שבעים, ירושלים תשע"ו, עמ' 327-339.

<sup>1215</sup> אוריגנס, על התפילה, פרק 4: "This man I will hear for the sake of the prayer that he will pray, because" he will pray wisely.

<sup>1216</sup> היילר, תפילה, עמ' 101. על הזיקה בין אקהרט להגות היהודית בת התקופה ראו: שורץ, לך דומיה.

<sup>1217</sup> על תופעה זו, ובפרט על השפעתו של המומר אבנר מבורגוס על ר"ח קרשקש, ראו: צדיק, דטרמיניזם.

<sup>1218</sup> אף שאין הכרח לומר שהאוחזים בגישת הרצון הקדום דוגלים גם בדטרמיניזם. לסיכום הבעיה הסבוכה של הדטרמיניזם בהגות הסכולאסטית ראו: צדיק, דטרמיניזם.

להבין את דברי רח"ק, היינו שהא-ל החליט ברצונו הקדום ביחס לכל תפילה ותפילה אם להיענות לא או לאו. עם זאת, ההוגים הללו הניחו כי הא-ל יודע מראש את מעשי האדם, הנעשים מתוך חופש בחירה. עמדתו הדטרמיניסטית של רח"ק מאפשרת לו להגיע לעמדה שונה, ובמובנים מסוימים פשוטה יותר, כפי שנראה להלן.

## תכלית מוסד התפילה: סוד התפילה והבטחון

### הסודות של רח"ק

גישתו של רח"ק מעלה, מלבד את בעיית שינוי הרצון, גם את שאלת הערך הפנימי של התפילה. דהיינו: מהו בכלל הערך של העובדה שהאדם מתפלל? איזה תהליך מתרחש בתפילה ומצדיק את שינוי גורלו של האדם? בדברי רוב ההוגים הרציונאליים, התשובה לשאלה זו היא ההתעלות הנפשית של המתפלל, הגורמת לכך שיושפע עליו שפע שכלי או אלוהי. אך לפי רח"ק הא-ל נענה לבקשת המתפלל באופן ישיר, וממילא יש לשאול: איזו הצדקה יש לכך שהא-ל יעצב מראש את תכניותיו בהתאם לתפילות האדם? נבקש לברר שאלה זו מתוך דיון במושג ה"סוד" המופיע פעמים מספר בספר אור השם.

הוגים רבים בימי הביניים התייחסו לחלקים מסוימים במשנתם כאל 'סוד'. על תופעה זו בקרב המקובלים אין צורך כלל להכביר במילים, שהרי כל תורתם היא בבחינת 'תורת סוד'. אך גם בקרב בעלי המחשבה הפילוסופית רווחת גישה זו, ודוגמה בולטת לכך היא הרמב"ם שכתב כבר בהקדמת ספרו שבכוונתו לכתוב רק בראשי פרקים, לגלות טפח ולכסות טפחיים.<sup>1219</sup> גם במהלך הספר אין הוא נמנע מלהעיר מפעם לפעם "כי הוא סוד מסודות המציאות וסתר מסתרי תורה" (א, כו), "זה סוד גדול מן הסודות" (א, ל) וכדומה. תופעה זו שימשה כר פורה למחקר במאות השנים האחרונות.<sup>1220</sup>

לכאורה, שונים הדברים אצל רבי חסדאי קרשקש. ככלל, הוא מציג את משנתו כמשנה גלויה ופתוחה, שנועדה דווקא לחשוף את הקלפים שאותם הסתיר הרמב"ם ולשים אותם על שולחן הניתוחים. במקום אחד הוא אף מבקר בפירוש את גישת הרמב"ם, שלפיה יש בפיזיקה ובמטא-פיזיקה אלמנט של 'סוד':

הדרוש העשירי המכון במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, ואם הוא חכמת הטבע ומה שאחריו, כמו שחשבו קצת מחכמי אומתנו...

והנה אין בדבר מאלו, ר"ל בחכמת הטבע ומה שאחריו, דבר יחייב הסוד וההסתור. האלהים! אם לא יקרא מה שבהם מהכפירה והריסה לדת האלהית "סתרי תורה".<sup>1221</sup>

<sup>1219</sup> על מניעי הכתיבה האוטוריית של הרמב"ם ראו: שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15-105.

<sup>1220</sup> ראו סיכום מקיף של מחקרים רבים אצל משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א; דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2002 (להלן: שוורץ, סתירה והסתרה). יצויין עם זאת כי שני הספרים אינם דנים בכתבי רח"ק. הלברטל חותם את הדיון בתחילת המאה ה-14, ואילו שוורץ מקדיש פרק לדיון ב"רי אלבו, תלמידו של רח"ק, אך לא עומד על כתיבה אוטוריית אצל רח"ק עצמו (שם עמ' 182-217).

<sup>1221</sup> מאמר ד, הדרוש העשירי, עמ' תח. וראו עוד במאמר א כלל ג פרק ג, עמ' קד: "כי ענין חיוב המציאות הוא דבר לא יסכלהו ההמון. והעמידה על המופת בו, הוא ממה שלא יקשה, וממה שלא יחייב הסתר הסוד ההוא, אבל ראוי שיתפרסם בכל קהל ישראל".

בהמשך הקטע כותב רח"ק כי מעשה בראשית ומעשה מרכבה עניינם השגות בעולמות העליונים.<sup>1222</sup> דהיינו, התחומים הסודיים ביהדות הם תחומים "בלתי נודעים בחקירה", סודות השייכים לשמות הא-ל ופעולותיו, ולא רעיונות פילוסופיים רדיקליים.<sup>1223</sup>

למרות הדברים האמורים, עיון בספר אור השם מראה שהביטוי "סוד" חוזר בו יותר מפעם אחת, ובחלק זה ננסה לעמוד על הופעות אלו ולפענח את משמעותן. עיון זה יתרום הן להבנת משנת רח"ק במקומות שבהם ה'סוד' מופיע בכתביו, והן לתפיסה רחבה יותר של אופי משנתו.

### האם "סוד התפילה" הוא סוד קבלי?

במאמרו אודות היסודות הקבליים במשנת רח"ק,<sup>1224</sup> מקדיש זאב הרוי מקום של כבוד לניתוח ה'סודות' שמזכיר רח"ק בספרו, ובעיקר ל-'סוד התפילה' הנזכר במהלך הדיון בתארי הא-ל. רח"ק עומד על כך שבמקומות רבים בתנ"ך ובחז"ל מיוחס לא-ל רגש ה'שמחה', מה שלכאורה אינו אפשרי, משום שהשמחה היא "היפעלות נפשית" שלא תיתכן אצל הא-ל. רח"ק פותר קושי זה באופן הבא:

ואולם למה שהתבאר במה שאין ספק באמיתותו, היותו הפועל האמיתי לכל הנמצאות בכונה ורצון, והוא המתמיד מציאותם בהשפעת טובו תמיד... הנה במה שישפיע מהטוב והשלמות ברצון וכונה, הנה אם כן הוא אוהב ההטבה והשפעת הטוב בהכרח. והיא האהבה. [כי אין האהבה] זולת ערבות הרצון, והיא השמחה האמיתית. כאמרו, "ישמח ה' במעשיו". פרוש, שהשמחה במעשיו, והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים.<sup>1225</sup>

שמחתו של האל, על פי רח"ק, איננה שמחה פאסיבית, נפעלת, אלא שמחה אקטיבית שעניינה הוצאה לפועל של אהבת האל לברואיו על ידי השפעת שפע וברכה. בהמשך דבריו מדגים רח"ק רעיון זה בעזרת 'סוד התפילה':

ומזה הצד אמרו ז"ל במקומות (יבמות סד, א) שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים. ורצו, שלמה שהערבות והשמחה אצלו בהשפעת הטוב, והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפילה, וכמו שיבוא בגזירת הצור, הנה כשימשך הטוב הזה ממנו הוא ערב אצלו. ועל צד הרחבת הדיבור, כביכול כאלו מתאוה לו.<sup>1226</sup>

הרוי מראה שתפיסת השמחה של רח"ק מזכירה את תפיסת השמחה בכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה, ומשום כך מעלה את ההשערה הבאה: "אם אכן יש נימה קבלית בדברי רח"ק על שמחת

<sup>1222</sup> שם עמ' תט: "ואמנם המכון ב'מעשי מרכבה' הוא, מה שאפשר השגתו מהעליונים, והשתלשלות קצתם עם קצת. ולהיות העניינים ההם המקבלים בתכלית המעלה והדקות; והבנת העניינים בחלקי מה שהם באלו העניינים יביא להריסה, וירחיקו האדם מהצלחתו; חויב בהם תכלית ההסתגר והישוב... לא יעלה על דעת, שעניינים אלו, שהחילוף בהם מרי עצום, ימסרו בראשי פרקים בעת הלמוד. וכל שכן, בהיותם עניינים בלתי נודעים בחקירה".

<sup>1223</sup> ובמקום אחר כתב (אור השם, מאמר ג, חלק א, כלל ד, פרק א, עמ' שמא): "ועוד, כי יש בצורה הזאת סודות עמוקים. אשר בעבורם היתה בראשונה, ובעבורם רוצה השם בקיומה. והנה הקיום המקיף בגוף ונפש, בהתיחדו בדעת עליון, אינו רחוק אצל הטבע, כענין במשה ואליהו. אלו דברי הרב. ורמזו בהם לסודות מסודות הקבלה".

<sup>1224</sup> זאב הרוי, 'יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקשי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב(א) (תשמ"ג), עמ' 75-109 (להלן הרוי, יסודות).

<sup>1225</sup> אור השם, מאמר א, כלל ג, פרק ה, עמ' קכ.

<sup>1226</sup> שם.

ה' בתפילת צדיקים, ייתכן כי יש נימה כזו גם בדביקות בשם המזוהה על ידו כ'סוד התפילה'<sup>1227</sup>. כמו כן, ההקשר של דבריו כאן הוא ההסבר של שמחת האל על פי ההבנה שהאל הוא הפועל את הכל, ומכאן מסיק הרוי כי "סוד התפילה של רח"ק קשור איפוא לתפיסה הרואה את האל כפועל את הכל, כולל את מעשיהם ותפילותיהם של בני האדם"<sup>1228</sup>. את דבריו בעניין חותם הרוי בקביעה העמומה: "גם 'סודות' אחרים בספר אור ה'... קשורים ככל הנראה לאותה תפיסה. נמצא כי במידת מה קיימת קירבה רעיונית בין 'סודות' רח"ק או לפחות מקצתם לבין ספרות הקבלה"<sup>1229</sup>.

בספרו על רח"ק מרחיב הרוי יותר על משמעותו של סוד התפילה:

אלוהים הוא המאציל והמשפיע את תפילותינו... דבקותו של האדם באלוהים אינה אלא זהה לשפע שאלוהים משפיע על האדם... אלוהים "מתאוה" לתפילתם של בני האדם, אבל לאמיתו של דבר הוא מעורר את תאוותם להתפלל... התפילה היא בנסתר שפע מלמעלה למטה, אם כי בגלוי היא קריאה מלמטה למעלה. בגלוי היא דבקות העובד באלוהיו, ובנסתר היא אהבת אלוהים לעובדו.<sup>1230</sup>

הרוי תולה תפיסה זו בדבריו של ר' עזריאל מגירונה: "כל ריבוי שבח וברכה ותוספת ותהילה... אצל הבורא יתברך אינם אלא אצילות, לא תולדה"<sup>1231</sup>. לדעתו סוד התפילה של רח"ק הוא סוד קבלי שעניינו הוא שהאל משפיע שפע נסתר על האדם ומעורר בו את החשק להתפלל ולהידבק בו.

ניתוח קיצוני יותר של 'סוד התפילה' במשנתו הפילוסופית של רח"ק אפשר למצוא בעבודתו של אילון שמיר: "אפשר שנפתח כאן פתח להבנת משנת רח"ק באופן לא-דטרמיניסטי. שהרי אם האל 'צריך' את תפילתן של צדיקים, ואת אהבתם, הרי שזו אינה קבועה מראש, אלא נתונה לבחירתם, ולהיענותם החופשית לאהבתו הוא"<sup>1232</sup>. שמיר ממשיך ומפתח בעבודתו את יסוד האהבה, המופיע גם בתפילה, ככזה שפורץ את גבולות הדטרמיניזם של רח"ק.<sup>1233</sup>

תפיסה זו של רח"ק כמי שהושפע עמוקות מן הקבלה הלכה והתפתחה אצל תלמידיו של הרוי.<sup>1234</sup> מרטל גברין הצביעה על השפעות נוספות של מקובלי גירונה על ספר אור השם,<sup>1235</sup> ונתן אופיר ביסס תפיסה זו סביב קטע בשם 'סוד הקדישי' המיוחס לרח"ק,<sup>1236</sup> וסיים את מאמרו במסקנה: "הרח"ק הפילוסוף עומד אפוא בצומת המפנה לקראת שילוב מסורות קבליות עם גישה פילוסופית

<sup>1227</sup> הרוי, יסודות, 106.

<sup>1228</sup> שם עמ' 107.

<sup>1229</sup> שם.

<sup>1230</sup> הרוי, רח"ק, עמ' 135–139. יצויין כי רעיון דומה מופיע אצל תומס אקווינס, בפירושו לאיגרת אל הרומים (פרק 8, פסוקים 26–27).

<sup>1231</sup> פירוש האגדות, עמ' 118. לא ברור מה ראה הרוי לצטט דווקא קטע זה, שעניינו הוא שהשפע האלוקי אינו מופיע באופן של 'תולדה', היינו של שפע שמחסר מן המשפיע, אלא באופן של אצילות הדומה לאש העוברת מנר לנר בלי לחסר מן הנר המקורי. אין זה הכרחי להבין שהמילים "שבח וברכה" מתייחסות לתפילה האנושית, וייתכן שהן מתייחסות דווקא לשפע האלוקי שהוא עיקר הנושא בפסקה.

<sup>1232</sup> שמיר, אהבה, עמ' 57.

<sup>1233</sup> ראו דברים דומים אצל אביעזר רביצקי, 'התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 445–467 (להלן: רביצקי, "התפתחות"), בעיקר בעמ' 455–457.

<sup>1234</sup> תפיסת הקרבה בין רח"ק והמקובלים נמצאת מזווית אחרת גם אצל משה אידל, 'תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית, בתוך: ש"א הלר–וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 111–87 (להלן: אידל, תארים). וראו דב שוורץ, 'מגעים בין פילוסופיה למיסטיקה יהודית בראשית המאה הטי"ו', דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 41–67.

<sup>1235</sup> גברין, תפיסת הזמן.

<sup>1236</sup> נתן אופיר, 'סוד הקדישי' – טכסט קבלי שיוחס לרב חסדאי קרשקש, דעת 46 (תשס"א), עמ' 13–28.

רציונליסטית. סוד הקדיש' המיוחס לרח"ק מצטרף להוכחות שאין להציב מידור חד בין פילוסופיה לקבלה בספרד בימי הביניים".

על גישה זו ביחס לרח"ק חלק בתוקף ארי אקרמן, במאמרו שהתפרסם לאחרונה. אקרמן חלק הן על עצם הייחוס של 'סוד הקדיש' לרח"ק, והן על הבנת יחסו העקרוני של רח"ק לקבלה. לדברי אקרמן, רח"ק נעזר במקורות קבליים ובתפיסות קבליות אך ורק במידה שבה הן תואמות את תפיסותיו הפילוסופיות החמורות.<sup>1237</sup>

בכל המאמרים הנ"ל הוזכרו ה'סודות' שבספר אור השם כתימוכין לזיקה בין רח"ק למקובלים, מבלי שנעשה ניסיון לנתח את תוכן הסודות ולפענח את משמעותם, מלבד דבריהם של הרוי ושמיר אודות 'סוד התפילה' שנזכר לעיל.

אולם נדמה כי תליית תפיסות קבליות לא-פילוסופיות ב'סוד התפילה', כפי שעשו הרוי ושמיר כשהסבירו אותו כ"שפע נסתר" של דבקות ואהבה שהאל מעורר באדם, היא השערה מרחיקת לכת, שאין לה בסיס בדברי רח"ק עצמו. בדבריו נאמר רק כי "הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפילה", ומשום כך יש בתפילה יסוד חזק של "השפעת טוב" על האדם, אך אין הוא כותב שההתעוררות לתפילה נוצרה על ידי האל. שמחתו של האל במעשיו היא "בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים", וממילא כאשר האדם נמצא במצב של שלימות הדבר משמח את האל. אך אין זאת שהאל 'משפיע' את התפילה, מעבר לעובדה שהוא זה שמקיים את המציאות כולה, מה שמובן מאליו ואינו בגדר 'סוד'.

ואכן, גישה אחרת אפשר למצוא בעבודת הדוקטורט של נתן אופיר.<sup>1238</sup> לדבריו שם (בניגוד לדבריו במאמרו הנ"ל), כל הסודות בספר אור השם "קשורים לתפיסה עקבית של דטרמיניזם בהשגחה האלוהית".<sup>1239</sup> אופיר איננו מבסס את דבריו, אך בשני מקומות הוא מבאר את משמעותם של סוד התפילה וסוד הבטחון. על סוד התפילה הוא כותב: "'סוד התפילה' קשור לערבות הרצון למי שדבק באהבה בטוב האלוהי... הפנייה לה' והתלות בו מקשרים את העובד למקור הטוב, וכתוצאה יש שמחה אצל הקב"ה – כי מתמלא רצונו הקדום בהענקת השפע לזולתו".<sup>1240</sup> ואילו את סוד הבטחון הוא מקשר לאפשרות לקבל את תפילתם של האנוסים, למרות חטאם: "'האנוס החושש שהוא 'בלתי זכאי' עלול להתייאש – אך חובתו להכיר את 'סוד הבטחון' – כי הכל מאתו' – גם ההכרחי להתנהג כנוצרי".<sup>1241</sup> כלומר, תפיסתו הדטרמיניסטית של רח"ק אמורה להסיר את האשמה מעל כתפי החוטא ובכך לאפשר את קבלת תפילתו. דברים אלו מהווים חלק מטענתו של אופיר, שלפיה כל החלק השני של המאמר השלישי בספר אור השם נכתב כדי לעודד את האנוסים. אך מלבד העובדה

<sup>1237</sup> Ari Ackerman, 'The Attribution of Sod ha-Kaddish to Hasdai Crescas', *Kabbalah* 30 (2013), pp. 65–73.

<sup>1238</sup> נתן אופיר, הרב חסדאי קרשקש כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של האוניברסיטה העברית בירושלים (ירושלים, תשנ"ג) (להלן: אופיר, פרשן פילוסופי).

<sup>1239</sup> קיימת קרבה בין קביעה זו לקביעתו של הרוי (הנזכרת לעיל) כי הסודות קשורים "לתפיסה הרואה את האל כפועל את הכל, כולל את מעשיהם ותפילותיהם של בני האדם", אלא שמדברי אופיר נעדר הגורם הקבלי שאותו הדגיש הרוי.

<sup>1240</sup> שם עמ' 100. ועיין שם (עמ' 244) שהרחיב על חשיבות תפיסה זו ביחס לקבלת תפילת החוטאים.

<sup>1241</sup> שם עמ' 245.

שאין להם ביסוס בדברי רח"ק, הם גם סותרים את עמדתו המפורשת שלפיה אין בתפיסה הדטרמיניסטית כדי להסיר את האחריות מן האדם החוטא.<sup>1242</sup>

### שרשרת ה'סודות' שבספר אור השם

מהו, אם כן, סוד התפילה של רח"ק? רח"ק עצמו איננו מסתיר זאת, אלא כותב שהסוד "יבוא בגזירת הצור". ואכן, אנו מוצאים הופעה נוספת של 'סוד' בתחילת הדיון של רח"ק בסוגיית התפילה, שאותו הבאנו לעיל:

שנאמין היותו יתברך נעתר לבקשת המתפלל, התולה בטחונו בו על דרך האמת בלבד... כי עם היותו בלתי זכאי וראוי להשיג דרושו בזולת תפילה, הנה בתפלה מלבד שכר המצוה – יתכן ששיגהו, אחר שהוא תולה בטחונו בו על דרך האמת. והוא סוד הבטחון כלו.<sup>1243</sup>

רח"ק מסביר את היענות האל לתפילה בקביעה ש"הוא סוד הבטחון כולו". בכדי להבין את כוונתו עלינו להמשיך ולראות את דברי רח"ק בהקשר אחר, שבו הוא מתייחס גם למושג ה'סוד' וגם למושג ה'בטחון'.

מקור זה מהווה חלק מן הדיון של רח"ק בשאלה "אם יש לתנועות הגרמים השמימיים מבוא והנהגה במשפט האדם".<sup>1244</sup> רח"ק נוטה לומר שיש לגרמים השמימיים השפעה על גורל האדם, והוא מעלה כמה התנגדויות אפשריות לכך, וזו החמישית שבהן:

שאם היה לחלק הזה אימות מה, הנה יחשב שלא היה ראוי להרחיק החלק הזה כמו העוננות והניחוש.<sup>1245</sup>

בהמשך פונה רח"ק "להתיר את הספיקות", וכך הוא מתיר את "הספק החמישי":

ואולם החמישי, הנתלה בהרחקת התורה החלק הזה, הוא ממה שיקל התרו. וזה, כי העוננות והניחוש ממה שיביא המון העם לסלק מעליהם הבטחון בשי"ת, ולבטל ההשתדלות; וזה לסכלותם בסוד אפשרות הדברים וחיובם, אבל יחשבו שהדברים כולם מחויבים במוחלט, ושהחריצות בדברים שקר; והוא שקר מבואר, אין ספק באמתתו.<sup>1246</sup>

המון העם, אם היו מתירים להם את הניחוש בכוכבים, היו נוטשים את הבטחון בה' ואת ההשתדלות, משום שהיו סבורים שהכל כבר קבוע מראש. סוד הבטחון, הסוד שאותו אין הם מבינים, הוא "סוד אפשרות הדברים וחיובם".

כאן שולח אותנו רח"ק לאחת הסוגיות המרכזיות במשנתו, סוגיית החופש וההכרח. רבות נכתב על משנת רח"ק בתחום זה,<sup>1247</sup> אך תמצית הדברים היא שלדעתו כל הדברים "אפשריים מבחינת עצמם

<sup>1242</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' ריג: "שאם היו הגמול והענש מתחייבים מהעבודות והעברות כהתחייב המסובבים מן הסיבות, הנה לא יאמר בהם היותם עול". עם זאת, אפשר שאכן יוכלו האנוסים למצוא נחמה במשנת רח"ק, שלפיה יש משקל רב לכוונה הפנימית של האדם, וזו הייתה לשם שמיים אצל חלק מהאנוסים.

<sup>1243</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעב-שעג.

<sup>1244</sup> נושא זה היווה את אחד ממוקדי הוויכוח בין אבנר מבורגוס, ממוריו של רח"ק, לבין ר' יצחק פולקר. ראו: יצחק בער, 'ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש', תרביץ יא (תש"א): 188-212 (להלן בער, קנאות).

<sup>1245</sup> אור השם, מאמר ד, הדרוש הרביעי, עמ' שצז.

<sup>1246</sup> אור השם, מאמר ד, הדרוש הרביעי, עמ' שצט.

<sup>1247</sup> ראו: אורבאך, עמודי המחשבה ד, עמ' 1051-1092; בער, קנאות; יצחק יוליוס גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 149-168 (להלן: גוטמן, דת ומדע); זאב הרוי, 'לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם בסי' אור ה' לר'

ומחויבים מבחינת סיבותיהם".<sup>1248</sup> דהיינו, אין הכרח מהותי אינהרנטי ("מבחינת עצמם") המחייב את הדברים להיות כך או אחרת, וממילא אם אדם יתעצל במלאכתו אין שום כוח אחר שיחליף אותו. מאידך, עצם העובדה שהאדם ישתדל הכרחית לאור ה"סיבות" הקיימות.

ואכן, גם בדבריו בנושא זה מופיע רעיון ה'סוד', וזהו המקרה היחיד שבו רח"ק מתייחס לרעיון שהוא עצמו כותב כאל רעיון פילוסופי רדיקלי שעשוי לסכן את ההמון, בדומה לסודותיו של הרמב"ם:

וכבר העיד השלם, אשר נכנס בשלום ויצא בשלום, על כל העמקות במאמר קצר. אמרו (אבות ג, טו), "הכל צפוי והרשות נתונה. ובטוב העולם נדון. והכל לפי רב המעשה". הנה באמרו "הכל צפוי", הורה, שהדברים כולם מסודרים וידועים. והוא השרש הגדול אשר אין ספק באמתתו, אשר נמעד בו רגלי קצת חכמינו,<sup>1249</sup> והוא אשר הביאנו לגלות הסוד הזה, למה שנתפרצו בו רבים מאומתנו היום. ובאמרו "והרשות נתונה", העיד על סוד הבחירה והרצון, וכי רשות כל אדם נתונה לו בבחינת עצמו, כי לא תפל הצוואה למוכרח ואנוס. ובאמרו "ובטוב העולם נדון", העיד בו על היושר האלהי בדין, ר"ל בגמול וענש, שאיננו לא לתכלית נקמה, ולא לכונת בקשת יושר מדיני המוני – וזה אמנם לחיוב אשר מפאת הסבות – אלא לסיבת הטוב, כמו שקדם.<sup>1250</sup>

"סוד הבחירה והרצון" הוא פתרון המתח בין תפיסתו הדטרמיניסטית של רח"ק, "הכל צפוי", לבין חופש הבחירה המהווה תשתית הכרחית לעולם של מצוות ועבודת ה', "הרשות נתונה".<sup>1251</sup> אדם שחי בתודעה דטרמיניסטית מלאה, אך שטחית, לא רואה ערך בקיום מצוות ולא מבין את הצדק שבשכר ובעונש, כפי שכותב רח"ק בתחילת דבריו בנושא:

שאם היו הדברים כולם מחויבים, והיה האדם מוכרח על מעשיו, היו מצוות התורה ואזהרותיה לבטלה, אחר שהם בלתי מועילות, להיות פעולות האדם מוכרחות, ואיננו בעל יכולת ורצון עליהם...

שאם היה האדם מוכרח בפעולותיו, היה הגמול והעונש עליהם עול בחקו יתברך, חלילה. למה שהוא מבואר בעצמו, שהגמול והעונש בפעולות, לא יפל אלא בפעולות האדם הרצוניות, אבל בפעולות שהוא מכרח ואנוס, לא יתכן בהם גמול ועונש.<sup>1252</sup>

---

חסדאי קרשקש – עדות כ"י פירנצה, קרית ספר נה (תש"ס), עמ' 794–801; זאב הרוי, 'הערות על הביטוי 'הרגש אונס והכרח' אצל ר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד(ג–ד) (תשמ"ה), עמ' 275–280; S. Feldman, 'Crescas' Theological Determinism', דעת 9 (תשמ"ג), עמ' 3–28; רביצקי, התפתחות; רביצקי, דרשת הפסח, עמ' 34–68; אליעזר בן-פורת, 'הערות והארות בשיטתו של רח"ק בדבר 'אפשרי בבחינת עצמו ומחויב בבחינת סיבותיו', דעת 46 (תשס"א), עמ' 29–44; שלום צדיק, 'בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים', JSIJ 9 (2010), עמ' 181–203, בעיקר מעמ' 199 והלאה.

<sup>1248</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' ריא.

<sup>1249</sup> כוונתו, כפי שמפורש אצל אבנר מבורגוס במנחת קנאות (Abner of Burgos, *Oferanda de zelos*, ed. W.), Mettman, Oplanden: Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 15–16) היא לרבי יצחק פולקר שאחז בעמדת הבחירה החופשית והסיק ממנה שהאל אינו יודע את העתיד. ראו על כך אצל: שלום צדיק, 'רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של רבי יצחק פולקר', דעת 76 (תשע"ד), עמ' 147–172, בעיקר בעמ' 150–151.

<sup>1250</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' רטז–ריז.

<sup>1251</sup> על הפרשנויות השונות שניתנו בימי הביניים לציטוט זה של רבי עקיבא, ראו: צדיק, מהות הבחירה, עמ' 293–295.

<sup>1252</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק א, עמ' רז–רז.



לעומת זאת, כאשר מבינים שההכרח הוא רק "בבחינת סיבותיו" של הדבר, ולא מאפיין מהותי שלו, סבור רח"ק שקשיים אלו נעלמים:

וזה, שהטענה הלקוחה ממצוות התורה ואזהרותיה, שאם היו הדברים מחויבים, היו המצוות והאזהרות לבטלה, הוא מבואר שלא תחייב אלא אפשרות הדברים בבחינת עצמם. וזה אמנם, שאם היו הדברים מחויבים בבחינת עצמם, היו המצוות והאזהרות לבטלה; אבל אם הדברים אפשריים בבחינת עצמם, ומחויבים בבחינת סבותיהם, לא היו המצוות והאזהרות לבטלה, אבל לתכלית חשובה. וזה, כי יהיו סבות מניעות לדברים אשר הם אפשריים בעצמם, במדרגת הסבות אשר הם סבות למסובביהם. כחריצות והזריזות באסיפת הקנינים, ואל הדברים המועילים, והבריחה מן המזיקים. ולזה יתאמת שאין בטענה הזאת מה שיחייב מציאות אפשרות בבחינת הסיבה.

ואולם הטענה השנית, הלקוחה מהגמול והעונש, שאם היה האדם מוכרח במעשיו, היה הגמול והעונש עליהם עוול בחקו יתברך, יראה שהיא טענה חזקה לבטל כל חיוב. ואמנם כשנתבונן בה, אין התרה ממה שיקשה. וזה, שאם היו הגמול והעונש מתחייבים מהעבודות והעברות כהתחייב המסובבים מן הסבות, הנה לא יאמר בהם היותם עול. כמו שאיננו עול הקרב אל האש שישרף, ואם היה קרבתו אליו בזולת רצון.<sup>1253</sup>

רח"ק מסביר שהאדם מבחינת עצמו יכול לבחור לכאן ולכאן, ורק הסיבות האופפות אותו הן שמכריעות את הבחירה. משום כך יש משמעות למצוות כחלק ממכלול הסיבות הפועלות על האדם. גם הגמול והעונש אינם נובעים מהכרעה מוסרית, אלא מהווים חלק ממערכת חוקי הטבע שטבע האל בבריאה. מטרתם של חוקים אלו היא תועלתנית, כפי שמסביר רח"ק:

הכונה הראשונה בהם היא הטבה והקנאת השלמות, כמו שקדם; אם מהיעוד הטוב, בהסרת המעיק המונע השלמות, מצורך אל ההערה הנפלאה לאדם, שיש למעלה ממנו משגיח ועין רואה.<sup>1254</sup>

העולה מדברי רח"ק הוא שהאל יצר את העולם באופן שמתנהג כאילו הוא אינו דטרמיניסטי: הוא מצווה על בני האדם ואף גומל להם על מעשיהם, כאילו נעשו ברצון חופשי. טעם הדבר הוא שרצון האדם הינו באמת חופשי "בבחינת עצמו", ועל כן יכולים הציווי האלוקי ומערכת הגמול והעונש להשפיע עליו. הבנה לא נכונה של רעיון זה על ידי ההמון עשויה לפגוע קשות ביראת השמים שלו,<sup>1255</sup> ועל כן מגדיר זאת רח"ק כ'סוד'.<sup>1256</sup> רח"ק ממשיך ומסביר שהסוד נעוץ בכך שעל האדם לחוש שהוא פועל מתוך בחירה חופשית, על מנת שהציווי יוכל להשפיע עליו:

<sup>1253</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' רי-ריג.

<sup>1254</sup> אור השם, מאמר ג, חלק א, כלל ג, פרק א, עמ' שכד.

<sup>1255</sup> ועמד על כך גם אבנר מבורגוס, ראו: בער, קנאות.

<sup>1256</sup> יש לדון האם סוד זה קשור לסוד נוסף שמופיע אצל רח"ק (מאמר ב, כלל ו, פרק א, עמ' רלח): "הנה כבר יראה שהתכלית המבקש מהתורה הוא, ההשמע אליו בזריזות נפלא לקיים מצותיו, ולזהירות גדול לבלתי עבור על אזהרותיו, בשמחה ובטוב לבב, אשר הוא סוד העבודה והאהבה האמיתית, כמו שבאו בזה מאמרים לרז"ל הרבה". לדעת הרוי, גם סוד זה הוא חלק ממכלול הסודות הקושרים "לתפיסה הרואה את האל כפועל הכל". גם לפי שיטתנו אפשר להבין שסוד קיום המצוות קשור לתפיסת הבחירה. אך נראה יותר שאין קשר בין הסודות, וכוונת רח"ק בציטוט הנ"ל היא למשמעות פרוזאית יותר של המילה 'סוד', היינו שהזריזות והזהירות הן מפתח לעבודת ה'.

שצריך להתעורר, שהחיוב הזה הוא ראוי, כשיהיה באופן שלא ירגיש בו הפועל אונס והכרת, והוא סוד הבחירה והרצון.<sup>1257</sup>

העולה מכל האמורים, שהתחקות אחר ההפניות הפנימיות של רח"ק מובילה להבנה ש'סוד התפילה' נעוץ ב'סוד הבטחון', והאחרון נעוץ ב'סוד אפשרות הדברים וחיובם', הוא 'סוד הבחירה והרצון'. דהיינו, ה'סוד' אצל רח"ק איננו סוד קבלי (כפי שכתב הר"י) אלא סוד תפיסתו הדטרמיניסטית (כפי שכתב אופיר). כמו כן, לא מדובר בסודות נפרדים ומנותקים (כפי שכתב אופיר) אלא במערכת אורגאנית של סודות הנובעים זה מזה ועניינם משמעות תפיסת הדטרמיניזם של רח"ק והשלכותיה על אופי הקשר בין האדם לבין האל.

### סוד הביטחון והתפילה

עד כה עקבנו אחרי שרשרת ה'סודות' של רח"ק, כעת ננסה להביט לאחור ולראות כיצד משליכה הבנה זו על ההקשרים השונים שבהם הזכיר רח"ק את הסוד. כך נוכל אולי להבין מהי משמעות הרעיון שלו מנסה רח"ק לרמוז בעזרת שרשרת הסודות שלו.

החוליה האחרונה של השרשרת, הקושרת את סוגיית הביטחון לסוד אפשרות הדברים וחיובם, קלה להבנה:

העוננות והנחוש ממה שיביא המון העם לסלק מעליהם הבטחון בשי"ת, ולבטל ההשתדלות; וזה לסכלותם בסוד אפשרות הדברים וחיובם, אבל יחשבו שהדברים כולם מחויבים במוחלט, ושהחריצות בדברים שקר.<sup>1258</sup>

הניחוש על פי גרמי השמים עלול להוביל לתפיסת עולם דטרמיניסטית פשטנית. אם נרשם בכוכבים שאדם מסוים יחטא, אזי לא יועילו לו מאמציו להימנע מכך. ואם נרשם שיפקוד את האדם אסון, אזי אין מקום לביטחון באל, משום שהגורל כבר נגזר ללא אפשרות של שינוי. משמעות 'סוד אפשרות הדברים וחיובם' היא שהן ההשתדלות והן הביטחון בה' מהווים חלק ממערכת הסיבות הפועלות על האדם. אדם שישתדל להינצל מן הצרה ויבטח בה' הוא אדם שיש לו סיכוי טוב יותר להינצל, והעובדה שהתנהלותו נובעת משרשרת דטרמיניסטית של סיבות לא אמורה לעכב בעדו. זוהי מהות ההבדל בין האמונה בגורל לאמונה בדטרמיניזם הסיבתי.

החוליה השנייה, והמעניינת ביותר בשרשרת, היא הקישור בין סוד הביטחון לסוגיית התפילה:

עם היותו בלתי זכאי וראוי להשיג דרושו בזולת תפילה, הנה בתפלה מלבד שכר המצוה – יתכן ששיגהו, אחר שהוא תולה בטחונו בו על דרך האמת. והוא סוד הבטחון כלו.<sup>1259</sup>

רח"ק קושר קשר אמיץ בין פעולת התפילה לסוד הביטחון, וכדי להבין את משמעותו נקדים כמה מילות רקע אודות השאלה שעומדת לפתחו של רח"ק.

<sup>1257</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' ריד.

<sup>1258</sup> אור השם, מאמר ד, הדרוש הרביעי, עמ' שצט.

<sup>1259</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעג.

השאלה העיקרית שהעסיקה את התאולוגים ביחס לתפילה היא: כיצד היא אפשרית? כיצד יכולה פעולה אנושית לשנות את רצונו הנצחי של האל? בשאלה זו נגענו לעיל, אך רח"ק מתמודד בפתח דבריו עם שאלת הערך הפנימי של התפילה. כלומר: איזה תהליך מתרחש בתפילה ומצדיק את שינוי גורלו של האדם?

שאלה זו נידונה גם היא בקרב ההוגים בימי הביניים, וניתנו לה תשובות מספר. לפי הגישה המרכזית שסקרנו לעיל (סביב דברי ריה"ל והרמב"ם), המוקד בתפילה הוא בהתעלות שאותה חווה האדם כאשר הוא נוטש את העולם החומרי לטובת העיסוק במושכלות או הדבקות בעניין האלוהי. כמו כן, ראינו כי בדברי רבינו בחיי בן פקודה אפשר למצוא מגוון רחב של מטרות: "כי אין המטרה בתפילה אלא התיחדות הנפש לפני ה' יתהדר ויתרומם וכניעתה לו, עם הרוממות לבוראה וההלל והשבח לשמו, והשלכת כל דאגותיה עליו".<sup>1260</sup> בעוד שאצל רבינו בחיי "השלכת כל דאגותיה עליו" היא אחת מתוך ארבע-חמש מטרות, או תהליכים, המתרחשים בתפילה, הרי שאצל רח"ק, כמו אצל רבי אברהם בן הרמב"ם ור' יעקב אנטולי, תופס הביטחון מקום כמעט בלעדי. ההגדרה הבסיסית של אמונת התפילה היא:

שנאמין היותו יתברך נעתר לבקשת המתפלל, התולה בטחונו בו על דרך האמת בלבבו.<sup>1261</sup>

כלומר, המוקד בתפילה איננו השגת המושכלות או תחושת הכניעה, אלא הביטחון בא-ל.<sup>1262</sup>

מדוע תופס הביטחון מקום כה חשוב בפעולת התפילה?

נראה כי בכדי להשיב לשאלה זו יש לדון בקושי מחשבתי נוסף בעניין התפילה, אשר רח"ק לא העלה בפירוש, אך נוסח היטב בידי תומס אקווינס כאחת ה"התנגדויות" למוסד התפילה:

*Praeterea, liberalius est dare aliquid non petenti quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, nulla res carius emitur quam quae precibus empta est. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.*<sup>1263</sup>

[תרגום]: Further, it is more liberal to give to one that asks not, than to one who asks because, according to Seneca (De Benefic. ii, 1), "nothing is bought more dearly than what is bought with prayers". But God is supremely liberal. Therefore it would seem [unbecoming to pray to God]

<sup>1260</sup> חובות הלבבות, שער ח, פרק ג, עמ' שפד. כבר הרמב"ם הזכיר שאחד הערכים של התפילה הוא הבטחון באל, אלא שלדעתו זהו הערך של התפילה כמצווה ציבורית, ולא כגורם לכך שתיענה.

<sup>1261</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעג.

<sup>1262</sup> גם את פעולת ברכת הכהנים מסביר רח"ק בכך שהציבור ביטאו את בטחונם בא-ל (שם פרק ב, עמ' שעו): "והיה זה, כי לפי שהכהנים כאמצעיים בין ישראל לאביהם שבשמים, כשהברכה הזאת היא לבקשת הצבור הנה כבר תלו בטחונם בו יתברך". כלומר, עיקר פעולת הברכה נובעת מכך שהציבור ביקש מן הכהנים לברך ובכך תלה את בטחונו באל, ולא מעצם פעולת הברכה! זהו חידוש גדול שסותר את האינטואיציה הבסיסית ביחס לברכת הכהנים, והוא מורה על החשיבות הגדולה של הביטחון בתפיסת התפילה של רח"ק. וראו בן פורת, אמונות, שהעיר כי תפיסת הביטחון ככזה המביא לגמול רווחת כבר בדברי חז"ל, וחידושו של רח"ק הוא בקישור רעיון זה למוסד התפילה.

<sup>1263</sup> מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 2.

כלומר, גם אם יש היגיון במנגנון הפעולה של התפילה, ואין הוא סותר עיקרון תאולוגי כלשהו, עדיין יש לשאול: מדוע יש בה צורך? מדוע האל זקוק לכך שנתפלל ואין הוא מעניק לנו את צרכינו קודם לכן? האם לא יהיה זה נדיב יותר?<sup>1264</sup>

תשובתו של אקווינס לשאלה זו מחזירה אותנו במישרין לנושא ה"בטחון" של רח"ק:

Deus multa nobis praestat ex sua liberalitate etiam non petita. Sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrenti ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem.<sup>1265</sup>

[תרגום: God bestows many things on us out of His liberality, even without our asking for them: but that He wishes to bestow certain things on us at our asking, is for the sake of our good, namely, that we may acquire confidence in having recourse to God, [.and that we may recognize in Him the Author of our goods

וכך כתב גם קודם לכן, בתשובתו להתנגדות הראשונה:

Non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrentum.

[תרגום: We need to pray to God, not in order to make known to Him our needs or desires but that we ourselves may be reminded of the necessity of having recourse to [God's help in these matters

עצם מטרת התפילה, לפי אקווינס, היא יצירת תחושת התלות באל כמפלטו היחיד של האדם בעת צרה, ורעיון זה לא נוסח באופן כזה בהגות היהודית המקבילה.<sup>1266</sup> נראה כי לאור זאת קל להבין מדוע תהיה חשיבות כה גדולה לביטחון שמביע המתפלל: דווקא כאשר המתפלל שם את מבטחו באל ממלאת התפילה את ייעודה וראויה להתקבל.

אך האם רח"ק סבור גם הוא, כאקווינס, שמטרת התפילה היא שהמתפלל ישים את מבטחו באל? כבר עמדנו על כך שרח"ק הכיר היטב את התאולוגיה הנוצרית בת-זמנו ואף הושפע ממנה. וודאי

<sup>1264</sup> שני דורות אחרי רח"ק ענה על שאלה זו ר' יצחק עראמה (עקידת יצחק, ויניציאה, שלי"ג, שער יז, עמ' מד): "כדי שיכירו וידעו מה שמתחסד עמהם, ולא יחשבו שהדברים מגיעים מפאת המזל, או השתדלות, או מדין זכותם".

<sup>1265</sup> מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 2.

<sup>1266</sup> קיים דמיון בין דברי אקווינס לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, לו, עמ' 557): "הציווי שנצטוונו לשווע אליו יתעלה בשעת כל מצוקה... הוא מעשה המשריש את הדעה הנכונה שהוא יתעלה משיג את מצבינו, ובידו לתקנם כאשר אנו מצוייתים ולהשחיתם כאשר אנו ממרים; לא שנאמין שזה מקרה ודבר מזדמן". אך המוקד בדברי הרמב"ם היה הידע התאורטי, הדעה שבכוחו של האל לתקן את מצבינו. ואילו בדברי אקווינס המוקד הוא בתחושה הנפשית של האדם ששם את מבטחו באל ומוצא בו את המפלט מצרותיו. גישה דומה אפשר למצוא גם אצל ר' יצחק עראמה (עקידת יצחק שער נח, עמ' קנז): "כן הוא ענין התפלה שאם יש בעקרה הרבה צורך ותועלת אין הכוונה בה לבד אל תועלת עצמה כי גם אל הענינים הגדולים הנקשרים בה והנמשכים אליה. והוא כי התפלה ענינה הוא בקשת דבר בחוזק בטחון".

הוא, אם כן, שר"ק הכיר את תפיסותיו של אקווינס ותלמידיו. אך האם קיבל אותן במקרה הזה?<sup>1267</sup>

בנקודה זו עלינו לחזור לחוליה השלישית בשרשרת ה'סודות', הקושרת את 'סוד התפילה' לשמחתו של האל:

שלמה שהערבות והשמחה אצלו בהשפעת הטוב, והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפילה, וכמו שיבוא בגזירת הצור, הנה כשימשך הטוב הזה ממנו הוא ערב אצלו.<sup>1268</sup>

רח"ק עונה בדבריו לשאלה שנשאלה על ידי אקווינס: מדוע יש צורך במוסד התפילה, ואין האל משפיע טוב על ברואיו גם בלעדיו?

היבט אחד בולט שבו עולים דברי רח"ק בקנה אחד עם דברי אקווינס הוא הקביעה שהתפילה נועדה כדי להשפיע לאדם את "הטוב השלם", וכפי שראינו תפיסה זו אימץ גם הרשב"א. אלא שרח"ק מגדיר את הטוב שבתפילה באופן מעט שונה, וכותב ש"היה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפילה". כלומר, התפילה מביאה לידי דבקות בה' וכך משפיעה מטוב ה' על ברואיו, ושפע זה הוא ה"שמחה" האלוקית.<sup>1269</sup>

הדבקות בה', תכלית הקיום לפי רח"ק, מוגדרת לא כתפיסה שכלית של האלוקות אלא כקשר נפשי-רגשי (שיש לו גם פן שכלי).<sup>1270</sup> הקשר הרגשי עם האל, האהבה, הוא התכלית לדעת רח"ק, ותכלית זאת מושגת על ידי התפילה. אך האם לתפיסה זו תהיה השלכה על השאלה אילו תפילות מתקבלנה? בדברי רח"ק בפרק אודות ברכת כהנים מפורש שהתשובה לשאלה זו חיובית:

הנה נתבאר בקבלה בפירוש, שקבלת התפילה תהיה ביחוד לדבק העובד, ואם אין מדרגתו גדולה בחכמת התורה, יותר מהגדול בחכמה אלא שאיננו באותה מדרגה מהעבודה.<sup>1271</sup>

רח"ק טוען שקבלת התפילה תלויה במדרגת הדבקות של המתפלל, ומשווה את "הדבק העובד" לכהנים שסגולת הברכה שורה דווקא על ידיהם. לאור דברי רח"ק לעיל אפשר להבין את ההיגיון שבדבר: מכיוון שמטרת התפילה היא להביא לידי דבקות, הרי שדווקא הדבק הוא שתפילותיו מתקבלות. למעשה, נראה שרח"ק כתב זאת בפירוש בקטע הנ"ל: "והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפילה, וכמו שיבוא בגזירת הצור".<sup>1272</sup> דהיינו, סוד התקבלות התפילה

<sup>1267</sup> יש לציין כי בשאלת אופן פעולת התפילה קיים הבדל בין תפיסת רח"ק לתפיסתו של אקווינס. כפי שראינו לעיל, רח"ק סבור שהאל-לענה לתפילות ספציפיות ברצונו הקדום, מה שהולם היטב את תפיסת העולם הדטרמיניסטית שלו. לעומתו סבור אקווינס שהתפילה היא אחד מחוקי הטבע שהאל קבע במציאות, ובכך תפיסתו קרובה יותר לעמדת ר"י אלבו בסוגיה זו, שבה נדון להלן.

<sup>1268</sup> אור השם, מאמר א, כלל ג, פרק ה, עמ' קכ.

<sup>1269</sup> על פירוש זה של מושג ה"שמחה" של האל בברואיו כתב זאב הרוי שהוא נלקח מספרות הקבלה, והראה מקבילות לכך בכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה (הרוי, יסודות).

<sup>1270</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ו, פרק א, עמ' רלח: "וכאשר חקרנו בה ובחלקיה, מצאנו בה חלק, קטן הכמות, גדול האיות, שאיננו מן הדעות במוחלט, ומן הפעולות במוחלט, והוא אהבת השי"ת ויראתו האמיתית. ואומר, שהוא המחב התכלית הזה על כל פנים... הנה כבר יראה שהתכלית המבקש מהתורה הוא, ההשמע אליו בזריזות נפלא לקיים מצוותיו, ולזהירות גדול לבלתי עבור על אזהרותיו, בשמחה ובטוב לבב, אשר הוא סוד העבודה והאהבה האמיתית". ראו על חשיבות האהבה והדבקות הרגשית בכתבי רח"ק אצל: אורבאך, עמודי המחשבה ד, 1148; הרוי, רח"ק, עמ' 97-106; שמיר, אהבה; נתן אופיר, 'אהבה במשנתו הפילוסופי והחינוכית של רב חסדאי קרשקש', בתוך: הגות: מחקרים בחינוך יהודי (תשנ"ט), עמ' 81-95 (להלן: אופיר, אהבה).

<sup>1271</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק ב, עמ' שעו.

<sup>1272</sup> אור השם, מאמר א, כלל ג, פרק ה, עמ' קכ.

שיתבאר במאמר השלישי נובע מכך שמטרת התפילה היא הדבקות, ולכן הדבק באל תפילתו מתקבלת.<sup>1273</sup>

לשונו הייחודית של רח"ק "סוד התפילה" מזכירה את לשונו בתחילת הפרק על התפילה, "סוד הבטחון". לאור זאת אפשר לטעון כי הביטחון שעליו מדבר רח"ק בתחילת הפרק על התפילה הוא חלק מן הדבקות שהיא "סוד התפילה". הביטחון בכך שהאל יספק את צרכי האדם הוא ביטוי לקשר ולאהבה ביניהם, וההיענות האלוקית לבקשה כזו מחזקת את האהבה. נקודה זו מחדדת את ההבדל בין מטרת התפילה לפי הרמב"ם, שהיא ידיעה שכלית אודות יכולת האל, למטרת התפילה לפי אקווינס ורח"ק, שהיא תחושה נפשית של קרבה וביטחון.

טענתנו בדבר הזהות האפשרית של הביטחון והדבקות בהקשר של פעולת התפילה צריכה גם היא להיבחן על רקע דברי תומס אקווינס. כפי שראינו לעיל, אקווינס הצדיק את מוסד התפילה בכך שהאל רוצה שברואיו יוכלו לשים בו את מבטחם. אך במקום אחר, במכלול נגד הגויים, הוא כותב שההיענות לתפילה נובעת מן האהבה בין האל לאדם:

Amplius. De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati,  
inquantum vult eius bonum et perfectionem...<sup>1274</sup>

Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per  
orationem proposita.<sup>1275</sup>

[תרגום]: Moreover, it pertains to the essential meaning of friendship for the lover to will the fulfillment of the desire of the beloved, because he wishes the good and the perfect for the beloved...

Therefore, it is appropriate to divine providence for Him to fulfill the desires of a [rational creature when they are presented to Him through prayer

---

<sup>1273</sup> עם זאת, יש מקום לפרש באופן אחר את דברי רח"ק אודות "הדבק העובד". בדיון בסוגיית הנבואה כתב רח"ק (אור השם, מאמר ב, כלל ד, פרק ד, עמ' רג): "ואומר, למה שהתבאר בגדר הנבואה, היותה שפע שופע מהאל יתברך על האדם, הנה הוא מבואר, שהמוכן אל השלמות הזה, הוא הדבק בו והמתבודד תמיד בעבודתו". מדבריו עולה שתכונת "הדבק העובד" מסייעת לתהליכים אוטומטיים של הורדת שפע מלמעלה, דוגמת תהליך הנבואה שלדעת רח"ק איננו תלוי בהחלטת האל. גם ההקשר של דבריו הנזכרים למעלה הוא פיסקה שבה מציע רח"ק כיוון שונה מזה שצעד בו עד כה, ומציג את התפילה וברכת הכהנים כפעולות טבעיות של הורדת שפע: "מצורף אל זה, שהמצוות שם בהם השי"ת סגולות מיחדות, כענין בסמים. וכמו שהסמים פועלים באיכותם ובכלל עצמיהם, כן מצוות התורה בשוה". על הכפילות של פעולת התפילה אצל רח"ק אפשר ללמוד גם מדבריו בתחילת הפרק על התפילה (אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעג): "הנה בתפילה, מלבד שכר המצוה, יתכן שישגהו". כלומר, הערוץ המיוחד של השגת המבוקש בתפילה מתקיים במקביל לערוץ של השגת המבוקש על ידי שכר מצוות התפילה, אשר דומה לשאר המצוות שבכוחן להוריד שפע מאת האל. אחד ההבדלים בין שני הערוצים הוא היחס שבין המתפלל למבוקש. הערוץ הטבעי של הורדת שפע פועל דווקא על המתפלל או על אנשים קרובים וסמוכים לו, כפי שכתב הר"ן (דרשות הר"ן, ירושלים: מכון שלם, תשל"ז, הדרוש השני, עמ' כד-כה): "כי יבא התיקון מצד איזה מעתיר, נראה שיהיה המעתיר אמצעי באותו שפע השופע, באמצעותו יחול על אשר יעתיר בעדו... כי השפע מוכן למתברך באמצעות המברך והמתפלל, ולזה ראוי שיקרב אליו במקום או ידבק בו אם אפשר". לעומת זאת, הערוץ המיוחד של פעולת התפילה "יתכן שיעתר לו השי"ת גם אם יתפלל בעד זולתו" כפי שכתב רח"ק (שם עמ' שעה), בלי צורך בקרבה בינו לבין זה שעליו הוא מבקש.

<sup>1274</sup> בנקודה זו מובאים ציטוטים המחזקים את הטענה.

<sup>1275</sup> המכלול נגד הגויים, חלק 3, פרק 95.

אקווינס טוען כי ככל שיש יותר אהבה בין האל לבין האדם, כך סביר יותר שהאל ייענה לבקשת האדם. בכך דומים דבריו לדברי רח"ק על כך שהתפילה מועילה יותר כאשר היא מגיעה אל האל מן "הדבק העובד". בפרק שלאחר מכן מתאר אקווינס את התפילה המבטאת ומביאה לידי דבקות כזו:

Rursus. Ostensum est quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet in quantum ei appropinquat. Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et in Psalmo dicitur: respexit in orationem humilium; lac. 1–6: postulet autem in fide, nihil haesitans.

[תרגום] : Again, we showed that God fulfills in a suitable way the desire of a rational creature, depending on its nearness to Him. But one becomes near to Him through contemplation, devout affection, and humble but firm intention. So, the prayer which does not approach God in this way is not capable of being heard by God. Hence, it is said in the Psalm (101:18): "He has had regard to the prayer of the humble"; and in [James (1:6): "Let him ask in faith, nothing wavering"]

ראשית יש לשים לב לכך שאקווינס מתאר את תהליך התפילה עצמו ככזה שאמור לבטא דבקות, בדומה לדברי רח"ק. בפסקה שאחר כך הוא מתאר גם את אישיותו של המתפלל באופן כללי, אך בפסקה זו נראה שהמוקד איננו בזהות האדם אלא במקום הרוחני שאליו מביאה אותו התפילה. מדוע זה כך? אם ההיענות של האל נובעת מעצם האהבה שלו אל האדם המתפלל, הרי שעליו להיענות גם לתפילה ללא-כוונה היוצאת מפיו של אדם צדיק! משום כך נראה שגם אקווינס, בדומה לרח"ק, סבור שהעובדה שהאדם מגיע לקרבת אלוקים במהלך התפילה היא עצמה מצדיקה את ההיענות לתפילתו.<sup>1276</sup>

כמו כן, יש להצביע על המאפיינים של התפילה המביאה לידי קרבה אצל אקווינס. הם כוללים כמובן ריכוז וחיבה, אך יש בהם גם ביטחון ואמונה ללא ספיקות, "postulet autem in fide, nihil haesitans". כלומר, קיים קשר אצל אקווינס בין הביטחון והאמונה שבתפילה לדבקות הנוצרת על ידיה וממילא לסיכוי שתיענה בחיוב. ואמנם יש להעיר כי לא ברור מדברי אקווינס במה בדיוק בוטח המתפלל: האם בכך שתפילתו תיענה, בכך שהאל שומע או במשהו אחר. אך קיימת קרבה בין סוגי הביטחון השונים, וכולם מבטאים מערכת יחסים של קרבה.

מכל האמורים עולה כי הביטחון המוזכר שוב ושוב אצל רח"ק הוא האופן הייחודי שבו מביאה התפילה לידי דבקות באל ובכך מגשימה את ייעודה ומצדיקה את היענותו של האל לבקשת המתפלל.<sup>1277</sup> יודגש כי ההשוואה לדברי אקווינס סייעה בידינו לבצע את המעבר מהבנת הביטחון

<sup>1276</sup> יצחק בער (בער, קנאות, 205) כבר העיר על כך שאת מרכזיות הרגש המלווה את עבודת האל שאב רח"ק מכתבי תומס אקווינס, והראה כי אקווינס כתב במקומות מספר שתחושת החסד המלווה את האמונה היא שהופכת אותה למשמעותית.

<sup>1277</sup> בדומה לכך מצינו גם אצל ר' יצחק עראמה (עקידת יצחק שער נח, עמ' קנז) שפתח את דבריו בכך שעניין התפילה הוא הבעת הביטחון בא-ל, וסיים בכך שתכליתה היא "להביא הנפש אל מחוז חפצה ואהבתה אל אלהים וההדבק וההקרב אליו".

כאמצעי להתקבלות התפילה, כפי שמפורש בדברי רח"ק, אל ההבנה שהוא מהווה את תכלית התפילה, כפי שכתב אקווינס. מעבר זה אפשרי בשל ההבנה שתכלית מוסד התפילה היא באופן שבו היא גורמת לאדם להתנהג במהלכה. וממילא ההבנה שתכלית התפילה ביצירת ביטחון משתלבת היטב עם הקביעה שלפיה התפילה מתקבלת רק כאשר היא נעשית מתוך בטחון ובכך ממלאת את ייעודה.

### תפילה ודטרמיניזם

ראינו אם כן, שהביטחון ככלי לדבקות הוא ייעודו של מוסד התפילה והוא שמבטיח את קבלתה והתגשמותה. אך לשם כך די היה לכתוב שהתפילה קשורה לביטחון ולדבקות, ואין צורך להדגיש את 'סוד הבטחון' שעניינו תפיסת עולם דטרמיניסטית. משום כך נראה כי 'הסוד' נועד ללמד על עומק נוסף בדברי רח"ק, ונבהיר זאת כעת.

עד כה ראינו שתי שאלות שבהן עסק רח"ק בפירושו:

א. כיצד משנה התפילה את רצון האל? על כך ענה שהאל חזה מראש את התפילה והחליט ברצונו הקדום להיענות לה.

ב. מדוע קיים מוסד התפילה? על כך ענה שהתפילה מאפשרת הענקת שפע באופן שמחזק את הביטחון ומתוך כך את הדבקות.

אך ישנה שאלה נוספת, שלא נידונה בפירושו בדבריו: כיצד יכולה תפילת האדם להשפיע על רצונו הקדום של האל? דהיינו, גם אם השינוי לא התרחש עכשיו, אלא ברצון הקדום, כיצד ייתכן שמעשה אנושי ישפיע על רצון האל?<sup>1278</sup>

על שאלה זו עונה היטב דווקא הגישה הדטרמיניסטית של רח"ק: האל עצמו ברא מלכתחילה את האדם באופן שבו הוא יתפלל בנקודת זמן מסוימת והאל יעשה את מבוקשו. ומכיוון שמקור הכל הוא בתכנון האלוקי, אין מקום לשאלה בדבר ההשפעה על האל.

תפיסה זו עשויה להשפיע על אופי הבטחון של האדם המתפלל. זאת משום שה'ביטחון' במובן של הישענות על האל ואמונה בכך שהתפילה משפיעה עליו איננו יכול להיות מובן כפשוטו. שהרי התפילה לא באמת משפיעה על רצון האל, אפילו לא על רצונו הקדום, אלא מהווה חלק מהתכנון האלוקי המוקדם.

משום כך נראה כי "סוד התפילה" של רח"ק משקף למעשה היפוך "הסדר האונטולוגי של התפילה"<sup>1279</sup>, הנובע מתוך פירושו לדברי חז"ל שאותם ציטט: "מפני מה היו האמהות עקרות? מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים". משמעותה של קביעה זו היא שבניגוד לתפיסה הרגילה, שלפיה האל לא רצה להעניק ילדים לשרה ולרבקה ונעתר לכך רק בעקבות הפצרותיהן, האמת היא הפוכה: האל השהה במתכוון את הענקת הילדים כדי שהצדיקים יתפללו. ועדיין ההבנה המסורתית

<sup>1278</sup> הזכרנו לעיל כי בפרק על ברכת כהנים (אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק ב) רח"ק מציע לדמות את התפילה וברכת כהנים לסמים טבעיים שפועלים להוריד שפע באופן אוטומטי, בלי להשפיע על רצון האל. לפי גישה זו השאלה אינה קשה, משום שהתפילה פועלת כאחד מחוקי הטבע ללא נגיעה ברצון האל. אך כפי שהראינו אין זו גישתו של רח"ק בפרק על התפילה.

<sup>1279</sup> כפי שכינה זאת רוזנברג (רוזנברג, תפילה).



של משפט זה יכולה להיות שהאל השהה את מתן הילדים כדי שהצדיקים יתפללו, וכאשר התפללו גרמה התפילה לכך שהאמהות יילדו.<sup>1280</sup> אך לפי תפיסתו הדטרמיניסטית של רח"ק התמונה היא אחרת: האל תכנן מראש ששרה תלד רק בגיל תשעים, בכדי שאברהם יתפלל על כך במשך שנים רבות ובכך ישיג קרבת אלוקים. דהיינו, לא התפילה גרמה ללידה, אלא השהיית הלידה גרמה לתפילה!<sup>1281</sup>

לפי דברינו, "סוד הבטחון" ו"סוד התפילה" משנים את משמעות ה"היעתרות" שעליה דיבר רח"ק בפתיחת הפרק. ההיעתרות איננה נובעת מתוך מנגנון פנימי אצל האל המושפע מתפילת האדם, אלא מהווה חלק מסדר ההשגחה שאותו קבע האל בכדי להשיג את הדביקות שנוצרת על ידי התפילה, שהיא הטוב העליון ש'משמח' את האל. האל, ברצונו הקדום, סידר את העולם באופן כזה שבני אדם יתפללו אליו ויביעו את בטחונם בו ולאחר מכן יקבלו את מבוקשם, והמתפלל ממלא למעשה אחר התכנית האלוקית הקבועה מראשית הזמן.<sup>1282</sup>

אמת זו, העשויה לערער את יסודות התפילה, המושתתת על הבעה אותנטית של אמון ובטחון, היא זו שביקש רח"ק להסוות בעזרת שרשרת ה'סודות' שלו.<sup>1283</sup>

לסיום נקודה זו, נחדד את ההבדל שבין התפיסה שהוצגה כאן לתפיסתו של הרוי בהבנת סוד התפילה. המשותף לשתי התפיסות הוא בהבנה שסוד התפילה משנה ואף הופך את הדרך הרגילה שבה נהוג להבין את התפילה, שלפיה התפילה היא פעולה אנושית המשפיעה על האל וגורמת לו לשנות את תכניותיו. אך לדעת הרוי, "אלוהים מאציל ומשפיע את התפילות על המתפלל, והמתפלל הוא אפוא המושפע מן התפילות והמתפעל",<sup>1284</sup> "אלוהים... מעורר את תאוותם להתפלל".<sup>1285</sup> כלומר, התפילה היא מצב שבו האל מעורר באופן נסתר את רצונו של האדם וגורם לו להתפלל. המתפלל רק חושב שתפילתו נובעת "מן הרצון לספק את צרכיו האנושיים",<sup>1286</sup> אך לאמתו של דבר האדם רק מגיב באופן לא מודע "לאהבת אלוהים".<sup>1287</sup> לדעת הרוי, האצלה זו היא תופעה ייחודית,

---

<sup>1280</sup> כפי שעולה, למשל, מדברי ספר החינוך (ירושלים תש"ך, מצוה תל, עמ' תקנו): "ומן השורש הזה הוא מה שאמרו זכרונם לברכה שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן של צדיקים, לומר שחפצו שיעשו פעולה שיזכו בה לפניו וימשיכו עליהם מטובו כי חפץ חסד הוא, ולתת עליהם מברכתו מרוב שלמותו כמו שכתבנו". כך עולה גם מדברי רח"ק עצמו (מאמר ב, כלל ד, פרק ב, עמ' קצג): "שכבר היה אפשר שיעוד השם לו, למה שהיה יודע שיעקב ירבה בתפילה להינצל מיד עשו אחיו מיראתו אותו, או שתהיה השמירה באמצעות דורון או מלחמה, היה ראוי שלא יקצר בכל אחד מאלו, כאילו לא היה בטוח. למה שהיה אפשר, שההבטחה היתה בידיעתו יתברך דריכת יעקב בסבות ההם". כלומר, האל תכנן מראש להושיע את יעקב כתוצאה מן התפילה שיתפלל.

<sup>1281</sup> ציוין כי גם הרוי (הרוי, רח"ק) עמד על כך שבדברי רח"ק יש "מהפיכה קופרניקאית" בתפיסת התפילה, אך לדעתו הדבר נובע מכך שהאל שולח לאדם את רגש הדבקות המעורר אות לתפילה.

<sup>1282</sup> עמדה זו אפשרית בשל ההנחה, שאותה מקבל רח"ק (אור השם, מאמר ב, כלל ב, פרק ב, עמ' קנו), שהאל משגיח על בני אדם פרטיים בהשגחה פרטית, וממילא הוא יכול לקבוע מראש אירועים פרטיים שיפקדו את האדם לאחר שיתפלל.

<sup>1283</sup> נחדד יותר: עצם התפיסה הדטרמיניסטית של רח"ק איננה סוד, ומבחינה אמונית יכול הדטרמיניזם אפילו לחזק את האדם ולהגביר את בטחונו בא-ל, כפי שאפשר למצוא אצל רבנו בחיי אבן פקודה (על גישתו בסוגיית ההכרח והבחירה ראו: צדיק, מהות הבחירה, עמ' 37-44, ובפרט בעמ' 42 הע' 48). אך מוסד התפילה כעתירה המשפיעה על המציאות ומשנה את הגזירה האלוהית, ייפגע באופן אנוש מתפיסה כזו. כמו כן, אין לטעון כי בשל תפיסתו הדטרמיניסטית אין רח"ק צריך להביא בחשבון את ההשלכות החברתיות של דבריו (כי לשיטתו האדם יהיה חייב להמשיך ולהתפלל גם אם יידע שתפילתו אינה מועילה), שהרי עצם הפרסום מהווה חלק מן הסיבות הפועלות על בני האדם. כמו כן, מנקודת מבט זו רח"ק עצמו חייב היה להסתיר את עמדותיו (בשל הסיבות שפעלו עליו), אך כפי שרח"ק עצמו הסביר אין בכך כדי לשנות את מנגנון קבלת ההחלטות האישי (או את רעיון ה"השתדלות" בכלל) המתעלם מכך שסיבותיו כבר ידועות למעשה מראש.

<sup>1284</sup> הרוי, רח"ק עמ' 137.

<sup>1285</sup> שם עמ' 138.

<sup>1286</sup> שם עמ' 139.

<sup>1287</sup> שם.

מיסטית, המתרחשת בשעת התפילה, ועל כן הוא קושר אותה עם התפיסה הקבלית שתופסת באופן זה את משמעות התפילה, ומסיק כי "קבלת גירונה הותירה רושם לא מבוטל על תפיסת התפילה של קרשקש".<sup>1288</sup> על דבריו יש להוסיף כי גם הדטרמיניזם התיאולוגי של תומס אקווינס הוביל אותו לגישה דומה, ואפשר היה לראות בדבריו מקור השפעה נוסף.

לעומת זאת, התפיסה שהצגנו כאן מסבירה את התפילה לא כתופעה ייחודית של השפעה נסתרת, אלא כחלק מן התפיסה הדטרמיניסטית-הסיבתית של רח"ק. דהיינו, החוקיות שאותה קבע האל, ולפיה תפילות משיגות את מבוקשן ומשפיעות על המציאות, גורמת באופן טבעי לכך שהאדם יתפלל. אין שפע נסתר שפועל על האדם באופן לא מודע, אלא חוקיות גלויה המעודדת את האדם לבצע החלטה מושכלת ולהתפלל כדי להשיג את צרכיו. הסוד שאותו ביקש רח"ק להסתיר הוא רק העובדה שהן התפילה והן השגת המבוקש בה, נקבעו מראש כחלק משרשרת סיבות דטרמיניסטית, מה שעשוי לפגום בתחושת האותנטיות של המתפלל. ממילא, לדברינו אין כל סיבה לחפש את שורש תפיסתו של רח"ק אצל המקובלים, משום שהיא נובעת באופן ישיר מתפיסתו הפילוסופית.

עוד נעיר יש במסקנתו של סעיף זה כדי להצביע על האופן שבו יש לתפוס את מערכת היחסים שבין הגותו של רח"ק לספרות הקבלה. כפי שניתן לצפות מהוגה בן התקופה, רח"ק עושה שימוש במונחים הקרובים לשפת המקובלים, הן בסוגיית תארי האל,<sup>1289</sup> הן בתורת המקום שלו,<sup>1290</sup> והן בתחומים נוספים שעליהם הצביע הרוי.<sup>1291</sup> עם זאת, רח"ק מהווה חלק מבית מדרשו של הר"ן, אשר בחר ביחס מסוייג כלפי הקבלה, כפי שמצוטט בשמו בשו"ת הריב"ש:

וכן הודעתך מה שאמר אלי ביחוד מורי הרב רבינו נסים ז"ל כי הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמב"ן ז"ל להאמין בענין הקבלה ההיא, ולזה איני תוקע עצמי באותה חכמה אחר שלא קבלתיה מפי מקובל חכם. ואם ראיתי באורים על סודות הרמב"ן ז"ל וגם הם אינם מגל"י שרשי החכמה ההיא ומגלים טפח ומכסים כמה טפחים וקרוב לטעות בדבר מהם, ולכן בחרתי לבל יהיה לי עסק בנסתרות.<sup>1292</sup>

תלמידיו של הר"ן, רבי שמעון בן צמח דוראן ורבי יוסף אלבו, ציטטו מדי פעם את דברי "המקובלים" או "חכמי הקבלה", אך לא ראו את עצמם כחלק מזרם-חשיבה זה, אלא רק חיזקו את תפיסותיהם הפילוסופיים תוך שימוש במושגים קבליים.<sup>1293</sup> מדברינו עולה כי גם רח"ק איננו יוצא מכלל זה, וגם אם הלשון שבה נקט עשויה להיות משותפת לזו של המקובלים, הרי שרעיונותיו נטועים עמוק בבית המדרש הפילוסופי שבו גדל.

## סיכום

רח"ק פותח את הדיון בסוגיית התפילה בהצהרה המצדדת בתפיסה המסורתית, שלפיה האל-עשוי להיעתר לבקשתו הספציפית של המתפלל ללא תלות במדרגתו הרוחנית הכללית. עם זאת, הוא מודע

<sup>1288</sup> שם. זאת בניגוד לנימה המסויגת שנקט במאמרו המוקדם יותר (הרוי, יסודות), שם כתב כי "טרם נקבע האם המידה הוא כזו שיש לראות בסודות אלה יסודות קבליים".

<sup>1289</sup> אידל, תארים.

<sup>1290</sup> פינס, הסכולאסטיקה.

<sup>1291</sup> הרוי, יסודות.

<sup>1292</sup> שו"ת הריב"ש סימן קנז.

<sup>1293</sup> ראו למשל: ספר העקרים, מאמר ב, פרק יא; שם פרק כה; שם מאמר רביעי פרק לד; מגן אבות לרשב"ץ פרק ב משנה יב. וראו דיון נרחב אצל קדיש, ספרו של אברהם, וכן אצל הוד, קבלה.

היטב לקושי הפילוסופי של שינוי הרצון, ופותר אותו בכך שהא-ל נענה לתפילה "ברצונו הקדום" ואיננו "מתפעל ומתנחם". לדעת רח"ק (ובניגוד לעמדת הרמב"ם המיושמת בסוגייתנו על ידי רבי לוי בן אברהם), רצונו הקדום של הא-ל איננו כולל את חוקי הטבע הכלליים בלבד, אלא את הרצון להיענות לתפילה ספציפית שאדם מסוים יתפלל בעתיד. בכך חובר רח"ק לאוריגנס ומייסטר אקהרט שכתבו כי הא-ל יודע מראש שהאדם יתפלל ומשום כך הוא יכול לתכנן מלכתחילה את ההיערות לתפילה.

בחינה נוספת של דברי רח"ק מראה כי קיים רובד של "סוד" בדבריו, המסביר באופן מעמיק יותר את פעולת התפילה. רח"ק קושר סוד זה לדברי חז"ל, "שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים". יש מן החוקרים שראו בסוד זה סוד השאוב מחכמת הקבלה, שעניינו השפעה פנימית נסתרת היורדת מן הא-ל אל האדם ומעוררת אותו להתפלל. אך התבוננות במופעים השונים של הסוד לאורך ספר אור השם מלמדת שהוא נעוץ דווקא בתפיסתו הפילוסופית הדטרמיניסטית של רח"ק. תפיסה זו הופכת את הסיבתיות של פעולת התפילה: אין זאת שהא-ל עיצב את תכניותיו בשל התפילה, אלא להיפך: הא-ל קבע מלכתחילה שהמציאות תשתנה לאחר שיתפללו על כך (כגון שהאמהות יילדו רק לאחר שיתפללו) כדי לנטוע בבני-האדם את התחושה שהתפילה משפיעה על המציאות וכך לגרום להם להתפלל ולהשיג בטחון ודביקות, שהם הטוב העליון שאותו יכול הא-ל להעניק לבני אדם (ולכן הוא "שמח" על כך ו"מתאוה" לכך). תפיסה זו עוקרת במידה רבה את האוטנטיות של חוויית התפילה (משום שהתפילה לא משנה את הגזירה האלוהית אלא נובעת ממנה), ולכן רח"ק הצניע אותה וניסח אותה כ"סוד".

פתיחה

לא הרבה ידוע על חייו של רבי מתתיה היצהרי (ספרד, מפנה המאות ה-14 וה-15, להלן: רמ"ה),<sup>1294</sup> שהיה ממנהיגי יהדות ספרד, ונטל חלק בויכוח טורטוסה (1413) כנציג של קהילת סרגוסה.<sup>1295</sup> בעוד שעל הידע הלמדני הרחב שלו אנו שומעים בעיקר מכלי שני ורוב כתביו בתחומים אלו אינם בידינו,<sup>1296</sup> הרי שפירושו לתורה נשתמר בכתבי יד ופירושו לפרק קי"ט מתהילים ולמסכת אבות ראו אור גם בדפוס.<sup>1297</sup> רבי מתתיה מזכיר בכתביו דברים ששמע מרבי חסדאי קרשקש, וללא ספק היה אחד מבני-חוגו וממשיכי בית-מדרשו,<sup>1298</sup> אך לא ברור אם ראה ברח"ק את רבו,<sup>1299</sup> ובסוגיות מסוימות הוא נוקט גישה שמרנית יותר.<sup>1300</sup>

רבי מתתיה הקדיש לסוגיית התפילה דיונים נרחבים במיוחד בשניים מבין הכתבים העיקריים שלו הנמצאים ברשותנו: פירוש א"ב (=אלפא ביתא) על פרק קיט בתהילים, ופירוש התורה על ספרים בראשית-שמות אשר נמצא עדיין בכתב-יד ובשל כך סוגיות רבות בהגותו טרם נחקרו כראוי. רבי מתתיה התייחס לסוגיה זו גם בחיבור הידוע והמאוחר יותר שלו, הפירוש למסכת אבות, אך שם הסתפק בעיקר בסיכום מתומצת של דבריו בפירוש התורה. עיון בדיוניו של רבי מתתיה בשני המקומות מעלה, מטבע הדברים, זיקות חזקות ביניהם, אך יחד עם זאת אפשר לעמוד גם על הבדלים ופערים בעמדותיו. נפתח בהצגה ובניתוח של דבריו בפירוש א-ב, שהוא ככל הנראה הקדום מבין השלושה.<sup>1301</sup>

<sup>1294</sup> הסיכום המקיף והעדכני ביותר של המחקר הדל בנושא נמצא אצל: יעקב שמואל שפיגל, 'מבוא', בתוך: ר' מתתיה היצהרי, פירוש מסכת אבות, מהדורת שפיגל, ירושלים תשס"ו (להלן: פירוש מסכת אבות), עמ' 31–64 (להלן: שפיגל, מבוא).

<sup>1295</sup> ראו: דב רפל, 'מבוא', בתוך: ר' מתתיה היצהרי, פירוש א"ב, מהדורת רפל, תל אביב תשל"ח (להלן: פירוש א"ב), עמ' 9–36 (להלן: רפל, מבוא); פירוש מסכת אבות, עמ' 33.

<sup>1296</sup> ראו: רפל, מבוא, עמ' 10; שפיגל, מבוא, עמ' 34–35. אחד המקרים יוצאי-הדופן הוא תשובה בסוגיית אישה קטלנית שפורסמה אצל יוסף בוקסבוים, 'תשובות חכמי ספרד בד"ן קטלנית', מוריה כרך ז, חוברת עח-עט (תשל"ז), עמ' ב-יא. ראו על פרשייה זו אצל אברהם גרוסמן, 'ממורשתה של יהדות ספרד: היחס אל האישה ה'קטלנית' בימי הביניים', תרביץ סז(ד) (תשנ"ח), עמ' 531–561.

<sup>1297</sup> מתוכם רק הפירוש לתהילים נדפס לפני המאה ה-21, לראשונה בשנת ה' אלפים רע"ה (רפל, מבוא, עמ' 11).

<sup>1298</sup> כפי שעולה משירו של ר' שלמה ב"ר ראובן בונפיד (מבוא אצל שפיגל, מבוא, עמ' 33): "שאלו נא לחסדאי בעלותו לכס מרום למי נטש ילדיו... והוא כבה ולא כבו מאורי ספריו, שמרו רגלי חסידיו, בנו לוי ויצהר גם יהוסף לאות תורת אמת נותרו לעדיו". בשאלה אם ר' זרחיה הלוי סלדין היה תלמידו של רמ"ה ראו בדבריו של אקרמן בהקדמתו לדרשות ר' זרחיה הלוי סלדין, עמ' יא, הע' 6.

<sup>1299</sup> ראו: שפיגל, מבוא, עמ' 32; אופיר, פרשן פילוסופי, עמ' 338.

<sup>1300</sup> אופיר, פרשן פילוסופי, עמ' 339.

<sup>1301</sup> חיבור זה מוקדם ללא ספק לפירוש על מסכת אבות שבו הוא מצוטט פעמים מספר (שפיגל, מבוא, עמ' 55). העובדה שאין הוא מפנה בו לפירושו לתורה (אף שהוא מפנה לדרשות שכתב לחג שבועות ולשבת יתרו, ראו: שפיגל, מבוא, עמ' 56), עשויה ללמד שפירוש זה טרם התקיים במועד הכתיבה, אולם גם בקטעים הרלבנטיים בפירוש התורה אין הוא מפנה לפירוש א"ב. כמו כן העובדה שבפירוש מסכת אבות הוא הולך בעקבות פירושו לתורה בסוגיית התפילה, עשויה ללמד שהפירוש לתורה משקף את עמדותיו המאוחרות יותר. ועל כל פנים אין כאן ראיה ברורה ובטרם יפוענח וייצא לאור כתב היד כולו קשה יהיה לקבוע מסמרות בדבר. באשר לתאריך החיבור, בן שלום (רס בן שלום, 'קידוש השם ומרטורולוגיה יהודית באראגון ובקסטיליה בשנת קנ"א בין ספרד לאשכנז', תרביץ ע"ב) (תשס"א), עמ' 282–227 (להלן: בן שלום, קידוש השם), בעמ' 240) כתב שקשה להעריך מתי נכתב חיבור זה, והתלבט אם הדגש הרב המושם בו על ויכוחי הדת עם הנוצרים עשוי לרמוז על התקופה שלאחר ויכוח טורטוסה (1413), או שמא התיאורים הכלליים של מצוקת היהודים, ללא התייחסות מפורשת לפרעות, משייכים אותו דווקא לתקופה שלפני פרעות קנ"א (1391). אולם אם נכונים דברי רביצקי (אביעזר רביצקי, 'התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 323–361, בעמ' 354 הע' 96) שתיארך את כתיבת הפירוש על אבות לשנת 1402, וודאי שהאפשרות השנייה לא נכונה. עם זאת, רביצקי לא כתב מהו הבסיס לתיארוך זה, ובגרסה מאוחרת של המאמר (רביצקי, דרשת הפסח, עמ' 102, הע' 112) השמיט אותו.

## התפילה בפירוש א"ב

פירוש א"ב הינו פירוש על פרק קיט בתהילים, המונה 176 פסוקים המחולקים לעשרים ושתים אותיות האלף-בית (ובשל כך הוא מכונה 'אלפא-ביתא'), שבכל אחד ואחד מהם יש אזכור אחד לפחות של התורה או המצוות בכינויים שונים (פיקודים, חוקים, עדות וכן הלאה). רמ"ה מניח בפירושו שתי הנחות מתודולוגיות המהוות את התשתית לפירוש כולו: <sup>1302</sup> א. כל אחת מן המילים הנרדפות לתורה ולמצוות נושאת משמעות שונה ופחות-או-יותר עקבית. למילה 'חוקים' יש מובן שונה מן המילה 'משפטים', למילה 'עדות' יש משמעות שלישית וכן הלאה. ב. כל אחת מקבוצות הפסוקים הפותחים באות מסוימת נועדה ללבן סוגיה ספציפית. הפסוקים המתחילים באות א' מתארים את החלקים שאליהם התורה נחלקת, <sup>1303</sup> הפסוקים הפותחים באות ב' באו לומר "כי אי אפשר להשיג השלמות באמיתות אם לא בהשתדל בידיעת התורה", <sup>1304</sup> וכן הלאה.

האותיות האחרונות שעליהן נכתב הפירוש, אותיות צד"י עד רי"ש, עוסקות בתועלת הרוחנית המגיעה אל העוסק בתורה, דהיינו הדביקות בא-ל ובהשגחתו. מתוכן מייחד רמ"ה את האות קו"ף לנושא התפילה והיענותה, וכך הוא כותב בהקדמה לאות זו:

דבר במעשים ובעיון. ובזה האות יודיע, שמשני אלה ימשך דבר אחד והוא הדבקות. ואם לא תהיה הדבקות שלמה לא ישמע תפילתו. והשמע התפילה הוא הוראת הדבקות. ויאריך בעניני תפילה. <sup>1305</sup>

רמ"ה מציב בפתחת הדיון את הדביקות כתנאי להתקבלות התפילה, ומציין שהדביקות נובעת משילוב של המעשים והעיון. כך הוא כותב גם בפירושו לשני הפסוקים הראשונים באות זו, שבהם אומר המשורר "קראתי בכל לב ענני ה' חקיך אצרה, קראתיך הושיעני ואשמרה עדתיך": <sup>1306</sup>

והודיע סגולת החוקים, שהם מעשים זרים בדקדוקו בהם היטב, והוא אמרו 'וחקיך אצרה', ושמירת העדות, שהם הפנות, הם סבת השמע התפילה. <sup>1307</sup>

ה'חוקים' לפי רמ"ה הם הציוויים המעשיים שאדם אינו מבין את טעמם אך מקיים אותם בדקדוק, ואילו ה'עדות' הן פינות התורה, דהיינו סודותיה העיוניים ויסודותיה הפילוסופיים של האמונה. <sup>1308</sup> הדבקות, לפי רמ"ה, זוקקת את שני החלקים הללו של התורה. רמ"ה חוזר על יסוד זה במקומות נוספים, כגון באות אל"ף, פסוק ב: "שלא יספיק העיון לבדו בלי המעשה, ולא המעשה בלי כוונת הלב", <sup>1309</sup> וכן בפירושו למסכת אבות:

<sup>1302</sup> ראו: רפל, מבוא, עמ' 22-12.

<sup>1303</sup> פירוש א"ב, אות אל"ף, עמ' 40.

<sup>1304</sup> פירוש א"ב, אות בי"ת, עמ' 45.

<sup>1305</sup> פירוש א"ב, אות קו"ף, עמ' 119.

<sup>1306</sup> תהלים קיט, קמה-קמו.

<sup>1307</sup> פירוש א"ב, אות קו"ף, פס' קמה-קמו, עמ' 119.

<sup>1308</sup> רפל, מבוא, עמ' 17.

<sup>1309</sup> פירוש א"ב, אות אל"ף, פס' ב, עמ' 42.

בן דעת מבקש הוא להשיג דבר קיים והוא שלימות נפשו, והוא שתי שלמיות. שלימות הנהגתו בעצמו ועם זולתו, ושלימות השגת ידיעת טבעי הנמצאות עד בואו אל העלה הראשונה, וזו היא החכמה האמיתית וימשך משתי אלו הדבקות בו ית'.<sup>1310</sup>

שוורץ עמד על כך שההשגה העיונית אצל רמ"ה מתייחסת עיתים להשגה פילוסופית מדעית (כגון בציטוט הנ"ל) ועיתים לידיעת "המצוות והפנות התוריות",<sup>1311</sup> וראה בכך מעין 'אמת כפולה' שהחזיק בה רמ"ה.<sup>1312</sup> גם עצם הדרישה לשילוב של המצוות המעשיות עם ההשגות השכליות על מנת להגיע לדביקות עולה בקנה אחד עם דמותו של רמ"ה אשר אימץ את האתוס השכלתני האריסטוטלי מחד אך הטמיע לתוכו הרבה תכנית שמרניים מאידך.<sup>1313</sup>

רמ"ה ממשיך ברוח זו, ומסביר כך גם את הצורך לשלב בבית המקדש את הקרבנות, שהם 'חוקים', עם העיון ב'עדות', על מנת שתהיה התפילה מקובלת בו.<sup>1314</sup> וחזותם חלק זה של הדיון בהבחנה מעניינת ביחס לתפילה:

כלומר, שמחקים, שהם פעולות זרות, מצודקות מאתו יתברך, ומהמשפטים... מהם מושך בענין זר והוא השמע התפילה. הוא ענין זר בשכל לקדושתו יתברך ולהעלותו ממקרי חמרי והתפעלות.<sup>1315</sup>

רמ"ה מציף כאן את עניין הזרות שבתפילה, דהיינו את הקושי ליישב אותה עם התפיסה של הא-בלתי-מושפע ובלתי-משתנה, ורומז לקשר כלשהו בין הזרות שבחוקים לזרות שבהתקבלות התפילה, בלי להסביר את מהות הקשר.

רמ"ה ממשיך לדון בזמנים השונים הראויים לתפילה,<sup>1316</sup> וכך הוא כותב על היתרון שבתפילה באשמורת הבוקר:

שאינו נאות לגוף, שאז הוא זמן שינה, ואז יכיר מעלתו יתברך, ויכיר חסרונו עד שיסכים לבלתי יקבל תפילתו אם לא על צד החסד המוחלט, והוא אמרו 'שמעה כחסדך'.

עוד הודיע שאין הדבקות מספקת לפעמים שתשמע תפילתו, לעירוב המתנגדים... ולזה אמר כמשפטיך חייני, כפי הגבלת טבעי הנמצאות. וטבע שלמותו יורה על זה, שלא יקרא תגר אם לא יבוא כמו ששאל, ואף על פי שבעינו שלם. ודבר זה מסיר כמה מבוכות מהאנשים.<sup>1317</sup>

רמ"ה מעלה כאן שתי נקודות שקיימת זיקה ביניהן: ראשית, האדם מכיר בחסרונו ומתוך כך בכך שקבלת התפילה היא על צד החסד המוחלט ולא דבר שמגיע לו מצד הדין,<sup>1318</sup> ושנית, האדם מקבל

<sup>1310</sup> פירוש מסכת אבות, פרק ג, משנה ט, עמ' 141.

<sup>1311</sup> פירוש מסכת אבות, פרק ב, משנה ז, עמ' 111.

<sup>1312</sup> דב שוורץ, 'דעותיו של ר' מתתיה היצהרי בפירוש אבות', בתוך: פירוש מסכת אבות, עמ' 1-29 (להלן: שוורץ, מבוא לפירוש אבות), בעיקר בעמ' 11-12.

<sup>1313</sup> ראו: שוורץ, מבוא לפירוש אבות, עמ' 2, 8 ועוד.

<sup>1314</sup> ראו להלן על תפקידו של המקדש בפירוש למסכת אבות.

<sup>1315</sup> פירוש א"ב, אות קו"ף, פס' קמה-קמו, עמ' 119.

<sup>1316</sup> דיון על זמני התפילה אפשר למצוא גם בפירוש התורה (דף 58א), ושם מובאים נימוקים אחרים.

<sup>1317</sup> פירוש א"ב, אות קו"ף, פס' קמה-קמט, עמ' 120-121.

<sup>1318</sup> רמ"ה מרחיב נקודה זו להלן באות רי"ש, פס' קנו-קנז, עמ' 124: "כל כך יש לו לשים עצמו בחסד, שלא יתפלל רק בדרך רחמים, שהוא במדרגת היותר פחות שיימצא, כי גם בדרך חסד אין ראוי לשמוע תפילתו".

את העובדה שתפילתו לא תמיד תיענה, אף אם הדביקות תהיה כראוי, משום מניעות שונות שקיימות במציאות. במובן מסוים, קיים מתח בין שתי הנקודות: בראשונה הוא מציג את התפילה כחסד אלוהי שלא מגיע לאדם כלל. ואילו בשנייה הוא יוצא מנקודת הנחה שלפיה תפילה של אדם שדבק בא-ל אמורה להתקבל אם אין מניעה חיצונית מיוחדת. אולם שתי הנקודות משלימות זו את זו בכך שהן מייצרות יחס של חוסר וודאות כלפי ההתקבלות של התפילה ומונעות את התרעומת על אי-התקבלותה.

לקראת סוף אות קו"ף מוסיף רמ"ה ומאפיין את צורת הפעולה של התפילה:

שהמצוות שסדרת – יסודות הם ועומדים לעולמים בקיום האנשים, לפי שהם מצוות בלתי-בעל-תכלית, מקיף בטבע המציאות וטבע פועליהם. ואם כן, לכבוד השם יתברך ותורתו, אף אם לא יהיו דבקים בתכלית השלמות, השם יתברך ישמע תפילתם. להודיע, שהוא יתברך משגיח ותורתו אמת.<sup>1319</sup>

כלומר, מצוותיו של הקב"ה הן בעלות אופי נצחי, ובשל כך הן פועלות במציאות גם כאשר אין זה הולם את מדרגתו של המתפלל. בכך מצרף רמ"ה את התפילה לתפיסה כללית ביחס למצוות התורה, הפועלות לדעתו בדרך של 'סגולות' רוחניות המוטבעות במציאות, בדומה לגישתם של ר"ח קרשקש ור"י אלבו.<sup>1320</sup>

### תפיסת התפילה בפירוש א"ב

אם נבקש לסכם, ולצייר את התמונה העולה מתיאור פעולת התפילה בפירוש א"ב, הרי שאלו הם מאפייניה:

- א. הדביקות היא תנאי ומכשיר להיענות התפילה.
- ב. דביקות זו מושגת בשילוב של השגה שכלית וקיום מצוות מעשיות.
- ג. התקבלות התפילה הינה חוק 'זר' המנוגד להיגיון.
- ד. קבלת התפילה היא חסד אלוהי מוחלט.
- ה. גם מי שמתפלל ודבק כראוי לא בהכרח יקבל את מבוקשו, מסיבות שונות.
- ו. גם מי שאינו דבק בשלימות, הקב"ה שומע את תפילתו כחלק ממסגרת חוקי התורה.

קל לראות שקיים מתח מסוים בין הסעיפים הראשונים לסעיפים האחרונים. הסעיפים הראשונים מתארים את הדביקות כתנאי הכרחי, ואולי גם מספיק, להיענות התפילה: "אם לא תהיה הדבקות שלמה לא ישמע תפילתו, והשמע התפילה הוא הוראת הדבקות". אפשר להסיק מכאן שהתפילה פועלת באופן הקרוב לזה שתיארו הרמב"ם ורלב"ג, היינו שכאשר האדם דבק בא-ל, או בשכל הפועל, חלה עליו ההשגחה ורצונו נעשה ממילא. מן הסעיפים האחרונים, לעומת זאת, עולה כי התפילה היא חוק סגולי שפועל מתוקף חסד אלוהי, ומשום כך היא עשויה לפעול גם עבור מי שאיננו דבק כראוי, כפי שמקובל בגישה המסורתית אל התפילה.

<sup>1319</sup> פירוש א"ב, אות קו"ף, פסי קנא-קנב, עמ' 121.

<sup>1320</sup> ראו: שורץ, מבוא לפירוש אבות, עמ' 6–11.

אפשרות אחת, שבה צעד רפל,<sup>1321</sup> היא לומר שישנם שני מסלולים של תפילה לדעת רמ"ה. מסלול אחד נובע מן התפיסה האנתרופולוגית של הנס שאוטה ציטט רמ"ה בשם אבן עזרא באות צד"י, פסוק קמד :

על דרך מאמר החכם ר' אברהם אבן עזרא, 'כשהכל דבק בכל יחדש אותות ומופתים, וכשלא ידבק – שב אל החלק'. והוא אמרו 'הבינני ואז אחיה', שיכלול הצלה מכל המקרים וחיים ארוכים.<sup>1322</sup>

בקטע זה, כמו במקומות אחרים בכתביו, מאמץ רמ"ה את הגישה שלפיה האדם הדבק במושכלות עשוי לשנות את המציאות ולעצב אותה כרצונו.<sup>1323</sup> ממילא, יש מקום להסביר גם את פעולת התפילה באופן כזה. בנוסף על כך, טוען רפל, ישנה דרך נוספת שבה אדם עשוי להשיג את מבוקשו והיא התפילה ללא דביקות המבוססת על חסד אלוהי.

עם זאת, מכיוון שדברי אבן עזרא הובאו אצל רמ"ה במנותק מן הדיון על התפילה, לא נראה שיש בהם כדי להסביר את מנגנון הפעולה של התפילה שאליו התייחס באות קו"ף. כמו כן, קשה להצביע על נקודת מעבר מן התפילה הקשורה לדביקות אל תפילה מסוג אחר. משום כך נראה שיש ליישב את המתח באופן אחר, ולומר שהדביקות איננה הסבר למנגנון הפעולה של התפילה, אלא תנאי והכשר לפעולתה. ואילו פעולת התפילה עצמה היא חוק זר המנוגד להיגיון ומבוסס על חסד אלוהי טהור. הבנה זו הולמת את העובדה שרמ"ה לא מדבר על דבקות שכלית בלבד אלא על דבקות שכוללת גם את קיום דקדוקי המצוות המעשיות. כלומר, הדביקות היא מדרגה רוחנית שעבור הנמצא בה נוהג הקב"ה במידת החסד וממלא את משאלותיו. אף שלעיתים הוא עשוי למלא גם את בקשותיו של אדם הנמצא במדרגה נמוכה יותר.

מודל כזה מזכיר את דבריו של ר"ח קרשקש על התפילה, שמצד אחד היא פועלת ביתר שאת עבור "הדבק העובד", ומאידך היא עשויה להועיל לפרקים גם למי שאינם דבקים בתכלית השלימות. אלא שבמקום להסביר את ההיגיון שבתפילה באמצעות תפיסה דטרמיניסטית שבה התפילה מעודדת דבקות, רמ"ה תולה זאת בחסד האלוהי שהטביע בתפילות סגולה שמאפשרת את התקבלותן, ובכך דבריו קרובים יותר לגישתם של תומס אקווינס והרשב"א.

### **פעולת התפילה בפירוש התורה**

רבי מתתיהו היצהרי כתב ככל הנראה שני ספרים שונים על התורה: האחד, ספר דרשות, שאותו חיבר עוד בטרם כתב את פירוש א"ב אך הוא לא נמצא ברשותנו. קיים אמנם חיבור בכתב יד של דרשות על התורה אשר נרשם עליו שהוא מאת "החכם השלם ר' מתתיהו היצהרי ז"ל", אך העמדה המקובלת היא שלא מדובר בטקסט אותנטי של רמ"ה.<sup>1324</sup> וודאי שלא זהו ספר הדרשות שאליו מתייחס רמ"ה בחיבוריו. השני הוא פירוש על התורה שאותו מזכיר רמ"ה פעמים רבות בפירושו

<sup>1321</sup> רפל, במבוא לפירוש א"ב, עמ' 28, מגיע למסקנה זו מתוך הפער בין דברי רמ"ה באות צד"י, פסוק קמד (שיובאו להלן) לדבריו באות קו"ף, פסוק קנז. אולם נראה שכך אפשר לבאר גם את המתח הפנימי שהצבענו עליו בתוך אות קו"ף.

<sup>1322</sup> פירוש א"ב, אות צד"י, פס' קמד, עמ' 118.

<sup>1323</sup> ראו על כך בהרחבה אצל רביצקי, דרשת הפסח, עמ' 102–104.

<sup>1324</sup> שפיגל, פירוש מסכת אבות, עמ' 38–39.



למסכת אבות והוא זוהה כבר על ידי רביצקי באופן חד משמעי.<sup>1325</sup> חיבור זה נמצא בכתב יד פרמה מס' 3465 והוא כולל פירוש על ספר בראשית וספר שמות.<sup>1326</sup>

בעוד שבפירוש א"ב הסתפק רמ"ה בקישור רופף בין התפילה לבין הדביקות, ובקביעה כללית שהתקבלות התפילה היא דבר 'זר', הרי שבפירושו לתורה הוא מנתח את צורת הפעולה שלה באופן מפורט הרבה יותר. וכך הוא פותח את הדיון בפירושו לפרשת תולדות:

אין ספק שאין תכלית התפלה שיתפעל ה' בקראנו עליו ויעלה קולנו עד לב השמים ושנשוח ראשו עד הארץ באמרנו אבל חטאנו ושיתפעל ויכמרו רחמיו כאלו הוא מורכב מליחה לבנה... ושלסבה זו ירך לבו וישבר חלילה. והתוארים שנתארהו ונאמר רחום וחנון ארך אפים, כבר אמרו שדברה תורה בלשון בני אדם, ואינן אלא לפי המקבלים, שהוא יתברך ישפיע להם כפי חכמתו שפעמים יראו מהם כעין החנינה והרחמנות ואריכות אפים שיעשו קצתם, לא שיהיו לו כלים יתפעל בהם.<sup>1327</sup>

מוקד השאלה של רמ"ה נמצא לא בעצם השינוי של הגזירה האלוהית אלא ב'היפעלות' שאותה הוא עובר כביכול במהלך התפילה. כיוון שהוא מאמץ את העמדה השוללת את תארי הרחמנות והחנינה מן הא-ל, הוא שולל את האפשרות שהתפילה תרכך את לבו של הא-ל ובמקומה הוא מציג את התפיסה הבאה:

אבל הכוונה היא זאת שיעיין האדם ב' דברים, הא' שלימותו יתברך ומעלתו על כל הנמצאים, הב' חסרון האדם ושפלותו והמסרו למקרים משונים אין די למספרם. שהאמיתות בב' אלו העניינים הוא ההשקפה בהשתלשלות הנמצאות והקשרם קצתם בקצתם מהנמצא השלם עד היותר חסר ומה הם הדברים שראוי שישוללו מהנמצא עליון ואם ישתלשלו ממנו שאר הנמצאות בהכרח או ברצון פשוט ואם ישגיח בס ומה הם הדברים הקיימים הנצחיים ובמה ישאר האדם הנצחי ובמה יפסד. כי בעיינו כל זה וימאס חיו ויהביל גופו ועשרו והנאותיו וגבורתו ושכלו כי יכיר חסרונו וידע במה יושלמו ומה התכלית מהם ויתנם כלם לעבודתו ית' שמאתו הכל וימסרם על קדושת השם ואז יהיה דבק בו וראוי להיות מושגח לפי ששכלו יתאחד בעליונים הפועלים בנמצאות במצות הבורא ית' ויפעל כפי מה שצריך לו.<sup>1328</sup>

בקטע זה ברור שאופן פעולת התפילה הוא על ידי דביקות של המתפלל "בעליונים הפועלים בנמצאות", דהיינו בגרסה זו או אחרת של "השכל הפועל" או כוחות רוחניים מקבילים, ומתוך כך "יפעל כפי מה שצריך לו" ויעצב את המציאות לפי צרכיו. הצגה זו של הדברים שונה מאד מן האופן שבו הוצגו בפירוש א"ב, שם תוארה התפילה כחסד אלוהי המוטבע בה כסגולה.

יש להתבונן היטב באופי הדביקות שמציג רמ"ה ובדרכים להגיע אליה. בניגוד לפירוש א"ב, שבו הדביקות התבססה על קיום המצוות המעשיות והשגת סודות התורה, כאן אין שום תפקיד למצוות המעשיות. מן הצד השני, ובניגוד לגישה המקובלת יותר אצל חכמי פרובנס, הוא לא מסתפק בהשגה

<sup>1325</sup> רביצקי, דרשת הפסח; שפיגל, פירוש מסכת אבות, עמ' 39.

<sup>1326</sup> פירוש התורה לר"מ יצהרי, ספריית פלטינה, פרמה, איטליה Cod. Parm. 3465 (להלן: פירוש התורה).

<sup>1327</sup> דף 58א-ב.

<sup>1328</sup> פירוש התורה, דף 58ב.

של המושכלות אלא מתאר שני דברים שהאדם צריך לעיין בהם: שלימות הא-ל ושפלותו של האדם. רמ"ה ממשיך ומסביר שמדובר בשני צדדים של אותה מטבע, ובשני חלקים של הכרה אחת של השתלשלות המציאות וקשריה הפנימיים מן הנמצא העליון ועד עולמו החומרי של האדם. התוצאה של ההתבוננות הזו איננה ידיעה מוחלטת המאפשרת שליטה במציאות, אלא הכרה עמוקה בשפלותו ונכונות למסור את עצמו על קדושת השם.<sup>1329</sup> רעיון זה של ביטול הרצונות החומריים כאמצעי לדבקות קרוב לתפיסה שראינו אצל רבי עזריאל מגירונה. ניתוח זה עומד בניגוד לדבריו של שוורץ, שקבע כי עניינה של התפילה לפי רמ"ה הוא "התבוננות בתפיסות פילוסופיות מופשטות".<sup>1330</sup> בנקודה זו נראה שקיים דמיון בין הדביקות של רמ"ה לזו שאותה מתאר ר"ח קרשקש כתכלית האדם, דהיינו דביקות המתמקדת באהבה ובקשר עם הא-ל ולא דווקא בהשגה השכלית שלו.<sup>1331</sup> עם זאת אופן הפעולה של התפילה שונה מאד, משום שלדעתו הדביקות מאחדת את שכלו של האדם 'בעליונים הפועלים במציאות' ובכך מאפשרת לו לשנות אותה. לא לגמרי ברור מהו המנגנון שבאמצעותו מדביקה הדביקות הרגשית את שכלו של האדם 'בעליונים' ומאחדת אותו עמו, ואפשר שתפיסת ה'עליונים' של רמ"ה קרובה במידה מסוימת לתפיסות קבליות.

תפיסת הדביקות המיוחדת של רמ"ה מאפשרת לו להתמודד עם אחד הקשיים הבולטים של חסידי הגישה הקונטמפלטיבית: מקומה של תפילת הבקשה. הקושי נובע מכך שההשגות השכליות יכולות להיקשר לברכות השבח, אך לכאורה אין להן מקום בתפילות הבקשה. ואכן, יש מהם שנטו לזלזל בתפילות הבקשה ויש שהציעו פתרונות אחרים על מנת להסביר את הצורך בה.<sup>1332</sup> אולם לדעת רמ"ה תפילת הבקשה משלימה באופן טבעי את ברכות השבח, משום שלאחר שמתבונן המתפלל בגדולתו של הא-ל עליו לומר גם הברכות המתארות את "חסרונות האדם שיתפללו לו ית' שיצילנו מהם":

תחלה שהוא מוכן אל השטות ואבדן ידיעתו... והוא ברכת אתה חונן. ב' שהאדם מוכן להיות נסוג אחור מעיון התורה והעניינים העיוניים רק אחר ההמוניות. והיא ברכת השיבנו. ג' שהאדם מוכן לחטא... היא ברכת סלח.<sup>1333</sup>

רמ"ה ממשיך ומסביר כך אחת לאחת את תפקידן של כל ברכות הבקשה, להמחיש את חסרונו ושפלותו של המבקש וכך לדחוף אותו להתנתק מענייני העולם ולדבוק בא-ל. במובן מסוים, תפקיד הבקשה אצל רמ"ה הפוך מתפקידה אצל רלב"ג:<sup>1334</sup> בעוד שלדעת רלב"ג הבקשה מעצימה את הצורך החומרי אצל המתפלל, הרי שאצל רמ"ה תפקידה דווקא להרחיק אותו מן החומריות.

ראוי לציין כי נקודה זו של הכרת החיסרון הופיעה גם בפירוש א"ב, אלא ששם היה לה תפקיד שונה לחלוטין: "ויכיר חסרונו עד שיסכים לבלתי יקבל תפילתו אם לא על צד החסד המוחלט".<sup>1335</sup> דהיינו

<sup>1329</sup> רעיון מסירות הנפש על קידוש השם מופיע גם במקומות אחרים בכתביו של רמ"ה, ראו: בן שלום, קידוש השם. שוורץ, מבוא לפירוש אבות, עמ' 19. יצויין כי גם בציוטט שאותו הביא שם שוורץ, שמתמקד לכאורה בתפיסות פילוסופיות מופשטות, מדגיש רמ"ה כי תפיסות אלו מביאות את האדם לידי "עקדה אליו והדבקות בו", בדומה לדבריו לעיל על הנכונות של המתפלל למסור את עצמו על קדושת השם. עוד יש לציין כי בכתב היד יש מקום לקרוא "חיוב העבודה אליו" ולא "חיוב העקדה אליו" כפי שפענח שוורץ.

<sup>1331</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ו, פרק א, עמ' רלח; שמיר, אהבה; אופיר, אהבה.

<sup>1332</sup> ראו בפרק על הרלב"ג.

<sup>1333</sup> פירוש התורה, דף 59ב.

<sup>1334</sup> ראו בפרק על הרלב"ג.

<sup>1335</sup> פירוש א"ב, אות קו"ף, פסי קמח-קמט, עמ' 120-121.

הכרת החיסרון האנושי לא הייתה אמצעי להתקבלות התפילה אלא הכנה נפשית לכך שהיא לא בהכרח תתקבל. רעיון זה, שלפיו יש אפשרות סבירה שהתפילה לא תתקבל אף שנעשתה כראוי, משתנה גם הוא בפירוש התורה, שם שם רמ"ה בפיו של דוד המלך את המילים הבאות:

אני יודע בוודאי שתענה לי לפי שאתה אל ויכול וא"כ מה הסבה שלא תענני, לא מצד לאותך וחסרוך שאתה אל ולא מצד עוונותי וחסרוני שכבר בחנת אותי ואני הנני מדקדק ומעיין בתפילתי ולזה הט אונך לי ושמע אמרתי.<sup>1336</sup>

מדברים אלו נראה שהתקבלות התפילה אמורה להיות וודאית כאשר האדם דבק כראוי ונמצא במדרגה רוחנית נאותה.

שאלה נוספת שאליה מתייחס רמ"ה היא שאלת הצורך במוסד התפילה. הוא מצטט את המדרש הממשיל את המתפלל לבן החותר להגיע לאוצר שטמן אביו, ואביו מסייע בידו: "והיה זה חותר מבפנים וזה חותר מבחוץ",<sup>1337</sup> ועל כך הוא מקשה: מדוע צריך היה האב לטמון כך את האוצר מלכתחילה ואז לסייע בחתירתו?<sup>1338</sup> וכך משיב רמ"ה:

בהיות האדם חסר בטבעו כפי מה שגזרה חכמתו ית' בהשתלשלות הנמצאים והוא היותו אדם ולא היותו מלאך ולא גלגל גזר הב"ה להשלימו בתת לו התורה השלמה... שכשהאדם מכין עצמו ומבין חסרונו ומבין מעלתו יתברך וישתדל בהשגת שלימותו, הש"י יישרהו ויסייעהו בהשגחתו הפרטית אל שיהיה שלם... וכמו שקדם לי בענין המילה<sup>1339</sup> שהפעולות המלאכותיות המסודרות מאתו ית' ישלים הענין הטבעי.<sup>1340</sup>

דהיינו, התפילה, בדומה למצוות אחרות בתורה, ניתנה לאדם על מנת לרומם אותו מבחינה רוחנית. ובדומה למצוות אחרות, הא-ל בחר שלא לברוא את האדם שלם בטבעו אלא לצוות אותו על פעולות מלאכותיות שיביאו אותו לידי שלימות. וכך הוא מיישם רעיון זה ביחס ליצחק ורבקה:

לפי שהאדם בטבעו הכולל יימשך אחר הצלחת (דמיו?) ולא יתבודד בסבותיו וביחוד בשלימות הסבה הכולל, רצה הש"י להיות האמהות עקרות או רחוקות התולדה, יען לא יזדווגו בתאוה חומרית ויתהוו התולדות בדמיונם החומרי אבל יתבודדו אל הענין העיוני והרוחני וכן ישימו כל מחשבותם ויתדבקו בו ית'... שיהיו תולדותם שלימות דבקות הי"ת... שהקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים, וכוונתם היא שהש"י להיותו שלם רצה להשלים בתכלית מה שאיפשר האנשים שיש להם הכנה מה מרחיק מהם הסיבות שאיפשר שיתפתו בעדן אחר החומריות ונותן להם דרכים שידבקו בו ית' ולא יסורו ממנו.<sup>1341</sup>

כלומר, בדומה לברית המילה שבה אדם נדרש לבצע פעולה מלאכותית המעלה אותו מעל למצב הרוחני הטבעי שבו נולד, כך גם הזדקקותו של אדם לתפילה, על הדביקות הכרוכה בה, גורמת לו להתעלות מעבר למצבו הנוכחי. בפרט הדבר אמור בצדיקים, שיש להם הכנה ופוטנציאל בסיסי

<sup>1336</sup> פירוש התורה, דף 60ב.

<sup>1337</sup> בראשית רבה, פרשת תולדות, פרשה סג, אות ה.

<sup>1338</sup> ראו בפרק על ר"ח קרשקש שדן אף הוא בשאלה זו, אשר העסיקה כבר את תומס אקווינס.

<sup>1339</sup> כוונתו לדבריו בפירוש התורה לפרשת לך לך, דף 28א והלאה.

<sup>1340</sup> פירוש התורה, דף 62א.

<sup>1341</sup> שם.

להתעלות, שהקב"ה מייצר עבורם מצבים שידרשו מהם להתפלל כדי להתמודד איתם באופן רוחני ומשמעותי יותר. יש לשים לב כי בניגוד לאופן שבו ביארנו את דברי ר"ח קרשקש, רמ"ה לא מסביר כך את עצם מנגנון הפעולה של התפילה. מנגנון זה הוסבר לעיל כדביקות בכוחות העליונים הפועלים במציאות, והוא מובן מתוך עצמו בדומה למצוות רבות אחרות של התורה. כאן מסביר רמ"ה רק מדוע נברא האדם באופן שדורש ממנו להתפלל על מנת להשיג את מבוקשו.

לסיום סעיף זה נציין כי ההכרה של האדם בחסרונו, ובשלימות האלוהית, אמנם מביא אותו לידי דביקות, אך במקום אחר בפירוש התורה כתב רמ"ה שקיימת גם דרגה גבוהה יותר של דביקות:

האהבה האמיתית הוא בחינת דבר בענין <אל> הנאהב בשלימותו ומעלתו ויציירנו בלבו ויתלבש מהחשק ומההתדבקות אליו מה שלא ישוער וזה בלי שיבחין ויעריך ערכו ר"ל ערך האוהב אל הנאהב אם הוא למעלה ממנו או למטה או שווה לו אבל הוא מעלתו ושלמותו הנאהב ולי הוא התכלית העליון וההשגחה העליונה שהאדם יכול להשיג... וזה האוהב לא ישיג אל ערכו בעצמו וזה יורה שם האהבה שהוא המיית האוהב להתדבק ולהתייחד אל האהוב ומזה שבנקלה יעשה מצוותיו וישמור מאד חוקותיו...

והיראה האמיתית היא שלא עלה לזאת המדרגה ששכלו וכחתינו לא יספיקו לעיין בשלימות ופעולת דבר עד שיופעלו ממנו אם לא בהקפת ערכם ויחסם אל ערך ויחס אותו דבר ולכן כשאדם מבחין שלמותו אליו ית' מעריך אליו חסרון עצמו ופחיתותו מתלבש רתת ומורא שלא ישוער.<sup>1342</sup>

התיאור של היראה אצל רמ"ה קרוב מאוד לתיאורי הדביקות של המתפלל בפרשת תולדות: דביקות המגיעה מתוך הבנת היחס שבין האדם לבין בוראו. אולם רמ"ה סבור שהאהבה היא מדריגה גבוהה יותר שבה האוהב דבק בנאהב בלי להבחין כלל בערכו שלו. אוהב כזה די לו להשיג את הנאהב ואין לו צורך בהשוואה כדי להגיע לדביקות. דביקות כזו קרובה יותר לדביקות הרמב"מית, בכך שהיא ממוקדת אך ורק בא-ל ולא באדם. אולם רמ"ה מדגיש את ההיבט הרגשי שחייב להתלוות אליה (ובא לידי ביטוי גם בקיום המצוות) ושעל מנת להשיג אותו רבים זקוקים להתבונן גם בחסרונם ופחיתותם על מנת להגיע למדריגת היראה.<sup>1343</sup>

### **פעולת התפילה בפירוש למסכת אבות**

בפירוש למסכת אבות אין לכאורה דיון חדש ומקורי בסוגיית התפילה, אלא ציטוט וסיכום בלבד, ואף על פי כן ראוי להתבונן בכמה נקודות העולות ממנו. דבריו של רמ"ה מוסבים על דברי המשנה, "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה, וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום":<sup>1344</sup>

זה השלם הזהיר בדבקותו עם הש"י, ולפי שהוא היה ירא חטא הזהיר בהעריך האדם חסרונו והיא התפלה לפני הש"י, ומעלתו יתברך והיא הקריאת שמע, ועשה בזה שלושה יסודות.

<sup>1342</sup> פירוש התורה, דף 28א.

<sup>1343</sup> ראו גם בפירוש מסכת אבות, פרק ג, משנה י, עמ' 142.

<sup>1344</sup> אבות פ"ב, מ"ג.

אחד, הזהירות בקריאת שמע ובתפלה. בפרשת תולדות יצחק ביארתי יפה כוונת התפלה. ואומר בזה בקצרה, שאין הש"י בעל ליחות שיתפעל כשאדבר אליו רכות, או ארבה לו תחנונים. אלא כשהאדם מעיין החכמות ויודע באמתות שכל הנמצאות מחודשות מאתו יתברך, וששלימותו ומעלתו לא תשוער ולא תוקף במחשבה אינושית, מקבל עליו אדנותו וממשלתו ומצוותיו והיא כוונת קריאת שמע, ועיון זה יכירהו לעיין בחסרונותיו לא ישוערו ומקריו לא יוקפו, ולזה מהביל מציאותו ועושרו ומעלתו לנגד עבודתו יתברך, והיא כוונת התפלה. וכשיתדבק בשלמות שני עיונים אלו, האדם יהיה דבק בו יתברך, ויהיה מושגח, ותהיה תפלתו נשמעת.<sup>1345</sup>

באופן כללי, דברים אלו אכן מהווים תמצית של דבריו בפירוש התורה. אולם ישנו הבדל מסוים בהצגת היחס שבין שתי ההתבוננויות, בשלימות הבורא ובשפלות האדם. בעוד שבפירוש התורה הן הוצגו כשני צדדים מקבילים ובו-זמניים של אותה מטבע, הרי שכאן מדובר בשני שלבים מובחנים של תהליך: השלב הראשון, שלו מייחד רמ"ה את קריאת שמע, הוא העיון בשלימות הא-ל, ומתוך כך מגיע השלב השני, המתרחש בתפילה עצמה, של ההכרה בחסרונותיו של האדם. אין כאן סתירה של ממש, וגם בפירוש אבות כותב רמ"ה בסופו של דבר שיש צורך ב-"שני עיונים אלו", אולם הדגש נמצא בשלב השני, הממלא כעת את מלוא ארכה של התפילה, כולל ברכות השבת, ומותר לשלב הראשון את קריאת שמע בלבד. על רקע זה יש מקום להבחין גם בכך שהתוצאה של הדביקות שוב איננה "ששכלו יתאחד בעליונים הפועלים בנמצאות במצות הבורא ית' ויפעל כפי מה שצריך לו", אלא "יהיה דבק בו יתברך ויהיה מושגח, ותהיה תפלתו נשמעת". הקשר הישיר עם הקב"ה הוא שעומד במוקד, ולא ההתאחדות "בעליונים" שמזכירה את התפיסה האנתרופולוגית של הנס.

נקודה זו עולה ביתר שאת בהמשך דבריו של רמ"ה על המשנה שם:

הזהיר בזה ענין שני, שלא תהא התפלה עלינו למשא, כאדם האומר נסיר משא <כבוד> עלינו מעל שכמנו, אלא תחנונים. והוא שיש אנשים שאע"פ שהם מבינים שורש הדברים, עם כל זה מזגם הוא באופן מהאבירות והחוזק שלא יתפעל בנפשו. ויש מהם רכי הלבב ומתחנונים מקירות לבם, והוא תנאי הצריך טרם תהיה התפלה נשמעת. והוא אצלי פירוש אמרם ז"ל בפרק אין עומדין (ברכות לב ע"ב), ופרק הזהב (בבא מציעא נט ע"א), אף על פי ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר אל דמעת אל תחרש (תהלים לט, יג), ע"כ. כי המתפלל שלא בכונה לא יבכה, אבל המתפלל בתחנונים ובקירות לבו יבכה בלב. וכן מה שנאמר כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה (יואל ב, יג), כלומר זה הדבר שב אל ראש הפסוק שאמר וקרעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל ה', והוא ביואל בנבואת הארבה, והכוונה היא בדרך חנינה ורחמנות, כשהאדם קורע מזגו ושב בתשובה שלימה, הש"י מאריך אפו הנלהב מצד עונותיהם, ומרבה חסדיו לנחם על הרעה אשר גזר, כי אז יראה באדם כוונתו האמתית בתפלה שהיא הכרת חסרונו, ומעלתו יתברך.

רמ"ה מדגיש שלא די בהבנה שכלית של "שורש הדברים", והכוונה האמתית בתפילה היא "הכרת חסרונו" שהיא ביסודה חוויה נפשית רוויה בכי ותחנונים. בפסקה זו ברור שהכרת החסרון, והרגשות שאותם היא מעוררת, היא החלק החשוב והמשמעותי יותר בתפילה.

<sup>1345</sup> פירוש מסכת אבות, פרק ב, משנה יג, עמ' 122.

לסיום סעיף זה נעיר על נקודה נוספת העולה בפירוש למסכת אבות, היא מקומו של בית המקדש ביחס לפעולת התפילה. וכך כותב רמ"ה:

הקנין הה' בית המקדש, וזה ג"כ יראה דבקות העולם השפל עם העליון, שהוא הראות ההשגחה האלהית הפרטית בענייני השפלים, כי אותו מקום יש לו סגולה בה ומתבודד בעניינים אלהיים ישפיע עליו השפעה אלהיי ותפלתו תקובל שם יותר משאר מקומות, ולזה חיובנו לכיין תפלתנו כנגד בית קדשי הקדשים כדאיתא בברכות (ל ע"א). ונאמר בדניאל וכיין פתיחן ליה בעליתה נגד ירושלם (דניאל ו, יא). ומטעם זה אסרה תורה להקריב קרבנות אלא שם שנאמר השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר (דברים יב, יג - יד), והקרבנות הנעשים שם עם העניינים הנעשים שם במקדש כינו האדם להיות ולקבל השפע האלהי, וצותה התורה שיהיה שם מקום קבוע לעיון בין ביום בין בלילה והוא מושב הסנהדרין... כי הכנת המקום ההוא יסייע להם לינטל אל האמת... ושם היו נסים קבועים תמיד... כי ישראל ובית המקדש לכל האומות, כמו הלב לשאר האיברים, שהלב הוא משכן החיים ומשם ישתלח לשאר האיברים.

שוורץ כתב על בסיס קטע זה ביחס לרמ"ה כי "בצד התפילה המתבוננת הוא הציג את התפילה המגית".<sup>1346</sup> ואכן, וודאי כי קיימת בדברי רמ"ה התפיסה המייחסת סגולה מסוימת למקומות מיוחדים המוכנים למשיכת שפע. יחד עם זאת, נדמה שאין בדבריו שינוי מהותי של תפיסת התפילה. שהרי באותה מידה שבה הוא מייחס למקום המקדש סגולה המסייעת להתקבלות התפילה, הוא מייחס לו גם סגולה המאפשרת ללומד התורה להשיג בצורה טובה יותר את האמת. כלומר, התפילה בשיטת רמ"ה אחת היא, ועניינה דביקות של המתפלל בא-ל. אלא שישנם מקומות, ומקום המקדש בפרט, שבהם דביקות זו זמינה יותר עבור האדם והוא עשוי להגיע אליה ביתר קלות. גישה דומה מאד נמצאת כבר בדברי רלב"ג, שתיאר את התפילה במקדש ככזו שקל יותר להגיע בה לידי דביקות.<sup>1347</sup>

### סיכום

הציר החורז את דבריו של רמ"ה לכל אורך הדרך הוא הקשר בין הדביקות לפעולת התפילה. קשר שרבים מן ההוגים הבתר-מיימוניים אחזו בו. אולם מהותה של אותה דביקות, האופן שבו היא מושגת, והדרך שבה היא מביאה לידי השגת המבוקש בתפילה, משתנה בין חיבוריו השונים כדלקמן:

בפירוש א"ב, הדביקות נוצרת מתוך שילוב של ידיעת פינות התורה וקיום מצוותיה, והיא מהווה רק גורם המקדם את האפשרות של היענות התפילה, שהיא עצמה חסד סגולי שטבע הא-ל במציאות.

בפירוש התורה, הדביקות נוצרת מתוך התבוננות בגדולת הא-ל ובשפלות האדם, והיא מדביקה את שכלו של האדם בגורמים המעצבים את המציאות וכך מאפשרת לו להתערב ולהשפיע עליה.

בפירוש מסכת אבות, הדביקות היא ביסודה חוויה רגשית של קשר עם הא-ל, שבעקבותיה הא-ל משגיח על המתפלל וממלא את מבוקשו.

<sup>1346</sup> שוורץ, מבוא לפירוש אבות, עמ' 20.

<sup>1347</sup> רלב"ג מלכים א פרק יא, התועלת העשרים וארבעה. ראו בפרק העוסק בגישתו.

את הפערים בין הטקסטים השונים אפשר להסביר בדרכים שונות, אולם נראה שקיים הבדל בין הפערים השונים: הפער שבין פירוש א"ב לשני הטקסטים האחרים הוא פער ממשי, שאותו אפשר להסביר בשינוי או התפתחות של משנת רמ"ה, מתפיסת עולם שמרנית המושפעת מר"ח קרשקש לתפיסה המשלבת שכלתנות ושמרנות; ואילו הפער שבין פירוש התורה לפירוש מסכת אבות יכול להיות מוסבר על ידי קהל היעד והתפקיד של שני הטקסטים. בעוד שפירוש התורה הוא טקסט עיוני ארוך ויסודי המיועד לקהל מצומצם ומשכיל, הרי שפירוש אבות מיועד ללימוד של הציבור הרחב. משום כך ראה רמ"ה לנכון לטשטש בפירוש אבות את ההיבטים השכלתניים של משנתו, להמיר את "העליונים הפועלים" בא-ל ולהדגיש יותר את החלק הרגשי של התפילה.

האפיון של החלק הרגשי הזה הוא למעשה תרומתו הייחודית העיקרית של רמ"ה לסוגיית פעולת התפילה. כאשר בניגוד לעמדה הרווחת (אצל רבנו בחיי, תומס אקווינס, ר"ח קרשקש ועוד) הוא לא מציב את הביטחון וההישענות על הא-ל במוקד החוויה הרגשית של התפילה, אלא את ההכרה בשפלות וברדידות של העולם החומרי, שמתוכם אדם מוסר את נפשו אל הא-ל ומתוך כך דבק בו. תפיסה זו של התפילה כתהליך של ביטול האדם וצרכיו רווחת מאד בהגות הנוצרית כבר מן העת העתיקה, ואפשר שמשם שאב אותה.

### ה.3. רבי אברהם בן יהודה

רבי אברהם בן יהודה (כרתים וספרד, סוף המאה ה-14) היה מתלמידיו של רבי חסדאי קרשקש ואת ספרו 'ארבעה טורים' כתב בביתו של רח"ק.<sup>1348</sup> את הטור השני בספרו הוא מקדיש לעניין "התחלפות ההשגחה הנראית בכלל סוגי הנמצאים",<sup>1349</sup> ומאמץ את עמדת הרמב"ם שלפיה ההשגחה היא שפע אלוהי קבוע אשר מגיעה אל הפרטים לפי מדרגתם האישית: "השתנות ההשגחה הנראית בנבראים הוא כפי השתנות המקבלים",<sup>1350</sup> וכך הסביר גם את הייחודיות של עם ישראל "שיש להם השגחה ודביקות יתרה במצוות".<sup>1351</sup> באופן טבעי, כך פירש גם את "סוד התפלות והתהלות כלם" כאמצעי להגיע להשגחה ודביקות.<sup>1352</sup>

רבי אברהם מייחד דיון נפרד לסוגיית היכולת של צדיקים לאורך הדורות לשדד את מערכות הטבע תוך שימוש בשמות הא-ל. הוא דוחה את האפשרות שמדובר בהשבעה של מלאכים "כמו שחושבים קצת ריקי המוח מבני עמינו",<sup>1353</sup> ומסביר כי "כל מה שהיו עושים חכמינו ז"ל מצד שנדבק שכלם ביוצר הכל... ולכן מלאך העליונים שהיו חסין בצלו היה מפיק רצונם וממלא תאוותם, שכן הבטיח לכל מי שעובד אותו ומשתדל להדבק באלוהותו שלא ישוב דברו ריקם".<sup>1354</sup>

ראוי לציין כי רבי אברהם לא מסביר את ההיענות לתפילת הצדיקים כתוצאה טבעית של דבקותם בשכל הפועל, אלא כקיום ההבטחה האלוהית הקדומה. נראה אם כן כי הוא משלב את המודל הרציונלי מבית מדרשו של הרמב"ם, שלפיו ההשגחה תלויה במידת ההשגחה, יחד עם מודל הגזירה האלוהית של תומס אקווינס. הגזירה האלוהית הקדומה, ולא חוקי-הטבע הרציונליים, היא שקבעה כי ההשגחה תהיה בהתאם לרמת ההשגחה של המושג, וכן שמי שמגיע לרמה מסוימת של השגחה יכול לעשות בטבע כרצונו. בהמשך הדיון הוא קושר את ההשגחה והדבקות להשגחת השמות הקדושים הכתובים "במסכת היכולת ובספר הבהיר... ובספר יצירה",<sup>1355</sup> ומסביר שגם פעולות הנראות כשימוש בכוחות רוחניים הן למעשה ביטוי להשגחה ודביקות המאפשרות לאדם לשנות את הטבע. חשוב להדגיש כי בניגוד לרח"ק, רבי אברהם לא אווז בתפיסה דטרמיניסטית שלפיה נקבע מלכתחילה מה תהיינה התוצאות המדויקות של התפילה, אלא רק בתפיסה העולם מתנהל על בסיס הרצון האלוהי הקדום המייצר מערכת חוקים שונה מזו הטבעית.<sup>1356</sup>

<sup>1348</sup> על המחבר ועל ספרו ראו: שלום רוזנברג, "'ארבעה טורים' לר' אברהם בר' יהודה', תלמידו של דון חסדאי קרשקש, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג(ד) (תשמ"ד), עמ' 525–621 (להלן: רוזנברג, ארבעה טורים);

Lawee, Eric, 'The path to felicity', *Mediaeval Studies* 59 (1997), pp. 183–223.

<sup>1349</sup> רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 565.

<sup>1350</sup> רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 572. ראו על כך אצל סיראט, הגות פילוסופית, עמ' 402.

<sup>1351</sup> רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 580.

<sup>1352</sup> רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 614.

<sup>1353</sup> רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 586.

<sup>1354</sup> רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 587.

<sup>1355</sup> שם.

<sup>1356</sup> אמנם ישנם מקומות בכתבי ר' אברהם שמהם עולה גישה דטרמיניסטית, אולם הם נסתרים ממקומות אחרים, ראו: צדיק, מהות הבחירה, עמ' 276–280.



#### ה.4. התפילה בספר העיקרים

##### ההבנה המקובלת של פעולת התפילה בספר העיקרים

דבריו של ר"י אלבו בסוגיית התפילה הם מן הקטעים הידועים ביותר בספר העיקרים, ומן המצוטטים ביותר בדיונים סביב עניין התפילה.<sup>1357</sup> אין תקדים בפילוסופיה היהודית לדיון כה נרחב, שיטתי ויסודי בנושא. החלק הידוע והמוכר של דבריו הוא זה שנמצא בפרק יח מן המאמר הרביעי, שם מעלה ר"י אלבו את השאלה על ההיגיון הבסיסי של התפילה:

שלא ימלט הדבר מחלוקה אם שנגזר מהשם טוב מה על איש מה או לא נגזר. ואם נגזר אין צריך תפלה, ואם לא נגזר איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר, שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מלא רצון אל רצון.<sup>1358</sup>

השאלה היא שאלה פשוטה: כיצד ייתכן שפעולה אנושית כלשהי תשפיע על הגזירה האלוהית, הנובעת מרצונו הבלתי-משתנה של האל? ר"י אלבו עונה על כך באופן הבא:

שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע טוב מעצמו. שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה פלונית והוא לא יחרוש ולא יזרע בשנה ההיא, אף אם ימטיר השם מטרות עזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא חרש וזרע, והוא מונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו.<sup>1359</sup>

ר"י אלבו משווה את האדם המתפלל לעובד האדמה החורש את שדהו, ואת הגזירה האלוהית למטר היורד מן השמים. עבודת האדמה איננה משפיעה בשום אופן על ירידת המטר, אלא רק מאפשרת לשדה לקבל את המטר ולהפיק ממנו תועלת.<sup>1360</sup> כך גם התפילה איננה משנה את השפע האלוהי אלא רק מכינה את האדם לקבל אותו. מכאן מסיק ר"י אלבו:

ולפי זה נאמר שכשנגזר על האדם טוב מה הנה הוא נגזר עליו במדרגה ידועה מכשרון המעשה, וזה כלל יעודי התורה, וכן כשנגזר עליו רע מה הנה הוא נגזר בהיותו במדרגה ידועה מהרוע או בהכנה ידועה, וכשתשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזירה בהכרח לטוב או לרע.<sup>1361</sup>

הגזירה האלוהית איננה גזירה מוחלטת ובלתי-תלויה, אלא גזירה מותנית המשתנה באופן טבעי לאור מעשיו של האדם. ר"י אלבו ממשיך וממחיש את הרעיון בעזרת משל המלך והערלים:

---

<sup>1357</sup> ראו למשל: יהושע שפירא, 'קראתי ויענני', פרי עץ הגן ד (תשס"ד), עמ' 399–449 (להלן: שפירא, קראתי ויענני); Yehudah (Jerome I.) Gellman, 'Judaic Perspectives on Petitionary Prayer', in: Paul Helm (ed.), *Referring to God: Jewish and Christian Perspectives*, Oxford: Routledge 2011, pp. 129–148. (להלן: גלמן, תפילה). הדיון.

<sup>1358</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' רח.

<sup>1359</sup> שם, עמ' רט–רי.

<sup>1360</sup> השוואה של התפילה לפעולות אנושיות בתוך הסדר הטבעי של המציאות, אפשר למצוא גם אצל תומס אקווינס, המכלול נגד הגויים, חלק 3, פרק 95, וראו להלן דיון ביחס בין אקווינס לר"י אלבו.

<sup>1361</sup> שם עמ' רי.

וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שיהרגו או שינתן לכל אחד ככר זהב, ועמד אחד מהם ונימול, שתשתנה בלי ספק הגזרה ההיא ותבטל מעליו לרע או לטוב כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא...

ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפלה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו, להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה.<sup>1362</sup>

יש להצביע על הבדל מסוים בין דוגמת השדה למשל המלך והערלים. במקרה של השדה, אין קשר בין מעשי האדם לבין הרצון שיצר את הגזירה מלכתחילה. הגזירה על הצלחת התבואה וירידת המטר נובעת ממניעים שאינם ידועים לנו, ומעשי האדם נוגעים רק לשלב השני: שלב קבלת השפע. לעומת זאת, במשל המלך והערלים משנים מעשי האדם את עצם הגזירה שחלה עליו. שני המשלים מקבילים לשתי האפשרויות שמציין ר"י אלבו בנמשל: "שיוכן המתפלל לקבל שפע (בדומה להכנת השדה) או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו (בדומה לגזירת הערלים)". אך המכנה המשותף של שני הניסוחים ברור: הגזירה האלוהית ניתנה מלכתחילה עבור מציאות מסוימת, עם אפשרות מובנית שתשתנה בהתאם לנסיבות.

כך הובנה תפיסת התפילה של ר"י אלבו בספרות המחקר: התפילה איננה פועלת ככלי שכנוע בתוך דיאלוג בין האדם לא-ל, אלא כ"שינוי או תיקון פנימי באדם המתפלל עצמו",<sup>1363</sup> המעלה אותו למדרגה רוחנית גבוהה יותר, שבה הוא ראוי לקבל שפע רב יותר, על פי הרצון האלוהי הקבוע מראש. "לא אלוהים משתנה, אלא האדם משתנה".<sup>1364</sup> הא-ל החליט מראש שאדם יהיה זכאי לגורל א' אם יהיה במדרגה רוחנית X, ולגורל ב' אם יהיה במדרגה רוחנית Y. כל שהאדם עושה בתפילתו הוא לעבור ממדרגה רוחנית X למדרגה רוחנית Y.<sup>1365</sup>

יש בתפיסה זו רדוקציה משמעותית לתפיסה המסורתית של מושג התפילה. שהרי התפילה שוב אינה "דו-שיח חי בין האדם והאלוהים" אלא "אקט פנימי וחד-צדדי של האדם".<sup>1366</sup> וכן הרצון האלוהי לפי הבנה זו אינו פועל באופן בלתי אמצעי "אלא הוא רצון קדום ונצחי מתגלגל מאלוהי בהכרח נצחי ומאבד את הספונטניות שלו".<sup>1367</sup> וכפי שסיכם ארליך: "התפילה נושאת בעיני אלבו ערך חינוכי יותר מאשר תועלתני".<sup>1368</sup>

אם נשווה תפיסה זו של ר"י אלבו לדברי קודמיו, הרי שהחלק של ההכנה לקבלת השפע דומה מאד לתפיסה המיימונית המתונה בפרובנס, שלפיה השפע האלוהי מתמיד והאדם הוא שמכין עצמו לקבל את השגחתו. ואילו החלק של "ביטול הרע הנגזר עליו" מקרב אותו יותר לתפיסת ההשגחה הרווחת בחוג הרשב"א.

<sup>1362</sup> שם עמ' רי.

<sup>1363</sup> ארליך, אלבו, עמ' 235.

<sup>1364</sup> שמחה בונם אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, חלק שני, ירושלים תשל"ב (להלן: אורבאך, עמודי המחשבה ב), עמ' 637.

<sup>1365</sup> גלמן, תפילה.

<sup>1366</sup> אורבאך, עמודי המחשבה ב, עמ' 637.

<sup>1367</sup> אורבאך, עמודי המחשבה ב, עמ' 637-638. ובלשונו של קדיש (קדיש, ספרו של אברהם): "God is not really involved".

<sup>1368</sup> ארליך, אלבו, עמ' 236.

### סתירה בעניין פעולת התפילה

תפיסה מכנית זו של התפילה מנוגדת לאופן שבו תיאר אותה ר"י אלבו עצמו במקומות אחרים בספרו. המקור הבולט ביותר הוא פרק טז במאמר הרביעי, המשווה בין פעולת הא-ל לפעולת הכוכבים,<sup>1369</sup> ומסביר מדוע התפילה ראויה דווקא ביחס לא-ל:

כמו שאין ביד המת כח לרצות ושלא לרצות, כן אין ביד הכוכבים לרצות ושלא לרצות, כמו שאין יכולת ביד האש שלא לשרוף בגד הצדיק כשיקרב אליו או לשרוף בגד הרשע כשירחק ממנו או כשלא תהיה בו הכנה כלל לקבל השרפה, כן אין כח ביד הכוכב להרע או להיטיב אלא כפי מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל. ולזה לא תהיה התפלה ראויה אליו כלל, אחר שאין פעולתו על צד הרצון, אלא להשם יתברך שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות לעשות דבר והפכו ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על ידי התפלה בלבד.<sup>1370</sup>

ר"י אלבו מבדיל בין הכוכבים, שמשפיעים שפע לא-רצוני, לפעולתו הרצונית של הא-ל. מכיוון שהכוכבים מייצרים שפע קבוע, הם מסוגלים לפעול רק סוג אחד של פעולות ולא "דבר והפכו". כמו כן, השפע שלהם תלוי באופן חד-חד-ערכי בתכונותיו של המקבל: קרבה אל האש תשרוף את הבגד, ואילו הריחוק יצנן אותו. זאת בניגוד לא-ל שיש בידו כח לרצות ושלא לרצות, ולעשות חסד חנם גם כאשר המקבל אינו ראוי לכך. בהמשך דבריו מציין ר"י אלבו שתי השלכות לכך שההיענות האלוהית לתפילה נובעת מרצון ומחסד: ההיענות לתפילת הרשעים, וההיענות לתפילה בשעת צרה. בשני המקרים אין הצדק וההיגיון מחייבים שהתפילה תיענה, ולמרות זאת הא-ל נענה לה ברוב חסדו. זאת משום "שכל הטובות המגיעות מהשם הם על צד החסד הגמור לא שכר מעשיו הטובים, ומזה הצד כבר יגיעו מאתו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן, שהתפלה תקנה אל האדם הכנה שאיננה בטבעו לקבל הטוב ההוא".<sup>1371</sup>

השלכה נוספת, המתוארת בפרק הבא, היא שבניגוד לכוכבים שמשפיעים את השפע ללא הבחנה, הא-ל שוקל בחכמתו האם ראוי למתפלל לקבל את החסד שאותו ביקש, ואם יחליט שהדבר יגרום יותר נזק מתועלת, לא ייענה לתפילה:

שמי שיתפלל לשם שימליכהו על כל העולם כאלכסנדר, אף על פי שהדבר אפשר מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין מחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והדומה לו אין ראוי להתפלל עליו, כי אין כל אדם ראוי למשול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו, ולא ימנע השם טוב מן האחר בעבור זה, שחסדי השם יתברך ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם.<sup>1372</sup>

<sup>1369</sup> על אופי פעולת הכוכבים בהגות ימי הביניים ואצל ר"י אלבו בפרט ראו: דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט; צדיק, מהות הבחירה, עמ' 200–212.

<sup>1370</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק טז, כרך ב, עמ' קצט-ר.

<sup>1371</sup> שם, עמ' קצט.

<sup>1372</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יז, עמ' רז-רח.

תיאור זה מנוגד לכאורה לתפיסה שהוצגה בפרק יח. שהרי במשל המטר ומשל המלך והערלים פועל הא-ל בדיוק כמו הכוכבים: כמערכת קבועה ומובנית של השפעת שפע, התלויה אך ורק במעשי האדם המקבל ובהכנתו לקבלת שפע זה. כך למשל, בדבריו של ר"מ אלדבי יש השוואה של פעולת הא-ל לפעולת חוס השמש, הדומה לחלוטין לאופן פעולת האש והכוכבים שמתאר ר"י אלבו בפרק טז. אלא שבפרק טז טוען ר"י אלבו שאין טעם להתפלל לכוחות מסוג זה, ואין הוא מציע את האפשרות שכתב בעצמו בפרק יח, דהיינו שהתפילה משנה את הכנתו של האדם לקבל את השפע.

למעשה, נראה כי פעולת התפילה, כפי שהיא מוצגת בפרק טז, קרובה לזו שהציג רח"ק בספר אור השם. הדגש ששם ר"י אלבו על ההיעתרות לתפילות הרשעים קיים גם אצל רח"ק: "כי עם היותו בלתי זכאי וראוי להשיג דרושו בזולת תפילה, הנה בתפלה מלבד שכר המצוה – יתכן שישגיגהו".<sup>1373</sup> כפי שראינו, רח"ק ראה בהיענות לתפילות הרשע ראייה לכך שהתפילה מביאה לידי היעתרות ישירה של האל, ולא רק לשיפור מצבו הרוחני של האדם. כמו כן, ראינו כי רח"ק הדגיש יותר מפעם אחת שהתפילה איננה מועילה בהכרח, אלא רק "יתכן שישגיגהו". גם בנקודה זו קיימת קרבה לדברי ר"י אלבו על כך שלעיתים הא-ל מחליט שלא להיענות לתפילה,<sup>1374</sup> והיא מבטאת את תפיסת התפילה כבקשה הנתונה להחלטתו של הא-ל ולא כפעולה מכנית טבעית.

### סתירה בתפיסת הרצון

סתירה נוספת, שורשית יותר, קיימת בנוגע להנחת המוצא של הדיון בפרק יח: חוסר האפשרות של שינוי רצון הא-ל. כפי שראינו, את הקושי שבפעולת התפילה הציג ר"י אלבו כך:

איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר, שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מלא רצון אל רצון.<sup>1375</sup>

ולאחר שהציג את גישתו שב והראה כיצד היא פותרת את בעיית שינוי הרצון:

ואין להקשות ולומר איך ישתנה רצון השם יתברך על ידי התפלה, שכך היה רצון השם מתחלה שתתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה, ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה.<sup>1376</sup>

דהיינו: רצון הא-ל קבוע מראש, תוך שהוא מתייחס לתרחישים אפשריים שונים במציאות (והתפילה אינה משנה את הרצון אלא את המציאות). דברים אלו מנוגדים לכאורה לדבריו בתחילת המאמר השני, בדיון סביב סוגיית הרצון האלוהי.<sup>1377</sup> שם הציג ר"י אלבו את הקושי בקביעה שהא-ל פועל באופן רצוני:

ששם הרצון אמנם יאמר על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה רוצה אותו קודם זה, כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא תמיד על אופן אחד, ויתחייב מזה

<sup>1373</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעג

<sup>1374</sup> ראו על כך בפירוט להלן.

<sup>1375</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' רח.

<sup>1376</sup> שם, עמ' ריב.

<sup>1377</sup> והצביעו על הסתירה ארליך, אלבו (עמ' 93) ושפירא, קראתי ויענני. יצויין גם שר"י אלבו קושר בדבריו שם (מאמר ב, פרק ג) בין התפילה לרצון, וכותב ש"אם לא יפעל על צד הרצון... לא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה".

שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, ויהיה אם כן מתפעל ומקבל שנוי מזולתו.<sup>1378</sup>

דהיינו, עצם מושג הרצון מניח דינאמיות,<sup>1379</sup> ובכך סותר את ההנחה הפילוסופית הפשוטה בדבר שלימות הא-ל וחוסר ההיפעלות שלו. בהמשך הפרק דחה ר"י אלבו את האפשרות לומר שהא-ל פועל מתוך רצון קדום:<sup>1380</sup>

וזה הדעת רחוק מאד משיושכל, לפי שמלת רצון קדום כשיובן ענינה היא מזוייפת ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי השאלה תשוב כמו שהיתה, ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום היה בידו לאחרו מאותו העת או לא היה בידו לאחרו, ואם היה בידו אז לאחרו נתבטל הרצון הקדום, כי מה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום, אלא לפי שלא רצה בעת ההיא לאחרו, ואם רצה היה מאחר אותו. ואם תאמר שלא היה בידו אז לאחרו מאותו העת אחר שכן גזר הרצון הקדום, אם כן נתבטל שם הרצון ושב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון.<sup>1381</sup>

ר"י אלבו טוען שפעולה רצונית היא דווקא כזו שנובעת מתוך רצון בהווה, ולא כזו שנקבעה מראש. ומשום כך אין מובן למושג "רצון קדום". הפתרון שאותו מאמץ ר"י אלבו לבעיית הרצון וההשתנות הוא שרצון הא-ל שונה מרצונם של בני אדם, והוא משמש למעשה כתואר שלילה:

כמו שחכמתו ויכלתו הם בלתי בעלי תכלית ואינם ממין חכמתו ויכלתו כן רצונו אינו ממין רצוננו...

ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כדי שנבין ממנו שאינו פועל על צד החיוב בלי כונה ורצון. ואם תשאל ותאמר היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והיאך ישתנה מהיותו יודע את האדם קודם היותו אל היותו יודע אותו בעת היותו, שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק.

ואין דרך להמלט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתו שתחדש בו שנוי כדרך שהיא מחדשת בנו, או שתבא אל כפירה גדולה.<sup>1382</sup>

ר"י אלבו משווה את הרצון לידיעה, גורם המשתנה לכאורה באופן תמידי, ומסביר (בעקבות הרמב"ם<sup>1383</sup>) שגם ידיעת הא-ל היא תואר שלילי (השולל את סכלותו) שאיננו מצביע על ידיעה במובן המוכר לנו.<sup>1384</sup> השוואה זו מחדדת את הניגוד בין דבריו במאמר השני לדבריו בפרק יח של המאמר הרביעי,<sup>1385</sup> שם הזכיר מיד אחרי הדיון בבעיית הרצון את סוגיית הידיעה:

<sup>1378</sup> ספר העקרים, מאמר ב, פרק ב, כרך א, עמ' קסו-קסז.

<sup>1379</sup> ראו מורה נבוכים חלק ב פרקים יח ו-כב, ובדברינו לעיל אודות רח"ק.

<sup>1380</sup> מושג שאומץ על ידי רח"ק, כפי שראינו לעיל.

<sup>1381</sup> ספר העקרים, מאמר ב, פרק ב, כרך א, עמ' קסח.

<sup>1382</sup> ספר העקרים, מאמר ב, פרק ג, כרך א, עמ' קעא-קעב.

<sup>1383</sup> מורה נבוכים חלק ג, פרק כא.

<sup>1384</sup> על נושא התארים השליליים אצל ר"י אלבו ראו להלן, וכן אצל: גוטמן, דת ומדע, עמ' 169-181; שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 182-217; ארליך, אלבו, עמ' 87-93. על הסתירות בעמדת ר"ח קרשקש בשאלה זו, ראו: הרוי, רח"ק, עמ' 88-96.

<sup>1385</sup> ראו: ארליך, אלבו, עמ' 93.

ושאלת השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות ההכנה על ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת השם יתברך עם טבע האפשר, וכמו שלא נחקר על ידיעת השם יתברך איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר, כן לא נחקר עליה איך היא שלא תשתנה עם התפלה, אבל נאמין שכמו שלא תשתנה ידיעתו עם מציאות טבע האפשר כן לא תשתנה עם התפלה.<sup>1386</sup>

ר"י אלבו רומז כאן לדבריו בחלק מוקדם יותר של המאמר הרביעי, בעניין היחס בין הבחירה וה"אפשר" לידיעה האלוהית:

שהאמת הוא שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו בשום צד כמו שכתבנו למעלה, שידיעתו לא תשתנה כלל, אחר היותה בלתי בעלת תכלית.<sup>1387</sup>

כלומר, בסוגיית הידיעה ממשיך ר"י אלבו את הקו שבו הלך במאמר השני, ולפיו "אין ידיעתו כידיעתנו" ולכן אין להקשות על השינויים בידיעת הא-ל. וממילא יש לשאול: מדוע בסוגיית הרצון לא הלך ר"י אלבו באותו הקו, ולא כתב בתשובה לשאלת הפתיחה ש"אין רצונו כרצוננו"?<sup>1388</sup> מדוע יש בכלל צורך במשל המטר ומשל המלך, אם אין אנו אמורים כלל לשאול שאלות על רצון הא-ל וידיעתו?

במקום זאת נראה כי ר"י אלבו אימץ במאמר הרביעי את אותו רעיון של "רצון קדום" שאותו דחה במאמר השני: "שכך היה רצון השם מתחלה שתתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה, ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזירה".<sup>1389</sup> לכאורה זוהי בדיוק תורת הרצון הקדום: האל פועל בנסיבות החדשות על פי אותה החלטה שנקבעה מראש עבור נסיבות אלו, ולא מתוך רצון חופשי המתחדש כעת.

## הגישה האקלקטית והאזוטריית

### הגישות לפתרון הסתירות שבספר העיקרים

שלוש גישות עיקריות קיימות במחקר לפתרון סתירות פנימיות בספר העיקרים. גישה אחת היא הגישה האקלקטית, שמייצגה הוא יוליוס גוטמן.<sup>1390</sup> לפי גישה זו, ר"י אלבו שאב והעתיק את דיוניו ממקורות שונים ולא העמיד משנה פילוסופית עקבית. משום כך דבריו מועדים לסתירות פנימיות מן הסיבה השישית שמנה הרמב"ם בהקדמה למורה, דהיינו סתירות הנובעות מהתמודדות מקומית עם שאלות שונות בלי ניתוח פילוסופי חמור שעומד על המסקנות הסותרות הנובעות מן הדברים.<sup>1391</sup> גישה חדשה יחסית מובילים דב שורץ ודרור ארליך, ולפיה ספר העיקרים נכתב בסגנון הכתיבה האזוטריית, והוא עושה שימוש בסתירות מכוונות על מנת להציף את דעתו האמתית.<sup>1392</sup> גישה

<sup>1386</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' ריב.

<sup>1387</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק ה, כרך ב, עמ' קכג. וראו: צדיק, מהות הבחירה, עמ' 200–212.

<sup>1388</sup> כפי שהעיר קדיש, ספרו של אברהם (פרק 6, עמ' 19): "We cannot understand how God answers a particular prayer while implying neither change in His will, nor that the prayer itself and its fulfilment remain contingent".

<sup>1389</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' ריב.

<sup>1390</sup> ראו: דרור ארליך, 'יוליוס גוטמן וחקר הגותו של ר' יוסף אלבו', איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות א (תשס"ה), עמ' 369–379. ראו גם קרייסל, נבואה, עמ' 487–488.

<sup>1391</sup> לחלופין, אפשר לומר שהסתירות נובעות מן הסיבה הראשונה שמנה הרמב"ם: "שהמחבר אסף דבריהם של אנשים בעלי דעות שונות, אך השמיט שמות בעליהם ולא ייחס כל דבר אל אומרו".

<sup>1392</sup> שורץ, סתירה והסתרה; ארליך, אלבו.

שלישית, שבה נבקש לצעוד בהמשך, טוענת שר"י אלבו משתמש אמנם בניסוחים שונים הדומים לאלו של פילוסופים אחרים שקדמו לו, אך הוא משנה ומנסח אותם כך שייצרו תפיסה אחידה השונה מן העמדות הקודמות.<sup>1393</sup>

במסגרת זו לא נוכל להתמודד עם הגישות הללו באופן מקיף, ולבחון אם הן משקפות נאמנה את תוכנו של ספר העיקרים.<sup>1394</sup> ננסה רק לברר האם שתי הגישות הראשונות שהצגנו יכולות לפתור את הסתירות שהצבנו לעיל, בעניין סוגיית התפילה.

### הגישה האקלקטית וסוגיית התפילה

גם בעלי הגישה האקלקטית אינם טוענים באופן קיצוני שר"י אלבו מגבב דברים בלי שהוא יודע מה הוא שח, ושגישתם מאפשרת לפתור כל סתירה שהיא. שהרי כבר כתב הרמב"ם בהקדמה למורה: "ששתי הקביעות הראשונות תסתורנה זו את זו בצורה גלויה, אלא שהמחבר שכח את הראשונה בשעה שרשם את השנייה במקום אחר בחיבורו – זה פגם גדול מאוד. אדם כזה אינו נמנה בין האנשים שראוי להתחשב בדבריהם".<sup>1395</sup> ממילא, אם נצביע על סתירות מפורשות וגלויות, קל וחומר אם תהינה בין שני מקומות סמוכים, קשה יהיה לאמץ את הפתרון של הגישה האקלקטית.<sup>1396</sup>

ואכן, נדמה שזו המציאות במקרה שלנו. כך למשל, הרעיון של הרצון הקדום, שאותו מאמץ ר"י אלבו בנוגע לתפילה, איננו רק שונה מעמדתו במאמר השני. מדובר ברעיון שר"י אלבו דחה בחריפות וטען שהוא מזויף מתוכו. יתר על כן, העובדה שר"י אלבו השתמש ברעיון התארים השליליים באותה פסקה עצמה לשם פתרון בעיית שינוי הידיעה, מוכיחה שהרעיון עמד לנגד עיניו באותו הרגע, ולמרות זאת הוא בחר במודע שלא להשתמש בו כדי להסביר את שינוי הרצון.

גם הסתירה בין פרק ט"ז לפרק י"ח במאמר הרביעי לא נראית ככזו הנובעת מחוסר תשומת לב. במהלך הדיון על החסד והרצון המאפיינים את היענות הא-ל לתפילה, לא שכח ר"י אלבו לציין שהיא תלויה בכך "שיכין עצמו על ידי התפילה". כלומר, ר"י אלבו מודע היטב לכך שבפרק י"ח התפילה עצמה מתוארת ככזו היוצרת "הכנה" באדם, והוא מציין זאת גם בפרק ט"ז. למרות זאת הוא טורח לחלק בינה לבין ההכנה הנעשית לשם קבלת השפע מן הכוכבים. ממילא, אי אפשר לראות כאן כתיבה אקלקטית ומפוזרת, אלא רמיזה מפורשת לכך שיש לפרש את שני הפרקים האחד על פי חברו ולהבחין בין סוגים שונים של "הכנות" (כפי שנעשה להלן).

לסיכום, הסתירות שבין ההתייחסויות השונות לסוגיית התפילה הן בוטות ובולטות מכדי שנשער שנוצרו בטעות. כמו כן, הרמיזות לגישה אחת במקומות שנוקטים לכאורה בגישה המנוגדת, מוכיחות שאין כאן חוסר תשומת לב אלא עמדה מורכבת הדורשת בירור וליבון. בנוסף על כך, וודאי

<sup>1393</sup> ראו: Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen-Age*, Paris 1957, pp. 267–274; צדיק, מהות הבחירה, עמ' 200–212 (ובעיקר בעמ' 200 הע' 188).

<sup>1394</sup> נעיר רק כי בניגוד לדבריו של ארליך (ארליך, אלבו עמ' 46–51), בהערה שבתחילת המאמר השני אין הצהרה מפורשת על כך שר"י אלבו מתכוון לטמון בספרו סתירות מכוונות כדי להסתיר את עמדותיו. הסתירות שהוא מעיד שיימצאו בספרו הן רק "מן הסיבה החמישית", דהיינו סתירות מדומות הנובעות מסיבות דידקטיות. החלק שבו הוא מזכיר "כונה להסתיר העניין" לא מתייחס לסתירות אלא לאמירות שנאמרו תוך החסרת חלק מן ה"הקדמות", הנחות היסוד. כמו כן, חלק זה מתייחס לספרים באופן כללי ולא לספר העיקרים דווקא.

<sup>1395</sup> מורה נבוכים, עמ' 22.

<sup>1396</sup> שהרי גם אם הסתירה נובעת מן הסיבה הראשונה, דהיינו מליקוט של שיטות שונות, בסופו של דבר מדובר בספר אחד שנכתב על פיהן.

שאם נצליח ליישב את הדברים אלו עם אלו באופן מתקבל על הדעת, הדבר עדיף מאשר להחזיק בסתירה ולטעון לחוסר תשומת-לב של המחבר.

### הגישה האזוטרית וסוגיית התפילה

ארליך הקדיש בספרו דיון מיוחד לפתרון בעיית התפילה.<sup>1397</sup> בהתאם לעמדתו העקרונית, הוא טען שר"י אלבו משתמש בכתיבה אזוטרית ומסתיר את עמדתו האמתית. לדבריו, הרובד הגלוי נמצא במאמר הרביעי, שם פורש ר"י אלבו את הגישה ה"לא תקשורתית" של התפילה (כלשונו של ארליך), ואילו עמדתו האמתית היא דווקא שהתפילה פועלת באופן "תקשורתי" ומשפיעה על רצון הא-ל באופן ישיר.

גישה נוספת שמציע ארליך מחלקת את ספר העיקרים לשלבים שונים בהגותו של ר"י אלבו, ולפיה המאמרים הראשון<sup>1398</sup> והשני משקפים את ההגות המוקדמת, שבה תפיסת התפילה ה"תקשורתית", ורק במאמר הרביעי כבר התגבשה התפיסה הפילוסופית ה"לא תקשורתית".

את שתי ההצעות הללו קשה מאד לקבל. ראשית, קשה לקבל את עצם הטיעון בדבר כתיבה אזוטרית המנסה להסתיר דווקא את העמדה המסורתית מעיני הפילוסופים. כתיבה כזו תשיג את ההיפך הגמור ממטרותיה. שהרי המון העם, שמבין רק את הרובד החיצוני, ייתקל בגישה הפילוסופית השגויה, ודווקא הפילוסופים הם אלו שיתעמקו בספר ויגלו את עמדתו האמתית של המחבר, היא העמדה המסורתית שתקומם אותם.<sup>1399</sup> ואמנם יש מקום ליישב את הקושי ולטעון כי ר"י אלבו סבור היה שהאוחזים בעמדה הרציונאלית בתקופתו הם אנשים דוגמתיים ושטחיים שאותם יטעה בקלות, בעוד שהקבוצה השמרנית מונה תלמידי חכמים עמוקים שיעמדו על כוונתו האמתית, אולם לשם כך יש להניח שאותם תלמידי חכמים שמרנים הם בעלי כישורים פילוסופיים (מלבד גדולתם בתורה), והנחה זו פחות סבירה.

החלוקה בין שלבי הכתיבה השונים קשה אף היא. כך למשל, ארליך לומד על האופי ה"תקשורתי" של התפילה במאמר הראשון מן הלשון "שהשם יתברך שומע תפלת הצועקים לפניו",<sup>1400</sup> המלמדת על כך ש"אלבו מייחס ממד תקשורתי לתפילה".<sup>1401</sup> אך ארליך מתעלם מכך שגם במאמר הרביעי כתוב: "שהשם יתברך יהיה נעתר אל המתפלל",<sup>1402</sup> וכן: "שאם ישוב אל השם ויתפלל לפניו ויודה לו שהכל בא אליו ממנו, ישמע תפלתו".<sup>1403</sup> לשונות אלו אינן פחות "תקשורתיות" מאלו שציטט ארליך מן המאמר השני.<sup>1404</sup> אדרבה, הלשון "נעתר" מדגישה את ההיענות הישירה לבקשת האדם, ואת הקרבה לניסוח של רח"ק, "שנאמין היותו יתברך נעתר לבקשת המתפלל".<sup>1405</sup> כמו כן, ארליך מתייחס רק לסתירות שבין המאמרים הראשונים למאמר הרביעי, אך מתעלם מכך שהסתירה

<sup>1397</sup> ארליך, אלבו, עמ' 234–252.

<sup>1398</sup> חלק ניכר מן הדיון של ארליך מתבסס על פרק כא במאמרו הראשון, שבו נדון בהרחבה להלן.

<sup>1399</sup> קרייסל דחה באופן דומה את הגישה המפרשת באופן אזוטרי את דברי ספר העיקרים בעניין הנבואה. ראו: Howard Kreisel, *Prophecy – The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, 2001, p.

540 (להלן: קרייסל, נבואה).

<sup>1400</sup> ספר העיקרים, מאמר א, פרק כג.

<sup>1401</sup> ארליך, אלבו, עמ' 238.

<sup>1402</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק יח, עמ' ריב.

<sup>1403</sup> שם.

<sup>1404</sup> משום כך תמוהים מאד דבריו של ארליך (עמ' 240; עמ' 241 הע' 76) שחזר וטען כי במאמר הרביעי ר"י אלבו משמיט את הלשון ה"תקשורתית" מן התיאורים של התפילה.

<sup>1405</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א.



קיימת בין חלקי המאמר הרביעי עצמו, כאשר בפרק יח הוצגה התפילה כ"לא תקשורתית", ורצון הא-ל הוצג כרצון קדום, ואילו בפרק טז היא הוצגה כתפילה "תקשורתית" הפונה אל רצונו החופשי של הא-ל השונה מן הגזירה הקדומה של הכוכבים.<sup>1406</sup> דהיינו, אי אפשר להצביע על שתי גישות ברורות שניתן לתאר אחת מהן כינסתרת', אלא על סתירות-לכאורה ואי-בהירויות השזורות לאורך הדיון כולו.

משום כך נבקש לצעוד בדרך אחרת, כפי שמבקש מאתנו ר"י אלבו עצמו בהקדמה למאמר השני:

אין למעיין בספר מספרי המחברים לקפוץ ולהשיב מן העולה על רוחו ראשונה, אבל ישיב אל לבו כי המחבר הוא לא היה מקלי הדעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב המעיין בתחלת הדעת, ויותר ראוי לכל אדם לחשוך שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה המחבר שהוא בדבר נגלה הטעות, ויתלה הטעות בעיונו וירבה להעמיק בדבריו עד יתבאר לו אמתת כוונת המחבר, כי המחבר לרוב השתוטט מחשבתו בדברים העיוניים העמוקים, לפעמים יקל בעיניו להאריך בבאור דבר מה, ואם כן יקשה הבנתו על המעיין. וצריך המעיין להזהר בזה יותר מאד.<sup>1407</sup>

אנו נניח (לפחות בנוגע לסוגיית התפילה) שספר העיקרים הוא ספר קוהרנטי שיכול להיות מובן מתוך קריאה זהירה ומדוקדקת שתראה כיצד דבריו מתיישבים אלו עם אלו. מלבד הקשיים שהעלינו ביחס לגישות הקודמות, וודאי שקיים יתרון פשוט בהסבר המאחד ומשלים את חלקי הספר זה מזה, במקום להזדקק לסיבות שהובילו להיווצרות סתירה פנימית.

### תפיסת התפילה של ר"י אלבו

#### רצון הא-ל

כדי להבין את תפיסתו של ר"י אלבו יש לדייק יותר בהבנת המושגים שאותם הוא מלבן, על פי ההקשרים השונים שבהם הם נידונים. זאת דווקא מתוך ההבנה שר"י אלבו עושה שימוש בחומרים שקדמו לו, אך לעיתים משנה את משמעותם כשהוא בונה מהם את משנתו הכוללת.

נפתח ביישוב הסתירה בשאלה: האם רצון הא-ל הוא "רצון קדום" (כפי שעולה מן המאמר הרביעי), או שהוא רצון ספונטני המשתנה באופן בלתי מובן (כפי שנאמר במאמר השני)?

על מנת ליישב את הסתירה נתבונן בהקשר הדברים במאמר השני. הקושי באמירה שהא-ל פועל באופן רצוני נוסח באופן הבא:

הפועל בבחירה ורצון, יפעל דבר בעת שירצה ויפעל ההפך בעת שירצה... יראה שהוא ראוי שיהיה מסולק ממנו יתברך, וזה ששם הרצון אמנם יאמר על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה רוצה אותו קודם זה, כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא

<sup>1406</sup> ארליך עצמו (ארליך, אלבו עמ' 239) מעיר שהתפיסה התקשורתית של התפילה מופיעה גם במאמר הרביעי (פרק מט), ואין הוא מציע דרך ליישב זאת.  
<sup>1407</sup> ספר העיקרים, כרך א, עמ' קס.

תמיד על אופן אחד, ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, ויהיה אם כן מתפעל ומקבל שנוי מזולתו.<sup>1408</sup>

כלומר, הפעולה הרצונית היא פעולה שנעשית מתוך בחירה שאיננה מוכתבת מראש, ועל כן היא כרוכה בהשתנות, במעבר משלב ה"אי-רצון" לשלב ה"רצון". ממילא, האמירה שלא-ל יש רצון שקולה לקביעה שהוא משתנה ומתפעל (מן הגורם שיצר את השינוי). הפתרון לבעיה מוצג בפרק הבא:

ידיעתו ורצונו ויכלתו שהם נמשכים אחר חכמתו נעלמים תכלית ההעלם, ולא נבין מהם אלא שהוא פועל פעולתו במין שיפעל אותה הפועל היותר נבחר. ואחר שאנחנו נמצא שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכונה ורצון, נאמר בו יתברך שהוא פועל ביכולת וכונה ורצון, ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם כיצד הם, אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו שנוי, אחר שנדע שהשנוי היה חסרון בחקו.<sup>1409</sup>

כלומר, פעולת הא-ל היא רצונית במובן זה שאין בה את חסרונותיו של הפועל בלא רצון. זוהי פעולה מן הסוג "היותר נבחר", ומשום כך על כרחנו לומר שהיא נעשית ברצון. אך זהו רצון שאיננו יכולים להבין, ואין הוא "מחדש בו שינוי". יש לשים לב: ר"י אלבו איננו טוען שרצון הא-ל עשוי להשתנות, ושאינו יודעים כיצד מתרחש השינוי. ההיפך הוא הנכון: רצון הא-ל איננו משתנה, והוא "רצוני" רק במובן של שלילת-ההכרח, ובאופן ש"אין בנו כח להשיג כיצד הוא". ואמנם התארים השליליים בתורתו של ר"י אלבו אינם מרוקנים לחלוטין מתוכן, אלא משמרים את ההיבטים החיוביים בלי הצדדים שיש בהם חסרון והגשמה,<sup>1410</sup> אך מפורש בדברי ר"י אלבו שהשינוי הוא "חסרון בחקו" של הא-ל ומושג הרצון מלמד על מאפיין חיובי שאיננו דורש שינוי.

ממילא אין כל סתירה בין המאמר השני למאמר הרביעי, שבו קבע ר"י אלבו "שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון".<sup>1411</sup> שהרי המסקנה במאמר השני לא הייתה שהא-ל יכול להשתנות, אלא שהא-ל יכול "לרצות" באופן ספונטאני בלי שהדבר גורר שינוי. ממילא, אי אפשר היה להשתמש ברעיון שבמאמר השני כדי ליישב את הקושיה שבמאמר הרביעי. שהרי התפילה, על פי התפיסה המסורתית, היא מצב שבו האדם יוצר שינוי אצל הא-ל, מה שאיננו אפשרי. לכן נדרש ר"י אלבו להסביר כיצד הדבר ייתכן, ועל כך הוא משיב שהתפילה לא משפיעה על עצם מנגנון קבלת החלטות של רצון הא-ל, אלא משנה את הנתונים שאליהם התייחסה הגזירה המקורית.

לסיכום, שני הדיונים בסוגיית השינוי והרצון אינם סותרים זה את זה אלא משלימים זה את זה. במאמר השני קבע ר"י אלבו שלמרות שהא-ל פועל "ברצון" אין הדבר גורר אצלו שינוי ואין הוא מושפע מגורמים חיצוניים. ולאור זאת נדרש להסביר איך ייתכן מוסד התפילה אם רצון הא-ל איננו בר-שינוי.

<sup>1408</sup> ספר העקרים, מאמר ב, פרק ב, כרך א, עמ' קסו-קסז.

<sup>1409</sup> ספר העקרים, מאמר ב, פרק ג, כרך א, עמ' קעג.

<sup>1410</sup> על היכולת לשמר את ההיבט החיובי של התואר, בלי החסרונות שבו, כתב ר"י אלבו במאמר שני פרק כא, וראו על כך אצל ארליך, אלבו, עמ' 87-93. גישה זו קיימת גם אצל תומס אקווינס, ראו צדיק, דטרמיניזם.

<sup>1411</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' רח.

כדי להבהיר ולבסס את הטיעון, נשווה את דברי ר"י אלבו על התפילה לדבריו במאמר שלישי בעניין נצחיות התורה. כמו התפילה, גם התורה והמצוות הן ענף מענפי השגחת הא-ל על ברואיו, והדין בהן באותם כלים של סוגיית ההשגחה נעשה כבר בדברי הרמב"ם.<sup>1412</sup> ואכן, את העמדה השוללת את שינוי התורה הציג ר"י אלבו באופן דומה לעמדה השוללת את פעולת התפילה:

וכבר יראה שאי אפשר לדת האלהית שתשתנה... כי הדברים הנרצים אצל השם יתברך שהוא הנותן לא יצוייר שירצה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצוי לפניו פעם אחרת, כי אי אפשר שירצה האל יתברך היושר פעם ויהיה רצוי לפניו העול פעם אחרת, ואם כן למה ישנה האל הדת האלהית בזולתה.<sup>1413</sup>

השאלה שמציג ר"י אלבו דומה לזו שבסוגיית התפילה: כיצד ייתכן שהא-ל ירצה פעם אחת חוק אחד, ופעם אחרת חוק אחר? תשובתו של ר"י אלבו לשאלה זו קרובה גם היא לדבריו שבמאמר הרביעי בעניין התפילה:

אף אם לא ישתנו הדעות בעצמן ולא הנותן, כבר אפשר שיפול בה שנוי צד המקבל, לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים, ולפי השתנות הכנת המקבל תשתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל.<sup>1414</sup>

כלומר, הרצון האלוקי הוא רצון קבוע, אך הוא מתאים את עצמו בפועל למציאות המשתנה. התהליכים המתרחשים במציאות, בדומה לתפילה ולתשובה, אינם משנים את הרצון אלא את המציאות. ומלכתחילה לא ניתן הציווי האלוהי כגזירה מוחלטת אלא בהתאם למצבו ומדרגתו הנוכחית של העולם.

מהו היחס שבין דבריו אלו של ר"י אלבו לדבריו בעניין הרצון במאמר השני? האם יש סתירה בין הקביעה ש"אין רצונו כרצוננו" לטענה ש"לא יצוייר שירצה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצוי לפניו"? נדמה כי כאן ברור הדבר שאין כל סתירה בין הדברים. זאת משום שמפורש בדברי ר"י אלבו שאין הוא מוטרד מעצם מושג ה"רצון" ביחס לא-ל, אלא ממשמעותו של השינוי: "כי אי אפשר שירצה האל יתברך היושר פעם ויהיה רצוי לפניו העול פעם אחרת". שינוי הציווי האלוהי מורה לכאורה שהא-ל מתחרט ומשנה את דעתו ביחס למושגי הטוב והרע, ודבר זה לא ייתכן בלי קשר לשאלת האפשרות ליישם את המושג "רצון" ביחס לא-ל. שהרי שינוי כזה מוכיח שלפחות אחד מהרצונות לא היה אידיאלי ומושלם, ולכן השינוי איננו אפשרי.

לסיכום, ההשוואה לסוגיית שינוי התורה ממחישה את ההבדל בין שאלת היכולת לייחס לא-ל רצון (שעליה השיב ר"י אלבו בחיוב במאמר השני), לשאלת האפשרות לשנות את רצון הא-ל (שעליה משיב ר"י אלבו בשלילה לאורך כל הדרך). ומכיוון שרצון הא-ל איננו בר-שינוי, נדרש ר"י אלבו להסביר הן את פעולת התפילה והן את שינוי התורה כנובעים משינויים שחלו במציאות המקבלת את השפע האלוהי.

<sup>1412</sup> מורה נבוכים ג, כו. וראו: מיכאל צבי נהוראי, 'תורת המצוות של הרמב"ם', דעת 13 (תשמ"ד), עמ' 29-42.

<sup>1413</sup> ספר העקרים, מאמר ג, פרק יג, כרך א, עמ' שצג.

<sup>1414</sup> שם, עמ' שצד.

## פעולת התפילה

על רקע פתרון הסתירה בעניין רצון הא-ל, נדון בסתירה שבין שני התיאורים של התפילה, בפרק ט"ז ובפרק י"ח. כפי שראינו לעיל, בפרק ט"ז מתוארת ההיענות לתפילה כפעולה רצונית, השונה מפעולת הכוכבים. זאת בניגוד לפרק י"ח שבו התפילה מתוארת כפעולה מכנית שאיננה נוגעת ברצון הא-ל. לאור דברינו יש לומר שהרצון בפרק ט"ז הוא אותו רצון שמתואר במאמר השני, דהיינו רצון שאיננו גורר עמו שינוי. ואילו פרק י"ח מתמודד עם בעיית השינוי, ואותה הוא מנטרל.

מהי משמעותה של הבחנה זו? כפי שצינו לעיל, ההבנה המקובלת של דברי ר"י אלבו רואה את התפילה כמנגנון מכני שבו האדם מעביר את עצמו ממדרגה למדרגה ומתוך כך מגזירה לגזירה, בלי דיאלוג ממשי עם הא-ל. ממש כפי שתיאר זאת ר"מ אלדבי. אך לפי דברינו יש להבין את תפיסתו של ר"י אלבו באופן אחר: כאשר אדם מתפלל הוא משנה את מעמדו ומפקיע בכך את הגזירה המקורית שהושתה עליו. הפקעה זו מתרחשת באופן אוטומטי, בדומה למי שמשנה את הכנתו לקליטת שפע הכוכבים או המטר. אך כיצד נקבעת הגזירה החדשה שתוטל עליו? בשאלה זו קיים הבדל מהותי בין השפע האלוהי להשפעת הכוכבים, הנובע מכך שדווקא הא-ל הוא שפועל באופן רצוני.

כאשר אדם מתפלל, הוא זוכה לבחינה מחודשת של דינו לאור העובדה שהתפלל. כאשר הא-ל גוזר את דינו המחודש, הוא עושה זאת מתוך חסד ורצון, ולא באופן אוטומטי. הא-ל אכן "נשמע" ו"נעתר" לבקשת המתפלל, במובן זה שהוא שופט אותו בחסד שאיננו נובע ממדרגתו הרוחנית האישית, אלא מתוך רצון אלוהי להיענות לתפילה. אך אין בכך משום שינוי הרצון המקורי, כי מלכתחילה לא נשללה ההיענות לתפילת האדם אם יבקש.

נחدد יותר את ההבדל שבין הא-ל לכוכבים. הכוכבים משפיעים את השפע ללא התייחסות אישית לאדם המקבל. פעולת האדם גורמת לכך שיקבל את השפע, וקיימת התאמה מליאה בין רמת ההכנה לכמות השפע שיקבל. לכוכב אין שיקול דעת המביא בחשבון את השלכותיו של השפע. לעומת זאת, כאשר האדם מתפלל אין אפשרות לנבא מה תהיה התוצאה. האדם בתפילתו גורם לכך שדינו יגיע פעם נוספת לפני הא-ל, מנקודת מבט שיש בה יותר חסד. הא-ל, על פי שיקול דעתו, יחליט האם ובאיזו מידה תשפיע נקודת המבט הזו על מכלול השיקולים, ולאור זאת יחרוץ את הדין המעודכן של האדם.

לסיכום, שני הפרקים במאמר הרביעי מתמודדים עם שתי שאלות שונות. פרק יח מתמודד עם שאלת שינוי הרצון, וביחס אליה נאמר שרצון הא-ל לא השתנה אלא רק מעמדו של האדם. פרק טז מתמודד עם אופי ההיענות של הא-ל לתפילה, ושם נאמר שהא-ל מכריע באופן רצוני, הנוטה כלפי חסד עבור המתפלל. כלומר, התפילה אכן מהפכת את הא-ל ממדת הדין למדת הרחמים, כדברי הגמרא, אך לא בעזרת שינוי רצון הא-ל אלא בשינוי מצבו הרוחני של המתפלל לכה המצדיק שדינו ייגזר במדת החסד וללא תלות במדרגתו הרוחנית הכללית.

הגישה שהצגנו בסעיף זה עדיין טעונה בירור וליבון, וזאת נעשה בחלק הבא, שבו נדון בקטעים הפזורים לכל אורך הספר ומהם עולה גישתו העקבית (אך מורכבת) של ר"י אלבו בסוגיית התפילה.

האם ההיענות לתפילה נקבעה מראש?

נבקש כעת לברר כמה שאלות שיבהירו טוב יותר את תפיסת התפילה של ר"י אלבו. נפתח בשאלה: מתי נוצרה הגזירה החדשה, שחלה על האדם לאחר שהתפלל? האם מראש נגזר עליו שאם יתפלל יקבל את מבוקשו, או שמא התפילה יוצרת מציאות חדשה שהגזירה עדיין לא חלה עליה, וכעת נוצרת עבורה גזירה מותאמת חדשה?

לצורך הדיון נשוב לסוגיית שינוי התורה והמצוות, שבה דבריו של ר"י אלבו מפורשים:

כי כמו שהרופא יתן הנהגה אל החולה עד זמן משוער אצלו שלא יגלהו אל החולה, וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק כבר החולה מחליו ישנה הרופא הנהגתו ויתיר מה שאסר ויאסור מה שהתיר, ואין לחולה להפלא מזה כי אין זה ממה שיחייב שנוי בחק כוונת הרופא הראשונה, ולא ממה שיחייב חסרון בחק הרופא לומר שלא נתן בתחלה הנהגה מספקת לכל הזמנים, כי הרופא כשנתן ההנהגה הראשונה כבר ידע הזמן שראוי שיתנהג החולה על פיה, ואף על פי שלא גלהו אל החולה ידע הזמן הראוי שתשתנה ההנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות, ובהנהגה הראשונה היתה כונתו לתקן טבע החולה אל שיהיה ראוי ומוכן לקבל ההנהגה השנית הראויה לבא אחר ההכנה שהכינה ההנהגה הראשונה, ובהגיע הזמן ההוא ישנה אותה להנהגה אחרת היתה מכוונת וידועה אצלו בתחלה.<sup>1415</sup>

משל הרופא דומה מאד למשל המלך והערלים. כמו המלך גם הרופא הכין מראש מרשם שמתאים לסטטוס מסוים שבו נמצא האדם, ועם שינוי מצב האדם משתנה ממילא גם המרשם.<sup>1416</sup> וגם כאן מדגיש ר"י אלבו כי שינוי זה איננו פגם אלא דווקא חיזוק שלימותו של הא-ל, "לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים".

עם זאת, קיים הבדל מסוים בין הניסוח של שני המשלים. בסוגיית השתנות התורה מדגיש ר"י אלבו ששינוי המצוות תוכנן על ידי הא-ל מלכתחילה, וזאת בשני מישורים: ראשית, הא-ל, בדומה לרופא, "ידע הזמן הראוי שתשתנה ההנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות". תהליך הריפוי מתואר כתהליך כמעט דטרמיניסטי שהא-ל יודע מראש את מהלכו.<sup>1417</sup> נראה כי משום כך הוא לא נדרש בדיון זה לשאלת שינוי הידיעה, שאותה העלה בפרק על התפילה. שנית, מפורש בדבריו שההנהגה החדשה, זו שמיועדת לעידן שאחרי הריפוי, "היתה מכוונת וידועה אצלו בתחלה". כלומר, שינוי המציאות לא מעורר את הא-ל לחשיבה

<sup>1415</sup> ספר העקרים, מאמר ג, פרק יג, כרך א, עמ' שצד-שצה.

<sup>1416</sup> יצוין כי כבר הרמב"ם (מורה נבוכים ג, לד, עמ' 541-542) העלה את האפשרות לדמות את התורה למרשם רפואי המשתנה לפי מצב החולה, ודחה אותה: "אי-אפשר שהמצוות תתייחסנה לשינוי מצביהם של בני-אדם פרטיים ולשינוי הזמנים בדומה לטיפול הרפואי. שכן הטיפול הרפואי מיוחד לכל פרט בהתאם למזגו הנוכחי. אלא ראוי שהנהגת התורה תהיה מוחלטת, מיועדת לכולם, אפילו אם זה מתאים לאנשים מסוימים, ולא מתאים לאחרים. כי לו היה זה בהתאם (לאנשים) כפרטים, היה נגרם קלקול לכול ונתת דבריך לשיעורין".

<sup>1417</sup> האם צפונה כאן תפיסת עולם דטרמיניסטית שאותה שאב ר"י אלבו מרבו, ר"ח קרשקש, וטמן בתכוכם בקטע זה? קשה לשלול לחלוטין קריאה כזו, אז נראה יותר שר"י אלבו מזדהה עם התפיסה הלא-דטרמיניסטית שעליה הוא כותב בהרחבה בספרו (ובעיקר במאמר ד, פרקים ה-ו), וכונתו כאן היא אחת משתיים: א. לידיעה אלוהית מוחלטת שאיננה סותרת את הבחירה, משום ש"אין ידיעתו כידיעתנו" (כדבריו במאמר ד, פרק ה). ב. לידיעה הדומה להערכה רפואית, המסתמכת על הנתונים הנוכחיים ועשויה להשתנות על פי בחירות בלתי-צפויות של החולה.

מחודשת, אלא מפעיל את המרשם הקבוע מראש עבור מצב זה. שתי הנקודות יכולות להיות קשורות זו לזו: מכיוון שהא-ל תכנן מראש את מהלך הריפוי, סביר שגם השלב השני של הטיפול היה חלק מובנה מן התכנון המקורי.<sup>1418</sup>

לעומת זאת, בפרק על התפילה התמונה הרבה פחות ברורה. באשר למישור הראשון, מעשי האדם ותפילתו אינם מתוארים כחלק מן התכנון האלוהי המקורי, אלא מסורים לבחירתו החופשית של האדם.<sup>1419</sup> אדרבה, לעיתים נראה כי מעשי האדם מפריעים לתכנית האלוהית המקורית: כגון בתיאור שבו הא-ל גזר על אדם שיצליחו תבואותיו, והוא מנע את הגשמת התכנית האלוהית בשל מיעוט ההכנה.

בנוגע למישור השני, הדברים מעורפלים מעט. באופן מובהק, ר"י אלבו מקדיש את עיקר הדיון לביטול הגזירה הקודמת, ולא להיווצרות הגזירה החדשה. אפשר לראות זאת בבירור במשל המלך והערלים, שם הוצגה הגזירה באופן הבא: "מלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שיהרגו או שינתן לכל אחד ככר זהב, ועמד אחד מהם ונימול". מתבקש היה למשול משל על מלך שגזר על כל הערלים שיהרגו ועל כל הנימולים שיקבלו כל אחד ככר זהב (או להיפך), והאדם משנה בפעולותיו את הגזירה שחלה עליו מעונש מוות לקבלת דינר זהב. אך ר"י אלבו בחר לתאר רק את הגזירה הקודמת, שאותה האדם מבטל במעשיו (ולחציג אותה בשתי וואריאציות), ולא את הגזירה החדשה שתחול עליו.

כמו כן, לאורך הדיון כולו, חלק ניכר מן ההתמודדות של ר"י אלבו מוקדש לבעיית ביטול הגזירה: "שאחר שנגזר על האדם דבר מה אי אפשר שיתבטל בשום צד"; "שהגזרה אמת ושלא יועיל כשרון המעשה או התפלה לבטל הגזרה". גם כאשר הוא מתייחס לגזירה החדשה שתיווצר, הוא איננו מתייחס לתהליך ההיווצרות שלה, אלא רק לכך שלא נגזרה מלכתחילה: "איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר". דהיינו, ר"י אלבו מתמודד דווקא עם העובדה שאותו הטוב "לא נגזר", ואיננו מתייחס ישירות למה שיגרום לו להיווצר.

הבחנה זו עשויה להוביל למסקנה שהגזירה החדשה כלל לא נגזרה על האדם מראש. כלומר, התפילה מצליחה להפוך את הגזירה הקודמת ללא-רלבנטית, ומעמידה את האדם בפני שיפוט-מחדש של הא-ל, שתוצאותיו לא נקבעו מראש.

עם זאת, ממקום אחד אפשר להבין שהגזירה האלוקית מתוכננת מראש גם עבור המקרה שבו האדם יתפלל. בהקדמתו לדוגמת המטר והתבואה כותב ר"י אלבו: "שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע טוב מעצמו". אם ההכנה שאליה הוא מתייחס היא התפילה, הרי שמפורש בדבריו שהא-ל גזר מראש את השפע שיחול על האדם כשיתפלל. זאת בדומה להצלחת התבואה, שנגזרה מראש על האדם אם יעבד את שדהו.<sup>1420</sup>

<sup>1418</sup> אך מובן שהקשר אינו הכרחי, וייתכן שהא-ל (או הרופא) יכין מראש מרשם המיועד עבור שלב ההחלמה, גם אם לא ידוע מתי בדיוק יגיע שלב זה.

<sup>1419</sup> ואף שהא-ל יודע מראש את העתיד, "איך ידיעתו כידיעתנו".

<sup>1420</sup> עם זאת, יש מקום להבין שאין הכוונה לתפילה אלא למעשים אחרים, כפי שנציע לחלק להלן. כמו כן, יש מקום להבין שהגזירה נגזרה על האדם כשכבר היה במדרגה מסוימת, והמעשים שעליו לעשות עניינם שימור אותה מדרגה. כפי שהאדם הסביר מעבד את שדהו, והזנחת השדה היא מעשה המשנה לרעה את יכולת קבלת השפע שלו.

אם כן, לא ברור אם יש כאן הבדל ממשי בין סוגיית שינוי התורה לסוגיית שינוי הגזירה, ואפשר שגם הגזירה שתחול על האדם לאחר התפילה נגזרה כבר מראש. כמו כן, נראה שהחשיבות של שאלת עיתוי ההחלטה היא משנית. זאת משום שרצון הא-ל לפי ר"י אלבו איננו רצון קדום, ורצונו הנוכחי איננו כבול להחלטותיו הקודמות.<sup>1421</sup> ממילא השאלה האם הביא בחשבון את אפשרות התפילה והחליט מראש להיענות לה איננה משמעותית, שהרי החלטה זו איננה כובלת את החלטתו העכשווית.<sup>1422</sup>

וודאי הוא, על כל פנים, שר"י אלבו לא מדגיש בפרק על התפילה את קיומה של החלטה קדומה כזו, ונראה כי הדבר נובע מן האופי השונה של הדיונים: בסוגיית שינוי התורה, המודל האידיאלי הוא של הרופא, או של המחוקק. במודל זה, ככל שהמרשם או החוקה מרחיקים ראות וצופים את פני העתיד, כך הם עושים רושם רב יותר. אך בסוגיית התפילה, המודל האידיאלי הוא של אב או מלך-רחום שעותרים לפניו. כאן הדגשת העובדה שמלכתחילה החליט האב או המלך להיעתר לבקשה, לא תוסיף אלא תגרע.<sup>1423</sup>

לאור דברינו יש לחדד את הדומה והשונה שבין דברי ר"י אלבו לדברי רח"ק. הצד השווה ביניהם הוא בכך שהא-ל נענה לתפילת האדם באופן ישיר וממלא את בקשתו, גם אם אין היא מגיעה לו על פי מצבו הרוחני הכולל. כמו כן, שניהם מדגישים שאין בכך שינוי רצון, משום שמלכתחילה לא נשללה האפשרות שהאדם יבקש ויקבל את מבוקשו. אלא שרח"ק אוחז בתפיסה דטרמיניסטית וכן בתורת הרצון הקדום, ובשל כך הוא סבור שהא-ל תכנן מראש "להיענות" לתפילה, כשלמעשה התפילה עצמה לא שינתה דבר אלא שהא-ל נותן לאדם את מבוקשו באופן הנראה כתגובה לתפילה, כדי לעודד אותו להתפלל. לעומתו, ר"י אלבו סבור שהתפילה היא אכן הסיבה להיענות, הפועלת בתוך מסגרת החוקים שקבע הא-ל מראש, שלפיה תפילתו של אדם גורמת לכך שגורלו יידון מחדש מנקודת מבט של חסד שאינה כפופה לחוקיות הרגילה.

בסעיף הבא נתמודד באופן אחר, ממוקד יותר, עם ההתייחסות שקיימת בפרק יח לתכנון מראש של הגזירה העתידית.

### **תפילה, תשובה וכשרון המעשה**

נראה כי חוסר הבהירות של שיטת ר"י אלבו נבע במידה רבה מכך שעירב בפרק המרכזי של הדיון (ד, יח) שלושה נושאים שונים, שלהלן ננסה להבדיל ביניהם: תפילה, תשובה וכשרון המעשה.

ר"י אלבו דן בגורמים אלו כסעיפים שונים של אותה שאלה יסודית: כיצד ייתכן שרצון הא-ל ישתנה כתוצאה מפעולותיו של האדם? אלא שעיקר הדיון שלו מתמקד בפועל דווקא בכשרון המעשה, ולא בתפילה. זאת על אף שהקשר שבו נאמרו הדברים הוא הדיון על התפילה. יתר על כן, התבוננות

<sup>1421</sup> כמבואר בדבריו במאמר השני, שנידונו לעיל.

<sup>1422</sup> מובן שאם היה הא-ל מחליט מראש שלא להיענות לתפילה, לא יכול היה להחליט כעת אחרת בלי שתהיה בכך בעיה של שינוי. אלא שעצם העובדה שכבר החליט מראש להיענות לתפילה לא הופכת את ההיענות הנוכחית לאוטומטית, ועדיין היא נובעת מתוך רצון חופשי שאינו משתנה (משום שאין רצונו כרצוננו).

<sup>1423</sup> לשם המחשה, נשווה לנגד עינינו אב שנמנע מלתת ממתק לבנו, ולאחר זזה מבקש ממנו בנימוס הוא נעתר לו. אם לא נרצה לומר שהאב הופעל באופן רגשי (מה שלא ייתכן ביחס לא-ל), הרי שעלינו לומר שמלכתחילה ההימנעות הייתה רק במצב העניינים הנוכחי, תוך פתיחות לאפשרות שאם הבן יבקש יפה תשתנה מערכת היחסים ביניהם והאב ייעתר לו. אך החלטה זו איננה בהכרח מודעת, אלא מתבררת בפועל כאשר הבן מבקש. אילו שאלנו את האב מלכתחילה אם ייעתר לבנו כשיבקש ממנו, היה עונה בחיוב (בהינתן אב בעל ידע מושלם שאיננו מתפעל). אך השאלה הזו איננה נשאלת באופן טבעי. כך גם בענייננו, ייתכן שמלכתחילה ידע הא-ל שהוא עתיד להיענות לבקשת האדם אם תהיה כזו, אך ידיעה זו איננה משפיעה על ההיענות בפועל שנעשתה מתוך רצון שקיים עכשיו.

בטיעוניו של ר"י אלבו מלמדת על כך שהתפילה כלל לא תופסת מקום מיוחד בדבריו. למעשה, המקרה שמבטא באופן הטוב את הרעיון של הפרק הוא דווקא מקרה התשובה, כפי שכתב ר"י אלבו:

ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לרשע, שעל ידי התשובה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה.<sup>1424</sup>

הטיעון בדבר האפשרות של האדם להפוך לאדם אחר, ובכך לשנות את הגזירות המוטלות עליו, מומחש היטב במעשה התשובה, שעניינו שינוי במעמדו הרוחני של האדם היוצר שינוי בשכר ובעונש המגיעים לו.<sup>1425</sup>

מהי, אם כן, משמעות העובדה שר"י אלבו איחד את הדיון בתשובה ובכשרון המעשה עם הדיון בתפילה?

אפשרות אחת היא שהתפילה הינה רק מקרה פרטי של כשרון המעשה. כפי שעולה במשנתם של רבים מהפילוסופים בפרובנס וחלק מן ההוגים הרבניים בספרד. אך מהמשך הדיון של ר"י אלבו נראה אחרת. את ההבחנה בין "כשרון המעשה" לתפילה אפשר למצוא בדיון שבפרק כ' מן המאמר הרביעי, שם משווה ר"י אלבו את השפעת המצוות לפעולתם של סמי הרפואה:

שכל אחד מהם יש לו סגולה בפני עצמו מועילה לגוף האדם בכלל, שכמו שהראונד יש לו סגולה לרפאות תחלואי הכבד, כן הסרנגאן יש לו סגולה לרפאות תחלואי הרגלים והשוקים והברכים.<sup>1426</sup>

השוואה זו מזכירה לנו את דבריו בסוגיית שינוי התורה והמצוות, שם השווה את נותן התורה לרופא הרושם תרופות לחולה. מתוך כך מסביר ר"י אלבו מהי מעלתה המיוחדת של מצוות התפילה:

שכל מצוה מצד עצמה תתן שכר מיוחד, כמו שתמצא בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים, ובצדקה למען יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך, ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה מצד עצמה הוא ענין כולל שהיא תועיל לכל הדברים...

ואם כן התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן חס והן קר, לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים לחלאים פרטיים בלבד, יש מהם לארס חס ויש מהם לארס קר בלבד, ולא נמצא אחד מהם מועיל לסם החס והקר ולחליים הפכיים אלא התריא"ק הגדול בלבד. וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים...

נמצא אם כן שהתפלה היא כמו הצרי הכולל כל מיני התחלואים ומועיל לכל הגופים, ועל כן תועיל לכל מיני האנשים, אמר שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמד ישראל הוא וגוי ובא

<sup>1424</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' ריא.

<sup>1425</sup> על תפיסה דומה מעט של תהליך התשובה אצל רלב"ג, ראו: Charles H. Manekin, 'Freedom Within Reason? Responsibility: General and Jewish Perspectives, Maryland 1997, pp. 165–204. ועיינו גם: שרה קליין–ברסלבי, 'דטרמיניזם, אפשרות בחירה וידיעה מראש במשנת הרלב"ג', דעת 22 (תשמ"ט), עמ' 5–53.

<sup>1426</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כ, כרך ב, עמ' רכא.



והתפלל וגו'. ותועיל גם כן אפילו לרשעים גמורים, כמו שנזכר בפרק ששה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה.<sup>1427</sup>

כיצד מועילה התפילה לכל החולאים? על שאלה זו אפשר להשיב בשתי דרכים: א. התפילה היא מעין תרופה כללית, "מולטי-ויטמין", ומתוך כך היא מועילה בכל הגזרות והתחומים גם יחד (ולא דווקא בדבר שעליו התפלל). לפי גישה זו התפילה נמצאת עדיין בתוך אותה מערכת חוקים של "כשרון המעשה". ב. התפילה היא "תרופת פלא" המועילה באופן ממוקד לדבר שעליו מתפללים. לפי גישה זו, התפילה חורגת מן החוקיות הרגילה של המצוות ושכרן. להלן ננסה לטעון כי האפשרות השנייה היא הנכונה.

אם נשווה את החילוקים שבין שאר המצוות לתפילה, לחילוקים שבין השפעת הכוכבים להשפעת החסד הרצוני של הא-ל בפרק ט"ז, נמצא שמדובר בהבדלים די דומים, שר"י אלבו עצמו רומז לקשר ביניהם:

ההבדל	בין הא-ל לכוכבים (ד, טז)	בין התפילה למצוות (ד, כ)
פעולה ספציפית לעומת יכולת רב-גונית	אין כח ביד הכוכב להרע או להיטיב אלא כפי מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל, ולזה לא תהיה התפלה ראויה אליו כלל, אחר שאין פעולתו על צד הרצון, אלא להשם יתברך שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות לעשות דבר והפכו.	התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן חס והן קר, לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים לחלאים פרטיים בלבד, יש מהם לארס חס ויש מהם לארס קר בלבד, ולא נמצא אחד מהם מועיל לסם החס והקר ולחליים הפכיים אלא התריא"ק הגדול בלבד. וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים.
היכולת להועיל לרשעים	ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי... שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה יוכן לקבל החסד על ידי התפלה.	ועל כן תועיל לכל מיני האנשים, אמר שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל וגו'. ותועיל גם כן אפילו לרשעים גמורים, כמו שנזכר בפרק ששה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה.

עולה מכאן שההשפעה של המצוות הרגילות, של "כשרון המעשה", דומה להשפעתם של הכוכבים. דהיינו, מדובר בפעולות המתרחשות בתוך החוקיות הרוחנית של המציאות, ויוצרות באדם הכנה

<sup>1427</sup> שם, עמ' רכב-רכד.

המסוגלת להעביר לו שפע מסוים. זאת בניגוד לפעולת התפילה, שחורגת מעבר לחוקיות ומעוררת את הרצון והחסד האלוהי להעניק לאדם שפע שאין הוא ראוי לקבל לולא התפילה. אילו הייתה התפילה רק מעין כמוסת "מולטי-ויטמין" הפועלת בתוך החוקיות הכללית של "כשרון המעשה", אין הצדקה לכך שדווקא היא תועיל גם לרשעים גמורים.<sup>1428</sup> כמו כן, מדברי ר"י אלבו על הכוכבים נראה שאין הוא חושב ששפע טבעי עשוי להועיל לתחומים שונים ומנוגדים.

על רקע הבחנה זו מסתבר לומר כי בפרק יח דן ר"י אלבו במכנה המשותף של כשרון המעשה והתפילה, וממילא דיבר במישור הדומה לזה של השפעת הכוכבים. כך עולה גם מן ההשוואה בין לשונו של ר"י אלבו במשל המטר לאופן שבו תיאר את השפעת הכוכבים בפרק טז:

משל המטר ומשל המלך (מאמר ד, פרק יח)	השפעת הכוכבים (מאמר ד, פרק טז)
<p>שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע טוב מעצמו, שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה פלונית והוא לא יחרוש ולא יזרע בשנה ההיא, אף אם ימטיר השם מטרות עזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא חרש וזרע, והוא מונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו...</p> <p>ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר, שהוא הכנה לקבל השפע האלהי או לבטל מעליו הגזרה.<sup>1430</sup></p>	<p>שכל הכחות העליונות הם מוגבלות ולא יגיעו אלא על המוכן, כי כמו שכח האש לחמם והמים לקרר כן כח מאדים על דרך משל להשמיד להרוג ולאבד, ואין בידו להשפיע ההפך על המקבל או לשנות זה אם יהיה המקבל מוכן... וכן אי אפשר לכחות העליונות לחול על המקבלים בזולת ההכנה, הן שיהיה השפע ההוא חל על המקבל מצד טבע נגלה או מצד טבע נסתר...</p> <p>וזה היה שורש הטעות בעובדי עבודה זרה, שהיו חושבין שהשפע המגיע מהכוכב היה מצד הפקת רצון הכוכב על ידי הפעולות המיוחדות לכוכב כוכב, ולא יחשבו שזה מצד שהפעולות ההם יתנו הכנה במקבל.<sup>1429</sup></p>

לשונו של ר"י אלבו במשל המטר דומה מאד לתיאור של השפעת הכוכבים: הכוחות העליונים מסוגלים להשפיע רק על האדם המוכן לקבל אותם, ומשום כך פעולת ההכנה הכרחית. זאת בניגוד לתיאור של התפילה כפעולה של רצון אלוהי חופשי.

לאור זאת יש לומר כי תפקידו של פרק יח, בהקשר של התפילה, לא נועד למצות את ההסבר של משמעות התפילה ופעולתה, אלא רק להסביר את הקושי העקרוני העולה מכל סוגי הפעולות המשנות את גזירת האדם. אך קיים הבדל מהותי בין אופן הפעולה של התפילה לזה של כוחות הטבע, הכוכבים או מצוות אחרות.

<sup>1428</sup> אלא אם היא הופכת אותם לצדיקים בן רגע, מה שאינו סביר כל כך וגם לא עולה מדברי ר"י אלבו.

<sup>1429</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק טז, כרך ב, עמ' קצט-ר.

<sup>1430</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יח, כרך ב, עמ' רט-רי.

אפשר שחילוק זה יסביר גם את התופעה שעמדנו עליה בסעיף הקודם. הראינו שבפרק על התפילה (ד, יח) ר"י אלבו התמקד באפשרות לבטל את הגזירה הקדומה, ולא תיאר את האופן שבו נוצרת הגזירה החדשה. זאת מלבד הדוגמה של המטר, שמתייחסת לאופן שבו מעשי האדם מכשירים אותו לקבל את השפע בעתיד. לאור דברינו יש לומר שמשל המטר אכן מתייחס לכשרון המעשה, המעביר את האדם אוטומטית מגזירה לגזירה, ואילו בתפילה עצמה הגזירה החדשה אינה נוצרת באופן אוטומטי אלא בעזרת רצון אלוהי חדש.

לסיום סעיף זה נעיר כי יש לדון האם אמנם קיימת השוואה מוחלטת בין כשרון המעשה להשפעה האוטומטית של הכוכבים. תשובה חיובית לשאלה זו אפשר למצוא בדברי ר"ח קרשקש:

ואולם הטענה השנית, הלקוחה מהגמול והעונש, שאם היה האדם מוכרח במעשיו, היה הגמול והעונש עליהם עוול בחקו יתברך, יראה שהיא טענה חזקה לבטל כל חיוב. ואמנם כשנתבונן בה, אין התרה ממה שיקשה. וזה, שאם היו הגמול והעונש מתחייבים מהעבודות והעברות כהתחייב המסובבים מן הסבות, הנה לא יאמר בהם היותם עול. כמו שאיננו עול הקרב אל האש שישרף, ואם היה קרבתו אליו בזולת רצון.<sup>1431</sup>

רח"ק מסביר שהשכר והעונש על המצוות והעבירות אינם נובעים משיפוט מוסרי של האדם, אלא כתוצאה טבעית של מעשיו הדומה לקרבה לחום האש. מדבריו עולה כי מדובר בתוצאה הדומה לחלוטין להשפעת הכוכבים, וכעין דברי ר"מ אלדבי שראינו לעיל. לאור זאת מובן מדוע טרח להדגיש בתחילת הדיון על התפילה את ההבדל שבין התפילה לשאר המצוות: "הנה בתפלה מלבד שכר המצוה – יתכן ששיגיגהו".<sup>1432</sup> מאידך, רבי זרחיה הלוי סלדין, תלמידו של רח"ק וחרבו של ר"י אלבו, כתב בדרשותיו שהטובות הגשמיות "אינם נמשכות בהכרח לפעולות הטובות".<sup>1433</sup>

מדברי ר"י אלבו עצמו עולה לכאורה כדברי רבי זרחיה:

ולפי שענין הרצון אצלנו יאמר על התחדש ענין בפועל מביא אותו לפעול מה שלא פעל קודם התחדש הרצון, דברו הפילוסופים סרה גדולה על השם ואמרו שאי אפשר שתהיה פעולתו ברצון. וזה הדעת עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל, כי אם לא יפעל על צד הרצון אי אפשר שיפעל בעת זולת עת, ויביא זה אל האמנת הקדמות הגמור ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה, ולא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון המעשה והתשובה.<sup>1434</sup>

ר"י אלבו כותב על חשיבות האמונה בכך שהא-ל פועל באופן רצוני, בניגוד לאמונת הקדמות העוקרת את שורשי התורה.<sup>1435</sup> מדבריו עולה כי גם כשרון המעשה והתשובה, בדומה לתפילה,

<sup>1431</sup> אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ג, עמ' ריג.

<sup>1432</sup> אור השם, מאמר ג, חלק ב, כלל א, פרק א, עמ' שעג.

<sup>1433</sup> דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין, מהדורת ארי אקרמן, באר שבע תשע"ב, עמ' 23.

<sup>1434</sup> אור השם, מאמר ב, פרק ג, כרך א, עמ' קסט.

<sup>1435</sup> השוו לדברי הרמב"ם (מורה נבוכים ב, כה, עמ' 342): "אמונת הקדמות... הורסת את התורה מעיקרה, ומכחישה בהכרח כל נס, ומבטלת כל מה שמבטיחה התורה או מאיימת בו". דבריו הובאו בהרחבה גם בספר העיקרים מאמר א, פרק יב. על שאלת עמדתו האמתית של הרמב"ם בסוגיית הקדמות, ראו: משה הלברטל, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט, עמ' 263–270.

קשורים לרצונו החופשי של האל הפועל "בעת זולת עת", ולא מדובר בחוקים טבעיים שנקבעו מראש ברצונו הקדום. הבנה זו מערערת את הפיצול שניסינו לעשות בסעיף זה בין התפילה לכשרון המעשה.

יש מקום ליישב את הקושי כשנשים לב לכך שר"י אלבו לא קשר באופן ישיר את היעדר הרצון עם חוסר התועלת של כשרון המעשה והתשובה. חוסר האמונה ברצון מוביל לאמונה בקדמות הגמורה, שעניינה אמונה בעולם המתנהל על פי חוקי טבע טבעיים ללא כל מעורבות אלוהית. בעולם כזה אכן אין מקום לשכר ועונש על כשרון המעשה, כפי שאין מקום לניסים ולנפלאות, משום שאין כל מעורבות אלוהית בטבע.<sup>1436</sup> אך אין זה אומר שכשרון המעשה והתשובה דורשים פעולה רצונית מיוחדת ולא מתוכננת כמו זו שקיימת ביחס לתפילה, ואפשר שמדובר בפעולות בתוך מערכת החוקים האלוהית הקבועה מראש.

### מדוע התפילה נענית?

כדי להבין טוב יותר את מושג ה"הכנה" שנאמר ביחס לתפילה, ולבחון את אופי המנגנון הזה, שלטענתנו איננו אוטומטי, יש להתבונן באופן שבו ר"י אלבו מסביר מדוע האל נענה לתפילה. דהיינו, האופן שבו הוא מתמודד עם השאלה שאותה בחנו גם אצל רח"ק: מהו הערך של פעולת התפילה, שעשוי לשנות את גורלו של האדם?

השאלה יכולה להישאל בשתי רמות: א. ראשית, מה ערכה של התפילה כמצווה בין המצוות, כחלק מן המעשים המהווים את "כשרון המעשה" ובעשייתם אדם מתעלה ממדרגה למדרגה. ב. שנית, מהי ההצדקה לכך שדווקא פעולת התפילה תוכל להשפיע על גורלו של האדם יותר משאר המצוות.

בנוגע לרמה הראשונה, כבר ראינו לעיל בדברי הרמב"ם ותלמידיו שהסבירו את התפילה כחלק מתהליך של דביקות במושכלות, ולהלן (בדיון על תפילת הנביא) נראה שאלמנט זה קיים גם אצל ר"י אלבו. אך במקומות שבהם מסביר ר"י אלבו באופן ישיר את ערכה הייחודי של התפילה, הוא עושה זאת באופן אחר. מקום אחד נמצא במהלך עיקר הדיון על התפילה, שם היא מתוארת באופן הבא:

שיהיה האדם מזכיר שבחיו של מקום ומכיר שהכל בא מאתו ומבקש צרכיו ממנו בהיותו מתחנך לפניו ומודה שאין לו עוזר וסומך מבלעדיו, וזו היא העבודה אליו.<sup>1437</sup>

רעיון זה של התפילה כשימת מבטחו של האדם בא–ל והכרה בכך שהכל בא ממנו, הוא רעיון נפוץ בספרות הראשונים. אלא שבדברי חלק מהראשונים הרעיון הזה מסביר רק את ערכה של התפילה כמצווה בין המצוות, בלי להתייחס לאופן הייחודי שבו היא משפיעה על גורלו של האדם,<sup>1438</sup> ואילו אצל ר"ח קרשקש ראינו כי הביטחון הוא אמצעי ליצירת הדביקות, שהיא מטרת התפילה.<sup>1439</sup> בפסקאות הבאות ננסה להבין מהו תפקיד הביטחון בספר העיקרים.

<sup>1436</sup> וראו בסוף פרק ב של המאמר השני כיצד הסביר ר"י אלבו את רעיון הנס לדעת האוחזים בתפיסת הרצון הקדום.

<sup>1437</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק כ, כרך ב, עמ' רכג.

<sup>1438</sup> כך למשל אצל רבנו בחיי בן פקודה והרמב"ם.

<sup>1439</sup> ראו על כך בהרחבה בדיון על רח"ק.

ר"י אלבו מקדיש את הדיון הרחב האחרון בספרו (מאמר ד, פרקים מו–מט) למשמעות מושגי הבטחון והתקווה ולאופן שבו הם מקדמים את האדם ומובילים לגמול. הדיון נפתח בהסבר על חשיבות התקווה והבטחון עבור המאמין:

בזה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה, כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות יחזיק במעוזו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו ויבטח בשם בכל עתותיו, כי בעת השלוח וההשקט וההצלחה יכיר שהכל בא מאתו.<sup>1440</sup>

ההכרה בכך שהטוב והרע באים מידי האל היא מבחן למדרגתו הרוחנית של הצדיק. בהמשך כותב ר"י אלבו על כך שהתקווה גורמת לאל לעשות את מבוקשו של המקווה:

התקווה והתוחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשך אליו החסד הנמשך אל הבטחון...

תקות החסד, והיא שיקוה אל השם יתברך שיושיענו על צד החסד בלבד לא מצד שום חיוב כלל...

אם היה מקוה כראוי לא היתה החסד נמנעת מצד השם יתברך, כי תמיד הוא רוצה להשפיע למקוה כראוי, אמר הכתוב רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו (תהלים קמ"ז י"א). ולזה הוא מבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין התקווה כראוי.<sup>1441</sup>

ר"י אלבו מעלה על נס את "תקות החסד", התקווה לכך שהאל ימלא את מבוקשו של האדם אף שאין לכך הצדקה הגיונית על פי מצבו הרוחני. לדעתו, תקווה כזו גורמת לאל להיענות לה תמיד, ואם האל לא נענה הרי זה משום שהאדם לא קיווה כראוי. זהו חסד מיוחד, חסר בסיס סיבתי–טבעי, הנמשך לכל מי שבטוח שהאל יעשה את מבוקשו. "כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בשם... אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בשם".<sup>1442</sup>

תפיסה זו, שלפיה כאשר אדם בוטח בכך שאל יעשה את מבוקשו – האל נענה לו, הייתה מוכרת לראשונים ורובם דחו אותה וכתבו שהביטחון עניינו רק אמונה בכוחה של ההשגחה להכריע את גורלו של האדם לטוב או למוטב.<sup>1443</sup> תפיסתו של ר"י אלבו, שלפיה עצם הביטחון בדבר מביא להשגתו, חריגה בנוף של ימי הביניים<sup>1444</sup> ומופיעה באופן משמעותי רק בתקופות מאוחרות יותר.<sup>1445</sup>

בהמשך הדיון מתחבר רעיון הביטחון לפעולת התפילה. בפרק מח חלק ר"י אלבו בין שני סוגים של תקוה: כללית וחלקית. התקווה הכללית היא התקווה שהאל יושיע את כלל האומה, ואילו התקווה הפרטית היא התקווה לקבל עזרה אלוהית אישית, ותקווה זו באה לידי ביטוי בתפילה:

<sup>1440</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק מו, כרך ב, עמ' תח.

<sup>1441</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק מז, עמ' תיב.

<sup>1442</sup> שם, עמ' תיג.

<sup>1443</sup> ראו: חובות הלבבות, שער הביטחון (בעיקר בפתיחה ובפרקים א–ד); כד הקמח לרבנו בחיי בן אשר, מידת הבטחון.

<sup>1444</sup> אף שבן פורת (בן פורת, אמונות, סביב הע' 11–12) תלה עמדה דומה בדברי ר"ח קרשקש, נראה שאצלו לא מדובר בביטחון בכך שהאל ייענה לבקשה ספציפית, אלא בכך שביכולתו לעשות כן.

<sup>1445</sup> ראו: חגי גרין, 'והבוטח בה' חסד יסובבנו – מידת הביטחון כיוונים וגישות', פתוחי חותם ה (תש"ע), עמ' 327–369; נתנאל רוזן, בגדר הבטחון בה', ניצני ארץ יח (תשע"ג), עמ' 567–581.

השגחת ה' תמשך תמיד על המיחלים אליו על צד החסד לא על המיחלים על צד הגמול... בתקוה החלקית תגיע ותשלם כונת המקוה עם התפלה... וזה לפי שהתקוה החלקית אינה תלויה אלא בו, וכשתהיה כפי מה שראוי אין שם מונע כי אין כילות מצד הנותן, וכשיתפלל אדם על דבר המקווה יורה שהתקוה היא אמתית, ובוזה יוכן לקבל החסד המקווה... כפי מה שיכין המקבל עצמו לקבל החסד מצד התקוה כן תגיע ותשלם תקותו עם התפלה.<sup>1446</sup>

ר"י אלבו מתאר את התפילה כפעולה שמשלימה את התקווה אל הא-ל, שמשוגלת למשוך את השגחת ה'. בכך דבריו קרובים לדברי רבי אברהם בן הרמב"ם אשר פירש אף הוא את התפילה כביטוי של תקווה וביטחון, שבפסגתה נמצא "מי שבטוח בהשגת משאלותיו מאתו יתעלה ומאמין בזאת בוודאות ובלי ספקות".<sup>1447</sup>

בפרק הבא הסביר ר"י אלבו את הערך שבתקוה:

התקוה והתוחלת אל השם יתברך הוא דבר יותר מעולה מכל התהלות שאפשר שישבח האדם להשם יתברך...

הדומיה שהיא התקוה והתוחלת אליך אלהים הוא כמו התהלה בציון שהוא המקום היותר נבחר שבמקומות, והיא גם כן כאלו ישולם לך נדר שהוא היותר נבחר שבקרבות, לפי שאינו בא על חטא, ומצד התקוה אתה שומע התפלה, כי התפלה היא מצד התקוה אליו יתברך היא היותר נבחרת, ומצד שאתה שומע התפלה עדיך כל בשר יבאו להתפלל,<sup>1448</sup> ומצד התפלה הבאה מצד התקוה דברי עונות גברו מני ואפילו הפשעים, שהם המרדים, אתה תכפרם, וזה לגודל מעלת התקוה.<sup>1449</sup>

התקוה, לפי ר"י אלבו, היא הביטוי העוצמתי ביותר של תהילה שיכול אדם לתת לא-ל. זוהי זיקה עמוקה ופנימית יותר מן השבח שנאמר מן השפה ולחוץ. התפילה, לפי ר"י אלבו, היא רק כלי ביטוי של אותה תקוה. ר"י אלבו עושה כאן שימוש במושג ה"הכנה", "שיכין המקבל עצמו לקבל החסד". נראה מדבריו כי משמעות ההכנה היא יצירת מערכת היחסים הייחודית שבה הא-ל משפיע על האדם שפע שאינו ראוי למדרגתו. יש להדגיש כי מדבריו לא נראה שהתקווה יוצרת דביקות והתעלות רוחנית, אלא "תהלה". דהיינו, ביטוי להכרה פנימית עמוקה בכוחו האינסופי של הא-ל.

יש לשים לב להיפוך שחל בין תפיסתם של הרמב"ם וממשיכיו, לתפיסתו של ר"י אלבו. בעוד שאצל ממשיכי הרמב"ם בפרובאנס התפילה הנעלה יותר היא תפילת השבח, ולעומתה תפילת הבקשה במדרגה נמוכה ושולית,<sup>1450</sup> הרי שר"י אלבו מדגיש שתפילת הבקשה גדולה יותר מכל שבח ותהילה. זאת משום שלדעת הרמב"ם תפקיד התפילה הוא התעלות רוחנית שכלית, המושגת ביתר קלות בתפילת השבח. ואילו לפי ר"י אלבו תפילת הבקשה יוצרת מערכת יחסים של זיקה פנימית עמוקה יותר מן ההצהרות השכליות. נקודה זו יכולה להעיד על הזיקה בינו לבין ההגות הרבנית מבית

<sup>1446</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק מח, כרך ב, עמ' תיט-תכא.

<sup>1447</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' קג. ראו בדיון בשיטתו בפרק על ההגות היהודית בצל האיסלאם.

<sup>1448</sup> המשפט הזה מזכיר במשהו את הסיבתיות ההפוכה של רח"ק. דהיינו, שההיענות לתפילה מביאה את בני האדם להתפלל. אך נראה כי משפט זה נכתב כדרך אגב והוא מתאר תוצר לוואי של ההיענות, ולא את יסוד התפילה כולה.

<sup>1449</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק מט, כרך ב, עמ' תכד.

<sup>1450</sup> ראו בפרקים על רבי לוי בן אברהם ורבי דוד הכוכבי, וכן בדיון בדברי ר' אברהם בר חייא (שקדם לרמב"ם).

מדרשו של הרשב"א, שהרי כבר ראינו בדברי רבנו בחיי שהגדיר את תפילת הבקשה כ-"עיקר התפילה"<sup>1451</sup>.

היוצא מדברינו, שה"הכנה" שעליה דיבר ר"י אלבו בהקשר לתפילה איננה פעולה פנימית של התעלות רוחנית, אלא שינוי של אופי הקשר בין האדם לבין הא-ל. בכך קרובה התפילה לדיאלוג אנושי, שבו האדם המבקש משנה בבקשתו את אופי היחסים, ובכך גורם לצד שכנגד לשקול מחדש את הבקשה.<sup>1452</sup> אלא שבדיאלוג אנושי מפעילה הבקשה את רגשותיו של האדם שממנו מבקשים, ואילו הבקשה מן הא-ל היא ביטוי לביטחון ותלות המשנה את יחסו של האדם כלפי הא-ל.

### האם התפילה בהכרח נענית?

קטע זה בספר העיקרים מעורר שאלה נוספת: האם ההיענות לתפילה נעשית באופן הכרחי או רצוני? עד כה ראינו כי ר"י אלבו הדגיש שוב ושוב שההיענות האלוהית מגיעה מתוך רצון, בניגוד לשפע של הכוכבים הניתן מתוך הכרח. ואכן, ר"י אלבו מונה כמה וכמה גורמים שבגללם עשוי הא-ל שלא להיענות לתפילה, ונדון בהם בפירוט להלן.

אך ארליך טען בספרו שמן הדיון שבו עסקנו כעת יש להוכיח את ההיפך.<sup>1453</sup> ארליך מצטט את לשונו של ר"י אלבו בפרק מח: "וכשתהיה כפי מה שראוי אין שם מונע כי אין כילות מצד הנותן",<sup>1454</sup> ומסיק את המסקנה הבאה: "תפילה שנעשתה כראוי מתקבלת בהכרח... התפילה מכריחה כביכול את האל שלא למנוע את השפעת השפע על האדם... נראה כי יסוד אקטיבי-תועלתני זה, המאפיין את הדגם הבלתי תקשורתי של התפילה בספרו של אלבו, מציג את התפילה במידה רבה כפעולה של מגיה אסטרלית".<sup>1455</sup>

כלומר, ארליך רואה בתפילה פעולה מאגית שאיננה תלויה ברצונו החופשי של הא-ל, אך הוא מתעלם מדברי ר"י אלבו בפרק מז, שהובאו גם הם לעיל: "אם היה מקוה כראוי לא היתה החסד נמנעת מצד השם יתברך, כי תמיד הוא רוצה להשפיע למקוה כראוי".<sup>1456</sup> דהיינו, התקווה נענית משום שהיא מעוררת את הרצון האלוקי, שתמיד רוצה להיענות לתקווה זו. אין כאן אילוץ של הא-ל, אלא פנייה אל הרצון הקבוע שלו.<sup>1457</sup> לאורך כל הדיון בפרקים אלו מדגיש ר"י אלבו שהיענות זו היא "חסד" שעושה הא-ל עם האדם.<sup>1458</sup>

<sup>1451</sup> מדרש רבנו בחיי, דברים פרק ג, פסוק כג. וראו בפרק על התפילה בחוג הרשב"א.

<sup>1452</sup> ואין זה משנה, לענייננו, אם הא-ל אכן שקל מחדש את הבקשה לאחר התפילה, או שמכיוון שידע עליה מראש החליט מלכתחילה להיעתר לה.

<sup>1453</sup> ארליך, אלבו, עמ' 243-247.

<sup>1454</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק מח, כרך ב, עמ' תכא.

<sup>1455</sup> ארליך, אלבו, עמ' 246. יצוין כי כאן הכניס ארליך תפיסה זו לדגם ה"בלתי-תקשורתי". ועם זאת, להלן (עמ' 247) עמד ארליך על כך שהעמדה שלפיה ההכנה היא "גורם מספיק" המכריח את הא-ל להיענות, מופיעה דווקא בחלקים שבהם נוקט ר"י אלבו בדגם ה"תקשורתי" של התפילה. ארליך לא מסביר מה היחס בין דבריו בשני המקומות.

<sup>1456</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק מז, כרך ב, עמ' תיד.

<sup>1457</sup> רצונו הקבוע של הא-ל גורם לכך שאכן תפילות מסוימות בנסיבות מסוימות ייענו תמיד בחיוב. אך הדבר נובע משיקול דעתו של הא-ל ולא מפעולה מאגית של האדם המכופפת את המציאות לרצון המאגיקון כנגד תכניותיה של ההשגחה. עצם העובדה שהא-ל נענה תמיד לתפילות מסוימות, דומה לאב הנענה לבנו בכל פעם שבה הוא מבקש כוס מים: אין זאת משום שהאב פועל באופן אוטומטי, אלא שבקשה של כוס מים היא בקשה סבירה שברוב הנסיבות אין שום סיבה הגיונית לסרב לה.

<sup>1458</sup> יש לציין כי ארליך (שם) מביא מקורות נוספים שמהם עולה כי ה"הכנה" היא תהליך המכריח את הורדת השפע. אך מקורות אלו (ג, יג; ד, לה) מתייחסים ל"הכנה" כזו הקיימת ב"כשרון המעשה" ובשפע המגיע מן הכוכבים, ולא בהכנה המיוחדת שנוצרת בתפילה.

יתירה מזאת, כל הדיון בפרקים אלו נאמר דווקא בהקשר של תפילה שלא נענית. הדיון מתחיל בפרק מו, סביב פסוקי התרעומת שבספר תהלים (כגון: "אלי אלי למה עזבתני", תהילים כב, ב). ר"י אלבו מסביר שהתרעומת היא כנגד העובדה שלמרות הצפייה שהא-ל ייענה לתקוות המתפללים, אין הדבר קורה במציאות. בחתימת הדיון, בפרק נ, מסביר ר"י אלבו כיצד ייתכן הדבר:

וזה כי כל פועל שנראה פעולתו מסודרת בתכלית הסדור מהשלמות והטוב, ראוי שנחשוב שאיזה רע שנמצא באיזה פעל מפעולותיו הוא לתכלית טוב, שאם לא כן יהיה זה אם ללאות ממנו שלא יוכל לתקן הרע ההוא, או לחסרון ידיעה שלא ישער ברע ההוא, או ששער בו והיה יכול לתקנו ולא רצה אבל עשה אותו בכונה, ובפעל השם יתברך אי אפשר שיהיה זה ללאות או חסרון ידיעה, כי גדול אדונינו ורב כח ולתבונתו אין מספר, אם כן נשאר שנעשה בכונה ממנו, ואחר שהוא יתברך טוב גמור וכל פעולותיו בתכלית הטוב והשלמות, ראוי שנאמר שמה שנראה אותו בפעולותיו חס ושלום רע, הוא לתכלית טוב אלא שאנחנו לא נשער בזה, ולזה אמר אמן ואמן, כלומר אמן על הרעה ואמן על הטובה, כי בלי ספק הכל הוא לתכלית טוב אף אם לא נשער אנחנו בזה.<sup>1459</sup>

כלומר, בסופו של דבר מסיק ר"י אלבו שלמרות כוחה של התפילה לעורר חסדים, אין הא-ל נענה בפועל לכל בקשה ובקשה, משום שיש לו חשבונות נסתרים "לתכלית הטוב" שמונעים זאת. אם כן, אנו רואים גם בדיון זה (בניגוד לדבריו של ארליך) שהתפילה אינה יוצרת הכנה טבעית המביאה לידי תוצאה הכרחית-אוטומטית, אלא רק משנה את מערכת היחסים בין האדם לאלוהיו באופן שמטה את הדין כלפי חסד אך עדיין משאיר אותו תחת שיקול הדעת האלוהי (שבמאפייניו נדון יותר בפירוט להלן).<sup>1460</sup>

### סיכום ביניים

שלושת הסעיפים האחרונים מסייעים בידינו להבין טוב יותר את פעולת התפילה אצל ר"י אלבו, וכיצד הוא מתמודד עם הקשיים הפילוסופיים העולים ממנה.

ר"י אלבו מחלק בין שני סוגים של שפע, המגיעים בעקבות שני סוגים של "הכנה". סוג אחד הוא השפע של הכוכבים, ובדומה לכך השפע האלוקי שבעקבות כשרון המעשה. זהו שפע בעל חוקיות קבועה מראש שנקבעה ברצונו הקדום של הא-ל והאדם פועל בתוכה באופן מכני-טבעי. בסוג זה של שפע אין כלל אפשרות של שינוי, ומאידך גם אין הוא מתאפיין בפעילות שיש בה רצון חופשי וחסד, אלא מגיע בהכרח על פי ההכנה הראויה.

הסוג השני הוא השפע המגיע בעקבות התפילה. התפילה יוצרת "הכנה" בכך שהיא מביעה את התקווה והבטחון של המתפלל בכך שהא-ל ייענה לבקשתו. כך היא משנה את האופן שבו מתייחס הא-ל לאדם, וגורמת לו לנטות כלפי חסד להעניק לו שפע שאיננו הולם את מדרגתו. את בעיית שינוי הרצון פותר ר"י אלבו בכך שמלכתחילה הא-ל גזר את גזירתו הרעה רק בתנאי שהאדם לא יתפלל, ולא תיווצר ההכנה המיוחדת של התפילה שהא-ל רוצה תמיד להיענות לה. עם זאת, ההיענות לתפילה איננה נעשית באופן אוטומטי, אלא שהא-ל בוחן ושוקל את התפילה ומחליט ברצונו

<sup>1459</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק נ, כרך ב, עמ' תלג-תלד.

<sup>1460</sup> יש להעיר גם כי ר"י אלבו מפנה במהלך הדיון שוב ושוב (בפרקים מח ו-ט) לדבריו שבפרק יז, בדיון המרכזי על התפילה, מה שמחזק את ההבנה שהדברים משלימים ולא סותרים.



החופשי אם להיענות לה. החלטה זו לוקחת בחשבון את טובתו של האדם וטובת המציאות, ועל כן לא כל תפילה נענית בהכרח.

תפיסה זו של התפילה קרובה במידה רבה לתפיסה המסורתית, המדמה את המתפלל לבן המתחנך בפני אביו. האב לא תכנן מלכתחילה לתת מתנה לבנו, ותחינת הבן גרמה לו להתרצות, ובלבד שאין הוא סבור שהמתנה תגרום נזק לבנו. אלא שקיימים שני הבדלים חשובים בין האב האנושי לא-ל, הנובעים מכך ש"אין רצונו כרצונו" ואין הוא עשוי להתחרט או להשתנות: ראשית, הא-ל החליט מראש שסירובו לתת את המתנה מותנה בכך שהבן לא יתפלל; שנית, התפילה איננה משפיעה על רגשותיו של הא-ל, אלא פונה אל רצונו הקבוע להיענות למי שבוטח בו.

לסיום נעיר כי על הקרבה שבין גישה זו לבין דברי ר"י ג'יקטיליה על כך שהמתפלל מגיע "למקום הרצון" הנמצא מעבר לבעית השינוי ויש בו את היכולת לגזור גזירות חדשות "כאילו באותה שעה נברא העולם".<sup>1461</sup>

### התפילה כדבקות

הבנתנו את תפיסת התפילה של ר"י אלבו לא תהיה שלימה, אם לא ניתן את הדעת לערוץ נוסף שבו עשויה התפילה לפעול, מלבד המערכת הקבועה של "כשרון המעשה" והחסד המיוחד הנמשך אל הבטחון והתקווה, הוא ערוץ הדבקות. ערוץ זה מופיע בכמה מקומות בספר העיקרים, ומוצג בהרחבה בפרק כא של המאמר הראשון.

בפרק זה עוסק ר"י אלבו במעלת הדבקות המגיע עם האמונה: "האמונה בשם יתברך ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני".<sup>1462</sup> הדבקות עשויה להוביל את האדם למדרגה שבה הטבע כפוף לרצונו: "עד שיגיע מהדבקות לשנות טבע המציאות לעשות חפצם ורצונם, ויחדשו בעולם אותות ומופתים יותר מאד כנגד טבע המציאות".<sup>1463</sup> לשונו של ר"י אלבו מהדהדת את דברי ראב"ע שהובאו אצל הוגים רבים בפרובנס ובספרד: "כאשר ידע החלק את הכל, ידבק בכל, ויחדש בכל אותות ומופתים".<sup>1464</sup> דהיינו, קיימת מדרגה מסוימת של דבקות שבה האדם שולט בכוחות הטבע. ר"י אלבו מוסיף שמדרגה זו לא מיוחדת רק לנביאים: "ונמצא גם כן לכל המאמינים שהחסידיים אף על פי שאינן נביאים ישנו הטבע בתפלתם או ישתנה בעבורם... וזה אות כי המאמין בשם ובתורתו הוא למעלה מן הטבע ואינו משועבד לטבע המציאות, אבל טבע המציאות נכנע ומשועבד אליו והוא יכול לשנותו כפי חפצו ורצונו".<sup>1465</sup> דבריו קרובים בנקודה זו לאלו של רבי הלל בן שמואל מוורונה (איטליה, המאה ה-13) בספר תגמולי הנפש:

ובזאת המדרגה שהוא בה, בה יעשה כל הנפלאות שמצאנו לנביאים ולחכמי התלמוד שהיו מחיים את המתים בהתפללם עליהם, וממיתים את החיים פתאום בהענישם אותם. ובוראים אנשים ובעלי חיים ומורידים המטר ועוצרים אותו, וכל הדומה לזה מאלה המופתים הגדולים היו עושים אותם פתאום בחייהם ברצונם לבד, בלי שום השבעת שם,

<sup>1461</sup> שערי אורה, השער התשיעי, הספירה השניה, עמ' 378. ראו בפרק על התפילה אצל מקובלי ספרד.

<sup>1462</sup> ספר העיקרים, מאמר א, פרק כא, כרך א, עמ' קלג.

<sup>1463</sup> שם, עמ' קלד.

<sup>1464</sup> אבן עזרא במדבר כ, ח.

<sup>1465</sup> ספר העיקרים, מאמר א, פרק כא, כרך א, עמ' קלד. השווה מלחמות ה' לרלב"ג (מאמר שישי, חלק ב, פרק טז): "ונאמר שכבר ידמה שיהיה אפשר התחדש המופת על צד ההשגחה לחכם שאינו נביא".

בהגיעם לזו המדרגה שהיא מדרגה מלאכית, לקיים מה שנאמר: רצון יראיו יעשה. ומי שהגיע לכך אשריו, כי המלאכים וצבא מרום נשמעים לו פתאום, בלי שום השבעת שם קודש. והנו כולו כליל לשמים ולא נותרה לו מחיצה מפסקת בינו ובין השם ית' זולתי הדבקות שיש לנפש עם החומר.<sup>1466</sup>

כפי שציין שוורץ,<sup>1467</sup> רבי הלל מייחס את היכולת להתפלל באופן זה גם לחכמי התלמוד, ולא לנביאים בלבד, ובכך הוא מוסיף על מקורות קודמים (דוגמת הרמב"ם) שתיארו באופן דומה את תפילת הנביא. ר"י אלבו הולך בעקבותיו בעניין זה, ומרחיב אפשרות זו לכלל היחסידים.<sup>1468</sup>

מהו היחס בין תיאור זה של התפילה לדברים שראינו לעיל?<sup>1468</sup>

נראה כי התפילה המתוארת כאן היא תפילה מסוג אחר, שעניינה דביקות אישית של האדם המאחדת אותו עם הבורא. סוג זה של תפילה מתקיים במקביל לסוגים האחרים גם בדברי ראב"ע, וכן אצל רבי לוי בן אברהם שחילק בין "התפילה המכוונת האמיתית" שבה "ידבק אדם בשכל הפועל וישוב עמו במדרגה אחת", לבין תפילה רגילה שגורמת רק להשפעת שפע על המתפללים.<sup>1469</sup> אם בכלל, קיימת זיקה דווקא בין סוג זה של תפילה לסוג ה"לא-תקשורתית" של התפילה, משום שמדובר בשיאה של ההתעלות הרוחנית שאותה מאפשרת התפילה. כך למשל עולה מדברי רלב"ג שהסביר את היכולת של הנביא לחולל ניסים כפסגת היכולת של התפילה להביא לידי דבקות בשכל הפועל ובכך להאציל עליו שפע של השגחה.<sup>1470</sup> אף ר"מ אלדבי, שצייד בתפילה שעניינה התעלות פנימית המביאה לידי קבלת שפע, חתם את הדיון בתיאור רמה גבוהה יותר של תפילה: "המתפלל ומתחנן ומהלל לבורא יתברך באמת ובכונה הוא הדביק שכלו במשפיעו והוא אחד ופועל פעולה".<sup>1471</sup> מכל האמורים עולה כי התפילה שאותה מתאר ר"י אלבו בפרק זה היא מדרגה ייחודית של דביקות, הקיימת אצל הנביא או אצל הצדיק. רעיון זה קיים אצל ר"י אלבו במקומות נוספים, כגון בפרק י של המאמר השלישי:

כי יש מי שתדבק נפשו בעליונים דיבוק חזק עד ישמעו אליו הכחות העליונות לפעול בהיולי העולם כרצונו אם להצלתו אם להצלת זולתו, יוריד הגשם בתפלתו וירפא החולים ויוליד העקריות ויוריד האש למטה ויחיה המתים כאלהו ואלישע, עד שכמו שנמצא בדברים הטבעיים שכאשר ישער האדם בדבר שהוא מבושם הטעם או כשיראה את חברו אוכל הבוסר, יתעורר מאליו הכח המוציא הריר ויותכו חניכיו מאלהו, או כאשר ישער המשגל יתעורר הכח המוציא הזרע להוציאו וימתח הכלי, כן הנפש הזכה הזאת ישמעו אליה הכחות הטבעיים אשר בעולם ויתחדש בעולם ברצונו טל או מטר או רוח סערות. כי כמו

<sup>1466</sup> הלל בן שמואל מוירונה, ספר תגמולי הנפש, מהדורת סרמוניטה, ירושלים תשמ"א, חלק שני ציון שני, עמ' 166—167.

<sup>1467</sup> יוסף שוורץ, מאגיה, 'פילוסופיה וקבלה: הפרשנות המיסטית והמאגית של מורה הנבוכים בימי הביניים המאוחרים', דעת 64 (תשס"ט), עמ' 99–132.

<sup>1468</sup> ארליך טען בספרו (ארליך, אלבו, עמ' 237–239) כי תפיסת התפילה בפרק זה היא תפיסה "תקשורתית", "שראשיתה בפניית האדם בתפילה ואחריתה במענהו של האל, הנעתר לבקשתו" (שם, עמ' 239). זאת בהתאם לגישתו הכוללת של ארליך, שלפיה המאמר הראשון הוא המקור העיקרי לתפיסה ה"תקשורתית". אך דבריו של ארליך אינם ברורים כל עיקר, ואין בפרק זה שום רמז לכך שהא-ל נענה לתפילה ברצונו. אדרבה, האדם עצמו הוא שמשנה את הטבע "כפי חפצו ורצונו", בלי שהא-ל מעורב כלל בדבר.

<sup>1469</sup> ראו בפרק על התפילה בפרובנס.

<sup>1470</sup> מלחמות ה', מאמר שישי, חלק שני, פרק יא.

<sup>1471</sup> שבילי אמונה, התיב הראשון, עמ' 15.

שהכחות הגשמיים נבראו לעבוד את הכחות הנפשיים, ותיכף שיגזור הכח הנפשי על דבר יתעוררו הכחות הגשמיים והאברים להשלימו בפעל, כן הכחות הטבעיות אשר בעולם יעבדו את הנפשות הזכות, לפי שכל המציאות כולו כאיש אחד, ועל כן ישמעו להן, עד שכאשר תצייר הנפש הזכה הזאת בהתחדש טל ומטר או רוח גדולה וחזק או רעש או בקיעת הארץ וכיוצא בזה, יתעורר הכח המנהיג את עולם ההויה וההפסד מיד להשלימו.<sup>1472</sup>

ר"י אלבו מתאר את האדם הדבק כמי שמתאחד עם הפן הרוחני-שכלי של המציאות, וכך מסוגל להשפיע על המציאות החומרית, הכפופה למציאות הרוחנית כפי שגוף האדם כפוף לשכלו. רעיון זה של השפע היורד בעזרת הצדיק קיים אצל ר"י אלבו גם כשהוא מסביר את רעיון הברכה:

וכשלא יהיה המקבל מוכן לקבל השפע האלהי, יוכן על ידי הנביא או על ידי הצדיק או החסיד ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא.<sup>1473</sup>

רעיון זה של הצדיק המוריד שפע רוחני לחברו קיים בלשון דומה גם בדרשות הר"ן: "כי השפע מוכן למתברך באמצעות המברך והמתפלל".<sup>1474</sup> נראה כי ההכנה שעליה מדובר כאן איננה ההכנה הייחודית של התפילה, אלא ההכנה הרוחנית שמושגת לרוב על ידי "כשרון המעשה".<sup>1475</sup> ר"י אלבו סבור כי כפי שהצדיק יכול לשנות את חוקי הטבע הגשמיים, כך הוא יכול גם ליצור אצל אדם מסוים הכנה רוחנית שאיננה לפי מדרגתו, וכך אותו אדם יקבל באופן טבעי שפע ההולם את הכנתו החדשה.<sup>1476</sup>

חיזוק לקשר שבין תפילה זו להכנה של כשרון המעשה והשפעת הכוכבים אפשר למצוא סביב שאילת השפעתה של ברכה שתוצאותיה שליליות.<sup>1477</sup> ראינו כי אחד המאפיינים של פעולת הכוכבים לפי ר"י אלבו הוא שהשפעתם איננה מתחשבת בהשלכות הרחבות, אלא פועלת בצורה אוטומטית בהתאם להכנה. זאת בניגוד לשפע האלוקי הניתן לפי רצונו המודע של הא-ל. בנקודה זו דומה תפילת הנביא והצדיק להשפעת הכוכבים, והיא מעניקה למתפלל כוח ישיר לפעול ולשנות את המציאות, בלי תלות בתכניות ההשגחה. כפי למשל שמסביר ר"י אלבו את ברכת יצחק ליעקב:

החסיד או הצדיק המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו... ואחר שימשך השפע אל המתברך באמצעות המברך כפי הכנת המקבל, אין כח ביד המברך להפסיק השפע ההוא ושלא ירד על המקבל... וזה הוא שאמר יצחק כשחרד חרדה גדולה עד מאד, ואברכהו גם ברוך יהיה, כלומר על כרחי יהיה ברוך אחר שברכתי אותו, שגם ברוך יהיה הוא מכלל החרדה, כאלו אמר אין בידי להפסיק השפע ההוא שנמשך אליו על ידי.<sup>1478</sup>

<sup>1472</sup> ספר העקרים, מאמר ג, פרק י, כרך א, עמ' שפב-שפג.

<sup>1473</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יט, כרך ב, עמ' רטז.

<sup>1474</sup> דרשות הר"ן, הדרוש השני, עמ' לה.

<sup>1475</sup> שיסודה בעמדת ריה"ל שהוזכרה בתחילת הדיון.

<sup>1476</sup> ראו בדברי הר"ן (שם) שהדגיש שגם כאשר דברים בעולם משתנים באורח פלאי, אין התוצאות משתנות באופן ישיר אלא בעזרת ההכנות הראויות להן. משום כך אין הצדיק מוריד לאדם באופן ישיר שפע שאינו ראוי לו, אלא משנה את הכנתו כך שיהיה ראוי לשפע זה.

<sup>1477</sup> ראו על כך בהרחבה להלן בפרק המשווה בין ר"י אלבו לתומס אקווינס.

<sup>1478</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יט, כרך ב, עמ' רטז-רכ.

ניתוח זה, שנמצא גם בדרשות הר"ן,<sup>1479</sup> מלמד על כך שכאשר המתפלל גורם באופן ישיר לירידת השפע, פעולתו עשויה להוביל להשלכות שליליות. זאת בניגוד לתפילה הרגילה שרק מעמידה את הנושא לשיפוט חדש על ידי הא-ל.

עם זאת, בפרק כא של המאמר הראשון יש נקודה הדורשת בירור, והיא היקף קיומו של ערוץ תפילה זה.<sup>1480</sup> עד כה הצגנו זאת כהתעלות רוחנית מיוחדת במינה השייכת לנביאים ולצדיקי-עליון, אך בפסקה אחת בפרק כא נראה לכאורה אחרת:

כי הפילוסוף מאמין דבקות האיש האחד השלם עם הרוחניים אבל לא כל הקהל כאחד, ואתם כלכם דבקים בשם, וגם הפילוסוף יאמין שזה יהיה אחר המות בלבד בחיים הרוחניים, ואתם משיגים הדבקות הזה היום בהיותכם בחיים הללו הגשמיים, וכל שכן שתשיגו אותו אחר המות, והביא ראיה אל היות הדבקות הזה מושג בחיים מקבלת התפילה, שהשם מקבל תפלת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו. וזהו שסמך אל זה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו.

וכל זה ראיה כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתעלית על ידי האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים, ועל כן ימשול בהם.<sup>1481</sup>

ר"י אלבו מבחין בין הדבקות על פי הפילוסופים, שמיוחדת לאיש אחד שלם, לבין הדבקות על פי התורה, שיכולה לחול על הקהל כולו. מדבריו עולה לכאורה שערון הדביקות פתוח עבור כל אדם מעם ישראל, ולא ליחידים בלבד. עם זאת, נראה כי יש להבחין בין הדביקות באופן כללי לדביקות המאפשרת את פעולת התפילה. בהמשך הפסקה המובאת לעיל מוכיח ר"י אלבו מקבלת התפילה את "היות הדבקות הזה מושג בחיים". אך אין הוא מוכיח מכך את קיומה של הדבקות בקהל כולו. כלומר, דבקות ברמה כזו הגורמת "שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו" היא דבקות שאכן מתקיימת רק אצל אנשים ספורים. ואכן, הדוגמאות שאותן הביא ר"י אלבו במהלך הפרק היו דווקא של "חסידים" שהא-ל נענה לתפילתם, כגון חנניה מישאל ועזריה ורבי חנינא בן דוסא.<sup>1482</sup>

לסיום נקודה זו נדגיש כי מעשה התפילה כשלעצמו איננו תופס מקום חשוב בערוץ זה. הבאנו לעיל את לשונו של ר"י אלבו: "שהחסידים... ישנו הטבע בתפלתם או ישתנה בעבורם". המוקד איננו דווקא בתפילה של החסיד, ואפשר שהטבע "ישתנה עבורו" גם אם הוא עצמו כלל לא מתפלל.<sup>1483</sup> נראה כי ערוץ זה של תפילה הוא שעמד לנגד עיניו של ר"י אלבו בפרק כג של המאמר הרביעי, שם דן במדרגות רוחניות שונות המאפשרות רמות שונות של קבלת התפילה:

ויש מן האנשים מי שיספיק לו עשית התפלה בכונת הלב, אמר דוד קרוב ה' לנשברי לב, קרוב ה' לכל קוראיו. ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה שאפילו מה שלא יתפללו עליו ינתן להם, והיא מדרגת יראי השם, אמר הכתוב רצון יראיו יעשה וגו', ומכל מקום צריך

<sup>1479</sup> דרשות הר"ן, הדרוש החמישי.

<sup>1480</sup> ראו על שאלה מקבילה בדיון סביב עמדת הרלב"ג.

<sup>1481</sup> ספר העקרים, מאמר א, פרק כא, כרך א, עמ' קלה.

<sup>1482</sup> לחלופין יש מקום לשקול פרשנות שלפיה הדבקות של הקהל כולו כיישות אחת עשויה לשנות את גורל העם באמצעות תפילה, אך פרשנות זו מתיישבת פחות עם כלל דבריו בקטע זה.

<sup>1483</sup> עם זאת, בניגוד לשפע הטבעי של הכוכבים, לנביא יש אפשרות לתעל את כוח התפילה למטרה ספציפית.

שיתפללו לפניו בפעל, ולפיכך סיים ואת שועתם ישמע ויושיעם, ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה, והם אוהבי השם יתברך עד שאינן צריכים להתפלל אל השם יתברך שהוא מעצמו שומר אותם, וזהו שאמר אחר זה שומר ה' את כל אוהביו, ואמרו רבותינו ז"ל עושה נפלאות לבדו, כביכול אין בעל הנס מכיר בנסו, וזאת היתה מדרגת אברהם אבינו עליו השלום.<sup>1484</sup>

המדרגות שאותם מתאר ר"י אלבו הן מדרגות של דביקות בא-ל המביאות לידי השגחה ושמירה, וככל שמדרגת האדם גבוהה כך הוא זקוק פחות למעשה התפילה. דהיינו, מדרגת דבקות זו, המתוארת בפרק כא של המאמר הראשון, איננה בבסיסה אופן פעולה של התפילה, אלא מדרגה רוחנית המביאה לידי השגחה שבשיאה כלל אינה זקוקה לתפילה. תפקיד התפילה, במסלול זה, הוא רק לבטא את רצונו של האדם הדבק ב-ה', והדבקות עצמה היא שגורמת לכך שבקשתו תתמלא.

לסיכום: לאורך ספר העיקרים מופיע ערוץ נוסף של תפילה, המיוחד לנביאים ולצדיקים הדבקים בא-ל ושולטים בכוחות הטבע. רעיון זה של הצדיק השולט בטבע, המושפע בבירור מדברי ראב"ע וממשיכיו,<sup>1485</sup> איננו קשור במישרין לסוגיית פעולת התפילה, והתפילה איננה חלק מהותי ממנו.

### בין ר"י אלבו לתומס אקווינס

#### פעולת התפילה אצל תומס אקווינס ור"י אלבו

בחלק זה ננסה להרחיב את הניתוח של סוגיית התפילה בספר העיקרים, מתוך השוואה לכתבי תומס אקווינס. ההשפעות הנוצריות על ספר העיקרים, ובפרט השפעתו הישירה והמשמעותית של אקווינס, כבר נידונו רבות במחקר.<sup>1486</sup> אך הזיקה ביניהם בסוגיית התפילה טרם נידונה והיא עמוקה ומשמעותית.

כפי שראינו, תומס מסביר כי התפילה, כמו פעולת ההליכה או האכילה, היא אחת 'הסיבות המשניות' שקיימות במסגרת הסדר של ההשגחה, וממילא אין היא סותרת או משנה אותה. ההשגחה האלוהית כוללת חוק רוחני שלפיו תפילה עשויה להשיג את המבוקש בה, משום שהא-ל רצה שיהיו דברים שאדם משיג רק באמצעות תפילה. ההיגיון שהוא מציע לחוק האלוהי של ההיענות לתפילה (בדומה לדברי רח"ק) הוא הרצון להביא את המתפלל לידי ביטחון בא-ל, אך עמדתו העקרונית ביחס לתפילה שונה מזו של רח"ק, שביסס את ההיענות לתפילה על הרצון הקדום המתייחס לתפילה ספציפית. אמנם יש בתפיסת ההשגחה של תומס יסוד של גורל הקבוע-מראש, אולם התפילה עצמה פועלת באופן חופשי והאפקטיביות שלה מתקיימת במערכת חוקים רוחניים הפועלים במנותק מן ההשגחה ותכניותיה, בדומה לחוקי הטבע הגשמיים.

במובן זה דברי אקווינס קרובים יותר להבנה המקובלת של דברי ר"י אלבו, שלפיה התפילה היא חלק מן המערכת של חוקי הטבע במציאות. המשלים של אקווינס על האדם ההולך על מנת להגיע או אוכל על מנת לשבוע, דומים מאד למשל של ר"י אלבו על האדם המעבד את שדהו כדי שתצמח

<sup>1484</sup> ספרק העיקרים, מאמר ד, פרק כג, כרך ב, עמ' רמד-רמה.

<sup>1485</sup> כפי שהזכרנו לעיל, קיים הבדל מהותי בין תפיסת הניסים של ראב"ע, שלפיה הנביא עצמו מחולל את הנס, לבין תפיסת הניסים של רלב"ג שלפיה השכל הפועל מחולל את הנס על פי מידת קרבתו של הנביא (ראו: קרייסל, ניסים). לשונו של ר"י אלבו מטה קצת כדעת הרלב"ג בנקודה זו, אך אין היא עיקרית לדיוננו.

<sup>1486</sup> גוטמן, דת ומדע, עמ' 169-181; Daniel J. Lasker, 'The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy', in: B.D. Cooperman (ed.), *Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Newark 1998, pp. 175-190; ארליך, אלבו, עמ' 125 ו-130 (וראו הפניות נוספות שם עמ' 125, הע' 114).

בו תבואה, או מל את עצמו כדי להיכלל במעמד הנימולים (במשל המלך והערלים). עם זאת, בניגוד לגישה המתארת את המצוות ואת התפילה כסוג של "הכנה" הנעשית באדם,<sup>1487</sup> הרי שאקווינס רואה בה חוק אלוהי בעל תוקף עצמאי שאיננו קשור דווקא לשינוי שחל באדם אלא בנסיבות באופן כללי.

לאור דברינו לעיל נראה כי קיים הבדל נוסף בין ר"י אלבו לאקווינס. זאת משום שאקווינס דבק בתיאור של התפילה כחלק מחוקי הטבע, ההולמים את אופי הקשר שבין האדם לא-ל. ואילו ר"י אלבו מדגיש את הגורם של רצונו החופשי של הא-ל הנעתר לאדם המתפלל. כך למשל, ראינו כי ר"י אלבו האריך להבדיל בין ההשגחה האלוהית החופשית להשגחה הקבועה של הכוכבים. לעומתו, אקווינס משווה אותם באופן עקרוני, ומבדיל ביניהם רק בכך שהשגחת הא-ל היא כללית ומקיפה יותר מזו של הכוכבים ומשום כך יכולה לגבור עליהם.<sup>1488</sup> דהיינו, צורת הפעולה של התפילה עצמה, במסגרת 'הסיבתיות השנייה', קרובה לתפיסה המאגית של התפילה, שאותה הוא מביא בשם 'המצרים'.

### מקור התפילה: הכוח המתאווה או השכלי?

לאור האמורים נבקש לנתח כמה תתי-נושאים בסוגיית התפילה בספר העיקרים,<sup>1489</sup> תוך השוואה לכתביו של תומס אקווינס. במהלך הניתוח נבקש לבחון שתי שאלות עיקריות: א. האם אפשר להצביע על קשרים (של דמיון או ניגוד) בין דברי ר"י אלבו לדבריהם של קודמיו (ותומס אקווינס בפרט), ומהי משמעותם? ב. האם התפיסה העקרונית של פעולת התפילה, כפי שהסברנו אותה לעיל, באה לידי ביטוי בעמדותיו של ר"י אלבו?

בפרק י"ז של המאמר הרביעי דן ר"י אלבו בשאלה: לאיזה כוח מכוחות הנפש שייכת התפילה? לכוח המתאווה או לכוח השכלי? לשאלה זו אין, למיטב ידיעתי, תקדים בהגות היהודית. אך זו בדיוק השאלה שבה פותח תומס אקווינס את דיונו בסוגיית התפילה: "האם התפילה היא פעולה של הכוח המתאווה?"<sup>1490</sup> אקווינס מכריע שהתפילה נובעת מן הכוח השכלי, וכך הכריע גם ר"י אלבו:

והתעוררות התפלה הוא מצד הכח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות ענוים שמעת ה' (תהלים י, יז), שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאוני, אינו כן, אלא כי כשיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות לבקש דרך שתושג בו התאווה ההיא, וכשישפוט שזה לא יושג אלא על ידי השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראויים, מיד יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך.<sup>1491</sup>

ר"י אלבו מסביר שהכוח השכלי הוא שמכריע אם ראוי להתפלל, אף שהוא מתעורר לראשונה על ידי הכוח המתאווה. הקושיה העיקרית שלו היא מן הפסוק בתהילים המתאר את התפילה כ'תאווה', ועל כך הוא מתרץ שהתפילה נקראת כך משום שהתאווה היא שעוררה את השכל להתפלל.

<sup>1487</sup> כדעת ראב"ע וממשיכיו, וכן כהבנה המקובלת של גישת ר"י אלבו. בנקודה זו דווקא הדרך שבה הסברנו אנו את תפיסת התפילה של ר"י אלבו, קרובה יותר לעמדת אקווינס.

<sup>1488</sup> המכלול נגד הגויים, חלק 3, פרק 96, סעיף 14.

<sup>1489</sup> ניתוח כזה נדרש לאור הדיון הנרחב והמפורט של ר"י אלבו עצמו בנושא, אף שטרם נעשה במחקר.

<sup>1490</sup> מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 1.

<sup>1491</sup> ספר העיקרים, מאמר ד, פרק יז, כרך ב, עמ' רו.

גם תומס אקווינס מתמודד עם קושי זהה, הנובע מאותו פסוק עצמו: <sup>1492</sup>

Ad primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivae virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psalm., desiderium pauperum exaudivit dominus. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et oratio.

It would seem that prayer is an act of the appetitive power. It belongs to [תרגום:] prayer to be heard. Now it is the desire that is heard by God, according to Ps. 9:38, "The Lord hath heard the desire of the poor." Therefore prayer is desire. <sup>1493</sup>[But desire is an act of the appetitive power: and therefore prayer is also.

ואף ההתמודדות שלו עם הפסוק דומה :

Ad primum ergo dicendum quod desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres.

The Lord is said to hear the desire of the poor, either because desire is [תרגום:] the cause of their petition, since a petition is like the interpreter of a desire, or <sup>1494</sup>[in order to show how speedily they are heard.

בנקודה זו קיים דמיון בין דברי שני ההוגים, וכן אין אפשרות להשוות אותם לדברי הוגים יהודיים אחרים שקדמו להם, וממילא אי אפשר ללמוד מכאן על משמעות תפיסת התפילה של ר"י אלבו. אך יש בדברים כדי לבסס את הזיקה העמוקה שבין ר"י אלבו לאקווינס בסוגיית התפילה, ולהראות כיצד יכול היה ר"י אלבו להעתיק דיון שלם (שאין לו תקדים בהגות היהודית) מדברי אקווינס ולשבץ אותו בספרו. כמו כן, יש בכך כדי לבסס באופן ספציפי את הקשר של ר"י אלבו לפרק על התפילה שבמכלול התאולוגיה.

#### בקשת צרכים מוגדרים

השאלה הבאה שאותה נבקש לבחון היא שאלת הלגיטימציה של בקשה פרטית מוגדרת על עניין מסוים. עצם העלאת השאלה איננה מובנת מאליה. זאת משום שלאורך התנ"ך וסיפורי חז"ל אנו מוצאים אינספור תפילות שעניינן בקשות ספציפיות: על רפואה, על פוריות ועוד ועוד. ואכן, שאלה זו לא נידונה באופן כזה בהגות היהודית שלפני ספר העיקרים. <sup>1495</sup> אך היא זכתה להתייחסות יסודית

<sup>1492</sup> ההפניה של אקווינס היא על פי החלוקה הקדומה של ספר תהילים, שבה פרק י' (על פי החלוקה שלנו) הוא המחצית השנייה של פרק ט'.

<sup>1493</sup> מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 1.

<sup>1494</sup> שם.

<sup>1495</sup> יש אמנם מי ששללו תפילות בקשה אישיות, או ציינו שיש למסור את ההכרעה הסופית לידי האל-ל (ראו בפרק על התפילה בהגות היהודית בצל האיסלאם), אולם עצם ההתייחסות לבקשות פרטיות כמעט מובנית בתפילה היהודית.

אצל תומס אקווינס במאמר שכותרתו "האם ראוי לנו לבקש משהו מוגדר ("determinate petere") כשאנו מתפללים?"<sup>1496</sup>

אקווינס מציג שלושה טיעונים נגד הבקשות הפרטיות:

- א. אין לבקש על דברים שאינם ראויים ואין אנו יודעים מה ראוי.<sup>1497</sup>
- ב. בקשה פרטית מנסה לכופף את רצון הזולת לרצוננו, מה שאינו ראוי ביחס לא-ל.<sup>1498</sup>
- ג. "ממה נפשך": דברים רעים אין לבקש, ודברים טובים הא-ל נותן לנו בכל מקרה.<sup>1499</sup>

אל מול ההתנגדויות הללו מציב אקווינס את "תפילת האדון", הכוללת גם בקשות פרטיות ("את לחם חוקנו תן לנו היום"), ומתוך כך הוא מגיע למסקנה שיש לחלק בין שני סוגים של בקשות: בקשות שיכולות להוביל לתוצאות שליליות, כגון עושר, אין לבקש מהא-ל. ואילו בקשות שיכולות להוביל לתוצאות חיוביות בלבד, כגון אושר (beatitudo), אפשר לבקש מהא-ל.<sup>1500</sup> על ההתנגדויות שהציג הוא עונה שה"רוח" מנחה את האדם לבקש בקשות נכונות, וכן שבקשות עבור גאולתנו אינן מכפיפות את רצון הא-ל אלא דווקא נכנעות לו, ושהתפילה נדרשת גם לשם השגת דברים חיוביים משום שזה האמצעי שדרכו קבע הא-ל שנוכל להשיג אותם.<sup>1501</sup>

נבחן כעת את דבריו של ר"י אלבו בסוגיה. כפי שנאמר לעיל, המקורות היהודיים העתיקים מלמדים בבירור שתפילה על צורך ספציפי היא פרקטיקה יעילה, וכך עולה גם מדבריו של ר"י אלבו: "שהעיד החוש שהשם יתברך יהיה נעתר אל המתפלל לתת שאלתו מאיזה מין שיהיה".<sup>1502</sup> עם זאת, כאשר הוא מעלה בפירושו את השאלה, הוא מכריע שלא ראוי לבקש בקשות ממין זה:

התפלה היותר ראויה אל השם יתברך לבקש רצונו בדברים כלליים לא בדברים מוגבלים פרטיים ודרך מיוחד.<sup>1503</sup>

---

<sup>1496</sup> "Utrum in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus Ad quintum sic proceditur" מכלול התאולוגיה, החלק השני של החלק השני, שאלה 83, מאמר 5.

<sup>1497</sup> "Quia, ut Damascenus dicit, oratio est petitio decentium a Deo. Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. IV, petitis et non accipitis, eo quod male petatis. Sed sicut dicitur Rom. VIII. Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere." [תרגום: "to pray is to ask"] According to Damascene (De Fide Orth. iii, 24), 'becoming things of God'; wherefore it is useless to pray for what is inexpedient, according to James 4:3, 'You ask, and receive not: because you ask amiss.' Now according to Rm. 8:26, 'we know not what we should pray for as we ought.' Therefore we ought not to ask for anything definite when we pray.

<sup>1498</sup> "Praeterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad" Further, those who ask another person for something definite "faciendum id quod ipse vult." ["strive to incline his will to do what they wish themselves].

<sup>1499</sup> "Praeterea, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur God; and as to good things, God Himself invites us to take them. Now it is useless to ask a person to give you what he invites you to take."

<sup>1500</sup> במקומות אחרים (שאלה 83, מאמר 6; שם, מאמר 9) מראה אקווינס כיצד תפילת האדון מכילה בקשות חיוביות בלבד.

<sup>1501</sup> תפקידה של "רוח הקודש" בניסוח בקשותיו של האדם הולך וגובר אצל אקווינס, עד שבפירושו לאיגרת אל הרומיים הוא כלל לא נזקק לחלוקות אחרות. ראו: טווגול, תומס, עמ' 277.

<sup>1502</sup> ספר העקרים מאמר ד, פרק יח. אין זו הפעם היחידה בספר העיקרים שבה "החוש" זוכה למעמד גבוה מזה של השכל, ראו ארליך, אלבו, עמ' 210 (ובהערה 152 שם).

<sup>1503</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כד, כרך ב, עמ' רמח.



לאורך הפרק מנמק ר"י אלבו קביעה זו בשתי דרכים :

א. הדבר המבוקש עשוי להזיק לאדם :

שאינן הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל, ועל צד ההשגחה עליו לא תקובל תפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנים ולא תקובל תפלתו, להיות השם יתברך יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו... או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל השם יתברך.<sup>1504</sup> חשש זה מופיע כבר אצל רבנו בחיי בן פקודה ורבנו בחיי בן אשר,<sup>1505</sup> אך הוא לא הוביל אותם לעודד בקשה של דברים כלליים, אלא להוסיף הסתייגות התולה את הבקשה בכך שהדבר ייטב בעיני הא-ל.

ב. בקשה ספציפית מנסה לכופף את רצון הא-ל :

שהמתפלל בדרך מיוחדת ודברים פרטיים הנה הוא כאלו רוצה להכריח הרצון האלהי למה שדעתו נוטה בו ובוחר ואינו רוצה להכריח דעתו לרצון האלהי, וזה כאלו מטיל דופי בידיעת השם יתברך ויכלתו.<sup>1506</sup>

ניתן לראות כי אלו אותן שתי דרכים שבהן נימק אקווינס את הבעיה שבבקשות המוגדרות (ההשגחה השלישית של אקווינס לא מוסיפה טיעון חדש בסוגיה הספציפית הזו). כמו כן, ההכרעה של ר"י אלבו כיצד ראוי להתפלל מבוססת גם היא על נוסח תפילת רבי אליעזר, שכבר עמדנו על הקרבה בינו לבין תפילת האדון הנוצרית :

ולזה יהיה מבחר התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואומר 'רבנו של עולם עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה'. אמר שיעשה רצונו בשמים בענין שיהיה נחת רוח מתחת ליראי ה', וזה שישדד המערכת לבטל הגזרה מעל עושי רצונו בענין שיהיה להם כח לינצל מצרתם, ואחר כך אמר והטוב בעיניך עשה, כלומר ובכל דבר שאני מתפלל לפניך אל תפן לדברי ולא לבקשתי לעשות מה שלבי חפץ או מה שאני שואל, שפעמים הרבה אני מבקש ומתפלל על דבר שהוא רע לי, לפי שאני מדמה וחושב שהוא טוב, ואתה הוא היודע יותר ממני אם הדבר ההוא טוב אלי או רע, ועל כן אתה תבחר ולא אני, עשה מה שאתה יודע שהוא טוב, וזהו והטוב בעיניך עשה, לא מה שהוא טוב בעיני.<sup>1507</sup>

נראה כי יש בכך כדי לחזק את הטענה שר"י אלבו שאב את הדיון כולו מאקווינס. עם זאת, את עצם האזכור של תפילת רבי אליעזר כביטוי לתפיסה פילוסופית של פעולת התפילה, ראינו כבר אצל רבי לוי בן אברהם, והוא אף הציע לפרש אותה כדרכו של ר"י אלבו : "גם נוכל לפרש 'הטוב בעיניך עשה' כי פעמים רבות לא נדע להבחין מה הוא הטוב לנו לפי האמת, לכן אתה תבחר ולא אני".<sup>1508</sup> יש להסתפק אם הקרבה הלשונית מלמדת על כך שר"י אלבו ראה את דברי רלב"א, אך מכיוון שמדובר במשפט קצר שנאמר כבדרך אגב, אין לראות בדברי רלב"א מקור חלופי לדיון הארוך של אקווינס שאחריו מתחקה ר"י אלבו. מלבד אצל רלב"א, מצאנו אזכור של תפילת רבי אליעזר גם בדברי רבי

<sup>1504</sup> שם.

<sup>1505</sup> ראו בפרקים על ההגות היהודית בצל האיסלאם ועל חוג הרשב"א.

<sup>1506</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כד, כרך ב, עמ' רמח.

<sup>1507</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כד, כרך ב, עמ' רמז.

<sup>1508</sup> לוי חן עמ' 27. על פירוש אחר שהציע לתפילה זו ראו בפרק על ממשכי הרמב"ם בפרובנס.

אברהם בן הרמב"ם, שהציג אותה כתמצית התפילה על בסיס הקביעה ש-"הוא יתעלה יודע צרכיו של כל אדם",<sup>1509</sup> אולם הוא לא שלל בשל כך את הבקשות המפורטות.

על אף הדמיון הרב, קיים הבדל בין מסקנותיהם הסופיות של שני ההוגים. הן ר"י אלבו והן אקווינס מנסים למצוא פשרה בין הטיעונים כבדי-המשקל נגד הבקשה הספציפית, לבין העובדה שבקשות כאלו מבוססות במקורות. אך בעוד אקווינס מציע חילוק בין סוגים שונים של בקשות, הרי שר"י אלבו מתקשה לעשות כן, ואפשר להבין זאת לאור תוכנה של תפילת שמונה-עשרה שמלאה בקשות מכל הסוגים. במקום זאת הוא מחלק בין "מבחר התפילה" לגבולות הגזרה הלגיטימיים שלה.<sup>1510</sup> דהיינו, אין איסור מוחלט להתפלל על דברים ספציפיים, ותפילות כאלו יכולות גם להיענות, אך התפילה הכללית עדיפה ויש לה פוטנציאל השפעה גדול יותר.<sup>1511</sup>

נראה כי הפתיחות של ר"י אלבו לבקשות הפרטיות, על אף חסרונותיהן, קשורה גם לתפיסת התפילה שלו. לפי אקווינס, התפילה היא האופן שבו האדם משיג את בקשותיו בתוך מסגרת ההגזרה שקצבה לו ההשגחה העליונה. ממילא, אין טעם בתפילה שמכוונת לבקשות שאינן מדויקות ואינן עולות בקנה אחד עם הגזירה. אך לפי ר"י אלבו התפילה יוצרת מצב חדש שטרם נידון, ומעוררת את רצונו החופשי של הא-ל, וממילא יש בה היגיון תמיד. התקווה של האדם לכך שהא-ל ימלא את בקשתו הספציפית, עשויה לגרום לכך שהא-ל אכן יענה לה. אלא שלמעשה בקשות רבות לא תיענינה גם במצב החדש שייווצר, ולכן עדיף לבקש באופן כללי יותר.

#### הסיבות המונעות את התקבלות התפילה

סוגיה נוספת, המסתעפת מן הקודמת, היא סוגיית הסיבות המונעות את התקבלות התפילה. כבר בתורה מסופר על תפילות מסוימות שלא התקבלו, כאשר הדוגמה הבולטת ביותר היא תפילת משה על הכניסה לארץ.<sup>1512</sup> לאור זאת דנו המקורות היהודיים לאורך הדורות בשאלה: מהם הגורמים המונעים מן התפילה להתקבל?

השאלה "איזו תפילה מתקבלת ואיזו אינה מתקבלת?" נידונה בהגות היהודית עוד לפי ר"י אלבו, ויש לה יסודות רבים כבר במקרא ובחז"ל. בפילוסופיה היהודית בימי הביניים היא נידונה בעיקר אצל רס"ג (ספר האמונות והדעות מאמר ה), המונה שבעה דברים "אשר לא תקובל עמהם התפלה". כמו כן, היא נידונה בהרחבה אצל תומס אקווינס במכלול נגד הגויים (חלק שלישי, פרק 96).<sup>1513</sup> בטבלה להלן אפשר לראות השוואה בין הגורמים למניעת קבלת התפילה אצל שני ההוגים הללו ואצל ר"י אלבו.

רס"ג	תומס אקווינס	ר"י אלבו
------	--------------	----------

<sup>1509</sup> המספיק לעובדי ה', עמ' צח, ראו בנספח לחלק השני של העבודה.

<sup>1510</sup> אפשר שהבחנה זו קשורה לדברי ריה"ל, שהובאו לעיל, בדבר עדיפותה של התפילה בציבור או עבור הציבור על פני בקשה אישית.

<sup>1511</sup> כמו כן, נראה כי ההסתייגות מן הבקשות הפרטיות נאמרה רק ביחס לתפילה רגילה, ואילו בתפילת הנביא והצדיק אין בעיה כזו משום שהיא משפיעה באופן ישיר על הטבע.

<sup>1512</sup> דברים ג, כו.

<sup>1513</sup> בכדי שלא להכביד על הטבלה נביא את התרגום בגוף העבודה ואת המקור הלטיני בהערות השוליים.

<p>ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך או יהיה הדבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל אי זה פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה.<sup>1516</sup></p>	<p>Besides, we showed that on the basis of friendship God grants the wishes of those who are holy. Therefore, he who turns away from God's friendship is not worthy of having his prayer granted. Hence, it is said in Proverbs (28:9): "He who turns away his ears from hearing the law, his prayer shall be an abomination." And again in Isaiah (1:15): "When you multiply prayer, I will not hear, for your hands are full of blood."<sup>1515</sup></p>	<p>והשלישי מי שאינו מטה אוזן לדברי התורה, כאמרו מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה. והרביעי מי שמתעלם מבקשת העניים, כאמרו אטם אזנו מזעקת דל גם הוא יקרא ולא יענה. והחמישי מי שלוקח ממון באיסור... והששי מי שמתפלל בלי טהרה... והשביעי מי שרבו פשעיו והוא מתפלל בלי תשובה.<sup>1514</sup></p>	<p>המתפלל חוטא</p>
<p>והשני שתסכים כונת הלב עם הנאמר בפה, ולא יהיה המתפלל ממי שנאמר עליהם ויפתוהו בפייהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו, אבל יהיה ממי שיסכים הלב עם הפה, כמו שאמר דוד יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, כלומר אחר שהם מסכימים יחד אמרי פי והגיון לבי, יהיו לרצון לפניך.<sup>1519</sup></p>	<p>Again, we showed that God fulfills in a suitable way the desire of a rational creature, depending on its nearness to Him. But one becomes near to Him through contemplation, devout affection, and humble but firm intention. So, the prayer which does</p>	<p>והשני התפלה מלי כוונה, וכמו שנאמר ויפתוהו בפייהם וגוי ולבם לא נכון עמו וגוי.<sup>1517</sup></p>	<p>חוסר כוונה</p>

<sup>1514</sup> אמונות ודעות, עמי קפד-קפה.

Item. Ostensum est quod ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia <sup>1515</sup> declinat, non est dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc est quod Prov. 28-9 dicitur: qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. Et Isaiae 1-15: cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.

<sup>1516</sup> מאמר ד, פרק כג, כרך ב, עמי רמד.

<sup>1517</sup> אמונות ודעות, עמי קפד.

<sup>1519</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כג, כרך ב, עמי רמג.

	<p>not approach God in this way is not capable of being heard by God. Hence, it is said in the Psalm (101:18): “He has had regard to the prayer of the humble”; and in James (1:6): “Let him ask in faith, nothing wavering.”<sup>1518</sup></p>		
<p>שכבר יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך שיצטרך להרבות ולהפציר בתפלה כדי שתקובל, ועם ההפצר ורובי התפלה אפשר שתקובל, ולזה תמצא ישעיה הנביא מאשים את ישראל על שלא היו מפצירין בתפלה, אמר אין קורא בשמך מתעורר להחזיק בד, שנראה שאם היו מחזיקין ומפצירין בו היה מועיל, וכן מצינו באנשי נינוה שכתוב בהן ויקראו אל אלהים בחזקה, ונעתר להם, וכן עשה משה כשהתפלל על מעשה העגל הרבה והפציר בתפלה ימים רבים עד שנענה, וכן במרגלים עד שנאמר לו סלחתי כדברך.<sup>1521</sup></p>	<p>Likewise, because God moves us to the act of desiring, we showed that it is appropriate for Him to fulfill our desires. Now, the thing that is moved is not brought to its end by the mover unless the motion be continued. So, if the movement of desire is not continued by constant prayer, it is not inappropriate for the prayer to fail to receive its expected result. Hence, the Lord says in Luke (18:1) “that we ought always to pray and not to faint”; also, the Apostle says, in 1</p>		<p>חוסר התמדה</p>

Rursus. Ostensum est quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet in quantum ei <sup>1518</sup> appropinquat. Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et in Psalmo dicitur: respexit in orationem humilium; lac. 1–6: postulet autem in fide, nihil haesitans.

<sup>1521</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כג, כרך ב, עמ' רמג–רמד.

	Thessalonians (5:17): "Pray without ceasing." <sup>1520</sup>		
וכן התפלה פעמים שלא תקובל אם על צד העונש כמו שבארנו בתפלת משה. <sup>1523</sup>		הראשון, אם התפללת אחר שנגזר דין על האדם באיזה דבר, כפי שידעת מדברי משה ואתחנן אל ה'י. <sup>1522</sup>	נגזר הדין
ואם שיהיה שם מונע אחר, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שלא נתקבלה תפלת דוד שלא ימות בשבת, בעבור שהגיע העת שימלוך שלמה בנו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. <sup>1525</sup>	For we showed by reasoning that God fulfills the desires of a rational creature, to the extent that he desires the good. Now, it sometimes happens that what is sought in prayer is not a true, but an apparent, good; speaking absolutely, it is an evil. <sup>1524</sup>		בקשת דבר שלילי או כזה שסותר את תכנית ההשגחה
שהאל יכול על כל דבר, אבל שיבחן האפשרות גם כן מצד המקבל אם יש בו הכנה לקבל החסד ההוא, שאם אין בכח המקבל שיקבל חסד גדול כזה שהוא דבר שאין בחקו לקבלו, אין ראוי לבקש עליו רחמים, שמי שיתפלל לשם שימליכהו על כל העולם			

Similiter autem ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est conveniens esse quod <sup>1520</sup> desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod dominus dicit, Lucae 18–1: quoniam oportet semper orare, et non deficere. Et I Thess. 5–17, dicit apostolus: sine intermissione orate.

<sup>1522</sup> אמונות ודעות, עמ' קפד.

<sup>1523</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כד, כרך ב, עמ' רמו. בדיון שאליו הוא מפנה, בפרק כא, מתוארת תפילת משה ככזו שלא נענתה משום גזר דין שנגזר על משה.

<sup>1524</sup> Ea enim ratione ostensum est quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet, inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iac.

4–3: petitis et non accipitis, eo quod male petatis.

<sup>1525</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כד, כרך ב, עמ' רמו.

<p>כאלכסנדר, אף על פי שהדבר אפשר מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין מחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והדומה לו אין ראוי להתפלל עליו, כי אין כל אדם ראוי למשול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו, ולא ימנע השם טוב מן האחר בעבור זה, שחסדי השם יתברך ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם, ועל זה אמר המשורר גול על ה' דרכך וגוי' (תהלים ל"ו ה'), כלומר שבחינת הדברים המועילים אל האדם וראיות המקבלים תלוי בחכמת השם ולא בזולתו.<sup>1526</sup></p>			
<p>ואם בעבור שהשם יתברך יודע שאין הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל, ועל צד ההשגחה עליו לא תקובל תפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנים ולא תקובל תפלתו, להיות השם יתברך יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו.<sup>1528</sup></p>	<p>, it is no cause for astonishment if at times He does not grant the petition, even of those whom He especially loves, in order to provide something that is more helpful for the salvation of the petitioner. For this reason, He did not withdraw the sting of the flesh from Paul, though he asked it thrice, for God foresaw that it was helpful</p>		<p>הבקשה אינה טובה עבור המתפלל</p>

<sup>1526</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק יז, כרך ב, עמ' רז-רח.  
<sup>1528</sup> ספר העקרים, מאמר ד, פרק כד, כרך ב, עמ' רמו.

	<p>to him for the preservation of humility, as is related in 2 Corinthians (12:7–9). Hence, the Lord says to certain people, in Matthew (20:22): “You do not know what you ask”; and it is said in Romans (8:26): “For we do not know what we should pray for as we ought.”<sup>1527</sup></p>		
--	--	--	--

קל לראות כי חלק מן הסיבות למניעת התקבלות התפילה שמנה ר"י אלבו, מופיעות כבר אצל רס"ג, ומבוססות על התנ"ך ועל דברי חז"ל. עם זאת, קיימים כמה הבדלים שיש לעמוד עליהם מתוך השוואה לדברי אקווינס וכן מתוך הבנת תפיסת התפילה הייחודית של ר"י אלבו.

את הגורמים המונעים את קבלת התפילה אפשר לחלק לכמה סוגים :

- א. אופי המתפלל.
- ב. מאפיינים של פעולת התפילה.
- ג. מאפיינים של הדבר המבוקש.

נפתח בסעיף הראשון : האדם המתפלל. גורם זה מופיע אצל שלושת ההוגים. ולמרות זאת נדמה כי יש הבדל מהותי בין רס"ג ואקווינס לבין ר"י אלבו. אצל שני הראשונים, רשעותו של המתפלל חותרת תחת עצם מוסד התפילה. הם מצטטים את הפסוק ממשלי, "אוטם אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה", ואקווינס מסביר שהתפילה כולה עניינה היענות הא-ל לקרובים אליו. בכך הם חוברים לגישה הנוצרית המקובלת בעת העתיקה שלפיה תפילת הבקשה מאפיינת דווקא את יחסיו של הא-ל עם מקורביו.<sup>1529</sup> אך ר"י אלבו לא כותב שיש פגם איכותי בתפילה כזו, אלא רק בעיה כמותית : לעתים האדם כל-כך רשע, כך ששינוי גזר דינו הרע דורש חסד מיוחד במינו שאיננו סביר גם אחרי התפילה. משום כך הוא משווה את המקרה הזה למקרה שבו "המבוקש כל-כך גדול".

Unde, cum ostensum sit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria <sup>1527</sup> impleat sibi per orationem proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur II Cor. 12–8–9. Unde et Matth. 20–22, quibusdam dominus dicit: nescitis quid petatis. Et Rom. 8–26 dicitur: nam quid oremus sicut oportet, nescimus. <sup>1529</sup> ראו : אורינגס, על התפילה, פרק 4, ובפרק על התפילה אצל אבות הכנסייה.

דהיינו, הבעיה היא בתוצאה ולא בעצם התפילה. אדרבה, ר"י אלבו הדגיש, כפי שראינו לעיל, שהתפילה יכולה לפעול גם כאשר המתפלל רשע (כגון בתפילת מנשה), וזהו סוד עצמתה. כפי שראינו לעיל, גם תומס אקווינס הכריע במכלול התאולוגיה, בניגוד לדבריו במכלול נגד הגויים, שתפילת הרשע עשויה להיענות, כך שר"י אלבו מאמץ כאן את גישתו המאוחרת של תומס.

מה פשר ההבדל בין הגישות? נראה כי אצל רס"ג התפילה איננה פועלת באופן ייחודי אלא מהווה חלק מ"כשרון המעשה"<sup>1530</sup> אך לפי ר"י אלבו התפילה פועלת כערופץ עצמאי של חסד הקשור לתקוות המתפלל, וממילא אין מניעה עקרונית לכך שתועיל גם לרשע.<sup>1531</sup>

הסוג השני של המניעות קשור לפעולת התפילה. שלושת ההוגים כותבים על חשיבות הכוונה, ובכך הם מצטרפים למקורות רבים נוספים בימי הביניים,<sup>1532</sup> ואין בדבר חידוש, מלבד אולי להוציא תפיסות מאגיות שלפיהן יהיה כוח לאמירת המילים גם בלי כוונה. הטענה בדבר חשיבות ההתמדה בתפילה נמצאת רק אצל אקווינס ור"י אלבו, אך כאן אין הכרח לדבר על השפעה, משום שעיקרון זה נמצא כבר אצל חז"ל: "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'".<sup>1533</sup>

הסוג השלישי של המניעות קשור לחפץ המבוקש. המודל העומד לנגד עיניהם של רס"ג ור"י אלבו הוא תפילת משה, שלא נענתה למרות מדרגתו הרוחנית הגדולה, התמדתו בתפילה,<sup>1534</sup> וההנחה הסבירה שהתפלל בכוונה. תשובתם, שנמצאת כבר בדברי חז"ל,<sup>1535</sup> היא שהייתה "גזרה" או "עונש" שהוטל באופן מוחלט כך שאי אפשר לבטלו בשום אופן. ואף שהתפילה משנה את זהות המתפלל, מסביר ר"י אלבו שהא-ל יכול להטיל עונש באופן קבוע ללא אפשרות ערעור.

אך מלבד גורם זה, שנעדר מדברי אקווינס,<sup>1536</sup> מוסיף ר"י אלבו שיקולים נוספים הנוגעים לחפץ המבוקש, ומופיעים אצל אקווינס ולא אצל רס"ג: ערכו של החפץ (שלילי/חיובי) והתאמתו לתכניו של ההשגחה, הן ביחס למתפלל והן ביחס לאחרים. אלו הטענות העיקריות שפורש אקווינס בדיון שלו בנושא, ומסתבר שר"י אלבו לקח אותן ממנו.

נקודה זו קשורה לסעיף הקודם, שבו עסקנו בעצם הלגיטימציה של בקשות פרטיות, ונראה כי גם כאן קיים הבדל בין אקווינס לר"י אלבו: אצל אקווינס בקשות שליליות מופקעות באופן טבעי מעניין התפילה. הוא מסביר שמהותה של התפילה היא ההיענות לבקשות טובות ונכונות, ואילו בקשות שאינן מתיישבות עם ההשגחה האלוהית אינן חלק ממוסד התפילה מלכתחילה. זאת לפי תפיסתו את התפילה כאמצעי שניתן לאדם להשיג באמצעותו את אשר נגזר עליו מראש. לעומתו, ר"י אלבו מציג את הסייגים הללו כ"מונעים", כגורמים חיצוניים (בדומה לגזירה שהוטלה על משה)

<sup>1530</sup> אמונות ודעות מאמר ה: "ולאלה הארבעה סמוכים שלשה, והם התוספת בתפלה ובצדק, ולהשיב בני אדם למוטב". וראו בפרק על התפילה במשנתו.

<sup>1531</sup> אצל ר"י קרשקש אפשר לראות שהתפילה מועילה גם למי "שאינם שלמים", אך אין התייחסות לתפילת הרשע, ומסתבר שהיא לא תועיל לפי שיטתו, הקרובה לשיטת אקווינס.

<sup>1532</sup> ראו: מורה נבוכים ג, נא; שו"ת הרשב"א א, תכג.

<sup>1533</sup> בבלי ברכות לב ע"ב. על העמדות השונות בחז"ל ובנצרות בסוגיה זו ראו בפרק על העת העתיקה.

<sup>1534</sup> על פי חז"ל, התפלל משה חמש מאות וחמש עשרה תפילות (כמנין "ואתחנן" בגימטריה). ראה: מדרש אגדה (בובר) דברים פרק ג, סימן כג.

<sup>1535</sup> ראו למשל במכילתא דרבי ישמעאל (בשלח – מסכתא דעמלק פרשה ב): "משל למלך שגזר על בנו וכו'".

<sup>1536</sup> ובצדק, משום שלפי אקווינס התפילה במהותה מוגבלת להשגת היעדים שנקבעו לה מראש, ואין צורך לדבר על גזירה מיוחדת ביחס למשה.



המונעים מן התפילה להתקבל, על אף שהרעיון העקרוני של התפילה, שעניינו פתיחת דיון חדש מנקודת מבט של חסד, מתקיים גם בתפילות כאלו.

עוד יש להדגיש כי למרות שאקווינס משווה את פעולת התפילה לפעולת חוקי הטבע והשפעת הכוכבים, אין הוא שולל את שיקול הדעת האלוהי בנוגע להיענות לתפילה. זאת משום שלדעתו התפילה מסוגלת מלכתחילה להשיג רק דברים הנמצאים במסגרת תכניותיה של ההשגחה.

### מסקנות

לאורך הפרק הראינו כי ר"י אלבו הכיר היטב את דבריו של תומס אקווינס בסוגיית התפילה (ובפרט במכלול התאולוגיה), ואף העתיק מהם לא-מעט (כפי שניכר בדיון אודות הכוח המעורר את האדם להתפלל). עם זאת, עמדנו על הבדל משמעותי שקיים בין תפיסות התפילה שלהם: לדעת אקווינס התפילה פועלת כחלק מחוקי הטבע האלוהיים, והא-ל קבע עבור כל אדם אילו דברים יוכל להשיג באמצעות התפילה. זאת בניגוד לר"י אלבו שסבור שהתפילה יוצאת מגדרי ההשגחה הקבועה ומעוררת רצון מיוחד של הא-ל.

אחת הסוגיות שבהן דבריהם משיקים אך גם נבדלים היא סוגיית הבקשות המוגדרות. שני ההוגים נרתעים מבקשות כאלו במידה מסוימת, אלא שמסגנותיהם שונות: לדעת אקווינס, על האדם לבקש רק בקשות מסוימות המוגדרות כחיוביות, והן מושמות בפיו בעזרת רוח הקודש. דבריו הולמים את עמדתו ביחס לתפילה ככלי שפועל במסגרת ההשגחה ולא יכול בשום אופן לחרוג ממנה. לעומתו ר"י אלבו סבור שלכתחילה על האדם לבקש בקשות כלליות בלבד, אך גם בקשות פרטיות עשויות להיענות משום שהתפילה מעמידה את הבקשה לדיון מחדש בפני הא-ל.

סוגיה נוספת שבחנו בהרחבה היא סוגיית הגורמים המונעים את ההיענות לתפילה. ראינו כי ר"י אלבו אימץ את הגישה המאוחרת של אקווינס, שלפיה התפילה עשויה באופן עקרוני להועיל גם עבור אדם רשע, אלא שהוא צריך להתאמץ יותר בתפילתו. עוד ראינו (בדומה לסעיף הקודם) כי לפי שניהם בקשות שליליות לא נענות, אלא שלפי אקווינס בקשות אלו כלל אינן חלק מן ההיגיון הבסיסי של התפילה, ואילו לר"י אלבו ההשלכות השליליות הן סיבות חיצוניות המונעות מן הא-ל להיענות לתפילה.

### סיכום: תפיסת התפילה של ר"י אלבו

עמדתו של ר"י אלבו בסוגיית התפילה, כפי שמקובל היה להבין אותה, גורסת שהתפילה אינה פונה אל הרצון האלוהי אלא משנה את מדרגתו הרוחנית של האדם כך שיקבל באופן טבעי גזירה טובה יותר. עמדה זו נסתרת לכאורה מכמה מקומות בספר העיקרים, שבהם התפילה מקושרת אל הרצון האלוהי החופשי ומוצגת כניגוד לחוקיות הקבועה המאפיינת את פעולת הכוכבים. מכיוון שר"י אלבו מציג את העמדות השונות בכפיפה אחת ומפנה מאחת לשנייה, קשה לטעון שהסתירות נובעות מחוסר תשומת לב. כמו כן, אין סיבה נראית לעין לחשוב שביקש להסתיר תוכן חתרני כלשהו בדבריו.

לאורך הפרק הראינו כי הסתירה-לכאורה אינה סתירה, אלא עמדה מורכבת שנפרשת לאורך הספר. לדעת ר"י אלבו ההשגחה האלוהית פועלת בשני מישורים: א. חוקיות קבועה של שכר ועונש על "כשרון המעשה", הדומה באופייה לגזירת הכוכבים. ב. מסלול מיוחד של "הכנה" על ידי התפילה, שבו האדם פונה אל רצונו החופשי של הא-ל.

את בעיית שינוי הרצון פותר ר"י אלבו באותה דרך ביחס לשני המישורים: הגזירה האלוהית התייחסה רק למצבו הקודם של האדם, וכאשר הוא מבצע פעולה משמעותית כגון תשובה או תפילה, הגזירה עשויה להשתנות. אלא שבעוד שבמסלול הראשון הגזירה משתנה באופן אוטומטי על פי מדרגתו החדשה של האדם, הרי שבמסלול השני הוא עשוי לקבל, על פי רצונו וחסדו של הא-ל, גם דברים שאינם הולמים את מדרגתו הרוחנית. זאת משום שהא-ל חפץ להיענות לבקשתם של אלו הבוטחים בו ומקווים אליו.

הראינו כי המסלול הייחודי של התפילה דומה במידה רבה לדיאלוג אנושי, בכך שהא-ל משנה את החלטתו בעקבות המצב החדש שנוצר בעקבות הבקשה. ומאידך קיים הבדל בין האדם לא-ל משום שהאדם מופעל באופן רגשי וכן איננו צופה מראש את האפשרות שישנה את החלטתו, ואילו הא-ל משנה את ההחלטה רק משום השינוי בנסיבות.

עוד ראינו כי קיים אצל ר"י אלבו מסלול נוסף, המיוחד לנביאים ולצדיקים (ומקורו אצל ראב"ע), שבו אדם דבק בא-ל עד כדי כך שכוחות הטבע כפופים לו ועושים את רצונו.

לסיום ערכנו השוואה בין עמדתו של ר"י אלבו לזו של תומס אקווינס, והראינו כי אקווינס תפס את התפילה כחלק ממערכת חוקי ההשגחה הקבועים מראש במסגרת תפיסת ההשגחה שלו, ועל כן לא ייחס לה את התכונות המיוחדות שמצא בה ר"י אלבו.

## ה.5. סיכום

שני רעיונות חשובים בנושא תפילת הבקשה התעוררו במאה ה-13 בספרד הנוצרית: האחד, תפיסתו של תומס אקווינס את התפילה כחוק אלוהי שפועל לא מכוח ההיגיון הפנימי שבו אלא מכוח התועלת הרוחנית שמצא הא-ל בכך שיעניק דברים מסוימים על ידי תפילה; השני, התפיסה הקבלית שלפיה קיימת מדרגה של 'רצון ו'חסד' אלוהיים הנמצאת מעבר לבעיית אי-השינוי ובשל כך יכול אדם לקבל ממנה את מבוקשו. יחד עם תפיסות וותיקות יותר, כגון רעיון השינוי-הפנימי המשנה את גורל האדם ורעיון ההתעלות הרוחנית המאפשרת לאדם לחולל שינויים במציאות, אשר לבשו צורות חדשות, עיצבו תפיסות אלו את הדיונים בסוגיית התפילה בחוג הרשב"א ובבית מדרשו של הר"ן ותלמידיו. אחת הנגזרות של רעיונות אלו, המאפיינת חלקים גדולים בהגות הספרדית בניגוד לפילוסופיה המיימונית בפרובנס, היא התפיסה של תפילת הבקשה כפסגה רוחנית גבוהה וכביטוי לקשר עמוק במיוחד בין המתפלל לאלוהיו. מכנה משותף נוסף הנובע מכך הוא האמונה בכך שהתפילה עשויה להשיג את הבקשה הספציפית שנאמרה בה (ואפילו כשמדרגתו האישית של המתפלל אינה גבוהה במיוחד) ולא רק להגביר באופן כללי את ההשגחה על האדם.

הן ר"ח קרשקש והן ר"י אלבו אימצו תפיסות אלו ועמלו להצדיק אותן מול המסורת הרציונלית שבמסגרתה ניהלו את השיח שלהם, ועשו זאת בשתי דרכים שונות:

ר"ח קרשקש הסביר את פעולת התפילה כחלק מתפיסת העולם הדטרמיניסטית שלו. הוא אמנם הצהיר שהא-ל נעתר לתפילת האדם "ברצונו הקדום", ואפשר להבין מכך שהתפילה אכן משנה (גם אם למפרע) את החלטותיו של הא-ל. אך בחינה מדוקדקת של דבריו מראה כי הוא הופך את הסיבתיות של פעולת התפילה: אין התפילה משפיעה על החלטת הא-ל, אלא להיפך: הא-ל קבע מלכתחילה שהאדם יקבל את מבוקשו רק לאחר שיתפלל בכדי ליצור את התחושה שהתפילה עוזרת ובכך לעודד אותו להתפלל ולדבוק בא-ל. תפיסה זו, המשתלבת בתפיסת השכר והעונש הכללית בספר אור השם, עוקרת במידה רבה את האוטונטיות של חוויית התפילה, ולכן רח"ק טרח להסוות ולטשטש אותה. אצל תלמידיו של רח"ק, שלא אחזו בגישה הדטרמיניסטית החמורה שלו, אפשר לראות נסיגה אל עבר תפיסות של התפילה כשינוי-פנימי (ר' מתתיה היצהרי) או הבטחה אלוהית (רבי אברהם בן יהודה) תוך אימוץ חלקי ביותר של רעיונותיו של רח"ק.

גם ר"י אלבו לא קיבל את הגישה הדטרמיניסטית של רבו, ומשום כך נדרש לאמץ את רעיון השינוי הפנימי שבעקבותיו משתנה הגזירה האלוהית בלי שהדבר כרוך בשינוי בא-ל. הדרך המקובלת בהבנת עמדתו היא שהתפילה אינה פונה אל הרצון האלוהי אלא משנה את מדרגתו הרוחנית של האדם כך שיקבל באופן טבעי גזירה טובה יותר. אך לאורך העבודה הראינו כי על אף שהתפילה לא משנה את הרצון האלוהי, היא פועלת בערוץ מיוחד הנובע מרצון זה.

ר"י אלבו סבור שההשגחה האלוהית פועלת בשני ערוצים: א. ערוץ אוטומטי-מכני של חוקיות קבועה, הדומה להשפעת הכוכבים. במסלול זה יכול האדם להשיג שפע רב יותר ככל שיתעלה במדרגתו הרוחנית. ב. ערוץ מיוחד של חסד, הנובע מרצון הא-ל להיעתר לבוטחים בו גם כשמדרגתם הרוחנית לא מצדיקה זאת. זהו המסלול שבו פועלת התפילה על פי רצונו וחסדו של הא-ל, גם דברים שאינם הולמים את מדרגתו הרוחנית. זאת משום שהא-ל חפץ להיענות לבקשתם של אלו הבוטחים בו ומקווים אליו.



## פרק סיכום

במקומות רבים הוצגה בעיית התפילה כבעייתם של הפילוסופים. אלו המאמינים באלוהי-אריסטו הבלתי-משתנה, ומתקשים להסביר כיצד הוא עשוי להיענות לעתירת המתפלל.<sup>1537</sup> אולם סקירה מדוקדקת של המחשבה היהודית מהעת העתיקה ועד שלהי ימי הביניים מעלה תמונה שונה, ומצביעה על התמודדות מורכבת, לעיתים אף מסויגת, עם תפילת הבקשה, השזורה לאורך הדורות כולם תוך שהיא נצבעת גוונים שונים, המושפעים במידה רבה מן המחשבה הלא-יהודית בת-התקופה.

התפיסה התמימה, הדיאלוגית, של התפילה קיימת בעיקר בתוך גבולות המקרא. התפילה מצטיירת כפנייה למלך, או שופט, בבקשה להמתקת גזר הדין, והא-ל מצטייר כמי שעשוי לשמוע ולהיעתר בדומה לשופט אנושי. המקרא מגביל אמנם את ההיעתרות גם לתפילתם של מי שאינם חוטאים, ומספר על תפילות מסוימות של צדיקים שלא נענו, אך איננו מצביע על קושי עקרוני ברעיון ההיעתרות. התפיסה הדיאלוגית נותרה על כנה גם בספרות בית-שני, ובפרט בספר בן סירא, המכיל גם הנחיות רבות למתפלל שהופכות את תפילת הבקשה למוסד דתי מוסדר יותר. אולם מכאן ואילך מהווה התפיסה המקראית קוטב אחד, המעומת תדיר עם מגוון רחב של הסתייגויות והתנגדויות.

הממצא העיקרי של החלק הראשון של העבודה הינו שבניגוד לתפיסה הרווחת במחקר, הסתייגויות משמעותיות מתפילת הבקשה קיימות כבר בספרות חז"ל, והן משתלבות היטב בתפיסות הרווחות במרחב היווני-רומי.

תפילת הבקשה בדת היוונית הקדומה הייתה פרקטיקה רווחת, בעלת אופי אינטנסיבי יותר מן התפילה המקראית. ואולי דווקא משום כך הביקורת על תפילת הבקשה הופיעה בפילוסופיה היוונית כבר בראשיתה ומנוסחת בבהירות בכתבי אפלטון ותלמידיו, כחלק מן הביקורת על האנתרופומורפיה של האלים בדת היוונית הקלאסית. על אף הביקורת על התפיסה הדיאלוגית של התפילה, התפילה עצמה לא נשללה לחלוטין אלא הוגדרה מחדש בפילוסופיה האפלטונית והניאופלטונית: אם כתהליך מדיטטיבי של חיבור אל האחדות הקוסמית, המאפשר לאדם לעצב אותו כרצונו (אצל פלוטינוס ופורפירוס); אם כחוויה קונטמפלטיבית שבמהלכה מבטל האדם את רצונותיו ומגביר את דבקתו באל בלי לשנות את המציאות החיצונית.

הסתייגות מתפילת הבקשה קיימת גם בכתות מדבר-יהודה, ככל הנראה גם בשל התפיסה הדטרמיניסטית שבה אחזו, ומקומה צומצם אף שלא נכחד לחלוטין, אולי משום הנוכחות שלה במקורות הקדומים שעליהן התבססו הכתות. גם בפרקטיקה הכיתתית, כמו בפילוסופיה היוונית, תוכן הבקשות הוסב לשאיפות רוחניות ושכליות, במקום הבקשות הגשמיות המהוות את עיקר התפילה המקראית. יחס אמביוולנטי לבקשה קיים גם אצל פילון, אשר אימץ את התפיסה האפלטונית הרואה בבקשת צרכי-הגוף פעולה נמוכה יחסית, אך לא התנגד לה באופן גורף, ככל הנראה בשל קיומה במסורת המקראית.

יחס אמביוולנטי ומסויג כלפי תפילת הבקשה התקיים גם במסורת הנוצרית מראשיתה. במקביל להנחיה להתפלל בכל עת, ולהבטחה שכל השואל יקבל את מבוקשו, אפשר למצוא בברית החדשה

<sup>1537</sup> ראו בפרק על ממשיכי הרמב"ם בפרובנס.

הנחיה להימנע מריבוי בקשות ולהסתפק ב'תפילת-האדון' המכילה בקשות כלליות בעלות אופי רוחני יותר ומבטאת כניעה של המתפלל לרצונו של הא-ל. מוטיבים אלו הודגשו והורחבו אצל אבות הכנסייה, תחת השפעה ניאואפלטונית, והתפילה מתוארת כחוויה קונטמפלטיבית של דבקות או התעלות. מתוך כך יש מן ההוגים הנוצרים ששללו כליל את הבקשות החומריות, ויש שהתירו אותן בתנאי שתתמקדנה בצרכים בסיסיים ותבואנה לאחר בקשות רוחניות.

ההיכרות עם המרחב הרעיוני שבתוכו נוצרה התפיסה החז"לית של תפילת הבקשה מאפשרת להתבונן בה מחדש ולהבחין ביחס המורכב העולה הן באמירות המפורשות והן בהנחיות מעשיות המחזקות אותן. החל בהלכות המגבילות מבחינה פרקטית את תפילה האישית, דרך ההנחיות שלא לבקש ולדרוש יותר מדי או לצפות למילוי הבקשה, וכלה בתיאורים מפורשים של חוויית התפילה שלא נענית ושערי התפילה הנעולים. כאשר מצרפים לכך התבטאויות בעלות גוון נוצרי מובהק, כמו תפילתו של רבי אליעזר, "יעשה רצונך בשמים ממעל... והטוב בעיניך עשה", עולה כי התפיסה החז"לית קיימה דיאלוג עם זו הרווחת במרחב היווני-רומי ויחסה כלפי תפילת הבקשה היה מסויג. עמדנו גם על האפשרות שהיה זה המפגש עם המציאות שבה תפילות לא נענות, ובפרט העמידה מול חורבן הבית, שתרמה לערעור התפיסה התמימה של התפילה. ההיבט המציאותי, החווייתי, של חוסר-האפקטיביות של התפילה, אפשר שעמד ברקע דבריהם של הוגים רבים לאורך הדורות, אך ספרות חז"ל מתייחדת בכך שהציפה אותו בגלוי. היבט חשוב נוסף במחשבת חז"ל הוא הממד הדיאלוגי של מעשה התפילה עצמו. "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים", ותאוה זו באה לידי ביטוי גם בכך שתפילתם שגורה בפייהם ומאששת את ההבנה שבקשתם הולמת את הרצון האלוהי כפי שהיה מלכתחילה.

האמביוולנטיות בספרות חז"ל מאפשרת להבין טוב יותר את התהליכים שעברה תפיסת התפילה בימי הביניים, מאחר והיא מתחזקת בהגות היהודית שנכתבה בצל האיסלאם, שבה עסקנו בחלק השני של העבודה.

התפילה כצורת-פולחן קיבלה מקום חשוב במרחב האיסלאמי, יותר מאשר בספרות חז"ל שנטתה לבכר את לימוד התורה. יחד עם זאת, ההסתייגויות מתפילת הבקשה התעצמו וקיבלו גוונים חדשים. שני היבטים מאפיינים הסתייגויות אלו באיסלאם עצמו: א. דטרמיניזם תיאולוגי שלא מאפשר שום שינוי בתכנית האלוהית. ב. תפיסה רוחנית סופית שקוראת להתנתקות מן הצרכים הגשמיים.

המסקנה העולה מחלק זה של המחקר היא שההגות היהודית בצל האסלאם הושפעה באופן ישיר ועמוק מזו המוסלמית, ובהתאם לכך גם היחס שלה כלפי תפילת הבקשה. יחד עם זאת, ובדומה לספרות חז"ל, היא עמדה בדיאלוג גם עם האופן שבו מופיעה ומתוארת התפילה במקרא ובסידור התפילה היהודי. מתוך כך נוצר מגוון רחב של תפיסות מעניינות ומורכבות: רבי אברהם בר חייא טען שאין בכוחה של התפילה לשנות את סך הגמול המגיע לאדם אלא רק את האופן שבו יופיע, ובשל כך כתב שראוי יותר לאדם שיקבל עליו את הדין מלבד במקרים חריגים כגון עתות צרה; רבנו בחיי בן פקודה הנחה להימנע מבקשות חומריות הנתונות להשגחה האלוהית ולבקש רק על התעלות רוחנית, ונראה מדבריו שה'היענות' לתפילה היא תהליך טבעי הנובע מתוך המוטיבציה הרוחנית שמפגין המתפלל; רבי אברהם בן הרמב"ם הצדיק את ההיגיון הבסיסי שברעיון התפילה בכך שהיא

מבטאת בטחון בא-ל ובכך גורמת לכך שהאדם יהיה ראוי לשכר, אך גם הוא כתב שעדיף להתפלל על צרכי הרוח בלבד ולבטוח בא-ל שיעשה את הטוב ביותר בעיניו.

המאפיין הייחודי, אם כן, של ההגות היהודית בצל האיסלאם איננו עצם ההסתייגות מתפילת הבקשה אלא הנימוקים להסתייגות. בעוד שחז"ל לא הסבירו באופן ברור את הסתייגותם מתפילת הבקשה, ומהתבטאויות מסוימות שלהם נראה כי חוסר-האפקטיביות שלה נובע מכשל זמני כגון חורבן בית המקדש או נעילת "שערי תפילה", הרי שההגות בצל האיסלאם הציגה משנה ברורה שלפיה על האדם לסמוך על התבונה האינסופית של השגחה האלוהית ולא לבקש לשנות אותה על פי דעתו ורצונותיו.

הדיון בימי הביניים המאוחרים נושא אופי אחר, והוא מציב מול תפילת הבקשה לא את תפיסת ההשגחה הדטרמיניסטית או את הסלידה מצרכים גשמיים, אלא את בעיית אי-השינוי של הא-ל. בעיה זו גרמה ככל הנראה כבר לאריסטו ותלמידיו לכפור באפקטיביות של התפילה, והיא זו שתפסה את מוקד תשומת הלב בפילוסופיה היהודית בספרד ופרובנס החל מן המאה ה-12.

הראשונים להתמודד עם הבעיה הפילוסופית של שינוי רצון הא-ל היו רבי יהודה הלוי ורבי אברהם אבן עזרא, אך הם עשו זאת בקיצור נמרץ. שורש הטיעון שלהם, אשר יצוטט ויהדהד לאורך כל ימי הביניים המאוחרים, הוא כי התפילה משנה את האדם המתפלל ולא את רצון הא-ל. כאשר האדם הופך ראוי יותר, הגמול או השפע המגיעים אליו הנם באופן טבעי רבים יותר. בנקודה זו פוגשת סוגיית התפילה פעם נוספת את סוגיית ההשגחה, אך הפעם מן הכיוון ההפוך: בעוד שבתפיסה האיסלאמית הוצגה סתירה בין ההשגחה האלוהית המושלמת לבין התפילה המבקשת לשנות אותה, הרי שבפילוסופיה המאוחרת יותר מהווה ההשגחה תשובה לבעיית השינוי. דהיינו, המנגנון שבאמצעותו אפשר להסביר את התפילה הוא מנגנון ההשגחה. זוהי נקודת מפנה דרמטית בתפיסה הבסיסית של פעולת התפילה: בעוד שהתפיסה הבסיסית של ההגות האיסלאמית הייתה דיאלוגית, וההתנגדויות לתפילה נבעו מסיבות 'חיזוניות', הרי שמעתה ואילך עצם הרעיון של שכנוע דיאלוגי ירד מעל הפרק וההסברים כולם ניתנו בתוך המבנה הבסיסי של ההשגחה והשכר והעונש האלוהיים. עוד ראוי לציון תפיסה נוספת של אבן עזרא, ששורשיה באיסלאם ובפילוסופיה הניאואפלטונית, היא התפיסה האנתרופולוגית של הנס שלפיה אדם עשוי להתעלות למדרגה שבה כוחות הטבע נתונים לשליטתו. בהקשרים מסוימים מופיעה תפיסה זו כהסבר אלטרנטיבי לאפקטיביות של התפילה, אולם לרוב היא מוצגת ככזו השייכת רק לנביאים ויחידי סגולה.

ריה"ל וראב"ע שרטטו, אם כן, את קווי המתאר של הדיון בסוגיית התפילה במאות השנים הבאות, אך לא נתנו את דעתם על מגוון השאלות המתעוררות מתוך תפיסתם. שאלות שהתעוררו וקיבלו מגוון של תשובות בהגות המיימונית בפרובנס במאה ה-13, שבה עסקנו בחלק השלישי של העבודה.

פרק חדש בהתמודדות עם סוגיית התפילה נפתח בהגותו של הרמב"ם. בניגוד לרבים מקודמיו, הרמב"ם לא הביע הסתייגות מתפילת הבקשה אלא דווקא הציב אותה במרכז הפולחן הדתי באופן חסר-תקדים. יחד עם זאת, תפיסת הא-ל הבלתי-מתפעל והבלתי-משתנה של הרמב"ם, הלקוחה מאריסטו, אמורה לשלול כל אפשרות להשפעה של המתפלל על רצון הא-ל. הרמב"ם עצמו לא התייחס לקושי זה באופן מסודר אלא ברמזים בלבד, ונדמה כי תפילת הבקשה מהווה לדעתו חלק ממגוון המעשים המגבירים את ההשגחה על האדם. בכך הוא מאמץ את הגישה העקרונית של ריה"ל

וראב"ע, אולם על רקע תפיסת ההשגחה המיימונית, שעיקרה התעלות שכלית, מתעוררת השאלה איזה מקום יש לתפילת-הבקשה במסגרת זו, ועל שאלה זו עמלו להשיב ממשיכי הרמב"ם בפרובנס, איש לפי דרכו.

היחס לתפילת הבקשה בהגות המיימונית בפרובאנס הולם את תפיסת ההשגחה שהתקיימה בחוגים השונים באותה תקופה: הזרם הנטורליסטי הרדיקלי מיסודו של ר' שמואל אבן תיבון הסביר את התפילה כפעולה בעלת אפקט פסיכולוגי על האדם המתפלל; הזרם המיימוני המתון מבית מדרשו של ר' משה אבן תיבון הסביר אותה כפעולה המביאה לידי דבקות רוחנית ומתוך כך לידי השגחה מופתית; ואילו הזרם הרבני בהובלת ר' מנחם המאירי ור' דוד הכוכבי הצדיק את פעולת התפילה מתוך תפיסה מסורתית יותר שלפיה שכרו של אדם מתרבה ככל שהוא מקיים יותר מצוות, כאשר לא תמיד ברור מדבריהם אם הם מאמצים את המנגנון של ההשגחה השכלית המופתית שתיאר ר' משה אבן תיבון או מנגנון שונה לחלוטין.

בעוד שההבנה הבסיסית של פעולת התפילה השתלבה בתפיסות העקרוניות של אופני ההשגחה בזרמים השונים, הרי שעל גבי הבנה זו התפתח מגוון של הסברים לערך של תפילת-הבקשה במסגרת זו: יש מי שראו בתפילה מניע לתהליך של תשובה (ר"י פולקר; המאירי); יש מי שראו בה ביטוי לתחושה של תלות המביאה לידי דבקות (הכוכבי; ר' ידעיה הפניני); יש שהסבירו, בעקבות אפלטון, שהבקשה דווקא מכניעה את החומר בפני הרוח (אבן כספי; ר' יעקב בן משה). ראוי לציין כי גם אצל הוגים אשר תפיסות ההשגחה שלהם שונות, אפשר למצוא הסברים דומים לערך הפנימי של התפילה.

תופעה משמעותית נוספת בהגות הפרובנסאילית היא ההגבלות והסייגים שהוטלו על תפילת הבקשה. ראשית ברמה הפרקטית, הוגים מכל הזרמים המליצו לרוב להרבות בתפילות שבח ולמעט בבקשות, כאשר חלקם עשו שימוש בדברי חז"ל המחזקים גישה זו. שנית, מן הבחינה העקרונית, רבים כתבו שהתפילה מועילה רק לאלו הקרובים אל הא-ל ומושגחים על ידו, ובדברי המאירי אפשר למצוא התנגדות חריפה לאפשרות שתפילה של אדם תועיל לחברו. רעיונות אלו מהדהדים במידה רבה את ההתנגדויות לתפילת הבקשה שרווחו אצל ההוגים בצל האיסלאם, אולם הם לא נובעים מתוך התנגדות לכך שאדם יבקש לשנות את גורלו, אלא מתוך ההכפפה של תפילת הבקשה למנגנונים של שכר ועונש במסגרת הצורות השונות של ההשגחה האלוהית.

הפילוסופיה המיימונית אימצה אס-כן, דרך כלל, את תפילת-הבקשה אל חיק מנגנוני-ההשגחה שלה, ויחד עם זאת קיצצה את כנפיה והסירה ממנה את המאפיינים הדיאלוגיים. יוצא-דופן בהגות הפרובנסאילית הוא רלב"ג, אשר תפיסת ההשגחה שלו קרובה לזו המיימונית, ובנוסף על כך הוא סבור שהא-ל לא יודע את הפרטים, ויחד עם זאת העמיד משנה סדורה המצדיקה את תפילת הבקשה הספציפית. לדבריו, כוחה של הבקשה נעוץ בכך שהיא עצמה משנה את חשיבות המבוקש בעיני המתפלל וממילא גם בעיני השכל הפועל המשגיח עליו. משום כך, הוא העצים את חשיבות ההבעה הרגשית, עד כדי תענית, של חשיבות הבקשה, ומאידך הגביל את האפקטיביות של התפילה רק למי שראוי לכך שיתחשבו ברגשותיו, והנחה את המתפלל לא לבקש יותר מן המגיע לו ולא לצפות לכך שבקשתו תתקבל.



העולה מן המחקר הוא כי המייחד את ההגות המיימונית איננו עצם ההסתייגות מתפילת הבקשה אלא המניע להסתייגות זו, המבוסס על תפיסה אריסטוטלית ולא על תפיסות אפלטוניות או ניאואפלטוניות. אפשר כי נקודה זו הובילה, מלבד למאפיינים הייחודיים של התפילה שעליהם עמדנו, לתנועת-נגד משמעותית בהגות הספרדית, שנידונה בחלק הרביעי והאחרון של העבודה.

עם חדירת הפילוסופיה האריסטוטלית למרכז הדיון הפכה שאלת היחס לתפילת הבקשה לשאלה המבחינה בין מאמינים 'מסורתיים' למי שאינם כאלו. וההסתייגויות של הוגים מסורתיים כגון רבנו בחיי בן פקודה, קל וחומר אלו של חז"ל, נשכחו או נדחקו. אפשר שתרמו לכך גם הזיקה הספרדית לתורת הקבלה, אשר חלק ממקורותיה הלבישו את התפילה בלבוש מאגי או תיאורגי המעניק לה כוח כמעט בלתי-מוגבל. ממצא חשוב שעולה מתוך חלק זה הוא הזיקה בין תהליך זה לבין השינוי בתפיסה הנוצרית שבא לידי ביטוי במשנתו של תומס אקווינס, אשר גילה יחס אוהד יותר לבקשת הצרכים והצדיק את מנגנון הפעולה שלה במסגרת תפיסת ההשגחה והסיבתיות שלו, כשהוא מציג אותה כחוק שחוקקה ההשגחה האלוהית מתוך כוונה שיהיו דברים המושגים באמצעות תפילה.

בין כך ובין כך, אפשר למצוא בספרד הנוצרית של המאות ה-14 וה-15 מגמה משמעותית של חזרה אל תפיסה מרחיבה, בעלת סממנים כמו-דיאלוגיים, של פעולת התפילה, באופן המזכיר את התפיסה המקראית. מגמה אשר שורטטה בקווים כלליים כבר בחוג הרשב"א ונוסח בדרכים מתוחכמות הרבה יותר אצל ר"ח קרשקש ור"י אלבו.

הגישה העקרונית שאימץ הרשב"א גורסת, בדומה לתומס אקווינס, כי התפילה היא חוק אלוהי מיוחד אשר אין צורך, או אפשרות, להסביר אותו בכלים חיצוניים. החכמה האלוהית רואה ערך בכך שאדם יקבל את מבוקשו באמצעות בקשה, ומשום כך גזרה שבקשה כזו תועיל בנסיבות מסוימות. תלמידיו בני חוגו עשו שימוש מסוים בניסוחיו, אולם נטו בסופו של דבר לפרש את התפילה כתהליך של שינוי פנימי בעל תוצאות כמו-טבעיות בדומה לתפיסה המיימונית (ספר החינוך; ר' מאיר אלדבלי, או כפעולה תאורגית או מאגית ברוח התפיסה הקבלית (רבנו בחיי; ר' יהושע אבן שועיב; רבנו נסים מגירונדל).

פיתוח קרוב יותר לתפיסת הרשב"א ותומס נמצא בדברי ר"ח קרשקש, אשר הבהיר באופן חד-משמעי שהתפילה עשויה להשיג את המבוקש בה לא רק כתוצאה מן ההתעלות הרוחנית של המתפלל או משכר המצווה שהוא מקבל עבורה. על מנת להתמודד עם בעיית אי-ההשתנות של הא-ל הוא עושה שימוש ברעיון 'הרצון הקדום' שבאמצעותו תכנן הא-ל מראש להיענות לתפילות. עיון מדוקדק יותר בדבריו מעלה שהם מבוססים על הדטרמיניזם הסיבתי שבו הוא דוגל, וכוונתו היא שהא-ל חוקק חוק שלפיו דברים מסוימים יגיעו אל האדם לאחר שיתפלל (תפילה אשר נצפתה מראש על ידי ההשגחה) וכך תיצר אצלו תחושה של 'היעתרות' לבקשתו אשר תמלא אותו בביטחון ודביקות.

תפיסת התפילה כחוק אלוהי קדום והתפיסה הרואה בה תוצאה טבעית של התעלות המתפלל שימשו בערבוביה אצל תלמידיו של ר"ח קרשקש, רבי מתתיהו היצהרי ורבי אברהם בן יהודה. גם אצל רבי יוסף אלבו אפשר למצוא תפיסה כזו, שלפיה המתפלל משנה את גורלו באמצעות מנגנון קבוע-מראש, בין אם מדובר במנגנון טבעי של 'הכנה' לקבלת שפע אלוהי, בין אם מדובר בגזירה ממוקדת התולה את גורלו של האדם בשאלה אם יתפלל או לא.

אולם בכמה מקומות בדברי ר"י אלבו עולה תפיסה שונה של פעולת התפילה, המפקיעה אותה מתחום המנגנון המכני, האוטומטי, ונוסכת בה נופך דיאלוגי ממשי. לפי גישה זו, ההיעתרות האלוהית איננה מתוכננת מראש במסגרת ההשגחה האלוהית כפי שתיאר זאת תומס אקווינס. החוק האלוהי, לפי ר"י אלבו, קובע שכאשר אדם מתפלל כראוי סרה מעליו הגזירה הקודמת, והוא מתעלה למדרגה חדשה של קשר עם הרצון האלוהי החופשי העשוי לתת לו את שאלתו בלי קשר למעלתו הרוחנית. בכך משלב ר"י אלבו את המנגנון הפילוסופי של תומס עם תפיסת ההתעלות אל הרצון האלוהי החופשי אשר שימשה את מקובלי ספרד, ובאמצעותם מנסח מחדש את תפיסת התפילה הדיאלוגית, ובמובן מסוים סוגר מעגל בן אלפיים שנה וחוזר אל התפיסה התמימה, המקראית, של התפילה.<sup>1538</sup>

ניסינו אם כן, בעבודה זו, לשרטט את מערכת הצירים שבהם נעה סוגיית התפילה לאורך ימי-הביניים, תוך הבחנה בין מקורות שונים להתנגדויות לתפילת-הבקשה וגוונים שונים של תשובות ופתרונות. ההשוואה לרעיונות דומים שהתקיימו במקביל בדתות אחרות במרחב, אפשרה לדייק יותר את המגוון הרחב של התפיסות שהתקיימו בפילוסופיה היהודית, גם כאשר במבט ראשון הן נראות דומות זו לזו. יותר מאשר יש בעבודה זו משום סיכום של סוגיית התפילה, היא עשויה להוות נקודת מוצא להמשך המחקר סביב היחס לתפילת הבקשה בתקופות, זרמים-דתיים ומרחבים גיאוגרפיים נוספים.

---

<sup>1538</sup> פן נוסף של סגירת-המעגל הוא ההדגשה של ר"י אלבו ש'החוש' מעיד שהתפילות פועלות במציאות, זאת בניגוד לעדויות הנמצאות בספרות חז"ל.

לפני שנים רבות מסרתי, באולפנת נוה-חנה שבגוש-עציון, שיעור על סוגיית התפילה שהתייחס בקווים כללים מאד (ובעיקר על בסיס פסקאות מכתבי הרב-קוק) לשאלות שנידונו בעבודה זו. כמחצית מן התלמידות יצאו מן השיעור כשדמעות בעיניהן, ונדרשו להן שבועות רבים של שיחות עם המחנכות והמדריכות כדי להירגע מן הטלטלה שאותה גרמו כמה מן המקורות לעולמן האמוני. מאז, סירבתי לכל בקשה לחזור ולעסוק בנושא במסגרות חינוכיות, עד שהגעתי לשלבים מתקדמים במחקר זה והיו בידי די כלים ותשובות וכיווני-חשיבה שיאפשרו לתת מענה יסודי ומשכנע לרוב השאלות.

מלבד הפקת-הלקחים החינוכית, לימדה אותי חוויה זו על כוחה של התפילה. לאו-דווקא על כוחה לשנות את התכניות של ההשגחה האלוהית, אלא על הכוח שלה כגורם מעצב של האמונה הדתית. הרב מנחם פרומן זצ"ל נהג לומר שבני-אדם לא מתפללים מפני שהגיעו למסקנה שיש אלוהים, אלא שהם מוצאים את עצמם מתפללים ומתוך כך מבינים שכנראה יש אלוהים. בניגוד לרוב המצוות, שהן התוצאה הסופית של האמונה בקיומו של א-ל מצווה ושל תורה מן השמיים, "קבלו מלכותי ואחר כך תקבלו גזרותיי", התפילה היא לא רק מסקנתה של האמונה אלא במובנים רבים גם ראשיתה. ומשום כך פעמים רבות נקודת-שבר דתית תבוא לידי אחד הביטויים הראשונים שלה בקושי להתפלל.

תובנה זו מקרינה על מכלול הדיונים שנסקרו בעבודה, משום שהיא מצביעה על כך שהתפילה איננה עוד סוגיה פילוסופית-תיאולוגית אלא סוגיה קיומית עמוקה, ראשונית, שכל עיסוק בה הוא למעשה עיסוק בשורשים העלומים של חווית האמונה כולה. התחושה שאם נזעק מישהו יענה היא תחושה בסיסית הקיימת כבר אצל הגוזלים הצועקים בקן אל הוריהם,<sup>1539</sup> והיא עומדת כקוטב עוצמתי מול כל טענה פילוסופית או עובדתית. מבין השיטין של הדיון אפשר היה לחוש בדבריו של הראי"ה קוק: "כשהשכל מטפל הוא בידיו הקרות בתפילה החמה, בת האש השמימית, הוא מאבד את חילה וממעט גם כן את אורו הבהיר והקר, ונעשו שניהם יחד לקויים".<sup>1540</sup> הניסיון להסביר את פעולת התפילה הינו, במובנים רבים, ניסיון להסביר את הבלתי-ניתן להסברה. ויחד עם זאת שמפגש כזה עשוי לקרר את אש התפילה, נדמה שיש בו גם פוטנציאל של תוספת חום ב'אורו הבהיר והקר' של השכל, כאשר הוא מאלץ את התודעה הפילוסופית להתגמש מעט, ולמצוא בתוכה חללים פנויים וקצוות לא-סגורים על מנת להכיל את החוויה האנושית והדתית של תפילת הבקשה.<sup>1541</sup>

Andrew G. Horn & Marty L. Leonard, 'Nestling Begging as a Communication Network', in: P.K.<sup>1539</sup> McGregor (ed.), *Animal Communication Networks*, UK: Cambridge University Press 2005, pp. 170–190.

<sup>1540</sup> שמונה קבצים, קובץ א, אות לג.

<sup>1541</sup> במובן זה שונה תפילת הבקשה, המבוססת על חוויה מסורתית עמוקה ושורשית, מסוגיות שבהן אל מול המחשבה הפילוסופית ניצב רק טקסט מסורתי מחייב. במקרה האחרון, כפי שהראה צדיק (צדיק, מהות הבחירה, עמ' 293–295), השפעתו של הטקסט תהיה מינורית וכל הוגה יעשה בו כרצונו. אולם בסוגיה קיומית כסוגיית התפילה, ישנה נטייה חזקה יותר להתאמץ ולקרב ככל האפשר את החוויה המסורתית אל השכל.

## ביבליוגרפיה

### ספרות מקור

אברהם אבולעפיה, אור השכל, ירושלים תשס"א.

אברהם אבולעפיה, ספר מצרף השכל, ירושלים תשס"א.

אברהם בן דאוד, ספר האמונה הרמה, ירושלים תשכ"ז.

אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי ה', ירושלים תשס"ח.

אברהם בר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהדורת ויגודר, ירושלים תשל"ב.

אוצר מדרשים, מהדורת אייזנשטיין, חלק א, ניו-יורק תרע"ה.

אגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא שכתב לר' יהודה ב"ר ברזילי על שאלה בכלדיים, מהדורת זכריה שווארץ, וויען תרע"ז.

איגרת הקודש לרמב"ן, בסיליאה ש"מ.

אליעזר אשכנזי, מעשה ה', ויניציאה שמי"ג.

בחיי בן אשר, ספר כד הקמח, לעמבערג 1858.

בחיי בן אשר, פירוש רבנו בחיי על מסכת אבות, ירושלים תש"ד.

בחיי בן אשר, רבינו בחיי – ביאור על התורה, מהדורת שעוועל, ירושלים תשנ"ד.

בחיי בן אשר, שלחן ארבע, פראג 1783.

בחיי בן פקודה, ספר ההדרכה אל חובות הלבבות, בתרגום בנימין אברהמוב, רמת גן תשע"ט.

בחיי בן פקודה, תורת חובות הלבבות, בתרגום יוסף קאפח, ירושלים תש"ג.

דוב בער ממעזריטש, מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תשכ"ב.

דוד בן יהודה החסיד, לבנת הספיר, ירושלים תרע"ג.

דוד בן שמואל הכוכבי, ספר הבתים, חלק ב (מגדל דוד – ספר מצוה), מהדורת הרשור, ירושלים תשמ"ג.

דניאל, עם תרגום ופירוש רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת קאפח, ירושלים תשמ"א.  
הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, מהדורת אפרים גוטליב ומשה אידל, ירושלים  
2003.

הלל בן שמואל מווירונה, ספר תגמולי הנפש, מהדורת סרמוניטה, ירושלים תשמ"א.  
זוהר חדש, כרך ב, ניו יורק תשמ"א.

זרחיה הלוי סלדין, דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין, ההדיר והוסיף מבוא והערות ארי אקרמן, באר  
שבע תשע"ב.

חסדאי קרשקש, אור השם, מהדורת שלמה פישר, ירושלים תש"ן.

ידעיה הפניני, באורים על דרך מאמרי חז"ל במדרש תהלים ע"ד חקירה עיונית, ההדיר: שלמה  
באבער, קראקא תרנ"א.

ידעיה הפניני, פירושים פילוסופיים של רבי ידעיה הפניני על מדרשי רבה, תנחומא, ספרי ופרקי דרבי  
אליעזר, ההדיר: משה טולידאנו, ירושלים תשע"ג.

יהודה הלוי, ספר הכוזרי – הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת לרבי יהודה הלוי, תרגום:  
מיכאל שורץ, באר שבע תשע"ז.

יהודה ליווא מפראג (המהר"ל מפראג), נתיבות עולם, ירושלים תש"מ.

יהושע אבן שועיב, דרשות על התורה, ירושלים תשכ"ט.

יוהאנס קרמואל לובקוביץ, על האתיאיזם של הרבנים, תרגמו וההדירו: מרסל דיבואה, אביטל  
וולמן ויוסף שוורץ, ירושלים תשס"ה.

יוסף אלבו, ספר העקרים, תל אביב תשמ"ד.

יוסף גייקטיליה, שערי אורה, ירושלים תשס"ה.

יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב.

יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, עבודה שבלב: מסות על התפילה (תרגום: אביגדור שנאן), אלון שבות  
תשס"ו.

יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק תרכ"ו.

יעקב בר ששת, ספר משיב דברים נכוחים לר' יעקב בר ששת, מהדורת וידה, ירושלים תשכ"ט.

יעקב בר ששת, שער השמים, בתוך: יצחק בלומענפעלד, אוצר נחמד, חלק ג, וינה 1860, עמ' 153-165.

יצחק אלבלג, תיקון הדעות, מהדורת ויידה, ירושלים תשל"ג.

יצחק מראדוויל, אור יצחק, ירושלים תשנ"ו.

יצחק עראמה, חזות קשה, ירושלים: יד הרב ניסים, תשע"ד.

יצחק עראמה, עקידת יצחק, ויניציאה, של"ג.

יצחק פולקר, עזר הדת, לונדון תרס"ו.

ישראל אלנקאווה, מנורת המאור, ניו-יורק תרפ"ט-תרצ"ב.

כללים על סוד התפלה לר' עזריאל זצ"ל, כ"י פאריס 859 דף 56ב, מובא אצל: גרשום שלום, שרידים  
חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה, בתוך: ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים  
תש"ב, 201-222.

כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת חיים דב שעוועל, חלק א, ירושלים 1963.

לוי בן אברהם, לוית חן: איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת חיים קרייסל, באר שבע תשס"ז.

לוי בן אברהם, לוית חן: סתרי האמונה, מהדורת חיים קרייסל, באר שבע תשע"ד.

לוי בן גרשון, ביאורי רלב"ג על עזרא נחמיה ודברי הימים, קראקא תרמ"ח.

לוי בן גרשון, מלחמות השם, ריווא די טרינטו ש"כ.

לוי בן גרשון, פירוש רלב"ג על התורה, בראשית, עורכים: ברוך ברנר ואלי פריימן, מעלה אדומים  
תשנ"ג.

לוי בן גרשון, פירוש רלב"ג על התורה, שמות [משפטים – פקודי], עורכים: ברוך ברנר וכרמיאל כהן,  
מעלה אדומים תשס"א.

לוי בן גרשון, פירושי הנביאים לרבינו לוי בן גרשום, מהדורת הרב יעקב ליב לוי, ירושלים תשס"ח.

מאיר אלדבי, שבילי אמונה, ווארשא תרמ"ז.

מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, מהדורת יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה.

מנחם ב"ר שלמה המאירי, בית הבחירה על מסכת בבא מציעא, ירושלים תשל"ב.

מנחם ב"ר שלמה המאירי, חיבור התשובה, מהדורת משה צוריאלי, ירושלים תשע"ח.

משה אבן תיבון, ספר פיאה, בתוך: כל כתבי ר' משה אבן תיבון, מהדורת חיים קרייסל, קולט סיראט ואברהם ישראל, באר שבע תש"ע.

משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום: מיכאל שוורץ, אוניברסיטת תל-אביב 2002.

משלי, עם תרגום ופירוש רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ו.

משה ב"ר יוסף מטראני, בית אלקים, ויניציאה הישלי"ו.

מתתיה היצהרי, פירוש א"ב, מהדורת רפל, תל אביב תשל"ח.

מתתיה היצהרי, פירוש מסכת אבות, מהדורת שפיגל, ירושלים תשס"ו.

ניסים בן ראובן גירונדי, דרשות הר"ן, בני ברק תשנ"ו.

ניסים ממרסיי, מעשה נסים לר' נסים ממרסיי, מהדורת חיים קרייסל, ירושלים תש"ס.

סדור רב סעדיה גאון, ירושלים תשל"ט.

סולובייצ'יק, יוסף דוב הלוי, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב.

סולובייצ'יק, יוסף דוב הלוי, עבודה שבלב: מסות על התפילה (תרגום: אביגדור שנאן), אלון שבות תשס"ו.

סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, תרגום: יוסף קאפח, ירושלים תשל"ל.

ספר הזוהר, וילנא תרפ"ד.

ספר החינוך, ירושלים תש"ך.

ספר יוסיפון, מהדורת פלוסר, כרך א, ירושלים תשמ"א.

ספר יצירה עם פירוש רס"ג, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ב.

ספר תיקוני זוהר, ירושלים תשמ"ו.

עמיחי, יהודה, פתוח סגור פתוח, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.

פירוש אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח.

פירוש האגדות לר' עזריאל, מראשוני המקובלים בגירונה, מהדורת י' תשב"י, ירושלים תשמ"ג.

פירוש התורה לר"מ יצהרי, ספריית פלטינה, פרמה, איטליה Cod. Parm. 3465.

פירוש קדמון לספר הכוזרי - 'חשק שלמה' לר' שלמה בן יהודה מלוניל, מהדורת שוורץ, רמת-גן:  
אוניברסיטת בר-אילן 2007.

פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת צוקר, ניו יורק תדש"ם.

פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מהדורת רצהבי, ירושלים תשנ"ח.

פלוטינוס, אנאדות, בתרגום נתן שפיגל, כרך ב, ירושלים 1981.

פרופייט דוראן, פירוש אפודי למורה נבוכים, וילנא תרס"ו.

ראובן בן חיים, ספר התמיד, ירושלים תשכ"ז.

רוזנברג, שמעון גרשון, שיעורים על ליקוטי מוהר"ן – חלק ראשון, אלון שבות תשע"ב.

שלמה אבן לחמיש - אלעמי, אגרת מוסר, מהדורת הברמן, ירושלים תש"ו.

שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ז.

'תשעה פרקים מיחוד' המיוחסים לרמב"ם, יוצאים לאור על ידי יהודה אריה וואידה, קבץ על יד  
ה(טו) (תשי"א).

Abner of Burgos, *Oferanda de zelos*, ed. W. Mettman, Oplanden: Westdeutscher Verlag, 1990.

Augustine, *On the Sermon on the Mount*, Translated by William Findlay, From Nicene and  
Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 6. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian



Literature Publishing Co., 1888.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight.

<http://www.newadvent.org/fathers/1601.htm>.

Origen, *On Prayer*, Translated by William A. Curtis : מתוך , אוחזר

[http://www.tertullian.org/fathers/origen\\_on\\_prayer\\_02\\_text.htm](http://www.tertullian.org/fathers/origen_on_prayer_02_text.htm).

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, five volumes, New York: Hanover House, 1955–57, Book One, God, trans. Anton C. Pegis; Book Two, Creation, trans. James Anderson; Book Three, Providence, (Part 1 and Part 2) trans. Vernon Bourke; Book Four, Salvation, trans. Charles J. O'Neil.

Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947.

Xunzi: The Complete Text, Translated and with an Introduction by Eric L. Hutton, Princeton University Press 2014.

## ספרות מחקר

אברהם, מיכאל, אין אדם שליט ברוח, הוצאת הגות ורוח, ישראל 2019.

אברמסון, שרגא, 'דברי פתיחה', בתוך : ר' יהושע אבן שועיב, דרשות על התורה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 5–51.

אופיר, נתן, 'האהבה במשנתו הפילוסופי והחינוכית של רב חסדאי קרשקשי', בתוך : הגות : מחקרים בחינוך יהודי א (תשנ"ט), עמ' 81–95.

אופיר, נתן, 'הרב חסדאי קרשקש כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל', הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים, טבת תשנ"ג.

אופיר, נתן, "סוד הקדיש" – טכסט קבלי שיוחס לרב חסדאי קרשקשי, דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 13–28

אורבך, אפרים אלימלך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו.

אורבאך, שמחה בונם, עמודי המחשבה הישראלית, חלק שני, ירושלים תשל"ב.

אורבאך, שמחה בונם, עמודי המחשבה הישראלית, חלק שלישי, ירושלים תשל"ז.

אורבך, שמחה בונם עמודי המחשבה הישראלית, חלק רביעי, ירושלים תשמ"ב.

אחיטוב, רוני, התיאולוגיה של התפילה בספרות התנאים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשס"ג.

אחיטוב, רוני, "שומע תפילה" במקרא, מגדים לא (תש"ס), עמ' 103–113.

אידל, משה, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תל-אביב תשס"א.

אידל, משה, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנז ופרובאנס', בתוך: שפרן, בצלאל ושפרן, אליהו (עורכים), פרת יוסף: עיונים מוגשים לכבוד הרב דר. יוסף שפרן, ניו ג'רסי תשנ"ב, עמ' ה-יד.

אידל, משה, 'על השפעתו של ס' אור השכל על ר' משה נרבוני ור' אברהם שלום', *AJS Review, NY*, (1979) 4, עמ' א-ו.

אידל, משה, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגינהור', בתוך: אורון, מ' וגולדרייך, י' (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25–52.

אידל, משה, 'פסקה מ"ספר השמות האלוהיים" של פסאודו-דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית', *עלי ספר 26/27 (תשע"ז)*, עמ' 247–256.

אידל, משה, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג (להלן: אידל, היבטים חדשים).

אידל, משה, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, ירושלים תשע"ו.

אידל, משה, 'תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית', בתוך: הלר-וילנסקי, ש' ואידל, מ' (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 87–111.

אלבוגן, יצחק משה, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשמ"ח.

אליאור, עפר, 'מבוא', בתוך: מלחמות השם: מהדורה מדעית מוערת של מאמרים א-ד, תל-אביב תשע"ח, עמ' כא-ע.

אפטרמן, אדם, התקשרות אינטימית עם אלוהים: מושג ה'דבקות' בראשית הקבלה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ח.

אפטרמן, אדם, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א.

אפל, גרשון, 'בעיית זהות מחברו של ספר החינוך', מוריה 26 6-ג (תשס"ד), עמ' קנז-קנט.

אריאלי, נחום, תפיסת ההלכה אצל רבי יהודה הלוי: ריה"ל כאיש הלכה, דעת 1 (תשל"ח), עמ' 43-52.

ארליך, אורי, כל עצמותי תאמרנה: השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשס"ג.

ארליך, דרור, הגותו של ר' יוסף אלבו, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע.

ארליך, דרור, הרמב"ם על יסודות האמונה היהודית, תל-אביב 2019.

ארליך, דרור, 'יוליוס גוטמן וחקר הגותו של ר' יוסף אלבו, איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך א (תשס"ה), עמ' 369-379.

בוקסבוים, יוסף, 'תשובות חכמי ספרד בדין קטלנית', מוריה כרך ז, חוברת עח-עט (תשל"ז), עמ' ב-יא.

בלידשטיין, יעקב, 'בין תפילת הפרט לתפילת הציבור', סיני קו (תש"נ), עמ' רנה – רסד.

בלידשטיין, יעקב, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, מוסד ביאליק, 1994.

בלידשטיין, יעקב, 'ציבור ותפילה בציבור בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם', פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח 78 (1999), עמ' 148-163.

בן-זוון דוד, נבוכים הם: מסע בביאורו של דון יצחק אברבנאל למורה הנבוכים, ירושלים תשע"ה.

בן סימון, ישראל, משנתו הפילוסופית והאלגורית של ר' יעקב אנטולי והשפעתה על ההגות והאלגוריה היהודית בפרובנס במאות הי"ג-י"ד, עבודת דוקטורט, חיפה תשע"ב.

בן פורת, אליעזר, 'אמונות הנתלות במצוות מיוחדות': עיונים במשנתו של רבי חסדאי קרשקש', דעת 63 (תשס"ח), עמ' 75-86.

בן-פורת, אליעזר, 'הערות והארות בשיטתו של רח"ק בדבר 'אפשרי בבחינת עצמו ומחויב בבחינת סיבותיו'', דעת 46 (תשס"א), עמ' 29-44.

בן שלום, רם, 'קידוש השם ומרטירולוגיה יהודית באראגון ובקסטיליה בשנת קנ"א בין ספרד לאשכנז', תרביץ ע(ב) (תשס"א), עמ' 227-282.

בן שלמה, יוסף, תורת האלוהות של ר' משה קורדוברו, ירושלים תשכ"ה.

בן ששון, יונה, 'עיון תפילה בהגות ימי הביניים', נתיבות 15 (1978), 171-152.

בער, יצחק, 'ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש', תרביץ יא (תש"א), עמ' 212-188.

בקר, יעקב, סודו של מורה נבוכים, תל אביב תשט"ז.

בר-אשר, אבישי, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ פו (ב-ג) (2019), עמ' 384-269.

בר-אשר סיגל, מיכל, 'התפילה בספרות הנזירית הנוצרית ובספרות חז"ל: מבט משווה', בתוך: אורי ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים, באר שבע תשע"ו, עמ' 78-63.

ברודי, ירחמיאל, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ז.

ברקאי, גבריאל, ברכת הכוהנים על לוחיות כסף מכתף הינום בירושלים, קתדרה 52 (תשמ"ט) -37-76.

בשיר, נביה, אנגלולוגיה והומניזם תיאולוגי בהגות ובפרשנות המקרא של סעדיה גאון: האדם כתכלית הבריאה, עבודת דוקטורט, באר שבע 2015.

גאבר, אמנון, 'על התפילה בספרות המקרא', מאזנים טו (תשכ"ב-תשכ"ג), עמ' 264-261.

גארב, יהונתן, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה.

גברין, מרטל, 'תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו(ג-ד) (תשמ"ז), עמ' 336-309.

גודמן, מיכה, סודותיו של מורה הנבוכים, אור-יהודה תש"ע.

גוטליב, אפרים, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל.

גוטליב, אפרים, 'משמעותה של התפילה בקבלה', בתוך: אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (עורך: יוסף הקר), עמ' 38–55.

גוטמן, יצחק יוליוס, דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות, ירושלים תשט"ו.

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א.

גוטמן, יצחק יוליוס, 'משנתו של יצחק אלבלג', בתוך: ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה (עורכים: ש' ליברמן, ש' שפיגל, ש"ז צייטלין, א' מרכס), ניו יורק תש"ו, עמ' עה-צב.

גושן-גוטשטיין, אלון, אלוהים וישראל כאב ובן בספרות התנאית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ז.

גילת, יצחק דב, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח.

גלזנר, ישי, 'לכתיבתו של ספר הכוזרי', דעת 77 (תשע"ד), עמ' 5–16.

גרוס, משה, מבוא, בתוך: ר' יצחק עראמה, חזות קשה, ירושלים: יד הרב ניסים, תשע"ד, עמ' 9–38.

גרוסמן, אברהם, ממורשתה של יהדות ספרד: היחס אל האישה ה'קטלנית' בימי הביניים, תרביץ סז(ד) (תשנ"ח), עמ' 531–561.

גרין, חגי, 'והבוטח בה' חסד יסובבנו – מידת הביטחון כיוונים וגישות', פתוחי חותם ה (תש"ע), עמ' 327–369.

גרינברג, משה, 'תבניתה של תפילת הבקשה במקרא', ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה טז (תשמ"ב), עמ' 47–55.

גרינברג, משה, 'תפלה', בתוך: אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 896–922.

דימנט, דבורה, כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני, ירושלים תש"ע.

דינסטאג, ישראל יעקב, 'השגחה במשנת הרמב"ם – רשימה ביבליוגרפית', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 17–28.

דן, יוסף, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ה, ירושלים תשע"א.

דן, יוסף, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ז, ירושלים תשע"ב.

דן, יוסף, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ח, ירושלים תשע"ג.

דן, יוסף, תולדות תורת הסוד העברית, כרך י, ירושלים תשע"ד.

דרידה ז'ק, וגוברין, מיכל, גוף תפילה, רעננה תשע"ג.

הוך, לירן, 'אם קבלה היא נקבל?!' יחסם של אברבנאל וההוגים מבית מדרשו של הר"ן לקבלה, שאנן: שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה, כרך כ (תשע"ה), עמ' 95–116.

הוס, בועז, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס.

הוס, בועז, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאולוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה, תל-אביב תשע"ו.

הורודצקי, שמואל אבא, יהדות השכל ויהדות הרגש, תל אביב תש"ז.

היינימן, יוסף, התפילה בתקופה התנאים והאמוראים, ירושלים תשמ"ד.

היינימן, יצחק, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשנ"ג.

הלברטל, משה, 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו', תרביץ סח(א) (תשנ"ח), עמ' 39–59.

הלברטל, משה, בין תורה לחכמה, ירושלים תש"ס.

הלברטל, משה, 'דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה', בתוך: שגיא, אבי וזוהר, צבי (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, כרך א, ירושלים תשסב, עמ' 13–35.

הלברטל, משה, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט.

הלברטל, משה, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א.

הלברטל, משה, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו.

הלברטל, משה, ר' מנחם המאירי: בין תורה לחוכמה, תרביץ סג(א) (תשנ"ג), עמ' 63–118.

הלפרין, בלהה, 'על התפילה בתנ"ך', בית מקרא, כרך לו, חוברת ד (קלא), תמוז-אלול תשנ"ב, עמ' 348-359.

הלר-וילנסקי, שרה, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל-אביב תשט"ז.

הנשקה, דוד, 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת לו (תשנ"ו), עמ' 37-51.

הנשקה, דוד, 'לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה', תרביץ 84(3) (תשע"ו), עמ' 345-395.

הנשקה, דוד, תפילת כהנים וברכתם במקדש: משנה ראשונה ותלמודם של תנאים אחרונים, בתוך: א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים ליוסף תבורי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 51-78.

הרוי, זאב, 'הערות על הביטוי 'הרגש אונס והכרח' אצל ר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך ד חוברת ג-ד (תשמ"ה), עמ' 275-280.

הרוי, זאב, 'יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב(א) (תשמ"ג), עמ' 75-109.

הרוי, זאב, 'לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם בס' אור ה' לר' חסדאי קרשקש – עדות כ"י פירנצה', קרית ספר נה (תש"ס), עמ' 794-801.

הרוי, זאב, ר' חסדאי קרשקש, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2010.

הרטום, אליהו שמואל, 'סוגי התפילה בתנ"ך', מחניים מ (תש"ך), עמ' 25-28.

הרן, מנחם, ברכת כוהנים מכתף הינום: המשמעות המקראית של התגלית, קתדרה 52 (תשמ"ט), עמ' 77-89.

ויגודר, ג'פרי, 'מבוא', בתוך: ר' אברהם בר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהדורת ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 7-32.

נפתלי וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ח.

ויינפלד, משה, 'הבקשות לדעת, תשובה וסליחה בתפילת שמונה-עשרה: אופיין של הבקשות מקבילותיהן בקומראן ושורשן במקרא', תרביץ מח(ג-ד) (תשל"ט), עמ' 186-200.

ווינפלד, משה, 'מקורה המקראי של תפילת העמידה בשבת ומועד', תרביץ סה(ד) (תשנ"ו), עמ' 547–563.

ווינפלד, משה, "שכל", "עיון" ו"דיוק": ניתוח סמנטי, אייכלר, אליהו דב ואחרים (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות, מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 101-105.

וייס, צחי, "רוב הטועים במלכות הם טועים": עבודת השכינה בקבלה, תרביץ כרך פב, חוברת ב (תשע"ד), עמ' 319-334.

וינברג, צבי, 'התפילה במקרא', הגות במקרא ד (תשמ"ד), עמ' 109–100.

ולדמן, ידעאל, עניינה של ברכת כהנים וחלותה במשנת הרמב"ם, המעין מז (ד) (תשס"ז), עמ' 39-50.

ז"ק, ברכה, התפילה במשנתו של ר' משה קורדוברו, דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 5-12.

חזון, אסתר גליקלר, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המאורות", עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ב.

חמיאל, אפרים, ר' יצחק אלבלג ועמדת האמת הכפולה, תשע"ט, אוחזר בתאריך 27/7/20 מתוך: <https://katzr.net/38fc96>

טברסקי, יצחק, 'כוונת הלב בתפילה במשנתו של הרמב"ם', בתוך: אליצור ש' ואחרים (עורכים), כנסת עזרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47–67.

טברסקי, יצחק, ר' ידעיה הפניני ופירושו לאגדה, בתוך: S. Stein (ed.), *Studies in Jewish Religious History Presented to Alexander Altmann*, החלק העברי, עמ' סג-פב.

טויטו, רויטל, אגרת הקודש נוסחה המדויק וזהות מתברה, עבודה לשם קבלת תואר שני, טורו קולג', ירושלים 2000.

טולידאנו, משה, 'מבוא', בתוך: ידעיה הפניני, פירושים פילוסופיים של רבי ידעיה הפניני על מדרשי רבה, תנחומא, ספרי ופרקי דרבי אליעזר, מהדורת משה טולידאנו, ירושלים תשע"ג, עמ' 1–30.

טרגין, אלי ורובינשטיין, מיכאל, תפילה כמפגש, ירושלים תשע"א.



ישראל, עודד, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה : אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן, תרביץ פג(א-ב) (תשע"ה), עמ' 163–195.

כהן, הרמן, דת התבונה ממקורות היהדות, בתרגום צבי וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב.

כהן, יוסף, הגותו הפילוסופית של ראב"ע, ראשון לציון תשנ"ו.

כהן סקלי, סדריק, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ז.

כ"ץ, מנחם, "עיון ויגרסה", על מינוח של דרכי הלימוד בתקופת חז"ל, דעת לשון א (תשס"ח), עמ' 67–84.

כשר, חנה, בין "עבודה שלא לשמה" ל"עבודה זרה", בתוך: רביצקי, אביעזר (עורך), ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות, ירושלים תשס"ז, עמ' 257–266.

כשר, חנה, "הפילוסופים מעולם לא האמינו דבר" (ר' יצחק עראמה) : הערות על האשמת הפילוסופים בכפירה בהגות היהודית בימי הביניים, בתוך: מחשבת ישראל ואמונת ישראל, באר שבע תשע"ב, עמ' 57–70.

כשר, חנה, 'הרמב"ם – מיסטיקה בגבולות התבונה בלבד (הערות בעקבות משנתו של דוד בלומנטל)', בתוך: אלקיים, אברהם ושוורץ, דב (עורכים), הרמב"ם בנבכי הסוד, רמת גן תשס"ט, עמ' 37–43.

כשר, חנה, התמקדות ביחיד או ביחד: עיון משווה בין ר' יהודה הלוי ובין הרמב"ם, עיון לז (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 238–247.

כשר, חנה, עליון על כל הגויים: ציוני דרך בפילוסופיה היהודית בסוגיית העם הנבחר, תל אביב תשע"ח.

ליבוביץ, ישעיהו, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ט.

ליבס, יהודה, 'הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה', בתוך: רונית מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תל אביב תשס"ז, עמ' 251–301.

ליברמן, שאול, תוספתא כפשוטה, סדר זרעים חלק א, ניו יורק תשט"ו.

ליפשיץ, אברהם, עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי בן אשר, ירושלים תשס"א, עמ' שסח-שע.

לסקר, דניאל, 'מבוא לתרגום החדש של ספר הכוזרי', בתוך: ספר הכוזרי – הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת לרבי יהודה הלוי, תרגום: מיכאל שורץ, באר שבע תשע"ז, עמ' יא-כט.

מאק, חננאל, תפילה ותפילות, ירושלים תשס"ח.

מופס, יוחנן, 'בין דין לרחמים: תפילתן של נביאים', בתוך: שפירא, אברהם (עורך), תורה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב תשמ"ד, עמ' 39–87.

מזא"ה, חנן, 'עיקר עיבורה של דינה זכר היה': שורשיה וגלגוליה של מסורת אגדית בספרות חז"ל, מחקרי ירושלים בספרות עברית כח (תשע"ו), עמ' 55–82.

מיכאליס, עומר, 'אפילו על הפילוסופים', עיון בתפקוד המונח 'תקליד' במורה הנבוכים ובמקורותיו ההגותיים, דעת 83 (2017), עמ' 7–45.

מרגולין, רון, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות, ירושלים תשע"ב.

מרקס, דליה, 'עיון במונח "עיון תפילה"', דרך אגדה יא (תשע"א), עמ' 78–67.

נאה, שלמה, 'בורא נוב שפתים': פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה', תרביץ 63(2) (תשנ"ד), עמ' 185–218.

נהוראי, מיכאל צבי, 'תורת המצוות של הרמב"ם', דעת 13 (תשמ"ד), עמ' 29–42.

נהוראי, מיכאל, 'הרמב"ם והרלב"ג – שתי מגמות בתורת ההשגחה', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 64–51.

נועם, ורד, 'בין פולמוס למחלוקת: מדוע נודה ר' אליעזר?', מסכת ה (2006), עמ' 125–144.

נוראל, אברהם, 'השגחה והנהגה ב'מורה הנבוכים'', תרביץ 49 (תש"ס), עמ' 346–355.

ניצן, בלהה, 'ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע', בתוך: קיסטר, מנחם (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, כרך א, ירושלים תשס"ט, עמ' 225–260.

נעם, ורד, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 45–67.

נתניהו, בנציון, דון יצחק אברבנאל – מדינאי והוגה דעות, ירושלים תשס"ה.

סגל, משה צבי, 'על התפילה במקרא', מחניים מ (תש"ד), עמ' 17–24.

סולה, משה זאב, 'על תפילה במקרא', בית מקרא לו(ד) (תשנ"א), עמ' 358–367.

סורוצקין, דוד, "מה שלא ישיגו העמים בשכלם": הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטלאנית, ומקומם באפיון ימי הביניים המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל, דעת 87 (תשע"ט), עמ' 137–238.

סטולמן, אביעד אברהם, 'עבודת הלב – קווים אחדים להבנת משנת התפילה של הרמב"ם', אקדמות ג (תשנ"ו), עמ' 55–66.

סטרומזה, גדליהו, קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשע"ד.

סילמן, יוחנן דוד, בין פילוסוף לנביא, רמת גן תשמ"ה.

סיראט, קולט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975.

ספראי, אורי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש עשרה, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בן גוריון תשע"ו.

ערן, עמירה, מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם-מימונית של ר' אברהם אבן דאוד, תל אביב 1998.

פדיה, חביבה, "אחוזים בדיבור": לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים, תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 636–565.

פדיה, חביבה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א.

פדיה, חביבה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב 2003.

פדיה, חביבה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור', בתוך: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו(ג-ד), תשמ"ז, עמ' 157–285.

פוקס, משה, 'התפילה במחשבתו של הרמב"ם', בתוך התפילה היהודית: המשך וחיידוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 142–167.

פינס, שלמה, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז.

פלג, ארז, בין פילוסופיה לקבלה: ביקורת השכלתנות היהודית בהגותו של ר' שם טוב בן שם טוב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2002.

פליישר, עזרא, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', בתוך: תפילות הקבע בישראל באופיין ובהתגבשותן (עורכות: שולמית אליצור וטובה בארי), ירושלים תשע"ב, עמ' 3–47.

פליישר, עזרא, 'תפילת שמונה-עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', בתוך: שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), תפילות הקבע בישראל באופיין ובהתגבשותן, ירושלים תשע"ב, עמ' 59–104.

פרוידנטל, גד, 'יקוו המים - קו פרשת מים בין התורה לחכמה במאה הי"ג: שמואל אבן תיבון, יעקב בן ששת ומנחם המאירי', דעת 74–75 (תשע"ג), עמ' 267–298.

פרידמן, יוחנן, 'מצוות היסוד', בתוך: בר אשר, מאיר וחטינה, מאיר (עורכים), האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות, ירושלים תשע"ח, עמ' 250–280.

צדיק, שלום, 'בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים', *JSIJ* 9 (2010), 181–203.

צדיק, שלום, 'בין פילוסופים למתפלספים: על קיומו של זרם יהודי בעל אידאולוגיה הכופרת בשמירת מצוות בימי הביניים', מחשבת ישראל א (תשע"ט), עמ' 79–94.

צדיק, שלום, דטרמיניזם ושילוש בהגותו של אבנר מבורגוס, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, בן גוריון 2011.

צדיק, שלום, 'טעמי מצוות רציונליים ומשמעת לשמה ב"ספר האמונה הרמה"', דיני ישראל לג (תש"ף), עמ' 271–296.

צדיק, שלום, מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז.

צדיק, שלום, 'סגולת ישראל ומוסר טבעי בהגותו של רבי אברהם בר-חייא', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 77–90.

צדיק, שלום, 'רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של רבי יצחק פולקר', דעת 76 (תשע"ד), עמ' 147–172.

ציגלר, ראובן, עוז וענווה: הגותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, ירושלים 2018.

קארל, צבי, מחקרים בתולדות התפילה, תל אביב תש"י.

צייטקין, יחיאל, 'ר' מנחם המאירי כפרשן המקרא', JSIS 14 (2018), עמ' 1–26.

קדרי, עדיאל, תפילת הרצינאליסט – היבטים של משנת התפילה של הרמב"ם, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון תשנ"ד.

קויפמן, יחזקאל, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, תל אביב תש"ך.

קיסטר, מנחם, 'יצר לב האדם', הגוף והטיהור מן הרע: מטבעות תפילה ותפיסות עולם בספרות בית שני ובקומראן וזיקתם לספרות חז"ל ולתפילות מאוחרות,, מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה ח"ט (תש"ע), עמ' 243–284.

קיסטר, מנחם, 'קווים לנוסחאות בתפילות הקבע לאור ברכות בספר השביעי של 'תקנות השליחים'', תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 205–238.

קליין-ברסלבי, שרה, 'דטרמיניזם, אפשרות בחירה וידיעה מראש במשנת הרלב"ג', דעת 22 (תשמ"ט), עמ' 5–53.

קליין-ברסלבי, שרה, פירוש הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן, ירושלים תשע"ה.

שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז.

קליין ברסלבי, שרה, 'תרומתו של ר' נסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלבוי, אשל באר שבע ב (תש"מ), עמ' 177–197.

קלרמן, אהרן, ברכת-כוהנים: תכנים, מבנה ומשמעויות, שאנן: שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה, 19 (תשע"ד), עמ' 89-100.

קנוהל, ישראל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג.

קרייסל, חיים, 'מבוא', בתוך: לוית חן לר' לוי בן אברהם, מהדורת חיים קרייסל, חלק מעשה בראשית, ירושלים תשס"ד, עמ' 1–34.

קרייסל, חיים, 'מבוא', בתוך: מעשה נסים לר' נסים ממרסיי, מהדורת חיים קרייסל, ירושלים תש"ס.

קרייסל, חיים, 'מדו-שיח להתבוננות: הטרנספורמציה של מהות התפילה בפרשנות הפילוסופית היהודית בפרובנס בימי-הביניים', בתוך שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 59–83.

קרייסל, חיים, "'צדיק ורע לו'" בפילוסופיה יהודית בימי-הביניים, דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 17–29.

קרייסל, חיים, 'ר' משה אבן תיבון: חייו וחיבוריו', בתוך: כל כתבי ר' משה אבן תיבון, מהדורת חיים קרייסל, קולט סיראט ואברהם ישראל, באר שבע תש"ע, עמ' 9–35.

קרייניס, אהוד, 'הרקע הערבי של ספר הכוזרי', פעמים 132 (תשע"ב), עמ' 171–236.

קרמר, יואל, הרמב"ם: ביוגרפיה, תל-אביב 2019.

ראק, אביגיל, פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן קספי – דרכי הפרשנות ומהדורה מדעית מבוארת של מצרף לכסף לבראשית, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן תשס"ז.

רביצקי, אביעזר, "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו"? התפיסה הפרדוקסלית של חופש הבחירה במשנתו של ר' מתתיה היצהרי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד (תשנ"ח), עמ' 239–256.

רביצקי, אביעזר, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט.

רביצקי, אביעזר, 'התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 323–361.

רביצקי, אביעזר, 'התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 445–467.

אביעזר רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', דעת 10 (תשמ"ג).

רביצקי, אביעזר וליבוניץ, ישעיהו, שיחות על אמונה ופילוסופיה, ירושלים תשס"ו.

רביצקי, אבירם, 'היבטים פילוסופיים בספר מזוקק שבעתיים לר' יוסף בן שאול קמחי: פרק בתולדות יהדות פרובנס במאה הי"ד', דעת 74/75 (תשע"ג), עמ' 299–324.

רגב, שאול, ברכת כהנים – ב, דף שבועי מאת היחידה ללימודי יסוד ביהדות, מס' 550, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ד.

רגב, שאול, המחשבה הרציונל-מיסטית בהגות היהודית במאה הט"ו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 189–155.

רואי, ביטי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, רמת-גן 2017.

רוזן, נתנאל, 'בגדר הבטחון בה"', ניצני ארץ יח (תשע"ג), עמ' 567–581.

רוזנברג, שלום, "'ארבעה טורים' לר' אברהם בר' יהודה, תלמידו של דון חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג(ד) (תשמ"ד), עמ' 621–525.

רוזנברג, שלום, 'הזיקה לארץ ישראל בהגות היהודית – מאבק השקפות', קתדרה ד (תשל"ז), עמ' 166–148.

רוזנברג, שלום, 'תפילה והגות יהודית – כיוונים ובעיות', בתוך התפילה היהודית: המשך וחיידוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 85–130.

רוזן-צבי, ישי, 'הופעת הגוי בספרות חז"ל', תעודה כו (תשע"ד), עמ' 361–438.

רייזל, ענת, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א.

רייף, שלמה קלמן, התפילה היהודית: מבט חדש על תולדות הליטורגיה היהודית, אור יהודה תש"ע.

רפל, דב, 'מבוא', בתוך: ר' מתתיה היצהרי, פירוש א"ב, מהדורת רפל, תל אביב תשל"ח, עמ' 9–36.

שביד, אליעזר, 'התפילה במשנתו של יהודה הלוי', בתוך התפילה היהודית: המשך וחיידוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 131–141.

שביד, אליעזר, 'התפילה – כיצד היא נענית?', דעת 87 (תשע"ט), עמ' 683–690.

שגיא, אבי, פצועי תפילה: תפילה לאחר מות האל - עיון פנומנולוגי בספרות העברית, ירושלים תש"ע.

שוורץ, דב, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט.

שוורץ, דב, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 32/33 (תשנ"ד), עמ' 143–182.

שוורץ, דב, 'דעותיו של ר' מתתיה היצהרי בפירוש אבות', בתוך: פירוש מסכת אבות, מהדורת שפיגל, ירושלים תשס"ו, עמ' 1–29.

שוורץ, דב, מאבק הפרדיגמות: בין תאולוגיה לפילוסופיה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ח.

שוורץ, דב, 'מבוא', בתוך: פירוש קדמון לספר הכוזרי - 'חשק שלמה' לר' שלמה בן יהודה מלוניל, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן 2007, עמ' 7–39.

שוורץ, דב, 'מגעים בין פילוסופיה למיסטיקה יהודית בראשית המאה הטי"ו', דעת 29 (קיץ תשנ"ב), עמ' 41–67.

שוורץ, דב, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2002.

שוורץ, דב, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה הטי"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 79–99.

שוורץ, דב, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ד.

שוורץ, דב, 'לחקר מקורותיו של ספר 'שבילי אמונה' לר' מאיר אלדבי', סיני קיד (ניסן תשנ"ד), עמ' עב–עז.

שוורץ, יוסף, "לך דומיה..." – מייסטר אקהרט קורא במורה הנבוכים, עם עובד, תל אביב 2002.

שוורץ, יוסף, 'מאגיה, פילוסופיה וקבלה: הפרשנות המיסטית והמאגית של מורה הנבוכים בימי הביניים המאוחרים', דעת 64–66 (תשס"ט), עמ' 99–132.

שטרן, גרג, 'תשובה לגד פרוידנטל, 'יקוו המים — קו פרשת מים בין התורה לחכמה במאה הי"ג: שמואל אבן תיבון, יעקב בן ששת ומנחם המאירי', דעת, 74–75 (תשע"ג), עמ' 267–298, דעת 79–80 (תשע"ה) עמ' XLI–XXXIII.



שלום, גרשום, 'האם חיבר הרמב"ן את ס' אגרת הקודש?', מחקרי קבלה א (תשנ"ח), עמ' 225–235.

שלום, גרשום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תל אביב 2016.

שלום, גרשום, ראשית הקבלה: 1150-1250, ירושלים-תל-אביב 1948.

שמיר, אילון, אהבתו של ר' חסדאי קרשקש – מרכזיות רעיון האהבה במשנתו של רח"ק והפולמוס עם הרציונאליזם היהודי ורעיון האהבה הנוצרי, עבודת לשם קבלת תואר מוסמך במחשבת ישראל, בהנחיית אביעזר רביצקי, ירושלים: האוניברסיטה העברית בהר הצופים, סיון תשס"א.

שפיגל, יעקב שמואל, 'מבוא', בתוך: ר' מתתיה היצהרי, פירוש מסכת אבות, מהדורת שפיגל, ירושלים תשס"ו, עמ' 31–64.

שפירא, יהושע, 'קראתי ויענני', פרי עץ הגן ד (תשס"ד), עמ' 399–449.

שפירא, מלך, אמונות הכרחיות במשנת הרמב"ם, מסורה ליוסף ט (תשע"ו), עמ' 353–372.

ש"ץ אופנהימר, רבקה, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח.

תא-שמע, ישראל, 'מחברו האמיתי של החינוך', קרית ספר נה (תשמ"מ), עמ' 787 – 790.

תא-שמע, ישראל, 'עיון תפילה' וראשית מעשה הפיוט', תרביץ נג(ב) (תשמ"ד), עמ' 285–288.

תבורי, יוסף, 'פרקים נבחרים מביבליוגרפיה לעולם התפילה', עלי ספר טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 105–121.

תירוש-רוטשילד, חוה, פילוסופיה מדינית במשנת אברהם שלום: המסורת האפלטונית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ף), עמ' 409-440.

תשבי, ישעיהו, משנת הזוהר, כרך שני, ירושלים 1961.

Aadland, Ingunn, 'Prayer and Remembrance in 4Q Sapiential Work (4Q185)', in: Pajunen, M. S. & Penner, J. (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, pp. 122–136.

Ackerman, Ari, 'Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on The Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds', *Aleph: Historical Studies in Science & Judaism* 17(1) (2017), pp. 139-154.

Ackerman, Ari, 'The Attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas', *Kabbalah* 30 (2013), pp. 65–73.

Ackerman, Ari, 'Zerahia Halevi Saladin and Thomas Aquinas on Vows', *JJTP*, 19(1) (2011), pp. 47–71.

Ashwin-Siejkowski, Piotr, 'Clement of Alexandria', in: Parry, Ken (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell 2015, pp. 84–97.

Khalil, Atif, 'Is God Obligated To Answer Prayers of Petition (Du'a)? The Response of Classical Sufis and Qur'anic Exegetes', *Journal of Medieval Religious Cultures* 37(2) (2011), pp. 93-109.

Bar-Asher Siegal, Michal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, New York: Cambridge University Press 2013.

Barnes, Corey, 'Thomas Aquinas on Christ Prayer', in: Roy Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 319–335.

Basinger, David, 'Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?', *Religious Studies* 19 (1983), pp. 25–41.

Benor, Ehud, *Worship of the Heart*, Albany 1995.

Berchman, R. M., 'Origen: Exegesis, Contemplative Prayer, and the Limits of Language', in: Alan Avery-Peck et al. (eds.), *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism*, Leiden, The Netherlands: Brill 2016, pp. 357–371.

Berlinerblau, Jacques, *The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel: A Philological and Sociological Inquiry*, Bloomsbury Publishing Plc 2009.

Bitton-Ashkelony, Brouria, "'More Interior than the Lips and the Tongue": John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity', *Journal of Early Christian Studies* 20(2) (2012), pp. 303-331.

Bitton-Ashkelony, Bruria, 'The Limit of the Mind (ΝΟΥΣ): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh', *Journal of Ancient Christianity* 15(2) (2011), pp. 291-321.

Bitton-Ashkelony, Bruria, 'Theories of prayer in late antiquity: doubts and practices from Maximus of Tyre to Isaac of Nineveh', in: Krueger, Derek & Bitton-Ashkelony, Bruria (eds.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, New York: Routledge 2017, pp. 9–24.

Blumenthal, David, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2006.

Blumenthal, David R., 'Maimobides' Philosophic Mysticism', *Daat* 64/66 (2009), pp. V-XXV.

Bonazzi, Mauro, 'Theoria and Praxis: On Plutarch's Platonism', in: Bénatouïl, Thomas & Bonazzi, Mauro (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden: Brill 2012, pp. 139–161.

Borodowski, Alfredo Fabio, *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil: The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, New York: Peter Lang, 2003.

Boyarin, Daniel. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

Brickhouse, T. & Smith, N., 'Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance', in: Ch. Bobonch and P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007, pp. 1-18.

Brisson, Luc, 'Prayer in Neoplatonism and the Chaldaean Oracles', in: Dillon, J. M. & Timotin, A. (Eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 108–133.

Brown, B., *Thoughts and ways of thinking: source theory and its applications*, London 2017, pp. 97–102.

Brown, M., 'Piety and Proclamation: Gregory of Nyssas Sermons on the Lord'S Prayer', in: Hammerling, Roy (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 79–116.

Brummer, Vincent, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, London: SCM, 1984.

Bussino, S., 'Word and prayer in the Book of Ben Sira', *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook* (2017), pp. 117–140.

Carney, Shalom, 'Destiny, Freedom, and the Logic of Petition', *Tradition* 24(2) (1989), pp.17–37.

Chazon, Esther G., 'A "prayer Alleged to Be Jewish" in the "Apostolic Constitutions"', in: Stone, Michael E. et al. (eds.), *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden; Boston: Brill 2004, pp. 261-277.

Chazon, E. G., 'On the special character of Sabbath prayer: new data from Qumran', *Journal of Jewish Music and Liturgy* 15 (1992), pp. 1–21.

Chazon, Esther G. "'The Road Not Taken': Prayer in Rabbinic and Nonrabbinic Circles', in: Michal Bar-Asher Siegal et al. (eds.), *The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of*

*Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, pp. 603-618.

Cohen–Sherbok, Dan, 'Jewish Petitionary Prayer', *Toronto Studies in Theology* 35 (1989), chapter 2, pp. 11–26.

Cohoe, Caleb Murray, 'God, Causality, and Petitionary Prayer', *Faith and philosophy: journal of the Society of Christian Philosophers* 31(1) (2014), pp. 24–45.

Craven, Toni, 'Judith Prays for Help (Jdt 9:1-14)', in: *Prayer from Alexander to Constantine*, Society of Biblical Literature: Seminar Papers 34 (1997), pp. 208-212.

Cullmann, Oscar, *Prayer in the New Testament*, Minneapolis, MN: Fortress, 1995.

Dakake, Maria Massi, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, State University of New York Press 2007.

Davidson, Herbert A., *The Philosophy of Abraham Shalom: A Fifteenth-Century Exposition and Defense of Maimonides*, Berkeley: University of California Press, 1964.

Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon 1992.

Davison, Scott A., *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, Oxford: Oxford University Press 2017.

Diesendruck, Zvi, 'Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence', *Hebrew Union College Annual*, 11 (1936), pp. 341–366.

Dillon, John, 'The Platonic Philosopher at Prayer', in: Dillon, J. M. & Timotin, A. (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 7–25.

Doyle, Gregory Ross, *The Concept and Practice of Prayer in Tertullian's De Oratione and Origen's Peri Euches*, M.A. Thesis, Acadia University 2000.

Durand, Emmanuel & Jarvis, Matthew, 'The Gospel of Prayer and Theories of Providence: A Theological Discernment Following Thomas Aquinas', *The Thomist* 78(4) (2014), pp. 519-536.

Eshleman, K., *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Gerhards, A. & Leonhard, C. (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship*, Leiden, The Netherlands: Brill 2007.

Dorival, Gilles, 'Modes of Prayer in the Hellenic Tradition', in: Dillon, J. M. & Timotin, A. (Eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 25–46.

Dowd, S. E., 'The Theological Function of Petitionary Prayer in the Thought of Philo', *Perspectives in Religious Studies* 10 (1983), pp. 241–254.

Dumitraşcu, N., 'The Lord's Prayer in Eastern Spirituality', *Dialog* 52(4) (2013), pp. 349–356.

Endres, J., 'Prayer of Noah: Jubilees 10:3-6', in: *Prayer from Alexander to Constantine*, Society of Biblical Literature: Seminar Papers 34 (1997), pp. 53–58.

Falk, Daniel K., 'Petition and Ideology in The Dead Sea Scrolls', in: Penner, J., Penner, K. & Wassen, C. (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Leiden, The Netherlands: Brill 2012, pp. 135–159.

Feldman, Seymour, 'Crescas' Theological Determinism', *Daat* 9 (1983), pp. 3–28.

Feldman, Seymour, *Gersonides: Judaism Whithin the Limits of Reason*, oxford: Portland, Oregon, 2010.

Feldman, Seymour, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel, Defender of the Faith*, London and New York: Routledge Curzon, 2003.

Feldman, Seymour, 'The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and some of his Predecessors', *Viator* 11 (1980), pp. 289–320.

Filson, Floyd, 'Petition and Intercession: The Biblical Doctrine of Prayer (2)', *Interpretation* 8(1) (1954), pp. 21-34.

Flint, T.P., *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, NY: Cornell, 1998.

Fox, Marvin, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago 1990.

Friedman, Mordechai A., 'Abraham Maimonides on His Leadership, Reforms, and Spiritual Imperfection', *The Jewish Quarterly Review* 104(3) (2014), pp. 495–512.

Froehlich, K., 'The Lord's Prayer in Patristic Literature', in: Hammerling, Roy (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp.59–77.

Freudenthal, Gad, "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo", *ALEPH: Historical Studies in Science and Judaism* 16(1) (2016), pp. 61–106.

Funkenstein, Amos, 'Gesetz und Geschichte: Zur Historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin', *Viator* 1 (1970), pp. 147–178.

Gaumer, M., *Augustine's Cyprian*, Leiden, The Netherlands: Brill 2016.

Gellman, Yehudah (Jerome I.), 'Judaic Perspectives on Petitionary Prayer', in: Helm, Paul (ed.), *Referring to God: Jewish and Cristian Perspectives*, Oxford: Routledge 2011, pp. 129–148.

Gibson, J., 'John the Baptist and the Origin of the Lord's Prayer', *Journal for the Study of the Historical Jesus* 15(1) (2017), pp. 115-130.

Gilbert, M., 'Prayer in the Book of Ben Sira: function and relevance', *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook* (2004), pp. 117–135.

Giller, Pinchas, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*, New York 1993.

Goitein, Shelomo Dov, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, 3rd Rev. ed., New York: Schocken Books, 1974.

Goldin, Judah, 'On Honi the Circle-Maker: A Demanding Prayer', *The Harvard Theological Review* 56(3) (1963), pp. 233–237.

Greenberg, Moshe, 'On the Refinement of the Conception of Prayer in Hebrew Scriptures', *AJS review* 1 (1976), pp. 57–92.

Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, The Netherlands: Brill 2014.

Hägg, H., 'Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria', in: Havrda, Matyáš et al. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria*, Leiden, The Netherlands: Brill 2012, pp. 131–142.

Haliva, Racheli, *Isaac Polqar – A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew?*, Ph.D. dissertation, Montreal: McGill University 2015.

Hammerling, Roy (ed.), *A history of prayer: the first to the fifteenth century*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008.

Hammerling, R., 'St. Augustine of Hippo: Prayer as Sacrament', in: Hammerling, Roy (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 183–197.

Harding, Mark, 'Josephus and Philo', in: *Prayer from Alexander to Constantine*, Society of Biblical Literature: Seminar Papers 34 (1997), pp. 86-91.



Harkins, Angela Kim, 'A Phenomenological Study of Penitential Elements and Their Strategic Arousal of Emotion in the Qumran Hodayot (1QH<sup>a</sup> Cols. 1[?]-8)', in: Reif, S. C. & Egger-Wenzel, R. (eds.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions*, Berlin, Boston: De Gruyter 2015, pp. 297–316.

Harkins, Angela Kim, 'The Function of Prayers of Ritual Mourning in the Second Temple Period', in: Pajunen, M. S. & Penner, J. (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, pp. 80–101.

Harvey, Steven, 'Avicenna and Maimonides on prayer and intellectual worship', in: Haggai Ben-Shammai et al. (eds.), *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries*, Jerusalem 2013, pp. 82–105.

Heiler, Friedrich, *Prayer: A Study in the History and Psychology of religion*, translated and edited by Samuel McComb, Oxford University Press, 1932.

Hickson, F. V., *Roman Prayer Language*, Berlin, Boston: De Gruyter 1993.

Hill, Scott, 'Aquinas and Gregory the Great on the Puzzle of Petitionary Prayer', *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 5(15) (2018), pp. 407–418.

Hillis, G. K., 'The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer', *Cistercian Studies Quarterly* 49(1) (2014), pp. 3-26.

Hoffmann, Tobias & Michon, Cyrille, 'Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism', *Philosophers' Imprint* 17(10) (2017), pp. 1–36.

Horn, Andrew G. & Leonard, Marty L., 'Nestling Begging as a Communication Network', in: McGregor, P.K. (ed.), *Animal Communication Networks*, UK: Cambridge University Press 2005, pp. 170–190.

Horowitz, Carmi, *The Jewish sermon in 14th century Spain: the derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, Harvard University Press, 1989.

Hyman, Arthur, 'Maimonides on Prayer', in: Mintz, Adam et al. (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law*, New York: Jersey City, NJ: Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva UP; Ktav 2005, pp. 299–313.

Idel, Moshe, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, New York, 2007.

Idel, Moshe, *The Gate of Intention: R. Isaac ben Shmuel of Acre and Its Reception*, Los Angeles: Cherub Press, 2020.

A. Ivry, 'Providence, divine omniscience and possibility: The case of Maimonides', in: T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht: Springer 1985, pp. 143–160.

Kadish, Avraham, *The Book of Abraham: Rabbi Shimon Ben Zemah Duran and The School of Rabbenu Nissim Gerondi*, Ph.D. dissertation, Haifa: University of Haifa, 2006.

Katz, Marion Holmes, *Prayer in Islamic Thought and Practice*, Cambridge; New York: Cambridge University Press 2013.

Khalil, Atif, 'Is God Obligated To Answer Prayers of Petition (Du'a)? The Response of Classical Sufis and Quranic Exegetes', *JMRC*, Vol. 37, No. 2 (2011), pp. 93-109.

Kellner, Menachem, 'Gersonides on Miracles, the Messiah, and Resurrection', *Daat* 4 (1980), pp. 5-34.

Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, New York: Routledge 1993, 75–88.

Klein-Braslavy, Sara, 'The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. N. Gerondi (Ran)', in: Parrondo, C.C. et al. (eds.), *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction through History*, Tel-Aviv: University Publishing Projects 2000, pp. 105-129.

Knohl, Israel, 'Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult', *Journal of Biblical Literature* 115(1) (1996), pp. 17–30.

Korpel, Marjo C.A., "The Poetic Structure of the Priestly Blessing", *JSOT*, 45 (1989), pp. 3-13.

Kreisel, Howard, *Judaism as Philosophy*, Boston 2015.

Kreisel, Howard, 'Miracles in Medieval Jewish Philosophy', *J.Q.R.*, 75 (1984), pp. 99–133.

Kreisel, Howard, *Prophecy – The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, 2001.

Krueger, Derek & Bitton-Ashkelony, Bruria (eds.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, New York: Routledge 2017.

Larson, Curtis W., 'Prayer of Petition in Philo', *Journal of Biblical Literature* 65(2) (1946), pp. 185-203.

Lasker, Daniel J., 'The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy', in: Cooperman, B.D. (ed.), *Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Newark 1998, p.p. 175–190.

Lauwers, J., *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015.

Lawee, Eric, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*, Albany: State University of New York Press, 2001.

Lawee, Eric, 'The path to felicity', *Mediaeval Studies* 59 (1997), pp. 183–223.

Layne, Danielle A., 'Cosmic Etiology and Demiurgic Mimesis in Proclus Account of Prayer', in: Dillon, J. M. & Timotin, A. (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 134–163.

Leaman, Oliver, *Moses Maimonides*, London: Routledge 1990.

Lizorkin, Ilya, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, Ph.D. dissertation, Stellenbosch University 2009.

Lobel, Diana, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2006.

Luz, Menahem, 'Philo on Prayer as Devotional Study', in: J. M. Dillon, & A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 46–57.

Manekin, Charles H., 'Freedom Within Reason? Gersonides on Human Choice', in: Manekin, Ch. (ed.) & Kellner, M. (associate ed.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997: 165–204.

Mayhew, Robert, 'Aristotle on Prayer', *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2007), pp. 295-309.

Mayhew, Robert, 'On Prayer in Plato's Laws', *Apeiron* 41(1) (2008), pp.45-62.

McGinn, Bernard, 'Asceticism and Mysticism in Late Antiquity and the Early Middle Ages', in: Wimbush, Vincent L. & Valantasis, Richard (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press 2002, pp. 58–74.

McGowan, Andrew Brian, 'Tertullian and the "heretical" origins of the "orthodox" trinity', *Journal of Early Christian Studies* 14(4) (2006), pp. 437-457.

McParran, Mark L., 'Does Piety Pay? Socrates and Plato on Prayer and Sacrifice', in: Smith, N. D & Woodruff, Paul (eds.), *Reason and religion in Socratic philosophy*, Oxford University Press 2000, pp. 89–114.

Meredith, Anthony, 'Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer', *The Heythrop Journal* 43(3) (2002), pp. 344-356.

Meisami, Sayeh, 'Mullā Ṣadrā on the Efficacy of Prayer (Du'ā)', *Journal of Sufi Studies* 4(1-2) (2015), pp. 59-83.

Mock, Leo, 'Praying Towards the Shekhinah: Some Observations in Maimonides' 'Laws of Prayer'', *Zutot* 6(1) (2009), pp. 11-16.

Moses, R. E., 'Tangible Prayer in Early Judaism and Early Christianity', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 25(2) (2015), pp. 118–149.

Mortley, R., 'The Theme of Silence in Clement of Alexandria', *JTS* 24 (1973), pp. 197–202.

Muzio, G. D., 'A collaborative model of petitionary prayer', *Religious Studies* 54(1) (2018), pp. 37-54.

Nakamura, Kojiro, *Ghazali on Prayer*, Tokyo: Institute of Oriental Culture, the University of Tokyo, 1973.

Najapfour, Brian G., 'Thomas Aquinas: His Theology and Spirituality of Prayer as Reflected in His Commentaries on the Lord's Prayer', *Medieval Mystical Theology* 29(1) (2020), pp. 15–29.

Newman, Judith H., *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*, Atlanta, GA: Scholars Press 2001.

Niehoff, M., 'Origen's "Commentary on Genesis" as a key to "Genesis Rabbah"', in: Gribetz, Sarit Kattan et al. (eds.), *Genesis Rabbah in text and context*, Texts and Studies in Ancient Judaism 166, Tübingen, Germany: Mohr Siebeck 2016, pp. 129-153.

Nitzan, Bilha, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden, The Netherlands: Brill 1994, pp. 89–116.

Nygaard, M., *Prayer in the Gospel*, Leiden, The Netherlands: Brill 2012.

O'Brien, Carl, 'Prayer in Maximus of Tyre', in: Dillon, J. M., & Timotin, A. (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 58–72.

O'Neill, J., 'The Lord's Prayer', *Journal for the Study of the New Testament* 51 (1993), pp. 3–25.

Osborn, E.F., *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press 1997.

Perrone, Lorenzo, 'Prayer in Origen's 'Contra Celsum': The Knowledge of God and the Truth of Christianity', *Vigiliae Christianae* 55(1) (2001), pp. 1–19.

Pickup, M., 'Answer to Our Prayers: The Unsolved But Solvable Problem of Petitionary Prayer', *Faith and Philosophy* 35(1) (2018), pp. 84–104.

Pulleyn, Simon, *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon, 1997.

Reibsamén, J., 'Divine goodness and the efficacy of petitionary prayer', *Religious Studies* 55(1) (2019), pp. 131-144.

Quasten, Johannes, *Patrology, Volume 2, The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Allen, Texas: Christian Classics, 1983.

Reif, Stefan C., 'How did Early Judaism Understand the Concept of 'Avodah?''', in: Xeravits, G. G., Zsengellér, J. & Balla, I. (eds.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, pp.1–16.

Reif, Stefan, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993.

Reif, Stefan C., *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Berlin; New York: W. De Gruyter 2006.

- Reines, Alvin J., 'Maimonides' True Belief Concerning God', in: S. Pines & Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Springer, Dordrecht 1986, pp. 24–34.
- Reiterer, F., 'Praying to God passionately: Notes on the emotions in 2 Maccabees', in: Reif, Stefan C. & Egger-Wenzel, Renate (eds.), Wenzel (eds.), *Ancient Jewish prayers and emotions: Emotions associated with Jewish prayer in and around the Second Temple period*, Deuterocanonical and cognate literature studies; 26, Berlin: Walter de Gruyter 2015, pp. 117-144.
- Remes, Pauliina, *Neoplatonism*, Stocksfield, England: Acumen 2008.
- Rist, J. M., 'The End of Aristotle's on Prayer', *The American Journal of Philology* 106(1) (1985), pp. 110–113.
- Robertson, David, *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*, Aldershot, UK and Burlington, VT: Ashgate 2008.
- Rudavsky, Tamar, 'Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides', in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Rudavsky, ed.), Dordrecht 1985, 81–161.
- Russ-Fishbane, Elisha, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His times*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Sackson, Adrian, *Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*, Boston: Brill 2017.
- Sadik, Shalom, La doctrine de la double vérité dans la pensée philosophique de Rabbi Isaac Albalag, *Revue des Etudes Juives* 1-2 (2015), pp. 145-174.
- Sandnes, Karl Olav, *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane*, Boston: Brill 2016.

Schuller, Eileen M., 'Petitionary prayer and the religion of Qumran', in: Collins, John J. & Kugler, Robert A. (eds.), *Religion in the Dead Sea Scroll*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans 2000, pp. 29–45.

Schwartz, Yosef, "The Medieval Hebrew Translations of Dominicus Gundissalinus", in: Fidora, Alexander et al. (eds.), *Latin-into-Hebrew: Studies and Texts*, vol. 2: Texts in Contexts, Leiden: Brill, 2013, pp. 19-46.

Septimus, Yehuda, *On the Boundaries of Talmudic Prayer* Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

Shanab, R. E. A., 'Ghazali and Aquinas on Casuation', *The Monist* 58(1) (1974), pp. 140–150.

Silva, Ignacio, 'Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature', *The Journal of Religion* 94(3) (2014), pp. 277-291.

Smith, Nicholas & Yip, Andrew, 'Partnership with God: A partial solution to the problem of petitionary prayer', *Religious Studies*, 46(3) (2010), pp. 395–410.

Smoak, Jeremy Daniel, *The priestly blessing in inscription and scripture: the early history of Numbers 6:24-26*, New York, NY: Oxford University Press, 2016.

Stern, Josef, 'The Idea of a Hoq in Maimonides' Explanation of the Law', in: S. Pines & Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Springer, Dordrecht 1986, pp. 92-130.

Stewart, C., 'Imageless Prayer and The Theological Vision of Evagrius Ponticus', in: Hammerling, Roy (ed.), *A History of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2008, pp. 137–166.

Stitskin, L. D., *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham Bar Hyya*, New York 1960.

Stump, Eleonore, 'Petitionary Prayer', *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), pp. 81–91.

Te Velde, Rudi, 'Thomas Aquinas's Understanding of Prayer in the Light of the Doctrine of Creatio Ex Nihilo', *Modern Theology* 29(2) (2013), pp. 49-61.



Teubner, Jonathan D., *Prayer after Augustine: A study in the development of the Latin tradition*, Oxford: Oxford University Press 2017.

Tiessen, Terrance, *Providence and Prayer*, Downers Grove: Intervarsity Press, 2000.

Timotin, Andrei, 'Porphyry on Prayer', in: Dillon, J. M. & Timotin, A. (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden, The Netherlands: Brill 2015, pp. 88–107.

Trigg, Joseph W., *Origen (Early church fathers)*, London; New York: Routledge, 1998.

Tugwell, Simon, *Albert and Thomas: Selected Writings*, NJ: Paulist Press, 1985.

Tukasi, Emmanuel O., *Determinism and Petitionary Prayer in John and the Dead Sea Scrolls Ideological Reading of John and the Rule of Community (1QS)*, Library of Second Temple Studies; 66, London; New York: T & T Clark, 2008.

Van Der Horst, Pieter Willem, 'Common Prayer in Philo's "In Flaccum" 121-124', *Kenishta: Studies of the Synagogue World 2* (2003), pp. 21-28.

Vajda, Georges, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazali* (Etudes de philosophie, XLIX), Paris 1960, pp. 251–266.

Vajda, Georges, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen-Age*, Paris 1957.

Velde, Rudi, Thomas Aquinas's Understanding of Prayer in the Light of the Doctrine of Creatio Ex Nihilo, *Modern Theology* 29(2) (2013), pp. 49–61.

Walzer, Richard, 'Platonism in Islamic philosophy', *Entretiens Sur L'Antiquité Classique 3* (1957), pp. 201–226.

Steven M. Wasserstorm, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton University Press 1995.

Wisdo, D., 'Stoic strategies in Origen's On Prayer', *SOPHIA* 45 (2006), pp. 43–56.

Wolfson, Elliot R., 'Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: the Role of Intention in the Rabbinic conception of Prayer', *Modern Theology* 12(2) (1996), pp. 137-162.

Woznicki, Christopher, Is Prayer Retunant?: Calvin and The Early Reformers on The Problem of Petitionary Prayer, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 60 (2) (2017), pp. 333-348.

Yahalom, Joseph, 'Angels Do Not Understand Aramaic: On the Literary Use of Jewish Palestinian Aramaic in Late Antiquity', *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 33-44.

Zakaria, Idris, 'Ibn Sina On The Benefits of Worship', *Afkar* 15 (2014), pp. 115-134.

## **Abstract**

The concept of petitionary prayer, whereby the person stands before God, pleads his needs and is answered, is one of the foundations of the Jewish religion, in similar fashion to almost every other religion. At the same time, petitionary prayer raises theological difficulties that increase as the perception of God becomes more transcendental and abstract: How is it possible that God, endowed with infinite perfection, would change his plans in response to human actions? What is the value of pleading and asking before an omniscient and emotionless entity? These difficulties may give rise to different and varied approaches to understanding the idea of prayer, as well as new, thought-provoking and practical questions: For example, which prayers are answered and which are not? Is it proper to augment one's prayers or limit them? For which requests is it legitimate to pray? Is it permissible to pray for one's friend? And so on.

Although the study of prayer is an active field in Jewish studies, it mostly focuses on the halakhic, historical and textual aspects of prayer. The theology of prayer has also received attention in recent decades, particularly in the study of Christianity and Islam, as well as in modern theological thought. The discussion of petitionary prayer in Jewish thought in ancient times and during the Middle Ages has not yet been extensively and thoroughly researched, and this paper seeks to begin to fill in the gaps. Although the focus in this study is on Jewish philosophical thought in medieval Spain and Provence, where unprecedented discussions of Jewish thought took place, this thesis places them within the broader context of Jewish thought, as well as of contemporary Christian and Muslim theology.

The first part of this paper reviews the various developments and approaches to the question of prayer in Jewish sources in ancient times against the background of the prevailing perceptions in the Greco-Roman universe. Platonic and neo-Platonic philosophy brought about fundamental changes in the concept of prayer. These philosophical schools raised many objections to the traditional idea of material requests being heard and answered, and presented models of meditative and contemplative prayer that changed the original meaning of prayer. These models also found expression in Christian thought in the New Testament, especially among the Church Fathers. The discussion in this section traces the developments that occurred in the concept of prayer, as reflected in the progression from biblical literature through Second Temple literature to early and late Rabbinic literature, and focuses on the covert dialogue conducted with the philosophical and religious notions that prevailed in the various periods and geographical areas. From this analysis, a picture emerges of an ambivalent

and complex attitude to the prayer of supplication in the Rabbinic literature, which preserves the innocent biblical prayer, on the one hand, while placing restrictions and limitations on it, on the other.

The second part of the thesis is devoted to Jewish thought under the influence of Islam in 12th-century Spain. Even in Islamic thought, following the neo-Platonic approach, one can find reservations from the idea of petitionary prayer, both in accordance with a deterministic concept that denies the possibility of changing the divine decree, as well as in keeping with a Sufi spiritual concept that calls for disengagement from material needs. This section deals with the writings of thinkers who engaged in dialogue with Islamic thought, and points out that some of them adopted the Islamic approach to the issue of prayer, thus greatly reduced the possibility of making requests from God, especially concerning material requests. Concomitantly, in Jewish thought an explicit discussion began concerning the philosophical problem of petitionary prayer and the change of the will of God, from which developed the concept of self-change as an explanation of the mechanism of the act of prayer. This notion, according to which the person changes himself and thus becomes more deserving of the fulfillment of his request, came to 12th-century Muslim Spain from Neoplatonic philosophy, and from that point on, became a mainstay in medieval thought.

The third part of the work is dedicated to the Maimonidean thought codified in the 13th and 14th centuries, especially in Provence, against the background of the Aristotelian concept of God that appears in Maimonides' writings, and deeply challenges the idea of petitionary prayer. Maimonides himself did not address this difficulty in an orderly manner, preferring only the form of suggestions. His successors offered different explanations reflecting the diverse forms that the idea of Divine Providence took in the various circles: the radical naturalist school, founded by R. Shmuel Ibn Tibon, explained prayer as an act exerting a psychological effect on the person praying; the moderate Maimonidean approach, from the school of R. Moshe Ibn Tibon, explained prayer as an act that leads to spiritual devotion and hence to miraculous providence; finally, the rabbinical school, led by R. Menachem Hameiri and R. David Hakochavi, justified the act of prayer in a more traditional manner, according to which a person's reward increases accordingly with the number of mitzvot performed..

Arising from the distinction between the various ideological schools of thought, the discussion in this section traces the specific meaning given to petitionary prayer by each of the thinkers: there are those who saw prayer as a motivator for the process of repentance; some saw it as an expression of a sense of dependence that leads to devotion; some have explained,

following Plato, that the request subdues the matter to the spirit; and so on. This section also discusses aspects related to the practice of prayer, such as the prayer of dishonest people or prayer for others, which require a re-examination in light of the perception of prayer as an internal change.

The fourth part reviews the developments in the concept of prayer in Spain in the 13th and 14th centuries. During this period, discussions in schools of Christian thought as well as in the Kabbalistic literature led to the crystallization of the concept of prayer in traditional, quasi-dialogical terms.

The influence of these perceptions is also evident in the rabbinic thought of the Rashba circle which created various syntheses between them and the Maimonidean perceptions. Rashba adopted the principle approach that prayer is a special divine law, and that there is no need, or even the possibility, to explain it in external language. Divine wisdom sees value in a person receiving his request through the agency of a plea, and therefore decrees that such a request will be beneficial in certain circumstances. His students made some use of his formulations, but eventually tended to interpret prayer as a process of internal change with quasi-natural results similar to the Maimonidean concept, or as a theurgic or magical action in the spirit of the Kabbalistic concepts.

The fifth part analyzes the concept of prayer in philosophical thought in Christian Spain at the turn of the 14th and 15th centuries, from the school of R. Hasdai Crescas and R. Yosef Albo. The discussions that took place in this circle were much richer and more developed than in its predecessors, and it did with both Maimonidean and rabbinic thought through which it was developed, and with the Christian and Kabbalistic concepts of prayer with which these thinkers came in close contact.

The beginning of this section is dedicated to Rabbi Hasdai Crescas, who explicitly supported the traditional view of prayer, whereby God "acquiesces" to the petitions of the worshipper. Indeed, according to this approach, prayer can achieve its goal independently of the spiritual level of the worshipper. As far as the philosophical question regarding how God's will can be altered through prayer, he explains (as do Origen and Eckhart who preceded him) that God accepted the prayer "in His initial will", and thereby does not change his mind afterwards.

A more profound look reveals Rabbi Hasdai Crescas' "secret of prayer." According to this approach, the common understanding of the logic behind the act of prayer is completely inverted, on the basis of Crescas' deterministic view. G-d did not change or formulated his

plans because of the prayer; but rather the opposite, G-d arranged it from the beginning that reality would change after one prays in order to implant in humanity the sense that their prayer influences reality. This would thus cause them to pray, acquire trust and to cleave to G-d. This outlook uproots, to a great extent, the authenticity of the experience of prayer, and therefore, Rabbi Hasdai Crescas concealed it and termed it “secret.”

An extensive discussion is also devoted to Rabbi Joseph Albo's conception of prayer, as it emerges from its many references scattered throughout the Book of Principles. The position of Rabbi Joseph Albo, according to the generally accepted understanding, is that prayer does not address the divine will, but rather that it changes the spiritual level of man in such a way that he naturally receives a better decree. This position is seemingly contradicted in several places in the Book of Principles in which prayer is described as connected to the free divine will and is presented in contrast to the set laws which characterize astrological celestial activity.

According to the interpretation proposed here concerning the opinion of Rabbi Joseph Albo, divine providence works operates on two planes: 1. According to a fixed program of laws which rewards and punishes based on “the good nature of one’s deeds”, similar to astrological celestial governance. 2. According to a special path of “enablement” through prayer, in which man addresses the free divine will. According to the first method, the decree differs automatically, quasi-naturalistically, based on the new spiritual level of the worshipper, in the second method the worshipper may even receive, through G-d’s will and kindness, answers beyond what is appropriate for his spiritual level. This happens because G-d desires to answer the requests of those who trust and place their hope in him. The special method of prayer is similar, to some extent, to human dialogue in that G-d changes his mind in the wake of the new state that is created in the worshipper following prayer. On the other hand, there is a difference between the human worshipper and G-d in that the former operates through emotions and does not foresee the possibility of changing his decision. In contrast, G-d changes his decision only due to changed circumstances.

The concluding chapter of the study outlines the overall picture that emerges from the specific discussions, and notes the in-depth processes that the perception of prayer has undergone over the generations. It, thus, emphasizes the contribution of this study to creating a more complex and accurate view of the issue of prayer, which is possible only from comparative examination and careful analysis of the various approaches to petitionary, which are presented in this study for the first time.

**Research-Student's Affidavit when Submitting the Doctoral Thesis  
for Judgment**

I Avraham Stav, whose signature appears below, hereby declare that

(Please mark the appropriate statements):

X I have written this Thesis by myself, except for the help and guidance offered by my Thesis Advisors.

X The scientific materials included in this Thesis are products of my own research, culled from the period during which I was a research student.

Date: 18/8/2021      Student's name: Avraham Stav

Signature:  \_\_\_\_\_

This work was carried out under the  
supervision of

Dr. Shalom Tzadik

In the Department of Jewish Thought

Faculty of Humanities and Social Sciences



**The Role of Prayer and The Manner of its Influence, in Jewish  
Philosophy in Spain and Provence in the Middle Ages**

**Thesis submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
"DOCTOR OF PHILOSOPHY"**

**by**

**Avraham Stav**

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University  
of the Negev**

**Approved by the advisor**

**Approved by the Dean of the Kreitman School of Advanced Graduate Studies**

**18/8/2021**

**Beer-Sheva**