

אוניברסיטת אריאל בשומרון

”מקור ומבוע השלמויות כולם”:

חוגו של רבי חסדאי קרשקש

והסברת המצוות בבית מדרשו

חיבור זה הוגש כחלק מדרישות התואר

”דוקטור לפילוסופיה”

מאת

חגית בדלוב

עבודה זו נכתבה בהנחיית פרופ' אבירם רביצקי

מוגש לסנאט אוניברסיטת אריאל בשומרון

מנחם אב ה'תשפ"ב

אוניברסיטת אריאל בשומרון

”מקור ומבוע השלמויות כולם”:

חוגו של רבי חסדאי קרשקש

והסברת המצוות בבית מדרשו

חיבור זה הוגש כחלק מדרישות התואר

”דוקטור לפילוסופיה”

מאת

חגית בדלוב

עבודה זו נכתבה בהנחיית פרופ' אבירם רביצקי

מוגש לסנאט אוניברסיטת אריאל בשומרון

מנחם אב ה'תשפ"ב

שלמי תודה

"חסדי השם אֶזְכִּיר תְּהִלַּת הַשֵּׁם כָּעַל כָּל אֲשֶׁר גָּמְלָנוּ" (ישעיהו, סג, ז).

תודה לאדון הכל, מקור ומבוע השלמויות כולם, על שזיכני לברך על המוגמר.

תודה גדולה למנחה שלי, פרופ' אבירם רביצקי, שלימד אותי את אומנות הכתיבה האקדמית וסלל לי דרך בעולם המחקר. על עצותיו המחכימות, על הארותיו המלומדות ועל האימון שנתן בי. במהלך השנים הרבות הן בכתיבת התזה הן בכתיבת הדוקטורט לא חסך מזמנו ונתן לי מחכמתו ומניסיונו במאור פנים ובסבלנות מיוחדת.

תודה שלוחה גם לפרופ' לאה מקובצקי על ההדרכה לאורך כל הדרך והאימון הגדול, לד"ר יואל מרציאנו על שהעשיר אותי מידיעותיו הרבות והיה נכון לסייע לי בעצות טובות ומחכימות ולד"ר שלום צדיק על שהקדיש לי מזמנו בליבון סוגיות פולמוסיות. למורי ממכללת ירושלים, כור מחצבתי ובמיוחד לד"ר אסתי אייזנמן שפתחה בפני צוהר לעולמה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, לפרופ' כרמי הורביץ, לפרופ' אורה ויסקינד-אלפר, לד"ר אבי וולפיש ולד"ר עמירה ליוור, על ששימשו עבורי דוגמא ומופת למצוינות אינטלקטואלית ומנטלית.

ברצוני להודות לאוניברסיטת אריאל על המלגה האישית אשר שימשה עבורי גב כלכלי במהלך המחקר.

עבודה זו מוקדשת למשפחתי האהובה: להוריי היקרים, אבי ז"ל שלימד אותי שילוב תורה ודרך ארץ ואמי תבדל"א נצר לשושלת בעל ספר העיקרים. לבעלי היקר ולילדנו האהובים, חתני ונכדי על התמיכה האינסופית בכל דרך אפשרית, על העידוד והעזרה הרבה, שלי – שלכם הוא.

תוכן עניינים

| | | |
|----|--|---|
| V | | תקציר |
| 1 | | פרק 1 : מבוא |
| 2 | מבנה העבודה | |
| 5 | החיבורים והמהדורות | |
| 7 | | פרק 2 : רקע היסטורי-תרבותי |
| 7 | אלאנדלוס תחת מאבק פנימי וחיצוני | |
| 8 | מצבם של היהודים | |
| 8 | החצרנות היהודית | |
| 9 | תמורות מחוץ | |
| 9 | מלחמת מעמדות | |
| 10 | המגיפה השחורה ומלחמת האזרחים | |
| 10 | פרעות קנ"א | |
| 11 | חוקים מפלים תעמולה וספרי פולמוס | |
| 13 | וויכוח טורטוסה וספיחיו | |
| 15 | תמורות מבית | |
| 15 | מאבקי מעמדות | |
| 16 | ירידה מוסרית | |
| 17 | הסתאבות החצרנות | |
| 18 | הלשנות | |
| 18 | מיסים וירידה דמוגרפית | |
| 18 | המרות דת | |
| 19 | הקצנת ההתפלספות האווירואיסטית | |
| 21 | מעבר של רעיונות | |
| 21 | שיטת העיון הספרדי | |
| 22 | הסכולסטיקה הנוצרית | |
| 23 | הסכולסטיקה וההגות היהודית | |
| 25 | | פרק 3 : חוג רח"ק ותלמידיו |
| 25 | הגדרת חוג | |
| 27 | חוג רח"ק | |
| 29 | חברי החוג – "החברים" | |
| 34 | זהות החברים | |
| 36 | ר' שמואל ביבש ר' אסטרוק הלוי ר' יחסאל הקשלארי ור' משה עבאס | |
| 37 | ר' יצחק האפודי | |
| 38 | על התלמידים – קבוצת המחקר | |
| 38 | ר' אברהם בן ר' יהודה | |
| 39 | ר' יוסף אלבו | |
| 40 | ר' זרחיה הלוי | |
| 41 | ר' מתתיה היצהרי | |
| 43 | ר' יוסף חביבא – ר' יוסף בן דוד מסרגוסה | |
| 45 | ראיה חדשה | |
| 48 | סיכום | |
| 49 | | פרק 4 : המאפיינים של בית המדרש של רח"ק |
| 49 | במישור הכרונולוגי | |
| 50 | במישור הטיפולוגי | |
| 52 | עיסוק בקבלה | |
| 52 | יחסם של הר"ן וריב"ש לקבלה | |
| 55 | רח"ק והקבלה | |
| 59 | הקבלה בחוג התלמידים | |
| 59 | יחסם לקבלה | |
| 62 | השימוש בספירות | |
| 64 | לחשים וקמיעות | |
| 64 | כישוף ותועלות שאינן מתיישבות עם השכל | |
| 66 | קורות האדם לאחר המוות – תחום מטאפיסי | |
| 67 | הסברת הקורבנות | |
| 70 | עיסוק במדעים ובפילוסופיה | |
| 70 | יחסו של ריב"ש | |
| 71 | יחסם של רח"ק והתלמידים | |
| 76 | מדעים | |
| 78 | עיסוק בתרגומים | |
| 78 | עיסוק בשירה | |
| 80 | כתיבת ספרות פולמוסית אנטי-נוצרית | |

| | |
|-----|---|
| 83 | פעילות רבנית-הלכתית |
| 84 | כתיבה תורנית |
| 86 | פרשנות מקרא |
| 88 | פרשנות למשנה |
| 89 | דרשנות |
| 90 | העמדת עיקרים לדת |
| 94 | סיכום |
| 95 | פרק 5: במישור הטרמינולוגי |
| 98 | נר מצוה ותורה אור |
| 100 | בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה |
| 100 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי |
| 101 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 102 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 103 | תורת השם תמימה משיבת נפש |
| 104 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 105 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 106 | בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה ור' מתתיה היצהרי |
| 106 | אבן שתיה |
| 107 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 107 | בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה |
| 107 | החכם השלם |
| 107 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי ור' אברהם בן ר' יהודה |
| 108 | סדר ונימוס |
| 109 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 109 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי |
| 110 | בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה |
| 111 | פינה |
| 112 | בהגותו של רבי חסדאי קרשקש |
| 112 | בהגותו של רבי אברהם בן ר' יהודה |
| 112 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי |
| 113 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 113 | בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה |
| 114 | ספק – הותר הספק |
| 115 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 119 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי |
| 119 | בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה |
| 120 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 120 | חוק טבעי – דת טבעית |
| 121 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 122 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 122 | סיכום |
| 123 | פרק 6: במישור הרעיוני |
| 123 | בין רב לתלמיד |
| 128 | תענוג ההשגה אצל התלמידים |
| 130 | זיכרון המצוות |
| 133 | תפיסת הטקסט – דקדוק במילה |
| 135 | הפן המתודולוגי |
| 138 | הפן התאולוגי |
| 140 | עולם קטן |
| 141 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 142 | בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה |
| 142 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 143 | קשה רימה למת כמחט בבשר – קבלת דברי חכמים כפשוטם |
| 146 | התפיסה המטא-הלכתית |
| 146 | עיסוק ב"ג מידות |
| 149 | הרמב"ם והרלב"ג |
| 150 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי |
| 152 | בריאה מתמדת |
| 156 | דברי הביקורת של רח"ק על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם |
| 159 | מצוות וסגולות |
| 163 | סגולת החוקים |
| 164 | סגולות במצוות ספציפיות |
| 165 | סגולה בקיבוץ המצוות |

| | |
|-----|--|
| 166 | המצוות וההשגחה |
| 166 | עם ישראל כאומה אינה משועבדת למערכת |
| 168 | פריצת המערכת בשל הדבקות באל |
| 168 | שומר המצווה אינו משועבד לטבע |
| 170 | זמן העיסוק במצווה |
| 170 | החוקיות האלוהית חלה מעצם הציות |
| 171 | הצלה ממחלות |
| 172 | זיכוי הרבים |
| 173 | ריבוי המצוות |
| 175 | הכנת המקבלים – תורת האצלה נאואפלטונית |
| 176 | השגחה וקבלת השפע |
| 176 | עין טובה-עין רעה |
| 176 | נבואת משה |
| 177 | הישיבה בבית השם – לגלות למקום תורה |
| 178 | ברכות הצדיקים |
| 178 | תפילה ותשובה |
| 179 | מבנה המציאות – אלמנט החסד |
| 180 | ההוויה חסד |
| 181 | החסד בתשובה |
| 182 | חסד בתפילה |
| 182 | חסד הבריאה, הדעת, קיום גוף האדם ונתינת התורה |
| 184 | פרק 7: במישור המתודולוגי |
| 184 | כללים לפרטים בהלכה |
| 187 | כללים ופרטים בתאולוגיה |
| 188 | בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה |
| 188 | שם החיבור |
| 189 | מבנה החיבור |
| 190 | דרך הקיצור |
| 191 | סיכום ותמצות בא"ש |
| 194 | בהגותו של רבי חסדאי קרשקש |
| 199 | בהגותו של ר' יוסף אלבו |
| 200 | העיקרים במאמר הראשון |
| 202 | העיקרים בדיון על התשובה |
| 204 | הנביעה הלוגית במבנה העיקרים |
| 205 | הדמיון בין א"ש וספר העיקרים |
| 206 | בהגותו של ר' מתתיה היצהרי |
| 206 | כללים לפרטים בפרשנות המקרא |
| 209 | כללים לפרטים בפירוש למשנה |
| 212 | בהגותו של ר' זרחיה הלוי |
| 213 | דרשה על זכריה ד, ב-ג |
| 215 | דרשה על קהלת ז, כט |
| 216 | הספד על רבי חסדאי קרשקש |
| 217 | עשרת הדברות ככללים לפרטי המצוות |
| 219 | סיכום ומסקנות |
| 221 | פרק 8: על טעמי המצוות |
| 222 | טעמי המצוות במקרא |
| 222 | טעמים לצד מצוות פרטיות |
| 223 | טעמים כללים לשמירת התורה והמצוות |
| 225 | טעמי המצוות בספרות חז"ל |
| 226 | המצוות כיעילות |
| 226 | המצוות כגזרות מלך |
| 227 | הסתייגות מטעמי המצוות בחז"ל |
| 228 | טעמי המצוות בתקופה הבתר תלמודית |
| 228 | סוגיית טעמי המצוות כקנה מידה |
| 229 | תפיסת רב סעדיה |
| 231 | תפיסת רבנו בחיי |
| 233 | תפיסת ריה"ל |
| 236 | תפיסת ראב"ע |
| 237 | תפיסת ר' אברהם אבן דאוד |
| 238 | תפיסת הרמב"ם |
| 241 | תפיסת הרמב"ן |
| 244 | תפיסת הרלב"ג |
| 245 | תפיסת בעל ספר החינוך |

| | |
|-----|---|
| 247 | תפיסת הרשב"א |
| 248 | תפיסת הר"ן |
| 250 | סיכום |
| 251 | פרק 9: תכלית התורה |
| 252 | תפיסת טעמי המצוות של חברי החוג במחקר |
| 255 | תכלית האדם |
| 261 | תכלית אהבת האל |
| 263 | השכל וידוע אותי |
| 263 | בפרשנות של ר' אברהם בן ר' יהודה |
| 265 | בפרשנות ר' יוסף בן דוד מסרגוסה |
| 267 | בפרשנות ר' יוסף אלבו |
| 269 | תכלית התורה |
| 272 | תכלית לחלקי התורה והמצוות |
| 278 | על העדר ביקורת על הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם |
| 279 | התייחסות להנמקה ההיסטורית של הרמב"ם בחוג |
| 280 | תירוץ העדר התייחסות להנמקה ההיסטורית של הרמב"ם בא"ה |
| 280 | תרוץ ראשון בבחינת שתיקה כהודאה |
| 282 | תרוץ שני שתיקה מאולצת בשל הפולמוס האנטי נוצרי |
| 283 | סיכום |
| 284 | פרק 10: כוונה במצוות |
| 284 | הרקע לסוגיה |
| 284 | המצב המנטלי לשם מילוי החובה הדתית |
| 285 | הכוונה הנצרכת עבור מילוי החובה הדתית |
| 287 | היחס בין הכוונה למעשה |
| 287 | הכוונה אצל הרשב"א |
| 288 | דיפרנציאציה בין המצוות בעניין הכוונה |
| 289 | הכוונה בהגותו של הר"ן |
| 290 | הכוונה בהגותם של חברי החוג |
| 292 | הכוונה באבן שתיה |
| 295 | הכוונה בספר העיקרים |
| 306 | עובדי האל לסוגיהם |
| 308 | סיכום |
| 309 | פרק 11: הסברת המצוות |
| 310 | טעמי המצוות בזיקה לכלל |
| 312 | חלוקות נוספות למצוות |
| 313 | שבת |
| 315 | חלוקה נוספת למצוות |
| 316 | קורבנות |
| 318 | מצוות המשמשות לכללים |
| 320 | איסור המאכלות האסורות |
| 324 | איסור גדר עריות |
| 326 | המילה |
| 327 | אהבת האל |
| 330 | תפילין מזוזה וציצית |
| 330 | תפילין |
| 332 | מזוזה |
| 332 | סוכה |
| 333 | קניית מידות טובות |
| 334 | שלמות הדעות |
| 334 | מחצית השקל |
| 335 | שמחה ברגלים ובראש השנה |
| 337 | סיכום |
| 337 | פרק 12: דיון ומסקנות |
| 341 | ביבליוגרפיה |
| I | תקציר אנגלי |

תקציר

שם העבודה: "מקור ומבוע השלמויות כולם": חוגו של רבי חסדאי קרשקש והסברת המצוות בבית מדרשו.

שם המחברת: חגית בדלוב.

יצירתם של תלמידי רבי חסדאי קרשקש עשירה ורב גונית. היא כוללת: הלכה, פילוסופיה, פרשנות מקראית, תרגומים, תאולוגיה, דרשנות, כתבי פולמוס, שירה ועוד. כינוסם יחד, על אף האתגר שבדבר בשל שונות הז'אנרים, מהווה מפתח להתחקות אחר ייחודו של בית מדרש זה אשר פעל באחת משעותיה הקשות ביותר של הקהילה היהודית בספרד. בשלהי המאה הי"ד ובמחציתה הראשונה של המאה הט"ו ניתן להצביע על שני אירועים דרמטיים: פרעות קנ"א (1391) וויכוח טורטוסה (1413-1414), אשר טלטלו וערערו את מצבן של הקהילות היהודיות בספרד, והותירו אותן מדוממות ופצועות עם קשיי שיקום גדולים, אם בכלל. לאחר פרעות קנ"א היה זה רח"ק אשר נשא ונתן עם גורמים בעלי השפעה נוצרים ויהודים כאחד במטרה לסייע בכל מה שניתן לשיקומן של הקהילות. בפועל התגלה רח"ק כמדינאי וכמנהיג בעל שיעור קומה. הוא דאג לערוצי יציאה אל מחוץ לאדמת ספרד, לצד שיקום הקהילות ואבטחתן הפיזית בתוך הגבולות, ופעל ללא ליאות למציאת פתרונות פוליטיים וכלכליים למצוקה הקשה אליה נקלעו הקהילות היהודיות ברחבי אראגוניה כולה. בוויכוח טורטוסה אשר התנהל לאחר פטירתו של רח"ק (1411/10~) וארך כשנתיים ימים, מבין 22 ראשי הקהילות היהודיות אשר ייצגו את הצד היהודי בוויכוח, היו אלו שישה מתלמידיו של רח"ק: ר' זרחיה הלוי, ר' מתתיה היצהרי, ר' משה אבן עבאס, ר' יוסף אלבו, ר' אסטרוק הלוי ור' יחסאל הקשלק, אשר נודעו בחשיבותם, ועמדו בקו החזית מול הנצרות. המדינה הנוצרית וראשי הכנסייה ריכזו את כל מאמצייהם להעביר את היהודים על דתם. לצורך מטרה זו לא בחלו בשום אמצעי: פוגרומים ופרעות, חקיקה דרקונית, תעמולה דתית מאסיבית, ויכוחי דת וכתבי פולמוס. למלחמת דת זו נרתמו אף מומרים שעד לא מזמן היו חלק מבשרה של הקהילה היהודית. אך גם מבית לא שפר גורלה של הקהילה היהודית. היא הייתה שסועה ומפוררת עקב ירידה מוסרית ואימונית, מאבקי כוחות בין מעמדות ופלגים, קושי כלכלי והמרות דת של המונים אם ברצון ואם באונס.

נוכח שבר פיזי ורוחני זה שם לו בית המדרש מטרה לחזק את זהותה היהודית של הקהילה היהודית. לחוג תלמידי רח"ק הייתה תמה אחת שהיא, להערכתו, ליבו של החוג. כל אחד מחבריו הזדהה עמה, אך פיתח אותה באופן שונה. במרכז התמה עומדת מחד, דחיית האריסטוטליות ומאידך, קיום אורח החיים הדתי מתוך הבנה וידע. חברי חוג זה, בעקבות רבם, רח"ק, אשר הושפע באופן משמעותי מרבו, רבנו נסים גירונדי שהיה לאב הרוחני של החוג כולו, הציגו את התפיסה כי על המאמין להיות בעל אישיות דתית, שמח במעשה הדתי ומזדהה איתו. חברי חוג זה הכירו ואימצו את ההנחה השכלתנית שלמאמין צריכה להיות השקפת עולם רציונלית, עקבית ושיטתית ובשכלו יכול המאמין להבין את הדת ולהסביר אותה. תפיסה זו באה לידי ביטוי באופן שבו הציגו חברי החוג את מערכת התורה והמצוות ואת הדרך להשגת שלמות האדם במבנה אורגני, כמערכת שביסודה עומדים עקרונות כלליים אשר מהם נגזרים ונובעים פרטי פרטיה של האמונה והעשייה. כך, סברו חברי החוג, יוכל המאמין לראות בדת לא סדרה של ציוויים המבטאים את גזרות האל, אלא מערכת הגיונית שלה הצדקות הגיוניות, המובילה את המאמין לקיים את הפעולה הדתית מתוך הבנה והזדהות.

על הגותו של רח"ק נשברו קולמוסים רבים, תפיסותיו ודמותו נבחנו במחקר במשך שנים ארוכות: תפיסותיו הפיסיקליות וביקורתו על המדע האריסטוטלי, לצד עמדותיו התאולוגיות אודות הדטרמיניזם החמור בטבע המצמצם את הבחירה החופשית וסוגיית התארים החיוביים – כל אלה תפסו מקום נכבד

בספרות. אף דמותו כמנהיג מרכזי ובולט בתקופה שלאחר פרעות קנ"א לצד פעילותו הפולמוסית משכה אליה את החוקרים. אך בין כל אלה לא נעשה במחקר עד כה ניסיון מקיף להתחקות אחר המכנים המשותפים לו ולתלמידיו ולבחון את דמותו כראש בית מדרש מובחן. עניין זה הוא המייחד את המחקר הנוכחי, שבו נעשה ניסיון להעמיד את הגותם של הרב לצד התלמידים תחת קורת גג אחת ולדלות מתוכם את המכנה המשותף.

מחקר זה סב בו זמנית על שני צירים: מחד, הקולקטיב המאחד – בית המדרש, ומאידך ההיבט הייחודי של כל אחד מן החכמים בתוך בית המדרש. ומכאן נגזר מגוון רחב של שאלות אשר הנחו את המחקר, למשל: מהם הקריטריונים להגדרתו של החוג? מה נחשב למכנה משותף חוגי בהקשר לסוגות כתיבה מגוונות? אילו מתלמידי רח"ק מן הראוי שייחשבו כחברי חוג מובחן ואילו מתלמידיו לא, ומדוע? מה טיבו של חוג היסטורי ורעיוני? מה הייתה הרוח אשר נשבה מבית מדרשו של רח"ק? כיצד באו לידי ביטוי יחסי רב ותלמיד בבית המדרש? מה הייתה מידת ההשפעה של רח"ק על תלמידיו, ובאיזו עוצמה ותכנים השפעה זו באה לידי ביטוי?

ממחקר זה עולה כי חוג תלמידי רח"ק היה בעל מכנה משותף במישור הכרונולוגי, הטיפולוגי, הטרמינולוגי, הרעיוני ואף במישור המתודולוגי. על כן יש לראות בו חוג נבדל, בו רח"ק מהווה מקור השפעה והר"ן משמש כאב רוחני אשר מתורתם הם דולים ומשקים. חוג חכמים זה הציג מתודה של כללים מהם נגזרים ונובעים פרטים. בבסיס המתודה עומדת תפיסה תאולוגית לפיה התורה נובעת ממקורה הראשון, האל – "מקור ומבוע השלמויות כולם" באופן תמידי, ובזיקה לזה התורה שבעל פה יונקת באופן תמידי כבריאה מתחדשת בכל יום, מן התורה שבכתב. מתודה זו שימשה להם בהלכה, בתאולוגיה, בהעמדת עיקרי הדת ובהסברת המצוות. בשונה מן הגישה הפילוסופית בה השגת המושכלות הינה התכלית האחרון, חברי חוג זה, בהשפעת הר"ן ורח"ק, הציבו את אהבת האל כתכלית האדם, ואת התורה והמצוות אמצעי להשגתה. בד בבד, הם ראו באהבת האל אף את תכליתה של התורה. אהבת האדם לאל מופיעה בהגות הפילוסופית האריסטוטלית אשר קדמה לרח"ק ותלמידיו, אך אהבה זו עליה דובר לפני פעילות חכמי החוג הינה חד סיטרית, ואינה מתייחסת לאהבת האל לאדם. לעומת זאת, בחוג חכמים זה האהבה הינה הדדית: אהבת האל את האדם הינה אהבת תמידי, נמרצת ואינסופית. הצבת אהבת האל כתכלית הוא הציר עליו חגה כל תפיסת העולם אשר הציגו חכמי החוג הנידונים במחקר זה. אהבת האדם לאל שאוהב אותו, מצריכה עשייה של הפעולה הדתית מתוך הבנה והזדהות. אהבת האדם לאל שאוהב אותו מחייבת את החקירה אחר טעמי המצוות עד כמה שידו של האדם משגת. אהבת האדם לאל שאוהב אותו, משמעותה הרצון לדבקות ועשיית הפעולה הדתית מתוך כוונה מתמדת בכל מצווה ואף בהימנעות מן העבירה. האדם המאמין הנוהג בדבקות זוכה להשגחה מיוחדת ולשמירה.

מחקר זה, בשל אופיו, מקיף עולמות תוכן עשירים ומגוונים של סוגות כתיבה. החכמים בחוג זה לצד היותם תלמידי רח"ק, היו בעלי שיעור קומה בזכות עצמם, נודעו בחשיבותם והציגו גות עצמאית. משום כך מחקר זה מותיר אחריו כמה נושאים למחקר עתידי. למשל, חקירת הגותו של ר' מתתיה היציה נמצאת עדיין בראשיתה. תפיסתו האזוטרתית של ר' מתתיה, כפי שעלתה מן הטקסטים שהובאו במחקר זה, מצריכה עיון מעמיק יותר, ומעלה את הצורך בהדרה מחודשת של החיבור 'אלפא ביתא' שהוא כתב, ובמחקר שינתח מחדש את תפיסתו לאור כתבי היד של החיבור. מהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה עולה זיקה לעולם הקבלה, זיקה שהיא עצמה וגם מקורותיה, טרם נבחנו במחקר. אף דמותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה בבית מדרש זה, כתלמיד מן המניין, עדיין עומדת בסימן שאלת זיהויו של חכם זה עם ר' יוסף חביבא. כל אלו עדיין מותירים קשיים שיש להתירם. אין בנושאים אלה בכדי להטיל ספק במסקנותיו של מחקר זה, אולם עיון מחודש בשאלות הנזכרות עשוי להעשיר את תמונת העולם שהצטיירה בו.

מבוא

כל ספר, כשהוא לבדו, מגלה רק חלק מצמצם וקטן מהרגש או השכל, וכדי לדעת את ערכו האמתי אפשר רק שמוצאים את הקשר שבינו ובין הכלל כולו. וביותר יהיה ניכר היתרון והשלמות, כשמתחבר שפע של ספר חשוב עם איזה ספר חשוב אחר, הנראה כעומד בניגוד אליו, שרק הניגוד הזה, כשהוא בא לידי התחברות הוא מביא לדי שלמות שאחד משלים את חברו.¹

יצירתם של תלמידי רבי חסדאי קרשקש (להלן רח"ק) עשירה ורב גונית. היא כוללת: הלכה, פילוסופיה, פרשנות מקראית, תרגומים, תאולוגיה, דרשנות, כתבי פולמוס, שירה ועוד. כינוסם יחד, על אף האתגר שבדבר בשל שונות הז'אנרים, מהווה מפתח להתחקות אחר ייחודו של בית מדרש זה אשר פעל באחת משעותיה הקשות ביותר של הקהילה היהודית בספרד. בשלהי המאה הי"ד ובמחציתה הראשונה של המאה הט"ו ניתן להצביע על שני אירועים דרמטיים: פרעות קנ"א (1391) וויכוח טורטוסה (1413-1414),² אשר טלטלו וערערו את מצבה של הקהילה היהודית, והותירו אותה מדממת ופצועה עם קשיי שיקום גדולים, אם בכלל. לאחר פרעות קנ"א היה זה רח"ק אשר נשא ונתן עם גורמים בעלי השפעה נוצרים ויהודים כאחד במטרה לסייע בכל מה שניתן לשיקומן של הקהילות. בפועל התגלה רח"ק כמדינאי וכמנהיג בעל שיעור קומה. הוא דאג לערוצי יציאה אל מחוץ לאדמת ספרד, לצד שיקום הקהילות ואבטחתן הפיזית בתוך הגבולות, ופעל ללא ליאות למציאת פתרונות פוליטיים וכלכליים למצוקה הקשה אליה נקלעו הקהילות היהודיות ברחבי אראגוניה כולה.³ בוויכוח טורטוסה אשר התנהל לאחר פטירתו של רח"ק (1411/10~) וארך כשנתיים ימים, מבין כ"ב ראשי הקהילות היהודיות אשר ייצגו את הצד היהודי בוויכוח היו אלו שישה מתלמידיו של רח"ק: ר' זרחיה הלוי (להלן רז"ה), ר' מתתיה היציהרי (להלן רמ"ה), ר' משה אבן עבאס, ר' יוסף אלבו (להלן רי"א), ר' אסטרוק הלוי ור' יחסאל הקשלרי, אשר נודעו בחשיבותם,⁵ ועמדו בקו החזית מול הנצרות. המדינה הנוצרית וראשי הכנסייה ריכזו את כל מאמציהם להעביר את היהודים על דתם. לצורך מטרה זו לא בחלו בשום אמצעי: פוגרומים ופרעות, חקיקה דרקונית, תעמולה דתית מאסיבית, וויכוחי דת וכתבי פולמוס. למלחמת דת זו נרתמו אף מומרים שעד לא מזמן היו חלק מבשרה של הקהילה היהודית. אך גם מבית לא שפר גורלה של הקהילה היהודית. היא הייתה שסועה ומפוררת עקב ירידה מוסרית ואימונית, מאבקי כוחות בין מעמדות ופלגים, קושי כלכלי והמרות דת של המונים אם ברצון ואם באונס.⁶

נוכח שבר פיזי ורוחני זה שם לו בית המדרש מטרה לחזק את זהותה היהודית של הקהילה היהודית. לחוג תלמידי רח"ק הייתה תמה אחת שהיא, להערכתני, ליבו של החוג. כל אחד מחבריו הזדהה עמה, אך פיתח אותה באופן שונה. במרכז התמה עומדת מחד, דחיית האריסטוטליות ומאידיך, קיום הפעילות הדתית

¹ ראה: ראי"ה, מאמרי הראי"ה, ח"א, עמ' 11-12.

² על הפרעות ועל הוויכוח ועל ספרות המחקר שנכתבה על מאורעות אלו, ראה: להלן, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 7 ואילך.

³ על פעילות רח"ק בשיקום הקהילות, ראה: להלן, עמ' 4 והערה 28-29.

⁴ החלל העצום אשר הותיר רח"ק אחרי לכתו הורגש מאוד בימי הוויכוח ומשוררי התקופה תיעדו זאת בשירים, לדוגמא, אציין את שירו של שלמה בונפיד אשר כתב אל ר' יצחק האפודי דוראן במהלך ימי הוויכוח במטרה להחזירו למערכת הדת, ראה: בער, תולדות, עמק 350-351: על המשורר שלמה בונפיד, ראה לדוגמא: גרוס המשורר: להלן, טיפולוגי, עמ' 79. על ר' יצחק דוראן, ראה: להלן, הגדרת החוג, עמ' 37. עוד על החלל אשר הותיר רח"ק ועל הנצחת זכרונו, ראה לדוגמא: בן שלום, כיצד.

⁵ ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 701: הרוי, רח"ק, עמ' 33: בער, תולדות, עמ' 326.

⁶ על מאמצי הנצרות במלחמת הדת ועל מצב הקהילות היהודיות בתקופה זו, ראה: להלן, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 10-15.

מתוך הבנה וידע.⁷ חברי חוג זה בעקבות רבם, רח"ק, אשר הושפע באופן משמעותי מרבו, רבנו נסים גירונדי (להלן הר"ן) שהיה לאב הרוחני של החוג כולו, הציגו את התפיסה כי על המאמין להיות בעל אישיות דתית, שמח במעשה הדתי ומזדהה איתו. חברי חוג זה הכירו ואימצו את ההנחה השכלתנית שלמאמין צריכה להיות השקפת עולם רציונלית, עקבית ושיטתית ובשכלו יכול המאמין להבין את הדת ולהסביר אותה. תפיסה זו באה לידי ביטוי בכך שחוג כחמים זה הציג את מערכת התורה והמצוות ואת הדרך להשגת שלמות האדם במבנה אורגני, כמערכת שביסודה עומדים עקרונות כלליים אשר מהם נגזרים פרטי פרטיה של האמונה והעשייה. כך, סברו חברי החוג, יוכל המאמין לראות בדת לא סדרה של ציוויים המבטאים את גזרות האל, אלא מערכת הגיונית שלה הצדקות הגיוניות, המובילה את המאמין לשמור לאורח החיים היהודי הדתי, מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשרי האונטולוגיים והתיאולוגיים.

לצד המציאות ההיסטורית הקשה אציין אף את ההשפעות התרבותיות שנתנו את אותותיהן בין היתר גם על חוג חכמים זה, כוונתי למגמה אשר רווחה באירופה לאחר המגיפה השחורה אשר הביאה לכתובה תורנית הפונה למעמד הביניים, לסכולסטיקה הנוצרית ולשיטת העיון הספרדי.

מבנה העבודה

עבודה זו ראשונה מסוגה, כיוון שהיא מכנסת את הגותם של רח"ק ותלמידיו זה לצד זה תחת קורת גג אחת, במטרה לעמוד על המכנה המשותף ולהצביע על חוג מובחן ועל רח"ק כמקור יניקה.

הגותו של רח"ק אמנם העסיקה רבות את קהילת המחקר.⁸ משנתו הפיסיקלית המהפכנית של רח"ק משכה אליה את קהילת החוקרים, אשר התמקדה בראשיתו של המחקר בביקורת בתחום הפיסיקה שהציע רח"ק.⁹ העיסוק במושגים אריסטוטליים כדוגמת: מושג האינסוף, המקום והזמן,¹⁰ עליהם ערער רח"ק, דחקו את המחקר מהעיסוק במשנתו התאולוגית. עם התפתחות המחקר,¹¹ ניתן למצוא עיסוק רב בחיפוש ובמציאת הקבלות לרעיונותיו הפילוסופיים והתאולוגיים במקורות שונים ומגוונים.

ישנם חוקרים שעמדו על ההקבלה של דברי רח"ק למקורות יהודיים,¹² ובמסגרת זו עלתה לדיון, בין היתר, שאלת השפעת הר"ן על רח"ק.¹³ היו שעמדו על הקבלה לרעיונות ממקורות מוסלמיים.¹⁴ אחרים התמקדו

⁷ אציין כי גישה זו אפיינה כבר את הרמב"ן ואת רבני קטלניה בכלל.

⁸ ראה לדוגמה: אופיר, האהבה: הנ"ל, הרח"ק: הנ"ל, סוד הקדיש: אורבאך, עמודי, ג: הנ"ל, חידושי: אייזנמן, כחניות: אקרמן, השגחה: הנ"ל, קודיפיקציה: הנ"ל, רח"ק: הנ"ל, תרומתו: ארליך, הגמול: בונדי, תורת ההכרה: בן פורת, אמונות: הנ"ל, התשובה לרח"ק: הנ"ל, נס: הנ"ל, פינת: הנ"ל, עיונים: בן שלום, רח"ק: בן ששון י', משנתו ההיסטורית: בער, ספר מנחת קנאות: הנ"ל, תולדות, עמ' 564: ברזין, אושר: גוטמן, דת ומדע, עמ' 169-149: גרץ, ימי ישראל, ח"ד, עמ' 250-252, 259, ח"ה, עמ' 9-15, 33, 35: וולפסון, אצילות: הנ"ל, קרשקש: הנ"ל, המחשבה, עמ' 321-298: הרוי, אלמנטים: הנ"ל, דרשה: הנ"ל, הדיבר הראשון: הנ"ל, הפילוסוף: הנ"ל, יחסו: הנ"ל, יסודות: הנ"ל, על התהיות: הנ"ל, פיסקה: הנ"ל, קרשקש: הנ"ל, רלב"ג: הנ"ל, רח"ק וברנאט מטג'י: וויס, דור, עמ' 144-138, 206-205: וקסמן, הפילוסופיה של קרשקש: הנ"ל, שיטתו: טואטי, השגחה אצל רח"ק: יואל, תורת: לסקר, החטא הקדמון: נהוראי, דרכי: הנ"ל, עקידת: סטולוביץ, האם: סיראט, הגות, עמ' 426-403: עסיס, הרח"ק: ערן, האהבה: פינס, בין, עמ' 262-178: פלדמן, דטרמיניזם אלוהי: פלדמן א', חילופי אגרות: צדיק, אבנר מבורגוס: הנ"ל, ביקורת המדע: הנ"ל, המקום: הנ"ל, מהות, עמ' 275-268: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: קלנר, כפירה: הנ"ל, תורת העיקרים, עמ' 111-89: רביצקי א', הרח"ק והרצון: רביצקי, סמכות: רובניסון, רח"ק ואנטי אריסטוטאליזם: שביד, הפילוסופים: הנ"ל, הפילוסופיה: הנ"ל, תאר עצמי.

⁹ ראה לדוגמה: וולפסון, קרשקש: שביד, הפילוסופיה, עמ' 7: הנ"ל, הבקרת המושכלת, עמ' 208-186: רובניסון, רח"ק ואנטי אריסטוטאליזם.

¹⁰ ראה לדוגמה: קליין ברסלבי, מציאות הזמן.

¹¹ יתכן שבעקבות הגישה האקלקטית, ראה לדוגמה: גוטמן, דת ומדע, עמ' 169-191. על גישה זו ראה לדוגמה: להלן, עמ' 25. על גישה זו בספר העיקרים, ראה לדוגמה: בדלוב, העמדת, עמ' 13-12.

¹² על השפעת הרמב"ם, ראה: ברזין, אושר: על השפעת הרלב"ג, ראה לדוגמה: שביד, בקרת מושכלת, עמ' 163: השווה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1206. על השפעת הר"ן, ראה: הרוי, יחסו: אורבאך, שם, עמ' 1207. על

במקורות נוצריים.¹⁵ מגמה זו מייצגת את המחקרים האחרונים שנעשו וממנה מסתמנת זיקה בין הסכולסטיקה הנוצרית ובין הגותו של רח"ק.¹⁶

מלבד העיסוק בנושא המקורות אשר השפיעו על הגותו של רח"ק, במחקר התייחסו אף להשפעת רח"ק על אחרים.¹⁷ במחקר מציינים את השפעתו על פיקו דה לה מיראנדולה, ג'ורדאנו ברונו וברוך שפינוזה.¹⁸ למעט השפעה על הוגים בודדים,¹⁹ קיימת מגמה במחקר כי במבחן המציאות, הגותו של רח"ק לא השפיעה.²⁰ את חוסר ההשפעה ניסו החוקרים לתרץ באופנים שונים. במחקר ניתן להצביע אף על מגמה המתמקדת בפן הספרותי. במסגרת זו החוקרים הצביעו על סימני עריכה בחיבור 'אור השם' (להלן א"ה).²¹ מסימנים אלו עולה כי הייתה התפתחות הגותית במשנתו של רח"ק,²² וכך נוצרו מונחי השוואה: בין 'קרשקש הצעיר'²³ ובין 'קרשקש הזקן'.²⁴

אחרים התמקדו במערכת העיקרים אשר העמיד רח"ק,²⁵ והתייחסו למשנתו באופן יותר כוללני, עם דגש על ההיררכיה הקיימת במערכת זו. מנחם קלנר במחקרו על תורת העיקרים הציג את החידוש אשר תרם רח"ק לדיון עתיק היומין על עיקרי הדת.²⁶ קלנר אף עמד על קשרים בין חכמים אשר העמידו דוגמות לדת ובכך להערכתו העמיד את רח"ק בתוך חוג חכמים הזהים במגמתם. את רח"ק כרך קלנר יחדיו עם הר"ן והרשב"י.²⁷

השפעת אברהם אבן דאוד, ראה: וולפסון, קרשקש, עמ' 22: ארבאך, שם, עמ' 1204. אורבאך הצביע אף על קרבה לריה"ל ולרמב"ן, ראה: אורבאך, שם, עמ' 1204, 1206.

¹³ ראה לדוגמא: הרוי, יחסו: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: קלנר, תורת, עמ' 110, בדלוב, העמדת, עמ' 97-96.

¹⁴ על השפעת אבן סינא, ראה: פלדמן, הדטרמיניזם האלוהי: אורבאך, שם, עמ' 1218-1219: על השפעת אבן רשד, ראה: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 218: הנ"ל, דת ומדע, עמ' 152-154. על השפעת אלגזאלי, ראה: יואל, תורת, עמ' 22-23, 71-106: גוטמן, דת ומדע, עמ' 150-162: הרוי, יחסו של. עוד על השפעת הפילוסופיה הערבית, ראה לדוגמא: אורבאך, שם, עמ' 1218-1228.

¹⁵ על השפעת תומאס אקווינס והסכולסטיקה הנוצרית, ראה: הרוי, הכרת. על השפעת ברנאט מטג'י, ראה: הרוי, רח"ק וברנאט מטג'י: הנ"ל, הרח"ק, עמ' 20: על השפעת אבנר מבורגוס, ראה: צדיק: מהות, עמ' 276-268: הנ"ל, ביקורת המדע: בער, מנחת קנאות: אורבאך, שם, עמ' 1207-1208: על השפעת ניקול אורם, ראה: הרוי, קרשקש, עמ' 68-63: פינס, הסכולסטיקה: השווה לאורבאך, עמודי, ג, עמ' 1228-1229.

¹⁶ ראה לדוגמא: אקרמן, זרחיה ואקווינס: איזנמן, כוחניות: פינס, הסכולסטיקה. עוד על הסכולסטיקה, ראה לדוגמא: שוורץ, אל המנזר: הנ"ל, המסורת הסכולסטית: זונטה, הסכולסטיקה העברית: להלן, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 22-24.

¹⁷ אורבאך וכמוהו אביעזר רביצקי סקרו הוגים אשר התנגדו לרח"ק, כדוגמת ר' שם טוב בן יוסף, ראה: אורבאך, שם, עמ' 1232-1254: רח"ק, ד"ה, עמ' 14-15.

¹⁸ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 16: אורבאך, שם, עמ' 1258-1269.

¹⁹ אורבאך ציין אף את השפעתו של הרח"ק על מנדלסון, שד"ל וברגסון, ראה: אורבאך, שם.

²⁰ ראה לדוגמא: אורבאך, שם, עמ' 1230-1231: ראה: שביד, הפילוסופיה, עמ' 3-7: הרוי, רח"ק, עמ' 12: על דעתו של רביצקי, ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 16-17.

²¹ ראה לדוגמא: רביצקי א', הרח"ק והרצון: אקרמן, השגחה: הרוי, לזיהוי: הנ"ל, דרשה: הנ"ל, על התהיות: אופיר, הרח"ק: ספרשטיין, עקידה: נהוראי, עקידת.

²² עוד על התפתחות במחשבת רח"ק, ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 22: רוזנברג, א"ט, עמ' 527.

²³ ראה לדוגמא: הרוי, רח"ק, עמ' 18. יש המשתמשים במונח: 'רח"ק המאוחר', ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 122.

²⁴ בהתאם למונחים אלו הסביר הרוי את דברי רח"ק בהקדמה: "בהסכמת החברים ובעזרתם" כי בשנותיו האחרונות נתרופפה בריאותו ונעזר בתלמידיו. השווה: בדלוב, העמדת עיקרים, עמ' 63.

²⁵ ראה לדוגמא: קלנר, תורת: וכסמן, שיטתו: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן.

²⁶ המחקר פורסם לראשונה בשנת 1986 בשפה האנגלית ותורגם לעברית בשנת 1991. ראה: קלנר, תורת העיקרים.

²⁷ ראה: קלנר, תורת, עמ' 110-111.

יש אשר עמדו על פועלו של רח"ק כמשקם הקהילות היהודיות לאחר פרעות קנ"א והצביעו על ההיבט ההיסטורי שבתוך הגותו.²⁸ מגישה זו עולה דמותו של רח"ק כמנהיג דגול, שכל מאווייו ומחשבותיו נתונות לצאן מרעיתו.²⁹ גישה זו הדגישה את השפעת קורות העיתים על הגותו של רח"ק ובעיקר את המתח הדילקטי שאפיין את התקופה, פילוסופים – שמרנים, יהודים – נוצרים. על אלה אוסיף את המחקרים אשר עמדו על גישתו של רח"ק בנושא טעמי התורה והמצוות של יצחק היינמן, ושמחה ב' אורבאך וחיים קרייסל.³⁰

על אף העושר המחקרי שצינתי לעיל, המושג: "בית מדרשו של רח"ק" כבית מדרש מובחן – לוקה מעט בחסר בכל הנוגע לספרות המחקר.³¹ לעיתים הוא מוצג באופן אמורפי ולעיתים הוא אפילו נעדר לחלוטין.³² לדוגמא, אציין את המחקר אשר עסק במרכזי תורה וישיבות בימי הביניים, והצביע על פער בין המחקר על הישיבות באשכנז והמחקר על הישיבות בספרד.³³ המחקר העלה תמיהה על מצב הישיבות במאה הטי"ו בספרד: מחד, בתחילת המאה ישנו חורבן פיסי בעקבות פרעות קנ"א שאינו פוסח גם על הישיבות ומרכזי התורה ומביא למבוכה דתית. ומאידך, בסוף המאה אנו מוצאים ש"מימי קדם לא הייתה מלאה ספרד מישיבות ותלמידים כמו שהייתה בעת הגירוש."³⁴ את תמיהה זו ניסה המחקר ליישב בהכללה של צמיחה מהירה של הישיבות לאחר החורבן בדומה לצמיחת הישיבות באשכנז לאחר המגיפה השחורה.³⁵ בשעה שהוא מצביע ומאתר את מוקדי החיוניות שפעלו בספרד אשר הביאו להתאוששות המהירה, לא נזכרים רח"ק ותלמידיו כלל, על אף מעמדם כראשי קהילות ומעורבותם בקהל, כפי שראינו לדוגמא לאחר פרעות קנ"א ובוויכוח טורטוסה. על זה אוסיף את מחקרו של דב שוורץ אשר עסק באפיונם של חוגים פילוסופים אשר פעלו בספרד ובפרובנס,³⁶ ואת רח"ק וחלק מתלמידיו כינס תחת חוגו של הרשב"א.³⁷

מבנה עבודה זו ודרכי הדיונים בה נגזרים ממטרת העבודה – להציג בית מדרש מובחן ונבדל, ולהאיר על תפיסת המצוות ודרכי ההסברה הדתית שלו. על כן, הדיונים בסוגיות השונות יציגו קווי רוחב במטרה להאיר על כותלי בית המדרש, מחד, לצד תרומתו וייחודו של כל חכם בו, מאידך.

העבודה בנויה משני חלקים: בחלקה הראשון של העבודה אעמוד על מאפייני בית המדרש בחמישה מישורים: כרונולוגי, טיפולוגי, טרמינולוגי, רעיוני ומתודולוגי. המאפיינים שיוצגו בעבודה יעמדו על המכנה המשותף הרחב של חוג חכמים זה במטרה להאיר על כותלי בית המדרש ולהציגו כחוג חכמים נבדל, אך גם יהוו רקע לתפיסה התיאולוגית של החוג וכמבוא לתפיסת המצוות ודרכי ההסברה הדתית שלהן.

בחלק זה של העבודה יעמדו שלוש שאלות מרכזיות:

²⁸ ראה לדוגמא: עסיס, הרח"ק: אופיר, קריאה: הנ"ל, הרח"ק, עמ' 225-240: בן ששון י', רח"ק: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1230: שביד, הפילוסופיה, עמ' 8-10.

²⁹ ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 294-295.

³⁰ ראה: היינמן, טעמי המצוות, א, עמ' 102-112: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1127-1144: קרייסל, המקורות: להלן, תכלית התורה, עמ' 253-255.

³¹ על כך אעסוק בהרחבה בפרק שיעמוד על הגדרת החוג, ראה: להלן, עמ' 28-29.

³² אציין כי במחקרה של קולאט סיראט בשנת 1975 ניתן למצוא כבר את המונח: 'חוג הרח"ק' – אך הדיון על החוג במחקרה בוסרי, ראה: סיראט, הגות, עמ' 398: לאורך השנים ועם התקדמות ההדרת כתבי היד של חברי החוג ניתן להצביע על מחקרים שעוסקים בהשוואה רעיונית בין חברי החוג, לדוגמא אציין את הקדמה שערך דב שוורץ לפירוש על מסכת אבות לרמ"ה, במהדורתו של יעקב שפיגל, בה עמד שוורץ על השווה והשונה בפרטי הרעיונות בין הרמ"ה ובין חוג רח"ק, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 1-29.

³³ ראה לדוגמא: ברויאר, לחקר: גרוס, מרכזי: הנ"ל, הישיבות.

³⁴ ראה: ר' יוסף יעבץ, אור החיים, לובלין, תרע"ב, עמ' 8.

³⁵ ראה: ברויאר, הישיבה, עמ' 3.

³⁶ ראה: שוורץ, לחקר: הנ"ל, ישן: הנ"ל, שמרנות.

³⁷ ראה: שוורץ, שמרנות.

האחת, שאלת זהותם של חברי החוג. בשל דמותו רבת הפנים של רח"ק הוא בא בקשרי ידידות עם דמויות רבות ומגוונות מן התקופה. אך בעבודה זו שמתי לי למטרה להציג בחוג התלמידים רק חכמים איתם התקיימו יחסי רב תלמיד פורמליים עם רח"ק.

השנייה, שיבוץ החכמים בבתי המדרש. לאחר פטירת הר"ן,³⁸ במחצית השנייה של המאה הי"ד שימש רח"ק כרבה של ברצלונה ועמד בראש בית המדרש בעיר זו. בשנת 1386 קיבל את משרת הרבנות בסרגוסה לאחר עזיבת הריב"ש את העיר,³⁹ ובביתו הקים ישיבה. בשני בתי מדרש הללו לימד רח"ק תלמוד ופילוסופיה, ותלמידיו התקבצו סביבו מקרוב ומרחוק.⁴⁰ אין בידינו עדויות מתי ובאיזה מבתי מדרש למדו התלמידים, האם בבית המדרש אשר פעל בברצלונה או בזה אשר פעל בסרגוסה, למעט ר' אברהם בן ר' יהודה (להלן רב"י) בעל 'אבן שתייה' (להלן א"ש) שלאור הקולופון המצוי בסוף החיבור ידוע לנו כי למד בבית המדרש בברצלונה בשנת 1378.

השלישית, מתוך תפיסה כי: "אי אפשר לבית מדרש בלא חידוש"⁴¹ אנסה להתחקות על חידושו של בית מדרש זה, ועל התמה המרכזית שלו. במסגרת זו אף אצביע על עקבות של שיטת העיון הספרדי בבית המדרש ואוסיף נדבך על המחקר בתחום זה.

בחלקה השני של העבודה, אעמוד על תפיסת המצוות של החוג. תפיסת המצוות של חברי החוג נגזרת מתפיסת תכלית האדם ותכלית התורה שלהם. תפיסת המצוות של החוג תסייע בבידול חוג חכמים זה מחוגו של הרשב"א, מחד, ותאיר שוב על המכנה המשותף המתודולוגי הייחודי ששימש את חוג זה הן בהלכה, הן בתיאולוגיה בהעמדת עיקרי הדת, הן בהסברת המצוות והמנגנון הדתי כלו.

בחלק זה של העבודה יעמדו שתי שאלות מרכזיות: האחת, האם קיים מכנה משותף בסוגיית הסברת המצוות של החוג, לצד הייחודיות של החכמים וההבדלים הצורניים הקיימים בהגותם. השנייה, האם יש בפנינו שיטה קוהרנטית רציפה המחברת בין התפיסות התאולוגיות והפרקטיות של חוג חכמים זה.

בשני החלקים גם יחד אעמוד על רח"ק כמקור וכמבוע של חוג תלמידיו ועל הר"ן כאב הרוחני של בית מדרש זה, ובכך אוסיף נדבך על הנאמר במחקר, הן על רח"ק והר"ן, הן על כל אחד מן התלמידים.

החיבורים והמהדורות

בעבודה נעזרתי בחיבור א"ה בשתי מהדורות: האחת, של ר' שלמה פיישר, והשנייה מהדורתו של דניאל לוי המבוססת על כתב יד פירנצה. בחיבור 'ביטול עיקרי הנוצרים' (להלן בעה"ט) לרח"ק במהדורתו של דניאל לסקר. בדרשת הפסח (להלן ד"ה) לרח"ק במהדורתו של אביעזר רביצקי. בחיבור ספר העיקרים לרי"א בשתי מהדורות: האחת של יצחק הוזיק, והשנייה של ר' מרדכי נויגרשל. בחיבור 'אלפא ביתא' (להלן א"ב) לרמ"ה השתמשתי בשתי מהדורות: האחת, של דב רפל, המבוססת על כת"י אסקוריאל, Escorial Spain MS. G – IV 9 (ס=f10076), והשנייה שנמצאת בביאורו לתהילים של ר' אברהם בן הגר"א, המבוססת,

³⁸ הר"ן נפטר בשנת 1376, ראה: הרשמן, ריב"ש, עמ' יג-יד, קכב-קכה, קנב: קדם, לברור: הרוי, עמ' 20. פלדמן הקדים את פטירת הר"ן לשנת 1375, ראה: פלדמן א', ביוגרפיה. עוד על הר"ן, ראה לדוגמא: ארליך, עקרון; ביר, משנת התשובה: בלזם-גלד, הנבואה והנביא: ברנד, משפט המלך: הוך, הר"ן וקבלה: ושופסקי, הר"ן: לאבל, לשיטתו: נבו, דרכי: פלדמן א', הערות: פלדמן א', הר"ן: פלדמן א', חלופי אגרות: צדיק, הפרדת רשויות: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: תא שמע, הספרות, ב, עמ' 85 ואילך.

³⁹ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' רפז, רפח, עמ' שעו-שעז: הרשמן, הריב"ש, עמ' כ, קמז וקסג: השווה, הרוי, רח"ק, עמ' 21.

⁴⁰ ראה לדוגמא: ריב"ש, שו"ת, ס' רפז, עמ' שעו: הרוי, רח"ק, עמ' 18. על נדידת תלמידי חכמים, ראה לדוגמא: דינור, תנועת: הקר, הנגידות: הנ"ל, עליית: רוזנברג, א"ט, עמ' 525.

⁴¹ ראה: בבלי, חגיגה, ג, ע"א.

ככל הנראה על כתב יד מוסקבה Mos RSL 926 (ס = f48272). בביאור למסכת אבות לרמ"ה במהדורתו של יעקב שפיגל. בפירוש על התורה לר' יוסף בן דוד מסרגוסה (להלן ריב"ד) במהדורתו של אריה פלדמן. בדרשות רז"ה במהדורתו של ארי אקרמן. ובפירוש א"ש השתמשתי במהדורתו של שלום רוזנברג.

לצד המהדורות הנדפסות שציינתי, השתמשתי עם הנוסחים בכתבי היד לצורך עיון-ביקורתי של הטקסט, ככל שהדבר נדרש.

בציטוט המקורות שימרתי את סגנון המהדירים, אם זה בשימוש בסוגרים לסוגיהם השונים שבהם השתמשו המהדירים ואם בהדגשות בטקסט, למעט מקרים בהם מצאתי לנכון לשנות, אזי הערתי על כך בהערה.

אבקש לפתוח את דלת בית מדרשו של רח"ק במילותיו של רמ"ה לפתיח לפירושו לא"ב:

[...] אמרתי אדרוש ואקבל שכר, ואם אכין אל האמת, הנה שכרי אתי מאת המלמד לאדם דעת. ומאת הילדים שבעיוני יקבלו תועלת-מה בביאורי. ואם אתרחק מכוונת המזמור, אקבל שכר מאת הבורא יתברך כי כוונתי רצויה, ופתחתי לבות משכילים, יענינו בו, כי הם בלי ספק יכוונו אל האמת. ומהשם אשאל העזר למען רחמיו.⁴²

⁴² ראה: רמ"ה, א"ב, הקדמה, 39-40. השווה: רמ"ה, א"ב באר אברהם, עמ' קה: "ומאת הילדים שבגילי יקבלו תועלת מה בביאורי מכוונת המזמור. ואקבל שכר מאת הבורא יתברך. כי כוונתי רצויה. ופתחתי לבות המשכילים שיענינו בו. כי הם יבינו בלי ספק יכוונו אל האמת. ומהשם אשאל עזר למען רחמיו."

רקע היסטורי-תרבותי

הבנת הגותם של חוג חכמים זה מצריכה היכרות עם האזור התרבותי בהם חיו ופעלו. בפרק זה אסקור את הרקע ההיסטורי-תרבותי להגותם, מתוך תפיסה כי זו לא צמחה בתוך מגדל שן אלא באה כמענה לצרכים ולתמורות אשר חלו בתקופתם.¹ התמורות שחלו בספרד מאמצע המאה הי"ד טלטלו את הקהילות היהודיות והותירו אותן שבורות, פצועות ובהתמודדות מתמדת עם אתגרים הולכים ומתגברים מבית ומחוץ. להבנת השינוי אפתח בסקירה קצרה על מצב היהודים בחצי האי האיברי לפני המאה הי"ד ולאחריה אסקור את המאורעות הדרמטיים אשר חלו בשנים בהן פעלו.

אלאנדלוס תחת מאבק פנימי וחיצוני

חצי האי האיברי, או בכינויו אלאנדלוס, שינה את פניו וידע תמורות ותהפוכות במרוצת הזמן. בסוף המאה העשירית עם איחוד דרום ספרד ומרכזה, הקיסר הכ'ליפה עבד אל רחמן ה-3 את ח'ליפות קורדובה אשר הייתה למעצמה אדירה ובעלת תרבות עשירה. רובו של חצי האי האיברי נשלט על ידי המוסלמים, בעוד ששליטת הנוצרים, אשר החלה בברצלונה, התרכזה בחלקו הצפוני: בארגון, נאבארה וליאון.² בתחילת המאה הי"א, עם עליית סולימן על קורדובה, התפוררה ממלכתו של עבד אל רחמן ונחלקה למדינות קטנות.³ האזור הצפוני של חצי האי האיברי אשר נשלט על ידי הנוצרים, ואזור המרכז והדרום אשר נשלט בידי המוסלמים נבדלו זה מזה לא רק בדת השלטת, אלא אף באופי התרבותי. באזור הצפוני המדינות הנוצריות היו בעלות אוכלוסייה חקלאית-צבאית עם מרכזים עירוניים, בעוד האזור המוסלמי נשלט על ידי עריצים בעלי מוצא שונה. במשך שנים לחמו השליטים הנוצרים בשליטים המוסלמים, בסוף המאה הי"א הגיעו השליטים הנוצרים עד למחוזות הדרומיים של האלאנדלוס. מלחמה זו של כיבוש מחדש של האזור על ידי הנוצרים המכונה: 'ריקונקיסטה' הייתה בעלת אופי דתי ולובתה ברוח הקנאה של הצלבנים.⁴ הריקונקיסטה הגיעה לסיומה בסוף המאה הט"ו עם נפילת גרנדה, אשר הייתה המעוז המוסלמי האחרון על אדמת ספרד. נפילה זו הביאה עמה את מלכי קסטיליה ואראגוניה לחתום על גזרת גירוש היהודים מעל אדמת ספרד בשנת 1492 כצעד משלים לתפיסה אשר ליוותה את כל שנות הריקונקיסטה: מדינה אחת, דת אחת, תרבות אחת.⁵

אזורי השליטה המוסלמים ואזורי השליטה הנוצרים לא היוו מקשה מדינית אחת, אלא כל אזור שליטה נחלק למדינות קטנות בעלות שליטה מדינית מקומית עצמאית, ובין שליטי המדינות השונות שרר מאבק כח תמידי.⁶ מלבד המתח בגבולות המדיניים שרר בתוככי המדינות הקטנות מתח פנימי בין מעמד המלוכה ובין מעמד האצולה.

בתקופה זו הכנסייה הנוצרית התפתחה ושינתה את פניה, והביאה אף היא למתח בין המלכים השליטים ובין הכנסייה.⁷ על פי רוב עמד האינטרס של המלכים בניגוד גמור לאינטרס הכנסייה הנוצרית ולמדיניותה כלפי היהודים, אם כי לעיתים עשו השליטים יד אחת עם הכנסייה.⁸

¹ על זיקה בין ההגות ובין המציאות ההיסטורית, ראה לדוגמא: ארליך, אזוטריה, עמ' 23: שוורץ, ישן, עמ' 17.

² ראה: בער, תולדות, עמ' 14-22: ביינארט, אטלס, עמ' 17, 19, 28-29.

³ השווה: מיוחס, קרובים, עמ' 14.

⁴ ראה: בער, שם, עמ' 27-34.

⁵ ראה לדוגמא: הקר, כרוניקות חדשות, בעיקר עמ' 210. גזירת הגירוש הייתה כחלק מהמדיניות ששלטה באירופה, וקדמו לה גירוש אנגליה וצרפת.

⁶ ראה: שוורץ, ישן, עמ' 15-28.

⁷ ראה: להלן, הסכולסטיקה, עמ' 23.

מצבם של היהודים

היהודים אשר חיו תחת שליטה מוסלמית ואלו אשר חיו תחת שליטה נוצרית היו לקניינו של השליט המקומי, וחייהם וביטחונם היו תלויים ברצון המלך.⁸ תחת השלטון המוסלמי זכו היהודים למעמד 'בני חסות', וזכו לחסותו והגנתו של השליט המוסלמי, אך הוטלו עליהן מיסים מיוחדים והגבלות משפטיות. תחת שלטון זה התפתחו קהילות יהודיות עשירות בעלות קשרים מסועפים עם הסביבה המוסלמית. היהודים מילאו תפקיד חשוב במנהל המקומי. בחצרות השליטים המוסלמים רכשו היהודים מעמד יוקרתי והיו למדענים מובילים, עסקו ברפואה, במתמטיקה, אסטרונומיה, ופילוסופיה. היהודים שימשו מתווכים ומתורגמנים מלומדים אשר העבירו את החכמות ובמיוחד את המדע האריסטוטלי אשר נשתמר מתרגומים מיוונית לערבית, מן הדרום המוסלמי אל הצפון הנוצרי-לטיני אשר קרם עור וגידים עם התרחבות הריקונקיסטה. עם התפשטות הריקונקיסטה הנוצרית ונסיגת המוסלמים לדרום נותרו חלקם של היהודים במקום מושבם,¹⁰ האזורים אשר נכבשו בידי הנוצרים יושבו מחדש בנוצרים מן הממלכות הצפוניות ובנוצרים מאירופה הלטינית אשר הצטרפו למאבק הריקונקיסטה.¹¹

החצרנות היהודית

לשם ביסוס שלטונו באזור הכבוש נזקק השליט הנוצרי לתיווך.¹² היהודים, בהיותם תושבים וותיקים, בקיאים בשפה הערבית ומכירים את התרבות הערבית, הותאמו לתפקיד.¹³ נאמנותם לכתר והתלות בו, העניקו ליהודים יתרון בקבלת התפקיד על פני מוסלמים או נוצרים, אשר לעיתים שאיפותיהם עמדו בניגוד אינטרסים לאלה של השליט.¹⁴ מציאות זו הביאה לביסוסה של 'החצרנות היהודית'. החצרנים נמנו על מעמד עשירי הקהילה היהודית ושמשו כגובי מיסים והיו בעלי אשראי גדול. הם התניידו עם המלך ופמלייתו במסעותיו במסגרת הריקונקיסטה,¹⁵ ומילאו פונקציות שונות בארגון המלכות והבטחת הכנסותיה.

⁸ לדוגמא: המלך אלפונסו ה-10 בקסטיליה הטיל על היהודים חוקים מפלים ברוח הכנסייה, כמו: חיוב מעשרות לכנסייה מהקרקע, העלאת סימן היכר על הבגדים בנוסף על התלבושת אשר נקבעה לכל מעמד, ראה: בער, תולדות, עמ' 68. עוד על חוקי אלפונסו נגד היהודים, ראה לדוגמא: ביינארט, מגורי, עמ' 62-63.

⁹ כדוגמא אביא חוק מספר חוקים קטלונים קדום אשר נתחבר בברצלונה בין השנים 1053-1071, הקובע כי הפוצע או ההורג יהודי משלם דמי כופר לשר השליט ולא למשפחת הנפגע, דמי הכופר נקבעו לפי ראות עיניו של השליט. חוק אחר קבע כי במות יהודי תילקח נחלתו לשלטון. או בירושת נסיך שהלך לעולמו נחשב היהודי כקניין. ראה: בער, תולדות, עמ' 24-27.

¹⁰ החלטה זו הייתה נתונה בידי השליט אשר כבש את המקום ולעיתים אף ארע כי בעבור הישארותם של היהודים במקומותיהם, נדרשה הקהילה לשלם דמי פדיון. לדוגמא ראה: מיוחס, שם: ביינארט, מגורי, עמ' 62.

¹¹ אציין כי מלחמת הריקונקיסטה ידעה גלי תנופה ושיא לצד גלי רגיעה בהם היו תקופות של שביתת נשק ובריתות והסכמי נאמנות בין נוצרים ומוסלמים. המאות ה"א-ה"ג מהוות תקופת תנופה ושיא בריקונקיסטה. ראה: בער, תולדות עמ' 65.

¹² ראה לדוגמא: בער, תולדות, 246.

¹³ ראה: עסיס, שפתם: הנ"ל, דיפלומאטים.

¹⁴ ראה: עסיס, דיפלומאטים, עמ' 11-14: ביינארט, החצרנות: בער, תולדות, עמ' 98-99.

¹⁵ בשל מסעותיהם עם המלך היו החצרנים רחוקים מאחיהם היהודים, ריחוק שהיה בעורכיהם של החצרנים. ר' מנחם בן אהרון בן זרח כתב את החיבור 'צידה לדרך' המהווה מעין שולחן ערוך לחצרנים היהודים. החיבור הוקדש לדון שמואל אברבנאל, סבו של ר' יצחק אברבנאל, החצרן אשר ר' מנחם ראה בו כאחיעזר וכאחיסמך. דון שמואל היה בעל השפעה בחצר שלושה מלכים קסטיליאנים, בזה אחר זה. בימי השלישי שבהם הנרי ה-3 (Henry III of Castile) אשר חי בין השנים 1379-1406, הגיע דון שמואל לדרגה הרמה ביותר במינהל הכספים של קסטיליה (Contador Mayor), והמיר את דתו מעט לפני פרעות קנ"א. ראה: ביינארט, שם, עמ' 64-65: נתניהו, אברבנאל, עמ' 5-6. על החיבור 'צידה לדרך', ראה לדוגמא: אידלברג, צידה לדרך: בער, תולדות, עמ' 222-223.

היהודים על פי רוב השתלבו במערך המסחר הימי והיבשתי,¹⁶ בבנקאות ובהלוואה בריבית - עיסוק בהלוואה היה ייחודי ליהודים בשל איסור הריבית שחל על הנוצרים.¹⁷ היהודים שימשו כמתורגמנים,¹⁸ דיפלומטים ורופאים.¹⁹ יחידים מהקהילה אשר היוו שכבת עילית דקה מהחברה היהודית התערו בשלטון, בכלכלה, בתרבות המדעית של ספרד ומעמדם השפיע על הקהילות.²⁰

תחת השלטון הנוצרי זכו היהודים ליחס אמביוולנטי: מחד – השליטים עודדו התיישבות יהודית בשטחים שנכבשו ובשל כך העניקו ליהודים נחלאות, נכסים וזכויות כמתישבי ספר.²¹ קהילות אף שוחררו מתשלומי מכסים, ויהודים רבים מילאו תפקידים חשובים במנהל המלכות. מאידך – הכנסייה פעלה ללא לאות להדרת היהודים. נחקקו והופעלו נגד היהודים חוקים דתיים מפלים, כמו: שבועת יהודי לא תשמש לראיה כהוכחה בדין, או האיסור לשמש בפקידות המדינה. תחת שלטון הנוצרים היוו היהודים 'עדי האמונה' - עדות חיה לאמיתות הנצרות, קיומם בקרב הנוצרים הותר בתנאים משפילים ומגבילים, הן כדי לשמר את עדותם הן כתזכורת לעונשו של מי אשר סירב לבשורת הנוצרי.²²

ככלל ניתן לומר כי מצבם של היהודים אופיין באי יציבות משולש: הן כמיעוט הנתון לשרירות לבו של השליט, הן כקבוצה דתית הנתונה תחת לחץ הנצרות השואפת להמרת דתו, הן כבעלי כושר פיננסי אדמיניסטרטיבי בחברה נוכרית אשר לא התברכה בכושר כלכלי וארגוני.²³ אי יציבות זו הביאה לא אחת את היהודים למצוקה ולגלגל סיבתיות חוזר: השליט מרע את מצב היהודים עקב מלחמה או, כי נענה לדרישות העוינים אותם ואז חלה הדרדרות חמורה במצבם של היהודים כתוצאה מגזרות קשות ואז בא שיקומם של היהודים לאחר המלחמה או המשבר וחוזר חלילה.²⁴

תמורות מחוץ

עד שלהי המאה הי"ג מצב הקהילות היהודיות בספרד היה מבוסס חומרית. הן נהנו מרווחה יחסית והייתה קיימת בינן ובין החברה הנוכרית זיקת גומלין בכל תחומי החיים.²⁵ משלהי המאה הי"ג ותחילת המאה הי"ד חלה הדרדרות מהירה במעמד היהודים, עד כי השפעת היחידים כבר לא הועילה לקהילות היהודיות. הרדיפות והלחץ מהכנסייה גברו, יכולתן של הקהילות לעמוד בנטל המיסים, אשר הודות להם יכלו לחסות בצל המלכים, נחלשה ועמה אף נחלשה המוטיבציה של המלכים להגן על היהודים מפני המון מוסת על ידי הכנסייה. הפקרת הקהילות היהודיות על ידי השלטון נעשתה תכופה.²⁶ מאמצע המאה הי"ד ועד לגירוש סבלה יהדות ספרד ממלחמות דת קשות מצד הנוצרים. הנצרות שהתפשטה בספרד שאפה להפוך את ספרד לארץ נוצרית הומוגנית, ולאמונה אחרת באדמתה לא היה מקום. ליהודים ולמוסלמים הוצעה הברירה: שמד או מוות.

מלחמת מעמדות

¹⁶ עוד על השתלבות היהודים במסחר, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 597 מפתח עניינים. חשוב לציין כי במסחר עבדים אין זכר ליהודים, ראה: בער, תולדות, עמ' 256.
¹⁷ ראה לדוגמא: עסיס, נאבארה, עמ' 43-59. לעיסוק זה היו השלכות כלכליות וחברתיות רבות, ראה: בער, תולדות, עמ' 65-90.

¹⁸ על היהודים כמתורגמנים, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 98, 140, 231.

¹⁹ עוד על משלח ידם של היהודים, ראה לדוגמא: ביינארט, חצרנות: עסיס, תסיסה: קפלן, מסלולי.

²⁰ ראה: עסיס, כלכלה: הנ"ל, נאבארה, עמ' 71-78.

²¹ הבסיס לקיום הכלכלי היה הקרקע, והיהודים התקיימו על סמך פריבלגיות, ראה: בער, תולדות, עמ' 24.

²² ראה: מיוחס, קרובים, עמ' 9.

²³ על הכושר הארגוני של יהודי אראגוניה, ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קלו.

²⁴ ראה: שוורץ, ישן, עמ' 92-114.

²⁵ ראה: עסיס, תסיסה: הנ"ל דיפלומטים, עמ' 11.

²⁶ ראה: שביד, פילוסופים, עמ' 363-370; בער, תולדות, עמ' 179-284; שוורץ, ישן, עמ' 7-46: הנ"ל, הירידה.

החברה הנוצרית נחלקה לשלוש מעמדות: אצולה, כנסייה ואריסים. בין המעמדות שרר קיטוב ומאבק עקב הפערים הכלכליים. הפער בין העשירים לעניים הביא לניסיון מהפכה חברתית בברצלונה בשנת 1285. באראגוניה ירד מעמד האצולה ובקסטיליה התעצם מעמד העובדים העירוני. מלחמת מעמדות זו הביאה לפגיעה ביהודים. האוכלוסייה הנוצרית הייתה שטופה בשנאת ישראל. לשנאה זו היו שורשים עמוקים באמונות עממיות תפלות. יש ושנאה זו לבשה צורה גסה ופשוטה, כמו: עלילות דם, ויש שלבשה צורה מתוחכמת יותר, כמו: חקיקת חוקים מפלים אשר מטרתם להשפיל את היהודים.²⁷

המגיפה השחורה ומלחמת האזרחים

בין השנים 1350-1348 התחוללה מגיפת דבר גדולה אשר הגיעה מאסיה לאירופה וגרמה למותם של המונים בארצות רבות, מספרד בדרום מערב אירופה ועד פולין במזרח. בין המתים היה גם המלך אלפונסו ה-11. האוכלוסייה הנוצרית ראתה ביהודים אשמים במגיפה והעלילו כי היהודים הרעילו את בארות המים ואת האוויר כדי להשמיד את הנוצרים במושבותיהם לצמיתות. קבוצת יהודים שנתפסה בגרמניה עונתה קשות על מנת שיוודו היהודים בהפצת המגיפה. עובדה זו הביאה לגל אכזרי ורחב היקף של פרעות בממלכות אראגוניה וקסטיליה. בפרעות אלו יהודים רבים הועלו על המוקד ובתים רבים נחרבו. המגיפה השחורה ותוצאותיה גרמו לבריחה של יהודים ממקומות מושבותיהם, לדלדול האוכלוסייה היהודית והידרדרות מצב הקהילות באראגוניה וקסטיליה מבחינה פוליטית וכלכלית.²⁸ מלבד עלילת דם זו במחצית השנייה של המאה הי"ד התרבו עלילות הדם ופרעות.²⁹

נקודת ציון נוספת בהידרדרות מצבן של הקהילות היהודיות היא מלחמת האזרחים בשנת 1366 בקסטיליה. המלחמה התנהלה בין שני בניו של אלפונסו ה-11: פדרו הראשון, בנו החוקי של אלפונסו ואנריקי השני, בן פילגשו של המלך, אשר מרד באחיו. בשנת 1369 נהרג פדרו ואנריקי השני עלה לשלטון המוחלט בקסטיליה. קרלוס השני, שליט נאבארה, תמך בשני הצדדים. תמיכה זו הביאה עליו את נקמתו של אנריקי שנלחם בכל מתנגדיו שבקסטיליה ובכך הביא חורבן על נתיניו של קרלוס ועל יהדות קסטיליה. היהודים הואשמו בהרס שנגרם ובבגידה.³⁰ בנוסף, הצטרף קרלוס למלחמה בין אנגליה לצרפת ואפשר לאנגליה לעבור בממלכתו דרך קסטיליה, שדה הקרב שבין אנגליה לקסטיליה היה טודילה. בשנת 1378 המלחמה פגעה רבות ביהודים שהיו למיעוט בין היריבים והפכה את מלכות נאבארה לזירת לחימה.³¹

פרעות קני"א

שנת 1391 מהווה נקודת מפנה של ממש ביהדות ספרד. פרעות קני"א היו שונות מקודמותיהן בהיקפן ובאכזריותן. ההרס והחורבן אשר הותירו אחריהן הקשו מאוד על התאוששות הקהילות, אם

²⁷ בער יצר הבחנה בהתגלמותה של שנאת ישראל בין קסטיליה ובין אראגוניה, על המגמות האנטי יהודיות בחברה הנוצרית בתקופה המדוברת, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 276-280.

²⁸ ראה: שוורץ, הגות, עמ' 7, הערה 1: ביינארט, אטלס, עמ' 48: בער, תולדות, עמ' 216, 242-244. אציין כי עבור יהודי נאבארה עלילה זו הינה המשך למה שארע עשרים שנה קודם המגיפה, בשנת 1328 כשניסו אזרחי נאבארה לזכות בעצמאות, טבחו בלמעלה מ-6,000 יהודים. רק קהילת פאמפאלונה ניצלה. ניתן היה לחשוב כי היהודים יתאוששו וחייהם ישובו למסלולם, אך המגיפה השחורה על תוצאותיה מסמסה תקוה זו. על עלילות דם נוספות, ראה: בער, תולדות, עמ' 232, 249-250. על המגיפה השחורה, ראה לדוגמא: הורוקס, המגיפה השחורה. על הזיקה בין המגיפה ובין שנאת ישראל, ראה: אלמוג, שנאת ישראל, עמ' 159-171.

²⁹ לדוגמא: עלילת 'חילול לחם הקורבן' בשנת 1367, ראה: בער, תולדות, עמ' 276-280. על השפעות המגיפה על הספרות העממית, ראה: להלן, הגדרת החוג, עמ' 33-34.

³⁰ אציין כי להאשמה זו הייתה אחיזה במציאות נוכח הצטרפותם של חלק מיהודים לכוחות הנלחמים, או בשל תמיכתם הפעילה ביריב זה או אחר, ראה: בער, תולדות, עמ' 220.

³¹ עוד על מלחמת האחים, ראה: בער, תולדות, עמ' 217-227: שוורץ, הגות, שם.

בכלל.³² הפרעות באו אף מצדם של המוסלמים אשר נדחקו אף הם במקומות מושבותיהם.³³ בשנה זו ב-4 ביוני נערך הטבח הגדול בסביליה,³⁴ שבו הושמדה קהילת סביליה עד תומה. אחרי סביליה באה קורדובה, שהשכונה היהודית בה עלתה באש, אחריה באה טולדו. אחריה מלכות ולנסיה אשר נטבחה כמעט כולה, גם בקטלוגניה לא נשארו יהודים למעט בעיר הסגנים. כך התפשטה ונזרעה הפורענות על פני כל הקהילות היהודיות המפוארות בספרד עד כדי מחייתן כליל.³⁵ הערים הוצתו, יהודים נטבחו באכזריות, חלקם נמכרו לישמעאלים, חלק הצליחו להימלט. חלקם מתו על קידוש השם ורבים המירו את דתם.³⁶ פרעות קנייא חושפות באורח גלוי וטראגי את המגמה לחיסול יהדות מערב אירופה, שהתממשה באנגליה בשנת 1290, בצרפת החל משנת 1306 עד הגירוש בשנת 1394 ולא דילגה על הממלכות האיבריות.³⁷

תקופה זו שלאחר פרעות קנייא ועד לגירוש, הייתה משעותיה הקשות של יהדות ספרד. הקהילה היהודית התמודדה עם המדינה הנוצרית וראשי הכנסייה אשר רכזו את כל מאמציהם להעביר את היהודים על דתם.³⁸

חוקים מפלים, תעמולה וספרי פולמוס

רשויות הכנסייה לחצו על השליטים להצר את צעדי היהודים ולצמצם את זכויותיהם.³⁹ השלטון הנוצרי גזר גזרות כלכליות וחקק חוקים אנטי יהודיים אשר מטרתם הייתה הגבלת הפעילות הכלכלית ולהקשות ביצירת קשרים חברתיים בין יהודים לנוצרים בכדי לבדוד את היהודים ולהשפילם. לדוגמא: בשנת 1380, באסיפת הקורטיס בסוריא, המלך שולל מבתי הדין הרבניים את זכות השיפוט הפלילי. בשנת

³² הפרעות שקדמו לפרעות קנייא לא היו מאורגנות על ידי המלכות אלא לרוב החלו בהתפרעות עממית ומקומית ובשוך הפרעות נאלצו הקהילות לאסוף את השברים, להתארגן מחדש על מנת לשקם את ההריסות ולהמשיך בשגרת החיים ככל שניתן. ראה לדוגמא: ביינארט, אטלס, עמ' 57: בער, תולדות, עמ' 238.

³³ לדוגמא: הפרעות שקדמו למלחמת האזרחים בטולדו ובקואנקה בשנת 1355, ראה: בער, תולדות, עמ' 217. על השתתפות המוסלמים בפרעות קנייא, ראה: בער, תולדות, עמ' 385.

³⁴ ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' כג, הערה 22-21.

³⁵ תיאור הפרעות מתואר בפרוטרוט במכתב אשר כתב רח"ק ליהודי אביניון. המכתב נמצא באראגוניה בכ' חשוון שנת קנ"ב, סמוך לתום הפרעות. למכתב, ראה: אבן וירגה, שבט יהודה, עמ' 128-130: וייס, דור, עמ' 146: ביינארט, האנוסים, עמ' 11-13: הרוי, אגרת: על תיעוד הפרעות בידי ראובן בנו של הר"ן, ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קכד-קכה. עוד על פרעות קנייא והשלכותיהן, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 364, 286-292 עמ' 604 מפתח עניינים. ביינארט, אטלס, עמ' 57: אורבאך, עמודי, ב, עמ' 519: גרוס, המרות דת: הנ"ל, בין שלוש דתות: בן שלום, קידוש השם: ביינארט, פרקי ספרד, ב, עמ' 791-835: וולף, פרעות 1391. על פרעות קנייא מזווית הראיה של המומרים, ראה: אלמוג, שנאת ישראל, עמ' 151-154.

³⁶ לדין על היחס הכמותי בין אלו שמתו על קידוש השם לבין אלו שהמירו את דתם, השווה: בן שלום, קידוש השם: בן שלום, מרטרולוגיה: גרוס, המרות דת. המרות הדת לא פסקו עם שוך הפרעות, אלא ליוו את הקהילה היהודית לאורך כל המאה הט"ו, ראה: מיוחס, קרובים, עמ' 31.

³⁷ על הרח"ק כמשקם הקהילה לאחר הפרעות, ראה: עסיס, הרח"ק: הרוי, רח"ק, עמ' 31-32: ביינארט, אגרון, עמ' עט-פ: בער, תולדות, עמ' 297-303: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 701-703: בן שלום, רח"ק. עוד על פרעות קנייא, ראה לדוגמא: וולף, פרעות 1391: בער, תולדות, עמ' 284-292: וייס, דור, עמ' 146-147: בער, תולדות, עמ' 284-305. שביד, הפילוסופים, עמ' 363-374.

³⁸ על מאמצי הנצרות במלחמת הדת, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 190-201, 276-280, 378-385: אלמוג, שנאת ישראל, עמ' 147-159: ביינארט, מגורי יהודים: הנ"ל, אנוסים: הנ"ל, מורשת, עמ' 280-308, 408-427: כהן, וויכוח: הנ"ל, נזירים: הנ"ל, סיווג פולמוסים: לימור, בין: הנ"ל, וויכוח הדת: לסקר, פולמוס: מיוחס, לימוד זכות: הנ"ל, מצודת האמונה: פלדמן, וויכוח: מרחביה, כ"י ספרדי: נתניהו, אינקוויזיציה: הנ"ל, אנוסי ספרד: צדיק, אבנר מבורגוס: קפלן, בעיית האנוסים: הנ"ל, מסלולי התבוללות: רגב, היחס לאנוסים.

³⁹ לדוגמא: בשנת 1378 הארכידיאקון, פרנדו מארטיניס, בדרשתו בסביליה דרש להרוס את כ"ג בתי הכנסיות של היהודים ולסגור עליהם את שכונתם כדי שלא יבואו במגע עם האוכלוסייה הנוצרית. לתושבי הכפר הנוצריים הורה שלא לתת ליהודים לגור בשכונתם. בשנת 1390 על אף הפריבילגיות, שניתנו בעבר מהמלכים, הטביל את עבדי היהודים ותבע חוכרי מיסים יהודים לפני בית דין של הכמורה. ראה: בער, תולדות, עמ' 284: שוורץ, ישן, עמ' 15-16.

1385, בויאדוליד, נאסר על היהודים לשמש במשרות ציבוריות והוטל עונש כבד על עובר איסור זה.⁴⁰ בשנת 1393, לאחר פרעות קני'א נחקקו חוקים שמטרתם הייתה ליצור הפרדה מוחלטת בין היהודים לנוצרים.⁴¹

חקיקה זו לוותה בתעמולה נוצרית משומנת היטב.⁴² דרשות המטיפות לנצרות נישאו בכל מקום אף בבתי הכנסיות.⁴³ לדוגמא, אציין את נאומו ההסתה של הארכידיקון פרנאנדו מארטינס בשנת 1378 בסיביליה, אשר לנאומיו יש חלק גדול בראשיתן של פרעות קני'א. גם ראמון לול דרש בפני היהודים בענייני אמונה לאחר שקיבל רשות מהמלך יעקב השני.⁴⁴ המטיפ החשוב ביותר היה ויסנטי פרר, אשר הביא להמרת דתם של יהודים רבים.⁴⁵ ויסנטי היה נזיר דומיניקני נודד בעל כשרון רטורי רב אשר כבש את לבבות שומעיו.⁴⁶ בשנים שקדמו לוויכוח טורטוסה, 1411-1412, עבר בערי קסטיליה ממקום למקום ודרש ברבים במטרה להחזיר נוצרים בתשובה ולהעביר יהודים על דתם.⁴⁷

ספרי פולמוס רבים נכתבו והופצו לשם מלחמת דת והמרה.⁴⁸ חיבורים אלו בנו אידיאולוגיה בחברה הנוצרית מחד, וזרעו ספקנות ובלבול בתוככי החברה היהודית, מאידך. אציין כאן את החיבור "פגיון האמונה" לריימונד מארטיני, בו אצר הוכחות של עקרונות אמונה נוצרית על סמך סילוף, עיבוד ועריכת פסוקים ומדרשים מכתבים יהודיים.⁴⁹ החיבור 'מצודת האמונה' נכתב על ידי אלונסו דה אספינה – נזיר פרנציסקני ומטיף נודד. המסה שלו עוסקת במאבק באויבי האמונה המתנהל בשני מישורים: האחד, במישור הפולמוס הדתי. השני, במישור המעשי, בו הוא מציג את רעיונותיו המעשיים למלחמה באויבים, הלכה למעשה.⁵⁰ אף מומרים כתבו ספרי פולמוס אנטי יהודיים. מהם אציין את המומר אבנר מבורגוס⁵¹

⁴⁰ חוקים אלו נוספו על החוקים הקיימים, לדוגמא: חיוב היהודים והמאורים לענוד תגים מיוחדים בשנת 1371, או החוק האוסר על היהודים בבורגוס שבקסטיליה החזקת משרה באחוזות האצילים. לחוקים נוספים בשנים אלו, ביינארט, פרקי ספרד, א, עמ' 169-182. חקיקת החוקים הייתה שכיחה לאורך המאות הי"ג-הט"ו, אישורם וניסוחם מעת לעת מלמדת כי אכיפתם הייתה מוגבלת וכי הרשויות לא התאמצו לאכיפתם.

⁴¹ בשנת 1393 ויסנטי פרר הוביל את המגמה של הפרדה מוחלטת בין היהודים ומאורים לבין הנוצרים. (פאולוס די סאנקטה מאריה, אותו שלמה הלוי מבורגוס, היה אף הוא בין המובילים. ראה: בער, תולדות, עמ' 323) את גזרת ההפרדה כינה ביינארט: 'גירוש בזעיר אנפין', ראה: ביינארט: מגורי היהודים, עמ' 84. מגמה זו תפסה תאוצה עם חקיקת חוקי אפליה כלכליים וחברתיים ויאדוליד בשנת 1412. ראה גם: בן שלום, מרטרולוגיה, עמ' 289. על חוקי ויאדוליד, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 324: לימור, בין, ג, עמ' 203-204.

⁴² ראה: בער, תולדות, עמ' 297.

⁴³ במאה הי"ג בשיאה של הסכולסטיקה, בהשפעתו של אלברטוס מגנוס הפכה הדרשה לכלי עבודתו של התאולוג, ראה: שורץ י', מהמנזר, עמ' 112. על המסדרים הדומיניקנים, ראה לדוגמא: י' שורץ, שם, עמ' 116-103: אורה, בין, ד, עמ' 180. למסדר הדומיניקני היה תפקיד חשוב בפיתוח ושימור האינקוויזיציה ובהובלת קו מיליטנטי נגד היהודים.

⁴⁴ המלך יעקב השני, מלך אראגוניה, פעל ככל אשר ידו משגת להפצת הנצרות בקרב היהודים, מימיו יש עדויות על ריבוי המרות דת, ראה: בער, תולדות, עמ' 232. עוד על פעילותו של ראמון לול, ראה לדוגמא: כהן, נזירים, עמ' 199-225.

⁴⁵ לדוגמא: יהושע הלורקי, יוזם ויכוח טורטוסה, ראה: לעיל, עמ' 14.

⁴⁶ ראה: רם בן שלום, מרטרולוגיה: בער, תולדות, עמ' 323. על טיב דרשותיו של ויסנטי פרר, ראה לדוגמא: לוסדה, ויסנטי פרר.

⁴⁷ לקראת סיום הוויכוח הגיע פרר לטורטוסה ונשא שם את נאומו וגרם להשתמדות גדולה, על המשתמדים בתקופה זו נמנה אף יהושע הלורקי, ראה: בער, תולדות, עמ' 325, 357. עוד על ויסנטי פרר, ראה: בער, תולדות, עמ' 323-325.

⁴⁸ אציין כי ספרות הוויכוח האני נוצרית התפתחה במאה הי"ב, למעט החיבור 'פולמוס נסתור הכומר' שנכתב במאה התשיעית, ראה: לימור, פולמוס הנסתור. ספרי הפולמוס האנטי יהודים שימשו כמקור ידע ואינפורמציה על התלמוד עבור האנוסים במאות הט"ו-ה"ח. ראה: ירושלמי, השכלתם היהודית, עמ' 203: מרחביה ורזנטל, התלמוד. על אף החשש היהודים חיברו אף הם חיבורים נגד כתבי פולמוס אלו. ספרות הוויכוח האנטי נוצרי הייתה מהנרדפות ביותר, ספרי ויכוח אלו לא נשמרו כיוון שמציאת ספר שכזה הייתה כרוכה בסכנת חיים. רזנטל במחקרו הביבליוגרפי סקר את ספרות הוויכוח האנטי נוצרי מסוף תקופת התלמוד ועד המאה הי"ח בארצות אירופה הנוצרית. ראה: רזנטל, ספרות הוויכוח. לסקירה נוספת, ראה: וייס, דור, עמ' 208-216.

⁴⁹ ראה: בער, תולדות, עמ' 100. עוד על ספרי פולמוס, ראה: בער, תולדות, עמ' 603 מפתח עניינים: וייס, דור, עמ' 215: לימור, ויכוח הדת.

⁵⁰ בהצגת טיעונו ניכרת השפעת הוויכוחים הפומביים שהתרחשו בספרד במאות הי"ג-הט"ו, בעיקר השפעתו של ויכוח טורטוסה. בספרו המליץ אלונסו על הקמת אינקוויזיציה נגד הקונברסוס ומסקנתו המעשית נגד

ששמו הנוצרי היה אלפונסו די ויאדוליד ואת שלמה הלוי מבורגוס ששמו הנוצרי היה פאולוס די סאנקטה מאריה.⁵² במחקר עמדו על השפעת ספריו של אבנר על רח"ק, בעיקר נידונו תפיסתו הדטרמיניסטית וביקורתו על המדעים.⁵³

וויכוח טורטוסה וספיחיו

תופעת וויכוחי הדת הפומביים הייתה ידועה כבר קודם המאה הי"ד. אך גם בה חלו תמורות המעידות על השינויים שחלו פנימה בתאולוגיה הנוצרית אשר הובילו לשינוי ביחסה של הנצרות ליהדות. הפולמוס היה נחוץ לכנסייה לצורך הגדרתה העצמית. הנצרות עד סוף המאה הי"ב אחזה בטיעון כי היהדות לא השתנתה ועל כן נתפסה בעיני הנצרות כאנאכרוניזם היסטורי.⁵⁴ תפיסה זו הובילה את עקרון הסובלנות היחסית ואת ההכרה כי הנצרות לא יכולה להעביר את היהודים על דתם לפי שעה. הוויכוחים בתקופה זו התנהלו סביב התנ"ך, ונשאו אופי מופנם, סטראוטיפי בעל נימת מה של אפולוגטיות. שינוי תפיסת דמותה של היהדות הביא לשינוי ביחסה של הנצרות ליהדות.⁵⁵ התלמוד נתפס בעיני הנצרות כאקוויוולנטי לברית החדשה. הנצרות ראתה בתלמוד מינות ומסורת שלא באה מהתנ"ך. תפיסה זו הובילה לשינוי בתדמיתה של היהדות. מיהדות שלא השתנתה - לדת שטנית, הרסנית, ואת היהודים כמחזיקים במסורות אזוטוריות שטניות מלבד המסורות האקזוטוריות. תדמית זו הביאה למגמה של אי סובלנות. הוויכוח נטש את התנ"ך ועסק בתלמוד תוך מעבר להוכחות שכלתניות ולהוכחת הנצרות מהתלמוד. בנוסף יצא הוויכוח מהפנתון ונעשה אגרסיבי, אינטימי בעל אופי אינקוויזיציוני ובעיקר קיבל תפקיד חברתי ודתי חדש. מגמת הוויכוחים הייתה בידודם וניכורם של היהודים, תוך כדי הפעלת מאמצים להעביר את היהודים על דתם. השפעת הוויכוחים על תהליך בידודם של היהודים ונישולם מכל פונקציה חברתית אינטגרלית בחברה הנוצרית, הייתה רבה.⁵⁶

היהודים הייתה גירוש. למסקנותיו המעשיות הייתה תהודה בתודעת הציבור הנוצרי. ראה: מיוחס, מצודת האמונה: בער, תולדות, עמ' 385.

⁵¹ ספרי הפולמוס הרבים שכתב במטרה להעביר את היהודים על דתם הביאו לכתיבת ספרי פולמוס אנטי נוצרים על ידי חכמי ישראל, כמו: 'מאמר הבחירה' שכתב ר' משה נרבוני נגד ספרו של אבנר 'איגרת הגזרה', החיבור 'עזר הדת' שכתב ר' יצחק פולקר, שהיה חבר נעוריו של אבנר, המכיל את כל כתבי הפולמוס נגד חברו שהתנצר. אותו אבנר כתב נגד חיבורו זה של פולקר את החיבור 'תשובות למחרף' ובו טען כי ר' יצחק פולקר אינו איש יהודי אלא כותי ואפיקורוס. על אבנר מבורגוס, ראה: בער, תולדות, עמ' 166, 192-210, 213: צדיק, השילוש: הנ"ל, מהות, עמ' 240-268: הנ"ל, אבנר מבורגוס. על ר' משה נרבוני, ראה לדוגמא: צדיק, בחירת האדם, עמ' 190 הערה 25: על ר' יצחק פולקר וחיבורו, ראה לדוגמא: פינס, עזר הדת.
⁵² ראה: בער, תולדות, עמ' 310.

⁵³ על השפעת אבנר בנושא הבחירה, ראה: בער, מנחת קנאות: רביצקי א', הרח"ק והרצון: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 34-60: הרוי, דרשה: צדיק, מהות, עמ' 268-276. על השפעת אבנר על רח"ק בביקורת על המדעים, ראה: צדיק, ביקורת: הנ"ל, המקום.

⁵⁴ ראה: פונקנשטיין, תמורות, עמ' 128. עוד על הפולמוסים, ראה: לסקר, פולמוס: הנ"ל, פילוסופיה: כהן, נזירים: הנ"ל, סיווג: פלדמן, ויכוח.

⁵⁵ על מועד תחילת השינוי הדעות חלוקות: יש המציינים את תחילת השינוי במאה י"ב עם עצם השימוש בתלמוד בוויכוח ושימוש האלמנט השכלתני בפולמוס. יש המציינים את השינוי במאה הי"ג ונקודת ציון ביחסי הדתות הם מציינים את שריפת התלמוד בפרז בשנת 1242 שבה בפעם הראשונה יש התערבות של הכנסייה בעניינים פנים-יהודיים, אירוע שבו רואים את תחילת השינוי לרעה שחל ביחסה של הנצרות ליהודים החיים בתוכה. השווה: פונקנשטיין, תמורות: כהן, נזירים. על סיווגי הפולמוסים, ראה לדוגמא: כהן, סיווג.

⁵⁶ לתפיסה זו היו השלכות על שאלת השתלבותם של הקונברסוס במאה הט"ו. היו מהנוצרים שאחזו בגישה שיש לקרבם וללמד, ויש שראו בהם מתחזים ועל כן יש להילחם בהם וליצור חיץ בינם לבין הנוצרים האמתיים עד לחקיקת 'טוהר הדם' לאחר פרעות טולדו בשנת 1449. להתפתחות התאולוגיה הנוצרית ויישומה בדרכי הטיפול בבעיית היהודים והמומרים במאה הט"ו, ראה: קפלן, מסלולי: מיוחס, לימוד זכות: אורפלי, השאלה היהודית.

את וויכוח טורטוסה יזמו יהודים מומרים.⁵⁷ תופעת המומרים שהפנו עורף לאחיהם שעד לא מזמן היו חלק מבשרה של הקהילה היהודית, זרתה מלח על פצעייה של הקהילה כאילו לא די היה לה בעוינות מצד החברה הנוצרית.⁵⁸ יוזמה זו הביאה לדרישת הממסד האפיפיורי, בראשותו של האפיפיור בנדיקטוס ה-13,⁵⁹ כי היהודים יתעמתו עם המומר יהושע הלורקי.⁶⁰ וויכוח טורטוסה התנהל כשנתיים, 1413-1414,⁶¹ והשתתפו בו 22 ראשי קהילות יהודיות, מתוכם שישה מחוג תלמידי רח"ק.⁶² הוויכוח נסב על אגדות בנושא המשיח, כשכוונת הנוצרים הייתה להוכיח כי משיח כבר בא.⁶³

במהלך שנות הוויכוח הקהילות היהודיות היו נתונות בלחץ קשה מבחינה אמונית ומבחינה כלכלית בשל חיובם לשאת בהוצאות הוויכוח. הוויכוח הסתיים בשל לחצים פנים כנסייתיים שהביאו לבסוף להדחתו של האפיפיור בנדיקטוס ה-13 ממשרתו.⁶⁴

תוצאות וויכוח טורטוסה היו הרת אסון. בכמה מקומות ערכו הנוצרים פרעות, קהילות יהודיות חרבו ובהן אף קהילת דרוקה (השוכנת מזרחית לסרגוסה), אותה ייצג ריי"א בוויכוח.⁶⁵ גזירת ההפרדה יצאה אל הפועל והיהודים נאלצו לעזוב את ביתם.⁶⁶ התבוסה הביאה למפח נפש ויאווש אצל רבים,⁶⁷ ולגל השתמדות

⁵⁷ על תופעת המומרים וחלקם בפעילות הכנסייה במאמצייה להעביר את היהודים על דתם, ראה: אלמוג, שנאת ישראל, עמ' 91-183. פעילות הכנסייה כללה וויכוחים שנכפו על הקהילה היהודית. ראשי הקהילות נאלצו לייצג את הדת היהודית בוויכוחים והקהילה נאלצה להרכיב את קהל המשתתפים. לדוגמא: וויכוחו של ר' משה הכהן מטורדסיליאס ב-1375: וויכוחו של אבן שפרוט ב-1379 בפאמפלונה בירת נאבארה אשר התקיים בארמון החשמן פדרו די לונה - חשמן ארוגון. מקום דומיננטי בתחום פעילות זו של הוויכוחים תפסו המומרים כבר במאה ה"ג, לדוגמא: וויכוח פריז בשנת 1240 עליו ניצחה קבוצת מומרים, בראשם המומר ניקולס דונין אשר ייצג את טענות הנוצרים: וויכוח ברצלונה שנערך ב-1263 ביוזמתו של המומר פאולוס כריסטיאני, בו ייצג הרמב"ן את הצד היהודי. על וויכוח זה, ראה לדוגמא: יהלום, וויכוח ברצלונה: לימור, וויכוח הדת. להרחבה בנושא וויכוחי הדת ומעורבות המומרים בהם, ראה: בער, תולדות, עמ' 90-91, 100, 192-215: וייס, דור, עמ' 215: שוורץ, הגות, עמ' 16-10: ביינארט, החצרנות: הנ"ל, אנוסים: כהן, וויכוח: לימור, בין יהודים לנוצרים, עמ' 122-144. על התמורות שחלו ביחסה של הנצרות אל היהודים השווה: פונקשטיין, תמורות: כהן, נזירים.

⁵⁸ על מצב הקהילות היהודיות בתקופה זו, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 292-301: אסף, באהלי יעקב, עמ' 145-180: ביינארט, החצרנות: הנ"ל, מורשת, עמ' 259-279: תא שמע, ידיעת: הנ"ל, הלכה: עסיס, תסיסה חברתית: הנ"ל, פשע ואלימות: הנ"ל, זהות: שוורץ, הירידה: בן שלום, וויכוח טורטוסה: הנ"ל, קידוש השם: דוד, כתב המלצה: ד'וליה, חיפושי זהות: זלדס, התמודדות נשים: צדיק, בין.

⁵⁹ יתכן כי בשם האפיפיורי *Benedictus* אותו קיבל בשעת המינוי, ישנה משמעות כפולה ומלבד השם הוא טומן בחובו אף את אלמנט הדרשה-הברכה. בשפה הלטינית *Benedictus* (bene+dicio/atus) בעל משמעות של מברך, מדבר היטב. על הדרשה ככלי תאולוגי ועל הדרשן במסדר הדומיניקני, ראה: שוורץ י', מהמנזר, עמ' 103-116: לעיל, הערה 44.

⁶⁰ יהושע הלורקי היה רופאו של האפיפיור ושימש כדובר הראשי של הכנסייה בוויכוח טורטוסה. הלורקי היה תלמידו של שלמה הלוי מבורגוס ושימש כרופא בקהילה היהודית בלורקה עד השתמדותו. הוא כתב את החיבור 'גרם המעלות' העוסק בענייני רפואה ובו ארבעה שערים. החיבור נכתב בערבית ותורגם לעברית על ידי יוסף וידאל בנבנשתי. טרם השתמדותו כתב לרבו, שלמה הלוי, אגרת בה העלה ספקות ושאלות בענייני אמונה, מאגרת זו ניתן ללמוד על מניעי ההמרה בתקופה זו. על אגרת זו אעמוד בהמשך הדיון. לאגרת הלורקי, ראה: קפלן, מסלולי התבוללות: ביינארט, האנוסים, עמ' 139-149: להלן, טרמינולוגי, עמ' 115-118. עוד על יהושע הלורקי, ראה לדוגמא: גלצר, הלורקי: בער, תולדות, עמ' 228, 308-314: אלמוג, שנאת ישאל, עמ' 147-157.

⁶¹ בילקוט וויכוחים צוין התאריך המדויק כי החכמים ובראשם דון וידאל בנבנישתי, הזמנו בכ' כסליו קע"ג, 25/11/1412 והוויכוח החל בה' אדר קנ"ע, 7/2/1413. ראה: אייזנשטיין, ילקוט וויכוחים, עמ' 107.

⁶² רי"א, ר' משה עבאס, רמ"ה, רז"ה, ר' אסטרוק הלוי ור' יחסאל הקשלי. על השתתפות תלמידי רח"ק בוויכוח טורטוסה, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 326: הרוי, רח"ק, עמ' 36: וקסמן, שיטתו: בן ששון י', משנתו היסטורית, עמ' 105: ארליך, אזוטרית, עמ' 16, 22. עוד על הוויכוח, ראה לדוגמא: כהן, טורטוסה: הנ"ל, טורטוסה במבט לאחור: לופז, ויכוח טורטוסה: לימור, בין, ג, עמ' 204-225: גרץ, ימי ישראל, ה, עמ' 18-23: וייס, דור, 207: בן שלום, ויכוח טורטוסה.

⁶³ נושא זה היווה את מוקד הוויכוח. אך, במאי 1414 דנו גם בתלמוד ובגיודפי הדת הנוצרית המצויים בו, ראה: בער, תולדות, עמ' 356-354. תיעוד של הוויכוח נמצא כבר בימי הביניים בספר 'שבט יהודה', ראה: אבן יורגה, שבט יהודה, עמ' צה.

⁶⁴ ראה: קדם, לבירור, עמ' עט.

⁶⁵ ראה: ארליך, אזוטרית, עמ' 16.

⁶⁶ ראה: בער, תולדות, עמ' 358-357.

גדול בקרב יהודי אראגוניה,⁶⁸ ביניהם בונפרוס די לה קבלריה.⁶⁹ וויכוח טורטוסה היה אירוע בעל משמעות והשפעה רחבת היקף על היהודים,⁷⁰ ועל הנוצרים כאחד.⁷¹

תמורות מבית

מלבד ההתדרדרות שתוארה לעיל בשל העוינות ההולכת גוברת של החברה הנוצרית כלפי הקהילה היהודית, המאה הי"ד אף מסמנת את התפוררותה של הקהילה היהודית מבפנים. תהליך הדרדרות זה נתן אותותיו במספר תחומים.

מאבקי מעמדות

החברה היהודית, בדומה לחברה הנוצרית, נחלקה אף היא למעמדות.⁷² מעמד היחיד נקבע על פי עושר - תשלום המס היווה קנה המידה העיקרי להשתייכות המעמדית.⁷³ על כל קהילה הוטל מס קבוע, אותו היא חויבה להעלות לכתר. החצרנים התמחו בהערכת ההכנסות הבאות למלכות מהיהודים ועם הזמן הם אלו שקבעו את גובה המס. תפקיד גביית המיסים נעשה אף הוא על ידי החצרנים.⁷⁴ תשלום המס התחלק בין היהודים על פי שיטת 'הפוסקים' בוועדת המס.

הפער בין המעמדות התבטא באורחות חיים, דרכי בילוי, בהתנהגות מוסרית ודתית. על המעמד העליון נמנתה שכבת עם דקה אשר ריכזה את הנהגת הקהילה. ביניהם היו בעלי הון והשכלה, בעלי השפעה בתחום המדיני והחברתי, סוחרים ומשפחות מיוחסות ששרתו את מלכי אראגוניה וקסטיליה. הם נהנו מפריבילגיות רבות, כמו: פטור חלקי או מלא מתשלום המס ופטור מלבישת המלבוש היהודי. כתבי זכויות אלו עברו בירושה וזיכו את בעליהן בהכנסות נאות שנחשבו חלק מנכסי המשפחה. תפקידי ההנהגה אף הם הועברו בירושה. חברה זו התאפיינה בחיי פאר ומותרות⁷⁵ ובהתנכרות למסורת.

על מעמד הביניים נמנו בעלי עסקים, סופרים, רופאים נוטריונים. מעמד זה היה רחב יותר מהמעמד העליון. יחסם אל העניים היה חיובי, ודרשו כי פרנסת העניים תהיה מוטלת על הציבור, במטרה שהעניים לא יחזרו על הפתחים.

⁶⁷ כישלון הצד היהודי היה צפוי מראש שהרי כוונת האפיפיור הייתה להורות ליהודים את אמיתת האמונה הקתולית, ראה: בער, תולדות, עמ' 330-331. להרחבה על הטקטיקה הנוצרית בוויכוח, ראה: בער, שם, עמ' 345.

⁶⁸ על המבוכה והשבר שגרם הוויכוח, יש להוסיף, את פעילותו האינטנסיבית של הנזיר ויסנטי פרר אשר במהלך התנהלות הוויכוח נדד ממקום למקום בקסטיליה והטיף להתנצרות, עם סיום הוויכוח הגיע לטורטוסה על מנת להרחיב את מעגל השמד. על פעילותו של הנזיר ויסנטי פרר, ראה: בער, תולדות, עמ' 323-324, 357-358: ביינארט, פרקי ספרד, א', עמ' 164: ביינארט, אטלס, עמ' 50: ביינארט, מגורי: בן שלום, מרטירולוגיה, עמ' 288-290.

⁶⁹ בנופרוס היה המשפטן פדרו די לה קבלריה. יש הסוברים כי נכדו אלפונסו די לה קבלריה, פעל לטובת אחיו היהודים ואף ניסה למנוע את גזרת הגירוש. ראה: ביינארט, קבלריה: קפלן, מסלולי.

⁷⁰ המחקר הצביע על השפעת הוויכוח על רי"א, על ר' שלמה אלעמי, ר"י קנפנטון ודון אברהם בבנישתי אשר תיארו את המבוכה הרבה והשבר הרוחני והחומרי לאחר וויכוח טורטוסה, ועל ניסיונותיהם לשקם את לימוד התורה בתקווה להחזיר עטרה ליושנה. ראה: גרוס, השיבות. על הוויכוח עם הנצרות כגורם מעצב, אם על דרך ההסכמה אם על דרך ההתנגדות, ראה: שביד, הפולמוס.

⁷¹ על השפעת הוויכוח על הציבור 'מצודת האמונה', ראה: לעיל, הערה 51.

⁷² על אף הדמיון במבנה החברתי בין החברה היהודית ובין זו הנוצרית, הרי שבחברה הנוצרית הייתה נוקשות במעבר בין המעמדות, בעוד חברה היהודית היה מעבר ממעמד למעמד בהתאם לשינויים שחלו במצבו האקונומי של האדם. לא נמצאה חפיפה בין השתייכות מעמדית למשלוח היד. ראה: עסיס, תסיסה, עמ' 136.

עוד על מבנה החברה היהודית בספרד הנוצרית, ראה: ביינארט, פרקי ספרד, א', עמ' 51-36.

⁷³ ראה: עסיס, תסיסה, עמ' 127.

⁷⁴ ראה: ביינארט, החצרנות, עמ' 61-62.

⁷⁵ לדוגמה אציין כי בני מעמד זה החזיקו עבדים ושפחות ואפילו פילגשים ממעמד העניים – עובדה אשר הביאה לתסיסה.

על מעמד העניים נמנו חלושי הכוח והממון.⁷⁶ לקראת שלהי המאה הי"ג היו בינם כאלה שידם לא הייתה משגת כסף אפילו לקניית הגלימה העגולה.⁷⁷ לרוב בני מעמד זה לא יכלו לשלם את המס וחויבו בקנסות שהרעו את מצבם הקשה.

בסוף המאה הי"ג הוביל מעמד העניים בסרגוסה, בירת אראגוניה, מאבק לשינוי מהותי של המבנה חברתי. מאבקם שהלך והתרחב למקומות אחרים בספרד הביא לתמורות מרחיקות לכת בהרכב הנהגת הקהילה, ובשיטת הבחירות והמינויים שהייתה נהוגה בה. המאבק הביא להפקעת שליטתם הבלעדית של העשירים בוועדות המס, לייצוג של כל שלושת המעמדות בוועדה. על המועמדים נאסר לבחור את יורשיהם ובכך נמנעה מכל גורם הנצחת מעמדו והשפעתו. ההישג החשוב הוא ביטול מעמד 'פטורי המס' מנכבדי הקהילה. הצלחת המאבק הייתה בעיקר בזכות התמיכה שהעניק הכתר למעמד התחתון לאחר שזה האחרון פנה בבקשה להתערבות. בנוסף, בראשית המאה הי"ד, החלה מתארגנת פקידות לויאלית עליונה נוצרית וזו דחקה את הפקידים היהודים ממשרותיהם. בשל כך ניסו הללו לשפר את מעמדם בתפיסת משרות בהנהגת הקהילה. המאבק היה חריף והחליש את הקהילה בפני כוחות עוינים מבחוץ וחשף אותה להתקפותיהם.

ירידה מוסרית

כאמור, הקהילה היהודית בספרד אופיינה בפתיחות ובהתערות חברתית ותרבותית בתוך החברה הנוצרית. בתקופה זו החברה הנוצרית הייתה נגועה במעשי אלימות ופשע וחייה חיי הוללות וזימה.⁷⁸ יום טוב עסיס יצר זיקה בין הרמה המוסרית והפשע בחברה הנוצרית ובין זו של החברה היהודית.⁷⁹ ממחקרו עולה תמונה כי אף בחברה היהודית פשה הנגע. עסיס מתאר תמונה קשה של חברה אלימה, אגרסיבית ווולגארית.⁸⁰ במחצית השנייה של המאה הי"ג ניתן להצביע על תופעת גנבות נרחבת, יהודים גנבו מקרובי משפחה, משכנים, מנוצרים וממוסלמים.⁸¹ אלימות מילולית התחוללה ברחוב, בבתי כנסת ובבתי דין והביאה לעיתים לתגרות המלוות בשימוש בכלים חדים שחבלו ופצעו ולעיתים גם גרמו לנכות.⁸² אלימות זו אף באה לידי ביטוי בניבולי פה וזלזול, בייחוד כלפי הרבנים. קטטות היו אף בתוככי המשפחה: בין איש לאשתו ולעיתים אף ילדים נמצאו קורבן לאלימות.⁸³ חשוב לציין כי במהלך המאות הי"ג והי"ד, נאשמו

⁷⁶ מלבד שלושת המעמדות הללו התקיים אף מעמד רביעי: דלת העם מחוסרי זכויות פוליטיות בקהילה. מעמד זה לא נכלל ברשימת משלמי המיסים ולא היה לו חלק בהנהגה על כן הנמנים עליו לא נטלו חלק במאבק על שיפור מעמדם הנמוך. ראה: עסיס, תסיסה חברתית, עמ' 131: לימור, בין יהודים לנוצרים, א', יח' 2.

⁷⁷ במסגרת חוקי ההפרדה שנחקקו במהלך השנים, חויבו היהודים בלבישת סימן זיהוי בעת יציאתם מן הבית. את הגלימה העגולה אנו מוצאים כבר מ-1268 כחלק מתקנות של מלכי אראגוניה אשר חייבו את היהודים ללבוש שכמיה עגולה, אלה אשר לא לבשו שכמיה עגולה חויבו בענידת סימן מיוחד. יהודים בעלי שררה ומקורבים למלכות שוחררו מן החובה הזאת. אגב אציין כי הייתה התמרמרות מצד האפיפיורים על לבישת גלימה זו על ידי היהודים בטענה כי לבוש זה דומה לכוהנים הנוצרים. ברבע הראשון של המאה הי"ד חייב חיימה השני מלך אראגוניה (1291-1327) את כל יהודי הממלכה, אשר לא לבשו את הגלימה, לענוד סימן היכר לזיהוי יהדותם. על הגלימה העגולה ועל סימני זיהוי אחרים כמו כובע, ראה: לימור, בין, ב, עמ' 227-240: ביינארט, פרקי ספרד, א, עמ' 169-182.

⁷⁸ על רמת המוסר ודפוסי התנהגות בחברה הנוצרית, ראה: עסיס, פשע, עמ' 222, הערה 1-3.

⁷⁹ ראה: עסיס, ערכאות.

⁸⁰ למצב בקהילות אשכנז, ראה לדוגמא: עמנואל, שרפות ופשעים.

⁸¹ להתייחסות רבני הקהילה בנידון, ראה: עסיס, פשע, עמ' 223 הערה 6,7.

⁸² לדוגמא: פרשת רגירתו של הרשב"א, בשנת 1281 בהיותו בלילה ברחוב. על החבלות נקנסו היהודים

והכסף הועבר לרוב למלכים. ראה: עסיס, פשע ואלימות, עמ' 225-229 והערה 58.

⁸³ בעיית הנשים המוכות עולה מתשובות חכמי ספרד, ראה: עסיס, פשע, הערות 30-37.

יהודים מכל המעמדות בהתנהגות אלימה ובגרימת חבלות תוך כדי שימוש בכלים חדים.⁸⁴ המתירנות המינית הייתה נפוצה,⁸⁵ פרשיות רצח הפכו לשגרת חיים – כשהרציחות היו בתוככי המשפחה ומחוצה לה.⁸⁶

הסתאבות החצרנות

החצרנות אשר בראשיתה הייתה מיוסדת על מוסר הלכה והסתאבה.⁸⁷ ניידות החצרנים עם פמליית המלך הייתה בעוכריהם של החצרנים. הניתוק מסביבתם היהודית פתח פתח לפגיעה באורח החיים והמנהגים היהודי ולא אחת אף להמרת הדת. קרבת החצרנים למלך העניקה להם חסינות והגנה מפני הנוצרים והקהילה היהודית כאחד, אך בו זמנית עוררה את קנאתם של אלה על החצרנים.⁸⁸ לא אחת הם זכו לתיאור כבוגדים ורודפי תאוות ועוררו את זעמם של הנוצרים והיהודים כאחד.⁸⁹

עם התארגנותה של הפקידות הלויאלית העליונה הנוצרית נדחקו רגלי הפקידים היהודים במקום. עובדה זו פתחה פתח למומרים יהודים, בתקווה שבהמרתם יצליחו לעלות בפקידות החצר עד לדרגות עליונות. אך בפועל, המרת הדת לא שינתה דבר ביחס אליהם מצד האוכלוסייה הנוצרית, ולעיתים אף החמירה את מצבם בשל זיהוים עם היהודים, והציבור הנוצרי חיפש דרך להתנקם בהם. כגובי מיסים וכפטורים מס, בעלי פריבילגיות, היו החצרנים מושא לאיבה מצד היהודים. יחסם לאחיהם היה חמור לא רק בגביית המיסים אלא אף לעניין היטלים מיוחדים, כמו היטל מלחמה. החצרנים נהגו באכזריות באחיהם, התהלכו בקהילה בגאווה ובגדלות, וחיבו את הקהל בכבודם.⁹⁰ היו ביניהם אלימים שרצונם היה שיעשו כדעתם וגרמו לריב ומדון תוך שהקהל מתקומם כנגדם. התנהגותם הביאה מריבה והרמת יד על ראשי הציבור והרבנים והיה צורך לעיתים לנדותם. האלימות הגיעה לעיתים עד כדי רצח. כל אלה הביאו לדמורליזציה בקהילה.⁹¹ מה עוד שלעיתים אף השליטים חיבו את היהודים לשלם על מעשי איוולת של חצרנים יהודיים, והציבור היהודי נשא באחריות על התנהגותם.

המגע החברתי עם החברה הגבוהה הנוצרית והרצון להידמות לה הביא את החצרנים לחיי פאר, מותרות ונהנתנות, כדוגמת עמיתיהם הנוצרים. הם בילו עם נשים נוכריות ופילגשים,⁹² ועברו על הלכות אישות. מאבקי הכוח והשנאה שהיו נפוצים בין עמיתיהם הנוצרים דבקו אף בהם. יריבויות פנימיות היו נפוצות. ריבוי חצרנים הביא למתיחות ותחרות ביניהם על אף יחסי הידידות וקשרי הנישואים ביניהם, מתיחות זו הביאה לזעזועים פוליטיים.⁹³

⁸⁴ ראה: עסיס, פשע, עמ' 229 והערה 61.

⁸⁵ ראה: אסף, באהלי יעקב, עמ' 145-180: הרשמן, הריב"ש, עמ' צב.

⁸⁶ ראה: עסיס, פשע, עמ' 231-234: שוורץ, הגות, עמ' 12-13. אציין כי לצד התמונה העגומה הזו של הירידה המוסרית, החברתית והתרבותית. יש במחקר שטענו כי לא רווחו מעשי שחיתות בוטים, ויש אף שטענו כי הודות לפיקוח הקפדני של מועצות הקהילה ולהשפעת המסורת הדתית לא שקעו היהודים לרמת הפריצות והבערות שרווחו בקרב החברה הנוצרית שחיו בה, ראה לדוגמא: הרשמן, הריב"ש, עמ' צב: שוורץ, הגות, עמ' 35, הערה 12.

⁸⁷ יש מן החצרנים שהיו גדולים לדורם ולדורות הבאים, על אף שהייתם בחצרות המלכים נשארו נאמנים לדתם והשתדלו לסייע לקהילה היהודית מתוך אחריות לגורל עמם והעם סר למרותם. כמו: הרמב"ן, הרשב"א, רח"ק, ר' אברהם אבן בנבנשתי מסוריא, ור' יצחק אברבנאל מקסטיליה. ראה: ביינארט, החצרנות.

⁸⁸ ראה: עסיס, תסיסה, עמ' 123.

⁸⁹ ראה: שוורץ, הגות.

⁹⁰ ראה: ביינארט, החצרנות, עמ' 61.

⁹¹ ראה: ביינארט, החצרנות, עמ' 69. על כפיית דעתם על הקהל ופנייה לערכאות, ראה: עסיס, ערכאות.

⁹² ראה: עסיס, תסיסה, עמ' 123.

⁹³ לדוגמא: הריב בין קסטיליה למלכות גרנדה אשר החל בשל סכסוך בין החצרנים, ראה: ביינארט, החצרנות, עמ' 63.

הלשנות

הסתאבותו של מעמד החצרנות המקורב לשלטון, אשר נסחף לשחיתות בחיי פאר והוללות, גרר לשנאה קיצונית מצד השלטון הנוצרי ונתיניו מהקהילה היהודית, והוליד מלשינות ודלטוריה בכל הקהילות היהודיות.⁹⁴ תופעת הדלטוריה הייתה רווחת מאוד עד כליאתם של הר"ן, ריב"ש ורח"ק.⁹⁵

מיסים וירידה דמוגרפית

הירידה הדמוגרפית עקב מחלות, פרעות ופגיעה ביהודים והמלחמות השונות, הביאו להכבדת נטל תשלום המיסים. מלבד המס הקבוע שהיה על כל קהילה להעלות לכתר, היה על היהודים לשלם אגרות רישיון והיטלים: היטל מלחמה, מס עובד והלוואות,⁹⁶ אשר הביאו להתרוששות הקהילות היהודיות.

המרות הדת

הקושי הכלכלי, השאיפה לחיי רווחה, התרבות הצרות והירידה הרוחנית והמוסרית הביאו להמרה רחבת היקף בקהילה היהודית.⁹⁷ ההמרה פגעה רבות בקהילה הן מבחינה רוחנית הן מבחינת גשמית.⁹⁸ המומרים המשיכו לגור בשכונות לצד אחיהם היהודים והמשיכו בקשרי המסחר עימם כבעבר.⁹⁹ המומרים שעד לא מזמן היו מבשרה של החברה היהודית, הפנו לה עורף ונרתמו למאמצי הכנסייה להעביר את אחיהם על דתם, לעיתים אף היוו את 'ראש החץ' בשל היכרותם עם הדת היהודית, והסבו ליהדות נזקים רבים.¹⁰⁰ המרקם המשפחתי נפגע בשל המרת בעלים ועזיבת נשותיהם וילדיהם, או בניס שנטשו את שולחן אביהם.¹⁰¹ הלחץ להמרה על אותה שכבת עילית שהייתה מעורה עם השלטון הלך וגדל.¹⁰² אך חשוב להדגיש כי גל ההמרה לא פגע רק בשכבת העילית, אלא אף ביהודים שהיטו אוזן לתעמולה הנוצרית, או אלה שנפשם לא עמדה בכל המתרחש. ביניהם היו רבנים,¹⁰³ רופאים,¹⁰⁴ משוררים,¹⁰⁵ אנשים בעלי השפעה בחברה היהודית.¹⁰⁶ המרתם של אלה כרסמה בחברה היהודית, גרמה לשבר אימוני, והשאיפה רבים עם ספקות והרהורי כפירה.¹⁰⁷

⁹⁴ ראה: שוורץ, הגות, עמ' 13: שוורץ, הירידה: וייס, דור, עמ' 149: הרשמן, הריב"ש, עמ' לח, פח-פט.

⁹⁵ ראה: הרשמן, שם, עמ' קסא-קסב.

⁹⁶ ראה: שוורץ, הגות, עמ' 7-15. עוד על השלכות נטל המיסים, ראה: עסיס, תסיסה.

⁹⁷ לסיבות נוספות, ראה: קפלן, מסלולי התבוללות: גלצר, יהושע הלורקי.

⁹⁸ לדוגמא: קהילת סרגוסה שהתרוששה מחמת הרדיפות והתמעטה מתושבים, ראה: בער, תולדות, עמ' 366.

⁹⁹ ראה: ביינארט, אנוסים: ביינארט, מגורי היהודים.

¹⁰⁰ כמו: שלמה הלוי מבורגוס ויהושע הלורקי.

¹⁰¹ ראה: זלדס, התמודדות נשים. עוד על הנשים והמרות הדת, ראה לדוגמא: מיוחס, נשים בקהילת המומרים.

¹⁰² ראה: ביינארט, החצרנות: עסיס, תסיסה.

¹⁰³ כמו: דון שמואל אברבנאל ושלמה הלוי מבורגוס, ראה: אורבאך, עמודי, ב, עמ' 519-522. אציין אף את ר' יצחק בן משה דוראן, האפודי, אשר התנצר בעקבות פרעות קנ"א. לאחרונה טען יוסף הקר כי האפודי לא חזר לחיק היהדות בשונה מן המגמה אשר הייתה רווחה במחקר לפיה חזר ר"י לחיק היהדות, השווה: הקר, פרפייט: סיראט, הגות, עמ' 398: רפל, הקדמה. במחקר סוברים כי אף ריב"ש התנצר, ראה: ריירה, ריב"ש.

¹⁰⁴ לדוגמא: הרופא מאגיסטר אסטרוק רימוך אשר התנצר יחד עם בנו בשנת 1414.

¹⁰⁵ לדוגמא: ר' שלמה די פיירה, דון וידאל די לה קבלריה אשר המירו דתם במהלכו של וויכוח טורטוסה. ראה: בער, תולדות, עמ' 347.

¹⁰⁶ אזכיר כאן דעתו של החסיד יעב"ץ אשר טען כי הנוטים אחר הפילוסופיה הם אשר המירו את דתם בעוד שעמי הארץ והנשים מסרו גופם וממונם על קדושת בוראם, ראה: יעב"ץ, ר' יוסף, אור החיים, עם פירוש מעין גנים, זולקווא, תר"ח, פ"ב עמ' ל.

¹⁰⁷ עוד על המרות הדת, ראה לדוגמא: גרוס, בין שלוש דתות: הנ"ל, המרות דת: בן שלום, מרטרולוגיה: הנ"ל, קידוש השם: ביינארט, מורשת, עמ' 280-308: צדיק, הגות ושמד.

הקצנת ההתפלספות האוירואיסטית

למכלול הגורמים אשר ערערו את המצב החברתי בקהילה הצטרף גורם רוחני ודתני. ההגות האוירואיסטית הטביעה את חותמה על היצירה הפילוסופית,¹⁰⁸ ובשלה חלה נסיגה משמעותית במעמדה של ההלכה. לחלק ההלכתי שבתורה ניתנו פירושים אלגוריים אשר הפקיעו אותו מהפשט כשהביטוי המעשי היה ככל הנראה זלזול בקיום המצוות.¹⁰⁹ כך הנטייה האנטינומיסטית של הזרם האינטלקטואלי הקיצוני הפכה לסכנה ממשית.¹¹⁰ בעקבות מצב זה נתעורר בקהילה פולמוס בין מצדדי השכלתנות האוירואיסטית הקיצונית לבין מתנגדיה החריפים.¹¹¹ בתקופה זו התעצמה הביקורת של השמרנים נגד הפילוסופיה בכללה ונגד הפילוסופים אשר אחזו בתפיסות אוירואיסטיות, אשר נתפסו כסיבה לצרות התוכפות ובאות על הקהילה היהודית,¹¹² כשבקרם הפילוסופים ישנה נטייה ברורה לכיוון המיסטיציזם האינטלקטואלי, אשר המתבטא בנטייה ברורה לתפיסות נאו-אפלטוניות,¹¹³ אסטרולוגיות-מאגיות. אורבאך הסביר כי משנתו של הרלב"ג, אשר היוותה שיא השכלתנות הדתית והביטוי הקיצוני של האריסטוטליות עוררה תגובה נגדית ודרישה לשיבה לאמונה התמימה והתרחקות מכל התפלספות.¹¹⁴

הוויכוח עם הנוצרים הגביר אף הוא את כוחם של הפילוסופים הרדיקליים בתקופה זו ותרם ללגיטימציה לעיסוק בפילוסופיה ולהרחבת שורותיהם של הפילוסופים.¹¹⁵ הטיעון המשכנע נגד הדוגמה הנוצרית נעוץ באי הרציונליות שלה ולפיכך נאלצו המתווכחים לשלוט היטב בכל רזי הפילוסופיה השכלתנית ובאופן זה להציב מערכת טיעונים יעילה כנגד הנוצרים. מה עוד כי טענות הנוצרים היו מופנות דווקא לחלק האי רציונלי של היהדות: החלק האגדי בתלמוד היה הבסיס להתקפותיהם.¹¹⁶ מן המקורות והתעודות עולה תמונה לפיה מחד, התהוותה בספרד התנגדות חריפה לפילוסופיה, ומאידך, ניתנה לגיטימציה להתפלספות בדמות הפולמוס האנטי נוצרי, כאשר כל צד מתחפר בעמדותיו, כשהמתנגדים מנהלים מאבק חריף ביותר.

¹⁰⁸ המונח 'אוירואיזם' (Averroesisms) שורשו בשמו הלטיני של אבן רושד Averroes, ראה: בער, תולדות, עמ' 143. המונח 'הגות אוירואיסטית' משמעו: הגות המעמידה את השכל כפוסק עליון ויחיד, אף במצבים בהם קיימת סתירה בין השכל לדת, ראה: שורץ, ישן, עמ' 25-28: הנ"ל, אמונה ותבונה: לסקר, אוירואיזם, עמ' 298-296: רוס, בחינת הדת, עמ' 48-50.

¹⁰⁹ לדוגמה ניתן לראות אצל ר' דוד אבן ביליה את השימוש במתודה הרואה בתורה שני רבדים: האחד, חיצוני - פשט, המיועד להמון. שני, פנימי - אליגורי, המיועד למשכילים. מלבד השימוש אשר נעשה במתודה זו בתחום האמונות והדעות, נעשה בה שימוש גם בחלק ההלכתי. בשל כך כבר בדורו של אבן ביליה ניתן להצביע על דברי פולמוס כנגד פירושים אלגוריים אנטינומיסטים לחלקים הלכתיים בתורה, כדוגמת: המאירי ב'בית הבחירה', ראה: רביצקי, הלוגיקה, עמ' 78-79. עוד על אבן ביליה, ראה לדוגמה: קלנר, תורת העיקרים, עמ' 65-67. אציין כאן כי ישנן עדויות מהרשב"א מהם עולה ביקורת על הפרשנות האלגורית אשר הביאה לזלזול בקיום מעשי של המצוות. ראה: שורץ, השמרנות. על עדויות אלה ניתן להוסיף אף את דברי החסיד יעב"ץ אשר קבל על תופעה זו שהביאה לדידו לאי קיום התורה והמצוות, ראה: יעב"ץ, לעיל, הערה 106, פ"ה, עמ' פג, צ-צג.

¹¹⁰ שלום צדיק עסק במחקריו בין היתר באסכולה הפילוסופית וממחקרו עולה כי קבוצה זו לא הייתה עשויה מקשה אחת. צדיק הבחין בקבוצה זו בין פילוסופים רדיקליים ובין מתפלספים, המתפלספים פעלו במאה הי"ד ועיסוקם בפילוסופיה, אשר היה רדוד ולא מעמיק, הביא אותם לזלזל בחז"ל ולרפיון בקיום המצוות המעשיות של הדת. ראה: צדיק, מתפלספים: להלן, טיפולוגי, עמ' 50 והערה 13.

¹¹¹ המתנגדים אשר גינו את ההתפלספות הקיצונית האוירואיסטית היו מנהיגים, אנשי ספר, פוסקים ומדקדקים, מקובלים ואנשי פולמוס אנטי נוצרי אשר כולם היו בקיאים בפילוסופיה ויצאו נגדה. מכאן שהמאבק האינטלקטואלי היה דו כיווני ושקול ולפיכך אף תוקפני. כדוגמת: ריב"ש, ר' חיים אבן מוסא, רח"ק ותלמידו רז"ה, ראה: שורץ, הירידה, עמ' 92-93.

¹¹² ראה: שורץ, ישן, עמ' 17-18.

¹¹³ החוג הנאופלטוני לדעת שורץ פעל בזמן מלחמת האזרחים בקסטיליה. עוד על החוג הנאופלטוני, ראה: שורץ, החוגים: הנ"ל, הירידה.

¹¹⁴ ראה: אורבאך, עמודי, ב, עמ' 519-522. השווה: וייס, דור, עמ' 212. וייס טען כי לא בשל הרלב"ג המהומה, אלא כולם אשמים.

¹¹⁵ ראה: שורץ, הירידה, עמ' 93.

¹¹⁶ כך אנו מוצאים פולמוסים יהודיים אשר עסקו בפילוסופיה וכתבו פירושים פילוסופיים אלגוריים למקרא ולאגדה, כמו: ר' משה הכהן ור' שם טוב אבן שפרוט, ראה: שורץ, ישן, עמ' 20. והערה 14.

יצחק בער ייחס חשיבות רבה להשתקעות בפילוסופיה הרדיקלית כגורם לערעור המצב החברתי ביהדות ספרד.¹¹⁷ בער טען כי השכלתנים הללו הם המומרים הפולמוסנים, כמו: יהושע הלורקי. כיוון שלדידו ההמרה נבעה מתוך הגישה האווירואיסטית, אשר טענה כי יש אמת פילוסופית מוחלטת. הדת בעלת חשיבות משנית ואינה גורם הנתון לדיון שכלי ולוגי כלל. גישה זו יצרה חשיבה כי אין הבדל מהותי בין הדתות כך שהמרת דת לא הרתיעה את האווירואיסט.¹¹⁸ מנגד, חוקרים אחרים הצביעו על העדרה של הגות אווירואיסטית קיצונית בכתביהם של הוגי התקופה.¹¹⁹ אין בכוונתי לחלוק על תמונה זו שתיארו החוקרים אלא ברצוני להאיר כי אף אם נטען כי הכתיבה הרדיקלית לא שגשה כבעבר ומדובר רק על כתבים וקולות בודדים,¹²⁰ הרי עדיין הרושם של אותם כתבים רדיקליים קדומים היה חי ובוטע ועשה נפשות בקהילה היהודית. שאם לא כך, הרי קיים קושי לקבל כי הטענות אשר הועלו על הכתב בתקופה זו נגד הפילוסופיה וההגות הרדיקלית הן פרי דמיונם של המאשימים, ואף קשה לקבל כי טענותיהם אינן מבוססות על מצב ריאלי. יתרה מכך, להערכתי יש לראות בטענות אשר הועלו סמוך לגירוש, קו רציף לטענות אשר הועלו אף מקרב חוג תלמידי רח"ק אשר מכתביהם ניתן לדלות תיאור של המציאות הריאלית והם מציגים תפיסה המתנגדת לפילוסופיה הרדיקלית. הפילוסופיה חדרה לכל החוגים והייתה פס הקול של בני התקופה כפי שעולה אפילו מדרשות התקופה.¹²¹ רובם של חברי חוג תלמידי רח"ק השתמשו במונחיה ובמתודה שלה, אך יצקו להן את תפיסת עולמם. כוונתי לומר שאף אם הם לא יצאו כנגד כותבים פעילים, הרי הרוח של הדברים הייתה חיה ונושמת ברחוב היהודי.

להערכתי ממכלול התמורות שסקרתי להלן נתינת חשיבות יתרה להקצנה האווירואיסטית יש בה ראייה חלקית של התמונה ההיסטורית, ויש לתחום את השפעתה ולהציבה במכלול הסיבות אשר הביאו לערעור כושר העמידה של הקהילה היהודית ולירידה הרוחנית שלה מהמאה הי"ד.¹²² כפי שהיטיב לנסח דב שוורץ: "האירוע ההיסטורי תרבותי הוא רב אנפין ואינו ניתן לרדוקציה על פי קריטריון זה או אחר וגם לא על ידי קריטריון אחד."¹²³

מעבר של רעיונות

המציאות ההיסטורית מתארת מצב של ניידות ומעבר מתמיד בין הממלכות הנוצריות ובין הממלכות המוסלמיות. על אף מצב הלחימה הרציפה והמתח המתמיד אשר ידע חצי האי האיברי התקיימה בו חברה פלורליסטית פתוחה. הגבולות המדיניים לא היוו מחסום למעבר של אנשים

¹¹⁷ ראה: בער, תולדות, עמ' 580 מפתח עניינים: 'אווירואיזם'. אף אצל שביד ניתן למצוא נטייה זו, ראה: שביד, הפילוסופים, עמ' 426-446: שביד, הפולמוס.

¹¹⁸ בעלי ההשקפה האווירואיסטית סברו שאין לו לאדם בעולה"ז רק להיוולד ולמות, ראה: ביינארט, החצרנות, עמ' 69-67.

¹¹⁹ ראה: בן ששון, דור גולי, עמ' 60-61: הקר, מקומו, עמ' 153: ספטימוס, עראמה, עמ' 8-9. דב ספטימוס סבר כי העדרם של כתבים רדיקליים במאה הט"ו נבע מכך שגולי ספרד לא שמרו את הכתבים הללו, יחד עם זאת המליץ לאמץ גישה אגונסטית בסוגיית הריאליה של הרציונליזם הרדיקלי במאה הט"ו, כיון שיש קושי לקבל את ההנחה כי דברי הביקורת של הוגי התקופה הופנו לספרות דמיונית.

¹²⁰ לדוגמא: חיבורו של ר' שם טוב אבן שם טוב (להלן רש"ט) על מורה נבוכים אשר נחתם סמוך לגירוש (על תיארוך מדויק, ראה: פורטי, היודע). דורון פורטי שעסק בהגותו של רש"ט והצביע על גישה אווירואיסטית מובהקת בהגותו, לא קיבל את גישתו של בער לפיה האווירואיזם היהודי הביא להתרופפות הקהילה, בטענה כי דמותו של רש"ט מוכיחה כי על אף שהיה אריסטוטלי צרוף ואימץ עמדות אווירואיסטיות מובהקות, הוא עודד את בני קהילתו בכתביו ויצא עמם לגלות. ראה: פורטי, שם, עמ' 2-3.

¹²¹ ראה לדוגמא: ספרשטיין, הדרשה. ההגות הפילוסופית התרחבה אף בתוככי הישיבות, על הישיבות בספרד, ראה לדוגמא: הקר, לדמותם: מרציאנו, חכמים: גרוס, הישיבות: הנ"ל, מרכזי.

¹²² מרק ספרשטיין התנגד אף הוא מהצגת הפילוסופיה כגורם מכריע בהידרדרות הדתית בדור זה. לדידו, מעולם הדרשות בדור זה עולה כי הפילוסופיה לא הייתה גורם הרסני שהביא להמרת הדת. ראה: ספרשטיין, הדרשה, 165.

¹²³ ראה: שוורץ, הסתרה, עמ' 265.

וסחורות,¹²⁴ לרעיונות ולאורחות חיים, לתבניות ידע ולחשיבה מדעית.¹²⁵ להלן אציג שתי מתודות דידקטיות אחת מבית והאחרת מן החוץ, אשר התפתחו בתקופה זו וקיימת זיקה בין השתיים. בכוח מתודות אלו יש להאיר על ההגות היוצאת מבית מדרשו של רח"ק.

שיטת העיון הספרדי

שיטת העיון הספרדי נידונה רבות במחקר. המגמה המרכזית אשר אפיינה את מחקר 'שיטת עיון' בראשיתו, ראתה בר' יצחק קנפנטון אשר פעל בקסטיליה במחצית השנייה של המאה הטי"ו דמות מרכזית ומכוננת של השיטה, ולאור ספרו 'כללי התלמוד' נותחה השיטה והוצגו מאפייניה.¹²⁶ החוקר החלוץ חי"ז דמיטרובסקי, ואחריו חיים בנטוב ודניאל בויארין חקרו את שיטת הלימוד של ישיבות יוצאי ספרד במאה הטי"ז במרכזים בצפת, בשאלוניקי ובתורכיה והצביעו על יניקה של השיטה מחכמי הישיבות בקסטיליה.¹²⁷ חוקרים אלו קשרו בין שיטת הלימוד שהייתה בידי מגורשי ספרד ובין הספר 'כללי התלמוד' לר"י קנפנטון. עם התפתחות המחקר ישנה מגמה המקדימה את השיטה במאה שנה אחורה אל אמצע המאה הי"ד. יואל מרציאנו במחקריו העמיד את ספר כריתות לר' שמשון מקינון כבסיס לספרות המתודולוגית אשר באה אחריו,¹²⁸ ואת ראשית המגמה ראה מרציאנו לא בקסטיליה אלא "בקרוב חכמים בעלי אוריינטציה רבנית משכילית" אשר פעלו תחת כתר אראגוניה ששלטה גם על קטלוניה.¹²⁹

על זיהוי ראשיתה של המגמה ניתן למצוא במחקר דעות שונות: אבירם רביצקי, אשר הקדים במחקרו את מרציאנו,¹³⁰ הצביע על המגמה באיטליה וסביבתה, ואילו שלם יהלום הצביע על מגמה זו באשכנז אצל ר' פרץ ובית מדרשו.¹³¹ להערכתי, אין לראות את הזיהויים השונים של החוקרים כסותרים זה את זה אלא יש לראותם כמשלימים האחד את השני. בכוחם המשותף ישנה תרומה רבה למחקר. בעזרתם ניתן להצביע על מגמה רחבה המתפתחת למן המאה הי"ג מחוץ לספרד ולעקוב אחר התפתחותה באפיקים שונים ובדרכים חדשות בתוך ספרד ומחוצה לה. מלבד זאת תמונה רחבה זו דווקא, בשונה מתמונה מצומצמת המתרכזת בתוככי ספרד, אם רק בקסטיליה לבדה כפי שסברו בעבר, ואם מאראגוניה לקסטיליה כפי שסברו לאחרונה, מעידה על זיקה למתרחש באזורים לא יהודיים. בדומה לתפיסתו של שלמה פינס אודות הפילוסופיה היהודית:

[...] על אף הניגודים הללו מקוימת אחדותו של כל איזור-תרבות על-ידי מורשה משותפת של מסורת תרבותית, ובדרך כלל גם של מסורת דתית, ועל ידי עולם של מושגים המשותף לכל העמים השוכנים

¹²⁴ על תפקידם של היהודים, המוזערבים, והמודחרים (mudéjares: מערבית מדג'ן, היינו מי שהותר להישאר)

במעבר סחורות ותרבות חומרית בין הממלכות, ראה לדוגמא: מיוחס, קרובים, עמ' 16.

¹²⁵ ראה לדוגמא: מיוחס, שם, עמ' 15-16: שוורץ, ישן: הנ"ל, לחקר: בן שלום, סקירה.

¹²⁶ על ר' יצחק קנפנטון, ראה לדוגמא: תא שמע, הספרות, ב, עמ' 141-144. אציין כי גם אברהם גרוס ראה בספר 'כללי התלמוד' לר"י קנפנטון את הבסיס להתפתחות המתודולוגית שרואים שני דורות אחריו, את ר"י קנפנטון ראה גרוס כמוקד החינוך אשר ממנו נבעה הצמיחה המהירה של עולם הישיבות ערב הגירוש, ראה: מרכזי, עמ' 327-329: הנ"ל, הישיבות, עמ' 6-10.

¹²⁷ ראה: בויארין, העיון הספרדי: בנטוב, שיטת: דמיטרובסקי, בירב: הנ"ל, על דרך.

¹²⁸ על ר' שמשון מקינון והחקירה בדרכי הגמרא, ראה לדוגמא: וייס, דור, עמ' 85-91: החיד"א, שם הגדולים, עמ' ר: תא שמע, הספרות, ב, עמ' 124-127.

¹²⁹ ראה: מרציאנו, שיטת לימוד: הנ"ל, חכמי ספרד, עמ' 140-216: הנ"ל, חכמים, עמ' 139-143.

¹³⁰ ראה: רביצקי, מתודולוגיה, עמ' 96 ואילך.

¹³¹ ראה: יהלום, הפלפול. יהלום ציין כי ניצני שיטת הפלפול היו קיימים כבר בישיבות פרובנס במאה הי"ג ואצל רבותיו של ר' פרץ באיטליה. ראה: יהלום, שם, עמ' 569. על כללי פלפול בישיבה בפרובנס במאה הי"ג, ראה לדוגמא: תא שמע, כנסת, ד, עמ' 138-140, 143. אציין כי תא שמע תלה את התמורה הלמדנית בישיבות בספרד בדמותו של הרמב"ן, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בחידושו על הש"ס, ראה: תא שמע, שם. אברהם גרוס סבר כי ראשית השיטה באשכנז וחדרה לספרד עם הגעתו של הרא"ש לטולידו בראשית המאה הי"ד, ראה: גרוס, מרכזי, עמ' 326 והערה 13.

באותו איזור. מורשה זו קובעת אפשרות של ויכוח-אמת גם בין הוגים המתייחסים לעמים שונים והכותבים בשפות שונות.¹³²

חכמי זרם העיון העתיקו מתחום הפילוסופיה את תבנית החשיבה בדבר תכלית האדם. לשיטתם יש לראות בעצם העיון התלמודי והשגת הידיעה השלימה את האמצעי להשגת התכלית האחרון שהיא הדבקות באל או השאיפה לדבקות בו.¹³³ את מקום העיון הפילוסופי המקנה התפתחות אינטלקטואלית של הלומד וידיעות בפיזיקה ובמטפיזיקה המביאות את האדם לשלימות רוחנית תפס עתה העיון המופלג בתלמוד המביא לידיעת המצוות.¹³⁴ את השאיפה התמידית לדבקות בשכל הפועל על ידי תפיסת הצורות, תפס החידוד הבלתי פוסק והעיון האינטלקטואלי תוך הקפת הפרטים על ידי ידיעת כללי התלמוד ודרכיו.¹³⁵ על כללי העיון נוספו גם לימוד כללי המידות שהתורה נדרשת בהן.¹³⁶ כללי העיון הספרדי הינם כללים מתודולוגיים המורים על האופן בו יש ללמוד. הלומד בשיטה זו נדרש ליכולת עיון והבנה גם על מנת להקיף ולזכור את החומר הנלמד. השיטה אופיינה בשאלת שאלות ובלמוד בחבורה. תלמידי החכמים היו מתכנסים סביב ראש הישיבה ללימוד מונחה על ידי ראש הישיבה. בלימוד סוגיות קשות וחמורות היו מתכנסים סביב הרב רק כמה מחשובי התלמידים.¹³⁷ מרציאנו במחקרו על חכמי ספרד התמקד בעיקר במאפייני השיטה בהקפת החומר כפי שבאה לידי ביטוי בכללים ופרטים, אך בפועל התמקדה השיטה בביקורת הטקסט והנוסח.¹³⁸ העיסוק בלשון הטקסט התלמודי היה ככל הנראה בהשפעתה של הלוגיקה הסכולסטית שבה הושם דגש לשוני בטקסט.¹³⁹ האינטראקציה עם התרבות הפילוסופית, על אף הביקורת עליה מצד חכמי העיון, עיצבה את דמותו של הזרם הרבני התלמודי בתוככי בית המדרש, הן בדרכי הלימוד, הן ביצירה התורנית.

השפעתה של השיטה הספרדית הייתה רבה וחדרה גם אל תוככי הקהילה האשכנזית שישבה בספרד.¹⁴⁰ אחד המקומות אשר בלטה בו השיטה היה בסרגוסה – קהילתו של רח"ק.

הסכולסטיקה הנוצרית

למן המחצית השנייה של המאה הי"ב אנו עדים לקצב שינויים מהיר שחל באירופה כולה שהייתה נתונה בתהליך עיור. היווסדותן של האוניברסיטאות במאה הי"ג והשלמת התרגום של הקורפוס

¹³² ראה: פינס, בין, עמ' 7. השווה: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 9-10. שלמה פינס ראה את הפילוסופיה כעניין אוניברסלי כלל אנושי בו יהודים, מוסלמים ונוצרים לוקחים חלק בשאלות אוניברסליות משותפות כשכל אחד מציג תשובות מכתבי הקודש שלו.

¹³³ השאיפה הזו הביאה להערכתי לעיסוק רב בנושא זיכרון המצוות, כפי שאציג להלן בפרק חוג תלמידי הרח"ק. ראה: להלן, רעיוני, עמ' 129-133.

¹³⁴ הריו העיר כי בנקודה זו חרג רח"ק מחברי החוג והתנגד לכל עיון. רח"ק טען כי 'מעשה גדול', קרי: המעשה המביא את האדם לאהבת האל לשמחה ולדבקות הנצחית בו, ראה: רח"ק, א"ה, ב, ו, א, עמ' רלה: הריו, רח"ק, עמ' 112. על חריגה זו ראה גם: בדלוב, העמדת, עמ' 78 הערה 116.

¹³⁵ בדומה לפילוסופיה אשר בה ידיעת הפרטים לא הוצבה כמטרה בשל הקושי להקיפם, אלא ידיעת הכללים. כלומר, לא הכרת העצמים אלא ידיעת הצורות.

¹³⁶ ראה: מרציאנו, שם, 116-118: רביצקי, הלוגיקה, עמ' 242-244. על העיסוק במידות בחוג חכמים זה, ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' שסב-ססד: להלן, רעיוני, עמ' 146-158.

¹³⁷ ראה: דימטרובסקי, בירב, עמ' פג. לאור מכלול המאפיינים הללו הצעתי בעבודת התזה שלי לראות את ספר העיקרים כניסיון להעמדת עיקרים בתאולוגיה לאור שיטת העיון הספרדי. לאור זה טענתי כי חכמי העיון העתיקו את כללי הלימוד בתלמוד אף אל העיון במקרא, ראה: בדלוב, העמדת. להלן אטען כי ניתן לזהות את התופעה אף בקרב תלמידים נוספים של רח"ק. על המתודולוגיה, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 184 ואילך.

¹³⁸ במובן של מדוע הטקסט בנוסח הזה דווקא. על מאפייני זה בקרב חוג תלמידי הרח"ק אעמוד להלן בפרק העוסק על המכנה המשותף הרעיוני של החוג. ראה: להלן, עמ' 133-139.

¹³⁹ ראה: רביצקי, מתודולוגיה, עמ' 93-94. א"ה וייס כבר טען כי שיטת הלימוד הספרדית הושפעה באופן מכריע מהלוגיקה האריסטוטלית, ראה: וייס, דור, עמ' 232-234.

¹⁴⁰ ראה: מרציאנו, שם, עמ' 117 והערה 138. על השתלבות הקהילה האשכנזית בספרד, ראה לדוגמא: תא שמע, כנסת, עמ' 167-183. אציין כי השימוש בכללים נמשך אף בקרב צאצאי מגורשי ספרד, לדוגמא ראה את השימוש בשיטה בפירושו של האברבנאל על המורה, ראה: בן זון, נבוכים.

האריסטוטלי ופרשניו הערבים וכניסתם של המדעים המתבססים על רעיונות אריסטוטליים אל תוך האקדמיה, הביאו לתמורות בתכניות הלימוד ובמתודות לשימור הידע והנחלתו.¹⁴¹ מפעל התרגומים הביא עמו כמות אדירה של ידע.¹⁴² בין הכתבים אשר תורגמו היה גם מורה הנבוכים אשר תורגם כבר במהלך המחצית הראשונה של המאה הי"ג ללטינית, והיווה מודל לחיקוי בסוגיית החלת החשיבה המדעית על הדת.¹⁴³ שינוי בהיקף הידע היה קיים כבר במאה הי"א שבה הלימוד עבר מהמנזר אל בתי הספר של הקתדרלות-מרכזי לימוד עיוניים. אך מהמחצית השנייה של המאה הי"ב חל גם שינוי באופי התחום הנלמד. בתקופה זו התחולל תהליך מכריע בגיבוש המוסדות האקדמיים ותכניות הלימוד, במסגרתם חלה הפרדה בין תחומי דעת. כך צמחה לה הסכולסטיקה אשר הייתה לשיטת החשיבה והלימוד ששלטה במנזרים ובתי הספר. מגמתה הייתה ליצור הלימה בין עיקרי האמונה ובין המדעים בעיקר הפילוסופיה האריסטוטלית והנאופלטונית.¹⁴⁴

הסכולסטיקה וההגות היהודית

ככלל ניתן לומר כי ידיעת השפה הלטינית בקרב היהודים הייתה מוגבלת בימי הביניים למשכילים,¹⁴⁵ היהודים גילו יחס חשדני כלפי הלטינית אשר נחשבה לשפתה של הכנסייה.¹⁴⁶ הסכולסטיקה נצרכה ככלי עזר לשימוש בפולמוסים הבין דתיים. ההיכרות עם הסכולסטיקה לא הצריכה בהכרח שליטה בשפה הלטינית,¹⁴⁷ כיון שבסוף המאה הי"ד-ראשית המאה הט"ו פעל בסרגוסה חוג פילוסופים ומתרגמים אשר עסק בהענקת ספרי פילוסופיה מערבית ומלטינית לעברית.¹⁴⁸ ההתעניינות ההולכת וגוברת בספרות הלטינית באה על רקע החשיבות אותה קיבלה הסכולסטיקה בתוככי האוניברסיטאות בספרד, ועל רקע שימור הקשרים המתמשכים של שכבת המומרים בספרד עם אחיהם היהודים. עד אשר במחצית השנייה של המאה הט"ו אנו עדים לחכמים יהודים אשר החזיקו בידע מקיף בספרות הלטינית ואף תרגמו חיבוריים לטיניים, לדוגמא: ר' שם טוב אשר תרגם חיבורים לטיניים, ר' אברהם ביבאגי ור' אברהם שלום אשר שלט היטב בלטינית ובכתבים הסכולסטיים.¹⁴⁹

¹⁴¹ ראה לדוגמא: שוורץ י', מהמנזר: הנ"ל, המסורת הסכולסטית: זונטה, הסכולסטיקה העברית. על אף שהתרבות האירופאית לאורך השנים מאופיינת כתרבות מתרגמת, היקף התופעה מאמצע המאה הי"ב עד לסוף המאה הי"ג היה רחב במיוחד. מפעל התרגום התמקד במספר מקומות ספציפיים: בספרד הנכבשת מן המוסלמים תרגמו מערבית, בדרום איטליה תחת השפעה ביזנטית תרגמו בעיקר מיוונית, בסיציליה ובתוך היבשת בעיקר באנגליה וצרפת תרגמו מערבית ומיוונית. על התרגומים, ראה לדוגמא: ד'אלורני, תרגומים. על היהודים כמתרגמים בחצר המלכים, ראה לדוגמא: עסיס, שפתם: הנ"ל, דיפלומטיים: בער, תולדות, עמ' 98, 140, 213, 246. י' שוורץ סייג את התיווך היהודי-ערבי במפעל התרגום הנוצרי בטענה כי מרבית התרגומים של הכתבים הקלאסיים התבצעו ישירות מן המקור היווני. ראה: שוורץ י', מהמנזר, עמ' 83.

¹⁴² התרגום ללטינית היה על סמך תרגומו של יהודה אלחריזי. על השפעתו הרבה של ספר המורה על ההגות הנוצרית, ראה לדוגמא: שוורץ י', המסורת הסכולסטית, עמ' 157-159: הנ"ל, מהמנזר, עמ' 81-102: הנ"ל, בין: וולמן, מאמונה: פורטי, היודע, עמ' 44: על השפעת המורה על תאולוגיים מוסלמים, ראה לדוגמא: ניומן, יסודות יהודיים, עמ' 128-129.

¹⁴³ ראה לדוגמא: לימור, בין, ד, עמ' 169-176: גוטמן, דת ומדע, עמ' 5, 32.

¹⁴⁴ על שפתם ולשונם של היהודים בתקופה זו, ראה: עסיס, שפתם. אציין כאן כי לדעת בער הרשב"א ידע לטינית, ראה: בער, תולדות, עמ' 168.

¹⁴⁵ ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 141.

¹⁴⁶ לדוגמא: ר' יצחק אבוהב הביא באחת מדרשותיו מדברי תומאס אקווינס בספר המטפיזיקה לאריסטו בשעה שהסתמך על חיבור שתורגם לעברית. ראה: ספרשטיין, הדרשה, עמ' 79-80.

¹⁴⁷ ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יד-טו, כט. מלבד העיסוק בתרגומים שצוין, במאה הט"ו ישנו עיסוק רב בכתבים סכולסטיים בהגות היהודית בספרד, מגמה שהלכה וגברה עד שאת השנים 1430 - 1492 ציין מיורו זונטה במחקרו כתקופת שיא בהתעניינותם של הוגים יהודים בהגות החכמים הנוצריים אשר יצרה את ה'סכולסטיקה עברית', כלשונו. ראה: זונטה, הסכולסטיקה העברית, עמ' 1-2, 13-24.

¹⁴⁸ ראה לדוגמא: פורטי, שם, 41.

¹⁴⁹ ראה: פורטי, שם, 41.

המחקרים האחרונים שנעשו על חברי חוג תלמידי רח"ק מציגים מגמה אשר ממנה מסתמנת זיקה בין הסכולסטיקה הנוצרית ובין הגותו של רח"ק.¹⁵⁰ ארי אקרמן האוחז בהשפעת הסכולסטיקה הנוצרית על ההגות בתקופה זו, הציע לראות בפתחות לסכולסטיקה את שכלולה ואיכותה של הפעילות הפילוסופית בתקופה זו.¹⁵¹

¹⁵⁰ שלמה פינס היה מובילי המגמה, ראה: פינס הסכולסטיקה. על מחקרים נוספים, ראה לדוגמא: אקרמן, זרחיה ואקווינס: הנ"ל, תרומתו: הנ"ל, רח"ק: הנ"ל, פילוסופיה: איזנמן, כוחניות. עוד על הסכולסטיקה, ראה לדוגמא: שוורץ י', מהמנזר: הנ"ל, המסורת הסכולסטית: זונטה, הסכולסטיקה העברית. הרוי, הכרת: הנ"ל, רח"ק וברנאט מטג'. על זה ניתן אוסיף כי וולפסון במחקרו על הגותו של רח"ק יצר זיקה בין דברי רח"ק על האצילות ובין הדין בעניין אצל תומאס אקווינס, ראה: וולפסון, אצילות, עמ' 231. ביקורת על מגמה זו, ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 1228-1229.

¹⁵¹ על זיקה בין הסכולסטיקה והגותו של רח"ק, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 187.

חוג רח"ק ותלמידי

הגדרת חוג

המחקר עוסק כבר עשרות בשנים באפיונה של הפילוסופיה היהודית בספרד בימי הביניים.¹ במסגרת דיון זה עבר המחקר כבר דרך ארוכה וידע גם תמורות. ניתן לזהות כי בראשית המאה ה-20 המגמה המרכזית אשר אפיינה את המחקר הייתה התמקדות במספר מצומצם של חוגים מתוך תפיסה כי ההגות אשר נכתבה בספרד לאחר ימיו של הרמב"ם, הינה הגות אקלקטית הממחזרת רעיונות ללא חידוש מהותי.² עם סוף המאה תמונת מצב זו השתנתה. המחקר החל לעסוק בחוגים מגוונים והשוני הביא עמו יכולת להבחין בין חוגים שונים הפועלים בתקופה זו ולעמוד על ייחודם ההגותי והמחשבותי.³ מלבד אבחנה זו, השוני טמן בחובו גם מתודות נוספות למחקר, אם בתחילה, הגישות ההיסטורית והאקלקטית שלטו בכיפה הרי שמסוף המאה נעשה שימוש גם בגישות הדיאלקטית והספרותית.⁴ נראה לי שכיום, ראשית המאה ה-21, עם ההדרת כתבי יד ובפרספקטיבה רחבה יותר, ניתן להוסיף אפיונים ודיוקים על הקיים ולבחון מחדש את הנאמר עד כה במחקר.

דב שורץ עסק במחקריו, בין היתר, בנושא והרחיב את הדיון בשעה שהוסיף עליו נדבך באפיונם של חוגים פילוסופים אשר פעלו בספרד ובפרובנס.⁵ שורץ פתח עם הגדרת המונח: 'חוג'.⁶ לדידו, המונח 'חוג' חל על קבוצת חוגים בעלי מנחה משותף או אפיונים דומים בכמה מישורים:

1. במישור הכרונולוגי או הגיאוגרפי. התכנות 'חוג' קיימת בין קבוצת חכמים הפועלת בתקופה מסוימת סימולטאנית או מתוך השפעה רציפה בבחינת רב-תלמיד. התכנות 'חוג' קיימת גם בין חכמים הפועלים באקלים תרבותי המאפשר קשר הדדי-רעיוני מוגדר.⁷
2. במישור הטרמינולוגי. התכנות 'חוג' קיימת בין קבוצת חכמים המשתמשת במונחים משותפים ויוצקת להם משמעות דומה או זהה.
3. במישור הרעיוני. התכנות 'חוג' קיימת בין קבוצת חכמים המציעה משנה רעיונית המושתתת על יסודות עיוניים משותפים המקובלים על הקבוצה בכללותה.

¹ ראה לדוגמא: אידל, קווים: אקרמן, פילוסופיה: אריאלי, המחשבה, עמ' 7-18: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 9-10: הרוי: היסטורגריפיה: ישפה, פילוסופיה, עמ' 11-81: רביצקי א', על דרך: רביצקי, בין: הנ"ל, סמכות, עמ' 24-21: שביד, טעם, עמ' 12-36: הנ"ל, הפילוסופים, עמ' 11-15: שלום, מגמות: דן, הקבלה.

² ראה לדוגמא: נימרק, תולדות, עמ' 359-358: הוסיק, פילוסופיה, עמ' 312-313: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 221 (ספרו יצא בשנת תשי"א). להערכתי, מבין החוקרים אשר פעלו בראשית המאה הקודמת, ניתן לציין את א"ה וייס כיצא דופן לאור ניתוחו המובא בספרו 'דור דור ודורשיו', שם דייק והקדים אגב אורחא את המחקר של ימינו הן בטיפולוגיה באפיונה של החברה היהודית דאז, הן בנושא ההשפעה האריסטוטלית, ראה לדוגמא: וייס, דור, ה, עמ' 217, 232-243.

³ אציין את ספרה של קולט סיראט "הגות יהודית בימי הביניים" אשר יצא בשנת 1975 והיווה להערכתי סנונית ראשונה להרחבת היקף המידע אודות חוגים אשר כתביהם טרם פורסמו נכון לזמנה ועל חקר חוגים פילוסופיים בתקופה זו, במסגרת זו דנה סיראט על חוג של רח"ק. במהדורה האנגלית של הספר ישנה הרחבה משמעותית של הדיונים, ראה: סיראט, הגות. (מעניין לציין את השוני בכותרים לספרים, בעוד שאת המהדורה העברית הכתירה סיראט בשם: 'הגות פילוסופית בימי הביניים' את המהדורה האנגלית הכתירה בשם: 'Jewish Philosophical Thought in the Middle Ages').

⁴ אין בכונתי לטעון כי הגישות ההיסטורית והאקלקטית נזנחו אלא הן משמשות ככלי נוסף לניתוח ההגות המתפתחת בספרד ובפרובאנס לצד הגישה הספרותית.

⁵ ראה: שורץ, לחקר: הנ"ל, ישן: הנ"ל, שמרנות.

⁶ ראה: שורץ, ישן, עמ' 28-29: הנ"ל, לחקר, עמ' 8-9.

⁷ רם בן שלום הדגיש כי אין לראות בגבול מדיני מחסום למעבר הרעיונות ולגיבוש קבוצות בעלות מנחה אידיאולוגי משותף, ראה: רם בן שלום, סקירה. על דבריו אוסיף כי יש לשמור על איזון בין התפיסה המבקשת להצביע על מעבר רעיונות על אף קיומו של גבול מדיני ובכך יוצרת רושם כי ספרד בתקופה הזו הייתה מקשה אחת, ובין התפיסה השומרת על ייחודו של כל אזור על תרבותו והתנהלותו ובכך יוצרת רושם של דיכוטומיה בין האזורים הגאוגרפיים של ספרד.

4. במישור הטיפולוגי. התכנות 'חוג' קיימת בין קבוצת חכמים המתלכדת סביב דמות סמכותית המפרה את מחשבת החוג וסגנונו.

שוורץ הדגיש כי התאמה בין חכמים במישורים אלו היא זו המטביעה את חותם החוג, וככל שהתאמה מקיפה מישורים רבים יותר נעשה החוג מובחן וניכר יותר.

על דבריו אוסיף כי לצורך הבנת מהותו של חוג ויחסי הגומלין בין מרכיביו ניתן, להערכתו, להשתמש במטאפורה של משפחה.⁸ בחוג בדומה למשפחה ישנם מקרים בהם ניתן להאיר על תכונה אחת בעקיבות אצל כל אחד מן הבנים, במקרים אחרים ניתן יהיה להצביע על כמה תכונות משלימות. בחוג בדומה למשפחה אין הכרח שכל הבנים יהיו זהים זה לזה, יתכן כי תכונה מסוימת תבלוט בחלק מן הבנים ואצל היתר התכונה לא תמצא. הקו המנחה הוא כי בני המשפחה מיוחסים לאותו ענף גנרי, שייכים אליו, יונקים ממנו והעמדתם של בני המשפחה זה לצד זה יוצרת את המפרט המשפחתי העשיר. לאור זה בדומה למהותה של משפחה האפיונים הדומים אינם חייבים לחול בו זמנית על כלל חברי החוג. ככל שימצאו תכונות משותפות בין חברי החוג בתחום הטרמינולוגיה, בתוצרים, במטרות, במתודה ובשיקול הדעת נוכל להצביע על קווי מתאר של החוג באופן ברור והחוג יעשה מוגדר יותר ונבדל. בנוסף, בחוג בדומה למשפחה ישנם מעגלי קרבה קרובים יותר ורחוקים יותר ובפרק זה ארצה לעמוד על המעגל הקרוב ככל שניתן של החוג.

במחקריו עמד שוורץ, בין היתר, על שני חוגים: האחד, החוג הנאופלטוני אשר פעל בספרד במחצית השנייה של המאה הי"ד ובראשית המאה הט"ו.⁹ חוג זה אשר התהווה סביב המוטיבציה לפרשנות על פירושי האבן עזרא לתורה הינו בעל מכנה משותף במישור הטיפולוגי והרעיוני. במחקרו תיאר שוורץ את אושיותיו הרעיוניים-הפילוסופיים של החוג, עמד על מבנהו, על קשריו ההדדיים ומקומו של החוג בהגות הפילוסופיה היהודית בכלל ובהגות הפילוסופית של המאה הי"ד בפרט.¹⁰ החוג השני, חוג הרשב"א. חוג זה אף הוא בעל מכנה משותף במישור הטיפולוגי והרעיוני. במחקרו תיאר שוורץ את אושיותיו הרעיוניים-הפילוסופיים של החוג לאור גישתו העיונית-פילוסופית של הרשב"א.¹¹ דיונו התמקד ביחס בין תבונה ובין התגלות, בעקרונות פילוסופיים, כדוגמת: מבנה המציאות, השגחה, תורת האלוהות, מהות הנפש והישארות הנפש.

מלבד תלמידיו בתחום הקבלה שהוזכרו אגב אורחא כינס שוורץ תחת קורת גג חוג הרשב"א את בעל 'ספר החינוך', הריטב"א, ר' מנחם בן זרח, הר"ן, ר' יוסף מסרגוסה, ר' שמואל ב"ר משולם, ר' מאיר אלדבי, רח"ק ורי"א.¹² שוורץ עמד על קווים הגותיים נבדלים בחוג הרשב"א בעיקר מול תפיסות שכלתניות רדיקליות-מיימוניות ויצר מעגל חוג רחב.

להערכתו, לאור המציאות ההיסטורית והטקסטים ניתן לצמצם את מעגל חוג הרשב"א וליצור חוג נבחר נוסף במטרה להעשיר את הבנת ההגות בתקופה המדוברת ואת פעלם של החכמים בתקופה זו. בפרק זה ארצה להצביע על מכנה משותף בחוג תלמידי רח"ק אשר פעל במחצית השנייה של המאה הי"ד וראשית

⁸ ברוח דברי לודוויג ויטגנשטיין, ראה: ויטגנשטיין, חקירות, עמ' 66 סעיף 67. לשימוש במטאפורה זו לאפיונה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ראה: רביצקי, בין, עמ' 314-315.

⁹ על מחקרים אשר קדמו למחקרו של שוורץ בזיהוי חוג זה, ראה לדוגמה: גרץ, ימי ישראל, ו, עמ' 24-25: שטיינשניידר, ספרות ישראל, ב, עמ' 149: אידל, נאופלטוני, עמ' 88-89. עוד סקירת ספרות מחקרית אודות חוג זה, ראה: שוורץ, ישן, עמ' 35-38. שוורץ העיר כי ישנה התהוות של מרכז רעיוני שכזה גם בבזנטיון, ראה: שם, הערה 45.

¹⁰ ראה: שוורץ, ישן: הנ"ל, לחקר: הנ"ל, שמרנות. על החוג הניאופלטוני, ראה גם: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' לג-לד: אקרמן, פילוסופיה, עמ' 373.

¹¹ שוורץ שם לו למטרה להתחקות אחר פרשנותו הפילוסופית של הרשב"א ולא אחר תפיסתו הקבלית. על תפיסתו הקבלית של הרשב"א, ראה לדוגמה: הורביץ, הרשב"א: אידל, הרשב"א: א: סורוצקין, הרשב"א.
¹² ראה: שוורץ, שמרנות.

המאה ה־ט"ו באראגוניה. לצד הזיקה בעקרונות רעיוניים-פילוסופיים לחוגו של הרשב"א, כדוגמת: היחס שבין התבונה להתגלות ובעקרונות ניאופלטוניים, חוג זה נבדל בכל ארבעת המישורים אשר הציב שוורץ: במישור הטיפולוגי, הרעיוני, הטרמינולוגי והכרונולוגי, ועל כן ניתן להעמידו כחוג בפני עצמו. על אף שכבר עמדו חוקרים רבים על חוג זה,¹³ אני תקווה כי הותירו לי בקעה להתגדר בה בנוגע למאפייני החוג ובכך להטביע חותם ברור ונהיר לחוג חכמים זה.

חוג רח"ק

רח"ק (~1410/11-1340) היה איש הלכה, מנהיג ופילוסוף, בן למשפחה ברצלונית, עשירה ומיוחסת. סב אביו שעל שמו הוא קרוי, היה מעמודי התורה אשר בספרד ונודע גם כסוחר חשוב ונכבד.¹⁴ רח"ק היה תלמידו המובהק של הר"ן¹⁵ וחברו של רבי יצחק בר ששת (להלן הריב"ש).¹⁶ במחצית השנייה של המאה הי"ד שימש כרבה של ברצלונה ועמד בראש בית המדרש בעיר זו.¹⁷ בשנת 1386 קיבל את משרת הרבנות בסרגוסה לאחר עזיבת הריב"ש את העיר,¹⁸ ובביתו הקים ישיבה.¹⁹ בבתי מדרש הללו לימד רח"ק תלמוד ופילוסופיה. תלמידיו התקבצו סביבו מקרוב ומרחוק²⁰ ונודעו בחשיבותם.²¹ מלבד משרת הרבנות

¹³ ראה לדוגמה: סיראט, הגות, עמ' 394 ואילך; אידל, קווים, עמ' 210-211: רביצקי א', על דרך, עמ' 14-15, 20-21: אקרמן, טקסונומיה.

¹⁴ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ז: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 697: בר ששת, הריב"ש, עמ' 32: הרוי, רח"ק, עמ' 15: הרשמן, הריב"ש, עמ' קכה: וייס, דור, עמ' 138. אסב את תשומת הלב כי קיים שוני בטקסט אודות שלשלת היוחסין של רח"ק בין מהדורתו של ר' שלמה פיישר ובין זו המצויה בכ"י פירנצה. במהדורתו של פיישר: "חסדאי בר אברהם בר יהודה בר חסדאי בר יהודה" (ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ז) בעוד שבכ"י פירנצה: "חסדאי בר יהודה בר חסדאי בר יהודה בר חסדאי בר יהודה" (ראה: רח"ק, פירנצה, עמ' 7) הרוי ציין בספרו את שלשלת היוחסין המופיעה בכ"י פירנצה. (ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 15). רבי חסדאי קרשקש, סבו הגדול של רח"ק, חיבר פסקים על כמה מסכתות התלמוד, והשיב בהלכה לרבי יעקב בעל הטורים ולר' יהודה אחיו, ראה: ר"י, זיכרון יהודה, ס' עג, עמ' נ. בשו"ת הריב"ש ישנה התייחסות לפסקי הלכה של רבי חסדאי קרשקש מי שהיה רבו של הריב"ש, ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' יב, קכה. עוד פרטים ביוגרפיים, ראה לדוגמה: בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה, עמ' 27-30.

¹⁵ ראה לדוגמה: רח"ק, א"ה, ג, ח"א, א, ה, עמ' שיז: על השפעת הר"ן על רח"ק, ראה לדוגמה: הרוי, יחסו: אורבאך, שם, עמ' 697-698: שביד, הפילוסופיה, עמ' 10 והערה 1.

¹⁶ ראה: אורבאך, שם, עמ' 699-700: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז-קט: הריב"ש, שו"ת, ס' רסט, עמ' שנב. על ריב"ש, ראה לדוגמה: בן שלום, שו"ת: גוטווירט, מכתבים: דוידסון, ריב"ש ורפואה: וויס, דור, עמ' 144-150: סלוטניק, הריב"ש: קלנר, ריב"ש: ריירה, ריב"ש.

¹⁷ על החיים הציבוריים של רח"ק בברצלונה, ראה לדוגמה: בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה, עמ' 31-33.
¹⁸ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' רפז, רפח, עמ' שעו-שעז: הרשמן, הריב"ש, עמ' כ, קמז, קסג: השווה, הרוי, רח"ק, עמ' 21: בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה, עמ' 34 ואילך. הרוי ציין את שנת 1389, בעוד שבלסקו מרטינס ציינה את שנת 1388, להערכתו ניתן ליישב את התאריכים השונים שצוינו לאור התפתחות האירועים וציוני דרך שקדמו עד ישיבתו בפועל של רח"ק על כס הרבנות בסרגוסה.

¹⁹ על ישיבות בספרד בסוף המאה הי"ד הפועלות בבית ראש הישיבה, ראה לדוגמה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 101. על המצב באשכנז, ראה לדוגמה: ברויאר, אהלי תורה, עמ' 285-289: קנרפוגל, החינוך, 84-109. בהקשר זה אציין כי המושג: 'ישיבה' חל על מספר שונה של תלמידים, החל מתלמידים בודדים הלומדים בבית החכם ועד ישיבות גדולות שבהן למדו בין עשרה עד עשרים 'חברי ישיבה' שעליהם נוספו כמה לומדים מן המעמד של 'תלמיד' (על מעמד זה, ראה: להלן, עמ' 30-33). לפי אחד מן המקורות היחידאיים בהם מוזכר מספר הלומדים במדויק ממנו עולה כי מנין התלמידים בישיבתו של ר' יצחק אביו של ר' פרץ (רבם של הר"ן, ריב"ש, רח"ק ור' יוסף חביבא, ראה לדוגמה: הרשמן, ריב"ש, עמ' יב: תא שמע, הספרות, עמ' 85-86) היה 22 "איש נבונים", ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' תס: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 73. (בדורות קודמים, כמו בזמנו של הרשב"א מצינו עשרה תלמידים ששכרו רב אחד, אסף, תולדות, עמ' 77. בדור הרי"ף מצינו חמישה מחשובי העדה ששכרו רב, ראה: תא שמע, שיפוט, עמ' 369). על הדיון אודות מיהו הרב המוסמך לפתוח ישיבה, ראה לדוגמה: קנרפוגל, החינוך, עמ' 88-87: ריב"ש, שו"ת, ס' רע"א, עמ' שנד-סג.

²⁰ ראה לדוגמה: ריב"ש, שו"ת, ס' רפז, עמ' שעו: הרוי, רח"ק, עמ' 18. על נדידת תלמידי חכמים, ראה: מרציאנו, חכמים: דינור, תנועת: הקר, הנגידות: הנ"ל, עליית: רוזנברג, א"ט, עמ' 525. על עליית יהודי ספרד מסוף המאה הי"ד לא"י, ראה: אסף, באהלי יעקב, 164-165: בער, תולדות, 318 ואילך: דוד, מברצלונה: הנ"ל, אגרת: הנ"ל, כתב המלצה: ריב"ש, שו"ת, ס' תקח, עמ' תשנז-תשס: ריח"ג, עץ חיים, עמ' 11, 67.
²¹ ראה לדוגמה: אורבאך, שם, עמ' 701: הרוי, רח"ק, עמ' 33: בער, תולדות, עמ' 326.

שימש רח"ק כדיין בקהילות אראגוניה כולה,²² שמעו יצא למרחוק²³ ודברו הגיע אף לצרפת.²⁴ רח"ק נודע גם בכישרון ההנהגה שלו והיה למשענת וסעד ליהודים לאחר פרעות קני"א.²⁵ תקופה זו שלאחר פרעות קני"א ועד לשנת הגירוש בשנת 1492, הייתה משעותיה הקשות של יהדות ספרד. כפי שצינתי בפרק הקודם, הקהילה היהודית התמודדה עם המדינה הנוצרית וראשי הכנסייה אשר רכזו את כל מאמציהן להעביר את היהודים על דתם. לצורך מטרה זו הן לא בחלו בשום אמצעי: פוגרומים ופרעות, חקיקה דרקונית, תעמולה דתית מאסיבית, וויכוחי דת וכתבי פולמוס. מלחמת דת זו אשר אליה נרתמו גם מומרים שעד לא מזמן היו חלק מבשרה של הקהילה היהודית,²⁶ מצאה את הקהילה היהודית שסועה ומפוררת עקב ירידה מוסרית ואימונית, מאבקי כוחות בין מעמדות ופלגים, קושי כלכלי והמרות דת של המונים אם ברצון ואם באונס.²⁷

סרגוסה, המטרופולין של אראגוניה, לא נפגעה בפרעות קני"א והיותה תחנת מעבר ליהודים רבים אשר הגיעו אליה לקבל סיוע או לצאת ממנה למסעותיהם.²⁸ רח"ק השקיע את כל מרצו במציאת פתרונות פוליטיים וכלכליים למצוקה הקשה אליה נקלעו הקהילות היהודיות ברחבי אראגוניה כולה.

בבואנו לעסוק בבית מדרשו של רח"ק עלינו להגדיר בתחילה את החכמים הנמנים תחת הקטגוריה של 'חוג רח"ק ותלמידיו'. העיון במחקר מעלה מנעד של דעות בסוגיה, ולאור תמונה זו עולה הצורך לעסוק בחוג תלמידי רח"ק. עצם העיסוק בכותר זה יש בו הוספת נדבך חשובה בחקר הגותו של רח"ק ובית מדרשו. המושג: "בית מדרש של רח"ק" לוקה בחסר ומוצג לעיתים באופן אמורפי.²⁹ יתכן וחוסר זה נובע מן המגמה שניתן לזהות במחקר אודות השפעת הגותו של רח"ק. לצד המחקרים המציניים את השפעתו על הוגים בודדים, כמו: ר' יהודה בן ר' יצחק אברבנאל,³⁰ ר' מאיר אבן גבאי,³¹ ר' שלמה אלקבץ,³² פיקו דה לה מירנדולה,³³ גיורדאנו ברוננו,³⁴ ברוך שפינוזה, מנדלסון, שד"ל וברגסון,³⁵ קיים הרושם כי במבחן המציאות הגותו של רח"ק לא השפיעה.³⁶

אציין שני מחקרים אשר להערכתם מדגימים את מעמדו של בית מדרש זה במחקר. מחד, אציין מחקר בו קיימת התעלמות מוחלטת מקיומו של בית מדרש זה, ומאידך, מחקר המצביע על קיומו של חוג תלמידי רח"ק אך יחד עם זאת קיימת בו הטענה כי אי אפשר לראות בחוג זה אסכולה או בית מדרש של ממש. להצגת התפיסה הראשונה אציין את המחקר אשר עסק במרכזי תורה וישיבות בימי הביניים והצביע על

²² מינוי זה ניתן לו מהמלכה וויולאנט בשנת 1390, ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז-קט.

²³ ראה: בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה, עמ' 42-44.

²⁴ ראה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 403.

²⁵ ראה לדוגמא: בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה, עמ' 38-42; עסיס, הרח"ק: הרוי, רח"ק, עמ' 31-32: הנ"ל, אגרת, עמ' 54; ביינארט, אגרון, עמ' עט-פ; בער, תולדות, עמ' 297-303. עוד על רח"ק כמנהיג, ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 701-703: בן שלום, רח"ק. עוד על פרעות קני"א, ראה לדוגמא: וולף, פרעות 1391: בער, תולדות, עמ' 284-292.

²⁶ על מאמצי הנצרות במלחמת הדת, ראה: לעיל, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 10-15.

²⁷ על מצב הקהילות היהודיות בתקופה זו, ראה: לעיל, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 8-20.

²⁸ ראה: ביינארט, אגרון. בער, שם, עמ' 297. עסיס, הרח"ק, עמ' 146.

²⁹ אציין כי בשנת 1975 אצל קולט סיראט ניתן למצוא כבר את המונח: 'חוג הרח"ק' – אך הדיון על חוג במחקרה בוסרי, ראה: סיראט, הגות, עמ' 398. כך לדוגמא, הקדמה שערך דב שוורץ לפירוש על מסכת אבות לרמ"ה, במהדורתו של יעקב שפיגל, עמד שוורץ על השווה והשונה בפרטי הרעיונות בין רמ"ה ובין חוג רח"ק, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 1-29.

³⁰ ראה לדוגמא: הרוי, רח"ק, עמ' 102: הררי, דה לה מירנדולה.

³¹ חכם זה ציטט את רח"ק בנושא תארי האל, ראה: הרוי, יסודות, עמ' 77.

³² חכם זה ציטט את רח"ק בנושא אהבה, ראה: הרוי, שם.

³³ ראה: יואל, תורת, עמ' 20, 110-111: הרוי, רח"ק, עמ' 54: הררי, פיקו דה לה מירנדולה.

³⁴ ראה: יואל, שם, עמ' 28-29: שביד, הפילוסופיה, עמ' 7.

³⁵ ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 16: אורבאך, שם, עמ' 1269-1258.

³⁶ ראה לדוגמא: אורבאך, שם, עמ' 1231-1230: ראה: שביד, הפילוסופיה, עמ' 3-7: הרוי, רח"ק, עמ' 12: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 16-17.

פער בין המחקר על הישיבות באשכנז ובין הישיבות בספרד.³⁷ המחקר העלה תמיהה על מצב הישיבות במאה הט"ו בספרד: מחד, בתחילת המאה, בעקבות פרעות קנ"א קיים חורבן פיסי שלא פסח אף על הישיבות ומרכזי התורה והביא למבוכה דתית. ומאידך, בסוף המאה קיים תיאור ש"מימי קדם לא הייתה מלאה ספרד מישיבות ותלמידים כמו שהייתה בעת הגירוש."³⁸ את תמיהה זו יישבו החוקרים בהכללה של צמיחה מהירה של הישיבות לאחר החורבן, בדומה לצמיחת הישיבות באשכנז לאחר המגיפה השחורה.³⁹ המחקר הצביע ואיתר את מוקדי החיוניות שפעלו בספרד אשר הביאו להתאוששות המהירה, והתעלם לחלוטין מקיומו של בית מדרשו של רח"ק, על אף מעמדם של תלמידיו אשר פעלו בתקופה זו כראשי קהילות ומעורבותם בקהל, כפי שראינו לדוגמה בוויכוח טורטוסה אליו הוזמנו כ"ב ראשי קהל ומתוכם ששה מקרב חוגו של רח"ק. להצגת התפיסה השנייה אצטט מדבריו של אביעזר רביצקי אשר עסק אף הוא באפיונם של חוגים בפילוסופיה היהודית ובכלל זה נדרש גם לחוג זה, אך בבד בבד עם הצבעתו על קיומו של החוג טען:

[...] מכל אלה עולה תמונה של עיסוק פילוסופי ער, בהשראתו של קרשקש, בקרב קהילה של תלמידי-חכמים מובהקים. מאידך גיסא, קרשקש לא זכה להעמיד אסכולה, להקים תלמידים ההולכים בדרכו ומפתחים את משנתו כרוחה וכשיטתה, כפי שזכו כמה חוגים אחרים [...] ⁴⁰

ההצבעה על לכידותו של בית המדרש והצגתו כבעל משנה סדורה ומתודה ברורה, תתרום רבות להצגת פועלם וחותרם של רח"ק ותלמידיו על התקופה בפרט, ועל הישיבות בספרד בכלל.

חברי החוג – "החברים"

על קיומו של חוג תלמידים ישנה עדות מדברי רח"ק. בהקדמה ל"אור השם" הצהיר רח"ק כי הלימוד והכתיבה של החיבור נעשים בחבורה:

ולכן שמתני פני אני חסדאי ב"ר אברהם ב"ר יהודה ב"ר חסדאי ב"ר יהודה בהסכמת **החברים** ובעזרתם [...] על כן ראיתי אני אשר נפקחו עיני במלאכה ההיא להעלות על ספר השרשים והפינות אשר עליהן תשען התורה בכללה והקטבים אשר עליהם תיסוב מבלתי נשוא פנים רק לאמת וזה אמנם בעיון גדול ושקידה רבה עם **חשובי החברים** [...] ⁴¹

סביר להניח כי המונח 'חברים' מוסב על היררכיה בשלבי התקדמות התלמיד בישיבה: תלמיד, חבר וחכם, כפי שהראו יוסף הקר ויואל מרציאנו במחקריהם.⁴² שלבי ההתקדמות משקפים את מעמד התלמיד בישיבה, הכשרתו ומעורבותו בלימוד, מתלמיד המקבל מרביותו עד לתלמיד היכול לחדש בעצמו.

³⁷ ראה: גרוס, מרכזי: הנ"ל, הישיבות. תמונה דומה עולה מן המחקר של מרדכי ברויאר, ראה: ברויאר, לחקר: הנ"ל, אהלי, עמ' 173-183:

³⁸ ראה: ר' יוסף יעבץ, אור החיים, לובלין, תרע"ב, עמ' 8.

³⁹ ראה: ברויאר, הישיבה, עמ' 3.

⁴⁰ ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 12. בהמשך דבריו מנמק רביצקי כי התקופה של המאה הט"ו "אינה מוכשרת להצמיח מתוכה אסכולה, שיטה, בית מדרש חדש" כלשונו, עיין: שם, עמ' 13-15. עוד על דברים ברוח ז', ראה גם: רביצקי א', על דרך.

⁴¹ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ז, ח. הדגשה שלי ח.ב.

⁴² אלו דרגות היררכיה בסיסית של הישיבה. קיימות גם דרגות היררכיה מתקדמות: תלמיד, חבר, תלמיד חבר, חכם וראש ישיבה. ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 73 ואילך. ישנה הלימה בין דרגות היררכיה אלו ובין שלושת הדרגות ב'זמן', ולא בכישרונו של התלמיד, אשר תיאור 'הקר במחקרו, לאור מקורות על הישיבות בקסטיליה במאה הט"ו, ראה: הקר, לדמותם, עמ' 47-48. אציין כי ריב"ש עמד על אבחנות בין תלמיד ובין תלמיד חבר בשאלה הלכתית אשר הופנתה אליו אודות ויכוח על מתן הוראה לר' יוחנן בן מהר"ר מתתיה אשר קיבל הסמכה בצרפת, ראה: ריב"ש, שו"ת, סי' רעא, עמ' שנד-שסג, בפרט עמ' שנז-שנט. על מעורבות בוויכוח זה קיבל ריב"ש פנייה גם מרח"ק, ראה: שם, ס' רסט, עמ' שנב.

כהיסטוריונים רצו הקר ומרציאנו להציג מגמה ותופעה כללית ובמחקריהם הובאו דוגמאות ספורות ברובן מקסטיליה מן המחצית השנייה של המאה ה־11 ואפילו מן הרבע האחרון של המאה.⁴³

מצאתי כי אבחנה זו קיימת גם אצל רמ"ה בפירושו למסכת אבות. להערכתי ממצא זה מגלה טפח מן המתרחש פנימה בתוככי בית המדרש של רח"ק. אמנם הימצאות היררכיה בסוגי תלמידים בכלל ואיזכור סוגי תלמידים אלו בפרט אינה ייחודית לבית מדרשו של רח"ק - אך כיון שבדברי רמ"ה מובא בהקשר זה פירוש משמו של רח"ק הרי שיש לראות בממצא זה, להערכתי, שתי תרומות: האחת, בהקשר ההיסטורי-תרבותי. תופעה זו התקיימה בבית מדרשו של רח"ק, קרי: באראגוניה בראשית המאה ה־11 ויתכן אף מוקדם יותר בסוף המאה ה־11.⁴⁴ התרומה השנייה, ממצא זה מוסיף נדבך על אופן סדרי הלימוד בישיבתו של רח"ק.

המשנה באבות בפרק 'קניין תורה' מציינת באלו דברים נקנית התורה:⁴⁵

גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות שהמלכות נקנית בשלושים מעלות והכהונה בעשרים וארבע [והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים בתלמוד בשמיעת אוזן בעריכת שפתים בבניית הלב בשכלות הלב באימה ביראה בענוה בחכמה בשמחה בטהרה בשמוש חכמים בדקדוק חברים ובפלפול התלמידים בישוב במקרא במשנה במיעוט שינה במיעוט סחורה במיעוט תענוג במיעוט דרך ארץ בארץ אפים בלב טהור באמונת חכמים ובקבלת יסורין].⁴⁶

רמ"ה בפירושו מייין את כל הקניינים הנזכרים במשנה זו לשלוש קטגוריות בדומה לשלושת סוגי הלומדים,⁴⁷ וביאר לאורם את הדרוש לכל סוג מסוגי הלומדים:

ענה יבאר מעלות התורה, ולפי שהוא המעלות והוא התכלית, באר בה פרטי מעלותיה בשלושה חלקי זמני החכמה. ראשון, בעודו **תלמיד** נער קטן צריך להנהיג. שני, בעודו **חבר** אינו צריך למנהיג, אבל אינו ראוי להנהיג אחרים. שלישי, בהיותו **רב** ראוי להנהיג.⁴⁸

⁴³ הקר התמקד יותר באזור של קסטיליה והביא דוגמא יחידאית מדברי ר' דוד ב"ר שלמה ן' יחייא בזיקה להכשרתו התורנית של ר' יוסף גרסון, ראה: הקר, לדמותם.

⁴⁴ שהרי לא ידוע באופן וודאי היכן ומתי למד רמ"ה אצל רח"ק. האם למד בברצלונה בסוף המאה ה־11 או מאוחר יותר בסרגוסה בראשית המאה ה־12. ראה השערת בנידון: להלן, עמ' 42 הערה 169.

⁴⁵ פרק זה סופח למסכת אבות מתוך מסכת כלה רבתי פ"ח. הפרק היה חביב על דור יהודי ספרד בתקופה זו ורבים כתבו עליו פירושים, ראה: מרציאנו חכמים, עמ' 11 והערה 3. אוסיף שגם מסכת אבות בכללותה הייתה חביבה ונכתבו עליה פירושים רבים בדור האחרון שלפני הגירוש, יתכן ומצאו בה נחמה, בדומה לדבריו של רמ"ה בהקדמה לפירושו על מסכת אבות, ראה: להלן, עמ' 41 והערה 161.

⁴⁶ ראה: רמ"ה, אבות, פ"ו, מ"ה, עמ' 307.

⁴⁷ על המיון ועל דרכו של רמ"ה ביצירת כללים לפרטים, ראה: להלן, המישור המתודולוגי, עמ' 206-212. מעניין לציין כי שפיגל הצביע על דרכו של רמ"ה בפירושו, וציין כי השתדל לעמוד על קשר בין המשניות השונות, מתוך תפיסה כי אין לראות בפרקי אבות אסופה סתמית של מאמרי מוסר אלא ככוונת מסדר הלא הוא רבי יהודה הנשיא, אך להערכתי שפיגל לא ירד לסוף העניין, כפי שאראה בהמשך.

⁴⁸ ראה: רמ"ה, אבות, פ"ו, מ"ה, עמ' 310. הדגשה שלי ח.ב. נראה לי כי ניתן למצוא זיקה בין היררכיה זו המתקיימת בשלבי הלימוד בתוך הישיבה ובין המדרגות באדם המוזכרות בפירושו של ריב"ד על התורה. המדרגות ג, ד ו-ה הולמות את שלבי התפתחותו של התלמיד בתוך הישיבה. בעוד פירושו של רמ"ה עמד על התנאים והמעלות הנזקקות לכל שלב, בדבריו של ריב"ד ניתן לדלות את התחושות והרגשות המלווים את הלומד כל שלב בהשתלבות בלימוד בישיבה. "ודרך משל דמו מעלה זו אל סדר מעלות אנשי החכמה, כי אין ראוי לדמות לה דמיון אחר אלא מבעלי החכמה, ושהיו מכת אותם המשתוקקים בכל מאמצי כחם להשיג החכמה, שהמדרגה התחתונה במעלה, והגדולה בצער, היא הכת רבת התחלואים שוכבת על ערב דו אין לה תקומה, ואינה יכולה לראות פני בית המדרש. והנה המדרגה, אשר למעלה ממנה, היא שיש כח ללכת שם לשמוע מבחוץ, אבל אינה רשאה להכנס ולשבת בין החכמים. והמדרגה השלישית, שהיא למעלה מהם, היא אותה שזוכה לשבת עם החכמים בישיבה, עם שאינה יכולה לשאת ולתת עם בני הישיבה בענין ההלכה, והנה היא נכלמת מאד ומבוישת, יושבת באבלה בין החכמים כי הם נושאים ונותנים בהלכה, והיא שותקת מתאוה מצרה בתשוקתה. והמדרגה הרביעית, אשר היא למעלה מזו, היא אותה שיש לה שכל ומדע וכח בה לשאת

י"א פרטים הראשונים המובאים במשנה הם י"א התנאים-המעלות להם נזקק התלמיד.⁴⁹ את החכמה, המעלה הטי', ביאר רמ"ה בשני אופנים: האופן האחד, כעניין מדיני בדומה לביאורו של הרמב"ם את החכמה כערמה ותחבולה.⁵⁰ על התלמיד לעשות תחבולות להבין ולזכור את הנלמד.⁵¹ האופן השני, בקיאות – על התלמיד להיות בקיא בנלמד.⁵² כאן הביא רמ"ה דברים בשם רח"ק:

הפירוש השני הוא שישתדל להיות לו בקיאות, כי בזה ישיג החכמה וההסתכלות, פירוש מהה"ר ון חסדאי נ"ע ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה (משלי ד, ז), ראשית ידיעתך והשתדלותך בה היא להיות בקיאות, ואז עם הקניינים שתקנה בבקיאות קנה פלפול, כי בבקיאות יראה חלוקים רבים ויתישר השכל בסדור.⁵³

את תנאים-מעלות י"ב עד כ"ב הסביר רמ"ה כתכסיסים לחבר.⁵⁴

עד כאן דבר בתכסיסי התלמיד הצריכים למלמד, ואי אפשר לו ללמוד לזולתו, ועכשיו ידבר במעלת התלמיד החבר שאפשר היותו ריש דוכנא [...].⁵⁵

התלמיד במעמד 'חברי' יכול לשמש כריש דוכנא, בדומה לאותו ריש דוכנא המוזכר בגמרא שהיה מלמד במקביל לרב את התלמידים הקטנים.⁵⁶ אותו חבר "משתדל להיות רבי"⁵⁷ נצרך לשימוש חכמים, דקדוק חברים ופלפול תלמידים, בישוב,⁵⁸ במקרא, במשנה. החבר צריך לנהוג במיעוט שינה,⁵⁹ במיעוט סחורה,

ולתת עם בני הישיבה בהלכה, אבל שעדיין אינה נפרדת מטרה ומחשבה להשיב הספקות המעוררים בני הישיבה, והיא בלתי שמחה מפני הסתבכותה לדעת התרתם. והמדריגה הה' היא, אשר היא המדריגה השלימה העומדת בשמחה בהשגתה, אשר אין לה כלל שום הסתבכות, ודמו לה לאותה שיודעת להשיב על הספקות ולבאר אותם, וזהו התענוג הנפלא. ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' פא-פב. רמ"ה מגדיר את השגת החכמה כ'התענוג האמתי', ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 48.

⁴⁹ השווה: אסף, תולדות, עמ' 54-59, שם הביא ש' אסף את תנאי המלמד והתלמיד לר' יוסף ו' עקנין, בן זמנו של הרמב"ם.

⁵⁰ ראה: רמב"ם, המורה, ג, נד, עמ' תיג. שם ביאר הרמב"ם את החכמה בארבעה צורות: השגת האמיתות, ידיעת המלאכות, קניית מעלת המידות וערמה ותחבולה.

⁵¹ במקום אחר הביא רמ"ה מדברי ר' יונה כי אדם זוכר מה שלמדו רבו יותר ממה שילמד מעצמו, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 81.

⁵² במקום אחר כתב רמ"ה: "שלמות נפשו יושג בידיעת המצוות והפינות התוריות זה יושג בבקיאות ובפלפול", ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 111. ניכר כי רמ"ה הציג תפיסה קוהרנטית בפירושו לאבות בדבר הצורך בשני הרבדים בקיאות ופלפול זה על גבי זה. על המכנה המשותף במישור הטרמינולוגי עם השימוש במונח: פינות תוריות. בקרב חוג זה, ראה: להלן, טרמינולוגי, עמ' 111-113.

⁵³ ראה: שם, עמ' 313. להערכת יוש בדברים אלו המובאים בשם רח"ק לגלות טפח על דרכי הלימוד בישיבה של רח"ק. יתכן ורח"ק דרש מתלמידיו בקיאות כבסיס לפלפול כי ראה בבקיאות בסיס להכרת הפרטים ולשליטה בחומר. יכולת המצריכה מן הלומד לזהות בטקסט חלקים ופרטים ויכולת לארגן את החומר ולסדרו. יתכן ורמז כאן 'כי בבקיאות יראה חלוקים רבים ויתישר השכל בסדור' דרישה לסידור החלקים-הפרטים ולארגונם על ידי התלמיד- מתודה שאפיינה את חוג חכמים זה כפי שאציג בהמשך, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 184 ואילך.

⁵⁴ מעניין שאת שני המעלות-התנאים המבוארים במשנה: 'אמונת חכמים וקבלת יסורין' הותיר רמ"ה ל'רב', אותו חכם שהוא גדול ומורה הוראה ברבים. יתכן שיש לכך קשר לקורות התקופה כפי שתיאר בהקדמה לביאורו: "מן גוה גורשו, ומהם נהרגו על קידוש השם ומהם שנתפזרו בכל קציות הארץ ונשארה ארץ צרפת כלה שממה [...] כי אפפנו משברי מות מגפות, ויד ה' הויה, ונשאר אני יחיד ועני נעור ורק, ורגלי כתתי ללכת מעיר לעיר [...]". ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 67.

⁵⁵ ראה: שם, עמ' 314. הדגשה שלי ח.ב.

⁵⁶ ראה: בבלי, בבא בתרא, כ, ע"א. עיין בדברי רש"י במקום. אציין כאן את דברי רבא בגמרא כי בכיתה ישנם כ"ה תלמידים, במידה ומספרם עולה לחמישים מחלקים את הכיתה לשניים, במידה וישנם חמישים תלמידים מעמידים לצד הרב 'ריש דוכנא' – וכך מתקיימת בכיתה הוראה בצמד. על השימוש בהוראה בצמד Co-Teaching בימינו בשדה החינוך, ראה לדוגמא: גליק, החינוך: גיז, רצף.

⁵⁷ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 314.

⁵⁸ הכוונה לפי רמ"ה לריבוי בשקידה. אציין כי המונח 'ישיבה' מוזכר כאן: "כי יש ספרים שכתוב בהם בישיבה", ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 315.

⁵⁹ על מיעוט שינה בדברי רמ"ה, ראה לדוגמא: להלן, מתודולוגי, עמ' 211.

מיעוט שחוק ובמיעוט תענוג. עליו להתנהל בארץ אפים ובלב טהור – מצופה ממנו שיהא "שמח כשחברו או תלמידו אומרים אי זה דבר פלפול, או מתישב על הלב ואינו מקנא למעלתם".⁶⁰

את קניין המשנה המוזכר כאן ביאר רמ"ה כך :

והורה לנו סוד גדול בהיותו לאדם העיון בקנין חזק לא יסור ממנו, וזה שכל דבר פרטי שיראה מחודש באחד מהחכמים הראשונים או האחרונים בחיבוריהם שהוא יתישב היטב בעינו עד שישבנו אל החבור הקדמון הכולל וימצא כי הכל רמוז שם [...] יראה כי עקר ישוב הלמוד להשיב הפרטים הנאמרים בפרטי המחברים האחרונים אל החבור הקודם הכולל.⁶¹

על החבר ליצור לכידות בין פרטים לכללים, בין ידע חדש לידע קודם. יצירת לכידות בחומר הינה מיומנות דידיקטית אשר בעזרתה מתקיימת למידה משמעותית, או בלשון רמ"ה: 'קנין חזק לא יסור ממנו'⁶² והיא בין היתר תעזור לו ללמד את האחרים.

בהקדמה לאור השם ציין רח"ק גם את 'חשובי החברים'. אבחנה בין 'חשובי החברים' ובין חברים 'סתם' מוזכרת אצל ר' יצחק בן משה הלוי, האפודי. דבריו הובאו במחקרו של מרציאנו :

הדרך הראשון, שיהיה הלמוד והעסק בתורה עם חכם חשוב ומופלא וחברת החברים החשובים, באופן שירבה המשא ומתן ביניהם, וישאלו זה לזה ויענו ויקשו וישיבו תשלם החקירה.⁶³

קיימת זיקה בין מונח זה ובין שיטת העיון הספרדי.⁶⁴ אחד ממאפייני שיטת הלימוד הוא הלימוד בחבורה.⁶⁵ תלמידי החכמים היו מתכנסים סביב ראש הישיבה ללימוד, וראש הישיבה היה מודריך ומנחה אותם. בלימוד סוגיות קשות וחמורות היו מתכנסים סביב הרב רק מחשובי התלמידים.⁶⁶

בטרם אמשיך ברצף הדיון, אבקש לחזור מעט אחורנית, אל הדיון על המתודה הדידיקטית של כללים לפרטים הנצרכת לחבר, כפי שעולה מדברי רמ"ה. סביר להניח כי רמ"ה כתלמידו של רח"ק עבר את תהליך

⁶⁰ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 317.

⁶¹ רמ"ה, אבות, עמ' 315. הדגשה שלי ח.ב.

⁶² על מיומנות דידיקטית זו ועל תפקיד המורה ליצירת לכידות בידע בימיו, ראה לדוגמא: הרפז, עקרונות. על משימות של אינדוקציה ודדוקציה-אנליזה וסינתזה כמשימות מסדר חשיבה גבוה בתהליך הלמידה, ראה לדוגמא: בלום, טקסונומיה: דוד פסיג, הטקסונומיה.

⁶³ ראה: דוראן, מעשה אפד, עמ' 18. אעיר כי מרציאנו הפנה לשימוש במונח: 'חברים חשובים' אצל ריב"ש בס' שח, עמ' תיד, ד"ה: 'אם אחרו פעמי'. אך בתשובה זו המונח 'החברים החשובים' לא מתאר אופן לימוד, אלא את עצם השימוש במונח זה בשפה המדוברת בין תלמידי החכמים. ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 75 הערה 21.

⁶⁴ על שיטת לימוד זו, ראה לדוגמא: דמיטרובסקי, בירב: הנ"ל על דרך: בנטוב, שיטת: בוירין, העיון הספרדי: בן זזון, נבוכים: תא שמע, לידיעת: הנ"ל, הספרות, ב, 141-144: הנ"ל, כנסת, ב, עמ' 261-278: השווה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 140 ואילך: הנ"ל, שיטת לימוד: יהלום, הפלפול: רביצקי, מתודולוגיה, עמ' 96 ואילך: לעיל, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 21-22.

⁶⁵ ראה: בן זזון, שם, עמ' 79-80. שם בן זזון תיאר את ר' יצחק אברבנאל כאחד הרגיל לחבר את ספריו מתוך לימוד בחבורה של חכמים. אציין כי בן זזון ראה במאפיין זה חשיבות רבה, ואף העלה השערה כי סגנון לימוד משותף זה יכול להוות מענה כנגד הטענה להעתקת דברים ללא איזכור מקורם בהגותו של ר' יצחק אברבנאל, ראה: בן זזון, שם, הערות 22-24.

⁶⁶ ראה: דימיטרובסקי, בירב, עמ' פג. תואר "מעין" היה תואר לתלמיד בכיר, ראה: דמיטרובסקי, בירב, עמ' עט: מרציאנו, שם, עמ' 75. אציין כי ניתן לזהות את הלימוד בחבורה 'חבורת בעלי העיון' אף אצל רי"א בסוגיית העיקרים: "ואולם לבקשת אוהבי ורעי מן המאמינים ובעלי העיון שביקשו ממני לבאר להם הבנת העיקרים האלו." ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פכ"ו, עמ' קכב. ההדגשה שלי ח.ב. אאיר כי יש חוקרים אשר ראו בדברים אלו של רי"א תיאור עובדתי, ויש חוקרים שראו בהם בדיה ספרותית. השווה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 375: ארליך, כתיבה אזוטרי, עמ' 58 והערה 125. על העמדת העיקרים לרי"א לאור שיטת העיון הספרדי, ראה: בדלוב, העמדת.

ההכשרה שהוא עצמו תיאר, וכי התואר 'חבר ותיק' שזכה לו רמ"ה מהריב"ש מעיד על כך.⁶⁷ רכישת מיומנות זו הייתה נלמדת בישיבה לצורך דידקטי כפי שעולה מן הדברים. יש לדעת, כי חשיבות השימוש בכללים לצורך דידקטי כבר מצוי אצל הר"ן.⁶⁸ הר"ן רבו של רח"ק היווה מקור יניקה לחוג חכמים זה והשפעתו נידונה במחקר.⁶⁹ בחיבור אנונימי הנמצא בתוך קובץ כתבים מן המאה הטי"ו מובאת שמועה מפי הר"ן ממנה עולה מעלת השימוש בכללים לצורך השגת החכמות. השימוש בכללים נעשה לאחר ידיעת והכרת החומר והשליטה בו, קרי: הבקיאות בחומר.

שמעתי מפי הר"ן נבית [נפשו בטוב תלין] עיקר גדול להצליח בדרך השגת החכמות לדעת עיקריהם ושלא ישתכחו ממנו מהרה. האי כללא נקוט בידך בכל חכמה אשר תעתיק הן חכמות פנימיות או חכמות חיצוניות אחרי אשר חזרת [על] ענין אחד מענייני החכמה ההיא פעמים הרבה, עד אשר הבנתו יפה חזק שכלך, ותרבה במחשבה לקחת כלל הענין ההוא לדעת ענין אותו הענין בכלל מה יבא ממנו ומה יצא ממנו מן התועלת, ומה הוא פנימיות כוונת המחבר בענין ההוא, ואחר שתשיג כלל דברי המחבר לדעת ולהבין כוונתו בענין אשר קראת, קרא הכלל ההוא על פה פעמים רבות ושמור הכלל ההוא בשכלך. וכל ימי היותך שומר הכללים מכל דברי החכמות, תהיה חכם בכלם. ומתוך זה תזכור אותם תמיד, ותבין מצפוניהם ורמזי סודותיהם המפוזרים בספרים[ם], קצת הנה וקצת הנה, ואל תחוש לדעת כל הכתוב על פה, שלא להניח אותו או מלה, כי יכלה הזמן וטרחך בענין דרך זה לא יכלה, ולא יעלה בידך רק החרס אשר על המרגלית. ואם לבך תשית לדעתי ואת עצתי זאת תשמע, יהיו בפניך בידך מרגליות החכמה מבלתי חרסים [...].⁷⁰

להערכתני ניכרת הלימה בין מובאה זו משמו של הר"ן ובין דברי רמ"ה. התלמיד נדרש לבקיאות ואגב זה נדרש החבר ליצירת כללים לאחר שכבר נעשה בקיא בחומר. יצירת הכלל עוזרת ללומד בזכירת החומר שלא ישתכח ולא יסור ממנו. מתודה דידקטית זו המופיעה בספרות הכללים שימשה להקפת החומר, והייתה רווחת בקרב יוצאי חצי האי האיברי בתקופה זו.⁷¹ מטרת ספרות הכללים הייתה להציע ללומד כלי לארגון הידע באופן מובנה, אשר בעזרתו יוכל הלומד להקיף את כמות החומר, לזכור אותו ולהסיק מסקנות גם על מקרים חדשים.

אך מלבד ההיבט הדידקטי הקיים בשימוש בכללים לצורך הלומד-המשכיל,⁷² ישנו היבט נוסף והוא השימוש בכללים לצורך דתי-חברתי והנגשת החומר לשכבות העממיות. תופעה זו החלה באירופה באמצע המאה היי"ד בעקבות המגיפה השחורה אשר הביאה למותם של מיליוני בני אדם.⁷³ המוות אשר עלה בחלונותיה של כלל האוכלוסייה הוביל מחד, לתבונה כי סוף כל אדם למיתה והביאה להתעוררות דתית בקרב השכבות העממיות ולצריכה של ספרות דתית, ומאידך לתבונה כי המוות הינו נחלת כולם ללא אבחנה בין שכבת העילית והשכבות העממיות, וזו הביאה את שכבת העילית לשתף ולחלוק עם הכלל את

⁶⁷ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שי, עמ' תטו. אם כי קיימת האפשרות שלתואר זה אין משמעות פדגוגית אלא משמעות של קשרי ידידות.

⁶⁸ על השימוש בכללים אצל רח"ק ואצל יתר חברי החוג, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 184 ואילך.

⁶⁹ ראה לדוגמא: ארליך, עיקרון: הרוי, יחסו: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: הנ"ל מעמד: קלנר, תורת, עמ' 111-110: הרוי, יחסו: הנ"ל, פילוסופיית: בדלוב, העמדת, עמ' 56, 92, 96-97. כפי שכבר ציינתי במבוא לעבודה בין מטרות המחקר נמצאת הסוגיה אודות השפעתו של הר"ן על החברים. עקבות מהגותו של הר"ן אצל דור התלמידים יכול לסייע ולהפגיש אותנו עם פס הקול של בית המדרש של רח"ק, ממנו עולה כי תורה אינה רק בית מדרש אלא אף מסורת.

⁷⁰ ראה: כת"י מוסקבה-גינצבורג 926/9 [f48272=0] דף 175 א, מובאה זו הובאה אצל מרציאנו, ראה: מרציאנו, תמורות, עמ' 31.

⁷¹ כפי שצינתי בפרק הסוקר את הרקע ההיסטורי-תרבותי של התקופה בה פעל חוג חכמים זה, ראה: לעיל, עמ' 22-23.

⁷² בחברה הנוצרית הלומד הינו מקרב בני הכמורה, ובחברה היהודית הלומד מקרב שכבת הפילוסופים או תלמידי החכמים.

⁷³ על המגיפה השחורה, ראה לדוגמא: הורוקס, המגיפה השחורה: לעיל, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 10.

כתבי הקודש. לצורך זה התהווה זיאנר של ספרות דתית עממית – ספרות דתית המיועדת ומותאמת בסגנונה לקהל הרחב, שכבת העם שאינה משכילה ומלומדת.⁷⁴ בספרות זו נעשה השימוש בכללים לצורך הפשטת החומר והנגשתו לעם. תופעה כללית זו אשר רווחה באירופה אנו מוצאים אף בקרב החברה היהודית במאה הי"ד.⁷⁵ יהודא גלינסקי הצביע על תופעה זו בספרות ההלכתית לאור חיבורו של רבי יעקב בן הרא"ש 'ארבעה טורים',⁷⁶ ויואל מרציאנו הצביע על תופעה זו בספרות המוסר לאור חיבורו של רבי יצחק אבוהב הראשון 'מנורת המאור'.⁷⁷

נראה לי כי ניתן להסיק לאור הטקסטים של חברי החוג והמאורעות המטלטלים של התקופה כי השימוש בכללים בקרב חברי חוג זה נעשה הן לצורך דידקטי, הן לצורך דתי-חברתי. השימוש בכללים בישיבה לצורך דידקטי התרחב ופרץ את גבולות הישיבה לשימוש בכללים גם לצורך הנגשת והסברת הדת לקהל הרחב, כפי שעוד אראה להלן.

זהות החברים

זהות החברים בא"ה עלומה.⁷⁸ את כתיבת א"ה השלים רח"ק בסרגוסה בשנת 1410, בערוב ימיו.⁷⁹ כפי שכבר הזכרתי לעיל רח"ק הקים בסרגוסה ישיבה,⁸⁰ וסביבו התקבצו תלמידים מקרוב ומרחוק, אך אף בתקופה אשר קדמה לזו, בעודו יושב על כס הרבנות בברצלונה,⁸¹ התקיימה ישיבה בביתו של רח"ק כפי שעולה מעדותו של ראב"י משנת קל"ח, 1378.⁸² זהות התלמידים בישיבה בברצלונה אף היא אינה ברורה.

⁷⁴ מן הטקסטים עולה תמונה כי רובו של הציבור היה שייך למעמד הביניים ולמעמד הנמוך. מבין אלו הנמנים על מעמד הביניים אשר נתנו ידם במסחר, במיסוי ובהלוואות ידעו קרוא וכתוב, בעוד שהמעמד הנמוך המכונה 'המון העם' או 'עמי הארץ' על פי רוב לא ידעו קרוא וכתוב, הכתיבה הופנתה בעיקר לשכבת מעמד הביניים שלא נמנתה על אנשי התורה אך ידעה קרוא וכתוב: ראה לדוגמא: ריב"ש, שו"ת, ס' לז, עמ' מא: הורביץ, דרשות, עמ' 11-14, 50, 49-54: גלינסקי, א"ט, עמ' 106-111: סורוצקין, הרשב"א, עמ' 140-143: תא שמע, פטור: הנ"ל, שיפוט, עמ' 372: קנרפוגל, החינוך, עמ' 207-211: הנ"ל, אוריינות. לדעת תא שמע הרקע לדיון על פטור ממיסים לתלמידי החכמים בספרד, נעוץ בשכבת תלמידי החכמים המצומצמת יחסית. על המצב באשכנז, ראה עוד לדוגמא: כץ, הלכה וקבלה.

⁷⁵ ראה לדוגמא: ספר מנורת המאור לר' יצחק אבוהב. על הספר, ראה לדוגמא: תא שמע, חידת: מרציאנו, העלייה.

⁷⁶ ראה: גלינסקי, א"ט, עמ' 125-128. על רבי יעקב בן הרא"ש, ראה לדוגמא: פריימן, הרא"ש: אורבך, קודפיקציה: תא שמע, ספרות, ב, עמ' 167-183: בער, תולדות, עמ' 566 מפתח אישים.

⁷⁷ ראה: מרציאנו, העלייה: הנ"ל, תמורות. ר' יצחק אבוהב היה חכם אשר פעל בטולדו שבקסטיליה בראשית המאה הי"ד. ישנו חיבור נוסף הנושא אף הוא את השם 'מנורת המאור' ומחברו הוא ר' ישראל אלנקאוה, שהיה חכם ספרדי שחי בדור לאחר ר' יצחק ונהרג על קידוש השם בפרעות קנ"א בגיל מבוגר. חיבורו נכתב לאחר חיבורו של ר' יצחק אבוהב כפי שהוכיח תא שמע. בספרות המחקר יש חוקרים אשר עסקו בחיבור 'מנורת המאור' לר' יצחק באופן עצמאי, ראה לדוגמא: שוורץ, דפוס. ויש חוקרים שעסקו בו בהשוואה ליצירתו של ר' ישראל אלנקאוה. ראה לדוגמא: תא שמע, חידת.

⁷⁸ אמנם ניתן למצוא במחקר ניסיון לחשוף את זהות החברים, ראה: אופיר, רח"ק, עמ' 323 ואילך. אציין כי להערכתי אופיר הרחיב מדי את היריעה וכלל דמויות אשר באו במגע עם רח"ק מתוקף היותו דומיננטית בתקופה המדוברת, אך פחות סביר כי הן נמנות על חוג חברים מצומצם של תלמידי רח"ק.

⁷⁹ לא ידוע מתי החלה כתיבת החיבור. יש המשערים כי נכתב במשך שנים רבות אך וודאית העובדה כי בשנת 1405 כבר היה החיבור קיים, נוכח דברי רח"ק בנושא המשיח, שם כתב: "עתה שהיא שנת אלף ושלש מאות שלשים ושבע לחורבן הבית" (ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"א, כלל ח, פ"ב, עמ' שסז). בנוסף בכתב יד פירנצה של ספר א"ה (מדצ'אה לורנציאנה 417 Conv. Soppr. [f17997=0]) ישנו קולפון מחוק בסוף מ"ד דרוש י המציין את סיום הספר בשנת קס"ה (1405). על כ"ז זה ראה: הרוי, לזיהוי: הנ"ל, דרשה, עמ' 533 והערה 6. עוד ראה: יואל, עמ' 26: הרוי, רח"ק, עמ' 37: וייס, דור, עמ' 142: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 27.

⁸⁰ בשנת 1389 בתיאום עם המלך ז'ואן והמלכה ויולאנט דב באר שמלכו כעשור באראגון עזב רח"ק את ברצלונה ועבר לסרגוסה לקבל את משרת הרבנות שפינה ריב"ש. ריב"ש שימש כרבה של סרגוסה מ-1370-1385. ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 21.

⁸¹ לאחר פטירת הר"ן. הר"ן נפטר בשנת 1376, ראה: הרשמן, ריב"ש, עמ' יג-יד, קכב-קכה, קנב: קדם, לבירור: הרוי, עמ' 20. פלדמן סבר כי שנת הפטירה הייתה 1375, ראה: פלדמן א', ביוגרפיה. ראה גם: וייס, דור, ה, עמ' 136.

⁸² ציון השנה מופיע פעמיים בחיבור א"ש, ראה: ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 525: 559.

לפיכך השאלה העומדת בפנינו רחבה יותר, לא רק זהות החברים החשובים השותפים לכתיבת א"ה בסרגוסה, אלא מי הם התלמידים הנמנים על חוגו של רח"ק בכלל?
 התשובה על כך במחקר אינה חד משמעית. א"ה וייס מנה כתלמידי רח"ק את רי"א, ר' יוסף חביבא בעל הנימוקי יוסף (להלן רי"ח) ואת ר' שמואל ביבש.⁸³ גם אברהם הרשמן ציין את ר' שמואל ביבש כתלמידו של רח"ק.⁸⁴ ש"ב אורבאך ציין את רבי שמואל ביבש כתלמיד רח"ק ועליו הוסיף את רי"ח ואת ר' שלמה בן ראובן בונפיד.⁸⁵ יואל עמנואל ציין את רי"א ואת שלמה בן ראובן בונפיד והבליע את ר' יצחק בן משה הלוי (להלן האפודי).⁸⁶ יצחק בער מנה את ר' זרחיה הלוי (להלן רז"ה), ר' מתתיה היצהרי (להלן רמ"ה), ר' משה אבן עבאס, רי"א, ר' אסטרוק הלוי, ר' יחסאל הקשלרי כתלמידי רח"ק.⁸⁷ קולט סיראט ציינה תחת הכותרת "בני חוגו של חסדאי קרשקש" את האפודי, את ראב"י ואת רי"א כתלמידי רח"ק.⁸⁸ אליעזר שביד סבר כי איננו יודעים מי היו חברי החוג ומה האופן בו למדו, אך בין האנשים אשר באו בקשר עם רח"ק אנו מכירים את הר"ן, הריב"ש ור' שמעון בן צמח דוראן. את רי"א הכתיר שביד כ"הפילוסוף היחיד שעליו אפשר לומר בוודאות שהיה תלמידו של רח"ק.⁸⁹ נתן אופיר במחקרו ניסה לעמוד על זהותם של החברים השותפים לכתיבת א"ה. הוא מנה את רז"ה ואת רמ"ה באופן וודאי והרחיב את הדיון בדבר השפעתם בשינוי העריכה לספר א"ה.⁹⁰ להערכתו, בתשובתו הרחיב אופיר יתר על המידה וכינס תחת הקטגוריה של חוג רח"ק חכמים ודמויות ממעגלים רחוקים יותר.⁹¹ יש לתת את הדעת כי רח"ק היה דמות מוכרת מאוד הנושאת ונותנת עם יהודים ונוצרים ועם חצר המלוכה,⁹² שומעו יצא אל מעבר לגבולות אראגוניה ורבים הם האנשים אשר באו עמו במגע. ומיותר לציין כי לא כל מי שבא עמו בקשרי ידידות או משא ומתן יחשב כתלמידו.⁹³ זאב הרוי הלך בעקבות יצחק בער ומנה תחת הקטגוריה של תלמידי רח"ק את משתתפי וויכוח טורטוסה: רי"א, רז"ה, רמ"ה, ר' אסטרוק הלוי, ר' משה אבן עבאס ור' יחסאל הקשלרי. על אלה הוסיף הרוי את רי"ח וכינה אותו כתלמידו המובהק בהלכה, ואת ראב"י אשר נדד מהאי כרתים אל ברצלונה להסתופף בבית מדרשו של רח"ק.⁹⁴

⁸³ ראה: וייס, דור, עמ' 139.

⁸⁴ ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קטט. רבי שמואל ביבש מוזכר בשו"ת ריב"ש בתשובה לרבי אברהם אלקחלי ושם כינה ריב"ש את רבי שמואל ביבש כתלמידו של רבי אברהם, ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' רצ, עמ' שעח. על ר' שמואל, ראה: להלן, עמ' 36.

⁸⁵ ראה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 701.

⁸⁶ ראה: יואל, תורת, עמ' 24.

⁸⁷ ראה: בער, תולדות, עמ' 326. הרוי הלך בעקבות בער ומנה בין תלמידי הרח"ק את משתתפי וויכוח טורטוסה: רי"א, רמ"ה, רז"ה, ר' אסטרוק הלוי, ר' משה אבן עבאס ור' יחסאל הקשלרי. על אלה הוסיף הרוי את רי"ח וכינה אותו כתלמידו המובהק בהלכה, וראב"י, ראה: הרוי, רח"ק, עמ', 18, 17, 33.

⁸⁸ ראה: סיראט, הגות, עמ' 398-403 ועמ' 433.

⁸⁹ ראה: שביד, הפילוסופים, עמ' 370 ועמ' 426.

⁹⁰ ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 293-295, 321-349.

⁹¹ אופיר הציע דמויות מחוץ לסרגוסה, כדוגמת: ר' מאיר אלגודיש שהיה רבה של קסטיליה משנת 1385, ותרגם את ספר המידות של אריסטו, ראה: אופיר, הרח"ק, שם: פריימן, הרא"ש, עמ' קטז-קיט: תלמאג', דוראן, עמ' יג. על תרגום ספר המידות, ראה: בער, תולדות, עמ' 228. אופיר אף הציע את ר' יוסף אורה בונה רבה של נאברה משנת 1390 אשר שימש רופאו האישי של המלך קרלוס השלישי. ראה: אופיר, שם, עמ' 332-333. על ר' יוסף אורה-בונה, ראה לדוגמא: עסיס, נאבארה, עמ' 86-87; בער, תולדות, עמ' 565. לענ"ד, סביר להניח כי רח"ק כרב קהילות ארגון עמד בקשרים עם רבנים בדרגה מקבילה מאזורים אחרים, נשא ונתן עימם בסוגיות אקטואליות לטובת כלל הקהילות היהודיות, אך לא בהכרח קשר ידידות זה הופך לקשר של רב-תלמיד.

⁹² ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 289-290.

⁹³ לדוגמא: המשורר שלמה דאפיירה ור' יוסף אורה בונה-רבה של נאבארה, ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 332-

325. על המשורר וזיקתו לחוג זה, ראה: להלן, הערה 107: עמ' 79-80.

⁹⁴ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 17, 18, 33.

מכלול הדמויות אשר צוינו במחקר מאיר על דמותו של רח"ק. דמות שידה בסייפא ובספרא, בהלכה ובהנהגה, בשירה ובפולמוס האנטי נוצרי, בפילוסופיה, במקרא ובדרשנות.⁹⁵ אך לצורך מטרת העבודה יש להתמקד במעגל המצומצם והוודאי אשר סבב את רח"ק ומתוכו לדלות מאפיינים ומכנה משותף. יש לדעת כי ישנם תלמידי חכמים אשר קבלו תורה מרח"ק, אך הספיקו גם ללמוד ולשהות במחיצת הר"ן. על כן אתמקד בדמויות שהימנותם על תלמידי רח"ק וודאית יותר.

ר' שמואל ביבש ר' אסטרוק הלוי ר' יחסאל הקשלארי ור' משה אבן עבאס

ר' שמואל ביבש מוזכר כתלמידו של רח"ק בשו"ת הריב"ש.⁹⁶ ר' שמואל היה תלמידו של ר' אברהם אלקחלי אשר שימש ראש ישיבה בעיר אלקלעא. הוא נדד ללמוד תורה אצל ריב"ש, אך כשהגיע לביתו של ריב"ש לא מצאו בביתו, כיון שריב"ש שהה מחוץ לעיר לרגל שמחת נישואי בן אחיו בברצלונה, והתעכב שם מספר חודשים. כשלא מצאו בביתו המתין קמעא לשובו, אך לאחר זמן עזב ר' שמואל את בית הריב"ש ועבר ללמוד אצל רח"ק בסרגוסה.

את ר' אסטרוק הלוי הזכיר ר' שלמה בונפיד כתלמיד רח"ק בשיר אשר כתב בימים שלאחר ויכוח טורטוסה.⁹⁷ ר' אסטרוק נמנה על ראשי הקהילות היהודיות בוויכוח טורטוסה אליה הגיע מאלקאניס.⁹⁸ בימי הוויכוח ביקר עם ר' משה אבן עבאס בחצרו של האפיפיור לטובת המתווכחים היהודים.⁹⁹

ר' יחסאל הקשלארי היה תלמידו של רח"ק,¹⁰⁰ סבו היה רופא מפורסם ואף הוא נמנה על ראשי הקהילות היהודיות בוויכוח טורטוסה אליה הגיע מגירונה ופעל כמנהיג ומשורר.¹⁰¹

ר' משה אבן עבאס השתתף אף הוא בוויכוח טורטוסה וייצג את קהילת סרגוסה.¹⁰² הוא היה סוחר עשיר אשר נולד בטודילה, תלמיד חכם מתלמידיו של ר' שלמה בן חסדאי מטודילה.¹⁰³ היגר לסרגוסה רק בשנות השבעים של המאה הי"ד.¹⁰⁴ פעילותו הציבורית בסרגוסה ידועה החל משנת 1383,¹⁰⁵ הוא היה יוצא ובא את

⁹⁵ אציין כאן את מחקרו של רם בן שלום אשר יצא לאחרונה הסוקר את זיכרון דמותו של רח"ק לאחר לכתו, ראה: בן שלום, כיצד.

⁹⁶ ראה: הריב"ש, שו"ת, ס' רצ, עמ' שעח. ראה גם: הרשמן, הריב"ש, עמ' קכט: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 102-101. סימן רצ בשו"ת ריב"ש נכתב ככל הנראה בשנת 1388 בה ישב ריב"ש בוולנסיה (לוולנסיה הגיע בשנת 1386 לערך, ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קמז) מסימן זה עולות מספר שאלות היסטוריות: באיזו שנה באיזו עיר היה ביתו של ריב"ש (בס' רצ נזכר במפורש כי ריב"ש נמצא בקלטיוד ולא בוולנסיה)? הגיע ר' שמואל ביבש לביתו של ריב"ש? ומתי החל ללמוד אצל רח"ק?

⁹⁷ השיר נתפרסם לראשונה בכתב העת הצופה, ראה: אהרון קמינקא, שירים ומליצות לר' שלמה בהרר' ראובן בונפיד, הצופה לחכמת ישראל, יב (תרפ"ח), עמ' 33-42. זיהויו של קמינקא התקבל על החוקרים והובא במחקרים שבאו אחריו, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 350: בן שלום, כיצד: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, 34-33: הר"ן, רח"ק, עמ' 39.

⁹⁸ אלקאניס הייתה מקום מולדתו של יהושע הלורקי. ראה: בער, תולדות, עמ' 326. על פועלו של ר' אסטרוק הלוי בוויכוח, ראה לדוגמא: בער, שם, עמ' 329-330, 339-343: הר"ן, רח"ק, עמ' 36.

⁹⁹ ראה: הברמן, עבאס, עמ' 27.

¹⁰⁰ ראה: הר"ן, רח"ק, עמ' 33: בער, תולדות, עמ' 326.

¹⁰¹ עוד על חכם זה, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 568 מפתח אישיים.

¹⁰² ראה לדוגמא: בער, שם, עמ' 326: אופיר, הרח"ק, עמ' 325-326: הר"ן, רח"ק, עמ' 33, 36. אציין כי את קהילת סרגוסה ייצגו שלושה חכמים: ר' משה אבן עבאס, רז"ה ורמ"ה, ראה: להלן, עמ' 42 והערה 168.

¹⁰³ על חכם זה ראה לדוגמא: ריב"ש, שו"ת, ס' תמו-תמז, עמ' תרנט-תרסה: הרשמן, ריב"ש, עמ' קח. אציין כי בתשובה זו העיד ריב"ש כי שאל את דעתו של רח"ק על הסוגיה וזה האחרון השיב כמותו- מעדות זו ניכר הכבוד הרב שרחש ריב"ש לדעתו של הרח"ק. על ניתוח תשובה זו, ראה לדוגמא: רביצקי, סמכות.

¹⁰⁴ ראה: בער, תעודות, עמ' 554. ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 325: ריב"ש, שו"ת, סימן תמז, עמ' תרסה, ד"ה: ומ"ש. על הגירת יהודי נאברה בשנות השבעים של המאה הי"ד, ראה לדוגמא: שורץ, הגות, עמ' 8-9: עסיס,

נאבארה, עמ' 35-36.

¹⁰⁵ ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 326 והערה 16.

חצר המלך ופועל רבות לטובת בני עמו.¹⁰⁶ ר' משה עסק גם בשירה ועמד בקשרים עם המשורר שלמה בן משולם דאפיירה.¹⁰⁷

ככל הנראה תלמידים אלו לא הותירו אחריהם כתבי הגות.

ר' יצחק האפודי

ר' יצחק בן משה הלוי, הידוע גם בשם פרופייט דוראן, השתמש בחיבוריו בשם 'אפודי',¹⁰⁸ ומכאן כינויו הספרותי השכיח: 'האפודי'. מניית האפודי בכלל תלמידי רח"ק מוטלת בספק בשל כמה טעמים:

1. האפודי נולד בשנת ~1350 בקטלונה.¹⁰⁹ בצעירותו למד באשכנז,¹¹⁰ ורק לאחר מכן חזר לספרד. בעוד רח"ק נולד בשנת 1340 ולימד בבחרותו בברצלונה.
2. בהקדמה ל'מעשה אפודי' כתב האפודי: 'תלמידי הנבונים הלויים לבני חסדאי יצ"ו'.¹¹¹ דברים אלו הובילו חוקרים לקבוע כי האפודי שימש כמורה בביתו של רח"ק.¹¹² בפועל, לא צוין באף אחד מן הכתבים כי לרח"ק ייחוס של לוי,¹¹³ וסביר להניח כי לכל הפחות בהקדמה לא"ה בו הציג רח"ק את משפחתו היה מזכיר ייחוס זה במידה והיה לוי. לפיכך ככל הנראה מדובר בדמות אחרת מן התקופה הנושאת את השם 'חסדאי'.

אין בטעמים אלו שציינתי להמעיט בקשרים אשר התקיימו בין רח"ק לאפודי, אך קשרי תלמיד-רב פורמליים סביר שלא היו.¹¹⁴

¹⁰⁶ עוד על האיש, ראה לדוגמא: הברמן, עבאס: שוורץ, הגות, עמ' 8-9: בער, תולדות, עמ' 326 ועמ' 568 מפתח אישים.

¹⁰⁷ ראה: דאפיירה, דיואן, עמ' 43-44: הברמן, עבאס: בער, תולדות, עמ' 306. שלמה דאפיירה [בספרות המחקרית שם משפחתו של המשורר נכתב בכמה צורות: דאפיירה, דיפיארה, דאפיארה, דאפיארה ודאפיירה (ראה: קטלוג הספרייה הלאומית) מקור השם מהעיר Piera בקטלונה. במהלך העבודה אשתמש בצורה 'דאפיירה' כפי שהשתמש שמעון ברנשטיין אשר הוציא לאור את הדיואן, ראה: דאפיירה, דיואן]]. נולד בקטלונה בשנת ~1340 ובפרעות קנ"א איבד את כל משפחתו, בבגרותו התיישב בסרגוסה ושימש שם ככל הנראה כסופר הקהילה. שלמה בן משולם היה מקורב לרח"ק, ויתכן כי אף סייע בידיו בכתיבת אגרות שונות (ראה: דוד, אגרת: הברמן, עבאס, עמ' 25: ביינארט, אגרון: הקר, עליית, עמ' 112-113). כתב קינה על מותו של הרח"ק ובה הערכה רבה על פועלו כמנהיג וכפילוסוף. דאפיירה היה בין המייסדים את אסכולת השירה של סרגוסה, וכונה "ראשון למשוררי הקבוצה" ראה: ורדי, עדת הנוגנים, עמ' 1: הוס מ', מליצת עפר, עמ' 6. דאפיירה עמד אף בקשרי ידידות והחליף שירים גם עם ר' זרחיה הלוי, תלמידו של רח"ק. שלמה בן משולם המיר את דתו לאחר ימי וויכוח טורטוסה או במהלכם, ראה: הברמן, עבאס, עמ' 25: בער, תולדות, עמ' 346-349.

¹⁰⁸ 'מעשה אפודי' – ספר דקדוק. 'חשב אפודי' – עוסק בחשבון התקופות וסוד העיבור. על החיבורים, ראה לדוגמא: וויס, דור, עמ' 201-204: רפל, הקדמה, עמ' תשנ-תשנא.

¹⁰⁹ או לכל הפחות מחוז דובר קאטלונית. יש הסוברים שנולד בפרפיניאן, ראה: רפל, הקדמה למעשה אפודי, עמ' תשמט. השווה: תלמג', דוראן, , עמ' יא הערה 14.

¹¹⁰ כפי שהעיד האפודי על עצמו ב'כלימת גויים', ראה: תלמג', דוראן, עמ' 11.

¹¹¹ ראה: האפודי, מעשה אפודי, עמ' 17.

¹¹² ראה לדוגמא: תלמג', דוראן, עמ' יא והערה 14.

¹¹³ ראה: הקר, פרפייט, עמ' 68.

¹¹⁴ ההשערה כי האפודי היה תלמיד רח"ק מבוססת בין היתר על שלושה עניינים: א. ב'כלימת גויים', חיבור פולמוסי אנטי נוצרי שכתב האפודי לבקשתו של רח"ק, כינה האפודי את רח"ק מספר פעמים בתואר 'תפארת הרבנים', ראה: תלמג', דוראן, עמ' 3, 49. כך שניכרת הערכתו של האפודי את רח"ק כדמות רבנית. ב. ניתן לזהות בפירושו של האפודי למורה הנבוכים ובחיבוריו האחרים את השפעתו של רח"ק. ג. האפודי היה צעיר מרח"ק, ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 37. אך כפי שצינתי לעיל, סביר להניח שאין לראות בהשפעה זו השפעה פורמלית של רב ותלמיד. עוד על יחסי רח"ק והאפודי, ראה לדוגמא: רח"ק, בעה"ג, הקדמת המהדיר, עמ' 18-16. אציין כי בהקדמה למעשה אפודי ישנם רעיונות תאולוגיים העולים בקנה אחד עם רעיונות חברי החוג, שם דרש האפודי את הפסוק מתהילים 'תורת ה' משיבת נפש' ועמד על תכלית וחלקיה של התורה, ראה: רפל, הקדמה, עמ' תשסב-תשסח: תואת-וכשטוק, חכמת התורה להלן, טרמינולוגי, עמ' 103-106.

על התלמידים – קבוצת המחקר

ר' אברהם בן ר' יהודה

בקבוצת המחקר אפתח תחילה בראב"י, או בשמו האחר ר' אברהם בן ליאון¹¹⁵ כיוון שישנה עדות אישית מחכם זה על הזמן והמקום בהם למד אצל רח"ק.

ראב"י חי במחצית השנייה של המאה הי"ד באי כרתים, וחיבר את החיבור 'ארבעה טורים' (להלן א"ט) או בשמו האחר, א"ש.¹¹⁶ בסיפא של החיבור מופיע קולופון אשר ממנו ניתן לדלות פרטים ביוגרפיים מועטים על המחבר ועל החיבור. ראב"י היה בנו של ר' יהודה (ליאון) אשר ככל הנראה היה גדול בתורה. אל ברצלונה נדד מהאי קנדיאה¹¹⁷ שם כתב את חיבורו בשנת הקל"ח, 1378, בעודו מתאכסן בבית הרח"ק. רח"ק זוכה בקולופון לכינוי: 'החכם השלם החסיד הפטיש החזק'¹¹⁸ הנדיב הנאמן.¹¹⁹

מעדות אישית זו, אנו למדים כי התלמיד נדד דרך ארוכה על מנת להסתופף בצילו של רח"ק.¹²⁰ רח"ק נודע כנדיב אמיד התומך בתלמידים.¹²¹ ניתן אף להבחין בין שורות הקולופון בהערצתו והערכתו של ראב"י לרח"ק.

מטיב החיבור ניתן להסיק כי ראב"י שלט במקרא, תלמוד ובקבלה.¹²² ניכר גם כי התמצא בספרי המדע והפילוסופיה של אותה תקופה, בתורת אריסטו ובדברי הפילוסופים הערביים.¹²³

שלום רוזנברג ההדיר את החיבור בשנת 1984, מכתב יד של שבתי בכמ"ר לוי אשר העתיק בשנת 1394 את כ"י וטיקן 214. רוזנברג העריך כי כתב היד הוא מן התקופה בה רח"ק היה בין החיים.¹²⁴

מלבד החיבור א"ט, ידוע לנו, כי עוד בעודו בקנדיאה, בשנת 1375, העתיק ראב"י את התרגום ליספר היסודות של אוקלידס.¹²⁵

¹¹⁵ במחקר יש המשתמשים בשם זה, ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 15 הערה 19: סיראט, הגות, עמ' 402. עוד על ראב"י ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 18: רח"ק, ד"ה: לאווי, הדרך לאושר: הצדיק, מהות, עמ' 276-280.

¹¹⁶ ראב"י הכתיר את שם החיבור בשם א"ש, אך בפועל דבק לחיבור השם: ארבעה טורים (להלן א"ט), יתכן בשל מבנה החיבור, ויתכן גם בשל מעשה הקטלוג של כתבי היד. בהמשך העבודה אדון על מהותו של השם של החיבור, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 188-189.

¹¹⁷ באי קנדיאה פעל מרכז פילוסופי בו פעלו בין היתר: ר' שמריהו האיסקריטי ותלמידו ר' יהודה ליאון מוסקוני, ראה: רוזנברג, א"ט, 526. ר' שמריהו נבדל מן המגמה אשר רווחה בספרות היהודית הביזנטית במאה הי"ד בה לוקטו מקורות ללא איזכור, אך בדומה לספרות היהודית הביזנטית הוא הושפע מן הביקורת על אריסטו ומן הביקורת על הגישה האריסטוטלית, ראה: שוורץ, על, עמ' 189-190. ר' שמריהו האיסקריטי כתב ספר היגיון אשר ככל הנראה הינו תרגומו של הטרקטטוס לפטרוס היספנוס (כ"י ליידין [Or. 4780], Warn 42 [28072 = o]). הטרקטטוס שימש כספר לימוד בסיסי את הסכולסטיקנים. על חיבורו של ר' שמריהו כתרגום לטרקטטוס, ראה: מנקין, טרקטטוס. עוד על ר' שמריהו, ראה לדוגמא: שוורץ, כתבים: סיראט, מכתב: ארנד, ר' שמריהו: רביצקי, מתודולוגיה, עמ' 95: תא שמע, כנסת, ג, עמ' 209. עוד על פעילות תאולוגית באי, ראה לדוגמא: רביצקי א', מעמד: רוס, בחינת הדת.

¹¹⁸ בדומה לכינוי אשר כונה ריב"ז לפני מיתתו בפי תלמידיו, ראה: בבלי, ברכות, כח, ע"ב. בכינוי זה השתמש רז"ה בשעה שהספיד את רח"ק, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 12. על ההספד, ראה: להלן, עמ' 216-217.

¹¹⁹ ראה: רוזנברג, א"ט, 525-526, 615 (א"ש, עמ' 78, שורה 27-28).

¹²⁰ על נדידת תלמידי חכמים בספרד בתקופה זו, ראה: לעיל, עמ' 27 הערה 20.

¹²¹ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 19.

¹²² ראה לדוגמא: רוזנברג, א"ט, עמ' 567 (א"ש, עמ' 36, שורה 15): עמ' 587 (א"ש, עמ' 54, שורה 10-13).

¹²³ ראה לדוגמא: רוזנברג, א"ט, עמ' 567-568 (א"ש, עמ' 36, שורה 20-21): עמ' 579 (א"ש, עמ' 45, שורה

(21)

¹²⁴ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 526.

רי"א היה הוגה דעות אשר פעל בספרד הנוצרית במחצית השנייה של המאה הטי"ו, חי בשנים 1360-1425 (לערך).¹²⁶ לא רבות ידוע לנו על תולדותיו וחינוכו, אך מדברי רי"א עצמו, ניתן ללמוד שהיה תלמידו של רח"ק.¹²⁷ את ספרו 'ספר העיקרים' כתב בעיר סוריא (Soria) אשר בקסטיליה,¹²⁸ בשנת 1425 בשפה העברית.¹²⁹

רי"א שימש כרב בעיר דארוקה (Daroca) אשר באראגוניה.¹³⁰ עיר זו מוזכרת כעיר מגוריו גם במקורות הקשורים לוויכוח טורטוסה,¹³¹ שבו השתתף רי"א כנציג קהילת דארוקה.¹³² יונתן קדם הסביר את הרב-גוניות באזכורים למקום מגוריו של רי"א¹³³ וטען כי אין בעדויות אלו סתירה, אלא עדות לכך שרי"א נדד והתגורר באזורים שונים בתקופות שונות.¹³⁴ התמונה שעולה לפי קדם היא שרי"א חי את רוב ימיו באראגוניה ובשלב מאוחר יחסית, העתיק את מושבו לממלכה הסמוכה, קסטיליה.¹³⁵

רי"א היה דרשן,¹³⁶ איש הלכה והקהל פנה אליו בשאלות כפי שעולה מכתב חיבור הלכתי אשר עסק בדיני טרפות¹³⁷ ומתשובתו ההלכתית בסוגיית 'האישה הקטלנית'.¹³⁸ ישנה תעודה מתאריך 8/6/1403 ממנה עולה

¹²⁵ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 526 והערה 3. אציין כי חשיבות הספר בקרב חכמים יהודיים נודעת מן התרגומים והפירושים הרבים אשר נכתבו לספר היסודות. התרגום הראשון מערבית לעברית יצא על ידי משה אבן תיבון בשנת 1270, כ"י נמצא במכון לתצלומי יד שעל יד הספרייה הלאומית, MADRID BN 5474.
¹²⁶ הנחה זו מבוססת על אומדן ולא על עובדות כיוון שבספר העיקרים מיעט רי"א בהערות בעלות אופי ביוגרפי, ראה: קדם, לביור, עמ' עז, פג: השווה: ארליך, אזטריות, עמ' 15: בן ששון י', משנתו ההיסטורית, עמ' 105 הערה 1. במחקר נהוג לציין את 1380 כשנת לידתו של רי"א, בעוד שיונתן קדם אשר עסק בנושא ובריר נקודות ציון בתולדותיו של רי"א הקדים את שנת לידתו של רי"א לשנת 1360, לאור ממצאים שמצא מהם עלה כי רי"א שמע תורה מפיו של הר"ן. פטירת הר"ן הייתה בשנת 1375/6 (ראה: לעיל, הערה 81) מכאן, ששנת פטירת הר"ן מחייבת את הקדמת שנת לידתו של רי"א לשנת 1360. על פי תיארוך זה רי"א היה בשנות העשרה בהם יכול היה ללמוד תורה מפי הר"ן בברצלונה. ברצוני לחזק את השערתו של קדם ולהוסיף ראייה נוספת שתאשש את הצורך בהקדמת שנת הלידה לשנת 1360 (לפחות). במחקר ידוע על תשובה הלכתית יחידאית בסוגיית האישה הקטלנית של רי"א. שאלה הלכתית זו הגיע לפתחו של רי"א בתקופה הסמוכה לאחר פרעות קנ"א. אם נאמץ את שנת 1380 כשנת הולדתו של רי"א, אזי עולה כי סוגיה הלכתית סבוכה זו הגיע לפתחו בעודו בין 11. על כן סביר לקבל את השערתו של קדם ולהקדים את שנת הולדתו לשנת 1360 (לפחות). ראה גם: בדלוב, העמדת, עמ' 33.

¹²⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א פכ"ו, עמ' קכ: מ"ג פי"ז, עמ' שכח.

¹²⁸ ראה: רי"א, הוזיק, עמ' 37: עיין גם בהסברו של יונתן קדם לפרסום מקום מושבו של רי"א: "אני הצעיר יוסף אלבו", היושב פה בשוריא אשר הניעני הנה המניע הראשון", ראה: קדם, לביור, עמ' עה.

¹²⁹ ראה: ארליך, אזטריות, עמ' 15 הערה 4. אציין כי קדם סובר כי כתיבת הספר הושלמה כבר ב-1420, ראה: קדם, לביור, עמ' פג.

¹³⁰ דארוקה שוכנת כשמונים וחמישה ק"מ דרומית לסרגוסה ותלויה בה בקשרי מסחר, מיסים, תרבות, לברה והוראה. לאחר פרעות קנ"א הקהילה בדארוקה הייתה קטנה יחסית ומנתה לפי מפקד האוכלוסין לצרכי מיסוי בשנת 1398 רק עשרים ושבע משפחות יהודיות, ראה: בער, תעודות, עמ' 778.

¹³¹ ראה: קדם, לביור, הערה 7.

¹³² השווה: אבן וירגה, שבט יהודה, עמ' צה. שם הוזכר רי"א כנציג קהילת מונריאל. אך ככל הנראה התיאור ב'שבט יהודה' שגוי, ראה: ארליך, אזטריות, עמ' 16 הערה 7.

¹³³ לדוגמא: ברצלונה, סרגוסה, דארוקה, סוריא ומונריאל. ראה: קדם, לביור, עמ' עז ועמ' פא הערות 36-40: וייס, דור, עמ' 217: גרץ, ימי ישראל, ד, בעמ' 35-37.

¹³⁴ סביר להניח כי נדודיו הרבים של רי"א השפיעו על הגותו וגרמו לה להיות רבגונית וסינתטית. ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 27-31.

¹³⁵ ראה: קדם, לביור, עמ' עה. קהילה דארוקה חרבה כליל בדומה לקהילות רבות אשר חרבו במהומות והפרעות שאירעו במהלך שנות הוויכוח ולאחריו. ראה: בער, תולדות, עמ' 357. על כן בסיומו של הוויכוח נאלץ רי"א לשהות בטורטוסה, שם שהה מספר שנים ולאחר מכן עבר לסוריא אשר בקסטיליה.

¹³⁶ ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 66-67: וייס, דור, עמ' 223: ויסבליט, אסמכתות: שורץ, הסתרה, עמ' 183.

¹³⁷ ראה: קדם, לביור, עמ' עו והערה 9: ריח"ג, עץ חיים, עמ' 127-128, 160. שם הביא ר' חיים גאגין ציטוטים מחיבורו של רי"א בדיני הטרפות.

שיתוף פעולה בפסיקה הלכתית ובהנהגה הציבורית בין רי"א ובין רח"ק. המלך מארטין ציווה על דון חסדאי קרשקש ירב יהודי העיר סאראגוסה שיחד עם רי"א יכריעו בתלונה שהוגשה מאת Jamilla תושבת דארוקה אלמנתו של משה אבולעפיה נגד Rabi Acach Abolafia.¹³⁹

ספר העיקרים מעיד על טיב השכלתו של רי"א. מעיון בו ניתן להיווכח כי הוא שלט בתחום ההגות, האגדה וההלכה גם יחד. בנוסף, עולה מהגותו כי הכיר את כתבי היסוד של הנצרות והתמצא בספרי המדע והפילוסופיה של אותה תקופה: את תורת אריסטו ואת דברי הפילוסופים הערביים.¹⁴⁰ בקרב החוקרים רווחת ההנחה כי רי"א שימש גם כרופא¹⁴¹ ואף ייחסו לו חיבור מדעי מן המאה הטי"ו.¹⁴²

מלבד רבו, רח"ק, אשר אותו הוא מזכיר מפורשות בספר העיקרים,¹⁴³ עולה כי רי"א היה גם תלמידם של הר"ן¹⁴⁴ ורבי יונה דיסמאסטרי, ראש ישיבת מיורקה.¹⁴⁵

ר' זרחיה הלוי

רז"ה, ידוע אף בשם פרר סלדין, גדל ככל הנראה בקטלוניה.¹⁴⁶ אין בידינו ידיעות על משפחתו, מלבד פירוש אחד בעל אופי פילוסופי אשר הביא רז"ה משם אביו בדרשה על בראשית לא, מח.¹⁴⁷ רז"ה למד בשיבתו של רח"ק, אך לא ברור אם בשיבה בסרגוסה או בברצלונה.¹⁴⁸ מלבד איזכור רח"ק כרבו בדרשות, אין בידינו ידיעות על מורים אחרים.¹⁴⁹

¹³⁸ זו התשובה היחידה הידועה כיום במחקר. היא נמצאה באוסף תשובות חכמי ספרד מן המאות הי"ד-ט"ו, בכת"י אוקספורד, בודלי, Hurt. 221, דפים 105 ע"ב 106 ע"א (820 בקטלוג נויבאואר). עוד על תשובה זו, ראה: להלן, כרונולוגי, עמ' 49.

¹³⁹ ראה: בער, תעודות, 778.

¹⁴⁰ ראה: לסקר, תורת האימות, עמ' 10. שם לסקר עמד על השפעת אבן רושד על הגותו של רי"א.

¹⁴¹ ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 521; ארליך, אזטריות, עמ' 17 הערה 12: קדם, לבירור, עמ' עו: וייס, דור, עמ' 219; גרץ, ימי ישראל, עמ' 35. בספר העיקרים עשה רי"א שימוש רב בהבאת דוגמאות ומשלים מעולם הרפואה יתכן ויש לראות בכך עדות להיותו רופא המכיר את התחום. ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"א פי"ח, עמ' פג - פד: מ"ג פי"ג, עמ' שיא: מ"ד פכ"ה, עמ' תקנה: מ"ד, פכ"ו, עמ' תקסא.

¹⁴² ראה: קדם, לבירור, הערה 13. על חיבור זה יש להוסיף כי במחקר יש המייחסים לרי"א חיבורים נוספים, את 'תוכחת חיים', 'ביאור לספר מילות ההיגיון לרמב"ם', 'הערות ל"ג עיקרים למשה בן מימון' ואת החיבור "מאה דפין", ראה: ארליך, אזטריות, עמ' 18-19. על החיבורים 'מאה דפין' ו'ביאור לספר מילות ההיגיון לרמב"ם', ראה לדוגמא: בדלוב, העמדת, עמ' 68.

¹⁴³ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פכ"ו, עמ' קכ: מ"ג, פי"ז, עמ' שכח.

¹⁴⁴ עפ"י עדותו של רי"א אברבנאל ב'ראש אמנה'. ראה: קדם, לבירור, עמ' עז והערה 18. על השפעת הגותו של הר"ן על הגותו של רי"א, ראה: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: בדלוב, העמדת, עמ' 91, 96-97. אציין כי מעבודה זו השפעת הר"ן על חוג חכמים זה ברורה וניכרת לעין, כפי שאראה לאורכם של הדיונים.

¹⁴⁵ נתון ביוגרפי זה עולה מהתשובה ההלכתית בסוגיית האישה הקטלנית. ראה: גרוסמן, האישה הקטלנית, עמ' 545 הערה 38. ארליך, אזטריות, עמ' 19. בער ציין כי רבי יונה זה, היה חמיו של ר' שמעון בן צמח דוראן, ראה: בער, תולדות, עמ' 259. השווה: הרשמן, ריב"ש, עמ' קכז. הרשמן העלה ספק על זיהוי זה. פרטים נוספים על רבי יונה, ראה: בער, תולדות, עמ' 565, מפתח אישים. אציין את הערתו של קדם כי ידיעות אלו מלבד המידע על הרקע ההשכלתי של רי"א יש בהן בכדי לאמת את נדודיו של רי"א.

¹⁴⁶ ניתן ללמוד זאת מדברי הרשב"ץ, ראה: רשב"ץ, שו"ת, ח"ס, ס' קמא: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יא.

¹⁴⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 31. בפירושו של האב נדון בהמשך, ראה: להלן, הסברת המצוות, עמ' 330 והערה

112.

¹⁴⁸ בדרשה על זכריה העיד רז"ה כי ישב על שולחן רח"ק ימים רבים, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 48. ישנה טענה במחקר לפיה למד רז"ה אצל רח"ק בשלב מאוחר של התפתחותו האינטלקטואלית, ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 341. השווה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יא הערה 5.

¹⁴⁹ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יא. השווה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 179. אציין כי ישנם חוקרים הסוברים כי רז"ה היה תלמידו של הר"ן. סברה זו כבר נדחתה על ידי פלדמן, ראה: הר"ן, עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 24-25. על טענתו של פלדמן הוסיף אקמן שתי הוכחות העולות מתוך הדרשות אותן ההדיר: בדרשה על זכריה ד, ב-ג ציין רז"ה כי רבו איבד בן – כפי שידוע כך ארע לרח"ק שבנו נהרג על קידוש

הגותו של רז"ה סלדין וטיב השכלתו עולה מתוך דרשותיו. במחקר ידוע על 12 דרשות המיוחסות לרז"ה. בשנת 2012 פרסם ארי אקרמן את ספרו: 'דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין', ובו פרסם תשע מתוך 12 הדרשות במהדורה מדעית המלווה בדברי מבוא, הערות ומראי מקומות.¹⁵⁰

מן הדרשות והעדויות הקיימות בשו"ת ריב"ש עולה בקיאותו של רז"ה בהלכה, בפילוסופיה, ומשתקפת מהן פעילותו הציבורית ומעורבותו בקהל.¹⁵¹ רז"ה נמנה על חוג הפילוסופים אשר עסקו בהעתקת ספרי פילוסופיה מערבית ומלטינית לעברית, הוא תרגם את: 'הפלת הפילוסופים' ו'פרקים בהצלחה'.¹⁵² רז"ה אף עסק בשירה והיה חבר בחוג משוררי סרגוסה.¹⁵³

לפי עדותו של ריב"ש ניתן לקבוע כי רז"ה ישב בסרגוסה בין השנים 1375-1385.¹⁵⁴ ישנן עדויות כי בשנת פטירת רח"ק ישב רז"ה בגוודלחארה שבקסטיליה.¹⁵⁵

לאחר פטירת רח"ק ירש רז"ה את כס הרבנות בסרגוסה, והיה רבם של כל היהודים בכתר ארגוניה.¹⁵⁶ רז"ה היה בין המספידים את רח"ק.¹⁵⁷ מלבד משרת רב בעיר סרגוסה שימש רז"ה כדיין או רב בעיר מונסון השוכנת בקרבת סרגוסה,¹⁵⁸ ובשנת 1413 השתתף רז"ה בוויכוח טורטוסה כנציג קהילת סרגוסה.¹⁵⁹

ר' מתתיה היצהרי

הפרטים שישנם בידינו על תולדותיו של רמ"ה דלים. בהקדמה לפירוש למסכת אבות אשר חיבר רמ"ה ניתן לדלות אחדים מהם. רמ"ה, 'ר' מתתיה ב"ר משה בן החכם ר' מתתיה היצהרי ז"ל',¹⁶⁰ קרוי ככל הנראה על שם סבו. אבות אבותיו ישבו בעיר נרבונה אשר בפרובאנס, שם שימש סבו כרב, עד גירוש צרפת בשנת 1306.¹⁶¹ משפחתו נמלטה לקטלוניה וארגוניה.¹⁶² הוא נדד בדרכים ולא ידוע מתי הגיע

השם בפרעות קנ"א, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 48. את הר"ן ציין רז"ה בדרשותו על דת ואמונה מבלי לציין שהיה רבו, ראה: שם, עמ' 107.

¹⁵⁰ ראה: רז"ה, דרשות, אציין כי למהדורתו של אקרמן קדמו פרסומים לשתי דרשות. הדרשה הראשונה על קהלת ז, כט פורסמה בשנת תרכ"ה על ידי י"ה שור. מהדורה זו לא הייתה ביקורתית וכללה שיבושים רבים. ראה: י"ה, שור, "דרשת זרחיה לקהלת ז, כט", החלוץ, ז (תרכ"ה), עמ' 96-101. הדרשה השנייה, דרשה על נדרים פורסמה במהדורה מדעית בשנת 1996 על ידי מרק ספרשטיין, ראה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 250-223. עוד אציין כי אי ההדרת שלושת הדרשות הנותרות בכתב היד נבעה בשל שיבושים רבים בטיב כתב היד. ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' טו. על הדרשות שלא פורסמו, ראה: רז"ה, דרשות, שם, עמ' כד-כו.

¹⁵¹ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יב, והערות: 7-14.

¹⁵² ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' טו, כט.

¹⁵³ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יד. על חוג משוררים זה, ראה: להלן, טיפולוגי, עמ' 79-80.

¹⁵⁴ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שיד-שכא, עמ' תכ-תכז.

¹⁵⁵ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יג.

¹⁵⁶ ראה: רז"ה, שם: הרוי, רח"ק, עמ' 38.

¹⁵⁷ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 38-39; ורז"ה, דרשות, עמ' טו-טז, 3-14.

¹⁵⁸ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יב.

¹⁵⁹ ראה: גרץ, ימי ישראל, ה, עמ' 19; בער, תולדות, עמ' 326; רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' ל.

¹⁶⁰ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 67.

¹⁶¹ ראה: שם. בעדות זו ציין רמ"ה את הסבל הגדול אשר עבר על הקהילות היהודיות ועליו, את הגרוש ('ונשאר צרפת כלה שממה'), את ההרג, מגפות ונדודים מעיר לעיר. את כתיבת הפירוש על מסכת אבות הסביר רמ"ה בזיקה לאותם קשים וטלטולים העוברים עליו: "וכי זקנתי שמתי את פני לעיין במ' [סכת] אבות כי היא מנחמת נפש דאבה הכואבת בשממותה [...] ואם מה שהשגתי הוא מעט לא אשכחנה, כי שר של שכחה מצוי, ובייחוד למי שהוא מלא יגון ושברון מצרות העיתים יבעתו כל איש בן דעת [...] וזאת המסכת המעיין בה ימצא מרגוע לנפשו כמו שקדם ויתנחן על עפר ואפר." ראה: שם.

¹⁶² ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 67. וגם את הקדמת המהדיר, ראה: שם, עמ' 32.

לסרגוסה, אך ידוע כי התיישב שם, וכונה בספרדית ר' מתתיה איש סרגוסה Rabbi Mathatias
 163. Ceasaraugustus.

רמ"ה למד אצל רח"ק, ואותו הזכיר שש פעמים בפירושו למסכת אבות.¹⁶⁴ מן האזכורים ניכר כי שמע תורה מפיו, אך יחד עם זאת רמ"ה אינו מכנה את רח"ק כמורהו המובהק, אך גם לא ידוע לנו מכתבים אחרים מי היו רבותיו. לעומת זאת על זהות תלמידיו ניתן ללמוד ממקורות שונים, לדוגמא: ר' חסדאי בן חסדאי¹⁶⁵ ור' יוסף ב"ר גדליה ו' עמנואל.¹⁶⁶ ר' שלמה בן ראובן בונפיד הזכיר את רמ"ה כתלמיד רח"ק בשיר אשר כתב בימים שלאחר ויכוח טורטוסה.¹⁶⁷ בוויכוח ייצג רמ"ה את קהילת סרגוסה.¹⁶⁸ זימונו לוויכוח עם עוד כ"א ראשי קהילות יהודיות כנציג קהילה מעיד אף הוא על המעמד שהיה לרמ"ה בציבור באותה תקופה.

את רמ"ה כינה ריב"ש בתשובותיו: 'חבר ותיקי ויאה ותיקי'.¹⁶⁹ מן התשובות עולה כי רמ"ה נשא באחריות ציבורית ולפתחו באו שאלות הלכתיות, כמו: כיצד לנהוג במקרים בהם הנתבע מתחמק מדין פשרה¹⁷⁰ והכרעות בסוגיית יין נסך.¹⁷¹

מלבד הפירוש למסכת אבות וגם הפירוש לפרק קניין תורה שכבר הוזכרו לעיל, חיבר רמ"ה גם פירוש לתורה,¹⁷² וביאור בשם אי"ב על פרק קי"ט שבתהילים.¹⁷³ בא"ב הזכיר רמ"ה כי כתב גם ספר דרשות לשבתות ומועדים וחיבור ובו הערות לפירוש ר' אברהם אבן עזרא על התורה.¹⁷⁴ יש שייחסו לו גם את החיבור הפולמוסי 'אחיטוב וצלמון', העוסק בוויכוח דת בין יהודי ונוצרי. ייחוס זה שנוי במחלוקת בקרב

¹⁶³ ראה: רמ"ה, א"ב, הקדמת המהדיר, עמ' 9.

¹⁶⁴ ראה: רמ"ה, אבות פ"ב, מ"ז, עמ' 109; פ"ב, מ"ח, עמ' 112, 115; פ"ג, מט"ז, עמ' 161; פ"ד, מ"ד, עמ' 173; פ"ד, מ"ב, עמ' 193; פ"ו, מ"ה, עמ' 313; פ"ו, מ"ט, עמ' 333 (כאן רמ"ה רק מציין את רח"ק כתלמיד הר"ן אך לא מובא פירוש משמו).

¹⁶⁵ ראה: רפ"ל, פירוש א"ב, עמ' 10 והערה 5 ו-6; שפילג, אבות, 32 הערה 8: רח"ג, עץ חיים, עמ' 46-47.

¹⁶⁶ ראה: הקר, עליית, עמ' 153. אציין כי בתשובה זו מוזכר ר"א בשם ר' יוסף אל אלבו, הקר מפנה למקור נוסף שבו מוזכר שמו של ר"א - אל אלבו. ראה, הקר, שם, הערה 132. חשוב לי לציין כי במחקרו זה של הקר מובאת תשובה משנת 1467/8 שנסלחה אל ר' משה הכהן מקנדיאה מאת ר' יוסף ב"ר גדליה ו' עמנואל, שהיה חבר בבית הדין בירושלים. שם ציין ר' יוסף ב"ר גדליה בנשימה אחת את שני החכמים ר"א ורמ"ה: "נולדתי ונתגדלתי בספרד, ושמשתי לפני מורי ורבי הר"ר יוסף אל אלבו ז"ל, ולפני מורי ורבי הר"ר מתתיה היצהרי זצ"ל [...]" על מקור זה, ראה: להלן, כרונולוגי, עמ' 50.

¹⁶⁷ על השיר, ראה: לעיל, מבוא, עמ' 1, הערה 4; בער, תולדות, עמ' 350; רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 34-33.

¹⁶⁸ ראה: אבן וירגה, שבט יהודה: גרץ, ימי ישראל, ו, עמ' 119; בער תולדות, עמ' 325-346; רמ"ה, אבות,

הקדמת המהדיר, עמ' 33 והערה 13: רמ"ה, א"ב, הקדמת המהדיר, עמ' 9.

¹⁶⁹ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שי, עמ' תטו. את סייפא לתשובה ס' שיא חותם ריב"ש 'אחיך נאמן אהבתך', ראה: ריב"ש, שו"ת, עמ' תיט: הרשמן, ריב"ש, עמ' קה והערות 71-72. אופיר שיער כי קשרי הידידות בין ריב"ש לרמ"ה התפתחו בתקופה בה שימש ריב"ש רבה של סרגוסה עוד בטרם ישב רח"ק על כס הרבנות שם. אופיר תיארך את התשובה בשנת 1386, ראה: אופיר, רח"ק, עמ' 338. אם השערה זו של אופיר נכונה, להערכתי ישנה סבירות גבוהה שרמ"ה למד אצל רח"ק בברצלונה.

¹⁷⁰ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שכג, עמ' תל.

¹⁷¹ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שי, עמ' תטו-תיז. ראה גם: סימן שכב, עמ' תכח-תל. ריב"ש לא ציין את תאריך התשובות, אופיר העריך כי התשובות הללו נכתבו בשנת 1386 לערך, לאחר עזיבתו של הריב"ש את סרגוסה אך בטרם ישב רח"ק על כס הרבנות בעיר. ראה: אופיר, רח"ק, עמ' 338 ואת ראיותיו להשערה זו בהערה 87.

¹⁷² עובדה זו הזכיר רמ"ה בפירוש שכתב על מסכת אבות. במכון לתצלומי כתבי יד שעל יד הספרייה הלאומית יש כמה כתבי יד של פירושים לתורה המיוחסים לרמ"ה. מקורם בשני כתבי יד: האחד, כ"י פרמה 2365, השני, כ"י פרמה 3465. ייחוסו של כ"י הראשון לרמ"ה מוטל בספק בשל איכותם של כתבי היד שרובם חסרים. כ"י השני זוהה ע"י אביעזר רביצקי כמיוחס לרמ"ה. על כתבי היד, הטעונים והראיות, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 35-41.

¹⁷³ ראה: רמ"ה, א"ב. אציין כי פירוש זה זכה למספר מהדורות (שאלוניקי רע"ה, ויניציאה ש"ו, פראג שע"ג, ורשא תרמ"ז) יתכן בשל מקוריותו ושיטת הפרשנות הייחודית שלו.

¹⁷⁴ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 10; רמ"ה, אבות, עמ' 41-42; שמידמן, היצהרי, עמ' 315.

החוקרים.¹⁷⁵ בנוסף, ישנה עדות כי חיבר קונטרס בדיני טרפות.¹⁷⁶ מכלול חיבוריו מעידים על השכלתו ושליטתו במקרא, במשנה ובתלמוד.

הגותו של רמ"ה נחשפה בעולם המחקר טיפין טיפין: כתב היד הראשון שהוהדר היה א"ב לתהילים קיט, על ידי דב רפל בשנת 1978. מלבד ההדרת כתב היד הוסיף רפל ניתוח משלו לחיבור בו הוא התמקד במשנתו החינוכית של רמ"ה.¹⁷⁷ פירושו של רמ"ה למסכת אבות יצא לאור לראשונה בשנת 2006 על ידי יעקב שמואל שפיגל. לפירוש נלוו דברי מבוא, מראי מקומות והערות. בסוף המהדורה ישנו גם הפרק 'קנין תורה' ושתי דרשות המיוחסות לרמ"ה: האחת, על פרשת ויצא והשנייה, על פרשת ויחי. שפיגל עמד על הקבלות בנושאים תאולוגיים בין הרמ"ה, רח"ק ורי"א. ניכר ממחקרו כי נטה לאפיין את תפיסתו של רמ"ה על פי האסכולות המצויות בתקופה זו: לעיתים כשכלתן ולעיתים כשמרן.¹⁷⁸ דב שוורץ, אשר כתב דברי מבוא למהדורה של הפירוש למסכת אבות ציין כי רמ"ה נמנה עם תלמידיו של רח"ק.¹⁷⁹ לדידו של שוורץ אימץ רמ"ה את האתוס השכלתני, בשונה מרח"ק, אך בדומה לרח"ק נהה אחר תפיסת ייחודיות התורה והמצוות. בשעה שהבהיר כי אין בכח הפרדיגמה המדעית האריסטוטלית לעמוד על טעמי המצוות.

ר' יוסף חביבא – ר' יוסף בן דוד מסרגוסה

הדמות האחרונה שאמנה בקבוצת המחקר היא רי"ח. רי"ח היה תלמידו המובהק של הר"ן.¹⁸⁰ את רבו האחר, המוזכר בחיבור בשם: ר' חסדאי, מזהים חוקרים רבים עם רח"ק,¹⁸¹ ואף כינו את רי"ח כתלמידו המובהק של רח"ק בהלכה.¹⁸² רי"ח כתב חיבור בשם 'נימוקי יוסף' (להלן נ"י) ובו פירוש על הלכות הר"ן.¹⁸³ בחיבור מוזכרת ברצלונה כעיר מגוריו, שם פעל וככל הנראה כתב את חיבורו.¹⁸⁴ רובו של החיבור הוא ליקוט ואוסף של פירושי הראשונים, ומטרת החיבור הייתה ברור ההלכה.¹⁸⁵ אופיו של החיבור המאחד את פירושו על התלמוד עם פירושו על הר"ן מעיד על גדולתו של רי"ח. בחיבורו הביא רי"ח

¹⁷⁵ רפל סובר כי הייחוס שורשו בטעות, ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 10: דרשן סובר כי זהותו של המחבר הוא רמ"ה, ראה: דרשן, היצירה, עמ' 4-14. שירמן דן ארוכות במחקרו על זיהוי מחברו של 'אחיטוב וצלמון', לדידו, שאלת הזיהוי טרם באה על פתרונה. ראה: שירמן, תולדות השירה העברית, עמ' 657-667. שפיגל הלך בעקבות שירמן, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 34, הערה 16. עוד על החיבור, ראה לדוגמא: ידיד, אחיטוב וצלמון.
¹⁷⁶ ראה: אופיר, רח"ק, 338: רח"ג, עץ חיים, עמ' 127. אציין כי חיבורו זה של רמ"ה היה נפוץ בין חכמי ספרד בדור הגירוש, לאור איזכורו בדברי ר"י בן חביב המובאים בורה דעה, ראה: ר' יוסף קארו, טור, יו"ד, הל' טריפות, ס' לז, ד"ה: 'וכתב מהר"ן חביב'.

¹⁷⁷ רפל העיד בדבריו כי "כל חיבוריו של רמ"ה במידה שנשמרו, נשתמרו בכתבי יד. היחיד שזכה לפרסום הוא פירוש תהילים קיט...נדפס שלוש פעמים (רע"ה, ש"ו, שע"ג)". ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 10.

¹⁷⁸ בדומה לגישתו של דב שוורץ הסוברת כי האזטריות אפינה את ההגות היהודית במשך שלוש מאות עד לגירוש, ראה לדוגמא: שוורץ, הסתרה: רמ"ה, אבות, עמ' 1-29 בעיקר עמ' 6-5. עוד על כתיבה אזטרית, ראה לדוגמא: שטראוס, ירושלים ואתונה: הנ"ל רדיפה: פינס, שטראוס: הרוי, ליאו שטראוס: טפר, תיאוריות: קליין ברסלבי, אזטריות.

¹⁷⁹ ראה: רמ"ה, אבות, מבוא, עמ' 2, 4.

¹⁸⁰ ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 113 והערה 9.

¹⁸¹ ראה: אורבאך, עמודי ג, עמ' 701: וייס, דור, עמ' 160: הרוי, רח"ק, עמ' 11, 33, 172: תא שמע, הספרות, עמ' 90 (אציין כי תא שמע השתמש בלשון של היתכנות בדבר זיהוי הרח"ק): ויש כאלה שהותירו את הזיהוי במצב של "צריך עיון" בטענה כי היו שני ר' חסדאי בדור הזה, כשכוונתם לרח"ק ולר' חסדאי בן שלמה מטולידו. ויש כאלה אפילו שזיהו את ר' חסדאי עם סבו הגדול של הרח"ק רבו של הריב"ש, השווה: שפיגל, נ"י, עמ' 113 והערה 12: שטולברג, נ"י, עמ' 13: החיד"א, שם הגדולים, עמ' פט-צ. אייר כי החיד"א שכתב כי רי"ח תלמידו של מהר"ם תלמיד הריטב"א (והר"ן) הזכיר שהיה בזמן ריב"ש.

¹⁸² ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 33.

¹⁸³ על הר"ן ראה לדוגמא: וולד, רי"ף: טשרנוביץ, תולדות, 193-131: יהלום, חילופי: שפר, רי"ף: תא שמע, הספרות, ח"א, עמ' 145-154: על קליטת ספרי הרי"ף באשכנז, ראה לדוגמא: גרוסמן, מאנדלוסיה לאירופה: תא שמע, קליטתם.

¹⁸⁴ ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 112-113: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 78 והערה 33.

¹⁸⁵ ראה: וייס, דור, עמ' 160: שפיגל, נ"י, עמ' 114-116.

מדברי הרשב"א, הרא"ה,¹⁸⁶ הריטב"א והר"ן לא רק מן הכתוב בספריהם אלא אף ממה ששמע מתלמידיהם במסורת.¹⁸⁷ על כן היווה הניי מקור לאחרונים אשר שאבו ממנו שיטות חדשות.¹⁸⁸ אציין כי פירוש נ"י קיים על י"א מסכתות. אך, קיימת שאלה בדבר ייחוס פירוש הניי לרי"ח. פירוש המסכתות אשר ייחוס לרי"ח הינו וודאי, הוא: תענית, ברכות, שבת, בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא. פירוש נ"י על פסחים והלכות קטנות ניכר שאינו של הרי"ח. על הפירוש למסכתות: מכות, נדרים ומגילה – קיים ספק גדול בדבר ייחוס לרי"ח.¹⁸⁹

ישנה מגמה במחקר המזהה את רי"ח עם ריב"ד, תלמיד הרי"ן אשר כתב פירוש על התורה.¹⁹⁰ את הפירוש על התורה ההדיר אי' פלדמן מתוך כתבי היד בשנת 1973.¹⁹¹

בפירושו על התורה הזכיר ריב"ד את הרי"ן תכופות.¹⁹² את רח"ק הזכיר בפרשת ויקרא-פרשת זכור,¹⁹³ ובפרשת שבת הגדול.¹⁹⁴ דרשה זו לשבת הגדול מבוססת על ד"ה של רח"ק,¹⁹⁵ כך שסביר להניח כי ריב"ד שמע בעצמו את הדרשה מפיו של רח"ק ולאחר זמן מסר דרשה הנסמכת עליה.¹⁹⁶ בהקדמה למהדורתו סבר פלדמן כי ריב"ד למד בבית מדרשו של רח"ק כתלמיד-חבר.¹⁹⁷ בפירוש על התורה אין מידע ביוגרפי על ריב"ד, המידע הביוגרפי הקיים הוא על סמך מידע הקיים בספרות השו"ת של התקופה, בעיקר משו"ת ריב"ש והתשב"ץ.¹⁹⁸ ריב"ד שהיה ככל הנראה מבוגר מריב"ש,¹⁹⁹ שימש כדיין בסרגוסה עוד בטרם הגיע ריב"ש אל העיר. היה מיוחס לאחת המשפחות החשובות בן דוד או אבן דוד, שמו של אביו דוד כשם

¹⁸⁶ על זיהוי הרא"ה כמחברו של ספר 'החינוך', ראה: תא שמע, כנסת, ב, עמ' 196-201: להלן, עמ' 246-247.
¹⁸⁷ חכמים נוספים נזכרו בחיבור עם ציון שמם ולעיתים אף ללא ציון שמם. לדוגמא: הרא"ש ו'בעל הטורים'. על רבינו אשר ובנו ר' יעקב, ראה לדוגמא: תא שמע, כנסת, ב, עמ' 183-167: אורבאך, קודיפיקציה. על חכמים נוספים המוזכרים בפירוש, ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 161-123.
¹⁸⁸ וייס הצביע על השימוש של ר"י קארו בחיבורו ה'בית יוסף', ראה: וייס, דור, עמ' 160-161: עוד על יחס חכמי הדורות לנ"י ולרשימת האחרונים המצטטים אותו, ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 122-123: שטולברג, נ"י, עמ' 15-16.
¹⁸⁹ ראה: שפיגל, נ"י.

¹⁹⁰ על זיהוי זה, ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 90-91 והערות 155-156: הר"ן, יחס, עמ' קב הערה 12. השווה: שטולברג, עמ' 472-483. עוד על ר' יוסף בן דוד מסרגוסה, ראה לדוגמא: פלדמן, ר"י: רח"ק, ד"ה, עמ' 28-29: שוורץ, שמרנות, עמ' 144. שם הזכיר שוורץ את ר' יוסף דוד מסרגוסה בחוגו של הרשב"א יחד עם הרי"ן.

¹⁹¹ ראה: ריב"ד, עה"ת.
¹⁹² ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, עמ' קסו-קסח.

¹⁹³ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רנד. פירושו של רח"ק מובא גם בספר העיקרים, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ו, עמ' תקסב-תקסג. דרשה זו לפרשת זכור עזרה בזיהוי כת"י שהיה ללא תחילה וסוף, כיון שדרשה זו הובאה בלשונה וכתבה ובמילואה בשם רבנו יוסף בן דוד בספר "מנות הלוי" לר' שלמה בן הלוי אלקבץ בפירושו למגילת אסתר, ראה: ריב"ד עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 6.
¹⁹⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רצו ואילך.

¹⁹⁵ ראה: רח"ק, ד"ה. על ד"ה, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 185-187. על השימוש בה אצל ריב"ד, ראה: להלן, עמ' 100.

¹⁹⁶ ד"ה לרח"ק נאמרה ככל הנראה בשנות התשעים של המאה ה"ד בסרגוסה. על זיקה בין ד"ה לדרשה לשבת הגדול של ריב"ד, ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 28-29, והנספח בין עמ' 32-33.
¹⁹⁷ ראה: ריב"ד, עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 15.

¹⁹⁸ ראה לדוגמא: הרשמן, ריב"ש, עמ' יח-ט, עח. בשו"ת הריב"ש מוזכר אדם בשם ר' יוסף בן דוד שהיה בחילוקי דעות עם ריב"ש, ולמרות חילוקי הדעות, כינה אותו ריב"ש, במכתב שכתב לר"ן רבו: "והחכם הנזכר מיקל הרבה בהוראותיו לעצמו ולאחרים, ועם כל זה אני מכבדו ומנשאו לחכמתו ולזקנתו נכנס ראשון ויוצא ראשון", ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שפח, עמ' תקנג. ובמקום אחר כינהו "החכם הזקן" ריב"ש, שו"ת, ס' שי, עמ' תטו-תז. תשובה זו נכתבה "אל החבר הויתק אנדוראן היצהרי י"א" ככל הנראה הרמ"ה. עוד על חילוקי דעות בין ריב"ש ובין ריב"ד, ראה: ריב"ש, שו"ת, שי, שפב, עמ' תקנג. רב: וייס, דור, עמ' 183.

¹⁹⁹ לפי העולה מתשובה ס' שפח. ראה הערה 188. לטעמי, עובדת היותו של ריב"ד מבוגר בשנים מריב"ש יכולה לסייע בזיהוי על שנת פטירת ריב"ד. אציין כי ניכר מסגנון דבריו של ריב"ש כי פער הגילאים בינו לבין ריב"ד היה משמעותי (לטעמי, סגנון זה מעיד על פער של עשור לפחות). ריב"ש נפטר ב-1408 ככל הנראה בגיל גבורות, סביר להניח כי שנת פטירת ריב"ד הייתה מוקדמת יותר.

משפחתו.²⁰⁰ בן היה לו בשם יהודה אשר הוסמך על ידי ריב"ש ושימש ברבנות. דודו היה ר' חיים ב"ר שמואל מטולידו הידוע בשם 'בעל הצורות', 'צרור החיים' ו'צרור הכסף'. רבי חיים היה תלמידם של רבנו פרץ בעל התוספות והרשב"א.²⁰¹ לאחר בואו של ריב"ש לסרגוסה ישבו שניהם יחד בבית הדין, ריב"ד שימש כפוסק 'דייני הבוררים'²⁰² וכדיין הסילוקין של סרגוסה.²⁰³ סוף ימיו עברו עליו בצפון אפריקה, יש לשער כי נמלט לאחר פרעות קנ"א במנוסה הגדולה בה נמלטו אלפי יהודים מממורקה ומארגון ביניהם אף רשב"ץ וריב"ש. לאחר מכן עבר ריב"ד לקסנטינא.²⁰⁴

ישראל מ' תא שמע אשר הוביל את המגמה לזיהויו של רי"ח עם ריב"ד הביא במחקרו שתי ראיות. האחת, מן הערה המופיעה בשולי כתב יד של החיבור נ"י על מסכת ברכות כז-כח, הדנה בעקבות מעשה שארע עם רבן גמליאל דיבנה ור' יהושע, ביחס בין רב לתלמיד בספרד.²⁰⁵ תא שמע הצביע על כך שבפירוש על התורה בדרשה על פרשת צו ניתן למצוא באחת התועלות דברים התואמים את רוח הנכתב בהערה.²⁰⁶ תא שמע אף ציין כי המונח: 'תועלות' בו השתמש ריב"ד בפירושו לתורה הולם את סגנונו של רי"ח בני"י.²⁰⁷

אך בפועל, כותב ההערה אינו מוזכר בשמו, ולהערכתי, אין הכרח כי זהו רי"ח. קיימת סבירות כי הערה זו נכתבה על ידי המעתיק. מה עוד שסגנונו של תא שמע במקום מעיד על הסתייגות מן הקביעה, ואצטט את דבריו: "והיא ככל הנראה הערת המחבר עצמו (אם לא הערת מעתיק מאוחר יותר)."²⁰⁸

הראיה השנייה, אשר הביא תא שמע מבוססת על דברים שעמד עליהם כבר מ"י הכהן בלוי, בחיבור נ"י למסכת שבת סז, ע"א. שם בדיון על סוגית 'דרכי האמורי' כתב רי"ח:

ולפי פירושו (של רש"י) ז"ל לית להו לאבבי ורבא הני דמייתי בגמרא דאין בהן משום דרכי האמורי... ואני לא אמרתי כן בפירקא פרשת וארא, ונסמכתי שם בסברת הרנב"ר ז"ל.

ואכן המעיין ימצא את הדברים בדרשה על פרשת וארא בפירוש על התורה המיוחס לריב"ד, שם הרחיב ריב"ד את הדיון על הסוגיה וביקר את תפיסתו של הרמב"ם בנושא כפי שעולה מדבריו במורה הנבוכים.²⁰⁹

ראיה חדשה

להערכתי, הראיה השנייה שהביא תא שמע מעלה את הזיהוי לרמת סבירות גבוהה יותר, וברצוני להוסיף ראיה נוספת היכולה לתמוך בזיהוי.

²⁰⁰ ראה: דוראן, ר' שמעון בן צמח, תשב"ץ, חא, ס' מט.
²⁰¹ ראה: ריב"ד, עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 6.
²⁰² דייני הבוררים היו מעין מועצת העיר האחראית על עסקי הקהילה. מועצה זו הייתה בעלת סמכויות משפטיות בדיני ממונות ונזיקין ואפילו עונשין. מועצה זו תפקידה היה לבדוק את העבודות ואת סיכומי הביורורים מבחינת ההלכה והפסק.
²⁰³ דיין סילוקין היה תפקיד שנהג בקהילות חשובות במדינת אראגוניה. דיין זה היה נבחר ע"י חברי הקהילה ותפקידו היה לבדוק מחדש את פסקי בתי הדין, משימה שהייתה קשה ודרשה אחריות רבה. ראה: ריב"ד, עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 7-9.
²⁰⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 12-13.
²⁰⁵ על הערה זו אדון בהרחבה בפרק הבא בו אעמוד על מאפייני חוג רח"ק ותלמידיו במישור הרעיוני, ביחסים בין רב לתלמיד, ראה: להלן, עמ' 123-127.
²⁰⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רסד.
²⁰⁷ ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 91.
²⁰⁸ ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 91. מעניין לציין כי בסגנון הסתייגות מעין זה נקט אף תא שמע בדיונו על מנורת המאור, ראה: תא שמע, חידת, עמ' 397. אוסיף כי גם תוכן ההערה אינו זהה אלא רק עולה בקנה אחד עם דברי ריב"ד.
²⁰⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קכ-קכד: רמב"ם, המורה, ח"ג, לז: שם, נ: שם, עא.

בפירוש על התורה מצאתי שני מקומות בהם הצהיר ריב"ד על דיון הלכתי שהביא כעל 'יחידושי'.²¹⁰ הראשון בפרשת 'מקץ', בו דן ריב"ד על מציאה בחצר.²¹¹ השני בפרשת 'וארא' בדיון על דרכי האמורי, שם הביא ריב"ד אגב אורחא דין חדש העוסק בעדותם של העדים.²¹²

בפרשת מקץ כתב ריב"ד כך :

ויש מדקדקין מכאן דין מחודש, דאע"ג דקימא לן דחצירו של אדם קונה לו מציאה, היינו דווקא בדבר שדרכו לימצא, אבל בדבר שאין דרכו לימצא אין חצרו של אדם קונה לו, ודין הוא דקנין חצר מידה אתרבאי, דכתיב ונתן בידה, ומה שהוא דרך לתת משמע, דאם לא כן אמאי קרי הן שלו, אע"ג דלקח מן התגר, מכל מקום חצרו של תגר קונה לו. וזה שיודע שבאו לו מן התגר, למה אינו חייב להחזירם לו, שהרי חצרו של תגר קנאם, אלא ודאי דבר שאין דרכו לימצא אין חצרו קונה לו, ע"כ.²¹³

בהמשך הביאור הסביר ריב"ד את הדין בהקשר לתשובת יוסף לאחים לאחר שמצאו את הכסף באמתחתם.²¹⁴

עיון בניי מעלה הלימה בין הדין המחודש בפירוש על התורה ובין הדין שפסק רי"ח. בפירוש נ"י על הרי"ף למסכת בבא מציעא, מסכת שבה מחבר הפירוש הוא וודאי רי"ח, לדעת החוקרים,²¹⁵ דן רי"ח על קנין חצר במציאה ופוסק באופן זהה לדין המחודש המוזכר בפירוש על התורה של ריב"ד, בדומה לתוספות, רק שאופי הדיון קצר מן הדיון בפירוש על התורה בדומה לסגנונו ודרכו של רי"ח.

מכאן הסכימו המפרשים ז"ל עם בעלי התוספות ז"ל דכל דבר שאין דרכו לימצא אין חצרו של אדם קונה לו.²¹⁶

לטעמי, צרוף ראייה זו לראייה השנייה שהביא תא שמע יש בכוחו לאושש את השערת הזיהוי, מה עוד שכבר ציינתי כי לאורך הפירוש ישנם דיונים הלכתיים רבים, מה שמעיד על הקרבה הגדולה של המחבר הפירוש על תורה להלכה.²¹⁷

²¹⁰ בפירוש עה"ת ישנם דיונים רבים עם זיקה הלכתית, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויצא, עמ' כט: שם, פרשת וישלח, עמ' מו-מז. כאשר אין בפרשה הזדמנות לדיון הלכתי, נמצא התייחסות בדברי ריב"ד לעניין, כמו: "ידוע הוא שאין בזאת הפרשה מצות נהוגות בזמן הזה. וגם אין ענין אלו הפרשיות לדבר בדרך פשטי הכתובים, כי הם אינם רק ספור מעשה המלאכות. וגם כן אין הנושא סובל לדבר במעשים ובמדרשות והגדות, על כן יהיה מחוייב לדבר במה שהוא איפשר לנו להבין ברמזים שגילו לנו חז"ל, אשר הם נוגעים בענייני זאת הפרשה, אשר הם מעוררים השכל אל המדות השלמות הצריכות לעבודתו ית', וכבר התחלנו בפרשה שעברה לדבר בענין המשכן וכליו, ובמה שיורה ממעלות שלמותם מעט מהרבה דרך כלל." ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת תצוה, עמ' קצח. אך, בכל הדיונים בעלי הזיקה ההלכתית לא הובא המינוח של דין חדש/מחודש אלא רק בשני מקומות אלה. לאור ניסוח זה מצאתי לנכון לעקוב אחר פסיקתו של הנ"י ולראות האם קיימת הלימה בין הדין החדש שהביא בפירושו עה"ת ובין החיבור ההלכתי שכתב.

²¹¹ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת מקץ, עמ' עד.

²¹² ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת וארא, עמ' קכא-קכג.

²¹³ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת מקץ, עמ' עד-עה.

²¹⁴ ראה: בראשית, מג, כג.

²¹⁵ ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 121, 129 ראה גם הערה 72. כפי שכבר ציינתי פירוש נ"י קיים על יא מסכתות, וישנן מסכתות שהיחוס הפירוש הוא וודאי לנ"י, ישנן מסכתות שקיים ספק על ייחוסן לנ"י וישנן מסכתות שוודאי כי הפירוש אינו של הנ"י. ראה: לעיל, עמ' 44.

²¹⁶ ראה: בבלי, בבא מציעא, יד, ע"ב-טו, ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה: 'גמ'.

²¹⁷ ראה: לעיל, הערה 209. הדין החדש השני אותו ציינתי לעיל, מובא כאמור בפרשת וארא, שם כתב ריב"ד כך: "והנה אכתוב המעשה בעבור שנלמוד ממנו דין חדש אגב גררא, דאמרינן בפרק נגמר הדין התם במסכת סנהדרין [...] הרי יוצא לנו דין מזה כמה עושין בעבור ההגדה הראשונה שהגידו העדים והוא כי כיון שהעידו, וכבר פסקו הדין על פיהם, שוב אין חוזרים ומגידיהם." ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קכא, קכג. מעיון בניי על הרי"ף

עוד אוסיף, כי בפירושו על התורה הוזכר פעם אחת הרי"ף בפרשת בא. שם דן הריב"ד בין היתר על מצוות תפילין ומביא את דעת הרי"ף וכינה אותו "ורבינו אלפסי ז"ל" בדומה לכינויו בפירושו נ"י.²¹⁸

אם הזיהוי אכן נכון אפשר להסיק שני דברים: האחד, ר' יוסף היה בנו של דוד ושם משפחתם היה חביב, בשונה ממה שניתן היה לחשוב שאביו של ר' יוסף חביב היה חביב.²¹⁹ השני, במחקר ייחסו את כתיבת הנ"י לראשית המאה ה"ט, אך ככל הנראה יש להקדים את כתיבת החיבור לסוף המאה ה"ד, שהרי ר"ח מציין לא אחת בחיבור את מנהגי המקום בברצלונה: "כמו שעושין במקומינו בברצלונה".²²⁰ כידוע המרכז בברצלונה חרב ולא השתקם שוב לאחר פרעות קנ"א כפי שגם עולה מדברי רח"ק "וברוב עוונותינו אין היום בברצלונה איש בשם ישראל יכונה".²²¹ להערכתנו, הקדמת הייחוס כוחה גם יפה באשר לזיהוי של ר"ח עם ריב"ד, שהרי לפי המידע העולה מן השותפים ריב"ד פעל בסרגוסה עוד בטרם הגיע ריב"ש לעיר וריב"ש עזב את סרגוסה בשנת 1386.

כיום, ככל הידוע, ישנם שני מחקרים עיקריים העוסקים ברי"ח באיש ובמשנתו באופן עצמאי:²²² האחד, של יעקב שפיגל והשני, של אריה שטולברג.²²³ שפיגל במחקרו, משנת 1988 הצביע על אפיונים בכתיבה של ר"ח. אפיונים אלו הובילוהו לעסוק בדבר שאלת זיהוי המחבר לפירוש המסכתות השונות וייחוסו לרי"ח.²²⁴ שטולברג בשנת 1993 ערך מחקר רחב יותר, בו דן בהיבטים ביוגרפיים ובהיבטים ביבליוגרפיים של ר"ח. שטולברג הסיק כי ר"ח פעל בסוף המאה ה"ד ראשית המאה ה"ט. רבותיו היו הר"ן ומהר"ם תלמיד הרשב"א.²²⁵ שטולברג עמד על מהות שם החיבור נ"י והציג שתי משמעויות למילה 'נימוקים': האחת, ליקוט והשנייה, ביאור, הסבר.²²⁶ שטולברג אף סקר את מקורותיו הפרשניים של ר"ח והסיק מהם מסקנות על דרכו בפרשנות התלמוד, ושימוש במונחים ספרותיים ומטבעות לשון.²²⁷ להערכתנו ניתן למצוא בין מסקנותיו עקבות ממאפייני בית המדרש של רח"ק. בשונה מהר"ן שהאריך מאוד בדברי הרי"ף, ר"ח בני"י הביא את דברי הרי"ף בקצרה ללא הסבר מצידו.²²⁸ 'על דרך הקיצור' היתה אחד ממאפייני חוג חכמים זה.²²⁹

עד היום לא נכתב מחקר שיטתי על תפיסותיו התאולוגיות של ר"ח, ולא הוצגה תפיסתו בנושא טעמי המצוות וגם לא נידונה הזיקה האפשרית בין תפיסותיו לאלו של רח"ק ובית מדרשו. בעבודתי זו לא אעסוק

בסנהדרין נמצא כי בדיון מובא המעשה על המוכס אך הדין החדש נעדר. העדר זה, לטעמי, אינו מחייב שלילת הזהות בין האישים שהרי יתכן שכתובת הפירוש על הרי"ף בסנהדרין קדמה לכתיבה של פירוש על התורה, או לחילופין שהפירוש על סנהדרין הוא למעשה לר"ן ולא לרי"ח, על אף שהפירוש על סנהדרין נדפס בשם הנ"י ומיוחס לרי"ח כפי שסברו כמה אחרונים. ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 121, 133 והערה 87.

²¹⁸ ראה לדוגמא: בבלי, יבמות, א, סע"ב, דפי נ"י: בבלי, ברכות, נג, ספ"ח, דפי נ"י: שפיגל, נ"י, עמ' 115. יוצאת דופן מסכת יבמות שם מכנה ר"ח את הרי"ף בשם 'הרי"ף', ולא הרב או רבינו. ראה שפיגל, נ"י, עמ' 126.

²¹⁹ כפי שציין כבר וייס על ר"ח: "זכה שיהיו דבריו נשמעים בבית המדרש בכל הדורות. לא נודע שם אביו או עירו רק שם משפחתו נדע: חביב", ראה: וייס, דור, עמ' 160.

²²⁰ ראה: נ"י, כ"י ברלין-טיבינגן, לכתובות רפ"ב, ראה: שפיגל, נ"י, עמ' 112 והערה 8.

²²¹ ראה: הרוי, אגרת, עמ' 65. על הקדמת ייחוס החיבור לסוף המאה ה"ד, ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, שם.

²²² דברים אחדים על הרי"ח והנ"י מכוונים גם אצל א"ה וייס ואצל י"מ תא שמע, ראה: וייס, דור, עמ' 160-161: תא שמע, הספרות, ח"ב, עמ' 90-91 בהערה 154 תא שמע ציין כי דבריו מבוססים על דברי שפיגל ושטולברג.

²²³ ראה: שפיגל, נ"י: שטולברג, נ"י.

²²⁴ כפי שכבר צויין, ראה: לעיל, עמ' 44.

²²⁵ ככל הנראה זהו ר' מאיר בן ברוך הלוי אשר חי בזמנו של הריב"ש, לחכם זה מייחסים את מוסד ההסמכה שנקבע באשכנז ובצרפת, ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קכט: שטולברג, נ"י, עמ' 3: השווה: וייס, דור, עמ' 160 הערה 12. וייס סבר כי במקומות במסכת ב"ב בהם מופיע תדיר: 'ומורי הר"ם', זהו לשונו של הריב"א.

²²⁶ ראה: שטולברג, שם, עמ' 469-473.

²²⁷ ראה: שטולברג, שם, עמ' 469-434.

²²⁸ ראה: וייס, דור, עמ' 160.

²²⁹ על דרך הקיצור בבית מדרש זה, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 190-191. מאידך, שטולברג הראה כי השפעת הר"ן על פירושו בני"י באופן כללי מועטה ביותר והצביע על מקום יחיד בו הביא דבר בשמו של 'מורי הר"ר חסדאי

נ"ר' בב"ב פ"ב. כך שהדברים אינם ברורים דיים. ראה: שטולברג, שם, עמ' 13, 442-443.

בחיבור ההלכתי נ"י על אף הצורך המחקרי הגדול שבדבר. בעבודה זו אתמקד בהגות תאולוגית ולא בספרות ההלכתית הדורשת סקירת ספרות שונה ונרחבת. על כן אתמקד בפירוש לתורה לריב"ד מתוך הנחה כי השערתו של תא שמע נכונה.²³⁰

סיכום

בפרק זה עמדתי על הגדרת המונח: 'חוג' במטרה לעמוד על הגדרת חוג תלמידי רח"ק. חוג תלמידי רח"ק בשונה מהגדרת חוג רח"ק, יצרה קבוצת תלמידים מצומצמת אשר בעזרתה אעמוד בעבודה זו על טיבו של החוג. קבוצת חכמים זו אשר עליה נמנים: ראב"י, רי"א, רז"ה, רמ"ה וריב"ד על השכלתם, פועלם הציבורי והתורני תעיד על הבאר ממנה שתנו. בנוסף, בפרק זה הצבעתי על ממצאים המעידים על שיטת העיון הספרדי שהייתה נהוגה בבית מדרשו של רח"ק. בפרקים הבאים אדלה מהגותם המגוונת מאפיינים שונים, במטרה לעמוד על המכנה המשותף הקיים לחוג תלמידי רח"ק בחמישה מישורים: במישור הכרונולוגי, הטיפולוגי, הטרמינולוגי והרעיוני ואף אוסיף מאפיינים אשר יציגו מכנה משותף במישור המתודולוגי. להערכתך, העמדת דבריהם זה לצד זה תיצור את המפרט המשפחתי העשיר, בדומה למטאפורה עמה פתחתי בתחילת הדיון, ותעיד על הענף הגנרי ממנו ינקו. הצבעה על מכנה משותף רחב תתרום לסיווגו של חוג תלמידי רח"ק כחוג חכמים נבדל אשר פעל באזור אראגוניה ותאיר על כותלי בית מדרשו של רח"ק אשר פעל באחת משעותיה הקשות של יהדות ספרד. מלבד התרומה להבנת המסגרת הכללית של בית המדרש מכנה המשותף יתרום אף להבנת הגותם של כל אחד מן החברים בחוג וידגים את מקורות ההשפעה ההדדיים בין החכמים.

²³⁰ בד בבד, נראה לי כי נוכח יחסי הקרבה העולים מפירושו עה"ת של ריב"ד ובין רח"ק, קרבה שאינה תלויה, לטעמי, בזיהוי ריב"ד עם דמותו של רי"ח, ניתן לדון בדמותו של ריב"ד בחוג חכמים זה, ואפילו ניתן למנף את כריכתו עם התלמידים לצורך המחקר כקבוצת בקרה. ולבדוק באופן ביקורתי את הממצאים העולים מן הטקסטים ולבחון את הסוגיה.

המאפיינים של בית המדרש של רח"ק

בפרקים שלפנינו, אעקוב אחר הגדרת שוורץ למונח 'חוג', ואצביע על מאפייני חוג תלמידי רח"ק בארבעה מישורים: כרונולוגי, טיפולוגי, רעיוני וטרמינולוגי. אפיונים אלו יאירו את בית מדרשו של רח"ק ויתרמו לסיווגו כחוג חכמים נבדל אשר פעל באזור אראגוניה בסוף המאה הי"ד-ראשית המאה הט"ו.¹

1. במישור הכרונולוגי

קבוצת חכמים זו פעלה באראגוניה בתקופה של שלהי המאה הי"ד ובראשית המאה הט"ו סימולטאנית, ולפחות לגבי חלקם ברור שפעלו מתוך השפעה רציפה בבחינת רב-תלמיד. בפרק הקודם בו עמדתי על קבוצת המחקר, הצבעתי על חכמים אשר למדו אצל רח"ק ופעלו באותו מרחב גיאוגרפי ובאותה תקופה. רח"ק פעל בברצלונה אשר בקטלוניה במחצית השנייה של המאה הי"ד ולאחר מכן פעל בסרגוסה עד לראשית המאה הט"ו. ראב"י נדד מהכרתים ובא להסתופף בברצלונה בבית רח"ק ללמוד תורה מפיו. רז"ה פעל בסרגוסה במקביל לרח"ק, סייע לו בוויכוח שניהל עם המשכילים המקומיים בשלהי המאה הי"ד,² ולאחר מותו של רח"ק ירש את כס הרבנות בעיר. רי"א פעל בדארוקה, עיירה הסמוכה לסרגוסה. בחיבורו 'ספר העיקרים' הזכיר את רח"ק כרבו במפורש, ובימים שלאחר פרעות קנ"א בתשובתו אודות האישה הקטלנית התבסס על חוות הדעת הלכתית של רח"ק וגם שם כינהו 'מורי הרב אבן חסדאי ע"ה'. רמ"ה המוזכר בתשובתו של ריב"ש הגיע עם משפחתו לקטלוניה ואראגוניה ולאחר זמן אף התיישב בסרגוסה. רי"ח פעל בברצלונה.³

מלבד המפגש בין רי"א, רז"ה ורמ"ה בוויכוח טורטוסה, אשר מתועד הן בפרוטוקולים הן בשירו של בונפיד, אין אנו יודעים בוודאות האם התקיים מפגש ביניהם, אך וודאי שחכמים אלו פעלו באקלים תרבותי המאפשר קשר הדדי-רעיוני מוגדר. בהקשר זה אציין כי באחת מן הדרשות של רז"ה, עולה כי התקיים מפגש בין רח"ק, רמ"ה ורז"ה ככל הנראה בחתונת בנו של רמ"ה.⁴ בדרשה זו התייחס רז"ה גם למות בנו של רח"ק בפרעות קנ"א.⁵ עוד אציין כי רי"א ורמ"ה נזכרים יותר מפעם אחת במקורות שונים בסמיכות זה לזה, עובדה היכולה להעיד, להערכתו, כי חכמים אלו פעלו באותו מרחב ונתפסו כשייכים לאותו 'מילייה' רבני.⁶

¹ יתכן כי כוחם של אפיונים אלה יהיה יפה גם בסיוע זהותם של חברי חוג תלמידי הרח"ק. אם כי, להערכתו, יתכן מצב בו תכונה אחת תמצא רק בחלק מחברי החוג בדומה לבני משפחה ואי התכונות של אותה תכונה ספציפית לא מוציאה את החבר מן החוג, מה עוד שתיתכן אצלו תכונה אחרת זיקה שונה לאותו ענף גנרי. בנוסף, אדגיש כי בדומה למשפחה אין הכוונה בהצבעה על אפיוני החוג לקבוע כי קיימת זהות מוחלטת בין חברי החוג, בדומה למשפחה בה אין זהות בין בני המשפחה, כך גם חברי החוג כל אחד מהם פיתח מחשבה עצמאית, אך מטרתו להצביע על הענף הגנרי מהם הם ינקו ועל מכנה משותף רחב ככל שניתן.

² ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יב.

³ ראה: נ"י חולין, עו, ע"א: שפיגל, נ"י, עמ' 112-113. פעילותו שם הייתה לכל הפחות עד לפרעות קנ"א לערך, ראה: לעיל, עמ' 47. אם השערתינו נכונה וקיימת זהות בין רי"ח לריב"ד, אזי שלאחר חורבנה של הקהילה בברצלונה ישב בסרגוסה ושימש שם כדיין. [אאיר כי השערה זו מערערת את ההשערה כי ריב"ד נמלט לאחר פרעות קנ"א לצפון אפריקה, (ראה: לעיל, עמ' 45) ותאלץ אותנו לטעון כי ישב בסרגוסה אחרי הפרעות ולקראת סוף ימיו עבר לצפון אפריקה].

⁴ דרשה על זכריה ד, ב-ג. ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 72: שם, הקדמת המהדיר, עמ' יט. בסיפא של הדרשה הזכיר רז"ה את שני בני יצהר. אזכור זה הביא את ספרשטיין שההדיר את הדרשה לראשונה, וטען כי רז"ה היה תלמידו של רמ"ה, ראה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 179: השווה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יא הערה 6: אופיר, רח"ק, עמ' 341.

⁵ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 48.

⁶ לטעמי אזכור שמם בכתובים בסמיכות, יכול להעיד שחכמים אלו נראו בציבור בצוותא (מעבר למפגש בימי הוויכוח הארוכים).

המקור הראשון – 'עץ חיים' לר' חיים גאגין מן המאה הטי"ו,⁷ יליד פאס אשר הלך ללמוד בישיבות בספרד ולאחר הגירוש חזר לפאס, בו מוזכרים רמ"ה ורי"א בסמיכות:

לשון ר' מתתיה בעת הקהל בענייני הסרכות...להחכם ר' יוסף אלבו ז"ל בדין טרפות שחיבר הריאה שנמצאת סרוכה [...] ⁸

המקור השני – תשובה לר' יוסף ב"ר גדליה ו' עמנואל, תלמידו של רמ"ה: ⁹

הנני יוסף בכ"ר גדליה ו' עמנואל(ע)ל נולדתי והתגדלתי בספרד, ושמשתי לפני מורי ורבי ה"ר יוסף אלבו ז"ל, ולפני מורי ורבי ה"ר מתתיה היצהרי זצ"ל.

המקור השלישי – תשובת ר' חסדאי בן חסדאי בעניין אמירת תחנון ביום בו מתקיימת ברית מילה:

ואני מיום ששמשתי לפני רבותי הה"ר יעקב קנפנטון וה"ר יוסף אלבו לא ראיתי שמיחו בדבר. גם בהיותי שמה לפני מורי הזקן זה קנה חכמה ונהורא אמיה [עמיה! מ"ע] ¹⁰ שראה החכם המפורסם ברבים רבי מתתיה היצהרי ז"ל, לא ראיתי מוחה בדבר. ¹¹

2. במישור הטיפולוגי

לרוב נמצא כי החוקרים מחלקים את החברה היהודית בתקופה זו של ימי הביניים לשלושה חלקים: ¹² פילוסופים, תלמודיים ומקובלים. ¹³ טריכוטומיה זו היוותה כלי למיון הוגים בכלל ואת

⁷ חיבור פולמוסי הלכתי בין מגורשי ספרד שהיגרו לפאס שבמרוקו ובין התושבים המקומיים בסוגיית 'נפחת הריאה', מופיע בכ"י [f43682=0] Benayahu, Meir Jerusalem Israel Ms. NA 191. ⁸ ראה: ריח"ג, עץ חיים, עמ' 127.

⁹ תשובה משנת 1467/8 שנשלחה אל ר' משה הכהן מקנדיאה מאת ר' יוסף ב"ר גדליה ו' עמנואל, שהיה חבר בבית הדין בירושלים, ראה: הקר, עליית.

¹⁰ זהו תיקון של משה עמאר, ויתכן כי יש כאן פרפרזה על הפסוק: כי האור הוא אמו.

¹¹ ראה: ריח"ג, עץ חיים, עמ' 46-47. שם הצביע עמאר על זהות מוחלטת בין רמ"ה לרי"א: "שניהם למדו אצל ר' חסדאי קרשקש, השתתפו בוויכוח טורטוסה, היו בעלי השכלה רחבה ועסקו בענייני הגות, כיהנו כרבנים וכתבו תשובות ושניהם כתבו חיבורים בהלכות טריפות." ראה: שם. אציין כי הה"ר יעקב קנפנטון המוזכר בתשובה הוא ככל הנראה אביו של ר' יצחק קנפנטון ויתכן כי יש במקור זה ראייה כי מוצאה של המשפחה באראגוניה וממנה עברו לקסטיליה בסוף המאה הי"ד או בראשית המאה הט"ו, ראה: מרציאנו, שיטת לימוד, עמ' 591-592.

¹² חלוקה זו הופיעה כבר בימי הביניים אצל האפודי בהקדמה לספרו 'מעשה אפד': "הכת האחת בעלי חכמת התלמוד, והכת השניה הם בעלי התורה המתפלספים ההולכים אחרי עקבות הפילוסופים כארסטוטליס והנמשכים אחריו, והכת השלישית היא כת בעלי חכמת הקבלה ואלו יאמינו כי חכמת התורה היא חכמה מקבלת מהאבות וממשה וכל הנביאים וכל חכמי ישראל אחריהם זה אחר זה." מדבריו של האפודי ניתן לדלות את היחס בין הכתות, איפיונים ותפיסות. ראה: דוראן, מעשה אפוד, עמ' 4-11. על חלוקה זו במחקר, ראה לדוגמא: היינמן, טעמי, עמ' 46-49; חנוך, הרמב"ן, עמ' 11; הוך, הר"ן וקבלה: מרציאנו, קבלה, עמ' 150; הלר-וילנסקי, בין: הנ"ל, פילוסוף. מחקריה של הלר וילנסקי עמדו על היחס בין הפילוסופיה למיסטיקה לאור הגותו של ר' יצחק לטיף, חכם ספרדי אשר פעל בטולדו במחצית השנייה של המאה הי"ג, שראה עצמו כנוטש מחנה הפילוסופים ועורק למחנה המקובלים.

¹³ לאחרונה יצאו מחקרים מהם עולים שני ענינים: האחד, טריכוטומיה זו לא הייתה הרמטית. השני, האסכולות היו הטרוגניות. על העניין האחד – ראה לדוגמא: אופיר, סוד הקדיש, עמ' 27-28. עודד ישראלי עמד על כך שבראשית הקבלה, בעשורים הראשונים של המאה הי"ג, הקבלה לא הייתה רק בקרב אליטת המקובלים, אלא הייתה שגורה בפי העם. ישראלי אף עמד על הזיקה בין עולם ההלכה-השמרנים ובין עולם הקבלה-המקובלים לאור התפסה הקבלית של הרמב"ן בה לא היה כלל מתח בין עולם ההלכה ועולם הקבלה, ראה: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 201: הנ"ל, רמב"ן. על העניין השני – שלום צדיק עסק באסכולה הפילוסופית ומחקרו עולה כי קבוצה זו לא הייתה עשויה מקשה אחת. צדיק הבחין בקבוצה זו בין פילוסופים רדיקליים ובין מתפלספים, המתפלספים פעלו במאה הי"ד ועיסוקם בפילוסופיה, שהיה רדוד ולא מעמיק, הביא אותם לזלזל בחז"ל ולרפיון בקיום המצוות המעשיות של הדת. ראה: צדיק, מתפלספים.

תפיסותיהם בסוגיות השונות בפרט.¹⁴ בבסיס הטריכוטומיה עומדת ההנחה כי הפילוסופיה והקבלה ייצגו כיווני חשיבה מנוגדים, שיטות אקסקלוסיביות הפוכות שלא תתכן אפשרות להוגה לקיימן יחד.¹⁵ בחוג חכמים זה ניתן למצוא עדות לשילוב בין השתיים.¹⁶ התמונה העולה מן הטקסטים היא כי החכמים מחוג זה לא עמדו על המשמעות התאולוגית של הסתירה בשילוב שיטות אלו, ויתכן שאף לא ראו בשיטות אלה סתירה כלל, ובכך להערכתנו, יצרו בתפיסתם קטגוריה רביעית לחברה היהודית, אותה אכנה 'מחקרית עיונית' בדומה לדברי א"ה וייס:

הספרות הזאת היא המחקרית העיונית, ולא נאמר הפהילוסופית, יען כי עתה בעלי החקירה שנו את תפקידם. החקירה בתורה ובאמונה לא היתה עומדת תחת הנהגת הפהילוסופיא כי אם התורה היא היתה המנהיגה את החקירה הפהילוסופית ומפיה היתה חיה או למות תוצאותיה. החכמים האמיתיים הנאמנים עם עמם ועם תורתם לא היו מואסי החקירה הפהילוסופית גם לא היו לה לעבדים נושאי עולה [...] שבררו להם מן הרעיונים וההגיונים הפהילוסופיים הטובים והמוסכמים לכל בעלי העיון התמימים והמושגים לכל שכל בריא למוד הדעת, ועל דרך החקירה הזאת התאימו תורה וחכמה יחד ופרשו התורה והמצוות דברי חכמים וחידותם בדרך תבונות והיו רחוקים מדרך הפהילוסופי הדורות שלפניו [...]¹⁷

בדבריו עמד וייס על היחס לפילוסופיה בקרב חוג חכמים זה,¹⁸ אך להערכתנו לאור הטקסטים ניתן ליישם את דבריו גם אל יחסם של חברי החוג לקבלה. אמנם מבחינה כמותית השימוש בפילוסופיה על מושגיה ותפיסותיה המגוונות תפס מקום רב בהגותם בעוד השימוש בקבלה היה מינורי יותר.¹⁹ אך חוג חכמים זה לא היה משועבד לפילוסופיה ואף לא לקבלה. השימוש בשיטות אלו, הפילוסופיה מחד, והקבלה מאידך, היה לצורך מטרה אחת והיא קיום המעשה הדתי – מעשה הבא מתוך הבנה, הזדהות ושמחה. בנוסף, השכלתם של חכמי החוג, בדומה לרבים מבני ספרד, הייתה רחבה והשתלבו בה תורה, חכמה ודעת עם

¹⁴ לרוב נמצא קטלוג של החכם למחנה מסוים ואילו דעותיו ימיונו באופן עצמאי לפי מנעד המחנות הקיימים. לדוגמה ראה: רמ"ה, אבות, דברי מבוא, עמ' 5-6: ארליך, אזוטריות. מגמה זו בולטת בקרב חוקרים אשר אחזו בגישה המחקרית הדיאלקטית ובגישה שלטקסט יש שני רבדים האחד אקזוטרי והשני אזוטרי, כמו: ליאו שטראוס, דב שוורץ ודרור ארליך. ראה: שטראוס, רדיפה: הנ"ל ירושלים ואתונה: שוורץ: הסתרה: ארליך, שם.

¹⁵ ראה לדוגמא: תא שמע, הלכה, עמ' 479-487: שלום, מגמות, עמ' 23-25.

¹⁶ אוסיף כי לצד התפיסה הדיכוטומית בין הקבלה והפילוסופיה קיימת תפיסה הרמוניסטית המבקשת לקרב בין הדיסציפלינות ולשלבם יחד. אביעזר רביצקי סבר כי סוגיה זו עמדה בליבו של הוויכוח על מעמד הקבלה בקנידאה בשנת 1466, ראה: רביצקי, מעמד, עמ' 461-462. שילוב בין השתיים נמצא כבר בכתבי ר' עזריאל, מראשוני המקובלים מגירונה, תשבי טען כי תרומתו של ר' עזריאל היא הבאת לשונות בשם חכמי המחקר ביניהם אריסטו ואפלטון בהערכה חיובית – בשילוב רעיונותיהם בדפוסי ההשקפות הקבליות, ראה: תשבי, פירוש, עמ' 12. שילוב בין השתיים נמצא גם בכתבי הרשב"א ור' פנחס אחיו של הרא"ה בספרו ספר החינוך, על השילוב הקבלה עם הפילוסופיה בכתביהם, ראה לדוגמא: תא שמע, הלכה, עמ' 486-491. אציין כי סוגיה זו נעדרת ממחקרו של שוורץ שעסק בחוגו של הרשב"א ושהוזכר בפרק הקודם, ראה: שוורץ, שמרנות. הימצאות שילוב זה של קבלה ופילוסופיה בכתבי רשב"א ובספר החינוך וגם בקרב חוג רח"ק אינו המכנה המשותף היחיד בין חוגים אלה. חוגים אלה אף שותפים בתפיסת השגחה דומה ובתפיסת היחס בין התבונה ובין ההתגלות, יחד עם זאת בעבודה זו אעמוד על בידולו של חוג רח"ק מחוגו של הרשב"א בעיקר בשל תפיסת המצוות שלהם.

¹⁷ ראה: ויס, דור, עמ' 211-212.

¹⁸ בהמשך דבריו כשעסק בדמותו של ר"א התייחס ויס בדבריו אל הקבלה: "לא ימאס החוקר הפהילוסופי לפרש דברי תורה ודת על פי יסודי בעלי הקבלה, או לפרש דברי מקובלים על פי מחקרי עיוניות", ראה: ויס, דור, עמ' 218. אגב אציין כי שם כינה ויס את ר"א כ"מיוחד והנעלה בין בעלי המחקר ההולכים בדרך הזה", בשונה מן המגמה המצויה במחקר ספר העיקרים ממנה עולה כי ר"א היה אקלקטיקן ופילוסוף בינוני, מגמה שהייתה בולטת בין החוקרים אשר אחזו בגישה המחקר האקלקטית, ראה: שביד, פילוסופים, עמ' 427: סיראט, הגות, עמ' 433-442: גוטמן, דת, עמ' 169-191. על גישות המחקר על ספר העיקרים, ראה לדוגמא: בדלוב, העמדת, עמ' 12-32.

¹⁹ הגותו של ראב"י יוצאת דופן מן הנאמר למעלה, הגותו רוויה במוטיבים קבליים ותפיסות קבליות. על כך אעמוד בהמשך הדין. ראה: להלן, עמ' 60-62.

השכלה כללית. חכמי החוג נתנו ידם בשירה, בהגות, בפרשנות מקרא ומשנה, בפעילות ציבורית והנהגה, בתרגומים, בוויכוחי דת כפי שאראה להלן.²⁰

עיסוק בקבלה

בטרם אציג את גישתם של חברי החוג לקבלה,²¹ אקדים בקצרה על העיסוק בקבלה בספרד במאה הי"ד והט"ו.²² תמונת המצב העולה מן המחקר אודות העיסוק בקבלה בתקופה זו, דומה לציר ובו שתי נקודות פריחה, האחת ראשיתה בסוף המאה הי"ג-ראשית המאה הי"ד, והשנייה סוף המאה הט"ו סמוך לגירוש ספרד. ביניהן ישנה תקופה ארוכה של דעיכה ביצירה הקבלית.²³ עם זאת בראשית המאה הט"ו ניתן להצביע על התעוררות מוגבלת בהיקפה בעיסוק בקבלה.²⁴ ישנה מגמה במחקר המסבירה את ההתעוררות המוגבלת הזו, על רקע הצרות הקשות אשר פקדו את הקהילה היהודית ובשל גלי ההמרה ההמוניים אשר התחוללו עם פרעות קניא ולאחריהן.²⁵ בתקופה זו של שלהי המאה הי"ד וראשית המאה הט"ו ניתן להצביע על מיעוט מסורות קבליות על פה, אלה שעסקו בקבלה רכשו את ידיעותיהם ממקורות בכתב.²⁶ את ההתעניינות בקבלה והשימוש בה בתקופה זו של סוף המאה הי"ד ראשית המאה הט"ו ניתן למצוא בין היתר בבית מדרשו של רח"ק.²⁷

יחסם של הר"ן וריב"ש לקבלה

יחסו של רח"ק לקבלה היה שונה מזה של הר"ן רבן,²⁸ ומזה של ריב"ש חברו. מאחת התשובות של ריב"ש עולה כי הר"ן הסתייג מן העיסוק בקבלה,²⁹ וכי ריב"ש עצמו בידועין בחר שלא להתעסק בקבלה ואף להתרחק ממנה. יחד עם זאת אציין, כי מן הדברים בתשובה עולה כי ריב"ש הכיר קבלה ואף עיין בהגות הקבלה הכתובה שהייתה נפוצה בתקופתו:

ומה ששאלת אם הספירות למטה ממעלת המלאכים או למעלה מהם. אין ספק כי הספירות הם למעלה והם נאצלו ראשונה (מן העשירית) נאצלו המלאכים לדעת המקובלים [...] והספר הוא אשר אמרת שהוא לחכם רבי יצחק לטף קראו צורת עולם הנה הוא אצלי ובו כ"ז פרקים. וכן ספר אחר לו קראו צרור המור ובו י"א פרקים וענין הספר הזה מענין הספר הקודם[...].³⁰

ריב"ש הזכיר בתשובה ספרי קבלה ושמות של חכמים מקובלים, כמו: ר' יוסף אבן שושאן ש'היה חכם בתלמוד וראה בפילוסופיא והיה מקובל וחסיד גדול ומדקדק במצוות, כלשונו של ריב"ש, ומן התשובה

²⁰ על תיאור אופייה של השכלתם של חכמי ספרד, ראה לדוגמא: פאור, בצל, עמ' 9-28: גרוס, מרכזי, עמ' 325-324.

²¹ לצורך הגדרת גבולות הדיון אציין כי אין בכוונתי לבדוק האם רעיונות היסוד במשנת חברי החוג מושפעים מן הקבלה, אלא כוונתי היא להצביע על יחסם המפורש אל הקבלה, היכרותם עם ספרים ורעיונות ושימוש בקבלה בכתביהם.

²² על עיסוק בקבלה בתקופה זו, ראה לדוגמא: הוך, הר"ן וקבלה: הוס, הקבלה: הנ"ל, מעמד הקבלה: הורביץ, הרשב"א: הרוי, יסודות: כ"ץ, הלכה וקבלה: מרציאנו, קבלה: הנ"ל, חכמי ספרד, עמ' 241-263: שוורץ, מגעים: תא שמע, הלכה: גוטליב, מחקרים, עמ' 345-348.

²³ ראה: הוס, מעמד הקבלה, עמ' 20: מרציאנו, קבלה.

²⁴ מבין החכמים המקובלים המעטים הידועים לנו בתקופה זו, ניתן לציין את ר' שם טוב אבן שם טוב מראשית המאה הט"ו שכתב את ספר האמונות שהיה לפורה שבהם. ראה: גוטליב, מחקרים, עמ' 347-356.

²⁵ ראה: גוטליב, שם: הוס, מעמד הקבלה: מרציאנו, קבלה, עמ' 140: בער, תולדות, עמ' 360.

²⁶ הוס הסביר כי המאפיין המובהק של הקבלה בתקופת הגירוש, שורשו כבר בראשית המאה הט"ו והינו תפיסת הסמכות הקבלית בכתב סמכותי או בהתגלות. ראה: הוס, מעמד הקבלה, עמ' 30.

²⁷ ראה: הוס, מעמד הקבלה, עמ' 20.

²⁸ על יחסו של רח"ק לר"ן, ראה לדוגמא: הרוי, יחסו.

²⁹ או בניסוח אחר: לא היה כרוך אחריה. ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 89. על התשובה ראה בהמשך הדיון.

³⁰ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' קנז, עמ' קסו.

עולה כי התקיימו קשרי ידידות בין השניים.³¹ ריב"ש הזכיר גם את רבי שם טוב בן גאון וביאורו לסודות הרמב"ן 'כתר שם טוב',³² את רבי יצחק לטיף, חכם שעבר במוצהר ממחנה הפילוסופים למחנה המקובלים,³³ וספריו: 'צורת עולם', 'צרור המור', 'רב פעלים', פרוש קהלת, 'שער השמים'.³⁴ על חיבורים אלה הוסיף ריב"ש גם התייחסות לאותו 'ספר סתום' שהיה מושא השאלה אשר הופנתה אליו.³⁵ מדבריו עולה כי הכיר גם את ספר זה וידע לומר כי דבריו של הספר סתומים ואין אדם יכול להבינם.³⁶ להבנת הספר המדובר המליץ ריב"ש להקדים לקריאתו את הקריאה של הספר 'שער השמים' כך תהיה לקורא: "תוספת הבנה בזה, ובספר הזה הסתום הזכיר עשר ספירות אבל לא כדרך קבלת הרמב"ן ז"ל והנמשכים אחר קבלתו."³⁷

למרות היכרות זו, ואולי דווקא בשלה, העלה ריב"ש שתי קובלנות עיקריות נגד העיסוק בקבלה: האחת, כי את הקבלה יש ללמוד על פה מפי חכם מקובל ולא מתוך כתבים. השנייה, תורת הספירות נראית לכאורה כסותרת את עיקרון אחדות האל.

וכן הודעתך מה שאמר לי ביחוד מורי הרב רבינו ניסים ז"ל כי הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמב"ן ז"ל להאמין בענין קבלה 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 מגלים שרשי החכמה ההיא ומגלים טפח ומכסים כמה טפחים וקרוב לטעות בדבר מהם. ולכן בחרתי לבל יהיה לי עסק בנסתרות.³⁸

הבנת דבריו של ריב"ש באופן הזה לפיו יחסו לקבלה נבע מתפיסתו שיש ללמוד את הקבלה מפי חכם מקובל ולא מן הכתב,³⁹ ניתן למצוא בהגותו של המקובל ר' מאיר אבן גבאי, אשר חי בדור הגירוש, בספרו 'עבודת הקודש' שם ביקר את ריב"ש:

ואמרו 'לזה איני תוקע עצמי באותה חכמה אחר שלא קבלתיה מפי מקובל חכם' אשר יראה מדבריו אלה שאילו קבלה מפי מקובל חכם, היה תוקע עצמו בה הרבה.⁴⁰

³¹ יעקב דוד וילהלם כתב כי ריב"ש הכירו מוולנסיה, ושיער כי ריב"ש קיבל שאלה זו לפני 1391, ראה: וילהלם, ריב"ש, עמ' 183. על מקובל זה, ראה לדוגמא: אילן, בן שושן.

³² מאוחר יותר חיבור זה נילוה לספר ליקוטים של רב האי גאון, ונקרא בשם קונטרס ר' שם טוב אבן גאון, ראה: שם, הערה 8. מעניין לציין כי גם את ריה"ל ואת סילוק ליום הכיפורים ציין ריב"ש כבעלי אלמנטים קבליים, על ריה"ל ומאגיה, ראה לדוגמא: שוורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 31-61.

³³ על חכם זה ראה: לעיל, עמ' 50 הערה 12.

³⁴ ספר זה זכה מריב"ש לשבח גדול 'הספר הזה הוא נכבד מאוד' כיון שהוא סותר את טענות הפילוסופים כנגד התורה, ושם לדידו של ריב"ש לא מוזכרות עשר הספירות. על יחסו של ריב"ש לפילוסופיה אדון בהמשך, ראה: להלן, עמ' 70. ספר זה הוזכר אף אצל ראב"י בא"ש, ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 551 (א"ש, עמ' 21, שורה 6-7).

³⁵ תשובה זו היא תשובה לשאלת רבי עמרם בן מרואם אודות הספירות ואודות ספר סתום שחיבר ר' יצחק לטיף.

³⁶ על ספר זה טען ריב"ש כי את הכתב בו בדה ר' יצחק מלבו כיון שהדברים הכתובים בו אינם עולים בקנה אחד עם דעת חכמי הקבלה. ביקורת זאת של ריב"ש, להערכתו, עולה לאור הכרות קרובה עם המאטריה, ולאורה קבע: "אך בעצם הספירות בירר דרך לעצמו מלבו ולזה אני אומר שאין לסמוך בדברים כאלו אלא מפי חכם מקובל ועדיין אולי." ראה: ריב"ש, שם, עמ' קסו.

³⁷ ראה: ריב"ש, שם.

³⁸ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' קנז, עמ' קסה-קסו. ביקורת זו על הרמב"ן לא המעיטה את הכבוד לו רחש ריב"ש לרמב"ן, כפי שאמר: "הדבר ידוע שהרמב"ן היה סיני ועוקר הרים וכל דבריו כגחלי אש ועליו סומכים בכל גלילות קטלוניה כמשה מפי הגבורה". ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' תטו, עמ' תרלז: חנוך, הרמב"ן, עמ' 28: הרשמן, ריב"ש,

נב.

³⁹ טענה בסגנון זה העלה אף רי"א בספר העיקרים, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פכ"ח, עמ' רלג-רלד: להלן, עמ' 60-59.

⁴⁰ ראה: אבן גבאי, עבודת הקודש, ח"ב, פי"ג, עמ' עמ' 63. בפרק זה ביקר ר' מאיר את תפיסת הקבלה של ריב"ש לאור תשובה קנז, ראה: שם, עמ' 61-63. אציין כי חכם זה מצא קרבה בין השקפתו שלו ובין השקפת

בפועל, מכלל התשובות עולה כי נמנע ריב"ש מלהשתמש בקבלה כפי שקבע בתשובה קנז, אך ישנה תשובה אחת אשר נמצאה בכתב יד מזרחי ופורסמה לראשונה על ידי יעקב דוד וילהלם בשנת תשי"י החורגת מכלל זה.⁴¹ התשובה לא הובאה בסדר התשובות ומאוחר יותר כונסה בספר השו"ת בנספחים במהדורת מכון ירושלים.⁴²

התשובה עוסקת בפרשנות האגדתא ממסכת מכות על שלוש טעיותיו של שרו של עשיו בימות המשיח.⁴³ ריב"ש עשה שימוש בפרשנות הרמב"ן על התורה שבה שני אלמנטים קבליים: האחד, עזאזל והשני, סוד המלבוש. בהתאם לפרשנותו של הרמב"ן את המושג 'עזאזל', לכל אומה יש מלאך, שר למעלה, המושל בה ומשפיע ומאציל עליה מכוחו. סמאל, שרו של עשיו, מושל על החורבן ומאציל על עשיו שהוא עם יורש החרב והמלחמות – חרב ושמון.⁴⁴ השני – לפי פרשנותו של הרמב"ן, המלאך מתלבש בצורה אנושית ויורד לעולם הארצי, בדומה למלאכים שנראו לאברהם, או למלאך שנראה להגר, ולשרו של עשיו שנאבק עם יעקב.⁴⁵ לדעת החוקרים, רמז הרמב"ן בדבריו על מלבוש המלאכים לסוד המלבוש – עניין שהשפעתו רבה בספרות הקבלה המאוחרת, שמשמעותו התלבושות המלאכים בלבוש אנושי בירידתם לעולם הגשמי.⁴⁶

ריב"ש בחר בתשובה זו לבאר את עניין שלוש הטעויות של שרו של עשיו המוזכרות באגדתא במסכת מכות דווקא בעזרת ביאורו על התורה של הרמב"ן, ביאור בו כתובים ושזורים סודות ואלמנטים קבליים. בחירה זו אינה עולה בקנה אחד עם דבריו בספר התשובות. את החריגה הזו ניתן ליישב כי יתכן כי ריב"ש לא ראה בפירושו של הרמב"ן על התורה, על אף הסודות והאלמנטים הקבליים השזורים בו – ספר קבלי מוצהר ולא ראה בכך סתירה לכלל שקבע בתשובה קנז.⁴⁷ יתכן כי לא ראה ריב"ש בקבלת הרמב"ן, בשונה מקבלת ר' עזרא מגירונה,⁴⁸ איום על העולם הנורמטיבי התלמודי-ההלכתי.⁴⁹

רח"ק בנושא תארי האל, ראה: הרוי, יסודות, עמ' 77: אידל, תארים, עמ' 98. על חכם זה ראה לדוגמא: אידל, גבוה מהזמן.

⁴¹ ראה: וילהלם, ריב"ש. כת"י מכיל את 'ספר השם' המיוחס לר' משה דיליאון וקטעים בענייני תפילה, אסכולוגיה וקבלה. לאחר 'ספר השם' הובאו שתי תשובות של הריב"ש בעלות זיקה קבלית, אחת מהן היא תשובה קנז המופיעה ברצף השו"ת והשנייה היא זו שעליה נדון להלן.

⁴² ראה: ריב"ש, שו"ת, ב, נספח, סי' א, עמ' תשעד.

⁴³ ראה: בבלי, מכות, יב, ע"א. ריב"ש כדרכו התמקד בעיקר בהלכה על כן תשובה זו ייחודית, הן בשל השימוש בקבלה הן בשל השימוש בדברי אגדתא שאינם שכיחים בשו"ת. אל ריב"ש הופנו בעיקר שאלות הלכתיות והוא מיעט בהתייחסות לסוגיות שאינן הלכתיות בכלל ולפרשנות פסוקים בפרט. ובשאלה זו נשאל ריב"ש על מקור אגדי בתלמוד: "על שלוש טעיות סמאל" ובתשובתו הביא ריב"ש מפרשנות רמב"ן עה"ת עם אלמנטים קבליים.

⁴⁴ ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא טז, ח, עמ' פח-צא. על השעיר המשתלח, ראה לדוגמא: שוורץ, מתאורגיה, עמ' 394-393.

⁴⁵ ראה: רמב"ן עה"ת, בראשית יח, א: שם, לה, כה. השווה: רמב"ם, המורה, ב, מב, עמ' רנח-רנט: רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי תורה, פ"ב, הל' ד, ג, ז. הרמב"ם סבר, בהתאם לדרכו הרציונלית, כי אברהם לא ראה את המלאכים, אלא זה היה חלום. כך הסביר הרמב"ם את מאבק יעקב עם המלאך (ואת כלל מראה הנביאים) שזה היה מראה נבואה ודרך חידה ולא בפועל. על גישתו זו של הרמב"ם קבל הרמב"ן ואמר: "ואלה דברים סותרים הכתוב, אסור לשומעם אף כי להאמין בהם". ראה: רמב"ן עה"ת, בראשית יח, א.

⁴⁶ בדומה לזה התפרשו דברי הרמב"ן אף במאה השלוש-עשרה על-ידי כמה מקובלים מחוג הרשב"א. על סוד המלבוש אצל הרמב"ן, ראה לדוגמא: כהן אלורו, סוד המלבוש, עמ' 26-28: שוורץ, מתאורגיה, עמ' 400-401: וולפסון, סוד המלבוש. על סוד המלבוש בספר העיקרים, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פל"ד, עמ' תריד: להלן, עמ' 67.

⁴⁷ יש לתת את הדעת כי ריב"ש השתמש בפרשנות הרמב"ן במקורה ולא בפרשנות הקבלית שנכתבה על ביאורו של הרמב"ן, כמו: שם טוב לר' שם טוב בן אברהם גאון. על קבלת הרמב"ן, ראה לדוגמא: ישראל, רמב"ן: הנ"ל, ביוגרפיה: לורברבוים, האמנם: הלברטל, האמת: הנ"ל, סתר: הנ"ל, הרמב"ן: שוורץ, מתאורגיה. על יחס הר"ן לפירושו של הרמב"ן על התורה, ראה לדוגמא: פלדמן א', הערות.

⁴⁸ על קבלת ר' עזרא, ראה לדוגמא: תשבי, המקובלים: הנ"ל, פירוש, עמ' 11-13.

⁴⁹ בדומה לדברי עודד ישראלי במחקרו האחרון, ראה: ישראל, רמב"ן, עמ' 130.

מנגד, מן המידע הביוגרפי הידוע לנו אודות רח"ק עולה כי כבר בבחרותו פנה רח"ק אל מקובל עלום שם והתעניין בטכניקות מיסטיות,⁵⁰ כמו: כתיבה אוטומטית, במטרה להשיג נבואה.⁵¹ מעדות אחרת עולה כי התעניין בקמענות להוצאת עין הרע.⁵² כמון כן, חיבר הרח"ק תפילה מאגית שכל הנראה נאמרה על ידו בכל יום בתפילתו,⁵³ ואף התפרסם במעשה ניסים בו הוריד רח"ק גשם בעזרת דרשה אשר פתחה במילים 'לנו המים'.⁵⁴

אך האם קרבה זו לקבלה והתעניינות בה באו לידי ביטוי הלכה למעשה בהגותו הכתובה של רח"ק? האם ישנם יסודות קבליים בא"ה? ומה היה יחסו של רח"ק לקבלה?

שאלות אלו נידונו כבר בספרות המחקר, ועדיין מעסיקות את קהילת החוקרים כאשר לעיתים המחקרים המאוחרים מערערים קמעא על הראשונים.

בפועל כמעט ואין מינוח קבלי בא"ה. ספר הבהיר מוזכר פעם אחת,⁵⁵ והמונח 'סוד' מופיע כשלוש עשרה פעם בספר אך הקשרו על פי רוב אינו בהכרח קבלי.⁵⁶ את הקבלה וחכמיה הזכיר רח"ק בשני כינויים שונים: פעם אחת, "יודעים חן" בהקשר של העיסוק במעשה מרכבה ומעשה בראשית,⁵⁷ אותו ראה רח"ק כתחום אזוטרי השייך לסתרי תורה ש"היו ביד יחידי סגולה הצנועים, והצנועים מוסרים אותם לתלמידיהם בעתים ובתנאים ידועים."⁵⁸

⁵⁰ זהותם של חכמים מקובלים אשר פעלו בתקופה זו עוטה בערפל, למעט חכמים בודדים הידועים לנו, כמו: ר' יוסף אבן שושן המוזכר בתשובת ריב"ש הנזכרת למעלה והיה עמו בקשר (כאן אציין כי לא ידוע על קשר בין רח"ק ובין ר' יוסף אבן שושן, ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' לה, הערה 132) ומאוחר יותר החכם המקובל ר' שם טוב אבן שם טוב. על חכם מקובל זה, ראה לדוגמא: בוקסבוים, תשובות, עמ' י: מרציאנו, קבלה, עמ' 141-142: הנ"ל, חכמי ספרד, עמ' 243-244. מעניין לציין כי גם מקור הידע הקבלי של הרמב"ן אשר חי במאה ה"ג לא ידוע ועל זהותו הדעות במחקר חלוקות. ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 694. השווה: ישראל, ביוגרפיה, עמ' 190-200.

⁵¹ כת"י מונטיפיורי 431 'מראות תוי מראות נביא' [f8756=o], ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 19: הנ"ל, יסודות, עמ' 78 והערה 14.

⁵² ראה: הרוי, יסודות, עמ' 77 והערה 13. על העין הרע בהגותו של הר"ן, ראה לדוגמא: דוידסון, עין הרע. על עין הרע בהגותו של ריב"ד, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, פרשת כי תשא, עמ' ריג.

⁵³ ראה: הרוי, יסודות, עמ' 78 והערה 16. הרוי העיר, בטעם, כי עצם ייחוס אמירת התפילה הזו על ידי רח"ק, גם אם בפועל לא נאמרה על ידו, מורה על האופן בו נתפס רח"ק בעיני העם כדמות רבנית המתפללת תדיר תפילה מאגית. על מידע ביוגרפי זה הוסיף הרוי את דברי בער שרח"ק התעניין בשמועות משיחיות עממיות. על כך אומר כי, להערכתו, התעניינות בשמועות משיחיות אינה בהכרח כרוכה בקבלה יתכן והיא כרוכה דווקא בפולמוס האנטי נוצרי בו עסק רח"ק רבות. על דיון בנושא, ראה: להלן, עמ' 80-82.

⁵⁴ הדרשה מוזכרת בחיבור 'צורר המור' לר' אברהם סבע, על ויקרא, כו, יט. ראה: סבע, ר' אברהם, צורר המור, מהדורת ויכלדר, בני ברק: היכל ספר, תש"ן, ח"ב, עמ' פה. הדרשה מבוססת על המילים: "לנו המים" מס' בראשית, כו, כ. עוד על דרשה זו, ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 703: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז: הרוי, רח"ק, עמ' 34: הנ"ל, יסודות, עמ' 77 והערה 12. יש הרואים בדברי רי"א: "וכן יש ראייה גדולה על ההשגחה, מן המטר היורד בתפילת הצדיקים והחסידים שבכל דור ודור, ומצד ההשגחה האלוהית שהיא דבקה בהם בכל איש ואיש כפי שלמותו או ברבים כפי שלמותם." אזכור מאורע זה שיתכן שהיה עד לו בפועל, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פ"ח, עמ' תעז: אורבאך, שם. על ר' אברהם סבע והדרשות שלו, ראה לדוגמא: מרציאנו, קבלה, עמ' 158-159, 166.

⁵⁵ הספר נזכר בדיון אודות השם המפורש שהיה נמסר רק לאלה הצנועים שבכהונה, ראה: רח"ק, מ"א כ"ג, פ"ג, עמ' קד, קט. רח"ק גם הזכיר פעמיים את ספר יצירה במפורש, אך ספר יצירה שימש גם פילוסופים, כמו: רס"ג ור' יהודה הברצלוני בעוד שספר הבהיר הינו ספר קבלי, מן החיבורים הראשונים שנתחברו בקבלה (סוף המאה ה"ב צפון ספרד, פרובאנס) ושימש יסוד למשנותיהם של המקובלים במאה ה"ג. על ספר הבהיר ועל ספר יצירה, ראה לדוגמא: דן, המיסטיקה: שלום, פרקי: ליבס, ספר יצירה. הרמב"ן היה הראשון שהשתמש באופן שיטתי בספר הבהיר לצורך הכתיבה הקבלית שלו, ראה: ישראל, ביוגרפיה, עמ' 209.

⁵⁶ ראה: רח"ק, פירנצה, מפתחות, עמ' 342.

⁵⁷ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנה. אבקש להסב את תשומת הלב לקונטקט של כינוי זה. במ"ב

בכ"ו בפרק השני עסק רח"ק בתכלית התורה. לדידו של רח"ק מטרת התורה על מצוותיה וסיפוריה היא לשבעה

פעם אחרת, בכינוי "כת" בהקשר היתכנות הגלגול 'אם תעתק נפש האדם או תאצל'. שם קבע רח"ק שאם רעיון הגלגול הינו קבלה אזי יש לקבל את הרעיון.⁵⁹

ולפי שהכת האומרת בו, יסודה בקבלה, הנה דלתי החקירה ננעלות בו. ואם קבלה, נקבל בסבר פנים יפות.⁶⁰

בא"ה ישנה גם התייחסות מפורשת אודות יעילותם של לחשים וקמעות.⁶¹ את פעולתם הסביר רח"ק בדומה לתפיסה הנאופלטונית האופיינית לחברי חוג זה: "[...] גייע באמצעותם השפע מהם והנה הם במדרגת הכלי

עניינים, עליהם אעמוד בהמשך הדיון (ראה: שם, עמ' רנג: להלן, פרק תכלית התורה, עמ'). העניין השלישי מבין השבעה הוא הנחלת דעות אמיתיות אודות האל ונבראיו. "הנה די בזה בפניות התוריות והדעות האמתיות אשר באו בקבלה, למי שחננו השם מדע, והרמזים אשר באו במקדש וכליו, ובדרכי הטהרות ומספר הימים וההזאות, וזולתם. ומה שבא במעשה בראשית ובמעשה מרכבה ליודעים חן." רח"ק ציין את הקבלה בעניין זה של הנחלת דעות אמיתיות אודות האל. זאת אומרת שהכלים הלוגיים והשכליים אינם מספיקים לכך ובתחום זה לקבלה יש יתרון על הלוגיקה. יתרה מכך, בתחום זה של הקבלה דלתות החקירה ננעלות. רז"ה אף הוא סבר כי הקבלה נכנסת היכן ששכל האדם אינו משיג. "בראותו כי אין כל אדם משיג פנימי התורה, ומצוה היא שלמות המידות, וזה המושל הנקראת תורה היא חכמת הקבלה, אשר יחוייב כל בן ישראל להאמין בה כמו בתורת משה, ואינה נלמדת מכל אדם, גם לא תנתן כי אם ליחיד שבדור". בחלק זה לפי רח"ק כלולים מעשה בראשית, מעשה מרכבה, מקדש וכליו טהרה וההזאות השייכות לעבודת הקורבנות. (לדעת הרמב"ם אין טעם לפרטי הקרבנות, כמו: מין וסוג. "לזה אי אפשר ליתן טעם כלל, וכל מי שמעסיק עצמו לדעתי בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו, הרי הוא הוזה הזיה גדולה" על תפיסת הרמב"ם בפרטי הקורבנות, ראה: רמב"ם, המורה, ג, כו, עמ' שלו: נוהרי, תורת, עמ' 32-35) התפיסה לפיה במקדש וכליו יש רובד של רמזים המעוררים את השכל אל המידות השלמות נמצא אף בפתיח של פרשת תצוה העוסקת במשכן וכליו: "על כן יהיה מחוייב לדבר במה שהוא אפשר לנו להבין ברמזים שגילו לנו חז"ל, אשר הם נוגעים בענייני זאת הפרשה, אשר הם מעוררים השכל אל המדות השלמות הצריכות לעבודתו ית', וכבר התחלנו בפרשה שעברה לדבר בענין המשכן וכליו, ובמה שיורה ממעלות שלמותם מעט מהרבה דרך כלל." (ראה: ריב"ד, עה"ת עמ' קצח) מעניין כי ריב"ד כאן השתמש בטרמינולוגיה של 'רמז' ולא 'סוד' – בהגותו שילב שני מונחים אלו. על רמזים נוספים, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, עמ' רפא, קו. מצאתי כי ריב"ד נותן רמז מהפסוק 'ואתה תצוה את בני ישראל להעלות נר תמיד' למנהג שהתקיים בזמנם: "ויש לנו רמז למנהגינו, שהוא מנהג פשוט בכל ישראל, כי כמו שנהגו להדליק נרות בעשיות בבית הכנסת, כך נהגו שיש עשיות דולקת לפני ארון העדות מערב עד בוקר לכבוד ספרי התורה, שהם בדמיון ארון העדות, שהיו הלוחות וספר תורה שכתב משה." (ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רג.

⁵⁸ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ז. תפיסה זו של קבלה הולמת את תפיסת קבלת הרמב"ן כפי שעולה במחקריהם של אידל והלברטל, ראה: אידל, רמב"ן: הלברטל, האמת: ישראלי, רמב"ן, עמ' 118. השווה: לורברבוים, האמנם: ישראלי, רמב"ן: הנ"ל, ביוגרפיה. לורברבוים וישראלי הציעו כיוונים חדשים בהבנת אופייה האזוטרי של קבלת הרמב"ן. אבקש להוסיף היבט אחר הקיים בדברי רח"ק. בהמשך דבריו על סתרי תורה אשר מעשה בראשית ומעשה מרכבה נכללים בהם, טען רח"ק כי עם החלשות הדורות: "רפו ידי המחזיקים בתושבע"פ המקובלת ובמצפוני סתריה וסודותיה, אבדה חכמת חכמיו ובינת נבוננו נסתתרה." (ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ז. רח"ק השתמש כאן בביטוי מושאל מן הנביא. 'ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוננו תסתתר', ראה: ישעיהו, כט, יד). דבריו נסובו על דורות אשר קדמו לו, בעוד שתיאור מציאות ריאלית בה יש הרס ופגיעה בסתרי תורה עולה מא"ש לראב"י. בשל מצב זה התיר לעצמו לגלות ולעסוק ברמז בסתרים אלה בטור השני – שעסק בהשגחה. ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 565 (א"ש, עמ' 35, שורה 5-14).

⁵⁹ ישנה הלימה בין סגנון זה של רח"ק ובין סגנונו של הרא"ש כנשאל על ידי בנו ר' יהודה על הגלגול: "אם קבלה הוא נקבל כי אין טעם מספיק", ראה: הרא"ש, שו"ת, ס' ע. על התנגדות נחרצת לרעיון הגלגול, השווה לדוגמא: רס"ג, או"ד, מ"ו, ח, עמ' ריד-ריז.

⁶⁰ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד, דרוש ז, עמ' תה. השווה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ט, עמ' תקפז. רי"א קיבל את דעת המקובלים כי הנפש הינה מהות רוחנית קיימת ולא רק מציאות היולית, אך נטה שלא להסכים עם רעיון הגלגול בעיקר עם האפשרות כי נפש האדם תתגלגל בגוף בעל חיים. א"ה וייס טען כי שיטתו של רח"ק מבוססת על הרמב"ן והרשב"א אשר סברו כי כל דבר שהקבלה הנחתו לא תנצחון החקירה. ראה: וייס, דור, עמ' 146.

⁶¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד, הדרוש החמישי, עמ' שצט-תב. א"ה וייס היצר על גישתו של רח"ק וסבר כי רצונו לסתור את דבריו פגע באיכות דבריו בשעה שניסה לחפות על אמונות סכלות אשר נחשבו אצל הרמב"ם לתוהו ובוהו מצד ההיגיון והשכל הבריא וחיוב להאמין בהם מפני הקבלה. בנוסף, לא הבדיל רח"ק בין מה שהוא קבלה אמיתית, כמו: סוגיית משיח ועולם הבא, ובין מה שהוא קבלה מסבירה או ששורשה בהגדת עם או אמונות טפלות כמו: לחש קמעות. שעליהם רב האי גאון והרמב"ם אמרו שהעוסקים בזה הם מן המשוגעים בבני אדם, ראה: וייס, דור, עמ' 146. עוד על לחשים וקמעות, ראה לדוגמא: שוורץ, אסטרוולוגיה, מפתח עניינים עמ' 386, 393.

לפעולות ההסיי. רח"ק התנה כי הנותן את הלחש או הקמע יהיה אדם חכם וירא חטא שיעשה אותם מתוך קדושה, טהרה ומחשבה נכונה.⁶²

מלבד אזכורים מפורשים אלו מצאו החוקרים זיקה רעיונית הקיימת בין א"ה ובין הקבלה, כמו: במושג האינסופיות,⁶⁴ זיהוי אצילות עם עיקרון הבריאה יש מאין,⁶⁵ משנת התפילה, תפיסת תארי האל והצבת הדבקות באל כתכלית התורה והאדם.⁶⁶ זאב הרוי, אף הוא עמד על היסודות הקבליים בחיבור א"ה ובמחקרו כינס גם מדברי קודמיו בנושא.⁶⁷ בדומה לקודמיו, הצביע הרוי על הלימה בין תורת התארים של רח"ק ובין תורת הספירות של המקובלים. בנוסף, עמד על יסודות קבליים במספר דיונים נוספים בא"ה: בדיון על השם המופרש, האדם כתבנית חותם,⁶⁸ הגלגול, בריאת המלאכים ביום הראשון,⁶⁹ יסוד התפילה,⁷⁰ וביסוד העיבורי.⁷¹

זיקה נוספת הקיימת במחקר בין רח"ק ובין הקבלה היא ייחוס החיבור 'סוד הקדיש' לרח"ק.⁷² נתן אופיר במחקרו תמך בייחוס החיבור לרח"ק וטען כי עולה מן החיבור כי רח"ק החזיק במסורות קבליות שכלל הנראה הגיעו אליו מחכמי גירונה.⁷³

לאחרונה, עלו במחקר מספר הסתייגויות מחלק מן הממצאים אשר הוצגו לעיל:

1. הרוי חזר בו מן הזיהוי של 'סוד העיבור' כסוד קבלי בא"ה.⁷⁴ הרוי טען כי זהו שיבוש נוסח וכי יש לנקוט בנוסח מהדורתו של ר' שלמה פיישר 'יסוד עכורי' בדומה לסברתו של גוטמן ובשונה מוולפסון:⁷⁵

⁶² ראה: רח"ק, א"ה, שם. על הגישה הנאואפלטונית של חברי החוג, ראה: להלן, רעיוני, עמ' 175 ואילך.
⁶³ מעניין לציין כי רח"ק השווה את פועלם לתפילה: "זוה שמהם שיש בהם תנאי וקשר שיהיה הפועל להם חכם וירא חטא ושיעשה פעולותיו באופן מהקדושה והטהרה והמחשבה הנכונה אשר זה וכיוצא בו מין ממיני התפלה והעבודה אשר כבר התבאר שיעילו לו ולזולתו." ראה, שם, עמ' ת.
⁶⁴ ראה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 407: שביד, טעם, עמ' 165-166 (מופיע גם כמאמר עצמאי, ראה: שביד, תאר עצמי). שם יצר שביד זיקה בין האינסופיות של התארים החיוביים ובין הספירות אצל המקובלים. גם אידל עמד על קרבה זו, ראה: אידל, תארים, עמ' 98-101. אציין כי שלמה פינס הצביע על זיקה בין תפיסת התארים של רח"ק ובין התפיסה החיובית של התארים הסוברת שהינם אינסופיים במהותם אצל דונס סקוטוס, סכולסטיקן בן המאה הי"ג, ראה: פינס, הסכולאסטיקה, עמ' 23-30. דברי הביקורת על השוואה בין הגותו של רח"ק ובין הסכולסטיקה הנוצרית, ראה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1199.

⁶⁵ ראה: וולפסון, אצילות, עמ' 235.

⁶⁶ ראה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1202-1203.

⁶⁷ ראה: הרוי, יסודות.

⁶⁸ על התפיסה המשותפת לחוג חכמים זה אודות האדם כ'עולם קטן', ראה: להלן, עמ' 140-143.

⁶⁹ הרוי הצביע על דמיון בין הקשר שהציג רח"ק בין בריאת המלאכים ובין המניע הראשון (בעיקר סביב שאלת אלוהותו של המניע הראשון שאותה שולל רח"ק). ריב"ד הציג דיון בעל זיקה לדברי רח"ק וראב"י בפירושו על עה"ת.

⁷⁰ הרוי כתב על 'סוד התפילה' גם בספרו, ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 135-139.

⁷¹ הדברים מוסבים על דברי רח"ק, ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ב, פ"א. בזיהוי 'סוד העיבור' כסוד קבלי אחזו גם ש"ב אורבאך ושולם רוזנברג. ראה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 107, הערה 70: רוזנברג, הערות, עמ' 78-80.

⁷² ראה: כתב יד לונדון, מס' 1074, דף ב-268א [f5760=s].

⁷³ כפי שעולה מן החיבור 'סוד הקדיש' המיוחס לרח"ק. אופיר סבר כי החיבור נכתב כשרח"ק לימד עוד בברצלונה. ראה: אופיר, סוד הקדיש, עמ' 24-26. על הזיקה לקבלת חכמי גירונה, ראה: אופיר, שם, עמ' 15-14 והערה 10: גברין, ר' עזריאל: הרוי, רח"ק, עמ' 19: הנ"ל יסודות, עמ' 75-109. על קבלת חכמי גירונה, ראה לדוגמא: אידל, סוד: תשבי, המקובלים: ישראל, רמב"ן: תשבי, פירוש: גברין, שם.

⁷⁴ ראה: הרוי, סוד קבלי. הרוי הלך בעקבות וולפסון והניח כי הנוסח הינו 'סוד העיבור' הרומז לתורה קבלית. על המניע בבחירה זו דווקא, ראה: הרוי, שם, והערה 22. על סוד העיבור בקבלת קטלוניה במאה הי"ג, ראה לדוגמא: אידל, סוד העיבור: הלברטל, סתר, עמ' 67.

⁷⁵ גוטמן היה הראשון אשר דחה את הפרשנות הקבלית של וולפסון עוד בשנת 1933, ראה: גוטמן, ביקורות, עמ' 228: הרוי, וולפסון, עמ' 12. על ההשוואה בין כתבי היד, ראה: הרוי, סוד קבלי.

והיה הדמיון הזה נפלא [המקום = אלוהים]. כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו יתברך בכל חלקי העולם ומלואו, כאמרו [ישעיה ו ג]: "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו". ירצה, כי עם היותו קדוש ונבדל בשלש קדושות, שירמז בהם אל היותו נבדל משלשה עולמות, הנה מלא כל הארץ, שהוא יסוד העֶכּוּר שביסודות, כבודו.⁷⁶

2. ארי אקרמן ערער על ייחוס החיבור 'יסוד הקדיש' לרח"ק. באשר ליסודות קבליים בא"ה, טען אקרמן כי רח"ק נעזר בא"ה במקורות קבליים ובתפיסות קבליות, אך ורק בשעה שאלו הלמו את תפיסתיו הפילוסופיות החמורות.⁷⁷

3. אברהם סתיו במחקרו ביקש להפקיע את המיסתורין מ'יסוד התפילה'.⁷⁸ סתיו הביא מדבריו של תומאס אקווינס על מנת להסביר את הקשר בין 'יסוד התפילה' ו'יסוד הביטחון' שבדברי רח"ק.⁷⁹ רח"ק הדגיש את הביטחון של האדם כי האל יקבל את תפילתו – לשיטתו הביטחון הוא אמצעי להתקבלות התפילה. תומאס אקווינס סבר כי תכלית התפילה היא השפעתה על התנהגותו של האדם ובטחונו באל. סתיו שילב בין דבריהם וטען כי ההבנה שתכלית התפילה ביצירת ביטחון משתלבת עם הקביעה שרק תפילה שנעשית מתוך ביטחון מתקבלת וממלאת את ייעודה. לאור דבריו אלו ביקש סתיו להפקיע את כל הסודות המצויים בא"ה מזיקתם לקבלה ולהחזירם לקרקע הפילוסופית.⁸⁰

להערכתו, אין בכוחם של הסתייגויות אלה לגרוע מן הזיקה הקבלית הקיימת בא"ה ומקרבתו-פתיחותו של רח"ק אל עולם הקבלה, ויש לתחם את הסתייגות רק לעניין בו דנו החוקרים.⁸¹

מכלל הדברים עולה כי רח"ק ראה בקבלה תחום אזוטרי שיש לנהוג בו בצנעה ואשר נמסר מיחידי סגולה לתלמידים נבחרים בתנאים ייחודיים. הקבלה נכללת בתחום הנחלת דעות אמיתיות אודות האל וברואיו. לדידו, תחום בו השכל והחקירה אינם מספיקים – אזי הקבלה אפשרית, ובנושאים בהם יש קבלה דלתות

⁷⁶ ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ב, פ"א, עמ' סט-ע. במהדורה על פי כת"י פרינצה, ראה: רח"ק, פרינצה, עמ' 57.
⁷⁷ ראה: אקרמן, הקדיש. נוכח הדעות החלוקות במחקר שאלת האוטנטיות של 'יסוד הקדיש' נותרה פתוחה ודרשת דיון מעמיק, על כך אדון בנפרד בעתיד.

⁷⁸ ראה: סתיו, סודו.

⁷⁹ על 'יסוד הביטחון', ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"ב, כ"א פ"א, עמ' שעג.

⁸⁰ ראה: סתיו, סודו, עמ' יד-טו.

⁸¹ אם בכלל. נראה לי שאין בעמדה זו אשר הציג הרוי לגרוע מן ההשפעה הקבלית הקיימת בא"ה, ויש לתחום אותה רק בעניין 'יסוד העכור' לאור הממצאים העולים מכתבי היד. עמדתו זו תורמת רבות לקביעת הנוסח המדויק של הטקסט. על הסתייגותו של אקרמן אומר שגם אם השערותו של אקרמן נכונה ומחברו של 'יסוד הקדיש' אינו רח"ק, עצם מתן האפשרות במחקר לייחס את 'יסוד הקדיש' לרח"ק – יש בה להעיד כי משנתו של רח"ק מצביעה על פתיחות לקבלה ובסוגיות יסודיות היא מראה קרבה לעולם הקבלה בתוכן ובכללים אף אם לא במינוח ובפרטים. בנוסף, טענתו של אקרמן על השימוש בקבלה בא"ה כתנאי להלימה עם תפיסות פילוסופיות חמורות – מובילה לתפיסה כי לכאורה הייתה עדיפות לפילוסופיה על פני הקבלה אצל רח"ק. להערכתו, תפיסה זו אינה מדויקת. רח"ק ראה בקבלה מקור אפשרי לאמיתות שאינן ניתנות להשגה על דרך העיון השכלי, וניגש אליה בספקנות מפוכחת, אך כך גם נהג עם הפילוסופיה. בשעה שראה רח"ק כי התפיסה הקבלית או התפיסה הפילוסופית אינן סותרות את תפיסת הדת נעזר בהן. כפי שהוא הצהיר במפורש לא אחת בא"ה וכדוגמא אביא את דיונו על אמונת ההשגחה: "הנה כבר קדם לנו בתחילת המאמר, היות השגחת הש"י בנמצאות, פנה תוריית, שלא יצויר מציאות התורה זולתה. ולזה צריך שנחקור אם בבאר הפינה הזאת, ואם באפן הידיעה בה. וזה אמנם כפי מנהגנו. רצוני לומר, לבאר הפינה הזאת כפי מה שתגזרה התורה עם שנביא הספקות אשר הנינו קצת החכמים לדרוך דרך היוני, ונתיר אותם ונשיב את הדרך שנסתבכו בו. ונעיר עם זה על אופן ידיעתנו בפינה הזאת, ונחקור בדרושים מה, מיחסים לה." ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, עמ' קנ. ראה גם: הרוי, יסודות, עמ' 109. אודות הסוד, יתכן כי בשל תפיסתו של רח"ק את תורת יודעי חן כתורה אזוטריית לא ביאר במפורש והמעט בה בחיבורו הכתוב, מה עוד שלדידו כפי שאמרתי הקבלה הינה משלימה במקום בו החקירה אינה מספקת. כך שבמקרים של 'סוד', כמו: השם המפורש – תחום השייך לידיעת האל – אזי יש בהם זיקה קבלית.

החקירה נעלית. רח"ק לא ראה עצמו שייך למחנה המקובלים, אך יחד עם זאת קרבתו לקבלה עולה הן מן המידע הביוגרפי הן מעדותו המפורשת בא"ה: "אם קבלה נקבל בסבר פנים יפות."⁸²

הקבלה בחוג התלמידים

יחסם לקבלה

מעיון בטקסטים עולה כי מרבית תלמידי חוג זה קיבל בסבר פנים יפות את הקבלה, ובכתביהם ניתן למצוא עקבות לתפיסתו של רח"ק, לפיה תחום זה הינו אזוטרי ומשלים היכן שהחקירה אינה מספקת בפרט בתחום העוסק ביחס בין האל וברואיו.

רז"ה ראה בקבלה חכמה פנימית, ובדומה לרח"ק ראה אותה כשיטה משלימה במקומות בהם אין השכל מספיק.

בראותו כי אין כל אדם משיג פנימי התורה, ומצוה היא שלמות המידות, וזה המושכל הנקראת תורה היא חכמת הקבלה, אשר יחוייב כל בן ישראל להאמין בה כמו בתורת משה, ואינה נלמדת מכל אדם, גם לא תנתן כי אם ליחיד שבדור.⁸³

לדידו, של רז"ה הקבלה יעילה מאוד בהבנת סודות המצוות, ויתרונה עולה על פני הפילוסופיה:

הנה התורה נתנה שלמות מזה בטבעיות מעשה בראשית הגלו בו לידעם חן סודות המצוות בכלל ומה שלא ישיגו בזמנים ארוכים מהירי הפילוסופים.⁸⁴

רז"ה אף השתמש בקבלה בשעה שרצה להסביר את אופן השכנת השכינה, תחום העוסק ביחס בין האל וברואיו, בדומה לרח"ק.

כי בו תלויה קדושה ומעלה גדולה לישראל כי בזה הם מיוחדים ומיוחדים אליו ית' ושכינתו שורה היתה כדמות זיווג, והוא כן באמת לידועים חן, כדמות זכר ונקבה.⁸⁵

רי"א, ראה בקבלה תורה אזוטריית. במאמר השני של ספרו, העוסק בעיקר הראשון – מציאות האל, העלה דברי ביקורת, בדומה לריב"ש, נגד תורת הספירות וטען כי את הקבלה יש ללמוד מפי חכם ומקובל ולא מן הכתב:

ומכאן התבאר טעות המזכירים בתפילתם שמות המלאכים, כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם, וזהו מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך כמו שכתבנו, ואמנם נפל הטעות בזה למה שמצאו קצת תפילות מיוחדות לקדמונים נזכרו בהם שמות מיוחדים וחשבו

⁸² ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד, דרוש ז, עמ' תה. אציין כי על אף שמקור הביטוי הינו תלמודי, ופירוש המונח: 'קבלה' במקור התלמודי, הינו: מסורת – הרי שבדברי רח"ק לעיל, כפי שעולה מן ההקשר המונח קבלה בדברי רח"ק רומז לתורת הקבלה.

⁸³ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 149. אקרמן בהקדמת המהדיר הגדיר את דבריו אלו של רז"ה כמפתיעים, להערכתו בפרספקטיבה של חוג אין בכך הפתעה בפרט נוכח המידע הביוגרפי אודות השימוש שעשה רז"ה בלחשים וקמעות שיזכר להלן, וככלל אומר כי התייחסותו של אקרמן לזיקה הקבלית של רז"ה כמעט נעדרת, יתכן שנהג כך בשל היקפה המוגבל כפי שעולה מן הדרשות – אך לטעמי איכותה רב. ראה: שם, הקדמת המהדיר, עמ' כג.

⁸⁴ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 56: הרוי, יסודות, עמ' 109, הערה 124.

⁸⁵ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 66. בהמשך אציין מקור זה בהקשר למרכיב הזכרי והנקבי הקיים בספירות, ראה: להלן, עמ' 64.

מתוך כך שהוא מותר להכניס בתפילה כל השמות ואינו כן, כי לא הותר להזכיר שם מן השמות בתפילה אלא השמות המיוחדים לו יתברך ולא שם אחר כלל, ולכן נקרא אותה חכמה קבלה, לפי שאי אפשר להשתמש ממנה אלא דרך קבלה, שאם לא כן אפשר האדם לטעות ולעבוד אלוה מבלעדי ה'. ולמען ישכיל המעיין וידע אמשול משל בזה. הרי שנמצא בתפלות לקדמונים שם מצפ"ץ, והרואה יחשוב שהוא שם לאחד מן המלאכים. ואינו כן, אלא הוא כנוי לשם בן ארבעה, בחילוף האותיות באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש. וכן כוז"ו במוכס"ז, הוא כנוי לה' אלוהינו, בחילוף כל אות מה' אלוהינו באות הבא אחריה באל"ף ב"ת, כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א בוי"ו וכן השאר. ובעבור זה הוא מבואר שאין שום אדם רשאי להשתמש בדבר מדברי חכמי הקבלה מסברת עצמו, אלא אם כן יהיה מקובל מפי חכם בעל הקבלה בה, כי הסברה באותה חכמה אסורה אלא למקובל מפי חכם, ואי אפשר לעמוד על האמת בה מתוך הכתב כלל. כי לכך נקראת קבלה שהיא כשמה. והוצרכתי לכתוב זה, לפי שראיתי אנשים משתבשים בזה, וקורין בספר הזוהר ובזולתו מספרי חכמי הקבלה מזולת קבלה, אלא מסברת עצמם, להראות כי חכמה גדולה להם, ונכנסים לפנים ממחיצתם לחשוב מחשבות בדבר שהמחשבה בו אסורה. וכבר הזהיר על זה גדול החכמים האחרונים המקובלים, רבנו הרמב"ן ז"ל, ואמר: כי דברי חכמי הקבלה לא יושגו ולא יודעו כלל בשום שכל ובנינה, זולת מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מבין, והסברה בו איננה רבת הנוקים, אלו דבריו ז"ל בפירוש התורה. וכלל אומר לך, הישמר לך ושמור נפשך מאד פן תנקש אחריהם ותלכד במצודתם, כי הם עוזבים אורחות ישר ללכת בדרכי חושך, כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו המתעסקים בקבלה מדעת עצמם, בזולת קבלה מפי חכם מקובל.⁸⁶

למרות ביקורת זו השתמש רי"א בתורת הספירות לצורך הסברת המצוות, ואף ציטט במפורש מספר הזוהר (קבלה כתובה), בנושא מטאפיסי,⁸⁷ כפי שאראה בהמשך הדיון.

אוסף, כי הכינוי 'יודעי חן' מופיע בספר העיקרים, בזיקה לאלה היודעים את טעם הסיפורים שלכאורה אינם הכרחיים בתורה, וניכר מכלל ההקשר כי הכוונה היא לעוסקים בתורת הקבלה.

כי אין דבר בתורת משה ולא שום סיפור שאינו הכרחי לתורה, אם ללמד איזה דעת או מוסר או לבאר איזו מצוה ממצוות התורה. כי אף 'תמנע היתה פילגש אליפז בן עשו' היה צריך לכתבו, כדי להבדיל בין עמלק שציוותה התורה להחרימו ובין שאר בני עשו שנאמר עליהם: 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' וכן כל שאר הסיפורים הם ליודעים חן, וכבר האריכו מפרשי תורתנו בכל פרט ופרט מהם.⁸⁸

ראב"י הינו ההוגה העשיר ביותר מבין חברי החוג בשימוש בקבלה. בחיבור א"ש, אשר נכתב בברצלונה בעודו מסתופף בבית הרח"ק, עשה ראב"י שימוש רב במונחים, ברעיונות קבליים ובאזכורים מפורשים של ספרי קבלה. סביר להניח כי לאורך הכתיבה חלק ושיתף את רח"ק בתובנותיו, אולי אפילו הראה לו את הטקסט עצמו לקבלת משו. יתכן ורח"ק עצמו גילה התעניינות בהתקדמות הכתיבה של תלמידו המתארח בביתו, סביר להניח כי שאל את ראב"י אודות החיבור. במילים אחרות, ניכר כי ראב"י הרגיש בנוח לכנס דברי קבלה ולגלות רזים בחיבור בעודו מסתופף בבית רח"ק וסועד על שולחנו.

⁸⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פכ"ח, עמ' רלג-רלד. ההדגשה שלי ח.ב.

⁸⁷ על הזוהר, ראה לדוגמא: ליבס, זוהר.

⁸⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעג-שעד.

בחיבור אי"ש הזכיר ראב"י במפורש את ספר הבהיר⁸⁹, פרקי היכלות,⁹⁰ חכמתא רבה, ספר יצירה, ספר רזיאל,⁹¹ שיעור קומה.⁹² את הקבלה ראה כתחום אוטורי שאין לגלות אותו להמון, יחד עם זאת לאור צורך ריאלי אשר התעורר בתקופתו מצא לנכון לעסוק בו בדרך רמז, כפי שעשה בטור השני של חיבורו בשעה שעסק בהשגחת האל – תחום השייך להקניית ידיעות אמיתיות ביחס בין האל וברואיו:⁹³

טרם שאכנס בזאת החקירה אקדים הקדמה אחת אמיתית קטנה פילוסופית דקה מאד אשר היא חיזוק לדתינו וקיום לאמונתנו ואכלול בה דברי דקים מאד שלקטים מדברי רז"ל המורים על מעשה בראשית ומעשה מרכבה ומהם דבר לא אגלה אך אדבר בהם בדרך רמז והמשכיל יודם וישכיל והאלהי כי מלאני לדבר באלו העניינים העמוקים [לא מהיותי] חכם בעני כי אני מכיר בעצמי חסרוני וחסרון ידיעתי ושאיני כדאי לכך אלא מפני שראיתי בארצות שעברתי בהם אנשים מבני עמינו שהם חכמי בעיניהם והן נכשלין מאד מדרך היושר ועליה אמרה הקבלה אחזו לנו שועלים קטנים מחבלים כרמים כי באמת הן הן מחבלין כרמים כי פורצין גדר התורה ומהרסין חומותיה לכן אדבר באלו העניינים בדרך רמז ואיישב היוצר על מכונו והתורה על אמיתתה ודברי המעתיקי התמימי והישרי על יושרם⁹⁴

את חכמי הקבלה כינה ראב"י 'חכמי הקבלה שלנו' ואת הקוראים 'אנו מקבלי האמת':⁹⁵

תמצא כל מה שדברנו בעניין ההשגחה העליונה שכוללת כל המציאות והוא שכולל כל מה שאמרו אנשי הקבלה שלנו [...]⁹⁶

⁸⁹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 567 (א"ש, עמ' 36, שורה 15): רזנברג, א"ט, עמ' 587 (א"ש, עמ' 54, שורה 10)
⁹⁰ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 570 (א"ש, עמ' 38, שורה 21): רזנברג, א"ט, עמ' 587 (א"ש, עמ' 54, שורה 10)
⁹¹ שם.

⁹² ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 601 (א"ש, עמ' 66, שורה 1). שיעור קומה הינו חיבור קצר אשר נתחבר ככל הנראה בארץ ישראל בין המאה השנייה לשלישית ועוסק בדמותו של האל. המושגים אשר נקבעו בחיבור מהווים בסיס ויסוד לכל הספרות המיסטית בכל הדורות. שורשי החיבור מצויים ב'שיר השירים', ויש שראו בו כפרשנות לפסוקים בשיר השירים ה, י-טז. ספר זה נדחה על ידי היהודים הרציונליסטיים בשל מתן דמות אדם לאל בצורה גשמית עם מידות מדויקות, אברים ושמות. החיבור היה במרכז הפולמוס של הקראים על האגדה התלמודית ותיאורי ההגשמה שלה לאל. עוד על 'שיעור קומה' בתוך ספרות ההיכלות, ראה לדוגמא: שלום, פרקי, עמ' 153-186: דן, המיסטיקה, עמ' 48-58: לורברבוים, צלם, עמ' 53-56: אלאור, ספרות. על הספר, ראה לדוגמא: דן, המיסטיקה, עמ' 30, 48-49, 52-53: ישפה, הרמב"ם: כהן, שיעור קומה. מרטין כהן כינס במחקרו נוסחאות שונים של שיעור קומה לאור כת". במטרה לבחון האם ראב"י הביא את הטקסט כלשונו או שמא ערך את הטקסט בהתאם לצרכיו עקבתי אחרי כת"י ולא מצאתי נוסח התואם לטקסט שהובא בא"ש. את דברי שיעור קומה הביא ראב"י במטרה להוכיח כי ידיעת האל מביאה את האדם לצורתו האנושית ומוציאה אותו מכלל בעלי החיים. וכך כתב ראב"י: "וזהו שא"ר ישמעאל בשיעור קומה כל היודע שיעורו של יוצר בראשית מובטח לו שהוא בן העולם הבא ואני ועקיבה ערבי' בדבר הזה ועל זה נאמ' נעשה אדם בצלמינו כדמותינו כי בזאת ההשגה יהי האדם בצלם ודמות לא זולת זה." הטקסטים בשיעור קומה, מציגים שתי הבטחות: האחת, "אמ' ר' ישמעאל כששאלתי הדבר הזה אמ' לי כל מי שיודע שיעור זה של יוצרנו ושבחו של יוצרנו שהוא מכוסה מכל בריה מובטח לו שהוא בן העולם הבא", והשנייה, הבטחה מותנית: "אמר ר' ישמעאל לפני תלמידו אני ור' עקיבה ערבים בדבר הזה שכל מי שיודע שיעור זה של יוצרנו ושבחו מובטח לו שהוא בן עולם הבא ובלבד שיהא שונה בו בכל יום ויום". ההבטחה לזכות למעמד בן עולם הבא מותנית בעיון ושינון 'שיעור קומה' בכל יום-התניה זו נעדרת בא"ש. יתכן והטקסט שהיה לפני ראב"י לא הגיע לידינו, אך יתכן כי ראב"י ערך אותו בהתאם לצרכיו, עובדה היכולה לשמש כראיה כי לא ראה עצמו משועבד לקבלה, וראה בה שיטה נוספת לחיזוק הדת. ממכלול הנוסחאות במחקרו של כהן להערכת הנוסח הקרוב ביותר לטקסט המובא בא"ש הוא כת"י ביה"מ לרבנים באמריקה מס' 1879, ראה: כהן, שיעור קומה, עמ' 98-99 שורה 196-204.

⁹³ בטור זה עשה ראב"י שימוש רב בקבלה, מעניין לציין כי גם ריב"ד בפרשנותו עה"ת דיבר על ההשגחה עם טרמינולוגיה של סוד. "אין שר בית הסוהר רואה, וכו' וזה הוא סוד עצום מסודות ההשגחה", ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' 68. על המונח 'סוד' בהגותו של ריב"ד, ראה: להלן, עמ' 68. על תפיסת ההשגחה של חברי חוג זה, ראה: להלן, עמ' 166 ואילך.

⁹⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 565-566 (א"ש, עמ' 35, 4-16).

⁹⁵ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 578 (א"ש, עמ' 45, שורה 18).

⁹⁶ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 564 (א"ש, עמ' 33, שורה 22-23).

נוסח זה בשונה מן הכינוי 'כתי' אשר נמצא אצל רח"ק בא"ה, מעיד להערכתו על קרבה גלויה יותר.

לאורך החיבור הרבה ראב"י להשתמש במונחים בעלי זיקה קבליות, בעיקר בטור השני של חיבורו, כמו: 'סוד',⁹⁷ 'על דרך האמת',⁹⁸ בו הרבה להשתמש הרמב"ן בפירושו על התורה בשעה שהביא ביאורים ורמזים קבליים.⁹⁹ ראב"י השתמש בטרמינולוגיה המאפיינת את ספרות הקבלה, כמו: פרדס,¹⁰⁰ כרם,¹⁰¹ פרגוד,¹⁰² קוצץ נטיעות, יוצר,¹⁰³ אור,¹⁰⁴ מטטרון.¹⁰⁵

השימוש בספירות

מלבד מונחים אלו ניתן למצוא שימוש בא"ש גם בספירות. השימוש בספירות לעיתים נעשה באופן עצמאי, כמו בדוגמא שלפנינו:

עולם השכלים שהוא אור נקי כולו ועולם הגשמיים שאינו אור נקי אבל הוא חושך בבחינת עצמו, ועושה דבר אחד שנקרא שמו שלום ונקרא גם כן כהן גדול ושליח ציבור ובורא הכל שהן עשר ספירות הנקראים בכלל בשם כלה.¹⁰⁶

ולעיתים ספירות מקובלים היו כרוכות יחד עם תפיסות פילוסופיות. לדידו של ראב"י, פרק קמח בתהילים עוסק כולו בעשר הספירות וברעיון האצלה הנאואפלטוני:

תמצא כל מה שדברנו בעניין ההשגחה העליונה שכוללת כל המציאות והוא שכולל כל מה שאמרו אנשי הקבלה שלנו וכל מה שחקרו ודרשו לדעת הפילוסופי כלם כל ימיהם והבאים אשר יבואו אחריהם מי יתן וישיגנו זה. וזה הוא כולו במזמור הללו את השם מן השמי' שכולל עשר ספירות

⁹⁷ המונח סוד מופיע בא"ש אחד עשר פעמים, ראה לדוגמא: סוד שבת, רזנברג, א"ט 560 (א"ש, עמ' 31, שורה 7): 'זוהו הסוד הראשון פנים אל פנים, ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 567 (א"ש, עמ' 36 שורה 10): 'זוהו הוא סוד ויהי ערב ויהי בקר יום אחד', ראה: שם, עמ' 570 (א"ש, עמ' 38, שורה 6): 'והיודע סוד עולה יסכים על דברי', ראה: שם, עמ' 588 (א"ש, עמ' 55, שורה 3): 'זוהו סוד קרבן שגגה', ראה: שם, עמ' 591 (א"ש, עמ' 57, שורה 2).

⁹⁸ 'זהו אמת בדרך האמת', ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 555 (א"ש, עמ' 25 שורה 4): 'אנו מקבלי האמת', ראה: שם, עמ' 578 (א"ש, עמ' 45, שורה 18): 'זהו אמת בדרך האמת', ראה: שם, עמ' 585 (א"ש, עמ' 52, שורה 23). על השימוש במטבע לשון זו אצל ריב"ד, ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת שמות, עמ' קז.

⁹⁹ על דרכו זו של הרמב"ן, ראה לדוגמא: הברטל, האמת: הנ"ל, סתר, עמ' 59, 63-69: לורברבוים, האמנם. ¹⁰⁰ ראה לדוגמא: ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 580 (א"ש, עמ' 47, שורה 15): שם, עמ' 587 (א"ש, עמ' 54, שורה 18-14): שם, עמ' 593 (א"ש, עמ' 58, שורה 21).

¹⁰¹ ראה לדוגמא: רזנברג, א"ט, עמ' 565 (א"ש, עמ' 35, שורה 12-13): שם, עמ' 581 (א"ש, עמ' 48, שורה 25).

¹⁰² ראה לדוגמא: רזנברג, א"ט, עמ' 567 (א"ש, עמ' 36, שורה 11).

¹⁰³ טרמינולוגיה זו של 'יוצרנו' 'יוצר בראשית' מאפיינת את ספר 'שיעור קומה', ראה: דן, המיסטיקה, עמ' 89-87. ראב"י השתמש בצירופים שונים של 'יוצר', כמו: 'יוצרנו', ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 533 (א"ש, עמ' 4, שורה 13): 'היוצר, ראה: שם, עמ' 565 (א"ש, עמ' 35, שורה 14): 'יוצר הכל, ראה: שם, עמ' 582 (א"ש, עמ' 49, שורה 13): שם, עמ' 587 (א"ש, עמ' 54, שורה 4, 23): 'יוצר בראשית, ראה: שם, עמ' 601 (א"ש, עמ' 66, שורה 2-1): 'יוצר העין, ראה: שם, עמ' 595 (א"ש, עמ' 61, שורה 2).

¹⁰⁴ לדוגמא: אור בהיר, אור נעלם, אור וזוהר, ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 569 (א"ש, עמ' 37, שורה 6): שם, עמ' 571 (א"ש, עמ' 38, שורה 26).

¹⁰⁵ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 588 (א"ש, עמ' 54, שורה 20). בנוסף השתמש ראב"י במונח 'הפנים הראשונים' מונח הקיים בספרות ההיכלות שמשמעו למטטרון, ראה: שם, עמ' 576 (א"ש, עמ' 43, שורה 4). על אלה ניתן להוסיף גם מעשה בראשית מעשה מרכבה, שם, עמ' 582 (א"ש, עמ' 49, שורה 11-12): עמ' 587 (א"ש, עמ' 54, שורה 14). שביבן דינור, ראה: שם, עמ' 572 (א"ש, עמ' 39, שורה 18).

¹⁰⁶ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 570 (א"ש, עמ' 38, שורה 2-6). את התורה והמצוה מכנה ראב"י חכמה ובינה, ראה: שם, עמ' 582 (א"ש, עמ' 49, שורה 16).

והשגחתו ית' איך היא מתפשטת מן היותר גדול ועליון שבנבראים העליוני' עד היותר קטן ושפל שבנבראים השפלים [...] ¹⁰⁷

במקום אחר יצר ראב"י הלימה בין השכל הנפרד הפילוסופי ובין כנסת ישראל ושליח ציבור הקבלי. ¹⁰⁸

וכבר אמרנו כי המלאך איננו גשם ולא כח הגשם וכל דבר שאינו גשם [...] מה שאין כן בשכלים הנפרדי' כי כל כך יאמר שכל על הראשון שבשכלי הנפרד' הנקרא בלשון בעלי המרכבה כנסת ישראל ושליח ציבור כמו שיאמ' שכל על האחרון שבשכלים אישים. ¹⁰⁹

כריכה בין עולם הקבלה ובין עולם הפילוסופיה מופיעה אף אצל רי"א בשעה שיצר הלימה בין השכל הפועל ובין ספירת מלכות בדיונו במאמר השני על אחדות האל. ¹¹⁰

וזה הריבוי אי אפשר שימצא מן האחד הפשוט, אלא בשנאמר, כי ההתחלה הראשונה השפיעה ממציא אותה הפשוט בתכלית הפשיטות של אחד העלול הראשון שהוא נמצא עומד בעצמו ואינו גשם ולא מוטבע בגשם והוא התחלת הריבוי. ¹¹¹

בהמשך דבריו יצר רי"א הלימה בין המונח הפילוסופי 'השכל הפועל' ובין המונח התלמודי 'שר העולם'. ¹¹² רי"א הסביר כי לפי התפיסה הקבלית כל ספירה משבע הספירות התחתונות מקבילה ליום בשבוע ולאור זה יום השבת מקביל לספירת מלכות. ¹¹³ כך יצר רי"א אנלוגיה בין המונח הפילוסופי 'השכל העשירי' ובין המונח הקבלי 'הספירה העשירית' ובין השבת. ¹¹⁴

הלימה בין השכל הפועל ובין ספירת מלכות אינה ייחודית רק לרי"א. ניתן להצביע על זהות זו כבר אצל המקובל ר' אברהם אבולעפיה, וגם בקרב פילוסופים כמו: ר' משה נרבוני, ר' שמואל אבן מוטוט. ¹¹⁵ משה

¹⁰⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 564 (א"ש, עמ' 33, שורה 22-27).

¹⁰⁸ כינוי הנמצא בזוהר, ראה: זוהר, ח"ב, קטו: רוזנברג, א"ט, עמ' 570 (א"ש, עמ' 38, שורה 5) הערה 5.

¹⁰⁹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 579 (א"ש, עמ' 46, שורה 2-8). בספר התחלות הנמצאות הסביר אלפארבי כי מדרגתו של השכל הפועל נקראת אישים ר"ל מלכות שמים. ראה: אידל, עמ' 91-92.

¹¹⁰ הרחבה על דוגמא זו, ראה: הוך, הר"ן וקבלה, עמ' 108-111.

¹¹¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פ"א, עמ' קסא. על הדיון אצל רי"א מאחד לריבוי, ראה לדוגמא: הימן, אחד ופשוט.

¹¹² ראה: בבלי, יבמות טז, ע"ב: סנהדרין, צד, ע"א.

¹¹³ הספירות חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות – בהתאמה לימי השבוע ראשון, שני, שלישי, רביעי, חמישי ושבת. שלושת הספירות העליונות, כתר, חכמה ובינה, מקבילות לשכלים הנבדלים, אינן ניתנות לתפיסה והסברה על כן אינן נספרות. על מיזוג כזה בחוג הפרובנסאלי, ראה: שוורץ, מגעים, עמ' 43-46.

¹¹⁴ שיטה זו אפיינה את רי"א. לאורך הגותו ניתן למצוא דוגמאות לסינתזה בין תפיסות סותרות. בניגוד למחקרים אשר עסקו בהגותו של רי"א מהם עלתה המגמה כי רי"א אינו עקבי והינו פילוסוף בינוני המציג הגות אקלקטית, ניתן להסביר את הסתירות הקיימות בהסבריו של רי"א בנושאים שונים בין היתר בהתאם לטיפולוגיה של החוג. חכמים אלה השתמשו בקבלה ובפילוסופיה וראו בהם שיטות להסברת הדת בהתאם לאסכולה המחקרית עיונית כפי שהגדיר וייס. מה תמוה שדווקא וייס שכבר בראשית המאה הקודמת עמד על טיבו של חוג חכמים זה, הסביר את השימוש בקבלה ובפילוסופיה אצל רי"א: "שהכל יאמרו: אחינו אתה" שיהא ספרו מתקבל על כולם, מקובלים, פילוסופים, שמרנים כאחד. ראה: ויס, דור, עמ' 219: שביד, הפילוסופים, עמ' 428. אף שביד העלה טענה ברוח זו. על דוגמאות נוספות לסינתזה אצל רי"א, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 31-28.

¹¹⁵ ראה: אידל, עמ' 91-92. חכם זה תרגם במאה הי"ד לבקשתו של ריב"ש את האמונה הרמה לר' אברהם אבן דאוד. תרגומו נקרא בשם 'האמונה הנישאה', ראה לדוגמא: ערן, ההקדמה, עמ' 126. אציין כי גם ר' שלמה אבן לביא תרגם את האמונה הרמה' תרגומו זכה לתפוצה רבה. עמירה ערן משערת כי ככל הנראה יוזם התרגום הזה היה רח"ק. ראה: להלן, עמ' 78.

אידל הסביר כי הדמיון קיים כיון שספירת המלכות והשכל הפועל מהווים נקודת מגע בין האדם ובין המציאות אליה הוא שואף להדבק ושניהם מופקדים על הנהגת העולם.¹¹⁶

אך מלבד יצירת ההלימה בין 'השכל הפועל' הפילוסופי ובין ספירת המלכות הקבלית, ידע רי"א כי בספירות ישנו מרכיב נקבי של הכלת השפע ומרכיב זכרי של השפעה-משפיע:

ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שספירת 'יסוד' נקראת 'שבת', לפי שמנו התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא 'בינה' יהיה התרעומת על שאין כח ביד השכל הפועל שהוא 'מלכות' שהיא הספירה העשירית, הוא עלול מיסוד לחדש שכל נבדל אחר, כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים המתחדשים מן הספירות. ואם כן הוא כבת זוג לשבת, כלומר: מושפעת, ולא בן זוג משפיע דומה לשאר.¹¹⁷

בהשפעת הקבלה ותפיסת הספירות ביאר רי"א אף את המדרש בו מחפשת כנסת ישראל בן זוג.¹¹⁸ לפי רי"א הספירה העשירית-השבת, התלוונה שאין לה בן זוג שתאציל ותשפיע עליו.¹¹⁹

הרכיב הזכרי והנקבי שבספירות נמצא גם בדרשת רז"ה שבה השתמש במידע של 'יודעי החן':

כי בו תלויה קדושה ומעלה גדולה לישראל כי בזה הם מיוחדים ומיוחדים אליו ית' ושכינתו שורה היתה כדמות זיווג, והוא כן באמת ליודעים חן, כדמות זכר ונקבה.¹²⁰

לחשים וקמעות

ידוע במחקר כי רז"ה גילה אף הוא התעניינות בקבלה וניסה אותה בפועל, בשעה שלקח ענף לולב ואמר עליו קדיש וכתב על אחד העלים שם של מלאך והכין ממנו אבקה והשקה בה חולה מכושף, ונתרפא החולה. לאחר מכן הושיבו על התיבה בבימת ההיכל ואמר שבע פעמים 'ה' הוא האלוהים' מתוך תפיסה כי ישנו כח ריפוי במילים הללו.¹²¹

רמ"ה ראה אף הוא יעילות בלחשים ובקמעות. בביאורו למשנה באבות: "אל תְּהִי בָּז לְכָל אָדָם וְאֵל תְּהִי מִפְּלִיג לְכָל דָּבָר שֶׁאֵין לוֹ שְׁעָה וְאֵין לָךְ דָּבָר שֶׁאֵין לוֹ מְקוֹם."¹²² עולה כי האמין בלחשים וסגולות מעשיות על אף היותם רחוקים מן השכל.

אחד, שהעניינים הטבעיים נעלמים אם שבעלי הבחירה והוא האדם דבר מזלזל הוא, והנה עת ההריון והלידה יכינוהו למעלה של חכמה והעושר או בבריאות או בכבוד או בשררה או בנצוח אויבו, או בהפך כל (זה) ימיו, או בעת מן העתים. [...] וכן דברים שאינם בעלי בחירה הם אפשריים, ואע"פ שיש לנמנע טבע קיים, ידועים הם הנמנעות בקבוץ החיוב ושליה והדומה לזה. **אבל שאר דברים אין ראוי להרחיקם מפני זרותם, שהרי כמה לחשים וכמה סגולות הוציאם הניסיון והם רחוקות**

¹¹⁶ נראה לי, שלמרות שניתן למצוא את השילוב בין המונחים הפילוסופיים והמונחים הקבליים בהגות הקודמת לרי"א – שיטה זו מאפיינת להפליא את חוג חכמים זה. הם לא היו נאמנים לדוקטרינה מסוימת אלא השתמשו בכל החכמות כל עוד הדבר סייע בידם להשיג את מטרתם לחיזוק התורה ולשמירת המצוות.

¹¹⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פ"א, עמ' קסד-קסה.
¹¹⁸ ראה: בראשית רבה ח: "תני ר"ש בן יוחאי, אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא: רשב"ע, לכולן יש בן זוג ולי אין בין זוג. אמר לה הקב"ה כנסת ישראל היא בן זוגך."

¹¹⁹ על הזיקה בין ספר העיקרים ובין הקבלה, ראה עוד: רי"א, העיקרים, מ"ג, פ"ה, עמ' ערה-רעז. נראה לי כי במקור זה ניתן לזהות את אלמנט האצלה בסדר הספירות חכמה וחסד. הספירה העליונה – החכמה, ומתחתיה חסד. ראה בדיון להלן: תכלית התורה, עמ' 269 והערה 101.

¹²⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 66.

¹²¹ ראה: הרוי, יסודות, עמ' 77 הערה 13. הרוי הביא מעדותו של דון אנריקי שפגש ברז"ה והלה שיתף אותו במעשה.

¹²² ראה: אבות, ד, ג.

משכל האדם. ואם כל אלו הם דברים נעלמים, שיש כמה אמצעים ביניהם לבין העליונים, כל שכן המצות והעבירות שנצטוינו מפי השי"י שלא נדע סגולתן והנמשך מהם, לכן נחויב להיותנו זריזים בהם.¹²³

כישוף ותועלות שאינן מתיישבות עם השכל

הרמב"ן ראה בכישוף אמת אך הסביר כי עיסוק בו נאסר מפני שהכוח המגי עלול לחבל במערכת היחסים בין האל ובין האדם.¹²⁴ הר"ן בדרשות אף הוא סבר כי הכישוף יש בו ענין אמיתי¹²⁵ והינו יסעיף מסעיפי החכמה הטבעית¹²⁶ ולאור זה הסביר את בחירתה של ארץ מצרים למקום בו ייעשו האותות והמופתים בדווקא כיוון שבה היה קיבוץ של כל טובי המכשפים של העולם העתיק ורק הם יכלו לדעת כי האותות והמופתים שנעשו על ידי משה ואהרון אינם ניתנים להיעשות בחוק הטבע אלא רק בכוח האל. לדידו של הר"ן יעילות הכישוף נעוצה בכך שהוא מכין את האדם 'המתפעל' לקבלת השפע של הכוחות העליונים. את איסור השימוש בכישוף הסביר הר"ן בשל היות הכשפים 'מכחישין פמליא של מעלה'.¹²⁷

והוא כי השם יתב' ברא עולמו שהמשפיעים טוב ישפיעו תמיד, והמשפיעים רע לא ישפיעו אלא כאשר ירצה השם יתברך לבד לצורך השעה, ואשר יתעסקו בעניני הכשפים יכינו התחתונים לקבל רשמי המשפיעים רע, והוא הפך מה שסודר בפמליא של מעלה.¹²⁸

הכישוף נאסר כדי למנוע את הכנת 'המתפעל' לקבלת שפע מלאכי חבלה. מלאכי החבלה הינם כלי זעמו של האל להעניש או להשפיע רעה לפי רצונו ואין מקום לאדם להתערב בזה. את הדיון בסוגיית הכישוף לאורך הדרשות, כרך הר"ן עם הסוגיה התלמודית על 'דרכי האמורי'.¹²⁹

ראב"י אף הוא התייחס לאיסור המעוננים והקוסמים, בין היתר גם להשבעת מלאכים ומזלות.¹³⁰ את פעולתם הסביר ראב"י לאור דברי חז"ל בפירושם את המקרא כי אברהם אבינו נתן מתנות לבני הפילגשים – "נתן להם שם טומאה."¹³¹ לדידו של ראב"י, המלאכים אף הם כלי אומנותו של האל ובשימוש בשם

¹²³ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 172. הדגשה שלי ח.ב.

¹²⁴ ראה: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 267-268: רמב"ן, תורת.

¹²⁵ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קסה.

¹²⁶ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השלישי, עמ' קה: שם, הדרוש החמישי, עמ' קעח. השווה: רמב"ם, המורה, ח"ג, פל"ז, עמ' שנז-שנט.

¹²⁷ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קסה, תקנו-תקנז. הר"ן הביא את דברי חז"ל שדרשו את השם 'מכשפים', ראה: בבלי, סנהדרין, טז, ע"ב.

¹²⁸ ראה: הר"ן, שם, עמ' קסז.

¹²⁹ חז"ל פירטו את האיסור "ובחוקותיהם לא תלכו" (ויקרא, יח, ג) ראה לדוגמא: שבת, פ"ו, מ"י: בבלי, שבת טז, ע"א.

¹³⁰ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 588-590 (א"ש, עמ' 54, שורה 26 – עמ' 56, שורה 8).

¹³¹ ראה: בראשית, כה, ו: בבלי, סנהדרין צא, ע"ב. השווה: זקס-שמואלי, טעמי המצוות, עמ' 50. שם ציינה זקס-שמואלי כי המקור הוא בזוהר. דבריו אלו של ראב"י מובאים בטור השני העוסק בהשגחה. ראב"י טען כי המלאכים והמזלות ומה שלמטה מהן לא יכולים להיטיב או להרע, והסביר כי שומר התורה יכול לשנות את הטבע כפי שמצאנו גדולי ישראל שהיו משתמשים בשמות קדושים: "כי כאשר ידבק נפש המשכיל ביוצר הכל ואין כוונתו לצאת חוץ מדרך היושר, ולא ללכת כנגד רצון קונו יחדש בשמו אותות ומופתים ואין שום דבר עומד לנגדו כי זה כל האדם" [ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 588 (א"ש, עמ' 54, שורה 22-24)] את המציאות שבה נמצא אנשים "ריקים ופוחזים מן החכמה", כלשונן, העושים שימוש בשמות מופתים, נימק ראב"י במתנות שנתן אברהם אבינו לבני הפילגשים, שהכוונה לשמות טומאה. בשל סגנון החיבור א"ש, לטעמי, השימוש בטרמינולוגיה של 'סוד' במובאה זו והזיהוי של בני הפילגשים עם כוחות הטומאה, יוצר זיקה ברורה לעולם הקבלה. ספר הזוהר והמקובלים ביניהם המקובל ר' יוסף הבא משושן עשו שימוש בזיהוי בני הפילגשים עם כוחות הטומאה בטעמי המצוות, ראה לדוגמא: זקס-שמואלי, טעמי המצוות, עמ' 50.

טומאה מזיק האדם לעצמו ולאחרים: "שאמרו כי נפשות הרשעי' הן מזיקין בזה העולם, וזה סוד. על כי מזיקין לעצמן ומזיקין לאחרים."¹³²

ריב"ד בפרושו על התורה בדיון על מעשי המופתים של משה ואהרון בבית פרעה ועל מעשי החרטומים הסביר כי בעוד שמעשה משה ואהרון היו אמת מעשי החרטומים היו בחזקת אחיזת עין. בהמשך דבריו עמד ריב"ד, בדומה להר"ן על אמיתות הכישוף כשהוא נזקק לדברי הגמרא העוסקת על דרכי האמורי ומבאר אותה שונה מהרמב"ם:¹³³

ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים, פירש הרב ר' אברהם ן' עזרא¹³⁴ ז"ל מכשפים שמשנים התולדת למראית העין,¹³⁵ וחרטומי פרש"י ז"ל שהיא מלה ארמית מורכבת, לקון חרט ימי, שנחרים בעצמות המתים כי רוב האומנות ההוא להם בעצמות. והנה הפריש הכתוב בין מעשי משה ואהרון ומעשי החרטומים, שיובן ממנו שמעשה משה ואהרון היה אמת ממש, שהיה ממש תנין אמת, ומעשה החרטומים היה אחוזת עינים ממש. והנה ענין כשוף כזה וכיוצא בו, הוא נקרא בלשון חז"ל דרכי האמורי [ויש] מאלה קצת דברים אסורים וקצתם מותרים.¹³⁶ [...] ומכל מקום נחזור לדברינו, שהרי למדנו כי יש במעשה הכישוף ממש, מדאצטריך ר' שמעון להערים בזאת התחבולה כדי שיוכל להן לרוב כשפותן, שלא כדברי הרב ז"ל.¹³⁷

רי"א במאמר הרביעי אף הוא הביא תועלות מסגולות הנזכרות בתלמוד, על אף שאינן מתיישבות על השכל כך את הדברים עם תועלת בשימוש תיבות הנזכרות על ידי חכמי הקבלה.

אין ההקש גוזר שימשכו התועליות ההן מן המעשים ההם כל שכן שראוי שימשכו למצות התורה תועליות, ואע"פ שאין ההקש גוזר המשכם מן המעשים ההם שכן נמצא לרז"ל יזכירו פעולות ומעשים ימשכו מהם תועלת אין ההקש גוזר שימשך זו מהם כמו מה שזכר במסכת שבת בסוף במה אשה מי שישלו עצם בגרונו וכו' וכן נזכר במסכת סנהדרין ענין ר' אליעזר הגדול שאמר אמרתי דבר אחד וכו' שיראה שבעשיית פעולות אין ההקיש גוזר אותו אפי' בהזכרת תיבות ידועות בלבד [...] הנה מצות התורה שיהיה נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשי אף אם לא נדע איך יתחייב זו מהם, כמו שלא נדע טעם המשל התועלת ההם לפעולות ההם או לתיבות הנזכרות בפי חכמי הקבלה וזולתם [...]¹³⁸

¹³² ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 589 (א"ש, עמ' 56, שורה 2-4). על שדים ומזיקים אצל רח"ק, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד. דבריו עולים בקנה אחד עם דבריו בחיבורו הפולמוסי בעה"נ, ראה: רח"ק, בעה"נ, פ"י, עמ' 90-93.
¹³³ ראה: רמב"ם, משנה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה, יא, טז: הנ"ל, ספר המצוות, ל"ת, לב: הנ"ל, המורה, ג, לז, עמ' שנז-שנח. הרמב"ם סבר שדרכים אלו הם שקר וכזב ואין להעלות על הלב שיש בהם תועלת.
¹³⁴ אציין כי מלבד רב"ע הזכיר רבי"ד במפורש גם פירושם מרש"י, רמב"ן ורבנו תם, הר"ן, הר"ף, אונקלוס והרמב"ם.

¹³⁵ תורת האצלה הנאופלטונית מעלה את השאלה כיצד השפעה העליונה שהיא אחידה ורוחנית מופיעה בעולם בריבוי ובגשמיות. ראה: ישפה, פילוסופיה, ב, עמ' 139-142. ישפה הביא שם את שיטתו של רב"ע המתוך קושי זה בעזרת מושג ה'תולדת', ראה: רב"ע בהקדמתו לפרוש קהלת: דברים, לא, טז: "השם אחד והשני יבוא מהמקבלים..." את דברי הראב"ע האלה הביא אף הרמב"ן. ראה: רמב"ן, ויקרא, יח, כה, עמ' קיא. 'תולדת' בדברי רב"ע פירושו 'טבע' (תרגום לפיזיס היווני) ייתכן כי לדעת רבי"ד הכשוף הינו מניפולציה ב'תולדת', קרי: שינוי המקבלים לקבל שפע שלילי. עוד על התולדת בפירושו של ריב"ד ראה לדוגמא: עמ' פט, קיח.

¹³⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת וארא, עמ' קכ.

¹³⁷ רה: ריב"ד, עה"ת, פרשת וארא, עמ' קכג. ההדגשה של ח.ב.

¹³⁸ ראה: ר"א, עיקרים, מ"ד, פמ"א, עמ' תרמד-תרמה. סביר להניח כי כוונת דברי רי"א בסיפא היא לשימוש בלחשים ויתכן אף בקמעות, ראה גם: ויס, דור, עמ' 218. על השימוש בקמעות ולחשים לדעת הרח"ק, ראה: לעיל, עמ' 64: רח"ק, א"ה, מ"ד, דרוש ה, עמ' שצט-תב. יתכן ויש כאן גם היבט של קבלת דברי חז"ל פשוטם כמשמעם בחלק ההלכתי וההליכותי כאחד כפי שנסביר בהמשך בחלק שעקב אחר המכנה המשותף במישור הרעיוני. ראה: להלן, עמ' 143 ואילך.

קורות האדם לאחר המוות – תחום מטאפיסי

מלבד הדברים שהזכרתי לעיל מצאתי כי בשני תחומים עיקריים השתמשו חברי החוג בקבלה. האחד, בתחום מטאפיסי העוסק בקורות האדם לאחר המוות. השני, הסברת טעמי הקרבנות.¹³⁹

ריב"ד בפרושו על התורה בדיון שעסק בברכות יעקב לבניו, הסביר כי יש עניין מצד הקבלה להיקבר לצד האבות.

עוד שמענו שרש ד' והוא שראוי להשתדל אם אפשר להקבר אצל אבותיו. ולמקובלים יש להם סוד בזה, ולזה אמר יעקב ושכבתי עם אבותי, קברו אותי אצל אבותי ובדוד הוא אומר וישכב דוד עם אבותיו. ולזה אחז"ל המוכר קברו באין בני המשפחה וקוברין אותו בעל כורחם, משום פגם משפחה.¹⁴⁰

במאמר הרביעי של ספר העיקרים ביאר רי"א באריכות את הצער שיש לנפש בהתאם למעשים שהורגלה בהם כשהייתה שוכנת בגוף החומרי. בהמשך הסביר כי כעבור שנים עשר חודש מזמן פטירת האדם נשמת אדם עולה ואינה יורדת. את אליהו ייחד רי"א מכלל זה – אליהו נשמתו עולה ויורדת תמיד.

וענין אליהו שהוא עולה ויורד תמיד, הן עוד היום לא נמצא כן לזולתו מן הצדיקים, כמו שכתוב בספר הזוהר בפרשת ויקהל, אמרו שם: רזא אשכחנא בספרא דאדם דאמר באינון תולדות דעלמא ורוחא יהא דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמיא, ובהוא גופא יסלק וישתלל גופיה וישתאר בסערא וגופא דנהורא אחרא יזדמן ליה למיהווי גו מלאכי וכד יחות יתלבש בהוא גופא דאשתאר בסערא ובהוא גופא יתחזי לתתא ובגופא אחרא יתחזי לעלא ודאי איהו רזא ד'מי עלה שמים וירד' לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיילי הונחית לבתר לתתא בר מאליהו דאיהו דסליק לעילא ונחית לתתא. עד כאן לשונו שם. וזהו סוד המלבוש שזכר בדברי חכמי הקבלה ולא אוכל לפרש יותר מזה.¹⁴¹

רי"א ציטט במפורש מספר הזוהר ועסק בסוד המלבוש, להערכתו, ניכר כי רי"א ידע יותר אך לא פרש.

הסברת הקרבנות

שימוש בספר הזוהר מבלי אזכור מפורש נמצא גם בפירושו של ריב"ד על המן שמקורו באור העליון:

ולפי הפשט בא לרמוז ששיגו בו טוב טעם, אלא שלצרך אנשי המן נתגשם ברצון השם ית' עד שיהיו ניזונים הימנו. ור' ישמעאל תפשו שהיה נראה מזה המאמר שמלאכי השרת גם כן היה קיומם בדבר המתגשם בתולדות האור, ואינו כן, כי קיומם באור העליון עצמו. ומכל מקום איכות המן היה מהענין שהוא אור העליון, ועל כן זכה נפשם להדבק באור העליון בנבואה, באופן שיזכו אל המעמד ההוא הנבחר.¹⁴²

¹³⁹ על השימוש בקבלה בהסברת המצוות, כמו: תפילין, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 150: להלן, הסברת המצוות, עמ' 330.

¹⁴⁰ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויחי, עמ' צה. מעניין לציין כי ר' יהודה בן הרא"ש פסק כי אין צורך בקבורה בסמיכות לקברי אבות ממש אלא די לפנות לעיר בה קבורים האבות או בני משפחה, ראה: ר"י, זכרון יהודה, ח"ב, ס' קמה. עולה מכאן כי מנהג זה היה ידוע בספרד אחרת לא היה מבררו ר' יהודה. על אפשרות הוצאת המת ממקום קבורתו במטרה לקברו מחדש לצד אבות, ראה לדוגמא: רשב"א, שו"ת, ס' שסט, עמ' קעה.

¹⁴¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פל"ד, עמ' תריד.
¹⁴² ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת בשלח, עמ' קנג. ראה גם: שם, פרשת תרומה, קצ.

בכתבי חברי החוג נמצא הסברת הקרבנות על דרך הקבלה בין יתר הטעמים שיתנו. הרמב"ם הציג טעם היסטורי לקורבנות. לדידו, הקורבנות באו להרחיקנו מן העבודה הזרה אותה עבדו העמים בעולם העתיק.¹⁴³ הרמב"ן השיג על דבריו אלו: "והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה [...] ו¹⁴⁴הסביר את הקרבנות בין היתר: "ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם".¹⁴⁵ ניכר כי תפיסתו זו נמצאת בבסיס דבריהם של חברי החוג בנושא הקרבנות.

ריב"ד בפירושו על התורה תוך שהוא מסביר את תורת הקורבנות הוא העיר כי ישנם טעמים וסודות עליונים לעניין.

ואם שיתחלפו גם כן מצד מעלת האיש החוטא זה מבואר נגלה [...] ¹⁴⁶כי בפעולות הקרבנות יש דעות נכונות כי עם שכבר יש בענין הקרבן עבודה אל השם ית' ורצויה לפניו ביותר ממה שידומה. ויש למקובלים סודות עליונים בעניינו.¹⁴⁷

והנה קרבן של ראש חדש גם כן יש בו סוד גדול ומופלא להעביר אשמותינו [...] וטעם הדבר גילה לנו הכתוב באומרו חטאת להשם.¹⁴⁸

גם רי"א בטעמי המצוות השתמש באלמנטים קבליים. במאמר השלישי פרק כה,¹⁴⁹ הציג רי"א שלושה טעמים שונים לקורבנות.¹⁵⁰ הטעם השלישי נוסח בתמציתיות ובו מייחס רי"א לקורבנות תפקיד בעל אופי תיאורגי:¹⁵¹

ואם שיהיה הקרבן כדי לקרב ולקשר הכחות העליונים עם התחתונים כמו שהוא דעת חכמי הקבלה. מכל מקום אי אפשר לומר שלא יהיו העבודות הגונות אחר שהחוש היה מעיד שהדברים ההם יהיו נרצים אצל השם, שהרי היה האש יורד מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים [...]¹⁵²

על אלה אוסיף כי, ראב"י בחיבורו א"ש הזכיר את 'סוד העולה' 'סוד השגגה', גם סוד השבת וסוד התפילות. לקראת סיום הדיון, ברצוני להסב את תשומת הלב כי רמ"ה בהגותו השתמש במונח 'קבלה' אך להערכתו, לאור הטקסטים אין כוונתו לתורת הסוד אלא לתאולוגיה. הוא השתמש במונח קבלה בדומה למונח

¹⁴³ ראה: הרמב"ם, המורה, ג, כט, עמ' שלט-שמד: שם, ג, לב, עמ' שמת-שנ. על הרמב"ם והצאבה, ראה לדוגמא: פינס, בין, המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים', עמ' 163 ואילך: טברסקי, הלכה, עמ' 29. עוד על אמונת הצאבה, ראה לדוגמא: שוורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 14-18: פינס, רחניות, עמ' 513-514. על שיטתו של הרמב"ם והרמב"ן בקורבנות נעסוק בהמשך, ראה: להלן, עמ' 279, 224.

¹⁴⁴ ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, א, ט, עמ' יא. על הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם בקרב חוג זה, ראה: להלן, עמ' 278 ואילך.

¹⁴⁵ ראה: רמב"ן, שם, עמ' יב. הרמב"ן הביא טעם נוסף על דרך האגדה, ראה: שם.

¹⁴⁶ על שני רבדים של נגלה ונסתר ראה גם: "ועל אפשר שיש לזה ענין נסתר נכבד, הטביעו השם בטבע התולדת, כמו שאמרנו שמניח בן אשר יהיה עבד השם נאמן. עוד יש עניין נגלה, ומילתא דמסתבר והא זה אחר שלרוב עונשו נגזר על האדם מיתה [...], ריב"ד, עה"ת, פרשת ויחי, עמ' פט.

¹⁴⁷ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויקרא-זכור, עמ' רנא-רנב. לא כל 'סוד' אצל ריב"ד הוא בעל זיקה קבלית, השווה בפרשת יתרו הסביר ריב"ד כי סוד "הוא ענין נעלם ונסתר מהשכל", ראה: שם, עמ' קנח.

¹⁴⁸ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת מקץ, עמ' עא.

¹⁴⁹ פרק זה הופיע רבות כחיבור עצמאי, נמצא בכת"ל לעיתים מצונזר, על הפרק זה, ראה: להלן, עמ' 316.

¹⁵⁰ רי"א נהג להביא יתר מטעם אחד למצווה, על שיטתו של רי"א בטעמי המצוות ויתר חברי החוג ארחיב את הדיבור בהמשך, ראה: להלן, עמ' 309 ואילך.

¹⁵¹ על הקרבנות כגורם 'לאיחוד הכוחות' באלוהות, ראה לדוגמא: תשב"י, זוהר, עמ' קצ-רא: מט, מיסטיקה, עמ' 384-381: שוורץ, מתאורגיה. לדיון בטעמי הקרבנות בחוג זה ובכללם אצל רי"א, ראה: להלן, הסברת המצוות, עמ' 317 ואילך.

¹⁵² ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעט.

התלמודי שבו משמעות הקבלה היא בחינת 'משה קיבל תורה מסיני'.¹⁵³ יתרה מזו, רמ"ה השתמש בטרמינולוגיה של רח"ק: "יסודה בקבלה, הנה דלתי החקירה נעלות בו".¹⁵⁴ אך, יצק בה תוכן אחר.

בא"ב ביאר רמ"ה את פסוקי האות ה"א כהדרכה לתכנית לימודים.¹⁵⁵ לאחר שלמד האדם את 'איכות המעשה-הדינים לפרטיהם, עליו לפנות אל הלימודים העיוניים. תחילה עליו ללמוד את המתמטיקה וחכמת התכונה-החכמות הלימודיות,¹⁵⁶ לאחריהם יפנה אל לימודי הטבע.¹⁵⁷ על הלומד לדעת כי מטרת הלימודיים היא להבין את שלמות טעמי המצוות.¹⁵⁸ על כן לבסוף ילמד את החכמה הנחוצה להבנת טעמי המצוות היא 'החכמה האלוהית' העוסקת בנושאים מטאפיסיים. החכמה האלהית באה במקום בו יש "חסרון השגה השכלית האנושית מצד החקירה".¹⁵⁹ רמ"ה הזהיר את המעיין כי בלימוד חכמה זו טמונה סכנה גדולה במידה ויטעה, וכי המבקש בחכמה זו 'מופת חתוך' – יאבד בחיפושיו.¹⁶⁰

הט לפי אֵל עֲדוֹתֶיךָ. וְאֵל אֵל בְּצַע. הָעֵבֶר עֵינֵי מְרָאוֹת שְׁוֹא בְּדָרְכְךָ חֲיִנִּי. הַקֶּסֶם לְעִבְדְּךָ אֲמַרְתָּךְ אֲשֶׁר לִירְאָתְךָ. הָעֵבֶר חֲרָפְתִּי אֲשֶׁר יִגְרָתִּי כִּי מִשְׁפָּטֶיךָ טוֹבִים. טַעַם הָעֵבֶר רִמְזוּ בִּזְוֵה אֵל הַחֲכָמָה הָאֱלֹהִית הַנִּקְרָאת בְּדַבְרֵי רַבּוֹתֵינוּ ז"ל מַעֲשֵׂה בְרָאשִׁית וּמַעֲשֵׂה מִרְכָּבָה, מַחְקִירַת אִם יַחְקְרוּ בּוֹ מִצַּד סְבוֹתֵיהֶם וְזֶה יִכְלֹל הַחֲלָק הַנִּקְרָא עֲדוֹת. וּלְפִי שֶׁהַחֲקִירָה בִּזְוֵה סִכְנָה עֲצוּמָה לְדוּחַק נוֹשָׂאֵינוּ מִמְדְּרָגוֹתֵינוּ וְהִיוּ סִיבּוֹתֵינוּ נַעֲלָמִים מִבּוֹכּוֹתֵינוּ רַבִּים, עַד שְׂרָאִיתִי בְּסַפְרֵי הַחֲכָמִים אוֹמְרִים-כְּמִתְרַעַם עַל הַחֲסָרוֹן הַהִשְׁגָּה הַשְּׁכֵלִית הָאֲנוּשִׁית מִצַּד הַחֲקִירָה, אִמְרַת עַל הַחֲוֹקִים וְהַיּוֹשֵׁר שְׁבָה וּנְפֹלָא בְּסִי וְזֶה אִמְרַת הַט לִיבִי אֵל עֲדוֹתֶיךָ. כְּלוֹמַר שִׁטָּה לִיבּוֹ אֵל הַקְּבֵלָה וְלֹא יִגְזוֹר בְּשִׁכְלוֹ עַד שִׁיְהִיָּה בְּעַד הַקְּבֵלָה.¹⁶¹

בהמשך דבריו הקדיש רמ"ה את ארבעת הפסוקים של האות ה"א לארבעת החכמים אשר נכנסו לפרדס וביאר וייחד פסוק לכל אחד מבין ארבעת החכמים לפי קורותיהם וטעויותיהם. את הדיון הוא מסכם כך:

לפי שהיה אפשר לטעות ולומר, שראוי לנעול שערי החקירה ושנסמוך על הקבלה ולא נבקש מופתים כדי שלא נטעה בעשייתם, לפיכך שב ואמר הַנְּה תִּאֲבָתִי לְפִקְדֶיךָ בְּצִדְקָתְךָ חֲיִנִּי וְכִבֵּר קִדְּם

¹⁵³ ראה לדוגמא: "הודיע שנפש האדם נבוכה מרוב יגון שיש לו בעיונו בהצעות, ושכלו נבוב וריקן והוא בסכנה פן יכשל. על כן אמר קימני כדברך והעמידני על אמונתי שלקחתי בקבלה כמו שגזרה חכמתך, ששלחת לנו נביאים הודיעונו האמת בלי נבוכה." ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, כח, עמ' 56. דוגמא נוספת: "כשעייין ואדקדק במצוות החוקים אל תעזבני עד מאד ביד חקירת שכלי. כי להיותם רחוקים משכל האנושי, אקל בהם ואמעט עשייתם כפי היכולת. אבל צריך שיהיה עיוני בהם ממוזג ומורכב מחקירה ומקבלה." ראה: שם, קיט, ח, עמ' 44. גם בפירושו לאבות ניכר השימוש במונח קבלה הינו מסורת: "ומי הים כאשר קמו נד שלפי הקבלה נזלו מהם מים מתוקים", ראה: רמ"ה, אבות, ה, ו, עמ' 242.

¹⁵⁴ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד, דרוש ז, עמ' תה: לעיל, עמ' 58.

¹⁵⁵ על תכנית לימודים בהגות היהודית בימי הביניים, ראה לדוגמא: רפל, שבע החכמות: רי"ב, כלל קצר: אסף, מקורות, ח"ב.

¹⁵⁶ 'קראם חוקים', ראה: רמ"ה, קיט, לג, עמ' 58. רמ"ה הסביר כי המתמטיקה היא מדע הגיוני הנותן וודאות הדורש 'עיון דק' כדי 'להעלות מופתיה אל המושכלות הראשונות'.

¹⁵⁷ 'קראה תורה', ראה: שם, לד, עמ' 59. "אין מופתי זאת החכמה מופתים חותכים' מדע זה אינו וודאי, וההשערות חייבות לעמוד במבחן המציאות 'פלפול הסברא המוציא מתוך דבר ואינו נראה ומורגש' - על כן הטעות הינה מוגבלת.

¹⁵⁸ ראה: רמ"ה, שם, עמ' 59.

¹⁵⁹ ראה: שם, לט, עמ' 60.

¹⁶⁰ על הסכנה "הוצרך להודיע כאן בבחינת עומק הדרושים, בשיש מתנגד מתרחק מאמת, יוסיף מבוכה ועומק בדרוש למעיין וביחוד בסודות האלהות והוא אמרו עדותיך אתבונן שצריך לי בינה ופלפול גדול עד שאשיג מקום טעותם ואסור ממנו", ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, צה, עמ' 93.

¹⁶¹ ראה: שם. חכמה זו מוסבת על החלק בתורה הנקרא 'חוקים' – קרי, "המצוות שנעלם טעמם מעיני המשכילים וכל משכיל ומשכיל ישתדל בנתינת טעמם, איש ואיש ככח שכלו ועיון השגתו", ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 41. בדומה לרז"ה סבר רמ"ה כי לקבלה יש יתרון בהסברת המצוות במקום בו אין השכל מגיע.

שהפקודים הם חלק המצוות נפקדות בשכל האדם, וכוונתו לומר, שהדברים שהשכל האנושי לו כח בהשיגו בהם, הנה ראוי לחקור ולבוא עד תכליתו.¹⁶²

על אף אזהרותיו כי יטה האדם ליבו לקבלה-לתאולוגיה חזר והדגיש שיש מקום לחקירה ואין לנעול שערי החקירה, רמ"ה משתמש בטרמינולוגיה זהה לזו בה השתמש רח"ק בשעה שאמר כי במקום בו יש קבלה אמתית (תורת הסוד) דלתות החקירה ננעלות.

לצד הדרישה לחקור ולהגיע לתכלית מתוך אמונה כי שכלו של האדם מסוגל לכך, הסביר רמ"ה בפירוש לאבות על דברי המשנה: לא עֲלִיף הַמְּלֶאכָה לְגִמְרָה.

אע"פ שהחכמות נקשרות זו בזו עד באנה אל הידיעה העליונה יש' ויתברך, אינו מוטל עליך לבא עד תכליתן, כלומר אל תחשוב שמה שהשגת הוא שוא ודבר כזב אינו כן, אלא כל דרוש ודרוש שהשגת הוא התעצמותך עם טוב מעשיך והוא ענין בפני עצמו ותקבל פרס בעדו לפי שקולו יתברך. ולזה אמרו ז"ל בפ"ק דברכות שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון ליבו לשמים.¹⁶³

יחד עם זאת לא מצאתי בהגותו של רמ"ה דברי ביקורת נגד הקבלה בדומה לדבריהם של ריב"ש ורי"א. יתכן וניתן ליישב את העדרה של הקבלה בהגותו לאור התפיסה כי הקבלה הינה תחום אוטורי השייך ליחיד סגולה.

לסיכום, על אף שלא היו נמנים על 'כת המקובלים' רח"ק ותלמידיו הכירו את הקבלה והשתמשו בה בצורה מעטה אך לא מובטלת. את הקבלה ראו כחכמה פנימית וכתחום משלים במקום בו החקירה אינה מספקת. לעיתים עשו בה שימוש לצורך חיזוק התורה והמצוות בעיקר בנושאים מטא-פיסיים, ובנושאים העוסקים בהכרת האל וברואיו – ההשגחה. מבין החכמים, ראב"י השתמש במוטיבים קבליים באופן מזויר, בעוד שאצל הגותו של רמ"ה לא מצאתי עקבות קבליים.

עיסוק במדעים ובפילוסופיה

יחסו של ריב"ש

מכמה תשובות הלכתיות ניתן ללמוד על תפיסת ריב"ש אודות היחס בין הפילוסופיה לדת,¹⁶⁴ ועל סמכות המסורת הדתית בנושאים המדעים, בעיקר כאשר מתעורר קונפליקט בין השניים.¹⁶⁵ ריב"ש, חברו

¹⁶² ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, מ, עמ' 62.

¹⁶³ ראה: רמ"ה, אבות, ב, טז, עמ' 125.

¹⁶⁴ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' מה, עמ' מט-נא: שם, ס' קיח, עמ' קיז-קיח. על תשובות אלה, ראה לדוגמא: רביצקי, סמכות, עמ' 122-124.

¹⁶⁵ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' תמו, עמ' תרנט-תרסב: שם, ס' קכז, עמ' קכז-קלט (תשובה אשר נשלחה לאיטליה). על תשובה זו ועל כח גברא, ראה לדוגמא: דוידסון, תפיסת הרפואה: הנ"ל, ריב"ש ורפואה. ריב"ש, שו"ת, ס' תמז, עמ' תרסב-תרסה. בתשובה זו עמד ריב"ש על המתח בין עמדת הרופאים ובין ההלכה, על ניתוח התשובה, ועל עמדתם של ריב"ש ורח"ק על סמכות המסורת הדתית בנושאים מדעיים, ראה: רביצקי, סמכות.

של רח"ק, אשר למד אף הוא פילוסופיה והלכה בישיבתו של הר"ן,¹⁶⁶ הציג בתשובה שנכתבה כבר בצעירותו בעודו יושב בברצלונה היכרות בפילוסופיה אך גם הסתייגות:¹⁶⁷

והדבר עמוק מאוד, ואף לפילוסופים לא יובן כי אם למי שלמד פלוסופיא, ולכן לא אכתוב לך הפירוש ההוא.¹⁶⁸

ריב"ש ראה בפילוסופיה האריסטוטלית סכנה לאמונה ולדת כיוון שהיא טומנת בחובה סתירה בעיקרי הדת:

ואנחנו מקבלי האמת דעתנו שהתורה שלנו שלמה שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה ובאמצעות אדון הנביאים ע"ה, היא למעלה מהכל וכל חקירתם אפס ותהו לערכה [...] ואם תראה שאותן בני האדם המתעסקים באותן חכמות יאמרו לך כי הוא דרך סלולה, ובזה ישיגו ידיעת הבורא. לא תאבה להם. ודע כי יכזבו לך באמת. ולא תמצא יראת שמים ויראת חטא וזריזות וענוה וטהרה וקדושה אלא במתעסקים במשנה ובתלמוד [...] וכמה ראינו פרקו עול התפלה נתקו מוסרות התורה והמצוה מעליהם בסתר למוד אותן חכמות [...] ¹⁶⁹

תפיסה זו כי הפילוסופיה האריסטוטלית מהווה סכנה לעיקרי הדת ועל כן ראוי להימנע ממנה, לא הביאה את ריב"ש לשלול את המדע או את התבונה כמקור דעת מהימן, כל עוד שלא יסתרו את יסודות הדת. יחד עם זאת, ראה ריב"ש נחיצות בניסוח תשתית תבונית לא אריסטוטלית ליסודות הדת והתיר את השימוש בפילוסופיה האריסטוטלית לצורך ביסוס הדת וביאור מקורותיה,¹⁷⁰ אך בשעה שנוצר קונפליקט בין המדע ובין הדת נתן עדיפות לדת מפני שאמינותה האפיסטמולוגית גבוהה יותר מזו של המדע.¹⁷¹

יחסם של רח"ק והתלמידים

יואל מרציאנו אשר עקב במחקרו, בין היתר, אחר תכניות לימוד בספרד הגדיר את בית מדרשו של רח"ק כשיבה פילוסופית:

איננו יודעים את סדר הלימוד בישיבתו של רח"ק קרשקש אם כי בקיאות רבו רבנו ניסים ותלמידיו בכתבי הפילוסופים ידועה. מכל מקום ברור שבין כותלי הישיבה שלו התקיימו בירורים

¹⁶⁶ ראה לדוגמא: הר"ן, רח"ק, עמ' 16-17. הר"ן אשר נמנה על האסכולה ההלכתית הקטלנית נחשב לפוסק הגדול במקומו ובזמנו, נקט בגישה ביקורתית וספקנית כלפי הפילוסופיה ודווקא בשל כך הכניסה לתוך כותלי בית המדרש. כפי שעולה מדרשותיו ומפרושו על התורה, היה הר"ן מיומן בפילוסופיה והכיר את הקשרים בינה ובין עולם ההלכה, ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 89. בהגותו התייחס הר"ן לשאלות הקשורות ביחס בין דת לתבונה, לטבע, כשמטרתו היתה להוכיח את עליונות ההשגה הנבואית על פני הפילוסופיה, ראה לדוגמא: שביד, הפילוסופים, עמ' 377: נבו, דרכי: ארליך, מעמד: בלזם-גלד, הנבואה: ברנד, משפט המלך: הר"ן: הנ"ל, פילוסופיית: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן.

¹⁶⁷ ריב"ש נדד במהלך חייו, מצעירותו בברצלונה, לסרגוסה, לקלעת איוב (ראה: הרשמן, ריב"ש, עמ' קיח. יש כאלה הטוענים כי התכוון להעתיק מושבו לשם אך בפועל עבר מסרגוסה לולנסיה), לולנסיה ועד לאלג'יר באחרית ימיו. על זיהוי מקום כתיבתן של תשובות ריב"ש, ראה: הרשמן, ריב"ש, נספח, עמ' קלז-קנא.
¹⁶⁸ ראה: ריב"ש, שו"ת, סי' תלח, עמ' תרנו.

¹⁶⁹ ראה: ריב"ש, שו"ת, סי' מה, עמ' נ-נא. בעקבות תשובה זו ישנה התכתבות נוספת מישיבתו של ריב"ש באלג'יר, ראה: ריב"ש, שו"ת, סי' קיח, עמ' קיז-קיח.

¹⁷⁰ ראה: רביצקי, סמכות, עמ' 126 והערה 32: שביד, הפילוסופים, עמ' 376-377.

¹⁷¹ ראה: ריב"ש, שו"ת, סי' תמז, עמ' תרסב-תרסה: הרשמן, ריב"ש, עמ' נז: רביצקי, שם, עמ' 135.

הגותיים בשאלות פילוסופיות. הגדרת ישיבתו עונה ל"ישיבה פילוסופית" תורה עיקר והפילוסופיה כלי חשוב ומרכזי בתוכניות הלימודים.¹⁷²

בשונה מריבי"ש חברו, הגותו של רח"ק עשירה בפילוסופיה. משנתו הפיסיקלית המהפכנית של רח"ק משכה אליה את קהילת החוקרים, אשר התמקדה בראשיתו של המחקר בביקורת בתחום הפיסיקה אותה הציג רח"ק.¹⁷³ העיסוק במושגים אריסטוטליים כדוגמת: מושג האינסוף,¹⁷⁴ המקום¹⁷⁵ והזמן,¹⁷⁶ השכל הנקנה, התכלית האחרון מעידים על שליטה ברזיה ומכמניה של הפילוסופיה על שלל מקורותיה הערביים-יהודיים¹⁷⁷ והסכולסטיים¹⁷⁸ ובעיקר על חשיבה אנליטית, יכולת שאילת שאלות מן המסד ועד הטפחות והצגת תשובות אלטרנטיביות יצירתיות.¹⁷⁹

על אף שליטתו העצומה של רח"ק בפילוסופיה ועל אף היותו חדשן נועז בתחום זה, הפילוסופיה לא הייתה מטרה לכשעצמה, היא שימשה עבורו אמצעי להוכחת הדת ונעזר בה לחיזוק יסודותיה.¹⁸⁰ מטרתו המרכזית הייתה להפריך את יסודות המדע האריסטוטלי כיוון שראה בו איום וסכנה לדת.¹⁸¹ הוא פעל לחיזוק וביצור הדת תוך ניסוח תשתית תבונית לא אריסטוטלית ליסודות הדת. לצורך זה שימשה עבורו הפילוסופיה האריסטוטלית אמצעי להסברה, כל עוד שזו הלמה את תפיסתו הדתית. דרכו הייתה שהקדים להתבונן במקורות המסורתיים וללמוד מהן את האמונות ולאחר מכן חקר את הנושא מבחינת העיון הפילוסופי. כך נמצא בא"ה כי על פי רוב יקדים רח"ק בדיוניו את ה'תורה' ל'עיון' – הדיון יפתח בביאור הפינה 'כפי מה שתגזרהו התורה' ולאחר מכן יוכיח כי 'העיון מסכים'.¹⁸²

¹⁷² ראה: מרציאנו, חכמים, עמ' 231. בית מדרש זה מופיע אף בעמ' 318. על התעניינות של חכמי אשכנז בפילוסופיה ובמדעים כללים, ראה: אלבוים פתיחות, עמ' 154-182. תא שמע, שיקולים, עמ' 79. קופפר, לדמותה, עמ' 113-134.

¹⁷³ ראה לדוגמא: וולפסון, קרשקש: שביד, הפילוסופיה, עמ' 7, 68-69: הנ"ל, הבקרת המושכלת, עמ' 208-186: רובינסון, רח"ק ואנטי אריסטוטאליזם. העיסוק במשנתו הפיסיקלית דחקה בראשית המחקר את העיסוק ברעיונותיו התאולוגיים.

¹⁷⁴ ראה לדוגמא: רוזנברג, הערות.

¹⁷⁵ ראה לדוגמא: צדיק, המקום.

¹⁷⁶ ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, מציאות הזמן.

¹⁷⁷ על השפעת אבן סינא, ראה לדוגמא: וולפסון, קרשקש: פלדמן, הדטרמיניזם האלוהי: אורבאך, עמודי, עמ' 1218-1219: על השפעת אבן רושד, ראה: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 218: הנ"ל, דת ומדע, עמ' 152-154. על השפעת אלגזאלי, ראה: יואל, תורת, עמ' 22-23, 71-106: גוטמן, דת ומדע, עמ' 150-162: הרוי, יחסו של. עוד על השפעת הפילוסופיה הערבית, ראה לדוגמא: אורבאך, שם, עמ' 1218-1228.

¹⁷⁸ על השפעת תומאס אקווינס והסכולסטיקה הנוצרית, ראה: הרוי, הכרת. על השפעת ברנאט מטג'ל: הנ"ל, הרח"ק, עמ' 20: על השפעת אבנר מבורגוס, ראה: צדיק: מהות, עמ' 268-276: הנ"ל, ביקורת המדע: הנ"ל, אבנר מבורגוס, הנ"ל, השפעתו: הנ"ל, המקום: בער, מנחת קנאות: אורבאך, שם, עמ' 1207-1208: על השפעת ניקול אורם, ראה: הרוי, קרשקש, עמ' 68-63: פינס, הסכולאסטיקה: השווה לאורבאך, עמודי, ג, עמ' 1228-1229: הרוי, רח"ק, עמ' 63-67, 82-87: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 48-60. מגמה זו מייצגת גם את המחקרים האחרונים שנעשו וממנה מסתמנת זיקה בין הסכולסטיקה הנוצרית ובין הגותו של הרח"ק, ראה לדוגמא: אקרמן, זרחיה ואקווינס: הנ"ל, רח"ק: אייזנמן, כוחניות: זונטה, סכולסטיקה יהודית. עוד על הסכולסטיקה, ראה לדוגמא: שוורץ, אל המנזר: הנ"ל, המסורת הסכולסטית: זונטה, הסכולסטיקה העברית.

¹⁷⁹ או בניסוחו של גרץ מהמאה הקודמת "בהיותו יודע את כל אוצר הנשק של הפילוסופיה הפילופולית", ראה: גרץ, ימי, ה, עמ' 12. על רח"ק כמהפכן של המדע החדש, ראה לדוגמא: הרוי, רח"ק, עמ' 54-62.

¹⁸⁰ תוך כדי ערעור הפילוסופיה יצר רח"ק תפיסות מדעיות מהפכניות, אך זו לא הייתה מטרתו, וודאי לא המוצהרת אלא תוצר לוואי. "רק אם נעמוד על פרדוקס זה משני צדדיו, נבין את גדולת תרומת הרח"ק לתולדות הפילוסופיה היהודית והפילוסופיה הכללית", ראה: שביד, הפילוסופים, עמ' 363.

¹⁸¹ ראה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 407: יואל, תורת, עמ' 21-22: שביד, הפילוסופים, עמ' 362-363.

¹⁸² לדוגמא: "ולזה ראוי שנחקור אם עמדנו על אמתת השורש הזה מפאת הקבלה לבד, והוא התורה האלהית, או אם עמדנו בו מפאת העיון והחקירה גם כן", ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, הקדמה, עמ' יג. דוגמא נוספת מהדיון בסוגיית ההשגחה, "רצוני לומר, לבאר הפנה הזאת כפי מה שתגזרהו התורה, עם שנביא הספקות אשר הניעו קצת החכמים לדרך דרך היוני, ונתיר אותם ונשיב את הדרך שנתסבכו בו" ראה: שם, מ"ב, כ"ב, עמ' קנ.

את דרכו זו של רח"ק השמה תחילה את הדת ולאחר מכן את 'העיון מסכים' שאפינה את כתיבת א"ה ניתן למצוא גם בקרב התלמידים:

לדוגמא, בספר העיקרים הצהיר רי"א "כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית ומן הדברים הטבעיים".¹⁸³ וסיכם את הדיון:

וזה דעת נכון ואמיתי מסכים לתורה ולעיון על הדרך שנבאר בפרק הבא אחר זה.¹⁸⁴

אף בדרשה של רז"ה ניתן להצביע על סגנון זה:

האמנם שנעמוס עלינו לחקוק ולדעת [...] והנה כמו זאת החקירה רצו לעשות גדולי הרופאים בתיארק [...] ויסכים לזה המאמר רבותינו.¹⁸⁵

מלבד הקדמת התורה לעיון – טקטיקה המעידה על התכלית ועל הדרך של רח"ק, הסב הרוי את תשומת הלב לאופן בו כינה רח"ק את אריסטו בהקדמה לא"ה:

ושרש דבר, כי לא נמצא עד עתה חולק במופתי היווני אשר החשיך עיני ישראל בזמננו זה.¹⁸⁶

כינוי זה מדגיש כי אריסטו זר ליהדות, בשונה מן הכינוי 'הפילוסוף' בהא הידיעה כינוי אוניברסלי משתמש רח"ק בכינוי 'היווני' – שיוך מאוד פרטיקולרי. אותו יווני הביא חושך בשונה מתפיסת האריסטוטליים אשר סברו כי אריסטו הוא האור.¹⁸⁷

אף בד"ה, דרשה שנישאה בקהל בשבת הגדול בבית הכנסת בסרגוסה כינה רח"ק את אריסטו בכינוי זה.

והנה הדעת הזו, אם הוא דעת הכופר היווני, הוא מבואר שאין לו מבוא לחק התורה.¹⁸⁸

יוצא מכך, שלא רק בהגות הכתובה הקפיד רח"ק על כך אלא גם בהגות האוראלית במטרה ליצור תודעה דתית ברורה למאמין ולהרחיקו, או לכל הפחות להזהירו, מפני הפילוסופיה שאריסטו היה לנציגה המובהק.¹⁸⁹

כינוי זה נמצא אף בקרב התלמידים:

רמ"ה בפירושו לאבות הזכיר את אריסטו בכינוי 'יווני' למעט פעם אחת בו הוזכר בשמו.¹⁹⁰ רמ"ה אף הוא ראה בחקירה סכנה ובביאור א"ב על הפסוק: 'אֵת חֻקֵי אֲשֶׁמֶר אֶל תַּעֲזְבֵנִי עַד מְאֹד' כתב כך:

¹⁸³ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פכ"א, עמ' עמ' קב.

¹⁸⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פי"ב, עמ' קסח. על אף שבסיכום הדיון הקדים רי"א את התורה לעיון בפועל בהשתלשלות הדיון הקדים רי"א את דעת הפילוסופים לדעת התורה. עיין שם. "כי כשיעוין הדעת הזו נמצאהו בטל מעצמו ובלתי מסכים לדעת התורה האלוהית" ראה: שם, מ"ג, פ"ג, עמ' רסה. הקדמה שכזו מופיעה גם אצל ראב"י, וזהו שאמר הפילוסוף כי השי' ית' אינו יודע בידעה [...] וזאת הדעת מסכמת על דעת רבותינו, ראה: רוזנברג, עמ' 544 (א"ש, עמ' 14, שורה 6-10).

¹⁸⁵ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 19-20.

¹⁸⁶ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ח.

¹⁸⁷ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 46. על השימוש בכינוי זה אצל הרמב"ן, ראה לדוגמא: "הנמשכים אחרי היוני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוד, הוא ותלמידיו הרשעים [...] רמב"ן, עה"ת, ויקרא, טז, ח, עמ' צא: שם, בראשית א, א, עמ' יב. אגב, הזיקה בין הפילוסופים ובין החושך נמצאת אף אצל ראב"י בשעה שהוא מבטל את תפיסת אבן סינא אודות שהאל הוא העילה הראשונה וקיימת תלות בינו ובין העלולים-יתר הנמצאים, יוצא מדבריו כי העילה הראשונה נמצאה יחד עם יתר הנמצאים, בעוד שראב"י ביקש להציג את האל כנבדל והיה במציאות קודם יתר הנצאים והוא אינו נצרך להם: "ובכאן נתבטל דעת אבן סינא וסיעתו, הנמשכים אחריהם נעתם אורם ונחשך אור זהורם שדעתם שהש' ית' הוא עלה לנמצאים כמו שהשמש עלה לאור", ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 539 (א"ש, עמ' 10, שורה 8-10).

¹⁸⁸ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 136.

¹⁸⁹ על הדרשות ככלי חינוכי המעצב את האדם, ראה: להלן, עמ' 89.

ונראה שפירושו הוא, כשאעיין ואדקדק במצוות החוקים אל תעזבני עד מאד ביד חקירת שכלי. כי להיותם רחוקים משכל האנושי, אקל בהם ואמעט עשייתם כפי היכולת. אבל צריך שיהיה עיוני בהם ממוזג ומורכב מחקירה ומקבלה.¹⁹²

ראב"י בא"ש כינה את שלמה בכינוי 'הפילוסוף' בהא הידיעה.

ומה מאד הטיבו רז"ל לומר בפי קהלת עולם כמנהגו הולך, ואם אמרו הפילוסוף אמי אמת, ומסכים על דעת תורתנו באומרו חק נתן ולא יעבור, שהוא אשר ברא אלוהי לעשות להיות חדשי לבקרי כדי שתתרבה אמונתו ויודעו חסדיו, ומה לי לחפש על דרך החקירה כמו שמחפשי הפילוסופי היוונים המגששין קיר כעורים ולא אחפש בדברי שנאמי מפי עבד השי שאמרם בזמן שבית המקדש היה קים והצינורות היו פתוחות ומושכות מים.¹⁹³

את שמם של אפלטון ואבן סינא הזכיר ראב"י בשעה שביטל את דעתם ואת דעת הנמשכים אחריהם.¹⁹⁴

ריב"ד בפירושו על התורה כינה את הפילוסופים בכינוי 'החוקרים', כינוי הטומן בחובו, לטעמי לאור הקונטקסט, זרות וריחוק:¹⁹⁵

לפי שהוא ידוע שהשכלים הנבדלים הם נמצאו על עשר מעלות זו למעלה מזו לכל הפחות, כמו שהשיגו זה חוקרי המחקר בחקירתם [...].¹⁹⁶

אף רז"ה השתמש בטרמינולוגיה זו: "כי הבריאה לא היתה להכרח כלל, ולא הושפעה ממנו בחיוב כמאמר החוקרים."¹⁹⁷ "רדפו אחריהם כל חכמי המחקר לעמוד על אמיתתם."¹⁹⁸

ניתן אף למצוא ביקורת מפורשת על הפילוסופים בהגותם של חברי החוג. בדומה לדברי רי"א ורז"ה שהוזכרו לעיל גם רמ"ה ביקר את הפילוסופיה.

סַעֲפִים שְׁנֵאתִי וְתוֹרְתְךָ אֶהְבֶּתִי. הפילוסופים נקראים סעפים, לפי שהם מכזבים כל מה שלא יושג בחקירת שכל האנושי אלא שהם אומרים שיש אנשים שבריתם קרובה מאד למלאכים, שמשגיגים בשכלם מה ששאר אנשים לא ישיגו. אבל לא יאמינו בנביא שיהיה שליח מאת השם יתברך ויצונו לעשות כך, וצוה אמור כך והזהיר מלעשות כך וזהו השגחה פרטית והם יכזיבוהו. ולזה ייקראו סעפים כלומר, הולכים אחר סעיפיהם ומחשבותיהם הכוונה היא לומר, אחרי מה שהשיג בחקירת

¹⁹⁰ ראה: רמ"ה, אבות, ב, ב, עמ' 102 "ונסתפק היווני". עוד, ראה: שם, הקדמת המהדיר, עמ' 59. את הרמב"ם כינה רמ"ה בכינוי 'הפילוסוף', ראה: שם, א, ה, עמ' 78, ד"ה: 'אמר הפילוסוף חלק ו פ"ג, והתנועה והשבוס לקטנים'.

¹⁹¹ ראה: תהלים, קיט, ח.

¹⁹² ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, ז, עמ' 44.

¹⁹³ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 563 (א"ש, עמ' 33, שורה 9-15). בהמשך כינה ראב"י את שלמה 'ואדוני שלמה המלך', ראה: שם, עמ' 604 (א"ש, עמ' 68, שורה 16).

¹⁹⁴ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 536 (א"ש, עמ' 7, שורה 19): שם, עמ' 539 (א"ש, עמ' 10, שורה 8): שם, עמ' 541 (א"ש, עמ' 11, שורה 23): שם, עמ' 567-568 (א"ש, עמ' 36, שורה 20-21). מלבד פילוסופים אלה הזכיר ראב"י פילוסוף בשם פנרקלוס: "וזהו מה שאמר ר' יעקב ז"ל משם הפילוסוף והוא פנרקלוס הראשון ישכיל עצמו ואם עצמו בפנים מה הוא נמצאות כולם". רוזנברג העלה השערה כי מדובר בפנרקלוס, ראה: שם.

¹⁹⁵ או בלשון אחרת, הגדרה המדגישה את האבחנה בין המחנות, יש חוקרים ויש רבתינו.

¹⁹⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת פקודי, עמ' רמג. כך גם כתב בדיון על הנידה: "כי ידעו הקדמונים בחכמתם כי הבלן מזיק, וגם מבטן מוליד גנאי, ועושה רשע (=רושם) רע כאשר ביארו החוקרים", ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויצא, עמ' לו.

¹⁹⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 28: כוונתו כמובן, לפילוסופיים האריסטוטליים, ראה: רמב"ם, המורה, ב, יט-כב, עמ' רד-רטו.

¹⁹⁸ שם, עמ' 39.

השכל האנושי לא מצד ההשגחה הפרטית, שהיא על ידי שליח ואני שנאתים לפי שתורתך אהבתי
[...]¹⁹⁹

ובדומה להם הצביע אף הוא על יתרון הדת על הפילוסופיה בהשגת השלמות:

בא להודיע מעלת הנפש הנבואית. כי הדברים והאמונות שלא תשיגם הנפש הפילוסופית, תשיגם
הנבואית קנין חזק כאילו הוא נחלה לו מאבותיו.²⁰⁰

הנה במנורה שאין משה כמו חכם מקיף בידיעתם לולי מצד ההשגחה הפרטית ישפיע השם יתברך
בנבואה, שגם העניינים הטבעיים לא יוקפו אל החכם השלם²⁰¹ וצריך עזר אלהי נבואי. בשקל –
רוצה לומר, כי גם במדות האנושיות לא ישיג האדם השלם להנצל מהם ולהעמיד המקובץ אם לא
מצד הנבואה.²⁰²

מלבד זאת, רח"ק ותלמידיו לא ראו בהשגת המושכלות את התכלית האנושית, כפי שראו הפילוסופים,
אלא ראו בקיום התורה והמצוות כמובילות לתכלית האחרון שהיא דבקות באל ואהבתו.²⁰³

אבירם רביצקי במחקריו אפיין את הגותו של רח"ק ככלאם, מן הבחינה הטיפולוגית או הפנומנולוגית ולא
מן הבחינה ההיסטורית בה הכלאם מצוי במרחב מוסלמי-ערבי בעוד שרח"ק פעל במרחב הנוצרי-
אירופאי.²⁰⁴ חכמי הכלאם השתמשו בתבונה כאמצעי לביסוס אמתות המסורת הדתית, תוך שהם
מתפלמסים עם המתנגדים לאמיתות אלה.²⁰⁵ לעומתם, הפילוסופים האריסטוטליים סברו כי לתבונה יש
את מלוא החופש והמרחב לחקור את טבע המציאות, והיא אינה מוגבלת לאמיתות הדת או לעקרונותיה.
התבונה פועלת על פי מתודות פנימיות ומסקנותיה אינן קבועות מראש ואינן כבולות למסקנות הדת, הן
יכולות להתאים לדת אך בד בבד לסתור אותה. על כן לשיטתם אמיתותיה אינן פריטיקולריות אלא
אוניברסליות. להערכתו, מכלול מקורות אלו שהצגתי ויוצגו אף בהמשך עבודה זו, מחזק אפיון זה ומכנס
תחתיו גם את הגותם של תלמידיו. יתרה מזו, מלבד העובדה כי חכמים אלה השתמשו בפילוסופיה להוכחת
עליונות הדת, השימוש בפילוסופיה לא היה מוגבל ונאמן לדוקטרינה מסוימת,²⁰⁶ חכמים אלה השתמשו
במכלול רעיונותיה של הפילוסופיה כשהם מתאימים אותם לאמיתות המסורת הדתית, מבלי להיות
נאמנים לדוקטרינה אחת, ולא אחת עיצבו את הפילוסופיה ושילבו בין התפיסות השונות לצורך האמת

¹⁹⁹ ראה: רמ"ה, א"ב, קי"ג, עמ' 103. סגנון דומה להפליא ניתן למצוא בספר העיקרים: "ועל זה אמר דוד סעפים
שנאתי ותורתך אהבתי. רוצה לומר המחשבות הפילוסופיות שנאתי ותורתך אהבתי, כי בה יגיע האדם אל
השלמות הנפשית הכולל כל המין או רובו.", ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ג, עמ' רסט. ביקורת על חכמי המחקר
אצל ריב"ד, ראה לדוגמא: "והנה הוא מאד מבואר שכל דבר הנמצא יש לו ממצא. וכן הוא מבואר שהעלות
והעולות יש כלית למספרם, ולומ' שאין להם תכלית הוא שקר גמור, כמו שביארו חכמי המחקר." ראה: ריב"ד,
עה"ת פרשת וארא, עמ' קיד. על 'המחוייב בנמצאות' בהגותו של הרמב"ם, ראה: רמב"ם, המורה, ח"א, סז, עמ'
קי-קיא: שם, נז, עמ' פט-צא: ח"ב, הקדמה כ, עמ' קסב.

²⁰⁰ ראה: רמ"ה, א"ב, קי"ב, עמ' 101.

²⁰¹ על מונח זה בהגותו של רמ"ה ויתר חברי החוג ראה בדיון על המישור הטרמינולוגי: להלן, עמ' 107 ואילך.

²⁰² ראה: רמ"ה, א"ב, קי"ט, עמ' 107.

²⁰³ על התכלית האנושית, ראה: להלן, עמ' 255 ואילך.

²⁰⁴ רביצקי, בין, עמ' 313 הערה 54: הנ"ל, סמכות, עמ' 132-133. בסיס לדבריו נמצא במחקרו של זאב הרוי
בספרו על רח"ק, ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 52-53: 162-163.

²⁰⁵ הרחבתי על כך בדיון בהמשך, ראה: להלן, עמ' 114 ואילך. על הכלאם ועל חכמי המותכלימון בהגותו של
הרמב"ם, ראה לדוגמא: רמב"ם, המורה, ח"א, עא, עמ' קכ-קכו.

²⁰⁶ בדומה לרמב"ם שעקב אחר אריסטו או ר' אברהם אבן דאוד שנטה אחר פרשנותו של אבן סינא לכתבי
אריסטו.

הדתית. להלן אביא דוגמא מספר העיקרים מן הדיון על מציאות הזמן.²⁰⁷ הדיון נע על הציר בין תפיסת הזמן האריסטוטלית²⁰⁸ ומנגד תפיסת זמן בלתי אריסטוטלית.²⁰⁹

את מושג הזמן בירר רי"א במאמר ב פרקים יח-יט. סוגיה זו מתבררת בדיון בשורש השלישי לעיקר הראשון: מציאות האל. שורש זה מכיל את האמונה שלא "אין לו היתלות בזמן" – "שהוא נמצא קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן ולזה יהיה כוחו בלתי בעל תכלית."²¹⁰

רי"א יצר שתי רמות של זמן: האחת, זמן בשילוח²¹¹ והשנייה 'סדר זמן'.²¹² זמן בשילוח – הינו המשך, אינו מדיד ואינו קשור בתנועה. זמן נצחי שהיה קודם בריאת העולם ויהיה גם לאחר כיליונו של העולם. 'סדר הזמן' – הוא נברא בתוך זמן בשילוח, הוא נספר ותלוי בקיומו בקיום תנועת הגלגל. רי"א זיהה את סדר הזמן עם הזמן על פי התפיסה האריסטוטלית.

במקרה דן רי"א לקח את תורת הזמן האריסטוטלית ויצק אותה בתוך תורת הזמן ללא זיקה לתנועה פסיקאלית.²¹³ כל זה על מנת לבסס תשתית תבונית לא אריסטוטלית לדת:

ובזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות שיש במהות הזמן אם הוא הווה בזמן אם לאו, כי אף על פי שהזמן לא יתחדש ולא יתהווה, מכל מקום סדר הזמן כבר יהיה בזמן.²¹⁴

אסכם כי חברי החוג לא היו משועבדים לפילוסופיה ולא לקבלה, הם הכירו תורות אלה, אך השתמשו בהם בשעה שהללו הלמו את תפיסתם הדתית. השימוש בתורות אלה היה עבור חיזוק המעשה הדתי מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים.

מדעים

²⁰⁷ צורת דיון זו מאפיינת את כתיבת ספר העיקרים, ניתן למוצאה בין היתר בדיון על תורת התארים, שם הדיון מתנהל על הציר בין תורת התארים החיוביים של רח"ק ובין התארים השליליים של הרמב"ם ובדיון על התשובה, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 27-30, 82, 109. על הדיון על התארים החיוביים אצל רז"ה, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 82-89, 141. נראה לי כי סגנון זה המכנס תחת קורת גג אחת תפיסות סותרות ומעצבן בדרך שתיתן עליונות לדת, לא הובן דיו, והביא לתפיסה הרואה את הגותו כאקלקטית ואת רי"א כלקטן כיוון שליט את כל הספקות והתפיסות (כפי שסברו החוקרים שאחזו בגישה המחקרית האקלקטית) או היה ניתן לחשוב שהגותו שרויה במתח דיאלקטי מתמיד – כיון שהקפיד להעלות את כל הדעות הסותרות הקשורות לדיון בכדי לבררן. (כפי שסברו החוקרים שאחזו בגישה המחקרית הדיאלקטית) אך בשונה מדבריהם, להערכתו, בדרך זו של הבאת מגוון תפיסות בנושא הנידון נהג רי"א בבחינת 'את פתח לו' ליהודי והאנוס ששאלות וספקות מעין אלו הטרידו את מנוחתו. באופן זה גם פעל רי"א לפי התמה המרכזית של חוג חכמים זה הגורסת כי יש נחיצות בניסוח תשתית תבונית לא אריסטוטלית ליסודות הדת על מנת ליצור תודעה דתית ברורה כדי שיוכל המאמין לקיים את המעשה הדתי מתוך שמחה והזדהות.

²⁰⁸ תורת הזמן של אריסטו פותחה במסגרת השקפה על קדמות העולם. תורה זו יוצרת זיקה בין תנועה לזמן וסוברת כי קדמה מציאות של גוף נע לעולם – תורת הזמן הזו מהווה קושי בשל האמונה בבריאה יש מאין. יש לתת את הדעת כי הוגה דעות האוחז באמונה יש מאין ורוצה לאמץ את התורה האריסטוטלית, חייב להכניס בה שינוי. כמו שעשה הרמב"ם במורה הנבוכים בשעה שאימץ את תורת הזמן של אריסטו אך טען שאין להקיש מחוקיות העולם הקיים על האופן שבו העולם נברא. ראה: הרמב"ם, המורה, ח"ב, יז, עמ' רנו-רנט.

²⁰⁹ תפיסת זמן זו אינה קשורה בתנועה פסיקאלית, להרחבה ראה: קליין ברסלבי, מציאות הזמן: הרוי, אלבו והזמן.

²¹⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פי"ח, עמ' קפט.

²¹¹ בעוד שרבו, רח"ק העמיד רמת זמן אחת מול העמדה האריסטוטלית אותה הוא שלל. הרח"ק שלל את הקשר ההכרחי שבין הזמן ובין התנועה ודיבר על מהות הזמן בסדר של 'הקודם והמאוחר', ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כלל ב', פי"א, עמ' פד-פו.

²¹² הגדרת זמן זו היא בזיקה לדברי ר' יהודה בר' סימון במדרש ב"ר ג', ז: "אר"י בר סימון יהי ערב אין כתיב כאן אלא 'ויהי ערב' מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן."

²¹³ להרחבה והשוואה להוגים אחרים שהתמודדו עם מציאות הזמן, ראה: קליין ברסלבי, מציאות הזמן.

²¹⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פי"ח, עמ' קצ.

חברי החוג הכירו והתמצאו בספרי המדע והפילוסופיה של אותה תקופה, את תורת אריסטו וההולכים אחריו, ואת דברי הפילוסופים הערבים. הם אף הכירו ספרות נוצרית יסודית ואת העולם הסכולסטי. נראה לי, כי לאור תוכנו של א"ה, ולאור מחקריהם של וולפסון ושלמה פינס על הסכולסטיקה, מיותר לציין כי רח"ק היה משוקע כולו בעולם המדעים והכירו על בוריו, הן הרקע הערבי-יהודי של הפילוסופיה היוונית, הן החידושים אשר נתחדשו בסכולסטיקה הנוצרית, יחד עם זאת, בלא כלום אי אפשר, על אציין את משפט פיתגורס אשר הביא רח"ק מספר היסודות לאקלידס בד"ה:²¹⁵

ואם יהיה בדמות נפש שהתעצמה מהמושכל שמרובע קוטר בהמרובע שוה לב' מרובעי ב' צלעות המרובע או מושכל אחר.²¹⁶

רי"א הזכיר בחיבורו 'ספר העיקרים' את אבוקרט, הוא עצמו עסק ברפואה²¹⁷ ויש אשר ייחסו לו את החיבור 'ביאור למילות ההיגיון לרמב"ם'²¹⁸ וחיבור מדעי שלמעשה הינו מן המאה הטי"ז או היי"ז.²¹⁹ רז"ה בדרשות נהג להתאים ולבאר את המקורות לידע המדעי הקיים ברשותו, לדוגמא:

על דעתי הכונה בכנור שהיה למעלה ממטתו השכל שהוא למעלה ראש כי מושבו במוח. ונשיבת הרוח בחצות לילה הכונה כי יהיה העיכול באופן הטוב ויעלו אידים מהאטצומכא המוצרכים ל[מ]ול להגיעו על המושכל, כאשר בא בחכמת הרפואות, ואז מרנן השכל מאליו.²²⁰

רז"ה יצר הלימה בין מדרש חז"ל שלפיו דוד היה ישן על מיטתו כשמעליו תלוי כינור ובחצות לילה הייתה רוח צפונית מנשבת והכינור היה מנגן מאליו, ומיד היה דוד קם ועוסק בתורה,²²¹ ובין המידע המדעי כי בחצות בשעה בה תהליך העיכול מסתיים ומשפיע על היכולת השכלית.²²²

בא"ש לאחר הסברת איסור מאכלות אסורות הוסיף ראב"י למעין בחיבורו מידע מדעי אודות הימנעות מבעלי חיים גדולים על אף שהם כשרים:

²¹⁵ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 136. מעניין רח"ק עשה שימוש בתרגום לספר של ראב"י.

²¹⁶ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 137.

²¹⁷ ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 521: ארליך, אזוטריה, עמ' 17 הערה 12: קדם, לביור, עמ' עו: וייס, דור, עמ' 223.

²¹⁸ ראה: ארליך, אזוטריה, עמ' 18-19: הנ"ל, מלות ההיגיון.

²¹⁹ ראה: קדם, לביור הערה 13.

²²⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 159.

²²¹ דברי רז"ה מוסבים על דרשתו של ר' שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד, ראה: בבלי, ברכות, ג, ע"ב-ד, ע"א: בבלי, סנהדרין, טז ע"א-ע"ב.

²²² דוגמא נוספת להבאת מידע מדעי המחזק והתואם את המקורות בדת. בדרשה על ישעיה ג, י טען רז"ה כי השם בכוחו הגדול נתן תשוקה טבעית באדם לדעת ולהשיג את השלמות-הדיעה, ואם ימצא באנשים ההפך זה בשל עצלותם – אופיים, שרוצים להשיג אותה בלי עמל. לתפיסתו זו מביא רז"ה תימוכין בפסוקים מתהילים וממשלי ולאחריהם מביא דוגמא מעולם המדע שמחזק את התיאוריה שעל אף שלפני חוקי הטבע אמור לקרות דבר מסוים בפועל נמצא את היפוכו, כמו: הליחה האדומה המורכבת ברובה מאש שהיא קלה והליחה השחורה המורכבת בעיקר מעפר כבד, ולפי המדע של אריסטו חומרים קל אמור לעלות בעוד חומר כבד אמור לרדת, אך בפועל הליחה השחורה על אף שעשויה מחומר כבד דווקא עולה בקיבת האדם ואילו הליחה האדומה יורדת: "זוהו שאמר שלמה ע"ה 'תאות עצל תמיתנו כי מאנו ידיו לעשות'. רצה, שזהו העצל יש לו תאוה טבעית, ואוהב השלמות, ומצד אחר הוא 'עצל'. תאותו 'תמיתנו', ירצה, כי התשוקה לידיעה הוא מצד השם ואם יראה הפך טבע. כי כבר אמר במלאכת הרפואה דבר מנגד לטבע יותר מזה, וזהו ענין האדומה והשחורה, כי האדומה עם היותה בטבע נקלה, מטבעה להיות למעלה, והשחורה שהיא הפכה בהפך זה, וזה ימצא בהפך, שהאדומה ירד למטה לעקוץ ולחדר, כי מטבעה יעורר היציאה, והשחורה שהיא כבדה יעלה עד פי האצטומכה, ויעיר תאות האוכל, וזה הפך טבעה. ואין לבעלי המושכלות והידיעה, ואף על פי שיראה הפך טבעה הוא מאת השם ב"ה." ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 147 והערה 26. עוד שימוש במדעים תוך הלימה למקורות מן המוסרת הדתית, ראה לדוגמא: שם, עמ' 19, 137, 144.

כי אע"פ שבעלי חיים הטהורי הם כולם לעולם מותרים יש לו לאדם שיזהר לו לא לאכול מן התישי הגדולי ומן השורי הגדולי ומבשר המלוח ומדגי הים הגדולי המלוחים כי אלו אע"פ שהם מותרים יצאו מעט ממזגם ויפג טעמם על כי נטו אל אחד מן היסודות ולכן אין ראוי לאדם לאכול מהם אלא מעט קט ולעיתים רחוקות. ושיאכל בעת הראוי אחר היגיעה והתעמלות מעט ולא יאכל קודם שירעב כדי שיהיו האבריים נכונים לקבל המזון הראוי להם והמעברות פתוחים וכח המעכל והדוחה יעשו פעולותיהן על היותר טוב שאיפשר ובלבד כשיאכל שלא יאכל עד המילואי ושלא ישתה יותר מן הראוי כי יכביד האיטומכא וירבה החום הטבעי.²²³

ריב"ד מיעט בפירושו על התורה בדוגמאות ומשלים מעולם המדעים בהשוואה לחבריו,²²⁴ אך ניתן למצוא אותם זעיר כאן וזעיר שם – כשהמעט מחזיק את המרובה. לדוגמא, בפרשת פקודי חזר ריב"ד בקצרה על עניינו של חומש שמות העוסק בגלות ובגאולה, גאולה היותר שלמה כיון שחזרו למעלת האבות, שהם המרכבה.²²⁵

ומצד אחר היה מחוייב ומוכרח גמור, בעבור בשביל מעלת מין זה, שנברא בצלם אלהים, כמו שהוא ידוע ומפורסם מפסוקים רבים. והלא היה הענין זר, נברא הנכבד בשביל הפחות, והוא שיהיה כל הכבוד הזה מהשמים ושמי השמים וכל צבאם הוא להנהיג זה העולם השפל להשלים ספוקו, ונראה כמשרתים אליו. והמין היותר נכבד שבו, שהוא האדם, נסבל להבין ולדעת ענייניו, כי הם עמוקים משכלו, עד אשר נואשו מחקור עליהם, כגון האבן הידועה במשיכת הברזל, אשר במשיכת למחט, והוא בכלי המים, תתהפך לצד קטב הגלגל. ועוד מצאו פליאה בענייני הטבע, שיש מן האנשים שכל שעה שיאכלו גבינה תתחדש להם שומא בחוטמם, תוך חצי שעה לאכילתו, כמו שכתבו חכמי המחקר. וכאלו העניינים הנפלאים זרים מאד, עד שכתב אחד מגדוליהם, אין המציאות נמשך אחר הדעות, אלא הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות.²²⁶

ריב"ד התמודד בביאורו עם הקושי אודות הפער בין הנשגב לשפל, ובקושי כיצד הנשגב שוכן בשפל, ומנהיג אותו – שאלות המוכרות מן הפילוסופיה הנאואפלטונית, את הקושי יישב ריב"ד על ידי אלמנט האהבה, יוזאת היתה תמיהה גדולה לולא אשר בחר הש' בישראל באהבה [...] שמצד אבותינו אשר היו אוהבי השם אהב את זרעם אחריהם.²²⁷ האל עשה זאת בעבור אהבתו לאבות – אהבה שלא תבטל יכמו שהוא ידוע בטבע לסגולה קיים ולא תבטל לעולם. מלבד הדי הפולמוס יהודי-נוצרי שיש כאן, והתשובה כי ישראל לא ינטש ויישאר הבן האהוב, ללא כל התניה, יש כאן, בנית תודעה דתית. דרכו של ריב"ד בביאור, היא על פי רוב לפתוח במקורות מן מסורת הדתית לצאת אל הפילוסופיה-התבונה ואז שוב לחזור אל המקורות מן המסורת הדתית.

לאור מקורות אלה ניתן לסכם ולומר כי מטרת חכמי החוג הייתה לנסח תשתית תבונית לא אריסטוטלית לדת, ולשם כך נעזרו במדע ובפילוסופיה. אך הללו לא הוו מטרה בפני עצמה אלא אמצעי לחיזוק הדת וביצורה. מטרתם הייתה להוכיח את עליונות הדת והם השתמשו בתבונה ובמדע בהתאם לאמיתות הדת,

²²³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 611. השווה: רמ"ה, א"ב, עמ' 43. שם ביאר רמ"ה את הפסוק: "אתה צייתתה פקדון לשומר מאד." (תהילים, קיט, פס' ד) [...] כאילו תאמר: השמר מהמאכלים הגסים והרעים".

²²⁴ ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, פרשת בשלח, עמ' קנא.

²²⁵ ריב"ד הרחיב בעניין בפתח לחומש, ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת ואלה שמות, עמ' קב-קד. האבות נמשלו בחז"ל למרכבה, ראה לדוגמא: דברי ריש לקיש, בראשית רבה, סט, ג: שם, סז, ו: שם, פ"ב, ו. אלמנט זה מופיע גם בפירושו בין היתר של הרמב"ן ורבנו בחיי עה"ת, ראה לדוגמא: רמב"ן, עה"ת בראשית, יז, כב: רבנו בחיי, עה"ת, בראשית, כח, יג: דברים, י, יז.

²²⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת פיקודי, עמ' רלה-רלו. הרמב"ם במורה הביא דברים בשמו של תמיסטיוס, ראה: רמב"ם, המורה, ח"א, עא, עמ' קנג. מקור התפיסה במטפיזיקה לאריסטו ספר ד, פ"ו, ראה גם: רס"ג, או"ד, הקדמה, ד, עמ' יב: שם, מ"א, ג, השיטה האחת עשרה, עמ' סח: שם, מ"ו, ד, עמ' רב.

²²⁷ בהמשך הדיון יוסיף ריב"ד גם את אלמנט החסד לאהבה, ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת פיקודי, עמ' רמו.

ואף עצבו והתאימו את הרעיונות הפילוסופיים לצורך כך, כשהם משתמשים בדוקטרינות השונות מבלי להיות נאמנים לדוקטרינה מחייבת.

עיסוק בתרגומים

רח"ק ותלמידיו היו מעורבים גם במפעל התרגומים אשר פעל בתקופה זו.

בסרגוסה פעל חוג של פילוסופים ומתרגמים אשר עסק בהעתקת ספרי פילוסופיה מערבית או מלטינית לעברית. רז"ה לקח חלק בחוג מתרגמים זה ותרגם את ספר 'פרקים בהצלחה' אשר יוחס בטעות לרמב"ם,²²⁸ ואת ספר 'הפלת הפילוסופים' לאלגזאלי.²²⁹ אציין כי את יוזמת התרגום ל'הפלת הפילוסופים' יזם בנבנשתי אבן לביא, אשר יזם אף את תרגומו של ספר המידות לאריסטו אשר תורגם מלטינית לשפה העברית בשנת 1405 על ידי ר' מאיר אלגואדיש שהיה לרבה של קסטיליה בשנים 1385-1407,²³⁰ ועמד בקשרי ידידות עם רח"ק.²³¹ ראב"י העתיק את התרגום ל'ספר היסודות' של אוקלידס בעודו בקנידאה, בשנת 1375.²³² יש המייחסים את יוזמת תרגומו של הספר 'האמונה הרמה' לראב"ד מערבית לעברית לרח"ק.²³³

עיסוק בשירה

רח"ק בצעירותו, בעודו בברצלונה, כתב שירה ובקיץ 1370 לקח חלק בתחרות שירה בינעירונית אשר התקיימה בין ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ך מגירונה ובין הר"ן ותלמידיו אשר ישבו בברצלונה.²³⁴ במסגרת תחרות זו כתב הרחק פיוט מסוג הסליחות,²³⁵ הפותח במילים 'חם ליבי',²³⁶ אך ככל הידוע לא המשיך רח"ק בכתיבת שירה.

לטעמי ניתן להצביע על עקבות מידיעותיו של רח"ק בעולם המוסיקה בא"ה:

²²⁸ ספר זה רווי מונחים ומושגים צופיים וסביר להניח כי הייחוס המטעה לרמב"ם הביא את רז"ה לתרגם את החיבור, ראה: שטיינשניידר, תרגומים, עמ' 437, סעיף 253: רז"ה, דרשות, שם בעיקר הערה 111.

²²⁹ במבוא לתרגום הזכיר רז"ה כי את יוזמתו של בנבנשתי אבן לביא אשר עסק אף הוא בתרגום בחוג מתרגמים זה, בין המניעים ליוזמה זו ציין רז"ה כי אבן לביא ראה בחיבור זה מענה הולם נגד המאדירים את ערך השכל בהשפעת הפילוסופים. על התרגום, ראה: שטיינשניידר, תרגומים, עמ' 327-330: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יד-טו, כט.

²³⁰ על שנת הפטירה הדעות חלוקות יש סוברים כי נפטר בשנת 1410, ראה: תלמג', דוראן, עמ' יג.

²³¹ כפי שצינתי א"ח פריימן סבר כי חכם זה נמנה על תלמידי רח"ק, ראה: פריימן, הרא"ש, עמ' קיז והערה 70. חכם זה היה הנמען לאגרת אשר כתב האפודי 'אגרת אל תהי כאבותיך', עוד על ר' מאיר אלגואדיש, ראה לדוגמא: פריימן, שם, קיז-קיט: בער, תולדות, עמ': על האגרת, ראה לדוגמא: תלמג', דוראן.

²³² כ"י 451 Uri = Nb. 2003 = [Hunt. 561 = 0] 19288, ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 526 והערה 3. אציין כי חשיבות הספר בקרב חכמים יהודיים נודעת מן התרגומים והפירושים הרבים אשר נכתבו לספר היסודות. התרגום הראשון מערבית לעברית יצא על ידי משה אבן תיבון בשנת 1270, כ"י נמצא במכון לתצלומי כתבי יד שעל יד הספרייה הלאומית, MADRID BN 5474. על המרכז הפילוסופי שפעל באי קנידאה, ראה: לעיל, עמ' 38 והערה 117.

²³³ ראה: ערן, מאמונה, עמ' 24-25: רביצקי, בין, עמ' 312 הערה 54.

²³⁴ גירונה וברצלונה היו שני המרכזים הגדולים של יהודי קטלוניה, 90 קילומטר מפרידים בין שני המרכזים הללו.

²³⁵ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 18-19. אגב הסליחות אאיר כי לאור דברי הר"ן עולה כי בתקופתו לא נהגו היהודים הספרדיים בגירונה לומר סליחות מראש חודש אלול בדומה למנהג ספרד בימינו, אלא החלו בסליחות מראש השנה, ראה: הר"ן, חידושים, ר"ה, טז ע"א.

²³⁶ על הפיוט ראה: פלדמן א', חילופי אגרות, עמ' 158-160.

כאשר קרה בנגוני המוסיקה, שהנעימה אשר היא ביחס הכל וביחס הכפל – יותר ערבות, למרחק הנעימות אשר ביחס ההוא, ולהעתקה מן הקצה אל הקצה.²³⁷

חברו, ריב"ש אף הוא נתן ידו בשירה, כיום יש בידנו שמונה פיוטים וקינות פרי עיטו.²³⁸

העיסוק בשירה בתקופה זו באראגוניה לא היה רק נחלתם של יחידים. ממחקרה של תרצה ורדי עולה כי מסוף המאה הי"ד ראשית המאה הט"ו פעלה בסרגוסה קבוצת משוררים עבריים בשם 'עדת הנוגנים'. חוג משוררים זה הושפע מהאסכולה בגירונה ונשא אופי זהה בעיצוב האומנותי ובמערכת החברתית,²³⁹ וראה עצמו כממשיך משוררי המקרא.²⁴⁰ משוררים אלו כתבו שירת חול ושירים בנושאי דת. חברי הקבוצה היו קרובים האחד אל רעהו והתפתחה ביניהם אחוות משוררים הדבקים בשירה העברית. חברי 'עדת הנוגנים' דחו את הפיתוי לשיר בלעז, וגם בימי הרעה של ימי וויכוח טורטוסה המשיכו בשירה העברית, ואף אלו אשר התנצרו, מבניהם, המשיכו לכתוב שירה עברית.²⁴¹ ממחקרו של מתי הוס עולה כי איכות התוצרת של חוג משוררים זה הייתה ברמה גבוהה ובלטה אף בכמות בעיקר נוכח תקופת הדלדול של הספרות העברית בספרד הנוצרית בשבעים השנים הראשונות של המאה הי"ד.²⁴² בין חברי החוג ניתן למנות את שלמה דאפיירה 'ראשון למשוררי הקבוצה' ואת תלמידו האהוב וידאל בנבנשת הנודע בשמו העברי יוסף בן לביא ואת ר' שלמה בונפיד.²⁴³ רז"ה, תלמיד רח"ק, היה אף הוא חבר בחוג משוררים בני סרגוסה. ואף נחשב לאחד המשוררים המרכזיים בחוג כפי שציין ר' שלמה בונפיד. השירים שכתב לא שרדו, אך ישנה עדות על איכותם של שיריו מדברי השבח של שלמה דאפיירה שהיה חבר בחוג זה. ידוע כי רז"ה החליף שירים עם משוררים אלו,²⁴⁴ ואף ביקר את שיריו של שלמה בונפיד שהיה מן החברים המכובדים בחוג. הזכרנו בפרק הקודם את שלושת תלמידי רח"ק, ר' יחסאל הקשלארי, ר' שמואל ביבש ואת ר' משה אבן עבאס שאף הם עסקו בשירה.²⁴⁵

נראה לי כי העיסוק בשירה, מלבד הפן התרבותי-חברתי שבו, היווה נדבך בלימוד המדעים בו לקח חלק חוג חכמים זה בדומה להרבה מחכמי ספרד.²⁴⁶ חכמי תקופה זו, על פי רוב, היו בקיאים גם בחכמות חיצוניות לענפייהן השונים, ואף יצרו ספרות בתחומים כגון: שירה, בלשנות, אסטרונומיה ופילוסופיה. ככלל ניתן להגדיר את תלמידי החכמים בתקופה זו כאיש אשכולות שידיו רב לו כמעט בכל תחומי הידע. דרך השיר והמליצה הייתה אחת משבע החכמות שהפילוסופיה הציבה כחלק מתכנית הלימודים.²⁴⁷ כך גם ניתן

²³⁷ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רמז. יתכן כי כוונתו על תדירות באקוסטיקה, גלי הקול עושים תנועה מחזורית פעמים רבות בשנייה. המונח תדירות (Frequency) משמעו מספר המחזורים השלמים שעושה גל קול בשנייה. במוסיקה היחסים בין הצלילים הם מתמטיים, כפי שגילה פיתגורס, התדירות של צליל שגבוה באוקטבה מצליל אחר תהיה בדיוק פי 2 ממנו. לדוגמא: התדירות של הצליל רה תהיה גבוהה משל דו שמתחתיו. אולי לזה התכוון רח"ק 'יחס הכל וביחס הכפל' – וככל שהצליל גבוה הוא ארוך יותר ומכאן ערב יותר.
²³⁸ ראה: בר ששת, הריב"ש, עמ' 121-122: הרשמן, ריב"ש, עמ' י, קנג. על קינה לתשעה באב לריב"ש, ראה: ירדן, קינות, עמ' רס-רסג: יתכן וריב"ש אף הוא לקח חלק באותה תחרות בינעירונית.

²³⁹ ראה: ורדי, שם, עמ' 6.

²⁴⁰ ראה: ורדי, עדת הנוגנים. עוד על חוג משוררים זה, ראה לדוגמא: ורדי, בבנבשת: הנ"ל, בן לביא: שירמן, תולדות, עמ' 580-654: גוטווירט, בונפיד.

²⁴¹ כמו: יוסף בן לביא, המכונה וידאל שהיה בנו של בנבנשת דה לה קבלרייה, ושלמה דאפיירה, ראה: ורדי, עדת הנוגנים, עמ' 10. עוד על וידאל, ראה לדוגמא: הוס, מליצת עפר: גוטווירט, אברהם, עמ' 172.

²⁴² ראה: הוס, מליצת עפר, עמ' 6. יש לציין כי רוב יצירות חוג משוררים זה עדין נמצא בכתבי יד.

²⁴³ כזכור ש"ב אורבאך ויואל עמנואל סברו כי בונפיד היה תלמידו של רח"ק, ראה: לעיל, הגדרת החוג, עמ' 35. על ר' שלמה בונפיד, ראה לדוגמא: שירמן, הפולמוס: גרוס, המשורר: בער, תולדות, עמ' 350.

²⁴⁴ ראה: בער, תולדות, עמ' 306.

²⁴⁵ ראה: לעיל, חוג רח"ק ותלמידיו, עמ' 36: הברמן, עבאס, עמ' 27: שוורץ, הגות, עמ' 8-9: בער, תולדות, עמ' 326 ועמ' 568 עיין במפתח: הרוי, רח"ק, עמ' 33.

²⁴⁶ ראה: גרוס, הישיבות, עמ' 324-325.

²⁴⁷ ראה: רפל שבע החכמות.

למצוא את ההתמקדות בלימוד בדרך שיר והלצה בתכנית הלימודים אשר העמיד ר' יהודה בולאט, יוצא ספרד, בספרו 'כלל קצרי'.²⁴⁸

כתיבת ספרות פולמוסית אנטי-נוצרית

בשנים שלאחר פרעות קנ"א עסק רח"ק במסגרת שיקום הקהילות היהודיות באראגוניה בפעילות פולמוסית, מתוך תפיסה שהגנה תאולוגית על היהדות הינה חלק אינטגרלי מההגנה הפיזית על היהודים מפני הנוצרים. עבור מטרה זו כתב רח"ק לפחות שני ספרי פולמוס אנטי נוצריים בשפה הקאטלונית,²⁴⁹ שני הספרים לא שרדו אך נותר בידינו תרגום עברי של אחד מהם. הספר נכתב בשנת 1397 או 1398 ונשתמר בתרגומו של ר' יוסף אבן שם טוב ומוכר בשמו הלא מקורי 'ביטול עיקרי הנוצרים'.²⁵⁰ את הספר ההדיר דניאל לסקר בשנת 1990. בבעה"נ טען רח"ק באופן קצר ותמציתי כי האמונות הנוצריות הבסיסיות מנוגדות לשכל האנושי הפשוט,²⁵¹ תוך שהוא עושה שימוש בטיעונים פילוסופיים, ובכך ערער על הנצרות כדת אמתית.²⁵²

עבור מלאכת הכתיבה הפולמוסית פנה רח"ק גם לחכמים נוספים במטרה שייטלו אף הם חלק בפעילות החשובה. במסגרת זו פנה רח"ק לאפודי, והאחרון כתב לבקשת רח"ק את החיבור 'כלימת גויים'.²⁵³

רח"ק אף השתתף בוויכוחים פומביים עם כמרים וחכמים נוצרים מכובדים,²⁵⁴ וניכר כי עשה חיל במלאכה זו כפי שעולה מעדותו של האפודי. עדות כזו עולה גם מתוך דרשות רז"ה. בדרשה על ישעיה נד, ה דן רז"ה בנושא הגלות ומביא מדברי רח"ק: 'אחת מהתשובות מהרב חסדאי לחכמיהם הגדולים באורך גלותינו'.²⁵⁵

²⁴⁸ לדידו המדע נחלק לשלוש: לימודים שבדיבור, לימודים הקשורים למעשה ולימודים הקשורים בשמיעה וחשיבה, ראה: רפל, שם, עמ' 74-77: ר"ב, כלל קצר.

²⁴⁹ המתרגם ר' יוסף אבן שם טוב כתב בהקדמת המחבר לספר בעה"נ כי רח"ק כתב 'לשון ארצו' אך בפועל לא פירט, ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 33 והערה 30. לאור הקשר ההדוק בין רח"ק ובין הוגים קאטלוניים כפי שעולה ממחקריהם של בן ציון נתניהו וזאב הרוי, ולאור מוצאו של רח"ק בברצלונה, בירת קטלוניה, סביר כי 'לשון ארצו' הכוונה לקטאלנית. ראה: הרוי, רח"ק וברנאט מטג': נתניהו, אנוסי ספרד, עמ' 87 הערה 11: רח"ק, בהע"נ, הקדמת המהדיר, עמ' 13: לסקר, הפעילות הפולמוסית, עמ' 137-136.

²⁵⁰ ראה: הרוי, רח"ק, 37-35. שמו העברי של החיבור מוטל בספק. עוד על החיבור ועל איכות התרגום, ראה: רח"ק, בעה"נ.

²⁵¹ הספרות הפולמוסית (הידועה גם בשם 'ספרות הניצוח' או 'ספרות הניצחון') הופיעה עוד במאה הי"ב בספרד ובפרובנס, וגם לפני פרעות קנ"א נכתבה ספרות פולמוסית רבה. לאור הספרות הרבה שקדמה לחיבור בעה"נ עמדו החוקרים על מידת החידוש אשר הביא רח"ק לז'אנר זה. לסקר טען כי החידוש נעוץ במתודה. רח"ק התבסס על הנחה אבן רושדית לפיה על אף שלא ניתן להוכיח בכלים שכליים כי דת מסוימת היא הדת האמתית, בכל זאת אמונותיה של הדת האמתית אינן יכולות לסתור את השכל. שיטה זו חודשה בסוף המאה הי"ד, ונמצאת בבסיס ספרו של ר"א. ראה: לסקר, הפעילות הפולמוסית, עמ' 143-145: השוה: נתניהו, אנוסי ספרד, עמ' 81-82. עוד על כתיבת ספרות פולמוסית, ראה לדוגמא: לימור, פולמוס הנסתור (במחקר זה הציגה לימור חיבור שנכתב באמצע המאה התשיעית): לסקר, פילוסופי, עמ' 13-20. על טענה זו כי הדת האמתית לא תכריח להאמין דבר שהוא מנוגד לשכל בספר העיקרים, ראה לדוגמא: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ב, עמ' י.

²⁵² עוד על פעילותו הפולמוסית של רח"ק, ראה לדוגמא: לסקר, הפעילות הפולמוסית: הנ"ל, החטא הקדמון.

²⁵³ ראה: תלמג', דוראן, עמ' יד: כרסטן, כלימת גויים. נושא הפולמוס היה דומיננטי בהגותו של האפודי, מלבד הכתבים הפולמוסים: 'אגרת אל תהי כאבותיך' ו'כלימת גויים', כתב האפודי חיבור שאבד בשם 'זכרון השמדות' - בחיבור זה השתמשו ר' יצחק האברבנאל ור' שלמה אבן וירגה וגם כתב קינה והספד בהם העלה את סבלות הזמן בעקבות פרעות קנ"א. אציין כאן כי על דבר גורלו של האפודי בפרעות אלו הדעות חלוקות, יש הסוברים כי נשאר נאמן ליהדותו, ראה: בער, תולדות, עמ' 314-318. יש הסוברים כי בעקבות הפרעות נאלץ להתנצר וחי אחר כך כנוצרי, ראה: אמרי, האפודי: הקר, פרפייט. וישנה עמדת ביניים הסוברת כי בעקבות הפרעות התנצר האפודי, אך לאחר 12 שנה לערך שב לחיק היהדות, ראה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 398: רפל, הקדמה, תשמט. על הדעה הסוברת כי האפודי נותר נוצרי יש לשאול כיצד האפודי אשר חי כנוצרי, כדבריהם, הפיץ כתבי פולמוס אנטי נוצריים בשנים הללו? הרי את 'אגרת אל תהי כאבותיך' ו'כלימת גויים', כתב בשנים הסמוכות לאחר פרעות קנ"א. לתיארוך המדויק, השוה: תלמג', דוראן, עמ' טו: סיראט, הגות, עמ' 400: רפל, הקדמה, עמ' תשנ. יתרה מזו, י' בער סבר כי האפודי נכח בוויכוח טורטוסה, אמנם לא באופן רשמי, לכן שמו נעדר מן התעודות. ראה: בער, תולדות, עמ' 326 לעומת סברתו זו ניתן למצוא ראייה בשירו של שלמה בונפיד מהבעת התקווה שהאפודי יגיע.

תלמידיו נטלו אף הם חלק במלאכה זו. רי"א בספרו ספר העקרים העלה על הכתב את תשובותיו לשאלות 'אחד מחכמי הנוצרים' בפרק כה מן המאמר השלישי.²⁵⁶ את החיבור הפולמוסי 'אחיטוב וצלמון' העוסק בוויכוח בין יהודי לנוצרי יש המייחסים לרמ"ה.²⁵⁷

חברי החוג אף נטלו, כידוע, חלק פעיל בוויכוח טורטוסה. לוויכוח הזמנו ששה מתלמידי רח"ק. רז"ה, רמ"ה ור' משה אבן עבאס ייצגו את קהילת סרגוסה. רי"א ייצג את קהילת דארוקה. ר' אסטרוק הלוי בא מאלקאניס, מקום מושבו של הלורקי. ר' יחסאל הקשילי ייצג את גירונה.

אדגיש, כי להערכתו, עצם הזמנתם של תלמידי רח"ק אלה לוויכוח יכולה להעיד על מעמדם ועל איכות פעילותם הציבורית למען החברה היהודית, סביר להניח כי היו מעורבים בקהל ובעלי השפעה. מטרתו של הוויכוח הייתה לפגוע בתדמיתה של היהדות ולהורות על אמיתת הנצרות ולשם כך, מן הסתם, הוזמנו חכמים בעלי חשיבות פוליטית וסמלית.²⁵⁸

הוויכוח נסב על הרעיון המשיחי, כשמטרתו של הלורקי, אשר ייצג את הצד הנוצרי בוויכוח, הייתה להוכיח מן האגדה והתלמוד כי המשיח כבר בא.²⁵⁹ בין הרישומים והעדויות שתועדו בפרוטוקולים והגיעו לידינו, אזכיר את תגובתם של ר' אסטרוק הלוי ושל רי"א לטענת הנוצרי.²⁶⁰

תגובת רי"א: "גם אם יוכיחו שמשיח בא לא אחשוב משום כך להיות יהודי גרוע".²⁶¹

תגובת ר' אסטרוק הלוי: "שהרי נפשותיהם תושענה, אפילו לא יבוא המשיח לעולם".²⁶²

נראה לי כי ניתן למצוא עקבות לתפיסתם זו בהגותו של רב"י כבר בברצלונה בשנת 1378.

כי אם היתה בת קול יוצאת מן השמים באמור לי כי המשיח שלך אשר אתה מאמין ממתיך ומצפה אותו תמיד ומתפלל עליו בכל עת שיבא להושיע אותך ולעמד מזה הגלות כי לא יבא לעולם חס

²⁵⁴ ראה: הר"י, רח"ק, עמ' 35.

²⁵⁵ ראה: כ"ל הארוורד, אוסף האוטון, Heb.61 (166א-169ב): הר"י, שם, עמ' 37, 159-160: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' כה-כו.

²⁵⁶ פרק כה במ"ג מכנס בתוכו את הפולמוס עם "חכם מחכמי הנוצרים", בו מובאות עדויות מוויכוח טורטוסה וככל הנראה הוא מכיל את תמצית הוויכוח המדובר (לסקירת מקורות תיעוד ויכוח טורטוסה ראה לדוגמא: רזננטל, ספרות הוויכוח: וייס, דור, עמ' 210-209). פרק זה היה מצונזר במהדורות הראשונות שנדפסו, ראה לדוגמא: כת"י Parma 3013 ופאריס BN741. אורבאך ציין כי הקטעים אשר הושמטו ע"י הצנזורה הוחזרו ע"י הוזיק בשנת 1929 אשר הוסיף למהדורה באנגלית הערות מדעיות, ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 522. לעיתים פרק זה שימש גם כחיבור פולמוסי עצמאי, כך עולה גם מן ממצאי המכון לכתבי יד אשר בהם פרק כה ממ"ג הועתק בנפרד, ראה לדוגמא: כת"י MOS 279: NY JTS 2210: LEPZIG UBL B.H.33.

²⁵⁷ ראה לדוגמא: דרשן, היצירה: ידיד, אחיטוב וצלמון. אציין כי ייחוס זה שנוי במחלוקת בקרב החוקרים. רפל סבר כי הייחוס שורשו בטעות, ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 10: דרשן סבר כי זהותו של המחבר הוא רמ"ה, ראה: דרשן, היצירה, עמ' 4-14. שירמן הדין ארוכות במחקרו על זיהוי מחברו של 'אחיטוב וצלמון', סבר כי שאלת הזיהוי טרם באה על פיתרונה. ראה: שירמן, תולדות, עמ' 657-667. שפיגל הולך בעקבות שירמן, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 34, הערה 16.

²⁵⁸ על תלמידי רח"ק שהוזמנו לוויכוח, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 326. בער כולל בין חברי החוג גם את האפו"ד ואת המשורר שלמה בונפיד. שלמה בונפיד תיעד בשיריו את הנעשה מאחורי הקלעים בימי הוויכוח.
²⁵⁹ ראה: פונקנשטיין, תמורות, עמ' 82-102: בער, תולדות, עמ' 327-346. סוגיית המשיח הייתה במקד הוויכוח. אך, במאי 1414 דנו גם בתלמוד ובגידופי הדת הנוצרית המצויים בו, ראה: בער, תולדות, עמ' 356-354.

²⁶⁰ ראה: בער, תולדות, עמ' 533 הערה 60 ו-61: אבן יורגה, שבט יהודה, עמ' 74.

²⁶¹ ראה: בער, תולדות, עמ' 329: בן ששון י', משנתו ההיסטורית, עמ' 103 הערה 4. על הופעתו של רי"א בוויכוח טורטוסה ראה לדוגמא: בן ששון י', משנתו ההיסטורית, עמ' 105 הערה 4: ארליך, כתיבה אזוטרית, עמ' 16 הערה 5 ועמ' 21 הערה 33: בער, תולדות, עמ' 329.

²⁶² ר' אסטרוק אימץ בוויכוח את שיטתו של הרמב"ן בוויכוח ברצלונה לפיה אין הוא מחויב להאמין באגדה. ראה: בער, תולדות, שם. על ויכוח ברצלונה, ראה לדוגמא: לימור, ויכוח הדת: יהלום, ויכוח ברצלונה. על סוגיית המשיח בכתבי הרמב"ן, ראה לדוגמא: רמב"ן, כתבי הרמב"ן, ספר הגאולה: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 218-317.

ושלום, מה שאי אפשר לעשותו השי' ית' בשו' סבה כי יש לנו שטר שובר וגט שיגור עמנו ית' וכך נשבע לאבותינו ולנו בשבועה שאינו יכול לחזור בה, והיה אומר לי עדיין שאם תהיה יהודי להחזיק בתורתך לעולם תהיה בגלות ובעבודת פרך ולבזיון גדול ממשלת האומות שיהיה עליך ומספר ימך לא תמלא ואם תחזור בדת נוצרי או בדת ישמעאל תהיה במנוחות שאננות ותחיה חיי מתושלח ותהיה לעולם בריא ומכובד ושר ונגיד ושהיה עושה לי כפלי כפליים מן האותות הגדולות שנעשו בישראל לעולם האלהי כי יותר טוב הייתי בוחר בזה בגלות עם כל הרעות שאיפשר שיקרו בעולם ואהיה ביהדותי ובתורתתי ובמצות אבותי הקדושים המפרשי' לי תורתתי. ומשיח יבא או לא יבא, ממה שיהיה לי כל התאוות המדומות והתענוגים הגשמיים והחיים הגופניים בדת ישמעאל ונוצרי וכל שכן בשאר הדתות הסכלות לגמרי על היא התורה היא נאמנה וישרה טעי' מורגשת לחוש, ואלהית [מושכלת] לשכל ומלמדת לאדם חוקים ומשפטי' צדיקים ותורות אמת אשר הם חיי הנפש ורפואת הגוף ומיעדת ומבטחת לאדם הבטחות ויעודי' נאמנים וקדושי' והיא מטהרת את הנפש ואת הגוף מכל כתם והא שלימות הנפש ובריאות הגוף וכל שאר הדתות הסכלות יש להם חוקים אשר לא טובי' ומשפטים בל יחיו והם מייעדים ייעודים והבטחות נמנעו' ותעתועים כלם הבל המה ואין בס מועיל ברוך שבחר בישראל מכל העמים. ואם המשיל שלי מתמהמה וארך הזמן ורבו השנים חסדי השם נאמנים צופה ומביט הכל ורוצה בעלבון העלובי' ולפום צערי יכפיל לי שכרי כי כך נשבע לי שיבא לנחמני לדבר אל לבי על צער הגלות ועל כל הייסורים והאונאות שקיבלתי בעבורו [...]²⁶³

להערכת, לאור ההלימה הרעיונית סביר להניח כי סוגיית המשיח נידונה כבר בבית מדרשו של רח"ק עוד הרבה שנים קודם לוויכוח.²⁶⁴ רח"ק על אף, שייחס חשיבות לאמונה במשיח, סבר כי מחויבותו של המאמין שומר התורה והמצוות אינה תלויה בביאת המשיח כלל. תפיסה זו משתקפת אף בהגותו של רי"א בספר העיקרים בשעה שלא מנה את האמונה במשיח בין עיקרי האמונה אשר העמיד ואף טען כי מי שאינו מאמין במשיח אינו נחשב לכופר.²⁶⁵ אך יחד עם זאת הכין את תלמידיו בסוגיה, ותלמידיו אף נעזרו בחיבורים הפולמוסים של רח"ק והגנו על היהדות. בהגותם נשזרו הדי התקופה הקשיים והפולמוס מול הנצרות. בכתביהם עמדו על אבחנה בין הדת האלוהית ובין הדת הנימוסית במטרה לחזק את האמונה בדת היהודית. בהגותם נתנו דעתם על שאלות תאולוגיות המטרידות את הקהילה במטרה להשקיט את נפשו של היהודי הנבוך נוכח השבר הגדול והבלבול שאחזו בו.

פעילות רבנית-הלכתית

חכמים אלו שימשו במשרות רבני קהילות ושמשו כמורי הוראה. יחד עם זאת ניכר מן הכתבים כי משרת הרבנות אותה ביקשו למלא אינה משרה המצמצמת רק לפסיקה ההלכתית, אלא רבנות המעורבות

²⁶³ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 547-548, (א"ש, עמ' 17, שורה 5-26 – 18, שורה 5-1). על אמונת המשיח, ראה גם: לאווי, משיח. רח"ק אף הוא עסק בעניין הגלות את דבריו שימר רז"ה בדרשות. רח"ק הצביע על שלוש סיבות לגלות הארוכה: האחת, להכניע את היצר. השנית, להורות לאומות העולם על אחדותנו על היותנו מפוזרים במרחב הגאוגרפי הרי שלכולם יש תורה אחת. השלישית, דווקא הפיזור בין האומות הוא אשר יביא לשמירת המצוות ולעבודת האל. ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' כה-כו.

²⁶⁴ נושא המשיח היה לאבן נגף בשל ניסיונות הנצרות להביא לאמונה במשיחם, דיון זה בתוככי בית המדרש אולי התקיים במטרה להכינם לוויכוח עתידי אפשרי. על סוגיית המשיח בהגותו של רח"ק ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 75-77: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"א, כ"ח, פ"א-פ"ג, עמ' שסה-שעב: הר"י, רח"ק, עמ' 151-161: אורבאך, עמודי, עמ' 1189-1192.

²⁶⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"א, עמ' ד-ה. על הכפירה בשוגג אצל הרמב"ם ורח"ק, ראה לדוגמא: קלנר, כופר.

בקהל שבה מתייעצים בענייני ההמון-הציבור, כפי שעולה מביאורו לאבות של הרמ"ה לדברי רבי פרחיה במשנה: "עֲשֵׂה לָךְ רַב וְקַנְה לָךְ חֵבֵר וְהוֹי דָן אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זְכוּת".²⁶⁶

וחדש זה השלם אפילו בעניינים המוניים יעשה לו רב להתנהג בעצותיו. אמרי אנשי במקומינו, המתיעץ לבדו הוא לבדו מתחרט. ואמר שלמה [כי תחבלות תעשה לך מלחמה]²⁶⁷ ותשועה ברב יועץ פירוש הנה המלחמה והרדיפה לזולתנו צריך למחשבות רבות נקשרות זו בזו כמו החבל והוא נקרא תחבולה, ותשלם התשועה ומצילתו מהנלחם אותו בהתמדת היועץ, יזהירו תמיד מן המתנגדים וישיירו אל מבוקשו, ויהיה פירוש ברוב כמו רב, כלומר שיהא מקובל עליו כרב, והוא כמו שאמר ברבנות יועץ.²⁶⁸

חברי חוג זה אף ביקשו לשמור על יוקרם של הרבנים, כפי שעשה רז"ה בהספד שדרש על הרח"ק, בשעה שהשווה בין הסנהדרין לרב:

והנה רז"ל שמו זאת המצוה לראש פנה, ועשאוה עקר שהכל תלוי בו, עד שאמרו במסכת סנהדרין פרק אלו הנחנקין 'אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאלי'. ולכן כמו שאלה עשרת הדברים הכתובים בלוחות הם התחלות והקדמות אשר כח בהן להוליד ולהשפיע שאר המצות, כן הסנהדרין וכל דין ושופט **ורב בכל דור ודור** הוא התחלה לכל מצות התורה, גם לכל הפרטים והדינים המסופקים אשר יקרו.²⁶⁹

פעילות ציבורית זו חייבת לשמור על כללי האתיקה. בביאורו על המשנה באבות המביאה את דברי רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא: "וְכָל הַעֲמִלִים עִם הַצִּבּוּר יִהְיוּ עֲמִלִים עִמָּהֶם לְשֵׁם שְׁמִים שְׁזָכוּת אֲבוֹתָם מְסִיעֶתָם וְצִדְקָתָם עוֹמֶדֶת לְעַד".²⁷⁰ ביקש רמ"ה לשמור על יושרם המוסרי וניקיון הכפיים של העומדים בראש הקהל.

שנית הזהיר לכת מנהיגי הצבור ומתעסקים בצרכיהם שלא יעיינו אל הדבר שיהיה תועלתם וכבודם ולהחניף העשירים והקרובים אליו, אלא שישתדלו לשום שמים, והוא כל מה שהוא תועלת הכלל ובצדק וביושר, ואל יתגאו להורות היתר לעצמם לומר מצד הטורח שאני טורח ומסבה להם אני יכול לעשות דבר זה לכבודי ולתועלתי, שאין הצלחת הכלל נמשך לבד מצד טרחם, רק מצד זכות שיש לו לכלל, שהוא זכות אבות והוא המסייע להם להשיג רכושם בזכות הקהל. והורה לנו באומרו **זכות אבות** מה שנסתפק היווני²⁷¹ אם יקרא מצליח האיש שלאחר מותו יצערו בניו ויהיו שפלים, שכוונת תורתנו הקדושה היא שאחד מתנאי ההצלחה הוא שהבנים ישכילו ויצליחו בכל אשר יפנו ויעשו, כמו שנראה בהבטחת האבות.²⁷²

חברי חוג זה שימשו במשרות רבניות והיוו כתובת לפניות הציבור. רח"ק שימש במשרת הרבנות בברצלונה, בירת קטלוניה,²⁷³ שבה פעלה קהילה יהודית גדולה וחשובה ולאחר מכן שימש כרבה של העיר סרגוסה

²⁶⁶ ראה: אבות, א, i.

²⁶⁷ לדעתי תוספת זה אינה במקומה - ולא נצרכת לדרשתו של רמ"ה. ומה שהעיר שפיגל בהערה 220 "כך נראה לקרוא מילה זו וקצת קשה מה הוסיף בזה על דבריו קודם" אייר כי מטרתו לחזק את הרב - את הפניה אליו מצד הקהל - אז אם אמר תשועה ברב יועץ - קרי אדם זוכה לתשועה אם התייעץ ברב אז יוצא ברבנות יועץ. יש כאן חיזוק והאדרת מוסד הרבנות.

²⁶⁸ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 94.

²⁶⁹ רז"ה, דרשות, עמ' 9. הדגשה שלי ח.ב.

²⁷⁰ ראה: אבות, ב, ב.

²⁷¹ ראה: אריסטו, אתיקה, ספר א, פ"י, מהדורת ניקומכוס, תרגום ליבס, עמ' 31. על הכינוי 'היווני' לאריסטו אצל רח"ק, ראה: לעיל, בפילוסופיה, עמ' 72-73.

²⁷² רמ"ה, אבות, עמ' 102-103.

²⁷³ ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 251, 275.

שהייתה מטרפולין של ארגוניה.²⁷⁴ מלבד משרת הרבנות, שימש הרח"ק כדיין בקהילות אראגוניה כולה,²⁷⁵ ודברו הגיע אף לצרפת.²⁷⁶ לאחר פרעות קני"א, בהם נהרג בנו יחידו, היה למשענת וסעד ליהודים.²⁷⁷ סרגוסה, המטרופולין של אראגוניה, לא נפגעה בפרעות קני"א והיותה תחנת מעבר ליהודים רבים אשר הגיעו אליה לקבל סיוע או לצאת למסעותיהם.²⁷⁸ הרח"ק השקיע את כל מרצו במציאת פתרונות פוליטיים וכלכליים למצוקה הקשה אליה נקלעו הקהילות היהודיות ברחבי אראגוניה כולה.²⁷⁹ רי"א היה רבה של דרוקה ושאלות הלכתיות הגיעו אליו גם מחוץ לדרוקה, כדוגמת השאלה אודות האישה הקטלנית שהגיעה אליו מקהילת סיאודד ריאל. רי"א שימש רב או דיין במונסון, בזמן שהותו בגוואדלחארה היה מעורב בעסקי הציבור, השוכנת כתשעים קילומטרים מסרגוסה, היה מעורב בעסקי הציבור ולאחר פטירת רח"ק ירש את כס רבו והיה למנהיג הרבני של קהילות ישראל באראגון, סביר כי אף הוא המשיך את מאמצי השיקום וחיזוק הקהילות בדומה לרח"ק.

הרשמן שיער לאור חילופי השאלות והתשובות בין ריב"ש לרמ"ה, כי רמ"ה שימש רב או דיין בסרגוסה.²⁸⁰ גם אם השערתו זו אינה נכונה, וודאי היה דמות מוכרת ודומיננטית לאור זה שייצג את קהילת סרגוסה בוויכוח טורטוסה.

כתיבה תורנית

כתבים הלכתיים משמעותיים פרי עיטם של חברי החוג, מלבד החיבור נ"י, כמעט ואין בנמצא. רח"ק כידוע לא הספיק לכתוב את י"ר מצוה' אותו חיבור עתידי שהיה אמור להוות תשובת המשקל לחיבור ההלכתי 'משנה תורה' לרמב"ם. ד"ה היא עדות לדרשות שנשא בבתי הכנסת בעודו יושב על כס הרבנות.²⁸¹ חיבוריהם השונים של רי"א ורמ"ה בידי טרפות, לא שרדו ולא הגיעו לידינו אלא רק מעדויות של חכמים אחרים.²⁸² מכתביהם ההלכתיים של רי"א נשתמרה תשובה יחידאית בנושא 'אישה קטלנית' בה פסק רי"א כי יש להתיר לאישה להינשא מבלי לחשוש לדין 'קטלנית', כשהוא נשען על דעתו ההלכתית של רח"ק 'מורי הרב אבן חסדאי ע"ה', כלשונו שם.²⁸³ על זאת ניתן להוסיף את התעודה מתאריך 28/6/1403 ממנה עולה

²⁷⁴ ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 263-265, 272, 276.

²⁷⁵ מינוי זה ניתן לו מהמלכה וויולאנט בשנת 1390, ראה: בער, תולדות, עמ' 268, 276: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז – קט. על תנאי העסקת רב בעיר גדולה ומרכזית בהשוואה ליישובים בינוניים וקטנים, ראה: מרציאנו, חכמי, עמ' 273-280.

²⁷⁶ ראה: ויס, דור, עמ' 205: סיראט, הגות, עמ' 403: הרוי, רח"ק, עמ' 20. על הרח"ק כאיש הלכה, ראה לדוגמא: הרוי, שם, עמ' 15-18: אורבאך, חידושי: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 111-112: אקרמן, השפעות: להלן, עמ' 184. שם אוסיף נדבר על דרכו ההלכתית של רח"ק לאור כתבי התלמידים.

²⁷⁷ ראה לדוגמא: עסיס, הרח"ק: הרוי, רח"ק, עמ' 31-32: ביינארט, אגרון, עמ' עט-פ: בער, תולדות, עמ' 303-297. עוד על הרח"ק כמנהיג, ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 701-703: בן שלום, רח"ק. עוד על פרעות קני"א, ראה לדוגמא: וולף, פרעות 1391: בער, תולדות, עמ' 284-292.

²⁷⁸ ראה: ביינארט, אגרון. בער, שם, עמ' 297. עסיס, הרח"ק, עמ' 146.

²⁷⁹ ראה: בער, תולדות, עמ' 286-292: עסיס, הרח"ק. עוד על רח"ק כרב, מנהיג ומדינאי, ראה לדוגמא: בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה.

²⁸⁰ ראה: הרשמן, ריב"ש, עמ' קה. שם מוסיף הרשמן כי רמ"ה היה תלמיד חכם ואוהב נאמן לריב"ש. חיזוק להשערתו של הרשמן אוסיף כי בהגותו של רמ"ה ישנה התייחסות לתנאים והדרישות מהדיין, וניכר מן הדברים כי הכיר את התפקיד בגוף ראשון, ראה: רמ"ה, אבות, ד, כא, עמ' 213, ד"ה: 'כל דיין צריך שיהיה לו חמישה דברים'.

²⁸¹ יחד עם זאת ישנו מכלול פרגמנטי שבעזרתו עמדו החוקרים על דרכו ההלכתית של רח"ק, על כך אעמוד בהרחבה בפרק המתודולוגי, ראה: להלן, עמ' 184 ואילך. על תפקידו של הרב כדרשן בספרד, ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 269-273, 289-290.

²⁸² ראה: לעיל, עמ' 39, 42: הכשרה התורנית של רבנים מקצועיים התמקדה בעיקר בהלכות הקשות והמורכבות של איסור והיתר, כמו: ענייני טריפות. ניכר כי כתיבת חיבורים אלה באה על רקע העדר ספרות הלכתית מאורגנת ומסודרת לשימוש מעשי בנושא, ראה: גלניסקי, א"ט, עמ' 112.

²⁸³ סוגיית האישה הקטלנית אינה שאלה בעלמא אלא היא תולדה של המציאות הריאלית בה התמודדה הקהילה היהודית, עקב החורבן המאסיבי אותו חוותה עם הפרעות, ההרג וניסיונות הכנסייה להעביר את היהודים על דתם בכל הדרכים האפשריות, כפי שצוין בפרק הסוקר את הרקע ההיסטורי-תרבותי של הגותם של

שיתוף הפעולה בפסיקה הלכתית בין רח"ק ורי"א, על התלונה של תושבת דרוקה נגד ר' יצחק אבולעפיה.²⁸⁴
 את מעורבותם בפסיקת הלכה של רמ"ה, רז"ה וריב"ד ניתן לדלות זעיר כאן וזעיר שם מן השות"ים.²⁸⁵
 בשו"ת הרשב"א נשתמרו שלוש תשובות של רז"ה אל ר' שלמה קורקוס, מהן מצטייר רז"ה כאיש הלכה
 מנוסה המציג עמדה הלכתית עצמאית.²⁸⁶ על תשובות אלו ניתן להוסיף גם את הדרשה בנדריים המכילה
 חומר הלכתי.²⁸⁷ בשו"ת ריב"ש נשתמרו תשובות מהן עולה כי רמ"ה נועץ עם ריב"ש בענייני הלכה,²⁸⁸ כמו:
 בענייני יין נסך, שם הורה לו ריב"ש להתיר את הגת בניגוד לדעת הדיין ר' יוסף בן דוד,²⁸⁹ או על סכסוכי
 קרקעות ודיני נזקין ברשות הרבים²⁹⁰ וגם על דרכי התמודדות בדין פשרה של בוררים בדיני הלוואה.²⁹¹
 ישנה עדות מתשובה הלכתית של תלמידו ר' חסדאי בן חסדאי בדבר הפסיקה בעניין אמירת תחנון ביום בו
 מתקיימת ברית מילה בה הביא ר' חסדאי ראיה ממנהגו של רמ"ה.²⁹² בשו"ת ריב"ש אף ניתן ללמוד גם על
 מעורבותו של ריב"ד אשר שימש דיין הסילוקין בסרגוסה, בפסיקת ההלכה ובחיי הקהילה.²⁹³

מיעוט מטריאלי זה הוא אשר הביא, להערכת, את החוקרים אשר עסקו בהשוואה בין מרכזי תורה
 וישיבות בימי הביניים, להצביע על פער בין הישיבות באשכנז ובין הישיבות בספרד.²⁹⁴ המחקר העלה
 תמיהה על מצב הישיבות במאה הטי"ו בספרד: מחד, בתחילת המאה ישנו חורבן פסיבי בעקבות פרעות קנ"א
 אשר אינו פוסח גם על הישיבות ומרכזי התורה והביא למבוכה דתית. ומאידך, בסוף המאה עולה תמונה
 ש"מימי קדם לא הייתה מלאה ספרד מישיבות ותלמידים כמו שהייתה בעת הגירוש.²⁹⁵ תמיהה זו ניסה
 המחקר ליישב בהכללה של צמיחה מהירה של הישיבות לאחר החורבן בדומה לצמיחת הישיבות באשכנז
 לאחר המגיפה השחורה.²⁹⁶ בשעה שהוא מצביע ומאתר את מוקדי החיוניות שפעלו בספרד אשר הביאו
 להתאוששות המהירה, הוא מצביע על ישיבתו של ר' יצחק קנפנטון אשר פעל מן המחצית השנייה של
 המאה הטי"ו בעוד שרח"ק ותלמידיו אינם נזכרים, על אף מעמדם כראשי קהילות ומעורבותם בקהל, כפי
 שראינו לדוגמה בוויכוח טורטוסה.

להערכת, הדבר נעוץ בכך שבסיס ההשוואה היה חומר הלכתי בלבד ולא תאולוגי. בפועל חכמי החוץ
 הותירו בידנו ספרות תאולוגית מגוונת, אשר ממנה עולה כי נתנו דעתם לצרכים שעלו מן השטח ושאפו

חכמים אלה. הסוגיה דנה בשאלה האם אישה שבעלה השני נהרג על קידוש השם תהיה מוחזקת כאישה
 קטלנית ולא תותר להינשא בשלישית. תשובת רי"א הייתה שיש להתיר אישה זו להינשא, כיוון שמוות שהאדם
 גרם לו, כמו המאבד עצמו לדעת, אינו גורם לאישה מעמד של 'קטלנית', כך גם מוות על קידוש השם אינו גורם
 לאישה מעמד שכזה. גם רמ"ה כתב תשובה על 'דין קטלנית', איזכור לכך נמצא בתשובתו של ר' שמואל למס
 הצרפתי. ראה: בוקסבוים, תשובות, עמ' י: תא שמע, לידיעת, עמ' 59-61.

²⁸⁴ ראה: בער, תעודות, עמ' 778: אופיר, הרח"ק, עמ' 336: לעיל, עמ' 39.

²⁸⁵ על שו"ת הריב"ש כמקור היסטורי, ראה לדוגמה: בן שלום, שו"ת.

²⁸⁶ על התשובות, ראה: רשב"א, שו"ת, ח"ה, ס' קסו-קסח: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' כט. בשו"ת
 ריב"ש מופיע השם: הר"ר הנפריר שלדין, שימש רב או דיין במונסון, אך הרשמן חכך בדעתו האם החכם
 המוזכר הינו רז"ה וציין כי בוויכוח על השפות לטינית וספרדית מוזכר האיש הנפריר כראש המדברים היהודים,
 ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' קה: ריב"ש, שו"ת, ס' שיד, עמ' תכ-תכא.

²⁸⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 132.

²⁸⁸ כפי שכבר ציינתי לעיל, אופיר שיעור כי תשובות אלה נכתבו בסביבות שנת 1386 אחרי עזיבתו של ריב"ש
 את סרגוסה ועבר לולנסיה, טרם בא רח"ק להחליפו בסרגוסה, ראה: אופיר, הרח"ק, עמ' 338 והערה 87.

²⁸⁹ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שי-שיא, עמ' תטו-ת"ט.

²⁹⁰ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שכב, עמ' תכח-תל.

²⁹¹ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שכג, עמ' תל.

²⁹² מהתשובה עולה כי רמ"ה הגיע לזקנה ונפטר לפני רי"א. תשובה נוספת המזכירה את ר' מתתיה ללא הכינוי
 היצהרי פרסם י' בוקסבוים, ושם עולה כי אותו ר' מתתיה היה רבו של רבו של ר' שמואל למס הצרפתי,
 בוקסבוים זיהה את ר' מתתיה עם הרמ"ה. ראה: בוקסבוים, תשובות, עמ' יא: רמ"ה, א"ב, הקדמת המהדיר,
 עמ' 10.

²⁹³ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' תקו, עמ' תשנד-תשנו. על דברי הלכה בפרשנותו על התורה, ראה: להלן, עמ' 46.

²⁹⁴ ראה לדוגמה: ברויאר, לחקר: גרוס, מרכזי: הנ"ל, הישיבות.

²⁹⁵ ראה: ר' יוסף יעבץ, אור החיים, לובלין, תרע"ב, עמ' 8.

²⁹⁶ ראה: ברויאר, הישיבה, עמ' 3.

לתת להם מענה. בכתביהם פנו אל הקהל הרחב במטרה לעצב תודעה דתית ולחזק את הזהות היהודית ואת רוחה של הקהילה. סביר כי בפעלם של חכמים אלו מסוּף המאה הי"ד ועד לרבע הראשון של המאה הט"ו²⁹⁷ תרם להתאוששות מרכזי התורה ולקהילות היהודיות בקטלוניה ובאראגוניה ותרומתם זו היוותה בסיס לפועלו של ר' יצחק קנפנטון סמוך לגירוש²⁹⁸.

פרשנות מקרא

בפירושו על התורה, על פי רוב, יצר ריב"ד רלוונטיות בטקסט המקראי בשעה שחיבר בין הטקסט המקראי ובין חיי המעשה.

ידוע הוא שאין בזאת הפרשה מצות נהוגות בזמן הזה. וגם אין ענין אלו הפרשיות לדבר בדרך פשטי הכתובים, כי הם אינם רק ספור מעשה המלאכות. וגם כן אין הנושא סובל לדבר במעשים ובמדרשות והגדות, על כן יהיה מחוייב לדבר במה שהוא איפשר לנו להבין ברמזים שגילו לנו חז"ל, אשר הם נוגעים בענייני זאת הפרשה, אשר הם מעוררים השכל אל המדות השלמות הצריכות לעבודתו ית', וכבר התחלנו בפרשה שעברה לדבר בענין המשכן וכליו, ובמה שיורה ממעלות שלמותם מעט מהרבה דרך כלל.²⁹⁹

דוגמא נוספת, היא מן התועלות לחיים אשר דלה ריב"ד מסיפורי התורה:

וזהו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב. ויש תועלת בספור הזה שנלמוד לעשות כאבינו הזקן לסבול עול מזרע עשו, ולכבדם כראוי לעשות[ו] לאדון, ולהכנע לפניהם בעת אשר יקוממו עלינו. ונתחזק להתפלל אל השם ולפייסם בממוננו בכל יכולתינו, ועל כרחם לא יוכלו למחות את שמנו [...] ³⁰⁰

כאיש הלכה, שזר בביאורו על התורה דברי הלכתא בדברי האגדתא, לדוגמא: על הקדמת ברכתו של יהודה בברכותיו של משה מיד לאחר ברכתו של ראובן, שאל ריב"ד:

ולמה לא קדם שמעון שהיה גדול ממנו, אלא זה הוא שהתפלל משה על גלגול עצמותיו של יהודה, מפני הנידוי [...] ³⁰¹

²⁹⁷ המידע הידוע לנו על חכמים אלה לאחר הוויכוח הוא דל. רז"ה ככל הנראה שב לסרגוסה לאחר הוויכוח ושהה בה עד 1445, שנה המשוערת בה התקיים הפולמוס בין שלמה בונפיד ובין נכבדי סרגוסה. בשירים בו תיעד בונפיד את הפולמוס אוזכרו מנהיגי הקהילה, אך שמו של רז"ה נעדר. רי"א לאחר הוויכוח נותר כמה שנים בטורטוסה, כיוון שדרוקה חרבה עם הפרעות שאירעו סמוך לסיום הוויכוח. כתיבת ספר העיקרים הושלמה בשנת 1425 בעיר סוריא שבקסטיליה. מן העולה משו"ת התשב"ץ כי בסוף ימיו עבר ריב"ד לצפון אפריקה ומשם עבר לקסנטינא. פלדמן שיער כי ריב"ד נמלט מאראגוניה עם אלפי היהודים מאראגוניה ומיורקה בעקבות פרעות קנ"א. (אם השערות נכונה ואם הזיהוי של רי"ח עם ריב"ד נכון אזי הוא עזב את ברצלונה לפני הפרעות עבר לסרגוסה) (שם בשנות התשעים שמע את ד"ה לרח"ק ורק אח"כ עזב את אראגוניה). פרטים על רמ"ה, ראב"י מן השנים הללו אין בידינו. ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' טו: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 34: ריב"ד, עה"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 12-14: קדם, לביור.

²⁹⁸ על הזיקה בין אביו ר' יעקב קנפנטון ובין בית מדרשו של רח"ק, ראה: מרציאנו, שיטת לימוד, עמ' 591-592: הנ"ל, הקבלה, עמ' 150: לעיל, עמ' 149 והערה 137.

²⁹⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת תצוה, עמ' קצח.

³⁰⁰ ראה: שם, פרשת וישלח, עמ' מה. עוד על תועלות בסיפורי התורה, ראה לדוגמא: שם, עמ' נ. לעיתים אף יצר הלימה בין המסופר במקרא ובין מנהגם, כמו ביאורו על מעשה התרפים של רחל: ואיפשר עוד שיהיה משפטם כמו שהוא נהוג היום בקצת ארצות ספרד, שהאשה שזנה תחת אישה, מוסרין אותה לבעלה, והוא דן אותה כרצונו, ואחר שהיתה היא מיוחדת לשלה, היה להם כאשת איש בנימוסים אלה. ראה: שם, פרשת וישב, עמ' נט. על החיים המוסריים של היהודים בתקופה זו, ראה לדוגמא: הרשמן, הרבי"ש, עמ' צב-צג: עסיס, תסיסה: הנ"ל, פשע.

³⁰¹ ראה לדוגמא: שם, פרשת ויגש, עמ' פב-פג.

בהמשך הביא את הדיונים בגמרא על חומרת הנידוי ולאחריו את חומרת החרם "החרם הוא יותר מן הנידוי", ואת הדיון סיים בהלכה מעשית.³⁰² בתקופתם נהגו בחרם הלכה למעשה, בין היתר במלחמותם נגד תופעת הדלטוריה אשר הייתה רווחת מאוד בתקופתם, כפי שצוין בפרק אשר סקר את הרקע ההיסטורי-תרבותי.³⁰³

וכן צריך המנודה לשנות מקומו בבית הכנסת כדי שיתרחקו ממנו בהכר זה, האל יצילנו מכל רע, ובצל כנפיו נחסה ונתלונן. ויש לכל איש ישראל להחמיר מאד בדבר זה כדי שלא ישל בו חלילה שהוא תכלית כל מה שאיפשר שיחלל בו האדם שזהו עונש בעולם הזה ובעולם הבא.³⁰⁴

להערכת, סגנונו זה של ריב"ד בו שילב דברי ההלכה באופן המתחיל מן הפסוק במקרא, עובר אל הדיון בגמרא ומסיים בהלכה המעשית, יש בו להדגים באופן מופתי את התפיסה המטא-הלכתית של חברי החוג. תפיסה בעלת ביטוי טרמינולוגי עם השימוש החוזר במוטיב "תורת השם תמימה" ובעיקר בתפיסה הרעיונית כי התורה שבכתב הינה אינסופית בשל התורה שבעל פה. תורה תמימה היא זו המאגדת באופן הרמטי את החלק האוראלי עם החלק הכתוב של התורה. שני החלקים יחד ללא הפרדה ביניהם מהווים תורה תמימה, כפי שאראה בהמשך הדיון.³⁰⁵ מלבד זאת אוסיף כי שילוב הלכה באופן תכוף על סדר הביאור המקראי יש בו אף להעיד כי ריב"ד היה איש הלכה בדומה למידע הביוגרפי העולה מן השו"ת"ם, ולהערכתו יש בכוחו לחזק את ההשערה כי ריב"ד הינו ר"י"ח בעל הני"י.

רמ"ה בביאורו על פרק קיט בתהילים, הציג פרשנות ייחודית הרחוקה מפשט הכתובים, כפי שהוא כתב: 'אם אתרחק מכוונת המזמור, אקבל שכר מאת הבורא יתברך, כי כוונתי רצויה'.³⁰⁶ ניכר מן הטקסטים כי כוונתו של רמ"ה הייתה לחזק את הקהילה היהודית אשר התמודדה מול הנצרות אשר רכזה את כל מאמציה להעביר את היהודים על דתם, ולצורך מטרה זו לא בחלה בשום אמצעי: פוגרומים ופרעות, חקיקה דרקונית, תעמולה מאסיבית, וויכוחי דת וכתבי פולמוס תוך שהיא רותמת למלחמת דת זו את המומרים שעד לא מזמן היו חלק מבשרה של הקהילה היהודית.³⁰⁷ מלחמת דת זו מצאה את הקהילה שסועה ומפוררת עקב ירידה מוסרית ואמונית, מאבקי כוחות בין מעמדות ופגלים, קושי כלכלי והמרות דת של המונים אם ברצון ואם באונס.³⁰⁸ גל ההמרה פגע בין היתר ביהודים שהיטו אוזן לתעמולה הנוצרית או

³⁰² ראה: י"ד, ס' שלד, ס"ג.

³⁰³ ראה: הרשמן, הריב"ש, עמ' לח, פח. על נידוי וחרם בתקופתם, ראה לדוגמא: ריב"ש, שו"ת, ס' שבב, עמ' תסו-תסז: שם, ס' עט, עמ' עט-עד: ס' רלח, עמ' שא-שג.

³⁰⁴ ראה: שם, עמ' פד. עוד על שילוב דברי הלכתא בביאור על התורה ולאחריהם הוראת ההלכה מעשית, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, פרשת וישלח, עמ' מו-מז. שם עסק במעשה יעקב עם מלאכו של עשיו, בהמשך הביא ריב"ד את הדיון בגמרא ראה: בבלי, חולין ק ע"ב (גם במשנה חולין פ"ז משנה ו וגם בתוספתא דחולין פ"ז) ולאחר הסברת הדיון עבר ריב"ד לפרקטיקה: "ויש הרבה מקומות שנוהגין בניקור הירך להשליך גיד הנשה במקום גבוה שלא יאכלנו שרץ וחיה, לפי שסוברים שהוא אסור בהנאה. ולנוהגין כן משום האיסור, נמשך להם היתר, והוא זה שאם אירע שנתבשל חתיכת ירך עם הגיד שבתוכה חולץ הגיד וזרקו, והירך היא מותרת, שהרי לפי הדעת הזה אין בגיד לאוסרה, והנוהגין בו היתר הנאה מפני שסוברין דיש בגידין בנותן טעם אם נתבשלה ירך עם הגיד, אף כי יחלוץ הגיד ממנה עדיין יש לאוסרה משום טעמו של הגיד.", ראה: שם, עמ' מז. ראה גם על חלומות פרעה ועל הדיון על פתירת חלומות הלכה למעשה: שם, עמ' סב-סד.

³⁰⁵ ראה: להלן, עמ' 103 ואילך.

³⁰⁶ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 39-40. על אף שנתן התייחסות לפן המילולי של הפרק בשעה שהציע פרשנות מילולית לכל אחד מן הביטויים אותם לא ראה כמילים נרדפות אלא כבעלות משמעות מיוחדת ושונה מחברתה. ראה: רמ"ה, א"ב, שם.

³⁰⁷ על מאמצי הנצרות במלחמת הדת, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 190-201, 276-280, 378-385; אלמוג, שנאת ישראל: ביינארט, מגורי יהודים: הנ"ל, אנוסים: הנ"ל, מורשת, עמ' 280-308, 408-427; כהן, ויכוח: הנ"ל, נזירים: הנ"ל, סיווג פולמוסים: לימור, בין: הנ"ל, וויכוח הדת: לסקר, פולמוס: מיוחס, לימוד זכות: הנ"ל, מצודת האמונה: פלדמן, וויכוח: מרחביה, כ"י ספרדי: נתניהו, אינקוויזיציה: הנ"ל, אנוסי ספרד: צדיק, אבנר מבורגוס: קפלן, בעיית האנוסים: הנ"ל, מסוללי התבוללות: רגב, היחס לאנוסים.

³⁰⁸ על מצב הקהילות היהודיות בתקופה זו, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 292-301; אייזנברג ודומוביץ, מומרים ואנוסים: אסף, באהלי יעקב עמ' 145-180; ביינארט, החצרנות: הנ"ל, מורשת, עמ' 259-279; תא

אלה שנפשם לא עמדה בכל המתרחש. המרתם של אלה כרסמה בחברה היהודית, גרמה לשבר אימוני, והשאירה רבים עם ספקות והרהורי כפירה.

כי קצת האומות חולקים עלינו ורוצים לבטלנו מן התורה והמצוות באמונתו, קצת בהכרח – שהורגים אותנו, כמו שראינו בענין מלכי יון, אם לא נבטל התורה, והוא אמרו רודפי. וקצתם מצרים לנו בכל יום בטענות וויכוחים, ככורמי אדום, והוא אמרו וצרי, שכמעט נטיו רגלי מהפנות התוריות והאמונות והאמתיות, שהוא חלק התורה הנקרא 'עדות'. כלומר, אף על פי שיש לי מרודפי וצרי לעשות מעדותיך, והיה ראוי שתסייעני כדי שלא אטה מעדותיך, אחר שאם אבחר דרכם ותעלוליהם יכבדוני ויאהבוני, עם כל זה הכל תלוי בשיקולו יתברך ומשגיח. או אם זאת האמונה אמת היה מהראוי שהמעונים ומחכים להמסר נפשם על קדושתה וקיומה, שיושיעם ויפלטם. על כל זה אין להרהר אחר מצוותיו ומשפטיו יתברך, כי שמא חסרון דבקות גורם או שאר עוונות או מעון הדור. ומחשבות השם יתברך גברו ממחשבותינו וגבהו דרכיו מהשגתנו כגבוה שמים מעל הארץ, שזה בתכלית המעלה וזה בתכלית המטה. ולזה אין ראוי להקשות קושיא זו ולנטות מתורתנו הקדושה. וזהו מה שהוסיף באלו הפסוקים [...] ³⁰⁹

בביאורו הטוה רמ"ה דרך ללימוד החכמות שמטרתן הבנת טעמי המצוות במטרה להגיע לשלמות האנושית. "ורמז אל הידיעות שהם נתיב אל השגת השלמות התכליתית, שהיא דבקות האדם עם היתברך, לא יפרד ממנו." ³¹⁰

פרשנות למשנה

רמ"ה, החכם שככל הנראה היה הפורה ביותר בחבורה, כתב דרשות על התורה לשבת ולמועדים, ³¹¹ הערות לפירושו של ראב"ע על התורה, ³¹² פירוש למקרא על תהילים קיט-א"יב ³¹³ ואת פירוש למסכת אבות שכתב לעת זקנותו. ³¹⁴

בהקדמה לביאורו על אבות נימק את סיבת כתיבת הפירוש:

ויקר מקרה אבותי הנותרים, ויתישבו בארץ קטלוניא וארגון, וגם שם לא הונח לנו כי אפפנונו משברי מות מגפות, ויד ה' הויה, ונשאר אני יחיד ועני נעור ורק, ורגלי כתתי ללכת מעיר לעיר מממלכה אל עם אחר, אולי אוכל לדרוך בעקבות אבותי. וכי זקנתי שמתתי את פניי לעיין במי[סכת] כי היא מנחמת נפש דאבה הכואבת בשממותה. והעליתי על ספר אשר הכינתי אם מפי סופרים אם מפי ספרים. ואם מה שהשגתי הוא מעט למען לא אשכחתי, כי שר של שכחה מצוי, ובייחוד למי שהוא מלא יגון ושברון מצרות העיתים יבעתו כל איש בן דעת, ואשר לבו כלב האריה המס ימס, ורבים יכלו ממצוקותיהם. וזאת המסכת המעיין בה ימצא מרגוע לנפשו כמו שקדם, וימאס ויתנחם על עפר ואפר. ³¹⁵

שמע, לידיעת: הנ"ל, הלכה: עסיס, תסיסה חברתית: הנ"ל, פשע ואלימות: הנ"ל, זהות: שוורץ, הירידה: בן שלום, וויכוח טורטוסה: הנ"ל, קידוש השם: דוד, כתב המלצה: ד'וליה, חיפוש זהות: זלדס, התמודדות נשים: צדיק, בין.

³⁰⁹ רמ"ה, א"ב, קיט, קנז, עמ' 125.

³¹⁰ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קה, עמ' 99.

³¹¹ ראה: שמידמן, היצהרי, עמ' 315: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 35-41.

³¹² ראה: שמידמן, שם: רמ"ה, א"ב, הקדמת המהדיר, עמ' 10: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 41-42.

³¹³ ראה: רמ"ה, א"ב: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 41.

³¹⁴ ר' אברהם זכות בספרו יוחסין השלם סבר כי הספר נכתב בסביבות קנ"א.

³¹⁵ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 67. יתכן ודבריו אלו של רמ"ה יכולים לסייע בהסבר התופעה של ריבוי הפרשנים הספרדיים למסכת אבות במיוחד בדורות סמוך לגדול. ראה: שם, הקדמת המהדיר, עמ' 41-42.

מלבד הכאב האישי הגדול העולה מדבריו, רמ"ה משתף כי מטרת כתיבת הביאור היא לתת מענה ונחמה לנפש הדאובה של היהודי בתקופת השבר העוברת עליו.

דרשות

יהודא גלינסקי במחקרו הראה כי בתקופה זו של המאה הי"ד ואילך ניתן לזהות ספרות הלכתית עבור רבני ספרד, ולצידה ספרות תורנית לשם קיום התורה עבור המלומד הלא רבני. ספרות ההלכתית עבור רבני ספרד כללה חיבורים הלכתיים לשימוש מעשי בנושאים הלכתיים של איסור והיתר, כמו: בשר וחלב, נידה.³¹⁶ אך לצד התפקיד העיקרי של מורה ההוראה, ביקשו הרבנים להגביר את המאמצים גם בתחום החינוכי, בדרשות לכלל הציבור.³¹⁷ לדרשה ישנה חשיבות גדולה מבחינה חינוכית, המפגש החי ללא אמצעי בין הרב ובין הקהל הינו הזדמנות להדריך את הציבור בענייני אמונה והתנהגות מוסרית במטרה לעצב את נפש האדם.³¹⁸ אך בשונה מספרות הדרשות שהייתה קיימת עד תקופה זו, אשר נועדה על פי רוב לשמש כמאגר טקסטים עבור הדרשן,³¹⁹ דרשותיו של רז"ה, נועדו למסירה בעל פה וניכר שנמסרו על פה בפועל לאור איזכור מאורעות קונקרטיים שארעו בדרשות.³²⁰

בדרשותיו נתן רז"ה מקום לנושאים אקטואליים, וגילה מעורבות בנעשה בחיי הקהילה, כפי שעולה בין היתר משתי דרשות:³²¹ האחת, בדרשתו על קהלת ז, כט, נתן רז"ה את דעתו על הוויכוח אשר התנהל עם המשכילים המקומיים על עמדותיהם הפילוסופיות, בדרשה זו צידד רז"ה בעמדתו של רח"ק, וניכר מדבריו כי סיעה לו בוויכוח זה.³²² השנייה, בדרשתו על נדרים, דרשה אשר נישאה בפני חברת רודפי צדק, אחת החברות הוותיקות של סרגוסה אשר הייתה מעורבת בפעילות פילנתרופית. מן הדרשה עולה כי רז"ה היה פעיל בחברה, ואף התמנה לשמש כמשגיח בבית הכנסת שלה - *La Sinoga Menor*.³²³ רז"ה ציין בדבריו את מאמצי החברה בתחומי התפילה ולימוד התורה, סביר כי אף הוא לקח בהם חלק.³²⁴

מלבד דרשות רז"ה, נזכיר כי אף רמ"ה כתב דרשות לשבת ולמועדים³²⁵ ואת רי"א אשר שימש כדרשן.³²⁶ על אלה אוסיף כי להערכת, פירושו של ריב"ד על התורה, אף הוא בעל סגנון דרשני, וסביר להניח כי שימש ספר דרשות.³²⁷

³¹⁶ במסגרת זו נכתבו חיבורים על ענייני טרפות, כפי שציינתי לעיל, ראה: עמ' 39, 43 והערה 137.

³¹⁷ גלינסקי סבר כי בהתפתחות זו עדות לרפורמה בתפקיד הרבנות, ראה: גלינסקי, א"ט, עמ' 112.

³¹⁸ ראה: רגב, דרשות, עמ' 17-18: אלן, הדרשה, עמ' 16-17.

³¹⁹ ראה: ספרשטיין, דרשות, עמ' 18. יתכן שטקסטים אלו שימשו גם כפירושים על התורה.

³²⁰ אירועים, כמו: חג המשמרה בבית הכנסת, אזכורו של רח"ק הנמצא בקהל השומעים, דרשה המציינת פטירת רח"ק או דרשה בה מציין רז"ה כי הוא נצא בבית האבל או להבדיל בחתונת ילדו של אחד ממוריו, ראה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 191: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' סט. על זה אוסיף אף מנהג דרשנים אותו הזכיר רז"ה בדרשה על עולם הבא: "פשט מנהג הדורשים מאריות גברו לשומו אחרית דבריהם לקחת מוסר השכל מדברי רז"ל באמרם 'הוי זנב לאריות' מצורף לזה כי לפי שפשט מנהג הדורשים לחתום דרשותיהם בזאת המימרא, ואין דעת לזוז מזה המנהג, כי מנהגן של ישראל תורה היא [...]", ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 16.

³²¹ על הדרשה כמקור היסטורי, ראה: ספרשטיין, הדרשה כמקור היסטורי. על הדרשה ככלי פדגוגי, ראה: ספרשטיין, הדרשה.

³²² הדרשה נאמרה החיוו של רח"ק ואקרמן שיער כי נישאה בסרגוסה בעשור האחרון של המאה הי"ד או בעשור הראשון של המאה הט"ו, ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יב. על הדרשה, ראה: שם, עמ' 153-165.

³²³ ראה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 248: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יד הערה 22.

³²⁴ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יד. על חברת רודפי הצדק, ראה לדוגמא: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 180-181: עסיס, עזרה הדינית. על הדרשה, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 121-143.

³²⁵ ראה: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 35-41. על איזכור חיבור זה בפירושו למסכת אבות, ראה: שם, עמ' 55-56.

³²⁶ ראה: וייס, דור, עמ' 223: ויסבליט, אסמכתות: שוורץ, הסתרה, עמ' 183.

העמדת עיקרים לדת

סוגיית העמדת העיקרים נידונה רבות במחקר.³²⁸ רשימות שונות התגבשו לאורך הדורות,³²⁹ כשהמשותף לכולן שהללו נוסחו, על פי רוב, כדוגמאות ולא כמערכת עיקרים מקובעת.³³⁰ אך מסוף המאה הי"ד ראשית המאה הט"ו המחקר הצביע על תמורה בסוגיה. העיסוק בעיקרים נעשה תכוף, ובית מדרשו של רח"ק הציג שלוש רשימות עיקרים: ראב"י הציג את טורי הדת בא"ש בשנת 1378,³³¹ רח"ק הציג את פינות הדת בא"ה בשנת 1410, ורי"א הציג את עיקרי הדת בספר העיקרים בשנת 1425.³³² העיסוק בסוגיה זו נשא בחובו שני רבדים: האחד, אפולוגטי, נוכח המציאות הקשה עמה התמודדה יהדות ספרד תחת השלטון הנוצרי, השני, קונסטרוקטיבי, הנותן דגש על חיזוק הדת מבפנים. ברובד קונסטרוקטיבי זה, נראה לי כי קיימת זיקה בין העיסוק בעיקרים כפי שעסקו בו בבית מדרש זו, ובין הסברת המצוות על ידי חברי החוג. עוד, יתכן כי יש לכלול את ספרות העיקרים,³³³ כחלק מאותה ספרות התורנית עבור המלומד הלא רבני אשר התפתחה בתקופה זו, אותה ציין גלינסקי.³³⁴

³²⁷ מבנה הביאור לפרשיות השבוע הדומה למבנה דרשות, כמו: פסוק פותח את הדרשה שאינו מהפרשה ואף סוגר אותה ומהווה מסגרת לדרשה. ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויקהל, עמ' רכד-רלה: שם, פרשת וארא, עמ' קטו-קכח. יש ובדרשות הציג ריב"ד לקהל את מבנה הדרשה: "דעתי הוא לחלק הדרוש הזה לשלשה חלקים, ועל כן נחלק הפסוק הזה גם כן לשלושה חלקים, וכל חלק וחלק הנה הוא מיוסד בזאת הפרשה" ראה: שם, פרשת בשלח, עמ' קמב. על מבנה הדרשות, ראה: רגב, דרשות: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' סח-טד.

³²⁸ ראה לדוגמא: אריאלי, המחשבה, עמ' 196-220: הנ"ל, מבוא לעיקרים: אייזנמן, מה בין: בן שמאי, רס"ג: גורפינקל, דוגמה: הנ"ל, העיסוק בעיקרים: הנ"ל, הרמב"ם, היימן, י"ג עיקרים: וולפסון, פילון: ישפה, פילוסופיה, ג, עמ' 26-81: הנ"ל, אבן פלקריא: מלמד, י"ג עיקרים: ניימרק, תולדות: סטרומזה, הרמב"ם: הנ"ל, הוגה מיוחד: פינקלשטיין, דוגמה: קלנר, דוגמה: הנ"ל, תורת: הנ"ל, האם להאמין: הנ"ל, אברבנאל והדוגמה: שוורץ, סקירה: שכטר, הדוגמות: שפירו, הערכה: הנ"ל, י"ג עיקרים: הנ"ל, דוראן: בדלוב, העמדת, עמ' 50-60: אציין כי העיסוק בעיקרים התקיים אף בנצרות, ראה: שוורץ, מהמנזר.

³²⁹ על העיסוק בעיקרים, רצף ותמורה, ראה לדוגמא: בדלוב, העמדת, עמ' 50-60. על העיסוק בעיקרים כתוצר תרבותי, ראה: סטרומזה, הוגה: הנ"ל, הוגה מיוחד: הנ"ל, הרמב"ם: בן שמאי, רס"ג, בעיקר עמ' 12 והערה 4. על העיסוק בעיקרים כתוצר היסטורי, אפולוגטי, ראה לדוגמא: קלנר, תורת, עמ' 11-15. על העיסוק בעיקרים (מאז רשימתו של הרמב"ם) כסוגיה עצמאית, ראה לדוגמא: גורפינקל, דוגמה: הנ"ל, הרמב"ם: הנ"ל, העיסוק בעיקרים.

³³⁰ ראה לדוגמא: ישפה, אבן פלקירא, עמ' עמ' 300-301: אייזנמן, מה בין. כך גם יש לראות את רשימתו של הרמב"ם בפרושו למשנה. שהרי ניתן למצוא בין כתביו הרבים עיקרים ויסודות נוספים ושונים על אלה שהציג בפירושו למשנה, לדוגמא: בהל' יסודי התורה הביא הרמב"ם רק חלק מאותם י"ג עיקרים אשר העמיד בפירושו למשנה. ראה: רמב"ם, משנה תורה, הל' יסודי התורה, פ"א, א-ו. בהל' איסורי ביאה מנה הרמב"ם כעיקרי הדת את ייחוד השם ואיסור עכו"ם, ראה: רמב"ם, משנה תורה, הל' איסורי ביאה, פי"ד ה"ב. מה עוד, שבבגרותו, באיגרת תחיית המתים, כתב הרמב"ם כי מלבד הרשימה בפרק חלק, העמיד רשימות עיקרים נוספות במשנה תורה ורשימת העיקרים בפרק חלק היא רק 'השורשים הנתלים בהתחלה ובגמול' ובנוסף לה יש עוד אמונות שאותם מכנה שורשים, ראה: רמב"ם, איגרות, עמ' שלט-שעד, בעיקר עמ' שמ-שמב. עוד על רשימת העיקרים של הרמב"ם, ראה לדוגמא: לוינגר, הרמב"ם: ישפה, פילוסופיה יהודית, ג, עמ' 26-94: סטרומזה, הוגה מיוחד: הנ"ל, הוגה פונדמנטליסטי: מלמד, י"ג עיקרים: היימן, י"ג עיקרים: שפירו, הערכה: הנ"ל, י"ג עיקרים.

³³¹ על הדיון להצבת א"ש בקטגוריית ספרות העיקרים, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 188 ואילך.

³³² להצגת התכיפות בעיסוק בסוגיית העיקרים ניתן להוסיף על רשימות אלה את רשימתו של הרשב"ץ במגן אבות, כפי שעשה מנחם קלנר במחקרו כשרכך את רח"ק ורי"א עם הרשב"ץ, ראה לדוגמא: קלנר, תורת, עמ' 110, 156: בדלוב, העמדת, עמ' 86-89. אם כי אציין כי בעבודת התזה שלי הצעתי לראות את רשימה זו כפשרנות לרשימתו של הרמב"ם ולא כרשימה עצמאית. ראה: בדלוב, שם. על התמורות בעיקרים, ראה לדוגמא: קלנר, תורת, שם. על העיסוק התכוף בעיקרים בתקופה זו, ראה לדוגמא: וקסמן, שיטתו.

³³³ אשתף בהסתייגות מה, שיש לי עם קטלוג ספר א"ה, בספרות התורנית עבור המלומד הלא רבני. הן בשל סגנון הלשון שלו קשה, הן בשל רעיונותיו מהפכניים, עד שספשה לחשוב כי קהל היעד הוא המעמד הביניים, כפי שתיאר אותו גלינסקי במחקרו את המלומד הלא רבני. (מה עוד שבשעה שרצה רח"ק שדבריו יתקבלו ויפרסמו ברבים כמו בחיבור בעה"נ, הוא נמנע מתפיסות מהפכניות, ואף היה מוכן לקבל כמה הנחות של הנצרות שבעבר כבר שלל אותן, לשם הפרכת הנחות אחרות, ראה: רח"ק, בעה"נ, הקדמת המהדיר, עמ' 15). בעוד שספר העיקרים, לטעמי עונה לקריטריונים של ספרות זו, והפופולריות לה זכה החיבור יכולה להעיד על כך. על הפופולריות ראה, להלן.

³³⁴ ראה: לעיל, דרשות, עמ' 89.

הרשימות אשר יצאו מבית מדרשו של רח"ק היו בעלות מכנה משותף משולש: האחד, הן חלקו מטרם משותפת. השני, הן הציבו את האמונה בתורה מן השמים במרכז העיקרים. השלישי, הרשימות הציגו כללים המכנסים את פרטי התורה ולא רשימת אמונות חשובה יותר על פני אמונות אחרות.³³⁵

כתיבת חיבורים אלו לא באה בחלל ריק אלא באה לתת מענה לצרכים שעלו מן השטח. רי"א הציע את 'ספר העיקרים' כמענה למציאות הטופחת על פניו. כמנהיג ציבור ורב קהילה מטרתו הייתה לשמור על אחדות הקהילה היהודית תוך התרת ספקות האמונה וחיזוק הסמכות ההלכתית:

והוצרכתי לכתוב כל זה לפי שראיתי קצת קלי עולם חכמים בעיניהם, מרחיבים פה ומאריכים לשון כנגד גדולי עולם בלא דעת ובלא תבונה.³³⁶

ניתן להסיק כי 'ספר העיקרים' אכן נתן מענה לצורכי הציבור נוכח הפופולריות הרבה לה זכה הספר.³³⁷ התהודה לה זכה הספר משתקפת גם מתמונת המצב העולה מקטלוג המכון לתצלומי כתבי יד עבריים. שם ניתן למצוא 39 כתבי יד לספר העיקרים, מתוכם 28 מן המאה הטי"ו.³³⁸ בנוסף, אציין אף את התדירות הגבוהה של מהדורות הדפוס להם זכה הספר.³³⁹

בדומה לו הצהיר ראב"י בראשית חיבורו:

הטור הראשון והוא אבן ראשה הוא מדבר על מציאות [...] כי בכאן תלויות פנות גדולות תוריות והתרת ספקות גדולות ומבוכות עצומות אשר נבוכו ונסתפקו בהן רבי'. והטור השני הוא מדבר על התחלפות ההשגחה שהוא בנמצאים ובריבוי ההשגחה ומיעוטה [...] כי בכאן ג"כ תלויה פנה גדולה תוריית והתרת ספק גדול ומבוכה עצומה אשר נבוכו ונסתפקו ונשתבשו בה רבים.³⁴⁰

בחיבור נתן ראב"י את דעתו על הגלות בה הם שרויים וראה את סיבתה בעוון ביטול תורה או אי קיום המצוות,³⁴¹ והתייחס לבעיות ריאליות עליהם קבל,³⁴² תוך הצגת מטרת שלמות האדם בקיום המעשה הדתי. בחיבור בטור השלישי הציג ראב"י למאמין סקירה המרכזת את כל התורה על 'רגל אחת': מטרת חומש בראשית על כל סיפורי האבות ללמדנו על חידוש העולם, ההשגחה ושכר ועונש.³⁴³ מטרת חומש שמות

³³⁵ על מתודולוגיה זו בספר העיקרים עמדתו בהרחבה בעבודת התזה, ואדגים אותה על יתר חברי החוג, ראה: בדלוב, העמדת: להלן, מתודולוגי, עמ' 184 ואילך.

³³⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ב, עמ' יד.

³³⁷ על הפופולריות לה זכה 'ספר העיקרים' ישנה הסכמה רחבה בקרב החוקרים, ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 522; וקסמן, שיטתו, עמ' 712; שביד, הפילוסופים, עמ' 427-428; ארליך, אזוטרית, עמ' 285 הערה 4. לדידו של ארליך הספר זכה לפופולריות ודרשנים נודדים במזרח אירופה בראשית המאה העשרים השתמשו בו, תמונה דומה עולה מדברי וייס המתאר כי בדורות הראשונים אחרי רי"א כמה מן המחברים אחריו השתמשו בו והביאוהו בספריהם, ראה: וייס, דור, עמ' 224.

³³⁸ על ממצאי קטלוג המכון לתצלומי כתב יד עבריים, ראה: לעיל, בדלוב, העמדת, עמ' 18 והערה 43 שם.

³³⁹ וייס ציין כי אחרי המצאת הדפוס היה 'ספר העיקרים' מן הספרים העבריים הראשונים אשר יצאו לאור בדפוס. הוצאתו הראשונה הייתה בשונצין בשנת רמ"ן, שנתיים לאחר צאתו של התלמוד לאור וטרם הדפסת מורה נבוכים (!) מעובדה היסטורית זו, ניתן להסיק כי הספר היה חביב בעיני הלומדים. במשך חמישים שנה נדפסו 7 פעמים ותרגמוהו בלשונות אחרים ואף נעתק ללשון אשכנזי. עוד על הפופולריות של הספר, ראה: וייס, דור, עמ' 224-225 והערה 9; קלנר, תורת, עמ' 112; שביד, הפילוסופים, עמ' 428.

³⁴⁰ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 530-531 (א"ש, עמ' 2, שורה 3-12).

³⁴¹ ראה: שם, עמ' 590 (א"ש, עמ' 56, שורה 12-15).

³⁴² כמו: על אי קיום המצוות עקב הטענה כי ידיעת המצוות מספקת ואין צורך בעשייתם. על שימוש בשמות הקודש במטרה לשלוט ולשנות את גורל האדם. ראה: שם, עמ' 602-604 (א"ש),

³⁴³ השווה: רז"ה, דרשות, עמ' 57. שם עמד רז"ה על החלק השני 'עדות ה' נאמנה' "זזה כנגד הספורים שבאו בתורה בעשיית האותות כנגד טבע המציאות שהם עדות אמיתית וחזק למציאות השם וחידוש העולם."

על סיפור יציאת מצרים מטרתו ללמד על הנבואה שבכוחה לשנות את הטבע,³⁴⁴ ועל מערכת השיפוט שמטרתה לקיים היישוב ולמנוע מחלוקת.³⁴⁵ חומש ויקרא עניינו עבודת המשכן/המקדש, קרבנות, תרומות ומעשרות. ראב"י ציין כי ציווי עשיית המשכן נועד להשיג תשועה עולמית. תשועה זו היא ישועת שני העולמות שהיא שלמות הגוף והנפש. שלמות הגוף שיהיה האדם נדיב, ויודע כי הכל מידו וכל מה שאנו נותנין משלו ועל כן באו התרומות והמעשרות הבכרות והשלמים. שלמות הגוף היא שלמות הלא מותירה מידה רעה באדם. לדידו של ראב"י המידה הרעה ביותר היא הכליאות. בשלה האדם גוזל, חומס, מענה מכה את הזולת. שלמות הנפש היא ליבון הנפש מכל הרהור רע ומחשבה כוזבת עד שליבו של האדם יהיה אחד לאביו שבשמים. מטרת חומש במדבר הוא להביא לביטחון באל - אל לו האדם לשים מבטחו בחילו ובכוחו. את מחצית השקל ראה ראב"י כדבר מרכזי בחומש במדבר מצוה זו נועדה להביא את מאמין לשים יתבו באל העושה מלחמות ולא בכוחו ובחילו. חומש דברים, מטרתו ללמד על זהירות במעשה, בדיבור ובמחשבה, מציאות האל והשגחתו על הנבראים ותפילה.

מטרתו של ראב"י בחיבור היתה 'חיזוק לדתינו וקיום לאמונתנו'³⁴⁶ ולצורך זה הציג את הדת באופן אורגני ומלוכד, והעמיד שלוש אמונות שעליהם מבוססת הדת, מציאות השם, השגחה ותורה מן השמים כשאת הטור הרביעי הקדיש לידיעת מצוות התורה, על מנת שיקיים המאמין את המעשה הדתי מתוך הבנה והזדהות.

רח"ק אף הוא בא"ה העמיד את הדת על שש פנות במטרה לתת מענה למבוכה של הדור:

אשר הוא תכלית ההצלחה האנושית, אשר נבוכו בה רבים ובחשכה יתהלכו [...] ולהורות את בני ישראל שרשי האמונות והדעות, ולהאיר מחשכי הספקות [...] הנה לא נמלטנו מהמבוכה והספק [...] ³⁴⁸

מלבד המטרה המשותפת שישנה לשלוש הרשימות שיצאו מבית מדרש זה, קיימת הלימה אף בשיבוץ האמונה תורה מן השמים במרכז העיקרים. את שיבוץ האמונה בתורה מן השמים במרכז רשימת העיקרים ראו במחקר כנקודת מפנה בדיון בעיקרי האמונה בימי הביניים.³⁴⁹ מרכזיותה של אמונה זו מופיעה כבר אצל הר"ן,³⁵⁰ ובעקבותיו רח"ק ותלמידיו ראב"י ורי"א³⁵¹ העמידו אותה אף הם במרכז העיקרים שהעמידו לדת.³⁵²

³⁴⁴ בטור השני ראב"י דיבר על ישראל צדיקים יותר ממלאכי השרת, בשונה מהמלאך "הצדיק יכול לפעול בעת שירצה לשנות הטבע". ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 585 (א"ש, עמ' 52, שורה 17-20). השווה: הר"ן, דרשות, דרוש השלישי, עמ' קב. על תפיסת המצוות כאמצעי להשגחה בחוג זה, ראה: להלן, עמ' 166 ואילך.

³⁴⁵ רז"ה אף הוא רואה במערכת המשפט "התחלה לכל מצות התורה", ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 9.

³⁴⁶ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 541 (א"ש, עמ' 12, שורה 12).

³⁴⁷ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ב.

³⁴⁸ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ה. על התרת ספק ומבוכה בחוג זה, ראה: להלן, עמ' 114 ואילך.

³⁴⁹ ראה: קלנר, תורת, עמ' 110, 122. על הדיון בסוגיית העיקרים, בין רצף לתמורה, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 60-50.

³⁵⁰ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש התשיעי, עמ' 50-51. הר"ן אמנם לא עסק במישרין בהעמדת עיקרים, אך רעיונותיו ותורתו השפיעו על הרח"ק ועל התלמידים אם במישרין ואם בעקיפין כפי שניזכר בעבודה זו בדומה לטענתה של שרה קליין ברסלבי שהצביעה על השפעה ביצירת אווירה תרבותית מסוימת. השווה: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: הנ"ל, מעמד הר סיני: קלנר, תורת העיקרים, עמ' 110-111. עוד על תרומתו של הר"ן והשפעתו על רח"ק, ראה לדוגמא: הר"ן, הפילוסוף: הנ"ל, יחסו.

³⁵¹ השפעה על רי"א, ראה: שביד, רי"א: הנ"ל, הפילוסופים, עמ' 379.

³⁵² לעומת הרמב"ם שראה חשיבות פדגוגית בהפצת העיקרים לציבור הרחב, ואת עיקרון 'מציאות האל' כדעה אמיתית שיש להנחיל לכולם על מנת שיבואו אל התכלית והשלימות ויזכו לחלק מעולם הבא. ראה: רמב"ם, המורה, ג', כח, עמ' תעא. על המטרה הפדגוגית בעיקרי הרמב"ם, ראה לדוגמא: לוינגר, הרמב"ם, עמ' 162-160: שביד, הפילוסופים, עמ' 379. אגב השימוש בטרמינולוגיה 'חלק' לעולם הבא בשונה מ'חיי' עולם הבא עקבי אצל הרמב"ם בעקבות חז"ל אשר יצרו אבחנה בדרגות בעולם הבא. ראה לדוגמא: כשר, חלק: בדלוב,

לטעמי, להצבת האמונה 'תורה מן השמים' במרכז העיקרים ישנם שני פנים. פן האחד, חוצה – אמונה זו ניצבת במקד הפולמוס עם הנצרות. תורה מן השמים היא המבדילה בין הדת האמיתית-האלוהית ובין הדתות הנימוסיות המתדמות להיות אמיתות. יחד עם זאת באמונה זו יש פן הפונה פנימה- לחיזוק המעשה הדתי והאמונה בקרב הקהילה היהודית, נוכח השבר והבלבול שאחזו בה עקב מאורעות התקופה.³⁵³ העמדת האמונה 'תורה מן השמים' במרכז מערכת העיקרים של 'אלו השלושה' מעידה כי מטרת העיקרים שלהם הינה חיזוק התורה והמצוות. מטרתם הייתה להראות את ערכה הנצחי של היהדות ולבאר את עיקריה תוך חיזוק את האמונה וביצורה של הדת היהודית. לא עוד העמדת עיקרים כהנחלת דעות אמיתיות או הכרחיות לפרט ביחס לאל. אלא העמדת עיקרים לחיזוק התורה והסמכות ההלכתית.³⁵⁴

מכאן, עולה אף הזיקה בין העמדת העיקרים ובין הסברת המצוות והעיסוק בטעמי המצוות. רשימותיהן של ראב"י, רח"ק ורי"א לא הציגו רשימה של אמונות שיצרו עיקר וטפל בין האמונות אלא, בעקבות רח"ק, עיקרים הטומנים בחובם את פרטי התורה. כשמטרתם לארגן את הדת באופן אורגני במטרה שהמאמין יבין את המעשה הדתי ישמח ויזדהה עימו.³⁵⁵

סיכום

בדיון זה עמדתי על מאפייני החוג במישור הכרונולוגי והטיפולוגי. ממכלול הדברים והמקורות עולה התמונה כי חכמים אלו בדומה לרח"ק ראו נחיצות בניסוח תשתית תבונית לא אריסטוטלית ליסודות הדת והשתמשו בפילוסופיה האריסטוטלית ובקבלה לצורך ביסוס הדת וביאור מקורותיה, מתוך מטרה לתת עליונות לתפיסה הדתית-המסורתית. מפועלם ומהגותם ניכר כי נושא "נשיאה בעול" והנהגת הציבור היו גם מאותם ערכים אותם ספגו התלמידים בבית מדרשו של רח"ק בבחינת 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות אישי'.³⁵⁶ החכמים היו מעורים בקהל וערים לקשיים, הספקות והמבוכות איתם התמודדה הקהילה היהודית. חוג חכמים זה ניסה להתוות אלטרנטיבה מחשבתית ותרבותית ליהודי התקופה נוכח המשבר האימוני והמוסרי בו שרתה החברה היהודית בתקופה המדוברת. אמנם ספרות הלכתית משמעותית לא הורישו לנו, אך לאור פועלם והגותם המגוונת ניתן לומר שהיוו אבן דרך משמעותי לחיזוק הקהילה מסוף המאה הי"ד ועד רבע הראשון של המאה הט"ו-מחצית המאה הט"ו.

העמדת, עמ' 58. הרמב"ם אחז בגישה כי יש צורך להסתיר ולהגביל מן ההמון את המטפיזיקה כיוון שהחשיפה לתכניה עלולה להזיק לאמונת ההמון אשר אינו מסוגל להכילה. את ההמון יש ללמד את המסקנות הסופיות. ראה: רמב"ם, המורה, א', ל"ה, עמ' סט: "אמנם הרחקת ההגשמה והסרת הדימוי וההפעלויות מהאלוה הוא ענין שראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא, ולמסרו בקבלה לקטנים ולנשים ולסכלים ולחסרי השכל[...]."

³⁵³ כפי שתיארתי להלן, ראה: רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 7 ואילך.
³⁵⁴ העמדת האמונה תורה מן השמים במרכז מערכת העיקרים תשפיעה על ברירת העיקרים ועל המבנה הדוגמטי אשר יעמידו. ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 72-73.

³⁵⁵ על ארגון התורה-הדת בעיקרים-כללים, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 187 ואילך.
³⁵⁶ אבות, פ"ב, מ"ה. בדומה להערתו של גרץ: "לא ספרים היו חסרים יהודי ספרד כי אם אישים, כבירי כח, מנהלים, אשר העם ישמע לקולם..." ראה: גרץ, ימי ישראל, ד, עמ' 249.

3. במישור הטרמינולוגי

קבוצת חכמים זו השתמשה במונחים משותפים ויצקה להם משמעות דומה או זהה. בעזרת המונחים המשותפים ומטבעות הלשון המשותפות נוכל, להערכתנו, להצביע במעט על 'פס הקול' אשר התנגן בתוככי בית המדרש. מלבד זאת חשיבותו של המישור הטרמינולוגי הינה, בין היתר, גם בשל היותו משקף את המישור הרעיוני ומשלים אותו כפי שאראה להלן.¹ אציין כי בין המונחים יהיו כאלה אשר אינם אקסקלוסיביים דווקא לחברי חוג זה, יחד עם זאת, השימוש במונחים הללו אצל כלל חברי החוג לצד המשמעות הניתנת להם ותכלית השימוש בהם – היא אקסקלוסיבית ויוצרת מכנה משותף לחברים.

בספרות המחקר ניתן למצוא עקבות המצביעים על מטבעות לשון בבחינת מוטיבים חוזרים בהם השתמשו חכמי החוג.

1. דניאל לסקר אשר ההדיר את החיבור בעה"נ, הצביע על השימוש הרב שעשה רח"ק בהגותו בביטוי 'ידיעת ההפכים אחת'. משמעות הביטוי דומה לביטוי 'מן הלאו אתה שומע את ההך' או ניתן להסיק את ההך וכך לחילופין מן ההך אתה שומע את הלאו. בחיבור בעה"נ, השתמש רח"ק בביטוי על מנת להסביר שאם התורה הבטיחה עונש כרת לאלו אשר אינם מקיימים את המצוות, אז יוצא מזה שהתורה הבטיחה חיי נצח למקיימים את המצוות.² בחיבור א"ה השתמש רח"ק בביטוי זה מספר פעמים.³

על דבריו אוסיף כי רי"א עשה אף הוא שימוש בביטוי זה, בדיון על השמחה.

השמחה היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא התפעלות בלי ספק ונמצא הכתוב ייחס אותה אליו יתברך, אמר: 'ישמח ה' במעשיו', ואנשי כנסת הגדולה תיקנו במטבע הברכות: 'שהשמחה במעונו'. ונראה כי השמחה תיוחס אליו על הפך העניין שיוחס אליו העצב. שאם ייוחס אליו העצב, שהוא תואר הפחיתות, כל שכן שראוי שתיוחס אליו השמחה, שהוא התואר החשוב, כי ידיעת ההפכים אחת.⁴

הדיון בספר העיקרים עוקב אחר דיונו של רח"ק על השמחה.⁵

2. קרייסל עמד במחקרו על השימוש בפתגם: 'אלו ידעתיו הייתי' אצל הר"ן ובהשפעתו⁶ אף בהגותם של רח"ק ושניים מתלמידיו: רז"ה ורי"א.⁷

בדרוש הרביעי הביא הר"ן את הפתגם בזיקה לבקשת משה מהאל: 'וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים נָא אֶת פְּבֹדְךָ'.⁸ לדיון של הר"ן, בקשת משה אינה מוסבת על מהותו של האל, כיון שנהיר היה למשה, שכבר הגיע לגבול הידיעה

¹ לאורך הדיון השתדלתי לשמור על הדיכוטומיה בין המישור הטרמינולוגי ובין המישור הרעיוני, אם כי לא באופן הרמטי כיון שהפן הטרמינולוגי כפי שידוע הינו הביטוי המילולי של המישור הרעיוני, ולעיתים הדיון הטרמינולוגי היה כרוך בדיון הרעיוני, על כן יתכן בדיון שילוב בין המישורים.

² ראה: רח"ק, ב"ע, עמ' 87 והערה 71.

³ ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ב, פ"א, עמ' עא: שם, מ"א, כ"ג, פ"ה, עמ' קיח: שם, מ"ב, כ"ב, פ"ד, עמ' קסח: שם, מ"ג, ח"א, כ"ג, פ"א, עמ' שכז: שם, עמ' שכח.

⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פט"ו, עמ' קעט.

⁵ השווה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ג, פ"ה, עמ' קיח.

⁶ ראה: קרייסל, אלו. במחקרו הצביע קרייסל על השימוש בפתגם זה בהגותם של חכמים פילוסופים אשר קדמו כרונולוגית לחכמי חוג זה, כמו: ר' לוי בן אברהם בחיבור 'לויית חן', ר' ניסים ממרסיי בחיבורו 'מעשה ניסים', ר' שמואל אבן צרצרה בחיבור 'מקור חיים' ראה: קרייסל, אלו, עמ' 87-90. על הפתגם כמבטא את הקשר בין ידיעת האל לדבקות באל, אצל פלוטינוס והרמב"ם, ראה: קרייסל, אלו, עמ' 76-86. על אף השימוש הקודם כרונולוגית בפתגם זה, תלה קרייסל את פרסומו של הפתגם 'אלו ידעתיו הייתי' בר"ן, וטען כי ספר הדרשות הפך למקור ממנו שאבו הוגים הבאים אחריו את הפתגם.

⁷ ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, ג, א, עמ' צה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פ"ל, עמ' רמד: רז"ה, דרשות, עמ' 78-79.

האנושית, שדבר זה נמנע מכל היצורים כולל השכלים הנבדלים. לכן ביאר את בקשתו של משה כמתייחסת להשגה של השכל נפרד, ותשובת האל היא שגם דבר זה אינו אפשרי לאדם בעודנו קשור לגוף. רק לאחר הפרדות הסופית של השכל מן הגוף של האדם השלם יוכל להשיג את השכל הנפרד.⁹

ולפיכך חזר לשאלתו הראשונה אלא ששאל אותה בענין יותר רחב מפני שהיה עת רצון. ואמר הראני נא את כבודך. ולא כוון בה משה להשיג אמתת עצמות הש"י כמות שהיא. כי חלילה לו למשה שיבקש זה. כי כבר באו מופתים גמורים שאין עצמותו גלויה אלא לעצמותו ושהוא מן הנמנע חילוף זה. וכבר נשאל אחד מהחכמים מהו הבורא. והשיב אלו ידעתיו הייתי. אבל ממה שהשיבו הש"י ואשר כי לא יראני האדם וחי. נראה שהיתה שאלתו של משה ששיגיגנו עודנו מחובר בגוף ונפש כמו שתשיגהו הנפש אחרי הפרדה. ושלא ימנעהו הגוף בדבר מה. והש"י השיבו שזה בלתי אפשר ואמר כי לא יראנו האדם וחי. וזה דעת רז"ל שאמרו בחייהם אינם רואין אבל במיתתן רואים.¹⁰

בעוד רח"ק לא הזכיר את הפתגם בלשונו, אך ניכר כי הכירו ואף קיבל את משמעותו שהשכל המשכיל והמושכל הם דבר אחד,¹¹ התלמידים: רי"א ורז"ה ציינו אותו בלשונו ואף נתנו לו משמעות זהה לביאורו של הר"ן.¹²

על חכמים אלה, אותם הזכיר קרייסל, ניתן להוסיף את ריב"ד, אמנם את הביטוי לא ציין במפורש אך דיונו הינו בזיקה מפורשת לדברי הר"ן.

בדרוש הרביעי הביא הר"ן את הפתגם בזיקה לבקשת משה מהאל: וַיֹּאמֶר הָרְאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ.¹³ לדידו של הר"ן, בקשת משה אינה מוסבת על מהותו של האל, כיון שנהיר היה למשה, שכבר הגיע לגבול הידיעה האנושית, שדבר זה נמנע מכל היצורים כולל השכלים הנבדלים. לכן ביאר את בקשתו של משה כמתייחסת להשגה של השכל נפרד, ותשובת האל היא שגם דבר זה אינו אפשרי לאדם בעודנו קשור לגוף. רק לאחר הפרדות הסופית של השכל מן הגוף של האדם השלם יוכל להשיג את השכל הנפרד.¹⁴

ולפיכך חזר לשאלתו הראשונה אלא ששאל אותה בענין יותר רחב מפני שהיה עת רצון. ואמר הראני נא את כבודך. ולא כוון בה משה להשיג אמתת עצמות הש"י כמות שהיא. כי חלילה לו למשה שיבקש זה. כי כבר באו מופתים גמורים שאין עצמותו גלויה אלא לעצמותו ושהוא מן הנמנע חילוף זה. וכבר נשאל אחד מהחכמים מהו הבורא. והשיב אלו ידעתיו הייתי. אבל ממה שהשיבו הש"י ואשר כי לא יראני האדם וחי. נראה שהיתה שאלתו של משה ששיגיגנו עודנו מחובר בגוף ונפש כמו שתשיגהו הנפש אחרי הפרדה. ושלא ימנעהו הגוף בדבר מה. והש"י השיבו שזה בלתי אפשר ואמר כי לא יראנו האדם וחי. וזה דעת רז"ל שאמרו בחייהם אינם רואין אבל במיתתן רואים.¹⁵

⁸ ראה: שמות, לג, יח.

⁹ ראה: קרייסל, אלו, עמ' 90-91. ביאורו של הר"ן מפרש את בקשת משה בצורה אחרת מפירושו של הרמב"ם, על פירושו של הרמב"ם, ראה: אייזנמן, האור הנברא.

¹⁰ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קנג.

¹¹ קרייסל ציין כי בסוף הספר רח"ק דחה את עקרון זה, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"ב, כ"ג, פ"א, עמ' קיג: קרייסל, אלו, עמ' 92.

¹² ראה: קרייסל, אלו, עמ' 91-94.

¹³ ראה: שמות, לג, יח.

¹⁴ ראה: קרייסל, אלו, עמ' 90-91. ביאורו של הר"ן מפרש את בקשת משה בצורה אחרת מפירושו של הרמב"ם, על פירושו של הרמב"ם, ראה: אייזנמן, האור הנברא.

¹⁵ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קנג.

אציין כי בדרוש שלפנינו דן הר"ן, בין היתר, בייחודיות נבואת משה. מעלתה המיוחדת של נבואת משה הייתה משמעותית בהגותו של הר"ן,¹⁶ והשפיעה על רח"ק, כפי שכתב: "ואמנם היות נבואת משה על צד המופת הוא דבר חידשו רבנו ניסים ז"ל",¹⁷ עד שלעיתים אתגרה אותו במעט.¹⁸

בפירושו על התורה הביא ריב"ד את ביאורו של הר"ן מן הדרוש הרביעי, הנזכר לעיל כשהוא מציין את שמו של הר"ן.¹⁹ בדיון בדרוש הרביעי אשר קדם במעט להבאת המימרא 'אילו ידעתיו הייתי' ביאר הר"ן כי משה חשש כי האל יעזוב את ישראל ולא ימשיך להתהלך ביניהם בשל חטא העגל.

זהו מה שנראה לי בזה. כי בתחלה קבל משה לפני הקב"ה כי אמר ראה אתה אומר אלי וגו' ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי. והוא אמרו אחרי אשר בחרת לתועלתן של ישראל שתהיה הנהגתן על ידי מלאך. אם לא מצאתי חן בעיניך היה ראוי שתודיעני המלאך מי יהיה ולא תדבר עמי ברמו ובמסתיר פנים. [...] ואז השיית השיבו ואמר פני ילכו וגו'. והוא כאמרו אינני צריך להודיע דרכי בשביל זה. ומה שאמרת שאינני ראוי ליפרד מהם כי הם עמי, גם אני אין דעתי בכך כי פני ילכו בקרבכם כאשר אניח לך ולהם.²⁰

את חששו של משה לחזרתו של כבוד האל בתוך עם ישראל עם נתינת הלוחות השניים, אותו הציג הר"ן בדרוש הרביעי, התיר ריב"ד בפרשת ויקהל:

נגד כל עמך אעשה נפלאות, כי לאחר שכרת השם ברית חדשה עם ישראל הוסיף שפע עליהם. והנה לסימן זה הפלא במשה לעיני ישראל, וזה הוא מה שקרן עור פניו, עד שהיה צריך לשים מסוה על פניו, ולא סר האור ההוא מעל פניו. ולזה נכתב, על יום מותו, **לא כהתה עינו ולא נס (ל)יחה**, כי לא היתה האורה ההיא מטבע בשרו שישתנה בשינויו, ולא היה מסיר המסוה מעל פניו לכבוד האור עד בואו לדבר אתו, שאז בבואו אל אהל מעד היה מסיר את המסוה שהיה מתחדש לו בכל פעם תוספת אורה. וככה היה משפטו עם ישראל כל הימים, בדברו עמהם על ידי מסוה ומחיצה, כמי שהוא נאסף אל כבוד השם עד שאספו כבוד השם לגמרי. וזהו ביום מותו, ולפיכך, **ולא ידע איש את קב(ו)רתו**, שהרי בחייו היה כנאסף אל כבודו ית', ואיך יקברוהו הם וידעו קבורתו. וזה רמז הכתו' למשה להורות, שאחרי שכרת בריתו עמהם, ונתן להם לוחות שניות, שחזר כבודו ביניהם.²¹

¹⁶ נבואת משה התייחדה באופי ההשאה: האל התגלה למשה במצב ערנות מבלי שכוחותיו יתבטלו (ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, הדרוש השלישי, עמ' צח: שם, הדרוש החמישי, עמ' קעו: שם, הדרוש השמיני, עמ' שכז) ואף בצד הכמותי בו משה היה מוכן לנבואה בכל זמן, ראה: לדוגמא: שם, הדרוש הרביעי, עמ' קלד. עוד על מרכזיות נבואת משה בהגותו של הר"ן, ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' 31-32.

¹⁷ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ד, פ"ג, עמ' ר.
¹⁸ ראה לדוגמא בפירושו של רח"ק על נס עמידת החמה ליהושע. רח"ק ביאר נס זה באופן מתון כהאטת גרמי השמים, ולא עצירתם המוחלטת כפי שעולה מפשט הכתובים ומפשט דברי חז"ל, על מנת לשמר את ייחודיות נבואת משה, ואת גדולתו כנביא מכל נביא אחר. ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ד, פ"ג, עמ' רא-רב. על ביאור הנס בקרב התלמידים, ראה: להלן, כוונה במצוות, עמ' 295 הערה 61. על הנס עמידת החמה, ראה לדוגמא: שוורץ, הנס.

¹⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת כי תשא, עמ' רכא-רכב.

²⁰ הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קמט.

²¹ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רכו. ההדגשה במקור. בסוגיית השראת כבוד האל במשכן עסק ריב"ד בפרשת פיקודי. ריב"ד דן בפער הקיים בין הנשגב לשפל ובקושי כיצד הנשגב שוכן בשפל. הוא פתח את הדיון עם מערכת חוקית לאור התיאוריה הקוסמולוגית האריסטוטלית עם הגלגלים וארבעת היסודות ושילב בה את תפיסת המדרג הנאופלטונית, וטען כי השראת כבוד האל נעשית על ידי הפקעת הטבע בעזרת חסד ואהבה. ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רמד-רמו, ער. ראב"י אף הוא מתייחס לקירון הפנים לו זכה משה ומייחס לו את היכולת הפלאית של משה להמנע מאכילה ושתייה ארבעים יום. לדידו של ראב"י "קירון הפנים הינו אור וזיו זהרה הפנים הראשונים שנשאר דבק אליו ובו היה ניזון ועשה לו השי' ית' בעין העולם הבא [...]", ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 612 (א"ש, עמ' 75, שורה 26-28).

ריב"ד יצר השווה בין ההסוואה שהתקיימה במשה בעודו בחיים ובין ההסוואה של מקום קבורתו של משה לאחר מותו. המסוואה, המחיצה שהייתה על פניו של משה הייתה חלק אינטגרלי ומהותי במשה כמי שנאסף אל כבוד השם בחייו. בשונה ממה שניתן היה להבין מן הפסוקים,²² המסוואה, המחיצה אינה עצם סטטי-דומם, אותה עטה משה על פניו. אלא המחיצה הייתה, דינאמית הולכת וגדלה בתוספת אור עם כל מפגש נוסף של משה עם כבוד האל. המסוואה שעל משה בחייו היה תוצאה של המפגש עם כבוד האל שהלך וגדל עד אשר נאסף משה כולו אל כבוד השם במותו, ועל כן מקום קבורתו היה מוסוואה אף הוא ולא נודע לאיש. באופן זה ניתן להסביר את המימרא 'לו הייתו ידעתי' – אם משה בחייו נסתר בחלקו מישראל בשל מפגשו עם כבוד האל ונסתר כולו במותו כשנאסף אל כבוד האל, אזי שלא ניתן להשיג את האל – זה נסתר ונשגב מאיתנו.

3. ראב"י פתח את חיבורו א"ש בפסוק מנבואת ישעיהו: "חֲסֵדֵי הַשֵּׁם אֶזְכִּיר תְּהִלַּת הַשֵּׁם כָּעַל כָּל אֲשֶׁר גִּמְלָנוּ."²³ רוזנברג אשר ההדיר את החיבור העיר כי בפסוק הזה השתמש גם רח"ק כמה שנים לאחר מכן, בהקדמה לחיבור א"ה.²⁴ רוזנברג הציע לראות ברישא של הפסוק הזה רמז לשמו של רח"ק – 'חסדי השם' בדומה לשמו הפרטי 'חסדאי', יתרה מזו רוזנברג הציע כי גם השימוש במילים חסדי השם בקינה אשר כתב שלמה דאפיירה על מותו של רח"ק רומז על שמו של רח"ק.²⁵ גם את הסיפא של הפסוק מישעיהו ראה רוזנברג כמוטיב מרכזי. לדידו, בפסוק זה ראה רח"ק הדרכה אישית.²⁶

מלבד אזכורים אלה של רוזנברג, לסקר וקרייסל ניתן, להערכתו, להצביע על שימוש במוטיבים טרמינולוגיים בעלי משמעות דומה או זהה נוספים בקרב חוג חכמים זה. החזרה הקיימת במוטיבים אלו מעידה על החשיבות שראו החכמים בדבר ועל 'אני מאמין' אשר ליווה, הדריך והנחה אותם בהגותם ובפועלם. להלן אציין תשע מטבעות לשון הנשנים בחוג חכמים זה,²⁷ חלקם אקסקלוסיביים לחוג וחלקם פחות, אך בד בבד השימוש בהם בקרב חכמי החוג אקוטי ויש בו להעיד על המטרה המשותפת של כלל החכמים.

1. נר מצוה ותורה אור

הרישא של הפסוק מספר משלי: 'כִּי יָרַ מִצָּנָה וְתוֹרָה אֹרֵי'²⁸ מהווה מוטיב חוזר בקרב חברי חוג זה.

בדרשת הפסח,²⁹ אותה עדות יחידה לדיון הלכתי עצמאי מפרי עטו של רח"ק,³⁰ השתמש רח"ק במוטיב אור ונר בזיקה לתורה והמצווה כפי שעולה מן פסוק במשלי. בדרשה עסק רח"ק במצוות 'ביעור חמץ' וככל הנראה נאמרה בשבת הגדול בסרגוסה באמצע שנות התשעים של המאה הי"ד.³¹

²² ראה: שמות, לד, לג: "וַיְכַל מֹשֶׁה מִדְּבַר אֲתָם וַיִּתֵּן עַל פְּנֵי מִסְכָּה."

²³ ראה: ישעיהו, סג, ז: רוזנברג, א"ט, עמ' 529 (א"ש, עמ' עמ' 1 שורה 1). אוסיף כי ראב"י השתמש בפסוק זה שוב, ראה: רוזנברג, שם (א"ש, עמ' 1, שורה 13-14): רוזנברג, א"ט, עמ' 531 (א"ש, עמ' 2, שורה 20): רוזנברג, א"ט, עמ' 564 (א"ש, עמ' 33, שורה 27). הפסוק עם המשכו 'על כל אשר גמלנו השם', מופיע שוב, שם: עמ' 614 (א"ש, עמ' 77 שורה 7-9, 10-11).

²⁴ ראה: רוזנברג, שם, הערה 2-1.

²⁵ ראה: דאפיירה, דיואן, עמ' 90, 92. על מקור השם: 'דאפיירה' ראה: לעיל, עמ' 37 והערה 107.

²⁶ ראה: רוזנברג, שם.

²⁷ ישנו מטבע לשון נוסף: "על דרך הקיצור" עליו אעמוד בפרק שיציג את המכנה המשותף המתודולוגי של חברי החוג, ולא בדיון שלפניו כיוון שהשימוש בו יעזור לי בין היתר לעמוד על המתודולוגיה המשותפת של החברים, ראה: להלן, עמ' 190 ואילך.

²⁸ ראה: משלי, ו, כג.

²⁹ דרשה זו מופיעה גם תחת שמות נוספים: בכת"י בשם 'דרוש אור לי"ד', שם אחר 'דרשה שעשה בענין הפסח בענין אמונה' ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 18 והערה 31: שם, עמ' 129 והערה לשורה 2-1.

ויהיה האחד בעיקר הנס שהיא הוראת המצוה. והב' בעיקרי המצוה. ולפי שהיה יחס הוראת המצוה אל המצוה יחס האור אל הנר, כמו שיתבאר בפירושי לאומרו כי נר מצוה וגו', הנה כבר התחקו ב' אלו החלקים חקוי רב ביסוד הזה. להיות ב' גבולי הקצוות אור הנר. החלק האחד שהוא בעקר הנס, שהוא הוראת המצוה, במלת אור, והחלק הב' שהוא עיקרי המצוה, במלת נר. ולזה בעזר האור האמתי העליון המאיר לכל ברחמיו וברוב חסדיו דעתי לדרוך בשני אלו החלקים הדרך הזה.³²

כעבור כמה שנים נמצא שוב את המוטיבים 'נר' ו'אור' בהגותו של רח"ק.³³

בראש החיבור א"ה ציטט רח"ק חמישה פסוקים, כשהפסוק ממשלי הוא אחד מהם.³⁴ לאחר מכן, בהקדמה בשעה שהכתיר רח"ק את ספרו בשם: 'אור השם' ואת הספר המתוכנן שיהווה תשובת המשקל לקודקס ההלכתי של הרמב"ם, ובו יקיף את כלל מצוות התורה תכנן להכתיר בשם: 'נר מצוה'. שני הספרים הללו יחדיו ייקראו בשם כולל: 'נר אלקים'. שמות הספרים מגמתיים, וכך נימק רח"ק את בחירת שמות הספרים:

ולפי שבספר הזה יתבררו ויתלבנו ויצרפו הדברים, ויאורו מחשכי הספקות אשר בחלק הזה מהמצוות, ראוי לקרותו 'נר מצוה'.³⁵ [...] למען עשה כיום הזה, להראות לעיני העמים כי המסיר המבוכה בעניי האמונה, והמאירה כל המחשכים היא התורה לבד, כאומרו: 'כי נר מצוה ותורה אור'. והפליג בזה ביחס התורה, שהיא החכמה בשרשיה ובפינותיה, והוא החלק הזה, אל המצוה, שהוא כלל המצות, אשר הערונו בחלק האחר, כיחס האור אל הנר. ולזה קראנו שם החלק הזה 'אור השם'. ולהיות החלק הזה יסוד ועמוד לחלק האחר, ראוי שיקדם לו בסדר. ואמנם שם הספר הזה הכולל שני החלקים אם ירצה ה' בהשלמתו 'נר אלקים', כי מאת ה' היתה זאת להאיר נתיב בתורתו ובמצוותיו. ומאתו אשאל העזר וההישרה, כי אין עוזר בלתו, ואין סומך זולתו. והנני מתחיל בשם ה' אלוקי ישראל, אמן.³⁶

המוטיבים 'נר' ו'אור' היוו מטאפורות לחלק ההלכתי, המצוות, ולחלק התאולוגי-פילוסופי, התורה. להערכת, הכתרת הספרים במוטיבים מטאפוריים אלו מעידה על מרכזיותם בהווה של רח"ק, וסביר להניח כי היו חלק מ'פס הקולי' בבית המדרש.³⁷

³⁰ אציין כאן דרשה נוספת של רח"ק המוזכרת ב'צרור המור' לר' אברהם סבע, על ויקרא, כו, יט. ראה: סבע, ר' אברהם, צרור המור, מהדורת ויכלדר, בני ברק: היכל ספר, תש"ן, ח"ב, עמ' פה. הדרשה מבוססת על המילים: "לנו המים" מס' בראשית, כו, כ. עוד על דרשה זו, ראה לדוגמא: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז: הרוי, רח"ק, עמ' 34.
³¹ דרשה זו קדמה כרונולוגית לחיבור א"ה, ועל כן הזכרתי תחילה בדיון שלפנינו. על הדרשות בתקופה זו, ראה לדוגמא: ספרשטיין, דרשנות: הנ"ל, דרשנות יהודית ונוצרית: הנ"ל, הדרשה: הנ"ל, הדרשה כמקור היסטורי: רגב, דרשה. כרמי הורוביץ ציין כי במאה האחרונה לפני הגירוש הייתה בספרד פעילות דרשנית מרובה, ראה: הורוביץ, דרשנים ודרשות. גם יעקב אלבוים שותף לדעה כי חכמי המזרח נתבעים לדרשות מרובות ומבחין בין המונחים: דרשה ודרוש, ראה: אלבוים, דרשה, עמ' 129, 131.

³² ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 129-130. אביעזר רביצקי אשר ההדיר את הדרשה כבר עמד על השימוש במונח זה

בד"ה ובא"ה. ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 129 הערה לשורה 11.

³³ על הקדימות הכרונולוגית של הדרשה לחיבור אור השם, ראה לדוגמא: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 27-25.

³⁴ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' א.

³⁵ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ז.

³⁶ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ט.

³⁷ מעניין לציין כי בספר 'פוקח עיוורים' שנכתב בקסטיליה בשנת 1439, מתוך חמשת חלקי הספר, החלק השני העוסק בטעמי המצוות מוקדש לפסוק 'נר מצוה ותורה אור, כשמטרתו של החלק לפי דברי המחבר, המקובל בנו של דון שלמון די ויליאון, היא "להסיר כל ספק שיש לאדם בעשיית המצוות ובסוד המצווה ובמעלת אור התורה ולומדיה ומעלת גודל ההכנעה וקבלת הייסורים ובמעלת ישראל ובמעלת התפילה", ראה: הוס, הקבלה, עמ' 21.

את השימוש בפסוק ממשלי 'כי נר מצוה ותורה אור' עם האינטרפרטציה אגב יחס האור אל הנר, ה'נר' כאנלוגיה למצוה, וה'אור' כאנלוגיה לתורה המאירה את נתיבי החושך, הספקות והמבוכות ניתן למצוא גם בהגותם של תלמידי רח"ק.

בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה

כמה שנים לאחר דרשתו של רח"ק, בעוד שרח"ק כבר לא נמצא בין החיים,³⁸ דרש ריב"ד בפני קהל שומעיו דרשה לשבת הגדול ובה השתמש אף הוא במוטיב הנר והאור עם אותה אינטרפרטציה. בדרשתו נסמך ריב"ד על דברי רח"ק בד"ה כפי שעולה מעדותו שלו: "זה היה דורש מרנא ורבנא הרב ר' חסדאי קרשקש זצ"ל".³⁹

על אף הדמיון הרעיוני הקיים בין הדרשות, ישנם שינויים ברישא ובסיפא של הדרשה.⁴⁰ רח"ק בד"ה לא דרש במפורש את הפסוק ממשלי, אלא השתמש במטאפורה שהביא הכתוב. ריב"ד, בשונה ממנו, פתח את הדרשה עם הפסוק במשלי ואף שיתף את השומעים בנימוק לבחירת הפסוק הזה בדווקא לרישא של הדרשה:

התחלתי בזה הפסוק הוא על צד ההלצה ועל צד הדרוש. על צד ההלצה לפי שסיבת השמירה מאכילת חמץ היא הבדיקה לאור הנר [...] מטעם שאור הנר יפה לבדיקה [...] וכיון שהנר הוא העיקר בקיום המצוה ראוי שיאמר עליו: כי נר מצוה.⁴¹

לאחר מכן שיתף ריב"ד את הקהל במבנה הדרשה,⁴² והסביר כי הדרשה מורכבת משני חלקים. החלק האחד, יעסוק בנס שהוא הוראת המצוה. החלק השני, יעסוק בעיקר המצוה.

והחלק השני הוא בעיקר המצוה המוטל עלינו לעשות בענין הזה, ולפי שיחס הוראת המצוה אל המצוה הוא כיחס האור אל הנר, וכמו שאמרו חז"ל עברה מכבה מצוה ואין עברה מכבה תורה דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, התחלתי בו.⁴³

בהגותו של ר' מתתיה היצהרי

השימוש במונחים 'אור' ו'נר' כמטאפורה מופיע בהגותו של רמ"ה הן בדרשותיו על תורה, הן בביאורו על מסכת אבות, הן בפירושו לכתובים בא"ב.

בדרשות על התורה המיוחסות לרמ"ה דרש שם החכם את הפסוק 'ויצא יעקב':⁴⁴

ויצא יעקב. גרסינן בסוטה [...] תניא את זאת דרש ר' מנחם ב"ר יוסי מאי דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר מאירה לפי שעה אף מצוה מאירה לפי שעה, ומה אור מאיר לכל העולם, אף תורה מאירה לכל העולם.⁴⁵

³⁸ לצד שמו של רח"ק כתב ריב"ד, זצ"ל.

³⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רצו.

⁴⁰ על השינוי הקיים בסיפא, ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 28-29. על ההשוואה בין הדרשות, ראה שם: נספח לפרק הראשון.

⁴¹ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רצה.

⁴² שיתוף הקהל במבנה הדרשה ניתן למצוא אף בדרשותיו של רז"ה, ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות, עמ' כב.

⁴³ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רצו.

⁴⁴ בסיפא של המהדורה של מסכת אבות של י' שפיגל הובאו שתי דרשות המיוחסות לרמ"ה. אחת, על פרשת ויצא, השנייה, על פרשת ויחי. הדרשות נמצאו בכת"י פרמה מס' 3465 [f=13973]. זיהוי המחבר עם רמ"ה אינו חד משמעי אם כי להערכתי הראיות שהביא שפיגל מאששות את הזיהוי, המחבר מצטט: "מה"ר ר' חסדאי קרשקש נר"ו" (ב[16]), ובמקומות רבים: "פ' מהר"ר נר"ו" ונראה שהוא ר' חסדאי כמו כן "מצטט את הר"ן ז"ל" פעמים אחדות. ראה: רמ"ה, אבות, דברי מבוא, עמ' 39-41. יתכן וגם מאפיין טרמינולוגי זה יכול לתרום לזיהוי.

על זה הביא החכם משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה.

עם מימרא דרב יוסף למדנו ממנה עיניינים מועילים לעולם הזה ולבא, ונתן עצה לבן אדם איזה דרך ישכון אור וינהוג בו תמיד. מתחילה על ענין המצות למה הן רמוזים ולהשתכל אדם בעין שכלו הדמיון שעשה מן המצוה בנר האמת שיעסוק במצוה כדי שיתנו לו אורה בעת הצורך, שהוא שכשאדם בצער בעולם הזה כשיארע לו שום מקרה מצילתו מן הצרה ומוציאתו לאור מה שלא יוכל לעשות ממונו [...] דמה המצוה לנר, כמו הנר מציל לאדם מאותן המכשולות הקטנים, כך המצות מגינות את האדם מן הפורענות הקל עד שישוב, או עד שנפרעים ממנו בענין שיוכל לסבול כאשר ישר בעיני יוצר הכל.⁴⁶

בפירושו של רמ"ה לפסוק: 'נִרְ לְרַגְלֵי דְבָרְךָ וְאֹר לְנִתְיָבְתִי', בא"ב, הופיע מוטיב זה כמטאפורה בשני אופנים:⁴⁷

נר הוא שם כלי ששימו בו שמן והפתילה שבו יהיה האור. הרגל הוא מאיברי האדם המתנועעים. ויחס האור הוא יחס האיברים אל הכח השכלי. הנתיב הוא הדרך הקצר, המישר אל הדרך הרחב. ויתחלף בדרך הרחב כשהוא נודע לכל. ולכן נקראו הולכי דרך אורחים. אמר אורחת ישמעאלים וזה לא נודע כי אם ליחידים. ורמוז אל הידיעות שהם נתיב אל השגת השלמות התכליתית, שהיא דבקות האדם עם ה' יתברך, לא יפרד ממנו. אמר, ששלמותו יתברך, בלתי משוערת המשפיע לאדם רוח הקודש והוא נר כשיודע קצת המצוות מעשיות והמוסרים להתנהג בהם. והוא אור להודיע כי האמתיות בסודות הנמצאות במצוות. אמר: נר לרגלי כי נר מצוה ותורה אור, ופירושו: יחס המצוה אל הנר כיחס התורה אל האור.⁴⁸

האופן הראשון: יחס הנר אל האור הוא יחס האיברים אל הכח השכלי – הכח השכלי נובע מן האברים, המטרה הינה הכח השכלי והאמצעי הם האיברים. האופן השני: יחס הנר אל האור כיחס הנביאים – יחידי הסגולה להמון. הנביא הוא הנר – האל משפיע לאדם רוח הקודש ואז הנביא, הנר, מאיר ומודיע את האמתיות בסודות הנמצאות במצוות. ביאור זה הולם את התפיסה האזוטרתית הקיימת בטעמי המצוות המופיעה בהגותו של רמ"ה.⁴⁹

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

רז"ה אף הוא השתמש במוטיב זה והסביר כי "דברי התורה הם נר ואור לרגלי האדם".⁵⁰ המוטיבים: 'נר' ו'אור' חזרו בדרשות רז"ה עוד פעמיים נוספות, כשהשימוש במוטיבים אלה היה לצורך מטאפורי שונה.⁵¹

בדרשה על קהלת שנשא רז"ה בתחילת דרכו,⁵² נכח בקהל רח"ק. רז"ה שיתף את הקהל כי על אף פחיתותו הרי הוא מוכרח לדרוש מפני צוואת רבו-רח"ק.

⁴⁵ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 348.

⁴⁶ ראה: שם, עמ' 349.

⁴⁷ אמנם הפסוק עצמו מורכב מן המילים 'נר' ו'אור', אך הפרשנות אותה הציג רמ"ה למונחים אלו 'יחס המצוה אל הנר כיחס התורה אל האור', ו'יחס האור הוא יחס האיברים אל הכח השכלי' הנה עצמאית וכפי שנראה לאורכו של הדיון הולמת להפליא את השימוש במונחים אלו את כלל חברי חוג תלמידי רח"ק.

⁴⁸ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קה, עמ' 99.

⁴⁹ על האזטריות בתפיסת המצוות של רמ"ה ראה להלן: תכלית התורה, עמ' 251.

⁵⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 30. התורה אור מופיע אף אצל רמ"ה: " ואינם מקבלים עול התורה הנותנת שלמות ומאירה העורים כמו שאמר תורת ה' תמימה משיבת נפש' ואמר תורה אור [...] ראה: רמ"ה, אבות, ג, ו, עמ' 132.

⁵¹ השימוש במוטיבים הללו קיים בשלוש מתוך תשע הדרשות.

והנה זה המכריח צואת הרב שיחיה. ובכאן התרו הספקות עם היות שהמונע הראשון עומד לנגדו. אבל המשל האיר עיני שכלנו. אמנם כי אתם עם כבר הורה אתכם הניסיון כי שיכבה הנר הדלוק אין לנו צורך להגיש עצם הפתילה בעצם האש כשנרצה להדליקו פעם אחרת, אבל באמצעות האויר העשני הדק יגיע האש אל הפתילה, ואחר שהאויר הדק בין המנורה הטהורה והפתילה המקבלת השפע לא ימנע ממנה אל העדר היכולת בו, בטחתי כי יגעני שפע ממנו יספקני לזה [...] ומהמנורה הטהורה אשר אני פונה אליה הלא זה רבי הגדול מלך בתלמוד, ועוד אני מדבר ומתפלל יאריך ימים על ממלכתו [...] ⁵³

בדרשה זו הנר הוא הדרשן, רז"ה המקבל את השפע מן המנורה הטהורה הלא הוא רח"ק.

בדרשה אחרת של רז"ה, הנר הוא רח"ק המכונה: 'נר ישראל', ⁵⁴ המאיר באור את האמת בספרו אור השם.

ואני תפלתי למורנו הרב נר ישראל וליתר החכמים והמשכילים אשר במעמד. שישגיחו ויתבוננו בזה כדי שיצא האמת לאמתו [...] העיר על קצת אלו הספקות הרב נר"ו בספרו המעולה אשר קראו אור ה'. ⁵⁵

וזה כאשר אין דרך לעין להשיג מוחשו כי אם באמצעות האור, כן אין דרך לאדם להשיג אמתת המעשים ההם כי אם באור התורה המאיר לנו. ⁵⁶

מוטיב הנר כאן הוא ביחס לאור היוצא מספר אור השם. אציין כי גם לאחר מותו של רח"ק בהספד שנשא רז"ה בהלווייתו השתמש רז"ה במוטיבים של 'נר' ו'אור' וכינה את רח"ק בכינוי 'נר ישראל':

ונמצא היום הזה השם לוקח את אדונו מעל ראשו. והנה זה היה ראוי להקרא באמת נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק: נר ישראל להורות לפניהם איזה הדרך ישכון אור. ⁵⁷

אסכם, כי חזרתיות מוטיב הנר והאור בדרשות, בהגות, בפרשנות למקרא עם משמעות דומה מעידה על חשיבותו. בעזרת מוטיב זה הדגישו חכמים אלה בין היתר את יחס המצווה לתורה והביעו את התפיסה המטא-הלכתית שלהם לפיה התורה שבעל פה נאצלת מן התורה שבכתב כשלהבת אדוקה בגחלת כפי שנראה באפיונים שאציג במישור הרעיוני.

בהגותו של ר' יוסף אלבו

בספר העיקרים השתמש ר"א במוטיבים ה'נר' וה'אור' בדיון על הכוונה במצוות:

⁵² ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' כג.

⁵³ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 157.

⁵⁴ כינוי זה מקורו בספר שמואל ב, כא, יז: 'ולא תכבה, אֶת-נֵר יִשְׂרָאֵל' ומופיע גם בתלמוד. בכינוי זה כונה ריב"ז על ידי תלמידיו: "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל לבכות אמרו לו תלמידיו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק" ראה: ברכות, כח, ע"ב. בתיאור זה השתמש אף רב"י בקולופון בסופו של החיבור א"ש בשעה שתיאר את רח"ק: "בבית אדוני החכם השלם החסיד הפטיש החזק הנדיב הנאמן כבו' החל' דון חסדאי קרשקיש" ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 615 (א"ש, עמ' 78, שורה 27-28). מצאתי כי בכינוי זה גם פנו לריב"ש באחת מן השאלות, ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' ער, עמ' שנב-שנד. כך שסביר להניח כי אין כינוי זה ייחודי אך ורק לרח"ק אך יחד עם זאת, להערכתי, אין לראות בבחירת כינוי זה בדווקא אופן שרירותי.

⁵⁵ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 86: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 11.

⁵⁶ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 112.

⁵⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 12. אוסיף כי בדרשה נוספת, דרשה על בראשית לא, מח, דרש רז"ה את הפסוק 'נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי' והסביר: "ר"ל כי דברי האל ית', והם דברי התורה הם נר ואור לרגל האדם ולנתיבה אשר היה בוחר הוא בעצמו, ויאירו הנתיב ההוא אשר אולי ערפל התאוות ועכירותם שמהו חשוך". ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 30. פסוק זה מתהילים קיט הופיע בראש החיבור א"ה יחד עם הפסוק 'נר מצוה ותורה אור', ראה: רח"ק, א"ה, עמ' א.

ולזה שדימה הכתוב המצוה לנר, באומרו: "כי נר מצוה", והתורה אל האור, באומרו: "ותורה אור". כאילו ביאר שהתורה מכוונת מצד עצמה כאור שהוא מכוון לעצמו, אבל המצווה אינה מכוונת מצד עצמה, והמעשה אשר בה כנר שאינו מכוון מצד עצמו אלא מצד האור הנמשך ממנו. וכן המצוה כוונת עשייתה מצד ההוראה הנמשכת מהמעשה ההוא שהיא העבודה אל השם יתברך שהוא האור הנמשך ממנו. והוא שקרא תורה באומרו: "תורה אור", ולכן בהעדר הכוונה מפועל המצוה הרי הוא כאדם המהלך באישון לילה ואפילה שהוא נכשל בהכרת. ובעבור זה כינו רבותינו העושה מצוה בזולת הכוונה הראויה 'פושעי' ואומרו כי העושה מצות הפסח שלא כהלכתו, רוצה לומר שלא על הכוונה הראויה, עליו הכתוב אומר: "ופשעים יכשלו בס". ואמר שלמה: "דרך רשעים כאפילה לא ידעו במה יכשלו".⁵⁸

רי"א הביא את הדברים בדיון על הצורך בעשיית המעשה עשייה המלווה בכוונה. התורה היא האור המכוון – כמין נקודת אופק מנחה. לאור משל זה מובן כי הרשעים שאינם הולכים לאור התורה – הולכים באפילה. מעניין לציין כי מבין כל העבירות הביא רי"א את הדוגמא להולך באפילה מהעובר על מצוות הפסח. יתכן וניתן לזהות כאן מוטיב אסוציאטיבי, שהרי רח"ק השתמש במשל זה בדרשת הפסח בה דרש במצוות החג-יתכן ובשל כך פסוק זה נצרב בתודעתו של רי"א בהקשר למצוות הפסח.⁵⁹

2. תורת השם תמימה משיבת נפש

מצאתי כי חברי חוג זה דורשים רבות את פרק יט בתהילים בכלל, ואת הרישא של פסוק ח: "תורת השם תמימה משיבת נפש" בפרט. בעזרת פסוק זה הסבירו החברים את יתרונה ותכליתה של התורה בכלל, ואת ייחודה על פני דתות אחרות בפרט.

הרמב"ם במורה הנבוכים דן על טיבה של התורה לאחר הדיון על הנבואה: "לכן אני אומר כי מאותה ההשגה בלבד נתחיבה הקריאה אל התורה."⁶⁰ במסגרת דיונו הביא הרמב"ם את הפסוק: "תורת השם תמימה", כשהוא מבאר את המילה 'תמימה' – מאוזנת. איזכור פסוק זה הוא היחידי בכל המורה.⁶¹

כך הדבר בתורה הזו כמו שבאר את אזונה ואמר חקים ומשפטים צדיקים, וכבר ידעת כי ענין צדיקים מאוזנים. לפי שהם עבודות שאין בהם טורח ולא גרעון כנזירים והמתבודדים בהרים ודומיהם, ולא יתור המביא לידי תאוותנות וזללנות עד שתגרע שלמות האדם במדותיו ועיונו כמו שאר חוקי העמים הקדמונים. וכאשר נדבר במאמר זה בטעמי המצות יתבאר לך מצדקה ומחכמתה מה שראוי להתבאר, ולפיכך נאמר בה תורת השם תמימה.⁶²

לעומת זאת, חברי חוג זה מבארים את התואר 'תמימה' כשלימה בצורתה או כמשלימה – משלימה את נפשו של האדם לעתיד לבוא ומשלימה את חסרונו עקב תאוותיו.

⁵⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ט, עמ' שצט-ת.

⁵⁹ אם כי אין דרך להוכיח שאכן רי"א נכח בדרשה בשבת הגדול בסרגוסה.

⁶⁰ רמב"ם, המורה, ב, לט, עמ' רנב.

⁶¹ על השימוש בפסוק זה בהקדמה למסכת אבות, ראה: רמב"ם, הקדמות, הקדמה למסכת אבות, פ"ד, עמ' רלח.

גם שם מבאר הרמב"ם את המונח 'תמימה' במשמעות של מאוזנת.

⁶² ראה: רמב"ם, המורה, ב, לט, עמ' רנג-רנד.

בספר העיקרים נסמך רי"א על פסוק זה, לא פחות משבע פעמים בדיוניו.⁶³

במאמר הראשון השווה רי"א בין הדת האלוהית ובין הדת הנימוסית. הוא הדגיש כי הדת הנימוסית מביאה לשלימות רק בפן של תיקון החברה, בכוחה של הדת הנימוסית ליצר מערכת חיים יציבים בין בני האדם, בעוד שהדת האלוהית מביאה לשלימות החברה בכך שהיא דואגת שהפרטים בה יהיו שלמים. שלמים במידות ושלמים בדעות ובכך מביאה הדת-התורה להישארות הנפש לאחר המוות.

והדת האלוהית תספיק לזה לפי שהיא תכלול השני חלקים שהשלמות האנושי תלוי בהן, והן: המידות והדעות. כי היא תקיף בנאה ובמגונה, ותבחין בין האמת והשקר שהן הדעות, ולזה מה שתיאר אותה דוד בשהיא שלמה, ואמר: תורת ה' תמימה משיבת נפש, כלומר הדת הנימוסית אינה שלמה לפי שהיא לא תקיף בדעות האמיתיות. אבל הדת האלוהית היא תמימה. לפי שהיא תכלול שלמות המידות ושלמות הדעות שהם שני החלקים ששלמות הנפש תלויה בהן, ולזה היא משיבת הנפש אל האלהים אשר נתנה, אל המקום אשר היה שם אהלה בתחילה.⁶⁴

במאמר השלישי בו עסק רי"א בעיקר השני 'תורה מן השמים' עולה אף השימוש בפסוק זה לצורכי פולמוס. רי"א הדגיש כי משמעות המילה תמימה הינה שלמה ולא בעלת מום כפי שעולה מטענתם של הנוצרים:

נמצא שתורת משה שלימה בכל מיני השלימות, היפך מה שחשב הנוצרי. וכבר רמז דוד על זה בקצרה כששיבח אותה מצד ארבע סיבותיה, אמר: 'תורת ה' תמימה משיבת נפש'. הנה באמרו 'תורת' רמז על הסיבה החומרית, ואמר שהיא 'תורה', כלומר: שכל סיפור וסיפור שבה כסיפורי שכרות נח ולוט ודומיהן, כולם נכתבו בה לתת דת והיישרה והנהגה-מה, לא זולת זה כלל. ובאמרו 'תורת ה'', רמז על שלימותה מצד הפועל, כלומר: כי אחר שהפועל הוא השם יתברך, אי אפשר שיהיה בה שום חסרון מן החסרונות שאפשר שיפלו בדת האנושית. ובאמרו: 'תמימה', רמז אל השלימות אשר מצד צורתה. ובאמרו: 'משיבת נפש', רמז אל השלימות אשר מצד התכלית שהיא ההצלחה הנפשית [...] ובכך טעה גירונמו המעתיק לנוצרים שהעתיק "תמימה" – "בלתי בעלת מום", ועשה כן כדי שלא ייחס לתורת משה שהיא שלמה, כדי שיאמר שהיא חסרה ותורת ישו השלימה אותה. וזה אינו כן! כי פירוש "תמימה" בהכרח שלמה [...] כבר פירשו רבותינו ז"ל כי תמימה בכל מקום שלמה בתכלית השלמות שאפשר באותו המין.⁶⁵

אך לא רק לצורכי פולמוס שימש פסוק זה, אלא גם לצורך הדגשת הזיקה הקיימת בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה.

הדבר השלם הוא אשר לא ידמה עליו תוספת ולא חסרון. ואחר שנמצא דוד יתאר ורת השם בשהיא תמימה, הנה אי אפשר שיהיה בה שום חסרון להגעת שלימותה ותכליתה [...] בעבור זה היה מחוייב, כדי שתהיה תורת השם תמימה ותובן על הכוונה הראויה, שבתת השם יתברך אותה אל משה בכתב, יפרש אותה לו על הכוונה הראויה, וכן משה ליהושע וכן יהושע לזקנים וזקנים לנביאים וכן דור אחר דור, כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי. ולפירוש הזה מתורה שבכתב

⁶³ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ח, עמ' לב. במאמר זה הרחיב רי"א על מעלותיה של התורה לאור התיאורים המופיעים בפרק, ראה: שם, עמ' לה: מ"א, פ"ח, עמ' מב: מ"ג, פ"ג, עמ' רסח: מ"ג, פ"ד, עמ' שטו: מ"ג, פ"ג, עמ' שסב, שסה.

⁶⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ח, עמ' לב.

⁶⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ה, עמ' שפו-שפז.

שמסר משה ליהושע, ויהושע לבאים אחריו, הוא שקראו: תורה שבעל פה. לפי שאי אפשר שיבוא הפירוש הזה בכתב כי בכתב ההוא יפול גם כן הספק שאמרנו שיפול במכתב הראשון, ויצטרך פירוש לפירוש, וכן לבלתי תכלית. כמו שקרה לחיבור המשניות שהוא פירוש תורה שבכתב, שנפל בו מן הספק והמבוכה עד שהוצרך לפירוש אחר, והוא חיבור התלמוד שעשה רב אשי לפרש המשניות. וכן התלמוד שהוא פירוש המשניות הוצרך לפירוש גם כן, ורבו עליו הפירושים וחילוקי הסברות וכן הפירושים גם כן. ולזה הוא מבואר שאי אפשר שתהיה התורה שבכתב שלימה, אם לא בהימצא עמה הפירוש הזה על פה וזהו תורה שבעל פה.⁶⁶

תורה תמימה-שלימה היא תורה בעלת מבנה דואלי המורכב מחלק הניתן בכתב וחלק הניתן על פה. החלק שבעל פה קרדינלי לשמירה על שלמות התורה בכללותה, ושני החלקים יחד מהווים תורה תמימה.⁶⁷

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

רז"ה אף הוא השתמש בפרק זה ופסוק זה בדרשותיו. מצאתי כי מתוך תשע הדרשות הביא רז"ה פסוקים אלה בחמש מדרשותיו: בהספד לרח"ק,⁶⁸ בדרשה על זכריה ד, ב-ג,⁶⁹ בדרשה על עולם הבא, בדרשה על בראשית לא, מח, ובדרשה על דת ואמונה.⁷⁰

רז"ה בדומה לרז"ה הסביר כי המונח 'תמימה' משמעותו 'שלימה':

ולזה אמר הפסוק 'תורת השם תמימה', ור"ל כי אין בתורה דבר לא יהיה הכרחי להגעת תכליתה, ולא יחסר ממנה דבר ג"כ נהיה צריכים אליו. וזהו אמריו 'תמימה' וזהו גדר השלם הנרדף לתמים. ולזה נאמר אחר כך במזמור ההוא 'משפטי השם אמת צדקו יחדו' ר"ל שהצדק והיושר הנמצא בהם הוא בקבוץ והאחדות המגיע להם.⁷¹

בהמשך הדרשה שוב הדגיש רז"ה את שלימות התורה בעזרת פסוק זה, והסביר כי כל מצוה בתורה נועדה להביא את האדם לתכלית האחרון:

איך שיהיה אחר שבתורתנו הקדושה נכללות מצות מעשיות ומצות שכליות, וכל מה שיש בה הוא הכרחי להגעת תכליתה, וג"כ לא יחסר כל בה מהכרחי להגעת התכלית, כמו שנראה מפסוק 'תורת השם תמימה', וכמו שנראה מגדר השלם והתמים, הנה מכאן יראה כי להגעת האדם אל שלמותו האחרון וקנות הצלחה הנצחית לעולם שכלו טוב אנחנו צריכים למעשיות ולשכליות.⁷²

רז"ה אף דרש את יתר תיאורי התורה המופיעים בפרק יט בתהילים, כמו: משיבת נפש, מחכימת פתי:

אולם החסד הרביעי אשר הפליא לעשות עמנו האל ית' הוא שהישר אותנו לאשר ראוי שנפעל ולאשר ראוי שנוהר ממנו בתורתנו הקדושה [...] ולזה הנה התורה תשלים החסרון הנמשך לשכל בעד התאוות. והנה יראה בבירור מי שיעין בתארים המיוחסים לתורתנו הקדושה במזמור 'השמים מספרים כבוד אלי', והנה התארים הם 'משיבת נפש', מחכימת פתי, מאירת עינים, וזהו ג"כ הנרצה בפסוק 'נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי' ר"ל כי דברי האל ית', והם דברי התורה, הם נר ואור לרגל

⁶⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' שסב-שסג.

⁶⁷ דיונו של רי"א עולה בקנה אחד עם דיונו של רח"ק, ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ג-ד: עוד על המבנה הדואלי של התורה, ראה: להלן, עמ' 195.

⁶⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 9.

⁶⁹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 54, 56.

⁷⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 110, 112.

⁷¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 18.

⁷² ראה: שם, עמ' 20.

האדם ולנתיבה אשר היה בוחר הוא בעצמו, ויאירו הנתיב ההוא אשר אולי ערפל התאוות ועכירותם שמהו חשוד.⁷³

בהגותם של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה ור' מתתיה היצהרי

ריב"ד בפירושו לתורה ראה את התורה כמשלימה את חסרונו:

ואמ' הטעם, תורת השם תמימה משיבת נפש, כלומר שלימות התורה משלים חסרונו וזהו משיבת נפש מה שחסר מנפשנו. ואמ' עוד, עדות השם נאמנה מחכימת פתי, זהו העדות הנאמן שהעולם קיים בזמננו כמו בזמנן, הוא מפני שהתורה מחכימת פתי.⁷⁴

התורה המשלימה את חסרונו של האדם מופיע אף אצל רמ"ה בפירושו לאבות:

ואינם מקבלים עול התורה הנותנת שלמות ומאירה העורים כמו שאמר תורת ה' תמימה משיבת נפש' ואמר תורה אור ולזה סמך לו במושב לצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו, כלומר שמכיר חסרונו ורוצה להשלים נפשו.⁷⁵

שימוש בטרמינולוגיה זו מבטא את התפיסה של החכמים כי התורה במצוותיה משלימה ומעצבת את האדם.⁷⁶ בנוסף, בשימוש במונח טרמינולוגי זה הציגו חברי חוג תלמידי רח"ק את התפיסה המטא-הלכתית שלהם כפי שנראה להלן בדיון הרעיוני.⁷⁷

3. אבן שתיה

המונח 'אבן שתיה' מופיע אף הוא כמוטיב חוזר בקרב חוג חכמים זה והוא מופיע בהגותם של רח"ק, רז"ה וראב"י עם משמעות זהה של כלל המכנס בתוכו פרטים.⁷⁸

רח"ק בהקדמה לא"ה שזר את המוטיבים ה'נר' וה'אור', שהזכרנו בראשית הדיון, עם המוטיב 'אבן השתיה':

ויאר לנו במאור תורתנו את שני המאורות הגדולים, נר אלהים ואור ה' שהם האמונות והמצוות, להכין לנו את הדרך, דרך החיים, אשר בלעדיהם רחוק רחוק מי ימצאנו, אם לא אשר זרח על פניו האור האמתי אשר יכונה בזיו השכינה כתור אשר ממנו חוצבנו, אבן בוחן אבן השתיה, אשר ממנה הושתת העולם [...] ⁷⁹

⁷³ ראה: שם, עמ' 30.

⁷⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת פקודי, עמ' רלז. על דרישת פסוק זה אצל רמ"ה, ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 102-102.

⁷⁵ ראה: רמ"ה, אבות, ג, ו, עמ' 312.

⁷⁶ כפי שנראה בדיון על תכלית התורה, ראה: להלן, עמ' 251 ואילך.

⁷⁷ ראה: להלן, עמ' 146 ואילך.

⁷⁸ על מונח זה בהקשר למתודה של חברי החוג, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 188 ואילך. רמב"ן השתמש במונח זה באותה משמעות בהקדמה לביאור עה"ת: "וכך אמרו אפילו פלפלין נטע שלמה בארץ ישראל, וכיצד היה נוטען אלא ששלמה חכם היה והיה יודע משתינו של עולם, למה, מציון מכלל יופי אלהים הופיע, מציון נשתכלל כל העולם כולו, כיצד, למה נקראת אבן שתיה, שממנה נשתת העולם. ראה: רמב"ן, עה"ת, הקדמה, עמ' ו. בהגותו של רמ"ה מופיע המונח אבן שתיה בזיקה למשל לב ואברים. "כי ישראל ובית המקדש לכל האומות, כמו הלב לשאר האיברים, שהלב הוא משכן החיים ומשם ישתלח לשאר האברים. [אמרן] ז"ל למה נקרא שמה אבן השתייה שממנה הושתת כל העולם." ראה: רמ"ה, אבות, ו, ט, עמ' 340.

⁷⁹ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ב. על מקור מונח זה בחז"ל, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 188.

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

בדרשה על זכריה, עמד רז"ה על מראה המנורה שראה הנביא.

ואולי ג"כ, כי רמז בשבעה עיניים לארבעה יסודות, שהם ב'אבן הראשה' והתחלוליהם שהם שלש החומר והצורה וההעדר כמו שהקדמנו. ואל זה רמזו רז"ל ביומא פרק הוציאו לו אמרו במשנה: אבן שתיה היתה מונחת שם מימות נביאים הראשונה גבוהה וכו', ועליה היה נותן, ואמרו בגמרא: 'למה נקרא שמה אבן שתיה? שממנה הושתת העולם' והוא אמת. וזה בעצמו רצה האומר: 'עולם מאמצעיתו נברא' כי זה החמר אמצעי לכל ההויות ולקבול כל הצורות[...]. הנה זאת הראשונה לזכריה הנביא ע"ה בנמצאות והיא כנגד אבן שתיה שהיא ההשגה הראשונה לפניו כמו שמתבאר הידיעות האמתות להיותן נעלמות מההמוון ושלא יכנס שם אלא יחיד סגולה בזמן מסוגל.⁸⁰

בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה

בקולופון המופיע בסיפא לחיבורו של ראב"י, משתף ראב"י את הקורא בשמו של החיבור ובמטרתו:

ישתבח העוזר והסומך השומר את גר"י, אשר זיכני בגלותי ובארץ נדודי לבנות זאת הבית לתורתו ולזה קראתי אותו אבן שתייה על כי הוא קיום לתורתנו הנאמנה וחיזוק לידי אמונתנו.⁸¹

השימוש במוטיב זה מעיד על המתודה המאפיינת את חוג חכמים זה. חברי החוג כרבים יצרו תבניות-כללים לפרטים כפי שאראה בהמשך הדיון בשעה שאעמוד על המכנה המשותף המתודולוגי של חברי החוג.⁸²

4. החכם השלם

התואר: 'החכם השלם' אף הוא חוזר בכתבי חברי החוג. תואר זה מקדם את שמם של חז"ל והוא בולט בעיקר בכתביהם של רמ"ה וראב"י.

בהגותם של ר' מתתיה היצהרי ור' אברהם בן ר' יהודה

רמ"ה בפירושו לאבות בטרם ביאר את דברי אנטיגנוס במשנה,⁸³ פתח בהקדמה מבואית אודות החכמים המוזכרים:

טרם ביא[נ]ר כוונת החכם אומר שייחוד הקבלה לחכמים הנקובים בשמות לומר שהיו גדולים בשלמות על בני דורם, אבל עמהם היו אלפים ורבות מחכמים ושלמים, כמו שנראה בחבור התלמוד חכמים גדולים בזמן אלו החכמים שלא נזכרו פה [...].⁸⁴

כך לאורך החיבור, לעיתים קרובות, מכנה רמ"ה את 'החכמים הנקובים בשמות' בתואר 'החכם השלם'. כמו: תאר השלמים שאחר יהושע,⁸⁵ שמעון זה היה כהן גדול והיה שלם מאד,⁸⁶ וכוונת השלם,⁸⁷ זה השלם,⁸⁸ השלם הזה.⁸⁹ גם בא"ב ניתן למצוא את השימוש בתואר זה.⁹⁰

⁸⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 51-52.

⁸¹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 615 (א"ש, עמ' 78, שורה 15-18).

⁸² ראה: להלן, עמ' 188.

⁸³ ראה: אבות א, ג.

⁸⁴ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 75.

⁸⁵ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 69.

⁸⁶ ראה: שם, עמ' 72.

בתואר זה השתמש גם ראב"י בא"ש וכינה כך את רבי עקיבא: 'ובא ר' עקיבא השלם',⁹¹ 'אמר החכם השלם ר' עקיבא',⁹² אך לא רק חז"ל קבלו את התואר הזה אלא גם רח"ק עצמו כונה בסוף החיבור א"ש בכינוי 'החכם השלם'.⁹³

תואר זה מופיע גם בהגותו של רח"ק בא"ה בהקשר של ר' עקיבא: 'וכבר העיד השלם אשר נכנס בשלום ויצא בשלום על כל העמוקות במאמר קצרי'.⁹⁴

הקפדה על כבוד חז"ל ובכללם לתלמידי החכמים קיבלה דגש בקרב חכמים אלו,⁹⁵ כפי שהסביר רי"א את דברי הגמרא כי המבזה תלמידי חכמים נקרא אפיקורוס,⁹⁶ כיון שכפר בעיקר הראשון של מציאות השם.

לפי שאין כל אדם מספיק לדעת מציאות השם מעצמו, ואמנם ידענו על צד הקבלה ואם על צד המופת מפי החכמים, והמבזה תלמידי חכמים המפרסמים מציאות השם לכל האנשים, לא הניח לעצמו דרך במה שידענו והרי הוא כאילו מכחיש מציאות השם, ועל כן נקרא אפיקורוס.⁹⁷

כך בדברי רמ"ה ניתן להצביע על החשיבות בכבודם של תלמידי החכמים ובדבריהם:

ויזהר שלא יזלזל בכבודם מצד הרגלו עמם [...] והודיע העונשים הבאים לאדם המזלזל בכבודם ותקנתם [...] רצה להזהיר שאף אם לא יזלזל בכבודם ממש אם יזלזל בתקנתם יענש [...].⁹⁸

5. סדר ונימוס

אברהם מלמד ויואל קרמר דנו במחקריהם, בין היתר, במונח: 'נימוס'.⁹⁹ מונח זה מקורו ביוונית, ומשמעות המילה 'נימוס' בימי הביניים הייתה חוק, לרוב חוק אנושי – דת נימוסית,¹⁰⁰ אך לעיתים גם חוק טבעי 'נימוס טבעי' וחוק אלוהי 'נימוס אלוהי'. לרוב השתמשו במילה 'נימוס' כמילה נרדפת לדת, תורה.¹⁰¹

⁸⁷ ראה: שם, עמ' 75.

⁸⁸ ראה: שם, עמ' 95.

⁸⁹ ראה: שם, עמ' 98.

⁹⁰ ראה לדוגמא: רמ"ה, א"ב, עמ' 107, ד"ה: הנה במנורה.

⁹¹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 562 (א"ש, עמ' 32, שורה 13).

⁹² ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 580 (א"ש, עמ' 47, שורה 14).

⁹³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 615 (א"ש, עמ' 78, שורה 27).

⁹⁴ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ה, פ"ג, עמ' רטז: על הפרדס בחוג זה ראה: להלן, עמ' 62, 69.

⁹⁵ סביר להניח כי הדגשה זו באה על רקע מציאות ריאליה שהייתה. יתכן וניתן לראות בהדגשה זו הדים לאותו זרם יהודי 'המתפלספים' אשר התקיים בקרב הפילוסופים במאה ה"ד שעיסוקם בפילוסופיה הביא אותם לזלזל בחז"ל ואשר הביא לרפיון בקיום המצוות המעשיות של הדת, ומאוחר יותר בסוף המאה ובראשית המאה הט"ו המירו את דתם בקלות והפכו מיהודים שאינם מאמינים לנוצרים שאינם מאמינים. על זרם זה, ראה: צדיק, מתפלספים. על המומרים ועל דפוסי חשיבתם, ראה: צדיק, הגות שמד. הנחה זו גם באה לאור תשובה של חכמי גירונה על זלזול בכבוד תלמיד חכם, על ראה: פלדמן, תשובת.

⁹⁶ ראה: בבלי, סנהדרין, צט, ע"ב.

⁹⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"י, עמ' מז-מח. על המבזה תלמידי חכמים בהגותו של רמ"ה, ראה לדוגמא: רמ"ה, אבות, עמ' 145.

⁹⁸ על דברי המשנה "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והוי זהיר בגחלתן", ראה: רמ"ה, אבות, ב, י, עמ' 118.

⁹⁹ מה'נומוס' היווני אל ה'נאמוס' הערבי עד לצורה העברית 'נימוס', ראה לדוגמא: מלמד, אחותן, עמ' 93-94: קרמר, נאמוס, עמ' 187-188. יואל קרמר בחן במחקרו בין את המונח: 'נאמוס' כהעתיקה של המושג היווני ואת השימוש בו בטקסטיים ערביים, ועמד על השימוש במונח בכתבי הרמב"ם, ראה: קרמר, נאמוס.

¹⁰⁰ על השימוש במונח זה בקרב חברי החוג, בפרט החכמים אשר השתתפו בוויכוח טורטוסה, ראה: להלן, עמ' 120.

¹⁰¹ אייר לדעת קרמר זוהי תוצאת של טעות של המתרגמים והחוקרים המודרניים כי במקור בימי הביניים נאמוס תורגם לנימוס ושריעה לתורה, ראה: קרמר, נאמוס, עמ' 187.

מונח זה אינו אקסקלוסיבי לחברי חוג זה,¹⁰² אך בקרב חכמי החוג נעשה במונח 'נימוס' שימוש נוסף, כפי שאראה להלן.

בהגותו של ר' יוסף אלבו

רי"א השתמש רבות בספר העיקרים במונחים של 'סידור' ו'נימוס'.¹⁰³ לדידו של רי"א האדם מדיני מטבעו,¹⁰⁴ וככזה הוא זקוק לחיות בחברה בעלת חוק וסדר.¹⁰⁵

ולחיות הקיבוץ והתחברות מצטרך למין האדם לצורך חיותו והתקיימו, הוא מה שאמרו חכמים שהאדם מדיני בטבע, ירצו בזה כי כמעט שהוא הכרחי לאדם מצד טבעו שיהיה דר במדינה עם קיבוץ רב מן האנשים, כדי שיוכל למצוא המצטרך לו לצורך חיותו והתקיימו. ובעבור זה הוא מבואר שראוי שיימצא לכל הקיבוץ אשר במדינה, או לכל הקיבוץ אשר במחוז אחד, או באקלים אחד, או לכלל האנשים אשר בכל העולם, סידור מה בו יתנהגו לשמור היושר בשילוח ולהסיר העוול, כדי שלא יתקוטטו האנשים בהתחברם יחד מתוך העסק והמשא ומתן אשר ביניהם. והסידור הזה יכלול על השמירה מן הרציחה והגניבה והגזל ודומיהן, ובכלל כל מה שישמור הקיבוץ המדיני, ויתקן אותו אל שיחיו האנשים באופן נאות, והסידור הזה קראוהו החכמים בשם דת טבעית, רוצה לומר, שהיא מצטרכת אל האדם מצד טבעו, הן שתהיה מסודרת מחכם או מנביא. ועדיין אין דת זו מספקת לתקן צרכי האנשים וחיותם והתקיימם זה עם זה. אם לא יתוסף בזה איזה סידור או הסכמה כוללת ענייני האנשים אלו עם אלו בכל עיסקהם והמשא ומתן אשר ביניהם, כדתי קיסרי רומי והנהגות המדינות והחוקים אשר יחוקקו ביניהם אנשי מחוז אחד או מלכות אחת, לשמור היושר ההסכמי. ויקרא הסידור הזה נימוס או דת נימוסית, והסידור או הנימוס הזה אי אפשר שיתקיים אם לא בהימצא איש אחד מושל או שופט או מולך על הקיבוץ ההוא או המדינה ההיא, יכריח האנשים על הסרת העוול וקיום הנימוס, כדי שישלים תיקון הקיבוץ ההוא, ולזה יהיה עניין הקמת המלך או המנהיג או השופט, כאילו הוא הכרחי לקיום מין האדם, אחר היות האדם מדיני בטבע, כמו שבארנו.¹⁰⁶

מונח זה סייע בידו להגדיר את המונחים: 'דת', 'דת נימוסית' ו'דת אלוהית', ולעמוד על האבחנה בין הדתות ועל ייתרונה של הדת האלוהית על הדת הנימוסית.

בהגותו של ר' מתתיה היצהרי

רמ"ה עמד לא אחת בא"ב על האבחנה בין 'הדת המיוסדת מאת השם יתברך'¹⁰⁷ ובין 'חוקי האומות ונימוסיהן'.¹⁰⁸ בהגותו לעיתים כינה רמ"ה את הדת האלהית בשם הדת הנבואית ואת הדת הנימוסית בשם 'נימוסית-פילוסופית'.

¹⁰² ראה לדוגמא: הרמב"ם, המורה, ב, מ: אבן פלקירא, ר' שם טוב בן יוסף, מורה המורה, מהדורת שיפמן, ירושלים: מאגנס, 2002, פרוש למורה נבוכים, ב, מ. הרמב"ם במורה הנבוכים ב, מ עסק בהבדל בין שריעה ובין נאמוס. המונח שריעה כוונתו אצל הרמב"ם לתורת ישראל בעוד שחוק נימוסי – הינו חוק אותו מניח המנהיג המדינאי אך החוק הנימוסי אינו מקנה צדק חברתי אמיתי ואושר אמיתי. עוד על הנאמוס ושריעה, ראה: קרמר, נאמוס. במונח נימוסים השתמש הרמב"ם אף בסוף החיבור מילות ההגיון, ראה: קרמר, נאמוס, עמ' 185-186. ¹⁰³ בפרט במאמר הראשון בו עמד בין היתר על הגדרת המונחים: עיקר, דת, דת נימוסית, דת טבעית. על השימוש במונחים: 'דת נימוסית' ו'חוק טבעי', ראה: להלן, עמ' 120. ¹⁰⁴ גם רז"ה בדרשה על דת ואמונה השתמש בתפיסה כי האדם מדיני מטבעו, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 109. תפיסה זו מקורה אצל אריסטו והרמב"ם אחז בה בעקבותיו, ראה לדוגמא: הרמב"ם, המורה, ב, מ, עמ' רנד: אריסטו, ספר המידות, א, פ"ז 7. הנ"ל: פוליטיקה, א, פרקים ז-ח. ¹⁰⁵ על התפיסה כי על האדם להיות מבודד מן החברה על מנת לממש את תכליתו, ראה לדוגמא: מלמד, אחותן. ¹⁰⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ה, עמ' כד-כז. ¹⁰⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קכ, עמ' 108. ¹⁰⁸ ראה: שם, עמ' 111. עוד ראה: שם, עמ' 106, על הפס' קיח.

בהקדמה לביאור הפסוקים שבאות סמ"ך עמד רמ"ה על שלושת ההבדלים שבין תורתנו לתורות נימוסיות-פילוסופיות:

בזאת האות תודיע, כי באמצעות התורה אלהית האדם מושגח וניצול מכל הפגעים¹⁰⁹ שאי אפשר זה לתורה הנימוסית – כלומר, שיסודה הנפש הפילוסופית – להישיר האדם באופן שיהיה ניצול. ועוד תודיע, שאי אפשר לתורה הנימוסית לתת העונשים המתחסיים שתתן התורה הנבואית. ועוד תודיע לפי שאמר נדבות פי רצה נא ה' והיה אפשר לטעות ולומר שהתורה היתה מיוסדת משכל הנביא אלא שהשם יתברך יסכים בזה, אמר שתורתנו הקדושה אינה כן, אלא יסודה הוא מהשם יתברך שלוחה מאתו על יד נביאו.¹¹⁰

בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה

בטור הראשון של א"ש המכונה 'אבן הראשה' מברר ראב"י את נושא מציאות האל. בדיון זה הוא עוסק רבות בידיעת האל. את האל מכנה ראב"י בין היתר כסדר ונימוס, והוא המקנה לכולם את הסדר והנימוס.

כיצד כבר ביארנו כי השי' ית' היה נמצא מציאות מוחלט ולא היה נמצא שום דבר ואחרים המציא הכל א"כ הוא ית' הוא סדר ונימוס של הנמצאים כולם וישרם ר"ל שכל הנמצאים כולם קונים ממנו הסדר והנימוס מבלי שיקנה הוא מהם כי כבר בארנו שהשי' ית' היה נמצא מציאות מוחלט ושום אחד מן הנמצאים זולתו לא היה נמצא א"כ כאשר ידע עצמו ית' ידע הכל עכ"פ, על כי הוא סדר ונימוס הכל ולכן הן כולם חושקין לסבה הראשונה על כי הוא טוב ומטיב ר"ל על כי הוא נמצא מחוייב המציאות בחינת עצמו שהוא טוב ר"ל שמוציאו מן ההעדר שהוא הרע אל הישות והמציאות שהוא הטוב.¹¹¹[...]

דברי ראב"י הסדר והנימוס הם בזיקה לאל, בשונה מן הזיקה של מונח זה לחוק כפי שראינו עד כה. האל מחוייב המציאות, ומציאות כל שאר הישים נובעת ממצאות האל, קרי: חוקיות הטבע מקורה באל ואם כך האל הוא חוקיות הטבע.¹¹² בד בבד, הדגיש ראב"י כי האל הוא מחוייב המציאות והטבע תלוי באל ומכאן קיים פער עצום בין האל ובין הטבע.

תפיסה כי האל הוא הנימוס נמצאת גם בא"ה לרח"ק:

ואם היה שנודה שהיה זמן בבלתי בעל תכלית בזולת נימוס הנמצאות, הנה היה תפישה עלינו, אם קנה הנימוס מהם. אבל להיותו יתברך מקנה להם הנימוס, אין הזק בזה.¹¹³

אך לא רק האל הוא סדר ונימוס, אלא לדידו של ראב"י גם התורה היא סדר ונימוס:

התורה היא סדר ונימוס ישר המדריך את האדם ללכת ולהגיע אל התכלית.¹¹⁴

¹⁰⁹ תפיסה זו מאפיינת את כלל חברי החוג ומופיעה רבות בהגותם, על תפיסה זו, ראה: להלן, הרעיוני, עמ' 171.

¹¹⁰ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 103.

¹¹¹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 539-540 (א"ש, עמ' 10, שורה 17-26).

¹¹² בתפיסה זו טמונה סכנה אך ראב"י אינו נגרר אליה מדגיש כפי שביארתי לעיל כי האל מחוייב המציאות והטבע תלוי באל וכך שימר את הפער העצום בין האל ובין הטבע.

¹¹³ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"א, כ"א, פ"ג, עמ' רצו: ראה גם: שם, מ"ג, ח"א, כ"א, פ"ה, עמ' שיב-שיג.

¹¹⁴ עוד שימושים במונח זה בא"ש, ראה לדוגמא: רוזנברג, א"ט, עמ' 573 (א"ש, עמ' 41, שורה 3): 574 (א"ש, עמ' 41, שורה 20): 578 (א"ש, עמ' 45, שורה 2, 11). תפיסת התורה כסדר מופיעה אף בהגותו של המהר"ל

ראב"י יצר הלימה בין האל לתורה בבחינת 'אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד'¹¹⁵. לתפיסה זו לא ציין ראב"י מקור על אף שנהג לציין מקורות בחיבור א"ש. מתוך פרספקטיבה רחבה על טיב השכלתו של ראב"י ובעיקר לאור טיב הגותו בה שילב טרמינולוגיה קבלית עם תפיסות ורעיוניות קבליים, נראה לי, כי הלימה זו בין האל ובין התורה מקורה כאן מהזוהר.¹¹⁶

6. פינה

השימוש במונח 'פינה' אינו אקסקלוסיבי לחוג חכמים זה. יעקב קלצקין במחקרו 'אוצר המונחים הפילוסופיים' הדגים מונח זה בהגותם של רבנו בחיי בחובת הלבבות, ר' אברהם בר חייא, הרמב"ם והרלב"ג.¹¹⁷ המונח העברי 'פינה' שימש את המתרגמים ממשפחת אבן תיבון לתרגום מונח ערבי,¹¹⁸ אשר משמעו: בסיס, עיקר ויסוד.

והוזהר יסוד חשוב במשנתו (המאה ה"ז): "וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו [...] והתבאר לך כי התורה היא סדר הכל והסדר הוא מקיים הכל [...]"
 ראה: מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה א', עמ' ג-ד. אגב אציין כי תפיסה זו הרואה את התורה היא סדר הכל נמצאת אף בפירושו של המהר"ל למסכת אבות, דבריו מוסבים על דברי בן בג בג במשנה: 'הפך בה והפך בה דכולא בה' (אבות, ה, כב) הפוך בה והפוך בה דכולא בה. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל [...] וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה. ראה: מהר"ל, דרך חיים, ה, כב.

¹¹⁵ אם כי לא במופרש, אך נראה לי כי הלימה זו עולה מדבריו. מעניין לציין כי בהגותו של רמ"ה ישנה הלימה בין הטבע ובין התורה. ברמ"ה בא"ב עמד על כך שהמתבונן בסידור הכולל של העולם מבחין בשלמותו, לדידו סידור העולם הולם את התורה: "שכל הנהגות העולם יתנהגו על פי קיום התורה" ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קמ, עמ' 116. "ד' יסודות כוללים כל הנמצאים השפלים לרמז שהפועלים והמתפעלים יתנהגו ויפעלו ויתפעלו כפי אשר תגזור התורה האלהית הזאת", ראה: רמ"ה, עמ' 40.

¹¹⁶ ר' חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים' הביא את הרעיון שקב"ה ואורייתא חד הם בשם הזוהר: "והוא ענין מאמרם ז"ל בשמות רבה פל"ג אדם לוקח חפץ שמא יכול לקנות בעליו. אבל הקב"ה נתן תורה לישראל ואומר להם כביכול לי אתם לוקחים כו'. וז"ש בכמה מקומות בזוהר דקב"ה ואורייתא חד. וגדולה מזו ב'פ' בשלח ס' ע"א ואוליפנא דקב"ה תורה איקרי כו' ואין תורה אלא קב"ה". ראה: ר' חיים, איצקוביץ, נפש החיים, שער ד, פ"י, בני ברק, תשמ"ט, עמ' רכב. אציין כי ישנה מימרא נוספת דומה לזו והיא: 'קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד', מקורה של מימרא זו לדעת ישעיהו תשבי הינה בפירוש לאדרא רבא לרמח"ל, ראה: תשבי, קודשא. ברכה זק עמדה על גלגולה של המימרא הזו והצביע על מקור קדום יותר בדברי ר' משה קורדוברו בפירושו לזוהר חדש מדרש שיה"ש וכך הגיעה, ככל הנראה, המימרא לר' חיים ויטאל ב'שער רוח הקודש' (אף תלמידיו: ר' שלמה אלקבץ ור' יוסף טאיטאצק עסקו ביחסים בין האל, התורה וישראל), ראה: זק, כולה חד. על כל פנים ניתן לראות כי לדעת שני חוקרים אלה מימרא זו קרובה לעולם הקבלה. על העיסוק בקבלה בחוג חכמים זה עסקתי במישור הטיפולוגי, ראה: לעיל, עמ' 52 ואילך.

¹¹⁷ ראה: קלצקין, אוצר המונחים, עמ' 192-193. רוברט אייזן מנה 22 'פינות' שונות בכתביו של רלב"ג, ראה: אייזן, רלב"ג, עמ' 17-19. אאיר כי ביניהן נמצאת פינת הנבואה אותה הגדיר רלב"ג: "כי לולא ההודאה בה תיפול התורה בכללה" (ראה: רלב"ג, פירושו לדברי הימים א, תועלת ו) הגדרה זו הולמת את משמעות המונח 'פינה' אצל רח"ק: "בפינות התורות [...] ואילו יצויר העדר אחת מהם תיפול התורה בכללה חלילה", ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, הקדמה, עמ' קכג. על השימוש של הרמב"ם במונח: 'פינה' בהקשר לרשימת העיקרים שהעמיד, ראה לדוגמא: קלנר, תורת, עמ' 101. שם עמד קלנר, בין היתר, על האבחנה בין הרמב"ם ובין רח"ק בשימוש במונח זה.

¹¹⁸ במורה הנבוכים תרגם ר' שמואל אבן תיבון את המונח הערבי קאעידה (ברבים קוואעד) במונח פינה. ר' יהודה אבן תיבון בחובות הלבבות תירגם את המונח הערבי רוכן (ברבים רוכאן) במונח פינות. למקורות במורה ובחובות הלבבות, ראה: קלצקין, אוצר המונחים, עמ' 192.

חכמי החוג השתמשו אף הם במונח העברי 'פינה' ('פינות') במידה רבה, ונתנו לו משמעות נוספת של: "הנחת התחלות ושורשים אשר עליהם תסובינה"¹¹⁹ – כלומר, אמונה כיסוד וכפינה, פירושה אמונה שהיא בבחינת פוסטולט לתורה בלעדיה אין קיום לתורה.¹²⁰

לדידם, פינה הינה אמונה יסודית במיוחד, אשר עליה בין היתר מושתתים ותלויים אמונות או מצוות נוספות, בשונה מהשימוש במונח 'פינה' שמשמעותה אמונה היוצרת עיקר וטפל בין אמונות. על פי רוב חברי החוג הצביעו על אמונת ההשגחה-הנס ושכר ועונש כפינות.¹²¹ אציין כי אף רי"א הציג אמונות אשר הן כללים לפרטים אך הוא השתמש לצורך כך במונח 'עיקר'.

בהגותו של רבי חסדאי קרשקש

בא"ה עשה רח"ק שימוש רב במונח זה במבנה העיקרים שהעמיד:

וכאשר התבאר יותר האמונה הזאת שרש והתחלה לכלל האמונות התוריות והמצוות, הנה ראוי שנחקר עליה, ועל אופן עמידתינו בשורש הזה. ואולם להיות האמונות התוריות, מהם פנות ויסודות לכלל המצוות, ומהם שאינם פינות ויסודות, אבל הם דעות אמיתיות, ואמנם ישתתפו כלום בהיותם אמונות יאמינם המאמין בתורה האלהית, והכופר בהם ככופר בכל התורה [...]¹²²

מונח זה שימש את רח"ק בהעמדת המערכת הדתית שלו, לאורך כל החיבור אי"ה.¹²³ אף בד"ה עשה רח"ק שימוש במונח זה:

והבי האם האמונה בפנות תורתנו חודשה מפאת הנס במוחלט [...]¹²⁴

בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה

ראב"י עשה שימוש רב במונח 'פינה' לאורך כל החיבור אי"ש, כשמשמעות המונח היא בבחינת כלל לפרטים:

פנות יקרות דתיות שהן עמוד התוך אשר כל הבית נשען עליה ואשר הן כתריס לפני כל חולק אשר יבוא לחלוק.¹²⁵

בהגותו של ר' מתתיה היצהרי

רמ"ה בפירושו אי"ב, על הפסוק: רַבִּים רִדְפֵי יַצְרֵי מַעְדֹתֶיךָ לֹא נְטִיתִי.¹²⁶

¹¹⁹ ראה: אברבנאל, ראש אמונה, כג. בדומה לקלנר אשר אימץ את הסברו של האברבנאל לעיקרים של רח"ק ורי"א. ראה: קלנר, תורת, עמ' 101-102.

¹²⁰ ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 197 ואילך.

¹²¹ השווה: הר"ן, דרשות, הדרוש החמישי, עמ' קעז-קעח. אציין כי רעיון ההשגחה והנס היה מרכזי בהגותם של חברי חוג זה. חכמים אלו ראו ערך דתי בנס, בשונה מתפיסת הרמב"ם, שלא ראה בנס ערך דתי. על היחס בין האמונה לנס עמד בין היתר רח"ק בד"ה, והיא אף נזכרת בפירוש על התורה לריב"ד, ראה: רח"ק, ד"ה: ריב"ד, עה"ת, פרשת שבת הגדול, עמ' רצו ואילך. ממנה עולה כי הנס מחזק אמונה אך האמונה אינה תלויה בנס.

¹²² ראה: רח"ק, א"ה, הצעה, עמ' יב. ראה עוד לדוגמא: א"ה, ב, ד, א, עמ' קפו.

¹²³ קלנר עמד על האבחנה בין הרמב"ם ובין רח"ק בשימוש במונח: 'פינה'. לדידו, הרמב"ם השתמש בפינה לצורך הצגת אמונה המזכה את האדם בחלק לעולה"ב, קרי – יסוד חשוב.

¹²⁴ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 141. ראה גם: עמ' 154: עמ' 156. שימוש במונח 'פינה' נמצא גם אצל הר"ן בדרשותיו, ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, הדרוש השלישי, עמ' קד, קה. את דברי הר"ן הללו הביא ריב"ד בדרשה על פרשת שמות, ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קח. עוד על השימוש במונח פינה אצל רח"ק ארחיב עוד בהמשך הדיון, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 197 ואילך.

¹²⁵ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 531 (א"ש, עמ' 3, שורה 3-4). עוד שימוש במונח 'פינה' אצל ראב"י, ראה לדוגמא: רוזנברג, א"ט, עמ' 532 (א"ש, עמ' 4, שורה 2): 536 (א"ש, עמ' 7, שורה 7): 565 (א"ש, עמ' 34, שורה 24).

[...] כי קצת האומות חולקים עליהו ורוצים לבטלנו מן התורה והמצוות באמונתנו, קצת בהכרח – שהורגים אותנו, כמו שראינו בענין מלכי יון, אם לא נבטל התורה והוא אמרו רודפי. וקצתם מצרים לנו בכל יום בטענות וויכוחים ככומרי אדם והוא אמרו וצרי, שכמעט נטוי רגלי מהפנות התורות והאמונות האמיתיות [...] ¹²⁷

רמ"ה בדרשה על פרשת ויצא אומר כי תחיית המתים היא פינה ועיקר :

שאם לא היה שום השארות לגוף אחר המות מה יתרום להם ולגופם להיות נקברים בארץ מחוצה לארץ, וזו היא פינה גדולה ועיקר גדול באמונה שיהא אדם מובטח מן התחייה בגוף ובנפש. ¹²⁸

גם בפירושו למסכת אבות טרמינולוגיה זו מופיעה עם משמעות זהה :

חכמת האלוהות ומצות שבינו לבין המקום, וחכמת התכונה בתנועתן ובמהלכן והמשפיע מהן, וידע בזה טעמי מצוות הרבה שיראה היותם חוקים וקראם חש בראשו כי בזה ידע פנות האמונה האמיתית ושרש הנבואה והחלום והקסם והנפש ויסודי המתות וסיבותיהן והם חן לראשו שהוא שכלו. ¹²⁹

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

רז"ה בדרשות אף הוא השתמש במונח פינה :

במלת אלהיך רמז שהוא על צד ההשגחה והרצון, לא על צד החיוב, כמו שהשופט משגיח בפרטית מנהגנו בכל עת. והמופת אל המאמת אלו השלש פנות שהם התחלות התורה ויסוד האמונה: 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים' והוא דבר מבואר. ¹³⁰ ולהעירנו ביחודו ית' שהוא החכמה הרבעית בו: לא יהיה לך ופסוק ראשון מקריאת שמע. והוא כולל פנות גדולת בשמות משותפים כפי מה שנראה לי בו וכו'. ¹³¹

בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה

בפירושו לתורה, כאשר טען ריב"ד כי הפסיחה אשר פסח השם על בתי בני ישראל במצרים מורה על ההשגחה, הוא השתמש במונח פינה לציין את חשיבותן ומרכזיותן של האמונה באל הכל יכול ובהשגחה :

[...] ושמה תאמר שלא היתה המכה אלא מצד המערכת אל אומה מיוחדת, לפי לקות הממונה שלה, כמו שבאה לפעמים מצד המערכת אל מקום מיוחד לפי מבטו, או מצד רשעים מפני העונש. לכן אמי ואת בתינו הציל, ¹³² כי הוא ית' סבב שתהיה המכה כללית עד שאם יצא איש ממנו מפתח ביתו החוצה, ילקה כמו האחרים, אלא עומד תוך ביתו חוצה ילקה כמו האחרים, אלא עומד תוך ביתו שומר מצותו וינצל מן המכה, שלא יהיה בנו נגף למשחית, וזה הוא בשביל המצוה כדי שיתברר לנו

¹²⁶ ראה: תהילים, קיט, קנז: רמ"ה, א"ב, עמ' 124.

¹²⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 125: ממבואה זו עולים הדי התקופה, הפולמוסים האנטי יהודיות והלחץ בהם נמצאות הקהילות היהודיות מצד הכנסייה המנסה להעביר את היהודים על דתם. עוד שימוש במונח פינה, ראה לדוגמא: רמ"ה, א"ב, עמ' 49: 52: 66: 76: 81: 107.

¹²⁸ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 354-355.

¹²⁹ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 270.

¹³⁰ אקרמן הצביע על הדמיון לר"ח"ק, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 56, הערה 186. השווה: רח"ק, א"ה, הצעה, עמ' י-א.

¹³¹ ראה: רז"ה, דרשות, שם.

¹³² על הדקדוק במילה המאפיין את פרשנות החוג בכלל ואת פרשנות ריב"ד בפרט, ראה: להלן, עמ' 133 ואילך.

השגחתו ית' ושומר מצותו לא ידע דבר רע.¹³³ ואם כן עבודה זו שאנו עושים היא עבודה גדולה, שהיא מעמדת אותנו על שתי פינות האלו שהשם ית' הוא היכול והוא המשגיח אשר הוא ישגיח עלינו בהשגחתו הטובה ויצילנו מכל רע כשנשמור מצותיו. וכך צוה לנו להגיד כן לבנינו ולומר להם בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, כלומר לפיכך גאלני כדי שאזכור מצותו על הטובה אשר עשה עמנו, וכיון שכל אשר עשה לנו הוא בעבור זה כדי שנזכור חסדיו ונשמור מצותיו, לזה רצה להעמיד אותנו על נכון על זאת הפנה, וסבב לזה שתהיה המכה הזאת כללית, עם שהיא מכה פרטית להצלת הבהמות לפי כי לנו מגיע בזה תועלת שנראה יותר ברור שהצלתנו היא תלוייה בקיום מצותיו ית'.¹³⁴

7. ספק – הותר הספק

מוטיב נוסף החוזר בקרב חוג חכמים זה, הוא 'ספק' (ו'התרת הספקות'). מוטיב זה אף הוא אינו אקסקלוסיבי לחוג,¹³⁵ אך היה מרכזי בהגותם מתוך מטרה להתיר ספקות תאולוגיות על מנת לחזק את המאמין בקיום המעשה הדתי ולהציג את התורה כמערכת מצוות אורגנית ומובנת. עם המונח התרת הספקות שימש אמצעי לתלמידי רח"ק לתת מענה למציאות הריאלית בה חיו ופעלו, כפי שאראה להלן.

בטרם אצביע על מוטיב זה בהגותם של החכמים אקדים כי ישנה תמה משותפת לכלל חברי החוג והיא הלגיטימיות שבחקירה התאולוגית. חכמים אלו נתנו מקום לחקירה תאולוגית ומן הטקסטים עולה כי אף חייבו אותה. את שורשו של רעיון זה ניתן למצוא בין היתר בתרבות הדתית האסלאמית. במאות הראשונות של האסלאם התנהל ויכוח בין חכמי העולמאא ובין חכמי הכלאם אודות החקירה התאולוגית (מִחְנָה).¹³⁶ חכמי העולמאא המסורתיים של הסונה (אֶהֶל אל-חִדְיִת'), התנגדו לכל חקירה תאולוגית ושאלו לצמצם את הדיון התאולוגי ככל האפשר. מנגד, בקשו חכמי הכלאם לחקור סוגיות תאולוגיות רבות באופן רציונלי, ואף כפרו בכמה מעיקרי האמונה שהתגבשו בקרב הסונה.¹³⁷ לויכוח זה הייתה תהודה שאת עקבותיה ניתן למצוא אף בקרב הוגים יהודיים אשר הושפעו מן הכלאם ובכתביהם ניתן למצוא את חובת החקירה בתאולוגית. לדוגמא: אצל רס"ג בחיבור 'אמונות ודעות'¹³⁸ ואחריו אצל רבנו בחיי אבן פקודה (להלן רב"ח) בחיבורו 'חובת הלבבות' (להלן חוה"ל) שאף הוא הושפע מן הכלאם:¹³⁹

המדע הקשור במיוחד בתועלות הדת הוא המדע העליון, המדע האלוהי, אשר חובה עלינו ללמודו כדי להשיג את הדת.¹⁴⁰

לפי חכמי הכלאם העיסוק במדעים ובפילוסופיה הינו אמצעי למחקר ביסודות הדת על בסיס רציונלי והוא טומן גם פן פרקטי עבור הכנת החכם לויכוחים הדתיים, אשר רווחו בתקופתם, עם יריבים דתיים, אשר בהם יתבקש לשכנעם כי יסודות הדת שלו אמתיים.¹⁴¹ תפיסה זו שונה בתכליתה מזו של הפילוסופים

¹³³ גם כאן ניתן לראות את בדומה לחברי החוג כי האדם המקיים מצווה נבדל ממערכת החוקים ופורץ אותה.
¹³⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קלז. עוד שימוש במונח זה בפירושו של ריב"ד עה"ת, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת,

עמ' קח, קטו, קטז, קכו, קכז, קלו, קלז, ש.
¹³⁵ קלצקין הדגים את השימוש במונח זה בהגותם של הרמב"ם והרלב"ג ראה: קלצקין, אוצר המונחים, עמ' 111.

¹³⁶ המִחְנָה היה היבט האלים של הוויכוח. על חכמי העולמאא ועל המחלוקת התאולוגית, ראה לדוגמא: הורביץ, יחסי.

¹³⁷ ראה: הורביץ, יחסי, עמ' 416.

¹³⁸ ראה: רס"ג, או"ד, הקדמה, ה, עמ' כב-כג. על הזיקה בין הכלאם לרס"ג, ראה לדוגמא: רביצקי, רב סעדיה.

¹³⁹ ראה לדוגמא: גולדרייך, המקורות.

¹⁴⁰ ראה: רב"ח, חוה"ל, הקדמה, טו, עמ' 25. עוד על החקירה תאולוגית בחוה"ל, ראה לדוגמא: רב"ח, שם,

שער הבחינה, פ"ב, עמ' 88-89.

¹⁴¹ על ויכוחי הדת – המג'אלס, ראה לדוגמא: בארון, היסטוריה, עמ' 68: ברנרד, המדע, עמ' 74: בן שמאי, חוג לעיון. על הכלאם, ראה לדוגמא: הרוי, רח"ק, עמ' 52-53: 162-163.

הרואים בפילוסופיה ערך עליון. לשיטתם, מטרת האדם היא השלימות השכלית.¹⁴² העיסוק במדעים ובפילוסופיה אינו אמצעי למחקר ביסודות הדת אלא אמצעי לשלימות האנושית.¹⁴³

על הזיקה בין רח"ק ובין הכלאם עמדו חלק החוקרים.¹⁴⁴ ולא מן הנמנע כי קרבה רעיונית-תכליתית זו יש בה לחזק את ההשערה כי רח"ק הוא אשר יזם את תרגומו של החיבור 'האמונה הרמה' של ר' אברהם אבן דאוד.¹⁴⁵ אציין כי אין בכוונתי, במסגרת דיון זה, לעמוד על הזיקה הספרותית בין הכלאם ובין משנתו של רח"ק ולא בין הכלאם ובין הגותם של חברי החוג, אלא להצביע על מתן הלגיטימציה של החקירה התאולוגית ואף החיוב שלה בקרב חוג חכמים זה על מנת לקיים את המעשה הדתי מתוך הבנה, הזדהות ושמחה.

מלבד הזיקה לכלאם להערכתו ישנו גורם השפעה סביבתי ההולם את המציאות הריאלית בה חיו ופעלו חכמים אלה, אשר הביא בין היתר, להתרת החקירה התאולוגית ולחיובה.

בהגותו של ר' יוסף אלבו

בעבודת התזה עמדתי על הזיקה הקיימת בין ספר העיקרים ובין האגרת ששלח המומר יהושע הלורקי לרבו המומר שלמה הלוי מבורגוס.¹⁴⁶

יהושע הלורקי מאלקאניס שימש כרופא בקהילה היהודית באראגוניה טרם השתמדותו, וכתב את החיבור 'גרם המעלות' שבו ארבעה שערים בענייני רפואה.¹⁴⁷ הלורקי ככל הנראה הושפע מדרשותיו של הנזיר הדומינקני ויסנטי פרר,¹⁴⁸ ובעקבותיהן השתמד בשנת 1412. לאחר השתמדותו נעשה רופאו האישי של האפיפיור בנדיקטוס ה-13 ופעיל במאמצי הכנסייה להעביר את היהודים על דתם. במסגרת פעילות זו יזם את וויכוח טורטוסה שהתקיים בשנים 1413-1414.¹⁴⁹

¹⁴² ראה לדוגמא: הרמב"ם, המורה, א, א: ג, כז: ג, נד: משנה תורה, ספר המדע, הלכות ת"ת, פ"א: רלב"ג, מלחמות השם, מ"א, עמ' 31-32.

¹⁴³ הר"י כבר עמד על האבחנה בין שיטתו של רח"ק ובין שיטתם של הרמב"ם והרלב"ג, שאותם ביקר רח"ק בא"ה אודות היחס בין הדת לתבונה. הרמב"ם רצה ליישב את הסתירות בין הדת והתבונה, וביסס את הדת על התבונה, בתהליך העיוני התבונה קודמת לתורה. רח"ק טען כי יש להפריד בין השתיים. ראשית לברר מה התורה מחייבת ולאחר מכן לברר כיצד הסוגיה התאולוגית הנידונה הולמת את העיון-התבונה. רח"ק סבר כי לא ניתן להוכיח את האמונות התורה באמצעות העיון הפילוסופי, אך יחד עם זאת אין העיון הפילוסופי יכול לסתור אותם, העיון מסכים עם הדת, כיון שהאמת קוהרנטית. ראה: הר"י, שם.

¹⁴⁴ ראה לדוגמא: רביצקי, בין, עמ' 313 הערה 54: הנ"ל, סמכות, עמ' 132-133: ערן, אהבה: אביעזר רביצקי הביא מדברי הביקורת של ר' דוד מסיר ליאון (להלן ר"ד) בחיבורו 'עין הקורא' על דברי רח"ק בא"ה מהם עולה כי ר"ד ראה בתפיסת רח"ק חזרה לכלאם המוסלמי. ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 14 והערה 13. על החיבור 'עין הקורא', ראה לדוגמא: גורפינקל, עין הקורא. עוד על הביקורת של ר"ד על רח"ק ב'עין הקורא', ראה: גורפינקל, שם, ח"א, עמ' 125-127: רי"א זכה אף הוא לביקורת נוקבת מצד ר"ד, ור"ד הצהיר כי הקדיש חיבור מיוחד להתמודד עמו (חיבור שלא הגיע לידנו), ראה: גורפינקל, שם, עמ' 127.

¹⁴⁵ ראה: ראב"ד, א"ר, הקדמת המהדיר, עמ' 24: ערן, אהבה, עמ' 341 והערה 8: רביצקי, בין, שם.

¹⁴⁶ ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 5-8. כבר עמדתי על תופעת המומרים בפרק שסקר את הרקע היסטורי-תרבותי של התקופה. אוסיף כי בסוף המאה ה"ד הכמורה הפנתה את כל פעולותיה כלפי היהודים. המומרים הפכו כלי בידי הכמרים במטרה לכוון 'מלכות אחת תחת אמונה אחת'. חלק מן המומרים נענו ברצון לאתגר ופעלו להרחיב את השמד בקרב הקהילה היהודית כדוגמת המומרים שהוזכרו לעיל וכדוגמת אבנר מבורגוס שהשתמד בשנת 1312 בגיל 60 ופעל רבות נגד אחיו היהודים ויצר אידיאולוגית שמד. השתתף בוויכוח ויאדוליד בשנת 1335 וכתב ספרי פולמוס אנטי יהודיים רבים, כמו: 'מורה צדק', 'מגדל עוז', 'יסוד הגמול', 'מנחת קנאות', בער ראה בו את אחת הגורמים לפרעות קנ"א, ראה: בער, תולדות, עמ' 166, 192-210: הנ"ל, ספר מנחת קנאות: צדיק, אבנר מבורגוס: הנ"ל, ביקורת: הנ"ל, השפעתו.

¹⁴⁷ הספר נכתב בערבית ותורגם על ידי יוסף וידאל בבנבשתי.

¹⁴⁸ ראה: בער, תולדות, עמ' 325. מזיר נודד זה היה בעל כשרון רטורי רב והשפיע רבות על מעשה ההמרה, ראה לדוגמא: לוסדה, ויסנטי פרר: בן שלום, וויכוח טורטוסה.

¹⁴⁹ על הוויכוח, ראה: לעיל, עמ': לופז, וויכוח: כהן, טורטוסה: הנ"ל, טורטוסה במבט לאחור: לימור, בין, ג, עמ' 122-144: פונקשטיין, תמורות, 82-102.

שלמה הלוי היה רבה של בורגוס וכן למשפחה מיוחסת בבורגוס שהייתה מעורבת בעסקי המדינה ובחכירת מיסים. הוא עמד בקשרי ידידות עם ריב"ש,¹⁵⁰ הרי' דון מאיר אלגואדיש, דון בנבנשתי די לה קבלריה, ר' יוסף אורה-בונה ור' יהודה בן הרא"ש. הלוי השתמד קודם פרעות קנ"א עם בניו,¹⁵¹ בעוד אשתו נותרה אוחזת ביהדותה.¹⁵² לאחר השתמדותו נשא את השם הנוצרי פאבלו דה סאנטה מארייה עלה וגדל במעלות הכמורה וחזר כבישוף לעירו בורגוס בשנת 1415. הלוי היה שותף למאמצי הכנסייה להעביר את היהודים על דתם, שותף לגזרת ההפרדה¹⁵³ וכתב ספר פולמוס בשם: 'עיון במקרא' (Scutinium Scripturarum).¹⁵⁴

השנים שבין פרעות קנ"א (1391) ובין הימים שלאחר ויכוח טורטוסה (1415) היו קשות במיוחד עבור הקהילה היהודית. החורבן הפוליטי והנפשי היה גדול ביותר. כפי שתיארתי בפרק שסקר את הרקע ההיסטורי-תרבותי של התקופה,¹⁵⁵ הקהילה היהודית התמודדה עם חקיקת חוקים דרקונים מפלים ומצירים את צעדי היהודים, עם קושי כלכלי עקב נטל המיסים, עם תעמולה מאסיבית ופעילות אינטנסיבית של הנזירים, גל השתמדות גדול ששטף וטלטל את הקהילה היהודית. המשתמדים נשארו על פי רוב לגור במחיצת אחיהם היהודים,¹⁵⁶ וחלקם פעלו יד ביד עם הכנסייה במטרה להעביר את אחיהם על דתם. הספק והבלבול היה נחלתם של רבים מן הנותרים האוחזים ביהדותם.

גם מעשה השתמדותו של הלוי יצר טלטלה בקהילה היהודית – 'כל שומעיו תצלנה אוזניו'.¹⁵⁷ הלורקי, בעודו אוחז ביהדותו, כתב אגרת לרבו שלמה הלוי ובה תיאר כי השתמדות רבו גרמה לו להדיר שינה מעיניו ושטח בפניו את כל ספקותיו. הלורקי הדגיש באגרת כי כבר תר אחר תשובות לשאלות אצל חכמי התורה וחכמי הנוצרים אך הללו לא הצליחו להשקיט את 'המיית ליבו' כלשונו.¹⁵⁸ באגרת העלה הלורקי את איסור החקירה התאולוגית, ומצאתי כי קיימים קווי דמיון בין תוכנה של האגרת ובין תוכנו של ספר העיקרים.

| הנושא | הספקות והשאלות אשר הועלו באגרת של הלורקי | הספקות והתשובות שהובאו בספר העיקרים |
|-------|--|--|
| המשיח | הטענה הראשונה מכלל הראשון הלא הוא מפורסם לפי דעת הכל, כי הגואל ישתלשל מזרע דוד, ובוה אין אחד מכולנו שיערער עליו לרובי הפסוקים המעידים על זה. ואם | וכל שכן שיקשה עליו להאמין בדברים שבאו בתורת ישו, בראותו שהדבר אשר שמוהו שורש ועיקר לאמונתם, והוא ישו היה משיח בן דוד, אינו ידוע אצלם אם היה בן |

¹⁵⁰ ראה: ריב"ש, ש"ו"ת, ס' קפז, עמ' רטז-ס' קצב, עמ' רכב. התכתבות זו הייתה בין השנים 1380-1385, ראה: בער, תולדות, עמ' 308-309, 530 הערה 37.

¹⁵¹ ראה: בער, תולדות, עמ' 309. על מועד השתמדותו של הלוי הדעות חלוקות: סראנו סבר כי הוטבל לנצרות ב-21/7/1390, בער סבר כי היה זה בעיצומן של פרעות קנ"א 21/7/1391. ראה: גלצר, הלורקי, עמ' 103 הערה 1.

¹⁵² גל ההמרות הגדול הביא לקרע והרס משפחות עקב השתמדות חלק מבני המשפחה: ילדים נשארו ללא אבות, נשים ללא בעלים, הורים שנותרו לבדם עם השתמדות הבנים. על מצב הנשים במציאות זאת, ראה לדוגמא: זלדס, התמודדות נשים: מיוחס, נשים בקהילת המומרים: ביינארט, האנוסים, עמ' 14-15.

¹⁵³ ראה לדוגמא: ביינארט, מגורי.

¹⁵⁴ כתיבת חיבור פולמוסי זה הושלמה בשנת 1434, עוד על הספר, ראה: אלמוג, שנאת ישראל, עמ' 157-147: גלצר, הלורקי. מיכאל גלצר סבר כי בחיבור הפולמוסי הזה נמצאת תשובתו של הלוי לאגרת ששלח לו הלורקי. לדידו של גלצר, הלוי ראה בשאלותיו של הלורקי את העניינים שהפרידו בין יהודים לנוצרים והיוו מכשול ליהודים להמרת הדת. על האגרת, ראה בהמשך הדיון.

¹⁵⁵ ראה: לעיל, עמ' 7 ואילך.

¹⁵⁶ ראה: ביינארט, מגורי: הנ"ל, אנוסים, עמ' 11-45.

¹⁵⁷ מתוך האגרת שכתב הלורקי לרבו הלוי. לאגרת, ראה: ביינארט, האנוסים, עמ' 139-149: אייזנשטיין, ילקוט ויכוחים.

¹⁵⁸ על האגרת, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 310-314: גלצר, שם: קפלן, מסלולי. חשוב לציין כי זמן קצר לאחר המרתו של הלוי מכתב לר' יוסף אורה בונה ובו כתב כי נוכח לדעת כי הנבואות המשיחיות התקיימו בישו הנוצרי. מכתב זה נתפרסם בין היהודים ואף הלורקי קרא אותו. בתחילת האגרת מנה הלורקי ארבעה מניעים אשר הביאו יהודים בתקופה זו להמיר את דתם מרצון. המניע הרביעי שמנה התייחס לאמיתות הנצרות-ולדידו של הלורקי הוא המניע שהביא את הלוי להשתמד. ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 4: קפלן, שם.

| | | |
|--|--|--------------------------------|
| <p>דוד ואם לאו. כי פרק אי' מאוניגיליו מאטיב מייחס את יוסף [...] לשלמה ודוד ואומר עליו שהיה מזרע המלוכה. ובפרק ג' מהאוניגיליו לוק אומר עליו שלא היה מזרע המלוכה ומייחס אותו לנתן בן דוד. ושני היחסים ההם אינם אלא ליוסף [...] ולפי זה אין יחס יוסף מועיל לישו כלום, ומהיכן נודע יחס מרים [...] וכן יהודי שהוא בקיא בספרי הקודש ורואה שהכתובים שהם מביאים [...] שאינם מורים על ראיתם כלל [...] שנולד ישו מבתולה לקיים מה שנאמר 'הנה עלמה הרה' [...] שהפסוק הזה נאמר לאחז בכמו שש מאות שנה קודם ישו [...] ואיך יהיה לידת ישו מבתולה אותה לאחז.¹⁵⁹</p> | <p>זה האיש כדבריהם היה בן אלוה ובעל אמו הנקרא יוסף היה מזרע בית דוד, אף אם זה יהיה אמת איך ידבק אליו יחס יוסף שאינו אביו ואין לו קורבה עמו כלל! הואיל ולא ידע יוסף את אמו של ישו.</p> | |
| <p>ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעיקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו.¹⁶⁰</p> | <p>וזה שבעל הדת מאחר שאינו מורשה לחקור על עיקרי דתו ולהבחין בינה ובין אחרת</p> | <p>חקירת הדת האמתית</p> |
| <p>ואם נאמר שלא יהיה בעל דת רשאי לחקור על עיקרי דתו ואמונתו, יתחייב מזה אחד משני דברים: אם שיהיו כל הדתות מביאות אל ההצלחה האנושית ולא יהיה יתרון לאחת מהן על האחרת בשכר והעונש, אחר שאין שום בעל דת יכול לחקור על עיקרי דתו ולא להמיר אותה בזולתה וזה מגונה מאוד – שיהיו הדתות שהן חולקות האמת והשקר... ואם נאמר שלא יבואו שתיהן אל ההצלחה, אלא האחת מהם בלבד – יתחייב שקר עצום, והוא שיהיה האל מעוות משפט – להעניש בעלי הדת המזויפת המתדמה באלוהית, עם שאין רשות ביד המאמין בה לזוז הימנה ולא להמיר אותה בזולתה ולא לספק בה בכלל, חלילה לאל מרשע, ושדי מעוול, וזהו הספק שאפשר שיסופק בכל הדתות הנקראות אלוהיות, וראוי שנשתדל בהתרתו.¹⁶¹</p> | <p>או מצד אחר אם נכון להחזיק בדעת האחרת והיא שאין ראוי לו לעשות זאת החקירה ואינו מורשה בה כלל, אז יתחייב אחד משני עניינים: אם שכל בעל דת יהיה נושע בדתו ואין לדתות זו על זו או שהאל יעות משפט ויענוש שלא כדת. וזה שבעל הדת מאחר שאינו מורשה לחקור על עיקרי דתו ולהבחין בינה ובין אחרת, א"כ הוא מוכרח להאמין בדת אשר נולד בה תהיה אמתית או בהפך, ואחר שהוא מוכרח בכך ועובד את ה' כפי מה שמחייבת מצות אמונתו, יתחייב שיהיה נושע ומוצלח בה, ואם לא כן לא יהיו דרכי ה' משפט חלילה וחס, כי איך יענוש האל להולך בדרך לא טובה אם הוא מוכרח בזה ואין סיפק בידו לחזור למוטב. יתחייב מזאת הדעת כי אתה, כבודך במקומו מונח, שלא כדין עשית במה שעשית ולא היית מורשה מצד שהיית בעל דת.</p> | <p>חקירת הדת האמתית</p> |

¹⁵⁹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שפ-שפא.

¹⁶⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ב, עמ' יד.

¹⁶¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פכ"ד, עמ' קיא.

| | | |
|--|--|--------------------------------|
| <p>ואם נניח שהוא רשאי לחקור, הנה כשחקר והבחין בשקול דעות דתו ואמונתו עם דעות דת אחרת מהנמצאות עד שיכריע האמת לפי סברתו, וכפי זאת הבחינה אשר עברה במחשבתך ובשקול דעתך דרשת וחקרת ויגעת ומצאת האמת, ולזה עשית מה שעשית, הנה יתחייב לפי הדעה הזאת שלא יהיה בעל דת בעולם קיים באמונתו כלל, אבל הוא לעולם בספק ומבוכה</p> | <p>אם נאמר שהוא מחויב ומורשה בכך ר"ל להבחין בשקול דעות דתו ואמונתו עם דעות דת אחרת מהנמצאות עד שיכריע האמת לפי סברתו, וכפי זאת הבחינה אשר עברה במחשבתך ובשקול דעתך דרשת וחקרת ויגעת ומצאת האמת, ולזה עשית מה שעשית, הנה יתחייב לפי הדעה הזאת שלא יהיה בעל דת בעולם קיים באמונתו כלל, אבל הוא לעולם בספק ומבוכה</p> | <p>חקירת הדת האמתית</p> |
| <p>ואולי תהיה דת אחרת בקצוות הישוב אשר לא תוודע אליו, והיא תהיה היותר אמתית מכולן, ולא יהיה לפי זה שום בעל דת נושע באמונתו, אחרי שאי אפשר לו להיות מאמין אמונה שלימה עד יחקור על כל הדתות, ואי אפשר לו לחקור על כולן כמו שאמרנו [...] ¹⁶²</p> | <p>ועוד דרישה אחרת והיא שגניח האומות בעלי הדתות במקומותם בארצותם על מה שהם עליו היום, ונניח בעל דת מהנוצרים בקצה אנגלאטירה (אנגליא) רחוק משמע היהודים והישמעאלים, ובעל דת מהישמעאלים שוכן במקום רחוק משמע היהודים והנוצרים, הנה אלה האנשים כל אחד מהם נולד וגדל על פנת אמונתו ודתו ומעולם לא שמע אחרת זולתה והוא מוצלח בה ולא יעבור במחשבתו שהם כלל אפשר ואינם בעיניו כמקובלת רק כמושכלות והוא עובד בה את ה' לפי דעתו, הנה בלי ספק אחד מהם בדרך לא טוב ושקר הנחילוהו אבותיו.</p> | <p>חקירת הדת האמתית</p> |

לאור דמיון זה, אבקש לטעון כי שאלותיו של הלורקי, אמנם היו שאלות פרטיות, אך הן ייצגו מצוקה תאולוגית שהייתה קיימת בקהילות היהודיות בספרד בתקופה זו. למשל, סוגיית המשיח שהועלתה באגרת מייצגת שאלה תאולוגית נפוצה מאוד בתקופה זו.¹⁶³ נושא המשיח היה לאבן נגף בשל ניסיונות הנצרות

¹⁶² ראה: שם.

¹⁶³ ראה לדוגמא: לאווי, משיח. אם אכן השערתי של גלצר נכונה וספר הפולמוסי של הלוי 'עיון במקרא' הוא אכן תשובת הלוי לאגרת הלורקי, הרי שיש כאן עדות ששאלות תאולוגיות אלה לא רק העסיקו את היהודים על מנת לחזק את הקהילה היהודית באמונתה, אלא גם העסיקו את הנוצרים כיון שראו בהם מפתח להכשרת העם במשימה להעביר את היהודים על דתם.

להביא לאמונה במשיחם והייתה גם מוקד וויכוח טורטוסה.¹⁶⁴ הגותם של חברי החוג, כמו: ספר העיקרים, פנתה לציבור הרחב הנבוכך באותם ספקות שהעלה הלורקי באגרתו.

נראה לי כי מציאות זו הביאה בין היתר את החכמים להסברת הדת ולשימוש במוטיב 'התרת הספקות' על כל צורותיו ובהתרת החקירה התאולוגית וחיובה.

בהגותו של ר' מתתיה היצהרי

מלבד התרת החקירה בהגותו של רי"א, שצינתי לעיל, רמ"ה אף הוא התיר במפורש את החקירה התאולוגית ואף חייב אותה כפי שעולה מן הטקסטים בא"ב.

לפי שהיה אפשר לטעות ולומר, שראוי לנעול שערי החקירה ושנסמוך על הקבלה ולא נבקש מופתים כדי שלא נטעה בעשייתם, לפיכך שב ואמר הנה תאבתי לפקדיך בצדקתך חייני וכבר קדם שהפקודים הם חלק המצוות נפקדות בשכל האדם, וכוונתו לומר, שהדברים שהשכל האנושי לו כח בהשיגו בהם, הנה ראוי לחקור ולבוא עד תכליתו.¹⁶⁵

את חיוב החקירה נמצא בהגותו של הרמ"ה בזיקה לטעמי המצוות. החקירה מחויבת אף ב'חוקים' אותן 'המצוות שנעלם טעמן מעיני המשכילים וכל משכיל ומשכיל ישתדל בנתינת טעמם, איש איש ככחו שכלו ועין השגתו'.¹⁶⁶ כפי שביאר רמ"ה את הפסוק 'יהי לבי תמים בַּחֲקִיף לְמַעַן לֹא אֲבוֹשׁ'.

יימשך מזה שאדע לחקור טעם ואפילו בחוקים עד שיהיה לבי שלם בס ולא נבוכך ולזה אעשה ואשתדל למען לא אבוש.¹⁶⁷

לצד התביעה והחיוב של החקירה הבהיר רמ"ה מהם גבולות הגזרה:

"לא עליך המלאכה לגמור" כלומר אע"פ שהחכמות נקשרות זו בזו עד באנה אל הידיעה העליונה יש' ויתברך, אינו מוטל עליך לבא עד תכליתן, כלומר אל תחשוב שמה שהשגת הוא שוא ודבר כזב אינו כן, אלא כל דרוש ודרוש שהשגת הוא התעצמותך עם טוב מעשיך והוא ענין בפני עצמו ותקבל פרס בעדו לפי שקולו יתברך. ולזה אמרו ז"ל בפ"ק דברכות שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון ליבו לשמים.¹⁶⁸

בהגותו של ר' אברהם בן ר' יהודה

בא"ש הרבה ראב"י להשתמש בטרמינולוגיה של 'ספק' אם ב'התרת הספק' מתוך מטרה לתת מענה למבוכות הקיימות בשטח ולהביא לחיזוק הדת ולקיום המעשי של המצוות.

כי בכאן תלויות פנות גדולות תוריות והתרת ספקות גדולות ומבוכות עצומות אשר נבוכו ונסתפקו בהן רבי.¹⁶⁹

הרי כי נתבארו כאן קיום הפנות היקרות שתי ספקות גדולות אשר הם חיזוק לדתינו וקיום אמונתנו.¹⁷⁰

¹⁶⁴ על סוגיה זו בחוג חכמים זה, ראה: לעיל, עמ' 82-83.

¹⁶⁵ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 62. ראה גם: רמ"ה, שם, עמ' 76 על הפסוק 'חסוך השם מלאה הארץ חוקיך למדני'.

¹⁶⁶ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 15.

¹⁶⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 87.

¹⁶⁸ ראה: רמ"ה, אבות, ב, טו, עמ' 125.

¹⁶⁹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 531 (א"ש, עמ' 2, שורה 10-11).

התביעה לחקור ולדעת את התורה שזורה אף בדרשותיו של רז"ה:

האמנם שנעמוס עלינו לחקור ולדעת בזה המורכב, ר"ל כלל התורה, למה הושמו בו כל הפשוטים, ואיזה מבוא יש לכל אחד מהם בהגעת התכלית אשר אליו נתנה התורה האלהית [...] ¹⁷¹

רח"ק השתמש אף בטרמינולוגיה של ספק והתרת הספקות במידה רבה לאורך דיוניו בחיבור אי"ה. ¹⁷²

הנה כבר קדם לנו בתחילת המאמר, היות השגחת הש"י בנמצאות, פנה תוריית, שלא יצויר מציאות התורה זולתה. ולזה צריך שנחקור אם בבאור הפינה הזאת, ואם באפן הידיעה בה. וזה אמנם כפי מנהגנו. רצוני לומר, לבאר הפנה הזאת כפי מה שתגזרהו התורה עם שנביא הספקות אשר הניעו קצת החכמים לדרך דרך היוני, ונתיר אותם ונשיב את הדרך שנסתבכו בו. ונעיר עם זה על אופן ידיעתנו בפינה הזאת, ונחקור בדרושים מה, מיחסים לה ¹⁷³

בדברי רח"ק אלו שזורים יחדיו המונחים 'פינה' בזיקה לאמונה בהשגחה ו'התרת הספקות'. דבריו אלו מדגימים להפליא כי על אף שמונחים אלו אינם אקסקלוסיביים לחוג הרי שהמטרה אשר הציבו לעצמם: להורות דרך ולתת מענה לבלבול ולמבוכה שיש לרבים בשל 'קצת החכמים לדרך דרך היוני' היא ייחודית לחוג, שהרי אין עוד הוגה שקרא תיגר על הפילוסופיה האריסטוטלית וערער את יסודותיה כדוגמת רח"ק. ¹⁷⁴

2.9 חוק הטבעי – דת הטבעית

במחשבה היהודית בימי הביניים מקובל היה להבחין בין שני סוגי חוק: חוק אלוהי וחוק אנושי-חוק שכלי, ¹⁷⁵ ובגישה דואלית זו אחז בין היתר אף הרמב"ם. ¹⁷⁶ לעומת זאת חברי חוג זה: רז"ה, רי"א ורמ"ה אחזו בחלוקה משולשת בין חוק טבעי, נימוסי ואלוהי. אציין שני עניינים נצרכים לדיון: האחד, רמ"ה אמנם עמד בהגותו על האבחנה בין הדת האלוהית לזו הנימוסית-פילוסופית אך לא השתמש במונח 'חוק טבעי'. על אף זאת לטעמי יש לציין אותו להלן כיון שמטרת השימוש בהגותו במונח 'דת טבעית' נועד ליצור את האבחנה בין הדת הנימוסית ובין הדת האלהית, ויתכן שעיסוק והדיון התכוף של חכמים אלה בנושא הינו תולדה של השתתפותם בוויכוח טורטוסה. השני, השימוש במטבעות הלשון של דת טבעית ודת אלהית נמצא אף בא"ש לראב"י, מבלי לציין את הגדרת הדתות הללו, אלא ראב"י השתמש בהם אגב אורחא. ¹⁷⁷

במחקר עסקו ביחוק הטבעי בהגותו של רי"א. ¹⁷⁸ יש אשר הכתירו אותו כהוגה היהודי הראשון אשר השתמש במונח זה, ¹⁷⁹ ויש אשר טענו כי היה זה רז"ה אשר הקדים את רי"א בשימוש במונח ה'דת הטבעית'

¹⁷⁰ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 541 (א"ש עמ' 12 שורה 10-13).

¹⁷¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 19.

¹⁷² ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"א, פ"ד, עמ' קמח: שם, מ"ב, כ"ג, פ"ב, עמ' קפב: שם, פ"ג, עמ' קסו. על השימוש במונח זה אצל הר"ן, ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קמח, קסג.

¹⁷³ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, עמ' קנ.

¹⁷⁴ על השימוש בכינוי 'היוני' ראה: להלן, טיפולוגי, עמ' 72-73.

¹⁷⁵ ראה לדוגמא: מלמד, סיווג, עמ' 270.

¹⁷⁶ ראה לדוגמא: רמב"ם, המורה, ב, מ, עמ' רנד-רנו. על האבחנה בין נימוס-חוק טבעי ובין שריעה-תורה אצל הרמב"ם, ראה: לדוגמא: קרמר, נאמוס.

¹⁷⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 547 (א"ש, עמ' 17, שורה 20-21).

¹⁷⁸ ראה לדוגמא: לרנר, חוק: מלמד, אחותן, עמ' 99-102: הנ"ל, סיווג.

¹⁷⁹ ראה לדוגמא: גוטמן, דת ומדע, עמ' 169-191.

וכי רי"א שאב את תפיסתו על 'החוק הטבעי' מדרשתו של רז"ה על דת ואמונה.¹⁸⁰ יש שטענו כי רי"א שאב את תפיסתו מן החיבור 'פוליטיקה' לאריסטו,¹⁸¹ ויש שטענו כי רי"א הושפע מן המסורת הנוצרית-לטינית.¹⁸² אחרים גם ראו ברי' משה ב"ר יצחק ו' וקאר וספרו 'ספר מתוק לנפש' כמקור השפעה לדיון זה אצל רי"א.¹⁸³

ממכלול הנאמר במחקר ניתן לקבוע, להערכתי, כי חלוקה משולשת זאת הלמה את התקופה והמרחב הגאוגרפי בה פעל חוג חכמים זה. יתרה מזאת מעניינת העובדה כי שלושת חכמים אלה אשר עשו שימוש רב במונח הזה השתתפו בוויכוח טורטוסה. הזיקה בין המונח הזה ובין הפולמוס האנטי-נוצרי, שבתקופה זו למן המחצית השנייה של המאה י"ד התעצם והחריף, ברורה לדעתי לעין.¹⁸⁴ בעזרת מונח זה עמדו חכמים אלה על יתרונה של הדת האלוהית האמיתית על זו המתדמה להיות אלוהית, הדת הנוצרית.

בהגותו של ר' יוסף אלבו

שם דת ייפול על כל ההישרה או ההנהגה שתכלול קיבוץ רב מן האנשים [...] והדת על ג' פנים, אם טבעית, ואם נימוסית, ואם אלהית. והטבעית היא שווה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום. והנימוסית היא מה שתסודר מחכם או חכמים, לפי המקום ולפי הזמן, וכפי טבע המונחגים בה, כדתות והחוקים אשר סודרו בקצת מדינות בין הקדמונים עובדי עבודת אלילים, או עובדי האל, מצד הסידור השכלי אשר יחייבהו השכל האנושי מבלי הערה אלוהית. והאלוהית היא מה שתסודר מהשם יתברך על יד נביא, כמו אדם או נח, וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד על יד שליח שלוח ממנו להינתן דת על ידו כתורת משה. כוונת הדת הטבעית להרחיק העוול ולקרב היושר, כדי שיתרחקו האנשים מן הגנבה והגזלה והרציחה, באופן שתישאר ותתקיים החברה בין האנשים, ויהיה כל אחד מנוצל מכף מעוול וחומץ. וכוונת הדת הנימוסית הוא להרחיק המגונה ולקרב הנאה, כדי שיתרחקו האנשים מן הגנות כפי המפורסם. ובזה תעדיף על הטבעית, כי הנימוסית גם כן תתקן הנהגת האנשים ותסדר ענייניהם באופן נאות אל שיתוקן הקיבוץ המדיני כטבעית. וכוונת האלוהית היא להישיר האנשים על השגת ההצלחה האמיתית, שהיא הצלחת הנפש וההשארות הנצחי, ותראה להם הדרכים שילכו בהגעתה, ותודיע להם הטוב האמיתי כדי שישתדלו בהשגתו, ותודיע להם גם כן הרע האמיתי כדי שישמרו ממנו, ותרגיל אותם על עזיבת ההצלחות המדומות עד שלא יתאוו אותם ולא יצטערו בהיפקדן. והיא גם כן תניח דרכי היושר, כדי שיתוקן הקיבוץ המדיני באופן נאות ושלם עד שלא יטרידם רוע סידור קיבוציהם מהשיג ההצלחה האמיתית, ולא יעיקם

¹⁸⁰ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' נג-נה. על דרשת דת ואמונה לרז"ה, ראה: שם, עמ' 120-104.

¹⁸¹ כפי שעולה מדבריו: הלא תראה כי אפלטון טעה בזה טעות גדולה ואמר על המגונה שהוא נאה, כי אמר שראוי שיהיו הנשים במדינה משותפות לבעלי ראשיות אחת, כאילו תאמר: נשי השרים משותפות לכל השרים, ונשי הסוחרים לכל הסוחרים, וכן נשי בני אומנות אחת משותפות לכל בני האומנות ההיא. וזה דבר הרחיקה אותו התורה, ואפילו תורת בני נח, שהרי נאמר לאבימלך הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל והוא התנצל בשלא ידע שהייתה אשת איש. וכבר גינה אריסטו דעת אפלטון בזה, ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ח, עמ' לג. דברים אלו של רי"א הביאו את מלמד לטעון כי רי"א התייחס במישרין אל החיבור 'פוליטיקה' לאריסטו בשונה מן המקובל אצל הפילוסופים במרחב האסלאמי בו נעשה שימוש בחיבור 'פוליטיקה' לאפלטון.

¹⁸² ראה: מלמד, אחותן, עמ' 101 ואילך. ראה גם הערה 53: הנ"ל, סיווג, עמ' 270.

¹⁸³ ר' משה ו' ואקר כתב את ספרו בספרד בראשית המחצית השנייה של המאה ה"ד. ראה: קופפר, פרקים: מלמד, סיווג. גם אם נקבל את ראיותיו המשכנעות של מלמד להערכתי, לאור ההקשר הכללי של הגותם של חברי החוג, הרי וודאי יש בדיונו של רי"א התייחסות וזיקה לדיונו של הרמב"ם דווקא, כפי שהסביר רי"א 'להרחיק המגונה ולקרב הנאה'. ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ז, עמ' לא.

¹⁸⁴ על הפולמוסים בתקופה זו, ראה: לעיל, עמ' 12-15.

מלהשתדל בהשגת ההצלחה והתכלית האחרון למין האנושי, אשר אל זה הוא מגמת הדת האלוהית, ובוה תעדיף על הנימוסית.¹⁸⁵

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

[...] יש לדעת כי לפי שהמחקר¹⁸⁶ יעיד הצטרך המין האנושי, להיותו מדיני בטבע, לדת כוללת, בה תשלם הנהגתו וקיומו על הצד היותר טוב, חקרו הפילוסופיים על מני דת זו, ומצאום שנים ולא יותר. הראשון, הוא אשר כינה בשם טבעית לפי שהיא לאדם בטבע, כמושכלות הראשונות. וזאת היא הגוזרת שהגנבה והרציחה פעלות רעות, ראוי ליענש עליהם, וגמול האדם חסד טוב וראוי. ואמרו, כי דת זו היא חזקה מאליה, אין צרך לקיומה כי אם דבר אחד, והוא המצא מושל יעניש ויגמול על פיה. ואמרו, שדת זו אין די בה להישיר בני אדם לחסרונות שבה [...] לכך חייבו המצא דת אחרת, כינה בשם המוסכמת, והיא הדת אשר ימצאוה חכם או חכמים ישערו ויסדרו כל העניינים בה בכלל ופרט, כפי צרך המקומות והזמנים. ודת זו צריכה החזוק הראשון אשר אליו תצטרך הטבעית מקל וחומר. ועוד תצטרך לחזוק אחר, והוא התפרסמה להמון אשר תחתיה, כי בזולת זה היה העונש והשכר על פיה בלתי ישר, כי אם הסדרים ההם בלתי נמצאים בטבע, למה יענש העובר והוא לא ידע ולא קבל שמירתם? א"כ חזוקה יתלה בשני דברים אלו. ודע שהחכמים לא דברו בחסרון זאת להעדר המצא להם אחרת טובה ממנה. והמעייין יראה בה חסרונות רבות, כלם מתחייבות להיות ממצאה ומסדרה בן אדם¹⁸⁷[...]

סיכום

אסכם כי ההצבעה על מטבעות הלשון המשותפות מלבד היותה אמצעי להאיר על המכנה המשותף הקיים בין חברי חוג זה במישור הטרמינולוגי, הינה אמצעי להאיר על פועלם של חוג חכמים זה. בעזרת המוטיבים ה'אורי' ה'נר' ו'יתורת השם תמימה' – הביעו חכמים אלה את תפיסתם המטא הלכתית והדגישו את הזיקה והחיבור בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה. מוטיב זה מהווה את לבו של החידוש של חוג חכמים זה. תורה הנובעת ממקורה הראשון ומנביעה את התורה שבעל פה, בנביעה תמידית. תפיסה זו שבאה לידי ביטוי בטרמינולוגיה יושמה על ידי חוג זה בהלכה ובתאולוגיה ואף בהסברת המצוות שלהם, כפי שאראה בהמשך העבודה. בעזרת המוטיבים 'פינה' ו'אבן שתיה' – ארגנו את אמונות הדת למערכת אורגנית. בעזרת מוטיב 'התרת הספקות' התירו את החקירה התאולוגית והתמודדו עם ספקות ומבוכות שערערו את אמונתה של הקהילה היהודית. בעזרת המוטיב 'נימוס' ו'דת טבעית' עמדו בפרץ מול הבלבול הקשה ששרתה בו הקהילה היהודית נוכח ניסיונות הנצרות להביא להמרת היהודים ויצרו אבחנה ברורה ומוסברת בין הדת האלוהית ובין זו המתדמה לאלוהית, הנצרות. מונחים אלו עם דרישת הפסוק 'תורת השם תמימה' שימשו אותם הן לצורכי פולמוס, הן לארגון המערכת הדתית באופן רציונלי והגיוני במטרה שהמאמין יקיים את המעשה הדתי מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים.

¹⁸⁵ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ז, עמ' ל-לא.

¹⁸⁶ טרמינולוגיה זו מופיעה אף אצל ריב"ד, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, עמ' רמג. שם כתב "כמו שהשיגו חוקרי המחקר בחקירתם".

¹⁸⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 109-110.

4. במישור הרעיוני

להלן אעמוד על עשרה מאפיינים אשר מהווים, להערכתנו, את אושיותו הרעיוניים-הפילוסופיים של חוג חכמים זה. מאפיינים אלו מהווים בסיס לתפיסה הדתית של חוג חכמים זה בכלל ורקע למשנת טעמי המצוות שלהם בפרט.

1. בין רב לתלמיד

על טיב היחסים בין רב לתלמיד בספרד ניתן ללמוד בין היתר מן המחקר המשווה בין הישיבות באשכנז ובין הישיבות בספרד הנוצרית, שהזכרתי בדיון הקודם.¹ בין קטגוריות ההשוואה במחקר ניתן למצוא התייחסות לטיבם של התלמידים בישיבות בספרד מול טיבם בישיבות באשכנז, טיב אשר השפיע על יחסי רב ותלמיד. מרדכי ברויאר, אחד מן החוקרים אשר ישבו על המדוכה, התייחס במחקרו ליחס בין מורים לתלמידים. את דבריו ביסס לאור הערה המופיעה בשולי כתב יד של החיבור נ"י לרי"ח על דברי הגמרא בבלי אודות המחלוקת בין ר' יהושע לרבן גמליאל אשר בשלה הודח רבן גמליאל מכס הנשיאות.² בהערה תמה החכם הספרדי כיצד תיתכן מציאות בה תלמיד יחלוק על דברי הרב:

מכאן יש לנו ללמוד דרך מן הדרכים איך ינהגו התלמידים ההולכים בישיבה לשמוע הלכה מפי הרב ואיך ינהג הרב עמהם עם שמעלת הנשיא יותר גדולה ויותר כוללת כ"ש שנוכל ללמוד לענין תלמידים שמורשים במה שהיו מורשים לדבר ולעשות כנגד, וכן ראייה בעיני כבוד הרב כי הוא כנשיא לנו. ואין הסברא נותנת לדבר אלא מתלמידי המתקבצים לשמוע מפי אחד מיוחד להם אשר נאה לו למעלתו להתקבץ לפניו, כפי שעושים היום במלכות צרפת ואשכנז שיש תלמידים שיודעים בהלכה כמו הרב ולפעמים מנצחים אותו, כמעשה הזה של ר' יהושע לגבי ר"ג שהיה חולק עמו ולפעמים מנצחו. אבל בגלילותינו אלה מלכות ארגון וספרד שהרב שלם מאוד ובקי ביותר על התלמידי ולפעמים שאין מבינים הלשון והרב מלמד, אינו נראה שיכנסו בדיון זה.³

¹ ראה לדוגמא: ברויאר, לחקר: הנ"ל, אהלי, עמ' 178: ראה גם: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 77-79. קנרפוגל, החינוך, עמ' 67-74, 87-89, 102-109: הנ"ל, האוריינית, עמ' 207-211.
² ראה: בבלי, ברכות כז, ע"ב-כ"ח ע"א. המעשה מופיע גם בירושלמי, בברכות ד' ד' ז ע"ג ע"ד (=תעניות ד', א ס"ז ע"ד). על מעשה זה במחקר, ראה לדוגמא: בן מנחם, הדחת: לאו, חכמים, א, עמ' 122-136: קליקשטיין, העברת רבן גמליאל.

³ ראה: רי"ח, חידושים על ברכות, כז, ע"ב-כח, ע"א, כ"י אקספורד בודלי 459, דף 72א. בציטוט הערה זו קדם למ' ברויאר מ"י הכהן בלוי במהדורתו לנ"י, ראה: נ"י, עבודה זרה, מהדורת מ"י הכהן בלוי, ניו יורק תשכ"ט, עמ' יד-טז. ציטוט זה הובא גם: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 77-78. ההדגשה שלי ח.ב. המילים שהדגשתי אינן מצויות בציטוט של ברויאר בספר אהלי תורה ולהערכתי הן אקוטיות להבנת מערכת היחסים בין רב לתלמיד בישיבות בספרד כפי שאסביר להלן. חשוב לציין כי רוח דברי ההערה המובאים לעיל נמצא אף בפירושו לתורה של ריב"ד. בפרשת צו הביא ריב"ד את דברי הגמרא והוציא ממעשה זו ששה עשר תועלות. "האחד שהחכמים המתקבצים לפני האחד המיוחד במעלה לקרות או לשנות ולשאת ולתת לפניו בהלכה, אם נשאל אחד מהם בהלכה מאי זו הוראה, אינו נכנס בדיון חויב מורה הוראה במקום רבו, שהרי ר' יהושע השיב לתלמיד ההוא על שאלת תפלת ערבית שאמר לו רשות, וחלילה לר' יהושע שישים עצמו בחיוב מורה הלכה במקום רבו, לפי שאין זה כדיון רבו שלמדו תורה בעבור שבחרוהו שיהיה ראש להם ויתאספו לפניו כיון שהם חכמים כמוהו. התועלת השני הוא שמכל מקום יש לזהר מדרך המוסר שבדבר שאין לאחד מהם ראייה יותר מהגדול ההוא אין לו לחלוק עמו [...] ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רסד. הזיקה בין ההערה בכתה"י ובין פירוש זה של ריב"ד וסגנון התועלות אשר אפיין את כתיבתו של רי"ח בנ"י והובא אף הוא בפירוש לתורה הביאו את י"מ תא שמע לזהות את בעל הפירוש לתורה, ריב"ד, עם רי"ח. ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 90-91. בהקשר זה אציין כי ניכר כי בסיס ההשערה של תא שמע נעוץ בזיהוי מחבר ההערה עם רי"ח עצמו בדומה לברויאר. אף על פי כן הוסיף תא שמע בסוגריים: "והיא ככל הנראה הערת המחבר עצמו (אם לא הערת מעתיק מאוחר יותר)". ראה: תא שמע, לצורך דיונו במידה ור' יוסף מסרגוסה הינו ריב"ד הרי שיש לפנינו עדות על היחס בין רב לתלמיד בתוככי בית המדרש של רח"ק. במידה ומדובר בשני חכמים שונים, הרי שיש כאן עדות נוספת על הנאמר לעיל אודות היחס בין רב לתלמיד בתוככי בית מדרשו של הר"ן וגם היא יכולה לשפוך אור על הנעשה בבית מדרשו של רח"ק. בהקשר זה אציין כי ריב"ד הביא בפירושו עה"ת דברים משמו של רח"ק וניכר כי קיבל תורה מפיו, ראה לדוגמא:

מן ההערה הסיק ברויאר כי ההבדל העיקרי בין הישיבות בספרד ובין הישיבות באשכנז נעוץ בטיבם של התלמידים. בעוד שבישיבות באשכנז רמת התלמידים גבוהה בדומה לרמת רבם, בישיבות בספרד רמת התלמידים נמוכה יחסית ועל כן לא תיתכן מציאות בה התלמיד יחלוק על הרב.⁴

על מסקנה זו של ברויאר תמה מרציאנו. לדבריו כיצד יתכן לטעון על תלמידים בסדר גודל של רח"ק וריב"ש, תלמידי הר"ן, שרמתם נמוכה? בנוסף מרציאנו העלה השערה כי הערה זו נכתבה בשלהי המאה הי"ד וערער על היתכנות כתיבתה על ידי רי"ח.⁵ בדברים אלו ביקש מרציאנו לסייג במעט את מסקנותיו של ברויאר באשר לטיפולוגיה הכללית של הישיבות בחצי האי האיברי ללא מגבלות זמן ואזור גאוגרפי מדויק לאור הערה יחידאית זאת.

ברצוני להוסיף נדבך על דבריהם לאור הטקסטים של חוג חכמים זה. ברויאר התמקד בעיקר בסייפא של ההערה ומתוך כך ביקש לעמוד על היחס בין תלמיד לרב הנובע מטיבם של תלמידים ברמה נמוכה, לשיטתו. אבקש להפנות את תשומת הלב דווקא לריישא של ההערה ומתוך כך לעמוד על היחס בין תלמיד לרב. בהערה ניתן בין היתר לזהות יחס כבוד הניתן לרב באנלוגיה המובאת בין רב לנשיא. אנלוגיה זו יכולה להעיד על העמדה הנפשית של התלמיד בעומדו בפני הרב. רב הינו "אחד מיוחד להם אשר נאה לו למעלתו להתקבץ לפניו", "כנשיא לנו" – כפי שנכתב בהערה. התלמיד העומד בפני רבו נמצא בתודעה שהוא עומד בפני נשיא, אדם המורם ממנו או בלשון ההערה "שמעלת הנשיא יותר גדולה ויותר כוללת". אין סימטריה ביניהם אלא מעמדו של התלמיד נמוך משל הרב מעצם התפקיד. אם השערנו של ברויאר נכונה, ואכן כותב ההערה הינו רי"ח בעל הני"י, אזי הערה זו יכולה לתרום רבות להבנתנו את חוג התלמידים הזה. אך, אף במידה והשערנו של מרציאנו היא הנכונה, הרי שיש בהערה זו אמירה אודות המנטליות אשר רווחה בתקופה זו של שלהי המאה הי"ד באראגוניה וממנה ניתן יהיה ללמוד על חוג חכמים זה שפעל באזור זה.

את היחס הכבוד, ואולי אף ריחוק, אותו רחש התלמיד לרב המשפיע על יחסי רב ותלמיד, ניתן למצוא גם בדברי רמ"ה בפירושו למסכת אבות. בפרק הראשון במסכת מובאים דבריו של יהושע בן פרחיה: "עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות".

יהושע בן פרחיה הזהיר בקרוב בשתי פנים. האחד שיכיר מעלת השלם עליו וישימנו רב עליו וישאל לו ספקותיו ומבוכותיו בעיוני ולא יתהדר לעצמו בלבתי הכנע לפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה [...]. ולפי שהאדם בוש מלישא וליתן עם רבו בכל הפרטים וישאר עם הרבה מהמבוכות והספקות, הזהירו בשיקנה לו חבר, עמו ישא ויתן תמיד ויתחדדו שניהם.⁶

התלמיד מכיר את מעלת השלם ואז שם אותו כרב עליו- בדומה לנאמר בהערה: "מתלמידי המתקבצים לשמוע מפי אחד מיוחד להם אשר נאה לו למעלתו להתקבץ לפניו". טיב המשא ומתן בין הרב לתלמיד נובע מן הכבוד החולק התלמיד לרב, כבוד המביא לעיתים רגש בושה מן הרב. בשל כך הדריך רמ"ה את האדם לקנות לו חבר על מנת שעמו ישא ויתן תמיד.

דרשה לשבת הגדול המבוססת על ד"ה של רח"ק הן בצד הרעיוני, הן בצד הטרמינולוגי (ראה: ריב"ד, עה"ת, לשבת הגדול, עמ' רצה-ש). כך שסביר להניח שהעדויות המובאת בפירוש עה"ת משקפת בין היתר אף את האווירה בתוך בית מדרשו של רח"ק.

⁴ לדוגמא ראה גם: קנרפוגל, החינוך, עמ' 105.

⁵ ראה: מרציאנו, שם, עמ' 79 והערה 34. מרציאנו הביא שני טיעונים: האחד, אופי הניסוח אינו אופייני לסגנונו של רי"ח. השני, בשולי הגיליון נכתב בכתב זעיר ומטושטש לפני הציטוט: "זה כתבתי אני מלבי עד הפסקא" – ניסוח שאינו הולם את מי שכותב בעצמו את הדברים. להערכתי הטיעונים אשר הביא מרציאנו לשלילת זיהוי כותב ההערה עם רי"ח חזקים דיים. אייר כי בלוי קדם למרציאנו בהשערת אי ההתכנות של כתיבת ההערה על ידי רי"ח, ראה: נ"י, עבודה זרה, מהדורת מ"י הכהן בלוי, ניו יורק תשכ"ט, עמ' יד-טז. מרציאנו שהדגיש בדבריו כי בלוי קדם לו בהשערה זו, ציין שכך או כך, הערה זו יצאה ככל הנראה תחת אחד מבני דורו, שכן יהודי צרפת הנזכרים בטקסט גורשו מצרפת סופית בשלהי המאה הארבע-עשרה. ראה: מרציאנו, שם.

⁶ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 81.

יתרה מכך, רמ"ה הביא את דברי ר' יונה מהם ניתן לעמוד על טיב התלמידים.⁷

ה"ר יונה, כי אדם זוכר מה שלמדו רבו יותר ממה שילמד מעצמו. ועוד כי פעמים הוא מבין יותר ממנו ואע"פ ששניהם שוין בחכמה, וכן פי' הר"מ ז"ל.

יוצא מדבריו כי התלמיד בישיבה אינו נופל מרבו בחכמה, אך טיב המשא ומתן ביניהם הינו פונקציה של רחשי כבוד אותם חולק התלמיד לרבו ולא בשל רמת התלמידים הנמוכה.⁸

מעניין לציין כי הריב"ש כינה את רח"ק חברו בתואר 'נשיא': "ביד הנשיא החכם דון חסדאי".⁹ כינוי זה מופיע גם באגרת לר' משה אבן עבאס, תלמידו של רח"ק. "כתבתי לחכם הנשיא הר' משה עבאסי כתב אחד בלשון לעז"¹⁰ ויתכן כי תואר נשיא אפיין את יחס הכבוד לו רחשו לתלמידי החכמים.

עוד נראה לי כי ניתן למצוא הלימה בין יחס כבוד של "כנשיא לנו" לרב, כפי שראינו לעיל, עם דברי ראב"י בא"ש.¹¹ יתכן כי יחס הכבוד אינו רק בשל היקף ידיעות הרב בתורה, אלא גם בשל האופן בו ראו התלמידים והרב גם יחד את תפקידו הדיקטטי של הרב-המורה.

בא"ש בטור הראשון העוסק במציאות השם, עמד ראב"י בין היתר על הסוגיה של ידיעת האל. ראייה מסכמת לדידו את התפיסה אודות ידיעת האל נמצאת במילים: "השם אחד ושמו אחד".

[...] ונאמר מן המבואר כי כל הנמצאים הנבראים כולם הם וחייהם או הם וידיעתם הם ב' דברי. כיצד? הנה הצמחי ובעלי החיים חייהם הוא מצד האויר שהן שואפים מחוץ גם בהעמדת גופם הוא מצד המזון שהן ניזונים כל אחד מהם כפי שהוא. א"כ הם וחייהם הם ב' דברים. גם ההרגש והידיעה שיש למין המשכיל הוא ב' דברי מצד הדברי שהם מחוץ שהם הנותנים לו הידיעה. הוא שרואה הדברים ומצייר אתם בדמיונו עד שיחוקו חקוי הדברי אחר העלמם ממנו. ומן הדברי המוחשים ידע להרכיב ולדמות ולעשות דמיונים והמשלים עד שיושג מושכל או עד שיעשה לאחר להשיג מושכל כמו שעושה הרב לתלמיד.¹²

⁷ רמ"ה הרבה להשתמש בפירושו של ר' יונה. לעיתים רמ"ה חלק עליו, ונקט בלשון: והנכון מה שפי' (ראה: רמ"ה, אבות, פ"א, מט"ז, עמ' 94). או 'ולעניותי אין צורך בזה' (ראה: רמ"ה, אבות, פ"ג, מט"ז, עמ' 160) לעיתים הובאו דבריו מבלי להוסיף מאומה. לעיתים נוספו דברי ר' יונה בסוף הפירוש עם התוספת "אחר זמן ראיתי דומה לחלוק זה ר' יונה" (ראה: רמ"ה, אבות, פ"ב, מט"ט, עמ' 116). כאן ניכר שרמ"ה הסכים עם ר' יונה ודברי שני החכמים משלימים זה את זה.

⁸ רז"ה התייחס אף הוא בדרשותיו לכבוד החכמים: "כי גם כבוד גדולי הראשונים הנעדר מציאותם מאתנו צריך מאד להזהר בכבודם, כאמרם פרק קמא דקדושין: ת"ר: איזהו מורא ואיזהו כבוד? וכו'. ואם זה באב הגשמי כל שכן באב השכלי, שהרי עלה על דעת רב יצחק בר שילא אמר רב חסדא 'האב שמחל על כבודו כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול'. ואע"ג דלמסקנא לא קימא לן הכי, מ"מ למדנו מעלת הרב על האב, וכן הדין, וכמו שנזכר בראש מה שאחר, עד שכמעט רז"ל הפליגו בזה אמרו במכות: 'כמה טפשי הני גברי דקיימי מקמי ספר תורה' >ועם היות שאין הדין כן, שהרי בקדושין פרק שאלו: 'ומהו למיקם קמי ספר תורה?> ופשטו 'מפני לומדיה עומדין, מפניה לא כל שכן' עם כל זה למדנו מעלת החכמים עד שראוי להתכבד במקומם אלא כמותם", ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 47-48.

⁹ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' שפ, עמ' תקכג.
¹⁰ ראה: הברמן, עבאס, אגרת א, עמ' 28. יתכן והכינוי 'נשיא' לא היה פרטיקולרי לחוג זה אלא רווח בתקופה זו בקרב אנשי הסביבה, כפי שניתן לראות מאוחר יותר שימוש בתואר 'אלוהי', ראה: הררי, פיקו דה לה מירנדזולה, עמ' 260-261, 269.

¹¹ ראב"י הכתיר את החיבור בשם 'אבן שתייה' ובמחקר משום מה דבק לחיבור שם 'ארבעה טורים' המציין את מבנה החיבור יתכן והסיבה נעוצה בשימור וקטלוג כתייה".

¹² רוזנברג, שם, עמ' 544: א"ש, עמ' 14, שורה 16-20. ראב"י יישם תפיסה זו בחיבורו. המעיין בחיבור יוכל למצוא כי ראב"י שילב בהרצאת דבריו משלים רבים יחסית לאורכו של החיבור, ראה לדוגמא: עמ' 543: 546: 551: 557: 559: 581. רז"ה בדרשה על זכריה מביא משל ומציין בפני הקהל כי משל זה מפיו של הרב מורי נ"ר, הרחק, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 59: 157. גם אצל רי"א יש שימוש רב במשלים, חלקם של המשלים מקורם מעולם הרפואה, ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"א, פי"ח, עמ' פג-פד: שם, מ"ג, פ"ג, עמ' רסט: שם,

להערכתנו מערכת היחסים בין הרב והתלמיד הינה בין היתר פועל יוצא של התפקיד המרכזי של הרב בתהליך הלמידה. נוכחות הרב-המורה משמעותית בתהליך השגת המושכלות אצל התלמיד.¹³ הכלי הדידקטי בו השתמש הרב-המורה על מנת להצליח בתפקידו הוא המשל, כפי שהסביר ראב"י לעיל וגם כפי שעולה מדברי הר"ן:

ידוע הוא שהשכל צופה ומשקיף בדברים המושכלים והדקים בעצמם, לא יצטרך שיהיו נשואים בחומר, והטבע הנטוע באדם לא יסכים לזה, אבל יצטרך שיהיו כל מושגיו ומובניו דברים חמריים מוחשיים בחושים הגשמיים. [ולפיכך] כאשר ירצה השכל להישיר הטבע ולהבינו ענין דק, יצטרך שילמד לו אליו במשל ענין גס מוחש וקרוב אליו, כדי שיתקרב ממנו הענין הדק אשר הוא מכוון אליו. וינהג בזה מה שינהג החכם השלם שירצה שיבין ממנו תלמידו ענין דק אין שכלו מספיק אליו, שירגילהו בדבר אחד גס ממנו וקרוב אליו, כדי שיתחנך בו ויורגל, כן ענין השכל עם הטבע בשוה. וזהו תועלת רוב המשלים, אבל הם מתחלפים מנושא לנושא [...] ¹⁴

על זה אוסיף כי בדרוש השמיני עסק הר"ן בנבואת משה לעומת נבואת אהרון ומרים. הסביר הר"ן כי אהרון ומרים התנבאו על אף שלא היו מוכנים לנבואה כיון שהצטרף אליהם משה, ומכוחו והכנתו לקבלת הנבואה הם התנבאו. בדומה לזה הסביר הר"ן גם את התנבאות שבעים הזקנים, שלא היו ראויים לקבלת הנבואה מצד עצמם אלא מצד צירופו של משה עמהם התנבאו. בהמשך דבריו יצר הר"ן אנלוגיה בין שפע החכמה לשפע הנבואה.

ולפי דעתי כי הענין בשפע החכמה עם שפע הנבואה נוהג ענין אחד בשוה. כן שניהם נשפעים מהשיי באמצעות השכלים הנבדלים על הנפש. וכמו שכאשר נשתתפו שני נביאים גדול וקטן בנבואה ימשך השפע לקטן יותר ממה שהוא ראוי בחוקו מצד שהוא משתתף לגדול. כן כאשר נשתתפו הרב והתלמיד בחכמה ימשך השפע לתלמיד יותר ממה שראוי בחקו מצד שהוא משתתף לרבו ולמלמדו.¹⁵

הר"ן מייקר בדבריו את הזיקה בין הרב לתלמיד לעומת הלימוד העצמאי של התלמיד. התלמיד הלומד עם הרב זוכה לשפע חכמה גדול שאינו ראוי לו מצד עצמו בשל הלימוד לצד הרב.

על תהליך השגת המושכלות ארצה להוסיף היבט נוסף. בדיונו על השמחה בא"ה התעמת רח"ק עם התפיסה האריסטוטלית לפיה האל שהוא השכל הטהור יהיה גם שמח.¹⁶ לדידו של רח"ק אם האל הוא השכל הטהור אזי אינו יכול להיות שמח, ואם הוא שמח אזי אינו יכול להיות שכל טהור, כיון שהשמחה

מ"ג, פ"ג, עמ' שיא: שם, מ"ד, פמ"א, עמ' תרמג. ריב"ד בפירושו עה"ת הביא אף הוא משלים ועשה שימוש במשלים של חז"ל, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, עמ' ריז. שם ניתח ריב"ד את המשל ואמר: "המשל כמה הוא דומה אל הנמשל".

¹³ ולהערכתנו, קיים דמיון בין תפקיד זה ובין פעילות הפילוסוף בחקיקת החוק בכוח המדמה של ההמון בדומה לתפקיד הנביא-הפילוסוף בחקיקת החוק אצל הרמב"ם, ראה: רמב"ם, מורה, ב, לו. הרעיון הופיע אצל אלפראבי. אלפראבי טען כי הדת היא חיקוי של האמיתות הפילוסופיות באמצעות דימויים חושיים באמצעות משלים והיא מיועדת להמון, ראה לדוגמא: ברמן, אלפאראבי: קליין ברסלבי, אזוטריזם, עמ' 20-23, 191-193: רביצקי, הרמב"ם. הרוי, בין. פינס, מגבלות. על השימוש במשל בהגות הרמב"ם, ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, שם: לוינגר, הרמב"ם. אוסיף כי ניתן למצוא זיקה בדברים אלו ובין הסברו של ר' יהודה בולאט על תפקיד משה כרבן של כל הנביאים, ראה: רי"ב, כלל קצר, עמ' יד-טו. עוד על תהליך הנבואה בימי הביניים, ראה לדוגמא: קרייסל, אימות הנבואה: הנ"ל, נבואה: בלזם-גלד, הנבואה: שביד, הנבואה.

¹⁴ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש החמישי, עמ' קצב-קצג. הר"ן גם השתמש בהקשר זה במוטיב של רב-משפיע ותלמידים-מקבלי השפעה, ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש התשיעי, עמ' שמג, ד"ה: ונציע במשל. על השימוש במשל אצל הרמב"ם כמייצג את דרכו החינוכית בביאור המשנה, ראה לדוגמא: שביד, מתלמיד לרב.

¹⁵ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השמיני, עמ' רצ-רצא.

¹⁶ ראה: רח"ק, א"ה, א, ג, ה, עמ' קיח-קק.

והאהבה אינן תופעות שכליות – מקורן ברצון, קרי הכוח המדמה והכח המתעורר.¹⁷ רח"ק סבר שכשם שהשמחה באל אינה תופעה שכלית כך גם באדם היא אינה תופעה שכלית, כיון שהשכל הנבדל מכוחות המדמה והמתעורר אינו יכול לשמוח. רח"ק, גם חלק על התפיסה האריסטוטלית בתשובה לשאלה מה מסב לאדם שמחה. בשונה מן התפיסה האריסטוטלית, סבר רח"ק כי העונג והשמחה הבאים בהשכלה אינם תולדה של עצם ההשכלה, כפי שסבר אריסטו,¹⁸ אלא דווקא בחיפוש אחר ההכרה השכלית, בהוצאת המושכל מן הכוח אל הפועל.¹⁹ לדידו של רח"ק, העונג הוא ביציאה מן הכוח אל הפועל, בתהליך, ולא בהשגה עצמה. ככל שהאדם מציב לעצמו מטרה מאתגרת יותר ומצליח להשיגה העונג גדול יותר. או בלשונו של זאב הרוי במחקרו: "העונג אינו בידיעה הסטטטית אלא בהשגתה הדינאמית."²⁰

נראה לי כי יוצא מכך שאם העונג הוא בתהליך השגת המושכלות אזי הרב הוא המביא עונג ושמחה לתלמיד, או לכל הפחות שותף דומיננטי בשמחתו.

מקורות אלה שופכים אור על הדינמיקה בין הרב לתלמיד בתוך בית מדרשו של רח"ק. הר"ן, רבו של רח"ק, הקנה את תפקיד הרב לתלמידיו בכלל וסביר להניח שגם לרח"ק בפרט. ראב"י, תלמידו של רח"ק, הציג את תפקידו של הרב בכלל, וסביר להניח שכך ראה את תפקידו של רבו רח"ק בפרט. רמ"ה הצביע על יחסי הכבוד שהתקיימו בין התלמיד והרב והשפיעו על טיב המשא ומתן בשל ביישנותו של התלמיד מן הרב-הנשיא ולא בשל רמתו הנמוכה. יתכן והכינוי הנמצא בקולופון בסייפא של החיבור אי"ש: "הפטיש החזק"²¹ בו כינה ראב"י את רח"ק יש בו גם להעיד על יחס זה שבין רב לתלמיד. והוא טומן בחובו את התואר 'נשיא' הרי כך כונה רבן יוחנן בן זכאי, נשיא ישראל.²²

¹⁷ לדידו של רח"ק אהבה ושמחה הינן מושגים קרובים אך לא זהים. אהבה היא שמחה יחד עם תודעה של מושא השמחה, כך הוא מבאר את הפסוק מתהילים קד, לא: ישמח השם במעשיו. על תפיסה אריסטוטלית זו, ראה לדוגמא: ברזין, אושר, עמ' 85-93.

¹⁸ ראה: רח"ק, א"ה, ב, ו, א, עמ' רמו-רמז. רח"ק כינה את דעתו של אריסטו כ'הטעאה מבוארת', ראה: שם. על השימוש במונח הזה אצל רח"ק בחיבור הפולמוסי ב"ע, ראה: רח"ק ב"ע, עמ' 34. גבריאלה ברזין טענה כי עיקרו של וויכוח זה בין רח"ק ובין הרמב"ם, נציג התפיסה האריסטוטלית, נסוב על אופיה של היישות הנשואת לאחר המוות, שהינה תולדה של הנפש. ברזין גם טענה כי רח"ק סבר הזיקה בין האושר והתענוג הנצחי ובין ההשגה השכלית כפי שעולה מהתפיסה האריסטוטלית מהווה סכנה למעמד המצוות. ראה: ברזין, אושר, עמ' 110-111.

¹⁹ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 104. עוד על השמחה, ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 103-106: אורבאך, עמודי, עמ' 912-909. על הקרבה בין תפיסה זו של רח"ק ובין הפילוסופיה הפרגמטית האמריקאית, ראה: הרוי, שם, עמ' 106. אני מוצאת קרבה בין תפיסה זו של רח"ק ובין ביאורו של הרא"ה על הפסוק: התהללו בשם קדשו, ישמח לב מבקשי ד', מפסוקי דזמרא של תפילת שחרית. "קדש ד' הוא התכן של המחשבה העליונה, מגמת כל המגמות, שבכללותה של ההנהגה האלהית בכל ההווה כולה. השם של הקדש והוא המקור החפצי, המעולה ביסוד קדושת בחינת הרצון הנקדש, שממנו נובע כל מה שיש לו יחס למהותה של מגמת ההווה. הבהירות הנשמטית באה מתוך שקיעת החפץ והרעיון המעולה בזהר עליון זה, עד שאנחנו נעשים ע"י זה מלאי אור קדש, ואור הקדש הזה פועל הוא בקדושתו על מהותנו העצמית להיות מלאה עז וחדות עולמים בדעת ד' הפנימית, ששופעת תמיד בזרמי קדשה בתוכיות מקור נשמותינו. וע"י קדושה עליונה זו אנו באים לידי ההכרה, שהחפץ הפנימי של בקשת ד' הוא העולה על כל החיים ועל כל האושר, ושהבקשה בעצמה היא התכונה המבוקשת, לא המציאה, שהיא תמיד בלתי אפשרית, כי הננו צועדים מגודל אל גודל, ומבקשה לבקשה, מבהירות לבהירות ומודאות לודאות יותר עליונה ע"כ רק כאשר נתהלל, אנו בפנימיותנו, בשם, של כל הקדש האלהי המתעלה בתור המבוקש האחרון של כל היצור, אז נגיע למדה עליונה זו, שנדע, כי לא מציאת ד' יהיה החפוש שלנו, שהרי הוא מצוי לנו בכל עת, ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כד' אלהינו בכל קראנו אליו, אבל עם כל המצאו לנו הננו תמיד עסוקים בבקשה, לבקש את ד', ולהתעלות בעלוי אחר עליו, בחוזק הגלותולנו, ומבלי קץ ותכלית למבוקש הננו מלאי עז ושמחת עולמים. התהללו בשם קדשו ישמח לב מבקשי ד'". ראה: הרא"ה, עולת הרא"ה, ח"א, עמ' ר-רא. הדגשה שלי ח.ב. אוסיף כי הרעיון זה מופיע אף בצוואת ריב"ש, ברוקלין תשל"ה, עמ' 38-39, סי' קיא: "[...]כי התענוג התמידי אינו תענוג".

²¹ ראה: החכם השלם החסיד הפטיש החזק הנדיב הנאמן כבוד החכם דון חסדאי קרשקש י"ל [=יחי לעד], ראה: רוזנברג, עמ' 615: הרוי, רח"ק, עמ' 18.

²² ראה: בבלי, ברכות, כח, ע"ב.

תענוג ההשגה אצל התלמידים

תפיסתו של רח"ק כי השמחה הינה בתהליך הדינאמי ולא בהשגה הסטאטית נמצאת בהגותם של התלמידים. הרעיון כי תענוג ושמחה הינם פונקציה להשגת דבר רוחני מוטמע בהגותם של ראב"י, רי"א ורז"ה, כל אחד מן החכמים הוסיף נדבך על רעיון זה וגילה בו פנים בסגנונו הוא.

ראב"י, אשר למד בברצלונה בבית רח"ק בחיבורו א"ש אשר הושלם בשנת 1378, נתן דעתו על הרעיון כי שמחה והתענוג באים מן החיפוש אחר ההכרה השכלית וככל שהאתגר גדול יותר גדלה השמחה.

כי אותה השמחה ואותה התענוג איננו תענוג גשמי אשר הוא שמחה וגיל מעט מזוייף. אבל אותה השמחה ואותה התענוג הוא שמחה וגיל שאינו מזוייף אבל הוא רב קיים מתמיד המציאות [...]. אולי נתיישר אליה בדרך ההמשל מן התענוג והשמחה אשר נמצאיהו בעצמינו כשנשיג דבר מן המושכלות הדקות.²³

ראב"י דרש את הפסוק 'ושמחת עולם על ראשם' המוסב לעתיד לבוא שכולו רוחני וללא שום דבר חומרי, כיון שבעולם הבא תהליך ההשכלה הוא תמידי אזי השמחה שם תמידית.

[...] ר"ל ההשכלה הנמצא שם בשלימות והשמחה והגיל הנמשך לפעולה ההיא בשלמות, ולכן אמר הנביא עין לא ראתה כלומי לא השליט החוש להשיג אותה השגה והשמחה והתענוג הנפלא ההוא הקיים המתמיד ולזה אמר 'ושמחת עולם על ראשם' שהוא מורה על השמחה התמידית.²⁴

דבריו של ראב"י בא"ש קדמו כרונולוגית לדברי רח"ק בא"ה וליתר הטקסטים של חברי החוג, אך סביר להניח כי אלו דבריו ששמע בעל פה מרבו רח"ק והועלו על ידו על הכתב.

רי"א בספר העיקרים אף הוא דן בנושא השמחה. בדומה במאמר השני הציג רי"א את שמחה בזיקה לאל: 'ישמח השם במעשיו' ובברכה 'שהשמחה במעונו' כשסגנון הדיון דומה לדיון בא"ה. אך בשונה מרח"ק רי"א הדגיש בדומה לראב"י, כי השמחה הינה פונקציה של הדבר המבוקש:

וכן ערבות החכם היא בעלת תכלית בהכרח, למה שהשגתו בעלת תכלית, ולזה תהיה שמחתו וערבותו מוגבלת, ואף על פי שהיא תתווסף תמיד, לפי שכל מבקש איזה דבר, כפי ערך הדבר ההוא המבוקש ומדרגתו, יהיה הכוסף אליו, והשמחה בהשגתו. וכשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בעל תכלית, יכלה הכוסף כשישיגו, ותעמוד השמחה או תיפסק. אבל כשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בלתי בעל תכלית, אי אפשר שיכלה הכוסף, ולא תיפסק ההשגה. ולזה תתמיד השמחה עם שהיא תמיד מוגבלת, כמו שההשגה מוגבלת תמיד.²⁵

רז"ה בדרשה על בראשית, אף הוא טען כי השמחה בהשגת דבר גשמי, שפל, תפסק ברגע שישגי האדם את מבוקשו.

²³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 614-615 (א"ש, עמ' 77, שורה, 15-21).

²⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 614-615 (א"ש, עמ' 78, שורה 4-7). על האושר אצל ראב"י, ראה לדוגמא: לאווי, הדרך לאושר.

²⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פט"ו, עמ' קפ.

כי אנחנו נראה הרבה מהאנשים היותר נפתים בחשק אהבת העניינים השפלים ויחשבו היותר מוצלחים מאד כשיגיעו לתכליתם וכונתם, עם שיש באהבה הזאת חסרון גדול, כי כשיגיע האדם אל תכליתה, ר"ל שישגי מבוקשו, יפסק התענוג הנמשך לאהבה [...] ²⁶

לעומת זאת כאשר מושא ההשגה הוא רוחני – האל, אזי לא יפסק התענוג, בשל שני עניינים: האחד, ההשגה היא בנקל כיון שישנם הרבה דברים המביאים אל השגת האל שהרי ההוויה כולה שזורה בפועל של האל. השני, בשל ריבוי הנמצאות וגודלו של האל שבפועל אינו ניתן להשגה, אזי תהליך ההשגה הינו אינסופי ותמידי – כך גם התענוג והשמחה יהיו תמידיים.

והנה זה החסרון איננו נמצא באהבת האל ית'. וזה כי להיות עצמותו נעלם ובלתי בעל תכלית, ותארו הצירופיים ג"כ בלתי בעלי תכלית, הנה אי אפשר שיגיע לגבול האחרון מהידיעה בו. ולזה לא נגיע ג"כ לתכלית האהבה, אשר היא נמשכת לידיעה, ולפי זה לא יפסק התענוג. ואמנם מצד אחר, לפי שההצצה או הידיעה אשר יש לנו בו ית' היא מצד פעולותיו ונבראיו, והנה כל המציאות מלא מפעולותיו ונבראיו, הנה תוספת הידיעה בו דבר נקל מאוד [...] הדורשים והרודפים לדעת את השם לא יעמדו בצער הדרישה להיות הדברים המביאים אל הידיעה רבים ר"ל כל הנמצאות. ולזה ראוי שנעמוד תמיד בדרישה וחקירה, ואחר השגת דבר מה ממנו תשתוקק ותהמה נפשנו לידיעת דבר אחר יותר. ואל זה כיון הפסוק הנמשך באמרו 'דרשו השם ועזו בקשו פניו תמיד' [...] ולזה חוייב שמבקשי השם השמחים במה שהשיגו ישתדלו בדרישה יתר. ואמר ג"כ 'בקשו פניו תמיד', ר"ל מאין הפסק, כי אי אפשר שנבא לתכלית עד שיחוייב אצלו הפסק הדרישה. ואלה השני עניינים הנזכרים, ר"ל קלות ההשגה והשמחה הנמשכת לדרישה בעניינים האלהיים מצד אחד, וחויב התמדת הדרישה להיות הדבר הנכסף ידיעתו בלתי בעל תכלית, מצד אחר נרמזו בפסוק אחד, נזכר בפסוק 'ישו וישמחו בך כל מבקשיך ויאמרו תמיד יגדל השם אוהבי תשועתך'. ²⁷

להסברת העניין הביא רז"ה משל לוגי שהנמשל העולה ממנו הוא שהתענוג הינו פונקציה של מושא ההשגה:

ר"ל כי אם יש לנו ללכת מרחק גדול, דרך משל מרחק מאה פרסאות או יותר ממנו, יגיע למה שיגיע, ובפרט שיהיה בעל תכלית, הנה בתחלת ההליכה יגדל המרחק ההוא בעניינינו, ונאמר זה המרחק גדול. ואולם אחרי ההליכה מהם לזו חמישים או יותר, לא נאמר שהמרחק הנשאר גדול, ובפרט אחרי עברנו מהם תשעים, נאמר בו המרחק הנשאר קטן. ואולם אם המרחק בלתי בעל תכלית, נעבור מה שנעבור ממנו, הנה נשאר ממנו תמיד יהיה בעניינינו גדול יתר מאד. וכן בידיעה בו ית' לפי שהנכסף ידיעתו בלתי בעל תכלית, נגיע למה שנגיע מידיעתו, הנה תמיד נאמר שהנשאר ממנו אשר הוא בלתי נודע ונכסף לדעת הנה גדול מאד. ולזה יאמרו תמיד 'יגדל השם אוהבי תשועתך' ר"ל החפצים להיות נושעים בו ר"ל בידיעה בו, הנה נראה מזה התענוג הנמשך לאהבתו. ²⁸

תהליך דרישת האל הינו תהליך אינסופי המסב עונג אינסופי. השמחה והעונג אינם בהשגה הסטטטית כי השגה זו אינה מתקיימת בשעה שמושא ההשגה אינו האל, אלא העונג הינו דינאמי ותמידי. ²⁹

²⁶ רז"ה מביא אסמכתא לדבריו מספר ההקש, אקרמן האיר כי הרעיון שעליו התסמך רז"ה לא נמצא בספר ההיקש לאריסטו, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 32 והערה 25.

²⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 33.

²⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 33-34.

²⁹ אציין כי מלבד זאת ניכר לאור הטקסטים כי מוטיב השמחה חוזר ונשנה כנלווה הכרחי לפעולה הדתית בקרב חברי החוג. על כך אעמוד בפרק הכוונה במצווה, ראה: להלן, עמ' 304-307.

2. זיכרון המצוות

מוטיב זיכרון המצוות והעיסוק בו מאפיין אף הוא את חוג תלמידי רח"ק, וניתן למוצאו בדברי רח"ק, ראב"י, רי"א ורמ"ה. מאפיין זה לא קיבל התייחסות מספקת במחקר אם בכלל.

בהקדמה לא"ה עולה כי רח"ק ראה חשיבות גדולה בהקפת כלל המצוות. מן הדברים עולה חובה כי האדם יקיף את כלל מצוות התורה, לצורך כך ישמשו אותו גדרים וכללים ויעזרו לזכירת ולשמירת המצוות. רח"ק הדגיש כי ידיעת התלמוד והעיון בו הם בסיס ותנאי מקדים לעיסוק בעניין המצוות, ידיעת התלמוד והעיון בו הם ערובה להבנת הכלל והיכולת להשתמש בו באופן אופטימלי.³⁰

וזה, שהמעין בספר הזה ראוי שיקדם לו ידיעת התלמוד והעיון בתלמוד, ואז יעמוד על נקלה בענייני המצוות וכלליהן וסיבותיהן בדקדוק, עד שבזכירת הגדרים והכללים לבד, כשיעמוד עליהם, יקיף על כלל מצוות התורה, שיהיה סבה מבוארת לזכירה ולשמירה, אשר לשלשת הדברים האלה הייתה הכוונה כולה.³¹

בדומה לדברי רח"ק הדגיש אף ראב"י בחיבור א"ש את זכירת המצוות באופן תמידי.

אבל חפצו ורצונו ית' מן האדם הוא שיהיה האדם זוכר מצוות אלהיו תמיד, ושיזהר מאד בנפשו שלא יבא לידי טעות ושגגה בהם. ולכן נתנו לישראל ג' מצוות ביחוד והן הן המלאכי השומרים את האדם והמזרזין אותו להיות תמיד מצוי תחת מצות אלהיו והן הן המזכירין את השם בלב ובפה ובמעשה והן מצוות תפילין וציצית ומזוזה כי אלו המצוות נתנו לישראל ביחוד כדי לזכור כל אחד ממנו שאר המצוות כולם לעשותם.³²

דרישה זו מופיעה אצל ראב"י אף על דרך השלילה: "אין חפצו ורצונו ית' שיסיר האדם מלבו המצוות [...]".³³

ניכר כי הדרישה לזכירת המצוות בקרב חברי החוג לא הייתה תיאורטית בעלמא אלא פרקטית והביאה אותם ליצירת כללים שיעזרו לזיכרון המצוות. לשיטתם, זיכרון המצוות אקוטי לשמירתן. חכמים אלו לא הסתפקו בזכירת המצוות רק על ידי קיום מצוות תפילין, מזוזה וציצית אלא ניתן למצוא עדות מכתביהם

³⁰ ניכר כי מלאכת העמדת הכללים באופן מדויק וממצה הייתה בבחינת מלאכת מחשבת שהצריכה ידיעה עצומה ושליטה מקיפה בכל הפרטים עם יכולת קוגניטיבית גבוהה – על מנת ליצור תבנית של כלל שאכן יתפקד ככלל. להערכתו, ניתן למצוא הלימה בין החשיבות והדקדוק ביכולת להעמיד כלל ובין התפיסה העולה מן החיבור 'הכלל הקצר' אצל ר' יהודה בולאט (להלן רי"ב) מן המאה הט"ז. חכם זה היה מיוצאי ספרד וקבע את מושבו לאחר הגירוש בקושטנטינא. מלבד החיבור 'הכלל הקצר' שם המעמיד על מטרתו הוציא רי"ב את הספר 'הליכות עולם' כללי הגמרא לר' ישועה מתלמסאן בהוצאה חדשה. רי"ב קבע: "המשכילים מדרך כולליהם הם מעטי המספר כמו שנאמר אך הם רבי המרחק בחוזק וחשיבות ומעלה ודומה לאותו המרחק שאצל המתוארים בחיים שכבר קדם בפתחה והמרחק הגדול ביניהם כמו שאמרנו בחיים הוא מדרך עלה ועלול". ראה: רי"ב, כלל קצר, עמ' יד-טו. בסוף החיבור הציג רי"ב מבנה סכימטי הכולל לשיטתו את כל המדע (ראה: שם, עמ' מח). הבסיס לכל המדע הוא ידיעת השם שהוא אמת, ועל ידיעה זו באות האמונות מציאות השם, השגחה תורה מן השמים ושכר ועונש, לענ"ד ניכרת זיקה ואפילו הלימה בין התפיסה הזו ובין תפיסת הכללים שהועמדו לדת בקרב חוג זה כפי שאציג בפרק המתודולוגי, ראה: להלן, עמ' 184 ואילך. עוד על הספר 'כלל קצר' ראה לדוגמא: רפל, שבע חכמות, עמ' 74 ואילך.

³¹ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ז. אבקש להסב את תשומת הלב לשלושה עניינים: האחד, רח"ק דורש עיון וידיעה בתלמוד כצורך בסיסי בהבנת המצוות. השני, הוא מציג את כוונותיו בחיבור א"ה ונר מצוה-זכירה ושמירה של המצוות. השלישי, החיבור א"ה יעסוק בכלל המצוות על כן הוא קודם ל'נר מצוה'. (ראה: רח"ק, א"ה עמ' ט).

³² ראה: א"ש, עמ' 71 (שורה 27-28)-עמ' 72 (שורה 1-5), רוזנברג עמ' 608. ההדגשה שלי ח.ב.

³³ ראה: א"ש, עמ' 71 (שורה 24), רוזנברג, שם.

כי נתנו דעתם כיצד יעמוד זיכרון המצוות מול האדם תמיד. רעיון 'הקפת המצוות'³⁴ שבו השתמשו הביא את חלק מחכמי החוג להצגת תבניות דדוקטיביות למערכת המקיפה של המצוות,³⁵ על מנת שהאדם יקיים את חובתו לזכור את המצוות תמיד.

כך ביאר רמ"ה בא"ב את בקשתו של משורר תהילים:³⁶

גר אנוכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך [...] הגי' – שהוא קוצר החיים ולא יספיק לו זמן חיותו להקיף בידיעת ההכרחיות בהשגת השלמות ולבאר בסודות התורה והנמצאות הנרמזים בעדות, כי גם בחלק ידיעת איכות עשיית מצוות לא יספיק. [...] והתפלל שלא יסתיר ממנו לפחות העיון במה שיהיה בחלק המצוות ויקיף במ טרם מותו כי הוא העיקר כמו שכתוב "ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם."³⁷

ואת דברי דוד בתהילים קיט, לב: "כי תרחיב לבי" כבקשה לרוחב לב להקפת כל המצוות.³⁸

תפיסה זו הרואה חיוב לזכירת המצוות ולהקפתם נמצאת אף בדברי רי"א. בדומה לרמ"ק ראה אף רי"א את הכלל, 'העיקר' כלשונו כמונח המכיל פרטים, בשונה מן התפיסה הרואה את הכלל כעיקר מול טפל.³⁹ בפרשנותו על דרשת רבי שמלאי עולה כי הכלל הינו כלי לזכירת התורה והקפתה המביא לשמירת התורה והמצוות.⁴⁰

כן דרך החכמים לעשות כללים למצוות התורה [...] הנה מבואר כי על זה הדרך יתכן כי בשמירת כלל אחד או שני כללים או יותר, ישמור האדם רוב מצוות התורה או חלק גדול ממנה [...] ⁴¹

להערכת, את הדרישה הפרקטית הזו לזיכרון המצוות בפועל והעיסוק התמידי בזיכרון, ניתן להסביר, לאור שני גורמי השפעה, האחד מבית והשני מחוץ: האחד מבית, יתכן ודרישה זו באה על רקע האנטינומיזם אשר כרסם בקהילה היהודית משלהי המאה הי"ג כפי שהצגתי בסקירת הרקע ההיסטורי-תרבותי. יתכן ועיסוק זה בא כתשובת המשקל לתופעת הזלזול במצוות וההתרופפות במשמעת ההלכתית שהייתה מוכרת בספרד.⁴² לדוגמא בחוג הנאופלטוני אותו סקר שוורץ רווח האתוס האנטינומיסטי, בני חוג

³⁴ על משקל המונח 'הקפת הצורות' בקרב הפילוסופים. הפילוסופים שמו למטרה את השאיפה התמידית לדבקות בשכל הפועל על ידי תפיסת הצורות, חכמיה לא הציבו את ידיעת הפרטים כמטרה בשל הקושי להקיפם, אלא לדידם המטרה הייתה הקפת הצורות. חכמי העיון הספרדי בדומה לפילוסופים תפסו את החידוד הבלתי פוסק והעיון האינטלקטואלי תוך הקפת הפרטים על ידי ידיעת כללי ודרכי התלמוד. ראה לדוגמא: מרציאנו, חכמים, עמ' 97-99: בדלוב, העמדת, עמ' 62-64. על הצורך בכללים גם עבור הנגשת הספרות הדתית לשכבות העממיות, ראה: לעיל, חוג רח"ק ותלמידיו, עמ' 33-34.

³⁵ ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 184 ואילך.

³⁶ על הגותו ודרכו של רמ"ה, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 206 ואילך.

³⁷ רמ"ה, א"ב, קיט, יט, עמ' 51. ראה גם: עמ' 57. שם מבאר רמ"ה את פסוק לב "דָּרַךְ מִצְוֹתֶיךָ אֲרוּץ, פִּי תִרְחֵב לִבִּי." תרחיב לבי כבקשת דוד לרוחב לב להקפת כל המצוות. שתתן לי רוחב לב להקיף בכולם. מעניין לציין כי רמ"ה אף הדגיש את זכירת הפסוקים: כי מי שלא יזכור הפסוקים ויזכור המשא ומתן יחטא לפעמים, כי יורה לפי מה ששמע מהם דרך שקלא וטריא ולא למעשה, ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, יא, עמ' 47.

³⁸ ראה: רמ"ה, שם

³⁹ על הגותו ודרכו של רי"א, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 199 ואילך.

⁴⁰ ראה: בבלי, מכות, כ"ג ע"ב-כ"ד ע"א. עוד על פרשנות דרשה זו אצל רי"א, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 203 והערה 122: בדלוב, העמדת, עמ' 51-52.

⁴¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ל, עמ' תיא. עוד על פרשנות דרשה זו, השווה: ניימרק, תולדות, עמ' 97-96: אורבך, אמונות ודעות עמ' 301-320: בדלוב, העמדת, עמ' 51-52.

⁴² עסקנו בכך בהרחבה בסריקת הרקע ההיסטורי-תרבותי, ראה: לעיל, עמ' 19 ואילך: בן שלום, עמ' 238 ואילך: שוורץ, ישן, עמ' 76: הנ"ל, שמרנות. על חוג פילוסופי שזלזל בחכמים ובמצוות, ראה: צדיק, מתפלספים: לעיל, טיפולוגי, עמ' 50 הערה 13.

זה סברו כי השגת האל ניתנת באופן עיוני ללא המעשה הדתי והמגיע לשלמות אינטלקטואלית פטור מקיום מצוות שהן בגדר 'זכר' כמו: סוכות, ציצית, שופר מזוזה ותפילין.⁴³

אזכור מפורש לכך נמצא בא"ש לראב"י, בטור הרביעי העוסק בידיעת המצוות. ראב"י מדגיש כי ידיעת המצוות ועשייתן "הא בהא תליא והעשייה היא הקודמת בהכרח":⁴⁴

אמנם בטרם שנכנס אל זאת החקירה אני רוצה לשאול שאלה אחד כדי ליישר המכוון שבמצווה ולהגיע אל תכלית התועלת שבהם ואסכור פי אותם המקילים בעשיית המצוות שהם חכמי' בעיניהם ומשליכים דברי רז"ל אחרי גוים ימח שמם מספר החיים ועם צדיקי' אל יכתבו, האומרי' כי כונת התורה בכללה על המצוות היא על הידיעה ולא על העשייה ומזלזלים על התקנות והגדרי' והסיגים וההרחקות שתקנו לנו מהם אבותינו הקדושים ז"ל ומוציאים עק והבל פיהם ודורשי' פשטי הכתובי' על רצונם ואוחזים נתיב ודרך אשר לא ציווה השם [...]":⁴⁵

השני מוחך, בסקירה היסטורית תרבותית ציינתי כי החוקרים אשר הלכו בעקבות שלמה פינס הצביעו על זיקה בין הסכולסטיקה הנוצרית ובין ההגות היהודית המתפתחת בתקופה שלאחר תומאס אקווינס, ובתוכה אף משנתו של רח"ק.⁴⁶ אקדים ואציין כי תקופה זו של עידן הסכולסטיקה אופיינה בעלייה מתמדת בכמות הידע ורמתו. הרחבת הידע הביאה לעיסוק בתחום 'אומנות הזיכרון'. האדם המוסרי נתבע לסמוך על זכרונו ולהשתמש בו על מנת לכמת את המידע, והצעות לדרכים לשיפור הזיכרון הוצעו בין היתר בקרב הסכולסטיקנים.⁴⁷ ההצעות כללו שימוש בתרשימים, שיטות לארגון חומר, שימוש ביצירת דימויים ייחודיים ועוד. שיטות אלו שימשו בין היתר את הדרשנים במסדר הדומיניקני.⁴⁸ הדרשנים במסדר הדומיניקני שילבו בדרשותיהם סיפורים על מנת לשפר את זיכרון הדברים בקרב קהל המאמינים.

את השימוש בסיפורת כאמצעי לזכירה ניתן למצוא אף אצל רח"ק. רח"ק בהקדמה לא"ה, הסביר כי שזירת סיפורי האבות בתוך המערכת המקיפה והמפורטת של המצוות באה על מנת להאחיב את הלימוד וזה יביא לזכירה ושמירה של המצוות.

והנה הפליגה עוד התורה, לסדר כלל המצוות, ולזרוע בתוכם זרע אמת, מה שבא מסיפורי האבות ומתכלית השגחתו בהם, ורוב חסדיו ונפלאותיו. לחדש אהבה וחשק נמרץ לשקד על דלתותיה תמיד, אשר לסבת השקידה והחשק, יושגו שלושה הענינים יחד: אם השגתם על נקלה, ואם הדקדוק בהם, ואם הזכירה והשמירה בהם.⁴⁹

⁴³ ראה: בן שלום, סקירה, עמ' 238-239: שורץ, ישן. עוד על החוג הנאופלטוני, ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' לג-לד: הנ"ל, פילוסופיה, עמ' 373. בן ששון ותא שמע ערערו על הימצאות קריאה לזלזול בקיום המצוות בטקסטים שהובאו על ידי שורץ, ראה: בן ששון, דור גולי: תא שמע, הלכה, עמ' 480-481. על הדיון בסוגיה זו, ראה: לעיל, רקע היסטורי-תרבותי, עמ' 19 ואילך.

⁴⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 602 (א"ש, עמ' 67, שורה 1).

⁴⁵ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 602 (א"ש, עמ' 66, שורה 13-20). אזכור נוסף לעניין מופיע בדרשה על דת ואמונה אצל רז"ה, " ואין ספק שתקון הדעות יתד שהכל תלוי בו, וכל שכן לפילוסופים המבזים בעיניהם המעשה בערך המחשבה [...]": ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 111.

⁴⁶ על השפעה בין הסכולסטיקה הנוצרית ובין הגותו של רח"ק הקדים וולפסון את פינס, ראה: וולפסון, אצילות: להלן, העיסוק בקבלה, עמ' 57 הערה 64.

⁴⁷ ייטס במחקרה על 'אומנות הזיכרון' טוענת כי אומנות יצירת סמלים ממוטכניים המשמשים אמצעי לזיכרון פותחה כבר בתרבות יוון והשתייכה ללימודי הרטוריקה. אומנות זו פיתחה טכניקות וכללים שישמשו לזכירת פרטים. תומאס אקווינס, בעקבות רבו אלברטוס מגנוס, העביר את העיסוק באומנות הזיכרון מתחום הרטוריקה אל האתיקה והציג אף הוא שיטות לשיפור הזיכרון, על 'אומנות הזיכרון' בכלל ועל תרומתו של תומאס אקווינס לאומנות זו בפרט, ראה לדוגמא: ייטס, אומנות הזיכרון.

⁴⁸ ראה: ייטס, שם, עמ' 94-96.

⁴⁹ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ד. על החלק הסיפורי שבתורה, ראה לדוגמא: הרמב"ם, מורה, ג, נ, עמ' ת-תג.

מלבד הסיפור המביא לזיכרון,⁵⁰ ראה רח"ק גם את הסימנים והמידות כטכניקה לזיכרון, בדומה לבני תקופתו:

ואולם להיות כלל המצוות, וענפיהם, וענפי ענפיהם, עם הפלגת רבויים – כאשר הביא לזה הכרח שומנו שלמים, כמו שקדם - נכלל בקיצור נפלא, והוא התורה שבכתב עם הסימנים והמידות שנמסרו על פה, היה מחויב מזה שני ענינים: האחד, השגתם בתכלית הקלות, להפלת הקצור: ושני, הזכירה והשמירה בהם, וזה אם לקיצורם, ואם למידות שהנחו בדמות סימנין, שהם יסודות ופנות לתושבע"פ. **שזה אחד מאפני הזכירה התחבולית לעשות סימנין לענינים**, כדי שלא תפל בהם השכחה.⁵¹

רמ"ה הציג אמצעי נוסף לזכירה. בפרשנותו בא"ב על תהילים קיט, קלב: פְּנֵה אֵלַי וְחַנְּנֵי כְּמִשְׁפָּט לְאַהֲבֵי שְׁמִיךְ. ביאר רמ"ה:

שהלמד מאהבה הוא הזוכר ולא הלומד בהכרח, כי אין עיניו וליבו שם.⁵²

לימוד מאהבה הינו ערובה לזיכרון לטווח ארוך וללמידה משמעותית.

ממכלול הדברים, אומר כי להערכתו מוטיב רעיוני זה היווה בין היתר בסיס להעמדת העיקרים לדת. העיקרים שהועמדו בחוג זה, בשונה מן העיקרים המציגים רשימת מצוות בבחינת עיקר וטפל, יצרו סימנים לזיכרון והציגו את מערכת המצוות בצורה אורגנית, ואף היוו בסיס לעיסוק בטעמי המצוות.

על יצירת כללים להקפת המצוות בקרב חברי חוג זה אעמוד בנפרד בהמשך הדיון.⁵³

3. תפיסת הטקסט - הדקדוק במילה

ברצוני להצביע על תופעה הקיימת בקרב חברי החוג ולהציג את תפיסת הטקסט והדקדוק במילה הכתובה. תופעה זו אינה מתקיימת באופן שווה בכל חברי החוג והיא בולטת בעיקר בהגותם של רמ"ה ושל ריב"ד.⁵⁴

ברישא של הביאור לא"ב מציג רמ"ה את תפיסת הטקסט שלו:

לא נעלם מעיני כל משכיל שדברי המדבר ברוח הקודש לא נפלו על צד הקרי וההזדמן, ולא יאות להיות בהם תוספת ומגרעת במה שהיתה כוונתם לדבר. ודוד ע"ה אמר רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, שנראה שבא להודיענו, שלא די הדרוש שאמרנו במה שהשיג ברוח הקודש שהוא אמת ואין בו

⁵⁰ אגב אציין מחקרים מודרניים בתחום חקר המוח המוכיחים את יתרון השימוש בסיפורים על פני הצגת נתונים באופן יבש. לזיכרון, ליצירת הזדהות ולשינוי התנהגות. ראה לדוגמא: דינגוט, נרטיב, עמ' 193-200: אלטריו, סטורטלינג.

⁵¹ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ג-ד. ההדגשה שלי ח.ב. חשוב לציין כי השימוש בסימנים לזכירה כבר היה מוכר בחז"ל, כדברי רב חסדא: "אין תורה נקנית אלא בסימנין" (בבלי, עירובין, נד, ע"ב). לדוגמא: רבי יהודה אומר, שלא תטעה, זד"ד יה"ז. (משנה, מנחות, יא, מ"ד) או הסימנים למכות מצרים המופיעים בהגדה של פסח: ר' יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ"ך עד"ש באח"ב.

⁵² ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 113.

⁵³ ראה: להלן, המישור המתודולוגי, עמ' 184 ואילך.

⁵⁴ אם כי עקבות לה ניתן למצוא אף אצל יתר חברי החוג, חכמים אלו דרשו את המקראות לאורך הגותם לרוב באופן הזה. רז"ה בדרשותיו לא אחת עמד על דקדוק במילה, ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות עמ' 124, 140-141, 143. רי"א הרבה לדרוש פסוקים ולדקדק במילה. עד כי במחקר ישנה טענה כי הדיון במבנה הדוגמטי של רי"א בספר העיקרים מסורבל בשל הרצאה מלאה של דרשות ופילופים, ראה: שביד, פילוסופים, עמ' 438. ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"ב, פט"ו. שם דייק רי"א במילות הפסוק מתהילים, לו, ט: "ירון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם".

נפתל ועקש לפי שהם רוח ה', כי גם המלות מדוקדקות ומעויינות במאזני השפע האלהי. והאמת שזה שם, כי מדה עצומה המזמור. שנראה בו לפי העיון הגס דברים יראה מהם נפלו על צד המקרה, באמרו פעם פקודיך ופעם מצוותיך ופעם משפטיך ופעם עדותיך ופעם הורני ופעם למדני ופעם הבנני, שנראה שמלבד שיש בזה מהכפל והשטות, יראה שמה שיורה האחד מהלשונות – יורה חברו, ולקחו פעם זה ופעם חברו הוא על צד המקרה. ורוב דרושיו יראה מהם שהם דומים זה לזה. והקורא אותו במכוין להבינו, יראה זה במהרה, וזה חילוף ממה שהונת.⁵⁵

נקודת המוצא של רמ"ה כי הדברים נכתבו ברוח הקודש ובשל כך לא תיתכן כפילות. לכל מילה יש כוונה אחרת על אף שבמבט ראשוני נראה כי המילים החוזרות בפרק, כמו: פקודיך, מצוותיך, משפטיך הינן מילים נרדפות בעלות משמעות זהה והשוני ביניהן הוא רק סמנטי. לאור תפיסה זו פתח רמ"ה את פירושו לפרק במילון מושגים קצר בו הנחה את הלומד במשמעותו הייחודית של כל מונח. גם לאורך ביאורו ניתן למצוא כיצד עמד ודקדק במילה ובהקשר הפסוק, כמו בביאורו על הפסוק: פִּתַּח דְּבַרְיָךְ יְאִיר מִבֵּין פְּתָיִים.⁵⁶

פתי, נראה לי, שהוא נגזר מפתות אותה פתים⁵⁷ שהוא לשון שבירה. פירוש שאין שכלו ארוך לראות למרחוק או לירד לעומק הדברים ויסודם. שלשון התורה, שהיא דבורו של הקב"ה שאינו דבור הנביא כמו שכתבתי למעלה ומלתו על לשוני. והוא כדמות פתח המסיר המסוה והחושך ומאיר העינים באופן שגם הפתאים יחדדו שכלם להבין דבר. פירוש שהתורה תאיר העינים ותסיר מבוכת חקירת הפילוסופים וקושיותיהם והלשון יסודר בענין שישוער האנשים.⁵⁸

רמ"ה עמד על המילה 'פְּתָיִים' המופיעה בפרק קיט בתהילים ותר אחר המקור למשמעותה. לצורך כך הוא הקיש לפסוק מחומש בויקרא בו מופיעה צורה דומה של המילה אם כי לא באותו ניקוד 'פְּתָיִים' ולאורה ביאר כי הפתי משמעותו מלשון שבירה.⁵⁹ שכלו של הפתי אינו שלם אלא דומה לפתית, ומכאן שמו, ועל כן אינו מסוגל לרדת לעומקם של דברים. בנוסף שיתף רמ"ה על האופן בו הוא מתייחס אל הטקסט במקרה של הפסוק מויקרא "לשון התורה שהיא דיבורו של הקב"ה" ועל כן יש לדקדק במילה כי הרי זהו דיבורו של הקב"ה בו לא תיתכן מקריות.⁶⁰ לאחר בירור המילה חוזר רמ"ה לראשית הפסוק ומבאר את מכלול הפסוק

תופעה זו קיימת אף בפירושו לתורה של ריב"ד:

בפרשת תרומה לאחר שעמד ריב"ד על מבנה המנורה, דרש בסייפא של הדרשה את דברי דוד: יֶאֱנִי שְׁכַבְתִּי וְאִישָׁנָה הִקְצוֹתִי כִּי הַיְסָמְכֵנִי.⁶¹

וצריך להבין ענין הפסוק הזה לפי שזהו דרך כל העולם. אלא הכוונה היא, לפי שבענין השינה יש שלושה עניינים, חלוקים, ושם שינה כולל לכלם. ועל דרך הפרט יקראו להם שמות חלוקים. וראשון מהם נקרא בשם שינה, והם תנומה והשינה והתרדמה. התנומה היא השינה הקלה, כמו שאמרו הכי דאמי מתנמנם נים לא נים, תיר ולא תיר, שעניינו לא ער ולא ישן. השינה היא השינה הבינונית בטבע

⁵⁵ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 39.

⁵⁶ ראה: תהילים, קיט, קל.

⁵⁷ הכוונה לפסוק "פְּתוֹת אֶתְּה פְּתִים וְיִצְקֶנָּה עֲלֶיהָ שֶׁמֶן, מְנַחֵה הוּא", ראה: ויקרא, ב, ו.

⁵⁸ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 112. עוד על דקדוק במילה, ראה לדוגמא: שם, עמ' 44. על אף שסגנונו הפילוסופי של רמ"ה ניכר לעין הן בא"ב, הן במסכת אבות, ניתן למצוא דברי ביקורת על הפילוסופיה, ואת התפיסה האוחזת בעליונות ההתגלות על התבונה, ראה לדוגמא: רמ"ה, א"ב, עמ' 93, 101, 103, 104, 107.

⁵⁹ המקרא שם מתאר כי במנחת מחבת יש לפורר לפתיתים את הבצק, ראה: ויקרא, שם: רמב"ם, משנה תורה, ספר עבודה, הלכות קרבנות, יג, ז.

⁶⁰ זו התפיסה התאולוגית העומדת להערכתו, בבסיס תפיסת הטקסט כפי שאסביר בהמשך.

⁶¹ ראה: תהילים, ג, ו.

האדם, והדאגה לו בזמן השינה, והתרדמה היא השינה החזקה שלא יעור האדם מקול הקורא ולא יקיץ בעת אשר ראוי לו להקיץ. והנה סבת התרדמה היא לאות הכחות ממה שעבר עליו, וסבת הנמנום הדאגה על העתיד, ולזה אמר דוד **אני שכבתי ואישנה**, כי לא נדדה שנתי מדאגה על העתיד. **הקיצותי** כל לא נפלה עלי תרדמה מלאות הכחות מן העצב והצער על מה שעבר עלי וכל כך למה **כי השם יסמכני** היה לבי נכון ובטוח כן.⁶²

להערכת את תופעת הדקדוק במילה, ניתן להסביר בשני אופניים: האחד, באופן מתודולוגי. השני, באופן תאולוגי.

הפן המתודולוגי

הדיוק במילה בא כחלק משיטה מתודית אשר הנהגה בבית המדרש. שיטת העיון הספרדי אשר רווחה בתקופה זו באראגוניה, כפי שתיארתי בפרק שעסק ברקע ההיסטורי-תרבותי, היא זו המשתקפת מן הטקסטים. שיטת לימוד זו התייחדה בעיון מרבי בסוגיה המקומית.⁶³ העיון מיוסד בין היתר על דקדוק יתור הלשון ודקדוק בסגנון ובמינוח. שיטת לימוד זו מבוססת על התפיסה כי התלמוד ערוך באופן תמציתי ומדויק,⁶⁴ ועל כן יש לפרש כל מילה וכל אות בספר עד שלא תישאר אפילו אחת שלא לצורך.⁶⁵

בנוסף, בשיטת לימוד זו יש משמעות לסדר ולרצף הסוגיה. לסוגיה יש סדר הכרחי לכל חלקיה ולדבריה.⁶⁶ על כן יש לתת את הדעת לסדר העניינים והנושאים עצמם בתוך הספר והסוגיה. כפי שעולה מדברי ר' יצחק קנפנטון בדרכי התלמוד:

לעולם בכל מאמר ומאמר הוי מסתכל לדעת לאיזה תכלית הוא בא שם באותו מקום וראה מאיזה צד מתייחס ומתקשר עם דרושו [...]

⁶² ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קצז. ההדגשות במקור. דוגמא נוספת ניתן להביא מדרשתו על פרשת תרומה בה פתח ריב"ד בפסוק מתהילים כז, ד: "אחת שאלתי מאת השם אותה אבקש שבתי בבית השם כל ימי חיי, לחזות בנ(ו)עם השם ולבקר בהיכלו. זה הדרוש אמנם יחייב שיהיה ענינו סובב בכבוד הבית ומעלתו, כי זהו ענין הפרשה. [...] ומעתה נתחיל לבאר עניינים אלה. [...] וכפל הענין במילות שונות, להורות על חוזק החשק והתשוקה להגיע אל הדרוש הזה [...]". ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קפז: עמ' קנז. בפרשת יתרו, בה מתואר מעמד הר סיני, דרש ריב"ד את הפסוק מתהילים קג, כ: "בְּרַכּוֹ הַ מְלֶאכִי גְבַרְי כַח עֲשֵׂי דְבָרוֹ לְשִׁמְעֵ בְקוֹל דְּבָרוֹ". "והנה זה הפסוק הוא ראוי מאד לפרשה זו, לפי שפרי הפרשה הוא הגעת דבור השם לישראל, לדעת איך בא הדבור להם, אם השיגו כל הדברים בירור, או קול דברים לבד, או מקצתם קול ומקצתם בדבור ברור, זה הוא עיקר זאת הפרשה באין ספק. ולפיכך אמר דע"ה שהגדולה והתוספת אשר יגיע למלאכי השם גבורים לעשות דברו הוא לשמע ולהבין. עוד, ראה לדוגמא: ריב"ד, שם, עמ' יז: לז: מה: מז: ס: סא: ק: רכה: רכז. אוסיף, כי לצד אפיון זה הנמצא בפירושו של ריב"ד, ניתן להוסיף כי ריב"ד ראה בכל העניינים אשר אירעו לאבות כרמזים לעתיד לבוא לבנים: "והנה באו המלות בראש המזמור בריבוי ההכפל: הודו קראו הודיעו שירו זמרו שיחו התהללו כדי לעורר אותנו שהזכור תמיד נפלאותיו אשר עשה לאבותינו. והטעם לפי שהוא מזכיר מעשה אבותינו נותן לנו עצה גם כן שנלך בדרכיהם. והנה עם זה יתישב ההכפל אשר כיוון בו להועיל אותנו לדמות אליהם, וזהו מה שהתחיל הודו להשם קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו, שהרצון בו, שמלבד הודאות אליו ית' שנקרא עוד בשמו ונפרס' בעמים מעשיו וסבותיו". ראה: ריב"ד, עה"ת, שמות, עמ' קג. מעניין לציין כי מהמפגש בין המלאך ובין יעקב, בבראשית, מצא ריב"ד שלוש תועלות. "וכבר שמענו מפרסום זה הפעל שאירע ליעקב עם המלאך שלושה תועלות. האחד הוא עוצם השגחתו ית' בדבקים [...] השני שנדע בזה שעם זרעו של עשוי מקעקע ביצתו אנחנו נגבר עליו ונוכל להם כי כל מה שאירע לאבות סימן לבנים [...] השלישי שהודה בשר של עשוי הוא עצמו על הברכות שהשררה ליעקב. (ראה: ריב"ד, שם, עמ' מח) המונח תועלות אפיון את סגנונו של רי"ח, אך גם מופיע אצל רז"ה בדרשותיו, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 163. התפיסה של מעשה אבות סימן לבנים אפיינה את הרמב"ן בפירושו על התורה, ראה לדוגמא: חרל"פ, מעשה.

⁶³ ראה לדוגמא: בוירין, העיון הספרדי, עמ' 5-19: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 189-192. אציין כי על אף מרכזיות האפיון הזה מרציאנו התמקד יותר במחקרו באפיון של כללים לפרטים.

⁶⁴ הדרישה לדיוק במילה לא חל רק על הסוגיה התלמודית כך אלא גם על מפרשיה הגדולים, רש"י רמב"ן ויותר מאוחר גם התוספות, ראה: בוירין, העיון הספרדי, עמ' 6.

⁶⁵ ראה: דימטרבסקי, בירב, עמ' פה-פח: בנטוב, שיטת, עמ' לב-לג.

⁶⁶ ראה: בוירין, העיון הספרדי, עמ' 28.

לעולם בכל דבור ודבור ובעל ענין וענין הנסמכים זה בזה בין בגמרא בין בכתוב ראה גם מה היחס והקשר שיש לענינים ההם שנשמכו זה אצל זה ומהו הסדר שמוליך בדברי המדבר.⁶⁷

להערכת, את שני האפיונים של שיטת העיון הספרדי הדיוק במילה והדיוק במבנה הסוגיה וברצף הדברים, ניתן למצוא בקרב חברי חוג תלמיד רח"ק. הדיוק במילה ובמבנה אינו מתקיים אגב לימוד של סוגיה תלמודית אלא מיושם על ידם מחוצה לו.

את הדיוק במבנה ניתן למצוא בד"ה. אביעזר רביצקי עמד על דרכו של רח"ק בעריכה ההלכתית של הדרשה ומצא בין היתר כי ישנה הלימה בין מבנה ד"ה ובין המקור התלמודי.⁶⁸ רח"ק הבלית את התלות שבין סדר הדברים המוצע בדרשה ובין סדרם ומבנם של הפרקים במשנת פסחים. לא עיצב סדר משלו אלא נשאר נאמן לסדר הקיים במקור התנאי.

בדומה לשיטת העיון נקודת ההנחה של רח"ק כי יש כוונה לסדר הדברים ולרצף הסוגיה, במקרה דנן של המשנה בפסחים, ובהקדמה לדרשה הצהיר רח"ק כי יתחקה אחר הטעמים אלו אשר הנחו את עורך המשנה בסידור הדינים ומבקש ללכת בעקבותיו.⁶⁹ להערכת, התפיסה הדידקטית כי למבנה יש חשיבות, יושמה אצל רח"ק גם במבנה המלוכד וההיררכי אשר העמיד בספר א"ה כפי שאסביר עוד בהמשך.⁷⁰

בדומה לשיטת העיון גם רמ"ה עקב אחר רצף הדברים ומבנה המשנה במסכת אבות. יעקב שמואל שפיגל בדברי המבוא שלו לביאור למסכת אבות לרמ"ה, ציין כי רמ"ה השתדל בפירושו לעמוד על הקשר בין רצף המשניות מתוך תפיסה כי אין לראות במסכת אבות אסופה סתמית של מאמרי מוסר אלא הייתה כוונה למסדר המשנה בסידור הזה בדווקא.⁷¹ אוסיף על דבריו כי לא רק על רצף המשניות נתן רמ"ה דעתו אלא הסביר גם את הקשר בין חלקי הדברים בתוך המשנה פנימה.⁷²

⁶⁷ ראה: דרכי התלמוד, עמ' 51. החוקרים: דימטרובסקי, בוירין ובנטוב דלו את מאפייני שיטת העיון בעיקר מתוך ספרו של ר' יצחק קנפנטון 'דרכי התלמוד'.

⁶⁸ ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 118-120.

⁶⁹ מצאתי כי רח"ק נתן התייחסות אף למבנה ורצף התפילה. בד"ה נתן רח"ק התייחסות למבנה ורצף סדר ברכות קריאת שמע, ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 154. רח"ק הסביר כי הקדימות הכרונולוגית של יציאת מצרים לקבלת התורה משתקפת גם בברכות קודם קריאת שמע. מטרת היציאה וכל המופתים שנעשו היא להביא לאמונה בהשם ובמשה: "והנה גם סדורם יורה על זה, למה שיציאת מצרים היה קודם התורה בלא ספק, אלא שלמה שלא נתאמת המוציא עד התורה, היה ראוי להיותה אחרונה, עם שבזה סבה אחרת כמו שיבוא בג"ה. אוסיף כי לדידו של רח"ק היה ראוי שיהיה משהו שיחבר בין שתי המצוות של פסח ושבעות. לצורך זה באה ספירת העומר. "ולהיות גם כן המעמד ההוא שלמות האמות על יציאת מצרים, היה ראוי להיות שם מצוה תקשור ב' המצוות הבנויות עליהם – פסח ועצרת, והיא הספירה, למה שבפסח לא היה שם שלימות אמת עד עצרת [...]". בכך יצר רח"ק חיבור על בסיס תכליתי בין פסח לשבעות (על ברכות אלה בא"ה, ראה: מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנה). מעניין לציין כי רבינו בחיי בפרושו על התורה התייחס אף הוא לימי הספירה כחיבור בין פסח ושבעות והסביר את ימי הספירה כימי 'חול המועד' של חג הפסח. בדומה לרצף של חג הסוכות חול המועד שלאחריהם מגיע שמיני עצרת שלא קיבל מעמד עצמאי. "ולא הזכירה התורה חג שבועות ביחוד, בחודש השלישי בשישי בו – חג שבועות, כמו שאמר בפסח, ובא ללמד כי החג נגרר אחר מצוות העומר מ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבעות הנה הם כחול המועד בין ראשון של סוכות לשמיני עצרת". ראה: רבנו בחיי עה"ת, ויקרא, כג, טז. על התייחסות ר"ה לרצף הברכות: חונן הדעת, השיבנו וסלח בתפילת שמונה עשרה, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 99. רז"ה תלה את בקשת הסליחה על החטא דווקא בהיות האדם בעל שכל ובחריי ובהתאם לזה הסביר את רצף הברכות בתפילה.

⁷⁰ ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 194 ואילך.

⁷¹ ראה: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 46-47. אציין כי רמ"ה אינו עושה זאת באופן עקבי ורציף בכל משנה ומשנה. עוד על דרכו של רמ"ה בפירושו למשנה, ראה: להלן, שם. להתייחסות רמ"ה לרצף המשניות, ראה לדוגמא: רמ"ה, אבות, עמ' 264. שם בפרק ה, הסביר רמ"ה את רצף המשניות: יט, כ וכא שהם דברי יהודה בן תימא ובין המשנה הבאה אחר כך, משנה כב, דברי בן בג בג: סמך זה המאמר אל הקודם לשני סיבות [...] ראה: שם, עמ' 269. "הזהיר בן בג בג בשקידת התורה סמוך לתפילת יהודה בן תימא ולהפוך סופה בתחלתה ותחילתה לסופה". ראה גם את הסברו לרצף המשניות בפרק ה משניות טו, טז, יז, יח, ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 259-261. התייחסות לרצף הפרשיות מינורית אצל ריב"ד מצאתי כי ישנה התייחסות לרצף הפרשיות משפטים ויתרו: אלו הפרשיות יתרו ומשפטים הם קשר אחד וענין אחד, ובאו בסגנון אחד, כעין חזק

אדגיש כי שפיגל לא עמד על הזיקה לשיטת העיון וגם לא למאפייני חוג חכמים זה.

מלבד תשומת לב למבנה ורצף במקורות תנאים, עמד רמ"ה גם על מבנה במקראות. בפירושו אי"ב על תהילים קיט הצהיר רמ"ה כי המבנה המתומן אינו מקרי. אציין לא ידוע לנו כי רמ"ה כתב פירוש על התנ"ך על הסדר. בביאור למסכת אבות ציין רמ"ה מספר פעמים כי כתב חיבור לתורה, ואכן ידועים שני כתבי יד של חיבורו לתורה הנמצאים בספריית פאלטינה בפרמה.⁷³ החיבור לתורה ככל הנראה התמקד בחמישה חומשי תורה ולא בספרי הנביאים או הכתובים. יחד עם זאת מבנה פרק קיט בתהילים המסודר לפי אותיות האלף בית הוא אשר משך את תשומת ליבו והוא אשר הביאו לחבר את הפירוש אי"ב.

וזה אשר עוררני לעיין בו ולפרש אותו בייחוד להיותו מסודר על דרך האלף ביי"ת. יראה שכמו שהאותיות ההם בצירופם יכללו כל הדברים והמאמרים שהיו ושיהיו ויכללו בהם כל השלמויות כן המזמור יכלול כל השלמויות שהם הכרחיים לאדם מצד מה שהוא אדם. מצורף לזה בכפלו כל אות לח' חלקים, שאי אפשר שיחשב שנפל במקרה.⁷⁴

תשומת לב למבנה היא זו שאף ייחדה את דרשותיו של רז"ה. אקרמן בהקדמתו למהדורה טען כי דרשות רז"ה לא פרצו גדר מבחינה פילוסופית, אך בצורת הדרשנות והטכניקה הדרשנית רז"ה פרץ גדר ובמבנה דרשותיו הביא רז"ה חידוש לזיאנר זה. אבקש כאן לאור הדברים, ליצור זיקה בין מבנה הדרשות ובין שיטת העיון. הדרשות של רז"ה היו בנויות היטב ומחולקות לחלקים ברורים. לרוב הצהיר רז"ה על מבנה הדרשה בפתיח של דבריו,⁷⁵ ואף ברצף הדברים התייחס למבנה ולחלקיו.⁷⁶

לטעמי, שיטת הלימוד שנהגה בבית מדרשו של רח"ק, היא זו אשר יושמה במבנה הדרשות המיועדות לקהל על ידי רז"ה. שיטה זו באה אף לידי ביטוי בביאור המקראות בהתאם לדרכי 'העיון הספרדי' בסוגיה

עשרת הדברים והמעמד הנבחר. וזה בשני פנים: הראשון בהשנות הענין, והשני הוא בהעתיק העיון אל המעשה, כי בזה תתקיים יותר בשכל, וזאת היא דרך פרשה זו, כמו שנבאר. "ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קעג. ראה גם: שם, עמ' קפד. תופעה זו של ביאור סמיכות הפרשיות קיימת כבר בחז"ל (כמו: 'למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה', ראה: לדוגמא: בבלי ברכות, סג, ע"א.) ונמצאת גם אצל רש"י בביאורו עה"ת בשעה שהפרשה אינה כתובה במקומה או לחילופין כאשר אין קשר כלל בין הפרשיות הסמוכות – על כן אין זה בהכרח שייך לשיטת העיון כפי שהצגתי למעלה. על סמיכות הפרשיות במקרא, ראה לדוגמא: גוטליב, יש סדר.

⁷² ראה לדוגמא: רמ"ה, אבות, א, ה, עמ' 78-100.

⁷³ על כתבי היד ראה: רמ"ה, אבות, הקדמת המהדיר, עמ' 35-41: ספרשטיין, דרשנות, עמ' 156-166.

⁷⁴ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 39. סביר כי דברי רמ"ה: "יראה שכמו שהאותיות ההם בצירופם יכללו כל הדברים והמאמרים שהיו ושיהיו ויכללו בהם כל השלמויות" עולים בזיקה עם דברי הגמרא בבלי, ברכות, נה, ע"א, אודות בצאלאל: "אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצאלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ", ועם ספר היצירה. אציין כי בפירושו לאבות על המשנה בה מובאים דברי בן בג בג: הפוך בה והפוך בה דכולה בה (אבות, ה, כב), הסביר רמ"ה כי התורה כוללת את כל החכמות [את דבריו הסביר בהתאמה לדברי חז"ל: "א"ר יהושע בן לוי המהלך בדרך ואין עמו לוייה יעסוק בתורה שנאמר כי לית חן הם חש בראשו יעסוק בתורה שנאמר כי לית חן הם לראשך חש בגרונו יעסוק בתורה שנאמר וענקים לגרורותיך חש במעיו יעסוק בתורה שנאמר רפאות תהי לשרך חש בעצמותיו יעסוק בתורה שנאמר ושקוי לעצמותיך חש בכל גופו יעסוק בתורה (בבלי, עירובין, נד, ע"א)]: חכמת הדין והמדות שהוא בין אדם לחברו, חכמת האלוהות ומצות שבינו לבין המקום וחכמת התכונה וטעמי המצוות בעיקר מצוות הנראות כחוקים, חכמת ההיגיון תנאיה והשמירה מהטעות וחכמת הדקדוק שיש בה סודו מעולים, חכמת הרפואה ושאר מיני חכמת הטבע. "לומר שכל הפרטים שאפשר שישוערו בכל הנמצאות הכל נכלל בכלל התורה האמתית הן בגלוי הן ברמז [...] בה ישיג דברים נעלמים מאד שאי אפשר להשיגם רק בחזיון ובנבואה." ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 269-270. לאור המובאה לעיל מא"ב והנאמר בפירושו לאבות יוצא כי רמ"ה ראה את התורה כטקסט המכיל רבדים שונים וטמונים בה סודות, כפי שהרבה להשתמש רמ"ה במונח סוד בפירושו לא"ב. ראה: לעיל, עמ' 69-70. על התפיסה הרואה את הטקסט כתשקיף לרבדי ההווה, ראה לדוגמא: פדיה, טקסט קדוש.

⁷⁵ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' ע הערה 259.

⁷⁶ ראה: רז"ה, שם הערה 260.

התלמודית בדרשות שנשא רז"ה. בדרשה בנדרים דיקדק רז"ה במילים במקביל לדקדוק בדברי דוד המלך בתהילים ולרצף הפנימי של הפסוקים בפרק.⁷⁷

וכן ג"כ נמצא דוד המלך ע"ה אומר 'אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי וכן ג"כ יעקב אבינו ע"ה אשר היה המתחיל בנדרים תחלה כאומרם ז"ל בבראשית רבה: אמר ר' אבהו: כתיב 'אשר נשבע להשם נדר לאביר יעקב' לאביר אברהם לאביר יצחק לא נאמר אלא לאביר יעקב תלה הנדר במי שפתח בו תחלה [...]'⁷⁸ כמאמר הפסוק וידר יעקב נדר לאמר, אשר אי אפשר שנבאר מלת 'לאמר' כו שנבאר 'וידבר השם למשה לאמר' [...]'⁷⁹

לזה נמצא דוד המלך ע"ה במזמור קל"א⁸⁰ המתחיל 'זכור השם לדוד את כל עונותי (פס א) ונמשך אחריו 'אשר נשבע להשם נדר לאביר יעקב' (פס ב) ספר אחר כן שני דברים אסר אליו: האחד באמצעות שובעה והאחר באמצעות נדר. ואמר תחלה 'אם אבא באהל בתי אם אעלה על ערש יצועי (פס ג) ובזה לא דקדק, כי כל הלשונות מספיקים לאסור האדם עליו הדבר באמצעות שובעה. ואלם בדבר השני אסר אליו באמצעות נדר אמר 'אם אתן שנה לעיני עפעפי תנומה' (פס ד) [...]'⁸¹

רז"ה התייחס למילה הכתובה בפרק, אך גם לרצף הפסוקים ועמד עליהם וביאר אותם בהקשר הסוגיה אותה דרש.

לסיכום אומר כי בדומה לשיטת הלימוד כך פרשו חכמים אלא לא רק את הסוגיה התלמודית אלא גם את המקראות ויישמו אותה גם בדרשות ובתאולוגיה. אך בנוסף על ההסבר המתודי להערכת קיימת לתופעה שהצבעתי בראשית הדברים גם הסבר תאולוגי. כפי שהראיתי רמ"ה וריב"ד השתמשו בדקדוק במילה בטקסטים מקראיים.

הפן התאולוגי

תפיסת הלשון ותפיסת הטקסט הינה ביטוי לתפיסה פילוסופית-תאולוגית. לצורך הבנת התפיסה הפילוסופית העולה מתפיסת הלשון של חברי חוג זה ברצוני להציג תחילה את תפיסת הלשון של הרמב"ם ושל ריה"ל.

לצורך הצגת תפיסת הלשון של הרמב"ם אשתמש במחקרו של אבירם רביצקי.⁸² במקורות ההלניים והערביים ניתן לראות שלבים בהתהוות השפה. השלב הראשון להתהוות השפה היה טבעי במובן האנתרופולוגי-ביולוגי, בני האדם החיים בצוותא היו זקוקים למערכת סימנים על מנת לתקשר האחד עם השני.⁸³ השלב השני היה הסכמי במובן הסוציאלי-ארגוני, מוסד אנושי-הנהגתי ייסד סימנים לשוניים

⁷⁷ פעם בפרק 10 ופעם בפרק קלב בתהילים. אמנם כל סוגית הנדר בתלמוד מוסבת על אופן המילה שנאמרה על ידי האדם ועל פיה נקבע האם הנוסח הינו נדר אם לאו, אבל הביאור שלה בדקדוק מילותיו של משורר תהילים זה תוספת עצמאית של רז"ה לסוגיה.

⁷⁸ רז"ה הביא כאן את דברי חז"ל בבראשית רבה ע, א, בהם יש דקדוק במונח 'אביר יעקב' ולא 'אביר אברהם' או 'אביר יצחק', אך מכאן מגיע הסברו של רז"ה ובו דיוק במילה 'לאמר' העצמאי אצל יעקב ובין 'לאמר' אצל משה שלא היה דיבור עצמאי שלו אלא תלוי בהוראתו של השם.

⁷⁹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 124.

⁸⁰ בפועל רז"ה דרש את פרק קלב.

⁸¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 125.

⁸² ראה: רביצקי, התפתחות: רביצקי עסק בתפיסת הלשון בהגותו של הרמב"ם ועמד על השפעתה בפסיקת ההלכה. על תפיסת הלשון אצל הרמב"ם ראה גם: ליבס, ספר היצירה, עמ' 308, הערה 66.

⁸³ שלב התהוות זה עולה מתפיסת הלשון לאפיקורוס, ראה לדוגמה: שפיגל, אפיקורוס, עמ' 160, 162-164: קימפה, הלניסטי, עמ' .

באופן מודע ומכוון.⁸⁴ אפלטון ואחריו אלפאראבי העמידו בבסיס השפה את התבונה.⁸⁵ כיון שעניינה של השפה היא התבונה הלשון נחקקה על ידי מחוקק בעל תבונה.⁸⁶ בדומה למקורות ההלניים והערביים,⁸⁷ הרמב"ם עמד על התהוות השפה ומהותה.⁸⁸ השפה הינה אמצעי לדון במושכלות והעיסוק בה בהקשר זה שייך ללוגיקה.⁸⁹ לדידו, הלשון הינה דבר מלאכותי והיא מסמנת את העניינים בנפש באופן שרירותי ומותאם,⁹⁰ כך שתיתכן אקראיות במילה אך נדרשת התאמה בין דוברי הלשון על השימוש במילה. יוצא אם כך שהשפה, הינה הסכמית ובעלת משמעות סמנטית, והינה תופעה טבעית הקשורה לטבע האדם ואינה יכולה להיות אלוהית.⁹¹ הלשון העברית, לדידו של הרמב"ם, אינה שונה בזה מיתר הלשונות.⁹²

לעומת תפיסה זו של הרמב"ם עומדת תפיסתו של ריה"ל.

במאמר השני אמר החבר לכוזרי: "ולעברית יש יתרון מבחינת עצם הלשון ומבחינת המשמעויות שהיא כוללת."⁹³ יתרונה של הלשון העברית אמנם לא ניכר כיום עם החלשות נושאה, כיון שישנה התאמה בין לשון הקודש ובין עם הקודש – מעלת השפה פחתה בהקבלה מופתית לדלות ולירידה הלאומית של עם ישראל. השפה בעצמותה 'היא אצילה ביותר', הן מבחינת המסורת, הן מבחינת ההיגיון. היתרון של השפה מבחינת המסורת נעוץ שזו שפת ההתגלות, בשפה זו נגלה האל לאדם. ומאדם השתלשלה השפה לדורות אחריו ובה כתובה התורה. מבחינת ההיגיון יתרונה של השפה עולה מן האנשים המשתמשים בה שהנבואה היתה נפוצה ביניהם, קרי זוהי שפת הנבואה.⁹⁴ היוצא אם כן יתרון של השפה העברית לדידו של ריה"ל הוא שמקורה הוא אלוהי. במאמר הרביעי מסביר החבר לכוזרי את מעלת לשון הקודש.⁹⁵ בלשון הקודש ישנה

⁸⁴ שלב התהוות זה עולה מתפיסתו של אפלטון, ראה: אפלטון, כתבי, קרטילוס, עמ' 511-592. אבירם רביצקי עמד על תפיסתם של אפיקורוס ואפלטון כבסיס לתפיסת הלשון של אלפאראבי, ראה: רביצקי, תפיסת, עמ' 190: דן, על הקדושה, עמ' 109.

⁸⁵ ראה: אפלטון, כתבי, עמ' 521. על התקבלות התפיסה האפלטונית והחיבור 'פוליטאה' במרחב האסלאמי לעומת התקבלות התפיסה האריסטוטלית והחיבור 'פוליטיקה' במרחב הנוצרי, ראה: מלמד, אחותן, עמ' 79-81. על השפעת הפירוש התאולוגי האסלאמי של אלפאראבי לתורת המדינה האפלטונית על הרמב"ם, ראה: שם, עמ' 82-83.

⁸⁶ על ההבדלים בין 'מי שחוקק את המילים' היווני ובין 'המחדש את הלשון' הערבי, ראה: רביצקי, שם.

⁸⁷ רביצקי במחקרו עמד על הזיקה בין תפיסת הלשון של הרמב"ם ובין זו של אלפאראבי ואריסטו. ראה: רביצקי, תפיסת, עמ' 193-198. עוד על הזיקה בין תפיסת הרמב"ם לזו של אלפאראבי, ראה גם: ברמן, אלפאראבי: רביצקי, הרמב"ם.

⁸⁸ ראה: רמב"ם, המורה, ב, ל עמ' רלב-רלח: פרקי משה ברפואה, בתוך: אגרות הרמב"ם, עמ' קמח-קמט. מקורות אלו נראים כסותרים האחד את השני, על הסתירה, ראה: אידל, הרמנויטיקה, עמ' 131: על יישוב הסתירה, ראה: רביצקי, התפתחות, עמ' 195.

⁸⁹ כיון שהלוגיקה עוסקת בהיבט האוניברסלי של השפה, בעוד שהדקדוק עוסק בהיבט הפרטיקולרי של השפה.

⁹⁰ הלשון הינה שרירותית במשמעות שהיה ניתן להשתמש בשם אחר במקום מה שנכתב או נאמר.

⁹¹ ראה: רביצקי, שם, עמ' 195-198. לתפיסה זו כמובן ישנן השלכות תאולוגיות והיא משקפת את תורת הנבואה ומהות התורה לשיטתו של הרמב"ם.

⁹² על סיבת כינוי 'לשון הקודש', ראה: להלן.

⁹³ ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ב, סו, עמ' 119.

⁹⁴ הנבואה ייחודית בלשון כיון שיש צורך במילות תיאור מגוונות, בשירים ובדברי שבח: "היתכן שלמליהם כגון משה, יהושע דויד ושלמה חסרו ביטויים, כאשר נזקקו להביע דבר מה, כמו שחסרים לנו הלשון אבדה לנו? הראית כיצד מתארת התורה את המשכן, את האפד, את החשן וזולתם? היא נזקקה לביטויים מופלאים. מה יפים הביטויים שמצאה, ומה שלם סדר התיאור [...] שים לבך לשבחיו של דוד [...], ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ב, סח, עמ' 120. בהמשך דבריו הדגים ריה"ל את תכונותיה המיוחדות של השפה העברית גם מניתוח בלשני טכני של העיצורים, התנועות וטעמי המקרא אשר לדידו אין לכך הקבלה בשפות האחרות. יתכן וישנה זיקה בין יתרונות השפה העברית הללו ובין העובדה כי חוג המשוררים שפעל בתקופה זו בסרגוסה, כתב שירה אך ורק בעברית וגם כאשר חלק מן החברים המיר את דתו הם המשיכו לכתוב בעברית.

⁹⁵ ראה: ריה"ל, כוזרי, מ"ד, כה, עמ' 247-259: השווה: הרמב"ם, המורה, ב, ח, עמ' קפ. הרמב"ם נימק את הכינוי: 'לשון הקודש' לשפה המקראית, בכך שאין בשפה זו שמות ייחודיים לאברי המין הנשיים והגבריים, לשתן ולצואה. כך שקדושת הלשון הינה תוצאה לתכלית של עידוד לשלמות השכל, ראה: רביצקי, התפתחות, עמ' 198 והערה 50.

התאמה בין הצורה של הכתב לכוונת האות. לשון הקודש היא השפה בה ברא האל את העולם וכל שם מבטא את מהותו של בעל השם ומודיע על טבעו, ומכאן שלא תיתכן אקראיות במילה.⁹⁶

הקרבה בין תפיסת הלשון של ריה"ל ובין תפיסת הלשון של רמ"ה, להערכתו, בולטת. לדידו של רמ"ה המקור של השפה הוא אלוהי ובשל כך לכל שם יש תכלית ואין אקראיות בבחירתו של שם זה או אחר 'שדברי המדבר ברוח הקודש'.⁹⁷

4. עולם קטן

בראש החיבור א"ה הציב רח"ק חמישה פסוקים שלאחריהם בחר לפתוח את ספרו בתיאור האדם כיחותם תבנית' של הבריאה כולה:⁹⁸

יהי שם ה מבורך [...] אשר הפליא חסדו עם בריותיו להמציאם ולחדשם אחר האפס המוחלט [...] בעשות ה אלהים ארץ ושמים [...] ויעש להם חותם תכנית, ויצר ה אלהים את האדם בצלם ודמות כל בריותיו וה בראשם. כאמרו יתברך 'נעשה אדם בצלמנו וכדמותנו'. נשתתף עם כלל הנמצאות בזה, להיות האדם מחוקה מכל חלקי המציאות, והיותן תחת ממשלת שכלו, כאשר כל חלקי המציאות תחת ממשלת הש"י. ולזה מה שקראוהו קדמונו ע"ה 'עולם קטן', כי שמהו דפוס וחותם מחוקים בו כל יצירותיו כולם.⁹⁹

האדם לדידו של רח"ק הינו 'כלל הנמצאות', 'כל חלקי המציאות' חותם אשר בו טבועים 'כל יצירותיו כולם'.

בשעה שעמד הרוי על היסודות הקבליים בא"ה טען כי קיימת זיקה בין תורת האדם של רח"ק המתוארת להלן ובין עולם המיסתורין.¹⁰⁰ לדידו, קיימת הלימה בין השימוש של רח"ק במטבע הלשון 'חותם תבנית' ובין פירושו של ר' יצחק סגי נהור בפירושו לספר היצירה ושל תלמידו ר' עזרא. ר' יצחק תאר את האדם כחותם גדול שיש בו תחילה וסוף כל הנבראים, ר' עזרא הסביר את חותם התבנית שהאדם משלים את

⁹⁶ ראה: ריה"ל, שם, עמ' 248.

⁹⁷ אאיר כאן כי יתכן ולתפיסת הלשון ישנה זיקה לתפיסת הטקסט כולו. תפיסה של ריבוי המשמעות של הטקסט, כטקסט מכיל את כל השלמויות. יוסף דן הסביר כי קדושת הלשון ואין סופיות המשמעויות הטמונות בה הינה תוצאה ישירה של התפיסה כי הלשון היא אלוהית. השפה הינה כלי אלוהי ולא אנושי, השימוש האנושי בשפה הוא שימוש מושאל ומשני ומטרת השימוש האנושי בשפה היא לצורך תקשורת. דן טען כי לשון הקודש הדתית, הינה יישות בעלת אינספור משמעויות מצד עצמה ומהותה. ראה: דן, על הקדושה, עמ' 122. בהתאם לתפיסה זו יצר דן אבחנה בין לשון מאגית ללשון מיסטית, דן, שם, עמ' 108-130: השווה: ליבס, תורת היצירה, עמ' 118-119. ליבס חלק על תפיסה זאת בנחרצות. עוד על תפיסת הטקסט כבעל משמעויות רבות, ראה: אידל, שלמויות, עמ' 136-111: הנ"ל, הרמניוטיקה, עמ' 14-17 על התפיסה כי הטקסט הינו יצירה פתוחה בהיבט פילוסופי, ראה לדוגמא: סרמוניטה, היצירה הפתוחה.

⁹⁸ בין הפסוקים מופיע: 'נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי' ו'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תנחומי מוסר', מלבד הזיקה לשם הספר א"ה הפסוק נר מצוה משמש להערכתו מוטיב מרכזי בקרב חוג תלמידים זה, כפי שהראיתי לעיל, עמ' 98 ואילך.

⁹⁹ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ב. השווה: רוזנברג, א"ט, עמ' 601 (א"ש, עמ' 65 שורה 26-28-עמ' 66 שורה 4-1) בדיון שם רב"י משתמש במונחים שהשתמש רח"ק, כמו: הצור אשר ממנו חוצבנו ונעשה אדם בצלמינו כדמותינו. "ועל זה נאמר נעשה אדם כצלמינו כדמותינו כי בזאת ההשגה יהיה האדם בצלם ודמות לא זולת זה. ועל זה צונו בתורה בדרך כלל לאהבה את השם אלהיך ולדבקה בו [...] ואמ' לשמור את כל התורה הזאת". עיין שם. הדיון בא"ש הוא לאור דברי ר' ישמעאל בשיעור קומה.
¹⁰⁰ ראה: הרוי, יסודות, עמ' 97-101.

עשרת הספירות.¹⁰¹ הרוי גם הצביע על קשר ספרותי בין פירוש רח"ק ל'צלמינו' ובין דברי רבנו בחיי.¹⁰² בביאורו לתורה יצר רבינו בחיי זיקה בין 'צלמינו' ובין 'עולם קטן'.¹⁰³

אבקש להוסיף זווית נוספת לשימוש במטבעות הלשון: 'צלמינו' ו'עולם קטן' אצל רח"ק. זווית ההולמת את הביקורת של רח"ק על הרמב"ם כמייצג את התפיסה האריסטוטלית.

בפתיח של מורה הנבוכים עמד הרמב"ם על האבחנה בין צלם ודמות, להערכתו, אין זה מקרי כי רח"ק בחר לפתוח את א"ה חיבור בו סתר את תפיסתו הפילוסופית של הרמב"ם כפי שעולה ממורה הנבוכים, דווקא במטבעות לשון אלו.

הרמב"ם הצהיר בפתיח למורה כי ההשגה השכלית היא תכלית האדם.

ותהיה הכוונה באומרו נעשה אדם בצלמינו כדמותינו הצורה המינית שהיא ההשגה השכלית לא התבנית והתואר [...] וכאשר יחד האדם בענין מופלא מאד שבו מה שאין בשום דבר בכל המציאות מתחת לגלגל הירח והיא ההשגה השכלית אשר אין בו שמוש חוש ולא יד ולא כתף, לפיכך דמהו בהשגת ה' שאינה בכלים [...] ונאמר באדם מחמת הענין הזה כלומר מחמת השכל האלוהי הנצמד בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו [...] ¹⁰⁴

בעוד שרח"ק חלק עליו וטען כי תכלית האדם אינה תלויה בהשגה השכלית כלל אלא בקיום התורה והמצוות, שרק בהם תלויה שלמות האדם והישארות הנפש. להערכתו, כבר בפתיח של הספר טמן רח"ק את מטרתו: הבאת האדם לשלמותו, שהיא קיום התורה והמצוות.¹⁰⁵

מטבע לשון זה של 'עולם קטן' מופיע אף בהגותם של התלמידים. אדגיש כי הרעיון כי האדם הינו 'עולם קטן' נמצא בכתבי ההגות היהודית בשפע,¹⁰⁶ אולם האופן בו הבינו חוג חכמים את הרעיון זה הוא אקסקלוסיבי.

בהגותו של ר' יוסף אלבו

ואין דעתי עתה לדבר על הכוח הדיברי אשר באדם בלבד, אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטן, להיות בו כוח שכלי משכיל ומוציא הדברים אשר בשכלו מן הכוח אל הפועל כרצונו כשיש לעולם התחלת השכלית המוציא את כל הנמצאים בכוחו הגדול וברצונו הפשוט. מה שאין כן בשאר בעלי חיים שאין בהם כוח פועל ברצון יוכל לפעול פעולות הפכיות אלא כוח טבעי בלבד, כמו שיתבאר במקומו בספר הנפש.¹⁰⁷

רי"א הסביר כי האדם זכה בכינוי 'עולם קטן' בשל החלק השכלי שבו. רי"א יוצר אנלוגיה בין העולם לאדם. את העולם מחלק רי"א לשלושה, בהתאם לתפיסה הקוסמית האריסטוטלית: עולם התחתון-עולם

¹⁰¹ ראה: הרוי, שם, עמ' 97 והערות 84-85.

¹⁰² ראה: הרוי, שם, עמ' 98 והערה 88.

¹⁰³ ראה: רבינו בחיי עה"ת, בראשית, א, כז, ד"ה: 'בצלמינו'. שם בדומה למקובלים יצר רבנו בחיי זיקה גם לעשר הספירות.

¹⁰⁴ ראה: הרמב"ם, המורה, א, א, עמ' יח. ראה גם: רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פ"ד, הל' ח.

¹⁰⁵ רמ"ה באופן ששיג השלמות שזרה חכמתו יתברך באדם ואמר בצלמינו כדמותנו, ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, ט, עמ' 46. "כפי מה שגזרה חכמתך ואמת נעשה אדם בצלמינו [...] וירדו בדגת הים כלומר ששמת בטבע זה הכח השכלי למשול ולפעול במ", ראה: שם, קיט, כה, עמ' 54.

¹⁰⁶ ראה לדוגמא: קלצקין, אוצר המונחים, עמ' 126-127. שם הביא קלצקין מראה מקומות מהגותו של רשב"ג, ריה"ל בכוזרי, הרמב"ם במורה ומרלב"ג בספר 'מלחמות השם'. עוד על מונח זה בהגות היהודית, ראה: קריניס, עולם קטן.

¹⁰⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פל"א, עמ' רמו.

היסודות, העולם האמצעי-עולם הגלגלים והעולם העליון-עולם המלאכים. בתמונת העולם משלב רי"א גם את היררכיה הנאופלטונית, לפיה השפע שופע מהעליונים לתחתונים,¹⁰⁸ כשלכל המערכת הזו ישנו כח מאחד ומנהיג המקשר ביניהם – רי"א אינו אומר במפורש מהו הכח המאחד המנהיג, אך סביר כי כוונתו לסיבה הראשונה, האל. בדומה לכך ובהתאמה לעולם יש שלושה חלקים באדם: הנפש הזנה, הנפש החיונית והנפש המרגשת.¹⁰⁹ גם בגוף החי ישנו כח מאחד, מנהיג ומקשר בין החלקים – והוא החלק השכלי, וגם בגוף ישנו תהליך האצלה לפיו השפע שופע מעליון לתחתון. בשל כך נקרא האדם 'עולם קטן'. ניתן היה לחשוב כי אם החלק השכלי מזוהה עם האל – אזי ההשגה השכלית הינה התכלית האנושית, אך אין הדבר כן. בדומה לר"ח"ק חברי החוג סברו כי התכלית האנושית הינה קיום התורה והמצוות ולא ההשכלה.

האלהים! אם לא נאמר ששלמות זאת ההשכלה היא השגת המושכלות הראשונות, ודבר זה ישו בו הצדיק והרשע, ולא עלה זה על לב שום אדם מעולם, ועל כן יראה שהדעת הנכון והנאות לתורה הא, שהנפש עצם רוחני מוכן אל ההשכלה לעבוד את השם יתברך, ולא אל ההשכלה לבד. ולזה כשישיג האדם אי זה שכל לעבוד השם יתברך מצד שישגי אי זו השגה או הכרה בשם גדולה או קטנה, ישיג מיד מדרגה-מה ממדרגות העולם הבא. וכן נמצא לרבותינו [...] אמרו: מאמיתי תינוקות זוכים לחיי העולם הבא משום ר' מאיר אמרו משידעין לומר אמן [...] וזה מבואר כמו שכתבנו ששלמות הנפש הוא מצד ההשכלה אל העבודה אי זו שתהיה עד שכאשר ישיג הנער ההשכלה אל העבודה היותר קטנה שאפשר שהוא לומר 'אמן' על איזו ברכה יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא.¹¹⁰

בהגותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה

האנלוגיה בין האל ובין החלק השכלי של האדם עולה גם מדבריו של ריב"ד.

וככה שפע אורו ית' הנה הוא שופע על האור השכל האנושי, בעבור היות האדם כדמות עולם קטן וכחו השכלי כדמות עלה לכל שאר הכחות הלא הוא יותר קרוב אל השם ית', וכן הוא טבע המקום גורם קבלת השפע כפי ענינו.¹¹¹

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

רז"ה בדרשה יצר אף הוא אנלוגיה בין החלק השכלי לאל, והסביר כי בעקבות החטא מיעטו את החלק השכלי, אך גם העולם הוגבל בהתאמה. רז"ה אף הוסיף את מוטיב החסד המשמש כלי להסברה לתהליך ההיררכי, המגשר על הפער בין הנשגב ובין שפל.¹¹²

¹⁰⁸ תהליך ההאצלה הנאופלטוני. שילוב בין התפיסה הקוסמית האריסטוטלית והמדרג הנאופלטוני קיים גם בדרשותיו של ריב"ד, ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רמד-רמו.

¹⁰⁹ השווה: הרמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פ"ד, הל' ח. בהתאם לאריסטו ופרשניו הערביים, כמו: אלפארבי ואבן סינא הסוברים כי נפש האדם אחת ומדברים על חלקי הנפש ולא על נפשות רבות סבר גם הרמב"ם כי הנפש היא אחת, אך בשונה מהחלוקה המשולשת לעיל הרמב"ם חילק את נפש האדם לחמשה חלקים. ראה: אריסטו, על הנפש, א, פ"ה: שם, ב, פרקים א-ב: שם, ג, פ"ט: הרמב"ם, הקדמות, שמונה פרקים, פ"א, עמ' רכח-רלא. ניכר שהחלק השלישי שתיאר רי"א "הנפש המרגשת" – מכיל את שני החלקים שציין הרמב"ם בנפש: החלק המדמה והחלק המתעורר. המקובלים חילקו את הנפש גם לשלושה וכינו את חלקי הנפש המתוארים כאן בהתאמה: נפש, רוח ונשמה.

¹¹⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ט, עמ' תקפה. סגנון דומה נמצא כבר אצל רח"ק בא"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רמט. על תינוקות של בית רבן האומרים אמן, ראה: רח"ק, שם, עמ' רמה: שם, מ"ד, דרוש השמיני, עמ' תה.

¹¹¹ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת תרומה, עמ' קפט. על המקום גורם אצל הר"ן, ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, הדרוש השנים עשר, עמ' תסח.

¹¹² על מוטיב החסד בקרב חכמי החוג, ראה: להלן, עמ' 178 ואילך.

אולם החסד השלישי אשר הפליג לעשות האל עם איש האדם הלא הוא, כי ברוב החלקים והאברים אשר נמצאו מהם בו רבוי מופלג, לא יעלם, עד שאין בעולם נמצא לא ימצא באיש האדם דומה אליו, בחר לו יה החלק היותר מעולה מהם, והוא השכל, ושימיהו מושל על שארית חלקי הגוף, והוא ישפוט העולם ההוא הקטן בצדק. ולהיות זה האיש עולם קטן וטופס מקוצר מכל הנמצאות, אמר הוא ית' בעת בריאת זה האיש 'נעשה אדם בצלמנו' ר"ל בצלם ודמות כולנו. והנה לזה רמזו חכמי האמת בחגיגה פרק אין דורשין במאמר אחד להם הנכבד מאד, וזהו תורף המאמר: 'ר' אליעזר אומר: אדם הראשון מן הארץ ועד לרקיע, שנאמר: 'למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ'. וכיון שסרח, הניח הקדוש ברוך הוא ידו עליו ומיעטו, שנאמר 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה'. רב יהודה אמר: אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו, שנאמר 'ולמקצה השמים ועד קצה השמים'. וכיון שסרח, הניח הקדוש ברוך הוא ידו עליו ומיעטו, שנאמר 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה'. קשיו קראי אהדדי? אידי ואידי מדה אחת היא. והנה כונת אלה החכמים היתה לרמוז אל זה הענין, ר"ל שאיש האדם עולם קטן. ואמנם ר' אליעזר היה מגביל העולם בחצי קוטרו כי זאת לפי דעתו ההגבלה העצמית לכדור, ולזה אמר 'אדם הראשון מן הארץ ועד לרקיע'. ואמרו אחר כן 'וכיון שסרח' ר"ל כי כשחטא, הנה סר ממנו חלק אחד, והוא החלק השכלי, ואז הנה איננו עולם קטן, כי יחסר ממנו החלק השכלי אשר הוא בגוף האדם כמו האל ית', ולזה אמר 'מיעטו'. והנה רב יהודה כוונתו ג"כ זאת בעצמה לולי שהיה רומז אל הגבלת כללות העולם בקוטרו השלם, ולזה אמר אדם הראשון 'מסוף העולם ועד סופו וכיון שסרח וכו'', כנזכר במאמר רב יהודה. והנה שמע השומע המאמרים והבין אותם כפשטם, ולזה אמר 'קיו קראי אהדדי'. ואמר המשיב 'אידי ואידי מידה אחת היא', ר"ל כי דעת שינהם היתה לרמוז אל שהאדם עולם קטן, זולתי שרב אליעזר הגביל העולם בחצי קוטרו, ורב יהודה בכל הקוטר. הנה איך שיהיה, נראה מזה שגוף האדם עם רוב חלקיו בחסד השם נתנה הנהגתו לחלק אחד ממנו, והוא היותר מעולה, ר"ל לשכל אשר הוא שר ושופט עליהם.¹¹³

על אף שחכמי חוג זה ראו בחלק השכלי את החלק החשוב שבשלו נדמה האדם לאל והינו 'עולן קטן', לא ראו חכמי החוג את תכלית האדם בהשגת המושכלות כי אם בדבקות באל על ידי קיום התורה והמצוות, כפי שנראה בהמשך הדיון.¹¹⁴

5. קשה רימה למת כמחט בבשר – קבלת דברי חכמים כפשוטם

בדיון בו הצגתי את העיסוק בקבלה בקרב חברי החוג,¹¹⁵ ציינתי כי בתחום המטאפיסי העוסק בקורות האדם לאחר פטירתו מן העולם שילבו החכמים רעיונות קבליים, כמו: הקבורה לצד האבות וקורות הנפש במהלך שנים עשר חודש הסמוכים להפרדות מן הגוף. בנוסף לזה, מצאתי בכתבי חברי החוג הישנות בעיסוק קורות הגוף לאחר הפטירה עם רעיון שעובר מהרב לתלמידים. בביאורם הביאו במפורש מדברי רח"ק שאינם לא מוכרים לנו מא"ה או מד"ה. הבסיס לדיון נמצא בדברי חז"ל בספרות התלמודית.

¹¹³ רז"ה, דרשות, עמ' 29-30. רז"ה השתמש בתפיסה זו גם לענין הזיווג: "ובהיות האדם עולם קטן אשר נמצאו בו כל שלמויות הגדול והזיווג הוא השארות מינו, רמז הנביא ע"ה בפסוקים אלו אל שלמות יצירת האדם ואל שלמות זיווגו." ראה: רז"ה, שם, עמ' 66. רמ"ה בדרשות אף הוא הזכיר את היות האדם 'עולם קטן': "המשכילים יתבוננו כי הכובש את יצרו ואבי הגבור הוא הש", והאוייב שיש לו הוא יצר הרע שגורם לעשות הפך רצונו ובתחבולותיו מאביד את האדם שנקרא עולם קטן", ראה: רמ"ה, אבות, דרשה לפרשת ויצא, עמ' 351.

¹¹⁴ ראה: להלן, עמ' 255 ואילך.

¹¹⁵ ראה: לעיל, עמ' 66.

דבר אחר: אין בשר המת מרגיש באיזמל, איני והאמר רב יצחק: קשה רימה למת כמחט בבשר החי, שנא' אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל. אימא – אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל.¹¹⁶

פרשנותו של רח"ק לדברי חז"ל אלו לא מובאת בא"ה, כפי שצינתי לעיל, אך היא נשתמרה בפרשנותו של רמ"ה על מסכת אבות. המשנה באבות מביאה את דברי הלל: מְרַבָּה בְּשָׂר – מְרַבָּה רְמָה.

מי שיחשוב שתכלית הצלחתו הוא לאכול מטעמים ולשתות ממתקים יתנהג בהם ויראה דשן ושמן בריא וחזק, ואמר כי תכליתו רמה, כלומר לא די שתכליתו הוא הבל אלא שמזיק ביותר שתתהווה הרמה בהיות שם שומן ביותר, מדל בשר וכחוש. ולפי הסוגיות שבפ"ק דשבת (יג ע"ב) ובס"פ הרואה ובפרק מי שמתו (ברכות יח ע"ב) נראה שהמת ירגיש ברמה כפשוטה דר' יצחק דאמר קשה רמה למת כמחט בבשר החי, והעיד לנו ה"ר חסדאי בשם רבו הר"ן ז"ל שהפירוש האמתי כן הוא.¹¹⁷

רח"ק ביאר את דברי הגמרא כפשוטם, קרי: המת מרגיש ברימה בדומה לחי החש את דקירת המחט בבשר. את הסברו הביא רח"ק בפני התלמידים משמו של הר"ן. התפיסה כי המת חש בדומה לחי – אינה רציולנית, ואכן הרשב"א ובעקבותיו הרדב"ז שללו את האפשרות כי המת חש את הרימה.¹¹⁸

רמ"ה קיבל את פרשנותו של רח"ק ועל רעיון זה חזר רמ"ה שוב בביאורו פעם נוספת בהמשך המסכת כאשר ביאר את דברי ר' לויטס איש יבנה במשנה:

שְׁתַּקְוֹת אֲנֹשׁ רְמָה: שאמר ר' יצחק קשה רמה למת כמחט בבשר החי ושמעתי מה"ר חסדאי ששמע מרבו הר"ן ז"ל שהוא כפשוטו.¹¹⁹

בשני המקומות האלה בביאור באבות דייק רמ"ה כי דברי רח"ק אלו הם שמועה אשר קיבל מרבו הר"ן. קבלתו של הר"ן את דברי הגמרא כפשוטם, הולמת את דבריו בדרשות ממנה עולה כי יש לקבל את דברי חז"ל בכללם הן בחלק ההלכתי, הן בחלק ההלכתי – כפשוטם.

וכמו שנצטוינו לילך אחר הסכמתם במשפטי התורה, כן נצטוינו לכל מה שאמרו לנו על צד הקבלה מהדעות ומדרשי הפסוקים, יהיה המאמר ההוא מצווה או לא יהיה, **ישראל הנוטה מדבריהם אפילו במה שאינו מביאורי המצות, הוא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא.** וזה מפורש בסנהדרין בפרק חלק [...] עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קודשי הקדשים ועליו כל מיני מגדים [...] ר' יוחנן דרש כי עתיד הקב"ה להוציא אבנים טובות ומרגליות שלושים על שלושים וחוקק בהם עשרה על עשרה ומעמידן בשערי ירושלים [...] לגלג עליו אותו תלמיד [שמע את הדרשה על האבנים- לימים הפליג אותו תלמיד בים וראה מלאכי שרת מנסרים אבנים טובות ומרגליות בגודל של שלושים אמה, והם סיפרו לו שהם לצורך בנין בית המקדש לעתיד לבוא. התלמיד חזר לר' יוחנן ואישר שאמנם מה שסיפר ראה במו עיניו] אמר ליה: רבי דרוש ולך נאה לדרוש כשם שאמרת כך ראיתי!

¹¹⁶ ראה: בבלי, שבת, יג, ע"ב. דיון בסוגיה נמצא גם בבלי, ברכות, יח, ע"ב.

¹¹⁷ ראה: רמ"ה, אבות, ב, ז, עמ' 109. אציין כי את באורו זה של הר"ן לא מצאתי בפירושי הר"ן לתלמוד – הוא נעדר מהדיון שלו בשבת, יג, ע"ב ובברכות יח, ע"ב. שפיגל ציין כי היו ראשונים אשר פירשו את דברי ר' יצחק אחרת, שם, הערה 59.

¹¹⁸ ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' שסט, עמ' קעה: רדב"ז, שו"ת, ח"א, ס' תפ"ד: להלן, הערה 125.

¹¹⁹ ראה: רמ"ה, אבות, ד, ד, עמ' 173. מעניין לציין כי בשתי המקומות הללו הקפיד רמ"ה לציין כי שמועה זו באה לרח"ק מרבו הר"ן. הקפדה זו הלכה למעשה עולה בקנה אחד עם דבריו של רמ"ה בדרשה לפרשת ויחי: "וכן אמרו במדרש שיר השירים 'דובב שפתי ישנים' כל תלמיד חכם שאומר' דבר שמועה משמו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר שניאק דובב שפתי ישנים, וכן אמ' דוד 'אגורה באהליך עולמים', וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמות, אלא כך אמ' דוד: רבונם של עולם, יהי רצון מלפניך שיאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה, שכל תלך שאומר' דבר שמועה מפיו בעולם הזה אחר פטירתו כאלו דר בשני עולמות." ראה: רמ"ה, אבות, פרשת ויחי, עמ' 357. בדרשה זו עסק רמ"ה בתחיית המתים.

אמר לו: הא כי אם לא ראית לא האמנת, מלעיג אתה על דברי חכמים, נתן עיניו בו ועשאו גל עצמות. והרי מה שאמר כאן רבי יוחנן אינו דין וחוק מחוקי התורה, ואף על פי כן העלו כאן שהוא מדברי אפיקורסות, שהוא בזה דבר השם יתברך, שאינו מאמין למי שהוא מצווה להאמין.¹²⁰

הר"ן בחר בדווקא להביא דוגמא לדבריו מאגדתא שעל פניו קשה לקבלה כפשוטה ואף על פי כן קבע כי יש לקבל את הדברים כהויתם ומי שלא הריהו אפיקורוס.¹²¹ תפיסה זו הר"ן המקבלת את דברי חז"ל כפשוטם קנתה לה שבייתה אף בהגותם חברי החוג כולו, כפי שניתן לראות בהגותו של רח"ק: וכמה נאות אל זה מאמר רז"ל הרהורי עבירה קשין מעבירה ונתקשו בה המפרשים, וכאשר נטיב העיון בו היה המאמר כפשוטו.¹²² בקרב התלמידים, תפיסה זו נמצאת בהגותם כפי שראינו בין היתר לעיל ואף בולטת בא"ש לראב"י.¹²³

נחזור לעניינו, ריב"ד התייחס אף הוא לעניין הרימה במת בדרשותיו על התורה, ועמד על הצער הגדול שיש למת בעקבותיה. בדרשה על פרשת ויחי מבאר ריב"ד את הפסוקים העוסקים בקיום צוואת יעקב ביד בניו. על כך מעלה ריב"ד עשרה שורשים הנלמדים מהסוגיה. בשורש העשירי הוא כתב כך:

והוא ענין חדש אצלי לפיכך אני מסדרו אחרון אל חתימת דברי. וזה הוא מה שצוה יוסף את עבדיו [את] הרופאים לחנ(ו)ט את אביו, שאין ספק אלא שחנטה זאת היה מעמיד הגוף, כי בכח הבשמים ההם היתה הרמה והתולעת בורחת מן הגוף, כי הבשמים מסירין ממנו הסרחון, וכיון שלא הבאיש רמה לא היתה בו, ולכן היתה קבלה מאבותינו מעולם לעשות תכריכין מבגד פשתן, לפי שאין רימה שולטת בו כמו צמר ובמשי, אלא הולכת לה ואינה מתעכבת בו. ונהגו נשיאי ישראל שלא היו יקרים בדמים, ויש מצוה בדבר, שלא לבייש את העניים אשר לא השיגה ידם אל דמים מרובים. ונראה שהוא ענין ראוי מאד להרחיק הרמה מן המת למען ידעו כי כל מה שמתבזה בגוף לאחר המיתה,

¹²⁰ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השלושה עשר, עמ' תקכה-תקכו. ההדגשה שלי ח.ב. תפיסה זו המקבלת את דברי חז"ל כפשוטם שונה בתכלית מתפיסת הגאונים את האגדה, לפיה דברי האגדה 'אומדנא ניהו' ושונה מתפיסת הרמב"ם, לפיה אין להבין את דברי חז"ל כפשוטם אלא הם אלגוריה. על תפיסת הרמב"ם, השווה: רמב"ם, הקדמות, הקדמה לפרק חלק, עמ' קלג-קלה. עוד על היחס לאגדה לאורך הדורות, ראה לדוגמא: אלבוים, להבין.

¹²¹ את תפיסתו זו יישם הר"ן באופן מופלא כאשר דן על חטאו של דוד המלך. מחד, הטקסט המקראי המתואר בספר שמואל ב' פ"א מעיד על חטאו של דוד באופן מפורש, מאידך חז"ל קובעים כי "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". הר"ן מקיים בפירושו את דברי חז"ל כפשוטם ומבאר את הכתוב בפסוקים: "ולכן הציע הכתוב זה כאלו חטא גדול ועצום, שאותו המעט לדוד שמורים בו רבותינו ז"ל שחטא, היה נחשב לו כמו שיהיה נחשב לאדם אחר שחטא כל מה שיראה עליו פשט הכתוב, והודיע הכתוב, כי גם כשיחטא אדם חטא עצום, שיתכפר לו, כמו שנתכפר זה העוון לדוד, עם היותו נראה עצום מפשטי הכתובים [...]. ובאו רבותינו ז"ל והזהירונו כפי קבלתם האמיתית שדוד לא חטא החטא שיראו עליו פשטי הכתובים.", ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' רמג-רמה. על ההתמודדות עם חטאו של דוד בספר העיקרים, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ו, עמ' תקסד: בדלוב, העמדת, עמ' 115-119. תפיסת דברי חז"ל כפשוטם עולה אף מא"ש: "כי כל זמן שלא אבותינו ע"ז במצרים לא שלטו המצריים בהם כמו שארז"ל למה נמנו שנותיו של לוי למה נמנו שנותיו של קהת לומר לך שכל זמן אחד מן השבטים קיים או אחד מאותם שקבלו מהם והיו ישראל סרים אל משמעתם לא שלטו בהם המצריים וזה אמת בלי ספק [...]" ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 549 (א"ש, עמ' 19, שורה 21-25), קבלת דברי חז"ל כפשוטם חזרה נשנתה בא"ש, ראה עוד: "ואחר כן נתן לו הברית ששקול כנגד שאר כל המצוות שנתנו לאבותינו בהר סיני וע"כ ברית עלה בגימ' תרי"ב כמניין כל המצוות ואלו היה לי פניות הייתי מראה כי כל המצוות שנתנו לאבותינו בהר-סיני כולם קיים אותם אברהם [...]. כי התורה מורשה היתה לקהלת יעקב כלומר ירושה היתה לקהילת יעקב מאבותיהם ומה מאוד היטיב לדבר החכם האומ' כי אפי' עירובי תבשילין קיים אבר' אבינו" ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 597 (א"ש, עמ' 62, שורה 21-28): "עכ"פ תשבות המניע מלהניע וזה היה עכ"פ אות גדול והשבתת התנועה באמת כי אם לא היתה נשבתת התנועה לגמרי כפי דעת קצת מבני עמינו, לא היו רז"ל מביאין זה הפלא בעצמו המשל והדמיון כאמרם אפי' אם היה מעמיד לנו חמה באמצע השמים כיהושע. ובא ר' עקביא השלם ואמ' חס ושלו' אין הקב"ה מעמיד החמה באמצע הרקיע [לעורין] רצונו א"כ מדברי רז"ל אתה רואה כי כבר עמד ונשבתת התנועה." ראה: רוזנברג, א"ט, עמק 562 (א"ש, עמ' 32, שורה 11-14). על נס עמידת החמה, ראה לדוגמא: שוורץ, הנס. על תפיסת הנס בימי הביניים, ראה: רביצקי א', התורה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 69-110. על נס עמידת החמה בחוג זה, ראה: להלן, הכוונה במצוות, עמ' 295 והערה 61.

¹²² ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 139, בכת"י עמ' 196 א, שורה 155-157.

¹²³ ראה לדוגמא: ראה גם את הדין על נס עמידת החמה, להלן, עמ' 294 הערה 61.

הנה הוא צער גדול לנפש, עד שאם חטא הרבה בחייו מי שצער המיתה לא יוכל לכפר, הנה הצער ההוא כל כך גדול שהוא מכפרו.¹²⁴

יוסף, בנו של יעקב, הדריך את עבדיו ואת הרופאים אשר עסקו בקבורת יעקב, כי יעטפו את גופו של יעקב בתכריכים מפשתן ושגופו יעבור טיפול בבשמים לצורך שימור הגוף מרימה ותולעה.¹²⁵ את ביאור זה כינה ריב"ד כחדש אצלי ולא מצאתיו בחיבור נ"י. יתכן וחיידוש זה בא לפני הריב"ד כאשר בא ללמוד בבית מדרשו של רח"ק,¹²⁶ כפי שראינו מדברי רמ"ה כי רח"ק דרש עניין זה משמו של רבו, הר"ן, בפני התלמידים.

נראה לי כי עיסוק בסוגיה זו של 'החיים לאחר המוות', מלבד העיסוק העצמאי שיש בו פרשנות הכתובים ודברי חז"ל, הרי הוא טומן בחובו את העיסוק בסוגיית המוות אשר סביר שנעשה תכופ יותר נוכח המוות אשר עלה בחלונם של רבים מבני התקופה, בעקבות החורבן הגדול אשר חוו.

6. התפיסה המטא-הלכתית

בטרם אציג את התפיסה המטא-הלכתית של חכמי חוג זה כפי שלהערכתי עולה מן הטקסטים, אקדים שתי הקדמות מבואיות השזורות האחת בחברתה ונצרכות לדיוננו. האחת, תעמוד על עיסוק ב"יג מידות שהתורה נדרשת בהן. השנייה, תעמוד על תפיסת היחס בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה אצל הרמב"ם והרלב"ג.

עיסוק ב"יג מידות

מן המחצית השנייה של המאה י"ד ניתן להצביע על עיסוק מוגבר ב"יג מידות שהתורה נדרשת בהן. סוגיית י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן זכתה למקום נכבד במחקר.¹²⁷ המידות הינן עקרונות פרשניים והיסקיים על פיהם ניתן ללמד הלכות שאינן כתובות במפורש מן הטקסט המקראי. בנוסף, בעזרת המידות ניתן לסמוך הלכות ומדרשים הידועים במסורת למשה מסיני למקראות, וליישב סתירות בכתובים. מניין המידות נזכר כבר בתקופת חז"ל, ובתקופתם הוצגו מניינים שונים למידות אלו, כדוגמת: רשימתו של הלל ורשימתו של רבי ישמעאל.¹²⁸ רשימתו של רבי ישמעאל ל"יג המידות היא זו אשר התקבלה וזכתה לעיסוק הרב ביותר.¹²⁹ יש אשר סברו כי העיסוק בה נבע מהשפעת הפולמוס עם הקראים,¹³⁰ יש אשר סברו כי

¹²⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' צח. מעניין לציין כי מצאתי את מטבע הלשון 'חדש' שלוש פעמים בפירושו לתורה. שניים מהם מתייחסים לעניין הלכתי ושם הוא כותב "דין חדש" וכאן במבואה שלפנינו הוא מתייחס לרעיון הגותי-הליכתי אשר התחדש לו והוא מכנה את החידוש 'ענין חדש' ומונה אותו אחרון בשל כך. ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קכא, קלח.

¹²⁵ מדברי ריב"ד עולה יחס חיובי לחניטה. עוד על היחס על תהליך החניטה בספרד, ראה לדוגמא: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' שסט, עמ' קעה. בתשובה זו דן הרשב"א בין היתר בשאלה האם מותר להוציא גופת מת מקברו על מנת לקברו לצד האבות. בדבריו התייחס הרשב"א לדברי הגמרא שהזכרתי לעיל: 'קשה רמה למת כמחט בבשר החי' אך ביאר אותם בשונה מרח"ק ובדומה לסייפא של דברי הגמרא: "שאיין בשר המת מרגיש באזמל" והתיר להוציא את המת מקברו וגם למשוך את גופו בסיד בטענה כי אין בדבר צער או ביזיון למת.

¹²⁶ ציינתי כי החיבור נ"י נכתב ככל הנראה בברצלונה. המרכז חרב בפרעות קנא וסביר להניח כי אז עבר ריב"ד לסרגוסה. ראה: לעיל, עמ' 44-45, 47.

¹²⁷ ראה לדוגמא: ליברמן, יונית, עמ' 185-212; שטיינזלץ, מבוא, עמ' 127-134; פריימאן: י"ג מידות.

¹²⁸ הלל מנה שבע מידות, ראה: ספרא ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א, פרק א, אות ז: תוספתא, סנהדרין, פרק ז, הלכה ה. ישנה רשימה שונה שעסקה במידות של אגדה המיוחסת לרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, רבי אליעזר מנה שלושים ושתיים מידות, ראה: ילקוט שמעוני, תורה כ; תורה צב; תורה תתקמב.

¹²⁹ ראה: ספרא ברייתא דרבי ישמעאל שלוש עשרה מידות. מידות אלו זכו לעיסוק נרחב החל מפירושים על הספרא, פירושים לתפילה, ספרי כללים, חידושים על התלמוד ועוד. ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 1 וההערות שם. על הפירושים האריסטוטליים עיסוק ל"ג מידות, ראה לדוגמא: רביצקי, שם: הנ"ל, שערי צדק: הנ"ל, אבן ביליה: הנ"ל, מתודולוגיה: הנ"ל, פירוש.

¹³² ראה לדוגמא: אלוני, אבן ביליה, עמ' שפב; פריימאן, י"ג מידות, עמ' 109. לדחיית טענה זו, ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 2-3.

העיסוק ברשימה זו נבע מכך שזו רשימה המציגה את עיקרי המידות שאין עליהן מחלוקת,¹³¹ ויש אשר סברו כי זמינות הרשימה בטקסט התפילה, על אף היותו טקסט סתום ולא ברור דיו, היא אשר הביאה לעיסוק וביאור הרשימה.¹³²

בתקופת ימי הביניים סוגיה זו של ייג מידות נידונה בקרב החכמים בין היתר, בזיקה לדיון אודות מניין המצוות. המניין של תרי"ג מצוות מבוסס על דרשתו של רבי שמלאי שהזכרנו לעיל,¹³³ אך על זהות המצוות מבין התרי"ג הנכללות בקטגוריה של מצוות דאורייתא – הדעות חלוקות. יש חכמים אשר מנו מצוות הנלמדות מדרישת פסוקים בייג מידות כמצוות דאורייתא, ובכך הרחיבו את מקומן ותפקידן של המידות,¹³⁴ ויש שלא ראו בכך ראייה אלא אם כן צוין הדבר במפורש בתלמוד, ובכך צמצמו את מקומן ותפקידן של המידות.¹³⁵ אך כל הדעות שותפות לתפיסה כי העיסוק בייג מידות הלכה למעשה – שמורה ונתונה רק לחז"ל.¹³⁶

על אף תפיסה זו, מן המחצית השנייה של המאה היי"ד ניתן להצביע על עיסוק מוגבר במידות כחלק מתופעה כוללת יותר במסגרת הלימוד להכשרת התלמיד ולהקניית החומר. יתרה מכך, ניתן להצביע על מקורות מחכמים ספרדיים מהם עולה התפיסה כי לחכמים בתקופה הבתר תלמודית ישנה רשות ויכולת לדרוש בעצמם מדרשי הלכה מן הפסוקים. על תופעה זו הצביע ההיסטוריון יואל מרציאנו, בעזרת טקסטים היוצאים בין היתר מבית מדרשו של רח"ק: האחד, מספר העיקרים לרי"א,¹³⁷ השני, מפירוש למסכת אבות לרמ"ה.¹³⁸

¹³¹ ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 177 והערה 147.

¹³² ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 3. מלבד טענה זו רביצקי סבר כי עצם תפיסת המידות כעקרונות יסוד בעולם ההלכה הוא אשר הביא את חכמים בעיסוק בהם בצורה טבעית.

¹³³ דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה – שלוש מאות וששים וחמש לאווין כמניין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם [...], ראה: בבלי, מכות, כ"ג ע"ב-כ"ד ע"א.

¹³⁴ כפי שסבר לדוגמא הרמב"ן וכתב בהשגות על השורש השני של הרמב"ם, ראה: רמב"ם, ספר המצוות, הקדמה, עמ' נא-צד.

¹³⁵ כפי שסבר הרמב"ם, ראה: שם, עמ' נא. על תפיסת הרמב"ם, ראה: להלן.

¹³⁶ קיימת ספרות מחקר המצביעה על מקרים בתקופה הבתר תלמודית בהם נדרשו דרשות הלכתיות שלא הזכרו בחז"ל בעזרת ייג מידות, ראה: גילת, דרשות: אלון, המשפט, א, עמ' 374-393: מרציאנו סבר כי תופעה זו רחבה יותר מן תמונת המצב במחקר וכי בדיקה שיטתית בספרות הראשונים תביא לתמונה רחבה יותר של התופעה בה נעשה שימוש בייג מידות הלכה למעשה גם לאחר חתימת התלמוד, ראה: מרציאנו, חכמי, עמ' 179 והערה 157. נוכח מקורות אלו טען ר' חיים סבתו כי המשותף לכל המקורות הללו, למעט מקרים יחידאיים, הוא שאין בהם דרשה של ממש או שהדרשה הינה רק אסמכתא להלכה ידועה מכבר. יוצא מדבריו כי הדרשות בתקופה הבתר תלמודית הינן שונות מהותית מדרשות חז"ל, ראה: סבתו, האם.

¹³⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' שסג-שסד: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 181. להלן, עמ' 154.

¹³⁸ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 68-69: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 181-182. להלן, עמ' 151. מלבד שני מקורות אלו הביא מרציאנו מקור נוסף להוכחת העיסוק במידות בתקופה זו מדברי מחברו האנונימי של ספר 'שערי צדק'. ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 182: רביצקי, שערי צדק, עמ' 56-77, 68. מקור זה יוצא דופן בשל היותו ממוקד במידה 'הקל וחומר' המסורה לכל אדם, בעוד שהמקורות מספר העיקרים לרי"א והביאור למסכת אבות לרמ"ה מוסבים על המידות באופן כללי. על מידת 'קל וחומר', ראה לדוגמא: רביצקי, שערי צדק, עמ' 56-55, 68: הנ"ל, מתודולוגיה, עמ' 232 ואילך. על ייחוסו של החיבור 'שערי צדק' לרלב"ג ועל זמנו וזהותו של המחבר האנונימי של החיבור, ראה: רביצקי, על. אבירם רביצקי ההדיר את חיבור 'שערי צדק' והוסיף למהדורתו דברי מבוא בהם ניתח את הטקסט המוזכר. רביצקי במחקריו שלל את האפשרות כי כותב החיבור הינו רלב"ג. במחקרו הציג תפיסות מחקריות אשר קדמו לו בשלילת ייחוס זה בין היתר בשל אי הלימה בין ייחוס של רלב"ג לייג מידות ובין המעמד החשוב שהם מקבלים ב'שערי צדק', ראה: רביצקי, על, עמ' 402 והערה 8. מסקנותיו של רביצקי במחקר זה היו בין היתר: 1. החיבור נכתב ככל הנראה בסוף המאה היי"ד ראשית המאה הט"ו. 2. ר' שמשון המוזכר בחיבור ככל הנראה הינו ר' שמשון מקינון. לאור מחקרו של רביצקי ברצוני להעלות השערה כי יתכן ומחבר 'שערי צדק' יצא מבית מדרשו של רח"ק או לכל הפחות מסביבתו של רח"ק, העיסוק בייג מידות והתייחסות לשיטת העיון, בעיקר לחשיבות שיטת הכללים הולמות את בית מדרש זה. את הביקורת שהציג בעל 'שערי צדק' על שיטת העיון ניתן לתחום רק לעיסוק הרב בדקדוק במילה, שאפיינה את שיטת העיון. אין בביקורת זו כדי לשלול את שיטת העיון בכללותה, וודאי לא כפי שהייתה בתקופה זו באראגון כפי העולה מן הטקסטים באראגון, בשונה מהתפתחותה בקסטיליה במחצית המאה הט"ו בבית מדרשו של ר' יצחק קנפנטון.

אציין כי מרציאנו במחקרו לא עסק במישרין בחוג רח"ק ותלמידיו.¹³⁹ כהיסטוריון שאף להציג מגמות ותהליכים רחבים במטרה ליצור קוים אופקיים ולעמוד על תופעה. על כן, לעיתים הדוגמאות אשר הביא היו יחידאיות ולא דווקא הציגו חוגים נבחרים מבחינה טיפולוגית-רעיונית.

את העיסוק הקונסטרוקטיבי במידות בתקופה זו של המחצית השנייה של המאה הי"ד, דווקא, הסביר מרציאנו בדומה לחוקרים אשר קדמו לו,¹⁴⁰ כי המידות נתפסו כלוגיות, ובתקופה זו של המאות הי"ד והט"ו ראו חכמים רבים קרבה בין הדיסציפלינות התלמודית-הלכתית והפילוסופית.¹⁴¹ קרבה זו הביאה רבים מחכמי ספרד ובעיקר חכמי העיון הספרדי לשלב בין התחומים ולעסוק במידות,¹⁴² דבר אשר הביא בעקבותיו את התפיסה כי יש כח ביד החכמים לחדש מן המקראות שלא דרשו חז"ל בכל דור. אך בפועל בשל מיעוט החומר ההלכתי הנוטר בידינו, קשה להכריע אם דרישת המידות נעשתה הלכה למעשה, ולדידו של מרציאנו סביר כי נשארה בגדר תיאוריה.

שני המקורות אשר הובאו על ידי מרציאנו: מספר העיקרים ומפירוש למסכת אבות לרמ"ה, לצורך הדגמת התופעה של עיסוק מוגבר בחקירת המידות שימשו אף את ארי אקרמן במחקרו. אך בשונה ממרציאנו, אקרמן לא עסק במישרין בסוגית י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ואף לא ציין את מחקרו של מרציאנו, אלא הצביע על מקורות אלה לצורך הצגת תפיסת התהליך ההלכתי של רח"ק.¹⁴³ על מקורות אלה הוסיף אקרמן גם מקור מא"ש לראב"י¹⁴⁴ ומדרשת רז"ה.¹⁴⁵ ובעזרתם הציג, לשיטתו, את תפיסת רח"ק וארבעה מתלמידיו: רי"א, ראב"י, רז"ה ורמ"ה את התהליך ההלכתי.

את דרכו ההלכתית של רח"ק הסביר אקרמן בזיקה לדברי הביקורת על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם אשר הפנה רח"ק בהקדמה לא"ה.¹⁴⁶ אקרמן טען כי בדברי ההקדמה הקצרים הציג רח"ק את תהליך ההלכה כדבר אין-סופי:¹⁴⁷

התורה התגלתה באופן סופי, אך היא ממשיכה להתפתח באופן תמידי ואין סופי באמצעות הוספת הלכות חדשות.¹⁴⁸

נראה לי כי כריכת שני מחקרים אלו יחד, ההיסטורי מחד, וההגותי מאידך של שני חוקרים אלה, תסייע בידנו לכנס ולצמצם את נקודת המבט על התפיסה המטא-הלכתית בקרב חוג נבדל זה. להערכתו, דברי

לראיה ניתן להביא תפיסת רח"ק בעניין היחס בין העיון ובין המעשה. על אף היותו נמנה על חכמי העיון סבר רח"ק כי המעשה גדול ולא העיון כי הוא המביא את האדם לאהבת האל, לשמחה בו ולדבקותו בו, בשונה מחכמי העיון אשר טענו כי העיון התלמודי הוא אשר מעניק את האושר. ראה: מרציאנו, שיטת לימוד: הרון, רח"ק, עמ' 112. עוד על חריגה זו של רח"ק מחוג חכמי העיון, ראה לדוגמא: בדלוב, העמדת, עמ' 62 והערה 8, עמ' 78 והערה 116. על הזיקה בין ר' יעקב קנפנטון (אביו של ר' יצחק) ובין בית מדרשו של רח"ק, ראה: לעיל, עמ' 86 הערה 298: מרציאנו, שיטת לימוד, עמ' 591-592.

¹³⁹ ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 180-185.

¹⁴⁰ ראה: ליברמן, יוונות, עמ' 190: גילת, פרקים, עמ' 365-373.

¹⁴¹ על אף הדעות אשר התנגדו לשילוב בין שני התחומים, ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 11-14.

¹⁴² אאיר כי ניתן למצוא בין דברי מרציאנו כי הוא התמקד בעיקר במידת הקל וחומר, ראה: מרציאנו, חכמי, עמ' 183.

¹⁴³ ראה: אקרמן, טקסונומיה.

¹⁴⁴ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 574.

¹⁴⁵ רח"ק, דרשות, עמ' 9.

¹⁴⁶ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ה-ו. עוד על הקודיפיקציה, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 184-187.

¹⁴⁷ לדידו של אקרמן קיימות שתי אפשרויות לפרשנות לאופי האין סופי של ההלכה: האחת, שהאינסופיות מתייחסת לעצם ההלכה עצמה, כלומר ההלכה הינה ישות אינסופית. השנייה, האינסופיות מתייחסת לתהליך ההלכתי שהוא אין-סופי. את דברי רח"ק בהקדמה ראה אקרמן כמייצגים את הגישה השנייה לפיה התהליך ההלכתי הינו אינסופי.

¹⁴⁸ ראה: אקרמן, שם, עמ' 104.

הביקורת אשר הפנה רח"ק על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם הם בבחינת 'מועט המחזיק את המרובה'¹⁴⁹, ולצורך הבנתם אבקש להציג בקצרה כפי שצינתי בתחילת הדיון את תפיסתם של הרמב"ם והרלב"ג בדבר היחס בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה. הצגת תפיסתם, נחוצה ביותר כיון שרח"ק ביקר את הרמב"ם והצביע על האופן המעשי בו כתב וערך הרמב"ם את הקודקס ההלכתי בפועל. סגנון הכתיבה והעריכה של הקודקס נובע מתפיסה תאולוגית שונה מזו של רח"ק כפי שאראה להלן.

הרמב"ם והרלב"ג

צינתי לעיל, כי סוגיית י"ג מידות נידונה אצל הראשונים בין היתר סביב שאלת מניין המצוות. בסיס המחלוקת על קטלוג מצוות דאורייתא עמד על מקומן של המידות בתולדות ההלכה, האם המידות הינן כלי יוצר הלכה או שמא כלי מבסס הלכה¹⁵⁰ – דיון זה השפיע רבות על מידת העיסוק במידות. בהגותו של הרמב"ם, וביתר שאת אצל רלב"ג, אנו מוצאים צמצום תפקידן של י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות לא מנה מצוות שנלמדו מדרישת פסוקים ביי"ג מידות כמצוות דאורייתא אלא אם כן התלמוד עצמו רואה במצוות הללו מצוות דאורייתא,¹⁵¹ ואף סבר כי במקרה זה ההלכה קדמה לדרשה.¹⁵² הרלב"ג צמצם עוד יותר את תפקידן של י"ג המידות ותחם את תועלתן בנתינת רמז ואסמכתא למצווה בלבד. רלב"ג ראה במידות ערך דידקטי אשר בעזרתן מתיישבת דעתו של הלומד בודעו כי אמנם ההלכה עוברת על פה מדור דור, אך היא מעוגנת ברמזים ואסמכתאות בכתובים.¹⁵³

גישה זו למידות מעידה על תפיסת היחס בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה אצל שני חכמים אלו.¹⁵⁴

רלב"ג השתדל להראות כי הקשר בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה אינו מהותי אלא קשר אשר מטרתו דידקטי ופדגוגי, ובכך הציג את התורה שבעל פה כמסורת עצמאית ונפרדת מן התורה שבכתב.¹⁵⁵ הרמב"ם יצר בידול בין תרי"ג מצוות אשר נתנו בסיני ובין ההלכות אשר נלמדו ביי"ג מידות,¹⁵⁶ וכך יצר דיכוטומיה בין דאורייתא ובין דרבנן, ובלשונו: "כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השורשים."¹⁵⁷

¹⁴⁹ דברי ביקורת אלו נדונו במחקר, ראה לדוגמא: יואל, תורת, עמ' 26-32: שביד, הפילוסופיה, עמ' 66 ואילך; רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר: אקרמן, קודיפיקציה: הנ"ל, טקסונומיה: להלן, מתודולוגי, עמ' 184-187. ניתן למנות את הגאונים כמייצגים גישה זו, תפיסה זו קיבלה מקום מרכזי בפולמוס האנטי קראי, ראה לדוגמא: בלידשטיין, רעיון, עמ' 14. על המידות ככלי יוצר הלכה או מבסס הלכה, ראה לדוגמא: אלון, המשפט העברי, עמ' 243 ואילך: אורבך, מעולמם, עמ' 50-66: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 178-179: רביצקי, שערי צדק, עמ' 53 והערות 179-180.

¹⁵¹ ראה: רמב"ם, ספר המצוות, הקדמה, שורש השני, עמ' נא. על כך חלק רמב"ן בתקיפות את הרמב"ם וראה במצוות הנלמדות ביי"ג מידות מצוות דאורייתא, ראה: השגתו של הרמב"ן על השורש השני, שם, עמק נא-נד: מרציאנו, שם.

¹⁵² ראה: רמב"ם, הקדמות, עמ' ז: רביצקי, שם, עמ' 54.

¹⁵³ ראה: רלב"ג, עה"ת, עמ' 5. את האסמכתאות למצוות בפשט הכתובים ראה רלב"ג ככלי לצורך זיכרון המצוות. המונח אסמכתא הופיע גם אצל הרמב"ם: "אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסמן כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב. וזהו ענין מה שאמרו: 'קרא אסמכתא בעלמא' בכל מקום שיזכרה", ראה: רמב"ם, הקדמות, עמ' לט.

¹⁵⁴ תפיסות הרמב"ם והרלב"ג אינן זהות אך הרלב"ג נסמך בדברי הרמב"ם.

¹⁵⁵ ראה: רלב"ג, שם: רביצקי, שם. הפרדה זו היא אשר אפשרה את הפרשנות הנועזת של הרלב"ג, ראה: ויס, דור, עמ' 112: רביצקי, שם, עמ' 54-55. על פרשנות המקראות לרלב"ג, ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, הדיאלקטיקה.

¹⁵⁶ ראה: רמב"ם, הקדמות, עמ' מ. הרמב"ם במקום מין את הדינים לחמישה חלקים. שלושת החלקים הראשונים של המיון מופיעים אף אצל רמ"ה בהקדמה לביאורו לא"ב, ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 40: להלן, מתודולוגי, עמ' 207-208.

¹⁵⁷ ראה: רמב"ם, ספר המצוות, שרש השני. על הזיקה בין תפיסה זו של הרמב"ם ובין זו של אלפאראבי, ראה: רביצקי, שם, עמ' 28 הערה 80: הנ"ל, הרמב"ם.

לאחר שתי הקדמות מבואיות אלה אבקש לעיין מחדש בטקסטים אשר הובאו על ידי מרציאנו ואקרמן ועליהם אוסיף טקסטים נוספים של חברי החוג במטרה להאיר על התפיסה המטא הלכתית אשר אפיינה חוג חכמים זה. תפיסה אשר להערכתך, השפיעה רבות על הגותם וסגנונם.

בהגותו של ר' מתתיה היצהרי

אפתח תחילה בטקסטים מהגותו של רמ"ה אשר לא הובאו על ידי החוקרים.

את הפסוק בתהילים קיט פסוק י: 'בְּכָל לַבַּי דְּרַשְׁתִּיךָ אֶל תִּשְׁגִּנִי מִמְצוֹתֶיךָ', ביאר רמ"ה כך:

ובזה החלק הגדול נפלה מחלוקת גדולה בין חכמי הקבלה מצד למידתם מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. לפיכך אמר: אל תשגני ממצוותיך, שלא תהיה ההשגה שוגה בהסכמות ולא יסכים אל מה שצוה ה' יתברך לפי האמת אלא שיכוון אל האמת.¹⁵⁸

מקור זה יכול לרמוז אף הוא כי עיסוק ביי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן התקיים בפועל, שלולי כך לא היה מבאר רמ"ה את דברי המשורר במזמור באופן של תפילה לכוון אל האמת ולא לשגות בהקשר של המצוות. לו היה סבור כי השימוש במידות מסור ותחום רק לחכמים בתקופת חז"ל ואינו נוהג בתקופה הבתר תלמודית לא היה טעם לבאר זאת על סדר הפסוקים הפונים אל האדם בכל דור.¹⁵⁹

את המצוות הנלמדות מיי"ג מידות אנו מוצאים אף במבנה המתומן שיצר רמ"ה לתורה בהתאם לשמונת הפסוקים המרכיבים כל אות בפרק קיט בתהילים.

וירמוז גם כן בחילוק הח' חלקים לקיים הכוונה הנזכרת אל חמשה חומשי תורה, הכוללים כל התורה וכל השלמויות נרמזים בהם וג' חלקי התורה שבעל-פה. הא' ביאור המצוות המבוררות שלא נפל בהם מחלוקת. השני- במה שחייב טבע העניין ליפול בו מחלוקת, לפי שהוא נלמד מיי"ג מדות

¹⁵⁸ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 46-47. מעניין לציין את המשך דברי רמ"ה בהם עמד על היכולת של החכם להיות בבחינת נפה. "ולפי שיש מדות מתחלפות ביושבים לפני חכמים, ספוג ומשפך, משמרת ונפה (כמובא במשנה אבות, ה, טו) אמר שהוא משתדל להיות מחלק בעלי הנפה." בפירושו למסכת אבות הסביר רמ"ה מהי אותה תכונת נפה: "ונפה. הוא חלק טוב שיש לו כח הבורר הצודק מהבלתי צודק וזוכר אותו. עוד הועילנו בזה המאמר להקדימו למנותו ריש מתיבתא." ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 259. נפה משמעה יכולת ברירה וזכרון – ובהקשר הדברים בא"ב יתכן שזו התכונה הנצרכת בין היתר ליישום המידות שהתורה נדרשת בהן. אאיר כי שוב כאן משתמש רמ"ה במונח 'קבלה' במשמעות של מסורת בשונה מן המשמעות של תורת המיסתורין, כפי שציינתי בדיון הטיפולוגי, ראה: לעיל, עמ' 68-69.

¹⁵⁹ מרציאנו סבר כי שאלה זו האם התבצעה בחוג זה דרישת י"ג מידות בפועל קשה להכרעה בשל מיעוט הטקסטים ההלכתיים שבידנו. לטעמי, ניתן למצוא קצה חוט לפתרון בדרכו של הר"ן, שהיה בבחינת 'אבי' חוג זה כמורו המובהק של רח"ק. בפירושו על הרי"ף לא חשש הר"ן מלחלוק על ראשונים שקדמו לו כשמדובר על פרשנות התלמוד, בעוד כשהיה מדובר על 'הלכה למעשה' נזהר מלחלוק על הראשונים. ראה: לאבל, לשיטתו: שטולברג, נ"י, עמ' 443-447. לפי זה קיימת אבחנה בין התיאוריה ובין הפרקטיקה, בין החלק ההליכותי. ובין החלק ההלכתי. סביר כי אף חברי החוג שמרו על אבחנה זו וחדשו בתחום ההליכותי ולא בתחום ההלכתי על אף שמבחינה מהותית ראו בדרישת המידות חלק מהותי מתפקיד החכם בכל דור. אבחנה בין הרובד התאורטי של ההלכה ובין הרובד המעשי של ההלכה מיושמת כבר בהגותו של הרמב"ן וממנה חוזרת להגותו של הר"ן, ראה: רביצקי, ריב"ש, עמ' 2, הערה 2: הנ"ל, סמכות, עמ' 131-132. למידות שהתורה נדרשת בהן, יש שני היבטים: האחד, צר – ככלי פרשני-היסקי בספרות התלמודית (דרשת הכתובים ויהיחם בין הלכה למקרא), והשני, רחב – הבנת הסוגיות ההלכתיות (משא ומתן הלכתי שבו חכם אחד חכם אחר אומר בכה ויחכם אחר אומר בכה). בחוג חכמים זה בעקבות הרמב"ן והר"ן (שעמד לפנייהם עושר מקורות ללימוד הסוגיה), המידות הפכו למאפיין של לימוד הלכתי-תלמודי. קרי: הדרך בה הלומד מבין את המקורות ההלכתיים, וכיצד ההלכה הפרקטית נובעת מן הסוגיות, את לימוד ספרות הפסיקה בזיקתה אל הספרות התלמוד. תפיסה זו כפי שאראה בהמשך הדיון מרכזית בחוג רח"ק ותלמידיו.

שהתורה נדרשת בהן. הג' – למה שהוא הלכה למשה מסיני מפני שאין בו בתורה שבכתב. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל. תורת ה' תמימה משיבת נפש [...] תחילה שהוא סוג כולל על כל המינים שיחלקו.¹⁶⁰

רמ"ה הזכיר במפורש את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה.¹⁶¹ אך בפועל, קיימים שני הבדלים מהותיים בין דברי הרמב"ם שם ובין דברי רמ"ה בא"ב. האחד, הרמב"ם מנה חמישה חלקים בעוד רמ"ה מנה רק שלושה. השני, רמ"ה דרש את הפסוק 'תורת השם תמימה משיבת נפש' אגב ציון החלקים, בעוד שהרמב"ם לא דרש את הפסוק בשעה שעמד על חלקי הדינים המיוסדים בתורה. להערכתו, הבדל זה אינו מקרי ובמבט כולל על הטקסטים העולים מחוג זה טמונה בו הנקודה הדיפרנציאלית שבבסיסה תפיסה תאולוגית שונה. הטקסונומיה של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה יצרה אבחנה בין חלקי התורה שבעל פה והעמידה חמישה חלקים היוצרים הבחנה מובהקת בין ה'דאורייתא' ובין ה'דרבנן'.¹⁶² בנוסף, הטקסונומיה של הרמב"ם מוצגת באופן עצמאי ונפרד מן התורה שבכתב. רמ"ה, לעומתו, בחלוקתו חיבר בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה. לדידו של רמ"ה, המבנה המתומן החוזר בפרק קיט בתהילים, מאגד את חמישה חומשי תורה עם שלושת חלקי התורה שבעל פה שבהם אין אבחנה בין ה'דאורייתא' ובין ה'דרבנן'. המצוות הנלמדות מ"ג מידות - 'במה שחייב טבע העניין ליפול בו מחלוקת' הינן חלק שווה בערכו לחמישה חומשי תורה. התורה התמימה ומשיבת הנפש היא זו המאחדת בין התורה שבעל פה והתורה שבכתב. בדבריו אלו ישנה הצגה של תורה תמימה-תורה שלמה ללא האבחנה וחלוקה בין הדאורייתא ובין הדרבנן.¹⁶³ תפיסה אחדותית זו עולה אף מביאורו של רמ"ה את המשנה הראשונה באבות:

משה קיבל תורה מסיני. **ותורה** יכלול תורה שבכתב ותורה שבע"פ, לפי שהתורה שבע"פ אינה רק פירושי התורה שבכתב פרטיה ודקדוקיה סייגיה ומשמרת למשמרתה והיא העקר לפי שהיא המשלמת לתורה שבכתב כי לשונה יובן בקרבה מהפנים שיבא האדם בהם לידי כפירה ויתרחק מן השלמות הפך מה שמכוון.¹⁶⁴

המונח 'תורה' חל על המבנה הדואלי: התורה שבכתב והתורה שבעל פה. שני חלקים אלו יחדיו קרויים 'תורה'.¹⁶⁵ רמ"ה בדבריו הסביר כי המבנה הדואלי של התורה יוצר השלמה של שני החלקים גם יחד. התורה שבעל פה משלימה את התורה שבכתב כיון שהטקסט הכתוב מזמן מקום של ספק וטעות בהבנה, בעוד שהתורה שבעל פה הנלוות אל הטקסט הכתוב מונעת את הטעות.¹⁶⁶

המשכו של ביאורו למשנה הראשונה באבות מסביר את פונקציית ההשלמה:

¹⁶⁰ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 40.

¹⁶¹ ראה: רמב"ם, הקדמות, עמ' מ-מב.

¹⁶² החלק הראשון – הינו דאורייתא, השני – הלכה למשה מסיני, השלישי – המידות, דרבנן. הרביעי והחמישי – גזרות ותקנות ומנהגות – וודאי דרבנן. הרמב"ם ראה חשיבות רבה באבחנה בין דאורייתא ובין דרבנן, ואף בהלכות ממרים הציג חלוקה משולשת לתחום דרבנן, ראה: רמב"ם, משנה תורה, שופטים, הלכות ממרים, פ"א, הל' א-ג.

¹⁶³ אמנם המבנה הוא דואלי (אחד בכתב והשני על פה) אך הוא אחד ואין דיכוטומיה בין השניים. על המבנה הדואלי של התורה אצל רח"ק, ראה: להלן, מתודולוגי, עמ' 195.

¹⁶⁴ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 68. הדגש במקור. חלק זה בדברי רמ"ה, שהוא הרישא של הדברים ולהערכתו המהותי, לא הובא על ידי מרציאנו ואקרמן, ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 181-182: אקרמן, טקסונומיה, עמ' 105. נראה לי כי לצורך הצגת התופעה ההיסטורית טקסט זה אינו קרדינלי אך לצורך הצגת התפיסה הרעיונית, להערכתו, הוא מקבל משנה חשיבות.

¹⁶⁵ בדומה לדברי על השימוש בפסוק 'תורת השם תמימה משיבת נפש' כשעמדתי על המכנה המשותף של חברי החוג במישור הטרימינולוגי ראה: לעיל, עמ' 103 ואילך.

¹⁶⁶ התפיסה כי טקסט כתוב טומן בחובו ספק וטעות בהבנה ובשל כך התורה השלמה בעלת מבנה דואלי אחד בכתב ואחד על פה, על מנת למנוע את הטעות מופיעה גם אצל רי"א: "בעבור זה היה מחוייב, כדי שתהיה תורת ה' תמימה ותובן על הכוונה הראויה, שבתת ה' יתברך אותה אל משה בכתב, יפרש אותה לו על הכוונה הראויה, וכן משה ליהושע, וכן יהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, וכן דור אחר דור, כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי." ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' שסב. על הסבר זה, ראה: רמב"ם, המורה, א, ע"א, עמ': הר"ן, מגילה, פ"ד, יד, ע"א: רמב"ן, עה"ת, דברים, יז, יא, עמ' תכג.

ולזה אמרו ז"ל בפרק הניזקין א"ר יוחנן לא כרת ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבע"פ שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ו(עם) [את] ישראל. ואולם ענייני המחלוקת שבאו בחיבורים תלמודיים הם בדברים נצרך להוציאם מהכללים הניחם השי"י כמו סוגים וכללים נלמוד מהם פרטי הדינים ההויים ומתחדשים תמיד בלי יוקפו במכתב. אז"ל בב"ר: 'אין לך יום שאין הב"ה מחדש הלכה' [...] כלומר שחידושי הדינים לא יוקפו, כמו מקרה הזמנים ולזה אמרו מסדרי הברכות 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'.¹⁶⁷

לפונקציית ההשלמה של התורה שבעל פה את התורה שבכתב ישנם שני היבטים: האחד, באיכות – מניעת טעות בהבנת הטקסט של התורה שבכתב. השני, בכמות – הקפת הדינים המתחדשים בכל דור, בשל אי יכולת טקסט כתוב להכיל ולהקיף את כל הדינים המתחדשים.

בריאה מתמדת

הזיקה בין האל המחדש את ההלכה בכל יום ובין האל המחדש בכל יום מעשה בראשית רומזת על תפיסת י"ג מידות ככלי יוצר הלכה ביד החכמים,¹⁶⁸ ועל כך כי התורה ניתנה בסיני בכח אך ההוצאה אל הפועל מתחדשת תמיד על ידי החכמים.

אאיר כי התפיסה של חידוש עולם תמידי, של בריאה מתמדת נמצאת בא"ה וניכר כי תפסה מקום מרכזי אצל רח"ק:

וזה מה שתקנו במטבע הברכות: "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית". לפי שחידוש המציאות בכלל לא מדבר, הוא תמידי.¹⁶⁹

אחזור לדברי רמ"ה. נקודת המוצא של דיונו נעוצה ביסוד האחדותי של התורה. כריכה הרמטית של התורה שבכתב עם התורה שבעל פה.

יסוד אחדותי זה של תורה אחת – כתב ועל פה הופיע גם בטקסטים של יתר חברי החוג.

בהקדמה לא"ה עמד רח"ק על היחס בין חלקי התורה: הכתב והעל פה, ודבריו אלה הוו את הבסיס לביקורת על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם, ואף המניע לרצונו לכתוב את הספר 'נר מצוה' שיהווה תשובת המשקל לימשנה תורה'.

¹⁶⁷ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 68-69.

¹⁶⁸ במובן הרחב של אופי הלימוד, כפי שהסברתי לעיל, ראה: עמ', 150 הערה 159.

¹⁶⁹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, כ"א, פ"ה, עמ' שיז. רח"ק עסק בסוגיה של הבריאה בכל הפרק הרביעי והחמישי, כשהתפיסה של בריאה מתמדת נשנה שם. ראה: שם, עמ' רצז-שיז. על תפיסת הזמן אצל רח"ק, ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, מציאות הזמן. תפיסה זו של בריאה מתמדת מאפיינת אף היא את חברי החוג, מלבד רח"ק ותלמידו רמ"ה כך גם סבר רז"ה וראב"י. רז"ה הסביר כי האל אינו דומה לשאר הפועלים. בעוד ששאר הפועלים אינם נזקקים לפועל שלהם לאחר שזה עשאו, המציאות הנבראת זקוקה לקיום האל באופן מתמיד, האל נצרך כיון שבהסתלקותו תסתלק המציאות: "יתמיד מציאותנו דבר יום ביומו, כי לולי היו כל הנמצאות לשמה כרגע שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה יושביה כמו כן ימותו, כי האל אינו כשאר הפועלים אשר אחר שהמציאו הפעול לא יצטרך אליהם להתמדת המציאות, כמו הבנאי אשר ימצא הבית אשר הוא פעולו אחר העדרו, ואין כן הענין בו ית', כי בהסתלקותו יסתלקו כל הנמצאות והיו כלא היו. ולזה אמרו מתקני התפילה 'המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית' כי אחר הנמצאות צריכות אליו להתמדת מציאותם אפשר שיאמר בכל יום שהוא מחדש אותם, כמו שעשה במעשה בראשית." ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 134-135. על חידוש תמידי של העולם אצל ראב"י, ראה: הלן, עמ' 155-156. על תפיסת הבריאה המתמדת וזיקתה לנביעת התורה בחוג זה, ראה: הלן, עמ' 158-159. עוד על מרכזיות רעיון זה בחוג חכמים זה אעסוק בהזדמנות אחרת. [מעניין לציין כאן את המחלוקת בין הרא"ש ובין הרשב"א לעניין טעם הברכה על נטילת ידיים של שחר: בעוד הרא"ש סבר כי הנטילה נובעת מאחר שהידיים של האדם עסקניות טעמה הכנה לתפילה, סבר הרשב"א כי אדם נעשה כמי שנברא בכל בוקר מחדש ודרש את הפסוק: "חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה, ג, כג)].

גזרה החכמה האלוהית [...] וזה בשכבר הניחה כל המצוות והאמונות בכתב ועל פה, כמו שבאה בזה הקבלה האמיתית, על כללים וסימנים והם שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן. והנה להיות יסוד המצוות בכלל בכתב, ולא נמסרו על פה, הנה הדקדוק בהם מחויב. ולזה מה שהקפידה התורה, לפי מה שבאה בו הקבלה האמיתית (גיטין ס, ב) "דברים שבכתב אינך רשאי לאמרם על פה". כונה ממנה, שלא ימסרו אל הלבבות לבד, לבלתי יפול בהם מחלוקת, לסבת השכחה המצויה. וכל שכן, עם מה שהקפידה בתואר כתיבתה ואותיותיה בחסרות ויתרות, שכל זה מה שירחיק מאוד נפילת הטעות והמחלוקת בה. ואולם כלל המצוות, וענפיהם, וענפי ענפיהם, עם הפלגת ריבויים – כאשר הביא לזה הכרח שומנו שלמים, כמו שקדם – נכלל בקיצור נפלא, והוא התורה שבכתב עם הסימנים והמידות שנמסרו על פה, היה מחויב מזה שני עינינים: האחד, השגתם בתכלית הקלות, להפלת הקיצור: והשני, הזכירה והשמירה בהם, וזה, אם לקיצורם, ואם למידות שהונחו בדמות סימנין, שהם יסודות ופינות לתורה שבעל פה. שזה אחד מאפני הזכירה התחבולית, לעשות סימנין לעינינים, כדי שלא תיפול בהם השכחה. וכל שכן עם מה שצותה התורה בהגיה בה תמיד, שכל זה שורש ויסוד גדול לשמירה ולזכירה בהם. וכבר הקפידה התורה הרבה, לפי מה שבאה הקבלה האמיתית, אמרם: "דברים שבע"פ אי אפשר לאמרם בכתב". ואמנם זה מדאגה מדבר, פן יסורו מלבבו ויסמוך על הכתב, ויביא זה אל השכחה, לריבוי העינינים. כמו שהקפידה בדברים שבכתב שאי אתה רשאי לאמרם על פה, כי חששה שאם יתיר עצמו לזה, שיהיה זה סיבה לסמוך במה שנזכר ממנה על פה, ויביא זה אל מיעוט הדקדוק.¹⁷⁰

בעוד רמ"ה עמד על תפקידו של החלק האוראלי של התורה בהשלמת החלק בכתב שבמבנה הדואלי, רח"ק עמד על התכנון האלוקי למסירת תורה בעלת מבנה דואלי בדווקא. במבנה זה כל חלק משלים את האחר במטרה לשמור על התורה, ולהביא לזכירתה ולהשגתה. התורה הכתובה הינה ערובה שלא תשכח התורה שבעל פה ושללא יהיו בה מחלוקות: "והנה להיות יסוד המצוות בכלל בכתב ולא נמסרו על פה [...] כונה ממנה, שלא ימסרו אל הלבבות לבד, לבלתי יפל בהם מחלוקות לסבת השכחה המצויה." אך באותה העת התורה שבעל פה הינה ערובה שלא תשכח התורה הכתובה: "ואמנם זה מדאגה מדבר, פן יסורו מלבבו ויסמוך על הכתב, ויביא זה אל השכחה, לרבו העינינים".

רח"ק הציג תורה אחדותית בעלת מבנה דואלי שכל חלק בה משלים את החלק האחר ונצרך לאחר. המבנה המאוחד נחוץ להשגתה השלמה של התורה, אך בד בבד גם להשגת שלמות האדם.

ולזה היה מן ההכרח כאשר גזר חסדו יתברך ויתעלה לשומנו אנחנו קהל עדת ישראל שלמים, להרבות לנו הפעלות. כמאמר רבי חנניה בן עקשיא: 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות'. ולהיות המעשה במצוות מביא השלמות הזה, והמעשה בהם נמנע מזולת הידיעה בהם, היה דבר המשנה כפשוטו, אמרו: 'ותלמוד תורה כנגד כולם'. ולזה מה שנמנו וגמרו, שהתלמוד עקר שמביא לידי מעשה. ולהיות הידיעה במצוות התורה היא הדרך הישר המביא אל השלמות הזה [...].¹⁷¹

מדבריו של רח"ק בהקדמה עולים שני עינינים: האחד, אין דיכוטומיה בין התורה שבעל פה ובין התורה שבכתב. השני, התורה שבעל פה נאצלת מן התורה שבכתב כשלהבת אדוקה בגחלת.¹⁷² יסוד האחדות הוא

¹⁷⁰ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ג-ד.

¹⁷¹ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ב-ג.

¹⁷² ראה גם: שביד, הפילוסופיה, עמ' 63. תפיסה זו מוצגת אף בשימוש החוזר בטרמינולוגיה של 'אור ונר', ראה: לעיל, עמ' 98 ואילך. הבנת תפיסת רח"ק באופן זה עולה גם במחקרו של יוחנן סילמן אשר עסק בפילוסופיה של ההלכה כמייצגת את העמדה הגילויית, ראה: סילמן, קול גדול, עמ' 114-115. סילמן יצר מודל משולש העוסק ביחס בין הטקסט/התורה המחבר/האל והפרשן/החכם. במודל שהעמיד קיימים שני קטבים: העמדה השלמותית, ומנגד העמדה השתלמותית ובתווך עמדת ביניים סינתטית – העמדה הגילויית. עמדה זו

ההתחדשות הבלתי פוסקת של התורה שבעל פה מן המקור הראשון - התורה שבכתב. לאור זה, תפקידו של כל חכם להוציא הלכה לשעתו מתוך משא ומתן שראשיתו בתורה שבכתב דרך כל רבדי תורה שבעל פה.¹⁷³

את היסוד האחדותי של התורה בספר העיקרים לרי"א אנו מוצאים במאמר השלישי העוסק בעיקר השני 'תורה מן השמים':

הדבר השלם הוא אשר לא ידומה עליו תוספת ולא חסרון. ואחר שנמצא דוד יתאר תורת השם בשהיא תמימה, הנה אי אפשר שיהיה בה שום חסרון להגעת שלמותה ותכליתה. ומאשר כל דבר הנכתב מאיזה מין שיהיה, כבר אפשר שיובן בשתי הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה הבנה האחת מסכמת לכוונת האומר, והשנית מתחלפת לה מכל וכל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל באגרת תחיית המתים, כי שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד, העברים יבינו ממנו האחדות הגמורה, והנוצרים יפרשו אותו על כוונה השילוש בעבור זה היה מחויב, כדי שתהיה תורת השם יתברך תמימה ותובן על הכוונה הראויה, שבתת השם יתברך אותה אל משה בכתב, יפרש אותה לו על הכוונה הראויה. וכן משה ליהושע, וכן יהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, וכן דור אחר דור, כדי שלא ייפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי. ולפירוש הזה מהתורה שבכתב, שמסר משה ליהושע ויהושע לבאים אחריו, הוא שקראו **תורה שבעל פה**. ולפי שאי אפשר שיבוא הפירוש הזה בכתב, כי בכתב ההוא ייפול גם כן הספק שאמרנו שייפול במכתב הראשון, ויצטרך פירוש לפירוש וכן לבלתי תכלית [...]

בדומה לרמ"ה, ראה רי"א את התורה שבעל פה כמשלימה את התורה שבכתב. להשלמה זו גם אצל רי"א ישנם שני היבטים: האחד, באיכות – דבר כתוב מזמן טעות בהבנה, התורה שבעל פה מונעת את הטעות ומביאה אל הכוונה הראויה. השני, בכמות – הטקסט הכתוב לא יכול להכיל את כל פרטי הדינים המתחדשים.

ועוד לפי שאי אפשר שתהיה תורת השם שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעיני האנשים במשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד משיכללם ספר, על כן נתנו למשה בסיני על פה דרכים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים. והם הדברים שזכרו בתורת כהנים בתחילתו באותה ברייתא המתחלת 'ר' ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר ומגזרה שווה' וכו' ועל ידי אותן הדרכים או אחד מהן יודע כל מה שלא נמצא בתורה בפירוש¹⁷⁴ [...]

הסייפא של דברי רי"א הביא את החוקרים, להצביע, מחד, על עיסוק במידות בתקופה הבתר תלמודית, ומאידך על תפיסת תהליך הלכתי אינסופי.¹⁷⁵

מציגה תפיסה מכלילה לפיה התורה כוללת הכל בכח, ההוצאה לפועל נעשית במשך הדורות באופן לוגי על ידי השימוש בכללים או בהתגלות נוספת דרך הנביאים שילמדו משהו נוסף – מתן תורה לשיעורין שלא פסק. הנפקא מינה ברמה הפדגוגית-דידקטית היא שיש מקום לתלמיד להתעלות על רבו ותהיה חשיבות רבה לסדר הלימוד וההוראה – לכנוס כללים. ראה: סילמן, שם, עמ' 89-116. למודלים אחרים העוסקים ביחס בין המחבר, הטקסט והפרשן, ראה לדוגמא: רוזנברג, לא בשמים.

¹⁷³ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ט: שביד, שם.

¹⁷⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' שסג-שסד. מרציאנו הדגיש כי רי"א טען כי יש ביכולתם של חכמים לחדש הלכות מן המקרא בכל דור ודור על פי המידות בתנאי שהחידוש לא יסתור את הכותב ולא הלכות המסורות למשה מסיני. ראה: מרציאנו, חכמי ספרד, עמ' 181. בהערה ציין מרציאנו כי אין דבריו של רי"א אינם תחומים למידת 'הקל וחומר' דווקא אלא נאמרים באופן כוללני, ראה: שם, הערה 162.

¹⁷⁵ ראה: מרציאנו, חכמי, שם: אקרמן, טקסונומיה, עמ' 106. אוסיף כי מקור זה שימש את שלום רוזנברג במחקר אשר עסק בפילוסופיה של ההלכה לצורך הצגת העמדה הלוגיציסטית (דגם ההיגיון). עמדה זו מייצגת עמדה אחת מתוך שלוש עמדות שהציג רוזנברג: העמדה הקונסטרוקטיבית והעמדה האינטואיציניסטיית. רוזנברג קבע כי: "ר' יוסף אלבו מציג באופן תמציתי, קוהרנטי וחד משמעי את העמדה, שאכנה להלן

אבקש להסב את תשומת הלב לריישא של הדברים – שהם מהווים, להערכתי, את המסגרת לדיון. המסגרת הינה 'הדבר השלם' – שלמות התורה. תורה שלמה היא זו המלכדת את החלק הכתוב עם החלק האוראלי.

מדברי רי"א עולה התפיסה האינסופית של התורה השלמה. התורה הינה אינסופית וי"ג המידות הינן אמצעי להוציא ממנה פרטים המתחדשים בכל דור. רי"א בדומה לר"ח"ק ראה אף הוא את יסוד האחדות של התורה שלמה, קרי: כתב ועל פה, בהתחדשות הבלתי פוסקת של התורה שבעל פה מן המקור הראשון - התורה שבכתב, קרי: כל חכם מוציא הלכה לשעתו מתוך משא ומתן שראשיתו בתורה שבכתב דרך כל רבדי תורה שבעל פה.¹⁷⁶

התפיסה הזו הרואה את התורה שבעל פה כיונקת באופן תמידי מן התורה שבכתב, ללא הפרדה בין השתיים, טמונה גם בדברי רב"י בא"ש:

וכפי יתרון המצוות שיש לו לאדם השגחתו ית' היא יותר עליו כמו שאמ' החכם ר' חנינא בן עקשיא: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפי הרבה להם תורה ומצות' ולשון מכילתא: 'ואנשי קודש תהיו לי', איסי בן יהודה אומ': כשהקב"ה מחדש מצוה לישראל מוסיף להם קדושה, ולכן ראויין ישראל להיות יותר מושגחין.¹⁷⁷

בדומה לדברי הרמ"ה בפירושו לאבות יצר גם רב"י זיקה בין האל ובין החידוש התמידי של ההלכה. ובדומה לר"ח"ק ולרמ"ה ראה רב"י אף את חידוש העולם כתמידי. בטור השלישי בו עמד רב"י על תכלית התורה ביאר את מטרת ספר הראשון בחמישה חומשי התורה:

שבתחילה מלמדת לנו מעשה בראשית שהוא לדעת שהעולם בכלל הוא מחדש ויש לו מחדש, והוא **מחדשו תמיד על מה שהוא בו**, ואותו ראוי להקרא בשם אלוה על כי בידו הכל. ואותו אלוה הוא משגיח בפרט על כל עניני האדם ומשלם לאיש כמעשיהו הן לטוב והן להפך.¹⁷⁸

לוגיציסטית, הרואה את פעולתה של ההלכה בשלב מסוים כפרישת המסקנות הלוגיות הנובעות מהשלב הקודם". ראה: רוזנברג, לא בשמים, עמ' 84. במחקרו של רוזנברג ייצג רי"א את העמדה הלוגיציסטית, כיוון שרי"א הציג את המעבר בין מה שניתן בתורה שבכתב לבין התורה שבעל פה, על ידי י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, באופן לוגי. העמדה הלוגיציסטית במחקרו של רוזנברג מבוססת על שלוש טענות עיקריות: הראשונה, הפרדת הלכה מנבואה. לפי עמדה זו פסיקת ההלכה היא תוצאה של פעולה שכלית ושל שימוש בכללי הלוגיקה. השנייה, ישנה תשובה נכונה אחת ויחידה. כללי ההיסק יכולים להביא את הפוסק לתשובה חד משמעית ויחידה בכל בעיה חדשה. מטענה זו (השנייה) נובעת הטענה השלישית, שלפיה מחלוקת הינה תקלה וטעות בשיקול הדעת ובאופני ההיסק של אחד מן הצדדים. לכאורה, ניתן היה לחשוב כי גישה זו היא המקובלת והקונבנציונאלית, אך מעיון במקורות עולה כי ישנם מעט מאוד דוגמאות לגישה זו בטירתה, ודברי רי"א אלה המתארים מערכת הלכתית שיטתית הגיונית של היסקים הם בין היחידים. לפי רוזנברג, יש קושי לייחס את גישת הרמב"ם ללוגיציזם על אף שהרמב"ם אחז בהפרדה בין הלכה לנבואה וראה במחלוקת שיבוש, כיוון שלפי הרמב"ם המידות שהתורה נדרשת בהן הן "הקשים ניצוחיים", שאינם בהכרח מביאים לתשובה חד משמעית. ראה: רוזנברג, שם, עמ' 84-91. עוד בנושא הקשים ניצוחיים, ראה לדוגמא: רביצקי, ההיקשים. על השימוש בשיטת הניצוח בשיטת הלימוד 'העיון הספרדי', ראה לדוגמא: מרציאנו, חכמים, עמ' 208-212.

ראה: רי"א, סילמן, קול גדול, עמ' 91-92.¹⁷⁶
¹⁷⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 574 (א"ש, עמ' 41, שורה 15-18). תפיסה זו של בריאה מתמדת נשנתה בא"ש: "אלא ברצונו האחד האמיתי ומרב חסדו הגדול שיש לו בנמצאים המציא כל זה המציאות וממציאו תמיד על מה שהוא בו [...]". ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 532 (א"ש, עמ' 3, שורה 10-12). במקור לעיל דברי רב"י מוסבים על ההשגחה המיוחדת לה זוכה עם ישראל. לדידו, של רב"י, ריבוי המצוות הינו בסיס לריבוי השגחה. על הזיקה בין קיום המצוות ובין השגחת האל בהגותם של חברי החוג אעמוד בהמשך, ראה: להלן, עמ' 165. עוד על חידוש תמידי, ראה: אלא הוא לבדו ית' המציא כל המציאות בכלל בכח אשר אין לו הפסק אשר אין לו תכלית וממציאו תמיד על מה שהוא בו בכוחו הגדול", ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 540 (א"ש עמ' 11, שורה 8-10).
¹⁷⁸ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 593 (א"ש, עמ' 58, שורה 26-24). השווה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ד, כו עמ' 259.

תפיסה דומה עולה מדברי ר' חיים מוולוז'ין בחיבור 'נפש החיים': כאן אמר אף שהוא היוצר יש מיש מכל מקום הוא מחדש בכל יום תמיד יש מאין על ידי השגחתו יתברך שמו אף אחר הבריאה כי אם היה כרגע מסיר השגחתו חס ושלום היו נעשים כל העולמות כרגע לאין ואפס ואם כן בורא בכל יום יש מאין והוא הבורא. וזהו

נראה לי כי דבריו אלו של ראב"י טומנים בחובם את התפיסה כי ישנה נתינה תמידית של התורה לישראל: "הקב"ה מחדש מצוה לישראל", שהרי לפי תפיסת ההשגחה של ראב"י ריבוי המצוות הינם ערובה לריבוי קדושה ובעקבותיה ליתר השגחה. ההשגחה על ישראל הינה תמידית לפיכך חידוש המצוה הינו תמיד, קרי: נביעה תמידית של התורה שבעל פה מן התורה שבכתב.¹⁷⁹

דברי הביקורת של רח"ק על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם

לתפיסה רעיונית זו של חברי החוג ישנה השלכה על צורתו וסגנונו של התהליך ההלכתי.

הרמב"ם שיצר אבחנה בין הדאוריתא ובין דרבנן – העמיד קודקס הלכתי עצמאי בו פסיקת ההלכה אינה מסתמכת על המשא ומתן התלמודי אלא רק על המסקנות ההלכתיות העולות מן העיון בספרות התלמודית.¹⁸⁰ הרמב"ם אף ביקר את העוסקים במשא ומתן התלמודי כתכלית לעצמו. לדידו של הרמב"ם, תהליך המשא ומתן ההלכתי המייחד את התלמוד בא לצורך שעה, עבור בירור משניות או ברייתות שתומות או סברות סבוכות, ומשעה שאלו התבררו בתלמוד אין צורך בכך, כפי שכתב לתלמידו ר' יוסף:

לפי שהתכלית המכוונת במה שחובר בתלמוד וזולתו-כבר נכרתה ואבדה, ותכלית הלמדנים-כלוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד, כאילו הכונה והתכלית היא האמון בויכות, לא זולת זה. וזו לא היתה הכונה הראשונה, אבל המשא ומתן והויכות אמנם נפלו במקרה. כאשר היה מאמר שקול ופרשו אחד בפרוש, ופרשו אחר בחלופו-הוצרך כל אחד מהם להראות אופן ראיתו ולהכריע פרושו. והכונה הראשונה אמנם היתה ידיעת מה שצריך לעשותו או להזהר ממנו. וזה מבואר לשכמותו. ולפיכך נחלצנו אנחנו אל המכון הראשון [...] ¹⁸¹

לעומתו דרש רח"ק את המשא ומתן התלמודי בתהליך ההלכתי. דרישה זו הולמת את תפיסתו המטא-הלכתית. כפי שראינו, דברי הביקורת של רח"ק על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם הובאו אגב הצגת הלכידות של המבנה הדואלי של התורה, לכידות בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה. בבסיס המחלוקת עומדת הביקורת על כך שהרמב"ם וויתר על אידאל השלמות של התורה או לכל הפחות צמצם אותה.¹⁸² קרי: האם התורה שבעל פה הינה עצמאית, עם דגש למרכיב אנושי שבה, או שהתורה שבעל פה היא תלויתת ואינה עומדת בפני עצמה אלא נמשכת ממקורה הראשון-התורה שבכתב ונובעת ממנה.

כחומר ביד היוצר וגו' כמו קודם שגמרה עדיין. כי לאחר שגמרה גבי בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו. אבל העולם ביד השם יתברך תמיד כחומר שהוא עדיין ביד היוצר דהיינו בעת עשייתו. ראה: איצקוביץ, נפש החיים, שער א, פ"ב, עמ' ב-ג. ראה גם: ר' שניאור זלמן מלאדי, התניא, שער הייחוד והאמונה, פ"ה. מדובר בתפיסה נאופלטונית המשמשת בכתבי זרמים קבליים-חסדיים-מתנגדים (ופילוסופים) שונים.¹⁷⁹ להערכת דבריו אלו הולמים באופן מופתי את הגישה הגילויית שתיאר סילמן. גישה זו מתאפיינת בין היתר בדבריו של השל"ה על ברכת התורה: 'נותן התורה': וענין 'נותן התורה' באמת הש"י כבר נתנה, אבל עדיין נותן התורה ולא יפסק, וענין 'לא פסק', פירוש שאף זה לא פסק מהקול ההוא, כי היה כלול בקול ההוא בכח, אבל לכל זמן ועת לא הגיע עדיין שיצא מהכח אל הפעל [...] ראה: השל"ה, בית חכמה, יח, ע"ב: סילמן, קול גדול, עמ' 87: לעיל, הערה 169.

¹⁸⁰ הרמב"ם סבר כי פסקי ההלכה תקפים לעולם. ראה: סילמן, קול גדול, עמ' 82-83 והערה 38.

¹⁸¹ ראה: רמב"ם, איגרות, עמ' רנז-רנח. ישנה שניות בסוגיה זו בכתבי הרמב"ם. באגרת שכתב הרמב"ם לר' פנחס הדיין מאלכסנדריה עולה נימה אחרת: "דע, תחילה שאני חס ושלום לא אמרתי: לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות ר' יצחק [...] והלא בפרוש אמרתי בתחילת חבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח, למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר והארכת בדבר הרבה. וזה שאמרת על שמות החכמים – כבר הזכרתי שמות רבי החכמים תנאין ואמוראין בתחילת החיבור." ראה: רמב"ם, איגרות, עמ' תלט. בהמשך דבריו הבליע הרמב"ם ביקורת גם על העיסוק ב'דבר קטן' הוויות אביי ורבא – וזניחת 'דבר גדול' – ענייני יסוד התורה ובחכמות האלוהיות.

¹⁸² ראה: בלידשטיין, מסורת, עמ' 1. שם בהערה 1 הדגיש בלידשטיין כי האגדות אינן ביטוי למחלוקת בדבר מקורה של התורה שבעל פה אלא אודות התפקודים השונים של התורה שבעל פה.

תפיסה רעיונית זו באה לידי ביטוי באופן צורני של תהליך הפסיקה בו מוזכרים שמות החכמים והינו מאורגן מן הכלל אל הפרט.¹⁸³ הרמב"ם עמד על כך שהמסורת מורכבת ממקורות מגוונים במוצאם, חלקם מסיני וחלקם על ידי חכמים, ובהתאם לכך בכל סיווג המצוות הרמב"ם עמד על סווג ההלכות לאור מוצאן כשהוא יוצר דיכוטומיה בין הסוגים.¹⁸⁴ לעומתו המיון היוצא מבית מדרשו של רח"ק עמד על לכידות בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, כשהמוטיב שחזר במיון הוא 'תורת השם תמימה משיבת נפש'. דברי רח"ק ותלמידיו מתארים תורה שלמה, תורה שבכתב עם תורה שבעל פה. הביטוי הפרקטי של שלמות זו הוא ביכולת החכמים לדלות מתוכה כמעין נובע את ההלכות החדשות – ועל כן העיסוק בייג מידות שהתורה נדרשת בהן יוצא בין היתר מבית מדרש זה. נקודת המוצא היא שלמות התורה, תורה תמימה. התורה שניתנה בסיני נתנה בכח אך ההוצאה אל הפועל היא אינסופית. התורה בכתב היא הכלל ופרטי התורה שבעל פה נובעים בה באופן תמידי על ידי פועלם של החכמים.

דברי הביקורת אותם הבליע רח"ק כנגד הרמב"ם אשר נמנע מאיזכור שמות החכמים בדיון ההלכתי.¹⁸⁵

והחבור הכולל של הרב רבנו משה בר מימון קראו משנה תורה בלא מחלוקות כי אם במקומות מעטים ובלא זכר תנא ואמורא ורב וגאון.¹⁸⁶

סומנים בחובם את אותה תפיסה של תורה תמימה היונקת ישירות מן המקור מסיני. בהזכרת השמות ניכר לעין כי המסורת היא דומיננטית וויזואלית ומקורה מסיני כהמשך אינטגרלי מן התורה שבכתב. להערכתך, איזכור החכמים מהותי להצגת תהליך הנביעה והלכידות שבין התורה שבעל פה לתורה שבכתב. עצם השיום מעיד על המסורת ועל המקור הראשוני.

דבר נוסף היוצא מדיון זה הינו מעמדם של החכמים. רח"ק ותלמידיו, עגנו את מעמד חכמים והאדירו את תפקידן. ציינתי בחלק הטיפולוגי שעסק בפעילות הרבנית של חכמי החוג, את דברי רז"ה בדרשה:

ורצה שתהיה תורתו שלימה, כמאמר הפסוק 'תורת השם תמימה', השלים זה החסרון במצוה אחת לבד, אשר בלעדיה לא יהיה שלמות למצות אחרות. והיא זאת, כי נאמר בפרשה 'כי לא יפלא ממך דבר על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'.¹⁸⁷ והנה רז"ל שמו זאת המצוה לראש פנה, ועשאוה עקר שהכל תלוי בו, עד שאמרו במסכת סנהדרין פרק אלו הנחנקין 'אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל'. ולכן כמו שאלה עשרת הדברים הכתובים בלוחות הם התחלות והקדמות אשר כח בהן להוליד ולהשפיע שאר המצות, כן הסנהדרין וכל דין ושופט ורב בכל דור ודור כאן הרב הוא התחלה לכל מצות התורה, גם לכל הפרטים והדינים המסופקים אשר יקרו.¹⁸⁸

¹⁸³ על האופן של כללים ופרטים בתהליך ההלכתי אעמוד בנפרד בדיון על המתודה המאפיינת את חברי החוג. ראה: להלן, עמ' 184 ואילך. להערכתך, תפיסה זו לא רק משפיעה על הפן ההלכתי כפי שהצגתי לעיל, אלא גם משפיעה על הפן התאולוגי במיון המצוות. בעוד הטקסונומיה של הרמב"ם יצרה קוים אנכיים-טורים ללא זיקה ביניהם, הטקסונומיה היוצאת מבית מדרש זה יצרה מערכת אורגנית ומלוכדת, אשר חלקיה שזורים האחת החברתה. כפי שאראה להלן. ראה: שם.

¹⁸⁴ על הסכנה הטמונה בהדגשת המרכיב האנושי בדברי הרמב"ם, המביאה לתפיסה דינמית של הדת והלכה ועל ההתמודדות עמה בכתבי הרמב"ם, ראה: בלדשטיין, מסורת, עמ' 13 והערה 10.

¹⁸⁵ הרמב"ם הסביר את הדבר כטקטיקה נגד הקראים, ראה: תשובות הרמב"ם, ס' קמ: אגרות, עמ'. יעקב בלידשטיין טען שיתכן והדבר נעוץ בתפיסה המוסדית של הרמב"ם. ראה: בלידשטיין, מסורת, עמ' 27 הערה 59.

¹⁸⁶ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ה.

¹⁸⁷ אציין כאן את תפיסתו של הרמב"ם שעל אף השגותיו על השורש השני בספר המצוות לרמב"ם, נתן מקום למרכיב האנושי וסבר כי חכמים קובעים את הלכות ובכך הרחיב את תפקידם של חכמים ויצירתם זכתה למעמד דברי תורה, ראה: רמב"ן, עה"ת, דברים, יז, יא.

¹⁸⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 9. טקסט זה הובא בדיונו של אקרמן, ראה: אקרמן, טקסונומיה, עמ' 106.

חברי החוג ראו את תפקיד החכמים כמרכזי המבטא את תפיסת התורה שלהם. התורה השלמה שנתנה בסיני נתנה בכח ותהליך ההוצאה אל הפועל היו אינסופי: "ולכן כמו שאלה עשרת הדברים הכתובים בלוחות הם התחלות והקדמות אשר כח בהן להוליד ולהשפיע שאר המצות, כן הסנהדרין וכל דין ושופט ורב בכל דור ודור כאן הרב הוא התחלה לכל מצות התורה, גם לכל הפרטים והדינים המסופקים אשר יקרו".

הר"ן שראה בפסוקים: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבות בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אליך בו." – "שורש התורה ויסודה",¹⁸⁹ האדיר את חכמים, ואת ההלכות והתקנות אשר מקורן במרכיב האנושי אף יותר מדברי התורה עצמה:¹⁹⁰

ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל: 'ערבים עלי דברי דודים מיינה של תורה' והטעם בזה: כי דברי החכמים הם גדרים וסייגים ותקנות לעיקרי המצוות, ומי שעושה גדרים ותוספות שמירה על המצוות מורה שאינו עושה אותן כמצוות אנשים מלומדה', אבל בכונה גמורה, וזה עיקר המצוות ותכליתן השלם, כי מי שהולך על דרך זה, בכל מצוה קלה שעושה מאמת ומודיע כל האמונות הטובות, וגם בעסקים ההמוניים, לפי שהושם תכליתם בעבודת ה' יתברך, לא זולתה.¹⁹¹

דברי הדודים, החכמים, ערבים יותר מיינה של התורה.

אסכם, התפיסה המטא-הלכתית של חברי החוג לפיה התורה השלמה הינה בעלת מבנה דואלי, האחד כתב והשני על פה ללא הפרדה בין שני החלקים.¹⁹² התורה שבעל פה נובעת ממקורה הראשון באופן תמידי על ידי פועלם של החכמים. תפיסה זו הביאה לעיסוק ב"ג במידות בבית המדרש, והמידות הפכו למאפיין של הלימוד ההלכתי-תלמודי, כיון שבאופן זה מוציאים את התורה מן הכח אל הפועל.

תורת הבריאה המתמדת ותורת המצוות המתחדשות והנובעות ממקורן מציגות את התפיסה התאולוגית של בית מדרשו של רח"ק. תפיסה רעיונית זו באה לידי ביטוי באופן הצורני – במיון המצוות באופן ליכודי ואורגני, ובאופן תהליך הפסיקה המציין את המסורת כביטוי לנביעה מהמקור הראשון וכנביעה של פרטים מכללים,¹⁹³ בדומה לנביעה של התורה שבעל פה, הפרטים, מהתורה שבכתב, הכללים. לתפיסה זו תבוא לידי ביטוי בטרמינולוגיה ושימוש במטבעות הלשון: 'תורת השם תמימה, וינר' ו'אור' כאלווגיה לנביעה בין יחס המצווה ובין יחס התורה או נביעה מן הרב לתלמיד. נראה לי, כי לתפיסה זו זיקה ישירה ליחסי רב ותלמיד עליהם הצבעתי בתחילת הדיון. תפקיד הרב דומיננטי בבית המדרש, המשמש דוגמא לאופן הלימוד

¹⁸⁹ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השנים עשר, עמ' תסד. כינוי זה נמצא פעם נוספת בדרשות בדיון על אמונת חידוש העולם, ראה: שם, הדרוש הראשון, עמ' נד.

¹⁹⁰ אם כי אציין כי תפיסת ההלכה של הר"ן כפי שעולה מן הדרשות מעט שונה, על תפיסת ההלכה של הר"ן, ראה לדוגמא: רוזנברג, לא בשמים, עמ' 105-109: הרוי, משפט: הנ"ל, פילוסופיית: הנ"ל, הפילוסוף.

¹⁹¹ ראה: הר"ן, דרשות, דרוש השישי, עמ' רלד. דברים אלו ידונו בהרחבה בהמשך בדיון על הכוונה במצוות, ראה: להלן, עמ' 290. אוסיף שהר"ן האדיר את החכמים ומוסיף להם על חכמתם כח שהוא למעלה מהשכל-כח נבואי, ומכאן באופן לוגי ברור מדוע חכם עדיף מנביא: "תדע שיש בחכם כח נבואי". ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השנים עשר, עמ' תע.

¹⁹² אקראן בפרשנותו יצר, אולי מבלי משים, דיכוטומיה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה – ההלכה ולעניות דעתי מן הטקסטים עולה כי אין דיכוטומיה וכי קיימת נביעה תמידית של התורה שבעל פה ממקורה הראשון התורה שבכתב.

¹⁹³ על מתודה זו אעסוק בהרחבה בהמשך, ראה: להלן, עמ' 184 ואילך.

בו קיימת זיקה בין הספרות התלמודית ובין הספרות ההלכתית – כנביעה מתמדת מתוך עושר המקורות של הסוגיה התלמודית.¹⁹⁴ יתכן ולזה התייחס ר"א בדבריו:

כמו שיעשה המלמד עם התלמיד, שירגילהו בתחילה בדבר קל ההבנה עד שירגל בלימוד מעט מעט, ואחר יעתיק אותו למדרגה חזקה ועמוקה שלא היה ראוי אליה בתחילת לימודו וקודם שהורגל.¹⁹⁵

7. מצוות וסגולות

לחיבור מסכת אבות לרמ"ה במהדורתו של יעקב שפיגל הקדים דב שוורץ דברי מבוא, בהם עמד על דרכו הרעיונית של רמ"ה.¹⁹⁶ במבוא, בין היתר, הצביע שוורץ על התפיסה של המצוות והסגולות של רמ"ה וניכר בין דבריו כי תפיסה זו מאפיינת באופן אקסקלוסיבי את בית מדרשו של רח"ק:

לפיכך ר' מתתיה איננו מגיש תפיסה שכלתנית טהורה, הנקייה משילוב של מוטיבים הזרים לשכלתנות הספרדית הקלסית – שיטתו מבוססת על מוטיב היכול לצמוח אך ורק מבית מדרשו של ר' חסדאי קרשקש: סגוליות המצוות.¹⁹⁷

מעיון בטקסטים עולה כי תפיסה רעיונית זו אכן נמצאת בכלל כתבי חכמי החוג ומאפיינת אותו. יתרה מכך, לתפיסה הרעיונית כי במצווה טמון כוח סגולי ישנה השלכה וזיקה לתפיסות רעיוניות נוספות, כמו: הזיקה בין השגחה ובין המצווה, תפיסת ריבוי המצוות ועיקרון הנאופלטוני של 'הכנת המקבלים' כפי שאראה להלן.

בא"ה הסביר רח"ק את פעולת המצוות כסגולות בדומה לפעולתם של סמי המרפא.

מצרף אל זה, שהמצוות שם בהם השי"ת סגולות מיוחדות כענין בסמים. וכמו שהסמים פועלים באיכותם ובכלל עצמיהם, כן מצוות התורה בשוה. וכמו שסם אחד יערבב סגולת סם אחר, כן במצוות בשוה עם העברות. שפעמים שמסגולת המצוה האחת להמשך ממנה טוב גופי מה, וימנע ממנו אותו הטוב דבר עברה אחת: או ההפך, שיתחייב מעברה אחת רע גופי מה, וימנע ממנו הרע דבר

¹⁹⁴ בדומה למערכת היחסים בין הרב לתמיד אותה תיאר סילמן בגישה הגילויית. במערכת יחסים זו התלמיד מקבל עצמאות ויכול לעלות על הרב ללא יצירת מתח ביחסים בין הרב לתלמיד. בגישה הגילויית מובן כלל הפסיקה: 'הלכתא כבתרא', כשהעדפת האחרונים מעוגנת שהם בבחינת ננס על גבי ענק, אשר תורתם נשענת בסופו של דבר על תורת הקדמונים, ראה: סילמן, קול גדול, עמ' 110-111, 138. אוסיף בהקשר לתפיסה של בית מדרשו של רח"ק, שתורת האחרונים יונקת באופן מתמיד מתורת הקדמונים.

¹⁹⁵ ראה: ר"א, עיקרים, מ"ג, פ"ג, עמ' שיב.

¹⁹⁶ ראה: רמ"ה, אבות, דברי מבוא, עמ' 1-29. מלבד הצבעה על מאפיין רעיוני זה של בית מדרשו של רח"ק, בדברי שוורץ אלו טמונה התזה אותה הוביל במחקריו הרבים לפיה בשלושת המאות האחרונות של ימי הביניים הכתיבה אופיינה בכתיבה אזוטריה אשר שמה לה למטרתה להצניע ולהסתיר תכנים כאלה ואחרים מקהלי יעד מובחנים, (ראה לדוגמא: שוורץ, הסתרה). במחקריו הדגים שוורץ את תפיסתו על הגותם של חכמים אשר פעלו מן המאה ה"ב ועד למאה ה"ט, כמו: ר' שלמה אבן גבירול, ריה"ל, הרמב"ם, רלב"ג, ר"א (מחקרו זה היווה בסיס למחקר רחב יותר על ספר העיקרים לר"א בהובלת דרור ארליך שטען לאזוטריה בספר, ראה: ארליך, אזוטריה. להפרכת תזה זו, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 16-27). ואצל רבי שם טוב בן יוסף אבן שם טוב (על חכם זה, ראה לדוגמא: פורטי, היודע). תזה זו השפיעה רבות על תפיסתו של שוורץ ואחרים והביאה לניתוח כתבי הגות שונים מן ההיבט הדואלי של שכלתן מצד אחד ושל שמרן מן הצד האחר. תפיסה זו עולה בין היתר גם בדברי המבוא שלו לפירושו של רמ"ה שם עמד שוורץ על דעותיו של רמ"ה בפירוש לאבות וכאמור כפי שהצגתי בדיון בו עמדתי על המכנה המשותף של חברי החוג מן ההיבט הטיפולוגי – ניתוח הטקסטים רק מן ההיבט של שמרן או שכלתן אינה הולמת את הטקסטים.

¹⁹⁷ ראה: רמ"ה, אבות, דברי מבוא, עמ' 8.

מצוה אחת, שיהיה מסגולת הטוב מה. והנה לפי מה שנתבאר בתורה, שם השי"ת סגולה זאת
בכהנים להיות אמצעיים לקבל הברכה ממנו ולהשפיע לישראל.¹⁹⁸

לדידו של רח"ק, בדומה לסמים טמון כוח סגולי במצווה המשפיע טוב על המקיים אותה, כוח זה נמצא
אצור במהותה של עצם המצווה, ובאופן דומה טמון כוח בעבירה המתחייב ממנו רע.¹⁹⁹ בנוסף, קיים כוח
סגולי בכהנים המשמשים כאמצעי לקבלת הברכה מן האל להשפיע אותה על כלל האומה.²⁰⁰

לאור תורת הסגולות, מלבד הצורה המינית, גנוזים בצורות הנעלמות של החומר כוחות ואפשרויות
רבות.²⁰¹ אפשרויות אלו מתגלות אך ורק מתוך הניסיון ואין ניתנות להסבר במבנה האיכותי של העצם.

כך הסביר ריב"ד בפירושו על התורה את המונח 'סגולה':

שכל מה שהוא בסגולה, כבר גוזר עליו הטבעי אלא שידענו שהוא טבע נעלם מעניינו. הנה יש לנו
להשיב על זה איכה נדע הדבר שתהיה סגולה אחר שנעלם הטבע ממנו, אם משום שנמצא יוצא
לפעולה זו תמיד.²⁰²

המדע הניסיוני בכלל ותורת הסגולות בפרט הייתה נחלתם של אנשי המדע, בעיקר אלו שעסקו ברוקחות.²⁰³
במאה הי"ד-הט"ו נעשה שימוש תאולוגי במדע הניסיוני שימוש לצורך הסברת תפיסות תאולוגיות שאינן
עולות בקנה אחד עם ההיגיון, בין היתר: תחיית המתים והסברת ההתגלות.²⁰⁴

¹⁹⁸ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, כ"א, פ"ב, עמ' שעו.

¹⁹⁹ על היחס בין עבירה למצווה: 'עבירה מכבה מצוה ואין עברה מכבה תורה', ראה: רמ"ה, אבות, פרשת ויצא,
עמ' 353.

²⁰⁰ חכמי החוג הדגישו בכתביהם כי פעולת נשיאת הכפיים הפיזית מורה על ישראל כמושא הברכה ועל היות
הכהנים אמצעי להעברת השפע: לדוגמא: "ולהורות בפעול הברכה שבאה מאת השם לישראל הייתה הברכה
בסגנון המורה על כך. וזה שהייתה בנשיאות כפים וכלפי העם, וכפי התחלפות השפע כן הייתה ההגבהה".
ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת שמיני-פרה, עמ' ערב. או דברי רי"א: וזאת הייתה הכוונה בברכת הכהנים את העם,
כדי שיהיו אמצעים לחול השפע על המתברכים כפי הכנת כל אחד מהם. והיו נושאים כפיהם בשעת הברכה
שהוא כענין סמיכת היד. והייתה ברכת הכהנים לכלל ישראל או לצבור, לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע
מן היחיד. וזה שאי אפשר שלא יהיה בהם מי שיהיה בו הכנה לקבל איזה שפע אלוהי באמצעות הכהנים [...].
ואחר שימשך השפע אל המתברך באמצעות המברך כפי הכנת המקבל, אין כוח ביד המברך להפסיק השפע
ההוא, ושלא ירד על המקבל, כי בזולתו ירד עליו. שהמברך אינו אלא כלי להגיע הברכה אל המתברך, ואף על
פי שיסתלק הכלי לא תסתלק הברכה. ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ט, עמ' תקל. על התפיסה של 'הכנת
המקבלים' אעסוק בהמשך, ראה: להלן, עמ' 174.

²⁰¹ פעולת הסגולות כבר הוסברה על ידי פילוסופים מוסלמים, אבן סינא תירץ את הסגולה בהתווספות צורה
חדשה על הצורה המינית, אבן רושד הסביר את הסגולה כצורה מזגית הנקבעת לפי המזג-תערובת האיכותית.
ראה: שוורץ, קמיעות, עמ' 108. רות גלזנר סברה כי תפיסת הרלב"ג היתה קרובה לתפיסתו של סינא. ראה:
גלזנר, ויכוח מדעי, עמ' 79-75.

²⁰² ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת וארא, עמ' קכד. דבריו אלו מוסבים על הכישוף שאותו קבע כי הוא אמיתי. "כן גם
כן הדברים עושים המכשפים, הנה הם פועלים תמיד כן, ונראים לנו אצל החוש, אם כן נוכל לומר דכשפים הם
סגולה". ראה: שם. על זיקה בין סגולות וכישוף במקורות יהודיים בימי הביניים, ראה: אריאלי, הרשב"ץ, עמ' 92.
הגדרה זו מתווספת להגדרה מהו סוד שהזכרתי בדיון הטיפולוגי על העיסוק של חברי החוג בקבלה. להערכת
הגדרה מילונאית הינה חלק מן הדקדוק במילה שאפיון את הגותו, על אפיון זה עמדתי בתחילת הדיון, ראה:
לעיל, עמ' 133.

²⁰³ המדע הניסיוני הביא לגילוי תופעת המגנטיות, תרופות וגילויי האלכימאים. עוד על ה'סגולה', ראה לדוגמא:
לנגרמן, המגנט.

²⁰⁴ שוורץ הצביע על תופעה זו כחלק ממגמה כללית בה חכמים מייבאים מונחים ותגליות מעולם המדע-
הפילוסופיה להסברה תאולוגית, תוך שהם יוצקים לתבניות המדע-הפילוסופי תוכן תאולוגי. ראה: שוורץ, הרעיון,
עמ' 211: ה"ל, קמיעות, עמ' 130-132. על מגמה זו בחוג חכמים זה הצבעתי בפרק הטיפולוגי, ראה: לעיל,
עמ' 64. על השימוש בסגולה בהסברת הנס, ראה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 69, 72-76. שם עמד בין
היתר אביעזר רביצקי על השימוש במונח סגולה בד"ה. הר"ן עשה שימוש במדע הניסיוני בשעה שהסביר את
המאורע המקראי בו השליך משה עץ למים והמים הומתקו: "ורצה לומר כי שם במרה שם לו חק ומשפט ושם
ניסה החוק אשר שם לו, והוכיח בניסיון כי טבע חוקו ומשפטו יספיק בהסרת המחלה". ראה: שמות טו, כה:
הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' רכח-רכט. דברים אלו הובאו בספר העיקרים, אם כי תירוצו של רי"א שונה
במעט מזה של הר"ן, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פמ"א, עמ' תרמה-תרמו. עוד על השימוש במדע הניסיוני

אנלוגיה בין מצוות לסמים הובאה כבר אצל ריה"ל במשל הרוקח.²⁰⁵ שם הסביר החבר לכוזרי את היתכנות שורש האמונה כשורש המרי בו זמנית, באמצעות השימוש באנלוגיה לסם. זיקה זו לריה"ל אינה מקרית ולהערכת, מהווה בסיס פילוסופי-תאולוגי לחברי חוג זה, כפי שאראה להלן.

בדרשה שעסקה בדת ואמונה השווה רז"ה בין הדתות ובין היתר עשה שימוש באנלוגיה בין המצוות לסמי המרפא.²⁰⁶ רז"ה מנה שישה חסרונות הקיימים בדת המוסכמת, אשר מהם עולים היתרונות של הדת האלוהית בבחינת 'מן הלאו אתה שומע את ההן'.

והרביעית שדתם זו לא תתן סדר במעשים שתועלתם לנפש ולגוף בסגלה, כמו שימצא זה לסמים בערך הבריאות והחולי.²⁰⁷

על המצווה כבעלת כוח סגולי בדומה לסם, עמד אף רי"א, באופן זה אף הסביר מדוע אין מקום להעדיף קיום מצווה אחת על פני אחרת.

אבל זה כמי שאמר על סמי הרפואה, הוי זהיר בסם שאינו יקר הערך כמו בסם שהוא יקר הערך, שכולם מועילים תועלת גדול לגוף. שלא בעבור זה נאמר שלא יהיה לקצת הסמים יתרון על קצת, אבל יאמר זה בעבור זה שהראונד דרך משל, שהוא סם יקר הערך מאוד, והסרנגאן שאינו יקר הערך כל כך, שראוי שיהיה זהיר בשניהם, אף על פי שאין ערכם שווה, לפי 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 הרגליים והשוקיים והברכיים, שגם זה מועיל לגוף האנושי. ומכל מקום יש לכל אחד ואחד מהם עניין ותועלת בפני עצמו, לפי מקומו שאין ערכם שווה, כשהראונד יש לו סגולה לרפאות אבר ראשי, והסרנגאן אף על פי שיש לו סגולה ותועלת כללי בפני עצמו, אינו מרפא אבר ראשי. וכן המצוות אף על פי שכל אחת מהם יש לה סגולה ותועלת כללי מצד היותה מצוות השם, שזה תועלת כולל כל המצוות, וראוי שנזהר לפי זה במצווה קלה כבמצווה חמורה, מכל מקום אין ערכם שווה, כי כל אחת יש לה סגולה מיוחדת בפני עצמה ותועלת מיוחדת מצד היותה המצווה ההיא המיוחדת, וראוי שיהיה יתרון לקצתם על קצת מזה הצד.²⁰⁸

הגותו של רמ"ה עשירה בשימוש ב'תורת הסגולות'. לדידו של רמ"ה סגולה קיימת בעצמים "כבר נמצא באבנים ובעשבים סגולות רבות נעלם סבתם מהחוקרים",²⁰⁹ ואף קיימת סגולת המקום. בין המקומות ציין רמ"ה את סגולת בית המקדש:

בהגותו של הר"ן, ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, הדרוש השנים עשר, עמ' תפח-תצד. רח"ק אף הוא מביא מן המדע הניסיוני, ומשתמש בדוגמאות בעזרת המגנט: "וכבר הקשו על זה ממה שנראה בחוש שהאבן המגניטאס שיניע הברזל בשימשכוהו אצלו ולא יתנועע" ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"א, פ"ט, עמ' מא. עוד ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ב, פ"ו, עמ' פ.

²⁰⁵ על אף שהמשמעות של המשלים אינה זהה. על כינון פעולת המצוות על הניסיונות בהגותו של ריה"ל, ראה לדוגמא: פינס, רוחניות: שורץ, אסטרונומיה, עמ' 31-61.

²⁰⁶ ראה: רז"ה, דרשות, דרשה על דת ואמונה, עמ' 109-113.

²⁰⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 112.

²⁰⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פ"כ, עמ' תקלג-תקלד. רי"א הסביר את דברי חז"ל במשנה באבות, ב, א: "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרך של מצוות." במסגרת הדיון במצוות התפילה. אייר כי להערכת, השימוש במשלים מעולם הרפואה והבקיאות בחכמת הרפואה העולים מהם מחזקים את השערה כי רי"א היה רופא. ראה לדוגמא: יוס, דור, 219.

²⁰⁹ ראה: רמ"ה, אבות, ה, ו, עמ' 242. רמ"ה ביאר את המשנה העוסקת בעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות. דבריו לעיל הובאו על מטה משה. סגולה בעצמים נזכרת גם בדרשות הר"ן: "כי כשיבוקש וישאל השואל הסיבה שהאש שורפת, לא יפול בתשובת המענה עניין אחר, אלא שהוא בעבור חום, ואין הרצון בזה – אלא מפני שיש לו בטבע כח שורף, וכן ייאמר לשואל במהות משיכת האבן המושכת הברזל לא תיפול התשובה

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 המקומות [...] והקרבת הנעשים שם עם העניינים הנעשים שם במקדש >[כינינו האדם] < להיות ולקבל השפע האלהי, וצוה התורה שיהיה שם מקום קבוע לעיון בין ביום בין בלילה והוא מושב הסנהדרין שהם שבעים ואחד [...] > ולזה היתה שם סגולה > שהממרין על הסכמתם ועשה מעשה אפילו היה חכם גדול ומיישר דבריו בטענות חייב מיתה [...] >²¹⁰

הוא אף ראה במערת משה ואלהיו, מקום סגולי אשר הביא לקירון פניו של משה:

יש מערה שעמד בה משה ואלהיו ר"ל שסגולת אותו מקום היה למשה עליו בהשגתו עד שקרן עור פניו ולא נס ליחה אחר מותו [...] >²¹¹

רמ"ה, בדומה לריה"ל, השתמש במונח סגולה בזיקה לאומה הישראלית:²¹²

[...] אלולי ישראל לא היה המטר יורד ולא השמש זורחת שבזכות כן הב"ה מזריח לעולמו. והכוונה היא שתכלית הכונה בבריאת העולם החמר ההוא השלם במין האנושי הוא לא ימצא אלא באומת ישראל, וכלם יש להם הכנה במזגם להשיג השלמות הקצווי האמיתי באמצעות המקום היותר מוכן בקבול השפע האלוהי שאינו אלא בית המקדש ולזה נקרא קנין.²¹³

סגולה קיימת אף בתורה: "יודיע שזאת התורה, בסגולתה ומצד הדבקות בשם יתברך, תספיק ואפילו בעניינים שהם רחוקים בענין הטבעי".²¹⁴ סגולת התורה באה לה מצד האל. התורה יסודה מהאל והדבקות בו היא זו המפקיע את ענייני הטבע.

בין התורה הסגולית ובין האומה הישראלית ישנה הלימה.

ויען סגולת התורה היא להמשיך השלמות המזגי והשכלי לנצח בכל עת וזמן, במוסריה ובפנותיה ובחוקותיה במצותיה במשפט, שלא יושגו במחקר השכל האנושי כי אם בנבואה אלהית והוא לא עצום להיות בעל חמר נפסד [...] ועוד יש לה סגולה לאומת ישראל ויהיו נצחיים לעד, ר"ל שלא

בשום צד, אלא לפי שבטבעה כח המשיכה [...]. אבל על האמת, העלם ידיעת סיבת כח הסגולה אינו גדול מהעלם ידיעת הסיבה בכוחות בשאר העניינים. ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השנים עשר, עמ' תצא-תצב.²¹⁰ ראה: רמ"ה, אבות, ו, ט, עמ' 339. על סגולת המקדש אצל הר"ן, ראה בהמשך הדיון על הכנת המקבליים, ראה: להלן, עמ' 174. רז"ה בדרשה על בראשית כב, יד התייחס אף הוא לייחודו של מקום המקדש כמקום ממנו יוצאת השגחה לאור דרשת דברי חז"ל: "וזהו ההר אשר כבר נתגלה מעלתו מראש מקדמי ארץ, ונקרא אז הר המוריה. ודרשו קדמונינו > על תיבת 'מוריה' ואמרו: 'הר שממנו יצאה הוראה לישראל', ורצונם הוראת ההשגחה, כי זה ההר מיוחד בהשגחה פרטית מהאל ית' בו." ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 103.²¹¹ ראה: שם, עמ' 243. עולה מדבריו שלא סגולת האדם עמדה לו אלא סגולת המקום, יתכן כי בשל כך בהמשך הוסיף רמ"ה את סברת התנא במשנה ואמר: 'ותנא דידן אינו סובר שסגולת המערה סייעה לזה, רק שלימותם לבד', ראה: שם. סגולה באישים הייתה מוכרת וידועה: "רצה בזה כי עם היות שאמת שיש באישים סגולות מיוחדות לדבר מהדברים כמו שיש אנשים מוכנים לקבל החכמה", ראה: הר"ן, הדרוש העשירי, עמ' שעב.

²¹² ראה: ריה"ל, כוזרי, ב, יד: ב, מד. על סגולת ישראל כוזרי, ראה לדוגמא: שילת, סגולת ישראל.

²¹³ ראה: רמ"ה, אבות, ו, ט, עמ' 340. רז"ה הדגיש כי סגולת ישראל באה בשל דבקותה באל: "כאומר 'והייתם לי סגלה' ר"ל שתהיו דבקים עמי כמו שהסגלה הדבקה במין אשר היא לו סגלה, ואומר 'ואתם הדבקים בה'", ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 102. עוד על סגולת ישראל, ראה: רז"ה, שם, עמ' 109.

²¹⁴ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קמב, עמ' 117. הרעיון כי בתורה יש כוח סגולי מופיע גם אצל ר' חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים'. שם מבואר: "כי דרכה וסגולתה של התורה הקדושה כמ"ש כל העוסק בתורה לשמה כו' ומלבשתו עונה ויראה." אך ר' חיים מסביר שאפילו התבוננות סתמית בתורה יש בה כוח סגולי המשפיע על האדם. "אפילו רגע אחת ממש מעסק והתבוננות עם סגולה בתוה"ק". ראה: איצקוביץ, נפש החיים, שער ד, ט: שם, פכ"ה.

תכלה ויהיו נצחיים בקיומה. ובענין זה [כתבת] בפרשת ואתחנן ובמאמר אחת שאלתי,²¹⁵ והם יסוד לשאר אומות, כלומר שמהשגחה שהשיי משגיח לישראל האומות מתקבלים הצלחה והקיום [...]²¹⁶ בהשגחה על האומה הישראלית משפיעה ומאצילה אף על אומות העולם מכוח ישראל.

בנוסף, בדומה לחברי החוג הסביר רמ"ה אף את פעולת המצוות בעזרת המונח 'סגולה': "כלומר שסגולת אלו המצוות היא לתת קיום מאוד לפועליהן ולמאמיניהן [...]"²¹⁷. רמ"ה סבר כי את פעולת המצוות יש להסביר בעזרת המדע הניסיוני כיון שהנחות מדעיות אינן מספיקות: "אמר שלכל תכלה ראיתי קץ כלומר, ששכל האדם יספיק להשיג תכליתו ואחרית עניינו. אבל כל מצוה ממצוות התורה, לא תושג תכלית סגולתה."²¹⁸ אוסיף, כי את המונח: 'עם סגולה' רח"ק הסביר בזיקה לעקידה:

שהכונה פלה בעקדה, היה גם כן ההנהגה האלהית אל האמה הזאת [...] אשר בעבור זה נקראו "עם סגולה" מכל העמים אשר חלק השם להם שופטים כפי מערכות השמים ותנועתם: הנה קרבם כלם לעבודתו, והסירם מההנהגה הכוללת, בקרבן כולל האמה, והוא מעשה העקדה. וזה בהקריב לשם, יצחק בנו, שהיה בו היעוד. והוא כאילו כבר הקריב לשם, יצחק וכל יוצאי ירכו, אשר במעשה הזה הוסרו מהנהגת זולתו, ונתיחדו להנהגתו יתברך. וכבר התבאר בחכמת משפטי הכוכבים, אפשרות אצילות השפעת כוכב באמצעות פעלת פועל, ואם לא היה בתולדת האיש, כמו שבא זה פלו בספר "הפרי" לתלמי. ולזה כאשר גזרה החכמה האלהית ליחד האמה הזאת, חקרה וגם הכינה באמצעות המעשה הזה, לקבל הנהגתו ושתוסר מהנהגת זולתו, ואם לא היה בתולדתה להיות כן.²¹⁹

כל העמים מונהגים תחת מערכת השמים, האומה הישראלית הוסרה מהנהגה זו בעקבות מעשה העקידה. ומכאן כינויים 'סגולה', הנובעת מהנהגתו של האל. המעשה הפרטי של יצחק, אשר טמן בחובו את כל יוצאי חלציו, הכשיר את קבלת הנהגת האל.²²⁰

סגולת החוקים

את התפיסה כי פעולת המצוות לא תושג בשכל האדם-בהנחות מדעיות יישם רמ"ה בעיקר על פעולת המצוות השייכות לקטגוריית: 'החוקים', אותם הסביר בפתיח לא"ב: 'והם המצוות שנעלם טעמן מעיני המשכילים' ואף על פי כן שטעמן נעלם חייב רמ"ה בהשתדלות בחיפוש אחר הטעם: 'וכל משכיל ומשכיל ישתדל בנתינת טעמם איש ואיש ככח שכלו ועין השגתו'.²²¹

²¹⁵ דברים אלו מהווים עדות לכתיבת פירוש לתורה או דרשות על ידי רמ"ה, כפי שצינתי בפרק שעמד על הטיפולוגיה של חברי החוג, ראה: לעיל, עמ' 90.

²¹⁶ ראה: רמ"ה, אבות, שם, עמ' 338-339. תפיסה זו של המצוות כסגוליות ומתוך כך התאמתן לעם סגולה נמצאת גם בהקדמה למעשה אפד לר' יצחק בן משה הלוי: "אמנם אופן השגת זה מצד התורה איננו מבואר בתחלת המחשבה ונפל בו מחלקת בין האנשים, מהם מי שיחשוב שזה אמנם יושג בקיום המעשה לבד המצווה והמוזכר בתורה וכי מדרגות האנשים מתחלפות בהצלחה הזאת לפי התחלף מעשיהם בכמות ובאיכות ואמרו שזה הענין הוא בטבע אלה המעשים התוריים וסגולה דבקה בהם ולזה אמר בעבורם והייתם לי סגולה מכל העמים ואמר וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה וכמו שנתן ית' סגולות וכחות לנמצאות בהתמדת בריאות גוף האדם ולהחזירה בסורה כן נתן למצותיו ית' סגולות וכחות ישמור בהם בריאות הנפש וירפאו חלייה". ראה: רפל, הקדמה, עמ' 2.

²¹⁷ ראה: רמה, א"ב, קיט, קלט, עמ' 116.

²¹⁸ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, צו, עמ' 93.

²¹⁹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ו, עמ' קעד. על העקידה, ראה לדוגמא: נהוראי, עקדת. עוד על ישראל כעם סגולה בהגותו של רח"ק, ראה לדוגמא: רח"ק, בעה"נ, עמ' 88-89.

²²⁰ מעניין כי רח"ק מיחס זאת ליצחק ולא למעשה אברהם.

²²¹ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 41.

סְעִדְנִי וְאִנְשְׁעָה וְאִשְׁעָה בְּחֻקֶיךָ תָּמִיד. ולזה אמר סעדני, כי מצינו סעד לבך פת לחם, שהוא דבר נכנס בפנימי הגוף, אמר שיביא תרופות ותיקונים גופיים. ולפי שהם מורגלות לו אמר ואושעה בחוקיך תמיד, כלומר, שאפשר שארפא עתה ואחזור לאחר זמן. אמר, גם כאלה שחכמותיו ידועות ומפורסמות, יחס אל האנשים כיחס החוקים אל התורה, שלא נודע טעמם והם פעולות בסגולה. כלומר, שאין החכמים בשכל חקירתם מספיקים לרפא כולם באופן שיהיו נושעים מהם, אם לא מצד ההשגחה האלהית הפרטית והוא מצד קיום תורתו, והוא אמרו ואשעה בחוקיך תמיד.²²²

ה'חוקים' אף שלא נודע טעמם פועלים באופן סגולי מעצם קיום התורה. רמ"ה כדרכו, דייק במילים והצביע על ברכה על לימוד החוקים בפרק קיט:

בְּרוּךְ אַתָּה ה' לְמַדְנִי חֻקֶיךָ. הזכיר כדמות ברכה בחוקים להיותם רחוקים מהשכל. והוא דבר גדול ומעלת השם יתברך שישפיע לאדם ללמוד חוקים מצד הנבואה וברוך מגזרת ברכת המים, או הוא כדמות הודאה: "ברוך אתה ה' שתלמד לי ולכיוצא בי – חוקיך".²²³

אאיר כי האיסור: 'כי אין להנות מהעולם הזה בלא ברכה'²²⁴ מופיע בהגותו של רח"ק. את האיסור הרחיב רח"ק והיסב אותו גם על עניינים רוחניים-על אמונה, מלבד העניינים הגשמיים של אכילה ושתייה:

והשרש אצלינו אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, תקנו חז"ל לברך על כלל האמונה ברוך שלא עשני גוי ועבד ואשה להפטרם מקצת המצות ולא ישיגו ערבות המצות בשלימות.²²⁵

הסבר זה מופיע אף בספר העיקרים, במאמר השני, שעסק במציאות האל:

ועל כן תקנו אנשי כנסת הגדולה זה הלשון ברוך לשבח בו השם על כל מיני הטובות שיקבל האדם מהשם יתברך, הן בגוף מאיזה מין שיהיו, הן בנפש. בגוף כמו ברכת הנהנין ובנפש כמו ברכת התורה וברכת המצוות ויתר הברכות להודות שהשי"ת מקור הברכות ושכל הטובות וההצלחות מאיזה מין שיהיו מושפעות ממנו.²²⁶

אם כן, במובאה לעיל הציג רמ"ה תפיסה כי ראוי שתהיה ברכת הודאה גם על לימוד החוקים- מצוות אשר לכאורה ללא טעם.

סגולה במצוות ספציפיות

חכמי החוג הצביעו על סגולה הקיימת במצוות ספציפיות, כמו: בתפילה בציבור או תפילין.

²²² ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קיט, עמ' 106.

²²³ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, יב, עמ' 47.

²²⁴ ראה: בבלי, ברכות, לה, ע"א. על מימרא זו בראשית המאה ה"ד בחוג תלמידי הרשב"א, ראה: חידושי הריטב"א למסכת ברכות, ירושלים תשמ"ד, עמ' ב-ג. שם הברכה הינה אבחנה בין מאמינים לפילוסופים.

²²⁵ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 157. תפיסה זו מופיעה גם בדברי רח"ק בא"ה, ב, ה, ו, עמ' רכה.

²²⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ב, פכ"ו, עמ' ריט-רכ. בפרק זה מדקדק רי"א במילה 'ברכה' ומגדיר אותה: "זוה כי ברכה שם נאמר על ריבוי ותוספת טוב ושפע, וכשיאמר על המקבל ברוך פעול, כי אחר שמצאנו ויברך ברוך אתכם שהוא מקור מן הקל, נבנה ממנו כל הבניין, ויהיה ברוך פעול, כלומר משופע מריבוי הטובה. וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר, כמו רחום וחונן שהם שמות תארים, נקרא בהם השם יתברך להיות הפועל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת שפע וריבוי הטובה, כי כמו שלשון מארה הוא חסרון הטובה כפי הסכמת כל המפרשים, כן ברכה תוספת טובה, ולזה יהיה ברוך תואר למשפיע ריבוי הטובה." לפיכך הסביר רי"א כי המונח ברכה ביחס לאל מעידה על כך כי האל כולל את כל השלמויות, משפיע ונעדר חסרונות. ראה: שם.

רז"ה בדרשה הדגיש כי בשונה מתפילת יחיד לתפילה ברבים, לתפילת הרבים יש כח סגולי מעצם קיבוץ האנשים:

כי ברבים היו עמדי, וכמו שאמרו ג"כ בפסוק 'ושנים יניסו רבבה' אינו דומה מרובים העושים את המצוה למועטים העושים אותה.²²⁷ וזה כי יש סגלה בכללות לא תמצא בכל אחד המפרטים לבדו.²²⁸

ריב"ד הסביר את מצוות התפילין בהשפעתה על החוש וכח המחשבה: "וזה הוא מצג סגולת השם הכתוב בו" שהוא מחזק את הכח.²²⁹

סגולה בקיבוץ המצוות

אך לא רק את פעולתה של מצוה בודדת הסבירו חכמים אלה בעזרת המונח 'סגולה', ריב"ד בפירושו על התורה אף השתמש במונח 'סגולה' בשעה שהסביר את קיום כלל המצוות, כיון שבכוחן הקיבוצי הן פועלות על נפש האדם.

וכל זה נמשך מצד סגולתם, כי המצוות פועלות באדם מפנים שלשה, אם מצד חומרם, ואם מצד איכותם, ואם בכלל עצמיותם, והוא מצד סגולתם. אם מצד חומרם, כאכילת הדברים הטמאים והאסורים, כי יתחייב מאכילתם עובי החומר הנושא לכחות. ואם מצד איכותם, כשמירת שבת המורה על שני עניינים, כמו חדוש העולם ויציאת מצרים [...] והנה על הדרך הזה באו מצוות רבות, כמו עשיית המזוזה וזולתם [...] ולפי הרושם המגיע ממצוה אחת, אינו הרושם המגיע ממצוה אחרת, הנה לזה באה האזהרה מדברי רז"ל, לבל נעשה המצוות חבילות, כדי שיבחין בינו לבין עצמו, עלתה מצוה ההיא וירשום בנפשו הדעת הנמשך ממנה, וכדאמרינן, דכוס של קדוש אסור לברך עליו ברכת המזון, משום שאין עושין המצוות חבילות חבילות. והטעם משום שיבחין בכל אחד מהם ויכון, וכדאמרן, כי אין ספק אלא שבדעות הנכבדים בענין של המצוות, הנה ימשך השלמות בנפש האדם. ואם המצוות אשר יפעלו מצד סגולתם לבדו, כלל המצוות אשר יפעלו על הדרך הזה נקראים חוקים [...] כי כל אלה, הנה הם פועלים בנפש מצד מה שנמשך מטבע ההרכבה, והנה בהבחנת אזהרת ההרכבה יפעול הסגולה.²³⁰

בדומה לו עמד רז"ה בדרשות אף הוא על הסגולה בקיבוץ כלל המצוות.

²²⁷ רעיון זה נמצא אף בכוזרי, בשעה שהחבר הסביר למלך כוזר את היתרון של התפילה בציבור: "היתרון לקהל מכמה פנים", ראה: ריה"ל, כוזרי, ג, יח.

²²⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 142. עוד על תפילה בעשרה, ראה: רז"ה, שם, עמ' 46. על יתרון התפילה ברבים, כיון שהכלל מושגח יותר מן הפרט כתב אף רי"א: שיהיה הכלל לעולם יותר מושגח מהפרט להמצא בכלל ריבוי המצוות או כלל מצוות התורה יותר ממה שימצאו באיש האחד ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפילתם ומושגחים ומנוצלים מהמקרים יותר מהפרט" ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ט, עמ' תד. על תפיסה זו של רז"ה לפיה לכלל יש סגולה שלא תמצא בכל אחד מהפרטים נמצאת כבר בדברי הר"ן בדרוש הראשון. "אמנם, הודיעתנו התורה שמאלו הנבראים החסרים אשר הם בתכלית החיסרון כל אחד מצד עצמו, בהיאספם יחד יתחדשו מהם מורכבים רבים בעלי מעלה רבי השלימות". את עיקרון זה יישם הר"ן על קיבוץ הציבור ועל קיבוץ סממני הקטורת: "ועל זה הצד אשר אמתה לנו ההויה הטבעית הוא מה שהפליגו לנו רז"ל בשבחו ומוראו של צבור עד שאמרו לעולם תהא אימת צבור עליך, עד שמצינו שנענש אדון הנביאים בזה באמרו שמעו נא המורים, ואף על פי שכל אחד מצד פרטיותו לא היה ראוי לזה [...] רצו בזה שאף על פי שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו, כאשר קנו המורכבים כלן סגולות ומעלות אשר לא היו בנפרדים אשר קובצו מהן, וכבר רמזו לנו בחלבנה שהושמה עם סמני הקטורת והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאף להם שלמות זולתה, כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים שלא יפסידו עבודתנו אבל תהיה בזה יותר שלמה", ראה: הר"ן, דרשות, בדרוש הראשון, עמ' ד-ז. עוד על השימוש במונח סגולות אצל הר"ן, ראה לדוגמא: שם, הדרוש הרביעי, עמ' קסא-קסב.

²²⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת תרומה, עמ' קצב. על הסברת מצוות התפילין אעסוק בהרחבה בהמשך, ראה: הלן, עמ' 330 ואילך.

²³⁰ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת תרומה, עמ' קצב-קצג.

ר"ל כי תוספת זכות הוא להם שיקנו ההצלחה הנצחית באמצעות ריבוי מצות ועבודות מאשר יקנו אותה חנם. מצורף לזה שזאת ההצלחה הנצחית נמשכת למצות המונחות בתורתנו הקדושה כמעט המשכות טבעי, וזה לסגולה נפלאה הטביע השי"ת בכללות המקובץ בפרטיה.²³¹

רז"ה אף עמד על הזיקה בין סגולת המצוות וסגולת ישראל. בהספד על רח"ק הסביר רז"ה כי שבע מצוות בני נח הן מצוות אוניברסליות אשר מטרתן הרחקת כלל האנושות מהרע, בעוד שמצוות התורה הפרטיקולריות לישראל מותאמות לישראל בלבד מעצם היותם עם סגולה.

להורות כי אלה הם כלליות לכל אישי האדם מצד שיש להם התחברות ורעות באנושות. ואולם המצוות האחרות הנה הם מיוחדות לעם בני ישראל לבדם להיותם עם סגולה לו ית'.²³²

הסברת פעולת המצוות על דרך המדע הניסיוני כפעולה הטמונה בה כח מעצם טבעה להשפיע, טומנת בחובה בין היתר שני עניינים: האחד, זיקה בין פעולת המצוות ובין ההשגחה. השני, תפיסה נאופלטונית לפיה השפע משפיע לפי הכנת המקבלים.

8. המצוות וההשגחה

במאה הי"ד תפסה האסטרוולוגיה מקום מרכזי בעיצוב תפיסת השגחת האל, ולעיתים הפכה האסטרוולוגיה להיות הכלי היחיד להסברת ההשגחה.²³³ בדומה לכך, נמצא לעיתים את חברי החוג נעזרים אף הם באסטרוולוגיה בהסברת חוקיות העולם.²³⁴ לפי תפיסת ההשגחה של חברי החוג העולם מתנהל על פי חוקיות קבועה של מערכת קוסמית. אך, בד בבד קיימת פריצה של מערכת חוקים זו והחלת מערכת חוקיות אחרת – חוקיות אלוהית.

הימצאות תחת חסות חוקי המערכת כונתה טבע הנגלה והיציאה מחסותה כונתה נס:

שגזרה כחכמתו יתברך בסידור הנמצאות, אם לפי טבע הנגלה אם לפי הנס, שבאמצעות אותן הנהגות יהיה ניצל ונשמר מחלאים. ואומר ואשמרה דברך, כלומר, וזה יהיה בשינוי טבע שאשמרה דברך.²³⁵

עם ישראל כאומה אינה משועבדת למערכת

פריצה זו של המערכת מתקיימת על האומה הישראלית בהיותה נבדלת מיתר האומות אשר נתונות לממשלת מזלות השמים.

[...] הם היו סוברים שהעולם הזה, התחתון, הנה הוא מסור ונתון תחת ממשלת השמים, ושיקרה לישראל כל המקרים אשר יקרו אל שאר האומות הנתונים תחת ממשלת מזלות השמים [...]. והנה

²³¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 136. שם התייחס רז"ה לסוגיית ריבוי המצוות.

²³² ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 6. רז"ה ציין אף מספרים שיש להם סגולה בהבאת האהבה בין אישי האדם, ראה: רז"ה, עמ' 137.

²³³ ראה: שוורץ, אסטרוולוגיה: הנ"ל, שמרנות, עמ' 159-163: סיראט, הגות, עמ' 110-124. עקרון זה התקיים אף אצל תלמידי הרשב"א והרא"ש.

²³⁴ דב שוורץ במחקרו ציין כי הפנמת תפיסות מגיות אסטרוולוגיות התגלתה לראשונה במאה הי"ב עם הגותם של ריה"ל, ראב"ע והמגיה האסטרוולוגית בכתביהם הפכה לגורם תאולוגי מובחן. הכנת צורה לקבלת השפע הנובע מן הכוכב או כוחותיו. ריה"ל הסביר את פעולת המצוות על פי התהליך המגי אסטרוולוגי וראב"ע הקנה להסברה זו אופי מדעי וכך הכשיר את הפנמתה בעולם היהודית (ראה: שוורץ, שם, עמ' 24) שוורץ אף ציין כי בעוד אצל החוג הנאופלטוני הגורם המגי-אסטרוולוגי היה מרכזי ומושא דיון חשוב שניווט את הכרעות ההוגים, אצל רחוק הוא קיבל פחות מרכזיות, ראה: שוורץ, שם, עמ' 189.

²³⁵ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, יז, עמ' 50.

זאת המבוכה הסיר השם בתחילת התורה, בענין שיתפרסם אצל הכל כי להשם הארץ, וכן שלא הניח את ישראל אל המערכת כשאר האומות, אלא שהשם ית' הבדיל את ישראל לחלקו משאר האומות.²³⁶

פריצה זו של המערכת חלה על האומה הישראלית מעצם סגולתה ללא קשר לקיום התורה:

[...] ואתם תהיו לי סגולה מכל העמי וראה פסוקי רבי' בתורה ובנביאים על זה והטוב והרע הבא להם ר"ל לאומות העולם הוא מצד המערכת העליונה וישראל אין להם לעשות עם המערכת כלל כאשר אפרש בע"ה. ורצוני בין בעת שישמרו התורה ובין בעת שלא ישמרו התורה.²³⁷

יתרה מכך, רז"ה הסביר באחת מדרשותיו כי בלעם בן בעור בעזרת שימוש בגרמי השמים מצא כי ישראל אינם נכללים במערכת זו:

[...] כי על פי הנכון המורה על היות כל האומות תחת המשרתים העליונים, ואותנו לקח ה' מתחת ממשלתם להיות לו לעם נחלה [...] ואין ספק כי בלעם חכם היה, ובנה ז' מזבחות כנגד ז' משרתים עליונים לדעת תחת איזה מהם היו ישראל ובאמצעות הקרבן יביא לו שפע לעשות בהם כרצונו, וכשראה כי הם לה' אמר כי ישראל אין צריכין נחש וקסם להוריד השפע בעת שירצה לו.²³⁸

אציין כי בדברי רז"ה הללו מלבד עניין ההשגחה יש עדות לשילוב התפיסה האסטרוטולוגית אף בהסברת הקרבנות. במרכז התפיסה האסטרוטולוגית עומדת ההנחה כי גרמי השמים-הכוכבים והמזלות מפקים שפע מתמיד ועומד הנקרא רוחניות, וביכולתו של האדם לנצל את גרמי השמים לטובתו ולקלוט את אותו שפע על ידי הכנה ראויה.²³⁹

הסברה של הקרבנות לאור התפיסה האסטרוטולוגית מופיעה אף אצל רח"ק בא"ה:

ולזה יראה שהיתה הכונה בשני תמידין, תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, שהם בעת חלוף הזמנים. להורות שזה כפרה לכל ישראל, להסירם מהנהגת המשרתים, וליחדם בהנהגת הש"י. כאלו היו התמידין האלו תמורת כלל ישראל, ובהקריבם יקרבו כללם לעבודת השם יתברך.²⁴⁰

לצד הסברה של הקורבנות כארגון קבלת השפע:

[...] המיוחדות לזה, חלק העבודה בקרבנות. למה שבהם רשם נפלא וחיקוי, היותם כפר לנפשותינו. כאילו בהם נקריב עצמנו לעבודתו. ונהיה בעינינו כאין וכאפס בנפשותינו. וכל שכן מאודנו, בערך אל כבודו. ולזה הם אשר באמצעותם ישיגו העובדים אצילות שפע, ודבקות אור שכונה, מוחש ובלתי מוחש. עד שפעמים הרגישו ברדת האש מן השמים.²⁴¹

²³⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת וארא, עמ' קטו-קטז.

²³⁷ ראה: רזנבג, א"ט, עמ' 583-582 (א"ש, עמ' 49, שורה 23-26). רב"י חזר והדגיש כי "ולעולם לא היו לישראל תחת המזל ולא יהיו בשום זמן לעולם", ראה: רזנבג, א"ט, עמ' 583 (א"ש, עמ' 50, שורה 16): רזנבג, שם עמ' 584 (א"ש, עמ' 51, שורה 7-8): רזנבג, שם, עמ' 585 (א"ש, עמ' 52, שורה 7-6).

²³⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 160. אציין כי הרמב"ן נתן חשיבות למעשה בלעם ובפרשנותו שילב תאורגיה ומגיה בתחום השלילי, ראה: שורץ, מתאורגיה, עמ' 396.

²³⁹ במקור הערבי רוחניאית'. על המונח 'רוחניות', ראה לדוגמא: רוחניות, פינס.

²⁴⁰ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ו, עמ' קעד-קעה. בהמשך עמד רח"ק על טעם מין הקרבן: "ולזה היו בתמידין כבשים, שהם יוצאי ירך האיל כמו שהאמה בכללה יוצאי ירך יצחק." (ראה, רח"ק, שם). על התגבשות תפיסה מגית-טליסמנית של טעם הקורבנות בחוג הרמב"ן, ראה לדוגמא: שורץ, מתאורגיה.

²⁴¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסג. הרעיון הבסיסי הטמון בדברי רח"ק הוא, כי הצורה, והשפע בכלל, מתקבלים בעולם התחתון שלנו: 'כפי הכנת המקבלים'. רעיון זה הובא כבר אצל אבן גבירול

הר"ן קדם לרח"ק בהסברת מצוות הקרבנות ועבודת המקדש כארגון לקבלת השפע.²⁴² דברי הר"ן התמקדו בקרבנות ובמקדש כאב טיפוס לחוקים, המצוות שטעמן לא נודע שהן המייחדות את תורת ישראל. החוק אין עניינו תיקון מדיני,²⁴³ בשונה מהתורה הנימוסית של האומות, אלא עניינו להחיל את השפע האלוהי באומה.

[...] שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי האומות במצוות וחוקים אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלוהי באומתנו והדבקו בנו, בין שייראה העניין ההוא לעינינו כעניין הקורבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא ייראה – כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלוהי היה נדבק בנו וחל בפועלים ההם ועם היותם רחוקים מן היקש השכל, ואין בזה פלא, כי כמו שנשכל הרבה מסיבות ההוויות הטבעיות ועם כל זה יתאמת מציאותם, וכל שכן שראוי שנשכל סיבות חול השפע האלוהי והידבקו בנו, וזה שנתייחדה בו תורתנו מנימוסי האומות שאין עליהם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון עניין קיבוצם.²⁴⁴

יוצא אם כן, כי רח"ק ותלמידיו בהמשך לתפיסתו של הר"ן הכירו בממשות המגיה ושילבו אותה כגורם תאולוגי.

וכך הם מעשי התורה, אשר אלהים יתעלה קבע את שיעוריהם, אתה זובח, למשל, איל, מתלכלך בדמו, בהפשטת עורו, בניקוי קרביו, ברחיצתו, בפירוק אבריו, בזריקת דמו, בהתקנת עצי הבערה בשבילו, בהצתת אש בשבילו ובעריכתו [על המזבח]. אילולא היה זה על פי ציווי אלהים יתעלה, היית מקל בערך המעשים האלה, והיית סובר שהם מרחיקים מאלהים יתעלה ולא מקרבים אליו, והיה כאשר [כל זה] ישלם כראוי ותראה את האש השמימית, או שתחוש בעצמך רוח אחרת שלא ידעת [...] תדע שהם תוצאה של מה שהקדמת לעשות [...] מכאן מתברר שאין מתקרבים לאלהים יתעלה אלא בציווי אלהים יתעלה.²⁴⁵

פריצת המערכת בשל הדבקות באל

רצה בזה שאם מצד המערכת העליונה שיקרה לצדיק רע ושיהיה בלבו לעשות דבר המכניסין אותו תחת אותו הרע. הש' ית' הדבק אליו יסבב סבות ויתו בלבו לסור מאותה הדרך כדי שיצילהו מאותו הרע וכן אם היה מצד המערכת שיקרה טוב לרשע הש' ית' שמרד בו ורחק ממנו הוא ירחיקנו מאותה הטובה ויחזיק בלבו לעשות דבר וללכת בדרך המכניסין אותו תחת הרע והמסלקין אותו מאותו הטוב [...] ²⁴⁶

שומר המצווה אינו משועבד לטבע

ובמקורותיו הערביים, ראה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 110-112, והוא מיושם על ידי חכמים רבים, כמו: ראב"ע וריה"ל, ראה לדוגמא: שוורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 31-61, 62-91.

²⁴² לטעמי דברי רח"ק עולים בקנה אחד עם דברי הר"ן בסגנון ולא רק בתוכן.

²⁴³ תפיסה זו תחזור בהגותו של רי"א, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ד, פכ"ח.

²⁴⁴ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש האחד עשר, עמ' תטו. על הלימה בין תפיסתו זו של הר"ן אודות ייחודיות תורת ישראל על פני תורת הנימוסים של אומות ובין רי"א, ראה: להלן, עמ' 109, 120. שוורץ טען כי בשלהי המאה ה"ד בספרד המשכן נתפס כמקור טליסמני, בפרט בקרב החוג הנאופלטוני הסברת עבודת המשכן ומצוות הקרבנות שימשו כאמצעי ליישום טכניקות מגיות אסטרליות שונות תופעה זו אפיינה במיוחד את החוג הנאופלטוני אם כי ניתן לזהותה גם אצל הוגים נוספים, כדוגמת רח"ק ורז"ה, ראה: שוורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 182-189.

²⁴⁵ ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ג, נג, עמ' 193. ראה גם: ריה"ל, שם, מ"ג, כג, עמ' 165-168: מ"ב, כו, עמ' 90-95.

²⁴⁶ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 548 (א"ש, עמ' 18, שורה 21-26 - עמ' 19 שורה 1).

ראינו אם כן כי האומה הישראלית נבדלת מיתר האומות בהיותה מופקעת משלטון למערכת, בין שומרים על התורה ובין אם לאו, יחד עם זאת הדגיש ראב"י כי מהותה של הפקעה זו חלה בשל התורה וקיום המצוות.

הלא תראו כי ישראל הוציאם השי' ית' מתחת המזל לגמרי וכל זה למה מפני שיש להם תורה שהוא למעלה מן המזל [...] ²⁴⁷

יתרה מכך, השומר את המצווה אינו משועבד לטבע ביכולתו אף לשנות את הטבע, כפי שהסביר הר"ן בדרשות:

והראם כאן כי בעשותינו מצוות ה' יתברך ניצל מהפגעים הרעים, כמו שראינו שהמצווה הזאת הצילתם מן הדבר ההווה במצרים, למען יאמינו כי שומר המצווה הוא למעלה מטבע המציאות, איננו משועבד לגלגל וכוחותיו [...] הראם עין בעין כי ענין המצווה משנה טבע המציאות. כי מצד הדם הזה אשר היה על המשקוף ועל שתי המזוזות אינו ראוי להנצל מן הדבר ההוא אשר במצרים כי אם מצד המצווה בו. ²⁴⁸

תפיסה זו נמצאת כבר אצל ראב"ע. ראב"ע סבר כי האדם אינו יכול לשנות את גזרת הכוכבים, אלא יכול בהתאם לידיעתו לפעול ולהינצל ממה שיארע בהכרח, ²⁴⁹ אך בניגוד לחוזה בכוכבים היודע רק את העתיד, נביא בשל דבקותו באל יכול להיעזר באל ולשנות את הטבע ולחולל ניסים. ²⁵⁰

תפיסה זו עולה גם מהגותם של התלמידים:

כמו שנמצא לבעלי התורה שנדבק שכלם בשם דיבור חזק עד שיגיע מהדבקותם לשנות טבע המציאות לעשות חפצם ורצונם. ²⁵¹

²⁴⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 585 (א"ש, עמ' 52, שורה 12-13). ראב"י עקבי בשיטתו לגבי התפיסה כי מקיים המצווה נמצא מעל המערכת ובאופן זה אף הסביר את השכר הניתן לצדיק הגמור: "דע כי השי' ית' הוא צדיק וישר ולא ישלם לאיש כי אם כמעשיהו והנה הצדי שכל מעשיו הם למעלה מן השמש לכן שכרו הוא לפי עבודתו והטובות שיש לו פירי מצוה בינהו, ועל זה אמרו פירי מצוה בהאי עלמ' איכא. והרשע שכל מה שהוא עושה הוא למטה מן השמש שכרו ג"כ למטה מן השמה כפי עבודתו [...]". ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 592 (א"ש, עמ' 57, שור 22-25).

²⁴⁸ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השלישי, עמ' קכא-קכב. רעיון זה שזור בהגותו של הר"ן: "שכשנחזיק בדרכי התורה והמצוות לא נהיה משועבדים למה שיגזרהו טבע המציאות ולא למה שיימשך ממשפטי הכוכבים". ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש האחד עשר, עמ' תנ. הר"ן כך הסביר את ייחודיות נבואת משה כפורצת את הטבע. את ייחודיות נבואת משה הסביר הר"ן בכמה מדרשותיו, ראה: ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השלישי, עמ' צז-קב: הדרוש הרביעי, עמ' קל-קמ: הדרוש החמישי, עמ' קעה-קעו: הדרוש השמיני, עמ' שכז. על דברים אלה כתב רח"ק: "ואננם היות נבואת משה על צד המופת הוא דבר חידשו רבינו ניסים ז"ל". ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ד, פ"ג, עמ' ר. רח"ק הוסיף נדבך על דברי רבו בסוגיית הנבואה וחדש בדיון על הדרך אשר בה תושג הנבואה, על תפיסת הנבואה אצל רח"ק, ראה לדוגמא: קרייסל, הנבואה, עמ' 365-355: הנ"ל, אימות, עמ' 13.

²⁴⁹ ראה לדוגמא: ראב"ע, עה"ת, בראשית, ו, ב.

²⁵⁰ ראה לדוגמא: ראב"ע, עה"ת, במדבר, כב, כח: ישפה, פילוסופיה, ב, עמ' 139-142. על התורה אנתרופולוגית של הנס, ראה: רביצקי, א, התורה: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהיר, 69-110.

²⁵¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פכ"א, עמ' ק. במקומות אחרים בספר העיקרים יישם רי"א כלל זה על הנביא ולעיתים על החסיד. ראה לדוגמא: רי"א, שם, מ"ג, פ"י, עמ' ש-שא: "ועל זה הדרך ימשול הנביא או החסיד על הטבע". לדידו של רי"א, הנביא, החסיד - אף על פי שאינו נביא, והמאמין בשם ובתורתו- אינם משועבדים לטבע, ויכולים לשנותו. מלבד יתרון זה הקיים בנביא ובחסיד רי"א כי לנביא (הצדיק/החסיד) יש יכולת להיות אמצעי להורדת השפע גם בשעה שהמקבל לא עשה הכנה לקבלת השפע האלוקי, ראה: מ"ד, פ"ט, עמ' תקטט - תקלג. נראה לי כי מדברי רי"א אלו עולה התפיסה כי לבעלי התורה, הדבקים בא-ל, אין טבע (הדמויות שציינו רי"א הם: ר' חנינא בן דוסא ורבי פנחס בן יאיר- ולהערכתו, אין זה מיקרי). נראה לי, כי תפיסה זו דומה לתפיסתו של הרמב"ן: "שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד". ראה: רמב"ן, שמות, יג, טז, עמ' שמז. עוד על מעמדו של

היכולת לשנות את הטבע מעמיד את ישראל מעל מלאכי השרת:

[...] וזהו שישראל גדולי צדיקי יותר ממלאכי השרת כי הצדיק [יכול לפעול] מה שאין המלאך יכול לפעול כי הצדיק יכול לפעול בעת שירצה לשנות טבע הדבר ממה שהוא להיטיב ולהרע והמלאך אינו יכול להוסיף ולא לגרוע על מה שנתנה לו ולפני הצדיק אין שום דבר עומד כנגדו.²⁵²

זמן העיסוק במצווה

ריב"ד דייק שבזמן העיסוק במצווה ניצול האדם ללא קשר למצבו הרוחני, ההצלה באה מעצם קיום המצווה ולא מחמת צדקותו של האדם:

אלא שבזה נוכל לומר, כי בעת עשות המצוה מצלת יותר, ולכך גם שיהיה צדיק לא יהיה ניצול אלא מפני עסוק במצוה.²⁵³

באופן זה הסביר ריב"ד את הציות של ישראל לציווי מריחת הדם על המשקוף בעת מכת בכורות:

והפסיחה מורה על השגחתו ית' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנוגפו את מצרים, ושמה תאמר שלא היתה המכה אלא מצד המערכת אל אומה מיוחדת, לפי לקות הממונה שלה, כמו שבאה לפעמים מצד המערכת אל מקום מיוחד לפי מבטו, או מצד רשעם מפני העונש. לכן אמי ואת בתינו הציל, כי הוא ית' סבב שתהיה המכה כללית עד שאם יצא איש ממנו מפתח ביתו חוצה, ילקה כמו האחרים, אלא עומד תוך ביתו שומר מצותו וינצל מן המכה, שלא יהיה בנו נגף למשחית, וזהו בשביל המצוה כדי שיתברר לנו השגחתו ית', ושומר מצותו לא ידע דבר רע [...] כי לנו מגיע בזה תועלת²⁵⁴ שנראה יותר ברור שהצלחנו היא תלוייה בקיום מצוותיו ית' [...] ²⁵⁵

החוקיות האלוהית חלה מעצם הציות

עצם הציות למצוות האל שומר ומציל מן המכה.

עקרון זה נשנה גם בהגותו של רמ"ה: "אבל שומר מצוה לא ירגיש כלל כי ההשגחה האלוהית הפרטית תצילנו."²⁵⁶

בא"ב הביא רמ"ה את דברי רב"ע,²⁵⁷ המסבירים את החוקיות של התנהלות הדברים: "כשהכל דבק בכל יחדש אותות ומופתים וכשלא ידבק – שב אל החלק. והוא אמרו הבנני ואז אחיה."²⁵⁸

על זו הדרך הסביר את יתרון התורה האלוהית על התורה הנימוסית:

הנביא והנבואה בשיטתו של רי"א, ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים מ"ג, פ"ט-פי"א, עמ': שביד, הנבואה: קרייסל, הנבואה: גוטמן, דת ומדע, עמ' 177.

²⁵² ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 585 (א"ש, עמ' 52, שורה 17-21). תפיסה זו הביאה את רב"י לקבוע כי ישראל מעל העולם: "ישראל צריכין להיות בהכרח למעלה מן העולם", ראה: רזנברג, שם (א"ש, עמ' 52, שורה 17). אך בפועל מדבריו עולה כי ישראל הם מעל העולם הפיסי אך גם מעל העולם המטאפיסי-שהרי מדרגתם מעל מלאכי השרת. עוד אציין כי בדומה לרי"א אף רב"י במקומות אחרים מיישם כלל זה על הנביא: "ואותו הנביא יכול לחדש אותות ומופתים ולשנות טבע העניינים", ראה לדוגמא: רזנברג, עמ' 593 (א"ש, עמ' 59, שורה 16-14).

²⁵³ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת בא, עמ' קלה.

²⁵⁴ על ניסוח זה כמאפיין את רי"ח בעל הנ"י, ראה: תא שמע, הספרות, ח"ב, עמ' 91: לעיל, עמ' 45.

²⁵⁵ ראה: ריב"ד, שם, עמ' קלז-קלח. תפיסה זו אף עולה מהחיבור נ"י שם הסביר רי"ח כי יש באסטרולוגיה חכמה אך ניתן לבטל את גזרת המזל על ידי תפילה ומעשים טובים. ראה: בבלי, סנהדרין, סוף פ"ז, דפי הנ"י.

²⁵⁶ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קטז, עמ' 105.

²⁵⁷ ראה: פירוש רב"ע, במדבר, כ, ח, ד"ה: והפירוש הנכון בעיני.

²⁵⁸ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קמד, עמ' 118.

בזאת האות תודיע כי באמצעות התורה אלהית האדם מושגח וניצול מכל הפגעים שאי אפשר זה לתורה הנימוסית הנפש הפילוסופית להישיר האדם באופן שיהיה ניצול.²⁵⁹

הצלה ממחלות

עבד האל המקיים את התורה זוכה להשגחה ואינו משועבד לטבע, ניצול ממחלה ומשאר מקרים

רעים :

וזה להורות כי עובד הש"י אינו משועבד כלל למנהג הטבע ולא יזיקוהו המזיקים הטבעיים [...] ושם נסהו ר"ל כי שם נסה משה את החק ואת המשפט הזה לפני העם כשהראה להם איך היה הטבע נכנע ומשועבד לשומרי מצות השם עד שהמים המרים נמתקו בעץ המר ולזה סמך אליו ויאמר אם שמוע תשמע בקול ה' אלוהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמוע במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, יאמר כי השומע בקול ה' ועושה הדברים הישרים והנרצים לפניו ושומרי מצותיו וחקיו לא די שהוא נצל מהחולאים המקריים [...] אלא אפי' מן החוליים הטבעיים ההוים על האדם מצד מזגו בשינוי פרק השנה יהיה רופאו מהם [...] וכל זה בא להורות ששומר התורה הוא מנוצל מן הפגעים המקרים הן טבעיים או בלתי טבעיים לפי שהוא למעלה מן הדברים הטבעיים.²⁶⁰

רמ"ה בא"ב השווה בין התורה האלהית ובין התורה נימוסית וציין את ההשגחה הבאה משמירת התורה וההצלה מכל הפגעים. בעוד שהשגחה והצלה זו נמשכת מן התורה שיסודה מהאל, השגחה והצלה זו אינה חלה על התורה הנימוסית שיסודה מהאדם.

בזאת האות תודיע כי באמצעות התורה אלהית האדם מושגח וניצול מכל הפגעים שאי אפשר זה לתורה הנימוסית – כלומר שיסודה הנפש הפילוסופית – להישיר האדם באופן שיהיה ניצול. ועוד תודיע שאי אפשר לתורה הנימוסית לתת העונשים המתיחסים, שתתן התורה הנבואית. ועוד תודיע, לפי שאמר נדבות פי רצה נא ה' והיה אפשר לטעות ולומר שהתורה היתה מיוסדת משכל הנביא אלא שהשם יתברך יסכים בזה, אמר שתורתנו הקדושה אינה כן, אלא יסודה הוא מהשם יתברך שלוחה מאיתו על יד נביאו.²⁶¹

באופן דומה הסביר רז"ה את ההצלה מחולי ומזיקים בשל שמירת התורה, ומדבריו אנו למדים, ביו היתר, כי רח"ק אף הוא דן בעניין :

²⁵⁹ ראה: רמ"ה, א"ב, אות סמ"ך, עמ' 103.

²⁶⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פמ"א, עמ' תרמה-תרמו.

²⁶¹ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, אות סמ"ך, עמ' 103: במישור הטרמינולוגי עמדתי על השימוש במונחים של הדת הנימוסית והדת הטבעית, שאפיינו את חברי החוג אשר השתתפו בוויכוח טורטוסה, ראה: לעיל, עמ' 120. עוד על דת נימוסית ואלוהית-דת התורה בא"ב, ראה לדוגמא: רמ"ה, שם, ע, עמ' 80: שם, קיח, עמ' 106: שם, קיט, 107: שם, קכ, עמ' 108. בהקשר הצלה ממחלות, אוסיף את ביאורו של רמ"ה לאות גימ"ל. שם מנה רמ"ה מספר מניעים ומטרידים בהשגת השלמות, אחד מהם הינו המחלה. שם הביא רמ"ה מדברי הר"ן על הפסוק 'הסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישמם'. כמו שכתב הרב ר' ניסים ז"ל בפסוק והסיר ה' ממך כל חולי, שלקח לשון הסרה לפי שהם כאילו הם באדם. "ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, יז, עמ' 50. (בא"ב הזכיר רמ"ה את הר"ן עוד פעם אחת, ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, סח, עמ' 79). דברי הר"ן אותם הזכיר רמ"ה הם ביחס לקושי הלשוני בפסוק. הפסוק במחלה סתם כתב הסיר ובהקשר למדוי מצרים כתב לא ישם. "החללים הנוהגים בבני אדם, הם קורים בו מצד טבעו. אבל הזרים אינם נופלים בהם בטבע, אבל מצד עונש האלוהים בהשגחה עליו": ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש העשירי, עמ' שצט-ת. תפיסה זו כי המחלה היא מצד טבעו של האדם, נמצאת כבר אצל הרמב"ם בדיון על הרע, שם מנה הרמב"ם שלושה מיני רעות הבאים על האדם, המין הראשון הוא מעצם שהאדם הוא בעל חומר, ראה: רמב"ם, המורה, ג, יב, עמ' רצד-רצה.

וידוע כי בשחין מצרים לבד היו שלשה סוגי החולים, המזג וההרכבה ופירוק חברו [...] ובפרשה הזאת שאלות רבות ותרוצים מעולים שמעתים מפי מורי הרב נר"ו, אין מקומם בזה. אולם הסרת החולי, אמר 'והסירותי מחלה מקרבך'. ויראה לי, כי רמז בזה לסבות הפנימיות באומרו 'מקרבך'. וזה פלא אלהי, כי בשמירת התורה ידחה חולי מזיק מוכן בפנימי הגוף. ואל הסבות החיצונות כעפוש האויר וזולתם. כבר רמזו 'לא אשים עליך', וזה בעת מציאותם. והוא פלא יותר עצום והשגחה נפלאה [...] ²⁶²

זיכוי הרבים

מלבד שמירת המצוות באופן כללי ישנה התייחסות ספציפית לזיכוי הרבים בהגותו של רמ"ה. כפי שציינתי בדיון על הטיפולוגיה של חברי החוג, נושא הנשיאה בעול והנהגת הציבור היו אחד ממאפייני החוג. חכמים אלו נתנו ידם בהנהגת הקהילה שמשו במשרות רבניות, והורו הוראה בישראל. על דברי המשנה: 'כָּל הַמְזַכֶּה אֶת הָרַבִּים אֵין חָטָא בָּא עַל יָדוֹ. וְכָל הַמְחַטֵּיא אֶת הָרַבִּים אֵין מְסַפֵּיקוֹן בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה', ²⁶³ הסביר רמ"ה כך:

סמך זה המאמר לקודם, שהסבה לדבר הכולל הוא דבר אלהי, עד שהמשתדל להישיר הרבים לעבודתו ית' יהיה מושגח בהשגחה פרטית אלהית, שלא יסכים טבע המציאות להיותו נכשל שום חטא. [...] הש"י שהוא הממציא הנמצאות ומנהיגם, לא יעזוב נפשו שתכשל בשום צרכי טבע הכולל שתיקן והישיר והם תלמידיו, והוא סבה שיתוקן המציאות אליו באופן שלא יחטא כלל [...] וכן ראוי שיהיה בהפך המחטיא את הרבים [...] והכוונה היא שטבע המציאות יסכים אל זה, כי המציאות מעשה ידיו ית' ותכליתו לעבוד את ה' מי שהוא בעל שכל והדברים מיישרים אל התכלית, וזה שהורס הכוונה ראוי שיישירו הנמצאים לדחותו, כאשר יעשה הטבע לדחות מזיק, וכל שכן שלא ישתדל בתועלתו. ²⁶⁴

על אף שלאורך הגותו חזר והדגיש רמ"ה: "שמקרים הרעים שאדם מעותד להם, אי אפשר הנצל מהם אם לא בהשגחה פרטית, שהיא בקיום תורתנו הקדושה ראשונה." ²⁶⁵ ייחד רמ"ה מקום למצוות זיכוי הרבים באופן ספציפי. ²⁶⁶

לדידו, בדומה לחוקיות הטבע קיימת חוקיות אלוהית והאדם המזכה את הרבים זוכה להשגחה פרטית אלהית, וחוקיות הטבע אינה חלה עליו.

זיכוי הרבים הופיע גם בא"ב. הוא כמתפלל להשם יתברך. שהוא כולל וישגיח לקיום הכולל, וכי הוא אינו מצייר עצמו כמו האיש הפרטי אלא כמו החלק מכל ולזה לא יכוון כלל בהנהגתו רק במה שהוא תועלת לזולתו ולפי שהכלל הוא יותר חזוב מהפרט אמר ה' כחסדך חייני ולא אמר כמשפטיך או כרחמיך כי גדול ועצום כח הציבור [...] ²⁶⁷

²⁶² ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 55.

²⁶³ ראה: אבות, ה, יח.

²⁶⁴ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 261-262.

²⁶⁵ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קטו, עמ' 104.

²⁶⁶ אציין כי לרוב התפיסה הוצגה באופן כוללני על כלל שמירת התורה, אם כי לעיתים היא מיושמת אגב ביאור המקראות על מצוות מסוימות הנזכרות במקרא אגב סיפור, כמו: מריחת הדם על משקוף בתי ישראל במצרים, שהזכרתי, או השלכת העץ למים המרים. נושא זיכוי הרבים הינו שונה כיון שאינו מובא במקרא, ומתוך התפיסה הרעיונית הזו יישם אותה רמ"ה גם בביאור המשנה, כשסביר להניח שנושא זה היה חשוב לו לאור מפעל חייו.

²⁶⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קנט, עמ' 126. את האות רי"ש ביאר רמ"ה ככלים אסטרטגיים לדבקות, בין היתר ציין רמ"ה את הטרחה למען הציבור.

גם את הסברת סוגיית ריבוי המצוות הסבירו החכמים בזיקה להשגחה. ריבוי המצוות בדת היהודית הביא את ההוגים לאורך הדורות לעסוק בעניין, ²⁶⁸ כשמושא הדיון על פי רוב היה משנה היחידאית של רבי חנניה בן עקשיא: 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות'.²⁶⁹

הרמב"ם סבר כי עשיית מצווה אחת במתכונתה ובשלמותה מזכה את האדם לחיי העולם הבא, ריבוי המצוות מהווה הזדמנות לאדם לקיים מצווה באופן הזה במהלך חייו.²⁷⁰

על תפיסה זו של הרמב"ם חלק הר"ן כיון שראה בה סכנה לקיום המעשה הדתי ולהבאת שלמות האדם.²⁷¹ לדידו של הר"ן נותן הדת בחר במודע להסתיר את שכר המצוות על מנת להביא את האדם לקיים את כולן, בשעה שירוצו אחר כל אחת, כיון שיחשוב כי המצווה הזו הינו בעלת ערך גדול מן האחרת, וכך הלאה עד שימור את מערכת המצוות כולה בשלמותה וכך יבוא האדם לשלמות נפשו. עוד הוסיף הר"ן כי ריבוי המצוות אינו טורח אלא האל ציווה אותנו מצוות קלות.

ומן הטובות הגדולות שהיטיב ה' יתברך עלינו והחסדים העצומים הוא, ששיעור המצוות בעניין שתושג עשייתן בנקלה ולא יבואו לטורח, כי רצה ה' יתברך לזכותנו, ולא ציוונו על העבודות הכבידות שנקוץ בהן.²⁷²

בדומה להר"ן ראו אף חברי החוג את ריבוי המצוות כמה שמביא להשגת השלמות. השלמות מגעת עם כלל המצוות ולא מתוך מצווה יחידה. בדבריהם יצרו זיקה בין קיום המצווה ובין השגחת האל, ולאור זאת הסבירו כי ריבוי המצוות בה במטרה להרבות את ההשגחה על עם ישראל.

בטור השני, שהוקדש, כזכור, לאמונת ההשגחה, הסביר ראב"י כי ריבוי המצוות מביא ריבוי ההשגחה. עיקרון זה חל על האומה באופן כללי, אך גם חל על כל אדם באופן פרטי "כפי יתרון העבודה ואהבה והיראה שיש לו בשי' ית' יהיה השגחתו אליו יותר":

שאמ' החכם ר' חנינא בן עקשיא רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפי הרבה להם תורה ומצוות ולשון מכילתא ואנשי קדש תהיון לי איסי בן יהודה אומ' כשהקב"ה מחדש מצוה לישראל מוסיף להם קדושה ולכן ראויין ישראל להיותן יותר מושגחין משאר האומות בכלל הן על הטוב הן על ההפך כאשר אפשר בע"ה מפני ריבוי המצוות שיש להם יותר משאר האומות והמצוות בכלל שיש להן לישראל הן כולם חכמה ובינה וסדר ונימוס ישר. אלו הן המלמדים את האדם חכמה ובינה.²⁷³ המסירין אותו מכלל שאר בעלי חיים והנותנין לו עילו ורוממות על כל שאר בעלי בני גילו והן הן המציאות את האדם להיות אוהב וירא ועובד.²⁷⁴ לכן כפי יתרון ההשגחה שיש לו לאדם במצוות תהיה

²⁶⁸ רס"ג סבר כי ריבוי המצוות מביא שכר רב יותר לעתיד לבוא. בספר המצוות רס"ג סבר כי ריבוי המצוות בא במטרה לזכות את האדם בעולם הבא בזכות ולא בחסד, ראה לדוגמא: רס"ג, או"ד, מ"ג, א, עמ' קי"ט.

²⁶⁹ ראה: מכות, פ"ג, מט"ז.

²⁷⁰ ראה: רמב"ם, פירוש המשניות, מכות, ג, טז-ז, בסוף: רמב"ם, הקדמות, עמ' קסג.

²⁷¹ ראה: הר"ן, דרשות, דרוש השישי, עמ' רטו-ריט.

²⁷² ראה: הר"ן, הדרוש השישי, עמ' רכ. בהמשך הדיון ייחד הר"ן את מצוות התשובה מבין המצוות כמצווה קלה מאד ושכרה עצום. הדיון בספר העיקרים לרי"א בנושא קלות התשובה דומה לסגנון הדיון בדרשות. ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ה. על הר"ן כמקור השפעה על רי"א וחוג חכמים זה, ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן: הנ"ל, מעמד הר סיני: קלנר, תורת, עמ' 110-111.

²⁷³ תפיסה זו לפיה התורה והמצווה מקבילות לספירות העליונות: חכמה ובינה חוזרת על עצמה בא"ש. ראה לדוגמא: רזנברג, א"ט, עמ' 582 (א"ש, עמ' 49, שורה 16). על השימוש בספירות בא"ש, ראה: לעיל, טיפולוגי, עמ' 62 ואילך.

²⁷⁴ על בחינות אלה של עובד השם וירא השם בקרב חברי החוג, ראה: להלן, כוונה במצוות, עמ' 306.

חכמתו יותר. וכפי יתרון החכמה שתהיה לו תהיה אהבתו ויראתו ועבודתו לשי' ית' יותר. וכפי יתרון העבודה ואהבה והיראה שיש לו בשי' ית' יהיה השגחתו אליו יותר [...] ²⁷⁵

כך גם עולה מספר העיקרים לר"א:

פעמים יגיע ריבוי המצוות המקוימות על יד איש אחד אל שיהיה במדרגה שיושג בעולם הזה בכל פרטי ענייניו, כרבי חנינא בן דוסא וזולתי מן החסידים. וכבר אפשר שימצאו ריבוי המצוות או כללותם באישים מתחלפים, ויהיה כלל האישים ההם מושג יותר מן האיש האחד. וזה, כי הכלל ההוא ישוב במדרגת האיש האחד שימצאו בו ריבוי המצוות. וזאת היא סיבה שיהיה הכלל לעולם יותר מושג מהפרט, להימצא בכלל ריבוי המצוות או כלל מצוות התורה יותר ממה שימצאו באיש האחד. ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפילתם ומושגים ומנוצלים מהמקרים יותר מהפרט. ²⁷⁶

קיבוץ המצוות יחד הן הערובה להשגת תכלית האחרון-ההצלחה הנצחית, ולא המעשה הבודד, כפי שציין רמ"ה: "שסגולת התורה הוא בהשתדל בכל חלקיה." ²⁷⁷ רעיון זה הביא אף רז"ה בדרשות:

ועם היותר האל ית' אשר אין ליכלתו קצה ותכלית יוכל לתת לנו ההצלחה הנצחית לו יחפץ מבלי יעמס עלינו ריבוי אלה המצוות והעבודות, האמנם שכל כל בעל שכל יחייב שיותר טוב הוא לנו שנשיג זאת ההצלחה ואלה החיים הנצחיים באמצעות ראיות והאותות מה קודם מאשר נשיגו חנם בלא האותות הראיות. וזה ההאותות הקודם הם המצוות המעשיות והשכליות המונחות בתורתנו הקדושה. ואל זה כיון ר' חנניה בן עקשיה באמרו: 'רצה המקום לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות', כי תוספת זכות הוא להם שיקנו ההצלחה הנצחית באמצעות ריבוי מצוות ועבודות מאשר יקנו אותה חנם. מצורף לזה, שזאת ההצלחה הנצחית נמשכת למצוות המונחות בתורתנו הקדושה כמעט המשכות טבעי, וזה לסגולה נפלאה הטביע השי"ת בכללות המקובץ בפרטיה. ²⁷⁸

מוטיב זה מופיע בדרשות אף בצורה של אזהרה:

ראה איך הזהיר על כל המצוות, מעשיות ועיוניות, וזה כי ההצלחה האחרונה הנמשכת לצורה המגעת מקבוץ כלל המצוות לא תגיע על שלמותה האחרון אם תחסר את מהמצוות. ולזה אמרו מתן שכרן של מצוות בלשון רבים ולא אמרו מתן שכרה של מצוה. ²⁷⁹

סביר להניח כי מלבד הדיון העצמאי בנושא, שבא לשמור על אחדות התורה וקיום כלל מצוותיה, יש בו גם פולמוס עקיף עם טענות נוצריות לפיהן המצוות הינן מכשולים אשר שם האל לפני היהודים על מנת

²⁷⁵ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 574 (א"ש, עמ' 41, שורה 15-26).

²⁷⁶ ראה: ר"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ט, עמ' תג-תד. ר"א עמד על ניסוח דבריו של רבי חנניה בן עקשיה שאמר: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל". השימוש בטרמינולוגיה של זכיה בשונה מחיוב הביאה את ר"א להסביר כי ריבוי המצוות הינו זכות ואינו חובה: "הנה ביארו, שלכך נצטוו ישראל רוב המצוות כדי לצדקם ולזכותם. והוא מתואר שאם היו כולם הכרחיים לקניית השלמות, לא היה זה זכות אלא חובה." יוצא אם כן כי ריבוי המצוות "לא היה זה על צד ההכרח, אבל על צד היותר טוב, כדי שלא ימלט אדם מישראל שלא יזכה לעולם הבא על יד אחת מהן אי זו מהן שתהיה." יחד עם זאת ר"א סייג את עצמו והסביר כי שלמות האדם תושג עם כלל המצוות והשכר בעולם הבא הינו פונקציה לריבוי המצוות: "ואולם כפי ריבוי המצוות שיעשה, כן תגדל מדרגתו שם [...] שיראה מזה שצריך כל המצוות כדי לקנות השלמות". ראה: ר"א, שם, עמ' תב-תג.

²⁷⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, מח, עמ' 66.

²⁷⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 136.

²⁷⁹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 21. הר"ן אף הוא ראה את השגת השלמות בקיום כלל המצוות, ובאופן זה ביאר את העדר הגמול על המצוות במקרא. "ומזאת העלמה [...] היה ראוי להימשך תועלת, כי בהיות האדם בלתי יודע איזו מן המצוות היא יותר רבת השכר, ירוץ לכל אחד לכל אחת [...] ויימשך מזה להיות האדם קונה ומשיג השלימות כולו שאפשר לו להשיג בקיימו כל המצוות". ראה עוד: הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' רטז-רטו.

להענישם, כיון שריבוי המצוות נתפס כמקור למכשול למעמסה וטורח, כפי שציין רי"א: "כמו שיש לך על שאר המצוות, שלריבויים ולגודל טורחם לא תוכל לקיימם."²⁸⁰

9. הכנת המקבלים – תורת האצלה נאופלטונית

כפי שצינתי לעיל, לתפיסת המצוות כסגולות זיקה לתורת האצלה הנאופלטונית. זיקה זו כבר הופיעה בדרשות הר"ן בה כרך בין המונח 'סגולה' ובין מוטיב: 'הכנת המקבלים'.

בדרוש הרביעי הר"ן עמד על טעמי איסור עבודה זרה:

יש טעם אחר לאמרו בכאן לא תשתחוה לאלהיהם. לפי שאני חושב שהשורש לע"ז היה מפני שהיו חושדים שיש יכולת למלאכים ולצבא השמים להיטיב ולהרע כאשר ישיגנו רצונם. ואמנם נפל הטעות בזה על הצד שאבאר. והוא שעם היות שאין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם. עם כל זה א"א שלא תמשך שפעתם יותר ופחות כפי הכנת המתפעלים. כאשר תאמר במשל שהלבנה תוסיף ללחלח הגופים השפלים כאשר נכנס לקבל הלחות. והשמש יחמם אותם כאשר נכנס לקבל החמום. וכן ההיקש בשאר הכוכבים ובמלאכים שם למעלה מהם. אמנם הכנת הגופים השפלים לקבל שפע העליונים ופעולותיהם יהיה על א' מבי' תנאים. אם שיוכנו בדברים הפועלים באיכותיהם המפורסמים. כאלו תאמר שיחממו בחומם או יקוררו בקורם, או שיוכנו בדברים אשר טבעם נעלם הנוהגים במשפטי הסגולות. ואמנם הדברים המקבלים הכנה כפי איכות הידועים המפורסמים אשר לפעלים המכנינים אותם. לא יפול בהם ספק ואין לטעות בזה אחר עבודת אלילים. אבל מצד הדברים המכנינים הגופים המקבלים שפע דברים השמימיים. וזה מצד סגולתם והוא הטבע הנעלם בהם. זה הביא הסכלים לטעות אחר ע"א. והוא כי מצד סכלותם בטבע הסגולות לא חשבו שישתנה מצדם טבע הגוף המקבל כלל. ולא מצאו מקום בזה אלא בשחשבו כי המעשה הוא נאות לעליונים המשפיעים. הן שיהיו מלאכים או כוכבים. ושמצד הראותם בזה פעל יוסיפו להשפיע על הגופות המקבלים.²⁸¹

בתורת האצלה הנאופלטונית קיים עיקרון אשר לפיו השפע שופע על המציאות באופן אחיד אך מתקבל באופנים שונים על ידי אובייקטים שונים בעקבות ההכנות החומריות של כל אובייקט ואובייקט.²⁸² ריה"ל בספרו 'הכוזרי' השתמש בעיקרון הנאופלטוני של 'הכנת החומר לקבלת השפע', בעזרתו הסביר בין היתר את סגולת עם ישראל.²⁸³ התפיסה הנאופלטונית אינה ייחודית רק לחברי חוג זה. שורף הצביע על מאפיין זה גם בקרב חוג הרשב"א והדגים אותה בהגותם של הרשב"א בתשובותיו, אצל ר' מאיר אלדבי בחיבורו

²⁸⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ה, עמ' תקנה. דבריו הוסבו על קלות מצוות התשובה שבשונה מיתר המצוות לא יוכל האדם לתרוץ את אי עשיית המצווה בשל קושי וטורח. על מצוות התשובה בהגותו של רי"א, ראה לדוגמא: ויסבליט, רעיון התשובה: שלוסברג, התשובה: ארליך, חטא: אורבאך, עמודי, עמ' 643-640: וייס, דור ודורשיו, עמ' 221: הרוי, התשובה: בדלוב, העמדת, עמ' 91-126.

²⁸¹ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קס-קסב. הזכרתי מכבר על שילוב האסטרונומיה בהסברת הקרבנות, הרי כאן יש הסברה איוסר עבודה זרה לאור האסטרונומיה אצל הר"ן.

²⁸² תורת האצלה הנאו-אפלטונית מעלה את השאלה כיצד ההשפעה העליונה שהיא אחידה ורוחנית מופיעה בעולם בריבוי ובגשמיות. ראה: ישפה, שם. ישפה מביא שם את שיטתו של הראב"ע המתרוץ קושי זה בעזרת מושג ה'תולדת', ראה: ראב"ע בהקדמתו לפרוש קהלת: דברים, לא, טז: "השם אחד והשינוי יבוא מהמקבלים..." את דברי הראב"ע האלה הביא גם הרמב"ן. ראה: רמב"ן, ויקרא, יח, כה, עמ' קיא. קיים הבדל בין רעיון האצלה הנאופלטוני לזה של הרמב"ן בכיוון הזרימה, על ההבדל, ראה לדוגמא: גוטליב, מחקרים, עמ' 92.

²⁸³ ראה לדוגמא: ריה"ל, הכוזרי, מ"א, עט, עמ' 36: מ"ב, יד, עמ' 75-78: מ"ג, כג, עמ' 165-168. על נושא זה אצל ריה"ל, ראה לדוגמא: שילת, סגולת ישראל. אציין כי בנושא הנבואה ומעמד הר סיני קיים דימיון בין הדיון אצל רי"א ובין הדיון אצל ריה"ל, ראה לדוגמא: שביד, הנבואה: הנ"ל, הפילוסופים, עמ' 439, 444: קליין ברסלבי, מעמד הר סיני.

יְשִׁילִי אֲמוֹנָה, ר' מנחם בן זרח בספרו 'צידה לדרך' ואצל הר"ן.²⁸⁴ בדומה לחכמים אלה, יישמו אף חברי חוג זה את העיקרון הזה באופן עקבי בהגותם המגוונת בהקשרים שונים. תפיסה זו תרמה וסייעה להם בהסברת חוקיות העולם ומתוך כך בהסברה הדתית. אביא להלן מספר דוגמאות ליישום הכלל הזה בהגותם:

השגחה וקבלת השפע

עקרון זה ייושם בהסברת ההשגחה:

ואמנם לפי שהתבאר בטבעיות, שהגרמים השמימיים מניעים היסודות, ומרכיבים אותם, ומשפיעים במורכבים כח והכנה אל שיקבלו צורותם הטבעיות: ואין ספק שימשכו מזה מדות ורשמים לפי המזגת המורכבים ההם מהאכויות הארבעה עד שימשך מזה גם כן, שישימו קצת בני אדם אל שיקבלו השפע האלוהי הנבואי לפי הכנת יצירתם הטבעית²⁸⁵ [...] ונתבאר הצד המחייב והוא מה שהסכימו חז"ל במקומות הרבה מהתלמוד, עם שחיבו שהמושג האמתי הוא למעלה מהמערכת, כמו שהוא האמת בעצמו.²⁸⁶

השינויים הנצפים בהשגחה אף הם הוסברו באופן הזה:

א"כ השתנות ההשגחה הנמצאת במציאות הוא כפי השתנות המקבלים, והיתרון והמיעוט הנמצא בין מיני הסוגים ואישיהם הוא כפי הכח וההכנה שיש לכל אחד לקבל.²⁸⁷

עין טובה-עין הרע

בעזרת מוטיב זה הסביר רמ"ה אף את פעולת העין הרעה את הכוח שיש לאדם לפגוע בזולתו.²⁸⁸

סוף דבר. עין טובה, יראה לומר שלא יחשוב על מה שלא השיג, שלא ידאג עליו. ולב טוב, הוא שישמח עליו מצד היותו נמצא. עין רעה, ירצה לומר שידאג בהפקדו ממנו ולב רע, שידאג על היותו במציאות כיון שלא השיג. ועין הרע יפעל ויתן ארסיות בו עד שיחסר אותו טוב. וזה ההבדל בין המידות הללו. וזאת המדה נמשכת מצד רוחב השכל ועומק הבנתו, שהוא משיג שכל הנמצאות הם נקשרות ואי אפשר שלא יושג לאיש ואיש חלק מה מהטוב הנמצא כפי איפשרות קבלתו וכפי הכנתו.²⁸⁹

נבואת משה

אמנם איך בא זה הענין הנפלא למשה, אחשוב שהיה ע"ד שאבאר. והוא שכל דבר שמשתלשל ונמשך ע"י האמצעיים אמנם נמשך על יחס וסדר מה שהשפיע אל המקבל. ולה יצטרך שיהיה היחס ההוא שמר וכל עוד שהמקבל לא יהיה מוכן לקבל יתבטל היחס או יתקלקל [...]. אבל מה. שמגיע לאיזה

²⁸⁴ כדרכו מביא שוורץ לרוב מובאות יחידאיות ומציג תופעה באופן אופקי. ראה: שוורץ, שמרנות, עמ' 159-163.

²⁸⁵ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד, ד"ד, עמ' שצו.

²⁸⁶ ראה: רח"ק, שם, עמ' שצט.

²⁸⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 577 (א"ש, עמ' 44, שורה 23-26). עיקרון זה ייושם לאורך כל הטור השני העוסק

בהשגחה.

²⁸⁸ אסב את תשובת הלב שוב לסגנונו של רמ"ה, כפי שהצבעתי לעיל על המאפיין של הדקדוק במילה, רמ"ה בסגנונו מציג לעיתים הגדרות, כך גם עשה כאן. הגדיר קודם את המונח עין טובה, לב טוב ועין רעה ולאחר מכן עמד על הנקודה הדיפרנציאלית בין שתי המידות שביאר.

²⁸⁹ ראה: רמ"ה, אבות, : "כדמיון מה שאמרו חז"ל: אין ברכה מצויה בענין המנוי. ודברו הרבה בענין עין הרע עד שאמרו שמה שצוה בלוחות השניות בזאת הפרשה ואיש לא יעלה עמך לפי שהלוחות הראשונות נשתברו על שניתנו בפומבי ולפיכך הוכו בדבר בימי דוד. ראה: ריב"ד, עה"ת, כי תשא, עמ' ריג.

נביא מאת השם יתברך בלא שום אמצעי אין שם שום יחס ולא יצטרך הכנת המקבל, אבל אם ירצה השם יתברך יכונן העצים והאבנים כמו שיכונן איש שלם היצירה מעותד להיות שלם בשכלו. שהכנת המתפעלים לא תצטרך אלא השפעים המשתלשלים על ידי אמצעיים שהשפעתם מיוחדת ומוגבלת כפי השגת המקבלים. ואחרי שרצה השם יתב' לזכות משה ולנבאו מבלי אמצעי כמו שנראה בפסוק פה אל פה אדבר בו. יחוייב שיהיה מוכן בכל עת בשוה כי אין מעצור לה' להשפיע עליו תמיד ואין השפעתו מוגבלת בהכנת משה.²⁹⁰

נבואת משה הפקיעה את הכלל לפי השפע חל לפי הכנת המקבל כיון שמשוה התנבא 'פה אל פה' ללא כל אמצעי לכן היה צורך כי יהיה מוכן באופן תמידי לקבלת השפע של האל.

הישיבה בבית השם – לגלות למקום תורה

גם בהסברה של המשכן והמקדש נעזרו חברי החוג בעיקרון זה.²⁹¹ ריב"ד הסביר בדרשתו, כי עיקרון קבלת השפע אינו חל רק על אדם, אלא גם על מקום שטבעו לקבל שפע אלוהי.²⁹²

כי הנה העמידה והישיבה בבית השם, הנה הוא מבוא גדול והכנה עצומה להגיע אל זה התכלית [...]. כמו שאמרו רז"ל במסכת אבות: הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבוא אחרך, שחבירך יקיימוה בידך. והא' מצד טבע המקום בעצמו, כי מטבע המקום ההוא הוא לקבל השפע האלהי מצד הנחתו בזאת התכונה [...]. כל זה הנה הוא מתוקן לכבוד השם, על כן ימצא שפע כבודו במקום ההוא ועם שהוא ברור שכבודו ית' מלא העולם, אמנם יש מקומות מצד הכנתם שיראה בהם כחו ושפע אורו יותר.²⁹³

ותוך כך הסביר ריב"ד מודע יש עניין לגלות למקום תורה שיטבע המקום הוא לקבל השפע.²⁹⁴

הר"ן בדרשותיו כבר עמד על מקום המקדש כמקום מוכן לחול בו שפע וממנו שפע על ישראל, ויישם עקרון זה אף על קברי צדיקים:

שראוי שנאמין שכמו שבזמן המקדש קיים היה המעון ההוא מקודש מקום מוכן לחול שפע הנבואה והחכמה, עד שבאמצעות המקום ההוא היה שופע על כל ישראל, כן ראוי שיהיו הנביאים והחכמים והחסידים מוכנים לקבל שפע הנבואה והחכמה, עד שבאמצעותם יושפע השפע ההוא על כל המוכנים וכל בני דורם לכך, גם לא ישתתפו עמהם, אבל מצד המצאם בדורם, שהם בעצמם המקדש המקודש. והרמב"ן ז"ל כתב בסוף סדר 'והיה עקב': "וייתכן באנשי המעלה הזאת, שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים, כי הם בעצמם מעון לשכינה, כאשר רמז בעל ספר הכוזרי". ע"כ. ואפשר שנתכוון גם לזה. ולפיכך בהימצא הנביאים והחכמים והחסידים בדורותיהם יהיה השפע

²⁹⁰ הר"ן, דרשות, הדרוש הרביעי, עמ' קלח.

²⁹¹ ראב"ע רמז כי המשכן וכליו מתפקדים כטלסמנים להורדת רוחניות. ראה, שוורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 76-77, 79. על השימוש במגיה האסטרוולוגית בהסברת פעולתם של המשכן המקדש והקרבת, ראה: שוורץ, שם, עמ' 182-189.

²⁹² ראינו זאת כבר אצל רמ"ה בדיון על הסגולות, על סגולת המקום, ראה: לעיל, עמ' 161-162.

²⁹³ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת תרומה, עמ' קפח. השווה: פירוש ראב"ע, עה"ת, שמות, כה, מ, ד"ה: אמר אברהם המחבר. בעזרת מוטיב זה הסביר ריב"ד גם את עליית וירידת המלאכים בסולם יעקב: "ורמז לו כל זה, בסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, וכל השפעים וכל הכחות כלם האלו שהם מלאכי אלהים עולים ויורדים ואמר תחילה עולים להכנת המקבל ההשפעה שהוא מעלה ציורו וכוונתו בעבור יקבל השפע ויורדים הוא רומז אל המשפיעים." ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויצא, עמ' כח. עוד על מוטיב זה, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, פרשת שמיני-פרה, עמ' ערב.

²⁹⁴ כפי שצינתי בדיון על הטיפולוגיה של החוג, הפרקטיקה אפיינה את הגותו של ריב"ד ועל פי רוב קישר את ההגות לחיי המעשה. על נדידת החכמים למרכזי תורה בתקופה זו, ראה לדוגמא: דינור, תנועת: הקר, הנגידות: הנ"ל, עליית.

שופע עליהם, ובאמצעותם אפשר שיהיה שופע על כל המוכנים מבני דורם, וכל שכן לאותם המתקרבים אליהם ומשתתפים עמהם. ולא בחייהם בלבד, אבל אחרי מותם מקומות קברותיהם ראוי להימצא השפע שם בצד מין הצדדים, כי עצמותיהם אשר כבר היו כלים לחול עליהם השפע האלוהי עדין הישאר בהן מן המעלה והכבוד שיספיק לכיוצא בזה. ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם, כי התפילה במקום ההוא תהיה רצויה יותר, להימצא שם גופות אשר חל עליהם כבר השפע האלוהי.²⁹⁵

ברכות הצדיקים

אף את ברכת הצדיק, ובמסגרת זו אף ברכת יעקב לבניו, הסבירו חכמים אלה על פי עיקרון זה. הצדיק הינו צינור לקבלת השפע לפי גודל הכנת המקבל שנעשה למדרגת כלי.

ענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל, אבל הוא תפילה, עם נתינת הכנה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו ויושפעו על המקבלים והדרגות ואמצעיים, ובתנאים שיהיו המקבלים ראויים, ועל יחס וסדר שמור, ושיהיו עם זה מוכנים לקיבול השפע ההוא. ואם יפסק ההשתלשלות מאיזה מהאמצעיים, ולא יהיה היחס שמור או הסדר, או יהיה המקבל בלתי מוכן, יתבלבל השפע או היחס, ולא יחול השפע האלוהי בהשתנות הסדר, ולזה צריך שיהיה במקבל הכנה כדי שיחול בו השפע ההוא. וכשלא יהיה המקבל מוכן לקבל השפע האלוהי, יוכן על ידי הנביא או על ידי הצדיק או החסיד, ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, וזהו ענין סמיכת היד שהיו סומכין ידיהם המברכים על המתברכין,²⁹⁶ לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא, וכאילו החסיד או הצדיק המברך הוא צינור להמשיך השפע האלוהי על ידו.²⁹⁷

תפילה ותשובה

עיקרון זה שימש אף להסברת התפילה והתשובה.

בדיון על התפילה במאמר הרביעי הסביר רי"א כי: "חסדי השם ימשכו על ידי תפילה על המקבלים כפי מה שיהיה בכוחם לקבלם."²⁹⁸ אך רי"א הדגיש "שהתפילה תקנה אל האדם הכנה שאינה בטבעו לקבל הטוב ההוא, מה שאי אפשר שיגיע זה וכיוצא בו משום נמצא זולת השם."²⁹⁹ עיקרון זה של 'הכנת החומר לקבלת השפע' הופיע אצל רי"א במקומות נוספים בספר, מלבד בפרקי התשובה והתפילה.³⁰⁰

10. מבנה המציאות – אלמנט החסד

²⁹⁵ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השמיני, עמ' רצד-רצו.

²⁹⁶ על סמיכת היד אצל רח"ק, ראה: מ"ג, ח"ב, כ"א, פ"ב, שעו.

²⁹⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ט, עמ' תקל. באופן דומה הסביר רח"ק את ענין הקמעות והלחשים 'שיהיו המעשים במדרגת הכלי' ראה: רח"ק, א"ה, מ"ד, דרוש חמישי, עמ' תא. ראה עוד: הרוי, יסודות: לעיל, טיפולוגי, עמ' 64 ואילך.

²⁹⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ז עמ' תקכד.

²⁹⁹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ז, עמ' תקיח. על דרך זו הסביר רי"א כיצד התפילה קורעת את רוע הגזרה. ההכנה שעשה האדם (על ידי התפילה או מעשה טוב או על ידי תשובה) שינתה את מדרגתו ואם השתנתה מדרגתו תשתנה גם הגזרה: "שתשתנה בלי ספק הגזירה ההיא, ותיבטל מעליו לרע או לטוב, כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא, ולזה היה ההשתדלות בעשיית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר, שהוא הכנה לקיבול השפע האלוהי... וזה יורה שהגזרה הנגזרת על הרשע הוא בהיותו בתואר ההוא מן הרוע, וכשישתנה מן התואר ההוא על ידי תשובה, הנה הוא כאילו נהפך לאיש אחר, שלא נגזרה עליו אותה גזרה. ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפילה או כשרון המעשה אל שיון המתפלל לקבל השפע הטוב [...]" ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ח, עמ' תקכו. על התפילה בהגותו של רי"א, ראה לדוגמא: ארליך, דואליות.

³⁰⁰ ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"ג, פי"ד, עמ' שיח; שם, מ"ד, פי"ז, עמ' תקיט; שם, מ"ד, פי"ט, עמ' תקל: במ"ג, פי"ג דיבר רי"א על כך, אם כי שם הוא אומר כי ציווי האל משתנים בהתאם להכנת המקבל, בשונה מעט מדבריו על שפע אחד הנקלט בדרך שונה על ידי המקבלים השונים. ראה: שם, עמ' שיא.

בשעה שעמד שוורץ על מאפייני חוג הרשב"א,³⁰¹ הוא הצביע בין היתר על כך שבתפיסת מבנה המציאות של חוג הרשב"א נעשה מיזוג בין גישות מימוניות ובין גישות נאופלטוניות וקבליות.

מן הטקסטים של חברי חוג רח"ק ותלמידיו עולה תפיסת מציאות דומה. בדומה לרמב"ם, הם אימצו קוסמולוגיה אריסטוטלית, ובה מיזוג את המדרג וההאצלה הנאופלטונית. אך על דברי שוורץ אבקש להוסיף נדבך ולהתמקד בחוג חכמים זה ולהצביע על מאפייני נוסף העולה מן הטקסטים של חברי החוג. במבנה המציאות שילבו חכמים אלה מוטיב 'חסד'.

כדוגמא אביא את הדרשה לפרשת פיקודי. שם הסביר ריב"ד את תהליך השראת השכינה במשכן. השראת השכינה מחייבת התמודדות עם הפער בין הנשגב-האל ובין השפל ועם השאלה כיצד שוכן הנשגב בשפל. ריב"ד בדיון המבאר את התכונות השראת האל במשכן שילב בין התפיסה הקוסמית האריסטוטלית שבה יש שכלים, גלגלים וארבעה יסודות עם המדרג וההאצלה הנאופלטונית.

ואמרו הם, שכן הוא דעת התורה שהמלאכים מצואים על מעלות רבות. וכבר הוא מבואר כי עולם הגלגלים הוא למטה מהם, כי המלאכים הם צורה לגלגלים. וכן הוא מבואר כי העולם השפל הוא עלול מתנועת הגלגלים. וזה רמז ר' אליעזר הגדול במאמר אחד שאמר שמים מאי זה מקום נבראו, מאור לבושו של הקב"ה לקח ופרשו כשמלה, שנאמר נוטה שמים כירעה. הארץ מאי מקום נבראה, משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק על פס המים שנא' כי לשלג הוי ארץ. הנה גלה ז"ל שהם שני חומרים רחוקים במדריגה מאוד, מעלת חמר השמים מאור לבושו, וחסרו חמר הארץ שהוא שלג שהוא מורכב המים.³⁰²

וכיון ר' אליעזר להודיענו כי משפע המציאות הנכבדת ובאמצעות מעלתם, חפץ השם לברוא השמים. ואחר שהארץ היא כל כך רחוקה מן מעלת הגלגלים, ומעלת הגלגלים היא רחוקה מן מעלת המלאכים היא רחוקה מן מעלת המלאכים, ומעלת המלאכים עצמם הן מעלות זו למעלה מזו.³⁰³

בבד בבד עם שילוב הקוסמולוגיה האריסטוטלית והמדרג הנאופלטוני, לפתרון הקושיות: כיצד מגשרים בין הפער בין הנשגב לשפל? וכיצד הנשגב שוכן בשפל? הכניס ריב"ד את מוטיב החסד.

ועם כל זה בחר השם ביעקב אוה למושב לו לשכון את כבודו יתברך בעולם השכל. אין ספק אלא שבכאן נשלם תכלית כל זה שאיפשר שיצוייר במעלת המצוה אשר היא יקרה מכל טבע, עד שלזה בחר השם לשכון את כבודו שם. וכמו שאמר שלמה ע"ה כשהתפלל אל השם שיקיים עמו הדבר אשר דבר לדוד אביו שלא יכרת מזרעו יושב על כסאו, אמר שהיה סומך בזה על חסד שהוא רוצה לאהוב ההולכים לפניו בכל לבו. והביא ראיה לזה שהוא כן, ממה שכן כבודו בזה הבית, ואמר כי מצד הראוי לבד לא יתאמת שישב השם עם האדם על הארץ, כי השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו [...]. כלומר, לא יכילו כבודו כי הם [השמים] הנאצלים מאור מלאכיו אשר הם כגוף [...]. ואחר שנתבאר

³⁰¹ ראה: שוורץ, שמרנות, עמ' 154-158.

³⁰² ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת פקודי, עמ' רמד. ריב"ד התמודד עם דברי הרמב"ם במורה בהם דן הרמב"ם בדברי ר' אליעזר על בריאת העולם: "ראיתי לר' אליעזר הגדול דברים בפרקים המפורסמים הידועים בשם פרקי ר' אליעזר, לא ראיתי כלל יותר תמוהים מהם בדברי אף אחד מההולכים בתורת משה רבנו." ראה: רמב"ם, המורה, ח"ב, פכ"ו. ריב"ד התמודד עם הקושי של הרמב"ם עם דברי ר' אליעזר באופן שמיקד את הדיון מה מדרגת מציאות שהשמים מיצגים בשונה מהשאלה העוסקת מאיזה חומר. על הדיון אופן הבריאה ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, דרוש ראשון, עמ' א-ב: רמב"ן, עה"ת, בראשית א, ח, עמ' יט-כ. הרמב"ן דרש אף הוא את דרשת ר' אליעזר המוזכרת לעיל.

³⁰³ ראה: ריב"ד, שם, עמ' רמה.

במופת שאין להם כח להכיל כבודו ית'. השמים היותר נערכים במעלה שהם הנקראים שמי השמים, וזה לפי שהם מתנועעים באמצעות המלאכים.³⁰⁴

במוטיב החסד הפקיע ריב"ד את החוקיות הפיסקלית והמטא-פיסית של העולם. בעזרת חסד האל ואהבתו ניתן לגשר על הפער בין העולמות העליונים והתחתונים ולהסביר כיצד בנשגב שוכן בשפל. המקדש והמצוות הן אמצעי להשראת כבוד האל – העולם העליון בארץ – העולם התחתון.

יש לשים לב כי בדבריו טמן ריב"ד מרכיב פרטיקולרי, בדומה למשנתו של ריה"ל, מדיין בתורה הקוסמית האריסטוטלית והמדרג הנאופלטוני שבהם קיים היבט אוניברסלי, צמצם ריב"ד את הדין וייחד אותו על יעקב כמייצג את האומה הישראלית ועל המצוות שהם האמצעי להשראת הנשגב בשפל. המצוות הן המפקיעות את סדר הטבע. אם על פי הכנת המקבלים או על פי חוקיות אחרת.

אלמנט החסד שזור לאורכה של הגותם בסוגיות שונות ומגוונות, ביו היתר להסברת: הבריאה, הנהגת האל את בריותיו, התפילה והתשובה, הסברת תהליך השכנת האל והוא מהווה מאפיין להגותם כפי שאראה להלן.

ההווייה חסד

הר"ן בדרשותיו קבע: "אין ספק שהמציות כלו חסד פשוט, כמו שאמר הכתוב עולם חסד יבנה כי לא קדם לנו דבר ראוי שנקבל עליו גמול."³⁰⁵

הסברת מציאות ההווייה כחסד מופיעה גם אצל רי"א: "לפי שחסי השם יתברך ורחמיו על כל ברואיו על צד החסד הגמור, לא על צד הגמול."³⁰⁶

לדידו של רי"א, כל החסדים מושפעים ונמשכים מן האל. רק האל יכול להשפיע כיוון שהוא אינו משתנה, אינו זקוק לעזר זולתו, יכול לעשות את שני ההפכים בשווה ואין דבר שיכול לעכב בעדו.³⁰⁷

תפיסה זו הרואה את כל הטובות המגיעות לאדם כחסד ולא מצד הגמול על מעשיו, אינה מוגבלת רק לאדם או לטובות הבאות עליו, אלא היא רחבה יותר ומקבלת משמעות עמוקה.

לדידו של רי"א, לכל יצור, גם בעל חיים, ישנן שתי שלימויות: האחת, השלימות העצמית שלו המתפתחת ופועלת בכוחותיו שלו. השנייה, שלימות הבאה לו רק מיכולתו האין סופית של האל. שלימות זו ברת השגה רק על ידי חסדו של האל המשפיע עליו, כנתינה אלוקית ולא כגמול. בהקדמה לספר העיקרים הדגים רי"א את דבריו אלו על הדבורה וחלת הדבש: הדבורה מטבעה העצמי מייצרת דבש, אך השלימות הגאומטרית של חלת הדבש אשר בונה הדבורה אינה טבעית (טבעי יותר שתיצור עיגולים ולא משושים) אלא באה לה כחסד האל עליה.³⁰⁸ יוצא אם כן, שהחסד הוא שפע מהאל משפיע על כל ברואיו, אך ההשגה אינה רק מצד

³⁰⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, פקודי, עמ' רמה.

³⁰⁵ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' רט. כך גם סבר ריב"ד: "וכן ראוי לכל אדם ליחס הטובות הבאות עליו אל השם ית' ולא למקרה קרה" אך מוסיף ואומר "וכן כשארעו לנו הדברים של צער ראוי ליחסם לעוונותינו". ראה: ריב"ד, עה"ת, מקץ, עמ' עו.

³⁰⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פט"ז, עמ' תקיח. לדידו של רי"א, המונע עצמו מן התפילה כיוון שחושב שאינו ראוי להטבה, כמו: שתשמע תפילתו, כיוון שהוא חושב שהטוב המגיע לאדם מהאל הוא כגמול על מעשיו ולא חסד ה' ורחמיו "וזה דעת בלתי נכון".

³⁰⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ז, עמ' תקכא-תקכב.

³⁰⁸ "אף על פי שאין מדרך הדבורה כפי טבע חמרה שימצא בה ההבנה לבנות הבתים ההם מהשעווה שהדבש כנוס בתוכה בתמונת הששיות להיות הפועל מבחר הפועלים, נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת [...] וכל זה נמצא לדבורה מצד היותה פעל האל יתברך, שראוי שימצא בה יתרון מזה הצד על מה שיגזור טבע חמרה. וזהו

הנותן, שהרי האל אינו מוגבל וכל יכול, אלא תלויה גם מצד המקבל, באם יש בו הכנה לקבל את החסד. בנקודה זו נבדל האדם מבעלי החיים כיוון שהוא מכין עצמו לקבלת החסד על ידי התפילה: "חסדי השם ימשכו על ידי תפילה על המקבלים כפי מה שיהיה בכוחם לקבלם."³⁰⁹

החסד בתשובה

במערכת יחסים זו של שבין האל לברואיו רואה רי"א גם את מצוות התשובה כחסד אלוקי.

לפי שאין ההיקש גוזר שיהיה לחוטא כפרה בשום פנים... אמר, כי כל כך היה ראוי לתת שכר גדול להינצל מן העונש על העבירות, שאיננו יודע כמה יתן ומה יספיק לזה, אם אלפי אילים או רבבות נחלי שמן, היתן בכורו שכר פשעו או פרי בטנו בחטאת נפשו. וכל זה ממה שיורה שהשכל גוזר שלא היה ראוי שיספיק כופר אל החוטא בעד חטאו, וכל שכן שאין ראוי שיקובל החוטא בתשובה בדברים, כמו שהנביא אומר: 'קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אם לא על צד החסד האלוהי.³¹⁰

עצם קבלת החוטא הינה חסד אלוקי כיוון שמבחינה רציונאלית אין לחוטא כפרה. מוטיב החסד חוזר עוד מספר פעמים לאורך הדיון.³¹¹

רח"ק אף הוא ראה בתשובה חסד אלוקי:

הנה לפי מה שבא בתורה ונתפרש בקבלה, מחסדי ה' ית' לקבל החוטא בשובו אליו[...]. ועם היות שאין ספק שהענין הזה חסד נפלא ממנו יתברך למה שהתבאר ממנו ית' – היותו הטוב המוחלט, והתכלית הנרצה אצלו – ההטבה [...] כשייטיב דרכיו ויעור משנת איולתו, ראוי שיקובל אצלו.³¹²

בהצגת התשובה כחסד אלוקי קדם להם הר"ן. כפי שציינתי לעיל הר"ן ראה את ההוויה כולה כחסד. רעיון התשובה נתפס אצל הר"ן כהטבה אלוקית מוחלטת, כחלק מההטבה הכללית שלשמה נברא העולם.³¹³

ומן הטובות הגדולות שהיטיב ה' ית' עלינו והחסדים העצומים הוא: ששיער המצוות בעניין שתושג עשייתן בנקלה ולא יבואו לטורח, כי רצה ה' ית' לזכותנו, ולא ציוונו על העבודות הכבידות שנקוץ בהן... ובפרט נתבאר זה בעניין התשובה, כי היה ההיקש מורה ומחייב שעבד ששכל שהמרה מלך גדול שהיטיב לו בתכלית הטוב – שאם יתן כל הון ביתו בכופר עוונו בוז יבוזו לו, ושיהיה כוסף בתכלית הכוסף לתת כל אשר לו גם בניו ובנותיו בכפרת חטאיו. זה היה מן הראוי, אבל ה' ית' היקל על זה, ובחר בתשובה וציוה עליה, וביאר עניינה בדבר קל מאוד, והוא: חרטה על שעבר והטבת המעשה על העתיד. והבטיחנו בזה הבטחה שלמה-שאם יעשה כן יכופרו העוונות הקודמים לגמרי, וזה פלא עצום וחסד נשגב מאוד.³¹⁴

אך אלמנט החסד אינו מצטמצם לקבלת החוטא בלבד, אלא הינו בעל אופי מיסטי ולו שני היבטים:

הנעימות אשר מצד הפועל, הנמצא בפעולות האלוהיות." ראה: רי"א, הוזיק, עמ' 40-41: ויסבליט, רעיון התשובה, עמ' 55-56: שביד, הנבואה, עמ' 49 והערה 1.

³⁰⁹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פי"ז, עמ' תקכד.

³¹⁰ ראה: רי"א, שם, פכ"ה, עמ' תקנה.

³¹¹ ראה: רי"א, שם, פכ"ה, עמ' תקנט, תקס: מ"ד, פכ"ז, עמ' תקעה: מ"ד, פכ"ח, עמ' תקעו, תקעח, תקנט.

³¹² ראה: רח"ק, א"ה, עמ' שעז-שעח. את דברי רח"ק הללו הסביר הרוי כן שלדידו של רח"ק לפי התורה קבלת החוטא על ידי האל הינה חסד ויש בהם רמז שהתשובה אינה מתחייבת מן האתיקה האריסטוטלית, ראה: הרוי, הרח"ק, עמ' 140-144.

³¹³ על רעיון התשובה לאורו של הר"ן, ראה לדוגמא: ביר, משנת התשובה.

³¹⁴ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' ריט-רכא.

1. באופן רציונאלי אדם החוטא אינו ראוי לכפרה אלא לעונש. ממציאות התשובה כחסד היה ניתן לצפות כי רק 'יתאפס' חשבונו של החוטא והוא יוותר ללא עבירות וללא זכויות. אך בפועל מלמדים אותנו חז"ל כי "זדונות נעשות לו כזכויות."³¹⁵ רי"א מסביר את דברי חז"ל, כי אין זו זכות השב, אלא חסדו של הבורא, שעל ידי תשובה מאהבה, בנדבת האל, זדונותיו נהפכות לו לזכויות. השב מאהבה, המוכן להיענש על חטאיו ושב רק משום אהבת ה' אשר בליבו, מגיע לתכלית שהיא אהבת ה' "ולזה הוא ראוי שיאהבנו ה' ית'."³¹⁶
2. חסדו של האל מתגלה גם במי שהתחיל לחזור בתשובה מיראה. האל מסייע לו לחזור גם בתשובה מאהבה – שהיא המדרגה הנעלה ביותר. החוזר בתשובה שתחילתה מיראה מובטח לו כי האל יסייע בידו לשוב בתשובה מאהבה: "הבטיח השם יתברך שהוא יעזור אל השב מיראה בתחילה, שישוב אחר כך בתשובה שלימה לפניו שהיא התשובה מאהבה."³¹⁷

חסד בתפילה

האדם מקבל את חסד האל השופע בעזרת הכנה, אך בדיונו על מצוות התפילה במאמר הרביעי, הסביר רי"א את התפילה מקנה לאדם את טוב ללא הכנה מצד טבעו:

שכל הטובות המגיעות מהשם הם על צד החסד הגמור, לא שכר מעשיו הטובים. ומזה הצד כבר יגיעו מאיתנו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן. שהתפילה תקנה אל האדם הכנה שאיננה בטבעו לקבל הטוב ההוא [...]³¹⁸

חסד הבריאה, הדעת, קיום גוף האדם ונתינת התורה

עצם הבריאה הינה חסד. בהספד על חכם עלום דרש רז"ה את הפסוק מבראשית לא, מ: 'הגל הזה עדי'. לדידו של רז"ה פסוק זה עוסק בברית בין האל ובין ישראל המבוססת בין היתר על חסדי האל כלפי האדם: 'לפי שהאל ית' קדם פני אישי האדם בתשורת חסדים.'³¹⁹

את החסד ראה רז"ה כדבר הכרח, בשונה מאפשרי התלוי בנסיבות בדומה ל'הכרחיות חול הצורה בחמר המוכן'.³²⁰ רז"ה מנה ארבעה אופנים בהם מתגלה חסד האל על האדם. הראשון הוא בריאת העולם: "חסד הבריאה היה חסד מוחלט ובלתי בעל תכלית".³²¹

אך לא רק הבריאה הינה חסד לדידו של רז"ה.

תחלה הבריאה אחר האין גמור: שנית הקיום והעמידה ימי החלד עם רכבתו מההפכים: שלישת חנינת הדעת: רביעית נתינת התורה.³²²

חסד יש בעצם גופו של האדם המורכב מהפכים, בנתינת דעת לאדם וחסד מופלא קיים בעצם נתינת התורה מהאל 'כי הפליא האל ית' לעשות עמנו חסד בנתינת תורתו. ויעידו על זה החסד האנשים המעינים וההוגים בתורה יומם ולילה'.³²³

³¹⁵ ראה: בבלי, יומא פ"ו, ע"ב.

³¹⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ו, עמ' תקס.

³¹⁷ שם.

³¹⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פט"ז, עמ' תקיח.

³¹⁹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 27.

³²⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 23.

³²¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 28.

³²² ראה: שם, עמ' 27.

התפיסה כי נתינת התורה הינה מעשה חסד האל מופיעה אף בא"ש :

וזהו החסד הגדול שעשה הקב"ה עם ישראל שנתן להם התורה כי עד שלא ניתנה התורה היו רב העולם הולכי לאיבוד מפני שלא היה להם אלוה כי מי שאין לו תורה אין לו אלוה ומי שאין לו אלוה אינו תחת הטוב ומי שאינו תחת הטוב הוא בהכרח תחת הרע שהוא ההעדר.³²⁴

נראה לי כי מאלמנט החסד השזור בהגותם של חברי החוג אשר בעזרתו תירצו בעיות לוגיות, והסבירו את השגחת האל ההווה והבריאה ועוד, עולה בין היתר הד לפולמוס האנטי נוצרי. מוטיב החסד שזור בדת הנוצרית בכללה, אם זה באלוה החסד המופיע בה בשונה מאל הצדק המייצג לשיטתם את האל של הדת היהודית, או החסד והשחרור מן החטא הקדמון המגיע לעולם דרך ישו.³²⁵ מוטיב החסד השתכלל אף במשנתו של תומאס אקווינס שמכתביו עולה זיקה בין טבע לחסד. ולפי תפיסתו נוצרי הוא אדם המקבל על עצמו עולם דיאלקטי שבין מציאות אלוהים - לבין מתת חינם.³²⁶

סיכום

תפיסות רעיוניות אלה כפי שהראיתי מהוות בסיס לתפיסה הדתית של חברי החוג. חכמים אלו השתמשו לצורך ההסברה הדתית שלהם במדע הניסיוני, באסטרולוגיה, בתורות אריסטוטליות ונאו-אפלטוניות. ממכלול הדברים ניכרת היניקה מתורתו הר"ן, רבו של רח"ק. בד בבד ניכרת אף השפעתו של ריה"ל על חברי החוג, על אף הריחוק הכרונולוגי אם בתפיסת הלשון ואם בשימוש במדע הניסיוני במונח 'סגולה'. בדומה לריה"ל שבחיבורו הכוזרי הציג גישה קוטבית להשקפתם הרציונלית של הרמב"ם והרלב"ג, כשהנקודה הדיפרנציאלית בין שתי התפיסות נעוצה ביחס השונה שלהן לקשר שבין הפילוסופיה והדת. כך גם חברי החוג נתנו עליונות לדת על הפילוסופיה במטרה לחזק את שמירת התורה, תורה אחדותית וקיום המצוות כולן באופן קיבוצי.

בדומה לקריטריונים אותם העמיד שורץ להחלת המונח 'חוג' על קבוצת הוגים, עמדתי עד כה על המכנה משותף והאפיונים הדומים של חוג זה בכמה מישורים: במישור הכרונולוגי, הטיפולוגי, הטרמינולוגי והרעיוני. שורץ אף דייק כי ככל שההתאמה מקיפה מישורים רבים יותר נעשה החוג מובחן וניכר יותר. על כן מלבד מישורים אלה שסקרתי לעיל ברצוני להציג מכנה משותף במישור נוסף, במישור המתודולוגי. להערכת, על אף הגיוון בז'אנרים הספרותיים אותו הותירו לנו חכמים אלה והקיים בידנו כיום, ניתן להצביע על מתודה משותפת ובכך להערכת יעשה החוג מובחן וניכר יותר.

³²³ ראה: שם, עמ' 30.

³²⁴ ראה: רוזנברג, שם, עמ' 596 (א"ש, עמ' 61, שורה 24-26 ועמ' 62, שורה 1-2).

³²⁵ על ההתמודדות של רח"ק בעניין החסד מול טענות הנוצרים, ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 39-43. על מוטיב זה בנצרות ראה לדוגמא: פלוסר, מוטיבים.

³²⁶ ראה: וולמן, אהבת. עוד על השפעת תומאס אקווינס והסכולסטיקה הנוצרית, ראה: הרוי, הכרת. על השפעת ברנאט מטג', ראה: הרוי, רח"ק וברנאט מטג': הנ"ל, הרח"ק, עמ' 20: על השפעת אבנר מבורגוס, ראה: צדיק; מהות, עמ' 268-276: הנ"ל, ביקורת המדע: בער, מנחת קנאות: אורבאך, שם, עמ' 1207-1208: על השפעת ניקול אורם, ראה: הרוי, קרשקש, עמ' 68-63: פינס, הסכולאסטיקה: השווה לאורבאך, עמודי, ג, עמ' 1229-1228.

5. במישור המתודולוגי

בפרק זה אעמוד על המתודה שאפיינה את חוג זה. מתודה ששורשה בתפיסה תיאולוגית – לפיה התורה נובעת ממקורה הראשון- האל בנביעה מתמדת, כפי שהראיתי בפרק הקודם, יושמה על ידי חוג זה בהלכה ובתאולוגיה בהעמדת העיקרים ואף בהסברת המצוות כפי שאראה להלן.

כללים לפרטים בהלכה

מלבד היותו מנהיג ופילוסוף היה הרח"ק איש הלכה דומיננטי מאז המחצית השנייה של המאה היי"ד.¹ הוא שימש במשרת הרבנות בברצלונה, בירת קטלוניה,² שבה פעלה קהילה יהודית גדולה וחשובה ולאחר מכן שימש כרבה של העיר סרגוסה שהייתה מטרופולין של ארגוניה.³ מלבד למשרת הרבנות שימש הרח"ק כדיין בקהילות אראגוניה כולה,⁴ ודברו הגיע אף לצרפת.⁵ על אף גדולתו ההלכתית לא הותיר הרח"ק אחריו כתבים הלכתיים שכתב. עקבות מפסיקותיו ההלכתיות ומחוות הדעת ההלכתית שלו נמצאים בין השאלות והתשובות של חברו רבי"ש,⁶ בדברי תלמידיו, כמו: בפסיקה ההלכתית היחידאית אשר ידועה לנו במחקר מתלמידו רי"א,⁷ ובספר נ"י לתלמידו רי"ח.⁸ גם בחיבורו א"ה נמצאו עקבות לחידוש הלכתי של רח"ק בעניין מצוות התפילין.⁹ בחיבור זה אף משתקפות יכולותיו וגדולתו ההלכתית

¹ בדומה לרבו הר"ן וחברו הריב"ש. על הכתיבה ההלכתית של הר"ן, ראה לדוגמא: וייס, דור, עמ' 132-136: תא שמע, הספרות, עמ' 85-89.

² ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 251, 275.

³ ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 263-265, 272, 276.

⁴ מינוי זה ניתן לו מהמלכה וויולאנט בשנת 1390, ראה: בער, תולדות, עמ' 268, 276: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז-קט. על תנאי העסקת רב בעיר גדולה ומרכזית בהשוואה ליישובים בינוניים וקטנים, ראה: מרציאנו, חכמי, עמ' 273-280.

⁵ ראה: וייס, דור, עמ' 205: סיראט, הגות, עמ' 403: הרוי, רח"ק, עמ' 20. על הרח"ק כאיש הלכה, ראה לדוגמא: הרוי, שם, עמ' 15-18: אורבאך, חידושי: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 111-112: אקרמן, השפעות.

⁶ ראה: ריב"ש, שו"ת, ס' רסט, עמ' שנב: ס' שעב, עמ' תצה-תצח: ס' שפ, עמ' תקכב-תקכו. למקורות נוספים ראה: וייס, דור, עמ' 138: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 699-700: הרוי, רח"ק, עמ' 17: וייס, דור, ה, עמ' 138.

⁷ תשובתו ההלכתית היחידה של רי"א הידועה לנו כיום במחקר דנה בעניין 'האישה הקטלנית'. התשובה נמצאה באוסף תשובות חכמי ספרד מן המאות הי"ד-הט"ו, בכת"י אוקספורד, בודלי, Hurst. 221, דפים 105 ע"ב 106 ע"א (820 בקטלוג נויבאואר). עוד על תשובה זו, ראה: בוקסבוים, תשובות: קדם, לביור, עמ' עה-עו: תא שמע, שיקולים: גרוסמן, הקטלנית: אקרמן, השפעות: וייס, קטלנית. תשובה הלכתית זו באה כמענה לשאלה קונקרטיית אשר נשלחה אל רי"א מקהילת סיאודד ריאל סמוך לתקופה שלאחר פרעות קנ"א בה רבתה התמותה ומספר האלמנות בחברה היהודית גדל. סוגיית 'האישה הקטלנית' דנה בשאלה האם אישה אשר בעלה השני נהרג על קידוש השם תהיה מוחזקת כאישה קטלנית ולא תותר להינשא בשלישית. תשובתו של רי"א הייתה כי יש להתיר לאישה זו להינשא. לדידו, מוות אשר נגרם על ידי האדם, כמו: המאבד עצמו לדעת, אינו גורם לאישה מעמד של 'קטלנית'. כך גם מוות על קידוש השם אינו גורם לאישה מעמד של 'קטלנית' – דעת רי"א בעניין עולה בקנה אחד עם פסיקתו של הרח"ק. החוקרים השונים ניסו לעמוד על שורשה של הכרעה זו מתוך מכלול הגותו של רי"א: שירה וייס טענה כי תפיסה זו יונקת מתפיסת הבחירה החופשית של רי"א. ארי אקרמן טען כי ישנה השפעה של תפיסות פילוסופיות על פסיקת ההלכה. אברהם גרוסמן טען כי עמדתו של רי"א נבעה מעמדתו הפילוסופית בסוגיית ההשגחה ותורת הגמול. גרוסמן במחקרו הציג את ההתמודדות עם סוגיית הקטלנית, כסוגיה תכופה בתקופה זו של המאות הי"ד-הט"ו הן בשל הפרעות הן בשל המגיפות ויצר זיקה בין העיסוק במדעים ובין אי קבלת ההנחה כי מזלה הרע של האישה כגורם למיתת הבעל. על הדיון בתשובה זו ועל זיקה והתלות בין הרח"ק ובין רי"א, השווה: וייס, קטלנית, עמ' 173: אקרמן, השפעות, עמ' 13-15. על כוחה של תשובה הלכתית זו לסייע בהקדמת שנת הלידה של רי"א לשנת 1360 בשונה מן המקובל במחקר, עמדתו כבר בדיון אשר הציג את חברי החוג, ראה: לעיל, עמ' 39 והערה 126. אציין, כי דעתו של רמ"ה בסוגיית 'האישה הקטלנית' הייתה שונה מזו של רי"א, והוא אסר בכל עניין בין אם מת במגיפה ובין אם לא מת במגיפה. ראה: בוקסבוים, תשובות, עמ' י, ומבוא עמ' ד-ה: גרוסמן, הקטלנית, עמ' 546.

⁸ ראה: בבא בתרא, כג, ע"א, בדפי הרי"ף. נ"י הינו חיבור הלכתי על הלכות הרי"ף. על רי"ח ומשנתו, ראה לדוגמא: שטולברג, נ"י: וייס, דור, עמ' 160: שפילג, נ"י. כזכור, קיימת גישה במחקר המזהה את רי"ח עם ר' יוסף בן דוד מסרגוסה, ראה: תא שמע, הספרות, עמ' 90-91: ראה עוד: לעיל, עמ' 44.

⁹ ש"ב אורבאך הצביע על הלכה אשר חידש רח"ק בא"ה, כבדרך אגב, בהלכות תפילין: "שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו", ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כלל ו, פ"ב, עמ' רסא. אורבאך העיר כי חידוש זה של רח"ק הינו בניגוד

לאור ההצהרה היומרתית המופיעה בהקדמה לא"ה בה חשף רח"ק את כוונתו לכתוב ספר הלכה מקיף כמענה לקודקס ההלכתי של הרמב"ם.¹⁰ בספר עתידי זה תכנן רח"ק לתקן את הלקונות הקיימות לשיטתו בקודקס של הרמב"ם ולהוסיף חידושים משלו.¹¹

על אלו יש להוסיף את ד"ה.¹² דרשה זו, אותה ההדיר אביעזר רביצקי בשנת 1989,¹³ הינה עדות יחידה לדיון הלכתי עצמאי מפרי עיטו של הרח"ק. הדרשה עוסקת במצוות 'ביעור חמץ' וככל הנראה נאמרה בשבת הגדול בסרגוסה באמצע שנות התשעים של המאה הי"ד.¹⁴

מכלול פרגמנטי זה היווה קרקע מספקת לחוקרים ואפשר להתחקות אחר רח"ק איש ההלכה ולתהות אחר דרכו ההלכתית.

בפתיחה לד"ה הציג רח"ק את מטרת הדרשה ואת המתודה בה ישתמש:

הכונה במאמר הזה לכלול ענייני המסכתא הזאת למה שבא מהלכות פסח, כמו שהיישירונו בזה רז"ל באומרם: תנו רבנן שואלין ודורשיין וכו', וזה ביותר קצר שאפשר כפי קצורנו [...].¹⁵

כשאכלול המצוות והאזהרות התלויות בפסח בכללים קצרים מקיפים בכל מה שיכללהו המסכתא הזאת מהם וכל מה שנמצא מהם בזולתם מהמסכתות עד שיהיה מי שיקיף הכללים האלו כבר יקיף כל מה שאקפהו אני במסכתא הזאת ובאלו המצוות והאזהרות.¹⁶

בדרשה נקט רח"ק במתודה של כללים ופרטים,¹⁷ כשמטרתו הצגת הנושאים הנובעים מן הלכות הפסח על דרך הקיצור.¹⁸

לדעת ריב"ש ואף אולי לר"ן בדבר הלכה שהתלבטו בה ראשונים ואחרונים, ראה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1142 הערה 274.

¹⁰ ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 700: וייס, דור, ה, עמ' 140-141.

¹¹ אציין כי הביקורת של הרח"ק אינה על עצם הקודיפיקציה. אמנם, ניתן להניח כי דעתו לא הייתה נוחה מכך, כפי שכתב: "אתה חושד רעיונותיך הזכים, ובוטח על עורות הבהמות המתות." [(רח"ק, א"ה, עמ' ד) אציין כי רח"ק מייחס אמירה זו לאחד מחכמי האומות. כוונתו לדברי סוקרטס לטימאוס המובאים בספר 'מוסרי הפילוסופים', ראה: חנין בן אסחאק, מוסרי הפילוסופים, תרגם יהודה אל חריזי, לינעוויל: א' פריזעק, תקס"ז, א ע"ב. אם כי אמירה זו של הרח"ק אינה ציטוט מדויק של אחריו. אציין כי בביטוי: "עורות הבהמות המתות" השתמש גם המהר"ל בשעה שנימק מדוע התורה שבע"פ לא נתנה להיכתב והבליע בדבריו ביקורת על כתיבת השו"ע, ראה: דרוש על התורה, מהדורת יהדות, ירושלים תשל"א, כרך באר הגולה, עמ' מח. אך הבין את צרכי השעה והיה קשוב להם: "ואולם בדורות הללו, אשר תכפו הצרות משונות העצמות, הנה מה טוב להכין הדרך, שיושג בנקלה שלמות הידיעה במצוות התורה ובתלמוד..." (שם, עמ' ו). על התהליך הקודיפיקטי אשר אפיין את תקופה זו בספרד, ראה: אורבאך, הקודיפיקציה. על הבסיס הפילוסופי לגישתו של רח"ק לקודיפיקציה, ראה לדוגמא: אקרמן, קודיפיקציה.

¹² דרשה זו ידועה גם בשם "מאמר אור לארבעה עשר", ראה: כת"י האוטון - הארוורד, Heb.61 [34470=0] מלבד דרשה זו ישנה דרשה נוספת של הרח"ק המוזכרת ב'צור המור' לר' אברהם סבע, על ויקרא, כו, יט. ראה: סבע, ר' אברהם, צור המור, מהדורת ויכלדר, בני ברק: היכל ספר, תש"ן, ח"ב, עמ' פה. הדרשה מבוססת על המילים: "לנו המים" מס' בראשית, כו, כ. עוד על דרשה זו, ראה לדוגמא: הרשמן, הריב"ש, עמ' קז: הרוי, רח"ק, עמ' 34: ה"ל, דרשה.

¹³ פרסום הקטע בפעם הראשונה נעשה על ידי שור 'בהחלוץ' בשנת 1865 מכ"י האוטון - הארוורד. לאחר הפרסום קטע זה נעלם ונמצא שוב על ידי אביעזר רביצקי בשנת 1976 ולאחר מספר שנים נמצאה הדרשה גם בכת"י ואטיקאן Heb. 105 על השתלשלות ההדרה וכתבי היד, ראה: רח"ק ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 19-22: הרוי, דרשה, עמ' 531.

¹⁴ דרשה זו קדמה כרונולוגית לחיבור א"ה. על הדרשות בתקופה זו, ראה לדוגמא: ספרשטיין, דרשנות: ה"ל, דרשנות יהודית ונוצרית: ה"ל, הדרשה: ה"ל, הדרשה כמקור היסטורי: רגב, דרשה: כל הורוביץ מציין כי במאה האחרונה לפני הגירוש הייתה בספרד פעילות דרשנית מרובה, ראה: הורוביץ, דרשנים ודרשות: גם יקב אלבוים שותף לדעה כי חכמי המזרח נתבעים לדרשות מרובות ומבחין בין המונחים: דרשה ודרוש, ראה: אלבוים, דרשה, עמ' 129, 131.

¹⁵ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 129.

¹⁶ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 130 (עמ' 194 א, שורה 19-23). ראה לדוגמא: רח"ק, ד"ה, עמ' 159-160, 164.

רביצקי כבר הצביע על המתודה של כללים ופרטים בדרשה,¹⁹ והתייחס בניתוחה להלימה המתודית הקיימת בין הדרשה ובין החלק ההלכתי העתידי אותו תכנן הרח"ק לכתוב – 'נר מצווה'.²⁰

אמנם כתיבת הספר ההלכתי 'נר מצווה' לא יצאה אל הפועל,²¹ אך בהקדמה לא"ה הציג הרח"ק מעט מתפיסתו ההלכתית, תפיסה הנובעת ממכלול תפיסתו את התורה שבעל פה.²² בין דבריו ביקר רח"ק את הקודקס ההלכתי של הרמב"ם, הביקורת עמדה על שני עניינים עקרוניים:²³

האחד, השמטת המקורות והמחלוקות מן הדיון ההלכתי – לקות העומדת בסתירה למהותה של התורה שבעל פה. לדידו של רח"ק, פסק הלכתי חייב לנבוע מן המקור, מן הספרות התלמודית, ולשקף אותה.²⁴

השני, ריבוי פרטים במקום הדגשת הכללים. לדידו של רח"ק, האדם אינו יכול לתפוס את ריבוי הפרטים, מה עוד כי הפרטים משתנים בעוד הכללים נשארים קבועים.²⁵

רח"ק קבע כי רק באופן של לימוד הלכה מן הכלל אל הפרט, ניתן לשמור על אופייה של התורה שבעל פה כתורה חיה ומתחדשת ועל כן בספרו העתידי 'נר מצווה' הוא יתקן את הלקויות. לדעת רביצקי, הביקורת אשר הפנה רח"ק נגד 'משנה תורה' מיושמת להפליא בד"ה. האופן בו העמיד רח"ק את לימוד הלכות ביעור חמץ תואם לדרישה לנביעה מן הכלל אל הפרט. אך בניגוד לקביעה כי פסק הלכה חייב לפרט את המחלוקות התלמודיות בסוגיה, הרח"ק נמנע מפירוט השקלא וטריא, ופנה ישירות אל המסקנות ההלכתיות.²⁶ רביצקי יצר זיקה בין המקור ההלכתי היחידי שכתב רח"ק שיש בידנו עם הצגת הרציונל של החלק ההלכתי העתידי 'נר מצווה' כפי שעולה בהקדמה לא"ה ובכך יצר לכידות המתארת את דרכו ההלכתית של רח"ק. ארי אקרמן הוסיף על מסקנותיו של רביצקי ועמד על הטכניקה בה יצר רח"ק את

¹⁷ ראה לדוגמא: רח"ק, ד"ה, עמ' 159-160, 164.

¹⁸ להערכתו על דרך הקיצור הינה מרכיב מהותי ואינטגרלי במתודה של כללים ופרטים. צורה זו מופיעה גם בחיבור א"ש לראב"י. א"ש הינו החיבור הקרוב ביותר מבחינה כרונולוגית לדרשת הפסח ש רח"ק. "על דרך הקיצור" בא"ש אצל ראב"י, ראה: להלן, עמ' 190.

¹⁹ על ניתוח דרכו ההלכתית של רח"ק בדרשה זו, ראה: אקרמן, טקסונומיה. יואל מרציאנו הציג במחקרו את השימוש בכללים בקרב בני התקופה כחלק מהתהוותו של העיון הספרדי במאה הי"ד. כחלק מהצגת שיטת העיון הספרדי מרציאנו הצביע גם על עיסוק במידות שהתורה נדרשת בהן כחלק מן התפיסה של תפקיד החכמים לחדש הלכות מן המקרא בכל דור על פי המידות, מתוך הבנה כי עיסוק זה הינו מרכיב עיקרי לחיותה של התורה, ראה: מרציאנו, חכמי, עמ' 169-182: אקרמן, טקסונומיה, 2-3: לעיל, רעיני, עמ' 146. עוד על העיסוק במידות שהתורה נדרשת בהן בקרב בני התקופה, ראה: רביצקי, לוגיקה: הנ"ל, מתודולוגיה. בעקבות אביעזר רביצקי, ציין אף מרציאנו את הזיקה בין החלק ההלכתי 'נר מצווה' ובין ד"ה. בפרק שסקר את הרקע ההיסטורי-תרבותי של הגותם של חברי החוג כבר ציינתי כי התזה של מרציאנו, בין היתר, הייתה הקדמת זמנה של שיטת העיון הספרדי והצבעה על התופעה בארגוניה במאה הי"ד. ראה: לעיל, עמ' 21-22. נראה לי כי מסגרת הדיון שלפנינו תוסיף על מחקרו של מרציאנו, תדייק ותצביע על ייחודו של חוג זה תוך מיצוי הטקסטים.

²⁰ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ז: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 115-117. תכנונו של רח"ק היה לכתוב ספר שלם הנקרא בשם 'נר אלוהים' חלקו העיוני יקרא 'אור השם' וחלקו ההלכתי יקרא 'נר מצווה'. את החלק ההלכתי רח"ק לא הספיק לכתוב. בשנת 1410 הושלמה כתיבתו של א"ה (לא ידוע מתי החלה כתיבת החיבור. יש המשערים כי נכתב במשך שנים רבות אך וודאית העובדה כי בשנת 1405 כבר היה החיבור קיים, ראה לדוגמא: יואל, עמ' 26: הרוי, רח"ק, עמ' 37: וייס, דור, עמ' 142: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 27). רח"ק נפטר בשנת קע"א, בשלהי 1410 או בתחילת 1411. על שנת פטירת הרח"ק, ראה: הרוי, דרשה, עמ' 531-532: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יג והערות 15-16.

²¹ על האפשרות כי ספר זה נכתב ונעלם מאיתנו, ראה: וייס, דור, ה, עמ' 140.

²² כפי שארחיב עוד בהמשך, ראה: להלן, עמ' 194 ואילך.

²³ ראה: הרח"ק, שם, עמ' ה-ז.

²⁴ לקות זו הביאה את החכמים לאחר הרמב"ם לעיסוק וחיפוש אחר המקורות לפסקיו במשנה תורה, ונושאי כליו, כדוגמת: הכסף משנה לר' יוסף קארו, ציינו את מראי המקומות אם כי לא בשלמות. על החיסרון בהעדר המקורות כבר עמד הרמב"ם עצמו, כפי שניתן לראות מן המעשה שכתב באגרת לר' פנחס הדיין, ראה: הרמב"ם, אגרות, עמ' תמד-תמה.

²⁵ עוד על הביקורת שמפנה הרח"ק על הקודקס ההלכתי של הרמב"ם, ראה לדוגמא: שביד, הפילוסופיה, עמ' 65-68: רח"ק, ד"ה, עמ' 112-115: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 705-708.

²⁶ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 118.

המעבר מן הכלל אל הפרט בד"ה. אקרמן הראה כיצד החלוקה הדיכוטומית אשר יצר רח"ק הולכת ומסתעפת וממשיכה להתחלק כשבכל שלב של חלוקה מתפקד השלב הקודם כקטגורית-על ויוצרת סדרה של חלוקות דיכוטומיות כחלק מטקסונומיה.²⁷ אקרמן במחקרו הצביע על זיקה בין טכניקה הלכתית זו של רח"ק ובין טכניקה פילוסופית עתיקה אשר שורשה בפרק השני של 'המבוא' (איסגוגי) של פורפריוס.²⁸ זיהוי טכניקה זו עם טכניקות לוגיות-פילוסופיות עולה בקנה אחד עם מגמה הקיימת במחקר המצביעה על השפעה או/ו זיקה בין הגות רח"ק ובין הסכולסטיקה הנוצרית. את מגמה זו הוביל בזמנו שלמה פינס, להערכתי מתוך תפיסתו הכוללת את דיסציפלינת הפילוסופיה היהודית. לדידו של פינס, קיימת פילוסופיה אוניברסלית, טהורה וזו אינה מצטמצמת לעם מסוים או לאזור גאוגרפי, בני האדם מוטרדים בשאלות דומות ונותנים דעתם עליהם באופן מעמיק. במתן התשובות לשאלות המשותפות משתמש האדם-הפילוסוף במושגים מכתבי הקודש שלו.²⁹

לסיכום, שני החוקרים אשר דנו בד"ה ובעזרתה התחקו אחר דרכו ההלכתית של רח"ק, הגיעו למסקנה כי זו עומדת על שני יסודות:

1. נביעה מן הכלל אל הפרט.

2. הפרט היוצא מן הכלל ברצף הדיכוטומי הופך לכלל ומתפקד כקטגורית-על אשר ממנו יצאו וינבעו פרטים נוספים וחוזר חלילה.

אבקש להלן להוסיף נדבך על דבריהם של רביצקי ואקרמן. להערכתי מתודה זו אינה רק דרישה הלכתית של רח"ק אלא היא מהווה דרך לימוד, מתודה החולשת ומקיפה גם את התחום התאולוגי-פילוסופי. להערכתי גם בא"ה, החיבור הקיים בידינו, מתגלה מתודה זו של נביעה מן הכלל אל הפרט, ומתודה זו היא לב ליבו של החיבור. יתרה מזו, נראה לי, כי ישנה הלימה באופן בו למד ולימד הרח"ק הלכה ובין האופן בו לימד נושאים תאולוגים-פילוסופיים. בנוסף, מתודה זו של נביעה מן הכלל אל הפרט מצויה אף בקרב תלמידיו, וסביר להניח כי זוהי הייתה שיטת לימוד אותה למדו בבית מדרשו של רח"ק.

אציין כי על אף הקדימות הכרונולוגית של הדרשה, קשה לקבוע, מי קדם למי: האם הסגנון ההלכתי הוא זה אשר השפיע על הסגנון הפילוסופי או ההיפך, אך ההלימה המתודית ניכרת. בנוסף אציין כי לסגנון זה ישנן כמובן השלכות פילוסופיות חשובות והשפעה על תוכן העמדות וצורת הדיון, אם בשל השפעת הסכולסטיקה הנוצרית ואם בשל השפעת העיון הספרדי.

כללים ופרטים בתאולוגיה

להלן אציג בסדר כרונולוגי שלוש דוגמאות מן התאולוגיה למתודה זו בחוג הרח"ק: ראשונה, מא"ש לראב"י, השנייה, מא"ה לרח"ק והשלישית מספר העיקרים לרי"א. מלבד הדגמת המתודה הדדוקטיבית שבה פרטים נובעים נביעה אינסופית מן הכללים, מטרת הדוגמאות שאביא להלן היא להצביע על מהותה ועניינה של המתודה. מלבד היותה דיסקטית-פדגוגית, קרי: מסייעת בארגון החומר לצורך זכירה וארגון. במהותה מתודה זו חושפת את המבנה המהותי והפנימי של ההלכה. חברי החוג ראו את ההלכה כפרטים הנובעים מתוך עקרון, והארגון של החכמים במתודה זו חושף ומבליט את המבנה הדדוקטיבי האמיתי של ההלכה. דיון זה יחשוף את הפן המתודי של התפיסה המטא-הלכתית של חברי

²⁷ ראה: אקרמן, טקסונומיה, בפרט עמ' 8-9.

²⁸ חלוקות אלו כונו 'העץ של פורפריוס', ראה: אקרמן, שם, עמ' 10 והערה 30. על השפעות פילוסופיות בהלכה כבר עמד י"מ תא שמע, ראה: תא שמע, שיקולים.

²⁹ ראה לדוגמא: פינס, בין הנ"ל, הסכולסטיקה: הנ"ל, הכוזרי, הנ"ל, רחניות: שביד, טעם והקשה, עמ' 24-12. ובעיקר, הרוי: היסטוריאוגרפיה.

החוג, עליה עמדתי במישור הרעיוני, לפיה התורה שבעל פה נובעת ממקורה הראשון התורה שבכתב. התפיסה הרעיונית באה לידי ביטוי באופן תהליך הפסיקה ולימוד הסוגיה התלמודית בבית המדרש, ובאופן הצורני במיון המצוות באופן ליכודי ואורגני כפרטים הנובעים מן הכלל.

בהגותו של ר' אברהם בן רבי יהודה

כפי שכבר ציינתי בפרק שהציג את חברי חוג התלמידים, את החיבור א"ש כתב ראב"י בעודו מסתופף בביתו של הרח"ק בברצלונה בשנת 1378,³⁰ כך עולה מן הקולופון המופיע בסיפא של החיבור. בקולופון מלבד פרטים ביוגרפיים מעטים אודות המחבר הכתיר ראב"י את החיבור בשם 'אבן שתייה'.

ישתבח העוזר והסומך השומר את גרי אשר זיכני בגלותי ובארץ נדודי לבנות זאת הבית לתורתו ולזה קראתי אותו אבן שתייה על כי הוא קיום לתורתנו הנאמנה וחיזוק לידי אמונתנו [...] ³¹

שם החיבור

שיום זה להערכתו, טומן בחובו את המתודה והמטרה אשר הציב לעצמו ראב"י.

המונח 'אבן שתייה' מושאל מן הספרות התלמודית. חז"ל במסכת יומא בדיונים על המקום בו מזה הכהן הגדול את הדם, מסבירים את דברי המשנה:

מתני', משניטל ארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ושתייה הייתה נקראת, גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן. ³²

בהמשך הגמרא עומדים חז"ל על מהות שמה של האבן:

ושתייה היתה נקראת תנא שממנה הושתת העולם ³³ [...] רבי יצחק אמר: אבן ירה הקב"ה בים ממנו נשתת העולם שנאמר על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פינתה וחכמים אומרים מציון נברא שנאמר: מזמור לאסף אל אלוקים ה' ואומר: מציון מכלל יופי ממנו מוכלל יופיו של עולם. תניא רבי אליעזר הגדול אומר אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים. תולדות שמים משמים נבראו. תולדות הארץ מארץ נבראו. וחכמים אומרים אלו ואלו מציון נבראו, שנאמר מזמור לאסף אל אלוקים ה' דיבר ויקרא ארץ ממזרח שמש עד מבואו ואומר: מציון מכלל יופי אלוקים הופיע ממנו מוכלל יופיו של עולם. ³⁴

שתי דרשות תנאיות, אשר להן תימוכין מקראיים, נמצאות על כף המאזניים: האחת, גורסת כי העולם הושתת מן האבן. השנייה, גורסת כי העולם נברא מציון. הדיון מתפתח בגמרא, כשחכמים מכריעים, מציון נברא העולם, הן השמים הן הארץ, תוך שהם דורשים את הפסוק בתהילים נ, ב: "מציון מכלל יופי", מכלל פרושו מוכלל.

הדיון בגמרא יצר הקבלה בין המונח 'שתייה' ובין המונח 'מכלול'. בהקבלה זו טמונה הפרשנות כי 'שתייה' הינה נקודת יסוד הכוללת ומכנסת בה את הכל. ³⁵

³⁰ על בתי מדרש אשר פעלו בבית הרב, ראה: מרציאנו, חכמי, עמ' 106.

³¹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 615 (א"ש, עמ' 78, שורה 17).

³² ראה: בבלי, יומא, נג, ע"ב: לדברי המשנה, ראה: יומא, פ"ה, מ"ב.

³³ ראה מקבילות: תוספתא, פ"ב, ה"ד: ירושלמי, פ"ה, ה"ד.

³⁴ ראה: בבלי, יומא, נד, ע"ב.

³⁵ ר' עובדיה מברטנורא הסביר את דברי המשנה ופירש: שתייה – יסוד. ראה: יומא, פ"ה, מ"ב.

בפרק שהצגתי את המכנה המשותף של חברי החוג במישור הטרימינולוגי, כבר עמדתי על השימוש במונח זה בקרב חברי החוג. בהקדמה לא"ה השתמש רח"ק במונח זה וכתב כך:

ויאר לנו במאור תורתו את שני המאורות הגדולים, נר אלוקים, ואור ה', שהם האמונות והמצוות, להכין לנו את הדרך, דרך החיים: אשר בלעדיהם רחוק רחוק מי ימצאנו, אם לא אשר זרח על פני האור האמיתי אשר יכונה בזיו השכינה, כצור אשר ממנו חוצבנו, אבן בוחן, אבן השתייה, אשר ממנה הושטת העולם [...]³⁶

להערכת, הדמיון בין הרב לתלמיד אינו רק דמיון טרימינולוגי גרידא, אלא יש בו עדות על מהות זהה, על תכלית שווה. לא בכדי בחר ראב"י בשם זה לחיבורו. מה בדרשת חז"ל 'אבן שתייה', היא היסוד לעולם, המכלול לעולם – אבן אשר ממנה יצאו כל פרטי העולם, אף כאן רצונו של המחבר להצביע על היסוד, המכלול לתורה – אשר ממנו יצאו כל פרטי התורה. אבן שתייה אצל ראב"י מאגדת: "דברים רבים שהם סתרי תורה."³⁷ אבן השתייה אצל הרח"ק מאגדת את המצוות והאמונות בכתב ובעל פה, קרי: את התורה כולה.³⁸

מבנה החיבור

מלבד השיום של החיבור המעיד על מתודה של כללים ופרטים, אף מבנה החיבור יש בכוחו להאיר על המתודה.

כפי שהצהיר ראב"י בקולופון כוונתו בחיבור הייתה להעמיד 'בית לתורה'.³⁹ את הבית יסד בעזרת מבנה מרובע אשר בו ארבעה טורים. הטורים הינם כללים המכילים פרטים המובילים את האדם אל תכליתו.

שהם סוגים עליונים הכוללים התכלית המכוון שבמין האנושי ר"ל כי כאשר יגיע האדם אל כוונת ד' סוגים אלה כבר יצא מכלל תורת שאר בעלי חיים וקבל צורה אנושית ובאלה יתהלל המתהלל כי כבר הגיע אל ההצלחה האחרונה אשר היא כונה ראשונה אליו במציאות ר"ל בהם [?] יקרא האדם אדם באמת.⁴⁰

בארבעת טורים אלו כינס ראב"י 'פינות גדולות תוריות והתרת ספקות גדולות'⁴¹ כשמטרתו היא חיזוק הדת והאמונה.⁴² אזכיר כי במונחים: 'פינה' ו'התרת הספקות' השתמשו חברי החוג. רח"ק השתמש במונח 'פינה' בד"ה וא"ה בשעה שהעמיד את התורה על שש פינות. אף כאן ניכר כי לא רק הטרימינולוגיה זהה אלה אף קיימת זהות במשמעות.⁴³

³⁶ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ב. על השימוש במונח זה בקרב עוד חברים מן החוג, ראה: לעיל, עמ' 106.

³⁷ ראה: רוזנברג, שם.

³⁸ על שימוש במונח זה אצל עוד מחברי החוג, ועל מונחים זהים נוספים, ראה: לעיל, טרימינולוגי, עמ' 106.

³⁹ על השימוש במונח 'בית' בהקשר של העמדת מבנה מכנס אצל רח"ק, ראה: להלן, עמ' 194.

⁴⁰ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 529-530 (א"ש, עמ' 1, שורה 15-19).

⁴¹ ראה: שם, עמ' 530 (א"ש, עמ' 2, שורה 6-7). בדומה לשימוש התכוף במונח זה בקרב חברי החוג, עליו הצבעתי כבר במישור הטרימינולוגי, הרבה אף ראב"י להשתמש במונח זה לאורך כל החיבור, ראה לדוגמא: רוזנברג, עמ' 532 (א"ש, עמ' 4, שורה 2, 6): רוזנברג, עמ' 536 (א"ש, עמ' 17, שורה 7): רוזנברג, עמ' 541 (א"ש, עמ' 12, שורה 10).

⁴² מטרה זו מוזכרת לאורכו של כל החיבור, ראה לדוגמא: רוזנברג, א"ט, עמ' 565: א"ש, עמ' 35, שורה 5.

⁴³ ראה לדוגמא: רח"ק, ד"ה, עמ' 141: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"א, עמ' רעג. על השימוש במונח זה בקרב חברי החוג, ראה: לעיל, טרימינולוגי, עמ' 111.

מבנה הטורים שיטתי, כל אחד מן הטורים פותח בהקדמה⁴⁴ ומסתיים בסיכום ובו הצגת הכלל העולה מן הטור.⁴⁵ בנוסף חזר ראב"י והדגיש בתחילת החיבור ובהמשכו כי מטרתו להציג את הדברים על "דרך הקיצור כפי יכולתנו".⁴⁶ מכאן ניתן ללמוד, להערכתך, כי מטרתו הייתה להעמיד מבנה שיטתי וקצר ככל הניתן המארגן את הדת ומחזק אותה.

דרך הקיצור

אופן הצגת הדברים בקיצור מצוי אף בד"ה.⁴⁷ זאב הרוי עמד על סגנון הכתיבה של רח"ק ויצר זיקה בין סגנונו התמציתי של רח"ק העולה מן ד"ה ובין אחת ההערות אשר כתב אחד מתלמידיו של רח"ק לספר א"ה אשר שנשתמרו בכתב יד פירנצה (מדיצ'אה לורנציאנה Conv. Soppr. 417 [ס=17997]):⁴⁸ "הרב ז"ל היה מדבר גם כותב בקוצר מופלג". הרוי טען כי צורת ההבעה ב'קוצר מופלג' הייתה שיטה מכוונת ומחושבת.

על דברי הרוי, ניתן להוסיף את צבי וולפסון שבמחקרו התייחס לסגנון זה בא"ה וציין כי "קרשקש כדרכו תמיד יותר משהוא מביע רעיונותיו הוא מרמז אליהם".⁴⁹ ש"ב אורבאך הצביע על סגנון תמציתי זה של רח"ק אפילו במכתב אותו כתב רח"ק ליהודי אבניון. אורבאך ציין כי במכתב מסר רח"ק את הדברים: "בסגנון מרוכז וקצר העושה רושם מזעזע בקיצורו".⁵⁰

לאור העולה מא"ש, אבקש להוסיף על הנאמר במחקר, כי סביר להניח כי שיטה זו נבעה מן המתודה של כללים ופרטים. שהרי מטרתה של הכללה – שתהא קצרה, בבחינת המעט המחזיק את המרובה. מציאת שיטה זו במוצהר אף אצל ראב"י, תלמידו של רח"ק, בחיבור משנות השמונים של המאה הי"ד לערך, קרי: חיבור שנתחבר סמוך כרונולוגית לכתיבת ד"ה יש בו להעיד על מודעות בשימוש 'דרך הקיצור' ואולי אף דרישה של הרב להצגת הדברים באופן זה אף מן התלמידים שהרי כך הצהיר ראב"י בתחילת החיבור:

ואחרי כן נפרש כוונת כל אחד ואחד מאלה הטורים כפי היכולת אשר בנו בקצרה אך לא באריכות על היותר טוב שנוכל.⁵¹

ובשעה שחרג ראב"י מ'דרך הקיצור' שיתף את הקורא וכתב:

ונבאר בתכלית כוונת המצוות ותכלית תועלתם בדרך יותר מעט רחב.⁵²

יתרה מכך, מעיון בטקסטים של כלל חברי החוג עולה כי לא רק ראב"י השתמש בטרמינולוגיה זו בדומה לרח"ק אלא שימוש בטרמינולוגיה זו (לצד הסגנון) נמצא בהגותם של כלל התלמידים וניכר כי אף הם יישמו את דרכו של רח"ק.

⁴⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 531-532 (א"ש, עמ' 2, שורה 19- עמ' 4 שורה 2): רזנברג, א"ט, עמ' 565 (א"ש, עמ' 35, שורה 4 ואילך): רזנברג, א"ט, עמ' 592 (א"ש, עמ' 58, שורה 14 ואילך): רזנברג, א"ט, עמ' 602 (א"ש, עמ' 66, שורה 13 ואילך).

⁴⁵ השווה: רז"ה, דרשות, עמ' 163: להלן, עמ' 215-216.

⁴⁶ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 609 (א"ש, עמ' 72, שורה 25). לדוגמא נוספת ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 532 (א"ש, עמ' 4, שורה 4-5).

⁴⁷ עוד על השימוש בסגנון תמציתי וקצר ובטרמינולוגיה של 'על דרך הקיצור' על כל צורותיה בא"ה ובד"ה לרח"ק ראה לדוגמא: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ו, עמ' קעב: מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנג: מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רמב. או לדוגמא מד"ה: "שהם די לפי קצורינו", ראה: רח"ק, ד"ה, 129, 158.

⁴⁸ על כת"י זה, ראה: הרוי, לזיהוי: הנ"ל, דרשה, עמ' 533, הערה 6.

⁴⁹ ראה: וולפסון, אצילות, עמ' 230.

⁵⁰ ראה: אורבאך, עמודי, 703. לנוסח האגרת, ראה: הרוי, אגרת, עמ' 63-66.

⁵¹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 530: א"ש, עמ' 1, שורה 21-22.

⁵² ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 609: א"ש, עמ' 72, שורה 27-28.

רז"ה בדרשות ציין: "ואלה החלקים אשר במ יסוב מאמרנו אחד לאחד, ונקצר בהם בתכלית הקיצור."⁵³ רי"א בספר העיקרים הדגיש: "וראוי שנחקור עתה בדעת הזה בקוצר".⁵⁴ רמ"ה בפירושו לאבות על המשנה ג, טז: "הוא היה אומר הכל נתון בערבון [...] והכל מתוקן לסעודה", ביאר כי הסיפא של המשנה עוסק בסוגית 'צדיק ורע לו'. לצורך ביאור הדברים הביא רמ"ה פירוש משמו של רח"ק: "וכן פירש מה"ר חסדאי ז"ל על פסוק משפטי השם צדקו יחדיו ר"ל כי צדקו יחד עונשי העולם הם עונשי העולם הבא, וכן בגמול. ואמר לסעודה, ולא אמר בסעודה, לרמוז כי כל זה הכנה והנפש הוא תכלית, זהו מה שנראה לי בדברי זה השלם בתכלית הקיצור."⁵⁵

אף רי"ח בני"י התייחד בסגנון כתיבה קצר ותמציתי:

המתבונן בפירושו ימצא כי בעל נימוקי יוסף לא היה מבעלי הפלפול אשר כל ישעם וכל חפצם היה לנצח זא"ז בהלכה כי אם דרכו דרך ישרה וקצרה ורק לברר ההלכה לאמיתה היתה השתדלותו, ולכן מחברי פסקים שבאו אחריו ובפרט ר"י קארו משתמשים בפירושו. הבית יוסף דקדק בהם מהיותו מקצר הרבה וראה לפרש כוונתו.⁵⁶

מציאת סגנון זה בקרב כלל התלמידים מחזקת את ההשערה כי אכן סגנון זה מעיד על שיטה מכוונת ומחושבת שהנהיג רח"ק בבית המדרש. יתכן, ורח"ק היה מגיע לבית המדרש ולאחר שהיה עובר בין ספסלי התלמידים אשר דנו ולמדו את הסוגיה היה מבקש מהם לסכם את מה שלמדו, לתמצת בקצרה את הנלמד. מיומנות הסיכום הינה מיומנות מסדר חשיבה גבוה הדורשת בתחילה הכרה של הפרטים, הבנתם, ויצירת הכללה תמציתית הכוללת וטומנת בחובה את הפרטים העיקריים.⁵⁷

סיכום ותמצות בא"ש

את הטור הראשון ייחד ראב"י בכינוי: 'אבן ראשה'. בטור זה העמיד ראב"י את האמונה במציאות האל, כמחוייב המציאות ועילת כל הנבראים ובורא עולם. אמונה זו של מציאות האל היא היסוד לכל יתר הטורים.

ג' דברי' שהן פנות יקרות דתיות שהן עמוד התוף אשר כל הבית נשען עליה ואשר הן כתרס לפני כל חוק אשר יבוא לחלוק בנו.⁵⁸

לאורך הדיון באמונה במציאות האל פתח ראב"י ערוץ לדיון בקטגוריית משנה אודות ידיעת האל תוך שהוא מציג זאת לקורא: "ויתבאר עוד מתוך דברינו שתי ספקות גדולות אשר הם חיזוק לדתינו וקיום אמונתנו".⁵⁹ כלומר הקטגוריה של מציאות האל הופכת לקטגוריית על אשר תחתיה מתפצלים ומתכנסים פינות יקרות נוספות.

בסיום הטור סיכם ראב"י כי תחת טור זה נכללו שלוש פינות גדולות, כשהוא משתמש בטרמינולוגיה של כללים:

⁵³ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 49. דוגמא נוספת: "והתשובה על זה בקצרה" ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 23; שם, עמ' 18.

⁵⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ג, עמ' רסד.

⁵⁵ ראה: רמ"ה, אבות, ג, טז, עמ' 161. פירוש זה בשמו של רח"ק מובא אף אצל אברבנאל. בספר העיקרים הביא רי"א את הפירוש הזה באופן סתמי ללא איזכורו של רח"ק. ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ח, עמ' מ.

⁵⁶ ראה: וייס, דור, עמ' 161. בני", ראה לדוגמא: ח"מ ס' ל, ד"ה: 'וכתב עוד נ"י'. עוד על סגנונו של רי"ח, ראה לדוגמא: שפיגל, נ"י, 117-119.

⁵⁷ על תפקיד ראש הישיבה הספרדי, ראה לדוגמא: מרציאנו, חכמי, עמ' 80-82.

⁵⁸ ראה: רוזנברג, שם, עמ' 531 (א"ש, עמ' 3, שורה 4-2).

⁵⁹ ראה: רוזנברג, שם, עמ' 541 (א"ש, עמ' 12, שורה 11-12).

זהו הכלל העולה בידינו מן הטור הראשון הכולל מציאות עלה הראשונה אשר היא עלה וסבה לכל הנמצאים, והממציאים תמיד לבדו בחכמתו העליונה ובזרועו הגדול ובה נכללו ג' פינות גדולות שהן מצוות אנוכי ה' אלוקיך ושמע ישראל וידעת היום שהן מורין על מציאותו המחייבת ועל ייחודו הפשוטה הנאמנת, ועל ממשלתו והשגחתו העליונה הנכבדת שיש לו בעולם בכלל.⁶⁰

הטור השני עוסק באמונה בהשגחה. בו דן ראב"י בהשגחה הכללית ובהשגחה הפרטיקולרית הקיימת לשיטתו על ישראל היחסיבין.⁶¹

הטור השלישי עוסק בחקירת ידיעת התורה והתועלת שבה.

א"כ התכלית המכוון שבחקירת ידיעת התורה והתועלת אשר נקווה ממנה בהשתדלות ידיעתה הוא כדי להגיע אל אמיתת השגת הש' יתברך והמגיע אל זאת המבוקש ישיג על כל פנים כל אלו ההצלחות שאמרנו.⁶²

בטור זה עמד ראב"י על תכלית התורה, וסקר את חמשת חומשי התורה באופן תמציתי תוך הצגת המסר של כל חומש וחומש.

תמצות החומשים אף הוא נגזר ממתודת כללים לפרטים. התורה שבכתב המחולקת לחמישה חומשים מכילה פרטים רבים ושונים וראב"י כונס אותם בסיכום תמציתי. מלבד המתודה כללים לפרטים הקיימת כאן, הכללה זו טומנת בחובה אף את המטרה אשר לשמה נכתב החיבור. יצירת בית לתורה, אבן שתייה, לארגן את התורה באופן שתהיה מובנת ומוכרת לאדם המאמין ובכך להסיר ספקות ולהביא לחיזוק הדת. להערכת, במתודה זו יש היבט פדגוגי ראשון במעלה, שהרי הכללה זו באה לצורך ארגון מערכת התורה על מנת להביא את האדם המאמין לתכליתו כפי שהקדים ראב"י. אך כפי שנראה ממכלול הדברים המטרה היא להביא את האדם לעשייה של המצוות מתוך הבנה והזדהות. מתודה זו של הכללה יש בכוחה לסייע ביצירת ההזדהות וההבנה שהרי כך מבין האדם את מהותם של כל הפרטים המרובים בהקשרם למכלול. ההכרה של הפרטים והבנתם במכלול מעודדות את האדם לחיות על פי התורה והמצוות ויוצרות מוטיבציה לעשיית המצוות. יתירה מזו להערכת, דרך זו היא ערובה לעורר אהבה לתורה ולהשם, שהרי רק לדבר מוכר ניתן לפתח רגש. כך שעשיית המצוות לא תהיה בבחינת דבר טכני אלא מתוך רגש ומוטיבציה.

אף בסיכום החומשים השתמש ראב"י בטרמינולוגיה של כללים:

הכלל העולה מחומש בראשית ובעיקר מהחלק הסיפורי שלו הינו האמונה באמונות מציאות השם, השגחה, שכר ועונש וחידוש העולם.⁶³

מחומש שמות עולה כי האל נאמן בדבורו ומקיים שבועתו ומשגיח.

מחומש ויקרא עולה הדרישה לטהרה. לדידו של ראב"י, המשכן אשר הוזכר בחומש ויקרא מביא לשלמות הנפש ולשלמות הגוף. שלמות הנפש מוסבת על זיכוך הנפש במחשבה ולשם כך בא קרבן עולה.⁶⁴ שלמות

⁶⁰ ראה: רזנברג, שם, 565 (א"ש, עמ' 34, שורה 22-27) השימוש ב"זה הכלל העולה בידנו" הופיע אף אצל רז"ה, ראה: להלן, עמ' 216.

⁶¹ ראה: רזנברג, שם, עמ' 580 (א"ש, עמ' 47, שורה 1 ואילך).

⁶² ראה: רזנברג, שם, עמ' 601 (א"ש, עמ' 65, שורה 22-25).

⁶³ ראה: רזנברג, עמ' 593 (א"ש, עמ' 58, שורה 24- עמ' 59, שורה 18). השווה: רז"ה, דרשות, עמ' 57. שם רז"ה טען כי החלק של ה'עדות' אשר בו סיפורי האותות והמפיתים מביא לאמונה של מציאות האל וחידוש העולם.

⁶⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 594: השווה: רזנברג, א"ט, עמ' 588 (א"ש, עמ' 55, שורה 3). שם כתב ראב"י על 'סוד עולה'. על השימוש במונח 'סוד' ראה בדיון על היחס לקבלה בחוג זה: לעיל, עמ' 55 ואילך.

הגוף תושג על ידי מידת הנדיבות. מידה זו הינה תשובת המשקל לכלאיות אשר לדידו של ראב"י הינה המידה הרעה ביותר המובילה לעברות רבות, כמו: חמס, גזל, שבעת שקר.

בנוסף מלמד אותנו חומש ויקרא על האמונה כי 'להשם הארץ ומלואה'.

את חומש במדבר ממקד ראב"י בעניין מחצית השקל. ממחצית השקל עולים שני עניינים שהם אחד. על צד החיוב לבטוח בהשם כי הישועה ממנו, על צד השלילה לא לבטוח בכח ועוצמת האדם.⁶⁵

מחומש דברים, משנה תורה, עולה הזהירות. זהירות במעשה, בדיבור ובמחשבה.⁶⁶

בטור הרביעי עסק ראב"י בתכלית העולה מן המצוות. ניכר כי חיזוק עשיית המצוות בפועל היא מטרת החיבור, כמו שכתב ראב"י:

והטור הרביעי הוא מדבר על התכלית המכוון שבמצוות ולמה נתנו המצוות והתועלת אשר נקווה מהם בהשתדלות עשייתם זה הוא תכלית התועלת העולה בידנו בכוונת זה המאמר.⁶⁷

לאורך הטור הרביעי עסק ראב"י בטעמי המצוות,⁶⁸ והטעים מצוות, כמו: מצה, שבת. בתוך דיון זה מקבלות שלוש מצוות מעמד מיוחד של סוגים כוללים כל המצוות:

והן מצוות תפילין וציצית ומזוזה כי אלו המצוות נתנו לישראל בייחוד כדי לזכור כל אחד ממנו שאר המצוות כולם לעשותם. וכי אלו המצוות הן סוגים עליונים הכוללים כל המצוות כולם כשיבחן האדם בהם ומה לי להאריך יותר כי הנה כתי' וזכרתם את כל מצוות השם ועשייתם אותם. וכת' למען תזכרו ועשייתם. התראו כי הכתו' מזרז אותנו תמיד בעשיית המצוות כולם [...].⁶⁹

מצוות תפילין, ציצית ומזוזה מהוות כלל ליתר המצוות כיון שאלו מובילות לזכירת המצוות כולן ולעשייתן. זכירת המצוות בקרב חברי חוג תלמידי רח"ק לא היה אלמנט תיאורטי אלא מעשי, כפי שהזכור בפרק הקודם.

מלבד שלוש מצוות אלו אשר קיבלו מעמד של כללים - סוגים הכוללים את כל המצוות, לקראת חתימת הטור מעמיד ראב"י את כלל המצוות על שניים:

ועם שהתורה מלמדת לנו חוקים ומשפטים צדיקים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם יש בכלל מצוותיה שני כללי מצוות בייחוד שכמעט כוללים כוונת כל המצוות והם תכלית כל המצוות והוא שאדם נזהר מהם לא יקרה לגוף שום חולי מקריי ולא שום מדווה מצרי אלא לעולם הגוף יהיה בריא ועד עת פקודתו והנפש תהיה לעולם בריאה ושלמה לפעול פעולותיה עד שבזה הדרך נזכה לזה ובבא.⁷⁰

ראב"י בקטגוריה זו של המצוות יצר הכללה לפרטי כל המצוות, וכינס אותן תחת שתי מצוות: איסור מאכלות אסורות ואיסור עריות. לדידו אלו השתיים מצוות כוללות את כל תרי"ג המצוות ומביאות לתכלית התורה שהיא שלמות הגוף והנפש.

⁶⁵ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 595 (א"ש, עמ' 60, שורה 15-24).

⁶⁶ ראה: רזנברג, עמ' 595 (א"ש, עמ' 60, שורה 24- עמ' 61 שורה 20).

⁶⁷ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 531 (א"ש, עמ' 2, שורה 14-17): שם, עמ' 602 (א"ש עמ' 66 שורה 13- עמ' 67 שורה 2).

⁶⁸ על הסברת המצוות בעזרת מצוות בודדות המשמשות כלל ליתר המצוות בא"ש, ראה: להלן, עמ' 319 ואילך.

⁶⁹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 608 (א"ש, עמ' 72, שורה 4-8). על זיכרון המצוות בקרב חברי חוג זה, ראה: לעיל,

מישור רעיוני, עמ' 130.

⁷⁰ ראה: רזנברג, עמ' 609 (א"ש, עמ' 73, שורה 1-6).

באופן הזה בנה ראב"י 'בית לתורה' בו אירגן את כל הדת והתורה באופן תמציתי כפי שהצהיר בתחילת החיבור:⁷¹

| אבן שתיה | | | | | | | | | | |
|---------------------------|--------------------------|--------------------------|---------------------------------|------------------------|---|---|---|--------------------------------|----------------|--------------|
| המצוות | | התורה | | | | השגחה | | מציאות השם | | |
| מאכלות אסורות עריות | תפילין ציצית מזוזה | חומש דברים: זהירות | חומש במדבר: בטחון בהשם | חומש ויקרא: טהרה | חומש שמות: האל נאמן בדבורו, השגחה. | חומש בראשית: מציאות האל, השגחה, שכר ועונש, חידוש העולם. | השגחה ייחודית לעם ישראל בשל קיום המצוות | השגחה על כלל בני האדם | חידוש העולם | ידיעת האל |

*סיכום מבנה הבית לתורה שיצר ראב"י בא"ש. המבנה בעל נביעה אנכית דו כיוונית.

במבנה המרובע קיימת נביעה אנכית בין הטורים היוצרת התניה לוגית: אם - אז לשני הכיוונים, מן הימין אל השמאל ומהשמאל אל הימין. אם המאמין מכיר במציאות האל אז הוא יודע שהאל משגיח והאל נתן תורה וידיעת התורה מחייבת ומביאה לעשיית המצוות. בנוסף, התניה זו מתקיימת אף בכיוון הנגדי, מן הטור הרביעי אל הראשון. אם המאמין מקיים את המצוות משמע שהוא יודע את התורה ויודע שהאל משגיח וקיים.⁷²

לסיכום, ראב"י בא"ש אירגן את התורה בצורה דדוקטיבית והקדים לתורה ולמצוות את האמונות של מציאות האל וההשגחה. הקדמת האמונה במציאות האל כבסיס לתורה ולמצוות קיימת אף בא"ה. הדיון מתואר כדיון אוניברסלי העוסק בתכלית האדם למימוש ייעודו של המין האנושי באשר הוא,⁷³ אבל בפועל הציג ראב"י פינות המביאות להשגת תכלית פרטיקולריות לאדם המקיים את תורת ישראל.

בהגותו של רבי חסדאי קרשקש

בא"ה הציע רח"ק מערכת עיקרים לדת היהודית. מטרת הדיון שלפנינו אינה עיקרי הדת לכשעצמם,⁷⁴ אלא המתודה של עיקרים לפרטים בתאולוגיה. בהקדמה לחיבור חשף רח"ק את תפיסתו אודות התורה בכללה וגם את המתודה ושיקול הדעת אשר ליווהו בהצבת מבנה עיקרי האמונה.

ויאר לנו במאור תורתו את שני המאורות הגדולים, נר אלהים, ואור ה', שהם האמונות והמצוות, להכין לנו את הדרך, דרך החיים.⁷⁵

התורה כדרך חיים מורכבת ממצוות ואמונות והינה הדרך המביאה לשלמות וכיון שכך ישנו הכרח כי תהיה לאדם שליטה מקסימלית בתורה.⁷⁶

⁷¹ בעזרת הטבלה המחשתי את המבנה הסכמטי של הדת והתורה העולה מא"ש. בשונה מן הטקסונומיה שיצר הרמב"ם במשנה תורה, ראב"י בעזרת המתודה שלמד ככל הנראה מרח"ק (יתכן בהשפעת העיון הספרדי או לחילופין בהשפעה הסכולסטית), העמיד מבנה, 'בית' כלשונו, המדגים את התורה באופן אורגני כשכל הפרטים נובעים מן הכללים. באופן אנלוגי אביא את דוגמא המוכרת מעולמינו, של קובץ זיפ, או מהדורת כיס, כשהמטרה לטעמי, היא להציג מערכת קומפקטית ותמציתית ככל שניתן המכילה ומקיפה את הכל.

⁷² בדומה לכך הסביר ראב"י את הפסוק בירמיה: "ומלת וידוע מושך עצמו ואחר עמו" ראה: להלן, תכלית התורה, עמ' 263.

⁷³ מסגרת המאפיינת אף את סגנונו דיונו של רי"א בספר העיקרים. ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ה-פ"ח.

⁷⁴ על העיסוק בסוגיה בקרב חברי חוג הרח"ק, ראה: לעיל, טיפולוגי, עמ' 90.

⁷⁵ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ב.

ולחיות הידיעה במצות התורה היא הדרך הישר המביא אל השלמות הזו והיה ראוי אם כן שתהיה התורה בענין שתושג הידיעה בה באופן היותר שלם שאפשר. והיתה שלמות הידיעה בדברים, וההקפה בהם, בשלושה ענינים: אם הדקדוק בהם, ואם השגתם על נקלה, ואם השמירה והזכירה בהם.⁷⁷

התורה השלמה בעלת מבנה דואלי, האחד-בכתב, השני-על פה.⁷⁸ בין שני החלקים קיימת דיכוטומיה שיש לשמור עליה: "דברים שבכתב אינך רשאי לאמרם על פה" ו"דברים שבעל פה אי אפשר לאמרם בכתב".⁷⁹ לדעת רח"ק מטרת מבנה דואלי זה והשמירה על אופן הלימוד הייחודי של כל חלק הוא להביא להשגת התורה בנקל, לזכירתה ולשמירתה. לדידו של רח"ק החלק של התורה שעל פה ניתן באופן על פה בדווקא מתוך דאגה שלא תסור מלבו של האדם ותשכח בשל ריבוי הענינים. אופן הלימוד על פה בדווקא ימנע מן האדם לסמוך על הכתוב וידרוש ממנו לשנות ולזכור אותה.⁸⁰ בדבריו התייחס רח"ק אף לקושי דידיקטי באשר להקפת כמות החומר ולדרכי ההתמודדות עמו.

ואולם להיות כלל המצוות, וענפיהם, וענפי ענפיהם, עם הפלגת רבויים כאשר הביא לזה הכרח שומנו שלמים, כמו שקדם נכלל בקיצור נפלא והוא התורה שבכתב עם הסימנים והמדות שנמסרו על פה, היה מחויב מזה שני ענינים: האחד, השגתם בתכלית הקלות, להפגת הקיצור. והשני, הזכירה והשמירה בהם, וזה אם לקצורם, ואם למדות שהנחו בדמות סימנין, שהם יסודות ופנות לתושבע"פ. שזה אחד מאפני הזכירה התחבולית לעשות סימנין לענינים כדי שלא תפל בהם השכחה. וכל שכן עם מה שצותה התורה בהגיה בה תמיד, שכל זה שרש ויסוד גדול לשמירה ולזכירה בהם.⁸¹

הפתרון להקפת החומר ולבעיית השכחה הינה הצבת סימנים. הצבת סימנים לזכירה הינה טכניקה "תחבולית", כלשונו, הקיימת לדידו של רח"ק, הן בתורה שבכתב הן בתורה שבעל פה. בתורה שבכתב החלק הסיפורי משמש לזכירת המצוות, לשמירה ולהשגת המצוות בקלות, כמו כן החלק הסיפורי תורם רבות לחידוש אהבת התורה והחשק לשקוד ולהגות בה. בתורה שבעל פה המידות שהתורה נדרשת בהם משמשים סימנים לזכירה לשמירה ולהשגה בקלות.

אבל לא רק לתחום המצוות ישנם סימנים לצורך זכירה, שמירה והשגה בנקל, אלא כך היה גם בחלק של האמונות והדעות. רח"ק הסביר כי בתחום של האמונות והדעות הייתה תמימות דעים ולא נפלה מחלוקת עד לחתימת התלמוד.⁸² לדבריו של רח"ק, בתקופתו נוכח הבלבול הגדול אשר בא בעקבות דברי הרמב"ם במורה, על אף שכוונתו הייתה רצויה, רבו הביאורים הנותנים דופי ו'מטילים מום בקדשים'. נוכח בלבול זה החליט רח"ק להעלות על ספר שרשים ופינות עליהן תשען התורה בכללה ובכך להסיר מבוכה בעניני האמונה.

⁷⁶ הרעיון של תורה כמכילה שני היבטים: עשייה ועיון נמצא אף בהספד אשר ספד רז"ה לרח"ק, ראה: להלן, עמ' 261.

⁷⁷ ראה: רח"ק, א"ה, הקדמה, עמ' ו.

⁷⁸ השווה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' שסב-סוד.

⁷⁹ ראה: בבלי, גיטין, ס, ע"ב. ביטוי חריף לאיסור זה נמצא בשמו של ר' יוחנן: "כותבי הלכות כשורפי התורה והלמד מהן אינו נוטל שכר" (בבלי, תמורה, יד, ע"ב). דברי רח"ק מוסבים על צורך אשר התגלה בימיו של ר"י הנשיא לשמר את התורה שבעל פה באופן אחיד על אף האיסור החמור הנזכר. על פועלו של ר"י הנשיא כעורך המשנה, ראה לדוגמא: בלידשטיין, רעיון: זוסמן, תושב"ע.

⁸⁰ תוכן המועבר ע"פ דורש ומחייב את מיומנות השינון. השינון התמידי משמר את השליטה של האדם בחומר, והינו הערובה שהתוכן לא יאבד. בעוד תוכן המועבר על כתב, מעצם היותו שמור פיזית לא מחייב את האדם לרמת דריכות של שמירה ושינון מחשש לאבדיתו. על יתרונות נוספים התורה שבעל פה על פה בדווקא אצל חכמים, ראה לדוגמא: ריה"ל, הכוזרי, ב, עב, עמ' 121-122: הרמב"ם, המורה, א, עא, עמ' קכ-קכא: הר"ן, מגילה פ"ד, יד, ע"א: מהרש"א, גיטין, ס, ע"א.

⁸¹ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ג-ד.

⁸² ראה: שם, עמ' ז-ח.

לאור דברים אלו עולה כי רח"ק רצה להשלים 'טכניקה תחבולית' בתחום האמונות והדעות שהייתה בעבר, שנתכחה ואבדה. מתוך שאיפה זו משתקפות המתודה והמטרה של רח"ק בשעה שהעלה על הכתב את השרשים והפינות לתורה בתחום האמונות והדעות.⁸³

בהתאם לכך הגדיר רח"ק את הפינות התוריות:

יסודות ועמודים אשר בית אלהים נכון עליהם, ובמציאותם יצויר מציאות התורה מְסֻדָּרָת ממנו יתברך, ואלו יִצְיָר העדר אחת מהם תפל התורה בכללה חלילה.⁸⁴

למבנה הקדים רח"ק הנחות קודמות: "התחלה לכל האמונות התוריות"⁸⁵ וכלל תחתן את האמונות במציאות האל, באחדותו ובאי גשמיותו. ללא התחלות אלו אין הווה אמינא לדון על אמונות ומצוות. התחלות אלו הן הבסיס לאל מְצוּוה וליתורה מן השמים'.

לאחר העמדת התחלות אלו יצר רח"ק מבנה היררכי משולש.⁸⁶ הקומה הראשונה מציגה אמונות שהן פינות התורה, קרי: אמונות שקיום התורה תלוי בהן. הקומה השנייה מציגה אמונות שאינן פינות התורה, קרי: אמונות חשובות שהכופר בהן ייקרא מין, אך באמונות אלו קיום התורה אינו נפגע. הקומה השלישית אמונות התלויות במצוות מיוחדות, קרי אמונות הבאות לידי ביטוי בפעולות דתיות והכחשת אחת מהן לא תביא לנפילת התורה.

מבנה הספר משקף את המבנה שיצר, הספר פותח בהקדמה ומחולק לארבעה מאמרים, כאשר כל מאמר מורכב מכללים ופרקים.⁸⁷ המאמר הראשון, עוסק באמונה במציאות האל שהיא התחלה לכל האמונות. המאמר השני, עוסק בשש הפינות שבהעדרן תיפול התורה. המאמר השלישי, עוסק באמונות אמיתיות והכופר בהן ייקרא מין, והמאמר הרביעי עוסק בדעות וסברות אשר השכל נוטה אליהן. המאמר הרביעי משמש כמעין נספח למבנה שיצר ולכל מאמר ישנו מבוא מקדים.

| אמונות שהן פינות התורה | אמונות מחייבות שאינן פינות | אמונות התלויות במצוות מיוחדות |
|------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| ידיעת האל | קדמות העולם-חידושו | תפילה וברכת כהנים |
| השגחה | השארות הנפש | תשובה |
| יכולת נבואה | שכר ועונש תחיית המתים | ארבעת פרקי השנה |
| בחירה/חרות הרצון | נצחיות התורה | |
| תכלית | נבואת משה | |

⁸³ לאור הקדמתו של הרח"ק עולה שאלה מדוע בחר רח"ק להתחיל את מלאכת הכתיבה בא"ה דווקא ולא בנר מצווה. להערכתי, אופן השתלשלות הדיון בא"ה כפי שהציג רח"ק טומן בחובו את התשובה. רח"ק שאף למלא בחיבור את החסר בתחום האמונות והדעות, חסר בסימנים בתחום זה מאז חתימת התלמוד, בעוד שבתחום ההלכתי, אמנם לשיטתו יש הרבה מה לתקן אך בפועל ישנם כתבים רבים וההלכה מצויה. כאן אייר כפי שצינתי לעיל, כי הביקורת אשר הפנה רח"ק על הקודקס ההלכתי אינה עומדת על עצם הקודיפיקציה הרי לא מצינו ביקורת מצד רח"ק על הקודיפיקציה אשר העמיד ר' יעקב בעל הטורים שכידוע התקבל במהירות מרגע צאתו ואף ידוע כי ריב"ש, חברו, השתמש בטורים, ראה: אורבך, קודיפיקציה, עמ' 363-364: הרשמן, ריב"ש, עמ' נג-נו. עוד על הקודקס ההלכתי של בעל הטורים, ראה לדוגמא: אלון, המשפט, עמ' 1057-1082: וייס, דור, ה, עמ' 115-121: תא שמע, כנסת, ב, עמ' 167-183.

⁸⁴ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, הקדמה, עמ' קכג. ניתן להבחין במונח בית בדומה לא"ש אשר ביקש אף הוא להעמיד בית לתורה. ראה: לעיל, עמ' 194.

⁸⁵ ראה: רח"ק, מ"א, עמ' יג.

⁸⁶ על מערכת העיקרים של רח"ק, ראה לדוגמא: קלנר, תורת, עמ' 89-111: אורבך, עמודי, 21-34: יואל, תורת: שביד, הפילוסופים, עמ' 378-384, הנ"ל, הפילוסופיה, עמ' 16-20: על השפעת הר"ן על עיצוב מערכת העיקרים של רח"ק, ראה: קליין, ברסלבי, תרומתו.

⁸⁷ מעניינת הבחירה של רח"ק במונח כלל לחלקי הספר, להערכתי, בחירת שיום זה יש בה עדות על המתודה.

| | | |
|--|--------------|--|
| | אורים ותומים | |
| | משיח | |

ארגון המערכת הדתית על פי המבנה שיצר רח"ק בא"ה.⁸⁸

מנחם קלנר אשר עסק בחקר העמדת הדוגמות ביהדות לאורך הדורות עמד גם על תורת העיקרים של רח"ק. הוא הציג את המבנה ההיררכי שיצר רח"ק וסיכם כי רח"ק השתמש במונח 'פינה' באופן אחר לחלוטין מן האופן בו השתמש הרמב"ם במושג 'יסוד לתורה'. נוכח המבנה ואופי הדיון העלה קלנר את השאלה האם רח"ק תפס את עיקרי היהדות במובן מסוים לפי מודל אקסיומטי?⁸⁹ על שאלה זו השיב קלנר בחיוב, אך העלה מספר תהיות, שלהערכתו, מערערות את התשובה אשר נתן ובכוחן לשלול את ההשערה כי רח"ק תפס את נושא העיקרים באופן אקסיומטי. הקושי המרכזי עם הקביעה כי רח"ק הציג מודל אקסיומטי נעוץ בהקפדה של רח"ק בשימוש במינוח של פינות במאמר ב בשונה מן ההתחלות שהציג במאמר א, כלומר, רח"ק ראה בשני מונחים אלו: האחד 'פינה' והשני 'התחלה', כשני מונחים בעלי משמעות שונה. יתרה מזו, הפינות זוכות למעמד החשוב ביותר בעוד שבמודל אקסיומטי ניתן לצפות כי ההתחלות יקבלו את המעמד החשוב ביותר.

להערכתו, על מנת להבין את כוונת הרח"ק באבחנה בין המונחים: 'פינה' ו'התחלה' ובהעמדת המבנה אשר יצר יש לעיין בדבריו שלו.

והתמה מהרב המורה שסדר בפרושו לפרק 'חלקי י"ג עקרים אשר שמם יסודות לדת. והנה אם קרא 'עקרים' האמונות האמתיות אשר הכפירה בהם מינות הנה ימצאו יותר מטי"ו. ואם קרא פינות יסודות הדת אשר לא תצויר זולתם – הנה אינם יותר משבעה, כשנמנה בהם מציאותו יתברך, או שמונה, אם נמנה גם כן בפנות בית התורה אלהית מן השמים.⁹⁰

נראה לי, כי המתודה ושיקול הדעת של רח"ק משתקפים מדברי הביקורת אשר הפנה על רשימת העיקרים שמנה הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק. לדידו של רח"ק, הרציונל העומד בבסיס הרשימה שהעמיד הרמב"ם אינו ברור. אם הייתה בכוונתו של הרמב"ם להציג רשימה של אמונות אמתיות, מבלי שתהיינה יסודות הרי רשימה זו הייתה צריכה להיות ארוכה יותר מ"ג. אם כוונתו הייתה להעמיד יסודות הרי שהרשימה הייתה צריכה להיות קצרה יותר מ"ג, והיה על הרמב"ם למנות שבעה במידה והרשימה תכלול את האמונה במציאות האל, או לכל היותר שמונה אם תכלול גם את האמונה ב'תורה מן השמים'. בדברים אלו הציג את קנה המידה שלו ליסוד ופינה לדת, רח"ק משתף בקריטריון לברירת יסודות-פינות התורה. אמונה כיסוד ופינה היא אמונה שהיא בבחינת פוסטולט לתורה, בלעדיה אין קיום לתורה. אך היסוד אמור להיות כסימן וככזה הרשימה צריכה להיות קצרה ותמציתית ככול שניתן. רח"ק רצה להעמיד יסודות לדת, יסודות המקיפים את כלל התורה שאם יעדר אחד הדבר יפגע בתורה כולה. לא הייתה בכוונתו של רח"ק ליצור רשימה של אמונות אשר הכופר בהם ייקרא מין, בדומה לרמב"ם. לאור קריטריון זה, היה ראוי למנות בין היסודות: את מציאות האל ואת האמונה של תורה מן השמים – אך לדידו של רח"ק אמונות אלו הן הבסיס בכלל למערכת היחסים בין המצווה ומצווה, הן הבסיס לתורה ונובעות מעצם המושג 'תורה מן השמים'. אמונות אלו הן הנחות יסוד ראשוניות הקודמות למערכת היסודות של התורה ולכן לא כללם.

⁸⁸ הטבלה אינה מסכמת את החיבור א"ה, אלא מציגה את מבנה המערכת הדתית, את היסודות עליו עומדים בית האלוהים, כלשונו של רח"ק. על כן מ"א העוסק באמונה במציאות האל, אינו שייך למבנה, כיון שאמונה זו אינה יסוד והיא קודמת לכל האמונות לפי רח"ק. מ"ד נעדר אף הוא מן הטבלה כיוון שבו רח"ק נתן מענה לשאלות "בדעות ובסברות" שלדידו אינן היסודות של בית האלוהים.

⁸⁹ ראה: קלנר, תורת, עמ' 101.

⁹⁰ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ג, ח"א, עמ' רעג.

להערכת, רח"ק רצה להציג את הרשימה הקצרה ביותר המכנסת את מקסימום היסודות אך עולה בקנה אחד עם 'טכניקה התחבולית' אשר ציין בראשית דבריו. לכן יצר רשימה של שש אמונות כיסודות ופינות התורה על אף שבפועל היה ראוי לכלול בהן גם את האמונה במציאות האל והאמונה בתורה מן השמים. אמונות שהן בגדר ההתחלות אינן כלולות במבנה כיון שרח"ק רצה להציג טכניקה תחבולית לזיכרון בתחום האמונות והדעות. לאור זה אמונה מטרימה ומחייבת מראש ניתן להפרידה מן המבנה המשמש לזכירה, שמירה והשגה בנקל.

לצורך הבהרת הטכניקה בהעמדת העיקרים של רח"ק וההבחנה בינו ובין הרמב"ם בנושא, אצביע על שיטות לארגון מטריאלי שהתקיימו כבר בספרות חז"ל. נראה לי, כי דבריהם יסייעו להבנת הסוגיה והמתודה בהגותו של רח"ק ובבית מדרשו:⁹¹

היה רבי נחמיה אומר: לעולם הווי כונס דברי תורה כללים. יכול כדרך שאתה כונסם כללים תהא מוציאם כללים? תלמוד לומר 'יערף כמטר לקחי' ואין יערף אלא לשון כנעני. משל אין אדם אומר לחברו פרוט לי סלע אלא ערוף לי סלע. כך הווי כונס דברי תורה כללים ופורט ומוציא כטיפים הללו של טל ולא כטיפים הללו של מטר שהן גדולות אלא כטיפים הללו של טל שהן קטנות [...] ⁹²

היה רבי מאיר אומר לעולם הווי כונס דברי תורה כללים שאם אתה כונסם פריטים מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות. משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתיים זוז הוצאה. אם נוטלם פריט מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם סלעים ופורט ומוציא בכל מקום שירצה [...] ⁹³

נראה לי, כי דברי הספרי הללו בהם כינסו מטבעות רבים לסלע או טיפות למטר, יכולים לסייע במעט להבנת מפעלו רח"ק בתחום האמונות והדעות. רח"ק כנס פריטים בתחום האמונות והדעות לכדי כללים. הרמב"ם אף הוא מייין את המצוות בכתביו. אך הטקסונומיה של הרמב"ם דומה, להערכת, על דרך משל, למיון אותו עשה רבי עקיבא ובשלו זכה לשבח "אוצר בלוס" כפי שאמר איסי בן יהודה.

למה היה ר' עקיבא דומה לעני שנטל קופתו ויצא לשדה מצא שעורים קצר ונתן בה מצא חטיף נתן בה וכן פולים וכן עדשים וכשבא לביתו בירר כל מין ומין לעצמו [...] ⁹⁴

בשונה מן הטקסונומיה אשר יצר הרמב"ם, מתודה זו של רח"ק יוצרת הכללה על מנת ליצור מערכת מאורגנת, דדוקטיבית, שפרטיה נובעים מתוך מערכת הכללים העקרוניים. מעין קובץ זיף ההולך ומתרחב. המבנה יצר מערכת של אמונות ודעות אורגנית השזורות האחת בחברתה, המכילה פריטים של אמונות מתוך שיקול דעת ליצור סימנים לזכירה, שמירה והשגה בנקל ומתוך הקפדה ויישום של המבנה המהותי והפנימי של ההלכה – נביעת הפריטים מתוך הכללים, אף בתחום התאולוגי, בהעמדת עיקרי הדת.

האם רח"ק הצליח לעמוד במשימה שהציב לעצמו? התשובה לא חד משמעית, להערכת, נוכח הרשימות אשר הציגו תלמידיו. אך נראה לי כי ניתן לזהות מטרה ומתודה זהה בשני התחומים: בתחום המצוות ובתחום האמונות והדעות – בהלכה ובתאולוגיה. אדגיש כי בשונה מן הטקסונומיה של הרמב"ם, שבה מייין

⁹¹ אין הכוונה בהצגת מדרשי חז"ל אלו ליצור מקבילות בין חז"ל ובין מפעלם של הרמב"ם והרח"ק ולתת פרשנות למדרשים, אלא להצביע על שיטות ארגון החומר בספרות חז"ל מעין שיטותיהם של הרמב"ם ורח"ק. אציין כאן את מחקריהם של יעקב נחום הלוי אפשטיין ושל שאול ליברמן העוסקים במדרשים אלו. השווה: אפשטיין, מבואות, עמ' 72 ואילך; ליברמן, יוונית, עמ' 219-222.

⁹² ראה: ספרי דברים, פסקה שו, פינקלשטיין, עמ' 336.

⁹³ ראה: שם, עמ' 338.

⁹⁴ ראה: אבות דרבי נתן פ"ח, א: בבלי, גיטין, סז, ע"א. לאור זה ניתן לומר כי ר' עקיבא העמיד את הטקסונומיה הראשונה לתורה.

את המצוות לאורך כתביו, רח"ק יצר מערכת אורגנית בה הפרטים נובעים מן הכללים הן לצורך זכירה שמירה והשגה בנקל, הן כביטוי לתפיסה ההלכתית והמטא הלכתית שלו.

בהגותו של ר' יוסף אלבו

מערכת העיקרים אשר העמיד רי"א בספר העיקרים מיישמת, להערכתני, את המתודה של כללים ופרטים. במסגרת עבודת התזה שלי הצבעתי על מתודה זו,⁹⁵ ולהלן אציג את עיקרי הדברים. נראה לי, כי בכוחה של מערכת העיקרים לרי"א להשלים את התמונה אודות השימוש במתודה ויישומה בתאולוגיה בקרב חברי חוג זה.

את מלאכת כתיבת ספר העיקרים סיים רי"א בשנת 1425 בעיר סוריא אשר בקסטיליה. מבנה ספר העיקרים מורכב מארבעה מאמרים: המאמר הראשון הוקדש להצגת המבנה הדוגמטי ובו מבוא כללי המכיל דיונים מהותיים בעניין הגדרת עיקר אמונה. המאמר השני הוקדש לעיקר הראשון – מציאות השם. המאמר השלישי הוקדש לעיקר השני – תורה מן השמים, והרביעי עסק בעיקר השלישי – שחר ועונש. בין שני המאמרים הראשונים ישנה הערה.⁹⁶

במחקר קיימת תזה לפיה קיים פער כרונולוגי בין המאמר הראשון ליתר המאמרים,⁹⁷ וישנה אף טענה כי המאמר הראשון של הספר תפקד כיחידה עצמאית.⁹⁸ מבין החוקרים האוחזים בתזה זו ישנם חוקרים אשר הובילו את הגישה הספרותית,⁹⁹ ובמסגרת זו עמדו על ההערה הקיימת בין המאמר הראשון ובין המאמר השני. לדידם יש לראות בהערה זו הצהרה לכתיבה אזוטריית של ספר העיקרים ותזת ההפרדה בין המאמרים שימשה להם לעזר.¹⁰⁰

תרומתה של הגישה הספרותית בנתינת דגש על מבנה הספר וסגנונו הספרותי גדולה ומשמשת כמפתח להבנה של מעשה העמדת העיקרים של רי"א בפרט ושל החוג כולו בכלל.

⁹⁵ ראה: בדלוב, העמדת.

⁹⁶ ראה: רי"א, עיקרים, הערה, עמ' קכג-קכה.

⁹⁷ ראה: גוטמן, דת ומדע, עמ' 169-170; קלנר, תורת, עמ' 191 הערה 3; ארליך, אזוטריית, עמ' 14, 68-56, 289.

⁹⁸ ראה: שוורץ, הסתרה, עמ' 184; ארליך, אזוטריית, עמ' 18 והערה 15, 56-61; אורבאך, עמודי, עמ' 530. אעיר כי במכון לתצלומי כתבי יד עבריים ניתן למצוא שלושים ותשעה כתבי יד של 'ספר העיקרים', עשרים ושמונה מהם מן המאה הט"ו, הקדום ביותר הינו כתב יד פאריס BN 740 [f11665=0] משנת 1454, שנכתב 29 שנים בלבד לאחר שנשלם הספר על ידי מחברו. בכל כתבי היד הקדומים קיימת לכידות בספר ואין כל עדות לדיכטומיה בין המאמרים. אמנם אין בכוחם של ממצאים אלו להעיד על לכידות הספר בראשיתו אך גם אין כל ממצא המוכיח דיכטומיה בין המאמרים. לעומת זאת ממצאי כתבי היד עולה כי לעיתים נעדר פרק כה מן המאמר השלישי בספר. יש והוא מופיע ועליו עדויות מחיקה, כמו: בכת"י פרמא פלאטינה משנת 1479 [f=0] 13742] ויש שנחסר מקומו מן הספר, כמו: כת"י פאריס BN 741 משנת 1469 [f 11666 =0]. (חיסורים ומחיקות אלו נעשו על ידי הצנזור.) ויש שהוא נמצא כיחידה עצמאית, כמו: כת"י לייפציג, B.H. qu. 33 [f 20966=0]. לעיתים מלבד כתבי היד בהם פרק זה הועתק כיחידה עצמאית, משמש הפרק כחיבור פולמוסי עצמאי, ראה לדוגמא: איזנשטיין, ילקוט ויכוחים. שם מלבד יכוח טורטוסה הציג איזנשטיין את פרק כה תחת הכותרת: "ויכוח ר' יוסף אלבו עם חכם נוצרי", ראה: שם, עמ' 111.

⁹⁹ בחקר ספר העיקרים ניתן להצביע על ארבעה גישות מחקר שונות: היסטורית, אקלקטית, דיאלקטית וספרותית. על הגישות בחקר ספר העיקרים, ראה לדוגמא: בדלוב, שם, עמ' 12-18.

¹⁰⁰ ראה: שוורץ, הסתרה, עמ' 183-196; ארליך, אזוטריית. דב שוורץ ובעקבותיו דרור ארליך ביססו את גישתם על התיאוריה של ליאו שטראוס. את רעיון האזטריות הניח שטראוס באמצע המאה ה-20 במחקריו, ראה: שטראוס, רדיפה: הנ"ל, ירושלים ואתונה. על התרומה המחקרית של תיאורית שטראוס בהבנת הפילוסופיה של הרמב"ם בכלל ובהקניית הקריאה הנכונה במורה בפרט ועל הביקורת את התיאוריה של שטראוס כמשתקת את חקר מורה הנבוכים, ראה לדוגמא: פינס, שטראוס: הרוי, להתחיל ללמוד: הנ"ל שטראוס: בן ששון י', לחקר.

בעבודתי השתמשתי בגישה זו והצעתי לראות את ההערה הקיימת בין שני המאמרים הראשונים כהערה דידקטית-מתודולוגית אשר לפיה מתבקש המעיין בספר לקרוא את הספר בשלמותו על מנת להגיע להבנה שלמה של הספר ולעמוד על טיבם של עיקרי הדת היהודית.

להערכת, הקריאה השלמה של הספר מתבקשת נוכח חוסר הבהירות עמה נותר המעיין לאחר קריאת המאמר הראשון לגבי המושג 'עיקר' וכיצד הוא מתפקד הלכה למעשה במערכת הדתית.

העיקרים במאמר הראשון

את המאמר הראשון פתח ר"א בחשיבות העיסוק בעיקרים ואף הזהיר בפני הסכנה הקיימת בחקירתם.¹⁰¹ נוכח חשיבות הנושא תמה ר"א על חז"ל על שלא עסקו בנושא באופן ברור.¹⁰²

ויותר קשה מה שלא נמצא לרבותינו בזה דיבור מבואר והיה ראוי שידברו בעיקרים שהם שורשים ויסודות לתורה האלוהית אחר שעיקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם כמו שדברו בשאר נזקי האדם ודיני ממונות שהם הנהגת הגוף ותיקון הקיבוץ המדיני תלוי בהם.¹⁰³

בהמשך הדברים ביקר ר"א רשימות עיקרים אשר קדמו לו,¹⁰⁴ את רשימתו של רח"ק, של הרמב"ם ואף רשימה של מונה אנונימי בעל כ"ו עיקרים.¹⁰⁵ זיקוק דברי הביקורת מאיר וחושף את שיקול הדעת של ר"א בהעמדת העיקרים:

כי זה האיש לא שת ליבו להבין מילת עיקר ועל מה זה יפול זה השם.¹⁰⁶

לדידו של ר"א, המונה האנונימי לא הבין מהו עיקר וכיצד עקרון זה מתפקד בתוך המערכת הדתית. לצורך הבנת הנושא הציג ר"א קנה מידה מדויק ואובייקטיבי למונח עיקר דת:

עיקר. שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו, כמו שהעיקר הוא דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו [...] ומזה הצד יפול זה השם על

¹⁰¹ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"א, עמ' א.

¹⁰² אמנם ניתן למצוא בין מקורות חז"ל עד לחתימת התלמוד ניסוחים לכללים לתורה ולעיקרי אמונה, ראה לדוגמא: בבלי, ברכות, סג, ע"א: בבלי, סנהדרין, עד, ע"א: ספרא, קדושים, פ"ד: ירושלמי, נדרים, פ"ט (ראה גם פירוש קרבן העדה על המקום): בבלי שבת, לא, ע"א: בבלי, סנהדרין, פ"י, מ"א. (משנה זו שימשה את הרמב"ם כבסיס להעמדת י"ג העיקרים אשר קבע, ראה: לדוגמא: קלנר, תורת, עמ' 18: הנ"ל, אמונה: פינקלשטיין, דוגמה): בבלי, סנהדרין, צט, ע"ב (על האפיקורוס, ראה לדוגמא: שפיגל, אפיקורוס, בעיקר עמ' 167-172: אורבך, מעולמם, עמ' 459-485: הנ"ל, חז"ל, עמ' 23-24). אך ניסוח הדברים אינו חד משמעי, הדין בנושא נעשה ללא עקביות ומיצוי סופי, הן בצורתו, הן בהסקת המסקנות. ניסוח עיקרי האמונה אצל חז"ל היה בבחינת נורמות מעשיות או עניינים המבטאים השתייכות לקבוצה חברתית. גישת חז"ל בנושא עיקרי האמונה עולה בקנה אחד עם מכלול סגנונם, אשר בו קיים מנעד רחב של דעות ודין ללא שיטתיות, על חז"ל ראה לדוגמא: סבתו, מבקשי: אורבך, חז"ל, עמ' 3 ועמ' 21-28: אורבך, עמודי, עמ' 523. זאב הרוי טען כי על אף היכרותם והתעסקותם של חז"ל בשאלות פילוסופיות הם בחרו שלא להשתמש בפילוסופיה והעלימו אותה מן הספרות בידועין, ראה: הרוי, חז"ל ופילוסופיה, עמ' 85, הערה 10-11: שאול ליברמן וצבי וולפסון הציגו תמונה שונה של עולמם של חז"ל, השווה: ליברמן, יוונית: וולפסון, פילון.

¹⁰³ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' כ-כא. עוד על תמיהה זו של ר"א, ראה בהמשך הדין: להלן, עמ' 203.

¹⁰⁴ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' טו-יט.

¹⁰⁵ למיטב ידיעתי בספרות המחקר כיום ידוע על רשימה אחת בלבד של כו עיקרים, רשימה זו העמיד ר' דוד יום טוב אבן ביליה מפורטוגל בחיבורו 'יסודות המשכיל', ראה: אבן ביליה, יסודות המשכיל. על ר' דוד כמי שכתב פירוש למידות שהתורה נדרשת בהן המבוסס על הלוגיקה האריסטוטלית, ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 80-150: הנ"ל, אבן ביליה.

¹⁰⁶ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' יט. לאור דברי הביקורת אשר הפנה ר"א ניתן לדחות, להערכת, את האפשרות כי המונה האנונימי הינו ר' דוד אבן ביליה. עוד על הדחיה, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 82-83: ראה: להלן, עמ' 259 והערה 52.

השורשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה תלוי בהם, כמו מציאות השם, שהוא מבואר מעינינו שהוא עיקר שהאמנתו הכרחית לתורה אלוהית, שאי אפשר לצייר מציאות תורה אלוהית זולתו.¹⁰⁷

לדידו של ר"א עיקר אמונה, בדומה לפינה של רח"ק, הינו בבחינת פוסטולט לתורה, בלעדיו אין קיום לתורה.

לאור קנה המידה אשר קבע, העמיד ר"א את התורה על שלושה עיקרים: מציאות השם, תורה מן השמים ושכר ועונש, אשר מהם נובעים שורשים,¹⁰⁸ ויצר מבנה היררכי משולש בעל נביעה לוגית:

| שכר ועונש | תורה מן השמים | מציאות השם | עיקרים |
|-------------|---|---------------------|-------------------------|
| השגחה פרטית | ידיעת השם | אחדות השם | שורשים |
| | נבואה | אי גופניותו | |
| | אימות השליחות | אי תלותו בזמן | |
| | | סילוקו מן החסרונות | |
| עולם הבא | דרגת משה רבנו למעלה ממדרגת כל הנביאים | חידוש העולם יש מאין | אמונות שראוי להאמין בהם |
| תחיית המתים | שלא תנוסח תורת משה ולא תשתנה ולא תומר בזולתה על ידי שום נביא. | | |
| ביאת המשיח | | | |

* מערכת עיקרי הדת אותה העמיד ר"א

אך על אף הצגת המבנה הדוגמטי בכללותו במאמר א, תוך הצגת הגדרת המונח: 'עיקר' אמונה- בבחינת פוסטולט ועל אף הביקורת על רשימות קודמות, נראה לי, כי נותר הקורא עם תמיחות רבות אודות דרכו של ר"א ועל המבנה אשר העמיד.¹⁰⁹ התהייה עומדת, להערכתני, על שני עניינים מרכזיים: האחד, כיצד מתפקד בפועל העיקרון המנחה, כיצד משמש העיקר התחלה שבסילוקה תיפול הדת בכללה. השני, איזה חידוש נושאת רשימת העיקרים של ר"א? מעיון בפרטי הרשימה שהציג ר"א עולה השאלה כיצד יתכן שלאחר דברי הביקורת שהפנה על רשימות עיקרים שקדמו לו בכלל ורשימת העיקרים שהעמיד הרמב"ם בפרט, כלל ר"א את כל י"ג עיקרי הרמב"ם ואף הוסיף עליהם את האמונה בחידוש העולם.¹¹⁰

¹⁰⁷ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' טו.

¹⁰⁸ ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"י, עמ' מה-מח: שם, פ"ג, עמ' סב-סג: שם, פ"ד, עמ' סד-פט"ו, עמ' ע"א: שם, פ"ג, עמ' קה-קי: שם, פ"ו, עמ' קיט-קכב.

¹⁰⁹ לענ"ד סיבה זו היא אשר הביאה חוקרים רבים לקטלג את ר"א כחוקר אקלקטי ובינוני ואת המבנה אשר העמיד כשחזור דיונו של הרמב"ם והצביעו על רפיסות התבנית הלוגית הקיימת בו, ראה לדוגמא: שביד, הפילוסופים, עמ' 427, 434: גוטמן, דת ומדע, עמ' 169.

¹¹⁰ ישנם חוקרים אשר טענו כי אין בין תורת העיקרים של ר"א ובין זו של הרמב"ם אלא רק הבדל צורני בלבד, ראה לדוגמא: וייס, דור, ה, עמ' 213: קלנר, תורת, עמ' 119: שביד, ר"א. עוד על הדיונים המשויים בין רשימת העיקרים של הרמב"ם ובין זו של ר"א במחקר, ראה לדוגמא: גוטמן, דת ומדע, עמ' 170-171: קלנר, תורת, עמ' 112. אציין כי עיקר הדיון במחקרים המשויים בין רשימות העיקרים של הרמב"ם ובין זו של ר"א נסוב סביב השוואת פרטי הדוגמות אשר העמידו, ולא במכלול כפי שאציג להלן. השוואה בין הפרטים יוצרת תמונה לקויה כאילו יש בהעמדת הדוגמות של ר"א חזרה וסידור אחר של אותם אמונות אשר קבע כבר הרמב"ם בעוד שהצגת המכלול ושיקול הדעת תאיר בבהירות את ההבדל המהותי הקיים בין שתי הרשימות. ישנם חוקרים אחרים שטענו כי ר"א אימץ את תורת העיקרים של הרשב"ץ, ראה: שביד, הפילוסופים, עמ' 428: סיראט, הגות, עמק 434: קלנר, תורת, עמ' 28: ישפה, פילוסופיה, עמ' 77.

תהייה זו מקבלת משנה תוקף נוכח תפיסתו של רי"א את נושא העמדת העיקרים כנושא בעל חשיבות רבה אשר לו הקדיש חיבור עצמאי שלם ולא דיון אגב אורחא.¹¹¹ מה עוד כי בתקופה זו של ראשית המאה הטי"ו העיסוק בעיקרים ביהדות צבר תאוצה ובמשך כעשרים שנה הועמדו לפחות שלוש רשימות עיקרים שונות.¹¹²

העיקרים בדיון על התשובה

הבנת דרכו של רי"א מגיעה, להערכתני, רק לקראת סופו של החיבור, במאמר ד בו דן רי"א על התשובה:¹¹³

לפיכך אי אפשר לאדם שלא יחטא בפועל אם מעט ואם הרבה, והחוטא אי אפשר לו שלא יכשל במחשבה להרהר כנגד אחד מעיקרי הדת, לפי שכל עובר עבירה במזיד לא יתיר עצמו לעשותה, אם לא מצד הרהור רעה שנכנס בלבו, ואמרו רבותינו ז"ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות.¹¹⁴ וזה שהוא אם שיכחיש במחשבה מציאות האל, ויחשוב שאין לעולם מנהיג, ומפני זה מתיר עצמו לעשות העבירה כמאמר הכתוב אמר נבל בלבו אין אלהים השחיתו התעיבו עלילה אין עושה טוב.¹¹⁵ הנה ביאר כי סיבת עשיית החטא הוא היותו חושב בלבו אין אלהים, או שיחשוב שיש לעולם ממציא, אבל יאמר שאינו משגיח בפרטי מעשי בני אדם, לתת לאיש כדרכו. וזה גם כן סיבה אל שיתיר עצמו לחטוא, אמר הכתוב על מה ניאץ רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש.¹¹⁶ או שיחשוב שאף אם יש לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים אומר בלבו שמא לא ציווה השם יתברך זה, או לא אסר המעשה הזה. כאילו תאמר שיחשוב שלא אסר החלב והדם או הנידה, ומפני זה מתיר עצמו לאכול חלב או דם או לבעול נידה וכיוצא בהם. והרי הוא מכחיש שאין תורה מן השמים [...].¹¹⁷

מובאה זו הינה בבחינת 'המכה בפטיש' וממנה מגיע הקורא להבנה ברורה ושלמה כיצד קנה המידה אותו קבע רי"א לעיקר אמונה מתפקד בפועל הלכה למעשה.

במובאה זו הדגים רי"א את העיקרון של עיקר אמונה במצב בו האדם עובר עבירה במזיד. לדידו, בשעה שאדם עובר על מצוות לא תעשה בהכרח עוברת בו מחשבת כפירה באחד מן העיקרים. יתכן שעברה בו מחשבה, אפילו רגעית, כי אינו מאמין במציאות האל, או שאינו מאמין בעיקר של שכר ועונש כיון שחשב כי האל אינו משגיח, או שחשב כי האיסור אינו מחייב כיון שהתורה אינה מן השמים.¹¹⁸

¹¹¹ רי"א חזר הלך וחזר על חשיבות נושא העיקרים בספר, ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"א, עמ' ה: שם, פ"ב, עמ' יד: שם, פ"ג, עמ' כ-כא.

¹¹² רשימות עיקרים של הרשב"ץ, רח"ק, רי"א, ראה: וקסמן, שיטתו: קלנר, תורת, עמ' 110, 122. כפי שצינתי להערכתני ניתן לכלול אף את החיבור א"ש לראב"י כניסיון להעמדת עיקרים בקרב חוג זה של רח"ק. עיקרים בבחינת כללים לפרטי התורה.

¹¹³ על תפיסת התשובה של רי"א, ראה לדוגמא: הר"ן, תשובה: ארליך, חטא: ויסבליט, רעיון התשובה.

¹¹⁴ ראה: בבלי, סוטה, ג, ע"א. הר"ן כבר ביאר את מאמר זה של חז"ל: "כי פועל העבירה אינו כי אם עבירה אחת, והמחשבה בה כפירה בשורשי המצוות כולם [...]. כי אי אפשר שיעבור אדם עבירה מבלי שתהיה בליבו כפירה בשורשי התורה [...].", ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש החמישי, עמ' ר-רא. על דרך זו ביאר רי"א את מאמר חז"ל 'הרהור עבירה קשים מעבירה, כיון שלכל דבר עבירה מתלווה הרהור כפירה כך שההרהור קשה מן המעשה עצמו. השווה: רמב"ם, המורה, ח"ג, פ"ח, עמ' שצא: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ה, פ"ה, עמ' רכג-רכד. על משנת התשובה של רח"ק, ראה לדוגמא: הר"ן, רח"ק, עמ' 140-144: בן פורת, התשובה לרח"ק.

¹¹⁵ ראה: תהילים, יד, א. רי"א מביא כאן בדומה לפירושו של הר"ן, ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש החמישי, עמ' קצט.

¹¹⁶ ראה: תהילים, י, יג. השווה: הר"ן, שם.

¹¹⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ח, עמ' תקעז.

¹¹⁸ אאיר כי גישה זו של רי"א הולמת את הגישה האפלטונית לעבירה-מעשה רע. סוקרטס סבר כי 'אין אדם עושה עוול מדעתו'. האדם מבקש להגיע אל הטוב, אך ישנם בני אדם שחשוב הטוב שלהם שגוי: יש השואפים למטרה שאינה טוב, ויש הנוקטים באמצעים המביאים לתוצאה רעה בשעה שחשבו שאמצעים אלו יובילו אותם אל הטוב. [בשונה מהגישה האריסטוטלית שעירבה את חולשת הרצון – חוסר השליטה (אקריסיה)] מכאן

לאור הדגמה זו בטקסט ניתן ליישם כלל זה גם על קיום מצוות עשה. האדם המקיים מצוות עשה, בשעת עשיית המצווה מצהיר כי הוא מודה ומאמין בשלושת העיקרים, קרי: הוא מאמין כי יש מנהיג לעולם, מאמין כי האל משגיח, ועל כל פעולה ופעולה שעושה האדם ניתן שכר ועונש, כי התורה היא מן השמים.¹¹⁹

בנוסף, ממבואה זה מתבררים המתודה ושיקולי הדעת בבחירת שלושת האמונות: מציאות האל, תורה מן השמים ושכר ועונש לעיקרי הדת. 'עיקר' לשיטתו של רי"א הינו כלל המכיל את פרטי המצוות. החיפוש וברירת האמונה הראויה להיות 'עיקר' לדידו של רי"א היא בבחינת מעקב אחר המוטביים החוזרים ונשנים בכל מצוות התורה. את האמונות האלו ראה רי"א כד.נ.א. המופיע בכלל מצוות התורה ומרכיב את כולן, ועל כן הן מתאימות לתפקד כעיקרים עליהם נתלית התורה כולה ואין לתורה קיום זולתן. כעת ניתן להבין מדוע תמה רי"א על חז"ל שלא דנו בנושא על אף הרשימות שניתן למצוא במנעד הדעות של חז"ל בסוגיית הדוגמות. ש"ב אורבאך העיר כי רי"א לא נתן דעתו כי יתכן וחז"ל לא רצו מבחינה עקרונית לנסח עיקרים לדת, אולי מפני שראו את התורה כחטיבה אחת הרמונית ולא רצו לכבול אותה ולצמצמה לעיקרים.¹²⁰

לאור החשיבות בנושא ניתן להניח כי רי"א אכן חקר ובדק ביסודיות את תפיסת חז"ל בנושא עיקרי האמונה, אך בשונה מאורבאך אשר הבין את המושג 'עיקרי אמונה' ככובלים ומצמצמים את התורה, רי"א הבין את תפקיד עיקרי האמונה כמלכדים את התורה ומציגים אותה כחטיבה הרמונית ובכך מביאים לזכירת התורה ולשמירתה. עדות לכך כי רי"א ראה את העיקר' ככלל המלכד את התורה ומביא לזכירת התורה והקפתה ניתן למצוא מפרשנותו לדרשת רבי שמלאי:¹²¹

מעתיקה מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות דרש רבי שמלאי, תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני, בא דוד והעמידן על אחת עשרה [...] אין הכוונה לומר כי בעשיית אחת עשרה מצוות או שש או שלוש יקנה מן השלימות האנושי המדרגה שתושג מצד כל מצוות התורה או שבהן יקנה מדרגה מה השלימות ולא בפחות אלא שכל אחד מן הנביאים היה מתכוון לעשות כללים כוללים למצוות רבות מהתורה ומידות טובות כדרך שבני אדם עושים, כדי שעל ידם ישיג האדם מדרגה גדולה מהשלימות [...] היתה כוונת כל הנביאים לעשות כללים [...]¹²²

וכן דרך החכמים לעשות כללים למצוות התורה [...] הנה מבואר כי על זה הדרך יתכן כי בשמירת כלל אחד או שני כללים או יותר ישמור האדם רוב מצוות התורה או חלק גדול ממנה [...]¹²³

מתגלה יתרונה של הגישה האפלטונית כקונסטרוקטיבית לתקופה זו של שמד, ובכלל לעובר העבירה. המצב אליו הגיע החוטא – האנוס הייתה מטעות, מאמונה קלוקלת ולא בשל מצב של מרידה בזדון וממילא יש לו אפשרות של חזרה ליהדות.

¹¹⁹ להערכתו, דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן: "כי הקונה מזוהה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בעניינה כבר הודה בחידוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו וגם בנבואה והאמין בכל פינות התורה", ראה: רמב"ן, עה"ת, שמות, יג, טז, עמ' שמו.

¹²⁰ ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 543. תפיסה זו הרואה בהעמדת עיקרים צמצום התורה משתקפת יפה בדברי רדב"ז: "אין דעתי מסכמת לשים לתורה שום עיקר, לפי שכולה עיקר מפי הגבורה, וארז"ל כל האומר כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה מק"ו זה וכו' זה הוא כי דבר ה' ביזה וא"כ כל מצוה ומצוה היא עיקר ופינה וכו' ואין נאמר דזו עיקר וזו טפלה ח"ו", ראה: רדב"ז, שו"ת, ויניציא, ס' שמד: אברבנאל, ראש אמנה, פכ"ה.

¹²¹ ראה: בבלי, מכות, כג, ע"ב-כד, ע"א.

¹²² ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ל, עמ' תח.

¹²³ ראה: שם, עמ' תיא. בפרשנותו על דרשתו של רבי שמלאי אשר ממנה עולה מעין תהליך של צמצום במצוות. מתרי"ג מצוות אשר נתנו למשה עד אחת אשר העמיד חבוקוק, ניתן להבחין בשתי גישות פרשניות: האחת, הרואה בדרשה זו אכן צמצום במספר המצוות, וברירת מצוות חשובות יותר מבין כלל המצוות עקב ירידת הדורות. בגישה זו ניתן למנות את רש"י ואת הר"ן. ראה: רש"י, על מקום, ד"ה "והעמידן על אחת עשרה": הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' ריט. הגישה השנייה רואה בדרשת רבי שמלאי כהצגת עקרונות וכללים מוסריים המשקפים את האידיאה מקיום כלל תרי"ג מצוות, לא עיקר וטפל אלא כללים. בגישה זו אחז המהרש"א. ראה: המהרש"א, על המקום, ד"ה "ואמר דוד בא והעמידן". לאור פרשנותו של רי"א לדברי רבי הרי שאחז אף הוא

מפרשנותו לדברי רבי שמלאי עולה כי עיקר לשיטתו של רי"א הוא כלל.¹²⁴ העמדת עיקרי האמונה אינה הצגת רשימת מצוות או אמונות המצמצמת את התורה, היוצרת עיקר מול טפל אלא העמדת עיקרי אמונה משמעו עיקרים ככללים המכילים את פרטי המצוות. מתודה זו של פרטים הנובעים מהכללים, אינה רק דיסקטית אלא היא טומנת בחובה את תפיסת ההלכה של חוג זה, כפי שרח"ק ביאר בהקדמה לא"ה.

הנביעה הלוגית במבנה העיקרים

מלבד העמדת העיקרים יצר רי"א אלא יצר מערכת אורגנית בעלת עיקרים אשר ממנה נובעים שורשים. במאמר א מערכת העיקרים הוצגה באופן היררכי ולוגי. ברם, במאמר זה אופייה הלוגי לוקה בחסר ולא עומד בקריטריון אשר העמיד רי"א.¹²⁵ בעוד שרי"א הכריז כי היחס בין העיקרים לשורשים הוא דדוקטיבי, בפועל נראה כי יחס זה מתקיים רק בין העיקר הראשון ובין שורשיו. בעיקר השני והשלישי אין הדבר כן.¹²⁶ אך נראה לי, כי הצבת העיקרים והשורשים באופן זה היה במחשבה תחילה ולא בדיעבד. במאמר השלישי ניתן הצביע על שיקול הדעת אשר הנחה את רי"א בבניית המבנה הלוגי וההיררכי:

ומזה יתבאר לך הטעם למה מנינו תורה מן השמים עיקר והנבואה שורש מסתעף ממנו, כי כבר היה ראוי שיהיה העניין בהיפך, שיהיה העיקר הנבואה ותורה מן השמים שורש מסתעף ממנו [...]. ומטהטעם הזה בעצמו הוא שמנינו ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש אף על פי שהיה נרעה שהעניין הוא בהיפך שאר שההשגחה קודמת אל השכר והעונש ראוי שיהיה השכר והעונש מסתעף ממנה.¹²⁷

יוצא אם כן, כי הצבת המבנה וסדר הפרטים בו אורגנו כך ביודעין ובמתכוון. מטרת העל של העמדת העיקרים הינה להוביל את האדם להשגת התכלית האנושית. תכלית זו מושגת על ידי קיום התורה והמצוות. המבנה הדוגמטי על פרטיו ואופיו נבחר על ידי רי"א על מנת להשיג מטרה זו. על כן הנבואה נגזרת מן העיקר 'תורה מן השמים' ולא להיפך, כיון שכל תכלית הנבואות היא התורה. תכלית הנבואות קודם מתן תורה היו נתינת התורה, ותכלית הנבואות לאחר מתן התורה היא לקיום התורה. הוא הדין, בהשגחה הנגזרת משכר ועונש ולא ההיפך. כיון שהשגחת האדם אינה דומה להשגחת בעלי החיים, קרי: שמירת המין בלבד, אלא השגחת האדם כוללת שכר ועונש על דרכו ועל פרטי מעשיו של האדם בעולם הזה ובעולם הבא.

בגישה השנייה. על פרשנות הדרשה במחקר, ראה לדוגמא: שכטר, הדוגמות: אריאלי, מבוא לעיקרים, עמ' 34-33.

¹²⁴ מוטיב פדגוגי זה של זכירת הכלל ומתוך כך זכירת הפרטים מובא גם משמו של הר"ן: שמעתי מפי הר"ן נב'ת עיקר גדול להצליח בדרך השגת החכמות לדעת עיקריהם ושלא ישתכחו ממנו מהרה. האי כלל נקוט בכל חכמה אשר תעתיק הן חכמות פנימיות או חכמות חיצוניות אחרי אשר חזרת ענין אחד מענייני החכמה היא פעמים הרבה, עד אשר הבנתו יפה חזק שכלך, ותרבה במחשבה לקחת כלל הענין ההוא לדעת ענין אותו הענין בכלל מה יבא ממנו ומה יצא ממנו מן התועלת, ומה הוא פנימיות כוונת המחבר בענין ההוא, ואחר שתשיג כלל דברי המחבר לדעת ולהבין כוונתו בענין אשר קראת, קרא הכלל ההוא על פה פעמים רבות ושומר הכלל ההוא בשכלך וכל ימי היותך שומר הכללים מכל דברי החכמות תהיה חכם בכלם. ומתוך זה תזכור אותם תמיד, ותבין מצפוניהם ורמזי סודותיהם המפוזרים בספרי[ם], קצת הנה וקצת הנה, ואל תחוש לדעת הכתוב על פה, שלא הניח אותו או מלה כי יכלה הזמן וטרחך בענין דרך זה לא יכלה ולא יעלה בידך רק החרס אשר על המרגלית ואם לברך תשית לדעתי ואת עצתי זאת תשמע, יהיו בפניך בידך מרגליות החכמה מבלתי חרסים [...]. ראה: כ"י מוסקבה-גינצבורג [48272 = 0] דף 175 א: מרציאנו, חכמים, עמ' 117.

¹²⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' סב: שם, פט"ו, עמ' טז-טו: שם, פכ"ו, עמ' קיט-קכב.
¹²⁶ החוקרים עמדו על הבעייתיות בנביעת השורשים מן העיקרים, והציעו בין היתר כי חוסר הדיוק נבע מאילוץ בשל הפולמוס האני נוצרי או בשל העימות הפנים יהודי ראה לדוגמא: שביד, הפילוסופים, עמ' 438-434: קלנר, תורת, עמ' 118-117. שביד הציג את התבנית הלוגית כתבנית בעלת אופי שרירותי, רופס ומסורבל.
¹²⁷ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ב, עמ' שח. להתייחסויות נוספות למבנה הדוגמטי בספר, ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"א, עמ' רנא: שם, מ"ד, פ"א, עמ' תמב.

ולפי שהתכלית קודם אצל הפועל לשאר הסיבות בהכרח, אמרו רבותינו ז"ל שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה, לפי שהוא התכלית שבעבורו נמצא המין האנושי שהוא מבחר הנמצאות שבעולם ההווה וההפסד, וכולם נמצאו בעבורו, והוא בעבור קיום התורה. והקש על זה בכל השורשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העיקרים.¹²⁸

כך יצר רי"א מבנה היררכי בעל נביעה לוגית אנכית מלמעלה למטה, מן העיקרים אל השורשים כשכל מטרתו להוביל לקיום התורה והמצוות.

הדמיון בין א"ש א"ה וספר העיקרים

על אף ההבדל הצורני בין המבנים הדמיון ביניהם ניכר. להערכתנו, עצם יצירת המבנים לתורה הן בא"ש, הן בא"ה, הן בספר העיקרים, יש בה להעיד כי אין הכוונה בהצגת רשימה של מצוות או אמונות ממיינת ויוצרת אבחנה בין מצוות ואמונות חשובות יותר על פני יתר המצוות, בדומה לרשימת העיקרים אשר העמיד הרמב"ם, אלא הכוונה ליצור כללים המאגדים ומלכדים את המצוות.

אופי הדיון בחיבורים אלו הוא בעל סגנון דומה בשיטתיות ובסדר הדיון, כך שלכל חלק מן המערכת מוקדש טור/כלל/מאמר. לדיונים מקדימים התחלות ואקסיומות.

בשלושת החיבורים השימוש במונח: עיקר-פינה היה בעל משמעות של ככלל המאגד פרטים. יוצא אם כן כי בשלושת החיבורים קיימת מתודה זהה של כללים ופרטים, כללים הכונסים פרטים בתאולוגיה.

בנוסף אציין כי בין א"ש ומבנה העיקרים לרי"א קיים דמיון ניכר גם בנביעה, בפרטי המבנה. בא"ש קיימת נביעה אופקית זו כיוונית בין הטורים, בספר העיקרים קיימת נביעה אנכית מן העיקרים אל השורש כשכולם נובעים מן התורה.

רי"א העמיד שלושה עיקרים: מציאות האל, תורה מן השמים ושכר ועונש. א"ש העמיד ארבעה טורים: מציאות האל, השגחה, תורה, מצוות. להערכתנו בפרטים אלו קיים דמיון הרי, העיקר תורה מן השמים במרכז רשימת העיקרים אצל רי"א, נמצא בא"ש בשני הטורים השלישי והרביעי – תורה ומצוות גם יחד. בעוד שהטור ההשגחה של ראב"י טמון בעיקר השלישי של רי"א שכר ועונש.

שני החיבורים מצהירים כי כל מטרתם להביא את האדם להשגת התכלית האנושית שלו, כשהמשמעות הפרקטית לכך היא חיזוק המעשה הדתי בפועל, בשניהם האמונה במשיח אינה קרדינלית למחויבות האדם לקיום התורה והמצוות.¹²⁹

יואל מרציאנו טען במחקרו כי חכמי העיון הספרדי ראו בעיון התלמודי והשגת הידיעה השלימה של המצוות את האמצעי להשגת התכלית האחרון ובכך הרחיב מרציאנו את שיטת העיון מן ההתמקדות בסוגיה התלמודית אל העמדת תבנית חשיבה בדבר תכלית האדם.¹³⁰ לאור הממצאים העולים מן הטקסטים שנידונו להלן ניתן להוסיף נדבך על דברי מרציאנו, ולטעון כי ישנה העתקה של התבניות הפילוסופיות לא רק אל תוך לימוד הסוגיה בעזרת כללים לתלמוד אלא גם כללים לתורה – כללים המכנסים פרטי אמונה. לאור זה ניתן להערכתנו, להוסיף אף את החיבור ראב"י בין רשימת ההוגים אשר העמידו עיקרים.

¹²⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ב, עמ' שט.

¹²⁹ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 156-157.

¹³⁰ ראה: לעיל, הרקע ההיסטורי-תרבותי, עמ' 21 ואילך.

בדומה לדרכו ההלכתית של רח"ק ממנה עלתה דרישה ליצירת כללים לפרטים ונביעה שלהם כך הייתה גם דרכו בתאולוגיה, דרך אותה יישמו גם תלמידיו.

בהגותו של ר' מתתיה היצהרי

על שלושת הדוגמאות שהבאתי לעיל אשר עסקו בתאולוגיה, ניתן להוסיף דוגמא נוספת מהגותו של רמ"ה אשר כתב בין היתר פרשנות מקרא ופירוש למסכת אבות. בטרם אציג את הממצאים ברצוני להקדים, בדומה להארה שהארתי בפרק המבוא אודות מגבלות המחקר, ולציין את העובדה כי תלמידי הרח"ק הותירו בידינו חיבורים מז'אנרים שונים. כל ז'אנר וסגנונו, חוקיו וכלליו. בפרק המבוא הצעתי לראות במגבלה זו יתרון אשר בעזרתו נוכל להשלים את התמונה הכוללת של בית מדרשו של רח"ק. גם כאן אציע לראות במתודה הייחודית תכונה מובחנת של החוג בדומה לקו המתודי שאותו טווה רח"ק. השימוש במתודה של זיהוי כללים ופרטים אמנם היה מצוי בקרב הסכולסטיקנים ואף רווח בקרב הוגי התקופה, אך נראה לי, כי השימוש במתודה זו בהגותם של החכמים בני חוג אחד ובז'אנרים מגוונים אינו מקרי אלא מוכיח על מקור משותף ממנו שאבו חכמי החוג את השימוש במתודה זו.

כללים לפרטים בפרשנות המקרא

בחיבור א"ב מבאר רמ"ה את פרק קיט בתהילים. פרק קיט בתהילים בעל מבנה ייחודי ושונה מיתר פרקי התהילים. הפרק מסודר לפי סדר אותיות האלף בית. לכל אות מוקדשים שמונה פסוקים המתחילים בה. שמונה פסוקים המתחילים באות א שלאחריהם שמונה פסוקים המתחילים באות ב וחוזר חלילה עד לאות ת. ביאורו של רמ"ה אשר יצא לאור במהדורתו של דב רפל בשנת 1978 מסתיים באות ש בפסוק קסב ויתר ששת הפסוקים של האות ש"ן ושמונת הפסוקים של האות ת"ו נעדרים מן החיבור. בהקדמת המהדיר ציין רפל כי בההדרת החיבור שימשו אותו חמישה כתבי יד. חמשת כתבי היד מציגים ביאור חסר ולא שלם. כיום במכון לתצלומי כתבי היד של הספרייה הלאומית ישנם תשעה כתבי יד שונים של הביאור. כתבי היד הנוספים על אלו שציין רפל אף הם מציגים ביאור חסר ולא שלם.¹³¹ כתב יד מוסקבה Mos RSL 926 (ס=f48272) הוא היחיד המציג את הביאור השלם ביותר. כתב יד זה משנת 1474 (רל"ד),¹³² מתחיל באות א ומסתיים באות ש"ן. רפל מסר כי כתב יד מוסקבה וכתב יד אסקוריאל Escorial Spain MS. G – IV 9 (ס=f10076) המסתיים באות רי"ש בפסוק קס שימשו אותו בההדרה.¹³³

שני עניינים ייחודיים עולים מביאורו של רמ"ה לפרק זה. האחד הדדוקציה, והשני הוא דיוק בניסוח הכתוב. ניסוח המילה המסוים בדווקא, לדידו של רמ"ה, אינו מקרי אלא מדויק. אין לראות במילים השונות מילים נרדפות אלא כל מילה בעלת משמעות שונה וספציפית.

¹³¹ כת"י שלא נלקחו בחשבון במהדורה של רפל הינם: Ms. Heb. 8385.115=8 מן המאה ה"ז-י"ט כתיבה תמנית. כת"י הינו קטע אורכי מסוף האות י (קיט, עו) עד אמצע האות ל (קיט, פט): [LON BL Or. 9783 =o] [12434 מן המאה ה"ט-י"ט הביאור מגיע עד האות פ: The National Library of Russia, St. Petersburg, Russia

Ms. EVR II A 809 מן המאה ה"ט הביאור חסר והינו על אותיות ס עד ש: Library of the Alliance Israélite Universelle Paris France Ms. XI 198 הביאור חסר ומגיע עד האות ט.

¹³² הקולופון מופיע בדף 176 ובו מצוין התאריך: 'י חשון יום שני רלד. במהדורת רפל סומן כתב יד זה באות מ. מצאתי מספר פערים בין ההדרה ובין הטקסט בכת"י. אציין אחד מהם בדף 20 א כתוב: שש אנוכי על אמרתך כמוצא שלל שער שנתתי ואתעבה תורתך אהבתי אמר (?) שהוא בטבעו שמח ועלז על אמירה היותר קלה שבתורה והוא בעיניו כמוצא מציאה מממון רב ואינו דואג פן יהיה לו תובעים לפי שהוא משלל מנוצחים שאין ספק שישמח בו. [תם מילה זו מופיעה ועליה קו מחיקה] ע"כ מצאתי" השווה: רמ"ה, א"ב, עמ' 128. אציין כי מצאתי ביאור על ספר תהילים עם פירוש של רבי אברהם בנו של הגר"א ובו הובא ביאורו של הרמ"ה באופן מלא ככל הנראה על פי כת"י זה, ראה: אברהם, ב"ר אליהו מוויילנא, באר אברהם, וורשא, תרמז, עמ' קד ע"ב-ק"ח ע"א. לאור מה שנאמר בפתח הספר זו מהדורה זו מציינת את הפעם השנייה בה נדפס הביאור.

¹³³ במהדורת רפל כתב יד אסקוריאל סומן באות א.

לא נעלם מעיני כל משכיל שדברי המדבר ברוח הקודש לא נפלו על צד הקרי וההזדמן, ולא יאות להיות בהם תוספת ומגרעת במה שהיתה כוונתם לדבר. ודוד ע"ה אמר רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, שנראה שבא להודיענו, שלא די הדרוש שאמרנו במה שהשיג ברוח הקודש שהוא אמת ואין בו נפתל ועקש לפי שהם רוח ה', כי גם המלות מדוקדקות ומעויינות במאזני השפע האלהי.¹³⁴

את השונות והרבגוניות במילים, ביאר רמ"ה בטענה כי כל מילה מכנסת בתוכה חלק אחר מחלקי התורה.

את ביאורו לפרק פתח רמ"ה בהתייחסות למבנה הפרק. ייחודיות המבנה של פרק קיט על פני יתר פרקי התהילים מזמן התייחסות, אך בעוד זיהוי המבנה על ידי רמ"ה מביא להתייחסות לטיב המבנה, הביאורים הקלאסיים האחרים לא התמקדו כלל על מבנה הפרק.¹³⁵ מן ההתייחסות למבנה ומן הפרשנות לטיבו ניכרות, להערכתך, המתודה של כללים לפרטים באופן ברור.

וזה אשר עוררני לעיין בו ולפרש אותו בייחוד להיותו מסודר על דרך אל"ף ב"ת. יראה שכמו שהאותיות ההם בצירופם יכללו כל הדברים והמאמרים שהיו ושיהיו. כן זה המזמור יכלול כל השלמיות שהם הכרחיים לאדם מצד מה שהוא אדם.¹³⁶

מדבריו עולה כי המזמור הזה מהווה הצגת כללים להבאת האדם לשלמותו.

אך לא רק המזמור מהווה הכללה לדידו של רמ"ה אלא הוא יוצר מבנה בתוך המבנה. האות אלף על כל שמונת פסוקיה הינה הקדמה.

רמ"ה סבר כי השגת השלמות תיתכן רק באמצעות התורה. תפיסה זו מובילה אותו לתהות מדוע הקדיש המשורר שמונה פסוקים לכל אות. מה עניינה של החלוקה לשמונה דווקא. רמ"ה מעלה שתי תשובות שאף בהן ניתן לזהות את המתודה של ההכללה שהיא שזורה לאורך כל פרשנותו לא"ב. שתי תשובות אלו אינן חלופות בבחינת או זה או זה אלא מתקיימות יחד בו זמנית.

תשובה ראשונה אותה מציע רמ"ה מוסבת על מבנה העולם. שמונת החלקים הינם רמז לארבעת הכדורים וארבעת היסודות מהם קיים העולם. בציון ארבעת הכדורים מקבל רמ"ה ומציג את תפיסת מבנה העולם האריסטוטלי בדומה לדברי הרמב"ם במורה נבוכים, כדור הכוכבים הקבועים, כדור חמשת כוכבי הלכת, כדור השמש וכדור הירח.¹³⁷ ובארבעת היסודות כלולים כל השפלים:

לרמוז שהפועלים והמתפעלים יתנהגו ויפעלו ויתפעלו כפי אשר תגזור התורה האלהית הזאת, ומקיימה כראוי, רוצה לומר כי לצורך איש השלם או האומה השלמה ימשך לנמצאים השפלים פועלים יוצאים ממנהגם הכולל המסודר להם כפי קיום התורה הנזכרת או ביטולה.¹³⁸

¹³⁴ רמ"ה, א"ב, עמ' 39. אציין כי בדבריו בחר הרמ"ה סגנון מילים הדומה לדברי חז"ל בשעה שהסבירו מדוע נתנה התושב"ע על פה דווקא ונמקו זאת בנימוק לאומי: "ביקש משה שתהי' המשנה בכתב, וצפה הקדוש ב"ה שהאומות עתידים לתרגם התורה ולהיות קוראים בה יונית ויאמרו אנו הם ישראל, אנו הם בניו של מקום, ועכשיו המאזניים מעויין, אמר הקדוש ב"ה לאומות, אינני יודע, אלא מי שמסטיירין שלי בידו הוא בני, אמרו לו, ומה מסטיירין שלך, אמר להם, זו המשנה." ראה: פסיקתא רבתי, א, א. ראה גם מקבילות: תנחומא (ורשא) פרשת כי תישא סימן לד.

¹³⁵ ראה לדוגמא את ביאורם של רש"י או של רב"ע לפרק קיט המציגים ביאור על פי רצף הפסוקים ללא התייחסות למבנה הפרק.

¹³⁶ רמ"ה, שם.

¹³⁷ ראה: רמב"ם, מורה, ב, ט, עמ' קפא.

¹³⁸ רמ"ה, שם, עמ' 40.

רמ"ה מדגיש כי קיום העולם או ביטולו תלוי בקיומה של התורה, והוא מאמץ גישה ניאופלטוני, בדומה לכל חברי החוג, כי האדם הפועל על פי התורה יוצא מהסדר הרגיל ומבטל את מנהג הכולל של המערכת האסטרטגית. זה מוביל אותו לתשובתו השנייה בדבר מבנה המתומן של הפרק:

החילוק הח' חלקים לקיים הכוונה הנזכרת אל חמשה חומשי תורה הכוללים כל התורה וכל השלמויות נרמזים בהם וגי' חלקי התורה שבעל פה. הא' ביאור המצוות המבוררות שלא נפל בהם מחלוקת. השני במה שחייב טבע העניין ליפול בו מחלוקת לפי שהוא נלמד מייג מדות שהתורה נדרשת בהן, הגי' למה שהוא הלכה למשה מסיני, מפני שאין בו בתורה שבכתב, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל, תורת ה' תמימה משיבת נפש [...] תחילה שהוא סוג כולל על כל המינים שיחלקו.¹³⁹

התשובה השנייה – מורה על התורה בכללה התורה שבכתב עם התורה שבעל פה כיחידה אחת. רמ"ה מקבל את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה באשר לחלקיה של התורה שבעל פה.¹⁴⁰

הלשון בה השתמש המשורר כפי שציינתי לעיל אינה מקרית לדידו של רמ"ה ואין לראות במילים השונות כמילים נרדפות אלא לכל ניסוח וכל מילה כוונה מדויקת משלה. טרם נכנס רמ"ה לביאור השטתי של הפסוקים הציג בפני הקורא מעין מילון קצר בו הוא הסביר את המונחים השונים. יש לתת את הדעת כי את המילים-המונחים הוא רואה כמינים כוללים. כל מין מכנס בתוכו חלק מחלקי התורה.

עדות – המילה עדות כוללת את כל סיפורי התורה. רמ"ה מסביר את המילה מן ההיבט הלשוני עדות כדרך שאדם מעיד על דבר שראה או שמע.

דרכים – המילה כוללת את כל המוסר וההנהגה הלימודית מהסיפורים שאין בהם מצווה ועבירה כמו נפש שפלה ורוח נמוכה.

פיקודים – המילה כוללת את ביאור המצוות השכליות. רמ"ה מסביר את המילה מן ההיבט הלשוני מצוות אלו מופקדות על השכל.

החוקים – מצוות שטעמן נעלם מעיני המשכיל. רמ"ה הדגיש כי מוטלת על כל אדם החובה להשתדל כפי שכלו וכח השגתו לתת טעם למצווה.¹⁴¹

המצוות – המילה כוללת את כל המצוות אשר טעמם מבואר בתורה, כמו: מצוות השבת. סוג זה של מצוות שונה מהשתיים האחרות כיון שסוג זה של מצוות שביארו טעמם שונה מהמצוות תחת הקטגוריה של פיקודים כיון שאינן מופקדות על שכל והיה צורך לצוות עליהם.

המשפטים-המילה כוללת את כל העונשים. רמ"ה מדגיש כי העונש מוגבל בכל עבירה וכך גם השכר.¹⁴²

פירושו של רמ"ה לפסוקי הפרק ולמבנהו מעידים על סגנון סיכומי ודדוקטיבי, הן במבנה הן בשימוש הטרמינולוגי, מעניין לציין כי בפירושו על מסכת אבות ניתן לזהות מגמה זו אצל רמ"ה בשני כיוונים. מחד

¹³⁹ רמ"ה, שם. על דרישת הפסוק הזה בספר העיקרים, ראה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ח, עמ' מא-מב: מ"ג, ג, פכ"ג, עמ' שסב.

¹⁴⁰ ראה: רמב"ם, הקדמות, עמ' מ. הרמב"ם חילק את התושב"ע לחמישה חלקים, רמ"ה אימץ כאן את שלושת החלקים הראשונים המופיעים אצל הרמב"ם.

¹⁴¹ חובה זו אפיינה את חוג חכמים זה, כפי שאראה בהמשך הדיון. ראה: להלן, עמ' 251 ואילך. על חלוקה זו כדוגמה למתודה של חוג זה בהסברת המצוות, ראה: שם.

¹⁴² השווה: ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ח, עמ' מ.

יצירת דדוקציה לפרטי המשנה ומאידיך יצירת אינדוקציה. ניכר כי רמ"ה ראה את דברי "החכם השלם" המופיעים במשנה ככללים לפרטים,¹⁴³ ועקב אחר הכללה לפרטים שצוינו בדברי החכמים.

כללים לפרטים בפירוש המשנה

בפירוש למסכת אבות לרמ"ה ניתן לזהות מגמה זו של כללים לפרטים אך בכיוון הנגדי. לשון המשנה מציינת פרטים, ורמ"ה בביאורו הוא זה המאגד את הפרטים לכדי מכלול, ולרוב מתחקה אחר הכלל אשר ממנו יצאו הפרטים.

אביא להלן שלוש דוגמאות הממחישות את המתודה ואת שיקול הדעת שלוה את רמ"ה בביאורו למשנה. מתוכן עולה כי קיימת מגמה, בה הרמ"ה, בדומה לחוג תלמידי רח"ק, התחקה אחר כללים לפרטים, וחיפש זיקה ויחסי גומלין בין הפרטים ובין הכלל.¹⁴⁴

האחת מביאור למשנה באבות פרק שלישי משנה יא:

ר' אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים [והמבזה את המועדות והמלבין פני חברו ברבים והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא].

זה השלם ראה לעשות כלל אחר בענין הנהגת האדם, וכללם בחמישה כללים, שיש בכולן בתורה לשון ברית, שהוא דבר התנאי בין הש"י וביננו.¹⁴⁵

בביאור מצרף רמ"ה לכל אחד מהיגדי ר' אלעזר המודעי פסוק מן המקרא, ובו מופיעה המילה ברית, כך נעשה ההיגד לכלל אשר ממנו נובעים פרטים.

| הנהגת האדם – ברית בין האל ובין ישראל | | |
|--|--------------------------|------------------|
| הפרטים | הפסוק | ההיגד במשנה-הכלל |
| תרומת הקדשים וכתרת ברית "כך אלו הדברים סגולים מאד למקיימם כראוי [...]" ¹⁴⁶ המבזה ספרים וכלי בית כנסת ות"ח, ¹⁴⁷ ומשתמש באבריו בדברים מטונפים, צנוע בתשמיש, | ולא תשבית מלח ברית אלי"ך | המחלל את הקדשים |

¹⁴³ על השימוש בכינוי 'החכם השלם' בקרב חברי החוג, ראה: לעיל, טרמינולוגי, עמ' 107 ואילך.
¹⁴⁴ לדוגמאות נוספות, ראה: רמ"ה, אבות, א, א, עמ' 70-71: שם, א, ב, עמ' 74: שם, א, יח, עמ' 96-97: שם, ב, א, עמ' 98: שם, ב, ג, עמ' 122: שם, ב, יד, עמ' 123-124: שם, ג, יח, עמ' 164-165. אעיר כאן כי ישנן משניות בהן הלשון היא "על שלושה דברים העולם עומד" וכיוצא בזה, ניתן לטעון שעצם ההכללה הנמצאת בביאור דחוקה וניתן לדחותה בטענה כי עצם ניסוח המשנה יש בו לכתחילה הכללה של שלושה יסודות המעמידים את העולם. לעומת טענה זו ניתן להשיב כי ישנה דרך אחרת לבאר את דברי משניות אלו כדרך של העלאת רשימת שלושה מוטיבים חשובים ביותר לקיום העולם ולא דווקא היגדים הכוללים הטומנים בחובם פרטים.

¹⁴⁵ ראה: רמ"ה, אבות, ג, יא, עמ' 145.

¹⁴⁶ ראה: רמ"ה, שם.

¹⁴⁷ השווה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"י, עמ' מז. רי"א טען כי המבזה ת"ח מכחיש מציאות השם. על ביזוי תלמידי חכמים נשאל ריב"ש ותשובתו בנידון מצויה בשו"ת. הריב"ש הביא קטעים מתשובת חכמי גירונה אשר עסקה בנושא לפניו כשהוא מסכים ברוב הדברים עמם. בסוף התשובה מופיעות שמונה חתימות חכמי גירונה, ביניהם ר' ראובן בנו של הר"ן, ראה: פלדמן, תשובת: ריב"ש, שו"ת, סימן רכ, עמ' רעד-ערה.

| | | |
|---|--------------------------------|------------------------------------|
| <p>ובבית הכסא, ואין מקנה בימין שמראה בה טעמי תורה וכותב בה.</p> | | |
| <p>שבת "וראוי שנדע שמלבד הטעם שנכתב בכל המועדות, עיקרן נתנו לנו לעיין במצוות ובפנות התורות".¹⁴⁸ המועדים חולו של מועד – והחלול הוא אם שיעשה מלאכה, אם שימשך אחר הבלענות והשכרנות וכל שכן הללו שמשחקים בקוביה, שבכל זמן יש בו נדנד עבירה שאין משתדלים בישובו של עולם. שמחת החג</p> | <p>לעשות את השבת ברית עולם</p> | <p>והמבזה את המועדות</p> |
| <p>ברית מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות. בכלל זה המושך עורלתו לכסות העטרה. כל שאינו מתקדש עצמו במותר לו ואינו מתרחק עצמו מן המותרות.</p> | | <p>והמפר בריתו של אברהם</p> |
| <p>העובר עבירות בפרהסיא הדורש בהגדות של דופי, כוונתו זה למלעיג על סיפורי התורה וכן המלעיג על המדרשות והאגדות. כשכוונתו לפרוק עול מלכות שמים ולהכחיש הנבואה. בכלל זה מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק והלמד ואינו חוזר בלימודו והמבזה את חברו לפני ת"ח</p> | <p>ושמרתם את בריתי</p> | <p>והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה</p> |

רמ"ה לקח את פרטי המשנה, איגד אותם לכלל, ובביאורו – הפוכים ההיגדים לכלל אשר ממנו נובעים פרטים. המתודה עולה יפה, בעיקר נוכח הקושי בו מוצא רמ"ה בהיגד "המלבין פני חברו ברבים". הקושי מעיד על שיקול הדעת המלווה את רמ"ה בביאורו למשנה. הצבת כללים בהנהגת האדם כשכולם מכוונים לברית, ברית בין האל וישראל. לאור זה עולה השאלה איך בכלל זה מתפקד הפרט של המלבין פני חברו ברבים. ועל כך מביא רמ"ה שתי תשובות:

¹⁴⁸ ראה: רמ"ה, אבות, ג, יא, עמ' 146.

[...] אחשוב שזה נכלל עם ברית תורה לשתי סבות. האחת, שאי אפשר שתנתן תורה אלא לפני רבים, שיוכלו לעזור זה את זה. ולזה אמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו אין שכינה שורה על פחות משני אלפים ושתי רבבות ישראל, דקים להו שמספר זה מספיק לצרכי בני אדם ההכרחיים. השנייה, שמרכז התורה שעליו תסוב הוא ואהבת לרעך כמוך, ופירש הלל בפרק במה מדליקין דעלך סני לחברך לא תעביד הוא עיקר התורה, אידך פירושא הוא זיל גמור.¹⁴⁹

רמ"ה עמד על ההיגד "המלבין פני חבירו ברבים" שנראה היה לו לכאורה כלא שייך לקטגוריית העל שיצר, ומצא פתרון כיצד אף הוא נכנס תחת קטגוריית הברית שבין האל לעמו בשני אופנים: האחד, שהשראת השכינה מצריכה קהל גדול וממילא מחייבת שלום ביניהם. השני, טומן בחובו כלל למצוות התורה. זאת אומרת שהברית בין האל לעמו – התורה, עומדת על היסוד של ואהבת לרעך כמוך, שהיפוכו הוא: "המלבין פני חברו ברבים".

דוגמא שנייה, מביאורו של רמ"ה לאבות פרק שלישי משנה י:

ר' דוסא בן הרכינס אומר שינה של שחרית ויין של צהריים [ושיחת הילדים] ושיבת בתי כנסיות של עמי הארץ מוציאים את האדם מן העולם.

אחר שהוסכם ששלימות המדות הוא יסוד השלמות, בא זה החכם להזהיר על הנהגת האדם, וכללם בארבעה סוגים, ולקח בכל סוג מין אחד להורות על שאר מיניו, ואותם שלשה הם המורגלים והערבים.¹⁵⁰

רמ"ה ביאר שכל הארבעה המוזכרים במשנה מביאים את האדם לידי ביטול תורה.¹⁵¹ ובעל המשנה הציג ארבעה עניינים שהם כללים לפרטים בהם האדם רגיל ובדבריו הוא מזהיר להימנע מהם.

שינה של שחרית, ערבה לאדם והוא מורגל בה.¹⁵² בכלל זה כל המתעצל ומתרשל בכל דבר מצוה ועיון.

יין צהריים, היין הכוונה ליין שנוהג האדם לשתות לאחר האכילה והוא מעורר לשינה. ובכלל זה המצוי עם אשתו כתרנגול, או עם הנשים אפילו מותרות, אפילו בדרך טיול [...] וכן המתענג בהרהרו באיזה עבירה כאילו יעשנה [...].

שיחת הילדים "ובכלל זה כל דבור אסור ונמאס, כל שמועה אסורה ונמאסת" לפי שהם מטנפים ומלכלכים הכלים שבראם הש"י להשתמש בהם בקדושה ובטהרה לעבודתו ית'.

ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ – בכלל זה השמירה מהדברים המביאים אותו להתבטל מעיונו.

| ביטול תורה | | | |
|------------------------------|---------------------------|--|-------------------------|
| ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ | שיחת הילדים | יין צהריים | שינה של שחרית |
| טיפול בבנים | דיבור אסור שמיעה אסורה | מצוי עם אשתו ונשים אחרות המתענג עצמו בהרהור | מתעצל ומתרשל בדבר מצווה |

¹⁴⁹ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 147.

¹⁵⁰ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 142.

¹⁵¹ על עוון ביטול תורה הגורם לגלות, ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 590: א"ש, עמ' 56, שורה 13.

¹⁵² השווה דברי רמ"ה על השינה: רמ"ה, אבות, ב, יב, עמ' 121.

| | | | |
|--|--|-------|--|
| | | עבירה | |
|--|--|-------|--|

אף כאן איגד רמ"ה את פרטי המשנה לכדי כלל, ולאחר מכן ביאר רמ"ה את הפרט ככלל אשר ממנו יוצאים פרטים שלא הוזכרו במשנה מפורשות.

דוגמא שלישית, מביאורו של רמ"ה לאבות פרק שני משנה יב:

ר' יוסי אומר יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך [והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך וכל מעשיך יהיו לשם שמים].

לכאורה משנה זו לא מזמנת הכללה ואין קשר בין ההגדים אותם מסר ר' יוסי. והנה בפירושו יצר רמ"ה תבנית כוללת וביאר כי יש כאן תבנית כוללת "שורש" כלשונו, התבנית, הדדוקציה היא שצריך כל אדם לכוון לעיין בשלימות ותועלת זולתו" "ועל שורש הזה בנה שלשה מוסרים"

| שלמות ותועלת הזולת | | |
|---|---|--|
| יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך. את יסוד זה כינה רמ"ה "שורש" ויסוד הנהגתו במדיניות וקיום הקבוצה". | התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך | כל מעשיך לשם שמים |
| לשמור החפצים המופקדים אצלו השבת אבדה | ללמד את בן חברו תורה [...] כי שמה בנו יצטרך לזולתו | לא יכוון לתועלתו בלבד אלא לתועלת הכלל |
| כל הפעלים צריך האדם לעשותם לתכלית מה, והתכלית ההוא צריך שיהיה נכבד וחשוב, ואז תהיה הפעולה נכבדת תביא האדם אל השלימות. | | |

ושלשה אלה הם נזכרים נקשרים, כי אי אפשר לאהוב ממון חברו כשלו אם לא מצד שלימות העיון, והכירו חסרונו שאינו ירושה לו והכל בהיות לו דבקות אמיתי בו יתברך, שאוהב זולתו לא לתועלת עצמו.¹⁵³

שוב גם כאן פרטי המשנה נאגדים לכדי כלל, וכל פרט הופך לכלל ממנו נובעים פרטים. בפרט הפרט "וכל מעשיך לשם שמים" נעשה כלל לתורה כולה.

בהגותו של ר' זרחיה הלוי

לסיום, אבקש להצביע על מתודה זו גם בהגותו של רז"ה. אך בטרם אציג את הממצאים ברצוני להקדים כי בהקדמה לספר 'דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין' אשר ההדיר ארי אקרמן בשנת 2012 עמד אקרמן על מבנה הדרשות.¹⁵⁴ לטענתו ייחודן של דרשות רז"ה על פני דרשות מאוספים של דרשות יהודיות אשר קדמו לרז"ה, נעוץ בין היתר בסימנים הרבים המעידים על מסירה על פה בפועל. זאת, בעוד שבדרשות אשר קדמו לרז"ה קשה לקבוע האם הן נמסרו על פה ונישאו בפועל מול הקהל. דבריו הובאו בעקבות קביעתו של מרק

¹⁵³ ראה: שם, עמ' 121.

¹⁵⁴ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' סח-עד.

ספרשטיין, אשר עסק רבות במחקר הדרשות,¹⁵⁵ וטען כי מטרת הדרשה הכתובה והערוכה להוות משאב ומודל לחיקוי ביד הדרשנים הדורשים על פה, ולא בהכרח שנישאה על פה. לדבריו, יתכן כי הדרשות אף שימשו כטקסט פירוש לתורה.¹⁵⁶

נשיאת הדרשה הייתה חלק ממכלול תפקידי רב הקהילה בספרד אשר קיבל את שכרו מידי הקהילה.¹⁵⁷ הדרשות, בשונה מן ההגות הכתובה, נישאות על פה מול קהל מאזינים. המפגש עם הקהל פנים אל פנים מזמין מטבע הדברים משוב של הקהל על הדברים שנשמעו. יתכן וניתן לדמות את המשוב הניתן על הדרשה לרייטינג הנמדד בימינו. סביר להניח כי יכולותיו הרטוריות של הדרשן באו לידי בחינה בכל עת. יכולתו לבחור נושא מעניין ולהנגישו לקהל בחן היא זו שעזרה לדרשן לרכוש את אמון הקהל ואת חיבתו. סביר להניח כי במידה והדרשן יחזור על אלמנטים דומים בכל הזדמנויות קהל היעד יגלה חוסר עניין ואף ידיר את רגליו מן המקום.

לפיכך מציאת המתודה באופן עקבי בכל הדרשות הינה בעלת סבירות נמוכה, אך אף על פי כן ניתן למצוא עקבות של המתודה הזו בשלוש מתוך תשע מן הדרשות שיצאו לאור.¹⁵⁸ עקבות אלו להערכתי ניכרות כל כך כמו בטקסטים האחרים שנידונו כאן, אך יחד עם זאת ניתן לזהות אותן ולהצביע עליהן בברור.

דרשה על זכריה ד, ב-ג

דרשה זו של רז"ה נסובה סביב נבואת זכריה בפרק ד.

וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וַיֹּאמֶר רְאִיתִי וְהִנֵּה מְנוֹרַת זָהָב בְּלֶה וְגִלְגָּה עַל רֵאשָׁה וְשִׁבְעָה נִרְתְּיָה עֲלֶיהָ שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה מוֹצְקוֹת לְנֵרוֹת אֲשֶׁר עַל רֵאשָׁה וְשָׁנִים זֵיתִים עֲלֶיהָ אֶחָד מִימֵין הַגִּלְגָּה וְאֶחָד עַל שְׂמֹאלָהּ.

בדרשה ישנה עדות על חינוכו הפורמלי של רז"ה כפי שעולה מן הדברים: "לחם חמודות אכלתי על השלחן [של ר' חסדאי קרשקש] אשר לפני השם ימים רבים."¹⁵⁹

בדרשה הציג רז"ה את המנורה כרמז לעניינים שונים,¹⁶⁰ בין היתר רמז לעם הנבחר "זהב כולה" להיותם נוחלי האמת נעדרי הסיגים והמספר שבע כנגד שלשת האבות וארבעת האמהות.¹⁶¹

ברצוני להתמקד בהתאם למתודה של כללים ופרטים בחלק של הדרשה בה יצר רז"ה מבנה כולל לפרטי התורה בהתאם לחלקי המנורה.

¹⁵⁵ ראה: ספרשטיין, דרשנות: הנ"ל, דרשנות יהודית ונוצרית: הנ"ל, הדרשה: הנ"ל, הדרשה כמקור היסטורי: הנ"ל, קול שופר.

¹⁵⁶ ראה: ספרשטיין, דרשנות, עמ' 18: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' 80.

¹⁵⁷ על מינוי רבני הקהילות בספרד ועל תפקידי הרב, ראה לדוגמא: מרציאנו, חכמי, עמ' 270-285.

¹⁵⁸ על כתה"י של הדרשות, ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' עה-עו. אציין כי כת"י הארוורד, אוסף האוטון [f34470 = o] Heb. 61 מכיל שבע דרשות של רז"ה מתוכם, שלוש מהן מופיעות בצורה מקוטעת ומשובשת. ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' כד-כו. על ייחוס הדרשות המופיעות בכת"י ראה: שם, עמ' כו-כח.

¹⁵⁹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 48. על עדות ביוגרפית זו ניתן להוסיף את העדות מן הדרשה על בראשית לא, מח בה מביא רז"ה פירוש פילוסופי בשם אביו, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 31. אציין כי בדרשה זו עושה רז"ה שימוש במונח אבן שתייה, בדומה למשמעות בא"ש לראב"י, ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 51-52.

¹⁶⁰ הרמב"ם בחלק השלישי במורה מייין את המצוות לארבע עשרה קבוצות. המנורה וכלי המשכן נכללו בקבוצה העשירית. הרמב"ם נתן טעם למנורה בתירוץ כבוד הבית ולהביא את האדם לרוממות המקדש ויראתו, טעם זה נוסף על הטעם היסטורי כללי להרחקה מעבודה זרה שנתן הרמב"ם לכלל עבודת הקרבנות ומצוות נוספות. לפרטי המנורה הרמב"ם לא נתן טעם יתכן כי בשל תפיסתו כי לא ניתן לתת טעם לפרטי המצווה. ראה: רמב"ם, המורה, ג, מה, עמ' שעט: שם, כו, עמ' שלו. על אף הטעם הכללי של ההרחקה מעבודה הזרה, ישנן מספר מצוות בהן הרמב"ם לא מצא טעמים, כמו: השולחן, הקרבת היין, ראה: שם: ג, מו, עמ' שפח. על אמונת הצאבה אצל הרמב"ם, ראה לדוגמא: פינס, בין, עמ' 103-173: סטרומזה, צאבאים.

¹⁶¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 53.

ושבעה נרותיה עליה העיר על שבעת החלקים אשר תורתנו הקדושה תחלק עליהם: ראשונה, רמז עליהם דוד ע"ה בפסוקים שהזכיר 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' [...] והנה נעים זמירות ע"ה נתן בפסוק הזה ציור תורתנו השלמה בגדר, ואמתהו בטענה מספקת.¹⁶²

שבעת חלקי התורה לדידו של רז"ה הם חלקי הפסוקים בתהילים, יט, ח-ל.

החלק הראשון – משיבת נפש, משמעו: מצוות המביאות להשבת נפש בפועל לאדם.

החלק השני – עדות השם נאמנה, משמעו: סיפור התורה על מופתים שבהם ישנה עדות חזקה למציאות השם וחידוש העולם. בחלק זה ציין רז"ה שלש פינות אמונה. הפינות מוסבות לחלקי המופתים דצ"ך עד"ש באח"ב, הסימנים אשר נתן רבי יהודה לעשר המכות במצרים.¹⁶³

חלק זה הופך להיות קטגוריה בפני עצמו לשלוש פינות אמונה, מציאות השם, השגחה, יחוד ויכולת.

דצ"ך, במכת דם נאמר: "בזאת תדע כי אני השם" – כנגד האמונה של מציאות השם. כל שינוי בטבע מורה על חידוש ומחדש.

עד"ש, במכת ערוב נאמר: "למען תדע כי אני השם בקרב הארץ" – כנגד פנת ההשגחה.

באח"ב, במכת ברד נאמר: "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" – מורה על היחוד והיכולת.

הנה נתבאר במופתים כל פנות האמונה, והם עדות לכל באי עולם במציאותו ית' בחדוש העולם, בהשגחה, ביכלת, ואלה קוטבי כל התורה בכללה.¹⁶⁴

חלק שלישי – פקודי השם, משמעו: המצוות והאזהרות של כל המועדים.

חלק רביעי – מצווה השם ברה מאירת עיניים, משמעו: מצוות שבין אדם לעצמו¹⁶⁵ המביאות להארת העיניים והסרת מכשול.

חלק חמישי – יראת השם טהורה, משמעו: מצוות הטהרה והטומאה המביאות ליראת שמים.

חלק שישי – משפטי השם אמת, משמעו: דינים, כמו דיני ממונות.

רז"ה איגד את חלקי התורה למבנה המנורה. מערכת התורה לאור זה מורכבת משבעה חלקים כשקיימת זיקה ביניהם. כל אחד מן הקנים של המנורה-מחלקי התורה, פונה אל הקנה המרכזי החשוב מכולם במעלתו והוא מוסב ל'משיבת נפש' שמשמעו חובת האדם להשיג ידיעה בסודות התורה בשלמות.¹⁶⁶

| מנורה=התורה בכללותה | | | | | | |
|---------------------|----------------|----------------------------|-------------------|-----------|----------------|-----------|
| משפטי השם אמת | יראת השם טהורה | מצוות השם ברה מאירת עיניים | הקנה האמצעי, קודם | פקודי השם | עדות השם נאמנה | משיבת נפש |
| | | | | | | |

¹⁶² ראה: שם, עמ' 54.

¹⁶³ ראה: ספרי, דברים, שא.

¹⁶⁴ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 61-62.

¹⁶⁵ קטגוריה זו של 'מצוות בין אדם לעצמו' נעדרה מן החלוקות למצוות שהזכיר רז"ה בהספד על רח"ק. המינוח "מצוות בין אדם לעצמו" הופיע אצל רי"א, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעב.

¹⁶⁶ במבנה שהציג רז"ה לקנה 'משיבת נפש' תפקיד כפול: הראשון, הוא מתפקד כקנה בין כל הקנים, השני, הוא מתפקד כקנה מאגד שכל הקנים פונים אליו. באופן זה לטעמי, יצר רז"ה מערכת הרמטית בה הכל מתחיל ונגמר באותה נקודה.

| | | | במעלה, משיבת נפש | | | |
|-----------------------------------|-------------|----------------------------------|------------------------------------|---------------|---|---------------------------------|
| מצוות התלויות בדינים כדיני ממונות | טומאה וטהרה | מצוות בין אדם לעצמו תפילין ציצית | השגת ידיעת סודות התורה בשלמות הנפש | אזהרת המועדים | סיפורי תורה על מופתים המעידים על מציאות השם וחידוש העולם שלוש פינות אמונה | יובל שמיטה צאת עבדים ואמה עבריה |

למבנה מארגן זה של מערכת התורה הכולל בחובו גם אמונות הוסיף רז"ה גם התייחסות לישני זיתים עליה' שהם לדידו, מרמזים ומכוונים לשני סוגי עבודות השם. הזית מימין מכוון לעבודה שלא על מנת לקבל פרס והזית השמאלי - לקבל פרס, כדברי חז"ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה. כך יצר רז"ה מבנה כולל אשר במרכזו ישנה התורה על כל שבעת חלקיה ומצדדיה כמעטפת אופני עבודת השם.¹⁶⁷

דרשה על קהלת ז, כט

דרשה זו נשא רז"ה בסרגוסה בשעה שרח"ק נכח בין קהל שומעיו. רז"ה אף הקדים כי אינו ראוי לדרוש בקהל ורק צוואת רח"ק היא זו העומדת לנגדו ובשלה הוא דורש.

אקרמן הצביע על סימנים המעידים כי דרשה זו נישאה בראשית דרכו של רז"ה, בעודו צעיר,¹⁶⁸ ושיער כי מועד נשיאת הדרשה היה בעשור האחרון של המאה הי"ד או בעשור הראשון למאה הט"ו. הדרשה באה כתגובה לוויכוח אשר התפתח בין רז"ה ורח"ק ובין מתנגדי הרח"ק מקרב חכמי ארגוניה אשר אמצו את הגישה השכלתנית.¹⁶⁹ רז"ה קבל בדבריו כי אותם חכמים ביארו את החלק המעשי שבתורה כמשל ובדו מלבם את תכלית המצוות, תוך שהם משתמשים בדברי חז"ל לצרכם ומשבשים את כוונתם.

את הדרשה פתח רז"ה בפסוק "מצאתי אשר עשה האלוהים את האדם ישר" וסיים בדרישת המילה ישר "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" – וכך יצר מסגרת נאה לדרשה. הדרשה עסקה בתכלית התורה ורז"ה הציג את הנושא בראשית הדברים: "ואופן הדבור בו בעשותי חקירה אחר תכלית תורתנו הקדושה."¹⁷⁰

לקראת סוף הדרשה סיכם רז"ה את דרשתו והעלה חמישה כללים העולים מדבריו:

הכלל העולה מדברי והתועלת המגיעות אצלנו הם חמישה: ראשון, ידיעת מעלת החכמה. שני, כי היא כלי למעשה. שלישי, כי המעשה צריך כוונה ועשותו מאהבה. רביעי, כי כשנעבוד את השם מאהבה אהבתו אותנו. חמישי, ימשך מאהבתו חיי העייה והקרן הגנוז לנו.¹⁷¹

¹⁶⁷ בעזרת מבנה זה אדגים גם את המתודה של חברי החוג בהסברת המצוות. גם המצווה הבודדת מוסברת בהקשר למכלול, במטרה שהמאמין יבין את המנגנון הדתי כולו, ראה: להלן, תכלית התורה, עמ' 251 ואילך.

¹⁶⁸ ראה: שם, עמ' יב, כג-כד, מ.

¹⁶⁹ אקרמן ציין כי לא ניתן להעריך את ממדי ההתנגדות, אך בדרשה ישנה עדות להתפשטותן של עמדות רדיקליות. על ויכוחים אלו, ראה לדוגמא: בער, תולדות, עמ' 308.

¹⁷⁰ רז"ה, דרשות, עמ' 157.

אקרמן בהקדמה לספר טען כי דרשות רז"ה מציגות חידוש בצורת הדרשה והטכניקה הדרשנית.¹⁷² החדשנות שבדרשות עולה נוכח ההשוואה לדרשות מתוך חמישה אוספים של דרשות יהודיות אשר קדמו לרז"ה.¹⁷³ מבין המאפיינים אשר הצביע עליהם אקרמן אתעכב על אחד: מבנה הדרשות.¹⁷⁴

דרשות רז"ה מאופיינות במבנה בעל רצף מארגן, לעיתים פסוק סביבו נעה הדרשה, הדרשה נפתחת בהקדמה,¹⁷⁵ עם סיכומי ביניים המסכמים את חלקי הדרשה. רז"ה לעיתים אף מצהיר ומשתף את הקהל באשר למבנה הדרשה אותו הם עתידים לשמוע. לעיתים אף מצהיר על חלק אחר שנוסף על הרצף ובסיומו מעדכן את הקהל על סיומו. בסגנונו מוליד רז"ה את הקהל בשיתוף בצורה מסודרת, מתוכננת ומובנית. מבנה זה יוצר תבנית דידקטית המובילה להבנה ומעורבות השומע.

מרציאנו אשר עסק במחקרו, בין היתר, בשיטת העיון הספרדי הדגים את נושא הכללים במאה הי"ד בספרות הכתובה. יתכן ודרשות רז"ה משמשות דוגמא לשימוש בשיטה גם בעל פה בדרשות הנישאות בפני הקהל.

הספד לרבי חסדאי קרשקש

רז"ה היה בין הסופדים בהלוויתו של רח"ק.¹⁷⁶

את ההספד פתח רז"ה בפסוק מספר מלכים: "אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה בחורב". לדידו של רז"ה פסוק זה מורכב משני משפטים: האחד חיובי והשני שלילי.¹⁷⁷ המשפט החיובי מוסב על כך שמעשה חריטת עשרת הדברות על הלוח לעדות נצחית הייתה מחשש משכחה. המשפט השלילי מוסב על כך שהאל נתן לישראל רק את עשרת הדברות, כיון שהללו מכילים בחובם את כלל המצוות, ונמנע מלהכביד עליהם בריבוי עבודות ומצוות. כיון שבעת נתינת התורה העם היה מורגל בשיעבוד גופני ולא שיעבוד נפשי.

כך לאורך ההספד עסק רז"ה בעשרת הדברות ככללים המכילים את פרטי המצוות בווריאציות שונות כפי שאציג להלן.

זאב הרוי בספרו על רח"ק הסביר כי רז"ה השתמש במונח 'לוחות' כמטאפורה לרח"ק. כשם שהלוחות הם היסוד לכל מצוות התורה כך היה גם רח"ק יסוד לכל המצוות שבתורה. שני לוחות כוללים את כל המצוות

¹⁷¹ ראה: רז"ה, שם, עמ' 163. מינוח זה של 'הכלל העולה' הופיע כפי שציינתי לעיל בחיבור א"ש לראב"י. מינוח זה עולה גם מסגנונו של רבי יוסף חביבא המרבה להעלות תועלות היוצאות מן הסוגיא, ראה לדוגמא: נימוקי יוסף, ברכות, כז, כח. על קטע זה ראה: ברויאר, לחקר. סגנון זה הוא אשר הנחה בין היתר את י"מ תא שמע בזיהוי רבי יוסף חביבא עם מחבר הספר 'דרשות על התורה לר' יוסף בן דוד מסרגוסה'. ראה: תא שמע, הספרות, ב, עמ' 90-91. שם בדרשה לפרשת צו לאחר שדן ר' יוסף בן דוד באגדתא מבבלי, ברכות, כח, ע"א סיכם וכתב: "הנה יוצאים לנו מזה המעשה ששה עשר תועלתות [...] ראה: ר"י, על התורה, עמ' רסד.

¹⁷² ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' סט-ע. על החידוש הצורני בדרשות רז"ה עסק גם מרק ספרשטיין, ראה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 182-184.

¹⁷³ ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' סח.

¹⁷⁴ אקרמן העלה ארבעה מאפיינים ייחודיים אשר ניתן להערכתו למיין אותם לשניים: האחד, לתוכן והשני, לצורה-מבנה.

¹⁷⁵ מעניין להשוות את ההקדמה לדרשות ואת הביאור של רמ"ה לאות אל"ף בא"ב שאת שמונת הפסוקים של אות זו ראה כהקדמה לכל יתר המזמור.

¹⁷⁶ על זיהוי המוספד, ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' טו-טז. ר' שלמה בונפיד שהיה מקורב לרח"ק כתב קינה בה ביכה על מותו של רח"ק אשר הותיר את הקהילות היהודיות כעדר ללא רועה, ראה: בער, תולדות, עמ' 350-351: הרוי, רח"ק, עמ' 38-39.

¹⁷⁷ ראה: רז"ה, שם, עמ' 3. הסבר דומה ביאר ר"א את הפסוק "ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל", ראה: ר"א, עיקרים, מ"ג, פ"ב, עמ' רסא. על ארון הברית והלוחות אצל ר"א, ראה: ר"א, עיקרים, מ"ג, פ"א, עמ' דש-שה.

הן המעשיות, הן העיוניות כך גם ברח"ק, בחייו נמצאו שני הפנים הללו של העשייה והעיון.¹⁷⁸ בהמשך לדבריו אומר כי להערכתו, אין זה מקרי שדווקא נושא זה נבחר על ידי רז"ה, תלמיד הרח"ק-ומי שירש את כסאו במשרת הרבנות, להספיד בו את רבו. סביר להניח כי בנושא זה, שהיווה מתודה מאפיינת לרח"ק ובעזרת המטאפורה של 'לוחות הברית' המשמשות ככללים לפרטי המצוות כולן ביקש רז"ה לתמצת ולכמת בו את חיי רח"ק המוטל לפניו.¹⁷⁹

עשרת הדברות ככללים לפרטי המצוות

ואמנם בחר לו יה אלו עשרת הדברות מבין שאר תרי"ג לפי שיחסן עם שאר המצוות כיחס הסוגים עם המינים אשר תחתיהם, או כיחס ההקדמות עם התולדה אשר היא בהן בכח. וזה עשה הוא ית' לפי שאחר כך כשיתן להם פרטי המצוות אחת לאחת, לא יחשבו שהיה מחדש להם דבר או שהיה משנה התנאים אשר ביניהם.¹⁸⁰

אקראן במקום העיר כי הגדרת עשרת הדברות ככללים או כסוגים, והגדרתם של המצוות כפרטים או כמינים הנובעים מן הכללים, קשורה לתפיסה ההלכתית של רח"ק ובית מדרשו, בה יש דגש על הקשר בין הכלל והפרט בהלכה.¹⁸¹ אך כפי שהצגתי בפרק זה, כללים לפרטים הייתה דרכו של רח"ק וחוג זה לא רק בהלכה אלא גם בתאולוגיה, וזו מתודה המאפיינת את רח"ק ובעקבותיו אף את באי בית מדרשו.

גם מדרשי חז"ל השזורים בהספד טומנים בחובים את מוטיב הכללים לפרטי המצוות, כמו: מעשה שבא גר לפני הלל ובקש 'למדני תורה על רגל אחת' ואמר לו 'ואהבת לרעך כמוך',¹⁸² אשר ממנו עולה כי הלל מלמד את הגר מצווה אחת המכילה פרטי מצוות רבות.¹⁸³ או הרמז שהביא מן האותיות שבעשרת הדברות מן המילה 'אנוכי' הפותחת אותם ועד למילה הסוגרת אותם 'אשר לרעך' עולה תר"ך. מילה תר"ך מכילה את כלל המצוות: תרי"ג מצוות פרטיקולריות לישראל ועוד שבע מצוות בני נח המיועדות לכלל האנושות.

והנה מלבד זה מצאנו לחכמה האלהית השגחה אחרת ועיון דק באלה עשרת הדברים וזה, שנמצא בהם דבר מה מכל המינים והחלוקות אשר אפשר שימצאו למצוות.¹⁸⁴

מלבד היות עשרת הדברות כללים לפרטי המצוות, הן גם משקפות אל כל החלוקות הקיימות למצוות התורה. החלוקות יוצרות מיון למצוות. בחלוקה נוצרות קטגוריות על אשר תחתן מתכנסים פרטים. רז"ה הציג מספר חלוקות למצוות המתקיימות בעשרות הדברות:

החלוקה של מצוות עשה ומצוות לא תעשה.¹⁸⁵

החלוקה למצוות מעשיות ומצוות שאינן מעשיות הימסרות לכוחות הנפש הפנימיים.¹⁸⁶

¹⁷⁸ ראה: הרוי, רח"ק, עמ' 38-39.

¹⁷⁹ גישתו זו של רז"ה כי עשרת הדברות הם כללים לכל פרטי המצוות, מצויה כבר בחז"ל, וניתן להצביע עליה בהגותו של רס"ג, הן באזהרות הן בפירושו לס' היצירה, ואף בסידור שערך הביע רעיון זה בפיטו: "בחכמתי כללתי בעשרת דברותי שש מאות ושלוש עשרה מצוות", ראה: כשר, תורה שלמה, טז, יתרו, עמ' 203-207.

¹⁸⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 6. המונח 'תולדה' מופיע ברשימת העיקרים של הרשב"ץ וגם בספר העיקרים, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 86.

¹⁸¹ ראה: שם, הערה 30.

¹⁸² ראה: בבלי, שבת, לא, ע"א. על מדרש זה כניסיון להעמיד עיקר לתורה, ראה: הרוי, חז"ל ופילוסופיה, עמ' 100.

¹⁸³ על דברי הלל אלו כניסיון להעמיד עיקרים בתקופת חז"ל, ראה: רי"א, עיקרים, עמ'

¹⁸⁴ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 7. "והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצוות על זה הדרך", ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ו, עמ' שפח. על השימוש בעשרת הדברות כתבנית להסברת המצוות אצל רי"א,

ראה: להלן, עמ'.

¹⁸⁵ ראה: שם.

החלוקה למצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו.¹⁸⁷

את הדיון סיכם רז"ה כך:

הנה מכל זה יראה שכל המינים והחלוקות אשר למצוות נמצאו בעשרת הדברות, ולכן אלו עשרת הדברות הם קצור אחד כולל כל המינים והסוגים הכוללים אשר למצוות. ואחר שכן הוא, נכללו בו ג"כ המצוות הפרטיות אשר תחת הסוגים הכוללים. והנה זה השגחה מהחכמה האלהית, לפי שכאשר יתן להם שאר המצוות דרך פרט, לא יבוא דבר בהם שלא ימצא בעשרת הדברות כלל יכללהו.¹⁸⁸

לאור זה שבעשרת הדברות נמצא 'כח הכללות' היה מספיק להניח רק את לוחות האבנים עם עשרת הדברות בארון זהב. מדוע אם כן נתנו גם יתר המצוות, ומדוע יש לשים גם את ספר התורה בארון? את השאלה הזו תירץ רז"ה בנמקו כי למרות כל זאת רצה האל לזכות את ישראל ולפרט כל מצוה אחת לאחת-כך את כל תרי"ג המצוות והניחם על ספר התורה.¹⁸⁹

דבריו אלו עולים יפה עם דברי רי"א ורח"ק אודות נתינת תורה במבנה דואלי כפי שהזכרתי בראשית הדיון לעיל. גם רז"ה וגם רי"א מציגים את אותה תפיסה, שסביר להניח נלמדה מרבם, בה יש יתרון לתורה על פה: "ולפי שהפרטים האפשריים הנפילה בחמר האפשר הם בלתי בעלי תכלית, לא יכלם ספר וספר וספר ואי אפשר שיושמו פרטיהם במגלת ספר השם ית'".¹⁹⁰

פרטי המצוות הם רבים ואי אפשר להקיפם בספר. האל רצה כי תורתו תהיה שלמה,¹⁹¹ ותשמר בשלמותה, לכן העמיד בה "מצווה אחת לבד, אשר בלעדיה לא יהיה שלמות למצוות האחרות." מלבד עשרת הדברות המהווים כלל לפרטי המצוות מוסיף רז"ה ומציג כלל נוסף לפרטי המצוות והוא נתינת הסמכות לסנהדרין, לחכמים והציווי לשמוע להם.

תפיסה זו כי הציווי "לא יפלא ממך" הינו שורש התורה נמצאת כבר בדברי הר"ן.

¹⁸⁶ ראה: שם.

¹⁸⁷ ראה: שם, עמ' 8.

¹⁸⁸ ראה: שם, עמ' 9. אציין כי בפועל רז"ה לא התייחס בדבריו לכלל החלוקות הקיימות למצוות, כדוגמת: חלוקת המצוות לחוקים ומשפטים (חז"ל) או לשכליות ושמעיות (רס"ג) וזו של הר"ן (מצוות שכליות, מצוות מוסריות, חוקים) לחלוקת המצוות של הר"ן, ראה: הר"ן, דרשות, דרוש חמישי, עמ' קצו-קצח: גם רי"א יצר חלוקה למצוות בהתאם לפסוק מתהילים קמז, יט: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" כאשר את הפרק כולו הסביר רי"א בזיקה למרכיבי התורה המורים על חכמת האל, רצונו ויכולתו. ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ד, עמ' שסו. על חלוקה זו בהסברת המצוות, ראה: להלן, תכלית התורה, עמ' 251 ואילך.

¹⁸⁹ ריב"ד אף הוא השתמש ברעיון כי עשרת הדברות הם עניינים כוללים בשעה שהסביר את רצף הפרשיות בין יתרו ומשפטים שאף אותם ראה שכוללים כל התורה: "והנה בא הענין בסדר ראוי, כי אחר שדבר עשרת הדברים, אשר הם עניינים כוללים, אמר המשפטים, הכוללים כל התורה כלה, תלוי במשפט, לכך נתן הקב"ה משפטים אחרי הדברים. וסמך הדברים שאמר ואלה המשפטים. בו", הקשר לקשר ענין, לפי שחוזר עתה העשרת הדברים אחר שניתנו, כדי שיהיו קבועים בלבבם, וכמו שאמר בפרשה שעברה, תכף אחר עשרת הדברים הזכיר ואמר **אתם ראתם כי מן השמים דברתי עמכם** שהוא מקביל לדבור אנוכי". ראה: ריב"ד, עה"ת, משפטים, עמ' קעה.

¹⁹⁰ השווה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ג, עמ' סב-סג. אסב את תשומת המעיין גם לטרמינולוגיה.

¹⁹¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 9. שם רז"ה הציע ביאור אחר לפסוק "תורת השם תמימה": "הנה א"כ תורתינו הקדושה כוללת כל השלמות הנזכרים שבהם שלמות הגוף והנפש. היא השלמה באמת, ואין שלמות למעלה ממנה, ולזה קרא אותה 'תמימה'. אמר עוד שהיא 'משיבת נפש', להיות זה מפעולתיה להשיב הנפש ליסודה ולשרשה". ראה: שם, עמ' 56-57. על דרישת הפסוק בתהילים, יט, ח: "תורת השם תמימה" והפרק בכלל בקרב חברי החוג ראה: לעיל, עמ' 103.

כי יפלא ממך [...] הפרשה הזאת היא שורש התורה ויסודה, כי אי אפשר שישתוו החכמים כלם בדינים הפרטיים המתיילדים בכל יום, לכן, לסלק כל ספק מישראל - צותה התורה להיות מכריעיה המחלוקת, כת הסנהדרין, ובוזה אי אפשר שיתחדש שום ספק בזמנם שלא יתבאר [...] ¹⁹²

הר"ן דן במצווה הן בצורתה החיובית כמצוות עשה הן בצורתה השלילית כמצוות לא תעשה, ומתוך כך דן בסמכות החכמים בכל דור בו אין סנהדרין.

עם סיום החלק הזה של ההספד, טרם הפנה את דבריו אל הנפטר באופן ישיר, סיכם רז"ה את הנאמר עד כה:

ולכן כמו שאלה עשרת הדברים הכתובים בלוחות הם התחלות והקדמות אשר כח בהן להוליד ולהשפיע שאר המצוות, כן הסנהדרין וכל דין ושופט ורב בכל דור ודור הוא התחלה לכל מצוות התורה, גם לכל הפרטים והדינים המסופקים אשר יקרו. ¹⁹³

מדיון זה בהגותו של רז"ה עולות מספר תהיות: האם מבנה הדרשה מקרי? האם הסיום עם כללים הוא מקרי? האם תיתכן מקריות בסגנון ובתוצר אצל רז"ה, כדרשן צעיר היודע כי רבו יגיע להאזין לדרשתו, או שמא כדרשן מתחיל יעקב אחר מתכונת שתשביע את לב המאזינים, בעיקר של רבו? האם השימוש במטאפורה של לוחות בהספד על רח"ק יש בו רק ביטוי לחיים של עשייה ועיון או שמא עצם ההדגמות של חלוקות המצוות המעידות על הכללה הקיימת בעשרת הדברות הכתובות על הלוחות, עם הבאת מדרשי חז"ל מהם עולה שוב הכללה של מצוות יש בהם להעיד אף על שיטתו של רח"ק בהלכה ובתאולוגיה, כפי שעולה מן הטקסטים שכתב? האם יצירת מבנה המאגד את כל חלקי התורה בהתאם למבנה המנורה לא עולה בקנה אחד עם המתודה של כללים לפרטים?

נראה לי, כי לאור הממצאים שהצגתי תהיות אלה מתיישבות בנקל.

סיכום ומסקנות

רח"ק יישם מתודה זו של כללים ופרטים גם בחלקו התאולוגי-פילוסופי של ספרו. לאור הגותם של ראב"י ורי"א ניתן להסיק כי תלמידיו שעסקו בנושא העמדת העיקרים יישמו מתודה זו אף הם בתחום התאולוגי-פילוסופי. בהגותם של רמ"ה ורז"ה העוסקת בדרשנות, פרשנות למקרא וביאור למסכת אבות, ניתן גם למצוא עקבות של התופעה. להערכתך, אין לראות במציאת מתודה זו בין חברי החוג מקרה אלא ניתן לראות במתודה זו יניקה מרח"ק. לסיום ברצוני להסב את תשומת הלב להגותו של ריב"ד בפרשנותו לתורה שעל פי האופי הספרותי סביר להניח כי מדובר בדרשות ולא בפרשנות למקרא באופן שיטתי. מצאתי כי מתודה זו נעדרת מהגותו של ריב"ד. העדר זה ניתן להערכתך ליישב בשני אופנים. האופן הראשון, היוצא מנקודת הנחה כי ריב"ד אכן תלמידו של רח"ק, נטען כי בדומה לדיון בפרק חוג רח"ק ותלמידו שם טענתי כי בדומה למשפחה בה לא כל התכונות חלות על כלל בני המשפחה בו זמנית, אלא לעיתים תכונה אחת תהיה נבחנת רק אצל חלק מבני המשפחה בעוד שביתר תהיה נעדרת, כך אסביר כי כנראה שריב"ד לא אימץ את המתודה בהגותו. האופן השני, יוצא מנקודת הנחה כי העדר מתודה זו יכול להכריע בדבר

¹⁹² ראה: הר"ן, דרשות, דרוש שנים עשר, עמ' תסד: נתינת הסמכות לחכמים והשמיעה בקולם כשורש ויסוד לתורה דיבר הר"ן בעוד מקומות בדרשותיו, ראה: על השפעת הר"ן על רח"ק חברי החוג, ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, תרומתו: הר"ן: קלנר, תורת, עמ' 110-111: בדלוב, העמדת, עמ' 96-97.

¹⁹³ ראה: דרשות, רזה, עמ' 9. גם רח"ק נתן חשיבות לשמיעה לסנהדרין והגדיר סוג זב של מצוות כחומה וגדר: "ואמנם חלק המצוות שהוא כחומה וגדר על זה, הוא ההשמע לבית הדין הגדול, ואזהרה שלא לסור מהדבר אשר יגידו, והענש הגדול לממרה את פיהם בהוראה לבד". ראה גם: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנה.

השאלה האם ריב"ד הינו תלמידו של רח"ק או של הר"ן,¹⁹⁴ ואז נמק את העדר בכך שריב"ד היה תלמידו של הר"ן.

האם יש בכוחה של מתודה זו לשמש כעזר באיתור ובמיון התלמידים אשר למדו בבית המדרש בברצלונה ואלה שלמדו בסרגוסה. להערכתי, התשובה לכך תהיה בגדר השערה וניתן כמובן לערער עליה. עם זאת אומר כי להשערת לאור העיסוק ויישום השיטתיות אבקש לטעון כי ריב"א למד אצל רח"ק בצעירותו בבית המדרש בברצלונה שם ינק את המתודה הזו בדומה לראב"י. יתכן וגם רמ"ה אשר המידע הביוגרפי אודותיו עוטה בערפל עבר בשנים אלו בבית המדרש בברצלונה.¹⁹⁵

נושא טעמי המצוות הינו תולדה של העיסוק בעיקרים. המונח 'עיקרים' בחוג זה משמעו שונה מנושא העיקרים הכללי היוצר עיקר וטפל בין מצוות התורה. עיקרים במשמעות של חוג רח"ק כוונתו ליצירת תבניות כוללות למערכת התורה המביאות לארגון מערכת התורה והמצוות. ארגון מערכת המצוות באה כצורך נוכח המשבר אשר פקד את הקהילות היהודית כפי שתואר בפרק אשר עסק ברקע ההיסטורי. יצירתם של הרח"ק ותלמידיו עשירה ורב גונית. היא כוללת: הלכה, פילוסופיה, פרשנות מקראית, תרגומים, בלשנות, דרשנות, כתבי פולמוס, שירה ועוד. מיצירות אלו ניתן לדלות את טעמי התורה בכללותה ואף טעמים למצוות ספציפיות. העיסוק בטעמי התורה ומצותיה אינו עיסוק עצמאי אלא מהווה אחד מן האמצעים לחיזוק התודעה הדתית אשר אפיין את בית מדרש זה. לחוג תלמידי הרח"ק הייתה תמה אחת שהיא, להערכתי, ליבו של החוג. כל אחד מחבריו הזדהה עמה, אך פיתח אותה באופן שונה. במרכז התמה עומדת מחד, דחיית האריסטוטליות ומאידך, קיום הפעולה הדתית. חברי חוג זה בעקבות רבם, הרח"ק, אשר הושפע באופן משמעותי מרבם, רבנו נסים מגירונדי (להלן הר"ן), הציגו את התפיסה כי על המאמין להיות בעל אישיות דתית, שמח במעשה הדתי ומזדהה איתו. חברי חוג זה הכירו ואימצו את ההנחה השכלתנית שלמאמין צריכה להיות השקפת עולם רציונלית, עקבית ושיטתית ובשכלו יכול המאמין להבין את הדת ולהסביר אותה. על כן הציגו את מערכת התורה והמצוות ואת הדרך להשגת שלמות האדם במבנה אורגני, כמערכת שביסודה עומדים עקרונות כלליים שמהם נגזרים פרטי פרטי של האמונה והעשייה. כך, סברו חברי החוג, יוכל המאמין לראות בדת לא סדרה של ציוויים המבטאים את גזרות האל, אלא מערכת הגיונית שלה הצדקות הגיוניות, המובילה את המאמין לקיים את הפעולה הדתית מתוך הבנה, הזדהות ושמחה.

¹⁹⁴ ראה: לעיל, עמ' 43 ואילך.

¹⁹⁵ מעדותו של ריב"ש ניתן לקבוע כי רז"ה שהה בין השנים 1375-1385 בסרגוסה. ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יב והערה 7. אציין כי יש הטוענים כי רז"ה למד אצל הרח"ק בשלב מאוחר של התפתחותו האינטלקטואלית, וכי מערכת היחסים ביניהם הייתה של תלמיד חבר, ראה: אופיר, רח"ק, עמ' 341. אופיר סבר כי רז"ה למד אצל הר"ן. אקרמן שלל את סברת החוקרים שרז"ה למד אצל הר"ן ולא אצל הרח"ק, ראה: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' יא הערה 5. השווה: ספרשטיין, קול שופר, עמ' 179. ספרשטיין סבר כי רז"ה למד אצל רמ"ה. לאור הדרשות אני סבורה כדעתו של אקרמן כי רז"ה היה תלמידו של רח"ק. אמנם תלמידי חכמים אלו בתקופה זו נהגו לנדוד בין מרכזי התורה שפעלו בכל המרחב כך סביר מאוד כי רח"ק לא היה מורו היחיד של רז"ה.

על טעמי המצוות

הדת היהודית מאופיינת במערכת מקיפה של מצוות.¹ חובת הקיום של המעשה הדתי הביאה לעיסוק בטעמי המצוות והולידה בעקבותיה מקצוע שלם ועצמאי. בבסיס סוגיית טעמי המצוות ניצבות, להערכתו, שלוש תמות מרכזיות אשר מהן מסתעפות שאלות משנה רבות: הראשונה, עוסקת בתכלית האדם. השנייה, עוסקת בתכלית המצווה-החוק, והשלישית, עוסקת ביחס לאל המחוקק.

מכאן נוצר מארג שאלות משנה השזורות האחת בחברתה: האם ישנם טעמים למצוות, או שמא המצוות שרירותיות? מלבד הפרקטיקה היהודית, שאלה זו מגלמת ביסודה את שאלת היחס לאל המחוקק. האם המצוות הן התגלמות רצון האל או התגלמות חכמתו? שאלה זו מובילה לשאלה האם ביכולתו של השכל האנושי להבין את טעם המצווה? האם האדם בשכלו מחויב להתחקות אחר הטעם? האם יש טעם לפרטי המצוות או רק למערכת הכללית של המצוות? שאלה נוספת נסובה על תפקיד המצוות, האם המצוות הן אמצעי, או שמא התורה והמצוות הן התכלית בפני עצמה. האם יש בידיעת טעמי המצוות דרבון ועידוד לקיום המעשה הדתי, ולפיכך קיים יתרון בעיסוק בטעמי המצוות. או שמא בידיעת הטעם טמונה סכנה לקיום המעשה הדתי, כיון שזו מצרפת את השיקול השכלי אל המעשה הדתי ומתנה אותו כביכול בהסכמת האדם?

מלבד הרצון להבין את המשמעות והתכלית של המעשה הדתי, ישנו מניע נוסף לעיסוק בטעמי המצוות, מניע חיצוני, אפולוגטי, המתעורר כנגד אומות העולם המערערים ומקשים על מערכת המצוות בכללה ועל מצוות הנראות להן תמוהות בפרט.²

המענה לשאלות אלו לאורך הדורות יצר מנעד של דעות אשר בו פנים וגוונים שונים לסוגיה, פן תאולוגי, פוליטי, משפטי, פדגוגי והיסטורי.³ בפרק זה אעמוד על העקרונות הכלליים בהסברת טעמי המצוות של האסכולות השונות, לפי הסדר הכרונולוגי. חשוב לציין כי סוגיית טעמי המצוות רחבה מיני ים ונידונה רבות בספרות המקור והמחקר.⁴ על כן, אין בכוונתי להציג את כלל הסוגיה מן ההיבט הספרותי-היסטורי, אלא להאיר על מקורות אשר להערכתו, השפיעו ועיצבו את תפיסת רח"ק ותלמידיו בסוגיה והיוו רקע להתפתחות משנתם. בנוסף אציין כי הדיון בסוגיית טעמי המצוות, בהתאם לטקסטים, יעסוק סביב השאלה התאולוגית ולא ידון בשאלה כיצד טעמי המצוות מתפקדים בדיון הלכתי.⁵

¹ בדומה למאמר חז"ל: "לא הניח דבר בעולם שלא נתן בו מצוה לישראל". במדבר רבה, שלח, יז: תנחומא, שלח, אות טו, מהדורת בובר, אות כח. עוד על אפיון הדת היהודית, ראה לדוגמא: רפל, שלושה.

² בבלי, יומא, סז, ע"ב: פסיקתא דרב כהנא, פרשת פרה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 44) ראה גם במקבילות: תנחומא, חוקת, ח: במדבר רבה, יט, ח. עוד ראה: טברסקי, הלכה והגות, עמ' 26: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 44: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 13, 131.

³ ניתן לחלק את ספרות טעמי המצוות לשניים: האחד, ספרות אשר כל עניינה הוא טעמי המצוות המפרשת באופן סיסטמטי טעם כל מצווה ומצווה, כמו: ספר החינוך, או ספר טעמי המצוות לר' מנחם רקאנטי. (ראה: ר"מ, טעמי) על ספר החינוך, ראה: להלן, עמ' 246-247. השני, ספרות הדנה בנושא כבדרך אגב תוך עיסוק פרשני של המקרא או ספרות אחרת, כמו: פירושו של רש"י עה"ת, או פירושו של רבינו בחיי בן אשר עה"ת.

⁴ על הדיון בסוגיית טעמי המצוות במחקר, ראה לדוגמא: אאפעל, תורת: אונא, רמב"ן, עמ' 49-60: אורבך, חז"ל, עמ' 321-347: אורבך, עמודי, ח"ג, עמ' 1127-1144: ארנד, טעמי: בן אור, טעמי המצוות לרלב"ג: בן ששון, לחקר: גוטליב, מחקרים, עמ' 94-95: גולדברג, נתיב: גרוס, טעמי: גורפינקל, טעמי, בדפוס: גרינפלד, טעמי: דיסטאג, טעמי המצוות: הבלין, חוקים: היינמן, טעמי: וייסינגר, שיטת: זכריה, המבנה: חנוך, הרמב"ן: טברסקי, בירור: הנ"ל, הגות, ח"ב, עמ' 11-53: הנ"ל, מבוא, עמ' 281-322: ישפה, פילוסופיה, עמ' 74-80: כהן, ראב"ע, עמ' 315-318: לואיס, הבעיה: לוינגר, הרמב"ם: הנ"ל, על טעם: הנ"ל, דרכי: לורברבוים, גזרת מלך: הנ"ל, האמנם: הנ"ל, על ההסתייגות: הנ"ל, רצוי: מאיר, טעמי המצוות: נהוראי, הרמב"ם: הנ"ל, תורת: סילמן, בין: פיקסלר, טעמי: קדם, טעמי: קרייסל, המקורות: קפלן, מיון: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, הקדמת המהדיר, עמ' 34-55: רפל, הרמב"ם, עמ' 166-172: שילת, טעמיהן.

⁵ טעמי המצוות אשר נתפרשו במקרא, או כלשון חז"ל 'טעמא דקרא' (ראה: ספרי, כי תצא, רפא: בבלי, בבא מציעא, קטו, ע"א: בבלי, סנהדרין, כא, ע"א. עוד על המונח 'טעמא דקרא', ראה לדוגמא: בבלי, יומא, מב, ע"ב:

טעמי המצוות במקרא

שמואל א' ליונשטם, חקר את הקנונים אשר הועלו על הכתב בעת העתיקה במזרח הקדום. במחקרו על התפתחות המשפט הדתי ערך ליונשטם השוואה בין הקנון היהודי ובין הקנונים של יתר העמים במזרח הקדמון.⁶ אחד ההבדלים עליו הצביע נסוב על סגנון לשון כתיבת החוק.⁷ לדבריו, בעוד הקנונים של העמים כתובים בשפה יבשה וקונקרטית, הקנון היהודי כתוב אגב סיפור. רק חלק קטן מן החוקים מנוסח בסגנון משפטי יבש, בשעה שרוב החוקים כתובים בסגנון מליצי ומדברים אל לב השומע בלשון הנמקה, שידול ושינון.

טעמים לצד מצוות פרטיות

בדומה לקביעתו של ליונשטם, יווכח המעיין במקרא כי ישנן מצוות רבות אשר לצידן הנמקה, טעם ושידול,⁸ ומצוות רבות יותר אשר אינן מנומקות.⁹ בנוסף, המקרא פירט את שכר המצוות וכדאיות שמירתן ולצורך כך השתמש לרוב במילים: כ,י,¹⁰ למען,¹¹ פן.¹² לדוגמא הטעמים לצד מצוות המלך:

רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס. והשם אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד. ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו. וכסף וזהב לא ירבה לו מאד.¹³

הטעמים במקרא למצוות המלך הוצגו באותה מטבע לשון אשר בו תיאר הכתוב את חטאו של המלך שלמה בנביא.¹⁴ חז"ל יצרו אנלוגיה בין הציווי במקרא ובין חטאו של המלך שלמה המתואר בנביא ובכך ביאורו את טעמי מצוות המלך.¹⁵

בין הטעמים למצוות פרטיות ניתן למצוא נימוקים פסיכולוגיים, כמו: "כי גרים הייתם בארץ מצרים"¹⁶ או, "ונזכרת פי עבד היית בארץ מצרים ויפדך השם אלהיך על כן אנכי מצוה את הדבר הזה היום."¹⁷

בבלי, סוטה, ח, ע"א: בבלי, יבמות, כג, ע"א: גולדברג, נתיב, עמ' 10-11: רקובר, ניבי תלמוד, עמ' 106: אורבאך, עמודי, ח"ג, עמ' 1128) הביאו את חכמים לדון בשאלות: מה מוסיף לנו הטעם הגלוי? והאם גילוי הטעם רצוי? אם יש מקום לדרישת טעם המקרא? האם טעם המצווה בא לשבר את האוזן או יש לו נפקא מינה הלכתית? על משמעותם ההלכתית של טעמי המצוות, ראה לדוגמא: גולדברג, נתיב. על הסתייגות משימוש בטעמי המצוות בשיח ההלכתי מן המאה הי"ד ועד לעת החדשה, ראה לדוגמא: לורברבוים, על, עמ' 45-102.

⁶ ראה: ליונשטם, המשפט.

⁷ ראה: שם, עמ' 130.

⁸ ראה לדוגמא: ראב"ע, י"מ, שער שמיני, א ו-ב, עמ' 158-164.

⁹ ראה לדוגמא: ראב"ע, י"מ, שער תשיעי, א, עמ' 165-168.

¹⁰ ראה לדוגמא: שמות, כג, ח: בראשית, לב, לג. על איסור אכילת גיד הנשה וטעמו, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת עמ' מו-מח.

¹¹ ראה לדוגמא: דברים, יז, יט: במדבר, טו, מ. לרוב משמעות המילה 'למען' הינה: בשביל, על מנת. אציין מקרה יוצא דופן המופיע בין הנימוקים המופיעים במקרא למצוות השבת: "למען ינוח שורך וחמורך" (שמות, כג, יב) ראה: רבינו בחיי עה"ת, שמות, כג, יב, עמ' רמ.

¹² ראה לדוגמא: שמות, כג, לג: שם, לד, יב: דברים, ז, כה.

¹³ ראה: דברים, יז, טז-יז.

¹⁴ ראה: מלכים, א, יא, א - י. על חטאו של שלמה, ראה לדוגמא: פריש, חטא שלמה.

¹⁵ ראה: בבלי, סנהדרין, כא, ע"ב. עוד על טעם המצווה, השווה לדוגמא: רמב"ן, עה"ת, דברים, יז, טז, ד"ה: 'לא ירבה לו סוסים', עמ' תכד-תכה: רא"ש, הדר זקנים, ליוורנו, תר, עמ' 139. מקור זה ידון בהמשך הדין כשאעסוק על הסתייגות מטעמי המצוות בחז"ל, ראה: להלן, עמ' 227.

¹⁶ ראה: שמות, כג, ט' טעם זה הופיע לאחר שנזכר כבר בשמות, כב, כ.

¹⁷ ראה: דברים, טו, טו. טעם זה חוזר בחומש דברים לפחות חמש פעמים, כל פעם לצד מצווה אחרת, ראה: דברים, ה, טו: דברים, טז, יב: דברים, כד, יח: דברים, כד, כב. לאור חווית העבדות האישית אותה חווה עם ישראל ישנה חובה להבין ולהכיר את נפש העבד הכמהה לחופש, והתנכרות מכך הביאה על העם גלות כפי שהתנבא ירמיהו: "[...] ונתשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתיכם חפשים לנפשים. ונתקבשו אתם להיות לכם, לעבדים ולשפחות. לכן, כה אמר השם אתם לא שמעתם אלי, לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו;

נימוקים אחרים מציגים אירועים היסטוריים, כמו: "למען ידעו דרתיכם, כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים." ¹⁸ או "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים." ¹⁹

טעמים כללים לשמירת התורה והמצוות

מלבד הנמקה לצד חלק מן המצוות הפרטיות ישנם במקרא טעמים כללים לשמירת מצוות התורה בכללה, לדוגמא:

ועתה, ישראל מה השם אלהיך שאל מעמך. כי אם ליראה את השם אלהיך ללקת בכל דרכיו ולהאבה אתו ולעבד את השם אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך. לשמר את מצוות השם ואת חקתיו אשר אנכי מצוה היום לטוב לך. ²⁰

יש שטעמים מעין אלו מגלמים את הכדאיות שבשמירת התורה והמצוות בכללן, בשעה שלרוב התגמול על שמירת התורה מנוסח בלשון רבים, ²¹ כמו:

והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את השם אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותרשף ויצהרך. ²²

יש טעמים המגלמים את מגמתן הכללית של המצוות, כמו: "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו כי קדוש אני השם אלהיכם," ²³ או: "בנים אתם להשם אלהיכם לא תתגדדו ולא תשימו קרח בין עיניכם למת כי עם קדוש אתה להשם אלהיך ודבר בחר השם להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה." ²⁴

הנני קרא לכם דרור נאם השם אל הרב אל-הדבר ואל הרעב ונתתי אתכם לזועה לכל ממלכות הארץ. ראה: ירמיהו, לד, טז-יז.

¹⁸ ראה: ויקרא כג, מג. על פרשנות טעם מצוות הסוכה לרח"ק, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כלל ו, פ"ב, עמ' רסב: להלן, הסברת המצוות, עמ' 332-333. אציין כאן את דברי ר' יואל סירקיס, אשר פסק כי בשלוש המצוות: סוכה, ציצית ותפילין אשר בהם נתפרש טעם המצווה במקרא, צריך האדם לכוון בשעת קיום המצווה את הטעמים שביאר המקרא מלבד הכוונה הכללית לצאת ידי חובה הנדרשת בכל המצוות, לשיטתו, ראה: סירקיס, ר' יואל, בית חדש, ס' ח, סה. על הדיון בסוגית הכוונה במצוות, ראה לדוגמא: א' נויברט, בין כונה למעשה: מ' לורברבוים, כוונה במצוות: להלן, עמ' 284 ואילך.

¹⁹ ראה: דברים כה, יז. עוד מצוות פרטיות אשר לצידין טעם היסטורי, ראה לדוגמא: שמות, יב, יג - טו: שמות, יב, לט: דברים, טז, א.

²⁰ ראה: דברים, י, יב-יג. את פסוק זה בחלקו הביא הרח"ק, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כלל ו, פ"א, עמ' רלח. עוד טעמים כללים לשמירת התורה והמצוות במקרא, ראה לדוגמא: שמות, טו, כו. דברים, ד, א: שם, ה, טו: שם, כב, ז: שם, ו, כד.

²¹ אסב את תשומת הלב כי אף הציווים במקרא חלקם כתובים בלשון רבים וחלקם בלשון יחיד, ראה לדוגמא את תשובתו של הרשב"א בנידון: רשב"א, תשובות, ס' לא, עמ' פח - פט.

²² ראה: דברים, יא, יג - יד. לדוגמאות נוספות ראה: דברים, כח, א - יד.

²³ ראה: ויקרא, יט, ב. הטעמים 'כי אני השם' ו'אני השם אלוהיכם' שכיחים במקרא, ראה לדוגמא: ויקרא, יט, יד: שם, לב: ויקרא, כה, יז: שם, לו: שם, מג. בכל המקומות הללו ביאר רש"י: "דבר המסור על הלב" פירוש המבוסס על מאמר חז"ל המסביר כי בדבר המסור על הלב נאמר בו אני השם, ראה פסיקתא זוטרתא ויקרא, ד, א. לענין החילוק מתי נאמר 'אני השם' ומתי נאמר 'אני השם אלוהיכם', ראה לדוגמא: רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה, פ"ד, הל' יח: אברבנאל, ויקרא, יט, שאלה יג-יד.

²⁴ ראה: דברים, יד, א-ב. הדעות חלוקות בשאלה מהו טעם המצווה המבואר בפסוק. יש חכמים הרואים את טעם המצווה במילה "בנים", עיין לדוגמא: ראב"ע על המקום, ד"ה: "וטעם בנים": רא"ש, הדר זקנים, ליוורנו, תר, עמ' 136, ד"ה: "בנים אתם להשם אלוהיכם". ויש הרואים את טעם המצווה ב"כי עם קדוש אתה", ראה לדוגמא: הנצי"ב, העמק דבר, דברים, יד, ב.

הטעמים הכללים המופיעים במקרא מנוסחים על פי רוב בשני אופנים: לעיתים באופן חיובי, וכך מציגים את הברכה והתועלת אשר תצמח למקיים משמירת התורה וקיום המצוות,²⁵ לעיתים באופן שלילי, וכך מציגים את הקללה והעונש באי שמירת התורה וקיום המצוות.²⁶ בשני אופנים אלו פונה האל לקהל המצווים הרחב. למצווה הנוטה לציית בשל הכדאיות שבדבר, ולמצווה הנוטה לציית עקב העונש הטמון באי הצייתות.

בין מנעד הטעמים הכללים הנזכרים בתורה²⁷ ישנו טעם פרטיקולרי, שאין לו אח ורע במקרא, גם לא בנביאים ובכתובים.²⁸

וְשָׁמְרֶתֶם וְעִשִּׂיתֶם כִּי הוּא חֻמַּתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הַעַמִּים. אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻקֶּם וְנִבְוֹן הַגִּוֵי הַגְּדוֹל הַזֶּה. כִּי מִי גוֹי גְּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו כַּהֵשֶׁם אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו. וּמִי גוֹי גְּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים כְּכָל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיךָ הַיּוֹם.²⁹

מפסוקים אלו עולה קריאה המתמקדת בעמדתם של אומות העולם כלפי עם ישראל. לקיום התורה והמצוות יש תהודה. יחסם של האומות כלפי עם ישראל ודתו הינו גורם שיש להתחשב בו, יש להתאמץ לעורר כבוד זה, ולהצדיק אותו.³⁰ לאור ניסוח הפסוק באופן הזה דווקא, קרי: "ושמרתם ועשיתם" ולאחריו המילה "כִּי" עולה כי מלבד הערך הפנימי בתוך מערכת היחסים בין האל לעמו, לקיום התורה והמצוות ישנו גם ערך חיצוני. עשיית המצוות ושמירת התורה אמורים להאיר כלפי חוץ ולגרום להתפעלות, להערצה ולכבוד מצד אומות העולם. החשיבות של יחס הגויים לישראל, בכל הנוגע לתכלית המצוות עמדה אף לנוכח עיניהם של חז"ל:

כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות אותם לעולם הבא, שנאמר: יתנו עידיהם ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת. עידיהם ויצדקו – אלו ישראל, ישמעו ויאמרו אמת – אלו עובדי כוכבים. ואמר ר' יהושע בן לוי: כל מצוות שישראל עושין בעולם הזה באות וטורפות אותם לעובדי כוכבים לעולם הבא על פניהם, שנאמר: ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים [...].³¹

חז"ל אשר היו ערים לתהודה זו התייחסו אף ליחסם הלעגני של אומות העולם נוכח שמירת התורה וקיום המצוות.³² בעקבות שני היבטים אלו בדברי חז"ל: מחד, היחס המכבד, ומאידך, היחס הלעגני, בתקופה

²⁵ ראה לדוגמא: דברים, א-טו.

²⁶ ראה לדוגמא: ויקרא, כו, יד-מג; דברים, יא, טז-זז.

²⁷ דוגמאות נוספות עיין: ראב"ע, י"מ וס"ת, שער שמיני, פסקא ב, עמ' 159-164.

²⁸ ויש שיראו בו סתירה לנאמר בחומש במדבר: "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב." ראה: במדבר, כג, ט.

²⁹ ראה: דברים, ד, ו-ח. את פסוק זה הביא הרשב"א בשעה שהתייחס לטעמי המצוות המפורשים במקרא,

ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' צד, עמ' מ.

³⁰ ראה: טברסקי, מבוא, עמ' 186-291.

³¹ ראה: בבלי, ע"ז, ד, ע"ב. חז"ל נחלקו בשאלה מה בדיוק צפוי לעורר את הכבוד וההערצה של אומות העולם? האם המילה 'היא' מיוחסת לרישא של הפסוק, קרי: לשמירת המצוות ועשייתם? או שמא לעניין אחר אשר אינו מוזכר בפסוק כפי שסבר ר' יוחנן אשר הצביע על העיסוק בחישוב תקופות ומזלות כעיסוק אינטלקטואלי אוניברסאלי החוצה עמים ותרבויות. יהודים ואינם יהודים עמלים בו כאחד, ולכן הצטיינות עם ישראל בתחום זה תעורר את התפעלותם של אומות העולם. ראה: בבלי, שבת, עה, ע"א. על פרשנות פסוקים אלו בדומה לדרשתו של ר"י בן לוי הרואה את שמירת התורה בכללה כגורם להערצה בעיני אומות העולם, ראה לדוגמא: ראב"ע, דברים, ד, ה; שם, ז; רש"י, דברים, ד, ו, ד"ה: 'כי הוא חכמתכם ובינתכם'. רמב"ן, עה"ת, דברים, ד, ה, עמ' סא.

³² ראה: ספרא, ויקרא, יח, ד; בבלי, יומא, סז, ע"ב: פסיקתא דרב כהנא, פרשת פרה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 44) ראה גם במקבילות: תנחומא, חוקת, ח: במדבר רבה, יט, ח. ראה עוד לדוגמא: רש"י, ויקרא, יח, ד, ד"ה: 'ואת חוקותי תשמורו'; במדבר, יט, ב, ד"ה: 'זאת חוקת התורה'; הבלין עמד על ההבדל בין הצגת החוקים בפסיקתא דרב כהנא ובין הצגתם בספרא ובבלי ביומא. ראה: הבלין, חוקים. עוד על דברים שהשטן-יצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, ראה לדוגמא: ויינפלד, דברים.

הבטר תלמודית היו חכמים אשר ביארו פסוקים אלו וראו בשמירת התורה בכללה את הגורם להערצה של אומות העולם, והיו אשר ראו דווקא בקיום החוקים-המצוות שאין להם טעם את הגורם לכבוד ולהערצה.³³

המונח 'חוקים' מופיע במקרא לצד מגוון מונחים נוספים, כמו: משפטים, מצוות, עדות, תורות ועוד אשר שימשו את המקרא לתיאור המערכת המקיפה של המצוות.³⁴ על אף הגיוון בשיום לא נמצא בפועל מיון קטגורי למערכת המצוות במקרא³⁵ ואף לא בספרות חז"ל.³⁶ מיון קטגורי בעל דיכוטומיה ברורה בין חוקים-מצוות שמעיות ובין משפטים-מצוות שכליות, הופיע רק בתקופה הבטר תלמודית,³⁷ וקיבל משנה חשיבות בדיון על טעמי המצוות.

טעמי המצוות בספרות חז"ל

חז"ל כפרשני מקרא עסקו בסוגיית טעמי המצוות.³⁸ סגנון לשון כתיבת החוק במקרא שימש בסיס לעיסוקם של חז"ל בשאלה האם יש לציית למצוות כמצוות מלך ללא מקום לשידול או להנמקה, או שמא יש לקיים את המצוות מתוך הבנה וכך גם לבאר את טעמי המצוות אשר טעמם לא נתפרש במקרא.

לצורך הצגת דברי חז"ל בסוגיה, אציג כלי למיון קטגורי למקורות חז"ל ולמקורות מן התקופה הבטר תלמודית ולאחריה העוסקים בטעמי המצוות, אותו העמיד יוחנן סילמן.³⁹ לשיטתו של סילמן, ישנן שתי גישות באשר לתכלית המצוות ולתוקפן: הגישה ההנחייתית והגישה הציווית.

בגישה ההנחייתית, המצוות מתפרשות כהנחיות אשר מטרתן לשמור על תקינות העולם ותוקפן של המצוות מעוגן בטעמיהן. בגישה הציווית, המצוות מתפרשות כציווים, גזרות מלך הנעדרות כל טעם או לחילופין בעלות טעם אימננטי אובייקטיבי. תוקפן המחייב של המצוות נובע מחובת הציות לאל המצווה ולא מטעמי המצוות.

³³ על התפיסה כי קיום החוקים הינו גורם להערצה מצד אומות העולם, ראה לדוגמא: רמב"ם, מורה, ג, לא, עמ' שמו: הנ"ל, הקדמות, עמ' קלג: הר"ן, דרשות, דרוש הראשון, עמ' נ- נב: אברבנאל, דברים, ד, ה, ד"ה: 'ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים'. ר' יוסף היעבץ הדגיש כי הצירוף 'עם חכם ונבון' מוסב על הציות ולא על ההשגה, ראה: ר' יוסף בן חיים היעבץ, אור החיים, פיראה, עמ' שיד: סורוצקין, הרשב"א, עמ' 186.

³⁴ ראה לדוגמא: בראשית כו, ה: שמות, טו, כה: ויקרא, יח, ד. על מונחים אלו, ראה לדוגמא: הבלין, חוקים, עמ' 149-135.

³⁵ ראה לדוגמא: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 27.

³⁶ ישנו מאמר בברייתא (ובמקבילות) המהווה בסיס לחלוקה בין חוקים ומשפטים, ראה: בבלי, יומא, סז, ע"ב ובתורת כהנים, אחרי מות פרשתא, ח, יג. חז"ל אמנם יצרו מיונים שונים למערכת המצוות: מיון עפ"י הצורה הפורמלית - עשה ול"ת. מיון עפ"י חומרת העונש - מיתת ב"ד כרת, מלקות או קרבן. מיון עפ"י למי מכוונות המצוות - בין אדם לחברו ובין אדם למקום. מיון עפ"י תוקף החיוב - דאורייתא ודרבנן, אך מיון קטגורי מובהק לחוקים ומשפטים הופיע רק בתקופה הבטר תלמודית. ראה: הבלין, חוקים, עמ' 149: קרייסל, המקורות, עמ' 210-209: אורבאך, חז"ל, עמ' 334-329: ראב"ע, י"מ וס"ת, עמ' 38. אעיר כי על אף שדרכו של רס"ג להביא את המקורות לרעיונותיו, בשעה שהבחין בין מצוות שכליות (משפטים) ובין מצוות שמעיות (חוקים) הוא לא ציין את דברי חז"ל בבבלי יומא, יתכן שאף רס"ג לא ראה במאמר הברייתא הנ"ל אבחנה מובהקת ועמדה משוכללת. השווה: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 51.

³⁷ לדוגמא ראה: רס"ג, או"ד, מ"ג, ב, עמ' קיט-קכב: ריה"ל, הכוזרי, מ"ב, מח, עמ' 104-103. על שימוש במונחים אלו, ראה לדוגמא: בן שמאי, חלוקת, עמ' 175-176: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 70: ישפה, פילוסופיה, א, עמ' 246-240.

³⁸ על טעמי המצוות בספרות חז"ל, ראה לדוגמא: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 35-30: אורבאך, עמודי, 1129-1128: אורבאך, חז"ל, עמ' 279-347.

³⁹ סילמן טען כי שורשה של החלוקה לציווי ולהנחייתית מצוי כבר בספרות הרבנית וכדוגמא הביא את הרמח"ל ואת ר"א וסרמן, ראה: סילמן, בין, עמ' 179, הערה 4. מלבד מודל זה אסב את תשומת הלב למודל אחר המופיע במחקרו של י' טברסקי המורכב משש שאלות לבחינת עמדת ההוגה בדבר שאלת טעמי המצוות, ראה: טברסקי, הלכה, עמ' 13-12.

בשתי הגישות קיימת ההנחה כי ישנו קשר בין האל המצווה ובין המצווה. ההבדל בין הגישות מהווה את הבסיס לחילוקי הדעות בסוגיית טעמי המצוות ובהבנת המיון הקטגורי של המצוות לחוקים ומשפטים ובנוגע לייחוס טעמים למצוות פרטיות.

⁴⁰המצוות כיעילות

דברי חז"ל בסוגיית טעמי המצוות אינם עשויים מקשה אחת.⁴¹ בין דבריהם ניתן לזהות מגמה המתמקדת בטובה ובתועלתיות שיש במצוות, לדוגמא: "כנפי יונה נחפה בכסף" מה יונה זו כנפיה מגינות, אף ישראל מצוות מגינות עליהן.⁴² או,

רב אמר לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, וכי מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצוואר, או מי ששוחט מן העורף, הוי לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות.⁴³

המצוות אינן שרירותיות ולכולן יש טעם, אפילו למצוות פרה אדומה אשר מהווה דוגמא ובנין אב לכל החוקים יש טעם:⁴⁴ "אמר לו הקב"ה למשה: לך אני אגלה טעמי תורה, אבל לאחרים חוקה היא."⁴⁵

מלבד ביאור הטעמים המפורשים במקרא, כמו: מצוות השבת⁴⁶ או מצוות הפסח,⁴⁷ עסקו חז"ל גם בנתינת טעם למצוות נוספות שלא נתפרש טעמן במקרא, כמו: מצוות מילה,⁴⁸ דיני נידה⁴⁹ וגזל.⁵⁰ מגמה זו בחז"ל רואה את העיסוק בטעמי המצוות כדבר חיובי שיש לעודדו ולהרבות בו גם במקומות בו המקרא לא פירש את הטעם. הטעמים שהציגו חז"ל היו לרוב תועלתיים, חינוכיים וסימבוליים⁵¹ והמעיסו בשימוש בטעמים מוסריים.⁵²

⁵³המצוות כגזרת מלך

ניתן לזהות מגמה אחרת בין דברי חז"ל ממנה עולה כי קיום המצוות הוא כציות לגזרת מלך וקבלת עול מלכות שמים, לדוגמא:

⁴⁰ בדומה לגישה ההנחיתית של סילמן.

⁴¹ בדומה ליתר הנושאים הנידונים בחז"ל, כמו: סוגיית העיקרים, ראה לדוגמא: בדלוב, העמדת, עמ' 50-51. על סגנון ספרות חז"ל, ראה לדוגמא: אורבך, חז"ל, עמ' 1-3: סבתו, מבקשי, עמ' 60.

⁴² בבלי, שבת קל, ע"א.

⁴³ בראשית רבה, פרשה מד, א. לדוגמאות נוספות, ראה: תנחומא, תצא, ב: במד"ר, יז, ז. אציין את דרשתו היחידאית של ר' חנניה בן עקשיא: "ר' חנינא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות, פ"ג, מט"ז) דבריו מהווים בסיס לדיון על ריבוי המצוות בחוג זה, ראה: לעיל, עמ' 173 ואילך.

⁴⁴ ראה לדוגמא: פסיקתא רבתי, יד: פסיקתא זוטרא חוקת. על טעמים נוספים למצוות הנחשבות לחוקים, כמו: כלאים, ראה: במדב"ר, יב: פרקי דר"א, כא. טעמים לעגלה ערופה, ראה: בבלי, סוטה, לח, ע"ב: שם, מו, ע"א.
⁴⁵ ראה: פסיקתא דרב כהנא ד. גם רש"י לאחר שביאר כי מצות פרה אדומה הינה: "חוקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה". הביא טעם למצווה מיסודו של ר' משה הדרשן. ראה: רש"י, במדבר, יט, כא, ד"ה: תטמא עד הערב. השווה לטעמים אשר הוציעו ראב"ע, רלב"ג ורמב"ן למצוות פרה אדומה: ויקרא, טז, ח, ד"ה: וגורל אחד לעזאזל.

⁴⁶ לטעמים במקרא, ראה: שמות, כ, ז-י: דברים ה, יא-יד: בראשית ב, א-ג. לביאור הטעמים בחז"ל, ראה לדוגמא: בבלי, שבת, י, ע"ב: שמות רבא, א, לב: אסתר רבא, ב: מכילתא, תשא, לא.

⁴⁷ לטעמים במקרא, ראה: שמות, יב, ז: לביאור הטעם בחז"ל, ראה לדוגמא: מכילתא, יב, ו.

⁴⁸ ראה: ילקוט שמעוני, ח"א, פ: ב"ר, פר' מו: שמו"ר, יט.

⁴⁹ ראה: בבלי, נידה, לא, ע"ב.

⁵⁰ ראה: מכילתא, משפטים, טו. דוגמאות נוספות ראה: בבלי, בבא מציעא, ג, ע"א: בבלי, שבת, כג, ע"א.

⁵¹ ראה לדוגמא: בבלי, סוטה, יז, ע"א: היינמן, טעמי, עמ' 31 הערה 22: אורבך, חז"ל, עמ' 324.

⁵² ראה: היינמן, טעמי, עמ' 34-35.

⁵³ בדומה לגישה הציווית של סילמן.

ר' אלעזר בן עזריה אומר: מנין שלא יאמר אדם אי איפשי ללבוש שעטנז אי אפשי לאכול בשר חזיר, אי איפשי לבוא על הערוה, אבל איפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים.⁵⁴

מדברי חז"ל אלו עולה כי המצווה היא מטרה בפני עצמה וציות האדם הוא אך ורק ביטוי לאמונתו באל והכרתו בחובת הציות לחוקיו.⁵⁵ בתפיסה זו חז"ל השתמשו במונחים: 'גזרת הכתוב' ו'גזרת מלך'.⁵⁶ על אף שמקובל כי מונחים אלה בעלי משמעות זהה לפיה המצוות הללו נעדרות טעם,⁵⁷ ביקש יאיר לורברבוים במחקרו ליצור אבחנה בין המונחים וטען כי אין זהות ביניהם.⁵⁸ לדידו מונחים אלו מציגים שני הלכי רוח דתיים שונים: האחד, שיעבוד וציות, והשני, מסתורין והשגבה.⁵⁹ במגמה זו תוקף המצווה נובע מחובת הציות בלבד ולא מייעילות המצווה וכדאיותה. אין הכוונה שהמצוות נעדרות טעם, אלא שהעיסוק בטעם המצווה מסכן את חובת האדם לציות ולתודעת העבדות.⁶⁰

הסתייגות מטעמי המצוות בחז"ל

מלבד שתי המגמות שציינתי לעיל אשר מן האחת עולה כי תוקף המצווה נובע מייעילותה (בדומה לגישה הנחיייתית) ועל כן יש מקום לעיסוק בטעמי המצוות, ומן השנייה עולה כי תוקף המצווה נובע מחובת הציות ושיעבוד לאל (בדומה לגישה הציווית). קיימת מגמה נוספת בין דברי חז"ל המסתייגת מעצם העיסוק בטעמי המצוות.⁶¹

ואמר רבי יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהן גדול העולם. כתיב: "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור, וכתיב: "ויהי לעת זקנת שלמה, נשיו הטו את לבבו". וכתיב: "לא ירבה לא סוסים", ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשיב, וכתיב: "ותצא מרכבה ממצרים בשש" וגו'.⁶²

במגמה זו המצוות בעלות טעם, אך ידיעת הטעם מהווה מכשול. מגמה זו ניצבת מול אנטינומיזם, בשל ההבנה כי הנטייה האנושית רואה בטעם המצווה את סיבת חובת הקיום המעשי וממילא ידיעת הטעם מטעה ומפתה את האדם כי אפשר לוותר על המצווה.⁶³ מדברי חז"ל אלו עולה כי גילוי הטעם מהווה סכנה לקיום המעשה,⁶⁴ ודווקא שלמה המלך על אף היותו החכם מכל אדם הציג במעשיו עד כמה ידיעת הטעם

⁵⁴ ראה: ספרא ויקרא כ, כב.

⁵⁵ ראה: טברסקי, הלכה, עמ' 13.

⁵⁶ ראה לדוגמה: תוספתא, כריתות א, ו. מונחים אלו זכו למעמד בשל המשמעות התאולוגית שהם נושאים בחובם, ולא בשל שכיחותם בספרות התלמודית אלא דוגמאות נוספות, ראה: לורברבוים, גזרת, עמ' 10 ואילך.

⁵⁷ ראה לדוגמה: טברסקי, שם: אורבאך, עמודי, עמ' 1128.

⁵⁸ ראה: לורברבוים, גזרת: הנ"ל, רצוי, עמ' 32.

⁵⁹ על מחקרו על דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, ראה: לורברבוים, דתיות: הנ"ל, האמנם: הנ"ל, על: להלן, עמ' 247.

⁶⁰ ראה: לורברבוים, עמ' 47.

⁶¹ הסתייגות מעיסוק בטעמי המצוות אפיינה את האמוראים, ראה: אורבאך, חז"ל, עמ' 334: ראב"ע, י"מ וס"ת, עמ' 45. אציין את דבריו של יצחק טברסקי בסוגיית טעמי המצוות בהם עמד על האבחנה בין השאלה מהן הסיבות שהניעו לדעתנו את האל לחוקק את החוק, ובין שאלת הטעם לקיום המצוות, קרי: מהן הסיבות של האדם הדתי לפעול כמצווה. לדידו, ערבוב בין התחומים נפוץ ושימש לא אחת להסתרת הטעמים ואף לעמדה קיצונית השוללת עיסוק בטעמי המצוות. ראה: טברסקי, הלכה, עמ' 12.

⁶² ראה: בבלי, סנהדרין, כא, ע"ב.

⁶³ ראה לדוגמה: טברסקי, הלכה, עמ' 30: ראב"ע, י"מ, עמ' 45. חשש זה העלה הרמב"ם, ראה: רמב"ם, משנה תורה, ספר עבודה, הלכות מעילה, פ"ח, ה"ח.

⁶⁴ אעיר כי מלבד החשש המעשי הקיים בידיעת הטעם ישנו גם חשש רוחני, שבשל גילוי הטעם יבוא האדם לקיים את המצווה רק בשל כדאיות המצווה ותועלתה ולא מתוך מחויבות לאל המצווה כפי שהעלה ר' יעקב בעל הטורים. ראה: טור, יו"ד, קפ"א. ראה: לורברבוים, על, עמ' 74. אוסיף כי המקור שהביא לורברבוים עולה יפה עם דברי בעל הטורים על טעם מצוות סוכה. מצוות סוכה מופיעה במקרא ולצידה טעם היסטורי (ראה: ויקרא,

עלולה להוביל לאי ציות למצווה. הסתייגות מגילוי טעמי המצוות הנובע מחשש שהמצווה יבוא להקל במצווה או לשנותה מתואר בחז"ל לא רק במצוות דאורייתא אלא אף באיסורי דרבנן:

לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר ר' ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם א' קרא ובקש להטות, אמר: כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת לכשיבנה בהמ"ק אביא חטאת שמנה.⁶⁵

הבנה זו של הנטייה האנושית הביאה את חכמים להימנע מפרסום טעמים של תקנה חדשה אשר תקנו עד שנים עשר חודש, בשל החשש מאותו אדם שהטעם לא יתקבל על דעתו ויבוא בשל כך לזלזל בתקנה.⁶⁶

טעמי המצוות בתקופה הבתר תלמודית

המגמות השונות בדברי חז"ל היוו בסיס להתפתחות הסוגיה בימי הביניים. מתקופה זו ואילך ניתן להצביע על שלוש מגמות עיקריות בהסברת טעמי המצוות:⁶⁷ מגמה רציונלית,⁶⁸ מיסטית⁶⁹ וסימבולית.⁷⁰ החכמים לאורך הדורות חתרו להבין את מגמת המצוות ותכליתן הדתית, הרעיונית והמוסרית, ותפיסת טעמי המצוות שלהם שיקפה באופן קוהרנטי את תפיסתם הכללית בדבר תכלית האדם, תכלית החוק והיחס בין האל המחוקק לאדם המצווה.

סוגיית טעמי המצוות כקנה מידה

בימי הביניים מקבלת סוגיית טעמי המצוות משנה חשיבות בראי המחקר. משה הלברטל ראה באופן בו החכם מעצב מחדש את מובנה של ההלכה והעשייה הדתית ביטוי למקוריות, לעומק ולהשפעה של שיטה הגותית על תולדות המחשבה היהודית.⁷¹ אפרים גוטליב ראה בסוגיה זו קנה מידה למיון החכמים לאסכולות השונות. גוטליב הסביר כי בעזרת הדיון בסוגיה זו ניתן לאמת האם החכם הינו פילוסוף או מקובל.⁷² הפילוסוף יסבור כי נקודת המוצא בסוגיית טעמי המצוות הינה האדם לו נתנו את המצוות אשר מטרתן להדריכו אל השלמות, ואופיין של המצוות נגזר מהכרת תכונות האדם וההתאמה לתכונותיו. לעומתו יסבור המקובל כי המצוות משפיעות על אופיו של האדם המקיימן אך גם על ההרמוניה של כל היקום – כל יהודי בקיום מצווה שותף לבורא. המצוות אינן גזרות ללא טעם, בכל מצוה טמון כוח קוסמי

כג, מב- מג) אך הטור, בדומה לשיטתו כי קיום המצוות נובע ממחויבות לאל המצווה מדייק ואומר: "לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל, ולא הייתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצוות הבורא יתברך. ולכן ציווה אותנו שנעשה בחודש השביעי, שהוא זמן הגשמים, ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה. בזה יראה לכול שמצוות מלך היא עלינו לעשותה." (טור, או"ח, ס' תרכה) עוד על ר' יעקב בעל הטורים, ראה לדוגמא: אורבך, קודיפיקציה: אלון, המשפט, עמ' 1058-1082: טשרנוביץ, תולדות, ב, עמ' 199-220: תא שמע, כנסת, ב, עמ' 167-183.

⁶⁵ ראה: בבלי, שבת, יב, ע"ב.

⁶⁶ ראה לדוגמא: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 12 והערה 1. לעיתים חכמים אף הביאו טעמים פורמאליים במקום הטעמים הממשיים כדי להוביל את העם לקבל את התקנה, ראה: ליברמן, יוניים, עמ' 253: רביצקי, עמדות, עמ' 151.

⁶⁷ ראה לדוגמא: ארנד, טעמי, עמ' 69: גרינפלד, טעמי, עמ' 117.

⁶⁸ מגמה זו מתבטאת למשל בהגותם של רס"ג והרמב"ם.

⁶⁹ מגמה זו מתבטאת למשל בהגותם של הרמב"ן, ר' מנחם רקאנטי. על ר' מנחם רקאנטי, ראה לדוגמא: גוטליב, מחקרים, עמ' 573-575: אידל, רקנאטי, עמ' 30-32, 71-72, 189-192.

⁷⁰ מגמה זו מתבטאת למשל בהגותו של הרש"ר הירש, ראה לדוגמא: הרש"ר, המצוות כמסמלים, עמ' 2-6, 30-28: עוד על המצוות כסמלים, ראה לדוגמא: גלרטנר, דרך, עמ' 9, 58-59. השווה: רוזנברג, בעקבות, עמ' 187-180.

⁷¹ ראה: הלברטל, האמת, עמ' 249.

⁷² ראה: גוטליב, מחקרים, עמ' 93. אציין כי היינמן השתמש באמת מידה זו ליצור אבחנה בין ריה"ל ובין ההסברה המיסטית, ראה: היינמן, עמ' 60.

ועל ידי קיום נכון של המצווה מכוון האדם את הנהגת העולם.⁷³ יצחק היינמן במחקרו אודות טעמי המצוות, בפרק הסוקר את הנושא בתקופת ימי הביניים טען כי החברה היהודית המדוברת נחלקה לשלושה זרמים: תלמודיים, פילוסופיים ומיסטיקנים.⁷⁴ לדידו, שלושת הזרמים הללו הציגו עמדות נבדלות בסוגיית טעמי המצוות. התלמודיים נטו להטרונומיה ולא מצאו צורך לעסוק בטעמי המצוות ולהוסיף על הטעמים אשר קיימים כבר בספרות התלמודית. הפילוסופיים עסקו בהסברת מערכת המצוות והציגו טעמים רציונליים הן מצד האדם הן מצד הבורא. בטעמיהם הסבירו לא רק את עניין המצווה אלא אף את עצם קיום המצווה, לא במטרה לפגוע באופייה ההטרונומי אלא במטרה להפיג את חריפות ההטרונומיה.⁷⁵ המיסטיקנים הרבו לעסוק בסוגיה ונתנו טעמים למצוות על דרך הסוד מתוך תפיסה כי קיום המצווה בעולם התחתון משפיע בעולמות העליונים.⁷⁶

אבחנות אלה במבט עכשווי מעט שבירות, נוכח המחקר שהצביע על שימוש בהסברה מאגית-אסטרלית של המצוות בקרב פילוסופים,⁷⁷ ועל פילוסופים שראו במצוות אמצעים מאגיים-אסטרליים.⁷⁸ ניתן להצביע על ניסוחים שונים לתפיסה כי המצווה מכוונת לאדם בקרב הפילוסופיים.⁷⁹ אף החלוקה לאסכולות אינה הרמטית כפי שהיא מצטיירת לעיל.⁸⁰ יחד עם זאת, נראה לי, כי סוגיה זו של טעמי המצוות תורמת לאינדיקציה, ראשונית לכל הפחות, בבידול המקובל מן היתר, כיוון שזה האחרון יוסיף על התפיסה כי המצווה מכוונת אל האדם את זיקה בין מעשה המצווה או האובייקט שבו היא מתקיימת לבין ישות עליונה שעליה היא רומזת או משפיעה.⁸¹ עוד נראה לי, כי הנטייה להטרונומיה אינה בהכרח זהה לתפיסה שאינה רואה צורך בעיסוק בטעמי המצוות, ועקבות לכך נמצא בחוג חכמים זה.

על אף החלוקה שהציג היינמן לחברה היהודית, במחקרו זכתה האסכולה הפילוסופית למלוא תשומת הלב, ובה כינס היינמן חכמים שונים אשר הציגו רבגוניות בתפיסת המצוות שלהם.⁸² הסברה המיסטית נעדרה מן הסקירה,⁸³ ואת אסכולת התלמודיים ייצג רש"י בהארה מינורית.⁸⁴

בחלק זה של הדיון אבקש לעמוד על עקרונות ומגמות שהציגו החכמים בימי הביניים עד לתקופתו של רח"ק בסוגיה זו, במטרה לעמוד על שיטתו של בית מדרשו של רח"ק אף בסוגיה זו.

תפיסת רב סעדיה

רב סעדיה (להלן רס"ג) נמנה על ההסברה הרציונלית. משנת טעמי המצוות של רס"ג נגזרת בין היתר משתי תפיסות מרכזיות בהגותו: הראשונה, הינה התפיסה כי הבריאה הינה חסד האל על בריותיו ונתינת

⁷³ עוד על מה בין הפילוסוף והמקובל, ראה לדוגמא: שלום, מגמות, עמ' 24-29: חנוך, הרמב"ן, עמ' 24-26: ארנד, טעמי, עמ' 118: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 249-250: הלר ולינסקי, בין: הנ"ל, פילוסוף.

⁷⁴ השווה: וייס, דור, ה, עמ' 217: בדלוב, העמדת, עמ' 24-25.

⁷⁵ ראה: היינמן, שם, עמ' 34.

⁷⁶ ראה: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 46-49. חלוקה זו לשלוש שיטות במחשבת היהדות מופיעה אף אצל ח' חנוך, ראה: חנוך, הרמב"ן, עמ' 11.

⁷⁷ ראה: שוורץ, אסטרולוגיה.

⁷⁸ לדוגמא: ריה"ל וראב"ע, ראה: שוורץ, אסטרולוגיה, עמ' 31-61, 91-62.

⁷⁹ ראה: רס"ג, או"ד, מ"ה: ריה"ל, כוזרי, מ"ג, כג, עמ' 165-168.

⁸⁰ ראה לדוגמא: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 201: לעיל, טיפולוגי, עמ' 50 ואילך.

⁸¹ ראה לדוגמא: רמב"ן, עה"ת, בראשית ב, ח, עמ' לא: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 251-253. בעניין ההשפעה לישות עליונה, ראה: שוורץ, מתאורגיה. שם עמד שוורץ על שני דגמים בטעמי המצוות: האחד, קבלי-תאורגי (מכוון להשפעה לשלמות העולם האלוהי ופעילותו התקינה), השני, מאגי-אסטרלי (מכוון להשפעה ישירה על העולם הארצי-תועלתני).

⁸² על החלוקה של החברה היהודית עסקתי בפרק הטיפולוגי שם הצעתי חלוקה מעט שונה, ראה: לעיל, עמ' 51 ואילך.

⁸³ ראה גם: חנוך, הרמב"ן, עמ' 11, הערה 1.

⁸⁴ אמנם היינמן הציג אף משיטת הרשב"ם, אך זו להערכתו, אינה עולה בקנה אחד עם שיטת התלמודיים אשר "נטו להטרונומיה עוד יותר מאשר חז"ל", כפי שהגדיר זאת היינמן, ראה: היינמן, שם, עמ' 47.

התורה והמצוות הינה החסד הגדול ביותר על מנת שהנבראים יגיעו לאושרם ולייעודם.⁸⁵ סוגיית בריאת העולם מהווה את הבסיס עליו מתפתח כל הדיון בספרו 'אומנות ודעות',⁸⁶ כשמסקנת רס"ג היא כי יש עולם נברא ויש בורא. המניע לבריאה הוא רצון האל להיטיב. התודעה הדתית אצל רס"ג בבסיסה הינה תודעה של נברא המביע את כפיפותו לאל ואת הכרת התודה שלו על כל החסד שהבורא גומל עמו. השנייה, הינה התפיסה בדבר היחס בין התבונה (המוסר) ובין ההתגלות (הדת). רס"ג סבר כי ישנה התאמה בין התבונה להתגלות, התבונה מובילה אל האמת שבהתגלות ולשתייהן מטרה אחת – השלמות המוסרית. בהתאם לתפיסה זו מייין רס"ג את כלל המצוות לשתי קטגוריות,⁸⁷ האחת: מצוות שכליות – מצוות שגם לולי נתנו בהתגלות היינו מחויבים בהן מכוח השכל, והשנייה: מצוות שמעיות – מצוות שהשכל לא היה מחייבן וחיובן מתוקף ההתגלות,⁸⁸ רס"ג בדומה לחכמי המעתזלה ראה במיון קטגורי זה של מערכת המצוות אבחנה אפיסטמולוגית, שעניינה ההכרה שמה שבשכלנו ידוע כטוב ומביא לתועלת הרי הוא אף מצווה על ידי האל.⁸⁹

בעצם העמדת הקטגוריה של 'מצוות שכליות' חידש רס"ג כי בכוח התבונה לייצר חובות מוסריות שאינן נגזרות מן ההתגלות, וההתגלות מצווה עליהן בשל היותן חובות מוסריות בלתי תלויות.⁹⁰ הצורך בהתגלות נעוץ בצורך למקור פוזיטיבי של ההוראה – בכוחה של התבונה לצוות על עצם הציווי, אך לקביעת הגדרתו של הציווי ופרטיו יש צורך בהתגלות.⁹¹ הדיכוטומיה בין המצוות השכליות והמצוות השמעיות אינה מוחלטת אלא יש בכל סוג היבט מן הסוג השני. ישנו יסוד שמעי במצוות השכליות, ובמצוות השמעיות ישנו יסוד שכלי. במצוות השכליות פרטי המצוות, דירוג חומרתן, העונש עליהן – כל זה ידוע באופן שמעי. בעוד

⁸⁵ ראה: או"ד, מ"ג, עמ' קטז.

⁸⁶ מהלך אשר אפיין את חכמי הכלאם וזכה לביקורת מצד הרמב"ם במורה, ראה: רמב"ם, מורה, א, עא, עמ' קכג-קכד. ראה גם: רמב"ם, שם, ב, כה, עמ' ריט-רכא. על ביקורת מפורשת עם איזכור שמו של רס"ג, ראה: רמב"ם, אגרות, אגרת תימן, עמ' קמד.

⁸⁷ ראה: רס"ג, או"ד, מ"ג, עמ' קיח-קיט. אבחנה זו מופיעה אף בפירושו לתורה, בספר המצוות בכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה' ובפירושו לס' היצירה, ראה לדוגמא: ישפה, פילוסופיה, ח"א, עמ' 241. מקורה של אבחנה זו מיוחס במחקר למסורת המעתזלית, ומקובל ליחס לרס"ג את הבכורה בין חכמי ישראל אשר החזיק באבחנה זו. אבירם רביצקי במחקרו הציע לראות את מקור האבחנה בכתביו של ר' יעקב בן אפרים, חכם בן דורו של רס"ג אשר אפשר שהיה מבוגר מרס"ג, והיה מן המתפלמסים החשובים עם הקראים. כך הציע רביצקי לראות השפעה יהודית על חכמי הכלאם המוסלמי. ראה: רביצקי, רב סעדיה, עמ' 192. עוד על ר' יעקב בן אפרים, ראה לדוגמא: צוקר, לבעיית. אעיר כי טענה על השפעת מיעוט יהודי על רוב מוסלמי לרוב נשמעת מופרכת, אך דווקא לאור המציאות ההיסטורית-תרבותית של המאות התשיעית והעשירית בארצות האסלאם בהם היה נפוץ המג'לאס השפעה שכזו מתקבלת על הדעת. על הרקע לכתיבת ספר 'אומנות ודעות', ראה לדוגמא: בן שמאי, חוג לעיון.

⁸⁸ על אף שרס"ג היה בעל גישה רציונליסטית העמיד את הקטגוריה של 'מצוות שמעיות' עד שההוגים אשר באו אחריו לא יכלו לשלול קטגוריה זו, למעט ראב"ע, ראה: ראב"ע, י"מ וס"ת, עמ' 45.

⁸⁹ השאלה אשר העסיקה את רס"ג ואת ספרות אצול אלפקה כולה הייתה: איך אנו יודעים מה האל מצווה? ראה: בן, שמאי, חלוקת: רביצקי, לוגיקה, עמ' 26-49. לאבחנה זו בין מצוות שמעיות ובין מצוות שכליות ישנם שני תפקודים מבחינה פילוסופית: האחד, אפיסטמולוגי, והשני, פוליטי. חכמי ימי הביניים השתמשו במיון מערכת המצוות במונחים זהים של 'מצוות שמעיות' ו'מצוות שכליות' אך בפועל התכוונו לתפקודים שונים של המצוות. חכמים, כמו: ריה"ל ב'כוזרי' והראב"ד ב'אמונה הרמה', בשונה מרס"ג, ראו במיון קטגורי זה אבחנה בין מצוות שעניינן הסדרת החברה המדינית (שכליות) לבין מצוות שעניינן ייחודי למסורת הדתית הפרטיקולארית, בדומה לאריסטו שהבחין בין חוקים באופן פוליטי (ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ב, מח, עמ' 103-104: ראב"ד, א"ר, מ"ב, עיקר החמישי, עמ' 69 ואילך: אריסטו, אתיקה, ס' ה). הרמב"ם הציג אבחנה אפיסטמולוגית והתנגד לשימוש במונחים במונח האונטולוגי-פוליטי כפי שהובנו על ידי חכמים ספרדים בני דורו ולאור זה בשמונה פרקים השתמש הרמב"ם במונח: מצוות מפורסמות (ראה: רמב"ם, הקדמות, הקדמה למסכת אבות, פ"ו, עמ' רמה).

⁹⁰ דיון פילוסופי זה כבר נמצא בכתבי אפלטון בדיאלוג 'אוטיפרון', ראה: אפלטון, כתבי, ח"א, עמ' 255-277, בפרט עמ' 267. התפיסה כי האל מצווה על הטוב בשל היותו טוב בלתי תלוי מהווה ניגוד גמור לתפיסת האשעריה אותה לא קיבל רס"ג לפיה במידה והאל היה מצווה על גניבה היה זה ציווי מוסרי והייתה חובה לציות לכך. ראה: או"ד, מ"ג, עמ' קלו.

⁹¹ ראה: רביצקי, רב סעדיה, עמ' 162 הערה 14: שבד, הפילוסופים, עמ' 29.

שהמניע לקיים מצווה שמעית הינו שכלי.⁹² לדידו של רס"ג, ישנו מניע תבוני לקיום מצווה שאינה תבונית והוא הבעת כפיפות האדם לאל והחובה להכיר לו תודה על החסד שגמל עמו.⁹³

על אף שרס"ג נתן עליונות לתבונה על הדת⁹⁴ ניתן לראות בהדגשת ההיבט השמעי במצוות השכליות את החשש מאנטינומיזם, רס"ג הדגיש כי המניע לציות וקיום המצווה שכלית הינו שמעי⁹⁵ ובכך סלל רס"ג דרך בטוחה למאמין מחד, קיום המצוות מתוך הזדהות שכלית ומאידך פרטיהן ודרך ביצוען הוא מקבל מהנביא ומן המסורת.⁹⁶

במאמר השלישי בפרק א ופרק ב פורס רס"ג את משנתו ומנמק את המצוות בכללן ומציג נימוקים תועלתיים למצוות ספציפיות.⁹⁷ תכלית עבודת האל הינה להרבות זכויות לעולם הבא על ידי קיום המצוות.⁹⁸ רס"ג סבר כי על המאמין לתת ביסוס שכלי לדת, במסגרת זו יש מקום לעיסוק בהסברת המצוות על דרך השכל, על מנת להשלים את חובותינו הטבעיות בעזרת חובותינו המוסריות והדתיות. אופי הסברתו את המצוות הינה פרקטית פונה אל הרובד ההגיוני-מעשי שבלב המצווה ומטעים את המצוות מצד התועלתיות שבהן ולכן ממשנתו נעדרו נימוקים היסטוריים או סימבוליים למצוות.⁹⁹

תפיסת רבנו בחיי

רבינו בחיי אבן פקודה (להלן רב"ח) בספרו 'חובות הלבבות'¹⁰⁰ קיבל את חלוקת המצוות של רס"ג למצוות שכליות ומצוות שמעיות. במשנת רס"ג אין סימטריה בין המצוות השמעיות ובין המצוות השכליות בשל היחס בין התבונה לדת וכל הצדקתם של המצוות השמעיות היא בכדי "להרבות גמולנו והצלחתנו עליהם כמו שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".¹⁰¹ אף במשנתו של רב"ח ישנה א-סימטריה בין המצוות השכליות ובין השמעיות אך לא בשל היחס בין התבונה לדת, אלא בשל ההתמקדות במצוות הלב.¹⁰² רב"ח טען כי מצוות התורה מבוססות על הערת התורה והערת השכל.¹⁰³ באבחנה זו עמד רב"ח על שני אפנים בעבודת האדם את האל.¹⁰⁴ האחד, הערת התורה, קרי: עבודה שיש בה ממד של כפיה והכרה, וממלא חיזונית לאדם. השני, הערת השכל, קרי: עבודה הבאה מצד ההכרה ורצונו החופשי של האדם,

⁹² ראה: שביד, הפילוסופים, עמ' 28-29: איזנברג, הדרך, עמ' 40.

⁹³ עוד על ההיבט השכלי במצוות השמעיות, ראה לדוגמא: שביד, שם: בן שמאי, חלוקת, עמ' 175-176.

⁹⁴ ראה: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 70.

⁹⁵ ראה: רס"ג, או"ד, מ"ג, ג, עמ' קכב.

⁹⁶ ראה: איזנברג, הדרך, עמ' 39-40 והערה 16.

⁹⁷ על ההבדלים בהסברה בין פ"א לפ"ב במאמר השלישי, ראה לדוגמא: בן שמאי, חלוקת, עמ' 170: איזנברג, הדרך, עמ' 37.

⁹⁸ ראה: רס"ג, או"ד, מ"ג, עמ' קטז: שביד, שם, עמ' 49: בן שמאי, חלוקת, עמ' 172.

⁹⁹ ראה: איזנברג, הדרך, עמ' 41: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 52. לצד זה ניתן להוסיף אף את ההיבט כי המצוות מזככות את הנפש בעוד העבירות מעכירות אותה העולה מן המ"ה שם משתמע כי כוונתו של רס"ג למצוות השמעיות, ראה: רס"ג, או"ד, מ"ה, א, עמ' קע-קעא.

¹⁰⁰ שם הספר במקור הערבי הינו ספר הדרכה לחובת הלבבות, 'כתאב אלהדאיה אלי פאריץ' אלקלוב', על הדיון סביב תיארוך כתיבת הספר, ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, ח"א, עמ' 137-138. עמוס גולדרייך במחקרו עמד על חידושו הנוגע של רב"ח במחשבה הדתית היהודית. לדידו, עיקר החידוש כבר טמון בכותר של החיבור ובמונח: 'חובות הלבבות' שאין לו מקור או הקבלה בהגות היהודית לפניו. גולדרייך הציע לראות בצופי אלחארת' בן אסד אלמחאסבי [781(?) - 875] שהיה מראשוני המחברים השיטתיים של הצופית הקדומה כמקור השפעה אפשרי למשנתו של רב"ח, ראה: גולדרייך, המקורות, עמ' 186-188 והערה 35: ישפה, פילוסופיה, א, עמ' 466.

¹⁰¹ ראה: רס"ג, או"ד, ג, א, עמ' קיט.

¹⁰² לפי רב"ח במצוות השמעיות יש אלמנט של ציות, עשייה ללא הבנה, ראה: רב"ח, חוה"ל, שער עבודת האלוקים, פ"ג, עמ' 88.

¹⁰³ ראה: רב"ח, שם, עמ' 85.

¹⁰⁴ אמנם רס"ג כבר יצר אבחנה בין הדת ובין התבונה, אך באמונות ודעות המסקנה הייתה כי השכל הינו מקור ידע אמין ובכוחו לייצר חובות מוסריות שאינן נגזרות מהתגלות. עוד על מה בין רס"ג ב'אמונות ודעות' ובין רב"ח ב'חובות הלבבות', ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, ח"א, עמ' 144: היינמן, טעמי, עמ' 57-58.

מתוך פנימיותו. עבודת השכל היא היעד אליה מכוון רב"ח בחיבורו, מטרתו לעורר אצל האדם המאמין את הלב והמוטיבציה לקיום התורה והמצוות.¹⁰⁵ על המאמין לבחור בקיום המצוות מתוך רצון, ולעצב את נפשו שתתעב את מה שאסרה התורה באופן טבעי. את כלל המצוות חילק רב"ח לשניים: חובות האברים וחובות הלבבות.

חובות האברים, 'עבודה גלויה',¹⁰⁶ קרי: מצוות הדורשות מן האדם אקט פיזי בעזרת גופו. חלק זה גלוי וניתן לזהות בעין מי מבצע את חובת האברים ומי אינו מבצע. חובות האברים מוגבלות במספרן כתר"יג מצוות,¹⁰⁷ והן נחלקות לשניים. למצוות שכליות – שהשכל מחייבן אפילו אם לא חייבה אותן התורה, ולמצוות שמעיות שאין השכל מחייבן אך אינו דוחה אותן.¹⁰⁸

שילוב מצוות שמעיות ומצוות שכליות יחד בתורה נועד להביא את המאמין לקיום או על דרך ההבנה "מי ששכלו והכרתו חזקים, יתעורר אליהם ויקבלם על עצמו לשני הפנים" או על דרך הציות "ומי שנחלש שכלו מדעת חיובם, יקבלם מצד התורה בלבד וינהג בהן מנהג השמעיות".¹⁰⁹

חובות הלבבות, 'עבודה צפונה',¹¹⁰ קרי: מצוות המוטלות על ליבו של האדם ואינן דורשות מעשה פיזי ועל כן לא ניתן לזהות מי קיימן ומי לא. כל המצוות הללו מתיישבות על השכל ומובנות לכל בר דעת. מצוות אלו נחלקות לעשה ולא תעשה חיובן מן התורה, חיוב תמידי בכל זמן ובכל מקום. לדידו של רב"ח חובות הלבבות הוא היסוד של התורה "אם יארע על הכונה הפסד, לא יהיו המעשים מקובלים".¹¹¹ ללא כוונת הלב, ההכרה וההשגה הנכונה, לא נבוא למלא כראוי את חובות האברים. בחלק זה המצוות כולם שכליות, ומספרן כמעט אינסופי.¹¹²

¹⁰⁵ ראה: שוגרמן, רב"ח. לדידו של רב"ח יש לבחור בקיום המצוות מתוך רצון, ולעצב את נפשינו שנתעב את מה שאסרה התורה באופן טבעי.

¹⁰⁶ ראה: רב"ח, חוה"ל, הקדמה, עמ' 9. חובות האברים מכונות אף 'החכמה הנראית' (ראה: רב"ח, שם, עמ' 7). לדידו של רב"ח ישנה הוכחה שכלית לקיומו של סוג זה של מצוות וקיומן של המצוות הללו אינו מידת חסידות אלא חיוב גמור. "מן השכל" כשם שהאדם מורכב מנפש נסתרת וגוף נגלה כך ישנה חובה לעבוד את הבורא עבודה גלויה ועבודה צפונה. יש להדגיש כי בשעה שמביא רב"ח הוכחות לחיוב הגמור לקיום המצוות התלויות בלב הוא מקדים את הוכחה שכלית למקורות מן התורה ומדברי חז"ל. השכל הינו מקור מוסמך ויש לגשת לבחון נושא באשר הוא מתוך חקירה שכלית והתבוננות עצמית. כך גם הסביר שהאדם חייב בעבודת האל מתוך הכרה ושכל. ראה: רב"ח, שם, שער עבודת האלוקים, פ"א, עמ' 82. עוד על השכל אצל רב"ח, ראה לדוגמא: היינמן, טעמי, עמ' 57: רב"ח, חוה"ל, הקדמת המהדיר, עמ' 14.

¹⁰⁷ ראה: רב"ח, חוה"ל, הקדמת המהדיר, עמ' 13. "חובות האברים מספרן מוגבל כתר"יג, אבל חובות הלבבות הרי הם רבים מאד אין סוף לפרטיהם" הניסוח במקור הערבי אצל רב"ח היה "נחו תרי"ג" על האתגר בתרגום המילולי מן הערבית, ועל הקושי העולה מדבריו של רב"ח, ראה: גולדרייך, המקורות, עמ' 179-181.

¹⁰⁸ סביר להניח כי רב"ח השתמש במונח זה בעקבות רס"ג, (ישפה טען כי אבחנה זו מושפעת כנראה מתורתו של הצופי אלמחאסבי, ראה: ישפה, פילוסופיה, א, עמ' 480) על מונח זה בחוה"ל, ראה לדוגמא: שער עבודת האלוהים, פ"ב, עמ' 84: שם, פ"ג, עמ' 88: שם, פ"ו, עמ' 101: שער הכניעה, פ"ה, עמ' 181. אדגיש כי על אף השימוש במונח זה בדומה לרס"ג, להערכתי אין מטרת רב"ח להדגיש בשימוש במונחים אלו של 'שכליות' ו'שמעיות' את השכל כפי שחידש רס"ג. אלא כוונתו להדגיש את הציות הבא לידי ביטוי במצוות השמעיות מול חופש הרצון וההכרה הבאים לידי ביטוי במצוות השכליות שהרי זהו עיקר משנתו.

¹⁰⁹ רב"ח מדגיש את מצבם של עם ישראל בעת מתן תורה, ורומז על זיקה בין המצוות השמעיות ובין רפיון הדעת של עם ישראל בזמן מתן תורה, ראה: רב"ח, שם, שער עבודת האלוקים, פ"ג, עמ' 88: היינמן, טעמי, עמ' 55.

¹¹⁰ שם. חובות האברים מקבלים את התואר 'החכמה הצפונה', ראה: רב"ח, שם, עמ' 7. שרה סבירי במחקרה מבחינה בין המגמה המחצינה את פרישותו של האדם (למשל ההליכה: בבגד צמר – צוף בערבית), לבין המגמה של הסתרת הפרישות והכחשת האדם (מלאמה' בערבית) שהרי ההחצנה מביאה לגאוה, ראה: סבירי, מיסטיקה.

¹¹¹ ראה: רב"ח, שם, עמ' 16.

¹¹² ראה: רב"ח, חוה"ל, השער השלישי, פ"ג, ס"ה: שם, הקדמת המהדיר, עמ' 13.

בהסברת המצוות עסק רב"ח מתוך מגמה חינוכית,¹¹³ וכמטרתו להביא את האדם להרמוניה בין ליבו ובין מעשיו. עבודת האל נובעת מהכרת הטוב של האדם הזוכה לכל הטוב האלוהי. טבע האדם מכריח את האדם להכיר טובה ולא לכפור בה ולגמול טובה עם אלוהיו ולהיות כנוע לפניו.¹¹⁴ בשל כך במשנת טעמי המצוות שלו נעדרים טעמים תועלתיים.

רב"ח הסתפק במתן טעם כללי למצוות התורה, טעם מוסרי רציונאלי:

ראוי לך אחי שתבין כי רב הענין המכוון במצוות, שהן בגופים ובאברים, הוא להעיר על המצוות אשר תהינה בלבבות ובמצפונים, מפני שעליהם משען העבודה והם שרש התורה [...] ומפני שהיה זה למעלה מכח האדם, ולא יתכן לו עד שיפרד מרב תאוותיו ובהמיות ויכריח טבעו ויקשר תנועותיו, העביד אותו הבורא בגופו ובאבריו במה שיש ביכלתו עד שיקל עליו לעמד בהם.¹¹⁵

לדידו של רב"ח המצוות מעירות את הלבבות ומסייעות לאדם להתנתק מתאוותיו. נוסף על טעם כללי זה לאורך החיבור מעלה רב"ח כבדרך אגב טעמים למצוות פרטיות, כמו: השבת, תפילין והתעניות שהמשותף להם הוא הסברה רציונלית.

תפיסת ריה"ל

את תפיסת המצוות וטעמיהן הציג ריה"ל בחיבורו 'הכוזרי'¹¹⁶ כחלק מתפיסתו הכוללת אשר במרכזה ניצב 'העניין האלוהי'.¹¹⁷ המונח: 'העניין האלוהי' או 'הדבר האלוהי'¹¹⁸ בא לציין היבטים שונים ביחס בין האל לאדם. מקורו במונח הערבי: 'אלאמר אלאלהי'. בספרות הדתית המוסלמית משמעותו של הביטוי: 'אמר' הינה יישות מתווכת בין האל לאדם,¹¹⁹ יתכן שמשמעות זאת היא אשר תרמה למשמעות בספר הכוזרי. העניין האלוהי מציג בין היתר את התפיסה כי הנבואה הינה מתת-סגולה מן האל, בניגוד לתפיסה הפילוסופית בה הנבואה הינה תהליך טבעי של הדעת.¹²⁰ העניין האלוהי חל באמצעות הקיום המעשי של המצוות ובהימצאות בארץ ישראל.¹²¹

שאיך אדם מגיע אל הדבר האלוהי אלא בציווי אלוהי, כלומר, במעשים שאלהים מצוה עליהם. שאם לא כך, הרי רוב בני אדם מתאמצים [...] ¹²²

המצוות בעלות תכונה יוצרת ולא נועדו רק לשם משמעת,¹²³ מטרת המצוות לפי ריה"ל היא להביא לדבקות באל ולהשפיע על המאמין את החיות האלוהית.¹²⁴ המצוות פועלות להחלת העניין האלוהי בדומה לחוקי

¹¹³ רב"ח מפרט בהקדמה לספר הסביר רב"ח כי הוא בא למלא חוסר בעיסוק בחובות הלבבות והספר נכתב מתוך מבט פנימה אל תוככי העם המאמינים ולא כתשובה לחיצי האפיקורסיות והכפירה.

¹¹⁴ ראה: רב"ח, שער עבודת האלוהים, פ"ג, עמ' 84-85. בתודעה דתית זו קיים דימיון לרס"ג.

¹¹⁵ רב"ח, חובות הלבבות, שער חשבון הנפש, עמ' 231.

¹¹⁶ שמו של החיבור במקור הערבי הינו: קְתָאב אֶלְחֶגְ'ה וְאֶלְדֶּלִיל פִּי נֶצַר אֶלְדִּין אֶלְדֶּלִיל, ספר ההוכחה והראיה לסיוע הדת הבזויה. השם 'הכוזרי' מופיע במכתב שכתב ריה"ל לחלפון הלוי בן נתנאל ידידו הטוב (ראה: גיל ופליישר, תעודות, תעודה 19, עמ' 326), ור"י אבן תיבון השתמש בתרגומו הראשון של הספר בשם 'הכוזרי'. השווה לתרגומו של ר"י קאפח: הלוי, ר' יהודה, הכוזרי, תרגם ר"י קאפח, קרית אונו: מכון משנת הרמב"ם, תשנ"ז, עמ' א. עוד על הכותר של הספר, ראה לדוגמא: רביצקי, האם, עמ' 109-110.

¹¹⁷ ראה לדוגמא: ריה"ל, הכוזרי, מ"ב, מד, עמ' 102: שם, מ"ד, ג, עמ' 217.

¹¹⁸ מיכאל שוורץ השתמש בתרגומו במונח הזה, ראה: ריה"ל, הכוזרי, מילון מושגים, עמ' 363-364.

¹¹⁹ האיזכור הראשון של הביטוי: 'אלאמר אלאלהי' מופיע באגרת של אבן סינא על הנפש, ראה: ריה"ל, שם.

¹²⁰ תהליך הנבואה לא נזקק לתיווך השכל הפועל אלא מתרחש ללא אמצעי, ראה: וולפסון, המחשבה, עמ' 268. עוד על העניין האלוהי, ראה לדוגמא: פינס, כוזרי: דוידסון, השכל הפועל.

¹²¹ ראה לדוגמא: ריה"ל, שם, ב, מו, עמ' עג: נהוראי, עקידת, עמ' 168: שילת, מטרתן, עמ' 125.

¹²² ראה: ריה"ל, שם, א, צח עמ' 123.

¹²³ ראה: שילת, מטרתן, עמ' 140.

¹²⁴ כפי שהסביר ריה"ל את הצרעת, ראה: ריה"ל, שם, ב, סב, עמ' פב.

הטבע.¹²⁵ לדידו של ריה"ל קיימת בעולם חוקיות רוחנית, המקבילה לחוקיות הפיזית. המצוות הן הנחיות וכללים התואמים את מערכת החוקים הרוחנית שיש בעולם,¹²⁶ ומכיון את החומר לקבלת העניין האלוהי והשפעת השכל הפועל היא כפי הכנת החומרים-המקבלים.¹²⁷

ריה"ל קיבל את חלוקת המצוות למצוות שכליות ולמצוות שמעיות של רס"ג,¹²⁸ אך שני הבדלים קיימים בין חלוקת רס"ג את המצוות ובין חלוקת ריה"ל. האחד, בקטגוריה של המצוות השכליות הבדיל ריה"ל את המצוות הפוליטיות אשר הכרחיות לסדר החיים החברתיים, וכך יצר קטגוריה נוספת של מצוות מוסריות-אנושיות שהן הבסיס והתנאי ההכרחי לקיום החברה.¹²⁹ השני, את המצוות השמעיות כינה ריה"ל: 'אלוהיות שמעיות',¹³⁰ אין לראות בתוספת זו הבדל סמנטי בלבד, אלא ריה"ל ראה דווקא בקטגוריה זו את נציגתה האמתית של התורה האלוהית, והציב את המצוות השמעיות בראש מערכת המצוות.¹³¹ המצוות השכליות, לדידו של ריה"ל, הן רק 'הקדמות והצעות' למצוות האלוהיות,¹³² ומטרתן ליצור תשתית מדינית תקינה על מנת שיחול העניין האלוהי, שהוא מטרת המצוות השמעיות.¹³³ את העקרונות הכלליים של המצוות השכליות אמנם השכל האנושי יכול לקבוע, כמו: צדקה וצום, אבל את פרטי המצווה, כמו: שיעורים – לגביהם נדרשת, לשיטתו, התגלות.¹³⁴ בעוד רבי"ח הדגיש בהגותו את הכוונה, ריה"ל בהגותו הדגיש את ערך המעשה.¹³⁵ קיום המעשה הדתי משפיע על החוויה הפנימית ועל הכישרון הדתי של המאמין,¹³⁶ וגם ללא הבנה קיום המצווה מביא לדבקות באל ולחיי עולם הבא.¹³⁷

¹²⁵ בעיקר לחוק הטבע הביולוגי ולשם כך הביא ריה"ל ארבעה משלים: משל התרופות (שם, א, עט, עמ' 35), משל הכרם (שם, ב, יב, עמ' 75), משל ההוויות הטבעיות (שם, א, צט, עמ' 53), משל ההולדה (שם, ג, כג, עמ' 166-167).

¹²⁶ ראה לדוגמא: רזנברג, בעקבות, עמ' 186.

¹²⁷ ראה לדוגמא: דוידסון, השכל הפועל: שוורץ, אסטרונומיה, עמ' 31-61.

¹²⁸ על אף שאזכור שמו של רס"ג נעדר מספר 'הכוזרי', אימץ ריה"ל רעיונות נוספים מרס"ג. על רעיונות נוספים שאימץ ריה"ל מרס"ג, ראה לדוגמא: קרייסל, המקורות, עמ' 212-213: ה"ל, נבואה, עמ' 115-117, 126-132. לצד המקורות מן העולם היהודי, שאב ריה"ל מלוא חופניים מן העולם המוסלמי בו היה מוטמע, אהוד קריניס טען בין היתר במחקרו שעסק במקורות הערביים של ספר הכוזרי, כי ריה"ל הפך את משמעות האבחנה שבין מצוות שכליות לשמעיות מכפי שהובנה בהגות המעתזלית ובכללה אף זו של רס"ג, ראה: קריניס, הרקע. על הזיקה בין ריה"ל לצופית, ראה: לובל, צופי. למקורות נוספים לרעיונותיו של ריה"ל, ראה לדוגמא: גוטמן, דת ומדע, עמ' 66: ה"ל, הפילוסופיה, עמ' 115-116, 122-123: סיראט, הגות, עמ' 147: שביד, הפילוסופים, עמ' 147.

¹²⁹ ראה: הכוזרי, ג, יא, עמ' 144-152. ריה"ל סבר כי רק לאחר הסדרת קיום החברה יש מקום למדרגה דתית גבוהה יותר של המצוות השמעיות, הרמה המיוחדת לעם ישראל, ראה: ריה"ל, שם, ב, מח, עמ' 103-104: שילת, מטרתן, עמ' 140: שגיא, יהדות, עמ' 79-80.

¹³⁰ ראה: ריה"ל, שם, ב, מח, עמ' עד.

¹³¹ ראה לדוגמא: חנוך, הרמב"ן, עמ' 78: נהוראי, עקידת, עמ' 168.

¹³² ראה: ריה"ל, שם, ב, מח, עמ' 103.

¹³³ ראה: שילת, מטרתן, עמ' 141.

¹³⁴ ראה: ריה"ל, שם, ג, ז, עמ' 141-142: היימן, טעמי, עמ' 59-60: לורברבוים, רצוי, עמ' 47 הערה 105: שילת, מטרתן, עמ' 140. פרטי המצוות הן חלק הנעלם של המצוות והם מקבילים לפרטים שבחוקי הטבע. אדגיש כי ההתגלות הינה מרכיב מרכזי ביותר אצל ריה"ל. היהדות בנויה על רקע התגלות קולקטיבית, וישנה עדיפות למסורת בשל היותה מסורת מגובשת ומסודרת. המצוות הן הדרך להגיע אל האל, בשעה שרק האל בהתגלותו יכול להודיע מהי הדרך אליו.

¹³⁵ ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 1131. באשר ליחס בין המעשה והכוונה בספר הכוזרי: לקראת סוף החיבור מסופר כי החבר החליט לעלות לארץ ישראל (ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ה, כב, עמ' 318). תגובת המלך על כך הדגישה את הכוונה הדתית כאילו היא האמצעי העיקרי להתקרבות לאל, ("אמר הכוזרי: אם אתה מאמין בכל מה שציננת, יודע אלהים יתעלה את כוונתך, והכוונה נתונה לבד עם אלהים היודע את הכוונות וחושף את הנסתרות" ראה: ריה"ל, שם, ה, כו, עמ' 320). תגובה זו חוזרת על הקורא לראשית החיבור בו נאמר: "כוונתך רצויה בעיני אלהים אבל המעשה שלך אינו רצוי." (ראה: ריה"ל, שם, מ"א, א, עמ' 3) וניכר כי כל המפגש בין החבר למלך כוזר לא נשא פרי. רביצקי טען כי אכן המלך לא הבין את המסר של החבר כיון שחסרה לו תשתית חינוכית-תרבותית של השתייכות לציבור אורגני בעל זיכרון היסטורי של דבקות בעניין האלוהי. ראה: רביצקי, האם, עמ' 124-126. בספרות המחקר קיימות עוד שתי דרכים אשר בעזרתן יושבו סתירות פנימיות בספר. האחת של יוחנן סילמן שיצר שני רבדים בספר הכוזרי: האחד, רובד מוקדם, פילוסופי יהודי אריסטוטלי,

תפיסת המצוות של ריה"ל מובילה לחוויה של נוכחות אלוהית. נוכחות זו הינה חוויה של מימוש דתי עילאי ולה שני משמעויות המשלימות זו את זו: האחת אישית נבואית – היהודי הפרטי, הנביא-החסיד, הנמצא בארץ ישראל והמקיים את התורה והמצוות זוכה לנבואה.¹³⁸ הנבואה הזו ללא אמצעי, כשיחס הנביא לאל ואל העולם האלוהי הינו טוטאלי. חוויה אישית זו מביאה אותו לוודאות בנוכחות האלוהית, וכובשת אותו עד כדי שיהיה מוכן לסבול ייסורים ולמסור את נפשו למען האל.¹³⁹ השנייה, ציבורית היסטורית – משמעותה בזיכרון העבר, אין הכוונה למידע היסטורי, אלא להכרה בחיים הפלאיים שאינם בדרך הטבע שחי עם ישראל בעברו המקראי – כחיים שלנו בהווה. הוודאות בנוכחות האלוהית, בדומה למי שחוה אותה, ישנה אף למקבלי המסורת הדתית המעבירים אותה עם וודאותה.¹⁴⁰ ריה"ל ראה בסיפורי האבות במקרא מידע אמין,¹⁴¹ מתוך הכתובים ומתוך הזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי משחזר החסיד מקומות ואירועים שלא ראה, כמו: מעמד הר סיני, העקידה והמשכן.¹⁴²

את העיסוק בטעמי המצוות ראה ריה"ל כחולשה.¹⁴³ לדידו, החוק האלוהי נחקק בחכמה, אך אין לאדם צורך לדעת את טעמי המצוות, שהרי אין נפקא מינה בידיעת הטעם לפעולת המצוות, מלבד הידיעה כי אלו הן חוקי האל אשר באמצעותם זוכים לעניין האלוהי.¹⁴⁴ יתרה מכך, ישנה אפשרות מוגבלת לאדם, אם בכלל לגלות את מוצאי החכמה בחוקי התורה בדומה לחוקי הטבע.¹⁴⁵ על אף תפיסתו של ריה"ל כי יש להתרחק מהעיסוק בטעמי המצוות הוא עצמו נותן טעם כללי למצוות. המצוות הן הדרך בה האל מתקשר לאדם ולעולם,¹⁴⁶ והן פועלות על הנשמה בדרך נסתרת ובכך מאפשרות גילוי אלוהי באדם. לאורך החיבור נעזר ריה"ל בהסברת המצוות בנימוקים היסטוריים, פיזיולוגיים ופסיכולוגיים.¹⁴⁷

תפיסת ראב"ע

השני, רובד מאוחר, תאולוגי יהודי לא אריסטוטלית. ראה: סילמן, פילוסוף (בין עשייה, כוונה ועיון, ראה: שם עמ' 197 ואילך). לביקורת על שיטת סילמן, ראה לדוגמא: לסקר, סקירה, רביצקי, האם, עמ' 113. השנייה של דב שורץ שטען כי לספר שני רבדים: האחד, אזוטרי השני, אקזוטרי, והציג פרשנות אזוטרת הפוכה משל שטראוס. ראה: שורץ, הסתרה, עמ' 45-67.

¹³⁶ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 60: שביד, הפילוסופים, עמ' 151-150: אורבאך, עמודי, עמ' 1131.

¹³⁷ ראה: שילת, מטרתן, שם. בהתאם למשלים אותם הביא ריה"ל ויצר אנלוגיה בין חוקי הטבע לחוק התורה עולה תפיסת מצוות המדגישה את חוסר יכולת השכל האנושי לדעת את המצוות, המצוות היא מעין מרשם-תרופה הניתן מרופא חכם שאיננו יכולים לרדת לסוף חכמתו, ובאמצעות המרשם-התרופה נתקרב אליו.¹³⁸

ראה: ריה"ל, הכוזרי, ג, יא, עמ' 144-152: שם, ב, יד, עמ' 75-79. ריה"ל מתאר שתי דרגות בנבואה: אחת, מדרגת הנביא, השנייה, מדרגת החסיד. מדרגת הנביאים ברמה גבוהה יותר מזו של החסידים.

¹³⁹ ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ד, טז-יז, עמ' 239-241: רביצקי, האם, עמ' 107-109.

¹⁴⁰ התאמה הראיה והמסורת, ראה: ריה"ל הכוזרי, א, כה, עמ' 19: ריה"ל, שם, ב, מח, עמ' 104.

¹⁴¹ ראה: לסקר, ריה"ל, עמ' 102.

¹⁴² ראה: ריה"ל, הכוזרי, ג, ה, עמ' 137-141: רביצקי, האם, עמ' 107 והערה 8.

¹⁴³ ראה: ריה"ל, שם, ב, כו, עמ' 95. במשנתו של ריה"ל עדיפה דמותו של התמים המאמין ללא חקירה על החוקר, אולם בעל הנפש הנבוכה והמתלבט בספקות, לו ראוי המחקר. ראה גם: ריה"ל, הכוזרי, א, צט, עמ' 54: "אין בעבודת האל התחכמות, יומרה להסתמך על השכל והשערות." לטעמי, תפיסה זו משלימה את הרעיון של החוויה בנוכחות האלוהית – הרי למי שהדבר וודאי אין מקום לחקירה, אין צורך בשאלות – הכל נהיר ווודאי לזה הזוכה לנבואה.

¹⁴⁴ ניתן לזהות אצל ריה"ל מגמה אנטינומיסטית, אנטינומיזם פילוסופי, לפיה ידיעת הטעם מטעה ומפתה את האדם כי אפשר לוותר על המצווה. כך הסביר ריה"ל את כפירתו של אלישע בן אבויה, ראה: טברסקי, הלכה, עמ' 30-31.

¹⁴⁵ ראה: שילת, שם.

¹⁴⁶ היינמן מדגיש שריה"ל נבדל מהגישה המיסטית בכך שריה"ל טען כי קיום המצוות משפיע על חווית המאמין בעוד שהמיסטיקנים סברו כי בקיום המצוות המאמין משפיע על העולמות העליונים. עוד על מה בין ריה"ל לגישה המיסטית, ראה לדוגמא: היינמן, טעמי, עמ' 60.

¹⁴⁷ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 62.

ר' אברהם אבן עזרא (להלן רב"ע) פרש את תפיסת המצוות שלו בשני פירושו על התורה¹⁴⁸ ובחיבורו ייסוד מורא וסוד תורה.¹⁴⁹ תפיסתו נגזרת מכלל תפיסתו השכלתנית הסוברת כי ההתגלות ביסודה שכלית, והרציונליות האנושית הינה תנאי לכך שהאל יפנה אל האדם.¹⁵⁰ רב"ע סבר כי כל המצוות הן רציונליות,¹⁵¹ ואינן מנוגדות לשכל האנושי, וכולן בעלות טעם.¹⁵² אך בפועל חלקן של המצוות ניתנות להכרה אוטונומית של האדם וחלקן האחר לא, בשל מוגבלות ההכרה האנושית.¹⁵³ על האדם יש חובה לחפש את טעם ותועלת המצווה בכל יכולתו, כיון שהבנת טעמי המצוות הינה תנאי הכרחי להשגת שלמות בעבודת השם.¹⁵⁴ רב"ע הדריך את הלומד כי ידיעת טעמי המצוות נקנית על ידי כושר אינטלקטואלי – 'יהיה בעל יכולת התבוננות', ושקדנות – יהגה בתורה בהתמדה.¹⁵⁵ רב"ע הכין את הלומד גם למצב בו לא ימצא הטעם, שלא יבוא להסיק כי המצוות נעדרות טעם או חלילה טעמן סותר את התבונה, אלא ידבק באמונה וידע כי באי מציאת הטעם אין הכוונה כי המצווה שרירותית אלא הדבר נעוץ במוגבלות השכל האנושי.¹⁵⁶ על אף הכרחיות הבנת טעמי המצוות, רב"ע הדגיש כי ישנה חובה לקיימן קודם ידיעת טעמיהן.¹⁵⁷

לחלוקת המצוות הציע רב"ע בכתביו כמה אופנים: חלוקה אחת על פי מובנות המצוות, לפיה המצוות נחלקות לשתיים: 'מצוות הנטועות מהשם בלב כל איש דעת' הן מקבילות למצוות השכליות, ו'מצוות נעלמות ואינן מפורשות למה צוו וחלילה חלילה שתהיה מצווה אחת מהן מכחשת שקול הדעת, רק אנחנו חייבים לשמור כל אשר צונו השם בין שנגלה לנו הסוד בין שלא נגלה.'¹⁵⁸ חלוקה אחרת על פי אופן ביצוע המצווה, לפיה המצוות נחלקות לשלוש: מצוות הלב (אמונה), מצוות הפה (אמירה) ומצוות האברים (עשייה).¹⁵⁹ חלוקה נוספת על פי גופן של המצוות, לפיה המצוות נחלקות לשתיים: יש מהם עיקרים בעצמם (חשובות לעצמן) ויש מהם לזכר עיקרים.¹⁶⁰

חלוקת המצוות של רב"ע משקפת את תפיסתו הרציונלית לפיה כלל המצוות ניתנות להבנה. המצוות הן התכלית עצמה ולא אמצעי חינוכי,¹⁶¹ הן נועדו להקיף את חיי האדם היהודי בעולם הזה בחיי קדושה. המצוות מתוות לו דרך התנהגות אנושית אופטימלית בכך שהן מכוונות למחשבות אמת מחזקות את הטוב

¹⁴⁸ על פירושי רב"ע לתורה, ראה לדוגמא: סיראט, הגות, עמ' 112-113: אלבוים, להבין, עמ' 75. אציין כי במראי המקומות לפירוש רב"ע עה"ת נמנעתי מלציין מספר עמוד שכן לא מצאתי טעם בהעדפת מהדורה אחת על פני חברתה.

¹⁴⁹ י"מ ו"ס"ת הינו מונוגרפיה עצמאית, יצירת הזקונים של רב"ע המוקדשת להבנת המצוות כמפתח ליסודות האמונה ולמהות הפנימית של התורה, ראה בהקדמתם של יוסף כהן ואוריאל סימון: רב"ע, י"מ ו"ס"ת, עמ' 14.
¹⁵⁰ ראה: כהן, רב"ע, 309: שגיא, יהדות, עמ' 85: ישפה, פילוסופיה, ח"ב, עמ' 74. תפיסה זו השפיעה רבות על דרכו הפרשנית. על שיטתו הפרשנית של רב"ע, ראה לדוגמא: אלבוים, להבין, עמ' 79-83: סימון, רב"ע.
¹⁵¹ רב"ע סובר כי ישנה ראייה מן התורה על הרציונליות של המצוות, ראה: י"מ ו"ס"ת, שער שמיני, פסקה א, עמ' 159: שם, עמ' 45.

¹⁵² ראה לדוגמא: שגיא, יהדות, עמ' 84-86: כהן, רב"ע, 309. על דרך זו הסביר רב"ע כי השחיטה אינה מנוגדת לאכזריות, ראה: רב"ע, עה"ת, בראשית, ט, ו.

¹⁵³ ראה: רב"ע, עה"ת, שמות, כ, א.

¹⁵⁴ ראה לדוגמא: רב"ע, שמות, טו, כו.

¹⁵⁵ ראה: רב"ע, י"מ ו"ס"ת, עמ' 47: רב"ע, עה"ת הפירוש הקצר, שמות, כג, כ.

¹⁵⁶ ראה: ישפה, שם, עמ' 79: כהן, רב"ע, 318.

¹⁵⁷ ראה: רב"ע, י"מ ו"ס"ת, שער שמיני, עמ' 159-158.

¹⁵⁸ ראה: רב"ע, עה"ת, שמות, כ, ב. את חלוקה זו הציג רב"ע אגב ביאורו על הדיבר הראשון 'אנוכי בעשרת הדברות, על הביאור והשוואתו לריה"ל, הרמב"ם, ורח"ק, ראה לדוגמא: הרוי, הדיבר.
¹⁵⁹ ראה: רב"ע, שם. ישפה הציע לראות את חלוקת המצוות של רב"ע כשילוב בין חלוקת המצוות לרס"ג ובין זו של רב"ח, אך ישפה התמקד רק בפרשנות רב"ע עה"ת ולא התייחס לחלוקות בחיבורים האחרים, ראה: ישפה, שם, עמ' 74.

¹⁶⁰ ראה: רב"ע, ספר העיבור, יא, ע"ב. שלושת חלוקות אלו מהוות בסיס לחלוקה משוכללת יותר שהציע רב"ע ב"מ ו"ס"ת, ראה: רב"ע, י"מ ו"ס"ת, עמ' 39-41.

¹⁶¹ ראה לדוגמא: רב"ע, עה"ת, שמות, יג, ח: ארנד, טעמי, עמ' 67-68.

ומרחיקות מהרע ובונות אישיות היודעת את סדרי העדיפויות עבור האדם – ראב"ע כינה זאת 'תיקון הלב'.¹⁶² בעת קיום המצוות ישנה חשיבות רבה לכוונה ולהבנה.¹⁶³ בהסברת המצוות שלו הציג ראב"ע את טעמי המצוות שהובאו בתורה,¹⁶⁴ והעלה טעמים למצוות שטעמיהן לא הובאו בתורה.¹⁶⁵ תכלית האדם ותפיסת המצוות של ראב"ע נגזרות מתפיסת העולם שלו על המבנה הקוסמי ונטועה כולה באסטרולוגיה – במתמטיקה ובאסטרולוגיה. הרבה מן המצוות הוטעמו בהתאם לחוקי הטבע, כמו: מצוות הקורבנות ומצוות השבת מכוונות לבטל את השפעתו המזיקה של הכוכב שבתאי.¹⁶⁶ הוא השתמש בנימוקים מגוונים והעלה למצוות רבות יותר מטעם אחד.¹⁶⁷ לעיתים הציע ראב"ע להבין את טעם המצווה בהקשר ההיסטורי או החברתי,¹⁶⁸ לעיתים בטעם תועלת מוסרי.¹⁶⁹ יש מצוות שנתן בהם טעם פסיכולוגי חינוכי,¹⁷⁰ או טעמים קוסמיים.¹⁷¹ בהסברה זו נתן ראב"ע טעמים גם לפרטי המצוות מפני שגרס כי הפרטים הינם חלק חשוב ממגמת המצווה ומהווים מפתח להבנתה.¹⁷²

תפיסת ר' אברהם אבן דאוד

במאמר השלישי והאחרון של ספרו 'האמונה הרמה' דן ר' אברהם בן דוד הלוי (להלן ראב"ד) במצוות וטעמיהן.¹⁷³ ראב"ד בדומה לחכמים האריסטוטליים היהודיים סבר כי ישנה הלימה בין הדת ובין הפילוסופיה.¹⁷⁴ ניתחו של ראב"ד את טעמי המצוות בא כדי להוכיח שהן משתלבות בדת הפילוסופית. תפיסת המצוות שלו משתלבת באופן קוהרנטי עם כלל משנתו הפילוסופית הנותנת עליונות לשכל. אהבת האל, לפי ראב"ד קשורה בידיעה פילוסופית ובהשתלמות פילוסופית, ויראת האל מבוססת על הערצת השלמות אשר מקורה בתודעת קטנות האדם.¹⁷⁵ בהתאם לכך התודעה הדתית אותה הציג ראב"ד היא תודעה של הכרת הטוב. האדם אינו יכול לגמול לאל אשר גמל לו טובה, לכן באה עבודת המצוות כהבעת תודה בצורה האופטימלית בה יכול האדם לגמול לאל.

יזה, כי מן היושר להשיב גמול אל המטיב בכמו הטבתו אם אפשר – ואם אי אפשר, יהיה בהודאה בכל יכולתו, ומוזה יצאה אל עובדי האל העבודה, והיתה תחילת המצוות.¹⁷⁶

עבודת המצוות שייכת לפילוסופיה המעשית המביאה להשגת ההצלחה. המעשיות של המצוות יוצרת זיקה עם האתיקה על שלושת מרחביה: המרחב האישי (תיקון המידות), המרחב המשפחתי (הנהגת הבית)

¹⁶² ראה: ישפה, שם, עמ' 79: כהן, שם.

¹⁶³ ראה: ראב"ע, עה"ת, דברים, ה, יח: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, עמ' 43-44: חנוך, הרמב"ן, עמ' 73-74: כהן, ראב"ע, עמ' 315.

¹⁶⁴ ראה לדוגמא: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, שער שמיני, עמ' 158-164.

¹⁶⁵ ראה לדוגמא: ראב"ע, שם, שער תשיעי ועשירי, עמ' 164-182.

¹⁶⁶ ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 1132.

¹⁶⁷ ראה לדוגמא: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, טעם הקורבנות, עמ' 54.

¹⁶⁸ ראה: ראב"ע, עה"ת, שמות, ח, כב: ישפה, שם, עמ' 80.

¹⁶⁹ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 66.

¹⁷⁰ ראה לדוגמא: ראב"ע, עה"ת, שמות, טז, כח.

¹⁷¹ ראה לדוגמא: ראב"ע, עה"ת, ויקרא, כז, לד: כהן, ראב"ע, עמ' 317: שוורץ, אסטרולוגיה, עמ' 68-72: היינמן, טעמי, עמ' 68-70. אסב את תשומת הלב להערותם של סימון וכהן אודות המניעים לשימוש באסטרולוגיה בטעמי המצוות אצל ראב"ע. בשונה מהיינמן הם טענו כי המדע האסטרולוגי היה רכיב ממכיל המדעים שהיוו מפתחות הכרחיים להבנה שלמה של המצוות. הבנת המצוות חיונית בפני עצמה וגם נצרכת לזקיפות קומת המאמין מול העמים. ראה: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, עמ' 52-53.

¹⁷² ראה: ראב"ע, י"מ ו"ס"ת, עמ' 46.

¹⁷³ ראה: ראב"ד, א"ר, מ"ג, עמ' 665-692.

¹⁷⁴ ראב"ד טען כי התורה מספקת את כל האמיתות, את כל היסודות הפילוסופיים, ראה: ראב"ד, א"ר, הקדמה, עמ' 111: טברסקי, הלכה, עמ' 25.

¹⁷⁵ ראה לדוגמא: ראב"ד, א"ר, מ"ג, עמ' 672, 674.

¹⁷⁶ ראה: ראב"ד, שם, עמ' 668. רס"ג ציין את הכרת הטוב כי "השכל מחייב", בעוד שהראב"ד ציין "מן היושר", על היושר אצל ראב"ד, ראה לדוגמא: ערן, מאמונה, עמ' 276-278.

והמרחב האומתי (הנהגת המדינה).¹⁷⁷ את מצוות התורה חילק ראב"ד לחמש: 'האמונה ומשיגיה-הדעת הדתית, 'המידות המעולות-מוסר, 'הנהגות הבית-חקיקה אקונומיות, 'הנהגות המדיניות-חקיקה ממלכתית, 'ומצוות מתוקנות בחכמה-דרבון מוסרי.¹⁷⁸ חלוקה זו היררכית מן החשוב אל הפחות מן הניתן להסבר רציונלי אל הנעדר הסבר שכזה. המצוות הן חוקים אלוהיים, בדומה לחוק טבע שאף הוא חוק אלוהי, אך בניגוד לחוק הטבע, הציות למצוות מקורו ברצון האדם.¹⁷⁹ בחלק החמישי בא לידי ביטוי בצורה ברורה הרצון הטהור של המאמין.

הראב"ד קיבל את חלוקת המצוות של רס"ג,¹⁸⁰ וסבר כי למצוות יש תועלת. הזהות בין התורה לפילוסופיה באה לידי ביטוי באופן מושלם במצוות השכליות, בעוד שהמצוות השמעיות אשר 'מדרגתן חלושה מאוד'¹⁸¹ קבלו מעמד פחות מתאימות לקריטריונים מדעיים.¹⁸² הקיום המעשי של המצוות השמעיות מדגיש את מוטיב הרצון של המאמין, כשמטרת המצוות השמעיות לעודד לקיום המצוות השכליות ולהוסיף שכר למאמין על צייתנותו.¹⁸³

את מצוות הקורבנות המהווה אב טיפוס למצוות השמעיות, הסביר ראב"ד בתועלתיות וטען כי אף למצווה זו תועלת אנושית-מוסרית והיא אשר מקנה למצוות מעין אלו את ערכן.¹⁸⁴ עמירה ערן שעסקה בחקר הגותו של ראב"ד יצרה הלימה בהגותו של ראב"ד ב'האמונה הרמה' וביספר הקבלה' בעזרת הדיון על הקרבנות. באמונה הרמה עולה מגמה אוניברסלית, בעוד שבספר הקבלה עולה מגמה פרטיקולרית. המצוות השמעיות שהקרבנות הן חלק מהן, מהוות אתגר למאמין: מחד, הן מבליטות את הזהות הדתית הפרטיקולרית, מאידך, הן נדמות כמעשים שאין בהם תועלת. הפתרון שהדריך אליו ראב"ד יוצא מנקודת הנחה כי השכל הישר הוא מהותה של הדת, אך כל עוד השכל מקבל את הטעונויים הפילוסופיים, שבמרכזם ידיעת האל, ואת השליחות הנבואית שבמרכז קיום המצוות, אין הוא מעומת עם שום סתירה. בשעה שהאדם נתקל במצוות שאין להן הצדקה שכלית הוא נדרש להכריע על דרך הקבלה-האמונה, כאן מתגלה מטרתו הפרקטית של האמונה הרמה.¹⁸⁵

תפיסת הרמב"ם

על תפיסת המצוות של הרמב"ם נשברו קולמוסים רבים,¹⁸⁶ להלן אתמקד בעיקרי הדברים בשל קוצר היריעה. את משנת טעמי המצוות שלו הציג הרמב"ם לאורך כל יצירתו: בפירוש למשנה,¹⁸⁷ בספר

¹⁷⁷ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 72: אורבאך, עמודי, עמ' 1132. החלוקה של הפילוסופיה המעשית לשלוש הולמת את חלוקת המבנה הנפשי לשלוש, ראה: ראב"ד, שם, עמ' 661. קרייסל הצביע הלימה לחלוקה האריסטוטלית המסורתית, ראה: קרייסל, המקורות, עמ' 218.

¹⁷⁸ ראה: ראב"ד, שם, עמ' 682.

¹⁷⁹ ראה: עמירה ערן, שם, עמ' 277.

¹⁸⁰ ראה: שם, עמ' 111, 682. אך בשונה מרס"ג ראב"ד השתמש במיון קטגורי לאבחנה פוליטית-אונטולוגית שעניינה הסדרת החברה. בדומה לאריסטו שהבחין בין חוקים באופן פוליטי, ראה: לעיל, הערה 83.

¹⁸¹ ראה: ראב"ד, שם, עמ' 684.

¹⁸² ראה: עמירה ערן, שם, עמ' 284.

¹⁸³ ראה: עמירה ערן, עמ' 283.

¹⁸⁴ להסברו של ראב"ד, ראה: ראב"ד, שם, עמ' 684: עוד על מצוות הקורבנות אצל ראב"ד, ראה: עמירה ערן, עמ' 284-285: היינמן, טעמי, עמ' 74, 77: קרייסל, המקורות, עמ' 214. קרייסל התמקד על ההסבר האסטרונומי שהציע ראב"ד המקרב אותו לעמדתו של ריה"ל על אף שריה"ל לא הודה במפורש בתורת האסטרונומיה, ראה: קרייסל, המקורות, עמ' 219, הערה 50.

¹⁸⁵ כפי שחתם ראב"ד את 'האמונה הרמה': "הנה אלה תועלות אלה הענינים הדקים המתוקנים בדרך חכמה, שהם הפרש וההבדל שבין הכפירה והאמונה." ראה: ראב"ד, שם, עמ' 692: עמירה ערן, עמ' 284-285.

¹⁸⁶ ראה לדוגמא: בן פורת, אמונות: בן ששון, לחקר: דיסטאג, ביבליוגרפיה: הבליון, חוקים: הנשקה, אחדות: הרוי, בין: הרטמן, פילוסופיה: וייסנגר, שיטת: זכריה, המבנה: טברסקי, הלכה: לורברבוים, הרמב"ם: נהוראי, הרמב"ם, הנ"ל, תורת: פיקסלר, טעמי המצוות: הנ"ל, הכוונה: קורצויל, תכלית: שילת, מטרתן, נהוראי, תורת: הנ"ל, הרמב"ם: רפל, הרמב"ם.

המצוות¹⁸⁸ במשנה תורה,¹⁸⁹ במורה,¹⁹⁰ ובאגרות.¹⁹¹ בהגותו הציג ריבוי טעמים הנראים כסותרים אלו את אלו.¹⁹² נקודת המוצא בדיון הינה כי הרמב"ם סבר כי יש טעם לכל מצוות התורה, חוקים ומשפטים כאחד, גם אם הטעם לא צוין בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה. בנוסף ניכר כי הרמב"ם ישנם קריטריונים לקבלת נימוק כטעם האמיתי למצווה, או לדחייתו אף אם הטעם מופיע בתורה שבעל פה.¹⁹³ בחקר גילוי הקריטריונים בסוגיית טעמי המצוות על פי הרמב"ם ישנן גישות שונות. להלן אציג שלוש גישות מחקריות:¹⁹⁴

האחת, הסבירה כי קיים במורה רובד אזוטרי-נסתר ורובד אקזוטרי-נגלה.¹⁹⁵ הרמב"ם הציג מערכת כפולה של טעמים: מחד, הציג הרמב"ם מערכת טעמים רציונאלית ומאידך, הציג הרמב"ם הנמקה פסיכולוגית בשל נסיבות היסטוריות. בגישה זו ניתן למנות את יונה בן ששון אשר התמקד בטעמים במורה בלבד ולטענתו הרמב"ם הביע את עמדתו בדבר טעמי המצוות בקיצור וכמעט ברמז.¹⁹⁶ השנייה, הבליטה את הדואליות הקיימת בין הטעמים במורה ובין משנה תורה,¹⁹⁷ וטענה כי לדידו של הרמב"ם קיים מדרג במצוות. המצוות המכוונות במישרין למטרת התורה שהיא להביא את האדם להכרה באל, הן הדרגה עליונה. במדרגה השנייה נמצאות המצוות המדיניות והחברתיות כולל המוסר. בדרגה השלישית נמצאות המצוות אשר תפקידן להשפיע על אופיו של האדם אבל המעשה הכרוך בהן אינו מביא לתועלת ישירה. בשיטה זו אחז יצחק היינמן אשר תירץ את ההבדל בין הטעמים במורה נבוכים ובין משנה תורה באופיים השונה של הספרים. ספר משנה תורה מתפקד כספר הלכה וככזה אין מתאים כי המחבר יכריז כי ישנה היררכיה במצוות על מנת לא להשפיע על הקיום המעשי של המצוות,¹⁹⁸ בעוד שהמורה הינו ספר פילוסופי ובו ניתן להצביע על האבחנה במצוות מבלי שזה ישפיע על הקיום המעשי של המצוות. סיבה נוספת מעלה היינמן הקשורה לקהל היעד. בעוד שמשנה תורה מיועד ללמדנים,¹⁹⁹ קהל היעד של המורה הוא משכילים ולכל קהל יעד ייעד הרמב"ם טעמים ההולמים אותו.²⁰⁰ השלישית, התמקדה בטעמי המצוות במשנה תורה. והצביעה על מנעד טעמים ממנו עולה כי תפקידם של טעמי המצוות במשנתו של הרמב"ם הינו להציג את

¹⁸⁷ לדוגמא: ברכות ה, ג: מגילה, ד, ז.

¹⁸⁸ לדוגמא: מצווה לא תעשה, שס"ה.

¹⁸⁹ לדוגמא: עבודה, מעילה, ח, ח: קרבנות, תמורה, ד, יג.

¹⁹⁰ לדוגמא: הרמב"ם, המורה, ג, כו, עמ' שלד-שלו: שם, ג, לא, עמ' שמו: שם, ג, מח עמ' שצא-שצג.

¹⁹¹ לדוגמא: באגרת לחכמי מונטפזשיר, ראה: רמב"ם, איגרות, ח"ב, עמ' תפא.

¹⁹² לדוגמא בטעם מצוות שילוח הקן. הרמב"ם במשנה תורה ובפירוש המשנה סבר כי למצוות שמעיות אין טעם ומצוות שילוח הקן ו'אותו ואת בנו' הן גזרת הכתוב וביטל את טעם הרחמים למצווה, בעוד שבמורה סבר כי לכלל המצוות טעם ואת המצוות שילוח הקן ו'אותו ואת בנו' הטעים הרמב"ם במניעת צער מבעלי החיים וברחמנות האל, ראה: רמב"ם, משנה תורה, אהבה, תפילה ונשיאת כפים, ט, ז: הרמב"ם, פירוש המשניות, ברכות, ה, ג: שם, מגילה, ד, ז. השווה: רמב"ם, המורה, ג, מח, עמ' שצג: שם, ג, כו, עמ' שלה-שלו. על סתירה זו בדברי הרמב"ם ראה לדוגמא: דרור פיקסלר, טעמי המצוות: תבורי, שילוח הקן. על סתירות נוספות במשנתו של הרמב"ם, ראה לדוגמא: אקרמן, תרומתו, עמ' 15: הרוי, בין. על העיסוק במחקר סביב נושא האחידות במשנתו של הרמב"ם, ראה לדוגמא: הנשקה, אחדות.

¹⁹³ לדוגמא: שילית המזוזה כקמע, ראה: רמב"ם, משנה תורה, אהבה, הלכות מזוזה, ה, ד. או התעלמותו מאלמנט השטן הנזכר כטעם התקיעות בתלמוד הבבלי, ראה: בבלי, ר"ה, טז, ע"ב.

¹⁹⁴ ראה: רפל, הרמב"ם, עמ' 166-172.

¹⁹⁵ על הגישה של סתירה והסתרה במחקר, ראה לדוגמא: שטראוס, ירושלים ואתונה: הנ"ל רדיפה: שוורץ, הסתרה: טפר, תאוריות: קליין ברסלבי, אזוטריזם. השווה: פינס, שטראוס: הרוי, ליאו שטראוס.

¹⁹⁶ ראה: יונה בן ששון, לחקר.

¹⁹⁷ ראה: היינמן, טעמי, ח"א, עמ' 79-97.

¹⁹⁸ כפי שהדגיש הרמב"ם במשנה תורה, עבודה, הלכות מעילה ח, ח. עוד על הלכה זו אצל הרמב"ם ראה: הנשקה, שם: טברסקי, הלכה, עמ' 34 ואילך: סילמן, בין: חנוך, הרמב"ן, עמ' 65, 78.

¹⁹⁹ טענה זו אינה הולמת את דברי הרמב"ם עצמו בהקדמה למשנה תורה, שם אמר הרמב"ם כי החיבור מועד לכולם.

²⁰⁰ עמדה זו ניתן למצוא בין היתר בין דברי יעקב לוינגר, ראה: לוינגר, הרמב"ם, עמ' 12, 15, 155-164: הנ"ל, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על המתודה של משנה תורה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 135-136; הנ"ל, על טעם הנזירות במורה הנבוכים", בר אילן ד-ה (תשכ"ז), עמ' 299-305.

חובת האדם בקיום ההלכה. לטעמי המצוות תפקיד חינוכי כפול: האחד, לבסס את המצוות על השכל – לשקף למאמין כי למצוות ישנם טעמים רציונאליים. השני, ביסוס סמכותי – להביא אותו לדעה שמן הראוי לקיים את ההלכה. בגישה זו אחז יצחק טברסקי²⁰¹ אשר העיר כי במנעד הטעמים אותו הציג הרמב"ם נעדר הגוון המיסטי.²⁰² טברסקי במחקריו הציג שלוש מסקנות: האחת, הרמב"ם ציין את הסובייקטיביות הקיימת בחיפוש הטעם: "סוף עניינם לפי כחוו", ועל כן טעמי המצוות יהיו לעולם אפשריים ולא הכרחיים. לטעמי המצוות יש תפקיד פסיכולוגי-חינוכי. הטעם נועד לצורך נפשי – לחבב את המצווה ולא לספק אינפורמציה, על כן אדם שטעם אחד לא הניח דעתו והציע טעם משלו אין בכך פסול. השנייה, הרמב"ם היה מודע לסכנה הפסיכולוגית והמתודולוגית הקיימת בבקשת הטעמים: "אל יקל בעיניו".²⁰³ השלישית, על אף הסכנה שבבקשת הטעמים אל ימנע האדם את עצמו מלבקש את הטעם.²⁰⁴

להערכת, צירוף הגישות גם יחד משקף את תפיסת המצוות הכוללת של הרמב"ם. הרמב"ם מייצג את התפיסה הרציונליסטית לפיה המצוות מגלמות את חכמת האל ואינן שרירותיות ולכן לכל מצווה ומצווה ישנה סיבה, והן לא באות רק לשם משמעת.²⁰⁵ תכלית האדם להגיע לדבקות באל באמצעות השכל, ולכן מטרת המצוות להביא לידיעת השם. לכל מצווה מטרה מושכלת: יש מצווה הבאה להקנות דעה נכונה באופן אבסולוטי ולא יחסי, ויש כאלה המקנות דעה נכונה בהתייחס לזמן ולמקום.²⁰⁶ יש מצווה הבאה להקנות מעלה מדתית, ויש שבאה לתקן סדר חברתי – כל אלה נחוצים לידיעת האל. ידיעת טעמי המצוות תורמת להשגת המטרה ולכן על האדם להתחקות אחר טעמי המצוות ואי מציאת הטעם תלויה בחסרון השכל האנושי.²⁰⁷ פרטי המצוות, לדידו של הרמב"ם, הכרחיים בשביל קיום המצווה (ובזה הם רציונליים), אך הם שרירותיים והיו יכולים להיקבע אף אחרת (ובמובן זה אינם רציונליים).²⁰⁸

הרמב"ם הציג חלוקה למצוות שונה מזו של רס"ג, לפיה חילק את המצוות למשפטים-מופרסמות וחוקים-מקובלות.²⁰⁹ לדידו של הרמב"ם כלל המצוות מכוונות לאחת משלושת התועלות: תיקון הנפש – "שינתנו להמון דעות אמיתיות", תיקון הגוף – על ידי הסרת העוול, תיקון הגוף על ידי הטמעת מידה טובה.²¹⁰

²⁰¹ ראה: טברסקי, מבוא: הנ"ל, הלכה: הנ"ל, בירור. לדידו של טברסקי: "תורת טעמי המצוות של הרמב"ם פתוחה וגלויה אפוא לחלוטין: היא לא באה במשנתו כלאחר יד. היא בחינת פרט המלמד על הכלל כולו." טברסקי, מבוא, עמ' 283, הערה 54.

²⁰² לדוגמה הביא טברסקי את דברי הרמב"ם על טעם מצות התכלת. בעוד הטעם בחז"ל הוא שהתכלת מזכירה לאדם את כסא הכבוד (ראה: בבלי, סוטה, יז, ע"א). הרמב"ם בחר לא לציין את זכירת הכסא כטעם למצווה על אף היכרותו של הרמב"ם עם משמעותו המיסטית של כסא הכבוד. ראה: רמב"ם, מורה, א, ט, עמ' כו-כז. על יחסו של הרמב"ם לקבלה, ראה לדוגמה: ישפה, הרמב"ם.

²⁰³ כפי שקובע הרמב"ם: "דבר ברור וגלוי, שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן בכלל חוקים." ראה: רמב"ם, משנה, טהרה, הלכות מקוואות, יא, יב.

²⁰⁴ ראה: רמב"ם, משנה, עבודה, הלכות מעילה, ח, ח.

²⁰⁵ לדידו של הרמב"ם ישנם סוגים שונים של סיבות, כמו: סיבות דתיות, פילוסופיות, פוליטיות, אנתרופולוגיות ועוד.

²⁰⁶ הכוונה לטעמים ההיסטוריים שהציג הרמב"ם, לפיהם מטרת המצוות הללו הינה להרחיק מן האלילות והעבודה הזרה אשר הייתה נהוגה בעת העתיקה בשעה בה נחקק החוק.

²⁰⁷ אך גם ללא הבנה קיום המצווה מביא לדבקות באל ולחיי עולה"ב, ראה: שילת, מטרות, עמ' 140.

²⁰⁸ פרטי המצוות יש מהם המהווים חלק מן התוכן המושכל של המצווה, ויש שנקבעו רק כדי לבחור באפשרות מסוימת למען יהיו המצוות חוקים קבועים ואחידים. ראה: שילת, מטרות, שם. אציין כי תפיסה שיש לכלל המצוות טעמים, אך לא לכל פרט ופרט נמצאת אף אצל הנוצרים, ראה: לואיס, הבעיה, עמ' 40-41. אציין את מחקריו של מיכאל נהוראי בו הציע קריאה אחרת של דברי הרמב"ם, ראה: נהוראי, תורת.

²⁰⁹ ראה לדוגמה: רמב"ם, הקדמות, הקדמה למסכת אבות, פ"ו: רמב"ם, המורה, א, ב, עמ' יט-כא: ב, לג, עמ' רמב-רמד. בח"ב פ"ג טען הרמב"ם כי שתי הדברות הראשונות מעשרת הדברות הן 'מקובלות' וכל יתר הדברות הן מן המפורסמות, ראה לדוגמה: הנשקה, אחדות, עמ' 49 הערה 42. על הדיבר הראשון בהגותו של הרמב"ם, ראה לדוגמה: הרון, הדיבר. על המפורסמות והתאוריה הפוליטית של ההלכה, ראה לדוגמה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 66-62: רביצקי, האתיקה, עמ' 158 ואילך: להלן, תכלית התורה, עמ' 281. הבדל זה אינו רק טרמינולוגי אלא מהותי. בעוד רס"ג בדומה לחכמי המעתיזים סבר כי השכל הוא מכיר באבחנה בין טוב ורע,

האבחנה בין חוקים (מקובלות) למפורסמות (משפטים) היא מצד ההמון שאינו מבין את הטעם ואינו מכיר את הרקע התרבותי של נתינת החוק.²¹¹ כך עולה כי אבחנה בין מצוות מפורסמות-משפטים – מצוות שערכם המוסרי והמדיני ברור להמון, כמו: לא תרצח ולא תגנוב. ובין מצוות מקובלות-שמעיות-חוקים – מצוות שערכם החינוכי והמדיני מצריך העמקה, כמו: כלאיים ובשר וחלב. באופן זה סבר הרמב"ם כי רובן של המצוות שייכות למפורסמות שבהן התכלית המוסרית והפוליטית ניכרת.²¹² בעוד המצוות השמעיות-החוקים' בהן התכלית המוסרית והמדינית לא ניכרת בהן, מועטות בכמותן.²¹³ בהסברת החוקים הציג הרמב"ם גישה היסטורית סוציולוגית ונימק את הקורבנות, ודיני טומאה וטהרה על רקע מנהגי עבודת האלילים.²¹⁴

תפיסת הרמב"ן

תפיסת המצוות של הרמב"ן משתקפת בין היתר מפירושו על התורה ומדרשתו 'תורת השם תמימה'.²¹⁵ הרמב"ן היה איש הלכה ומראשוני המקובלים התיאוסופיים.²¹⁶ מעמדו וסמכותו ההלכתית והקהילתית של הרמב"ן עולים בין היתר משו"ת ריב"ש: "הדבר ידוע שהרמב"ן היה סיני ועוקר הרים וכל דבריו כגחלי אש ועליו סומכים בכל גלילות קטלוניה כמשה מפי הגבורה."²¹⁷ וככזה אף השפיע על חוג חכמים זה.²¹⁸

הרמב"ם סבר כי האבחנה בין טוב ורע מקורה בדימיון. ראה: רמב"ם, המורה, א, ב, עמ' יט-כא: רביצקי, לוגיקה, שם.

²¹⁰ ראה: רמב"ם, המורה, ג, כ"ז, עמ' שלז.

²¹¹ רביצקי עמד על פעולת המחוקק (הפילוסוף) בזמן חקיקת החוק. ממחקרו עולה כי המחוקק (הפילוסוף) יצר חוקים בהתאם להמון – חקיקת המפורסמות היא יחסית, יוצא שהאבחנה בין מפורסמות למקובלות אינה בשל ידיעת הטעם בידי ההמון אלא האבחנה היא מבחינת הנסיבות שהביאו לחקיקת החוק. החוקים-המקובלות והמפורסמות-משפטים הם שני סוגים של מצוות, סוג אחד נטוע בנסיבות אוניברסליות של כל בני האדם (לדוגמא: שכולם תאווים למין, ולכסף - והחוק בא לתקן את המידה הרעה) והאחר, נטוע בסיטואציות היסטוריות מקריות (לדוגמא: הגויים זרעו שעורים וצימוקים יחד מתוך אמונה שהכרם יצליח באופן הזה והחוק בא להרחיק מהעבודה הזרה ואסר את כלאיים, ראה לדוגמא: רמב"ם, המורה, ג, לז, עמ' שז-שסב), ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 62-66.

²¹² "והמין השלישי [...] שלמות המעלות המדדיות [...] ורוב המצות אינן אלא להשגת המין הזה מן השלמות", ראה: רמב"ם, המורה, ג, נד, תיד. ראה גם: רמב"ם, המורה, ג, לב: רביצקי, לוגיקה, עמ' 60 הערה 50.

²¹³ לדוגמא: איסור בשר וחלב, שעטנז, הרבה מאיסורי עריות וכד', ראה: רמב"ם, הקדמות, הקדמה למסכת אבות, פ"ו: רמב"ם, המורה, ג, כו: רביצקי, לוגיקה, עמ' 62-66.

²¹⁴ ראה: רמב"ם, המורה, ג, כט, עמ' שלט-שמד: על הצאבה, ראה לדוגמא: פינס, בין, עמ' 163-164: טברסקי, הלכה, עמ' 29-30: הבלין, חוקים, עמ' 163-164: הרטמן, פילוסופיה. על הטעמים ההיסטוריים אדון בזיקה לחברי החוג, ראה: הלהן, תכלית התורה, עמ' 277 ואילך.

²¹⁵ חיבורים אלה הם חלק מיצירתו הספרותית העשירה של הרמב"ן הכוללת: הלכה אגדה, מוסר, פרשנות מקרא ועוד. את דרשת 'תורת השם תמימה' נשא הרמב"ן בשבת ואתחנן בשנת 1263 בבית הכנסת ברצלונה לאחר הפסקת הויכוח, על ויכוח ברצלונה עם המומר פבלו כריסטיאני, ראה לדוגמא: לימור, וויכוח הדת: יהלום, ויכוח ברצלונה. על הדרשה, ראה לדוגמא: ישראלי, דרשה. ישנה עדות של תלמידי הרשב"א כי הרמב"ן התכוון לכתוב פירוש מלא לתורה על פי הקבלה אך חזר בו ממחשבתו עקב חלום, ראה: חנוך, הרמב"ן, עמ' 44. אך גם בפירושו על התורה כפי שהוא בידנו הסוד הינו מרכיב מרכזי בתפיסת התורה וטעמי המצוות שלו. ר' שם טוב אבן גאון כתב את 'כתר שם טוב' ובו ביאור הסודות הקבליים בפירושו של הרמב"ן לתורה, ראה לדוגמא: דוד, מברצלונה. על דרכו הפרשנית של הרמב"ן, ראה לדוגמא: וולפסון, על: אלמן, לא דבר ריק: סבתו, האם, עמ' 503-504: לאבל, דרכים.

²¹⁶ הרמב"ן היה הראשון שהשתמש באופן שיטתי בספר הבהיר (ספר דרשות קבליות שנערך במתכונתו הסופית בפרובאנס בסוף המאה ה"ב) לצורך הכתיבה הקבלית שלו, ראה: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 209. אציין כי הדעות חלוקות במחקר על היחס בין תפיסותיו הקבליות של הרמב"ן ובין תפיסות מקובלי אנשי מקומו-גירונה, ראה לדוגמא: ישראלי, רמב"ן, עמ' 118-119 והערה 11. על הרמב"ן כאיש הלכה, ראה לדוגמא: תא שמע, הספרות, ב, עמ' 29-55. על הרמב"ן כמקובל, ראה לדוגמא: אידל, רמב"ן: פדיה, טקסט קדוש: חנוך, הרמב"ן: ישראלי, ביוגרפיה.

²¹⁷ ראה: שו"ת ריב"ש ס' תטו, ב, עמ' תרלז. על הרמב"ן במחקר, ראה לדוגמא: אונא, רמב"ן: אידל, רמב"ן: גודמן, תפקידן: דוידסון, עין הרע: הלברטל, האמת: הנ"ל רמב"ן: חנוך, הרמב"ן: יהלום, החכם הגדול: ישראלי,

תפיסת המצוות שלו נגזרת מתפיסתו התאולוגית והקבלית. הרמב"ן סבר בדומה לרמב"ם, כי לכל המצוות יש טעם בין גלוי ובין נסתר, כשהסתרה, זו במידה וקיימת, מקורה במוגבלות השכל האנושי:

וזה שגזר הרב במצות שיש להם טעם מבואר הוא מאוד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותקון לאדם בלבד שכן מאת המצוה בהן יתברך [...] שאין מניעות טעמי תורה ממנו, אלא עוררן בשכלנו [...] שאין התועלת במצות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, או לזכור הניסים ונפלאות הבורא יתברך לדעת את השם, וזהו לצרוף בהן, שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף הכסף אין מעשהו בלא טעם אבל להוציא ממנו כל סיג, וכן המצות להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד.²¹⁹

לאורך פירושו לתורה הצביע הרמב"ן על טעמים תועלתניים למצוות, מהן עולה כי למצוות יש ערך אנושי והן מכוונות לטובת האדם,²²⁰ ואף לפרטי המצווה יש תכלית וכוונה.²²¹ במסגרת זו אף ביקר את הגישה הפורמליסטית, המקדשת את עצם חובת הציות לצו האל ולעיתים עשויה להתכחש לטעמי המצוות, אותה הציג בין היתר רש"י:

ואין הכוונה בהם שתהיה גזרת מלך מלכי המלכים בשום מקום בלא טעם, כי כל אמרת אלוה צרופה רק החקים הם גזירת המלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם [...] אבל כלם בטעם נכון ותועלת שלימה.²²²

אך לא רק בחלק המעשי של התורה ראה הרמב"ן תועלת אלא אף הצביע על תועלת בחלק הסיפורי של התורה, בו ראה אמיתות נלמדות ושורש אמונה הבא להדריך את האדם לדרך הישירה ולהדבק באל.²²³ את הטקסט המקראי ראה הרמב"ן כטקסט המכיל רבדים ושכבות מתוך תפיסה כי רבדי הטקסט משקפים את רבדי ההווה²²⁴ – המציאות הארצית הינה שיקוף של המציאות האלוהית הרבגונית. תפיסה זו השפיעה על רבדים בפרשנותו על התורה: על דרך הפשט, הדרש ועל דרך האמת, ועל ראיית סיפורי האבות כרמז וסימן לבנים.²²⁵ בדומה לכך אף הציג, על פי רוב, מספר טעמים למצוות בנייהם אף טעמים קבליים,²²⁶ אשר בהם הוסיף זיקה בין המעשה המצווה או האובייקט שבו המצווה מתקיימת ובין ישות עליונה שאליה היא רומזת ומשפיעה,²²⁷ לדוגמא: טעם חוט התכלת בציצית²²⁸ או טעם ארבעת המינים.²²⁹

ביוגרפיה: הנ"ל, רמב"ן: לאבל, דרכים: לורברבוים, האמנם: פלדמן א', הערות: תא שמע, הספרות, עמ' ב, עמ' 33 ואילך: שבת, מקום המנהג: שורץ, מתאורגיה: פדיה, טקסט קדוש.

²¹⁸ ראה: אקרמן, תרומתו, עמ' 13 והערה 4. שם ציין את התעניינותו של הרוי בסוגיה זו, שמעבודה זו עולה בין היתר זיקה של חברי החוג לתורתו של הרמב"ן.

²¹⁹ ראה: רמב"ן, עה"ת דברים, כב, ו, עמ' תמט: ישראלי, ביוגרפיה, עמ' 249. הלברטל האיר כי הרמב"ן הציג כאן תפיסה רדיקלית מזו של הרמב"ם, ראה: הלברטל, האמת, עמ' 254-255.

²²⁰ התפיסה כי המצוות לא נועדו לשרת את האל הנותן אותם, אלא לכוון יש טעמים לתועלת האדם עולה אף מהדרשה, ראה לדוגמא: רמב"ן, תורת, עמ' פג-פד.

²²¹ ראה לדוגמא בקטורת: שמות, ל, לד-לה, עמ' תצח-תקא.

²²² ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא יט, יט, עמ' קכ. הרמב"ן הביא את דברי רש"י שטען כי כלאים נכללים בקטוריית החוקים שאין להם טעם, בעוד שהרמב"ן טען כי לכלאים יש טעם.

²²³ ראה לדוגמא: רמב"ן, עה"ת, דברים, ו, יח, עמ' שעו: אונא, רמב"ן, עמ' 51: פדיה, טקסט קדוש, עמ' 218. חביבה פדיה יצרה זיקה בין תפיסה זו ובין ההקדמה לספר בראשית בה עמד הרמב"ן על מרכיבי התורה:

דברות, מצוות וסיפורים, ראה: פדיה, טקסט קדוש, עמ' 128 ואילך.

²²⁴ קבלת התורה משמעה קבלת פרישה רחבה של ידע הכולל את כל חכמת האלוהות וחכמת הבריאה ומקיף כל סוגי הידע האפשריים, ראה: פדיה, שם, עמ' 142.

²²⁵ ראה לדוגמא: חרל"פ, מעשה: פדיה, טקסט קדוש, שם. אזכיר כי סגנון זה נפוץ מאוד בפירושו על התורה של ריב"ד.²²⁶

אף בשעה שהצביע על ריבוי טעמים טען כי אין בכך השגה כוללת ושלמה לעיתים יש עוד סודות עמוקים שאין אנו יכולים להשיגם, ראה: אונא, רמב"ן, שם.

²²⁷ ראה: הלברטל, האמת, עמ' 249-296.

²²⁸ "שרומז למדה הכוללת הכל שהיא בכל והיא תכלית הכל", ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, טו, לא, עמ' רנד.

בד בבד ניתן להצביע כי בטעמי הקורבנות הוסיף הרמב"ן לצד הטעם הקבלי-תאורגי אף אלמנט מאגי-אסטרלי,²³⁰ והשתמש רבות במונח 'סוד': "ועל דרך האמת יש בקורבנות סוד נעלם"²³¹ דרך זו של הרמב"ן סללה דרך לבאים אחריו וסוד הקרבן נתפס כטעם הקבלי האוטנטי והמיצג לקרבנות, ולסוד הייתה השפעה ניכרת הן על חוג תלמידי הרמב"ן הן על הוגים שלא התייחסו לקבלה בכתביהם.²³²

הדוגמא של טעם הקורבנות משמשת כאב טיפוס לכלל תפיסת טעמי המצוות. בטעם הקורבנות חלק הרמב"ן על שיטתו ההיסטורית של הרמב"ם וכינה אותה: 'דברי הבאי',²³³ והסביר כי ישנה הלימה בין תהליך הקרבת הקרבן ובין פעולת האדם במעשה, דיבור ובמחשבה במטרה שיפנים האדם כי הקרבן בא תמורתו, בבחינת נפש תחת דם תחת דם ויבוא לתקן את אשר פגם.

את סגנון כתיבת החוק בתורה הסביר רמב"ן בשני אופנים: מחד, לאחר פירוט של פרטים של מצוות מציגה התורה כלל מאחד:

[...] קדושים תהיו [...] באה המצוה הזאת הכללית אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי [...] יזהיר שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים. וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב.²³⁴

מאידך, התורה אינה יכולה להביא את כלל האפשרויות הקיימות על כן מביאה דוגמאות במטרה שהעיקרון יובן:

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה כגון לא תלך רכיל [...] חזר לומר בדר כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין [...]²³⁵

הרמב"ן ראה את הציווי של 'קדושים תהיו', שהבאתי לעיל, כנקודת ציון של שאיפה אוטופית – מדרגה עליונה אשר אליה יוליכו כלל המצוות, וגם אם האדם לא יוכל השיג אותה ישתדל להתקרב אל העניין האלוהי.²³⁶

לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך [...] ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רמז בעל ספר הכוזרי.²³⁷

²²⁹ "וענף עץ אבות רמז לשלש ספירות בבד אחד [...]", ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, כג, מ, עמ' קנט. על דוגמאות נוספות, ראה: רמב"ן, עה"ת, דברים, ה, טז, עמ' שסז-שסח: שם, ויקרא, כה, ב, עמ' קסו-קסז. על הטעם הקבלי במצוות שילוח הקן, ראה: לורברבוים, האמנם, עמ' 324. על עוד טעמים קבליים, ראה לדוגמא: אונא, הרמב"ן, עמ' 58, חנוך, הרמב"ן, עמ' 401: ישראל, ביוגרפיה, עמ' 251 והערות 13-14: על תורת הרמזים של הרמב"ן, ראה לדוגמא: ישראל, ביוגרפיה, עמ' 173-176.

²³⁰ ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, טז, ח, עמ': שוורץ ביאר כי בעוד הטעם הקבלי-תאורגי יעמוד על הפעולה כמכוונת לצורך גבוה לשלמות העולם האלוהי ופעילותו התקינה, הטעם המאגי-אסטרלי יכוון לתועלת עצמית להשפעה ישירה בעולם הארצי, ראה: שוורץ, מתאורגיה. שוורץ אף עמד על ביאורו של הרמב"ן על השעיר המשתלח כמקור להתפתחות ההסברה של המצוות בשני אופנים: קבלי-תאורגי ומאגי-אסטרלי.

²³¹ ראה עוד: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, א, ט, עמ' יב: בראשית, ד, ג, עמ' מג.
²³² ראה: שוורץ, מתאורגיה, עמ' 394-395. אאיר כי שוורץ הציג את בעל ספר החינוך כהוגה שלא התייחס לקבלה בהגותו – דבר זה לא עולה בקנה אחד עם ספר החינוך, שם שילב המחבר האנונימי בין פילוסופיה לקבלה, ראה: להלן, תפיסת בעל ספר החינוך, עמ' 245.

²³³ ראה לדוגמא: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, א, ט, עמ' יא: אונא, הרמב"ן, עמ' 54, 58: חנוך, הרמב"ן, עמ' 414-394.

²³⁴ ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, יט, ב, עמ' קטז.

²³⁵ ראה: רמב"ן, עה"ת, דברים, ו, יח, עמ' שעו.

²³⁶ ראה: אונא, רמב"ן, עמ' 51.

הסברת המצוות של הרמב"ם הציבה חי דת לצורך גבוה עם התמקדות מתמדת באל מבלי שום מסיחי דעת.²³⁸

תפיסת רלב"ג

תפיסת טעמי המצוות של רלב"ג נגזרת מתפיסתו הפילוסופית בדבר תכלית האדם. בכתביו הציג רלב"ג תפיסה אריסטוטלית לפיה האדם המתייחד בשכלו,²³⁹ צריך לממש את עצמו על ידי השגת המושכלות. עם השגת המושכלות מוציא האדם את שכלו מן הכוח אל הפועל ומגיע אל שלמותו, שהיא השגת השכל הנקנה. השלמות השכלית מביאה לאושר בעולם הזה ולאושר הנצחי עם השארות השכל לאחר היפרדו מן הגוף.²⁴⁰ השגת שלמות האדם מביאה אף למימוש הטלאולוגיה של הטבע במישור האנושי, לכן הבורא מסייע לאדם ומדריכו להשגת השלמות השכלית על ידי התורה.²⁴¹ השלמות השכלית עוברת דרך שלמות המידות, והתורה בתכניה מדריכה בחכמה המדינית – לתיקון המידות ובחכמת הנמצאות – לתיקון הנפש.²⁴² לפיכך קיימת זיקה בין מצוות התורה ובין פילוסופיית הטבע. רלב"ג סבר כי המצוות מלמדות פילוסופיה כיון שסידורן מחקה את הסידור המושכל של המציאות הנובעת מן השכל הפועל.

בדומה לרמב"ם, סבר אף הרלב"ג כי המצוות מביאות לתועלות גופניות ולתיקון הנפש.²⁴³ התבוננות בטעמי מצוות תיקון הנפש לפי רלב"ג מהווה אמצעי להשגת חכמת הנמצאות.²⁴⁴

במשנת טעמי המצוות התמקד רלב"ג בהסברת פרטי המצוות.²⁴⁵ בין הטעמים שלו נמצא נימוקים אקולוגיים,²⁴⁶ נימוקים היגייניים ונימוקים סוציאליים,²⁴⁷ על אף בקיאותו של הרלב"ג באסטרולוגיה,²⁴⁸ ותפיסתו את המערכת האסטרולוגית כאמצעי לפעולת ההשגחה בעולם, במשנת טעמי המצוות שלו עשה רלב"ג שימוש מועט בנימוקים האסטרולוגיים.²⁴⁹ עשהאל בן אור הסביר כי בשעה שרלב"ג נעזר בהסבר אסטרולוגי למצוות הוא העניק לו לרוב פירוש פסיכולוגי.²⁵⁰

²³⁷ ראה: רמב"ן, עה"ת, דברים, יא, כב, עמ' שצה. על הדבקות הטוטאלית המשתקפת מדברי הרמב"ן ובזיקה לחברי החוג, ראה: להלן, כוונה, עמ' 295, 308.

²³⁸ בדומה לביאורו את החלק הסיפורי על בניית המשכן ביאר רמב"ן כהשראת שכינה לצורך גבוה – עודד ישראל הראה במחקרו כי 'צורך הגבוה' לא נותר רק בתחום הפרשנות של הסיפור המקראי אלא שימש עיקרון תאולוגי מרכזי במשנתו הדתית. ראה: ישראל, ביוגרפיה, עמ' 253 ואילך ובעיקר עמ' 279.

²³⁹ בפירושו על התנ"ך ובספרו 'מלחמות השם'. יחוס החיבור 'שערי צדק' לרלב"ג ככל הנראה יסודו בטעות, ראה: רביצקי, על: הנ"ל, שערי צדק. על השפעת תורות אריסטוטליות על רלב"ג, ראה לדוגמא: יואל, תורת, עמ' 23; פינס, הסכולאסטיקה, עמ' 182, 189; אורבאך, עמודי, עמ' 1133; היינמן, טעמי, עמ' 97, 101-102.

²⁴⁰ ראה: קליין-ברסלבי, הדיאלקטיקה: בן אור, טעמי המצוות לרלב"ג, עמ' א-ב.

²⁴¹ ראה: חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רלב"ג, ספר בראשית, מהדורת ב' ברנר וא' פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג, עמ' 1.

²⁴² את שלמה המלך ראה רלב"ג כפילוסוף ואת ספר משלי ומגילת שיר השירים שאותם על פי המסורת כתב שלמה, ראה רלב"ג כמדריכים להשגת ידיעת המדעים העיוניים: מתמטיקה, פיסיקה ומטאפיסיקה ומדע מעשי. שיר השירים מדריך את היחידים להשגת השלמות השכלית בלבד, ואילו ספר משלי מדריך את ההמון להשגת שלמות המידות ואת היחידים לשתי השלמויות יחד השלמות השכלית ושלמות המידות. ראה: קליין-ברסלבי, שם, עמ' 468-478.

²⁴³ לא רק בחלק המעשי של התורה מצא רלב"ג תועלות רבות אלא אף בחלק הסיפורי של התורה. לדידו של רלב"ג את עיקר תיקון המידות משיגה התורה על ידי החלק הסיפורי, ראה: בן אור, שם, עמ' 105; היינמן, טעמי, עמ' 97.

²⁴⁴ ראה: בן אור, שם.

²⁴⁵ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 97-98.

²⁴⁶ לדוגמא: ציווי לשימור המין, ראה: בן אור, שם, עמ' 107-108.

²⁴⁷ לדוגמא: ציווי מאכלות אסורות, מצוות עבדים והלכות שמיטה, ראה: היינמן, טעמי, עמ' 98.

²⁴⁸ על רלב"ג כאסטרולוג, ראה לדוגמא: גולדשטיין, רלב"ג.

²⁴⁹ ראה לדוגמא את הסברו של רלב"ג על סיבת בחירת מקומו של הר המוריה כמקום המקדש או את אבני האפוד לכהן הגדול, ראה: בן אור, שם, עמ' 101. גם את מועד יום הכיפורים בחודש השביעי דווקא נימק רלב"ג

בעזרת הטעמים למצוות השבת הסביר רלב"ג כי דרך התורה להשתמש בעניין אחד לתועלות רבות.²⁵¹ רלב"ג ביאר את טעמי השבת לא רק בעזרת הטעמים המבוארים במקרא, 'זכר ליציאת מצרים' וזיכרון לבריאת העולם אלא אף כתועלת לתיקון הנפש והגוף. רלב"ג ביאר כי את זמן השבתה ביום השביעי וההפסקה ממרוץ החיים המונע מן האדם לחקור וללמוד את סודות העולם, ממלאת השבת את מקומה של החקירה ועוזרת לאדם להכיר במציאות האל,²⁵² כשהמספר שבע מורה על האל. על טעם זה הוסיף הרלב"ג טעם מדיני לפיו קביעת יום מנוחה יביא את האדם לעבוד בחריצות יתירה כיוון שידע כי זמן המנוחה קרב.

טעם הקורבנות לרב"ג אף הוא משקף הרבה מתפיסת המצוות שלו. הרלב"ג טען כי טעם הקורבנות אינו רק להרחיק מן האלילות, כפי שביאר הרמב"ם, אלא אף קיימת בציווי זה תועלת עצמית שלולי כן לא הייתה התורה מפרטת כל כך את סדר העבודה,²⁵³ על כן לקורבנות יש צורך עצמי ולא באו רק בשל נסיבות היסטוריות. ראה לדבריו הביא רלב"ג מנח והאבות אשר הכירו וידעו את האל ובכל זאת הקריבו קרבנות.²⁵⁴ לדידו של רלב"ג תמונת המצב ההיסטורית של המדעים היא זו אשר הביאה לציווי התורה מתוך כוונה לתקן את הפילוסופיה החד סיבתית ולהשלימה. בדומה לזה הציג רלב"ג את המקדש כמענה של התורה על עיכוב בהתפתחות הפילוסופיה שיצרה האלילות. המקדש נבחר כאמצעי דידקטי להצגת עקרונות פילוסופיים נכונים לחקר המציאות ותיקון הפילוסופיה.²⁵⁵

תפיסת בעל ספר החינוך

'ספר החינוך' מציג הסברה שיטתית לכל תרי"ג המצוות, והביא חידוש לז'אנר העוסק במניין המצוות בכך שצירף למניין המצוות את טעמי המצווה-ישורשי המצווה לצד הדינים הנהוגים בה. המחבר שמר על אנונימיות ולמעט המידע כי הינו: "איש יהודי מבית לוי ברצלונני",²⁵⁶ וככל הנראה התחבר החיבור במחצית השנייה של המאה הי"ג,²⁵⁷ אין פרטים על זהותו לאורך הספר. ישראל מ' תא שמע זיהה את המחבר עם ר' פנחס הלוי, אחיו הגדול ומורו של ר' אהרון הלוי (להלן הרא"ה).²⁵⁸ ר' פנחס היה תלמידו של הרמב"ן ובאגרת שבראש הספר שיתף במטרותיו ובדרכו ההלכתית.²⁵⁹

מודיע ומעיד עדות נאמנה לכל קורא בו שר"ב דברי הספר נלקטים מספרי עמודי הארץ המפרסמים במעלה וחכמה בכל הגויים: הרב רבי יצחק אלפסי והרב רבי משה בן מימון, לטובה זכורים. להם

בנימוק אסטרוולוגי, ראה: היינמן, טעמי, עמ' 99. על השימוש בטעמים אסטרוולוגיים בטעמי המצוות, ראה לדוגמא: שורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 179-189.
²⁵⁰ ראה: בן אור, שם, עמ' 104-100.
²⁵¹ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 100.
²⁵² תועלת זו קיימת אף במועדים, ראה: היינמן, שם, עמ' 98.
²⁵³ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 100: אורבאך, עמודי, עמ' 1133-1134.
²⁵⁴ ראה: איזן, השגחה, עמ' 89.
²⁵⁵ ראה: בן אור, שם, עמ' 98.
²⁵⁶ ראה: ספר החינוך, הקדמת המחבר, עמ' 12.
²⁵⁷ ראה: ספר החינוך, מצווה ש"ל, עמ' קפז. שם ציין המחבר את המניין לשנות השמיטה.
²⁵⁸ הרא"ה היה מחכמי ספרד במאה הי"ג פעל באזור ברצלונה והיה רבו של הריטב"א. ראה: תא שמע, כנסת, ב, עמ' 196-201: הנ"ל, הספרות, עמ' 66. בין ראיותיו לזיהוי של תא שמע נמצא הקבלה בדברים שהביא הרא"ה בשם אחיו, ר' פנחס, בחידושו ל"ש"ס עם דברים המובאים בספר החינוך, ראה: תא שמע, שם. על הדיון בזיהוי זה, ראה גם: תא שמע, הלכה, עמ' 487. דוד סורוצקין הביא חיזוק לטענתו של תא שמע, ראה: סורוצקין, הרשב"א, עמ' 184. על הביקורת על זיהוי זה, ראה לדוגמא: תא שמע, הלכה, עמ' 487 הערה 12.
²⁵⁹ החשיבות הרבה שראה המחבר באגרת עולה מדרישתו של המחבר מכל מי שיעתיק את ספרו לצרף אותה בראש החיבור: "ומשביע אני בשם המיוחד לכל מעתיקו, שיכתב אגרת זו בראשו". ראה: ספר החינוך, אגרת המחבר, עמ' 7.

משפט הבכורה ההוד והגדולה בחיבור זה. ואל החוט המשלש בחכמה בתבונה ובדעת: הרב ר' משה בן נחמן [...] ²⁶⁰

בעל ספר החינוך שם לו למטרה ללמד את הלומד העממי והלומד הצעיר הלכה – את ידיעת המצוות וטעמייהן, בזיקה לפרשיות השבוע, כך יתחבר הלומד לתורה וידע אלו מצוות שקועות בתוך כל פרשה ופרשה:

[...] יתעוררו יותר בהן מתוך כך הנערים, ישימו לב בהם בשבתות ובחגים, וישבו מהשתגע ברחוב הערים [...] ²⁶¹ ואחת מן המצוות והיא עקר ויסוד שכלן נשענות עליו – היא מצות "למוד התורה". כי בלמוד ידע האדם המצוות ויקים אותן [...] לכתב המצוות על דרך הסדרים, וכסדר שנכתבו בתורה זו אחר זו, לעורר לב הנער בני והילדים חבריו בכל שבוע ושבוע, אחר שילמדו אותו הסדר בחשבון המצוות ולהרגיל אותם בהן [...] ²⁶²

מטרה פדגוגית זו השפיעה על סגנון ההסברה הרציונליסטי בחיבור. ²⁶³ הספר הציג שני רבדים, האחד הלכתי – בו דן המחבר במקור המצווה מן התורה והיכן מופיעה בדברי חז"ל, לצד דיני המצווה וגבולות המצווה, קרי: על מי חלה המצווה ומהו העונש החל על מי שעובר עליה. בחלק זה של הספר קיבל המחבר את מניין המצוות של הרמב"ם, ²⁶⁴ ואת דרכו ההלכתית של הרמב"ם: "והרמב"ן ז"ל כתב [...] ואני כתבתי זה המקרא כדעתו, שלא כמנהגי בכל הספר, כי כולם כתבתים כדעת הרמב"ם ז"ל [...]". ²⁶⁵ הרובד השני תיאולוגי – בו דן המחבר בטעמי המצוות-שורשי המצווה. אף בחלק זה הלך אחר הרמב"ם והציג טעמים רציונאליים למצוות. אך במקומות בהם חלק הרמב"ן על הרמב"ם ניתן להצביע על נטייתו של המחבר לרמב"ן. את המצוות ראה כאמצעי: "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" ומוטיב זה שזור לכל אורכו של החיבור. בשיטתיות הציג טעם לכל מצוה ומצוה תוך שהוא עומד על המסר הדתי והחברתי שלה. בחלק זה בולטת מקוריותו של המחבר, שלצד הטעמים הרציונאליים שהביא מתורתו של הרמב"ם הוסיף עוד טעמים משל עצמו מהם עולה הנהגה נכונה ומוסר. בד בבד הקפיד המחבר לציין בפני הלומד לבל יטעה כי ההסבר ההגיוני שהציע למצווה ממצה את עניינה.

ודעתי לכתב על כל אחת רמז אחד משרשי המצווה. הנגלה בכתוב אכתב כמות שהוא, ובסתום אגיד מה ששמעתי בו מפי חכמים ומה שאבינה בדברים. ²⁶⁶

לצד ההסברה הרציונליסטית בספר שילב המחבר מתורת הקבלה באופן מרומז. מתוך תפיסה כי: "גם בפשטים לא נמצא ידנו ורגלינו בלתי סעד המקובלים, ואליהם נכרע אפים ויפתחו לנו בכל אלה העיניים." ²⁶⁷

²⁶⁰ ראה: ספר החינוך, הקדמת המחבר, עמ' 7

²⁶¹ ראה: ספר החינוך, שם. האגרת משקפת את המצב החברתי שרווח באותה תקופה בברצלונה, ראה גם: "כי הרבה מן היהודים, עניים ברב הצרות הגדולות, אשר תכפום בגליות, והם לא ידעו ולא הבינו את טוב עולם הנשמות." ראה: שם, עמ' 10.

²⁶² ראה: ספר החינוך, שם, עמ' 12.

²⁶³ תא שמע דייק כי לא מדובר בהסברה בעלת התחכמויות אליגוריסטיות קשות אלא בפילוסופיה רכה, כלשונו, ראה: תא שמע, הלכה, עמ' 487.

²⁶⁴ למעט שתי חריגות: האחת, מצווה לא תעשה קמט במניין הרמב"ם "איסור אכילת זר מקודשי קדשים" מושמטת בספר החינוך, השנייה, מצווה תפז בספר החינוך "שלא להקריב קורבן פסח בבמת יחיד" אינה נימנת במניין המצוות של הרמב"ם. בעל ספר החינוך סבר כי מצווה זו נוהגת אף לאחר בניין בית המקדש ומצטרפת לאיסור הכולל להקריב בבמות.

²⁶⁵ ראה: ספר החינוך, מצוה קיא, עמ' נה. ראה גם: "הרמב"ם זכרוננו לברכה והרמב"ן זכרוננו לברכה שניהם יודו בזה לאו [...]", ראה: שם.

²⁶⁶ ראה: ספר החינוך, אגרת המחבר, עמ' 12.

הרשב"א סבר כי על אף שהמקרא גילה בחלק מן המצוות את טעמיהן, כמו: מצוות שבת וסוכה – טעמים אלו הם בבחינת קצה קרחון, ואין בכוחם לגלות את תכליתם הכוללת של המצוות, קל וחומר במצוות שטעמן אינו מבואר במקרא.

ואף המצוות שיראה מפשרטי הטעמים שנתנה בהם התורה שהטעמים ההם, הם תכלית הכולל[נה] בהם אינה תכלית. אלא הטעם ההוא אמת אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכונותיה. והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה לאשר חננם השם יתברך אין להם תכלה²⁶⁹ [...] ואולם גם הטעם הזה הנגלה כולל ענינים לא יכילום ספרים [...] וכן מקצת מן המצוות כל שכן את אשר לא נתפרש טעמם בתורה דע כי לכל אלו יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד. אף כי בעו[נ]ן הדור נסתתמו מעינות חכמה [...] כי היודעים חן ערך המצוות מעטו. ותמה אני אם יש בדור מי שראוי לדבר ליקר תפארת הענינים. ולמיעוט הידיעה בהם גם המבינים כי יאמרו אליהם מועטים מן המועטים לעמק הענינים ודקותם [...] ²⁷⁰

אל תתן לבך לטעמי המצוות שכתב ז"ל כי יש ויש קושיות גדולות כמעט בכלן [...] וחוף מכבוד הרב ז"ל אין משגיחין בטעמים האלו. וברוך היודע טעם גזירותיו.²⁷¹

בסוגיית טעמי המצוות הציג הרשב"א בכמה תשובות לא הלכתיות גישה של אזוטריות מהותית.²⁷² לפיה, למצוות יש טעמים אך הם נשגבים ואינם ניתנים להשגה אנושית ויש ערך לידיעה כי המצוות בעלות טעמים נשגבים.²⁷³ לצד זה ניתן להצביע בהגותו על הטעמה המשלבת פילוסופיה בעלת מוטיבים נאופלטוניים שמקורם אסטרולוגי וקבלי.²⁷⁴

יאיר לורברבוים מוביל מחקר אודות דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.²⁷⁵ במסגרת מחקרו הוא עומד גם על תפיסת טעמי המצוות של הרשב"א. דתיות הלכתית זו של מסתורין והשגבה מתארת את מערכת המצוות בכללותה ללא אבחנה בין סוגי המצוות, בשעה שטעם ההשגבה הוא המעניק למצווה את ערכה

²⁶⁷ ראה: ספר החינוך, מצווה צה, עמ' מו. על טעמים על דרך הקבלה בספר החינוך, ראה לדוגמא: מצווה קד, עמ' נא: מצווה קיז, עמ' נח-נט: מצווה תקצט, עמ' שנו. עוד על דרכו של בעל ספר החינוך בטעמי המצוות, ראה לדוגמא: אאפעל, תורת: חדד, דרכו: תא שמע, הלכה, עמ' 487-489. ²⁶⁸ על הרשב"א ופועלו, ראה לדוגמא: אלון, המשפט, עמ' 1054: תא שמע, הספרות, עמ' 69-75: אידל, הרשב"א: דוד, מברצלונה: הורביץ, פירוש: סורוצקין, הרשב"א: שוורץ, שמרנות. ²⁶⁹ כראיה הביא הרשב"א פסוק מתהילים קיט, צו: "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד" השווה לפירושו של הרמ"ה, ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, צו, עמ' 93.

²⁷⁰ ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' צד, עמ' מ. גישה כזו עולה אף מדברי ר' חיים מוולוז'ין הסובר כי טעמי המצוות עד תכליתן לא נתגלו לשום אדם, ראה: איצקוביץ, נפש החיים, שער א' פכ"ב, עמ' עג. ר' לוי יצחק מברדיצ'ב בספרו 'קדושת לוי' סבר כי טעמי המצוות נעלמים מכל אדם" מדבריו אלו עולה יפה הגישה הציווית אותה הצגתי לעיל "כי אין נגלה לנו שום טעם מהמצוות, רק עיקר קיום התורה והמצוות יהיה מחמת צוה ה' לאמר", ראה: ר' לוי יצחק, קדושת לוי, ירושלים: מכון קדושת לוי, תשנ"ג, פרשת חוקת, עמ' רכד-רכה.

²⁷¹ ראה: רשב"א, שו"ת, ח"ד, ס' רנג. דברי הרשב"א מוסבים על טעמי המצוות לרמב"ם במורה הנבוכים. ²⁷² ראה: רשב"א, תשובות חדשות, שסו, רנג, יב, לז: על המונח אזוטריות מהותית בשונה מאזוטריות חינוכית פוליטית, ראה: לורברבוים, האמנם, עמ' 316. על הגישה האזוטריית של הרשב"א בקבלה וכממשיך דרכו של הרמב"ן, ראה לדוגמא: אידל, הרשב"א, בפרט עמ' 247: הלברטל, סתר וגלוי, עמ' 63-73: פדיה, הרמב"ן: הורביץ, פירוש. השווה: סורוצקין, הרשב"א, 182-180: לורברבוים, האמנם, בפרט עמ' 344. מעניין לציין את העבודה כי בהגות הביזנטית דווקא טעמי המצוות על דרך השכלתנות נתפסו כראויות להצנעה ולהסתרה, ראה: שוורץ, על, עמ' 187.

²⁷³ ראה: רשב"א, תשובות, ס' לז, ד. ²⁷⁴ על שילוב קבלה ופילוסופיה אצל הרשב"א, ראה לדוגמא: שוורץ, השמרנות: הנ"ל, מתאורגיה: תא שמע, הלכה, עמ' 486-487. לדוגמא את מצוות התפילין ביאר הרשב"א לאור מבנה הסיבתי של רבדי המציאות הקוסמית, ראה: להלן, הסברת המצוות, עמ' 331. ²⁷⁵ ראה לדוגמא: לורברבוים: דתיות: הנ"ל, האמנם: הנ"ל, על: הנ"ל, רצוי.

הדתי. לדידו של לורברבוים, סוג רליגיוזי זה המשפיע על לימוד תורה ועל הפסיקה ההלכתית, מופיע בסוף המאה י"ג אצל הרשב"א אם כי לפניו ניתן למצוא אזכורים של תפיסה זו אך לא עמדה משוכללת.

דוד סורוצקין מייחס לעמדתו של הרשב"א טעמים פולמוסיים. מחד, יוצאת עמדתו כנגד התפיסה האוטונומית של המצוות אשר אפיינה את ההסברה הרציונלית, מאידך יוצאת עמדתו כנגד התפיסה הזמנית של המצוות אשר אפיינה את הנצרות.²⁷⁶

תפיסת הר"ן²⁷⁷

הר"ן הפריד בין משפט המלך ובין משפט התורה.²⁷⁸ הפרדה זו מגלמת את תפיסתו של הר"ן בדבר המערכת הדתית בכלל ואת תכלית המצוות בפרט. בסוגיית טעמי המצוות דן הר"ן בכמה מקומות בדרשותיו.²⁷⁹ מכלל דבריו עולה כי מערכת המצוות נחלקת לשתיים: משפטים וחוקים.²⁸⁰ המשפטים, לדידו של הר"ן הן מצוות אשר להן הגיון וטעם נגלה, בדומה לחוקי יתר העמים, ומטרתן לדאוג לסדר המדיני ולהביא לתיקון העולם והחברה. החוקים הן מצוות אשר טעמן לא ניתן להשגה, הן אינן סותרות את השכל אלא נמצאות ברמה נשגבה מיכולת ההבנה של השכל האנושי.²⁸¹ מצוות אלו אינן מביאות לסדר המדיני כי אם להשראת שכינה בישראל.

בראש המערכת הדתית נצבות המצוות שטעמן לא ניתן להשגה, החוקים, מעלת התורה וייחודה נעוץ בהם, כיון שאלו מביאים להחלת השפע האלוהי על הקיבוץ היהודי.²⁸² לאור זה הסביר הר"ן את הפסוקים בחומש דברים המתארים את התפעלות האומות.²⁸³ לדידו של הר"ן החוקים דווקא מהווים מקור להתפעלות האומות נוכח השפעתם המוחשית על ישראל.²⁸⁴ בהתאם לכך ישנם שני תפקידים למערכת השיפוט הדתית: האחד, לדאוג לאכיפת החוק הדתי, קרי: הענשה על אי שמירת חוק שאינו קשור לסדר

²⁷⁶ ראה: סורוצקין, הרשב"א, עמ' 176-177. תפיסה זו אף עולה ממחקרו של כרמי הורביץ, ראה: הורביץ, הרשב"א, עמ' 17-20.

²⁷⁷ על הר"ן במחקר, ראה לדוגמא: ארליך, עיקרון: ביר, משנת: בלזם-גלד, הנבואה: הוך, הר"ן והקבלה: הרוי, האמת: הנ"ל, הר"ן, הנ"ל, משפט, עמ' 71-75: ושוּפסקי, הר"ן: נבו, דרכי: פלדמן א', הר"ן: תא שמע, הספרות, עמ' 85-91.

²⁷⁸ ראה: הר"ן, דרשות, דרוש האחד עשר, עמ' תמ-תמה. סוגיה זו נידונה רבות במחקר, ראה לדוגמא: סורוצקין, הרשב"א, 185-186: צדוק, הפרדת רשויות: לורברבוים, פוליטיקה, עמ' 124-149: ברנד, משפט המלך.

²⁷⁹ ראה לדוגמא: הר"ן, דרשות, דרוש השלישי, עמ' קכא-קכג: דרוש החמישי, עמ' קצו-רב: דרוש השביעי, עמ' רעו-רעז: דרוש התשיעי, עמ' שנא-שנד: דרוש האחד עשר, עמ' תלו-תלח, תנ.

²⁸⁰ ראה לדוגמא: הר"ן, שם, דרוש התשיעי, עמ' שנא. "ואמר החוקים והמשפטים מפני שהם כוללים התורה כולה". השווה: הר"ן, שם, דרוש החמישי, עמ' קצו-קצח. שם מחלק הר"ן את המצוות לשלוש: מצוות התלויות במחשבה (כמו: האמונה במציאות השם), מצוות מוסריות (כמו: חסד) וחלקן מעשיות (כמו: אכילת מצה), החוקים שנעלם טעמם. המשותף לכולן הוא מחשבת הלב. על החוקים הסביר הר"ן כי קיומם יסודו בלב כי המאמין מקיימם בכונה גמורה לשם שמים כגזרת מלך. חלוקה זו אינה מתמקדת בטעמי המצוות אלא בטענה כי יסודה של כל התורה בעבודת הלב.

²⁸¹ ראה: הר"ן, דרשות, דרוש השלישי, עמ': צדיק, הפרדת רשויות, עמ' 76: דברים או עולים בקנה אחד עם דעת הרשב"א, ראה: רשב"א, תשובות, ס' לז, ד, עמ' קעד.

²⁸² ראה: הר"ן, שם, דרוש האחד עשר, עמ' תטו-תטז: סורוצקין, הרשב"א, עמ' 185: צדיק, הפרדת רשויות, עמ' 76. השווה: רשב"א, תשובות, שם.

²⁸³ ראה: דברים, ד, ו-ח: עליהם דנו בחלק שדן בטעמים במקרא, ראה: לעיל, עמ' 224.

²⁸⁴ שלום צדיק הסביר כי הר"ן בחר בפסוקים המדגישים את חכמת ישראל ולא תכונה אחרת כיון שלשיטתו של הר"ן השכל עצמו מצביע על רובד נשגב מיכולתו בזכות ההשפעה המוחשית של המצוות על ישראל. תפיסה זו של הר"ן כי השכל עצמו מצביע על רובד במציאות שאינו ניתן להשגה שכלית, רובד שאינו סותר את השכל אלא מוסיף עליו דומה לתפיסת ריה"ל. ראה: צדיק, שם, עמ' 77.

המדיני (החוקים). השני, לדאוג למשפט אמיתי, קרי, אכיפת החוק הקשור לסדר המדיני (המשפטים).²⁸⁵
 יוצא אם כך כי תפקידם העיקרי של המשפטים הוא לשמש כמצפן בציווי הקשור לסדר המדיני.²⁸⁶

הר"ן לא הסתפק בטעמים אלו למשפטים אלא טען כי ישנה תכלית נוספת, המשפטים בדומה לחוקים נועדו
 אף הם להביא להחלת השפע האלוהי.²⁸⁷

לדעת הר"ן המצוות בכללותן מייצגות אמת אונטולוגית, הן בעלות תועלת²⁸⁸ ובכוחן להזיק או להיטיב
 לנפש.²⁸⁹ בתוך המערכת המקיפה של המצוות ישנן מצוות רבות השייכות למקום מוגדר ולאנשים
 ספציפיים, כמו: מצוות התלויות בארץ, או מצוות אשר הצטוו בהם רק הכוהנים. ייחוד הציווי האלוהי
 דווקא לקבוצת אנשים ספציפית או למקום מסוים נגזר מטעמי המצווה הנסתרים שבגינם התייחדה
 המצווה לקבוצה זו ולא אחרת.²⁹⁰

ואף על פי שהתורה כולה "דרכיה דרכי נועם" אפשר שיש במצוה טעמים שנתייחדה מהם במי
 שמצווה ועושה [...] מכל מקום לשאר המצוות שאפשר שלא תשלם כוונת המצוה וסודה במי שאינו
 מצווה בה כאשר תשלם במי שציווהו השם יתברך ולפיכך גדול המצוה ועושה כי חפץ בו ה יתברך
 יותר מן האחר באמת.²⁹¹

מדברי הר"ן אלו עולים שני עניינים: האחד, המצווה כוללת טעמים נסתרים הפועלים על המקיים. השני,
 המצווה פועלת על האדם המחויב בהם, בעוד שעל אדם אשר לא נצטווה ולא נכלל בחיוב המצווה לא תפעל.
 הר"ן מדגיש כי על אף שכלל מצוות התורה כולן טובות למצווים והכל מצווים בהן ישנן מצוות מיוחדות
 שבכוחן לפעול רק על המצווה ותהיה מניעה למי שאינו מצווה לעשות,²⁹² ועל כן נאמר: גדול המצווה
 ועושה. עוד עולה, כי בכוח המצווה יש להציל את האדם מכל מחלה²⁹³ ולהוציאו מהשגחת המערכת

²⁸⁵ בדומה לתפיסת אבנר מבורגוס, ראה: ברנד, משפט המלך, עמ' 416-417.

²⁸⁶ ראה: צדיק, שם.

²⁸⁷ ראה: הר"ן, דרשות, דרוש האחד עשר, עמ' רנב-רנג. דוד סורוצקין הצביע על דבריו אלו של הר"ן כתקופת
 מעבר מתפיסה רציונלית של משפטי התורה לתפיסה אי רציונלית שלהם ולתפיסה של המשפט העברי כאמצעי
 לדבקות הדתית. ראה: סורוצקין, הרשב"א, שם. אעיר כאן כי סורוצקין התייחס במחקרו רק לדברי הר"ן בדרוש
 יא. תמונה מעט קביעה זו של סורוצקין, כיון שכבר הקדים ריה"ל את הר"ן בגישה זו, ראה לדוגמא: ריה"ל,
 הכוזרי, מ"א, צח עמ' 51.

²⁸⁸ ראה לדוגמא: הר"ן, שם, דרוש שנים עשר, עמ' תפד: "לכן הודעתנו התורה כי לא הקפידה בעניין המקולל
 לבד אלא הקפידה בעניין המקלל שלא ירגיל בנפשו לבקשת הנקמה ובזה יטה מזגו אל השווי."

²⁸⁹ ראה: הר"ן, שם, דרוש האחד עשר, עמ' תלז-תמ: הרוי, פילוסופיית, עמ' 176. ריה"ל והרמב"ן שותפים גם
 לעמדה זו הרואה במצוות אמת אונטולוגית. הדיון בדרוש האחד עשר נסוב על הציות להכרעת החכמים. את
 מצווה זו רואה הר"ן כשורש התורה ויסודה 'ועיקר הדת'. המציאות בה חכמים יכריעו בניגוד לאמת
 האובייקטיבית אתגרה את הר"ן. כמענה לכך טען כי במצב שכזה לא יגרם לאדם נזק, כיון שציות למצווה לשמוע
 בקול החכמים. הרוי ביקש לראות בפתרון זה של הר"ן כאחיזה בשורש בשני קרניו, מחד בשיטה הפוזיטיבית של
 הרמב"ם ומאידך, התפיסה העל טבעית של ריה"ל והרמב"ן, ראה: הרוי, שם, עמ' 177. ברצוני להציע הצעה
 שונה במעט אגב דיוק בפתרון השני של הר"ן. הר"ן הקדים ונתן חשיבות למצווה זו על יתר המצוות, ולאור זה
 יש לאמוד את פתרונו. הציות לחכמים גדול ויסודי עד שיש בכוח הציות למצווה (גדולה) זו לנטרל נזק
 אובייקטיבי, ובכך לראות אחידות בגישתו של הר"ן והוא נשאר נאמן לתפיסה העל טבעית לפיה בכוח המצווה
 להשפיע. כח ההשפעה תלוי בטיב המצווה. במקרה של ציות החכמים השפעת המצווה לא רק מטיבה עם
 המצווה אלא גם להגן מפני הזק אובייקטיבי. נראה לי כהצעה זו עולה גם עם דברי הר"ן בעניין הגמול למצוות.
 לכל מצווה יש ערך סגולי אחר, ולכן העלימה התורה שכר המצוות. ראה: הר"ן, שם, דרוש השישי, עמ' רטז-ריז.

²⁹⁰ עוד על הציות להכרעת החכמים ראה גם: הר"ן, שם, דרוש השלישי, עמ' קכא.
 הר"ן הסביר מדוע נתייחד הציווי 'לבלתי רום מאחי' דווקא למלך, הרי לכאורה ציווי שכזה מתאים לכלל,

ראה: הר"ן, שם, דרוש האחד עשר, עמ' תמב-תמד.

²⁹¹ ראה: הר"ן, שם, דרוש השלוש עשר, עמ' תקכג-תקכד.

²⁹² כדוגמא לדבריו הביא הר"ן את דברי חז"ל: גוי ששבת חייב מיתה.

²⁹³ ראה: הר"ן, שם, דרוש השישי, עמ' רכט-רלא.

הקוסמית – שומר המצווה אינו משועבד לגלגל,²⁹⁴ כפי שהצבעתי בפרק שעמד על המכנה המשותף במישור הרעיוני.

עוד סבר הר"ן כי בטבעו האדם נמשך אחרי מצוות האל, ובאופן טבעי הוא בורח מן העבירה:

אם כן השכל מצד טבעו אוהב את ה' ית' ויתחייב מזה שיהי לשכל כוסף חזק להמשך אחר מצותיו כי השכל בוחר תמיד הדברים הרצויים ובורח מהמגונים וזה לעצמותו והוא ראוה מהמחוייב והיותר נאות להמשיך אחר רצון המצוה השלם הזה יתברך [...] אם כן השכל מצד טבעו אוהב השם יתברך ונכסף למצותיו ובורח מכל מה שמנעהו השם יתברך ממנו כבורח מן הנחש.²⁹⁵

סיכום

בסקירה עקבתי אחר התפתחות הסוגיה מן המקרא עד לתקופתו של הר"ן,²⁹⁶ במטרה להאיר על המקורות שהיוו בסיס למשנתם של הרח"ק ותלמידיו בסוגית טעמי המצוות כפי שאראה בהמשך הדיון. חברי החוג בעקבות רח"ק אמצו מן הרעיונות התיאולוגיים ודרכי ההסבר שקדמו להם ושכללו אותם לכדי תפיסה קוהרנטית התואמת את תפיסתם הכוללת.²⁹⁷ נוכל להצביע בהגותם על דמיון לרס"ג בדומה לרס"ג הציגו חברי החוג את הבריאה כחסד ואת נתינת התורה והמצוות כחסד גדול, וכרס"ג סברו כי על המאמין להעביר את האמיתות הדת בשכלו. כרס"ג אפיינתי את חוג חכמים זה ככלאמי מן הבחינה הטיפולוגית או הפנומנולוגית ולא מן הבחינה ההיסטורית בה הכלאם מצוי במרחב מוסלמי-ערבי בעוד שחוג זה פעל במרחב הנוצרי-אירופאי. חכמי החוג השתמשו בתבונה כאמצעי לביסוס אמתות המסורת הדתית, תוך שהם מתפלמסים עם המתנגדים לאמיתות אלה. חוג זה פעל לחיזוק וביצור הדת תוך ניסוח תשתית תבונית לא אריסטוטלית ליסודות הדת. לצורך זה שימשה עבורו הפילוסופיה האריסטוטלית אמצעי להסברה, כל עוד שזו הלמה את תפיסתו הדתית. דרכו הייתה שהקדים להתבונן במקורות המסורתיים וללמוד מהן את האמונות ולאחר מכן חקר את הנושא מבחינת העיון הפילוסופי. חברי החוג השתמשו בפילוסופיה להוכחת עליונות הדת, כשהשימוש בה לא היה מוגבל ונאמן לדוקטרינה מסוימת. לצד הפילוסופיה, קיבלו בסבר פנים יפות אף את רעיונות מתורת הקבלה אם כי בצורה מינורית. בדומה לריה"ל הציגו את תפיסת המצוות כמובילה אל החוויה של הנוכחות האלוהית והציבו את נוכחות האל במרכז חייו של המאמין. בדומה לריה"ל השתמשו בכינוי 'סגולה' לאומה הישראלית ולמצוות, ואת לשון הקודש – תפסו כשפת ההתגלות כך שלא תיתכן אקראיות במילה. כריה"ל וכראב"ע אחזו בתפיסה הנאופלטונית לפיה המצוות מכינות את החומר לקבלת השפע. בדומה לראב"ע סברו חברי החוג כי הבנת טעמי המצוות הינה תנאי הכרחי להשגת שלמות בעבודת השם. בדומה לרב"ח אשר ראה בשילוב מצוות שמעיות ומצוות שכליות יחד בתורה מטרה להביא את המאמין לקיום הפעולה הדתית מתוך הבנה, כך סברו חברי החוג כי את המצוות כולן יש לקיים מתוך הבנה והזדהות. כרב"ח שמו החכמים את הכוונה במצווה במרכז, והאדירו את כוונת הלב בכל מעשה והימנעות ממנו מן העבירה. בדומה לראב"ד נמצא את המיון להנהגת הבית והנהגת המדינה. בדומה לרמב"ם סברו כי התורה מכוונת לתיקון הגוף ולתיקון הנפש ואת המצווה מכוונת לאדם, והציגו הסברה רציונלית למצוות. בדומה לרמב"ן ראו אמת אונטולוגית בכל מצווה ונתנו דגש וטעם אף לפרטי המצווה.

²⁹⁴ ראה: הר"ן, שם, דרוש השלישי, קכב-קכג: שם, דרוש האחד עשר, עמ' תנ: לעיל, רעיוני, עמ' 168.

²⁹⁵ ראה: הר"ן, דרשות, דרוש העשירי, עמ' שצ-שצא.

²⁹⁶ רח"ק כידוע ירש את כס הרבנות בברצלונה לאחר פטירת הר"ן בשנת 1375, על תאריך פטירתו של הר"ן, ראה: ראה: פלדמן א', ביוגרפיה. השווה: הרשמן, ריב"ש, עמ' יג-יד, קכב-קכה, קנב: קדם, לביור: הר"ן, עמ' 20.

²⁹⁷ בדומה למחקרו של חיים קרייסל, ראה: קרייסל, המקורות.

תכלית התורה

לאחר הצגת קווי המתאר של בית מדרשו של רח"ק בחלקה הראשון של העבודה, אסקור בחלק זה את תפיסת חכמי החוג בסוגיית טעמי המצוות, במטרה לבחון האם חכמים אלו חידשו בסוגיה זו.

יש לדעת כי עצם העיסוק בסוגיית טעמי המצוות מכניס את הלומד פנימה לתוככי בית המדרש, כפי שתיאר רמ"ה:

ואומרו בתי כנסיות ובתי מדרשות נראה לי שני פירושים, האחד הוא: בית הכנסת רוצה לומר בית התפילה שנכנסו בו עשרה ובית המדרש הוא בית העיון. השני, גם בית הכנסת הוא בית העיון אלא שבו יעינו בדברים המפורסמים והמוסמכים בפירוש המצוות, בית המדרש הוא בית החקירה כאלו תאמר סבות וטעמי המצוות וסתרי התורה וסודותיה שראוי להעלימן מהמון.¹

המקום הפיסי של בית המדרש הוא המיועד והמותאם כ'בית החקירה' לעיסוק בטעמי המצוות. בדבריו יצר רמ"ה שתי אבחנות: האחת, מטריאלית – אבחנה בין פירוש מצוות, טעמי המצוות וסתרי וסודות התורה. השנייה טריטוריאלית – אבחנה בין בית הכנסת כבית תפילה ועיון, ובין בית המדרש כבית חקירה.² בעזרת אבחנות אלה יצר רמ"ה שני רבדים: אקזוטרי ואזוטרי, אזוטריות מן הסיבה הדידקטית.³ רובד אקזוטרי – לדברים מפורסמים ומוסמכים ופירוש המצוות אשר ניתן לדון בהם בבית הכנסת עם ההמון.⁴ רובד אזוטרי – לסודות וסתרי תורה אשר אינם מיועדים להמון ועל כן הדיון בהם לא יעשה בבית הכנסת,⁵ אלא אך ורק בבית המדרש – מקום המיועד לקהל למדני ומצומצם יותר. טעמי המצוות מקומם בבית המדרש כי עניינם הוא חקירה.⁶

¹ ראה: רמ"ה, אבות, קיט, ס, עמ' 74-75.

² על בתי כנסת בספרד, ראה לדוגמא: עסיס, בתי-כנסת.

³ על אזוטריות דידיקטית, ראה לדוגמא: קליין ברסלבי, אזוטריזם. על אזוטריות פוליטית, ראה לדוגמא: שטראוס, ירושלים ואתונה: רדיפה. על תפיסתו של ליאו שטראוס, ראה לדוגמא: פינס, שטראוס: הרוי, ליאו שטראוס.

⁴ כלומר, הידועים בציבור, על המונח: 'מפורסמות', ראה: מילות ההיגיון, שער ח. על ביאור למילות ההיגיון המיוחס לר"א, ראה לדוגמא: ארליך, מילות ההיגיון.

⁵ על בית הכנסת בכתבי החוג, ראה לדוגמא: ריב"ד, עה"ת, עמ' כט: שם, עמ' קצה-קצו.

⁶ לאור מכלול הגותו של רמ"ה, לטעמי אין כוונתו של רמ"ה בדברים אלו להסתרה בטעמי המצוות. נראה לי כי ניתן להבין את דברי רמ"ה בשני פנים: האחד, שסבות וטעמי המצוות וסתרי תורה וסודותיה כולם אין עניינם להמון ונדרשת בהם הסתרה והם נחקרים בבית המדרש. השני, שסיבות וטעמי המצוות, הם שייכים לבית המדרש כי נדרשת בהם חקירה, אף סתרי תורה וסודותיה שייכים לבית החקירה כי יש בהם סודות שראוי העלימן מן ההמון. זאת אומרת, יש להשתמש בסימן פיסוק המחלק את המשפט. על אף הקושי התחבירי שבפן השני שהצעת, לאור תפיסתם הכוללת של חברי החוג בכלל ושל רמ"ה בפרט ממנה עולה דרישה לחקירה בטעמי המצוות וידיעתם על מנת להגיע אל השלמות. "כי אי אפשר להשיג השלמות באמיתות, אם לא בהשתדל בדיעת התורה הנזכרת [...] ידיעת איכות ומהות המצוות [...] ידיעת סבות המצוות וטעמן כפי האפשר" (ראה: רמ"ה, א"ב, אות ב"ת, עמ' 45). את החקירה בטעמי המצוות כללו אפילו את החוקים, המצוות שטעמם לא גלוי: "כשאעיין במצוות החוקים אל תעזבני עד מאוד ביד חקירת השכלי כי להיותם רחוקים משכל האנושי אקל בהם ואמעט עשייתם כפי היכולת. אבל צריך שיהיה עיוני בהם ממוזג ומורכב מחקירה ומקבלה ימשך מזה שאדקדק בהם בקצה האחרון מהדקדוקים" ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, ז, עמ' 44. לכן, לטעמי, הקריאה הנכונה היא לאור האפשרות השנייה שהצעתי לעיל. מה עוד שניתן להצביע על רובד אזוטרי פעם נוספת בא"ב ושם רמ"ה כלל ברובד זה רק את ה"סודות הנמצאות במצוות" (ולא כרך את טעמי המצוות עם הסודות כפי שעשה בפירוש לאבות) רובד זה בא לידי ביטוי בביאורו את הפסוקים המתחילים באות סמ"ך כתכסיסי הנביא-כיחיד סגולה, לגלות את הסודות במצוות, מתוך תפיסה הנותנת עליונות לדת ולנבואה על הכח השכלי, בהתאם למאפייני חוג חכמים זה: "זה לא נודע כי אם ליחידים. ורמז אל הידיעות שהם נתיב אל השגת השלמות התכליתית שהיא דבקות האדם עם ה' יתברך, לא יפרד ממנו. אמר, ששלמותו יתברך, בלתי משוערת, המשפיע לאדם רוח הקודש והוא נר כשיועד קצת המצוות, מעשיות המוסרים להתנהג בהם. והוא אור להודיע כי האמתיות בסודות הנמצאות במצוות." ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קה, עמ' 99. את יתר האותיות התחיליות בסמ"ך ביאר רמ"ה כמידות הנצרכות לנביא על מנת ללמד את ההמון, כמו: "שתהיה לו גבורת הלב להוכיח וליסר ההמון וישים עצמו בסכנה". ראה: שם, קט, עמ' 101. אזכיר כי באות זאת מופיעים המוטיבים 'אור' ו'נר', עליהם עסקנו במישור הטרמינולוגי, ראה: לעיל, עמ' 98.

על מנת לצלוח בבטחה את משימת העיון בטעמי המצוות הורה רח"ק כי יש להקדים לדיון את העיסוק בתכלית התורה:

ולפי שהסבה התכליתית היא החשובה מהסבות בדברים, ראוי שלא ישיגנו עצלה בזה הדרוש. וכל שכן שבזה תועלת גדול. שכאשר נעמוד על התכלית האמתית בזאת התורה, יתבארו לנו בקלות טעמי קצת מצוותיה אשר לא סרו הקודמים מלהסתפק בהם.⁷

רח"ק ראה חשיבות בדיון בסוגית תכלית התורה, וזירז את העיסוק בו, כיוון שהינו המפתח להבנת טעמי המצוות בכלל, והבנת טעמים למצוות שיש ספק בטעמם בפרט.⁸

החשיבות בעיסוק בתכלית התורה עולה אף נוכח התפיסה כי ידיעת תכלית התורה הינה מפתח להשגת ההצלחה האנושית:

התכלית המכוון שבחקירת ידיעת התורה והתועלת אשר נקווה ממנה בהשתדלות ידיעתה הוא כדי להגיע אל אמתת השגת השי' ית' והמגיע אל זאת המבוקש ישיג על כל פנים כל אלו ההצלחות שאמרנו.⁹

לפיכך לאור הטקסטים אבקש לעמוד בפרק זה על תפיסת תכלית התורה בקרב חברי החוג במטרה לעמוד על המכנה המשותף של החברים לצד החידוש, אם בסגנון אם בתוכן, של כל אחד מן החברים. בשונה מן הרשב"א,¹⁰ אשר הציג תפיסה אזוטריה מהותית בסוגיית טעמי המצוות, בשל סברתו כי למצוות ישנם טעמים אך הם נשגבים ואינם ניתנים להשגה אנושית ויש ערך לידיעה כי המצוות בעלות טעמים נשגבים,¹¹ רח"ק ותלמידיו ראו חובה לעסוק בסוגיה ואף סברו שעל האדם להשתדל כפי יכולתו והשגתו לעמוד על טעמי כלל המצוות אף על טעמים למצוות שקשה לגלות את טעמן ההגיוני. אמנם, בהגותם לא יצרו חיבורים העוסקים בסוגיה באופן סיסטמטי, אלא העיסוק בטעמי המצוות היה שזור אגב אורחא בהגותם, אך מדבריהם עולה החשיבות הרבה אותה ייחסו לנושא על מנת ליצור הבנה והזדהות עם המעשה הדתי שהינו הערובה להשגת התכלית האחרון.

תפיסת טעמי המצוות של חברי החוג במחקר

אקדים ואומר כי על אף שהדיון בסוגיית טעמי המצוות נידון רבות במחקר והינו רחב מיני ים,¹² הדיון בסוגיה זו בקרב חברי החוג באופן ספציפי הותיר בקעות להתגדר בהן, סביר להניח בשל ההדרה המאוחרת של הכתבים שהותירו חברי החוג.

⁷ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, עמ' רכו. בניסוח דומה הציג רח"ק את סוגיית הבחירה, ראה: רח"ק, שם, כ"ו, עמ' רו.

⁸ מסגנון דבריו: "לא ישיגנו עצלה" עולה הדרבון והחשיבות הרבה בעיסוק בסוגית תכלית התורה, על כך אדון בהמשך, ראה: להלן, עמ' 270.

⁹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 601 (א"ש, עמ' 65, שורה 22-25).

¹⁰ דברי אלו מוסבים על מחקריו של שוורץ אשר יצר חוג חכמים רחב, ותחת חוג הרשב"א כינס את רח"ק, הר"ן ור' יוסף אלבו. ראה: לעיל, עמ' 26. אאיר כי לאור הטקסטים עולה כי בסוגיית טעמי המצוות נבדל החוג באופן נבחן מתפיסתו של הרשב"א.

¹¹ ראה: רשב"א, תשובות, ס' לז, ד: הנ"ל, תשובות חדשות, שסו, רנג, יב, לז: על תפיסת טעמי המצוות של הרשב"א, ראה: לעיל, עמ' 247 ואילך. על המונח אזוטריה מהותית בשונה מאזוטריה חינוכית פוליטית, ראה: לורברבוים, האמנם, עמ' 316. על הגישה האזוטריה של הרשב"א בקבלה וכממשיך דרכו של הרמב"ן, ראה לדוגמא: אידל, הרשב"א, בפרט עמ' 247: הלברטל, סתר וגלוי, עמ' 63-73: פדיה, הרמב"ן: הורביץ, פירוש. השווה: סורוצקין, הרשב"א, 180-182: לורברבוים, האמנם, בפרט עמ' 344. מעניין לציין את העובדה כי בהגות הביזנטית דווקא טעמי המצוות על דרך השכלתנות נתפסו כראויות להצנעה ולהסתרה, ראה: שוורץ, על, עמ' 187.

¹² ראה: לעיל, מבוא לטעמי המצוות, עמ' 221 ואילך.

על גישתו של רח"ק בנושא טעמי התורה והמצוות עמדו החוקרים יצחק היינמן ושי"ב אורבאך, ולאחרונה חיים קרייסל עסק אף הוא בנושא.¹³ היינמן הציג את גישתו של רח"ק כחלק מן הדיון בסוגיית טעמי המצוות לאורך הדורות: מן המקרא דרך חז"ל, הראשונים ועד להוגי דעות בעת החדשה. הוא עמד על ההבדל בין תפיסת טעמי המצוות של רח"ק כפי שהיא עולה מן הדיון בבעיה"נ ובין זו העולה מן הדיון בא"ה.¹⁴ לדידו, בעוד שבבעיה"נ הציג רח"ק תפיסה הקרובה לתפיסת אריסטו, הסוברת כי התורה פועלת על מידותינו ועל רעיונותינו,¹⁵ בא"ה הציג רח"ק את התפיסה כי התורה מדריכה ומחנכת אותנו לאהבת האל, כשתורת האהבה של רח"ק נכללת בתפיסתו המדעית. היינמן סבר כי בבסיס דעתו של רח"ק עומדת החוויה הדתית. חוויה זו, לדידו של היינמן יוצרת מוניזם שהחוויה מאפשרת לכלול את כל ההסברים למצוות תחת תכלית רחבה אחת, מבלי מניעה להשתמש בנימוקים נוספים למצוות שקבעו הוגים אשר קדמו לרח"ק, שהרי כל הנימוקים והטעמים פונים אל אהבת האל.¹⁶ בהמשך מחקרו השווה היינמן בין תפיסת רח"ק בסוגיית טעמי המצוות ובין תפיסת תלמידו רי"א בנושא זה. לדידו של היינמן, קיים הבדל בין שתי התפיסות והוא נעוץ בין היתר בתימוכין השונים בהם נעזרים שני ההוגים. בעוד רח"ק – איש מדע, נעזר בהסבר מדעי ומסתמך על דברי הוגים יוונים, רי"א – אפולוגטי, והסתמך על פרשנות המקראות שלא כפשוטם. לדעת היינמן, רי"א פיתח תפיסה המנמקת את המצוות בדרך פסיכולוגית מבלי לנמק את ערך המצוות באופן שיטתי אלא רק מצוות מסוימות אשר נצבו במתקפה הנוצרית.¹⁷

אורבאך הציג את תפיסת טעמי המצוות של רח"ק לאור החיבור א"ה כשהוא מייחד את תפיסתו על פני הוגים יהודים אשר קדמו לו,¹⁸ והתמקד בדיון במאמר ב, כלל ו, פרק א ופרק ב.¹⁹ אורבאך טען כי לאחר שביאר רח"ק בפרק א את "התכלית האמתית בזאת התורה",²⁰ המביאה לשלימות הדעות והמידות ולהצלחות גשמיות ורוחניות החליף רח"ק לקראת סוף פרק זה את תכלית האושר הרוחני באהבת האל כשכוונתו שכל התכליות שצוינו קודם מכוונות ומובילות לדבקות ואהבת האל.²¹ בפרק ב המשיך רח"ק ועסק באהבת האל אשר לדידו הינה התכלית הסופית של התורה.²² בפתח דבריו הסביר רח"ק כיצד התורה מביאה לידי אהבת האל וטען כי התעוררות ורגש אלו אינם יכולים לצמוח על ידי ציות לצו או מילוי אחר חוק אלא רק באופן חופשי מן הלב והרצון האישי. מערכת המצוות של התורה, קיום הפעולה הדתית, היא זו אשר מצמיחה בנו את הרגש והרצון לדבקות באל ומונעת מאיתנו לנהור אחר יצרנו ותאוותינו.

¹³ ראה: היינמן, טעמי המצוות, א, עמ' 102-112: אורבאך, עמודי, ג, ס"ב, עמ' 1127-1144: קרייסל, המקורות. מחקרים אלה עסקו באופן ישיר בתפיסת התורה והמצוות של רח"ק, ועליהם ניתן להוסיף מחקרים אחרים בעלי זיקה לתפיסת המצוות של רח"ק אם באופן כללי ואם באופן ספציפי למצוות פרטיות. אציין לדוגמא: את מחקרו של אברהם גרוס. גרוס דן במצוות המילה לאור תפיסתם של הוגים שונים במטרה לעמוד על זרמים ותפיסות היסטוריות בימי הביניים. גרוס עמד בין היתר על מצוות המילה בהגותם של רי"א ורח"ק. ראה: גרוס, טעמי. (על מצוות המילה בהגותם של חכמי הביזנטין השווה: שוורץ, על.) דוגמא נוספת היא מחקרו של דב שוורץ אשר עסק בסוגיית הקמעות בהגות היהודית בימי הביניים, שם עמד בין היתר בקצרה על מונח הסגולה ומעמד המצוות בהגותו של רח"ק, כפי שעמדתי בפרק שהצביע על התפיסות הרעיוניות של חברי החוג, ראה: שוורץ, קמיעות, עמ' 129-132.

¹⁴ על הבדלים וסתירות בנושאים נוספים בין א"ה ובעה"נ, ראה לדוגמא: רח"ק, בעה"נ, עמ' 21-23: לסקר, החטא הקדמון: רח"ק, ד"ה, עמ' 145, הערה לשורה 198-201.

¹⁵ בטענה זו הדף הרח"ק את ביקורת הנוצרים על ריבוי המצוות. ראה: היינמן, טעמי, עמ' 104-105.

¹⁶ ראה: שם, עמ' 109-111.

¹⁷ לדוגמא: מצוות השבת והקרבת. ראה: שם, עמ' 112-117. על תפיסת טעמי המצוות של היינמן, ראה לדוגמא: טננזפף, תפיסת היינמן.

¹⁸ כך נהג לדוגמא גם י' טברסקי בשעה שהציג את תפיסת טעמי המצוות של הרמב"ם, ראה: טברסקי, הלכה, ח"ב, עמ' 11-13.

¹⁹ ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 1134-1144.

²⁰ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' רכו-רנא.

²¹ אורבאך הפנה בקצירת האומר לדיון במאמר ג, כלל ה. ראה: אורבאך, שם, עמ' 1137. במ"ג אומר הרח"ק במפורש שכל תכליות אלו מביאות לתכלית האחרון שהיא אהבת האל: "גם כן תכלית ההתעוררות, העבודה והדבקות אחר כך [...] למה שבה משלמות המידות והערות הלבבות לעבודה ולדבקות והאהבה, אשר היא ההצלחה הניצחית." ראה: רח"ק, א"ה, עמ' שנב-שנג.

²² ראה: רח"ק, א"ה, עמ' רנא-רסד.

קרייסל התמקד במחקרו במקורות הפילוסופיים היהודיים לגישתו של רח"ק למצוות השמעיות, קרי: המצוות שקשה לעמוד על הסיבה הרציונלית לציווין. קרייסל הצביע על השפעתו המכרעת של ריה"ל על תפיסת טעמי המצוות של רח"ק, לצד השפעתם של רס"ג, ר' אברהם אבן דאוד, והרמב"ם.²³ לדידו של קרייסל רח"ק הציג תפיסה קוהרנטית אשר לפיה תכונת הנפש הנצחית של האדם הינה אהבה, ותפקידם של המצוות הוא לזכך את כוחות הנפש מן העיסוק בחומריות ולהשפיע על מחשבות האדם ולהביאו לתכלית האחרון שהיא אהבת האל.

בסוגיית טעמי המצוות של רי"א עסקו יצחק היינמן ויונתן קדם. במחקרו עמד קדם על האבחנה בין המונח 'טעמי המצוות' ובין המונח 'קיום טעמי המצוות'. לדידו, בעוד שהמונח טעמי המצוות מוסב על התכלית אשר לשמן נתן האל את המצוות, המונח קיום טעמי המצוות מוסב על שיקולי האדם לציות לחוק. כשבמחקרו הצהיר קדם כי יעסוק בטלאולוגיה המשתקפת בחקיקת החוק על ידי האל לאור ספר העיקרים. קדם העיר כי חלוקה זו לא זכתה להכרה הראויה מצד קהילת החוקרים על אף שמצא את עקבותיה במחקרים קודמים.²⁴ במחקרו הצביע קדם על הצמדות רי"א לטעמים שהתורה עצמה נתנה למצוות, ועל תופעה בה רי"א הציג לעיתים מספר טעמים למצווה. את תפיסתו של רי"א אפיין קדם כגישה שמרנית בעלת צביון פילוסופי-רציונלי חזק, כלשונו,²⁵ וניכר כי קדם כרוך היה אחר מחקרו של היינמן.²⁶ במסגרת המחקר דן קדם בשאלה מה הביא את רי"א לעסוק בסוגיית טעמי המצוות בחיבור שהוקדש כולו לעיקרי האמונה. את המניע האפולוגטי ראה קדם כמניע המרכזי לעיסוק של רי"א בסוגיה זו.²⁷ אם כי על מניע זה הוסיף קדם גם מניע עיוני-דתי וטען כי בדיון על טעמי מצוות פרטיים על אף שהעיסוק בסוגיה נעשה אגב אורחא ניכרת שאיפתו של רי"א לעמוד על טיבן של המצוות ועל רצונו ללבן את משמעותן לעצמו ולאחרים.²⁸

באשר לעיסוק בטעמי המצוות בספר העיקרים לרי"א אאיר כי נראה לי שהשימוש של קדם במניע האפולוגטי מציג תמונה חלקית ולא מדויקת של ספר העיקרים. כפי שהצגתי בעבודת התזה שלי ובפרק שעמד על המתודולוגיה אשר אפיינה את הגותם של חברי החוג, מטרת הספר הייתה להציג את מערכת

²³ הנבירה אחר מקורות ושורשי רעיונות בהגות מאפיינת על פי רוב את הגישה המחקרית האקלקטית, לפיה הבנה נכונה של ההגות מחייבת תחילה את זיהוי המקורות השונים אשר שימשו מצע למחבר. מטרת החוקר היא חשיפת המקורות הפילוסופיים לרעיונותיו של ההוגה הפרוסים לאורך החיבור. הלקטנות, שאותה מייחסים בעלי גישה זו לספר העיקרים נתפסה בעיניהם כחולשה וכפגם - תפיסה שעצבה התייחסות הממעיטה בערך החיבור. (ראה לדוגמא: שביד, רי"א, עמ' 74, שם שביד טען כי ההתעסקות במיפוי המקורות פוגעת בהבנת המסגרת הכללית של ההגות). אך, קרייסל הדגיש וטען כי על אף שאפשר לפרש את דיונו של רח"ק בטעמי המצוות כניסיון לחבר בין הדעות שהוא מצא אצל קודמיו מבין הפילוסופים היהודים, בנוסף לדעות בספרות הרבנית, ולהרחיב את הדיבור על דעות אלו - אין מדובר כאן בגישה אקלקטית. לדידו של קרייסל, רח"ק יצר מדעות אלו גישה קוהרנטית התואמת את משנתו הפילוסופית. שביד העלה תהיות על נכונותה ופוריותה של הגישה הלקטנית. ראה: קרייסל, המקורות, עמ' 222.

²⁴ היינמן, טעמי, עמ' 11: שטרן, החוק, עמ' 1-2, 17-16.

²⁵ ראה: קדם, טעמי, עמ' 76.

²⁶ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 112-117.

²⁷ קדם סבר כי סוגיית טעמי המצוות משמשת את רי"א כאמצעי להוכחת עליונות הדת היהודית על פני הדתות האחרות ולזיהויה של דת ישראל כדת האלוהית. תשובתו נכונה, אך להערכתו הינה חלקית, נוכח ההבנה של עיקרי הדת אותם העמיד רי"א בחיבורו 'ספר העיקרים' בכלל, ונוכח תפיסתו בדבר תכלית האדם בפרט. יתרה מזו, מבט כללי על כלל הגותם של חברי החוג אף הוא מורה על סיבה עיונית דתית עצמאית לעיסוק בסוגיה זו. חברי החוג עסקו בסוגיה זו בכל הגותם המגוונת: בדרשנות, בפרשנות למקרא, בפרשנות למשניות, בתאולוגיה ואף בחיבורים בהם העמידו עיקרים לדת, כשהם חולקים מטרה משותפת להנגיש את המערכת הדתית למאמין באופן ברור ומאורגן, על מנת לחזק את המעשה הדתי מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים. אוסיף כי המניע האפולוגטי מופיע אף אצל דרור ארליך, ראה: ארליך, אזוטריות, עמ' 176. שם בהערה 72 התייחס ארליך בקצירת האומר לסוגיית טעמי המצוות. ניכר כי ארליך עקב אחר היינמן. להלן בדיון על הכוונה במצוות אדון בהרחבה על תפיסתו של ארליך בסוגיית המצוות של רי"א, ראה: לעיל, עמ' 296 ואילך.

²⁸ ראה: קדם, שם, עמ' 76-84.

המצוות כולה באופן אורגני ולעקוב אחרי המכנה המשותף הקיים בכל המצוות ובכל העבירות במטרה להביא את המאמין לקיים את המעשה הדתי מתוך הבנה והזדהות של מערכת החוקים בכללותה וממילא העיסוק בטעמי המצוות נלווה אף הוא למטרה זו ונגזר ממנה. בנוסף, באשר לאבחנה בין 'טעמי המצוות' ובין 'קיום טעמי המצוות' אותה הזכיר קדם יש לה מקום מן ההיבט הפילוסופי ואף הלוגי כיון שהיא מביאה לעיסוק במושאים שונים: מחד, האל, ומאידך האדם. לכן היא במידה רבה אבחנה מדומה, שהרי כל העיסוק בטעמי המצוות, בין אם מצד נתינת האל ובין אם מצד ציות האדם והמניע שלו לקיום החוק, יעמוד על התועלת של המצווה. תועלת המצווה תנמק מדוע האל נתן את החוק, בד בבד תועלת זו אמורה להביא את האדם לציית לחוק, לזרזו ולעודדו לקיום החוק כיון שהוא ייטיב עמו או לחילופין ימנע ממנו היזק. יחד עם זאת אומר כי אבחנה זו תהיה אקוטית בשעה שנאמר כי חקיקת החוק נעשתה מרצון האל ולא מחכמתו, כיון שמתפיסה זו נגזר כי החוק שרירותי וממילא מרכז הדיון יהיה במניע לציות האדם.²⁹

על תפיסת המצוות של רמ"ה אציין שני מחקרים בהם ניתן להצביע על דיון בסוגיה זו על דרך קצירת האומר. האחד, את דברי המבוא של דב שוורץ לפירוש מסכת אבות לרמ"ה בהם עמד שוורץ בין היתר על תפיסת המצוות של רמ"ה.³⁰ השני, את מחקרו של אביעזר רביצקי אשר עסק בהתפתחות תפיסת הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. בין היתר הצביע רביצקי על הזיקה בין הנס ובין קיום המצוות בהגותם של רמ"ה ורי"א.³¹

בחלק זה של העבודה אבקש להוסיף נדבך על הנאמר עד כה במחקר ולהציג את תפיסת חכמי החוג מכלל הגותם הרב-גונית. על מנת לעמוד באופן מיטבי על תפיסת תכלית התורה של חברי החוג, אבקש להקדים ולעמוד על תפיסתם של החברים בדבר תכלית האדם.

תכלית האדם

בפרק אשר עמד על המכנה המשותף הרעיוני של חברי החוג עמדתי על תפיסתם הרעיונית כי האדם הינו 'עולם קטן', לפיה חברי החוג, בדומה לתפיסה האריסטוטלית, הסכימו כי האדם התייחד בשכלו מכל היצורים. אך, בד בבד שללו את התפיסה לפיה תכלית האדם הינה השגת המושכלות:

רבים מחכמי תורתנו המתפלספים בעשותם פשר דבר אלהי והתורה אחר, אמרו כי הכוונה בכללות מצותיה השגת המושכלות. והוראתם במאמר הנכבד 'אהבת את ה' אלוהיך'. וזה יהיה הקוטב אשר יסובב עלינו עגולות הדרוש. גם הביאו ראיה ממה שבא בתורה 'לאהבה את השם', כי מי שיוכל לאהבה את אשר לא ידענו? ולא די להם בזה עד שעשו החלק המעשי ממנה שמש לחלק העיוני, עד אשר בדו מלבם תכלית בכללות המצוות ואמרו כי כונת המעשרות ולקט ושכחה ופאה והדומה לזה לתקן הנפש במדת הנדיבות, והפרישות מהערייות להיות הנפש זכה וברה ולא תהיה מגוללה בדמים ולא יהיה לה פוקה ומכשול להשיג המושכלות. ולאמת זאת האמונה הביאו כמה מדרשות ואגדות מרז"ל, ועשו בהם כרצונם למלאת ספקם עד שהפכו מפה לאחוריה. ואמרו כי כוונת הדרוש הנבחר,

²⁹ על זה אוסיף כי אבחנה זו והעיסוק במניע לציות החוק, קרי: עיסוק בקיום טעמי המצוות, מסיט את הדיון מן השאלה: מהי התועלת הטמונה בחוק לדיון בשאלה האם בכלל יש טעמים לחוק או האם האדם מסוגל להבין את טעמי המצוות אשר נתן האל. כיון שבמידה ואין טעם לחוק או לחילופין הטעם אינו בר השגה בשכל האנושי, אזי יהיה הכרח לעמוד על המניע של האדם לציות. להערכתני לאור הטקסטים היוצאים מבית מדרשו של רח"ק ניכר כי עצם העיסוק בסוגיית טעמי המצוות מוסב על העיסוק בתכלית המצווה שבשלה נתן האל את המצווה, קרי: עיסוק בטעמי המצוות ופחות בטעמי קיום המצוות. (אמנם בהגותם ישנה התייחסות רבה לאבחנה בין החוק האלוהי של הדת היהודית-האלוהית ובין החוק הטבעי של הדת המוסכמת-הנימוסית אך דווקא באבחנה זו האדירו החכמים את החוק האלוהי כיון שיש לו עליונות על החוק הטבעי – וממלא הביאו לעיסוק בתכלית המצוות אותם נתן האל.)

³⁰ ראה: רמ"ה, אבות, דברי מבוא, עמ' 6-11.

³¹ ראה: רביצקי א', התורה, עמ' 353-359.

והוא אומרם ז"ל: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה' כי הוא במה שישכילו מהשי"י.³²

שליה זו חוזרת ונשנית בהגותו של רח"ק ובהגותם של כלל חברי החוג, ובה ניתן לראות את נקודת השיא של הפולמוס בין רח"ק ובין הפילוסופיה האריסטוטלית,³³ כיון שהיא מהווה גורם מעצב לסוגיות תאולוגיות רבות, הנגזרות ממנה.

הרמב"ם ראה את תכלית האדם בהשגת המושכלות:³⁴

[...] התחייב שנחקור גם כן למה נמצא האדם ומה תכליתו [...] ומצאו כי תכליתו פועל אחד בלבד, ושאר פעליו אמנם הם להתמדת קיומו, כדי שישלם בו אותו הפעל האחד, והוא: ציור המושכלות וידיעת האמתות כמות שהן. כי אי אפשר שתהיה תכלית האדם לאכל או לשתות או לבעל או לבנות קיר, או להיות מלך. לפי שכל אלה מקרים קורים לו, לא יוסיפו לעצמותו. ועוד שהוא משתתף בכל אלה הפעלים עם זולתו ממיני בעלי החיים. והחכמה – היא אשר תוסיף בעצמותו, ותעתיקהו ממצב שפל למצב נעלה, לפי שהאדם בכח ושב להיות אדם בפעל. כי האדם קדם שישכיל אמנם הוא כבהמות, כי אין האדם נבדל משאר מיני בעלי החיים אלא בהגיון, לפי שהוא חי בעל הגיון, רצוני לומר ב'הגיון': ציור המושכלות. והנכבד שבמושכלות ציור אחדות ה', יתפאר ויתרומם, ומה שכרוך בזה מן האלהית.³⁵

לדידו של הרמב"ם האדם:

אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה על פי האהבה, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם לייחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג.³⁶

התפיסה לפיה תכלית האדם הינה השגת המושכלות טומנת בחובה את שאלת היחס בין האדם השלם – המשכיל ובין ההמון, ואף את השאלה על היחס בין המשכיל ובין המאמין המקיים את המצווה בתמימות.

בהקדמה למשנה דן הרמב"ם בין היתר ביחסים בין ההמון 'הנבער' ובין האדם השלם – המשכיל:

ונשארה כאן שאלה אחת, והיא, שיש לאומר לומר: אתם טענתם כי החכמה האלוהית לא המציאה דבר לבטלה, וכי כל היצורים שמתחת גלגל הירח – הנכבד שבהם הוא האדם, וכי תכלית מין האדם, ציור המושכלות: אם כן למה המציאה ה' האנשים אשר לא יצירו מושכל? ואנחנו נמצא שרב בני

³² ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 157-158.

³³ ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 1100.

³⁴ סוגיית התכלית בכללה הינה חלק מדין כולל ורחב, בהתאם לתפיסה האריסטוטלית לפיה לכל עצם בעולם ישנם ארבע סיבות: הצורה, החומר, הפועל והתכלית. הרמב"ם במורה הסביר כי סיבות אלו טמונות במהותו של העצם, במציאותו הטבעית. התכלית נובעת מחוקיות טבעית-פנימית של העצם ולא מתוך רעיונות כללים המנותקים מטבעיותו, ראה: הרמב"ם, המורה, ח"א, סט, עמ' קטו. בעוד הצורה, הינה שכלית וחלה על הכלל והיא המהות של העצם, החומר הינו ההיבט הקונקרטי של העצם בעולם והוא הגורם להבדלים המקריים שבין העצמים מאותו מין, ראה: רמב"ם, שם, ח"ג, ח, עמ' רפה-רפו. יתכן שלתפיסה זו יש זיקה אף להסתייגות הרמב"ם מהבנת טעמי פרטי המצווה. בעוד שלדידו, בכוח השכל האנושי לעמוד על טעמים כלליים של המצוות, את טעם פרטי המצוות לא ניתן להשיג (אם כי בפועל הציג הרמב"ם טעמים גם לחלק מפרטי המצוות), ראה: שם, ג, כו, עמ' שלה-שלו: לעיל, מבוא לטעמי המצוות, עמ' 238 ואילך.

³⁵ הרמב"ם, הקדמות, ו, עמ' נו-נז. עוד ראה: הרמב"ם, המורה, ח"א, פ"א, עמ' יח: הרמב"ם, משנה תורה, הל' יסודי התורה, פ"ד, ה"ח. דברים מעין אלו שורשם באריסטו, ראה: קלנר, אמונה דתית, עמ' 325.

³⁶ ראה: רמב"ם, משנה תורה, הל' תשובה, פ"י, ה"ו.

האדם ערומים מן החכמה, מבקשי תאוות, ושהאיש החכם הפרוש יקר המציאות, פלאי, לא ימצא אלא אחד בדור מן הדורות.³⁷

לשאלה זו הביא הרמב"ם שתי תשובות: מן האחת עולה כי ההמון נברא עבור האדם השלם-המשכיל לשמש לאחד ההוא, ומן השנייה עולה כי באופן מבני-מהותי האנשים השלמים-המשכילים יחידים בחברה.³⁸ יוצא אם כן, כי הפער בין ההמון ובין האדם השלם-המשכיל, מוגדר על פי הרמב"ם בחוקיות טבעית-אלהית נתונה.

בסוף המורה הציג הרמב"ם את תפיסתו בדבר היחס בין האדם המשכיל ובין האדם המאמין המקיים את המצוות במשל הארמון.³⁹ המשל מתאר אנשים בדרגות קרבה שונות מן המלך בארמון, את הנמשל, באופן חריג, ביאר הרמב"ם בצורה מפורשת.

ואני אבאר לך משל זה אשר נשאתי ואומר: [...] אבל הפונים לחצר המלך להיכנס אליו אלא שלא ראו כלל חצר המלך, הם המוני אנשי התורה, כלומר: עמי הארץ העוסקים במצוות. אבל אותם שהגיעו אל החצר שהם מקיפים סביבה הם החכמים המאמינים את ההשקפות האמתיות דרך קבלה ועוסקים בדיני מעשה העבודות ולא התעמקו בעיון ביסודות הדת ולא חקרו כלל על בירור אמתת דעה. אבל אותם אשר התעסקו ביסודות הדת, כבר נכנסו אל הפרוזדורים ובני אדם שם שונים במעלתם בלי ספק. אבל מי שהושגה לו ההוכחה על מה שהוכח, ונתברר לו מן העניינים האלוהיים כל מה שאפשר לברר אותו, וקרב אל הנכון במה שאי אפשר בו אלא קירוב אל הנכון, כבר נמצא עם המלך בתוך החצר.⁴⁰

לדעת הרמב"ם, כפי שצינו תכלית האדם הינה השגת המושכלות ואילו הבורים על אף שהם עוסקים במצוות רחוקים לשיטתו משלמות זו. יתרה מכך, אף חכמי ההלכה שאינם עוסקים בפילוסופיה הם בבחינת האנשים שהגיעו אל חצר המלך אך במקום להגיע אל המלך הם רק סובבים את החצר. בקיום המצוות ראה הרמב"ם כאמצעי לתיקון המידות והדעות, ולשיטתו אופי מאוזן הינו אמצעי להשגת המושכלות – שהן המטרה הסופית.⁴¹

את תפיסתו זו ביאר הרמב"ם אף באגרת תחיית המתים:

וכאשר נחלצנו לזה, ראינו שאין מן הדין לכוון למה שנרצהו, כלומר לבאר ולקרב סעיפי הדת, ולהניח שרשיו נעזבים, שלא אבארם ולא אישיר אל אמיתתם. וכל שכן שכבר פגשנו אחדם שהיה נחשב מחכמי ישראל, וחי ה', יודע היה דרך הלכה, ונשא ונתן במלחמתה של תורה כפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מספק אם ה' גשם בעל עין ויד ורגל ובני מעים, כמו שבא בפסוקים, או אינו גוף [...] וכאשר ידענו באלו האובדים לגמרי, ושהם מזקינים וחושבים שהם מחכמי ישראל, והם הסכלים שבבני אדם ויותר תועי דרך מן הבהמות [...] ראינו שצריך לנו לבאר בחיבורינו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הסיפור, לא על צד הביא ראייה, כי הבאת הראיה על השורשים ההם צריכה

³⁷ ראה: רמב"ם, הקדמות, סעיף ז, עמ' נח.

³⁸ ראה: שם, עמ' נח-ו.

³⁹ ראה: רמב"ם, המורה, ח"ג, נא, עמ' תג-תד. אייר כי את פרק זה כינה הרמב"ם 'כמעין חתימה', וכדרכם של הדברים החותמים באים הם להאיר על התפיסה הכוללת ואינם באים לחדש או להוסיף על הקיים. ראה: שם, עמ' תג.

⁴⁰ ראה: רמב"ם, שם. מעניין לציין כי מן הנמשל עולה כי הרמב"ם סבר כי אדם ללא אמונה-חסר דעת עדיף על אדם עם אמונה פגומה-דעה שגויה, עוד עולה בהתאם לתפיסתו הכוללת של הרמב"ם כי האמונה הדתית מצריכה ידע מטאפיסי מקדים.

⁴¹ ראה: רביצקי, אמצע: הנ"ל, האתיקה.

למהירות בחכמות רבות, לא ידעו התלמודיים דבר מהן, כמו שביארנו ב'מורה הנבוכים', ובהרנו להיות האמיתות מקובלות אצל ההמון לפחות.⁴²

חברי החוג הציגו תפיסה שונה בתכלית ובהגותם יצאו חוצץ נגד תפיסה זו:

אשרי האנשים שטבעם ומזגם הוא תם ולא בדרכי הניצוח והתחבולות, אם ילכו וישתדלו בתורת ה' כי אז ישיגו השלמות האמתית.⁴³

אמנם, אף הם סברו כי ייחודו של האדם הוא בכוחו השכלי, אך בניגוד גמור לרמב"ם טענו כי אותה שלימות הנתלית בכוח השכלי תושג על ידי פעולות גשמיות, קרי: קיום מצוות התורה.

כי אין שום בעל חומר משיג שלימותו המיוחד בנפשו כפי טבעו, זולתי בעשיית פעולות גשמיות נגרמות על ידי הגשם [...] ויתחייב מזה כי האדם להיותו בעל חומר יותר עב ויותר עכור מחומר הגלגלים, שיצטרך בהכרח אל ריבוי הפעולות יותר מהם, כדי שעל ידי ריבוי הפעולות יושג השלמות שנתייחד בו כפי טבעו שהוא שלימות נפשו המשכלת [...] ולזה יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלימות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת, עניין מורכב מפועל גופי והשכלה נפשית [...] והפועל הנעשה על זה התואר המורכב מפעולה גופיית והשכלה נפשית, הוא הנותן שלימות בנפשו והן הפעולות שאמרנו שהן נמשכות אחר צורתו השכלית ומושפעות ממנה, לא השכלת המושכלות בלבד, כמו שחשבו בו הנמשכים אחרי הפילוסוף.⁴⁴

השלמות השכלית, לדידם של חברי החוג, אינה ידיעת חוקיות הטבע, כפי שסברו אריסטו והרמב"ם, אלא מצב בו הנפש השכלית באה לידי ביטוי מלא בפעילות של עשיית הטוב, ובסופה הישמעות ל'אחד' האל, מקור המציאות. מצב של נפש שכלית שלמה פירושו שהאדם מתוכו, וכביטוי לטבעו עושה את הטוב, באופן חופשי, ובכך מהווה חוליה בשרשרת הנמצאים אשר מקורם ב'טוב' האחד, האל.

הגותם של חברי החוג שזורה בביקורת נגד טענת הפילוסופים לפיה השלימות ותכלית האדם הינה בהשגת המושכלות וטענו כי: "תכלית האדם לשמור מצוות קונו",⁴⁵ ו"התכלית הנכבד עשיית המצות".⁴⁶ לדידם, התורה היא זו היחידה המורה על השלימות "צריך אני לשעשע התורה המורה השלמות".⁴⁷ חכמים אלו נתנו דעתם על כך כי בשעה שתרים אחר מושא השלימות – יש לתור אחר שלימות המיועדת לכולם ולא ליחידים בלבד.

⁴² ראה: רמב"ם, אגרות, עמ' שמ-שמב.

⁴³ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, א, עמ' 41. ראה עוד: רמ"ה, א"ב, הקדמה לאות ב"ת, עמ' 45: שם, קיט, לד, עמ' 59: שם, קיט, עה, עמ' 85. ניתן למצוא בדברים אלה הד לתפיסתו של ריה"ל באשר ליחס בין החכם ובין התם, "אלא מה שהוא נסתר יותר נעלה יותר, והוא תורה מאלוהים. מי שמקבל אותה קבלה שלמה מבלי להתיימר שהוא סומך על השכל ומבלי להתחכם, מעולה יותר ממי שמתיימר שהוא מסתמך על שכלו וחוקר". ראה: ריה"ל הכוזרי, מ"ב, כו, עמ' 95. אם כי רמ"ה הציג תפיסה שיש לחקור במצוות ולהשתדל בעיון, ראה לדוגמא: רמ"ה, א"ב, קיט, פ, עמ' 87, וכפי שעוד אראה להלן.

⁴⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ד, עמ' רעא – רעב.

⁴⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"א, עמ' נא. ולשם השגת תכלית זו אף כתב את חיבורו, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ג, עמ' רסד. דוגמאות נוספות להשגת תכלית האדם בקיום התורה והמצוות: מ"א, פכ"א, עמ' ק: מ"א, פכ"ג, עמ' קז: מ"ג, פ"ג, עמ' רסט: מ"ג, פ"ה, עמ' ערב: מ"ג, פכ"ח, עמ' שצו-ת: מ"ג, פ"ט, עמ' ת-תה: מ"ג, פכ"ט, עמ' ת-תג: מ"ג, פל"א, עמ' תיד: מ"ד, פכ"ג, עמ' תקמז. עיקרון זה כי המצוות נועדו להנצחת נפש האדם חוזר ונשנה רבות ב'ספר העיקרים'. ראה לדוגמא: שם, מ"א, פכ"א, כ"ג, כ"ו: מ"ב, פ"א. מ"ג, פ"ג, פ"ה, פ"ח, פ"י. על מגמת המצוות וטעמם לפי רי"א, ראה לדוגמא: קדם, טעמי המצוות, עמ' 36: להלן, עמ' 309.

⁴⁶ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 160.

⁴⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, ע, עמ' 81.

כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל הפועל וכל מה שלא יצא מן הכח אל הפועל, הנה מציאותו בכוחניות הוא לבטלה וכאילו לא היה.⁴⁸ ולזה הוא מבואר ששלימות האדם ותכליתו האחרון שאמרנו שהוא בו בכח, אם לא יימצא בפועל יהיה מציאות מין האדם לבטלה [...]. והנה השלימות והתכלית הזה, לפי מה שהסכימו הפילוסופים, הוא השגת המושכלות. [...] ואם הוא אפשר ההשגה, הנה אין ספק שלא יושג זה לכלל האנשים ולא לרובם אלא לאדם אחד מאלף או ליחיד בדור, כאילו תאמר סוקראט ואפלטון ודומיהם.⁴⁹ אבל שאר האנשים שלא השכילו כמותם ולא הגיעו למעלתם יהיו אצלם במדרגת החומר והחזיר, אחר שלא הגיעו לפי דעתם אל התכלית האנושי, ויהיה מציאות כולם לבטלה, זולת האיש ההוא שהוא יחיד בדור. ואם יימצא דור אחד שלא יהיה בו איש שלם כסוקראט, דרך משל, יהיה אז מציאות כל המין לבטלה בזמן ההוא. והנה נפלו במה שברחו ממנו, כי יהיה לפי זה כל הפועל האלוהי בזמן מה ורובו בכל הזמנים בלתי מגיע אל תכליתו.⁵⁰

באופן זה ביאר רח"ק כי החכמה הנצרכת לנבואה היא אינה חכמה אינטלקטואלית אלא חכמת התורה. בא"ה הסביר רח"ק כי הנבואה הינה שפע השופע מן האל על האדם הדבק בו. דבקות זו מושגת על ידי התורה וקיום המצוות.

⁴⁸ בטעם הוצאה מן הכח אל הפועל הסביר רמב"ן את מטרת הניסיון, "אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל", ראה: רמב"ן, עה"ת, בראשית כב, א.

⁴⁹ רי"א הביא דוגמה של יחידים מחכמי יוון: סוקרטס ואפלטון, אשר הגיעו לכאורה לשיא השגת המושכלות. רז"ה אף הוא הביא את 'זרע יו'ן' כדוגמה – אך הוא השתמש בהם כאומה אשר השיגה את כל הידע – אך יחד עם זאת לא בהם בחר האל אלא קיללם ובחר באומה הישראלית: "יש לדעת אם ידיעת החכמה היא לעצמה או הכנה לתכלית אחר. והנה יורנו מה שבא בתלמוד שמהם אמרו שמעשה גדול מתלמוד, ובסוף נמנו וגמרו שהתלמוד גדול ומשאר האומות אשר אררם ה' אחר שיקנה המושכלות מהידע, ואיה חסדי השם ואהבתו אותנו ובחירתו בנו משאר האומות." ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 160. משתי הדוגמאות, הן יחידים חכמי יוון, הן האומה היוונית ככלל, עולה כי לא השגת המושכלות והידע הוא תכלית האדם.

⁵⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"ג, עמ' רסד-רסז. טענה זאת כי יש לחפש שלימות התואמת את כל המין האנושי חוזרת שוב בספר העיקרים: "ויורה על זה גם כן מה שנמצא שאמר שלמה בספר קהלת, כשהיה חוקר התכלית האנושי מה הוא [...] ואמר בסוף דבריו אחר שחקר על כל אחד מהם בפני עצמו והראה פנים לשני חלקי הסותר: 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם', כלומר: כבר נשמעו כל הטענות ולמה זה יועיל שלימות העושר ולמה יועיל שלימות החכמה ושאר השלימויות, ואין בהם שלימות שיכלול כל המין או רובו אלא עשיית המצווה בכוונת יראת ה' [...] כי השלימות הזו יש לו יתרון על שאר השלימויות [...] כי זה השלימות יכלול כל מין האדם, ולזה ראוי שיהיה מבין שאר השלימויות- השלמות האמיתיות", ראה: רי"א, שם, פ"ה, עמ' ערה.

בנוסף להערכת, כוחה של טענה זו: לתור אחר תכלית התואמת את כל המין, מסייעת אף בסוגיה של העמדת עיקרי הדת. רי"א במאמר הראשון הזכיר כמה רשימות של מעמדי עיקרים אשר קדמו לו. אחת מביניהן היא רשימה של מונה אנונימי בעל כ"ו עיקרים: "יש מי שאמר שהעיקרים הם כ"ו, ומנה בהם כל הדברים העולים על רוחו, כניצחיות והחכמה והחיות והיכולת והרצון וזולת זה מן התארים שיוחסו לשם יתברך, ומנה גן עדן אחד וגיהנם עיקר אחד ודברים מרבים הבל, כי זה האיש לא שת ליבו להבין מילת עיקר, ועל מה זה יפול זה השם". ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' יט. למיטב ידיעתי, בספרות המחקר כיום ידוע על רשימה אחת בלבד של כ"ו עיקרים, אותה העמיד ר' דוד בן יום טוב אבן ביליה מפורטוגל. חכם זה חי במחצית הראשונה של המאה ה-11, היה איש אשכולות וסבר כי הדרך היחידה להבנת התורה היא דרך לימוד הפילוסופיה. הוא כתב חיבורים במגוון רחב של נושאים, כמו: פרשנות המקרא, מטפיזיקה ולוגיקה, ובין כתביו ישנו חיבור על עיקרי אמונה בשם: 'סודות המשכיל'. ראה: אבן ביליה, יסודות המשכיל. בחיבור זה ראה ר' דוד אבן ביליה את י"ג עיקרי הרמב"ם כהנחיות לכלל היהודים ועליהם הוסיף י"ג עיקרים למשכילים, כך שלדידו, למשכילים ישנם כ"ו עיקרים: י"ג העיקרים המיועדים לכלל המאמינים ועוד י"ג העיקרים המיועדים רק להם. המספר כ"ו - כשם הו"ה, ובכך מקיימים המשכילים את המאמר: 'ה' אחד ושמו אחד'. אך להערכת, על אף הדמיון המספרי אין לזהות מונה אנונימי זה הנזכר בספר העיקרים' עם ר' דוד אבן ביליה. דברי מתבססים על הביקורת אשר הפנה רי"א כלפי אותו מונה אנונימי. רי"א הטיח במונה הכ"ו כי מנה את גיהנום, גן עדן, "ודברים אחרים מרבים הבל". מעיון ברשימתו של אבן ביליה נמצא כי הללו נעדרים. מה עוד, כי הביקורת המתבקשת אליבא דרי"א על רשימתו של אבן ביליה הינה כי עיקרי הדת מכוונים לכלל המאמינים ללא אבחנה בין המון העם ובין המשכילים בדומה לטענתו כי מושא תכלית האדם אמור להיות לכלל ולא מיועד רק ליחידים. על ר' דוד אבן ביליה, ראה לדוגמה: אלוני, אבן ביליה: רביצקי, אבן ביליה: קלנר, הדוגמה, עמ' 77-79: הנ"ל, תורת, עמ' 67.

ואמר, למה שהתבאר בגדר הנבואה, היותה שפע שופע מהאל יתברך על האדם, הנה הוא מבואר, שהמכון אל השלמות הזה, הוא הדבק בו והמתבודד תמיד בעבודתו. ולזה אם יתבאר, שבאמצעות התורה והמצוות יושג הקשר והדבקות בו יתברך הוא תכלית השלמות במין האנושי [...]⁵¹

יחד עם זאת, בהגותם הם נותנים את הדעת על השוני הקיים בין בני האדם, וסברו כי כל יחיד משיג את השלימות לפי מדרגתו:

ולא אתייאש מהשיג השלמות [...] ורמז בזה שלא יאמר אדם כיון שאיני יכול להשיג את השלמות הכל לא יועיל לי הקצת ולפיכך אמר שהכל לפי הדעת ורחמנא ליבא והשתדלות לפי כחו בעי.⁵²

ככל שהאדם שלם וחכם יותר – כך הוא צריך להשתדל יותר בקיום המצוות:

לכן כל מה שיהיה האדם יותר שלם ויותר חכם צריך להשתדל מאד במצוות שכן מצינו מגדולי חכמי ישראל שנתנו ממון גדול על קיום מצוה אחת ומהן שהיו מנדדין שינה מעיניהן והיו מקבלין צער גופני על שיחת ספור מצוה אחת עד שלא ימצא חסרון כיס ולא צער גוף שיבטל אותם ממצוה [...]⁵³

כאסמכתא לתפיסתם הביאו חכמים אלה ראיות שונות מצד העיון וחלקן ממדרשות חז"ל. במסגרת זו מצאתי כי דרשתו של ר' מאיר חוזרת ונשנית בהגותם כהוכחה לכך שהשלמות אינה השגת המושכלות: א"ר מאיר מאמתי תינוקות זוכין לחיי העולם הבא משיודעין לומר אמון.⁵⁴

באשר לשלמות הנפש לעיתים נמצא כי הינה השגת יראת האל: "התכלית המושג אל הנפש בהיותה בגוף מצד קיום מצוות התורה, אינו אלא שתקבע בנפש תכונת יראת השם יתי".⁵⁵ או, "סגולת כל אלה החוקים בהשתדלותו במ בעיון ובמעשה יתלבש ביראת ה' [...]"⁵⁶

טענה זו, כי תכלית האדם היא יראה השם, טען הר"ן בדרשות:

שכוונת כל התורה כדי להשיג יראת ה' יתברך, ואין התכלית להיותנו משיגי החכמה [...] רק שיקבעו יראתו בליבם ויקיימו מצוותיו כי הוא תכלית האדם.⁵⁷

ולעיתים נמצא כי הינה אהבת האל: "ואחר שהתבאר זה מענין זאת האהבה אמר שהוא מחויב שלא תהיה לתכלית אחר חוץ ממנה [...] התכלית האחרון הוא אהבה".⁵⁸ או, "יוזה לפי שהאהבה היא המדרגה היותר גדולה אשר הוא איפשר לאדם בעולם הזה, להתקרב אל השם [...]"⁵⁹

⁵¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ד, פ"ד, עמ' רג. על הדביקות תכלית התורה, ראה לדוגמא: ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ד, עמ' רסח. רח"ק סבר בדומה לרמב"ם כי הנבואה הינה תופעה טבעית והכרחית, אך בשונה ממנו טען רח"ק כי הנבואה חלה על מי שחכם בתורה ומקיים את המצוות. באופן זה הסביר רח"ק את שני מאמרי חז"ל: האחד, 'אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר'. השני, 'לא עם הארץ חסיד' – לדידו, החכמה הינה תנאי עצמי לנביא אך כוונתו לחכמת התורה כשעמה יש לצרף את קיום התורה המעשי של המצוות ואף ביקר את תפיסת הפילוסופים לפיה השלם בשכלו ובעל כח המדמה אך בפועל נמצא כי לא היו נביאים מאומות הגויים, אפילו החכמות ביניהם כאומה היוונית והכשדית. ראה: רח"ק, שם, עמ' רד-רה.

⁵² ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, סד, עמ' 76. ראה עוד לדוגמא: רי"א, שם, מ"ג, פ"ד, עמ' ער: רוזנברג, א"ט, עמ' 53 ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 607 (א"ש, עמ' 70, שורה 28-29-עמ' 71, שורה 1-3). ראי" חזר על כך, ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 606 (א"ש, עמ' 70, שורה 1-2).

⁵⁴ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רמה: רז"ה, דרשות, עמ' 161: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ט, עמ' תקפה-תקפו.

⁵⁵ ראה: רי"א, שם, מ"ג, פל"א, עמ' תיא.

⁵⁶ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, מח, עמ' 66.

⁵⁷ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השביעי, עמ' רעג, רעו-רעז.

ולעיתים נמצא את כריכת אהבה ויראה יחדיו כתכלית הרצויה :

והמצוות בכלל שיש להן לישראל הן כולם חכמה בינה וסדר ונימוס ישר. אלו הן המלמדים את האדם חכמה ובינה המסירין אותו מכלל שאר בעלי חיים והנותנין לו עילו ורוממות על כל שאר בעלי בני גילו והן הן המציאות את האדם להיות אוהב וירא ועובד.⁶⁰

על היחס בין היראה לאהבה בקרב חברי החוג אעמוד בדיון אשר יעסוק בכוונת המצווה.⁶¹

תכלית אהבת האל

תכלית האדם כפי שעולה מן הטקסטים של רח"ק ותלמידיו הינה אהבת האל השגתו ועבודתו,⁶² תכלית זו מושגת על ידי קיום התורה והמצוות. נראה לי כי הצבת אהבת האל כמטרת העל של האדם יכולה להתקיים אך ורק נוכח תפיסת התארים החיוביים אותה העמיד רח"ק. גם אם ניכר שחברי החוג אינם מאמצים תפיסה זו של התארים החיוביים,⁶³ הרי התודעה הדתית אשר התעצבה בבית המדרש באשר למהותו של האל היא של אל הניתן להשיגו,⁶⁴ שלולי כך לא ניתן להציב את אהבת האל כמטרה, כיון שרק דבר מוכר אשר ניתן להשיגו ניתן לאהוב.⁶⁵

הרמב"ם אף הוא התייחס בכתביו למוטיב אהבת האל. בפתיח לחיבורו ההלכתי משנה תורה בהלכות יסודי התורה הגדיר הרמב"ם את היחס בין אהבה ליראה :

האל הנכבד והנורא הזה מְצַנֵּה לאהבו וליראה [...] והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו ויִרְאֶה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול [...] וְכִשְׁמַחְשֵׁב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה ושפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות.⁶⁶

מדבריו עולה כי אהבה הינה פונקציה של ידיעה קוסמית של ההויה והחכמה הגלומה בה והיא מביאה ליראה.⁶⁷ יראה לא במובן של חרדה או פחד, אלא תודעת שפלות האדם נוכח עוצמת הקוסמוס והאל.⁶⁸

⁵⁸ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רנ. "וכבר התבאר שאהבת הש"י ראוי ומחויב להיות היותר גבוהה וגדולה בתכלית מה שאפשר." ראה: שם, מ"ג, ח"ב, כ"ג, עמ' שפב. על קניית השלמות על ידי אברהם אבינו, ראה: נהוראי, עקידת, עמ' 168.

⁵⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' קכח.

⁶⁰ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 574 (א"ש, עמ' 41, שורה 19-24).

⁶¹ ראה: להלן, עמ' 306 ואילך: 327 ואילך.

⁶² ראה לדוגמא: אורבאך, עמודי, עמ' 312: אופיר, אהבה: ערן אהבה: שמיר, אהבתו: הרוי, פסיקה: שביד, הפילוסופיה, עמ' 26-37: רביצקי, סמכות.

⁶³ ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות, עמ' 83-85: רי"א, העיקרים, מ"ב, פרק כג-כה, עמ' רו-ריז. על התארים החיוביים אצל רח"ק, ראה לדוגמא: שביד, תאר עצמי: בן פורת, עיונים. על הזיקה בין התארים החיוביים ובין הספירות, ראה לדוגמא: אידל, תארים.

⁶⁴ שרשה של מגמה זו נמצא כבר בהגותו של הר"ן, ראה: שביד, פילוסופים, עמ' 374.

⁶⁵ בדומה לטענה המביא רז"ה בשמם של הפילוסופים: "כי מי שיוכל לאהבה את אשר לא ידענו?" ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 158. על אהבה הסימטרית בין האל לאדם בחוג זה, ראה: להלן, הסברת המצוות, עמ' 327 ואילך.

⁶⁶ ראה: רמב"ם, משנה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פ"ב, הל' א-ב. ראה גם: הלכות תשובה, פ"י, ה"ג: רמב"ם, הקדמות, שמונה פרקים, פ"ה, עמ' רמג-רמד. על אהבה בפרק זה ובזיקה לתכלית האדם, ראה: רביצקי, האתיקה. שם הסביר רביצקי כי מצוות אהבת האל בעלת אופי אתי בה כל פעילות האדם הן אמצעי לתכלית הכרת האל. ראה: שם, עמ' 143.

⁶⁷ אהבת האל כתוצאה מידיעת האל לאור התבוננות בקוסמוס עולה גם מדברי הרמב"ם בספר המצוות, רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה ג.

⁶⁸ בדומה לביאור הרמב"ם את דבר השם מן הסערה לאיוב, ראה: הרמב"ם, המורה, ג, כג-כד, עמ' שכד-שלא.

המעבר מאהבה ליראה מתרחש על ידי ידיעת האל – מתוך הכרה והתבוננות האדם בחכמת האל המופיעה בטבע,⁶⁹ וכגודל הידיעה כך גודל האהבה.⁷⁰

הידיעה-ההכרה הינה לשונית. הכרה בנשגבות האל מובילה להבנת גבולות השפה. הכרת האל מובילה לשתיקה, קרי: ידיעת האל הינה בעצם ההכרה שאין אנו יודעים ויכולים להשיגו.⁷¹ האל נשגב והשפה המוגבלת אינה חלה עליו, ולכן הפסגה האנושית של ידיעת האל היא ההבנה שלא נוכל להשיג אותו.

יוצא אם כן כי תכלית האדם היא ידיעת, האל וידיעה זו הינה מוגבלת עד בלתי אפשרית – האל אינו ניתן להכרה. להערכתו, תפיסה זו מעצבת תודעה דתית של אדם מאמין שתכליתו היא ההכרה באל שלא ניתן להשגה אשר לו נותר רק לשתוק.⁷² תפיסה זו היוצרת ספקנות וריחוק, וממנה מהדהדת שפלות האדם – יש בה להערכתו ממד של פסימיות.

מנגד, רח"ק אף הוא הצביע על אהבת האל כפסגה האנושית ותכלית האדם אך אהבה בתפיסתו מושגת על ידי קיום התורה והמצוות, והאל לשיטתו הינו בעל תארים עצמיים חיוביים הניתנים להשגה. תפיסה זו מעצבת תודעה דתית של וודאות וקרבה בין האל לאדם וממילא גם בעבודת האל יכולה להתלוות אופטימיות ושמחה כפי שנראה בהמשך.⁷³

הרמב"ם בחר לסיים את המורה בפסוקים מדברי הנביא ירמיה:⁷⁴

כֹּה אָמַר הַשֵּׁם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל חֶכְמָתוֹ, וְאֵל יִתְהַלֵּל הַגְּבוּר בְּגִבּוֹרָתוֹ אֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר בְּעֲשָׂרוֹ כִּי אִם בְּזָאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁכֶל וְיָדַע אוֹתִי כִּי אֲנִי הַשֵּׁם, עֲשֵׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְיִצְדָּקָה בְּאֶרֶץ כִּי בְּאֶרֶץ חִפְצָתִי נֶאֱמַר הַשֵּׁם.⁷⁵

דבריו בחלק השלישי זכו למספר פרשנויות כשבמוקד הדיון נמצאות שתי שאלות: האחת, מהי התכלית? והשנייה, מהם חסד צדקה ומשפט? האם הכוונה להנהגה פוליטית או הכוונה לעשיית מצוות אישית.⁷⁶

מבין הפרשנויות אציין את פרשנותם של שלמה פינס וזאב הרוי שלפיהם סופו של המורה הנבוכים עוסק בשיבה של הפילוסוף אל העולם, לדרכי הפעולה של האל במטרה שהאדם ילמד ויפעל באופן מוסרי ופוליטי. פינס טען כיון שהשכלת האל פירושה אי-ידיעת האל, תכלית האדם השלם היא הנהגה פוליטית.⁷⁷ הרוי טען כי התכלית האמתית והסופית אצל הרמב"ם הינה השלימות שכלית – 'השֶׁכֶל וְיָדַע אוֹתִי'. אלא

⁶⁹ אמנם בהמשך דבריו הרמב"ם בסוף משנה תורה בהלכות תשובה הציג יחסי גומלין מעט שונים בין אהבה ליראה. אם לעיל האהבה קודמת ליראה בהמשך היראה קודמת, והגדרת היראה בדומה למכשיר אמצעי בעוד שאהבה היא תכלית לא כאל אמצעי. קיום המצוות מיראה הוא יחס לאמצעי – לקבל שכר או לחילופין להימנע מן העונש. עוד על מונח היראה בהגותו של הרמב"ם, ראה לדוגמא: רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה ד: רמב"ם, המורה, ג, נב, עמ' תיא: פירוש המשניות, אבות, א, ג.

⁷⁰ ומכאן בין היתר עולה הצורך להטמיע את הידע המדעי בתוך החיבור ההלכתי כיון שאת ידיעת האל ההכרה הקוסמית הגדיר הרמב"ם כחובה הלכתית.

⁷¹ פרשנות זו של תפיסת התארים השוללים בהתאם לתפיסתו של שלמה פינס, אינה עוסקת בשאלה המטאפיזית אלא בשאלה של האינטראקציה של האדם השלם בעולם. ראה: פינס, מגבלות, עמ' 100: הרוי, בין, עמ' 211-212.

⁷² כפי שביאר הרמב"ם את הפסוק בתהילים סה, ב: 'לך דומיה תהילה' – "פירושו הדומיה ביחס אליך היא התהלה [...] ולכן השתיקה טובה יותר". ראה: רמב"ם, המורה, א, נט, עמ' צו. לגבי תפקיד האדם השלם להתנהל בעולם בהתאם לתוארי פעולת האל ראה בהמשך הדיון.

⁷³ יתכן אף לומר כי בתארים השוללים השלילה היא שכלית, בעוד שבתארים החיוביים החיוב הוא בלב – זוהי עבודת אל שונה לחלוטין.

⁷⁴ ראה: רמב"ם, המורה, ג, נד, עמ' תטו-תטז.

⁷⁵ ראה: ירמיהו, ט, כב-כג.

⁷⁶ על הפרשנויות השונות לפסוקים אלה במחשבה היהודית, ראה לדוגמא: מלמד, אל: אילן, אל.

⁷⁷ ראה: לעיל הערה 59: אקרמן, תרומתו, עמ' 15.

שלשלימות זו ישנו תוצר לוואי הכרחי. תוצר לוואי זה הוא הנהגה פוליטית. כלומר הפילוסוף המממש את אנושיותו בשלימות שכלו ינהיג את ההמון כתוצאה הכרחית וטבעית של שלימות שכלו וזהו 'עֲשֵׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאֶרֶץ'.⁷⁸

נקודת הדמיון בין שני החוקרים היא זיהוי המונחים: חסד, צדקה ומשפט עם פעילות פוליטית ולא עם קיום המצוות או פעילות מוסרית, פרשנות זו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם עצמו בשעה שביאר את תשובת האל לבקשת משה: הראני נא דרכיך.⁷⁹ והציג את מידותיו של האל כדרכי הנהגה של הטבע אשר מהן לומד משה כיצד לחוקק את התורה. יוצא מדבריו שהמונחים: חסד, צדקה ומשפט מוסבים על הנהגה פוליטית ואין הכוונה לשמירת מצוות אישית.⁸⁰ נקודת ההבדל בין חוקרים אלה היא תפיסתם את ההנהגה הפוליטית-המוסרית של האדם. פינס סבר שזו תכלית האדם, בעוד שהרוי סבר שזוהי תוצאה הכרחית מן השלימות השכלית של האדם.

השכל וידוע אותי

חוג תלמידי רח"ק אף הוא הציע פרשנות לפסוקים אלה מן הנביא ירמיהו. פרשנותם הנמצאת האחת בהגותו של ר"א, השנייה בהגותו של ריב"ד והשלישית מראב"י יוצרת הלימה לתפיסת התכלית שלהם.

בפרשנות של ר' אברהם בן ר' יהודה

את הפסוקים ביאר ראב"י בזיקה לארבעת הטורים אשר העמיד במבנה הדוגמטי שלו: מציאות השם, השגחה, התורה וידיעת המצוות.⁸¹ בין הטורים מתקיימת נביעה אופקית דו כיוונית.

זהו כלל התכלית המכוון בחקירת ידיעת התורה והתועלת אשר נקוה ממנה בהשתדלות ידיעתה הוא כאשר נדע התורה באמת נשיג את יוצר בראשית [...] א"כ התכלית המכוון שבחקירת ידיעת התורה והתועלת אשר נקווה ממנה בהשתדלות ידיעתה הוא כדי להגיע אל אמתת השגת הש' ית' והמגיע אל זאת המבוקש ישיג על כל פנים כל אלו הצלחות שאמרנו. א"כ כאשר נשתדל להשיג התורה בדרך אמת אז נשיג את יוצר הכל עכ"פ [...] כי בזאת השמירה והידיעה יאהב האדם את בוראו ויכסוף וישתוקק מאד להדבק בו.⁸⁴

לדידו של ראב"י אם נשמור את התורה (טור המצוות) ונדע אותה (טור התורה) אז נשיג ונדע שיש יוצר (טור מציאות האל) המשגיח (טור השגחה) – וכך יגיע האדם לאהבת האל ולדבקה בו. נביעה אופקית זו בין חלקי הטורים מתרחשת מימין לשמאל ומשמאל לימין – כך שאם נדע את האל ונדע שהוא משגיח אז נשמור את התורה ונקיים את המצוות.

כתימוכין לדבריו, דרש ראב"י את נבואת ירמיהו כדרשה לוגית המקיימת יחסיות של 'אם ואז'.

⁷⁸ פרשנות זאת הולמת את דברי הרמב"ם עצמו, והולמת אף את משנתו של אלפאראבי בספר 'התחלות הנמצאות', ראה: להלן, הערה 97.

⁷⁹ ראה: רמב"ם, המורה, א, נד, עמ' פג-יז.

⁸⁰ ראה גם: שם, ג, כז. גם שם עולה אבחנה בין שמירת המצוות, שהיא מובילה לשלמות המידות ובין חסד משפט וצדקה.

⁸¹ כזכור בפרק בו עמדתי על הצד המתודולוגי המשותף לחברי החוג הצגתי את החיבור א"ש כניסיון להעמדת עיקרי דת, כשרשימתו של ראב"י הולמת את העיקרים של ר"א.

⁸² ראה רוזנברג, א"ט, עמ' 596 (א"ש, עמ' 61, שורה 20-23).

⁸³ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 601 (65, שורה 22-26).

⁸⁴ ראה: רוזנברג, שם (עמ' 66, שורה 5-6).

אומ' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל עשיר בעושרו ואל יתהלל גבור בגבורתו רצה בזה שאין ראוי מי שהגיע בהשגה אחת מכל אלו שיתהלל לאמ' שהגיע אל התכלית המבוקש שבמין האנושי הראוי בו להתהלל. ואפי' אם היה שלם בב' מהם יהיה חסר באחת מהן ואפי' עדין אם היה שלם בג' והיה חסר מדה. אבל הראוי להתהלל הוא מי שהוא שלם בתכלית השלימות האנושי באלו הג' תנאים. כי אז יוכל להבין ג' תנאים אחרים שהן התכלית המבוקש ואלו הן האחת הוא השכל וידוע אותי. הב' כי רני ה'. הג' עושה חסד משפט וצדקה בארץ. אם הראשון שהוא השכל וידוע אותי. כלומ' ידע ויתבונן דרכי אל התנהגות המציאות כולו ואיך העולם מתנהג שהן דרכיו של הבורא ית' ר"ל פעולותיו המתחייבין ממנו המביאין את האדם לדעת מציאותו ית' ואיך הוא מנהיג הכל כמו שהוא אומ' הודיעני נא את דרכיך ואדעך. כי האדם לא יוכל לדעת את הש' ית' אלא מתוך פעולותיו וזהו התנאי הראשון. אם התנאי השני הוא באומרו כי אני ה' כי אחר שידע ויתבונן טבע המציאות בכללו צריך לדעת מיהו הפועל זאת המציאות בכללו על דרך סיבה ועילה ושכל הנמצאים הם באפשרי המציאות והוא מחוייב המציאות. ומלט וידוע מושך עצמו ואחר עמו והוא השכל וידוע אותו וידוע כי אני ה' ר"ל כי אחר שידע טבע [כל] הנמצאים השתדל לדעת איך כל הנמצאים נמשכין ממנו ית' וכיצד הוא עלה וסיבה להם. וזהו התנאי השני. התנאי הג' שהוא באומרו עושה חסד משפט וצדקה בארץ ר"ל כי אחר שידע טבע המציאות בכללו ומציאות הממציא אשר תקן זאת המציאות בכלל. צריך לדעת כי אותו אשר תקן ושכלל הכל הוא המשגיח עליו בכל עת ומעמדו תמיד על מה שהוא בו על דרך עילה וסיבה על היותר טוב שבאפשרות ובכולם מתפשטת יכולתו והשגחתו ית' מן הדג שהוא היותר קטן, רצוני בהתמדת המציאות [...] עד היותר בריה גדולה שבשמים [...]. כלם הן מתקימי ומתאזרין מטובו הכל ומכחו העצום ית'. ואין ספק כי כאשר יגיע האדם לזאת ההשגה ית' כבר הגיע אל התכלית המכוון שבמין האנושי שהוא השגחתו ית' [ולזה] ראוי להתהלל המתהלל כי כבר הפיק רצון בוראו כמו שהוא אומ' כי אם בזאת יתהלל המתהלל והוא השכל וידוע אותי בדרך כי אני ה' ואיך אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ. ואחרי כן אומ' כי באלה חפצתי שב אל הג' תנאים שהזכיר שכבר ביארנו בשם כל אחד והמגיע אל זאת ההשגחה כבר הגיע אל עושר אשר אין אחריו עוני וחיים אשר אין אחריו מות.⁸⁵

ראב"י עמד על ארגון הפסוקים בדברי הנביא והצביע על יחס של התניה בין הפסוקים כשכולם נרתמים להשגת המטרה - הקיום המעשי של המצוות.

האדם השלם, אם בחכמה, אם בעושר, אם בגבורה, אינו יכול להתהלל גם אם שלם הוא בשלושתם. האדם היכול להתהלל הוא מי שעומד בג' תנאים: האחד, 'השכל וידוע אותי'. קרי: ידיעת השם תוך התבוננות בדרכי ההנהגה של הבורא - 'פעולות המתחייבין ממנו המביאין את האדם לדעת מציאותו ית' - תנאי המוסב על הטור הראשון שהעמיד במבנה. השני, 'כי אני השם' אחרי שהאדם מתבונן וכבר מכיר את האל דרך הטבע צריך לדעת את האל דרך דרכי ההשגחה שלו- תנאי המוסב על הטור השני שהעמיד במבנה. התנאי השלישי, 'עושה חסד משפט וצדקה' אחרי שידע האדם טבע המציאות ואחרי שידע את ההשגחה - תנאי שמוסב על הטור השלישי והרביעי שהוא ידיעת התורה (והמצוות). 'ואיך אני השם עושה חסד משפט וצדקה בארץ' ואחרי כן אומ' כי באלה חפצתי שב אל הג' תנאים שהזכיר שכבר ביארנו בשם כל אחד והמגיע אל זאת ההשגחה כבר הגיע אל העושר אשר אין אחריו עוני וחיים אשר אין אחריו מות - שהם כמובן חיי הנצח אותם מבטיחה התורה.

ראב"י יצר נביעה דו כיוונית - היודע את מציאות האל יודע כי הוא משגיח יודע כי הוא עושה חסד משפט וצדקה זו התורה - כך גם מהצד שכנגד, היודע את התורה יודע כי הוא משגיח יודע כי יש מציאות האל ואז גם זוכה לעושר מושלם שאין אחריו עוני ולחיים שאין אחריהם מיתה. בהמשך דבריו הביא ראב"י משל

⁸⁵ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 598 - 599 (א"ש, עמ' 63, שורה 1-עמ' 64, שורה 4).

מפילוסוף נזיר⁸⁶ אשר ממנו עולה כי שמירת התורה מביאה להתממשות דברי הפילוסוף, קרי: חיים שאין אחריהם מות, חיי עושר שאין אחריהם עוני, חיי בריאות שאין אחריהם חולי, חיי בחרות שאין אחריהם זקנה, ומלכות שאין אחריה ירידה.⁸⁷

א"כ התכלית המכוון שבחקירת התורה והתועלת אשר נקווה ממנה בהשתדלות ידיעתה הוא כדי להגיע אל אמתת השגת השי' ית' והמגיע אל זאת המבוקש ישיג על כל פנים כל אלו ההצלחות שאמרנו. א"כ כאשר נשתדל להשיג התורה בדרך האמת אז נשיג את יוצר הכל עכ"פ.⁸⁸

יוצא אם כן, שגם אם ידיעת השם המגיעה מתוך התבוננות בטבע ובדרכי הפעולה של האל, בדומה לתפיסתו של הרמב"ם, אזי לאור הנביעה הדו כיוונית אשר הציג ראב"י עולה שהכרת האל באה מתוך התורה.⁸⁹ חסד, משפט וצדקה מבטאים את שמירת התורה והמצוות ולא את ההנהגה הפוליטית.

פרשנותו של ר' יוסף בן דוד מסרגוסה

בדרשתו לפרשת ויקהל פתח וסיים ריב"ד בנבואת ירמיה.

ידוע הוא כי מעלת האדם היותר גדולה שאיפשר היא שיגיע להשכיל ולדעת את השם, וזהו מעלת הנבואה. וכבר הוא ברור מה שאמרו חז"ל, אין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר. החכמה היא העקר והיסוד [...]. ואחר שהוא כן, הלא נראה שהוא ראוי להלל ולשבח אלו המעלות, שהם סבות אל תכלית המעלה האינושית אשר היא מעלת הנבואה. ואם כן, איך אמר הנביא, **אל יתהלל האדם** במדות האלו, ואם בא לומר שאין לו להשתבח בשום אחד מאלו, לפי שאין השלמות נגמר בשום אחת מאלו לבדה, וכמו שנראה ממאמר חז"ל, שאמרו שאין הנבואה שורה אלא בכל אלו המעלות, א"כ לא היה לו לומר **כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי**, לפי שזה הוא הענין המסובב מכל המדות ההן.⁹⁰

תחילתה של הדרשה מציגה תפיסה פילוסופית שבה החכמה היא עיקר ויסוד. הנחת יסוד זו עם התימוכין מחז"ל משמשת את ריב"ד כבסיס להקשות על לשונו של הנביא אשר ממנו עולה לכאורה סתירה. שהרי אם האדם החכם, הגיבור והעשיר ראוי הוא לשבח, שהרי מעלות אלו מובילות אל התכלית האחרון, ומדוע בפועל הנביא אינו אומר כן, אלא קובע שאל לו להתהלל באלו המעלות? יתרה מכך, ריב"ד דייק ואמר אפילו אם יהיה האדם שלם בכל המדות ובכל המעלות האלו אין הוא ראוי להתהלל.

בהמשך הדרשה העלה ריב"ד קושיה נוספת. לדידו, ניתן לבוא ולטעון, כי אין לו לאדם להתהלל באלו המעלות עד שיגיע אל התכלית המכוונת מהם שהיא 'השכל וידוע אותי', משיב על כך ריב"ד כי בטענה זו יש חוסר ההגינות שהרי השתדלות האדם להגיע אל התכלית האחרון ראוי לשבח ולתהילה.

ועוד שלשון חכמתו וגבורתו ועושרו אינו מיושב, שהיה לו לומר אל יתהלל החכם בחכמה, והגבור בגבורה, והעשיר בעושר. לפיכך נראה שכוונת הנביא היתה להועילנו על זאת הכוונה, והיא לומר שעיקר המעלות באדם הלא הם בעבור **המעשה**⁹¹ לפרסם כבודו ית' לבריות, ולא שיהיה בעל המעלה

⁸⁶ לזיהוי הפילוסוף הערתו של רוזנברג במקום, ראה: רוזנברג, שם, עמ' 599 הערה לשורה 4.

⁸⁷ ראה: רוזנברג, שם (א"ש, עמ' 64, שורה 4-18).

⁸⁸ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 601 (א"ש, עמ' 65, שורה 22-26).

⁸⁹ אציין כי ההתבוננות בטבע מופיעה אף בהגותו של רי"א. תכליתיה של ההתבוננות היא שייקח האדם לעצמו לקח לעצמו מידה טוב – "חכמת בינה", כפי שהסביר את מטרתו של פרק שירה. ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פ"א, עמ' רנו.

⁹⁰ ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רכד.

⁹¹ ההדגשה שלי, ח.ב.

בלתי מועיל לאחרים ממנו, אלא יש לו ללמוד מדרכי קונו שהוא מועיל לכל העולם במידותיו הטובות.⁹²

בעוד שהרמב"ם עמד על ההדרגתיות בדברי הנביא עמד ריב"ד על השאלה מדוע לא תיאר הנביא את הכישרונות בשם עצם/תואר כללי: חכמה, גבורה ועושר, אלא בצורת שייכות חכמתו, גבורתו ועושרו. בעוד שחסד משפט וצדקה משמשים אצל הרמב"ם תארים אצל ריב"ד הם פעולות הנמשכות מן המעלות.

הצדקה נמשכת מן העושר. המשפט נמשך מן הגבורה. חסד נמשך מהחכמה.

אדם שיש בו את המעלות הללו אך לא מיטיב עם סביבתו בדומה לאל אינו ראוי לשבח כלל. רק זה המפקיע את חכמתו מרשותו ומיטיב בעזרתה לאחרים, רק מי שנותן מעושרו לצדקה, רק מי שבגבורתו נלחם להסיר עול וחמס ולהציל עשוק מידי עושקו הוא זה שראוי לשבח ולהלל כיון שכך נוהג האל.

כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל ויד(ו)ע אותי, מה שאני עושה עם המעלות הללו, שאני ה עושה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי שיפעלו הפעולות הראויות אל המעלות ההן. וכבר בא כלל זה בתורה דרך רמז דכתיב, **והלכת בדרכיו**.⁹³

הפן המעשי של הטבה לעולם מקבל עליונות.

בסיום הדרשה חוזר ריב"ד לפסוקי הנבואה בהם פתח ובכך יוצר מסגרת נאה לדרשה.⁹⁴

וכמו שאמר הנביא בזאת יתהלל המתהלל השכל ויד(ו)ע אותי כי אני ה עושה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי. פרט: חסד, משפט וצדקה, להודיע ענין נכבד, והוא בעבור שהרבה מן האנשים מאנו לעסוק בדרך שיעשו עקר מן התורה, שהנראה להם שבקנין החכמה נמשך הפסד כל המעלות, מעלות המדות, ומעלת הגבורה, ומעלת העושר. הפסד מעלות המדות הוא מפני שהמדות הם מעלות בין האדם ובין זולתו, וכאלו הוכן זה השלמות לתועלת האדם, ושב כלי לזולתו. ואין ספק שאם הוא עוסק תמיד בתורה אי אפשר לו להשתדל במדות. וכן היה הפסד מעלת הגבורה, כמו שאמרו חכמי המחקר, כי לפי רוב הבנת האדם וזכותו, יחלש כחו לפזור נפשו לרובי חלקיה, ולכן התחזק כח הפתאים מן המשכילים. ורז"ל רמזו זה, באומרם למה נקרא שמה תושיה, שמתשת כחו של אדם. וכן היא הפסד מעלת העושר, וזה מבואר נגלה אין צריך ראייה. וכבר אמרו חז"ל, לא המרבה סחורה מחכים, וכן נשמע ההפך, לא המרבה בחכמה ירבה בסחורה. ועל זה בא הנביא לומר אל יתהלל חכם בחכמתו המדינית לומר שאין רצונו להשתדל במושכל התורה לפי שיפסיד בהשתדלות ההוא חכמתו המדינית. וכן אל יתהלל הגבור בגבורתו, לומר שהיה מחליש גבורתו בהשתדלות המושכל, ואל יתהלל עשיר בעו(ו)שרו, לומר שלא יוכל להתעשר אם ישתדל בעיון, לא יאמר כן, לפי שהכל הוא תלוי בשם ית', **כי הוא הנו(ו)תן [לך] כח לעשות חיל.** והנה בהשכיל האדם בעבודתו ית', יש לו חלף כל הפסד, כי שכרו אתו, וזה לפי שהשם ית' עו(ו)שה כל. ולכן פרט חסד, שהוא ממעלות המדות, ומשפט שהוא ממעלות הגבורה, וצדקה, שהיא מעלת העושר, לומר שבעבודתו ישיג האדם כל מאוויי שהשם חפץ בו[...]

אם בתחילה היה ניתן לחשוב כי החכמה היא השגת המושכלות בא ריב"ד ומפרט, כי אל יתהלל חכם בחכמתו המדינית אלא החכמה הנדרשת היא המושכל בתורה ולהשתדל בעיון.⁹⁵

⁹² ריב"ד, שם, עמ' רכה.

⁹³ ריב"ד, שם, עמ' רכו.

⁹⁴ אציין כי ריב"ד לא הקפיד בגישה זו של מסגרת לדרשה. סגנון זה מופיע מלבד בפרשת ויקהל עוד שלוש פעמים: בדרשה לפרשת בא פתח וסגר במזמור בתהילים יח: בפרשת בשלח פתח וסיים במזמור תהילים סח: בפרשת תרומה פתח וסגר בתהילים כז.

את דברי הנביא ביאר רי"א במאמר השלישי העוסק בעיקר השני: 'תורה מן השמים'. בדומה לריב"ד אף הוא עמד על שייכות שם התואר – ומסיק כי מדובר בהטבה לזולת.

ההשכלה הנפשית שאמרנו שתתן השלימות הנפשי בהיותה מתחברת אל הפעולות איננה השגת המושכלות, אבל היא שיכוון העושה הפעולה הגופיית ההיא לעבוד ה' בעשייתה, וזה כשיעשה אותה בכוונה לעשות הטוב והישר בעיני ה', לא להנאת עצמו ולא לכוונה אחרת כלל. וזה דבר ילקח ראייה מן הגלגלים שהם בעלי גוף ונפש משכלת כמו שהוא מין האדם ושלימותם הוא מושג להם מצד היותם מתנועעים תמיד בפועל להשלים רצון ה' שגזר עליהם להתנועע כדי שיתקיים המציאות.⁹⁶

רי"א קבע כי השלמות הנפשית באה מתוך הפעולות הפיזיות ולא מתוך השגת המושכלות. הפעולות צריכות כוונה ומודעות לעבוד את האל ולעשות את הטוב והישר בעניו. בפתיה של דבריו לא ברור לאלו פעולות הכוונה האם לפעולות המצוות או לפעילות פוליטית שהרי הוא הביא ראייה מן הגלגלים שהם בעלי גוף ונפש משכלת המתנועעים. האנלוגיה לתנועת הגלגלים טומנת בחובה את האפשרות כי מדובר כאן דווקא בפעילות פוליטית בדומה לפרשנות שהצגתי לעיל של דברי הרמב"ם.⁹⁷

אך בהמשך הדברים שלל רי"א את הבנה זו ודייק:

וכן הגלגלים והכוכבים שלימותם היא מצד התנועה שהם מתנועעים בפועל לעשות רצון ה' כמו שכתבנו, ולא על צד מה שהבינו המתפלספים כי הגלגל מתנועע תמיד מצד שיחשוב לקנות שלימות והשגה בחילוף המצבים ובהוצאת המצב אשר בכח להיות מצב בפועל, וזה שיבוש מבואר [...] ⁹⁸

ומכאן עובר רי"א לנבואת ירמיהו כשהוא מסביר כי ההילול חל לא על תואר אלא על המעשה בפועל:

וממה שיוורה גם כן על שזה הדרך בהשגת השלמות הוא אמיתי, מה שנמצא השם יתברך מגנה לבעלי השלמויות להיותן חושבים שהשלמות האנושי נמצא בהם. ואמר שאין השלמות האנושי נמצא באחד מהם, אם לא יצטרף אליו המעשה בפועל עם הכוונה הראויה. וזה שכתוב: כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו. ההילול בכל דבר אינו אלא מצד התכלית. כי הסוס ישובח שהוא קל התנועה מצד שתכליתו לרוץ עליו, ואם ישובח מצד הגוון או התמונה, הנה הוא מצד שהם הוראה על היותו קל התנועה שהוא התכלית. וכן הרופא ישובח מצד היותו חכם במלאכת הרפואה לא מצד היותו מהנדס או תכונני. ועל כן כלל הנביא בכאן שלושה מיני השלמות הכוללים שאפשר שידומה שהשלמות האנושי נתלה בהם, והם החכמה והגבורה והעושר. ואמר שאין ראוי שיתהלל חכם בחכמתו מצד שיחשוב שתגיע בזה אל תכלית האנושי, ולא הגיבור בגבורתו ולא העשיר בעשרו, כי אין ההילול בכל דבר אלא מצד ההגעה אל התכלית. ולא יגיע שום אחד מאלו אל תכלית האנושי, אם לא יצרף אל כל אחד מהם המעשה,

⁹⁵ השווה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כד, פ"ד-פ"ה.

⁹⁶ ראה: רי"א, ספר העיקרים, מ"ג, פ"ה, עמ' ערב-ערג.

⁹⁷ רעיון זה הביע אף אלפאראבי בחיבורו 'התחלות הנמצאות' לפיו כל רמת מציאות משפיעה באופן טבעי וכתוצר לוואי על הרמה אשר תחתיה. כך האל על השכלים, השכלים על הגלגלים והשכל הפועל על העולם שתחת גלגל הירח. ותהליך השפעה זה נמשך עד לפילוסוף המשיך ומשפיע על הציבור. כך בדיוק ממשכה הנהגת האל, באמצעות השכל הפועל, לא רק על הטבע אלא גם על ההמון באמצעות הפילוסוף-הנביא. על הנביא כפילוסוף המעביר להמון תכנים פילוסופיים, ראה: רמב"ם, המורה, ב, לו-לז עמ' רמו-רג. על תפיסת הרמב"ם את אלפאראבי כפילוסוף בכלל ואת החיבור 'התחלת הנמצאות', ראה: הרמב"ם, אגרות, עמ' תקנב-תקנג.

⁹⁸ ראה: רי"א, שם.

רוצה לומר שישפיע מן השלמות שהוא שיש לו על זולתו. וזהו שכתוב: אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו - כלומר שאין לו להתהלל כשתהיה החכמה מיוחדת אליו, וכן העושר וכן הגבורה, אלא כשישפיע ממנה לזולתו, ולא יעשה זה לתקוות שום גמול אלא כדי שיגיע השלמות אל זולתו. כמו שהשייט עושה, שהוא משפיע השלמויות על זה הדרך. וזהו השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ. כלומר: שישכיל וידע, שאחר שאני עושה חסד מצד חכמתי, ומשפט מצד גבורתי, וצדקה מצד עושרי, אף על פי שאיני צריך לכך, מזה יראה שהדברים הללו נרצים לפני, וראוי שתשתדלו לעשות מה שאני חפץ, ותבינו ותשכילו כי באלה חפצתי נאם ה'. וראוי שיתכוון האדם בפעולותיו אל התכלית הזו, רוצה לומר לעשות רצון השם לא זולת זה, ולא לתקוות שום גמול, כמו שהוא יתברך מטיב וחונן לזולתו מבלי תקוות שום גמול, כי הפעולות והמעשים הנעשים על זה התואר הם הרצויים לפניו יתברך. כי החכם, אף על פי שהחכמה היא בעצם וראשונה להשלים עצמו, מכל מקום על צד החסד ראוי שישפיע ממנה על זולתו, ולזה תאר מה שישפיע מהחכם אל החסד.⁹⁹ ואולם הגיבור, עם שהגבורה נמצאת אליו בעצם לדחות המזיק ולשמור עצמו, מכל מקום הכוח היתר שיש בו יותר משאר בני אדם, בלי ספק לא נתן בו להגן בו על עצמו בלבד אלא כדי להושיע אל זולתו ולהציל עשוק מיד עושקו. ולזה יקרא מה שימשך מן הגיבור להגן על זולתו **משפט**. ואולם העושר, למה שנתן לאדם **ראשונה** לספק כל צרכיו, ו**שנית** להטיב לזולתו, כאילו הוא עניין ממוצע בין החסד והמשפט, יקרא צדקה. וכלל דברי הנביא הוא, כי כל הפעולות שיעשה אותם האדם, הן שיהיו ממין החסד או ממין המשפט או ממין הצדקה, ראוי שיעשה אותם לפי שהם פעולות או מעשים שהשם יתברך חפץ בעשייתן. וזהו שסיים: כי באלה חפצתי נאם ה'. ויראה מזה, שהרצון האלוהי הוא בפעולות הנעשות בפועל, כשיצטרף אל הפועל ההוא ההשכלה לעשות מה שהשם חפץ. כמו שכתוב: השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד כי באלה חפצתי נאם ה'. אבל לא בחלק המדעי בלבד מבלי שיצטרף אליו המעשה. וכשיצטרף אליו המעשה, אז יקרא ידיעה ולא קודם לכן. אמר ירמיה: אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה וגו' דן דין עני ואביון אז טוב לו הלא היא הדעת אותי נאם ה' הנה גילה בפירוש, כי אין מעלה גדולה לגיבור שהוא המלך, אלא בעשיית המשפט בפועל, ושזה יקרא ידיעה את השם. והוא מבאר שאין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג שלמות האנושי מידיעת השם, וקרא המעשה הנעשה על זה התואר שזכרנו ידיעה, לבאר שבמעשה הנעשה על זה התואר, רוצה לומר בכוונה לעשות רצון השם, יושג התכלית האנושי, שהוא קיום הנפש בעה"ב.¹⁰⁰

בביאורו עמד רי"א על כמה עניינים: האחד, ו"ו השייכות הנלוות לשם התואר. קרי: חכמתו ולא סתם חכמה, עושרו ולא סתם עושר - ועל זו הדרך. השני, השבח על הפרקטיקה - בדומה לאל המיטיב עם הבריות, כך התכלית היא המעשה להיטיב עם הזולת. השלישי, היחס בין חסד משפט וצדקה. והאחרון, בירור המושג ידיעה.

קיים מדרג בין חסד צדקה ומשפט: מעשה הצדקה הוא בין מעשה החסד ובין מעשה המשפט - כאשר רי"א מדגיש שמדובר בפעולה להיטיב עם האחר. הידיעה מתקיימת כאשר יש שילוב עם המעשה - ללא המעשה לא מתקיימת ידיעה.

⁹⁹ יתכן וניתן לזהות כאן רמז לסדר הספירות חכמה וחסד. הספירה העליונה - החכמה ומתחתיה - חסד. ואם הזיהוי נכון הרי שיש כאן אלמנט האצלה.
¹⁰⁰ ראה: רי"א, העיקרים, מ"ג, פ"ה, עמ' ערה-רעז.

תכלית התורה

נקודת המוצא בדיון היא כי התורה ניתנה דווקא לאדם בשל שכלו.

כי התורה לא נתנה למי שאין לו דעת. והתורה לא יצווה לסכלים ולפתאים שאינם יודעי לשמור מצוותיה כמו שיצווה לחכמי ולידועי והנה התורה לא שמה הבדל בין משה רבי' שקבל התורה מפי הגבורה והיה יודע טעמי המצוות ופירושים ובין היותר המוני שבנו.¹⁰¹

התורה מותאמת לאדם ומטרתה להביא כל אדם לשלמות ולאהבת האל.

אם כן מה שרצינו לבארו, והוא שהתורה תקנה אהבה בלב השלם והבלתי שלם הנמשכים אחריה.¹⁰²

רעיון זה הודגש אף בחיבור בעה"נ בשעה בה התמודד רח"ק עם טענת הנוצרים כי תורתם החדשה היא המשלימה את תורת משה,¹⁰³ אשר ממנה עולה כי תורת משה אינה שלמה – טענה שאותה שולל רח"ק מכל וכל בתירוץ כי שלמות הפעולה נגזרת משלמות הפועל.¹⁰⁴

ולזה יתחייב שיש לה כל שלמות להשגת אותו התכלית, רצוני לומר השגתו ועבודתו ואהבתו.¹⁰⁵

בפרק אשר סקר את המכנה המשותף במישור הטרמינולוגי עמדתי על כך כי חברי החוג דרשו רבות את הפסוק: 'תורת השם תמימה',¹⁰⁶ לדידם, התורה שלמה 'צריך אני לשעשע התורה המורה השלמות',¹⁰⁷ ושלימותה מעידה על כך שהיא אלוהית.

כבר ביארו הפילוסופים והר"ם ז"ל כי השלמויות ארבעה מינים: אם בעשר, אם בתארי הגוף, אם במדות, אם במושכלות. הנה כל אלה יקרא שלמות וכלם בתכלית תורתנו הקדושה הנה אי"כ שלמה בתכלית השלמות.¹⁰⁸

את תפיסת תכלית התורה ביססו רח"ק ותלמידיו על תפיסת הרמב"ם לפיה התורה מביאה לתיקון הגוף ותיקון הנפש. הרמב"ם במורה קבע כי תכלית התורה להביא לתיקון הגוף והנפש כשיש קדימות לתיקון

¹⁰¹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 605 (א"ש, עמ' 69, שורה 21-25). רעיון זה חוזר ונשנה בא"ש: "על כי יש להם דעת והבנה ושכל לדעת ולהבחין בעצמו הטוב והרע בהווה ובעתיד ומפני זה נצטוו המין האנושי ונתנו לו צווים רבי' וחוקים ומשפטים לשמור, על כי יש לו השכל על הטוב והרע והיכולת על הבחירה והרצון לבחור אי זה דרך שירצה [...]". ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 552 (א"ש, עמ' 22, שורה 1-5). או "וכפי יתרון ההשגה והחכמה שיש לו לאדם נתנו אליו יותר מצוות חוקי' ומשפטי'", ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 574 (א"ש, עמ' 41, שורה 11-12). רעיון זה נמצא כבר אצל ראב"ע: "ודע כי התורה לא נתנה אלא לאנשי לבב כי לא נתנה תורה לאשר אין דעת לו", ראה: ראב"ע, י"מ וס"ת, י"מ, שער ז, דרך ג. גם במורה הנבוכים לרמב"ם: "כי לא יהיה הצווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר [...]". ראה: רמב"ם, המורה, א, ב, עמ' יט.

¹⁰² ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסד.

¹⁰³ ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 71-90: תומאס, סומה, 2, 107, I-II.

¹⁰⁴ טיעון הנמצא גם אצל רז"ה בדרשות: "כי הפעל השלם בתכלית השלמות מורה על פועל שלם בתכלית השלמות". ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 54.

¹⁰⁵ ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 78. בא"ה טען רח"ק כי החיים הנצחיים יושגו בקיום המצוות ולא על ידי השגת המושכלות, בעוד שבעה"נ טען רח"ק כי החיים הנצחיים הינם טבעיים לעובד האל: "לפי הדין גן עדן וחיים נצחיים לא יושגו מצד העבודה, מזולת חסד האל, דבר טבעי אל העובד אלהים מפאת חייו העיוניים המאושרים נפשו הקדושה שתהיה יורשת חיי העולם הנצחי, וזה ראוי לקיים. ראה: רח"ק, בעה"נ, פ"א, עמ' 41: שם, הקדמת המהדיר, עמ' 21-22.

¹⁰⁶ אציין כאן את דרשת הרמב"ן: "תורת השם תמימה" דרשה אותה דרש הרמב"ן בבית הכנסת בברצלונה על מעלת התורה המבוססת כולה על פרק יט בתהילים וממנה עולה כי מטרתה להראות כיצד חלקי התורה מהווים מקשה אחת-משנה סדורה כמקור יניקה אפשרי לתפיסה רעיונית זו. ראה: רמב"ן, תורת.

¹⁰⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, ע, עמ' 81.

¹⁰⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 54.

הגוף בזמן אך מעלת תיקון הנפש גדולה יותר – ובכך הציג תפיסה הוליסטית לפיה שלמותו הרוחנית של האדם תלויה בשלמות הגופנית.¹⁰⁹

מטרת כלל התורה שני דברים והם תקון הנפש ותקון הגוף. תקון הנפש הוא כדי שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכלתם, ולפיכך יהיו מקצתן בפירוש ומקצתן במשל, לפי שאין בטבע המוני עמי הארץ שתהא יכלתם שלמה להשגת אותו הדבר כפי שהוא. אבל תיקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה, וענין זה יהא שלם בשני דברים. האחד, סלוק העושק מבניהם והוא שלא יהא כל אחד מבני אדם רשאי לעשות כחפצו ועד היכן שתגיע יכלתו. אלא יכפוף למה שיש בו תועלת הכלל. והשני להקנות לכל אחד מבני אדם מדות מועילות בחברות כדי שיהיו ענייני המדינה תקינים. ודע כי שתי המטרות הללו האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה והיא תקון הנפש. כלומר, מתן ההשקפות הנכונות והשניה קודמת בטבע ובזמן כלומר תיקון הגוף.¹¹⁰

רח"ק אף הוא השתמש ברעיון שלמויות אלה של תיקון הגוף והנפש :

מצאנו, שכבר תעמיד אותנו בשלמות המדות והדעות, ובהצלחות גופיות ונפשיות [...] ואולם שהתורה תישר אותנו באלה הארבעה שלמויות [...] ¹¹¹

התורה מביאה לשלמות המידות, שלמות הדעת, ייעודים גופניים ורוחניים. בדבריו עמד רח"ק על השפעת התורה על מידות האדם. השפעה מעגלית-הדרגתית מהאני הפרטי, דרך המשפחה-אנשי ביתו : אם הבנים ואם העבדים, ואז למעגל הרחב יותר אנשי עירו.¹¹² לאור חלוקה זו קטלג ומיין מצוות מסוימת, כמו: מאכלות אסורות – תחת הכותרת הנהגת עצמו,¹¹³ חובות הבעל לאשתו – תחת הנהגת בני ביתו ותחת הכותרת אנשי עירו את התרחקות משקר. תחת השלמות במידות מנה רח"ק ברצף את האמונות מציאות האל, אחדותו, אי הגשמתו,¹¹⁴ ידיעתו, יכולתו, השגחתו, מחדש המציאות.¹¹⁵

תפיסה זו של שלמויות בתיקון הגוף והנפש נמצאת אף אצל התלמידים.

היא התורה היא נאמנה וישרה טבעי מורגשת לחוש ואלהית [מושכלת] לשכל ומלמדת לאדם חוקים ומשפטי צדיקים ותורות אמת אשר הם חיי הנפש ורפואת הגוף ומידעת ומבטחת לאדם

¹⁰⁹ השווה: הראי"ה, אורות התשובה, פ"א. הראי"ה אף הוא הקדים הוא לתשובה השכלית את התשובה הגופנית. "הגופנית סובבת את כל העבירות נגד חוקי הטבע [...] שסוף כל הנהגה רעה הוא להביא מחלות ומכאובים [...] ואחרי הבירור שמתברר אצלו הדבר, שהוא בעצמו בהנהגתו הרעה אשם הוא בכל אותו דלדלו החיים שבא לו, הרי הוא מ לב לתקן את המצב [...]". על שלמות הגוף אצל הרמב"ם, ראה לדוגמא: כשר, שלום הגוף.

¹¹⁰ רמב"ם, המורה, ג, כז, עמ' שלז.

¹¹¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רכז.

¹¹² הדרגתיות זו: אני העצמי, אנשי ביתו ואנשי עירו, הולמת גם את הגדרת איכות 'האני' של האדם כפי שתיאר ר' שמעון שקופ בחיבורו 'שערי יושר'. ראה: שקופ, הר' שמעון, שערי יושר, הקדמה, ורשה, תרפ"ח, עמ' 17.

¹¹³ ר"א השתמש במונח זה כמקביל למוראלי"ש בחלוקה הנוצרית, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעב:

להלן, עמ' 316-317.

¹¹⁴ דברים מעין אלו נמצאים גם בספר העיקרים לרי"א: "החלק האחד הוא המקיף בדעות אמיתיות ויקרא זה החלק 'דברים' [...] בעבור החלק המדעי אשר בהם מציאות השם יתברך ותורה מן השמים וההשגחה ושאינו גוף וחיידוש העולם" ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ד, עמ' שסו. גם בהמשך דבריו התייחס רי"א לחלקים אלו: "זה כי בדעות יש מצוות עשה כאמונת מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף [...]". ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ח, עמ' שצו. דבריו באים אגב החלוקה המשולשת שהציע למצוות: דעות, משפטים וחוקים. כשכל חלק מן השלושה נחלק למצוות עשה ומצוות לא תעשה. על חלוקה זו ראה: להלן, עמ' 276-277.

¹¹⁵ על תכלית התורה בפרק זה עמד כבר ש"ב אורבאך, ראה: אורבאך, עמודי, עמ' 1135-1137.

הבטחות ויעודי נאמנים וקדושי והיא מטהרת את הנפש ואת הגוף מכל כתם והיא שלימות הנפש ובריאות הגוף [...]¹¹⁶

הכוונה כולה היתה בשביל שתי תועלות גדוליו ושכל אחד צריכה לחברתה והוא תועלת גופני ותועלת נפשי, שהוא שמירת הבריאות והסרת החולי ושלימות הנפש וקיומה.¹¹⁷

רז"ה בדרשה על זכריה הציג אף הוא את ארבעת השלמויות בדומה לרמב"ם :

הנה א"כ תורתנו הקדושה כוללת השלמויות הנזכרים שבהם שלמות הגוף והנפש. היא השלמה באמת, ואין שלמות ממנה [...] והנה רמז בזה לארבע סבות המשלימות כל דבר, שהם חומר והצורה והפועל והתכלית, התורה החמר, השם ית' הפועל, שלמותה צורתה משיבת נפש התכלית כי זה תכליתה באמת [...]¹¹⁸

שלמויות אלו מופיעות אף בהגותו של רמ"ה. בפירושו למשנה הציג רמ"ה אף הוא את התורה כמי שבהוראותיה מיישרת את האדם בהתנהלות בחברה :

כלומר כי התורה תיישר אותנו אל ההנהגות המדניות להשמר מהמקרים וכל שכן בעניני המצות.¹¹⁹

ובביאור א"ב הציג את התורה כמתקנת את מידותיו של האדם : "הנה השם יתברך ידע חסרון האדם במזוג ושכלו ונתן לו התורה להישירו בהשגת השלמות"¹²⁰ או, "כי שם ידבר שמצוות התורה וסדריה יישירו האיש מנפול ברשת התאוה והמותרות".¹²¹

ריב"ד קבע בפירושו לתורה כי : "פרי כל המצות לידבק בבוראו וישכון כבודו ית' על האדם"¹²² ואת תכלית התורה ראה אף הוא בתיקון מידותיו של האדם.

הטעם **תורת השם תמימה משיבת נפש**, כלומר שלימות התורה משלים חסרונו וזהו משיבת נפש מה שחסר מנפשנו.¹²³ ולפי שקיום התורה והמצוות בפחיתות המידות לא יתכן.¹²⁴

ובהקניית דעות נכונות, כמו : הקניית הביטחון באל.¹²⁵

ועלינו לאחוז בדרכי התורה התמימה המלמדת אותנו דעת אמיתי לבטוח בשם ית' בכל מדה שהוא מודד, הן טוב הן הפכו, וכמו שאמר הנביא וקויי ה' יחליפו כח הסובל והמקבל עליו תוקף הצרות בכל השיעור אשר הוא אפשר שישוער כי מלה זו היא מן קו לקו והקו הוא השיעור היותר דק אשר

¹¹⁶ רז"ה, שם, עמ' 547 (א"ש, עמ' 17, שורה 20-25). רמב"ם השתמש במושג התורה הטבעית וייחד אותה מיתר הדתות הסכלות. על השימוש במונח הדת הטבעית והדת הנימוסית בקרב חברי החוג, ראה: בדיון על המישור הטרמינולוגי, לעיל, עמ'.

¹¹⁷ ראה: רז"ה, א"ט, עמ' 604 (א"ש, עמ' 68, שורה 8-9).

¹¹⁸ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 56-57.

¹¹⁹ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 107.

¹²⁰ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קנד, עמ' 124.

¹²¹ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, עד, עמ' 85. וגם את בדבר המותר לו יכוון לעבודת האל: "שמאכליו ומשגליו ולבושו וביתו וטילויו בכלם אכזב בהם עבודת השם יתברך לקיים המין והאיש". שם, עמ' 84.

¹²² ראה: ריב"ד, עה"ת, ויקהל, עמ' רלג.

¹²³ ראה: ריב"ד, עה"ת, פקודי, עמ' רלז. ההדגשה במקור.

¹²⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, משפטים, עמ' קפא.

¹²⁵ רמב"ם ראה את הקניית מידת הביטחון כתכלית חומש במדבר, ראה: לעיל, מתודולוגי, עמ' 193.

הוא אפשר, כלומר שאינם מקפידים לצרות ואינם ממשכנים אותם בעבור שישקיטו מן הצרות ההן אותם בלי ספק יחליפו כח ויעלו אבר כנשרים.¹²⁶

התורה מצד ההשגחה ובכוחה הסגולי מצילה מהצרות: "שזאת התורה, בסגולתה ומצד הדבקות בשם יתברך, תספיק ואפילו בענינים שהם רחוקים בענין הטבעי."¹²⁷

ועוד שכמו שמצילין המצות מכל אותן המכות הוא הדין שיהיו מצילין מכל רע הרי שבה שהבטיח בשמירת כל המצות הסרת כל המחלה.¹²⁸

ובקיום מצוותיה נבדל האדם מגזרת המערכת, כפי שהצגתי במישור הרעיוני של חברי החוג: "וזו הייתה הכוונה בנתינת התורה, כדי שע"י קיום מצוותיה ינצל האדם מהוראת המערכת",¹²⁹ כיון ש"טבע המצוות וההשמע אל השם יתברך לבטל הוראת המערכת".¹³⁰

אך לא רק שהמצוות מביאות להצלה, אלא ההצלה-הניסים באים בגלל המצוות:

וספר כל מה שאירע להם עד אשר קבלו התורה, להודיע שכל הניסים אשר עשה עמהם הכל היה בעבור קיומם התורה והמצוות.¹³¹

יחד עם ההכרה בשלמויות אלה, עולה קריאה לקיום המעשה הדתי בשל הציות לאל ולא מפני התועלת או ההיזק:

אלא ראוי לנו לעשות המצות ולהמנע מהעבירות בגלל שהשם ציונו מצד המצוות עצמם. לא מצד התועלת או ההיזק הנמשך מהם וזו היא מעלת האהבה שנאמר ואהבת את ה' אליו¹³² בכל לבבך ובכל נפשך.¹³²

ומה תכלית היותו נורא וישיב לך לגדל מצותו ותשאל עוד ומה תכלית לגדל מצותו וישיב לך למנוע היזק בני אדם קצתם לקצת ותשאל עוד תכלית זה וישיב לך להתמיד מצויות מסודר וכן יתחייב תמיד השאלה והתשובה עד שישלב באחרונה כן גזרה חכמתו ית' ולזה נאמר שהוא ית' תכלית הכל ובוזה נתבאר שהוא ית' פועל העולם וצורתו ותכליתו וכיון שכל הסבות הם משתלשלות ממנו והן הולכות וכלות אליו.¹³³

תכלית לחלקי התורה והמצוות

מלבד התייחסות לתכליתה של התורה באופן כללי, נמצא בהגותם התייחסות לתכלית חלקי התורה. ישנן חלוקות המתייחסות לחלק הפרקטי של התורה בלבד, וישנן חלוקות המתייחסות אף לחלק

¹²⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, מקץ, עמ' סו.

¹²⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קמב, עמ' 117. דבריו אלו באים בניגוד להנהגה הנימוסית בה עסק רמ"ה באות סמ"ך.

¹²⁸ ראה: ריב"ד, עה"ת, בשלח, עמ' קמט. מעניין לציין כי ריב"ד כלל בתפיסה כי המצוות מצילות, לא רק את מצוות דאורייתא אלא אף את דרבנן. בדרשתו על חג הפורים קבע כי השתייה היא דבר מגונה מאוד המביא לנזק אך בפורים השתייה כיון שהיא מצווה לא תביא להיזק: "וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [...] וחייב אדם להרבות ביין המבושם עד שלא ידע לברר הדברים האלה לומר אותם כתיקונם, ומכל מקום בעבור שהשתייה המגונה הוא ענין מגונה מאד, וגרמא לעבירות ולנזקין [...] ומכל מקום עלה בידינו משלימות דבריהם להרבות משתה היין, בענין שימשך ממנו זכירת המצוה ושיתרחק ממנו הנזק". ראה: ריב"ד, שם, ויקרא-זכור, עמ' רנד-רנה.

¹²⁹ ראה: ריא", עיקרים, מ"ד, פ"ד, עמ' תנט.

¹³⁰ שם, עמ' תס.

¹³¹ ריב"ד, עה"ת, שמות, עמ' קב.

¹³² ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 76.

¹³³ ראה: ריב"ד, עה"ת, וישב, עמ' נב-נג. רעיון זה מבוסס על התפיסה הרעיונית כי האל הוא המסדר כפי שתואר בפרק שסקר את המכנה המשותף במישור הרעיוני. ראה: לעיל, עמ' 108.

הסיפורי של התורה. חלוקת התורה לחלקים מאפשרת נתינת טעמים מסוגים שונים לתורה, בהתאם לאופיו של החלק: יש חלק שטעמו פרקטי-תועלתי ויש חלק שטעמו פדגוגי וכיוצא בזה. מלבד זאת, אציין כי מגמה זו הנותנת טעמים לחלקי התורה החוזרת ונשנית בהגותם של חברי החוג,¹³⁴ הולמת את המטרה המשותפת של כלל החברים ואת המתודה בה השתמשו, בדומה למאפיינים עליהם הצבעתי בחלקה הראשון של העבודה. חכמי החוג שאפו להנגיש את המערכת הדתית למאמין באופן ברור ומאורגן, על מנת לחזק את המעשה הדתי מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים. הנגשה זו באה לידי ביטוי בהעמדת עיקרים ככללים-תבניות לפרטי המצוות. הנגשה זו באה לידי ביטוי בעצם הזמנת האדם לחקור אחר טעמי המצוות, לדעת ולהקיף את המצוות. ההנגשה באה לידי ביטוי בהסברה דתית בכל הז'אנרים שיצרו. ההנגשה באה לידי ביטוי בהצגת התורה כדרך חיים ואת הקיום המעשה הדתי מתוך תודעה וכוונה.

באופן זה יישמו חברי החוג את תפיסתו של הר"ן אשר הדגיש כי התכלית אינה בקיום הפיזי של מצוות, אלא בקיום המצוות מתוך ידיעה והבנה. האל חפץ בעבד משכיל, היודע ובקי בדקדוקי המצוות:

ומה שיחייבנו בלימוד, ראשיתו אינו רק להגיע אל המעשה, כי אי אפשר לעשות המצוה על מתכונתה מי שלא יידענה כאשר יעשה מי שידענה. וזהו שאמר שלמה המלך ע"ה: "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת, רצון מלך לעבד משכיל ועברתו תהיה מביש" - הפירוש: אף על פי שהצדקה תרומם גוי והחסדים שעושים האומות נחשבים כחטאת, אעפ"כ לא יגדל שכרם כמו שיעשהו ישראל, וכל זה מפני שאינם בקיאים בדקדוקי המצוות - אבל התכלית היא להשיג יראת ה' יתברך.¹³⁵

על כן, לטעמי, טבעי הוא כי בשעה שיעמדו החכמים על תכלית התורה, נמצא בהגותם תכלית המבוססת על מיון התורה לחלקים.¹³⁶

ציינתי לעיל כי בא"ה הציג רח"ק את תכלית התורה בעזרת חלוקה משולשת, בעזרתה עמד על התועלות של התורה מצד שלמות המידות: הנהגת האדם עם עצמו, הנהגת האדם עם אנשי ביתו והנהגת האדם עם אנשי עירו.¹³⁷ על חלוקה זו הוסיף רח"ק חלוקה השנייה, חלוקה לשבעה עניינים בעזרתה ריכז רח"ק את תכלית כלל המצוות:

ואולם להיות טבע העבודה תחייב התמדה בדבקות, ושלא יִתַר הַקְּשֶׁר, בעבור זה התחכמה התורה התחכמות פלא. ברבוי מצוותיה, ובשרשי האמונה, בשבעה עניינים, אשר הם עקריה וענפיה, שריגיה ופארויתה.¹³⁸

בהסברת כלל המצוות השתמש רח"ק במתודה עליה הצבענו בפרק המתודולוגי, של יצירת כלל לפרטים, כשהפרטי המצוות נובעים מן הכללים – משבעת החלקים, רח"ק אף השתמש בטרמינולוגיה של עיקר וענפים בדומה לטרמינולוגיה הקיימת בעיסוק בעיקרי הדת: "עקריה וענפיה". שבעת העניינים הללו סייעו לו בארגון המערכת הדתית, תחתם כינס רח"ק את ריבוי המצוות.

¹³⁴ בפרט בא"ב לרמ"ה. שם כמעט ואין בנמצא טעמים למצוות ספציפיות אלא טעמים לחלקי התורה, חלקים אותם הציג רמ"ה בהקדמה לביאור בהתאם למונחים המופיעים בפרק קיט בתהילים, כמו: עדות ומשפטים.

¹³⁵ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השביעי, עמ' רעג.

¹³⁶ בדומה לדברי רמ"ה: "כלל בזה החלק טעמי כל המצוות, בין מה שיכלול בשם מצוות ושם חוקים ושם משפטים. כי מידיעת הבדל הנמצאים וקשרם יכנס להשיג ידיעת הבדלי המצוות וטעמיהם ויחס הענשים אל הפעולות." ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, יג, עמ' 48.

¹³⁷ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רכו-רל:

¹³⁸ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ה, כ"ו, פ"ב, עמ' רנג. אורבאך ביאר את אורבאך, עמודי, עמ' 1138-1144.

1. רוממות האל ויכולתו. 2. חסדי האל. 3. הנחלת דעות אמיתות בהשגת האל. 4. השגחת האל והנהגתו את הבריות. 5. היעוד הרוחני והגשמי. 6. עניינים שמטרתם לעורר את האדם בעבודת האל. 7. עניינים שתכליתם להביא לתכלית הסופית - דבקות באל.

בקטגוריות-בכללים שיצר כינס רח"ק לצד המצוות-החלק המעשי של התורה אף את החלק הסיפורי של התורה ולא הבחין בין השניים, ובצורה זו ארגן את המערכת הדתית כולה.

אדגיש כי בתחילת הדיון על תכלית התורה עמדתי על הסגנון בו נקט רח"ק ברישא של הכלל השישי: "ראוי שלא ישיגנו עצלה בזה הדרוש. וכל שכן שבזה תועלת גדול".¹³⁹ נראה לי, כי הזיקה בין תכלית התורה ובין העיסוק בטעמי המצוות מקבלת כעת את משמעות נוספת. בתכלית התורה מציב הלומד עקרונות, כללים ומתוכם הוא עובר לעיסוק בפרטים במצוות הנובעות מתוך הכללים. על כן החשיבות הרבה שראה רח"ק בעיסוק התכליתי. לדידו, הערובה לשמירה של המצווה הבודדת היא היכולת להבין את הקשר הרחב למערכת הדתית כולה, לולי יכולת זו יתקשה האדם להבין את טעם המצווה ויתקשה לקיים את הפעולה הדתית.

בדומה לרח"ק, שארגן את המערכת הדתית על שני חלקיה המעשי והעיוני בעזרת מיון לחלקים, בו הפרט נובע מהחלק-מהכלל, נהגו אף התלמידים.

החלוקה הנשנית וחוזרת על עצמה בקרב חברי החוג היא החלוקה לפי המילים המופיעות בפרק יט בתהילים, אותו הזכרתי כשעמדתי על המכנה המשותף במישור הטרמינולוגי. לפי פרק זה התורה נחלקת לשבעה חלקים בדומה לשבעת קני המנורה. התאמת המצוות לחלק נעשית על ידי קישור בין הפן הטרמינולוגי של החלק ובין הפן המעשי של המצווה:

1. משיבת נפש - חלק זה כולל מצוות שהן בבחינת השבה של דבר כלשהוא למקומו. כמו: יובל, שמיטה, שחרור העבדים ואמה עבריה, החזרת אדמות.

כי כל אלה באמת השבת נפש לעני המוכר בתו או עצמו >או נחלתו או ביתו, שלא תהיה אבדתו עולמית> שתהיה לו תקוה לאחריתו לשוב אל ארץ אחרת.¹⁴⁰

2. עדות השם נאמנה - חלק זה כולל את סיפורי התורה על עשיית האותות כנגד טבע המציאות שהם מהווים עדות למציאות האל וחידוש העולם.

כי זה חוזק יסודות התורה, כמו שביארתי, כי לולי ראיית האותות כמעט לא היו מאמינים במציאותו ית', כל שכן בחדוש העולם.¹⁴¹

אאיר כי בחלק זה הביא רז"ה דברים ששמע מרבו הרח"ק המבאר את מראה הסנה אשר נתגלה למשה:¹⁴² "ורוב מה שאומר רובא דמינכר שמעתי מפי מורי הרב נר"ו בויכוח אחד."¹⁴³ רח"ק ראה במראה הסנה רמז לגלות ישראל, והשאלה במראה כיצד הסנה בוער ובפועל הסנה איננו אוכל – מהווה שאלה בשל מה הצוררים אינם יכולים לעם ישראל ולא משיגים את תכליתם. רח"ק מצביע על זכות אבות.

¹³⁹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, עמ' רכו. ראה: לעיל, עמ' 252.

¹⁴⁰ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 57.

¹⁴¹ שם. בעוד שהרמב"ם סבר כי לנס אין ערך דתי, האמונה באל אינה חלה בשעת שבירת החוקיות בטבע אלא בהתגלמות החוקיות עצמה, רח"ק ותלמידיו סברו כי לנס ערך דתי, שבירת החוקיות היא המביאה לאמונה באל ומחזקת אותה. הדבר עולה אף במישור הטרמינולוגי כפי שכבר ציינתי כי אמונת ההשגחה חזרה ונשתנה בקרב חכמי חוג זה וכנתה 'פינה'. ראה: רמב"ם, משנה, הלכות יסודי התורה, פ"ח, הל' א: השווה: רח"ק, ד"ה, עמ' 135, שורה 89-90. עוד על הנס, ראה לדוגמא: קרייסל, ניסים: רביצקי א', התורה. על הסברת נס עמידת החמה בהגותם של חברי החוג, ראה: להלן, עמ' 294 הערה 61.

¹⁴² ראה: שמות, ג, ב. אקרמן העיר כי פרשת הסנה היוותה מושא לוויכוח דתי בין היהודים לנוצרים, ראה: שם, הערה 193. מעניין לציין כי ריב"ד בדרשה על פרשת שמות אינו מתייחס למראה הסנה.
¹⁴³ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 57.

כי הסבה בזה שהמקום העיוני אשר אתה עומד עליו הוא בסבה שהם אדמת קדש, זרע קדש מצבתם, וזכות האבות מסייעם, ולזה אמר 'אנכי אלהי אביך אלהי אברהם', הודיעו בזה שלא יפלא מה לו ולצרת ישראל ולגלותם אשר ירצה לגאלם, כי הסבה הקרובה בזה אהבת אבותיהם, ואם לא היה לו עדיין שייכות עמהם. והמשל בזה מפי הרב מורי נ"ר.¹⁴⁴

3. פקודי השם – חלק זה כולל את המועדים. 'כאמרם: 'מפקידה לפקידה', כי הם זכר לפקדו ית' אותנו באומרו 'פקד פקדתי' והם משמחי לב כמו שבא 'ושמחת בחגך'.¹⁴⁵
 4. מצוות השם ברה מאירת עיניים – כנגד מצוות שבין אדם לעצמו, כמו: תפילין וציצית שנאמר עליהם שבאו בשל הכנעת היצר. "א"כ המצות האלה מאירות העינים מהסיר מכשוליו".¹⁴⁶
 5. יראת השם טהורה – חלק זה כולל את כל ענייני הטומאה והטהרה ותוספת טהרה. כיון שמצוות אלו מביאות ליראת השם בדומה לביאורו של הרמב"ם במורה.¹⁴⁷
 6. משפטי השם אמת – חלק זה כולל את הדינים, כמו: דיני ממונות. "שהם מיוסדים על קו האמת, ולכן יצדקו יחדיו".¹⁴⁸
 7. החלק השביעי הוא גם החלק הראשון 'משיבת נפש' "והנה האמצעי השביעי אשר אליו פונים כל שאר הנרות אחרון בזמן, קודם במעלה, הוא השגת ידיעת סודות התורה בשלמות הנפש, והוא נרמז ראשונה באומרו 'משיבת נפש' כמו שכתבתי.¹⁴⁹
- אך ישנן חלוקות אחרות, כמו: מצוות עשה ולא תעשה.¹⁵⁰

כי המנע מעשות העבירה בעבור יראת השם ואהבתו הרי הוא כאילו עשה מצות עשה כתיקנה על הכוונה הראויה. ועל זה הדרך יתנו מצוות לא תעשה שלימות בנפש בהיותן בלתי נעשות כמו שיתנו מצוות עשה שלימות בנפש בעשייתן.¹⁵¹

במצוות הלא תעשה האדם נמנע מלעבור על החוק בשל היראה מהאל ובשל אהבת האל ובכך בא האדם לשלמות נפשו:

דוגמא נוספת: היא חלוקה לפי המונחים המופיעים בפרק קי"ט בתהלים. לפי חלוקה זו התורה נחלקת לשישה:

1. עדות- בחלק זה נמצאים: כל סיפורי סודות בראשית והמבול ודור הפלגה ומקרי דור האבות וסיפוריהם, מעמד הר סיני ועשיית המשכן ומקרי דור המדבר שהוא כאדם מעיד על דבר מה ראה או שמע.¹⁵²

¹⁴⁴ ראה: רז"ה דרשות, עמ' 59. השווה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ב, עמ' קס-קסא.

¹⁴⁵ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 63.

¹⁴⁶ ראה: רז"ה, שם.

¹⁴⁷ ראה: רז"ה, שם. כוונתו של רז"ה למצוות שמנה הרמב"ם בספר טהרה ובארם גם במורה כחלק מטעמי המצוות שהציג. ראה: רמב"ם, מורה, ג, מז, עמ' שפח-שצא.

¹⁴⁸ ראה: רז"ה, שם.

¹⁴⁹ ראה: רז"ה, שם, עמ' 64.

¹⁵⁰ בהספד לרח"ק הציג רז"ה מספר אופני חלוקה למצוות: מצוות עשה ולא תעשה, מצוות מעשיות ומצוות שאינן מעשיות, מצוות בין אדם למקום "הנה מכל זה יראה שכל המינים והחלוקות אשר למצוות נמצאו בעשרת הדברות." ראה: רז"ה, דרשות עמ' 9.

¹⁵¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ז, עמ' שצד.

¹⁵² ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 41.

2. דרכים- בחלק זה לא נכללים עניינים שיש בהם מצוות או עבירות אלא הנהגות לימודיות מן הסיפורים הבאים בתורה. כמו: 'עין רעה ונפש שפלה ורוח נמוכה'.¹⁵³ רמ"ה הביא לחלק זה שתי דוגמאות: הכנסת כלה – מן הפסוק ויביאה אל האדם, וקבורת מתים – ויקבור אותו בגי.¹⁵⁴

3. פיקודים – בחלק זה נכלל המוסר הטבעי, והמצוות השכליות. רמ"ה עמד על תכלית החלק הקרוי פקודים, שהוא: "שהם המצוות שכל משכיל ראוי לזוהר בהם, כאילו תאמר שהם מופקדות בשכל האדם".¹⁵⁵

בענין תיקון ישוב מדיני בין הנהגתו ובזולתו ולזה אמר פיקודך אתבונן ואתפלפל ואבין דבר מתוך דבר לפי שאני משיג באותו חלק מהמצוות באיזה טבע ראוי להתנהג השלם אשיג ואשכיל שראוי להיות הדברים הבלתי נאותים והמרמות והכזבים שנואות בטבע האיש השלם לא שיהיה מוכרח ואז יהיה עיונו שלם להבין האמת והיושר.¹⁵⁶

4. החוקים – חלק זה כולל מצוות שטעמם נעלם מעיני המשכיל: "וכל משכיל ומשכיל ישתדל בנתינת טעמם איש ואיש ככח שכלו ועין השגתו".¹⁵⁷

5. המצוות – חלק זה כולל את המצוות שטעמם מפורש בתורה, כמו מצוות שבת. 'הוצרך לצוותם כי אין מופקדות בשכל האדם'.

6. משפטים – "והם העונשים מוגבלים בכל עבירה ועבירה ושכרם".¹⁵⁸

אציין כי, שלושת החלקים האחרונים אינם נגזרים משם החלק ובנוסף רמ"ה לא צירף להם טעם אלא רק ביאר את הגדרת החלק.

חלוקה נוספת שנמצא היא חלוקה משולשת: דעות וחוקים ומשפטים.

רי"א בספר העיקרים חילק את המצוות לשלוש קטגוריות על בסיס פסוק מתהילים קמ"ז: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", כאשר את הפרק כולו הסביר בזיקה למרכיבי התורה המורים על החכמה, הרצון והיכולת של האל.¹⁵⁹

1. "דברים" - "החלק המקיף בדעות אמתיות", מצוות בהן משתקפת דעת התורה, מצד חכמת האל, כמו: מציאות ה', חידוש העולם.

2. "חוקים" - החלק המקיף את המצוות המעשיות "אשר אין טעמם נודע", מצוות בהן משתקף רצון האל, כמו: שעטנז, קורבנות.

3. "משפטים" - החלק המקיף את המצוות המוסריות, כמו: 'בצדק תשפוט עמיתך', 'ביומו תתן שכרו' שמטרתן עשיית יושר והרחקת עוול בחברה, מצוות בהן משתקפת יכולת האל.

¹⁵³ ראה: שם.

¹⁵⁴ אסב את תשומת הלב כי אין הלימה בין הדוגמאות ובין הגדרת החלק, הרי הכנסת כלה וקבורת המת הינן מצוות, בעוד שרמ"ה ציין כי בחלק זה לא יכלול מצוות. יתכן להסביר שכוונתו למצוות קלות יותר בבחינת: "דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא", ולא מצוות 'כבודות' יותר כדוגמת מלאכות שבת.

¹⁵⁵ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 41.

¹⁵⁶ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קד, עמ' 98.

¹⁵⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 41.

¹⁵⁸ ראה: שם.

¹⁵⁹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג פכ"ד עמ' שסו: אורבאך, עמודי, עמ' 615-619. על חלוקות נוספות לארגון המצוות בספר העיקרים, ראה: להלן, הסברת המצוות, עמ' 312, 315.

יתחייב שהשלמות האנושי לא יתכן שיושג אלא במצוות עשה ומצוות לא תעשה. וזה כי כמו ששום שלימות אנושי אי אפשר שיושג אלא באמצעות האיברים הנמצאים בפועל ובאמצעות הזמן הבלתי נמצא בפועל, כך השלימות הנפשי יושג במצוות עשה ובמצוות לא תעשה. ולזה היו השלושה חלקים שהתורה נחלקת עליהם שהם דעות וחוקים ומשפטים [...] כדי שיהיה בכל חלק מהם דרך להקנות השלימות או חלק מהשלימות הנקנה אל האדם [...]¹⁶⁰

כל חלק מחלקי התורה כולל בתוכו מצוות עשה ומצוות לא תעשה.

אאיר כי חלוקה זו שימשה את רי"א ככלי נוח להמחשת אלוהיותה של דת ישראל בספר העיקרים.¹⁶¹ רי"א הדגיש את עליונות הדת האלוהית על הדת הנימוסית הבאה לידי ביטוי בכך שאת שני החלקים הראשונים הדת הנימוסית לא תוכל להקיף, כיוון שהשכל האנושי לא יכול להשיג את חכמתו ורצונו של האל. אך גם את החלק השלישי, המשפטים, המקיפים את המצוות המוסריות הדת הנימוסית לא יכולה להקיף, כיוון שאינה יכולה לשפוט נכונה את החברה באופן מדתי ובשווי האמתי: "שאינן יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמתי לעשות משפט ישר [...]".¹⁶² בנוסף, בזמן שדת ישראל דואגת לענייני מוסר וחברה (משפטים) היא אף שואפת למטרות אחרות (דעות וחוקים) וזה נותן לה את מעמדה כדת אלוהית.¹⁶³

על חלוקות אלה אוסיף את חלוקת התורה לחמשת החומשים, כפי שסקר אותם ראב"י בא"ש. ראב"י עמד על טעמו ומטרתו של כל חומש בנפרד, כפי שהצגתי בפרק שסקר את המכנה המשותף של החברי החוג במישור המתודולוגי.¹⁶⁴ מטרתו הייתה להנגיש את התורה ולבאר כיצד כל פרטיה שזורים האחד בשני ויוצרים תורה אחת תמימה ושלמה.

על העדר ביקורת על הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם

נמצאנו למדים כי רח"ק ותלמידיו, בדומה לר"ן,¹⁶⁵ חלקו תמה משותפת אשר מחד, דוחה את הפילוסופיה האריסטוטלית ומאידך, מבקשת לחזק את הפעולה הדתית מתוך ידיעה והבנה. החכמים ביקרו את הפילוסופיה, הציעו אלטרנטיבה מחשבתית תוך עיצוב תודעה דתית שונה בסגנונה ובתכליתה. נראה לי, כי לאור זה היה מצופה שאף בסוגיית תכלית התורה וטעמי המצוות נמצא ביקורת על התפיסה הפילוסופית אותה הוביל הרמב"ם. דווקא רח"ק אשר היה למבקר החריף של האריסטוטליות אימץ את תפיסתו של הרמב"ם אודות ארבעת התועלות,¹⁶⁶ מבלי להזכיר אפילו ברמז את הטעמים ההיסטוריים לא על דרך השלילה ולא על דרך ההסכמה. הרמב"ם הציג טעמים היסטוריים למצוות רבות מן החוקים ובין היתר למצוות הקרבנות אשר מהם עולה כי מטרת המצוות הללו הינה להרחיק מן האלילות והעבודה הזרה אשר הייתה נהוגה בעת העתיקה בשעה בה נחקק החוק.¹⁶⁷ יש לדעת כי טעמים היסטוריים אלה אוצרים בתוכם סכנה גדולה לקיום המעשה הדתי, כיון שלפיהם החוק רלוונטי למקומו ולזמנו, ולכאורה לו הייתה ניתנת התורה במועד אחר סביר להניח כי החוק היה שונה.¹⁶⁸

¹⁶⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ח, עמ' שצו.

¹⁶¹ קדם ראה בחלוקה זו מגמה אפולוגטית, ראה: קדם, טעמי המצוות, עמ' 21-22.

¹⁶² ראה: רי"א, שם, עמ' שסח.

¹⁶³ ראה: קדם, טעמי המצוות, עמ' 33-34.

¹⁶⁴ ראה: לעיל, עמ' 192 ואילך.

¹⁶⁵ ובשונה מן הרשב"א.

¹⁶⁶ על רח"ק כמבקר הרמב"ם וכמייסד אסכולה פילוסופית אנטי פילוסופית, ראה: יוגודה, אסכולה.

¹⁶⁷ ראה: רמב"ם, המורה, ח"ג, לב. על תפיסת טעמי המצוות של הרמב"ם במחקר, ראה לדוגמא: דינסטאג, ביבליוגרפיה: טברסקי, מבוא, עמ' 281-322. על תפיסת טעמי הקרבנות לרמב"ם, ראה לדוגמא: וייסינגר, שיטת.

¹⁶⁸ על אמונת הצאבה, ראה לדוגמא: פינס, בין, עמ' 163-164: שורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 14-15: טברסקי, הגות, עמ' 29: סטרומזה, הרמב"ם: הנ"ל, הצאבאים.

תפיסה זו של הרמב"ם שטמונה בה סכנה של ערעור נצחיותו של החוק הולידה ביקורת מצד חכמים, ביניהם הרמב"ן אשר ביקר נחרצות תפיסה זו וטען:

והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטיפשי עולם.¹⁶⁹

להערכת, כפי שציינתי לעיל, היה מצופה כי דווקא בחיבורו א"ה בו הציג רח"ק משנה תאולוגית סדורה נגד הפילוסופיה ובמסגרת זו ביקר את הרמב"ם והרלב"ג באופן מפורש ושיטתי, שאף ביקר במסגרת זו את תפיסת הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם המסכנת את קיומו של המעשה הדתי. אך מעיון בטקסטים עולה כי רח"ק בחר להציג, בשתיקה, תפיסה אחרת למצוות הקורבנות לפיה מטרתן הוא ארגון החומר לקבלת השפע,¹⁷⁰ ואף ביסס את תפיסת תכלית התורה שלו על תפיסתו של הרמב"ם בסוגיית תכלית התורה.

אפשר למצוא עקבות להתייחסות להעדר זה במחקרו של היינמן. היינמן כפי שציינתי בסקירת המחקר יצר השוואה בין הטעמים בבעה"נ ובין א"ה.¹⁷¹ לדידו רח"ק חתר תחת יסודה של ההנמקה ההיסטורית בטענה בבעה"נ שמצבו של דור משה רבנו לא היה נמוך כל כך.¹⁷²

דברי היינמן מוסבים על דברי רח"ק בבעה"נ,¹⁷³ בשעה שהתמודד עם השאלה: האם תורת משה לקויה באופן ש"הברית החדשה", משלימה אותה. שם תירץ רח"ק כי מקבלי התורה היו במעלה רוחנית-פילוסופית גבוהה, ולא האמינו רק בקיום גופים אלא אף בקיומו של המופשט. רח"ק אף מוסיף כי אין לומר שמקבלי התורה היו צריכים לדברים חיצוניים גשמיים מפני שלמדו מן המצריים תכונות גשמיות ובהמיות, אלא הם היו ברמה רוחנית גבוהה. מכאן שהתורה שניתנה להם הייתה מושלמת ומתאימה אף לפילוסופים המאמינים במופשט, ומכאן שלא יכולה להיות שום מעלה ל"ברית החדשה" על פני תורת משה. יוצא אם כך, שרח"ק לא יצא נגד ההנמקה ההיסטורית של הרמב"ם, אלא יצא נגד הטיעון הנוצרי אשר ראה את ישראל שבבשר כעם נחות ופרימיטיבי.¹⁷⁴

אוסף, כי אף אם נקבל את התירוץ של היינמן כי בחיבור בעה"נ ישנה התמודדות עקיפה של רח"ק עם התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם, הרי שהשאלה על א"ה בעינה עומדת, האם פטר עצמו רח"ק בדרך

¹⁶⁹ ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, א, ט, עמ' יא-יד. לדידו של הרמב"ן יש למצוות ערך רוחני ובכלל זה אף לקורבנות יש ערך רוחני-מיסטי. ראה: גם: רמב"ן, עה"ת, דברים, כב, ו. ראה גם: רבנו, עה"ת, ויקרא, א, ט, עמ' תא. אוסף גם את דברי הביקורת של הרש"ר הירש, מן האחרונים: "[...] וכל אלה אינם מיוסדים על מהותם הנוכחית של העניינים, אינם נובעים מתוך תביעותיהם הנצחיות שהם תובעים ממני, מתוך היעוד הנצחי שלי", ראה: הרש"ר, אגרות צפון, אגרת יח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ל, עמ' סז-סח. על הדיון האם הטעמים שהציג הרמב"ם הם מוחלטים או יחסיים, ראה לדוגמא: טברסקי, הלכה, עמ' 35. על טעמי המצוות בהגותו של הרמב"ן, ראה לדוגמא: ישראל, ביוגרפיה, עמ' 248-280: היינמן, טעמי, עמ' 79-97. אוסף כי היינמן הצביע גם ביקורת על הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם מצד הרלב"ג. היינמן טען כי רלב"ג לא ראה בשיטה זו כמספיקה לבאר את מצוות הקרבנות, ראה: היינמן, שם, עמ' 100, 133. אסייג מעט את דבריו כיון שהרלב"ג לא ביקר את שיטת הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם במפורש אלא נתן טעם מוסרי בלבד. ראה: רלב"ג, עה"ת, דברים, כב,

ה.

¹⁷⁰ כפי שציינתי בפרק שסקר את המכנה המשותף במישור הרעיוני, ראה: לעיל, עמ' 167-168.

¹⁷¹ ראה: לעיל, עמ' 253. להשוואות נוספות בין א"ה ובעה"נ, ראה לדוגמא: רח"ק בעה"נ, הקדמת המהדיר, עמ' 23-12. שם עמד לסקר בין היתר, כי בא"ה טען רח"ק כי החיים הנצחיים יושגו על ידי קיום תורה ומצוות, בעוד שבבעה"נ טען כי החיים הנצחיים הם דבר טבעי לעובד. ראה: שם.

¹⁷² ראה: היינמן, טעמי, א, עמ' 100, 133.

¹⁷³ ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 78-79.

¹⁷⁴ היינמן הוא שהסיק על סמך דברי רח"ק שניתן שדברים אלו הינם ביקורת נגד ההיסטוריה של הרמב"ם. יתרה מכך, דברי היינמן, מבלי לשים לב, יצרו סתירה פנימית בעמדת רח"ק. היינמן כתב כי רח"ק הודה כי התורה ניתנה עבור אלה שלא הגיעו לשלמות. אמנם לא מדובר על חוסר שלמות של שלב היסטורי מוקדם, אלא על חוסר שלמות מובנה באדם באופן תמידי. ראה: היינמן, טעמי, עמ' 107.

עקיפה וללא איזכור מפורש דווקא בספר בעה"נ אשר נכתב ככל הנראה בשנת 1398,¹⁷⁵ מלהתמודד עם עמדותיו של הרמב"ם בא"ה אותו ייעד לארגון הדת וביסוסה תוך הסברת מערכת המצוות:

התייחסות להנמקה ההיסטורית של הרמב"ם בחוג

אבקש לתרץ את העדר הביקורת בכמה אופנים, אך אקדים ואומר, כי במבט כללי על החוג נמצא בהגותם של שלושה מן התלמידים הסכמה עם ההנמקה ההיסטורית של הרמב"ם. בהגותם של רמ"ה ורי"א ישנה התייחסות מינורית, ובהגותו של ריב"ד ישנה התייחסות רחבה ומוטעמת. בעוד שאצל רז"ה וראב"י, לא מצאתי התייחסות להנמקה היסטורית זו של הרמב"ם.

ריב"ד בדרשתו על פרשת ויקרא-זכור ביאר כי מטרתו של הרמב"ם בטעמים ההיסטוריים הייתה להביא את המאמין למצב תודעתי כי "כל הכופר בעבודה זרה כמודה בכל התורה כולה":

עוד לפי הדעת הנכון יש דבר נאה ומתקבל וכאשר מעידים הפסוקים בזה, עם שתמהו רבים על דברי הרמב"ם שכתב כי טעם הקרבנות בעיקר שהמצריים והכשדים אשר היו ישראל גרים בתוכם ותושבים בארצם היו עובדים הכבשים והשעירים והבקר, בעבור זה צוה השי"ת שהם יהיו עושים המעשה לשמו ולשם מצוה, כדי שידע שאם יקריבו אל האל ית' יהיו הם מכופרים מעונותיהם, כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוה וחולי לא יתרפא אלא בהפך. והקשו עליו שהרי בזמן נח לא היו עדיין אלו האמונות ועם כל זה הקריב נח קרבן. ועוד כי אחר שאמר הכתוב כי [כל] תועבת ה' אשר שנה עשו לאלהיהם והזהיר הכתוב בכל מיני אזהרות שלא לעשות כהם, וכמו שאמר לא תעשה כמעשיהם. וכן עוד אמר לא תלכו בחוקות הגויים, איך אפשר שיצויר כי יצוה השם ית' להעתיקם אליו ולהקריבם לשמן. והעד נאמן שאי אפשר לומר כן שהרי אמר הכתוב פן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כך גם אני, עד שחשבו על הר"ם ז"ל שליוקר הענין רצה להעלימו והשיאו לדבר אחר, ואפשר שיש בענין הקרבנות סודות נעלמים מעיני המפרשים ז"ל. ומה שאני ראיתי נכון הוא לבאר דעת הר"ם ז"ל, ולומר, שאחר שמינים אלו היו נעבדים ע"ז היו, לא שהיו מהם מזבחים, כי אם ההפך, להם היו עובדים. וכן יורו הכתובים שהמצריים עובדם לכבש דכתיב כי תועבת מצרים (כתר). וכן נראה שטעו רבים לעבוד השור, כמו שנמשך ממעשה העגל, שאמרו אלה אלהיך ישראל, כשראו הצורה והתבנית ההוא אמרו זה הוא שהיה מנהיגך. וכבר כתב הר"ם ז"ל כי אנשי הודו היום מכבדים הבקר ואין זבחים אותו. וכן מצינו שהם היו עובדים לעיזים דכתיב ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים, הרי שהעיזים היו נעבדים. ואחר שראינו שאלה המינים בחרה בהם התורה לקרבן, שור או כשב או עז, ומצינו מפורש בדברי חז"ל כל הכופר בע"ז כמודה בכל התורה כלה, ראוי שנאמר כי לגודל המצוה הזאת לכפור בע"ז, בחר השם ית' שיעשו עבודה זו מן הנעבדים, ושתהיה העבודה בביתו ועל ידי כהניו שישרפו אלו המינים, הפך הכבוד אשר היו עושים להם עובדיו, וזה היה כדי ליישב יותר בלבבות שהכפירה בע"ז היא העבודה האלהית. ולפיכך צוה שתהיה הקרבתם ערב ובקר, כמו התפילה לפניו, להורות שזאת הכפירה בע"ז היא ההוראה ממין התפילה. וכדי לפרסם הדבר הזה, צוה שבעת הקבוצים, שהוא זמן המועדים וראש חדש, שיוסיפו בקרבנות המינים ההם, וזאת היא תכלית העבודה להודות בשם שני פעמים ביום, וכדרך שאמר הנביא ע"ה אך בזאת יכופר עון בית יעקב וזה כל פרי הסר חטאתו בשומו כל אבני מזבח כאבני גיר מנופצות. הנה הודיענו בבירור שהכפירה בע"ז היא כפרת העונות. ומקרבן נח אינה קושיא שלא פירש מינים אלא בפרט מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור. ונראה שזה היה דעתו של בלעם כאשר בנה המזבחות, היה להתרצות לפניו ית' מפני שהיה כופר בע"ז שלו. ולפיכך אמר את שבעת המזבחות ערכתי לפניך ואעל עליהם המינים ההם, וכל זה

¹⁷⁵ ראה: רח"ק, בעה"נ, הקדמת המהדיר, עמ' 15.

על דעתו שירשהו השם ית' לקוב את ישראל, אחר שהיה כופר בע"ז שלו. ולכן יש תועלת גדול והשגת שלמות מה שלא היה לבלעם, כי אנחנו מלבד הכפירה בע"ז, הנה הכוונות שאנו מחשבים בדעתנו במעשה הקרבנות הן נכוונות מאד.¹⁷⁶

בביאור מצוות הקרבנות עמד ריב"ד על המינים אשר נצטוו להעלות על המזבח, והסביר כי בחירת הבהמות הנעבדות על ידי האומות דווקא, נעשתה כדי לחזק את התובנה כי עבודת האל משמעותה כפירה בעבודה הזרה. ריב"ד לא ראה כלל סכנה לקיום המעשה הדתי בסגנון ההנמקה ההיסטורי, אלא מצא בהנמקה זו דווקא חיזוק לעבודת האל.

רמ"ה בא"ב הציג התייחסות מינורית לטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם ובביאורו על הפסוק: "מֵאִיִּבִי תִחַפְּמֵנִי מִצֹּדֶךְ", הסביר כי האמת מתבררת דווקא מתוך היפוכה, במשא ומתן עם המתנגדים ובזו הדרך הוסיף: "ואתחכם במצוות למה נצטוו והוא להוציא מלבן ולהרחיק ממעשיהם, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בערלה וכלאים והקפת הראש והזקן ודומיהם."¹⁷⁷

התייחסות מינורית קיימת אף בספר העיקרים:

אם נאמר שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכוונה השנית, כדי להרחיקם מתקרובת עבודה זרה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אין קושיא כלל, כי לא הייתה הכוונה בקרבנות אלא לטהר כוונת הלב ולהרחיקם מתקרובת עבודה זרה [...]"¹⁷⁸

רי"א בדומה לריב"ד התמודד עם טעמו ההיסטורי של הרמב"ם לצד הקורבנות. אך בשונה מריב"ד, לא ביאר את טעמו של הרמב"ם אלא לצדו צרף את טעם טיהור כוונת הלב. רי"א יצר שתי כוונות: ראשונה, להעיר את לב החוטא לתת ליבו לעשות את הטוב והישר בעיני האל,¹⁷⁹ ושנייה, הרחקה מהעבודה הזרה וטיהור כוונת הלב. ניכר כי קיימת היררכיה ביניהן כשהכוונה הראשונה נעלה יותר מהשנייה, ומאופי הדיון ניכר כי רי"א נטה אחר הכוונה הראשונה. אציין כי על דבריו אעמוד בהרחבה בהמשך, כשאדון על טעם הקורבנות בחוג זה.¹⁸⁰ אך לצורך דיונו הרי שהתייחסות התלמידים להנמקה ההיסטורית של הרמב"ם מעצימה את השאלה אודות העדר התייחסותו של רח"ק להנמקה זו בא"ה.

תירוץ העדר התייחסות להנמקה ההיסטורית של הרמב"ם בא"ה

1. תירוץ ראשון – בבחינת שתיקה כהודאה.

יתכן וניתן לתרץ את שתיקתו של רח"ק וחוסר התייחסות להנמקה ההיסטורית של הרמב"ם בא"ה, בטענה כי לאור תשובותיהם של ריב"ד ורמ"ה, הייתה ידועה בסביבתו של רח"ק הסברה כי בהנמקה ההיסטורית של הרמב"ם ניתן למצוא חיזוק לעבודת האל, וכי האמת מתבררת דווקא מתוך היפוכה. על כן, מחד, לא דחה אותה, ומאידך, אף לא אימץ אותה, אלא הותיר אותה עומדת בין יתר הטעמים המוצעים למאמין. כזכור, א"ה אינו חיבור שיטתי על טעמי המצוות, והעיסוק בהסברת המצוות נעשה אגב אורחא במסגרת ארגון הדת כמערכת כללים רציונלית במטרה לחזק את הפעולה הדתית מתוך הבנה וידע. בסיפא של הפרק העוסק בתכלית התורה והמצוות הדגיש רח"ק: "ולא ישתבש אדם לומר שכבר עמד בזה על טעמי

¹⁷⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת ויקרא-זכור, עמ' רנב-רנג.

¹⁷⁷ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, צח, עמ' 94.

¹⁷⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעח.

¹⁷⁹ בדיון על הכוונה הראשונה הביא רי"א את טעם המקובלים לקורבנות – כך שניכר כי הוא נוטה אחר דעתו

של הרמב"ן. ראה: רי"א, שם, עמ' שעט: להלן, הקורבנות, עמ' 316.

¹⁸⁰ ראה: להלן, הסברת המצוות, עמ' 316-317.

התורה ומצוותיה, שכונות התורה ופרטיה רבו מלמנות, אבל אמר, שמתועלותיה ומכונותיה הם אלו.¹⁸¹ קרי: על המאמין לדעת כי ישנם טעמים רבים לתכלית התורה והמצוות, והטעמים אשר הוצגו בכלל השישי הינם בבחינת קצה קרחון בלבד,¹⁸² ולתורה ישנן תועלות אחרות נוספות.¹⁸³

במסגרת תירוץ זה המסביר את שתיקתו של רח"ק – על דרך ההודאה, אוסיף, כי יתכן ורח"ק תפס את הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם לאור הפרק השישי משמונת הפרקים שבהקדמה לפירוש מסכת אבות בו דן הרמב"ם: "בהפרש אשר בין החסיד המעולה ובין הכובש את יצרו והמושל בנפשו."¹⁸⁴ לפי הרמב"ם המצוות הינן מאוזנות ומטרתן ליצר נפש מאוזנת ומוכנה להשכלה ולהביא לסדר חברתי מבחינה פוליטית.¹⁸⁵ כאשר הנפש נוטה מחוץ לאיזון הדבר מעיד על פחיתות בנפש. בדיון זה קבל הרמב"ם על המונח: 'מצוות שכליות' (וקרא לסוג זה של מצוות 'משפטיים'), וטען כי מונח זה נגזר מן השפעה של חולי המדברים. במקום המונח 'מצוות שכליות' נהג הרמב"ם להשתמש במונח 'מפורסמות'.¹⁸⁶ הדיוק הטרמינולוגי אינו רק סמנטי אלא מעיד על תפיסה כי ברמת המתודה אין הבדל בין החוק למשפט. בבסיס החלוקה בין החוקים למשפטים נעוצה השאלה: מהו מקור החוק? האם מקורו הוא מן האל או מקורו הכרתי רציונאלי. במשפטים קיים ערך פוליטי ואתי בפעולת המצווה, בעוד שבחוקים אין ערך בפעולה עצמה אלא עצם הציות לחוק. בעוד שבזמן משה רבנו התוכן של החוק, בדומה למשפטים, היה בעל ערך פוליטי ואתי בשל אמונת הצאבה אשר ממנה היה צורך להיבדל, כיום כאשר אמונת הצאבה אינה רלוונטית מקור החוק הוא הציות לאל. יוצא אם כן, שבפעול הרמב"ם נתן ערך למנגנון של המערכת של החוק. שלמות המנגנון מחייבת אלמנט של ציות, ובכך בעצם, ריכך במעט את הסכנה הקיימת לקיום המעשה הדתי הטמונה בטעמים ההיסטוריים.¹⁸⁷

¹⁸¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסד.

¹⁸² יתכן ובדברים אלו של רח"ק ניתן להצביע על עקבות מתפיסתו של הרשב"א שאף הוא סבר כי למצוות טעמים רבים, וגילויים הינו בבחינת קצה קרחון ואין ביכולתו של האדם להגיע לכל הקרחון. רח"ק, לעומתו, סבר כי האדם יכול להשיג את הטעמים ויש להשתדל ולעוסק בסוגיה, בד בבד סייג את השגתו של האדם וסבר כי עליו לדעת שיש מעבר למה שהשיג.

¹⁸³ ראה ההודאה של רח"ק עם הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם, ניתן למצוא מהטעמה המינורית בא"ה של איסור כלאיים: "מצרף שבא בקצתם הערה והרחקה ממין ע"ז, כמו שזכר הרב. ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסג. מעניינת העובדה כי אף רמ"ה ציין את דבריו על הרמב"ם לצד מצווה זו. לטעמי אין בהטעמה מינורית זו של רח"ק לבטל את השאלה, אפילו בהגותו של הרמב"ם אשר ביקר בחריפות את תפיסת הטעמים ההיסטוריים של הרמב"ם כפי שצינתי לעיל, ניתן למצוא בפירושו על התורה מקומות בהם קיבל את טעמיו של הרמב"ם, ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא ב, יא; ויקרא, יט, כג; ויקרא, יט, כו; ישראל, ביוגרפיה, עמ' 250. בעוד שרח"ק ציין זו פעם אחת ולא חזר על הטעמה זו שוב בטעמי המצוות שלו ולא התמודד עם זה.

¹⁸⁴ ראה: רמב"ם, הקדמות, הקדמה למסכת אבות, פ"ו, עמ' רמד.

¹⁸⁵ ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 64-65. הצווים של תיקון הגוף שייכים למפורסמות כיון שההכרה בתקופתם אינה הכרה מדעית של אמיתות הטבע אלא הכרה של הטוב לבני הקהילה בחברה האנושית.

¹⁸⁶ ראה לדוגמא: רמב"ם, המורה, א, ב, עמ' יט-כא; ב, לג, עמ' רמב-רמד. בח"ב פל"ג טען הרמב"ם כי שמונה מעשרת הדברות הם מן המפורסמות, ראה לדוגמא: הנשקה, אחדות, עמ' 49 הערה 42. על המפורסמות והתאוריה הפוליטית של ההלכה, ראה לדוגמא: רביצקי, לוגיקה, עמ' 62-66.

¹⁸⁷ אוסיף כי עוד עולה מן הפרק השישי משמונת הפרקים, כי הפילוסופיה נותנת עליונות לאדם החסיד המעולה, המאוזן בנפשו ואינו שרוי בקונפליקט, כיון שאופיו מאוזן והוא נוטה בטבעו אל החוק. באופן פרדוקסלי תחושת הצער והקושי המתלווה למעשה אצל הרמב"ם בשל הקונפליקט, אינה רצויה ומעידה על פחיתות בנפש, בעוד שאצל רח"ק יהיו מצבים בהם התחושה זו דווקא תעיד על מעלה בנפש. כדוגמת, האנוס אשר נאלץ לחלל את השבת, בשל הרדיפה הנוצרית, וליבו נחמץ בקרבו וכולו מתמלא צער – הרי שצער זה לשיטתו של רח"ק יהיה יקר מאוד. (אדגיש כי אין בכונתי לטעון כי, חלילה, רח"ק חיפש את הקונפליקט בין מעשיו של האדם ובין אמונותיו, או שחזר את האדם לחיות בקונפליקט לכתחילה, הטוב ביותר הוא האדם השומר את מצוות האל ומאמין בו ומזדהה עם מצבו.) וזהו, לטעמי, שיאו של הפולמוס בסוגית הבחירה החופשית. רח"ק צמצם את הבחירה החופשית של האדם, וטען כי העולם נוהג באופן סיבתי הכולל אף את פעולת האדם ותוצאותיו, אך בד בבד שמר על אוטונומיה בנפש פנימה. בתוך ליבו של האדם שם ישנה בחירה חופשית שאינה תלויה בסיבתיים. "שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב, הוא החשק והשמחה בהם, שאינו דבר זולת ערבות הרצון לפעול הטוב". ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ה, פ"ה, עמ' רכא. באופן זה הסביר רח"ק את העונש המגיע לאדם לא על המעשה אלא על ההרהור שמתרחש בפנימיות הנפש במאמר חז"ל: "הרהורי עבירה קשים

2. תירוץ שני – שתיקה מאולצת בשל הפולמוס האנטי נוצרי.

לטעמי התירוץ הראשון אינו מספק דיו, לו היה מאמץ רח"ק את ההנמקה ההיסטורית של הרמב"ם, או לחילופין נותן לו לגיימצייה, הרי שהיה מציין זאת בגלוי, או לכל הפחות ברמז, בין טעמי המצוות אשר הציג בא"ה. מסגנונו של א"ה ניכר כי רח"ק לא חשש מלבקר ולהביע את עמדתו, מהפכנית ככל שתהיה, בצורה מפורשת. לטעמי, אחרי הביקורת החריפה של הרמב"ם, סביר להניח שאף רח"ק לא ראה בעין יפה את עמדות הרמב"ם הללו, ובמבחן המציאות, לא אימץ אותן בין הסבריו למצוות בא"ה. יתכן ונאלץ לשתוק בעניינה של העמדה ההיסטורית של הרמב"ם, כיון שוויכוח עם עמדת הרמב"ם היה שם על שולחן הוויכוח עם הנוצרים את האפשרות שעם ישראל שקיבל את התורה הוא נחות, וממילא שתורת משה מיועדת לנחותים. לטעמי, תשובה זו יכולה לסייע בשני פנים: האחד, אף אם נאמר כי רח"ק קיבל את העמדה היסטורית של הרמב"ם, הוא נמנע מלהזכיר אותה, בשל הפולמוס עם הנוצרים. כיוון שמהסברה זו עולה כי עם ישראל נחות, וכי התורה אינה נצחית והחוק הותאם למציאות שאינה תקפה. השני, אף אם נאמר שרח"ק לא קיבל את עמדתו של הרמב"ם, הוא נמנע מלבקר אותה בגלוי, בכדי למנוע מן הנוצרים להיאחזו בעמדת הרמב"ם ולטעון כי אפילו הרמב"ם הסכים להנחות היסוד הנוצריות שמתוכן עולה שתורת משה זקוקה להשלמה. לכן, רח"ק ביקר את הרמב"ם בנושאים מדעיים ותאולוגיים, אבל בעמדה ההיסטורית נמנע מלעשות זאת כיוון שזה היה פותח חזית נגד הנוצרים.¹⁸⁸

לתירוץ זה אציע שני חיזוקים: האחד, במחקר כבר עמדו על התאמת העמדות של רח"ק לאור הוויכוח עם הנוצרים. לדוגמא: בא"ה ביקר רח"ק את הגדרת הזמן של אריסטו, בשעה שבבעה"נ רח"ק הסתייע בהגדרת הזמן של אריסטו פעם אחת לפחות כשהתווכח עם הטענות הנוצריות.¹⁸⁹ השני, קיימת הלימה בין עמדתו ההיסטורית של הרמב"ם כפי שהובאה במורה בחלקו השלישי ובין טענות הנוצרים כפי שהובאו בבעה"נ.¹⁹⁰ על כן, החשש שהתייחסות לעמדתו של הרמב"ם תפתח בפועל חזית מול הנוצרים אינו מופרך כלל.

אגב אציין כי הלימה זו מעוררת שאלה ותמיהה, האם טענה נוצרית זו הינה טענה עצמאית או שמא היא בעלת זיקה למורה הנבוכים. או במילים אחרות, האם אנו עדים כאן להשפעה של מורה הנבוכים על עיצוב טענות תאולוגיות נוצריות ושימוש בטיעון ההיסטורי של הרמב"ם?¹⁹¹ כידוע מורה הנבוכים תפס מקום

מעבירה" וזה שְׁלֵמָה שהעברה מורכבת משני ענינים: אם הפועל בעצמו, ואם בחירתו ורצונו בו. אינו אלא מפאת הרצון והבחירה, אשר כנה במאמר הזה ב'הרהור', הוא מבואר שהיותר קשה שבשניהם הרצון הוא ההרהור". ראה: שם, עמ' רכג. על הבחירה אצל רח"ק, ראה לדוגמא: גוטמן, דת ומדע, עמ' 149-169: בער, מנחת קנאות: ערן, אהבה: בן פורת, פינת: צדיק, מהות, עמ' 268-276: רביצקי א', הרח"ק והרצון: הרוי, לזיהוי: הנ"ל, הערות: הנ"ל, יחסו, עמ' קז: פלדמן, דטרמיניזם אלוהי. נראה לי, כי לפי הנאמר בפרק זה ניכר כי רח"ק הפקיע את השמחה (בדומה להרהור עבירה) מהדטרמיניזם והרגש נמצא מעל למערכת זו. ראו גם: פלדמן, שם. שוב ברגש הפנימי קיימת חרות לאדם. על מאמר זה של חז"ל ראו גם את דברי הר"ן, הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' רלו-רלז: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ח, עמ' תקעז. דבריו של הר"ן שימשו, להערכת, את הבסיס לקביעת העיקרים של רי"א. "עדיין יש לי לחדש בה: כי מי שעושה עבירות ואינו עושה תשובה מהן איזו מחשבה ושורש רע פורה בליבו [...] ובה נחלקים הרשעים לכיתותיהם – יש מהם שמביאים מעשה העבירות להכחיש מציאות ה' יתברך [...] ויש שמביאים לזה ביטול ההשגחה [...] ויש שמביאים לזה הפקפוק בעונש ובשכר [...] נמצא, כי ההרהורים הנמשכים מהעבירות קשים מהעברות בעצמם, כי האוכל חלב אינה כי אם עבירה אחת, והמחשבה היא סתירת פינות התורה".

¹⁸⁸ על נקודות השוואה נוספות בין א"ה ובין בעה"נ, ראה לדוגמא: לסקר, הפעילות הפולמוסית.

¹⁸⁹ ראה לדוגמא: רח"ק, בעה"נ, פ"ו, עמ' 70-74: הקדמת המהדיר, עמ' 22.

¹⁹⁰ השווה: רח"ק בעה"נ, עמ' 78-79: רמב"ם, המורה, ג, כה-לו. אף הלכות עבודה זרה בספר המדע אשר במשנה תורה מהדהדים מן הטקסט.

¹⁹¹ על זיקה בין כתבי הרמב"ם ובין כתבים נוצריים, אציין לדוגמא: את הפרשנות לכתבי הקודש בזיקה ישירה למורה הנבוכים על ידי מייסטר אקהרט בראשית המאה ה"ד, מלבד דוגמא בודדת זו ניתן להוסיף כי במחצית המאה ה"ג אנו עדים לעיון אינטנסיבי בחיבור והתדיינות עם רעיונותיו בעיקר בקרב תאולוגיים דומיניקנים, ראה: שוורץ י', המוסרת הסכולסטית, עמ' 157 והערה 13. אוסיף את השימוש שעשו המומרים בכתבי הרמב"ם אף לאחר שהמירו את דתם לצורך התעמולה הנוצרית כפי שעולה ממחקרו של צדיק, ראה: צדיק, השימוש. ואת

בשיח הסכולסטי כבר במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה לאחר שתורגם מן השפה העברית לשפה הלטינית.¹⁹²

לסיכום

בפרק זה עמדתי על כך כי העיסוק בטעמי המצוות מכניס את המאמין הלומד פנימה לבית המדרש-בית החקירה. חברי החוג אשר תלו את השגת השלמות של האדם בפעולה הדתית, פעולה הבאה מתוך ידיעה והבנה, בדומה לר"ן, הציגו בכתביהם את תכלית התורה. העיסוק בתכלית התורה קודם לעיסוק בטעמי המצוות ומסייע לאדם בחקירתו. את החקירה והידיעה בטעמי המצוות ראו חברי החוג קרדינליים על מנת שהאדם יממש את תכליתו - אהבת האל ויראתו. הצבת אהבת האל ויראתו, מעצבת תודעה דתית של קרבה וודאות בין האל לאדם. תודעה זו הולמת אף את גישת התארים החיוביים של רח"ק, אף בשעה שהחברים לא אימצו גישה זו. בתכלית התורה הם אימצו את העמדה הפילוסופית המורה על ארבע שלמויות, לפיהם התורה מקנה שלמות הגוף והנפש ומביאה לתיקון המידות והדעות. את תכלית התורה הציגו החכמים, בין היתר, בצורה תבניתית, בה מיינו את חלקי התורה, כאשר כל חלק מעיד על תכלית נוספת אליה מביאה התורה בכללותה. צורה זו של הנגשה הולמת את המתודה הכללית אשר אפיינה את חברי החוג במטרה להנגיש את המערכת הדתית למאמין באופן אורגני וברור, על מנת לחזק את הפעולה הדתית מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים.

כעת, לאור הדרכתו של רח"ק, לאחר שעמדנו על תכלית התורה, מצופה מן האדם להכיר ולחקור בטעמי המצוות כי: "התורה היא השמחה האמיתית לדעת ח(ו)קים ומשפטים צדיק(ים)".¹⁹³

אימוץ טעמיו של הרמב"ם על ידי תומאס אקווינס, ראה: זקס-שמואלי, טעמי המצוות, עמ' 228-230: וולמן, מאמונה, עמ' 6, 214.

¹⁹² על טקסט העברי אשר עמד לפני המתרגם הלטיני, השווה: הרוי, הרמב"ם ותומאס: שורץ י' המסורת הסכולסטית הערה 13. על השפעת המורה על הסכולסטיקה, ראה לדוגמא: שורץ י', המסורת הסכולסטית.
¹⁹³ ראה: ריב"ד, עה"ת, תרומה, עמ' קפו.

כוונה במצוות

בפרק זה אעמוד על תפיסת חברי החוג בסוגית הכוונה במצוות. הדיון על הכוונה במצוות הינו עתיק יומין, רחב ומסועף. השאלות: האם מצוות צריכות כוונה? ומהי הכוונה הנצרכת עבור מילוי החובה הדתית? טומנות בחובן היבטים משפטיים-הלכתיים והיבטים תאולוגיים-מוסריים כאחד.¹ אציין, כי במסגרת הדיון להלן אין הכוונה למצוות את הסוגיה מחמת רוחב היריעה שלה, אלא בכוונתי לעיין בסוגיה מן ההיבט התאולוגי בהתאם להגותם של חברי החוג. סוגיה זו אשר חזרה ונשנתה בכתביהם, היוותה ציר מרכזי בתפיסת המצוות שלהם וככזו אף תסייע בידינו בין היתר בבידול חוג חכמים זה מן הרשב"א.

הרקע לסוגיה

בספרות חז"ל ניתן להצביע על סוגיות רבות העוסקות בשאלה האם מצוות צריכות כוונה וביחס בין כונה למעשה, אך הללו נותרו שנויות במחלוקת.² אחת מהן מובאת בבבלי במסכת ראש השנה:

שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה – יצא [...] אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים. אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר – יצא. פשיטא, היינו הך? – מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא – זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן. אלמא קסבר רבא: מצוות אין צריכות כוונה. איתיביה: היה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא. מאי לאו – כוון לבו לצאת? לא, לקרות. – לקרות? הא קא קרי! – בקורא להגיה [...] אמר ליה רבי זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי.³

במקור מופיע המושג 'כוונה לצאת',⁴ אך מהות הכוונה אינה מופרשת בו. בנוסף, שתי דעות מבוארות במקור: דעה ראשונה, דעתו של רבא אשר סבר כי מצוות אינן צריכות כוונה, על כן התוקע לשיר – יצא, למרות שלא התכוון לשם מצווה. כך האוכל מצה בכפייה – יצא, והקורא בתורה את פרשת שמע יצא ידי חובת קריאת שמע. הדעה השנייה מובאת בשמו של רבי זירא אשר סבר כי התקיעה דורשת כוונה.

הפרשנים והחוקרים נחלקו האם רבי זירא חלק על רבא והציג תפיסה כוללת לפיה מצוות צריכות כוונה, או שמא הדעה אשר הציג הינה פרטיקולרית למצוות תקיעה במשמיע ובשומע בלבד.⁵ המחלוקת סביב השאלה: האם מצוות צריכות כוונה, הביאה לדיון בשאלות הנגזרות ממנה, כמו: מהו המצב המנטלי הנדרש מן האדם לשם מילוי החובה הדתית? ומהי הכוונה הנצרכת עבור מילוי החובה הדתית בשעה שהאדם מקיים את המצווה?

המצב המנטלי לשם מילוי החובה הדתית

¹ במסגרת זו אציין שני מחקרים בנושא: האחד, מחקרו של אורי נויברט אשר עמד על הסוגיה בספרות חז"ל מן ההיבט התאולוגי-מוסרי והציג את היחס בין כוונה ובין המעשה בספרות חז"ל. והשני, של מנחם לורברבוים אשר עמד על הסוגיה של הכוונה מן ההיבט המשפטי. מטרת המחקר של לורברבוים הייתה בין היתר לברר את המושג 'כוונה' ואת המושגים הנגזרים מכך, כמו: 'מצווה' ו'לקיים מצווה'. ראה: לורברבוים, תיאורית: נויברט, כוונה ומעשה. עוד על הסוגיה בספרות חז"ל, ראה לדוגמא: אורבך, חז"ל, עמ' 45, 344-345: גילת, פרקים, עמ' 72-84.

² ראה לדוגמא: משנה, ברכות פ"ב, מ"א: משנה, ר"ה, פ"ג, מ"ז-מ"ח: משנה מגילה, פ"ב, מ"ב: בבלי, ברכות, יג, ע"א: ירושלמי, ר"ה, ג, ט, נט, ע"א: בבלי, פסחים, קיד, ע"ב: בבלי, עירובין, צה, ע"ב: תוספתא כריתות, ב, יג-יד (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 564).

³ ראה: בבלי, ר"ה, כח - כט, ע"א.

⁴ כשהנחה היא כי משמעות המושג הינה כוונה לצאת ידי חובת המצווה, ראה: נויברט, כוונה ומעשה, עמ' 51. למקורות נוספים בספרות הפרשנית והמחקר ראה: נויברט, שם, עמ' 45, הערה 225.

⁵ נויברט הציג סקירה של הנאמר במחקר לפניו אשר ממנה עולה תמונה מגוונת בשאלת ניתוח המקורות. ראה לדוגמא: נויברט, כוונה ומעשה, עמ' 39.

מלבד המונח 'כוונה לצאת' במקור לעיל ציינו החכמים אף את המונח: 'מתעסק', ומשמעותו היא עשיית מעשה ללא כוונה לעשותו.⁶ בשעת קיום המעשה הדתי ישנה חשיבות למצבו המנטלי של האדם ומעיון רחב יותר במקורות חז"ל אחרים עולה כי החכמים דנו דווקא במצבים בהם המציאות הפיזית מעידה שהאדם קיים את המעשה מבלי שנתכוון לקיים מצווה, או במצבים כאשר אין הלימה בין התנאים הפיזיים החיצוניים ובין התנאים המנטליים.⁷ אורי נובירט אשר עסק בסוגיה הצביע במחקרו על שלוש אפשרויות שונות המתארות את המצב המנטלי של האדם על מנת שהפעולה שעשה תחשב לו כפעולה דתית.

1. מודעות – נדרש מן האדם להיות במודעות שהוא מקיים את המעשה הדתי (awareness), קרי: למעשה הפיזי צריכה להתלוות תודעה שכלית-מחשבתית אפילו רגעית.
2. מטרה – נדרש מן האדם להיות במודעות שהוא מקיים את המעשה הדתי, ויחד עם זאת נדרש מן האדם אף רצון לקיומו של המעשה (purpose).
3. התבוננות – נדרשת מן האדם הצהרה פנימית, כוונת הלב לפני ביצוע המעשה הדתי (intentionality).⁸

הדיון אודות מצבו המנטלי של האדם בשעת קיום המעשה אקוטי לקביעת ערך המעשה, קרי: האם המעשה הינו בחירי המחייב את האדם בגנאי-עונש או בשבח-שכר, או המעשה הינו אונס ובכך פוטר את האדם מן העונש.⁹

הכוונה הנצרכת עבור מילוי החובה הדתית

הכוונה היא זו המקשרת בין שני הממדים של האדם: המנטלי והמעשי. הכוונה הינה נקודת החיבור בין הביטוי החיצוני של המעשה הדתי שהאדם עושה – זה הנגלה לעין, ובין הביטוי הפנימי הנסתר מן העין, המתחולל בנפשו של האדם. בעוד המעשה מדיד, אובייקטיבי, חיצוני וניכר לעין בעל אפיון התנהגותי – הכוונה אינה מדידה, סובייקטיבית פנימית בתוך נפש האדם בעלת אפיון תודעתי של מחשבה או רגש.¹⁰

⁶ יש לתת את הדעת כי מבחינה הלכתית מונח זה שונה מן המונח: 'שוגג'. במצב של שגגה האדם עשה את המעשה ונתכוון לו, אך תוצאת המעשה הייתה שונה מכוונת האדם. בעוד ש'מתעסק' לא התכוון בכלל לעשות את המעשה. (אציין כי השוגג עשה את הפעולה במודע וברצון אך לתוצאות הפעולה בהקשר לערכם של תוצאות הפעולה לא התכוון, למשל: אדם כתב בשבת, אך לא ידע שהכתיבה אסורה או לחילופין, לא ידע שהיום שבת. לא התכוון לתוצאה של חיוב כרת או סקילה על חילול שבת. בשונה מסוגיות הדנות בגרמא או פסיק רישיה שבהם התוצאה לא היה במודע אלא תוצאת לוואי). עוד על המתעסק, ראה לדוגמא: נובירט, כוונה, עמ' 97-89.

⁷ לדוגמא אציין את הדיונים במשנה עוסקים במצות השופר, במקרא מגילה ובקריאת שמע. ראה: משנה, ברכות פ"ב, מ"א: משנה, ר"ה, פ"ג, מ"ז-מ"ח: משנה מגילה, פ"ב, מ"ב. המקרים המתוארים במקורות אלה מציגים ככל הנראה מצבי קיצון שאינם נורמטיביים לקיום המעשה הדתי כשהמכנה המשותף של כל המקרים הללו הוא ביצוע המעשה לצורך סיבה אחרת ולא לשם מצוה (אם בדרך לא נורמטיבית-קריאת שמע בזמן שבכלל האדם קורא על הסדר בתורה/במקום לא נורמטיבי – שמיעת השופר או המגילה מחוץ לבית הכנסת/לצורך מטרה אחרת – לצורך הגהה או כתיבה ולימוד). ראה: נובירט, כוונה ומעשה, עמ' 59-64: השווה לורברבוים, תאוריות, עמ' 6.

⁸ בדומה לדברי ר' ישראל הכהן מראדין: "לכתחילה ודאי צריך ליזהר לכיון קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה" ראה: משנה ברורה, אורח חיים ס' ס, סוף ס"ק י'. מובן כי הצהרה זו שונה מאמירת לשם ייחוד, ושונה משלל כוונות תאולוגיות שלהן הוקדשה ספרות ייעודית, ובעיקר כוונות קבליות. על אמירת לשם ייחוד לפני ביצוע המעשה הדתי, ראה לדוגמא: לנדא, ר' יחזקאל, שו"ת הנודע ביהודה, מהדורת קמא, יורה דעה ס' צג.

⁹ דיון כזה מופיע בפילוסופיה אף בכתבי אריסטו אשר סבר כי ישנם שלושה תנאים מקדימים על מנת שפעולה תחשב למוסרית: ראשית הוא צריך לעשותם תוך ידיעה. שנית, לעשותם מתוך שהוא רוצה בהם ורוצה לשמם: ושלישית, לעשותם מתוך דעה יציבה ובלתי הפכפכה. ראה: אריסטו, אתיקה, ספר ב, פ"ד, עמ' 45-46.

¹⁰ אבחנה זו מקבילה לאבחנה בין 'דת מצוותית' ובין 'דת פנימית' שעשה אבינועם רוזנק. ראה: רוזנק, ההלכה, עמ' 40-43.

בין הטקסטים ההלכתיים ניתן למצוא במקורות חז"ל לעיתים אף טקסטים אגדיים העוסקים בכוונה.¹¹ כמו: במשנה ח בפרק השלישי במסכת ראש השנה בה מובאות שתי דרשות: האחת, על משה במלחמתו עם עמלק,¹² והאחרת, על נחש הנחשת לאחר מכת הנחשים אשר פגעה בעם ישראל במדבר.¹³

וְהָיָה כְּאִשֶּׁר יָרִים מִשֶּׁה יָדוֹ וְגִבְרֵי יִשְׂרָאֵל וְגו'. וְכִי יָדָיו שֶׁל מֹשֶׁה עוֹשׂוֹת מִלְחָמָה אוֹ שׁוֹבְרוֹת מִלְחָמָה אֶלָּא לֹמַר לָךְ: כָּל זְמַן שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מְסַתְּפָלִים כְּלָפֵי מַעֲלָה וּמִשְׁעֲבָדִין אֶת לִבָּם לְאַבְיָהֶם שְׁבַשְׁמִים הָיוּ מִתְגַּבְּרִים. וְאִם לֹא הָיוּ נוֹפְלִין. כִּיּוֹצֵא בְּדָבָר אֲתָה אוֹמֵר: עֲשֵׂה לָךְ שֶׁרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֶס, וְהָיָה כָּל הַנְּשָׂוֶה וְרָאָה אֹתוֹ וְחָי. וְכִי נָחַשׁ מִמִּית אוֹ נָחַשׁ מִחַיָּה, אֶלָּא בְּזִמְנוֹ שֶׁיִּשְׂרָאֵל מְסַתְּפָלִין כְּלָפֵי מַעֲלָה וּמִשְׁעֲבָדִין אֶת לִבָּם לְאַבְיָהֶן שְׁבַשְׁמִים הָיוּ מִתְרַפְּאִים וְאִם לֹא הָיוּ נְמוֹקִים.¹⁴

משנה אגדית זו באה לאחר רצף של דיונים הלכתיים שהאחרון שבהם דן במצבים לא נורמטיביים לקיום החובה הדתית, ממנה עולה כי קנה המידה הקובע האם האדם מילא את החובה הדתית הוא כוונת הלב:¹⁵

הַתּוֹקֵעַ לְתוֹף הַבּוֹר אוֹ לְתוֹף הַדּוֹת אוֹ לְתוֹף הַפֶּטֶם, אִם קוֹל שׁוֹפֵר שְׁמַע יֵצֵא, וְאִם קוֹל הַבְּרָה שְׁמַע לֹא יֵצֵא. וְכֵן מִי שֶׁהָיָה עוֹבֵר אַחֲרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת, אוֹ שֶׁהָיָה בֵּיתוֹ סָמוּךְ לְבֵּית הַכְּנֶסֶת, וְשָׁמַע קוֹל שׁוֹפֵר אוֹ קוֹל מְגִלָּה, אִם כִּנּוֹן לְבוֹ יֵצֵא, וְאִם לֹא יֵצֵא אִף עַל פִּי שֶׁזָּה שְׁמַע וְזֶה שְׁמַע, זֶה כִּנּוֹן לְבוֹ וְזֶה לֹא כִּנּוֹן לְבוֹ.¹⁶

התוכן הנצרך עבור אותה כוונת הלב אינו מוזכר במפורש בחלק ההלכתי.

צ"מ פיניליש למד מסמיכות המשניות ז ו-ח כי כוונת הלב משמעה כוונת הלב לאבינו שבשמים.¹⁷

אאיר כי יש אשר ביקרו את פיניליש בטענה כי לא יצר אבחנה בין הלכה ואגדה במשנה ולא עמד על הזיקה ביניהם.¹⁸ על אף ביקורת זו, לטעמי, מסקנתו של פיניליש נכונה והד לה ניתן למצוא בדבריו של ר' מנחם המאירי. 'בבית הבחירה' הוא יצר זיקה בין החלק ההלכתי שבמשנה ז ובין החלק האגדי שבמשנה ח: מתוך שהיה מדבר בענין כונת הלב הביא ענין זה להודיע שכל הדברים בכונת הלב הם תלויים [...]. הא למדת שהכל תלוי בכונת הלב.¹⁹

עוד אוסיף כי לביטוי: 'משעבדין את ליבם' הנמצא בחלק האגדי במשנה ח ישנן כמה גרסאות. אמנם בדפוס הוא חוזר פעמיים בשתי הדרשות וכך גם נוסח המשנה בבבלי במסכת ראש השנה כט ע"א. אך, בכתבי יד

¹¹ על האבחנה בין הלכה ואגדה כבר עמד רב שמואל בן חפני מן הגאונים. את דבריו הביא ר' שמואל הנגיד בחיבור 'מבוא לתלמוד', מהגדרתו עולה כי כל עניין שאין בו מצווה זו היא אגדה, ראה: אלבוים, להבין, עמ' 13.

¹² ראה: שמות, יז, ח-ג.

¹³ ראה: במדבר, כא, ו-ט.

¹⁴ ראה: משנה, ראש השנה, פ"ג, מ"ח.

¹⁵ במחקר ישנה מגמה השמה לה למטרה לפצח את העיקרון אשר הנחה את רבי יהודה הנשיא בעריכת המשנה מתוך תפיסה כי סידור ועריכת המשנה אינו מקרי. יש שביקשו לראות בעריכה וסידור המשניות דרך אשר דרכה בין היתר רמז רבי יהודה הנשיא להכרעות הלכתיות. מגמה זו ניתן למצוא לדוגמה במחקרו של זכריה פרנקל, ובממשיכיו, כדוגמת: יכין אפשטיין. ראה: פרנקל ז', דרכי המשנה: אפשטיין, סדר הנושאים. אף החוקר יונה פרנקל עסק תחום זה. הוא האדיר את הרובד הספרותי של המשנה כמפתח לפיצוח העיקרון שהנחה את רבי יהודה הנשיא בעריכה. ראה לדוגמה: פרנקל, דרכי האגדה: הנ"ל, מדרש. החוקרים ההולכים בדרכיו כדוגמת: אברהם וולפיש. ראה לדוגמה: וולפיש, עריכה: הנ"ל, שיקולים ספרותיים. על הקושי במיקומה של מ"ח ברצף המשניות בפרק ג של מסכת ראש השנה והפתרונות לעריכה זו דווקא, ראה לדוגמה: וולפיש, העריכה, עמ' 105-149.

¹⁶ ראה: משנה, ראש השנה, פ"ג, מ"ז.

¹⁷ פיניליש, דרכה של תורה, עמ' 33. על המונח: 'אב שבשמים' בספרות חז"ל, ראה: גושן, אב.

¹⁸ ראה לדוגמה: וולפיש, העריכה, עמ' 106 הערה 8.

¹⁹ ראה: המאירי, בית הבחירה, ר"ה, כט, ע"א, ד"ה: 'המשנה השמינית'.

אחרים מצוי נוסח אחר, כשלעיתים במקום הביטוי 'משעבדין את ליבם' נמצא הביטוי 'מכוונין את ליבם' לפחות פעם אחת במשנה ח.²⁰

לטעמי, חילופי גרסאות הנוסח הללו הינם עדות כי הביטוי כוונת הלב ושיעבוד הלב מבטאים ביטויים משלימים. המשנה פותחת בדרשה על משה, שם נאמר מכוונין את ליבם ומסיימת בדרשה על נחש הנחושת שם משעבדים את ליבם לאביהם שבשמים. קרי: כיצד מכוונין את ליבם בכך שהם משעבדים את ליבם. הרי שיש כאן לפנינו פרשנות למהותה של הכוונה. הכוונה הינה שיעבוד לבו של האדם לאב שבשמים.²¹

היחס בין הכוונה למעשה

מלבד היתכנות הפרשנות למונח 'כיוון לבו'²² אף עולה מן החלק האגדי כוחה וחשיבותה של הכוונה, שהרי בה תלויה ישועתו של עם ישראל.

את חשיבותה של הכוונה באופן בולט יותר, ניתן למצוא במימרא האגדית החותמת את הדין ההלכתי בתוספתא:

שָׁאִין הַכֹּל הוֹלֵךְ אַחַר פְּנֵי הַלֵּב שֶׁנֶּאֱמַר, תִּכְיֶין לִבְּךָ, תִּקְשִׁיב אֲזַנְךָ וְאָמַר: תִּנְהַג בְּנִי לְבָד לִי וְעֵינַיִךְ דְּרַכִּי תִצְרְךָ.²³

התוספתא מאדירה את הכוונה ומציבה אותה כחשובה יותר מן המעשה ויוצרת אסימטריה ביחס ביניהם.²⁴

הכוונה אצל הרשב"א

כאמור הדין בספרות חז"ל נותר שנוי במחלוקת, והשאלות האם מצוות צריכות כוונה ומהי אותה כוונה הנצרכת נותרו שנויות במחלוקת אף אצל הראשונים.²⁵

הרשב"א בתשובותיו עמד על סוגי כוונה אפשריים 'ואין הכוונה דומות זו לזו':²⁶

²⁰ לדוגמא:

| עדי הנוסח | ידיו של משה | נחש הנחושת |
|------------|-------------|------------|
| כ"י קאופמן | מכוונים | משעבדים |
| כ"י תימן | מכוונים | משעבדים |
| כ"י ליידין | מכוונין | משעבדים |

לגרסאות עדי הנוסח השונים, ראה לדוגמא: וולפיש, העריכה, עמ' 106 הערה 10: נויברט, כוונה, עמ' 66-69. יונה פרנקל טען כי הנוסח המקורי נמצא בכת"י קאופמן ולאחר מכן נעשה איחוד על ידי המעתיקים השונים. ראה: פרנקל, מדרש, עמ' 691. פרנקל יצר אבחנה במשמעות המונח כוונה בחלק ההלכתי ובין מונח זה בטקסט האגדי: "המכוון את לבו 'אחר בית הכנסת' מכוון את דעתו לענין המוגדר המשפטי של המצווה, בעוד ש'המכוונים את ליבם לאביהם שבשמים' ממלאים את ליבם ברגש דתי טוטאלי. ראה: פרנקל, מדרש, עמ' 485. אלון גושן הציג תפיסה דומה, ראה: גושן, אב, עמ' 97.
²¹ בדומה למסקנתו של וולפיש מניתוח הספרותי שערך למשנה ומקבילותיה, ראה: וולפיש, העריכה, עמ' 123-125, 122, 133.
²² אם כי הדברים לא נאמרו במפורש.
²³ ראה: תוספתא, ראש השנה, פ"ב, ה"ז.
²⁴ על תוספתא זו, ראה לדוגמא: נויברט, כוונה, עמ' 66-70: וולפיש, שם, עמ' 124.
²⁵ יש אשר סברו שמצוות צריכות כוונה, כמו: ה"ר"ף והרא"ש, יש אשר סברו כי מצוות אינן צריכות כוונה, כמו: רבנו יונה ורב האי גאון. ראה: ר' יעקב, בן אשר, טור, או"ח, ס' ס: בבלי, ברכות, דף ו, ע"א מדפי ה"ר"ף, ד"ה: האמנם.
²⁶ ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' שמד. אציין כאן גם את סוגי הכוונה לרבנו משולם בן משה מבדרש מחכמי פרובנס בחיבורו 'ספר ההשלמה' על מסכת ברכות טו, ע"ב. שם הציג חכם זה שלושה סוגי כוונות במצוות קריאת שמע: כוונת קריאה (שלא יהיה מתעסק) כונה לצאת (לצאת ידי חובת קיום המצווה) כוונת הלב (לדידו שלושת כוונות אלו נצרכות בקריאת שמע), ראה: רבנו משולם, ספר ההשלמה, מסכת ברכות, מהדורת בלוי,

1. כוונה במובן הבסיסי והנמוך ביותר – עשיית מעשה, כדוגמת: קריאה תוך הבנת התוכן, קרי: הבנת הנקרא בלבד, בניגוד לקריאה לצורך הגהה או לצורך חיזוק מיתרי הקול.
2. כוונה לקיום המצווה – כוונה לקיים את המצווה שיש באותו המעשה, אף אם המבצע אינו מבין את משמעותו של המעשה.
3. הכוונה הגבוהה ביותר – כוונת הלב למשמעות המעשה אותו עושים.²⁷

בפועל הרשב"א אחז בגישה כי מצוות אינן צריכות כונה, בלבד שלא יעשה האדם כמתעסק,²⁸ כפי שעולה מדבריו בשו"ת וחיידושו על מסכת ברכות.²⁹ אך, את הקריאה של הפסוק הראשון של פרשת קריאת שמע ואת ברכת 'אבות' בתפילת העמידה, הוציא הרשב"א מתוך כלל המצוות ופסק כי בהם: "צריך כוונת הלב כדי שייחד בוראו יתברך בכוונה רצויה ובגמר דעתו ייקבל בהסכמת הלב מלכותו יתברך."³⁰

דיפרנציאציה בין המצוות בעניין הכוונה

מלבד הבידול הנזכר לעיל, נמצא בדברי הראשונים דיפרנציאציה נוספת בין המצוות. דיפרנציאציה זו יוצרת חלוקה בכוונה במצוות מעשיות ובין מצוות שאינן תלויות במעשה. תפיסה זו מובאת בין היתר בדבריהם של רבנו יונה והרא"ה.³¹

וי"ל דאפילו מי שסובר אין צריכות כוונה, ה"מ בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה במקום כוונה, כגון נטילת לולב דאמרין מדאגבהי נפק בי, אבל במצוות שתלוי באמירה לבד ודאי צריכות כוונה, שהאמירה היא בלב.³²

התפיסה כי מצוות מעשיות אינן מצריכות כוונה באה לידי ביטוי גם בדינו של אדם העושה את המעשה הדתי ומצהיר וצווח כי אינו רוצה לצאת ידי חובה – אף על פי כן יצא ידי חובת קיום המצווה, כיוון שהמעשה הוא העיקר ועל כן אפילו מחשבה שלילית לא יכולה לבטלו.³³

דיפרנציאציה בין מצוות מעשיות ובין אלה שאינן תלויות במעשה מסייעת בין היתר אף לבאר את הסתירה בדבריו של הרמב"ם בסוגיה זו.

עמ' קצט. על חכם זה אשר פעל במאה ה"ג ועל השפעתו על חכמי קטלוניה, ראה לדוגמא: יהלום, החכם הגדול.

²⁷ כך שמבחינה הלכתית לדעת הסוברים כי מצוות אינן צריכות כוונה – בעת קיום המעשה יש צורך רק בכוונה ברמה הנמוכה ביותר (אפשרות א), ועשיית מצוה באופן זה נחשבת כקיום מצוה ללא כוונה. לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה יש צורך בכוונה לקיים מצוה (אפשרות ב). ראה: פיקסלר, כוונה, עמ' 36-37. חשוב לי לציין כי מן ההיבט ההלכתי המחלוקת האם מצוות צריכות כוונה אינה במישור של לכתחילה. לכתחילה, גם מאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה מודה שעדיף לכוון. המחלוקת הינה האם הכוונה היא לעיכובא בדיעבד. "דעת כלם שוה שאם עשה המצוות בלי כוונת עשי", רק כדרך מי שמתעסק בדבר או בבלתי הרגשה וכו' שלא יצא לדברי הכל. והוא כ"ג שאף למי שאמר מצוות אין צריכות כוונה ל"א זה אלא בדיעבד. וכבר גלו אמתת הענין התוספתא (ברכות רפ"ג) שהכל תלוי בכוונת הלב שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך, נמשך למה שאנחנו בו ונאות אליו, להודיע על העושה בדרך זה (בלי כוונה גמורה) שאינו נגמל עלי' ר"ל, שאינו מקבל גמול על עשייתה (אבל גם לא יענש כי עכ"פ יד"ח)". ראה: המאירי, הקדמה למסכת נדרים. על המונח מתעסק בתלמוד, ראה: נויברט, כוונה ומעשה, עמ' 89-97.

²⁸ קרי הכוונה הבסיסית.

²⁹ ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' תנח, עמ' רמא.

³⁰ ראה: רשב"א, שו"ת, ח"א, ס' שמד, עמ' קנו-קנז. ראה גם בחידושו על מסכת ברכות יג, ע"ב.

³¹ ראה: בבלי, ברכות, יב: קארו, ר' יוסף, שו"ע, בית יוסף, הלכות ר"ה, ס' תקפט. חלוקה נוספת קיימת גם במצוות עשה ובין מצוות לא תעשה. הפרי מגדים מחייב כוונה במצוות עשה ובמצוות לא תעשה לא נדרשת כוונה. ראה: פרי מגדים, או"ח, הלכות פסח, ס' תעה סעיף ג.

³² ראה: רבנו יונה, ברכות, ו, ע"א, בדפי הרי"ף, ד"ה: אמנם.

³³ דברים אלה הובאו בשם של הרשב"א והרא"ה בבית יוסף: ראה, שם.

הרמב"ם עסק בסוגיה של הכוונה במצוות באופן דיפרנציאלי. הדיון התקיים על כל מצווה ומצווה בנפרד,³⁴ כאשר הרמב"ם הציג תפיסה אמביוולנטית בנושא. מחד, ניתן להצביע על מקורות מהם עולה כי מצוות צריכות כוונה, כפי שעולה לדוגמא מתפיסתו על תקיעת השופר, שם סבר כי התוקע והשומע צריכים לכוון,³⁵ ומאידך, ניתן להצביע על מקורות מהם עולה כי מצוות אינן צריכות כוונה, כפי שעולה לדוגמא מתפיסתו על אכילת מצה, שם סבר כי אף במצב של אונס האדם אשר אכל מצה יצא ידי חובתו.³⁶ דואליות זו הביאה לשלוש אפשרויות שונות של פרשנות. האחת, היא כי הרמב"ם סבר בעיקרון כי מצוות אינן צריכות כוונה, ואותם מקרים שבהם דרש הרמב"ם כוונה הם ייחודיים.³⁷ השנייה, היא כי הרמב"ם סבר כי בעיקרון מצוות צריכות כוונה, והמקרים הייחודיים הם אלה שבהם אינו דורש כוונה. השלישית, שיטת דיפרנציאציה בין המצוות: מצוות מעשיות אינן צריכות כוונה בעוד שמצוות שאין בהם מעשה צריכות כוונה. בדומה לתירוץ של הרב המגיד על סתירה בדברי הרמב"ם בהלכות שופר:

לא מצאתי בזה תירוץ נאה לדעתי רק שנאמר שרבנו סובר דאינו דומה אכילת מצה לתקיעת שופר שבתקיעת שופר אינו עושה מעשה אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו הוא השמיעה לפיכך צריך כוונה מה שאין כן באכילת מצה ורבה הוא שהשוה דינם והאריך שם ובסוף דבריו כתב עם כל זה אני מסתפק שלא תהיה נוסחת הרמב"ם ז"ל אמתית שם גבי מצה לא יצא במקום יצא ויבואו שופר ומצה שניהם דינם שוה וכן נראה מן ההלכות.³⁸

המגיד משנה תירץ את הסתירה בשני האופנים: מחד, כי במצוות מעשיות לא נצרכת כוונה, בעוד שבמצוות אשר אינן תלויות במעשה נצרכת כוונה, ומאידך, תירץ כי הרמב"ם אחז בתפיסה כי מצוות צריכות כוונה ובמקום בו עולה אחרת ישנה טעות בנוסח.

הכוונה בהגותו של הר"ן

הר"ן סבר כי עיקר עבודת המצוות מצויה בלב, ללא אבחנה בין סוגי המצוות.³⁹

כי המחשבה בעבודת השם יתברך ובקיום מצוותיו היא פרי המצוה ושורש העבודה ועל זה הדרך גם כן המחשבה בעבירה היא שורש המרי.⁴⁰

³⁴ ראה: לורברבוים, תיאוריית, עמ' 63.

³⁵ ראה: רמב"ם, משנה תורה, ספר זמנים, הלכות שופר, פ"ב, ה"ד: "נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו. עד שיתכוין שומע ומשמיע." ראה גם: רמב"ם, משנה תורה, ספר אהבה, הלכות תפילה וברכת כהנים, פ"ד, הלכה טו: "כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה."

³⁶ ראה: הרמב"ם, משנה תורה, ספר זמנים, פ"ו, ה"ג: "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו." ראה גם: משנה תורה, ספר טהרות, הלכות מקוואות, פ"א, ה"ח: "כל הטובל צריך להתכוין לטבילה ואם לא נתכוין עלתה לו טבילה לחולין אפילו נדה שטבלה בלא כוונה כגון שנפלה לתוך המים או ירדה להקרה זו מותרת לבעלה."

³⁷ כפי שעולה מפרשנות דבריו על ידי בנו של הרמב"ם, ר' אברהם בן הרמב"ם. ראה: ר' אברהם, המספיק לעובדי השם, מהדורת דנה, עמ' 236: ה"ל, שו"ת ברכת אברהם, ס' לד. על תפיסת הרמב"ם כי מצוות לא צריכות כוונה ראה לדוגמא: פיקסלר, כוונה.

³⁸ ראה דבריו על המקום: רמב"ם, משנה תורה, ספר זמנים, הלכות שופר, פ"ב, ה"ד.

³⁹ את המצוות חילק את לשלושה חלקים: החלק האחד - מצוות הנתלות באמונות ודעות, כמו: מציאות השם, ההשגחה ושכר ועונש. החלק השני - מצוות מוסריות, כמו: ואהבת לרעך כמוך וחסד. החלק השלישי הן מצוות שטעמם נעלם מעיני ההמון, והכוונה בעשייה הנדרשת בהם היא לשם שמים. ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש החמישי, קצו-קצז.

⁴⁰ ראה: הר"ן, שם, עמ' קצח. אגב אציין כי בביטוי 'שורש המרי' השתמש ריה"ל, 'שורש האומנה ושורש המרי' ראה: ריה"ל, כוזרי, מ"א, עז, עמ' 34. אציין כי זוהי לשון התרגום של ר' יהודה אבן תיבון, יתכן שהר"ן קרא את הכוזרי בתרגום הזה.

הכוונה המצטרפת אל המעשה היא זו הנותנת לו את ערכו, באופן זה הציג הר"ן תפיסה כוללת יותר, תפיסה המציגה אורח חיים לפיו אף האדם העסוק בדברים ההמוניים השייכים לעולם הגשמי כל עוד שבלבו ובכוונתו להידבק באל הרי הוא עובד האל, ואילו מי שבלבו וכוונתו אינו רוצה להידבק באל גם בשעה שעסוק בעבודות הדתיות אינו עבד האל:

הנה ביארו כי אין עיקר המדרגה-החכמה, אבל הכוונה השלימה-במעשים טובים, כי המעשים הטובים אין תכלית כוונתם שיעשו האיברים, אבל כוונת הלב בהם. וראו ענין הכוונה מהו, כי מי שכוונותיו דביקות בה' יתברך, גם כשהוא מתעסק בדברים המוניים כענייני העסקים והקניינים הוא עובד ה' יתברך עבודה גמורה,⁴¹ ומי שאין כוונתו דביקה בה' יתברך, גם כשהוא חושב לעבוד ה' יתברך הוא ממרה אותו, שהרי כיוצא בזה אמר הנביא: 'בפיו ובשפתיו כיבדוני וליבו ריחק ממני ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, ונאמר 'קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם', כי אין עיקר מעשה המצוות- הקשת השפתיים, אבל אחרי כוונת הלב הן הדברים. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל: 'ערבים עלי דברי דודים מיינה של תורה' והטעם בזה: כי דברי החכמים הם גדרים וסייגים ותקנות לעיקרי המצוות, ומי שעושה גדרים ותוספות שמירה על המצוות מורה שאינו עושה אותן כ'מצוות אנשים מלומדה', אבל בכוונה גמורה, וזה עיקר המצוות ותכליתן השלם, כי מי שהולך על דרך זה, בכל מצוה קלה שעושה מאמת ומודיע כל האמונות הטובות, וגם בעסקים ההמוניים, לפי שהושם תכליתם בעבודת ה' יתברך, לא זולתה [...]. ומה מאוד דומה לזה מה ששאל אבוקרט בספרו הנהגת (המדות): למה לא יכירו ההמון לבין רופא הטוב ובין הרע, והשיב בזה: מפני שאותם הדברים בעצמם שמתעסק בהם הרופא הטוב מתעסק בהם הרופא הרע, כי כמו שהרופא הטוב מתעסק במשקים ובמרקחות ובמשחות ובאבקים, כן הרופא הסכל מתעסק באותם הדברים בעצמם, אלא שהרופא החכם עושה בכוונה ודבר בעיתו, והסכל בלי כוונה ובלא עיתו. כן ענייני המצוות והעניינים ההמוניים בשה, החסיד וההמוני מתעסקים בהם, אך הטובים, כל עניינם עבודה שלימה מפני הכוונה השלימה בהם, והאחרים, גם כשעובדים את ה' יתברך אין עבודתם שלימה, כי הכוונה היא העיקר במצוות.⁴²

בהמשך דבריו הסביר הר"ן כי כשם שבעשיית מצווה יש צורך בכוונה כך גם בעשיית עבירה קיימת כוונה. "כי המצוות והעבירות העיקר בהן הכוונה."⁴³ הר"ן עמד על דעתו כי הכוונה נותנת תוקף וערך למעשה עד שבחיבורו ההלכתי על הגמרא קבע: " [...]. אבל במתכוון שלא לצאת אינו יוצא."⁴⁴ קרי: כוונת האדם משמשת גם בצורתה ההפוכה, זאת אומרת שלא רק שאם נתכוון לצאת ידי חובה יצא, אלא גם אם נתכוון לא לצאת על אף שעשה את המעשה הפיזי לא יצא.⁴⁵

הכוונה בהגותם של חברי החוג

את חשיבות כוונת הלב במצוות ניתן למצוא אף אצל חברי החוג. החכמים הדריכו לשילובה של הכוונה עם המעשה בהגותם, מבלי ליצור דיפרנציאציה בין המצוות.

⁴¹ השווה: הרמב"ם, המורה, ג, נא, עמ' תו-תז. תיאורו של הרמב"ם שם את דרגת האבות הולם את תיאורו של הר"ן כאן.

⁴² ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השישי, עמ' רלד-רלה.

⁴³ ראה: הר"ן, שם, עמ' רלז.

⁴⁴ ראה: ר"ן על הרי"ף, ראש השנה, סוף ז, ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה: אבל דעת הרבה.

⁴⁵ הר"ן חלק על הריטב"א שסבר כי אדם שהצהיר כי כוונתו לא לקיים את המצווה על אף כוונתו יצא ידי חובה. עולה מדבריו כי המצווה אינה מושפעת מן הכוונה. השווה: ריטב"א בחידושו למסכת ראש השנה.

רמ"ה כתב על זה בפירושו למסכת אבות: "על טעם ענין המצוות עיקר עשיית המצוות הכוונה ולהשיג אהבתו."⁴⁶

רז"ה כך סיכם את דרשתו, הדרשה בה נכח רח"ק בקהל:

והנה אעיר על מאמר קטון הכמות וגדול האיכות, והוא אומרם ז"ל: 'לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה'. ולא אמרו כי אינו עיקר כי אם המעשה, אבל המעשה הוא האמת [...] על דעתי כי כונה זו הדרש והפסוק ע"ד מה שבא בתלמוד: מצות צריכות כונה, כי אע"פ שנעשה המצוות אנו צריכים כיוון לעשותם. וזה פירוש 'ואהבת את ה' אלוקיך', וזאת כונת איוב באומרו 'ויאחז צדיק דרכו וטהר ידים יוסיף אומץ'. הצדיק אשר ינהג בטוב יאחז בדרכו, אבל מי שהוא טהור ידים – שמא יעשה בידים, והוא עשיית המצוות, יעשהו בטהרת הלב – יוסיף אומץ.⁴⁷ [...] ולמען יובן על היושר, אביא הענין בכלל. הכלל העולה מדברי והתועלות המגיעות אצלנו הם חמישה: ראשון, ידיעת מעלת החכמה, שני, כי היא כלי למעשה: שלישי, כי המעשה צריך כוונה ועשותו מאהבה, רביעי, כי כשנעבוד את ה' מאהבה אהבתו אותנו ע"ד מה שבא בתורה באמרו מרו בכס מכל העמים. חמישי, כי ימשך מאהבתו חיי הע"ה והקרן גנוז לנו.⁴⁸

ריב"ד ביאר את הכוונה במצוות בעזרת אנלוגיה לתהליך עיכול המזון. לדידו, העיכול של המזון בגוף נעשה על ידי החום הטבעי, כך גם המצוות יפעלו בנפש על ידי החום שהוא הכוונה:

ולפי שהנחת הציץ על מצח אהרן היה פועל בדרך הזה לחזק החושים, אשר הם כלים הצריכים לכה הדברי, הנמשך מן הארון אשר היה במערב, נאמר בו לפני השם תמיד לומר שישים השם בין עיניו, ויבחין בעצמו הכוונה בהנחתו. כי כמו שהמזון לא יפעל בגוף כל עוד שלא יתפעל מן החום הטבעי, כן המצוות לא יפעלו בנפש כל עוד שלא יבחין הכוונה בעשייתם, וזהו שאמרו חז"ל במסכת ברכות למה קדמה שמע לווהיה אם שמ(ו)ע לומר שמקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך עול מצות.⁴⁹

ובהסברת הקרבנות האדיר את הכוונה המלווה את המעשה:

[...] הנה הכוונות שאנו מחשבים בדעתנו במעשה הקרבנות הן נכונות מאד. וזה כי בעבור שמעשה בני אדם הם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה צוה השם כי כאשר יחטא האדם יביא קרבן ויסמוך עליו כנגד המעשה ויתודה בפיו כנגד הדבור וישרוף באש הלב והכליות אשר הם כלי המחשבה והתאווה והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם עושים כל מלאכתו כדי שיחשוב בעשות זה על חטאו אשר עשה שראוי היה שיעשה כן מגופו. ולמען העבודה הזאת היותה שלימה עד מאד, והעיקר ממנה זה הלוי היא הכוונה, אמר שמואל הנביא אל שאול החפץ להשם בעולות וזבחים כשמוע בקול השם, הנה שמוע דברו חשוב בעיני השם יותר מזבח טוב, להקשיב אמורה על כוונת המצוות לקבל את המצוות חשוב זה בעיני השם מחלב אילים אשר הוא היותר משובח שבגוף הקרבן.⁵⁰

⁴⁶ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 142.

⁴⁷ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 161-162.

⁴⁸ ראה: רז"ה, שם, עמ' 163.

⁴⁹ ראה: ריב"ד, עה"ת, תרומה, עמ' קצג. השוואה בין מזון לגוף ובין פעולת המצוות על הנפש נמצאת כבר אצל ריה"ל ב'כוזרי' כשהטעים את מצוות התפילה: "הסדר זה בנפש הוא כסדר המזון בגוף. [האישי-טוב] יתפלל למען נפשו ויזון למען גופו", ראה: ריה"ל, כוזרי, ג, ה, עמ' 140.

⁵⁰ ראה: ריב"ד, עה"ת, ויקרא-זכור, עמ' רנד.

יחד עם זאת ניתן להצביע על התייחסות רחבה יותר לנושא בהגותם של ראב"י ושל רי"א, שם הרעיון של כוונה שבלב קיבל ערך נוסף.⁵¹

הכוונה באבן שתיה

בטור הרביעי העוסק בידיעת המצוות הדגיש ראב"י את הכוונה בעת קיום המעשה הדתי.

וכל המון ישראל בכלל ונשים הם מתחייבין לשמור המצוות בין שידעו בהם טעם בין שלא ידעו בהם טעם כמו שאומ' דבר אל כל עדת בני ישראל וכו' הקהל את האנשי' והנשי' והטף וגו' >ואין להם לסמוך כי אם לאביהם שבשמים והפרה וכיסוי הדם יוכיח⁵² אמנם הידיעה הכתובה בתורה המועלת בעשיית המצוות והזרוז הגדול שמזרזין אותנו נביאנו וחכמינו על הידיעה הוא על עשיית המצווה ר"ל כשנרצה לעשות מצוה זו כשיבא בידנו מצוה מן המצוות באיזה דרך נעשה המצוה והוא שהיצריכנו שיהיה לנו כוונה במצוה ר"ל שאם אוכל לדעת מה המצווה ולמה אני עושה המצווה לפחות טוב יהיה ואם לא אוכל להשיג זה כלומ' טעם המצוה יש לי לדעת לכוון לפני מי אני עושה המצוה. ובשביל מי אני עושה המצוה, כדי שלא נהיה כסוס כפרד אין הבין. ולזה אמרו אם כוון לבו יצא ואם לא כוון לבו לא יצא הוא שהיצריכנו לדעת לפני מי אני עושה המצוה כדי לכוון לבנו לאבינו שבשמים כפי הכח שיש לכל אחד וההכנה שיש לו והכוונה שלו יהיה מה שיהיה הן איש הן אשה קטן וגדול. לא כי מעט אותנו מעשיית המצוה חלילה להם מזה. לכן המשתדל לעשות המצוה הן איש הן אשה קטן וגדול בכוונת מלבו אע"פ שהוא מאין ידיעת טעם בהם הוא את נפשו החייה מאחר שכוונתו לשם שמים. ועל זה ארז"ל רחמני לבא בעיי הוא שהיצריכו לנו כוונה במצוות כלומ' שיהיה לבנו וכוונתו לשמים בעשיית המצוות וזהו באמת כוונתם על זה המאמ' כי איך היו אומרי' ז"ל שנחזיק בידיעה ולא נעשה המצוה שהרי הם זירזונו וצוו לנו מאד במצוות באמרם הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה. הוי זהיר בקרית שמע ובתפילה אמנם זהו באמת קבלת עול מלכות שמים ר"ל כשעושה המצוה בכונה שהוא מקבל עליו אלהותו ואדנותו ית' כשמשדל לעשות המצוה בכוונת לבו יהיה מי שיהיה. ומי שהוא חדל מלעשות המצוה ונשען על חכמתו, חכמתו לא יועיל לו כי מות ימות ולא יחיה והרי הוא כמורד ובוגד וקוצץ בנטיעות⁵³ ואוי לנפשו כי גמל לה רעה כי הוא מכיר בריבונו ומתכוין למרוד בו ואלישע בן אבויה יוכיח [...] שראוי לאדם ושהשם ית' חפץ בו הוא להזהר מאד בעשיית המצוות ר"ל שיכוון לבו בכל יכולתו במחשבה ובמעשה והוא שלא יחשוב בלבו מחשבה רעה או שום מחשבה כוזבת במצוה בן המצוות. אלא אם לא ידע בהם טעם יסמוך באלוקיו

⁵¹ אדגיש כי הכוונה הנצרכת אצל חכמים אלה בעקבות הר"ן היא כוונת לב. יתכן שפיתוח הרעיון תלוי באופיים של החיבורים. בשונה לדוגמא מן הדרשות של רז"ה וריב"ד בהם הרעיון תלוי בפסוקים או מאורעות מתחלפים, כך בפירוש למסכת אבות או בפרשנות כתובים בהם מוגבל ההוגה ומותאם לטקסט קונקרטי. בחיבורים מעין אלו, כמו א"ש או ספר העיקרים אשר אינם מוגבלים לטקסט קבוע יכול ההוגה לשתוח את דבריו באופן רחב וחופשי. דבר אחר, יתכן ומציאת רעיון זה בדומה למה שכבר ציינתי אודות טיב החיבורים א"ש והעיקרים העוסקים בעיקרי יהדות, ככללים, כפי שצינתי כשעמדתי על המכנה המשותף המתודולוגי של חברי החוג, יכול להעיד שוב ששני הוגים אלו למדו יחדיו בבית המדרש בברצלונה אצל רח"ק.

⁵² רזנברג העיר על המקום כי קטע זה נכתב בסוגריים נמצא בהערת שוליים ולטעמו הושמטו בטעות על ידי המעתיק, ראה: רזנברג, עמ' 606 הערה 5. סגנון זה של 'הפרה וכיסוי הדם יוכיח' מזכיר קמעא את סגנון של האגדתא תנורו של עכנאי שבה השתמש ר' אליעזר בן הורקנוס בטרמינולוגיה זו "אמת המים תוכיח" להוכיח כי הצדק עימו. ראה: בבל', בבא מציעא, נט, ע"ב. סגנון לשוני זה חוזר ונשנה בא"ש, לדוגמא: "בן סורר ומורה יוכיח", ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 611 (א"ש, עמ' 74, שורה 22): "ואלישע בן אבויה יוכיח", ראה: שם, עמ' 607 (א"ש, עמ' 70, שורה 28). "והפסח וברית מילה יוכיח" ראה: שם, עמ' 609 (א"ש, עמ' 72, שורה 18): "ונח ואברהם יוכיחו", ראה: שם, עמ' 593 (א"ש, עמ' 59, שורה 6). רמ"ה אף הוא השתמש בטרמינולוגיה זו: "והעגל יוכיח", ראה: רמ"ה, אבות, פ"ג, מ"ו, עמ' 133.

⁵³ ביטוי זה הולם את הקרבה של ראב"י אל עולם הקבלה כפי שהרחבתי בפרק העוסק בטיפולוגיה של חברי החוג.

וישען בצורו לעשות רצון קונו ומצוותו ויעשה המצוה בשביל אהבת בוראו ומפני יראתו שצוה לו לעשות כך ולא יהרהר [...]”⁵⁴

בדבריו של ראב"י עולה כי הכוונה במצוות בעלת זיקה עם ידיעת טעם המצווה: "שיהיה לנו כוונה במצוה ר"ל שאם אוכל לדעת מה המצווה ולמה אני עושה המצווה לפחות טוב יהיה". במידה והאדם אינו מגיע לכדי השגת טעם המצוה אזי הכוונה המינימלית הראויה הינה לדעת "לפני מי אני עושה המצוה ובשביל מי אני עושה המצווה".

את מטרת הידיעה מנמק ראב"י "כדי שלא נהיה כסוס כפרד אין הבין"⁵⁵ מטרה ההולמת אף את מטרת החיבור כולו, כפי שהציג ראב"י בפתיח את מטרת ארבעת הטורים-הסוגים הכוללים: "כי כאשר יגיע האדם אל כוונת ד' סוגים אלה כבר יצא מכלל תורת שאר בעלי חיים וקבל צורה אנושית."⁵⁶

בדבריו על הכוונה במצוות לא ניכרת דיפרנציאציה ביניהן, יתרה מזה גם בשעה שראב"י הזכיר את קריאת שמע והתפילה,⁵⁷ לא ניכר בידול מן היתר. הללו מסייעות לבאר את הכוונה במכלול המצוות: "קבלת אלהות ואדנותו ית' כשמשנתל לעשות המצוה בכוונת לבו יהיה מי שיהיה". אוסיף, כי בטור הראשון בו עמד ראב"י על מציאות האל כתב במפורש על הפסוק 'השם אחד ושמו אחד' "ונרחיב הביאור מעט כדי שנוכל לצייר אותו בדמיונו."⁵⁸ האדם צריך לדעת מי הוא אותו אל – "שהוא בעל הידיעה והחסד והרצון והיכולת",⁵⁹ את דבריו שם ניתן היה לבאר לכאורה על קבלת עול מלכות שמיים שבקריאת שמע, אך לטעמי כעת, לאור מכלול הדברים ניתן להסיק כי ההרחבה נצרכת עבור הכוונה בכלל המצוות. כפי שקבע ראב"י בתחילת דבריו כאן במובאה כי הכוונה היא לדעת בפני מי אתה עושה את המצווה ובשביל מי עושים את המצווה.

ובציון שתי מצוות אלה של קריאת שמע ותפילה יצר ראב"י הלימה בין הכוונה לדעת בפני מי אתה עושה את המצווה ובין קבלת עול מלכות שמים. הכוונה היא בעצם ידיעת האל וקבלת עול מלכותו.

חשיבותה של הכוונה מתעצמת עוד יותר בהמשך דבריו, בשעה שכינה ראב"י את האדם העושה את המצווה ומתכוון בעשייתה בכינוי 'קדוש'.⁶⁰ כינוי זה ניצב אל מול הכינוי 'בוגד וקוצץ בנטיעות' המתאר את האדם אשר נמנע מלעשות בפועל את המעשה הדתי ונשען על חכמתו. ראב"י הדגיש כי חשיבות הכוונה אינה מבטלת את המעשה, אלא שניהם יחד נצרכים עבור מילוי החובה הדתית.

וכתי למען תזכרו ועשיתם התראו כי הכתו' מזרז אותנו תמיד בעשיית המצוות כולם ושלא אבצר מלעשות שום אחד מהם, כי בזה הדרך אקרא קדוש כמו שזירזוני בידיעה ובכוונה בהם כי הזכירה

⁵⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 606-607 (א"ש, עמ' 70 שורה 2-26).

⁵⁵ בדומה לפסוק בתהלים, ראה: תהלים, לב, ט.

⁵⁶ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 529-530 (א"ש, עמ' 1 שורה 16-17).

⁵⁷ שכפי שאמרנו ברקע לסוגיה גם לסוברים כי מצוות אינן מצריכות כוונה, הרי שהללו הן יוצאות מן הכלל ובהן נצרכת כוונה.

⁵⁸ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 544 (א"ש, עמ' 14, שורה 9-10). בדבריו שם ניתן להצביע גם על היחס שבין המדע לדת, כפי שצינתי בפרק שעמד על המכנה המשותף הטיפולוגי של חברי החוג: "זהו שאמ' הפילוסוף כי הש' ית' אינו יודע בידיעה [...] וזאת הדעת מסכמת על דעת תורתנו." אם כי ראב"י לא הקדים את התורה לפילוסופיה. ראה: לעיל, עמ' 72. דבר נוסף על אף המתודה של הקיצור והצמצום, אשר אפיינה את חברי החוג כפי שצינתי בפרק שסקר את המכנה המשותף המתודולוגי, כאשר מדובר בדבר מהותי ובסיסי כמו מציאות האל, או יותר מדויק היכול של האדם לדמות אותו בדמיונו בשעה שמקבל עול מלכות שמים, אזי מצהיר ראב"י 'ונרחיב הביאור מעט'. על דרך הקיצור, ראה: לעיל, עמ' 190-191.

⁵⁹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 555 (א"ש, עמ' 25 שורה 15-16).

⁶⁰ הכינוי: 'קדוש' נזכר אף אצל רח"ק בבעה"נ. רח"ק הסביר כי בעשיית כל המצוות ובייחוד המאכלות האסורות ואיסורי עריות: "יקרא האדם קדוש, והוא מתקדש בהם ראוי לשמור אותם." ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 85.

תיאמר על כוונה וידיעה בדבר. ואומי' ושמרתם ועשיתם וארז"ל ושמרת' זו תלמוד כלומי' ללמוד בהם ולהבין ולהורות ועשיתם כמשמעה.⁶¹

יתרה מכך, העשייה קודמת לידיעה ואינה תלויה בה - בין אם ידע האדם את טעם המצווה ובין אם לאו מוטלת עליו חובת עשיית המצווה. כפי שציניתי לעיל הידיעה מגלמת בתוכה את הכוונה, כך שידעת המצווה-הכוונה עם המעשה מזכה את האדם בכינוי 'קדוש'.

אדגיש כי לטעמי, מלבד חשיבות הכוונה לצד העשייה של המעשה הדתי, רעיון הכוונה בחיבור מקבל משמעות רחבה יותר ממה שראינו עד כה.

⁶¹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 608 (א"ש, עמ' 72 שורה 7-11). ראב"י ביאר כאן את הכתובים כפשוטם, ניכר כי זהו סגנונו בדומה לביאורו על נס עמידת החמה ליהושע בגבעון. נס זה נידון אצל רח"ק ושלושה מתלמידיו. רח"ק דן בנס עמידת החמה בזיקה לנבואת משה. בביאורו הקפיד רח"ק מחד, כי נבואת משה תשמר כייחודית מבלי שתיתכן נבואה גדולה ממנה, ומאידך שהניסים אשר נזכרו בכתובים יישארו ככאלה השוברים את חוקיות הטבע. "זזה למה שיראה שיהיה עת הנקמה סמוך לביאת השמש כמה שיודע על זה אמרו ולא אץ לבא כיום תמים, ירצה בו שלא מיהר לבא כמו שבהיות השמש באמצע השמים שתנועתו מתאחרת, אבל החוש כן היה בעת השקיעה לא שנתבטלה, אבל שנתאחרה בהיותה באמצע השמים אצל החוש, שאז היום בתמימות ושלימות. ולפי שאפשר שהיתה הנקמה במהירות גדולה, ואולי שלא נשתהה חצי שעה, הוא קרוב מאד שלא הרגישו באיחורו בהיותם במלחמה, זולתי אותם שלא היו במלחמה להיות הזמן מעטי, ולא הקדימו להם הידיעה, כי קרוב הדבר שלא הרגישו בו אלא מעטים מהרגילים בחכמה ההיא. ולהיות תכלית המופת אם התועלת שנמשך ממנו בטוב גופי, אם להקנות אמונתו, והוא תכלית זכירתו בספר להקנות אמונה בלבד, הנה למיעוט פרסומו קצרה התורה מזכירתו במשה." רח"ק ביאר את הנס באופן מתון. הנס היה בכך שגרמי השמים האטו את מהלכם, השקיעה התאחרה, ונדמה היה ליושבי הארץ כי השמש עמדה כשהיא בשיאה. רח"ק אף דייק כי הנס לא היה מפורסם. ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ד, פ"ג, עמ' רא-רב. לעומת רח"ק, ראב"י הסביר את הנס כפשוטו בהתאם לכתובים והסתייג מביאור מתון של הנס, ניכר כי בעוד נבואת משה היא זו אשר הנחתה את רח"ק, הרי מה שהנחה את ראב"י הוא פשט הכתובים וקבלת דברי חז"ל כפשוטם. "ולכן היה מהנפלאות ביותר גדולות והאותות העצמות העמדת השמש בגבעון והירח בעמק איילון, עכ"פ שבתה התנועה העליונה כלה שהוא גלגל התשיעי המניע כל הגלגלים מן המערה למזרח הפך תנועת הגלגל, שהוא מן המזרח למערב כי לא יתכן ששבתה קצת התנועה וקצתה תהיה קיימת אלא אם פסקה קצת פסקה הכל עכ"פ כי הנה הירח הוא בגלגל השפל והשמש הוא בגלגל הרביעי על פי הרב וכששבתו אלו השנים עכ"פ שבתו מה [שביניהם] וכששבתו מה שביניהם שבתה מה שלמעלה מהם ר"ל המניע אותם כי כל מניע מניע כל עוד שהמתנועע מתנועע וכשתסור המתנועע עכ"פ תשבות המניע מלהניע וזה היה כע"פ אות גדול והשבתת התנועה באמת כי אם לא היתה נשבתת התנועה לגמרי כפי דעת קצת מבני עמנו, לא היו רז"ל מביאין זה הפלא בעצמו המשל ודמיון כאמרם אפי' אם היה מעמיד לנו חמה באמצע השמים כיהושע ובר' עקיבא השלם ואמ' חס ושלו' אין הקב"ה מעמיד החמה באמצע הרקיע [לעוברי] רצונו". בטור הראשון הודן על מציאות האל עמד ראב"י על הנס וביאר אותו כעצירה מוחלטת של גרמי השמים בהלימה לתיאורו כפלא בדברי חז"ל. לדידו, גרמי השמים עצרו במסילותיהם, כפי שנאמר: 'שמש בגבעון דום וירח בעמק איילון', הכתוב מצוין כי גלגל הירח עצר ועצרה גם השמש - הרי מכאן שמוכרח שכל המערכת נעצרה. ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 561-563 (א"ש, עמ' 32 שורה 1-25). לטעמי דבריו הולמים גם את דברי רי"א. רי"א הזכיר את נס עמידת החמה בשעה שדן בחטאו של משה במי מריבה שלשיטתו שורשו נעוץ בחוסר אמונה. רי"א ביאר אף הוא את הכתובים כפשוטם מבלי לחשוש שנבואת משה תגרע מכך: "ולזה תמצא יהושע כשנצטרך לכמו זה הדבר, לא המתין ליטול רשות מהשם ולימלך בשכינה, אבל נשען על השם שיעשה רצונו. ומעצמו אמר: 'שמש בגבעון דום' וגו', כמו שהעיד הכתוב: 'אז ידבר יהושע לה' לאמר ויאמר לעיני כל ישראל, שמש בגבעון דום, וקיים השם דברו, עד שהעיד הכתוב עליו שלא היה דבר גדול כמוהו אפילו בימי משה, שיאמר משה מעצמו ויתקיים דבר גדול כזה. ואמר: 'ולא היה כהיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש' וגו' כלומר שיקיים השם דבר גדול כזה שיגזור האיש מעצמו." ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ב, עמ' תקמד. נס עמידת החמה הוזכר אף בפירוש למסכת אבות לרמ"ה. שם בביאור לפ"ו מ"ט העוסקת בקניינים: 'שמים וארץ קנין אחד' וכו' הביא רמ"ה ברייתא להוכיח כי הארץ והשמים נבראו עבור ישראל. לדידו, האדם מישראל מעלתו ממעל הגלגל והכוכב כמו שנמאר וישלח יעקב מלאכים "מהו הגדול השומר או הנשמר"? בדבריו הציג מדברי הר"ן שהביא רמ"ה מנס עמידת השמש (דברי הר"ן מופיעים בפירושו על התורה, מהדורת פלדמן, בראשית, א סוף יט, עמ' לט.) כהמשך לאזכורו של הר"ן הביא שם רמ"ה מדרש ממנו עולה כי אכן פעולת גרמי השמים נעצרה בגזרתו של יהושע בהתאם לפשט הכתובים ודברי חז"ל: "א"ל השמש ליהושע וכי יש קטון אומר לגדול דום [...] א"ל יהושע בן חורין קטן יש לו עבד זקן, אינו אומר לו שתוק". ראה: רמ"ה, אבות, ו, ט, עמ' 333-334. אמנם פירושהם של רי"א ורמ"ה אינם מבארים במפורש את נס עמידת החמה אך מדבריהם עולה ביאור הולם את פשט הכתובים. אאיר כי ביאור הכתובים כפשוטם ודברי חז"ל כפשוטם עולה בקנה אחד עם תפיסתו של הר"ן שהצגתי לעיל, ראה: לעיל, עמ' 143 ואילך. עוד על הנס הזה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ראה לדוגמא: שוורץ, הנס.

כזכור ראב"י העמיד בא"ש ארבעה טורים: מציאות האל, השגחה, ידיעת התורה וידיעת המצוות. בפרק הקודם עמדתי על יחסי ההתניה הקיימים בין הטורים לאור דרשת הפסוקים 'השכל וידוע אותי' בירמיהו, ולהערכת, במובאה אשר לפנינו עולה שיקול הדעת בארגון הטורים בסדר הזה בדווקא אשר עמד נגד עיניו של ראב"י. הכרת האל קרדינלית לקיום המצווה בכוונה. על כן, רק לאחר הטור הראשון והשני, בהם הכיר המאמין את האל ולמד על מציאותו והשגחתו התמידית, יכול המאמין לבוא לידיעת התורה וממנה לקיום המצווה עם הכוונה המצופה ממנו. יוצא אם כן, שקיום המצווה עם הכוונה הנכונה, קרי: הכרת האל והידיעה "לפני מי אני עושה את המצווה", היא תכלית החיבור כולו. בשעת המעשה הדתי חייב המאמין לכוון ולדעת כי הוא עומד לפני אל 'שהוא בעל הידיעה והחסד והרצון והיכולת',⁶² והמשגיח.

אך הדרישה להצבת האל אינה חלה רק בעת הקיום המעשה הדתי, אלא: "כי העובד הש' ית' צריך לעבוד אותו לבדו ושלא יהיה לבו נוטה ושלא יהיה מחשבתו פונה אחר תיתועי' אחר' והבלים שאין בס מועיל."⁶³

ראב"י, בדומה להר"ן, דרש תודעה אלוקית תמידית. ראב"י דרש חיים עם כוונה טוטאלית. על האדם המאמין להציב את האל במרכז חייו מבלי שליבו או מחשבתו ישוטטו במרחבים המנתקים אותו מתודעה זו, ומסיתים אותו מתכליתו.

הכוונה בספר העיקרים

הכוונה הנלווית במצוות מודגשת אף בספר העיקרים.

כי בעשיית כל המצוה ומצוה יש שתי בחינות. האחד, מצד העשות המצווה והגיעה אל הפועל השלם והשנית מצד כוונת העושה אותה. והשלמות הנמשך אל המצווה איננו מצד המעשה שהרי אמרו רבותינו ז"ל במסכת נזיר גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה.⁶⁴

רעיון הכוונה הבולט בהגותו של רי"א לא נעלם מעיני החוקרים והביא אותם להתייחסות בעניין:

1. היינמן במחקרו עמד על הדיון המופיע במאמר השלישי אודות כוונת הלב, ואף הבליע בקצירת האומר את הכוונה בתפילה ובתשובה:⁶⁵

ואולי מתוך הערכתו הרבה של כוונת הלב בא רי"א להאריך בשבח "העבודה שבלב", כלו' – התפילה, שאין טיבה בזה שמשפיעה על רצון הבורא (ד, כ ולהלן) אלא יחד עם התשובה (ד, יח) מכינה אותנו להיות ראויים לקבל את ההשפעה הטובה היוצאת מאת האלוהים.⁶⁶

מדברי היינמן עולים שני עניינים האחד ספציפי לסוגיית התפילה והאחר רחב יותר לכלל שיטת תפיסת המצוות של רי"א. בהקשר של סוגיית התפילה, היינמן טען כי תפיסתו של רי"א מזכירה את תפיסת התפילה של ריה"ל לפיה לתפילה יש ערך חינוכי יותר מאשר תועלת. בהקשר לתפיסת המצוות של רי"א

⁶² ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 555 (א"ש, עמ' 25 שורה 15-16).

⁶³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 597 (א"ש, עמ' 62, שורה 10-11). "שיכוון לבו בכל יכולתו במחשבה ובמעשה והוא שלא יחשוב בלבו מחשבה רעה או שום מחשבה כזבת במצוה בן המצוות", ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 607 (א"ש, עמ' 71, שורה 6-13): שם (א"ש, שם, שורה 17-20). תיאור זה הולם את ביאורו של הרמב"ן על הפסוק: "ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו: [...] שלא תפרד מחשבתו מן השם אל אלהים אחרים, שלא יחשוב שיהיה בע"ג שום עיקר אלא הכל אפס ואין, והנה זה כמו שאמר עוד, ואותו תעבודו ובו תדבקון, והכוונה להזהיר שלא יעבוד השם זולתו אלא לה' לבדו יעבוד בלבו ובמעשיו. ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו ולבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה'." ראה: רמב"ן, עה"ת, דברים, יא, כב, עמ' שצה.

⁶⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ח, עמ' שצז.

⁶⁵ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 113-114.

⁶⁶ ראה: היינמן, שם, עמ' 113.

בכללותה ובסוגית הכוונה בפרט סבר היינמן כי רי"א הציג תפיסה אפולוגטית אשר ממנה עולה כי היהדות מעריכה את הכוונה ואף עולה בכך מן הנצרות.⁶⁷ הדגשת הגורם האפולוגטי בניתוחו של היינמן נשנה אף בשעה שעמד על הדגשת של קיום המעשה בדברי רי"א:

וכן עניין הכוונה לבדה בזולת המעשה אינו מועיל כלל. שאם היה זה מועיל, היה ראוי שתעלה ידיעת המצווה ולימודה בכוונה במקום עשייתה [...] ואחר שבארנו שאין המעשה לבדו הוא עיקר ולא הכוונה לבדה, ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העיקר בעשיית המצוות. כמו שהיה העניין בחלק המדעי עם החלק המעשי, כמו שביארנו בזה המאמר. וכן הוא העניין בעשיית המצוות, כי המעשה שתצטרף אליו הכוונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש, כי הכוונה נותנת שלמות אל המעשה.⁶⁸

לדידו של היינמן אף מכאן עולה טענה אפולוגטית, לפיה על ידי קיום המצוות זוכה האדם לממש את שלמותו ולחיי העולם הבא.⁶⁹

2. דרור ארליך במחקרו עמד במסגרת דיונו על תורת האדם על סוגיית המצוות. ארליך אשר אחז בגישה הספרותית וטען כי ספר העיקרים נכתב בסגנון אזוטרי, ראה אף בסוגיה זו ראייה לכתיבה אזוטריה.⁷⁰ לדידו, בסוגיה זו ניתן להצביע על הבחנתו העקרונית והסגנונית של רי"א בין הדרישות הגלויות, המיועדות להמוני העם, ובין אלו הסמויות המיועדות ליחיד הסגולה המשכילים.⁷¹

ארליך הצביע על שלושה דגמים הנמצאים לשיטתו לאורכו של ספר העיקרים בנוגע לקיום המצוות:

1. דגם מעשי. קרי, עיקר קיום המצווה הוא ביצועה המעשי. דגם זה לדידו של ארליך מופיע בהקשר הפולמוסי האפולוגטי.
2. דגם משולב. קרי, עיקר קיום המצווה הוא בשילוב הכוונה עם המעשה. דגם זה לדידו של ארליך מאפיין את החלק הארי של תפיסת המצוות של רי"א.⁷²
3. דגם כוונתי. קרי, עיקר קיום המצווה הוא הכוונה. דגם זה לדידו של ארליך: "אינו מופיע במפורש בדברי אלבו, אך הוא מצא את ביטויו הן ברמזים המשוקעים בדיון המרכזי בסוגיה הן בהתבטאויות מפורשות מעט יותר המופיעות מחות למסגרתו של דיון זה."⁷³

⁶⁷ ניכר מן הדיון כי היינמן ראה את רי"א כהוגה אפולוגטי ואת הגותו כאפולוגיטית: "[...] כדרכו וכדרך כל האפולוגטיים היהודיים שבתקופה זו" ראה: שם, עמ' 114. בפרק הקודם ציינתי כי תפיסה זו השפיעה על מסקנות המחקר של יונתן קדם על טעמי המצוות בספר העיקרים. ראה: לעיל, עמ' 254.

⁶⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ח, עמ' שצז-שצח. ראה: היינמן, שם.

⁷⁰ ארליך, אזוטריה, עמ' 180-187. הקדמתי את מחקרו של ארליך על אף שהוא מאוחר למחקרו של אורבאך כיון שמבחינת התוכן נראה כי הוא עוקב אחריו מסקנותיו של היינמן באשר לאפולוגטיקה בספר העיקרים. ארליך טען בהמשך לדברי היינמן כי רי"א עסק בספרו בסוגיית טעמי המצוות באופן מינורי, והמעט אשר הציג בא על רקע הפולמוס האנטי נוצרי. בשעה שהגן על מצוות מסוימות עליהם נמתחה ביקורת מצד הנוצרים. ראה: ארליך, שם, עמ' 176 הערה 72. תפיסתי בדבר רעיון האזטריות בספר העיקרים כתבתי בהרחבה בעבודת התזה שלי. סגנון כתיבתו של רי"א מעורר תהיה לא אחת נראה לי כי בעיקר בשל הדואליות הקיימת בסוגיות רבות, כדוגמת: הדיון בתפילה ובתשובה. יחד עם זאת יישוב הדואליות בטענה לאזטריות לטעמי אינו הולם את הטקסט וודאי שבפרספקטיבה של חוג אינו הולם את הסגנון של החוג ולא את המטרות שהציבו לעצמם נוכח המציאות הריאלית עמה התמודדו. במחקר הצעתי דרך לקריאה הנכונה אותה כיניתי מדיאלקטיקה לסינתזה. ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 16-32. אדגיש כאן כי המונח 'סנתזה' נתפס באופן אינטואיטיבי בבחינת זעיר מכאן וזעיר משם 'כפוסח על שני הסעיפים', על כן אדייק כי כוונתי היא לסלילת דרך חדשה מלאה ושיטתית.

⁷¹ ראה: ארליך, שם, עמ' 176.

⁷² אם כי אירי כי ארליך זהיר בניסוח: "חלק הארי של דיונו המרכזי של אלבו בסוגיית המצוות", לטעמי בניסוח זה רצה ארליך לרמוז לקורא כי ישנם דיונים ורבדים נוספים לתפיסת המצוות, בדומה לתפיסה האזטרית.

בין מסקנות המחקר נמצא כי על אף שהדגם השני – המשולב, הוא המייצג את עמדתו העצמית לכאורה של רי"א, בפועל רובד זה הינו רק אקזוטרי ומיועד להמון ולא ליחידה הסגולה המשכילים. הדגם השלישי, המפקיע את הכוונה מן המעשה והמבטא תפיסה דתית רדיקלית הוא זה המשקף את תפיסתו של רי"א. ארליך טען כי בפועל נמנע רי"א מלהציג תפיסה זו בפומבי בשל מעמדו ותפקידו הרבני מחשש כי עמדה זו תוביל לאי קיום המעשה הדתי. או לחילופין מחשש מהתקפות של הוגים שמרנים ומחוגי המקובלים שיראו בכך המלצה לאי קיום המעשי של המצוות.⁷⁴

3. ש"ב אורבאך עמד אף הוא על הדיון בסוגיית כוונת הלב בהגותו של רי"א.⁷⁵ אורבאך דייק כי תפיסת רי"א מייקרת את הכוונה עד כי ריבוי מעשים, גדול ככל שיהיה, ללא כוונה אינו שווה למצווה אחת בכוונה.

ולפי זה יש מי שעושה מצוות הרבה ואינו עולות לו כלום [...] ויש עושה מצוה אחת תספיק יותר ממצוות הרבה כפי כוונת העושה אותה לקנות חלק גדול מהשלמות.⁷⁶

יתרה מכך, מלבד כי הערך של קיום מצווה אחת בכוונה גדול מקיום מצוות רבות ללא כוונה, אף עולה מדבריו כי הימנעות ממעשים רעים מתוך כוונה לקיים את צו האל אף היא בעלת ערך ומקנה לאדם את שלמותו בשל כוונת הלב.

אם בא לידו דבר עברה ונמנע ולא עשאה מפני יראת השם, הנה הוא זוכה בזה לחיי העולם הבא [...]. כי ההמנע מעשות העבירה בעבור יראת השם ואהבתו הרי הוא כאילו עשה מצות עשה כתיקנה על הכוונה הראויה.⁷⁷

במחקרו לא התמקד אורבאך בפן האפולוגטי,⁷⁸ אלא עמד אגב אורחא על הצבת אלטרנטיבה מחשבתית מול אסכולה שונה.⁷⁹

והסך הכול: רק הצרוף של המעשה והכוונה הוא העשייה הדתית השלמה. ומכאן מסיק אלבו, אף קיום החלק המשפטי של התורה, - נוסף לתועלת החברתית הצומחת ממנו – אם מצורפת אליו הכוונה למילוי הרצון האלוקי, הוא מקבל ערך דתי כיתר מצוות התורה שיש בהם רק מטרה דתית זו (ובכן לא כאסכולה זו הרואה בתועלת החברתית את המגמה היחידה ואת הערך היחיד של הפעולה המשפטית, ואף לא כאסכולה זו המעריכה את הכוונה הטובה שבה, את הרצון המתגלה בה לעשיית הטוב כשהוא לעצמו ורואה. ברצון זה את כל הערך המוסרי שבה אלא הגורם הקובע את הערך העליון שלה הוא הגורם הדתי היינו, הכוונה לציית לרצון אלוקים).⁸⁰

על הנאמר במחקר עד כה אבקש להוסיף נדבך ולעיין מחדש בטקסטים.

⁷³ ארליך, אזטריות, עמ' 176.

⁷⁴ ראה: ארליך, שם, עמ' 186-187.

⁷⁵ ראה: אורבאך, עמודי, ב, עמ' 220-622. ניכר מדבריו התמקדות בפרקים כז-כח במאמר השלישי.

⁷⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ז, עמ' שצב: אורבאך, שם, עמ' 620.

⁷⁷ ראה: רי"א, שם, עמ' שצד.

⁷⁸ למעט איזכור העניין לגבי ריבוי המצוות. לדידו של רי"א הריבוי אינו בא להעמיס ולהכשיל את האומה אלא זהו חסד אלוהי המכוון להביא את האדם להגיע לשלמותו. (אורבאך שם ציין כי זה בעקבות הרמב"ם לאור הטקסטים שדנו בהם במישור הרעיוני- ניכר כי זוהי התפיסה הכוללת בה אחזו כלל חברי החוג, בעקבות הר"ן ורח"ק. מוטיב החסד כפי שצינתי היה מרכזי בהגותם.) כנגד זה הבליע אורבאך כי הרעיון שהמצוות באו להכביד מצוי בספרות הנוצרית ובפרט הגנוסטיית. ראה: אורבאך, שם, עמ' 622.

⁷⁹ את דבריו כתב בסוגריים.

⁸⁰ ראה: אורבאך, שם, עמ' 621. בהמשך הדברים העלה אורבאך סברה כי מהמשך דברי רי"א עולה כי העניין היה לצורך ריאלי עקב בעיה אקטואלית שהייתה בימיו. על זה אאיר שלאור הכתבים של יתר חברי החוג אשר נכתבו בתקופה מקבילה פחות או יותר עולה ניתן לאשר כי הדברים נאמרו על בעיה קונקרטיית וממשית עמה התמודדו החכמים כפי שעמדתי בפרקים הקודמים. ראה: לעיל, עמ' 19 ואילך.

ראשית אבקש להתייחס לגורם האפולוגטי אשר ניתן לו משקל רב במחקרים של היינמן וההולכים בעקבותיו.⁸¹ הגותם של חברי החוג בכלל ושל ריי"א בפרט נכתבה בעין הסערה. קורות העיתים שזורים בין השורות של כתבי החוג, אם במפורש ואם ברמזו כפי שכבר הראו כמה חוקרים ואף אני בפרקים הקודמים,⁸² בד בבד ברצוני לסייג במעט את הגורם האפולוגטי ולטעון כי מעיון במכלול הגותו של ריי"א ומעיון הגותם של חברי החוג ניכר כי מלבד האפולוגטיקה יש כאן תפיסה תאולוגית רחבה יותר, עצמאית ובמידת מה קוהרנטית, כפי שאמר ריי"א: "כלל גדול יהיה בידך בעשיית המצוות, שהכל הולך אחר כוונת הלב."⁸³

הדיון אודות הכוונה חוזר ונשנה בהגותו של ריי"א מספר פעמים בספרו.⁸⁴

במאמר השלישי הציג ריי"א את חלקי התורה: דברים-דעות, משפטים וחוקים ואת תכליתם.⁸⁵ לשיטתו, בכל חלק ישנן מצוות עשה ומצוות לא תעשה, ובכל מצוה ישנם שני היבטים: האחד, הפעולה הפיזית של המעשה הדתי והשני, הפעולה הרוחנית הנלווית למעשה הדתי – הכוונה.

כי בעשיית כל המצוה ומצוה יש שתי בחינות, האחד מצד העשות מעדה המצוה והגיעה אל הפועל השלם, והשנית מצד כוונת העושה אותה, והשלימות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה שהרי אמרו רבותינו ז"ל במסכת נזיר: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה"⁸⁶, ואמרו שם: משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח, עליו הכתוב אומר: "וצדיקים ילכו בס" וזה שאכלו לשם אכילה גסה, עליו הכתוב אומר: "ופושעים יכשלו בס."⁸⁷ הנה ביארו בפירוש שהמצוה בלא כונה אינו עולה לשום מצוה. וכן ענין הכונה לבדה בזולת מעשה אנו מועיל כלל, שאם היה זה מועיל, היה ראוי שתעלה ידיעת המצוה ולימודה בכוונה במקום עשייתה. ואינו, כי קריאת הפרשיות שבתפילין אינה עולה העבור הנחתן.⁸⁸

ריי"א הדגיש כי שלימות המצווה מגיעה מן הכוונה ולא מן המעשה. בהמשך דבריו אף הציג את תוכן הכוונה הנצרכת בשעת קיום המצווה.

ויתבאר מזה, שפועל עשיית המצוה לבדו אינו מכוון להגיע אל השלימות האנושי מצד עצמו, אלא מצד ההוראה שיש בעשייתו המצוה על ההכנע אל השם יתברך לעשות רצונו ולאהבה אותו. והרי זה כמדליק את הנר שאין הכוונה בהדלקה פועל ההדלקה בעצמה, רוצה לומר: כדי לכלות את השמן

⁸¹ כפי שצינתי בפרק הקודם, הגורם האפולוגטי היווה גם ציר מרכזי במחקר טעמי המצוות בספר העיקרים של היינמן וקדם. וכפי שאראה בפרק הבא, הסברת המצוות לא כללה רק מצוות שעמדו במרכז הפולמוס עם הנצרות אלא אף מצוות אחרות על מנת להציג את מערכת התורה אורגנית ומובנית במטרה שהמאמין יקיים את המעשה הדתי מתוך הבנה והזדהות כמו יתר חברי החוג, אשר שמו להם בעקבות רבם והר"ן להציג אלטרנטיבה מחשבתית סדורה, מובנת ורצינאלית למאמין. ראה: להלן, עמ' 273.

⁸² בספר העיקרים הנצרות נזכרת לעיתים במפורש, כמו: ריי"א, עיקרים, מ"א, פ"א, עמ' ד: מ"ג, פ"ח, עמ' רפו: מ"ג, פכ"ה, עמ' שעא-שפז: ולעיתים ברמז, כמו: ריי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"א, עמ' שנד: מ"א, פי"ח, עמ' פב: מ"ב, הערה, עמ' קכד. לרמזים אחרים, ראה לדוגמא: ויס, דור, ה, עמ' 219: בער, תולדות, עמ' 208 והערה 40. בהגותו של ראב"י, ראה לדוגמא: א"ט, 547 (א"ש, עמ' 17, שורה 4 עמ' 18 שורה 5): רוזנברג, א"ט, עמ' 541 (א"ש, עמ' 12, שורה 12) אצל רמ"ה, ראה לדוגמא: רמ"ה, א"ב, עמ' 109-111, תהילים קיט, פס' קכא-קכח: בספרות המחקר ראה לדוגמא: בן ששון י', משנתו ההיסטורית: הנ"ל, רח"ק: לסקר, השפעת: נתניהו, אנוסי ספרד, עמ' 116-119, 122-127: רגב, היחס לאנוסים, עמ' 120-121: שביד, הפולמוס: בדלוב, העמדת, עמ' 16-15, 123-125.

⁸³ ראה: ריי"א, מ"ג, פכ"ז, עמ' שצב.

⁸⁴ ראה לדוגמא: מ"ג, פ"ה, עמ' ערה: שם, פכ"ז עמ' שצב-שצח: שם, פ"כח, עמ' שצו-ת: שם, פ"ל, עמ' תז.

⁸⁵ בדומה ליתר חברי החוג שהציגו תכליות שונות לחלקי התורה כפי שהצגתי בפרק הקודם. ראה: לעיל, עמ' 272 ואילך.

⁸⁶ דרישת מאמר זה נשנית שוב בפרק כ"ט, ראה: ריי"א, עיקרים, עמ' תה.

⁸⁷ מאמר חז"ל זה נשנה שוב גם במ"ג, פ"ל, ראה: שם, עמ' תו.

⁸⁸ ראה: ריי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ח, עמ' שצז.

ולשרוף את הפתילה, שהוא הפועל המגיע ממעשה ההדלקה, אבל כוונת הדלקת הנר הוא בעבור האור הנמשך מן המעשה ההוא. ולזה מה שדימה הכתוב המצוה לנר, באומרו: 'כי נר מצוה' והתורה אל האור, באומרו: 'ותורה אור'.⁸⁹

תוכן הכוונה הינו היכנעות לרצון האל – ציות לאל.⁹⁰

להדגשת היחס בין הכוונה ובין המעשה, תוך מתן עליונות לכוונה הציג רי"א אנלוגיה להדלקת אור. בשעה שעמדתי על המכנה המשותף במישור הטרימינולוגי הצבעתי על שימוש המטאפורי במונחים: 'אור' ו'נר', והנה כאן מטאפורה זו משמשת את רי"א להסברת הכוונה במצוות. בשעת הדלקת הנר אין האדם מתכוון לתוצאה המעשית הפיזית של כיליון השמן או שריפת הפתילה אלא האדם מתכוון לאור הנמשך מן המעשה הפיזי. בדומה לכך, הכוונה הרצויה בעת עשיית המצוות היא לעשות את רצון האל ולא להוביל אותו ולא התוצאה של המעשה עצמו.⁹¹

הכוונה המלווה למעשה היא אף היוצרת את הדיפרנציאציה בשכר המצוות:

[...] בעולם הבא מדרגת כל אחד ואחד לפי מעשיו ורוב המצוות שיעשה. וגדולה מזו נמצא לרבותינו ז"ל במקומות הרבה, שאפילו בעשיית פועל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה, אם יכוון העושה בעשייתו לשם שמים ולכבוד השם יתברך ולכבוד התורה יזכה בה לחיי העולם הבא.⁹²

הכוונה המלווה את המעשה הדתי מזכה את האדם בשכר, כך יתכן מצב ובו שני בני אדם מקיימים את אותה המצווה אך שכרם על המצווה יהיה שונה בשל הכוונה המצורפת למעשה. כך אף יתכן מצב בו אותו אדם יקיים את אותה מצוה מספר פעמים, אך השכר שיקבל אינו שווה כיון שהכוונה שליוותה את המעשה בכל פעם הייתה שונה.

כי אין ספק שאף אם יהיו המצוות שוות במספר או תהיה המצוה האחת בעינה, תתחלף מדרגת שכרה כפי התחלף הכוונות.⁹³

רי"א הדגיש את הכוונה לא רק בקיום מצוות עשה אלא אף בהימנעות מעבירה:

כי ההימנע מעשות העבירה בעבור יראת ה' ואהבתו, הרי הוא כאילו עשה מצוות עשה כתקנה על הכוונה הראויה ועל זו הדרך יתנו מצוות לא תעשה שלימות בנפש בהיותן בלתי נעשות, כמו שיתנו מצוות עשה שלימות בנפש בעשייתן.⁹⁴

⁸⁹ ראה: רי"א, שם, עמ' שצט.

⁹⁰ אאיר כי את יציקת הרעיון של 'קיום רצון האל' כתוכן לכוונה במצווה, ניתן לראות בשני אופניים: מחד, כסותר לכאורה במעט את התפיסה המעודדת להתחקות אחר הטעם אשר מאפיינת את חוג חכמים זה. אופן זה עולה בקנה אחד עם הגישה הפורמליסטית (מסורתית) אשר מאדירה את עצם החובה למלא את צו האל, מה עוד שהיא טומנת בחובה התעלמות מן הטעמים הרציונליים, ושונה מן הגישה הסוברת כי למצוות יש סדר פנימי וטעמים רציונליים הניתנים להשגה האנושית. יתכן שישנו הד לתפיסתו של הטור ושל רש"י. על טעמי המצוות באשכנז, ראה לדוגמא: קרנפוגל, טעמי. מאידך, כעולה בקנה אחד עם תפיסת החוג ואף נותנת למעשה ערך מוסף, של קיום המעשה בשל הציות לאל למרות הטעם הגלום בו (בדומה לתפיסה שהצבעתי עליה בפרק על תכלית התורה שעם כל הטעמים הקיום של המצווה הוא בשל ציווי האל: "עד שישב באחרונה כן גזרה חכמתו ית", ראה: ריב"ד, עה"ת, וישב, עמ' נב-נג: לעיל, עמ' 272). התכלית החברתית-תאולוגית של מעשה המצווה מביאה את האדם להזדהות עם המעשה ולחפוץ בעשייתו, ואז האדם מציית לאל ואף רוצה ואוהב את ציוויו.

⁹¹ מעניין לציין כי באופן הזה הסביר רי"א אף את הייסורים. המטרה אינה תוצאת המעשה הפיזי אלא התוצאה הרוחנית "זזה כדי להרבות שכרו, שיהיה לו שכר מעשה טוב ולא שכר מחשבה טובה בלבד לדידו, הייסורים באים על האדם במטרה שהמעשה יביאו לכוונה טובה [...] ויתחזק ליבו באהבת השם [...] לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבת השם", ראה: רי"א, מ"ד, פי"ג, עמ' תקו-תקז.

⁹² ראה: רי"א, שם, עמ' תד.

⁹³ ראה: רי"א, שם, עמ' תו.

רי"א יצר סימטריה בדרישה לצירוף הכוונה במצוות בכללן, מצוות עשה ומצוות ללא תעשה. סימטריה זו אף מבארת כיצד מצוות לא עשה, על אף שהאדם פסיבי ולא עושה מעשה כלשהוא, מקנות לאדם את השלמות הנפשית שלו.⁹⁵

הדרישה אותה הציב רי"א לפיה יש צורך בכוונה בקיום המצווה ואף בשעת הימנעות מן העבירה, יוצרת תודעה מתמדת בחיי המאמין, של היכנעות לרצון האל. האל ניצב תדיר במחשבתו ובתודעתו של האדם אשר נדרש למודעות מקסימלית הן כאשר הוא אקטיבי, הן כאשר הוא פסיבי לתפקידו כמאמין ובכך מגיע האדם לשלמותו. תודעה ומודעות זו מתגלה במאמר הרביעי בצורה נוספת.

בפרקי התשובה דן רי"א בעניינה של החרטה.⁹⁶ אאיר כי המושגים: 'כוונה' ו'חרטה' שונים.⁹⁷ השונות קיימת אף מבחינה כרונולוגית, בעוד הכוונה מתקיימת לפני המעשה ובמהלך קיום המעשה, החרטה מתקיימת לאחר מעשה. בעוד הכוונה מתקיימת במעשה רצוני החרטה חלה על המעשה הרצוני ואף זה שבשגגה. יחד עם זאת, לטעמי ניתן להצביע על מכנה משותף. הכוונה והחרטה דורשים מן האדם מודעות למעשה. בנוסף, הם בעלי אותו שורש אך מציגים את שני צידי המטבע: בעוד הכוונה היא המעמידה את המעשה ויוצקת בו את התוכן, החרטה מבטלת את המעשה ומרוקנת אותו מתוכנו.⁹⁸

בפרקי התשובה האדיר רי"א את החרטה והציג אותה כמי שקובעת את ערך מעשה האדם, בדומה לכוונה.

במאמר הרביעי מייין רי"א את מעשה האדם לשלושה סוגים: מעשה רצוני, מעשה באונס ומעשה המעורב מן האונס ורצון.

בדומה לתפיסה האריסטוטלית,⁹⁹ טען רי"א כי על מנת שמעשה יחשב למעשה רצוני, ויזכה את האדם בשבח או לחילופין יחייב אותו בגנאי, חייבים להתקיים שני תנאים בו זמנית: האחד, עשיה מתוך ידיעה - לדעת את התיאור ההולם של הפעולה. השני, עשיה מתוך רצון - האדם רצה בפעולה לשמה.

הפעולה שישוּבּח האדם בעת עשייתה אם היא טובה, או יגונה אם היא רעה, היא הפעולה שיוּדע האדם בעת עשייתה שעושה אותה, ובוחר בה על זולתה, ורוצה בעשייתה [...].¹⁰⁰

בנוסף, פעולה בחירתית היא פעולה שהאדם יכול האדם לבחור בעשיית פעולה אחרת ללא שום הגבלה והוא בוחר לעשות דווקא פעולה זו, כפי שכבר דיבר רי"א במאמר השלישי:

⁹⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ז, עמ' שצד.

⁹⁵ רי"א חזר על כך גם בפכ"ט של המאמר השלישי, בו עסק בהגעה לשלמות על ידי קיום המצוות: "ולזה יראה שכל המצוות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות להקנאת השלימות האנושי, שאם לא כן לא היה השם יתברך מצווה אותנו בהם." ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ט, עמ' ת.

⁹⁶ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פרקים כה - כח, עמ' תקנג-תקעט.

⁹⁷ למושגים אלו יש זיקה אף עם המושג 'רצון'. נויברט הסביר כי המושג 'רצון' הנו מושג מפתח בדיונים על 'תורת הכוונה' ו'תורת המעשה'. למושג רצון קיימים שני מובנים: האחד, חפץ (desire or want) והשני, בחירה (volition or will), חשיבות ההבחנה ביניהם נובעת מכך שהחפץ נוגע בעיקר לדיון בכוונה, בעוד האחר הבחירה נוגעת בעיקר לדיון במעשה. ראה: נויברט, כוונה ומעשה, עמ' 20-23. צדיק עמד במחקרו על היחס בין הרצון ובין הבחירה החופשית. בין היתר עסק בסוגיה לאור הגותו של רי"א ושם קבע כי הבחירה מקנה לרצון משמעות, טיבו של האדם נקבע על פי רצונו. ראה: צדיק, מהות, עמ' 200-212. עוד על הבחירה, ראה לדוגמא: צדיק, בחירת האדם: הנ"ל, הבחירה לרי"א.

⁹⁸ תפיסה זו הולמת לטעמי את דברי ה'צמח צדק', רבי מנחם מנדל שניאורסון, לפיה מצוות התשובה עיקרה בוודיו בפה. כיון שחרטה מבטלת את כוונת המעשה, הוודיו נצרך לבטל את המעשה, ראה: שניאורסון, ר' מנחם מנדל, דרך מצוותיך, ספר המצוות, מצוות ווידוי ותשובה, לח, ב.

⁹⁹ בדומה לדברי אריסטו אותם הצגתי ברקע לסוגיה, ראה: לעיל, הערה 9.

¹⁰⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ז, עמ' תקעב. ריב"ד בדרשה לשבת הגדול בה הביא מדרשת הפסח לרח"ק עמד אף הוא על העניין. ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת שבת הגדול, עמ' רצז, ד"ה: השני.

הפועל הבחירי הגמור הוא הפועל כשיעשה אותו האדם יהיה יודע לעשות ההיפך ויכול לעשותו מבלי שום מעיק ולא שום מונע אחר ויבחר לעשות הפועל ההוא על זולתו. אבל אם לא ידע ויבחין לעשות ההיפך ויפעל מה שיפעל בזולת בחינה בין הדבר ההוא ובין הפכו, אלא במקרה או מפני ההרגל והמנהג או מפני שאינו יכול לעשות ההיפך, אין זה פועל בחירי [...]¹⁰¹

בפעולה הנעשית מאונס "הפועל לא ידע הפועל בעשייתו ולא הוא בוחר אותו על זולתו ולא רוצה בו"¹⁰² ועל כן לא יזכה האדם לשבח או לחילופין לגנאי על מעשה מעין זה.

אך ישנם פעולות המעורבות מן הרצון ומן האונס. כיצד ניתן להכריע מה ערכן? האם פעולות אלו שייכות לרצון על אף שתחילתן נעשו באונס, או שמא נכללות לאונס על אף שתחילתן נעשו מרצון? לצורך אבחנה יצר רי"א קנה מידה ובו הוא השתמש בכוונת הלב.

והפעולות המעורבות מן האונס והרצון, שהן האמצעיות בין שני אלו המינים שזכרנו, הוא דבר קשה לידע אם ראוי שיוחסו אל האונס או אל הרצון, או אם יש מהם שראוי שיוחסו אל האונס ומהן שראוי שיוחסו אל הרצון שהאדם העושה דבר מגונה מיראת אנשים בעלי זרוע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה מסוג האונס, ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבר ראוי לסבול עליו כל צער וטורח, טרם שישלח האדם ידו לעשותו, הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות כשיעשו על זה הדרך בסוג הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם טורח גדול וצער חזק, הנה יכנסו אלו הפעולות בסוג האונס, אבל כשיעויין היטב יראה, שהוא ראוי שיהיו בכאן פעולות ראוי לסבול בעדם כל צער שבעולם, טרם שיעשה אותם, ואלו יותר ראוי שתיוחס עשייתן אל הרצון משתיוחס אל האונס. לפי שהדבר שיעשהו האדם, ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו, יותר ראוי שתיוחס עשייתו אל הרצון משתיוחס אל האונס. ולזה יגונה האדם כשלא יסבול טורח גדול או צער מופלג, טרם שישא ידו מלגעת באביו או למרוד במלכו ובאלוהיו, ויש פעולות שאין ראוי לאדם לסבול בעדם צער גדול וטורח מופלג. ועל כן נראה שהגבלת הפעולות הרצוניות הוא על זה הדרך, שהדבר שיעשהו האדם, ובעת שיעשהו יבחרו על זולתו, ורוצה בו, ואחר שנעשה רוצה בקיומו, כלומר שהוא חפץ ורוצה שיהיה עשוי, הנה זה ראוי שיוחס אל הרצון, אף על פי שיש בתחילתו קצת אונס.¹⁰³

¹⁰¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פל"ו, עמ' תלג.

¹⁰² שם.

¹⁰³ ראה: רי"א, עיקרים, שם, עמ' תקעג. מן הדיון הזה עולה, לטעמי, הד למציאות הריאלית עמה התמודדו החכמים. שאלת האנוסים ומעמדם ההלכתי היו שנויים במחלוקת וניכר מדברים אלו כי בדומה לבית מדרשו של הרשב"ץ ביקש רי"א להשאיר פתח ברור לחזרה לחיק היהדות. שאלת האנוסים עומדת במרכז ספרות השו"ת במאה ה"ט"ו ומתחילת המאה ה"ח היא יורדת מסדר היום. הרשב"ץ אחז בעמדה נוחה יותר כלפי האנוסים וכך אחזו גם בניו אחריו. "בענין בני האנוסים שנטמעו בין הגויים, יש מהם ד' או ה' דורות, נפל מחלוקת בין רבני ספרד עם בית רבי דוראן ז"ל שלדעת חכמי ספרד אותם שכבר נטמעו בין הגויים הם כגויים גמורים לכל הדברים [...] שהורתם ולידתם אינה בקדושה." ראה: בירב, ר"י, שו"ת, ס' לט. דוגמא לדעתו המקבלת ומקרבת את האנוסים של הרשב"ץ ניתן למצוא בין היתר מתשובתו: "כי האנוסים הם תולעת יעקב קידושיהם קידושים- ואפילו שאמרו לגבי י' שבטים שעשאוים לגויים ביבמות יד, לא אמר כך רק לאותו הדור בלבד." ראה: דוראן, התשב"ץ, שו"ת, ח"ג, ס' מז. גישה זו אפיינה את בית מדרשו של הרשב"ץ עד שהניח כי: "שאין האנוסים מוחזקים שיבעלו את הנדה." ראה: דוראן, שו"ת, יכין ובוועז, ח"ב, ס' ג. שיטה מקרבת זו אף המשיכה גם בבניו כפי שעולה מדעת ר' שלמה בן הרשב"ץ אשר הובאה בב"י אבהע"ז ס' ג: "כיוון שכל האנוסים נזהרים מלהתחתן בגויים ואין חוששים למיעוט." כך אף נכדו של הרשב"ץ, ר' שמעון דוראן, בשנת רמ"א כתשעים שנה לאחר גזרות קנ"א כתב: "חזקת כל האנוסים אין נושאים גויות, ודבר זה מפורסם לנו שהם מתנהגים בכך דור אחר דור מזמן הגזרה עד היום [...]. וכל אנוס הבא לעשות תשובה כשם שמחזיקין אותו שאביו מישראל כך מחזיקין אותו שאמו מישראל ואינה גויה... לפיכך אנוסים אלו לא חששו להצריכם טבילה [...]." ראה: דוראן, שו"ת, יכין ובוועז, ח"ב ס' לא: אסף, אהלי יעקב. עוד על הדי הזמן מפרק כז של המאמר הרביעי, ראה לדוגמא: בדלוב, העמדת, עמ' 123-125. על המצב האמוני של האנוסים וקיום התורה והמצוות על ידם, ראה לדוגמא: אושפיזאי, אנוסי ספרד: אסף, באהלי יעקב, עמ' 145-180: ביינארט, האנוסים בחברה: הנ"ל, פרקי ספרד, ב, עמ' 791-793:

רי"א הציג עיקרון בעזרתו ניתן יהיה למיין את הפעולות המעורבות מן הרצון ומן האונס והוא תחושת הלב לאחר המעשה. אם ירצה האדם ויחפוץ במעשה לאחר שנעשה אזי המעשה אשר נעשה היה מעשה רצוני. אך, במידה ולא יחפוץ האדם ולא ירצה בקיום המעשה אזי המעשה שנעשה היה מעשה מאונס. לצורך הבנת העיקרון הביא רי"א משל על יורדי הים אשר נקלעו לסערה בלב הים.¹⁰⁴ בשל הגלים הגוברים אונייתם חישבה להישבר והם נאלצו להשליך את סחורתם לים. בשעה שימצאו עצמם יורדי הים ביבשה תחושת הלב שתתלווה להם היא אשר תקבע אם השלכת הסחורה תחשב למעשה אונס או מעשה רצוני. אם יבכו על הסחורה שאבדה ויצטערו כי השליכו אותה אל המים אזי המעשה הינו אונס אך אם יצהלו על הצלתם על אף הסחורה שאבדה אזי המעשה הינו רצוני.

כוונת הלב היא הקובעת האם הפעולה הינה רצונית או הפעולה הינה מאונס. לכוונת האדם יש כח לקבוע את ערך המעשה לאחר שנעשה.

לאישוש קנה המידה אותו קבע, הביא רי"א תימוכין הן מדברי חז"ל במסכת נדרים, הן מאריסטו בספר המידות:¹⁰⁵

וְיָרָא שְׂזָה כֵּן, מִמָּה שֶׁאִמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל בְּמַסְכַּת נְדָרִים: וְהִלְכְתָּא – פּוֹתְחִין בְּחֵרְטָהּ. וּפְרָשׁוּ שֶׁם בְּגִמְרָא: הַיֵּאָדָּם דְּאִמְרָ לֵיהּ, לְבַדְךָ עַלְךָ או כְּדוֹ תִּהְיִי? וְזֶה מִמָּה שִׁיּוּרָה שֶׁהִכֵּל הוֹלֵךְ אַחַר קִיּוּם הַרְצוֹן, שֶׁאִם הַרְצוֹן קִיִּים – הַשְּׁבֻעָה קִיִּימָת, וְאִם אֵין הַרְצוֹן קִיִּים, הִרִי הַשְּׁבֻעָה כֵּאִילוֹ הִיתָה בְּטֻעוֹת, וּמִתִּירִין אוֹתָהּ אֵף עַל פִּי שֶׁנֶּעֱשִׂית תַּחֲלִילָה בְּרָצוֹן [...] וְזֶה יוֹרָה שֶׁהַפּוֹעֵל הַרְאִשׁוֹן נֶעֱשֶׂה בְּטֻעוֹת וּבְלִי יָדִיעָה וְהַשְּׁכֵל, כְּמוֹ שֶׁאִמְרָ אֲרִיסְטוֹ בְּסֵפֶר הַמִּידוֹת, שֶׁפְּעוֹלוֹת הַשְּׁכֵל לֹא יִקְבְּלוּ הַחֵרְטָה.¹⁰⁶

קנה מידה זה שימש את רי"א לבאר באופן לוגי את מנגנון החרטה בתהליך התשובה.¹⁰⁷ כיצד בכוחו של הרהור החרטה להשיב את המעשה אשר נעשה, ולזכות את האדם בזדונות הנעשות לו לזכויות.

האדם המביע חרטה לאחר המעשה, מביע כי אינו רצה בקיום המעשה ומימלא העבירה שעשה נחשבת כמעשה מאונס ולא מעשה בחיריי.

זה יורה שנתחרט חרטה גמורה וגמר בליבו שהפועל שעשה בראשונה היה בטעות ובלי דעת והשכל, אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שיענש האדם על העבירה כזו, כמו שאין ראוי שיוגנה על הפועל שנעשה בטעות ובלי ידיעה.¹⁰⁸

את העיקרון המכריע את המעשה המעורב מן האונס ומן הרצון בהתאם לתחושה הלב לאחר המעשה יישם רי"א הן בעבירה הן במצווה:¹⁰⁹

וכן הפועל הטוב לא ישובח האדם עליו, אלא אם כן נעשה ברצון בתחילתו, ושאר שנעשה ירצה בקיומו, כלומר: ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט עליו הפסיד שכרו ולא תחשב לו

הנ"ל, אנוסי: אדורס, יהודים ואנוסים: דוד, כתב המלצה: ד'וליה, חיפוש זהות, עמ' 42-44: ירושלמי, השכלתם היהודית. על בעיית האנוסים בא"ה, ראה לדוגמא: אופיר, קריאה. על הרשב"ץ, ראה לדוגמא: קלנר, רשב"ץ: הנ"ל, כפירה: אריאלי, הרשב"ץ: פלדמן א', ר"י: קדוש, רשב"ץ.

¹⁰⁴ על השימוש במשלים עמדתי כבר בפרק הטיפולוגי, ראה: לעיל, עמ' 125 והערה 12.
¹⁰⁵ מעניין כי רי"א הקדים את דברי חז"ל לאריסטו, אולי יש כאן מן המגמה שציינתי בפרק אשר עמד על הטיפולוגיה של חברי החוג, בדומה לדרכו של הרח"ק אשר הקדים את התורה לעיון כך עשה גם רי"א בספרו.
¹⁰⁶ ראה: רי"א, עיקרים, שם, עמ' תקעד.

¹⁰⁷ בדיון על התשובה הציג רי"א שני רבדים: האחד, רובד מיסטי המופיע במ"ד פכ"ה, והשני, רובד לוגי המופיע במ"ד בפכ"ז, בכל רובד הציג קושיות ופתרון, על הדיון הזה ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 105-109. על התשובה במשנת רי"א, ראה לדוגמא: הרוי, התשובה: ארליך, חטא: ויסבליט, רעיון התשובה: שלוסברג, התשובה.
¹⁰⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ז, עמ' תקעה.

¹⁰⁹ בדומה לתפיסתו כי כוונה צריכה להתלוות גם במצוות עשה וגם באזהרות, כפי שציינתי בתחילת הדיון.

לצדקה. וזה דבר ביארוהו רבותינו ז"ל במסכת קידושין, על מה שנאמר ביחזקאל "ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עוול [...] במעלו אשר מעל [...] ימות" והקשו שם: ולהוי כמחצה זכאי וכמחצה חייב ומתריך: "אמר רב בתוהא על הראשונות". הנה נראה שאפילו הפועל הטוב אין ראוי שישוב עליו או יקובל עליו שכר, אלא אם כן רוצה בקיומו ואינו מתחרט עליו אבל אם יתחרט עליו הרי הוא כאילו לא נעשה ואין ראוי לקבל עליו שכר.¹¹⁰

אם התחרט האדם על מצוות עשה שקיים, הרי הביע בכך שהמעשה הדתי שעשה היה מאונס ובכך הפסיד את שכרו וביטל את המצווה שקיים.

בדומה לכוונה הנדרשת במכלול המצוות הן במצוות עשה הן במצוות לא תעשה, כך הציב רי"א את החרטה, ההרהור שבלב על מצוות לא עשה, הן על מצוות לא תעשה ובכך שוב דרש מודעות מקסימלית מן האדם על מעשיו. הכוח שנתן רי"א להרהור שבלב, לעבודה הפנימית המתרחשת באדם פנימה על שני אופניה: הכוונה והחרטה, הולמת את מערכת העיקרים אשר יצר.

בפתיח לספר העיקרים הקדים רי"א וטען כי העיסוק בעיקרים טומן בחובו סכנה גדולה, כיון שכל אמונה או מצווה אשר תוגדר כעיקר ביכולתה להוציא את האדם מן הכלל.¹¹¹ לצד הסכנה ראה רי"א חשיבות רבה בעיסוק בעיקרים על מנת שהמאמין יכיר את מערכת הדת שלו,¹¹² יזדהה עמה ויקיים את המעשה הדתי מתוך הבנה וידע.¹¹³ רי"א סבר שיש צורך לקבוע קנה מידה להעמדת העיקרים ואף ניסה לעקוב אחר קנה מידה ברשימות אשר קדמו לו:¹¹⁴ ברשימת העיקרים של הרמב"ם,¹¹⁵ ברשימת כ"ו העיקרים¹¹⁶ של מונה אנונימי וברשימת המונה ששה עיקרים, הלוא הוא רח"ק אשר ברשימתו מצא רי"א קנה מידה, אך עיקרים אלו, אליבא דרי"א, אינם פרטיקולריים לדת היהודית וניתן להצביע עליהם בכל דת. מעיון בעיקרי רי"א נמצא כי בפועל על אף שהעמיד שלושה עיקרים בלבד, רשימתו החמירה הרבה יותר מן הרשימה שקבע הרמב"ם ובכך יצר סכנה מתמדת לכפירה. בעוד הרמב"ם תחס את הכפירה לייג אמונות בלבד, רשימתו של רי"א הציבה את האמונות במציאות האל, תורה מן השמים ושכר ועונש כיון שהללו טמונות בכל מצווה ועבירה הקיימות במערכת המצוות. וכך עולה כי בכל עבירה שעושה האדם בא לידי כפירה באחד מן העיקרים.¹¹⁷ על כן הפתרון בפרקי התשובה של רי"א חייב להיות זה אשר יתיר את החומרה שהינה פרי

¹¹⁰ ראה: רי"א, עיקרים, שם, עמ' תקעה. אציין כי סימון 'שלוש הנקודות' במקור.

¹¹¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"א, עמ' ה.

¹¹² ראה: רי"א, שם, פ"ב, עמ' יד. "ומכאן הותר לכל חכם לב, לחקור בעיקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו."

¹¹³ חשיבות זו ניכרת אף בתמיהה שהעלה רי"א על כך שחז"ל לא התמודדו עם הסוגיה כפי שעסקו בידיני ממונות ונזקי אדם שהם רק הנהגת הגוף בלבד, ראה: רי"א, שם, פ"ג, עמ' כ-כא. "ויותר קשה מה שלא נמצא לרבותינו ז"ל בזה דיבור מבואר והיה ראוי שידברו בעיקרים שהם שורשים ויסודות לתורה אלוהית, אחר שעיקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם". על תמיהה זו, השווה: אורבאך, עמודי, ב, עמ' 543: בדלוב, העמדת, עמ' 51-52.

¹¹⁴ ראה: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"ג, עמ' טו-כא.

¹¹⁵ בדיון המוזכר בפ"ג דן רי"א אף במספר שלוש עשרה במטרה לברר האם הוא מספר מחייב, והאם עמדה לפני הרמב"ם קבלה בדבר מניין עיקרי הדת. ראה: רי"א, שם, עמ' טו. בשאלה זו עסקו חכמים נוספים, כמו: הרשב"ץ, האברבנאל ור' דוד מסיר ליאון ובדומה לרי"א הגיעו למסקנה כי המספר י"ג סתמי ואינו מחייב, ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 77. רי"א ביקר את רשימת העיקרים שהעמיד הרמב"ם במספר הזדמנויות בחיבורו, ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"א, פ"א: שם, פ"ג: שם, פ"ד: שם, פ"ט: שם, פ"ו. ספרות המחקר עשירה בדיונים המשווים בין רשימת העיקרים של הרמב"ם וזו של רי"א, ראה לדוגמא: שביד, רי"א: גוטמן, דת ומדע, עמ' 171-170: קלנר, תורת, עמ' 112-122.

¹¹⁶ על שלילת אפשרות הזיהוי של מונה אנונימי עם ר' דוד אבן ביליה כבר עמדתי בפרק על תכלית התורה, ראה: לעיל, עמ' 259 הערה 50.

¹¹⁷ בדומה לדברי הר"ן: "כי פועל העבירה איננו כי אם עבירה אחת, והמחשבה בה כפירה בשורשי המצוות כולם [...] כי אי אפשר שיעבור אדם עבירה מבלי שתהיה בליבו כפירה בשורשי התורה [...] ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש החמישי, עמ' ר-רא.

תפיסתו.¹¹⁸ הפתרון כפי שראינו הוא בקלות החרטה. האדם בעזרת הרהור כנה מצהיר כי לא רצה בקיום המעשה, ובכך קובע כי המעשה אשר נעשה אינו רצוני ובחריי אלא הינו אונס.

יש בפנינו מערכת דתית שלמה ומאוגדת ברצף מארגן המאדיר את הכוח הפנימי של האדם המתגלה בשלושה אופנים: הכוונה, הרצון והחרטה. רצף מארגן בעל אפיון תודעתי של מחשבה ורגש המנכיח באופן תדיר את האל ואת תפקיד האדם לאהבה אותו. במערכת זו כל עבירה באה עם מחשבה של כפירה בעיקר, כל מצווה באה עם מחשבה של אמונה בעיקר. העבירות והמצוות דורשות כוונה של היכנעות בפני האל וכך אף התיקון בא בכח החרטה, בכוח מחשבתו של האדם שאינו רוצה בקיום המעשה שהיה מנוגד לתפקידו. ההנחה היא כי רצון האדם הוא לעשות את רצון בוראו באופן תמידי וכל חריגה מכך תתוקן על ידי חרטה.

כי כשיבוא הפועל ההוא לידו בכל אותם התנאים ויכבוש יצרו לאהבת השם יתברך ולא ישוב לעשותו, זה יורה שנתחרט חרטה גמורה [...] ונתבאר לפי זה שהעבירה שמתחרט עליה כראוי, ואינו רוצה בקיומה, הנה זה יורה שלא נעשה הפועל ההוא ברצון גמור. ושם הונח לרצונו הפשוט, לא היה עושהו לפי מה שהרצון גוזר עתה. והראיה שבא דבר עבירה זו לידו פעם אחרת וניצול הימנה מדעתו וברצונו ובבחירתו, להיות משער שהדבר ההוא רע בעיני ה', ושאינו ראוי לאדם לעשות מה שהוא רע בעיני השם יתברך.¹¹⁹

בד בבד, לצד האדרת הפעולה הרוחנית הדגיש רי"א אף כאן את המעשה בפועל. האדם צריך לתקן את המעשה בפועל, להגיע לאותם תנאים של העבירה ולכבוש את יצרו לאהבת השם ולא לחטוא. כלומר, המחשבה אינה מספקת אלא נצרך המעשה הנכון.

ממכלול הגותו של רי"א עולה כי כל מעשיו של האדם דורשים מודעות. בקיום החובה הדתית נדרש האדם לכוונת הלב, ואף בשעה של הימנעות מן העבירה נדרשת ממנו תודעה דתית. בדרך זו, בדומה לר"ן ולראב"י, תבע רי"א מן האדם כוונה מקסימלית ותודעה דתית מקסימלית המציבה את האל במרכז החיים.¹²⁰

לטעמי, יש לפנינו פיתוח רעיון תוצרת בית מדרשו של רח"ק. רח"ק אשר אחז בגישה הדטרמיניסטית וצמצם את מקומה של הבחירה החופשית – העולם נוהג באופן סיבתי, וסיבתיות זאת כוללת אף את פעולות האדם, ותוצאות התנהגותו הינן חלק מסיבתיות הכרחית זו. אך, ישנו אי אוטונומי בפנימיות האדם שאינו נשרך בשרשרת סיבתית זו.¹²¹

[...] שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעלות הטוב, הוא החשק והשמחה בהם שאינו דבר זולת ערבות הרצון לפעל הטוב [...] וכאשר נעדרה הנפש מהחפץ הזה, כמו שיהיה האדם מרגיש אונס והכרח בפעולתו, והנה הפועל ההוא לא יפעלהו הנפש, ולא יתחייב ממנו דבקות ופרוד, למה שיהיה הפועל מופשט מרצון נפשי, ולזה לא היה ראוי לגמול ועונש כלל.¹²²

¹¹⁸ ראה: בדלוב, העמדת, עמ' 120-122.

¹¹⁹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ז, עמ' תקעד-תקעה.

¹²⁰ יש לתת את הדעת כי הצבת דרך חיים זו בהגותם אינה מתרחשת בשעה בה ספון האדם בבית המדרש בנחת ובשלווה, אלא חכמים אלו הציבו את דרך חיים זו בשעה שמשבר נוראי פוקד את הקהילה היהודית. בשעה קשה זו נדרש מן האדם תודעה דתית טוטאלית וכוונה מקסימלית השמה את האל במרכז החיים. נראה לי, כי ניתן להקיש דברים אלו עם הדרישה העולה מדרשותיו של האדמו"ר מפיסצנה בגטו בורשה בימי השואה הנוראית להיות חסיד בייסורים. האדמו"ר לא דרש להיות יהודי בייסורים אלא את המדרגה של חסיד בייסורים. ראה לדוגמא: האדמו"ר מפיסצנה, דרשות, פרשת החודש תש"ב. בדומה לכך, ניתן לומר כי חכמים אלו לא דרשו מהמאמין להיות סתם יהודי בתקופה זו אלא דרשו ממנו להיות דבוק.

¹²¹ עוד על הבחירה החופשית של רח"ק, ראה לדוגמא: גוטמן, דת ומדע, עמ' 147-168: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 34-60: רביצקי א', הרח"ק: צדיק, מהות, עמ' 268-276: לעיל, עמ' 281 הערה 186.

¹²² ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ה, פ"ה, עמ' רכא.

על חרות נפשית זו ראוי האדם לקבל שכר, חרות הנפשית היא באה לידי ביטוי בכוונה כשבאה לידי האדם יכולת לעשות מצווה, בשמחה המלווה למעשה או בחרטה ובצער על שלא הצליח לקיים את המצווה. בדומה לזה האדיר ר"א את הכוונה, את הרגשת הלב.

הדבר הנותן שלימות אל המצוה כדי שיושג על ידה התכלית המכוון בה הוא השמחה, כי השמחה נותנת גמר ושלימות אל הדבר הנפעל, עד שהפועל האחד בעצמו, כשיעשה בשמחה ובטוב לבב יקרא 'מעלה', וכאשר יעשה בעיצבון יקרא 'פחיתות'. וזה דבר נתבאר במאמר השני מספר המידות לאריסטו כי הנדיב כשיעשה פועל הנדיבות והוא שמח בפועל ההוא יקרא 'מעלה' ואם יפעלו בעיצבון יקרא 'פחיתות', וכן נמצא הכתוב מייעד הגמול על עשיית הצדקה בשמחה, אמר "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו, כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך" תלה הברכה ב"ולא ירע לבבך" ולא ב"נתון תתן לו".¹²³

אמנם בפועל לא ניכר כי חברי החוג אמצו את התפיסה הדטרמיניסטית של רח"ק,¹²⁴ אך את החרות הנפשית אותה האדיר רח"ק ניתן למצוא בהגותם. בחרות זו יש מתן דגש לכוונה שבלב בכל צורותיה: רצון, חרטה, כוונה ושמחה. חרות זו יוצרת תודעה דתית מתמדת הדורשת את אהבת האל.

ועל כן לא ישובח העובד מאהבה אלא כשתהיה עבודתו מאהבה גמורה מבלי שיתערב בה שום צד הכרח ולא הרחקת נזק ולא קבלת תועלת כלל. וזאת היא האהבה המענגת שראוי לקבל עליה שכר נצחי בלתי בעל תכלית [...].¹²⁵

חברי חוג זה בעקבות הר"ן ורח"ק סללו דרך בעבודת האל. עבודה בעלת אופי תודעתי של מחשבה ורגש שבמרכזה שמחה המעידה על אהבת האל ועל רצון.

אין ספק שהדבר הנעשה בהכרח ואונס נעשה עם צער ויגון. ואולם עבודת השם ית' אין ראוי שתעשה ביגון ואנחה אבל בששון ובשמחה, כמאמר הפסוק מזמור ק': 'עובד את ה' בשמחה'. ועוד, שהכתוב מיעד לנו עונש אם לא נעבדהו בשמחה, כמאמר הפסוק בפרשת כי תבא 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל'. והנה מזה ימשך שהפעל הנעשה בלי קבלת נדר אשר אפשר

¹²³ ראה: ר"א, עיקרים, מ"ג, פל"ג, עמ' תיח.

¹²⁴ ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות, עמ' 94-96. עוד על תפיסת הבחירה ברז"ה, ראה לדוגמא: רז"ה, דרשות, הקדמת המהדיר, עמ' סה-סח. ר"א, עיקרים, מ"א, פ"ט, עמ' מג: מ"ג, פל"ו, עמ' תלג. רמ"ה, אבות ו, א, עמ' 276-278. ראה: רביצקי א, בדרך. במחקרו על מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים הוציא שלום צדיק מכלל זה את רב"א. לדידו של צדיק, רב"א בשונה מיתר תלמידי רח"ק שילב את עמדת רבו אם כי לא אימץ אותה במלואה. ראה: צדיק, מהות, עמ' 276-280. אאיר כי לטעמי, הקרבה שיצר צדיק בין רב"א ובין רח"ק בסוגית הבחירה מטושטשת יותר. צדיק טען כי: "ר' אברהם אינו מזכיר בשום מקום בספרו שהשכל והרצון הם סיבות לחופש האנושי". ראה: צדיק, מהות, עמ' 277. נראה לי כי דברים אלו נוגעים לעניין: "רצה בזה ראה כי בראתי אותך בדרך שתדע בעצמך ושתבחין בין הטוב ובין הרע ושתהיה מושל בעצמך על הטוב ועל הרע הגורמין המות והחיים. ועשה לו הזהרה וצוה לו ובקש ממנו ית' ללכת בדרך הטובה לטוב לו. לא כי הוא ית' מכריחו על הטוב או על הרע. כי הכח והיכולת והרצון על הבחירה נתונה היא בידו". ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 553 (א"ש, עמ' 23, שורה 5-10) דברים אלו מבארים יפה את מה שאמר כבר קודם: "ומפני זה נצטוו המין האנושי ונתנו לו צווים רבי' וחוקים ומשפטים לשמור, כל כי השכל על הטוב והרע והיכולת על הבחירה והרצון לבחור אי זה דרך שירצה ועל זה יתחייב גמול ועונש [...]". ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 552 (א"ש, עמ' 22, שורה 5-3) דברי רב"א אלו נותנים בחירה חופשית בידי האדם. אמנם בהגותו של רב"א קיימת מערכת סיבתית-דטרמיניסטית אך מי שדבק באל פורץ אותה: "אשר בידו הבחירה והיראה מכאן כי האדם הוא יכול לבטל הגזרה העליונה". ראה: רוזנברג, שם. (א"ש, שם, שורה 18-19), בדומה לתפיסה האסטרונומית של חברי החוג.
¹²⁵ ראה: ר"א, עיקרים, מ"ג, פל"ו, עמ' תלד.

שיעשה בשמחה, ולזה אפשר שנעבוד בו האל ית', יותר טוב מהפעל הנעשה באמצעות הדר אשר להעשותו באונס והכרח אי אפשר שיעשה בשמחה, ולזה אי אפשר שיעבד בו האל ית'.¹²⁶

כפי שהסביר רז"ה בדרשתו כי העבודה משמחה מעידה על קבלת תורה מרצון בשונה מעבודה מעצב המעידה על קבלת תורה מאונס.¹²⁷

עובדי האל לסוגיהם

בפרק הקודם ציינתי כי חברי החוג ראו את תכלית התורה בדבקות האל, יראתו ואהבתו. בקרב חברי החוג המושגים של אהבת האל, יראת האל והדבקות בו שמשו בערבוביה. אבקש לעמוד על היחס בין המושגים לאור הגותו של רי"א.

בספר העיקרים ניתן שלושה סוגים של עובדי השם: עובד השם מאהבה, עובד השם מיראה. זה האחרון נחלק לשניים, בדומה לדברי הר"ן: האחד, עובד השם מיראת העונש והשני, עובד השם מיראת הרוממות.¹²⁸

הדיון על עובדי השם לסוגיהם נמצא אף הוא בפרקי התשובה,¹²⁹ ואף ניתן למצוא אותו בדיון על העובד מיראה בפרק לב של המאמר השלישי, שם הביא רי"א את דברי חז"ל: "עובד שלא לשמה" ומאמר "שבעה פרושים הם" בדומה לדיונו של הר"ן בדרשותיו.

ענין היראה בכל דבר הוא: היסוג הנפש אחר והתקבץ כוחותיה אליה כשתשער איזה דבר מחרידה. וזה על שני פנים, אם שתשער איזה דבר מזיק, ותחרד ממנו מיראת ההיזק שתשער שאפשר שיגיע ממנו, ואם שתשער איזה דבר גדול ורם ונישא וגבוה מאוד ותחרד ממנו כשתתבונן דלות ושפלות ערכה, בערך אל הדבר הגדול ההוא, אף אם לא תשער שיגיעה נזק מן הדבר ההוא ולא תירא ממנו.¹³⁰

האדם המקיים מצוות מיראת העונש או מאהבת השכר נחשב בעיני חז"ל כעובד שלא לשמה, אך גם עליו אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה - בא לשמה.¹³¹ לעומתו,

¹²⁶ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 129. בדומה לביאור רח"ק בא"ה את מאמר חז"ל: "ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם הר כגיגית אם תקבלו מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם ההדר קבלוה בימי אחשוורוש" כדוגמא לכך שאמונה נקנית ברצון והגמול ניתן על ההשתדלות והשמחה: "[...] כלומר, אחר שנראה שבאמצעות השמחה שהיו שמחים על הנסים ועל הפרקן שנעשו להם בימים ההם, קימו מה שקבלו כבר, הרי המודעא בטלה מאליה. כי הערבות והשמחה, שבו נתלה הגמול באמונות, כבר היה על השלמות בימי אחשוורוש". ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ה, פ"ו, עמ' רכד-רכה.

¹²⁷ בדומה למשל אבר הביא ר' יעקב קרנץ, המגיד מדובנא, כשדרש את הפס' בישעיהו מג, כב: "ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל", ראה: קרנץ, ר' יעקב, כוכב מיעקב, הפטרת פר' ויקרא.

¹²⁸ "כי העובד מיראה שני מינים: האחד, שיעבוד ה' יתברך כדי שישגנו הגמול ויטיב לו ה' יתברך בעולם הזה ובעולם הבא, ומאשר ירא לנפשו פן יענישנו ה' יתברך על העבירות בעולם הזה באובדן הבנים וכיליון הממון וזולתו מן הרעות. סוף דבר – לא יעשה המצוות ולא ירחיק העבירות רק לתועלתו ולחמלתו על גופו ונפשו. וזהו שאמר עליו: 'פרוש מאהבה פרוש מיראה' או שהוא מכלל העוסקים במצוות שלא לשמן. והחלק השני הוא שתקבל הנפש זיכרון רוממותו יתברך וגבורותיו ונפלאותיו והזיכרון והידיעה הזאת יהיו מקובלים בנפש, ומצויים בה בכל עת, ונעצרים וחרוצים בלב, ותקבל הנפש על זה מורא גדול, ובושה וצניעות מצויים בה בכל עת, ויהיה דבר נמנע לנפש לעבור את פי ה', כאשר יירא העבד את רבו והבן את אביו גם כי יודע אליו שלא יגיעו נזק בביטול מצוותו." ראה: הר"ן, הדרוש השביעי, עמ' ערה-רעו. אציין כי טקסט זה נשנה אף בדרוש השלוש עשר, ראה: שם, עמ' תקלא-תקלב. בדיון זה כמו בדיון על הכוונה ועל העיקרים ובדיונים נוספים ניכרת השפעתו הרבה של הר"ן על הגותם של חכמי החוג.

¹²⁹ שם קבע רי"א כי התשובה צריכה לבוא בשל אהבת האל: "להורות שהתשובה צריך שתהיה לאהבת השם יתברך בלבד, לא להנאת הממון ואהבת הכבוד." ראה: רי"א, עיקרים, מ"ד, פכ"ו, עמ' תקע.

¹³⁰ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פל"ב, עמ' תטו.

¹³¹ ראה: בבלי, סוטה כ"ב, ע"ב.

המקיים מצוות מיראת ה' ואהבתו והיותו נכנע למצוותיו נחשב בעיני חז"ל ליעוסק בתורה לשמה. אדם שכזה אינו מקיים את המצוות כי ירא מהעונש או על מנת לקבל שכר

אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות ה' ומעלתו, ובעבור זה הוא נכנע לעשות רצונו שהוא היראה [...].
והיא היראה האמתית שנשתבח בה אברהם אבינו עליו השלום [...] ¹³²

יראה זו נקראת: "יראת הרוממות" והיא התכלית שאליה האדם מגיע באמצעות מצוות התורה. בשעה שהאדם משכיל ויודע כי האל משגיח על מעשיו בסתר ובגלוי, ומפנים את פחיתות ערכו מגיע ליראה ובושה מלעבור על מצוות האל ולא לעשות רצונו: "וזהו עניין ציור היראה שראוי לאדם לירוא מה' שעליה יקרא האדם ירא אלוהים." ¹³³

יראת הרוממות, לדעת רי"א, הינה טבעית לאדם כיוון שהיא מחויבת מצד ההיגיון – שהפחות יעבוד את הנכבד. בדומה לכך השתעבדו בעלי החיים לאדם. ¹³⁴

מין זה של יראה הוא המשובח.

אשר טבע השכל יכסוף אליה. לפי שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בטבעו ודומה לו, וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיד ולעבוד עבודתו בלב שלם ובנפש חפצה, מבלי תקוות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק לעשות ולהשלים רצון השם יתברך, כי זה דבר טבעי אליו. ¹³⁵

עונשי התורה אליבא דרי"א נועדו להכריח את החומריות (טבע החומר) לעבוד את האל מיראת העונש. את השכל אין צורך להכריח כיוון שבאופן טבעי האדם עובד את האל ונכנע אליו. יוצא מדבריו של רי"א כי שני סוגים של עבודת השם מיראה נצרכים להשגת שלימות האדם: יראת העונש – מצד החומר, ויראת הרוממות – מצד השכל. ככל שתגדל מעלת הנפש ושלימות שכלה, כך תגדל יותר יראת הרוממות. הימצאות מדרגה זו באדם מעידה על בריאות נפשו ושלימות שכלו של האדם. ¹³⁶

ממכלול הדברים ניתן לסכם כי אהבת האל כוללת בחובה את יראת האל והיא היא תכלית האדם אשר תושג על ידי יראת הרוממות ושמחה בעבודת האל. ¹³⁷

¹³² ראה: רי"א, שם, עמ' תטז.

¹³³ ראה: רי"א, שם, עמ' תיז.

¹³⁴ אציין כי מוטיב זה נמצא אף בהגותו של הרא"ה קוק: "יראת חטא הטבעית היא הטבע האנושי הבריא ביחס למוסר הכללי, והיא הטבע הישראלי המיוחד ביחס לכל חטא ועון מצד התורה והמצווה מורשה קהלת יעקב. ואין טבע זה חוזר לישראל כ"א ע"י תלמוד תורה בהמון, תלמוד תורה לגדל תלמידי חכמים, ותלמוד תורה של קביעות עתים לתורה להמון הרחב." ראה: הרא"ה, אורות התשובה, פ"ו, ג, עמ' 278. ועמ' 306-308.

¹³⁵ ראה: רי"א, שם, עמ' תטז.

¹³⁶ ראה: רי"א, שם, עמ' תיט. במקום מביא רי"א ציטוט מאבוקרט: "מי שיכאב דבר מגופו ולא ירגיש בכאבו ברוב ענייניו הנה שכלו מעוררב, וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתחרד ממנו יורה זה על בריאותה ושלימות שכלה." משמע כי היראה מעידה על בריאות הנפש. (ההדגשה שלי ח.ב.)

¹³⁷ יש מקומות בהם ציין רי"א את יראת השם כתכלית, אך לפי פרקי התשובה ניכר שהמטרה העליונה היא אהבת האל, ראה: רי"א, מ"ד, פכ"ה, עמ' תקנג: "זוהי שתכלית המכוון בתורה ובעשיית מצוותיה, לפי מה שביארנו במאמר השלישי, הוא אהבת השם. שהיא המביאה את האדם לשכר גדול המקווה לנפש." והשווה למ"ג, פל"א, עמ' תיא: "התכלית המושג אל הנפש בהיותה בגוף מצד קיום מצוות התורה, אינו אלא שתקבע בנפש תכונת יראת השם יתברך. וכשיהיה בה התואר הזה ליראה את ה' הנכבד והנורא, תתעלה הנפש ותוכל להשיג היראים הנצחיים, שהוא הטוב הצפון לצדיקים, והיא הצלחת הנפש." ראה גם: רי"א, שם, עמ' תטו: "כי תכונת החיים שעל ידה יושג השלימות האנושי תימשך אל קיום מצוות התורה...תכלית החכמה להשיג יראת ה' ולהיות התכונה הזאת תכלית כל התכונות הנקנות מהתורה באמצעות עשיית המצוות." חשוב לי לציין כי רי"א סובר כי אהבת האל היא המדרגה הגבוהה ביותר ומכילה בתוכה יראת האל: "ולפי שאין כל אדם יכול להשיג המדרגה הזאת, המגיע אליה יקרא 'עובד מאהבה' ולא 'ירא אלוהים' בלבד." רי"א, שם, מ"ג, פל"ד, עמ' תכב. (על כן ניתן לומר כי יראת הרוממות + שמחה = אהבת ה').

בשונה מתפיסתו של הרשב"א דרשו החוג את כוונת הלב בכלל המצוות ללא אבחנה בין סוגי המצוות. בדומה להר"ן התוו דרך חיים לפיה כוונת הלב היא הקובעת את ערך המעשה של האדם. בהתאם לתפיסת רח"ק בה קיים חופש מוחלט בתוך לבו של האדם, האדירו חברי החוג את העבודה שבלב. כוונת הלב בכלל המצוות ללא דיפרנציאציה ביניהם ודרישה לכוונה של ציות לרצון האל במצוות עשה ואף במצוות לא תעשה בהם נמנע האדם מן העבירה. כל זאת מתוך מודעות מתמדת של כיבוש היצר לאהבתו יתברך. באופן זה יצרו חכמים אלו אסכולה בה הערך העליון שלה הוא הגורם הדתי היינו, הכוונה לציית לרצון אלוקים.

אבקש לסיים את הדיון בביאורו של רמ"ה על דברי המשנה באבות: "רבי מאיר אומר קל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שקל העולם פלו פדאי הוא לו, נקרא רע, אהוב."¹³⁸

רמ"ה ביאר את שני הכינויים: רע ואהוב כביטוי ליחס של הדדיות בין האדם לאל.¹³⁹ הכינוי: 'רע' מבטא את דבקות האדם באל. הדבקות מתוארת כפעילות טוטאלית ואבסולוטית של התרכזות נפשית באל, בדומה לדברים שראינו אצל הר"ן, רי"א וראב"י.¹⁴⁰ "לא יפרדו רעיונותיו ממנו לא בעיון ולא בהשתדלותו בהמוניות ולא בהשתמש[ו]ן בעיונים גופיים במאכל ומשגל ודומה להם."¹⁴¹ הכינוי: 'אהוב' מבטא את השגחת האל על האדם. העושה עצמו רע למקום ומדבק באל באופן טוטאלי – זוכה ונעשה אהוב למקום.¹⁴²

והכוונה היא שיהיה מושג בהשגחה פרטית, לא ימסרנו לשום מנהיג, ואפילו לבחירה, כי לפעמים הבחירה תתבלבל [...]. ואמרו 'אהוב' סתם, לרמוז אל מי שבידו היכולת האמיתי להצילו מכל דבר רע ויישרנו אל הטוב [...]. ר"ל שיהיה מושג ששלא יצא מתחת ידו דבר בלתי מתוקן [...]. שישמרנו השי"ת בין בשוגג בין במזיד [...]. ואז"ל 'בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכן אותו' הוא למי שאינו אהוב.¹⁴³

חברי החוג סללו דרך בעבודת האל מתוך אהבה וקרבה השמה דגש על העבודה שבלב מתוך שמחה. האדם הנמצא בתודעה מתמדת של ציות והכנעה לקיום רצון האל, מובטחת לו שמירה בדרך ומובטחת לו השגחה לבחירות טובות והוא ייקרא 'אהוב' ו'ירא' ו'קדוש'.

¹³⁸ ראה: אבות, ו, א.

¹³⁹ מעניין לציין כי יחס של הדדיות אף מופיע בדרשות רז"ה בביאורו לתפילה. שם הציג רז"ה את התפילה כדו שיח, שבו פונה האדם אל האל, ותשובת האל מגיעה בלימוד התורה. הטקסט התורני מוסר לאדם את דבר האל. "המתפלל מדבר עם אלוהיו והמעין בספר תורה אלהיו מדבר עמו" ראה כמה הפליג בשבח שני אלה הפעולות, כי המשיל האחת מהן לדבור האדם עם האלוה, והאחרת כי ידבר אלהים את האדם", ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 142.

¹⁴⁰ והרמב"ן, ראה: לעיל, הערה 64.

¹⁴¹ ראה: רמ"ה, אבות, ו, א, עמ' 276.

¹⁴² רמ"ה סבר בדומה לרח"ק כי בטבע שורר דטרמיניזם חמור, אך בשונה מרח"ק ראה בבחירת האדם נס פלאי המבקיע את המערכת הסיבתית הדטרמיניסטית. בחירת האדם הינה יכולת פלאית המאפשרת לאדם לבחור כבריאה חדשה אך טמונה בה סכנה גדולה לנפילה ולבלבול. ראה: רביצקי א', בדרך. אביעזר רביצקי עמד במחקרו אף על היחס בין דטרמיניזם פיסי חמור בטבע ובין תפיסת חופש הרצון כגילוי פלאי בהגות סכולסטית, ראה: שם, עמ' 241-243.

¹⁴³ התפיסה דומה כי בשל דבקות האדם האל שומר אל האמין ומיישר אותו אל הטוב נמצאת בא"ש. ראב"י סבר כי המאמין השומר את מצוות האל זוכה ללב בשר שומע: "ר"ל בשומרי המצוות הש' ית' יסיר מעל בשרו לב האבן המונעת אותו מלשמור מצוותיו ומלשמע תורתו ונותן לו לב בשר לשמוע תורתו ולשמור מצוותיו עד שאם יקל אדם בתולדת אחת מן מצוות היותר קלות וישען על חכמתו אע"פ שיהיה היותר חכם לא יחסר עכ"פ שלא יפלו הגוף והנפש אל חולי רע ולמדוה מצרים ויבא לידי סכנת מות." ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 604 (א"ש, עמ' 68, שורה 12-16).

הסברת המצוות

פרק זה בא כמאסף ובבחינת 'מכה בפטיש'. לאורכה של העבודה הן בחלקה הראשון שעמד על התמות המשותפות של חברי החוג, הן בחלקה השני שעמד עד כה על תכלית האדם, תכלית התורה, ועל היחס בין האל המחוקק ובין האדם המצווה, הכנתי את התשתית לדיון על דרכי הסברת המצוות בחוג זה. על פי רוב מתייחסת תורת טעמי המצוות מעצם טיבה לטעמה וייעודה של המצווה הבודדת. אך בפרק זה אראה כי חברי החוג שמו דגש מיוחד על הקשרה של המצווה הבודדת למערכת הדתית כולה.

כפי שכבר ביארתי, מתודה זו באה בזיקה לתפיסה כי את הפעולה הדתית יש לעשות מתוך הבנה והזדהות, לא די רק בקיומה הפיזי אלא נצרכת בה כוונת הלב. את הכוונה וההתרכזות הנפשית באל הציבו חברי החוג כדרך חיים. לצורך מטרה זו העמידו חברי החוג את מערכת התורה והמצוות ואת הדרך להשגת שלמות האדם במבנה אורגני, כמערכת שביסודה עומדים עקרונות כלליים אשר מהם נגזרים פרטי פרטיה של הדת והאמונה, במטרה שזה יביא לחיזוק המעשה הדתי-הבודד, מתוך הבנת משמעותה הרחבה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים. לצורך זה, בין היתר, נתנו חברי החוג לגיטימציה לחקירה אודות עיקרי הדת והתרת ספקות תאולוגיות, ואף תבעו את החקירה בטעמי המצוות, כי היא המובילה את המאמין, לשיטתם, לקיום הפעולה הדתית מתוך הבנה והזדהות ולהשגת שלמותו של האדם, כפי שכתב רמ"ה:

אי אפשר להשיג השלמות באמיתות, אם לא בהשתדל בידיעת התורה הנזכרת בב' מינים. האחד, ידיעת איכות ומהות המצוות, כאלו תאמר מה הסוכה שצוה ה' יתברך לישב בה זמן מה מהשנה, ומה הם הדברים המכשירים והפוסלים אותה ובאיזה זמן והדברים שיחוייב להתנהג בה, והדומה לזה, שהם פרטיהם ודקדוקיהם. ויצטרך להקדים ידיעה זו בהיותו נער, יען יקדים ידיעה זו בהרגל וידע לכוון בעשייתם ויהיה לו לקנין חזק, גם כי יזקין לא יסור מהם. השני, ידיעת סבות המצוות וטעמיהן כפי האפשר. וידיעה זו לא יתכן להשתדל בה עד היותו שלם בידיעה הקודמת, כי ידיעת דקדוק עשייתן תיישר אל ידיעת טעמיהן.¹

ההגעה לשלמות מחייבת את האדם לעסוק בתורה בשתי דרכים גם יחד: האחת, לדעת את הדינים והשנייה, לדעת את טעמי המצוות. כשיש יחסי גומלין בין השתיים – עשיית המצוות מחייבת את ידיעת הדינים והם יביאו אל ידיעת הטעמים.

מעיון בטקסטים עולה, כי בפועל על אף החשיבות הרבה שנתנו חכמים אלו לקיום הפעולה הדתית מתוך הבנה וידע, תוך שהם מציבים כיעד את הכוונה הטוטאלית ותודעה דתית צרופה בכל פעולה רוחנית או המונית אותה עושה המאמין, בפועל נמנעו החכמים מהסברה שיטתית של המצוות. האם אין הדבר מתמיה שלאור המטרה אותה הציבו ולשמה פעלו, לא נמצא מבין המנעד הרחב של הז'אנרים שעסקו בהם ולו חיבור אחד אשר יציג הסברה שיטתית של המצוות כדוגמת: ספר החינוך? או לחילופין, מן המצופה הוא למצוא הסברה שיטתית רחבה יותר בתוך הגותם הקיימת.² אך בפועל, מן הטקסטים, עולה תמונה של הסברה חלקית שנעשתה אגב אורחא בכתביהם.

נראה לי כי תמיהה זו ניתן ליישב בעזרת המודל ההלכתי עליו עמד רח"ק בהקדמה לא"ה, ועליו עמדתי בפרק המתודולוגי. לא בכדי על אף סגנונו הקצר והתמציתי של רח"ק, אשר ראינו כי לא היה רק עניין מנטלי אלא היווה שיטה מחושבת "על דרך הקיצור" אותה אימצו חברי החוג, בחר רח"ק להציג את המודל ההלכתי בהקדמה לחיבור התאולוגי, בעוד שלכאורה מקומו המתאים יותר הוא בהקדמה לחיבורו ההלכתי

¹ רמ"ה, א"ב, עמ' 42.

² בדומה לחיבור של ר' יוסף הבא משושן שכתב חיבור על טעמי מצוות עשה, וייחד חיבור נוסף על טעמי מצוות לא תעשה. חכם מקובל זה פעל ככל הנראה בסוף המאה ה"ג בקסטיליה, ראה: זקס-שמואלי, טעמי.

העתידי 'נר מצווה', שעתיד היה להוות תשובת המשקל לקודקס ההלכתי של הרמב"ם. שיבוץ התפיסה ההלכתית כהקדמה לחיבור התאולוגי, לא נעשתה במקרה. בבסיסו של מודל הלכתי זה עומדת התפיסה הרעיונית לפיה התורה נובעת ממקורה הראשון, האל – "מקור מבוע כל השלמויות כולם,"³ באופן תמידי, בבחינת בריאה תמידית מחודשת, והתורה שבעל פה נובעת באופן תמידי ממקורה הראשון, התורה שבכתב. לאור תפיסה זו, בבית המדרש נלמדה ההלכה באופן בו הכלל משמש מקור ומבוע לכל הפרטים. לאור תפיסה זו, הפך העיסוק ביי"ג מידות כמאפיין ללימוד ההלכתי-תלמודי, בו הסוגיה ההלכתית נלמדת בזיקה לסוגיה התלמודית, ונובעת ממנה – שיטה אשר האדירה את המשא ומתן ההלכתי כמסורת הנובעת ממקורה הראשון.⁴ אך מודל הלכתי זה, לא נותר פתחם רק בהלכה, אלא רח"ק התכוון ליישמו בחיבור התאולוגי בהעמדת העיקרים למערכת הדתית, לכן צורף המודל להקדמה של החלק התאולוגי. בדומה לרח"ק נהגו אף התלמידים, ויישמו אף הם את המודל ההלכתי בכתביהם בתאולוגיה, בהעמדת העיקרים, בפרשנות המקרא ובביאור המשנה ואף בהסברת המצוות. חברי החוג לא עמדו על הפרטים באופן עצמאי, אלא הסבירו את הפרט בזיקה למכלול כשהכלל משמש כמקור נביעה. לדידם, העיסוק בפרט מתוך הבנת ההקשר למכלול-לעיקרון הוא האמצעי לחיזוק קיום הפעולה הדתית מתוך הבנה והזדהות. על כן, לטעמי, לא נמצא בהגותם הסברה שיטתית של המצוות, ואף יתכן כי לשיטתם אין צורך בהנמקה של המצוות באופן זה כלל, אלא יש צורך בהצגת כללים לריבוי המצוות ש"הם עיקרים לענפיה, שריגיה, ופרחיה ופירותיה"⁵ כפי שהסביר רח"ק, במטרה להסביר ולהנגיש את המנגנון הדתי לקהל המאמינים.

במילים אחרות, בחוג זה מתגלה לפנינו עיקרון שבסיסו הלכתי, המיושם הן בתאולוגיה בהעמדת עיקרי הדת הן בהסברה הדתית של המצוות. עיקרון זה אמנם מגלם בתוכו היבט דידיקטי של זכירה, הקפה ושמירה בנקל, בדומה להשפעות המתרחשות כרקע לתרבות בו פעל החוג, אך מהותו של העיקרון בתפיסה תאולוגית של תורה הנובעת ממקורה ראשון של בריאה תמידית, ובהתאם לכך יש לעסוק בפרט בהקשר למכלול הדת על הקשריה האונטולוגיים והתאולוגיים.

בפרק זה אראה כיצד המודל ההלכתי מיושם בדרכי הסברת המצוות, אצביע על עקרונות איתם הטעימו החברים את המנגנון הדתי,⁶ ומתוך עקרונות אלו אציג מקצת הטעמים למצוות בודדות שהחכמים התעכבו עליהן בצורה רחבה יותר בהגותם.⁷

טעמי המצוות בזיקה לכלל

בשעה שעמדתי על תפיסת תכלית התורה, ציינתי כי חברי החוג הציגו את תכלית התורה תוך התייחסות לחלקי התורה השונים, והצבעתי על מספר שונה של דרכי מיון קטגורי לתרי"ג המצוות בהגותם.

בדומה לעיסוק בהעמדת עיקרי הדת בו התגלה הבדל צורני לצד מתודה זהה, אף בהסברה הדתית לצד ההבדל הצורני בעקרונות אשר הציגו חברי החוג אם בשמות, אם בכמות – המתודה להסברת המצוות

³ ראה: רח"ק פירנצה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' 185.

⁴ ראה: לעיל, רעיוני, עמ' 156-158.

⁵ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רג. כינוי זה לריבוי המצוות הופיע אף בא"ש לראב"ן: "הן הפארות והענפים המקיימי' אותו בזה העולם והשומרין נפשו מכל חולי ומדוה מצרים", ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 605 (א"ש, עמ' 69, שורה 14-16).

⁶ הגותו של ריב"ד נעדרת משיטה זו, בדומה לדברים שכתבתי במישור המתודולוגי, יחד עם זאת במישור התוכני קיימת הלימה רעיונית בינו ובין חברי החוג כפי שראינו. בהגותו של רז"ה הצבעתי על תופעה זו בפרק המתודולוגי, בשעה שאירגן את הדת לאור מבנה המנורה בדרשה על זכריה, ראה: לעיל, מתודולוגי, עמ' 213 ואילך.

⁷ מתוך הבנה כי הטעם של המצווה הבודדת חשוב, אך המנגנון הדתי חשוב יותר – באיזה אופן שייכת המצווה לכלל.

הייתה זהה: הצגת כלל-עיקרון אשר ממנו נובעים הפרטים. הפרטים שבתוך הכללים הובאו הן מן החלק המעשי של התורה-המצוות, הן מהחלק הסיפורי של התורה ללא אבחנה בין השניים.⁸ לעיתים אף נמצא כי השמות שניתנו לכללים-לעקרונות שימשו כטעמים של הפרטים, וניכר כי הפרטים אשר כונסו תחתם ניתנו כדוגמא להבנת המנגנון הדתי כולו.

כדוגמא אפתח בקטלוג לשבעה עניינים שערך רח"ק בא"ה לפרטי התורה:⁹

| הכלל (הטעם) | הפרטים הנכללים בו הם |
|--|---|
| רוממות האל ויכולתו | סיפורי תורה במעשה בראשית, יציאת מצרים מעמד הר סיני ויתר הניסים ¹⁰ |
| חסדי האל | "בפרטים [...] רבו מלמנות" ¹¹ חלק זה נחלק לשניים: בחלק הסיפורי נכללים: סיפור יציאת מצרים ביד רמה באותות ומופתים, נתינת התורה והפיכת העם לממלכת כהים וגוי קדוש. בחלק המעשי נכללים: א. מה שמעורר להבחין בחסדי האל – מקרא ההלל, שירי המקדש, כלי המקדש, קדושת שבט לוי, כבוד תלמידי החכמים ומוראם, מלך ושופט, שמירה על מבנה בית המקדש. ב. ברכות וכל יתר סוגי ההודאות וברכות קריאת שמע. מצוות המורות על החסד בזיקה לנתינת התורה: "חוקי השבט הנבחר" ¹² – מתנות כונה ולויה, מתנות עניים, כמו: המעשרות, לקט שכחה ופאה והשמטות, שילוח עבדים, גמילות חסדים, צדקה, אהבת האמת, הרחקה מאונאה ונזק. |
| הנחלת דעות אמתיות והשגת האל | כלי המקדש, דרכי הטהרה, מספר ימים וההזאות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה ליודעי החן. חלק המצוות: הציות לבית הדין, ציות להורים, עדים זוממין. |
| השגחת האל והנהגתו את הבריות | מסיפורי התורה והנביאים והכתובים. קורות דוד, כמו: דואג האדומי ושאול. עקידה, עקרות אימהות חלק המצוות: התפילה, התענית בצרה, קרבנות (עולה, חטאת, אשם) מילה, תקיעת שופר, השמחה בראש השנה ויום כיפור, ארבעת המינים, עבודת החג, שמיטה ויובל, ערלה ונטע רבעי וביכורים, ערלה. שתי הלחם, מאכלות אסורות וגדר עריות, טומאה וטהרה, נזיר, טומאת המת, כישוף. |
| היעוד הרוחני והגופני | היעודים הגופניים הנמצאים בתורה, הייעודים הרוחניים במסורת. |
| התעוררות האדם לעבודת האל¹³ | כל המצוות הזמניות – המועדים, שבת, שמיטה ויובל |

⁸ בחוג זה במסגרת החלק הסיפורי הביאו החכמים אף מסיפורי הנביאים והכתובים ולא רק מחמישה חומשי תורה. כמו: הטעם של קניית מידת הנדיבות שהציע ראב"י תוך שימוש בסיפורים אודות נבל הכרמלי וברזלי הגלעדי ולמצוות מעשרות, תרומות, ביכורים (בכור אדם ובכור בהמה) והשלמים. ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 594 (א"ש, עמ' 60, שורה 6-10). כך נהג רח"ק, ראה לדוגמא: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנו.

⁹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנג.
¹⁰ בבעה"נ כלל רח"ק בקטגוריה זאת אף את מצות הרגלים, לא לירא מהאויב, מי הסוטה, ניסים במקדש, ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 81.

¹¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנד.

¹² ראה: שם, עמ' רנה.

| | |
|---|------------------|
| <p>מספר ימי המועדות ומספר הקרבנות, מצוות סוכה, ההזאה על המצורע, קרבן עולה, הטהרות והטבילות, הזאת המצורע. המילה, התפילין, ציצית, מזוזה. כלאים – להעיר את האדם לכוון את פעולותיו לתכלית אחת שהיא העבודה האמתית.</p> | |
| <p>הקרבנות – בהם נקריב עצמינו לעבודתו הרי הם כופר נפשינו, האורים ותומים. מעבר לכך, כל המצוות המפורשות שיצוין בהם אהבה, כמו: ואהבת את השם אלוקיך.</p> | דבקות באל |

הטור הימני בטבלה מציג את הכלל שיצר רח"ק, והטור השמאלי את הפרטים שכינס רח"ק בתוך הכלל, כשרבים מהם מוזכרים מבלי להתעכב בעניינם. מעיון בממצאים עולה כי הדגש ניתן על העיקרון, הפרטים באו לצורך הדגמה הן מן החלק הסיפורי של התנ"ך, הן מן החלק המעשי של התורה. כשניתנת תשומת לב אפילו על פרטים פנימיים בתוך המצוות, כמו: סכך, הזאה במצורע, מספר ימי טהרה ומספר ימי המועדים. מנעד הפרטים המכונסים מעידים על המטרה הכללית – הסברת המנגנון הדתי כולו, והנגשת הדת באופן אורגני שכל פרט במנגנון הגיוני, ומקומו במכלול המנגנון ברור ומובן. ישנם פרטים ששובצו בכמה קטגוריות, לדוגמא: המועדים והקרבנות. הרעיון של חסד האל קיבל קטגוריה עצמאית – בה נמנים פרטים רבים מכדי למנותם, כלשונו של רח"ק. הקדשת קטגוריה לחסד עולה בקנה אחד על התפיסה הרעיונית המשותפת לחוג חכמים זה, בדומה להר"ן שסבר כי כל ההוויה חסד, ובתוך מכלול החסד הגלובלי נתינת התורה לאומה הישראלית היא חסד והמצוות הרבות הן חסד עצום.¹⁴

וזהו החסד הגדול שעשה הקב"ה עם ישראל שנתן להם התורה כי עד שלא ניתנה התורה היו רב העולם הולכין לאיבוד מפני שלא היה להם אלוה, כי מי שאין לו תורה אין לו אלוה ומי שאין לו אלוה אינו תחת הטוב ומי שאינו תחת הטוב הוא בהכרח תחת הרע שהוא ההעדור.¹⁵

בקטגוריה זו אף ערך רח"ק חלוקה פנימית ונתן מקום ופמה למצוות המורות על החסד בזיקה לנתינת התורה.

חלוקות נוספות למצוות

בפרק שעמד על תכלית התורה הצבעתי על החלוקה המשולשת: דעות, חוקים ומשפטים אשר הציע רי"א למצוות,¹⁶ בזיקה לפסוק: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל".¹⁷ כאשר את הפרק כולו הסביר רי"א בזיקה למרכיבי התורה המורים על החכמה, הרצון והיכולת של האל.¹⁸ מלבד חלוקה זו, ניתן להצביע בספר העיקרים על עוד שתי חלוקות למצוות שלאורן ביאר רי"א את טעם המצוות: האחת

¹³ בבעה"נ הציג רח"ק את טעם זה כמטרת התורה כולה מתוקף שלמותה נגד הטענה הנוצרית כי תורת משה אינה שלמה: "ונעבור על תורת משה ע"ה, נראה כל זה ממנה הראות מבואר, אשר יורה על תכלית שלמותה, והיותה משימה מגמת פניה לזה במצוותיה הרבים 'עשה' ו'לא תעשה' אשר לריבויים לא ינום ולא יישן שינה חומרית, אבל יעורו עיני שכלו ויתעוררו אליו באופן לא יהיה משועבד אל הרצון ואל התאוות.", ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 80.

¹⁴ ראה: להלן, רעיוני, עמ' 179 ואילך.

¹⁵ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 596 (א"ש, עמ' 61 שורה 24-27 – עמ' 62 שורה 1-2).

¹⁶ ראה: לעיל, עמ' 276. על חלוקות אלה שאראה להלן בדיון, יש להוסיף את החלוקה של רז"ה. חלוקה בה העמיד את התורה כולה על שבעה חלקים בדומה למנורה, לפי זכריה ד, ב-ג, והשתמש במתודה שהפרט נובע מהכלל, כשהקנה המרכזי "משיבת נפש" מהווה את נקודת ההתחלה ואף את נקודת הסוף – אליו כל הקנים פונים. ראה: לעיל, עמ' 213-216: לעיל, הערה 6.

¹⁷ ראה: תהילים, קמז.

¹⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג פכ"ד עמ' שסו: ראה: לעיל, עמ' 276.

בפרק כה של המאמר השלישי והשנייה בפרק כו של אותו המאמר. כזכור, המאמר השלישי עסק בעיקר השני: 'תורה מן השמים', ובמאמר זה, לאורך שלושה פרקים רצופים, הציג רי"א שלוש חלוקות שונות למערכת המצוות ועמד על ההיגיון של המנגנון הדתי כל פעם מחדש לאור המיונים שהביא.¹⁹

בפרק כה במאמר השלישי הציג רי"א חלוקה למצוות בזיקה לעשרת הדברות. את עשרת הדברות ראה רי"א בדומה לחברי החוג,²⁰ כעיקרים כוללים: "והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצוות על זה הדרך."²¹ רי"א הסביר כי התורה האלוהית המושפעת מן האל מורה בהכרח על הקשר הישיר בין האל המצווה ובין האדם המצווה – שהרי עצם שמיעת הציווי מפי האל הוכיחה קבל עם ועדה על מציאות האל, על תורה מן השמים ועל האל המצווה המשגיח.²² כך אגב אורחא העמיד רי"א את שלושת העיקרים שלו במרכזם של עשרת הדברות שהן, לשיטתו, כללים כוללים לכל המצוות. בנוסף טען רי"א כי האל רצה ביודעין להשמיע לישראל מפיו את עשרת הדברות: "כדי שיורו על הדברים הכוללים שיחוייב האדם בהם מצד הקשר הזה אשר בין השם יתברך ובינו, וזה אם מצד האדון המצווה ואם מצד העבד המצווה."²³

לאור זה המצוות נחלקות לשתי קטגוריות: האחת – "דברים הכוללים הכרחיים אל האדם בבחינת מה שבינו לבין השם יתברך והם הדברים המתחייבים על העבד בבחינת האדון."²⁴ השנייה – דברים כוללים שהם הכרחיים לאדם מבחינה מדינית. ניכר כי חלוקה זו הולמת את החלוקה המסורתית של מצוות בין אדם למקום ובין אדם לחברו, אך בפועל למרות היכרותו עם טרמינולוגיה זו,²⁵ בחר רי"א בפרק זה לעמוד על המהות של אדון ועבד-מצווה ומצווה. קיום המצוות השייכות לשני תחומים אלו: בחינת האדם מצד עצמו ובחינת האדם מצד היותו מדיני,²⁶ יביא לשלמות האדם כיחיד ולשלמות האדם כיצור חברתי, וכך אל השלימות האנושית כולה.

יונתן קדם שעסק בטעמי המצוות בספר העיקרים תהה במחקרו על כך שלאורך הדיון בפרק, עיקר תשומת לבו של רי"א נתונה לאופן בו כל אחת מן המצוות בעשרת הדברות, מתקשרת לקבוצה אליה היא שייכת. לדבריו, ניכר כי דעתו של רי"א הייתה נתונה רק לאופן כיצד המצווה נוגעת במערכת היחסים של היחיד עם האל וכיצד היא נוגעת במערכת היחסים של הפרט עם סביבתו.²⁷

לאור הממצאים העולים מיתר כתבי החוג, נראה לי כי תמיהה זו מתיישבת מאליה, הרי זה עניינו של החוג! עניינו בהסברת המצווה הבודדת-הפרט בהקשר לכלל ממנו היא נובעת. טעם המצווה הבודדת נידון בזיקה להסברת המנגנון הדתי כולו, המצווה הבודדת משמשת דוגמא להסברת הכלל. באופן זה ביאר אף רי"א כל מצווה ומצווה בזיקה לקטגוריה ממנה באה ודאג בסוף הדיון להשיבה חזרה למקומה.

שבת

¹⁹ בפרק כד, כה ו-כו במאמר השלישי, ראה: רי"א, עיקרים, עמ' שסו-שצב.

²⁰ ראה: לעיל, מתודולוגי, עמ' 216-281.

²¹ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ו, עמ' שפח.

²² ראה: רי"א, שם, עמ' שפז.

²³ ראה: רי"א, שם, עמ' שפז-שפח. על הדיבר הראשון מעשרת הדברות בהגותו של רח"ק וריה"ל, ראה לדוגמא: הר"י, דיבר.

²⁴ ראה: רי"א, שם, עמ' שצא.

²⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעב; שם, מ"ד, פכ"ו, עמ' תקסט. שם השתמש רי"א במונחים המסורתיים של עבירות-מצוות בין אדם למקום ועבירות-מצוות שבין אדם לחברו.

²⁶ ראה: רי"א, שם, עמ' שצב. בדיון זה קיים דמיון הן טרמינולוגי הן תוכני לדברי רח"ק בא"ה במ"ב, כ"ו, פ"א.

²⁷ ראה: קדם, טעמי, עמ' 26.

על מצוות השבת השייכת לחלק של הדברים המתחייבים על העבד בבחינת האדון, התעכב רי"א והציג לצד הטעמים שהובאו במקרא: זכר ליציאת מצרים, זכר למעשה בראשית שעניינם חידוש העולם וההשגחה,²⁸ טעם ההולם את המסגרת של הספר.

[...] עוד יש במצוות השבת כוונה אחרת, והוא שאמרו במסכת שבת: "הכל מודים כי בשבת ניתנה תורה לישראל" ולפי זה יוכלו במצוות השבת שלושה עיקרי הדת הכוללים: מציאות הפועל, וההשגחה ותורה מן השמים, ויהיה שבת גם כן זכר ליום שנגלה עליהם המלך במדינה ושקבלו עליהם את עול מלכותו, אבל בעבור כי הכוונה הזאת אינה ניכרת אלא פעם אחת בשנה, לא נזכרה בתורה בפירוש.²⁹

השבת מעידה אף היא על שלושת העיקרים, בדומה לעשרת הדברות כולן. נתינת התורה חלה לפי המסורת ביום השבת, על כן מלבד האירועים של יציאת מצרים ובריאת העולם, בדומה לטעמים במקרא, היא משמשת לזיכרון היום בשבוע בו ניתנה התורה.

במסגרת הסברת המצוות נתנו חברי החוג את דעתם על טעמה של מצוות השבת. רח"ק שיבץ את השבת בקטגוריה של המצוות המעוררות את האדם לעבודת האל, ראב"י התייחס לטעם של הקניית דעה נכונה של עולם מחודש ואת אמונת ההשגחה:

טעם שבת הוא לדעת כי העולם מחודש ויש לו מחדש והוא מחדשו תמיד³⁰ מצוות התלויות ביציאת מצרים לדעת כי השי' ית' הוא אשר הוציאנו מארץ מצרים ועשה עמנו טובות רבו' וגדולות וניסי' ונפלאות ונקמות גדולות שעשה באויבינו והוא המשגיח על הכל והוא כל יכול ובזאת הדרך הן ג"כ שאר כל המצוות כלם ר"ל כדי לדעת מי הוא אלוהינו.³¹

ריב"ד עמד על מעלת השבת בזיקה למשכן. הימצאות משכן בתוך המחנה הינה פרי כל המצוות. כל מטרת המצוות, כפי שכבר ראינו, היא אהבת האל והדבקות בו. המשכן מהווה אפשרות לדבוק באל בעולם הזה, באופן מוחשי. אך נוכח האיסור לעשות מלאכה ביום השבת במשכן, ניכר כי השבת יקרה אף יותר מהמשכן:

וחסה התורה מאד על קדושת השבת, עד שמלאכת המשכן שהיא בית שישכון שכינתו שם, וכמו שאמר, **ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם**, שיהיה מן הראוי לבלתי נגרום שום עכוב על הדבר, לפי שזהו פרי כל המצוות לידבק בבוראו וישכון כבודו ית' על האדם אפי' הכי למעלת השבת לא רצה ית' שיעשו מלאכה במשכן.³²

יוקרה של השבת נובע מכך שהיא מורה על האמונה באל בורא ומחדש: ועתה אחר אשר צוה להם שלא יעשו מלאכה בשבת אף במשכן להורות על מעלת השבת המורה על האדון ית' מחדש העולם אשר אין עוד מלבדו, הנה הם עשו ההפך וזה לעשות ע"ז.³³ אך גם פרטי המצווה זכו לטעם, ונמצא בהגותם טעם לחיוב לסעוד שלוש סעודות בשבת:

שחייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת [...] ועושה שלוש סעודות הללו בכוננת הענין הלא ראוי להנצל מן השלש פורעניות הללו, שהם חבלי משיח, דינה של גהינם ומלחמת גוג ומגוג, שיש בזה שתי

²⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ו, עמ' שפח-שצ.

²⁹ ראה: רי"א, שם.

³⁰ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 603 (א"ש, עמ' 67, שורה 6-7).

³¹ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 603 (א"ש, עמ' 67, שורה 6-11).

³² ראה: ריב"ד, עה"ת, ויקהל, עמ' רלג.

³³ הכוונה על מעשה העגל, שישראל כפרו באל ועבדו את העגל. ראה: ריב"ד, עה"ת, כי תשא, עמ' ריא.

מעלות שהם מעלת הנפש ומעלת הגוף. והנה שתי אלה הפנים הם במן לפי שהוא אור אשר נתגשם שהוא מעמיד הגוף הניזון ממנו והוא מאיר הנפש המשכלת.³⁴

טעם זה כי סעודות השבת מצילות מן הפורענות, הולם את התפיסה הרעיונית של החוג,³⁵ ומקורו בדברי חז"ל.³⁶ ממנו עולה כי שלושת סעודות השבת מביאות להצלת הגוף והנפש גם יחד: בזמן ביאת המשיח ובמלחמת גוג ומגוג העתידית – יביאו להצלת הגוף, ולעתיד לבוא ממדינה של גהינום – יביאו להצלת הנפש. אאיר כי לטעמי ניתן לראות באזכור טעם זה אף חד לדברי הזוהר: "ומאן דפגים חד סעודתא מנייהו [...] ויהבין עליה חומרא דתלת מלין דינא דגיהנם וחבלו של משיח ומלחמת גוג ומגוג."³⁷

חלוקה נוספת למצוות

בפרק כה של המאמר השלישי הציג רי"א חלוקה נוספת,³⁸ חלוקה משולשת בהתאם לחלוקתו של החכם הנוצרי:³⁹

1. צירימוניאלי"ש (רי"א הסביר כי "צירי" משמעותו ביוונית: אלוה) – מצוות מצד עבודת האל.
2. יודיציאלי"ש – מצוות המתחייבות מצד הקיבוץ המדיני.
3. מוראלי"ש – מצוות המקנות תכונה טובה.⁴⁰

בפרק פולמוסי זה השיב רי"א לטענות הנוצרי⁴¹ מהן עולה כי תורת ישראל חסרה מצד החומר, הצורה, הפועל והתכלית,⁴² כשחלוקה משולשת זו מעידה על שלמותה של התורה הנוצרית מצד צורתה. רי"א "העתיק" את צורת החלוקה הנוצרית ויישם את החלוקה בתורת משה במטרה להוכיח את שלמותה של הדת מצד צורתה. ארגן בה את המצוות, תוך הדגשה כי: "מה שאמר שחסרה מצד צורתה, הנה זה שקר גמור היפך האמת."⁴³

³⁴ ראה: ריב"ד, עה"ת, בשלח, עמ' קמג.

³⁵ ראה: לעיל, עמ' 170-171.

³⁶ ראה: בבלי, שבת, ק"ח, ע"א.

³⁷ ראה: זוהר, פרשת יתרו, פח, ע"ב. על הקרבה לעולם הקבלה בחוג זה, ראה: לעיל, טיפולוגי, היחס לקבלה, עמ' 59 ואילך.

³⁸ פרק כה במ"ג מכנס בתוכו את הפולמוס עם "חכם מחכמי הנוצרים", בו מובאות עדויות מוויכוח טורטוסה וככל הנראה, מכיל את תמצית הוויכוח המדובר (לסקירת מקורות תיעוד ויכוח טורטוסה ראה: רוזנטל, ספרות הוויכוח: וייס, דור, עמ' 209-210). פרק זה היה מצונזר במהדורות הראשונות, ראה לדוגמא: כת"י Parma 3013 ופאריס BN741. אורבאך ציין כי הקטעים שהושמטו ע"י הצנזורה הוחזרו ע"י הוזיק בשנת 1929 אשר הוסיף למהדורה באנגלית הערות מדעיות, ראה: אורבאך, עמודי, ב, עמ' 522. פרק זה שימש אף כחיבור פולמוסי עצמאי, כפי שעולה מממצאי המכון לכתבי יד, בהם הפרק הועתק כחיבור עצמאי, ראה לדוגמא: כת"י - LEPZIG UBL B.H.33: NY JTS 2210:MOS 279.

³⁹ יצחק הוזיק עמד על ההלימה בין חלוקה זו ובין החלוקה הנזכרת אצל תומאס אקווינס בסומא, רק בעוד שאקווינס ציין את שמם בלטינית, רי"א הביא את השמות בהגיה קטלוגית-ספרדית (?), ראה: רי"א, הוזיק, עמ' 218, הערה 2. יתכן ומטרתו של הוזיק הייתה להצביע על השפעה סכולסטית ישירה על ספר העיקרים, אך בפועל למעט השימוש הדומה בשמות המונחים, משמעות המונחים בתוך החלוקה אינה זהה, ראה: קדם, טעמי, עמ' 29.

⁴⁰ ראה: רי"א, שם, מ"ג, פכ"ה, עמ' שפו.

⁴¹ לסקר סבר כי אין מדובר בוויכוח ריאלי, ראה: לסקר השפעת, עמ' 53.

⁴² ראה: רי"א, שם, עמ' שעא. לדידם של הנוצרים תורת משה חסרה מצד החומר – בשל החלק הסיפורי הקיים בה. תורת משה חסרה מצד הפועל – כיון שאין בה תארי האל בעוד שלמות תורת ישו באה מצד הפועל – כיון שהניחה את הסודות הרומזות לשילוש, מצד התכלית – תורת משה חסרה כי היא מביאה רק להצלחות גשמיות בעוד שתורת ישו מביאה לשיטתם להצלחה הנפשית. מצד הצורה, תורת ישו מקיפה את כל החלקים צירימוניאלי"ש, יודיציאלי"ש ומוראלי"ש, בעוד שתורת משה תמצא חסרה בכלן. ראה גם: רח"ק, בעה"נ, פ"ט, עמ' 77 ואילך.

⁴³ קדם כינה זאת טכסיס פולמוסי, ראה: קדם, עמ' 29. את שלמותה מצד החומר הציג רי"א בעזרת חכמת הקבלה והסביר כי אין אף סיפור או בדיל מידע הקיים בתורה ללא תכלית ואפילו המידע "ותמנע היתה פלגש

| השם בלעז | השם המקביל שנתן רי"א | הפרטים |
|---------------|-----------------------|--|
| צירימוניאלי"ש | מצוות עובדיות | תפילה, אהבת האל ויראתו, עבודת הקורבנות |
| יודיציאלי"ש | בין אדם לחברו- משפטים | אהבת הזולת, לא תשנא אחיך בלבבך, אהבת הגר, לא תונו את הגר (גר צדק וגר תושב שאינו עובד עבודה זרה), להנות את הגר מן המאכל האסור לנו. איסור ריבית, לא תחיה כל נשמה- על עובדי עבודה זרה. "העונשין הראויים כפי המרי"44 – דיני הרוצח בשגגה וחזרתו למקומו לאחר מיתת הכהן הגדול שיהא זהיר לבקש רחמים על דורו שלא יארע תקלה בהם ודרך הצדיקים לסבול עונש וייסורין בשביל הקהל. |
| מוראלי"ש | המצוות המידותיות | טהרת הלב, אהבת האל ויראתו, אהבת הרע, לא תקום ולא תיטור. |

מן הממצאים עולה שאף כאן בדומה לארגון המנגנון הדתי של רח"ק, ישנן מצוות המופיעות ביותר מחלק אחד, אף כאן הפרטים הינם דוגמאות לעקרון, אף כאן ישנה התייחסות לפרטים בתוך המצווה – במקרה דנן, חזרת הרוצח בשגגה לאחר מיתתו של הכהן הגדול. כמובן שהקונטקסט כאן פולמוסי, וניכר כי רי"א בחר להדגים מצוות שבמהותן עוסקות ביחסים בינלאומיים.

קרבנות

בחלוקה זו, מצוות הקורבנות שייכת לחלק של המצוות העבודיות, מצוות שעניינם עבודת האל. מצווה זו זכתה להתייחסות רחבה יותר ביחס למצוות האחרות שזכרו בחלק זה, בין היתר, נוכח הטענה הנוצרית כי מדובר בעבודות 'מזוהמות', כלשונם.⁴⁵ בדומה למצוות השבת, הציע רי"א אף למצוות הקורבנות מספר טעמים.

הנה, אם נאמר שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכוונה השנית, כדי להרחיקם מתקרובת עבודה זרה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אין קושיא כלל, כי לא הייתה הכוונה בקרבנות אלא לטהר כוונת הלב ולהרחיקם מתקרובת עבודה זרה. אמר ירמיה: כי לא דברתי את אבותיכם ולא ציוותים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבת, כי אם את הדבר הזה ציוותי אותם לאמור שמעון בקולי וגו'. אבל אף אם נאמר שהיה בקרבנות חלק מהם שהיו נעשים על הכוונה הראשונה. אם כדי להעיר לב החוטא או האדם, כי הכבש או הבעל חיים שהוא שיעשה ממנו קרבן כבר היה חי וניזון כמותו, והוא נשרף וכלה ולא נותר ממנו דבר, אם לא במה שהיה בו נחת רוח לפני ה', כן האדם יכלה על זה הדרך ולא ישאר ממנו דבר, אם מצד הפועל שיעשה במה שיהיה בו נחת רוח לפני ה' שאמר ונעשה רצונו, שהוא היתרון שיש באדם על הבעל חיים. ובוזה יתן אל לבו לעשות הטוב והישר בעיני ה', כדי שיהיה זה סיבה אל קיום הנפש, שהוא עיקר שלמות האדם. ואם שיהיה הקרבן כדי לקרב ולקשר הכוחות העליונים עם התחתונים, כמו שהוא דעת חכמי הקבלה. מכל מקום אי אפשר לומר שלא יהיו העבודות הגונות, אחר שהחוש היה מעיד שהדברים ההם היו נרצים אצל ה'. שהרי היה אש יורדת מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים, שהרי ירדה האש למשה באהל מועד ולשלמה בבית המקדש, ולדוד בגורן ארונה היבوسی, ולאליהו בהר הכרמל. והיתה

לאליפז בן עשיו היה צריך לכותבו [...] וכן כל שאר הסיפורים הם ליודעים חן. "ראה: שם, עמ' שעג-שעד: לעיל, טיפולוגי, עמ' 60.

⁴⁴ ראה: רי"א, שם, עמ' שפג.

⁴⁵ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שעח. על מצווה זו בחוג, ראה גם: להלן, עיסוק בקבלה, עמ' 67 ואילך.

השכינה או רוח הקודש שורה בישראל על ידי הקרבנות. והיה הכהן מגיד העתידות באורים ותומים כמו שהעיד החוש על זה [...] ⁴⁶

למצוות הקרבנות הציג רי"א שלושה טעמים. הטעם הראשון שהציג הוא הטעם של הרמב"ם הרחקה מעבודה זרה, כשלצדו העמיד את טוהר כוונת הלב. מסגנון הדברים, נראה כי על אף שברובד הטרמינולוגי הוזכר טעם ההרחקה מעבודה זרה, עם איזכור שמו של הרמב"ם, בפועל קיבל הטעם משמעות שונה בשל התוספת של טהרת כוונת הלב. מה עוד שהקונטקסט הוא הפולמוס האנטי נוצרי – להשיב לטענת הנוצריים כי תורת משה חסרה, כך שלא סביר כי רי"א יציג טעם שיעיד, לכאורה, על פחיתות העניין. ⁴⁷ על כן, נראה לי, כי בצירוף הטעם טהרת כוונת הלב להרחקה מהעבודה הזרה, ביאר רי"א את משמעות הרחקה מהעבודה הזרה לטעמו. העבודה הזרה אינה בזיקה לתרבות הצאבה אלא ההרחקה מעבודת האל, מן הציות והשמיעה בקולו. אך, גם אם הכוונה היא במשמעות של הרמב"ם – ההרחקה מתרבות הצאבה שהייתה נהוגה בעולם העתיק, טעם זה לשיטתו של רי"א הוא הכוונה השנייה – ומעלתו נמוכה יותר. הטעם השני – שהוא הכוונה הראשונה, שמעלתו גבוהה יותר, הוא להעיר את לב החוטא שייתן את ליבו לעשות הטוב בעיני האל. טעם זה שלעורר את האדם הביא כבר רח"ק. ⁴⁸ לצד אלו השניים הביא רי"א טעם שלישי בעל אופי תיאורגי-קבלי לפיו מעשה הקרבן יש בכוחו לקרב ולקשר בין העולם עליון ובין העולם התחתון.

ברצוני להסב את תשומת הלב להלימה בין תיאורו של רי"א ובין תיאורו של רח"ק למעמד ירידת האש מעל המזבח.

[...] המיוחדות לזה, חלק העבודה בקרבנות. למה שבהם רשם נפלא וחקיקוי, היותם כפר לנפשותינו. כאילו בהם נקריב עצמנו לעבודתו. ונהיה בעינינו כאין וכאפס בנפשותינו. וכל שכן מאודנו, בערך אל כבודו. ולזה הם אשר באמצעותם ישיגו העובדים אצילות שפע, ודבקות אור שכינה, מוחש ובלתי מוחש. עד שפעמים הרגישו בודת האש מן השמים. ⁴⁹

ציינתי כבר, כי זהו רעיון נאופלטוני, מאגי-אסטרלי, בדומה לריה"ל שכבר הדגים רעיון זה בעבודות המשכן, לפיו הצורה, והשפע בכלל, מתקבלים בעולם התחתון שלנו: 'כפי הכנת המקבלים'. ⁵⁰ מלבד זאת, נראה לי, כי ישנה הלימה אף לרעיון של הזיכרון היסטורי הקולקטיבי של ריה"ל. רח"ק ורי"א התייחסו לאירועים ולניסים שאירעו במשכן ובמקדש. רי"א הזכיר את הגדת העתידות, את רוח הקודש את האורים והתומים, רח"ק הזכיר אף את מי הסוטה, ושניהם מתארים את הדברים באופן מוחשי וציורי עד שהקורא יכול להעלות בעיני רוחו את האש היורדת מן השמים. רי"א יצר בדבריו קו רציף של אש היורדת מן השמים לאורך השנים ממשה לשלמה לדוד ולאלהיה. תיאורים אלו יוצרים ממד חווייתי, בדומה לחוויה הדתית אותה תיאר ריה"ל במשמעות הציבורית. ההכרה כי החיים העל טבעיים שאירעו לאבותינו הם החיים שלנו בהווה, והאדם המקריב את הקורבן בעצם ממשיך את אותה שרשרת רציפה של הדורות עולה לטעמי מן הטקסטים. משמעות זו, אף הולמת את הפולמוס עם הנוצרים אשר ביקשו ליצור הפרדה בין החיים שאירעו לאבותינו אז לחיים בהווה.

⁴⁶ ראה: רי"א, שם, עמ' שעח-שעט. הדגשה שלי ח.ב.

⁴⁷ כפי שעולה מטענות הנוצרים, ראה: רח"ק, בעה"נ, הפרק התשיעי, עמ' 77 ואילך.

⁴⁸ ונמצא גם אצל הרמב"ן, ראה: לעיל, טעמי המצוות, עמ' 243.

⁴⁹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסג. הדגשה שלי ח.ב.

⁵⁰ ראה לדוגמא: שורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 31-61, 62-91: לעיל, עמ' 159 ואילך.

בחוג קיימת אף התייחסות לסוגי הקורבנות. את 'סוד הקורבן' נמצא כטעם לקורבנות: עולה, שגה וקרוב ראש חודש בקרב חברי החוג.⁵¹ סוד הקרבן נתפס כטעם קבלי אותנטי ומייצג לקורבנות בדומה כפי שייסד הרמב"ן.⁵²

את השלמים הטעים ראב"י כמי ש"באו להקנות את מידת הנדיבות ולהקנות את אמונה כי "להשם הארץ ומלואה" ובכך מגיע האדם לשתי השלמויות שלמות הגוף והנפש "ללבן את נפשנו מכל כתם ומחשבה כוזבת ומכל הרהור רע."⁵³ והעולות – מקנות את האמונה בהשם יתברך.

על העולה על הרוח הוא כדי לצרוף לבנו במצרף הכסף עד שלא ישאר בנו שום סיג בלב ונהיה ככסף צרוף בעליל מזוקק שבעתיי ר"ל שיהיה לנו לב אחד לאבינו שבשמים.⁵⁴

כל הקורבנות באו להתמיד את ההשגחה: "ענין הקרבנות המתמידים השגחתו ית' עלינו"⁵⁵ כיון שהחטא מונע את השפע לרדת באמצעות המקדש והקרבנות לעולם השפל:

יען ענין המביא דבקות והקשר חזק בין ישראל לאביהם שבשמים הוא בית המקדש והקרבנות, ושם מורה עליהם, בית המקדש על שם שורה שם שכינתו ית' וקדושתו וקרבנותיו על שם קרבנותיו שנקרב באמצעותם אליו ית' וכמו שזה מורה לשון הכותב ויכס הענין את אהל מועד וכבוד השם מלא את המשכן, שאין ספק שלשון כיסוי ענין מלא המשכן מן הכבוד, מורה תכלית האהבה והרצון בו עד שבעבור שלא יפסק השפע, לפי שהעונות כבר ימנעו המשך השפע בעולם השפל, גורמין חורבן ושממון בעולם [...] לזה רצון הש"י שיביא החוטא את קורבנו ושישחטנו לשם האש [...] כי החטא הוא סיבת כליון הכחות.⁵⁶

מצוות המשמשות לכללים

בדיון עד כה הצבעתי על חלוקה לעקרונות ובהם שיבצו החכמים מצוות שבאו להדגים את העיקרון ואת המנגנון הדתי, בחלק זה של הדיון אצביע על שיטה נוספת להסברה של המצוות.

בא"ש חזר ראב"י ושנה כי מטרתו להביא "חיזוק לדתינו וקיום לאמונתנו."⁵⁷ לצורך כך העמיד ארבעה טורים, כשהטור האחרון הוקדש ויוחד כולו למצוות. מעיון בטור נמצא, כי בפועל התמקד ראב"י במצוות בודדות בלבד. חמש מן המצוות שציין סייעו בידו ליצירת כללים-עקרונות להסברת המנגנון הדתי הרחב.

שני עקרונות יצר ראב"י, וכינס תחתם את ריבוי פרטי המצוות: האחד, עיקרון סימבולי – מצוות הבאות לזיכרון המצוות, בו מנה את מצוות תפילין, ציצית ומזוזה. במצוות אלו ראה ראב"י כסוגים עליונים הכוללים את כל המצוות. השני, עיקרון למצוות הכוללת את כל התועלות הגופניות והנפשיות של התורה – בו מנה ראב"י את איסורי מאכלות אסורות וגדר עריות, אותם ראה ככללים ופתח ליתר כל המצוות. אסב

⁵¹ "והנה קרבן של ראש חדש גם כן יש בו סוד גדול ומופלא להעביר אשמותינו", ראה: ריב"ד, עה"ת, פרשת מקץ, עמ' עא: "והיודע סוד עולה יסכים על דברי", ראה: שם, עמ' 588 (א"ש, עמ' 55, שורה 3): "זהו סוד קרבן שגה", ראה: שם, עמ' 591 (א"ש, עמ' 57, שורה 2).

⁵² ראה לדוגמא: שוורץ, מתאורגיה, עמ' 394.

⁵³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 594 (א"ש, עמ' 60, שורה 10-11) "שנהיה כולנו נדיבי' ולדעת כי מידו הכל", ראה: רזנברג, שם (א"ש, עמ' 5, שורה 5). ניכר כי ראב"י תכנן לכתוב חיבור נוסף שיעסוק בטעם המשכן וכליו: "ואם ירצה אלהי במקום אחר אבאר טעם המשכן וכליו". ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 577 (א"ש, עמ' 44, שורה 23). מתוכנו של א"ש סביר כי אין הכוונה לחיבור הנ"ל.

⁵⁴ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 594-595 (א"ש, עמ' 60, שורה 12-14).

⁵⁵ ראה: ריב"ד, עה"ת, ויקרא-זכור, עמ' רנו.

⁵⁶ ראה: ריב"ד, עה"ת, שם.

⁵⁷ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 541 (א"ש, עמ' 12, שורה 12).

את תשומת הלב, כי בעוד רח"ק וחברי חוג אחרים יצרו קטגוריות חיצוניות,⁵⁸ ולעיתים אף נסמכו בפסוקים ליצירת הקטיגוריות – שיימו אותן בשם המעיד על אופייה של הקטגוריה, ואז כינסו את הפרטים המתאימים. ראב"י, השתמש במצוות עבור הקטגוריה למצוות. במילים אחרות, יש לפנינו הצגה של יצירת עיקרים-כללים מן הפרטים עצמם. בשונה ממיון המעמיד קטגוריה ומכנס בתוכו את מירב הפרטים, במקרה הנזכר הפרט משמש ככלל. פרקטיקה זו באה לידי ביטוי בטרמינולוגיה אותה בחר ראב"י: 'פתח' ו'סוגים עליונים כוללים'.

אציין כי על פי רוב, חברי החוג ואף ראב"י השתמשו בהסברה רצינאלית למצוות.⁵⁹ בדומה לתפיסתם הכוללת סבר אף ראב"י, כי התורה מביאה לארבע השלמויות ומביאה לתועלת הגוף והנפש. במגמה זו המציגה טעמים רצינוליים למצוות ולסיפורי התורה, בחוג זה, ניתן להצביע על שתי הנחות יסוד, אשר קיימת ביניהן זיקה: האחת, התורה ניתנה לאדם בשל שכלו והחוק הדתי אינו סותר את השכל.⁶⁰

על כי יש לו השכל על הטוב והרע והיכולת על הבחירה והרצון לבחור אי זה דרך שירצה ועל זה יתחייב גמול ועונש כי השי' ית' לא יצוה אלא בדברי' שהן גלויין לפניו שאיפשר שיעשו העולם לא בדברי' נמנעים.⁶¹

הנחת היסוד השנייה הינה כי החוק-המצווה מועיל לאדם ובא לתועלתו:⁶² "כי תורתנו הקדושה לא כתבה שום דבר בחינם אלא לתועלתנו לקחת ממנו מוסר."⁶³

וכי התורה היא המדריכה את האדם להגיע אל השלמות והתכלית בקלות: "כוונת הדת האלוהית הדרכת האנשים ולהוביל אותם אל ההצלחה, הדת המדרכת אותם אל השלמות בקלות."⁶⁴

את איסורי מאכלות אסורות וגדר העריות ראה ראב"י כשתי מצוות כלליות הכוללות את כוונה ותכלית כל המצוות: "כי אלו השתי מצוות הן הצעה ופתח וקיום שמירת המצוות כולם."⁶⁵ כנאמן לתפיסתו כי כל המצוות באות לתועלת הגוף והנפש, יישם ראב"י עיקרון זה אף במצוות אלו הכוללת, לשיטתו, את יתר

⁵⁸ ראה: לעיל, תכלית התורה, עמ' 274 ואילך.

⁵⁹ נקטתי בלשון מסתייגת נוכח השימוש במונח: "סוד" לצד מצוות מסוימות ורעיונות בא"ש. השימוש נעשה מבלי שראב"י יסביר את הטעם על דרך הסוד. על הקרבה לתורת הקבלה והשימוש בה עמדתי בפרק שעמד הטיפולוגיה של החוג. ראה: לעיל, טיפולוגי, עמ' 55 ואילך.

⁶⁰ טענה זו שימשה, בין היתר, אף לצרכי הפולמוס האנטי נוצרי. בו הטקטיקה הייתה כי הנצרות סותרת את השכל. ראה לדוגמא: רי"א, עיקרים, מ"ג, פכ"ה, עמ' שפ: רח"ק, בעה"נ, עמ' 16. "שהאמונה לא תכריח להאמין דבר שיביא אל הסתירה", ראה: שם, עמ' 38.

⁶¹ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 552 (א"ש, עמ' 22, שורה 4-6). לטעמי, דברים אלו הולמים את תפיסתו של הרמב"ן לפיה התורה הציגה בציוויה דוגמאות לפעולות המסבירות את העיקרון. דוגמא כל עניינה שהיא באה לעניין המוכר והידוע: "זזה עניין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון: לא תלך רכיל (ויקרא, יט, טז), לא תקום ולא תיטור (שם, פס' יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם, פס' טז), לא תקלל חרש (שם, פס' יד), מפני שיבה תקום (שם, פס' לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר [...]", ראה: רמב"ן, עה"ת, דברים, ו, יח, עמ' שעו, ראה גם: שם, ויקרא, יט, ב, עמ' קטז. יתרה מזו הציווים הללו באים גם עם אפשרות לתיקון: "שאם לא היה באפשרות לו לשוב השי' ית' לא היה מצוה לו לשוב, גם לא היה כותב בתורתו לא תרצח וכל שאר המצוות אלא מפני שהוא באפשרות לו לשוב [...]" ראה: רזנברג, שם (א"ש, שם, שורה 14-12).

⁶² לעיתים, להנחה זו תתלווה אף ההצהרה כי החוק ניתן מחכמת האל ולא מרצון האל, לדוגמא: "שישיב אל לבו שהתחבולות האנושיות לא יתנו לו השלמה במה שצריך, הן בצרכיו ההמוניים, הן בהשגת שלמות העיוני כי זה כפי מה שגזרה חכמתו". ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קז, עמ' 100.

⁶³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 611 (א"ש, עמ' 74, שורה 25-26).

⁶⁴ ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 84. מדברים אלה עולה הד לתפיסתו של רס"ג ביחס בין החכמה ובין הנבואה, לדידו של רס"ג הנבואה מקצרת את הדרך לאמת וערובה להגיע אל המסקנה הנכונה, ראה: רס"ג, או"ד, הקדמה, ו עמ' כז-כח. יתכן לראות בדברים אלה עקבות נוספים לסגנון הכלאמי אשר אפיין את חוג רח"ק ותלמידיו ומעניין לציין כי הוא מופיע לא רק בהקשר של הפולמוס עם הפילוסופיה אלא אף בפולמוס עם הנצרות.

⁶⁵ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 609 (א"ש, עמ' 73, שורה 9-10).

המצוות. לדידו, מצוות אלו נעשות בשני אברי האדם: הקיבה ואברי ההולדה, ומכאן שמירה עליהם תביא לתועלת הגוף, בעוד שאי שמירה עליהם תביא לנזק, בדומה לדברי אפלטון אותם ציטט ראב"י: "סבת החולי הוא מילוי האיסטומכא וסיבת המות הוא כלי ההולדה."⁶⁶

הבורא ית' מחמלתו בנו ומאהבה הקדומה שהיה לו עם אבותינו קרבנו אל המאכלים ואל המזונות אשר הם נאותים לגוף ולנפש כי הבעלי חיים הטהורי הם ישרי' במזגם ר"ל שאין אחד מהאיכויות גובר עליהן אבל הן ישרי' במזגם והם קרובים אל מזג האדם ועושין עיכול טוב ומולידין דם טוב וכל אחד מהאברי' מקבל מזונו הראוי לו ולכן יעשה פעולותיו [...].⁶⁷

בריאות הגוף הינה ערובה לתפקודו השכלי של האדם, ולשמירה על בריאות הנפשית שלו:

וכשהגוף יהיה בריא אז הנפש יכולה לפעול פעולותיה ר"ל אז היא מוכנת ויכולה לקבל מושכל ולהוציא דבר מתוך דבר וכשהגוף יחלה הנפש לא יוכל לפעול פעולותיה אדרבה אם יש לו חכמה משתכחת ממנו כי הנה רב יוסף שכן תלמודו מחמת חוליו. וכמו שיש חולי הגוף ג"כ יש חולי הנפש כי כאשר ימשך האדם על המאכלים והמזונות הגסות אז תמשך הגוף אחר החומריות וכשימשך הגוף אחר החומריות גם הנפש תמשך אחריהם ר"ל אחרי החומריות והפעולות הרעות וזהו החולי שלה.⁶⁸

מלבד התועלת הגופנית, עולה מדבריו של ראב"י כי המאכל הספציפי שאסרה התורה נקבע בהתאם למהות בעל החיים. נראה כי תפיסה זו מקורה בהגותם של הרמב"ן והר"ן.

איסור המאכלות אסורות

בפירושו על התורה הסביר רמב"ן את טעם המאכלות האסורות כי בטבעו ובמהותו של המאכל הוא מזיק:⁶⁹

כי התורה הרחיקתהו מפני שדמו מחומם לאכזריותו ושחור וגס ומוליד המרירה שרובה שחרחורת ונותן אכזריות בלב, ואין בכל העולם עוף שידרוס מלבד הזכרים בפרשה [...] והנה טעם האיסור בעופות מפני אכזריות תולדותם, והבהמות יתכן שיהיו כן מפני שאין בבעלי הגרה והפרסה השסועה דורס, והשאר כולם יטרופו והנה נמצא בתולדתם שנוי מה שהזכירו חכמים, שכל חלב הטהורים עומד וחלב הטמאים כולם איננו נקפא ולא יתגבן לעולם, והנה הם משונים, ויתכן מזה שיזיקו באיברי הזרע, ויהיה הזרע המתאסף מן הלחה שבהם קרה ולחה ולא תוליד כלל, או לא תוליד בטוב

⁶⁶ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 609 (א"ש, עמ' 73, שורה 11-12).

⁶⁷ ראה: רזנברג, שם, עמ' 609-610 (א"ש, שם, שורה 16-21).

⁶⁸ ראה: שם, עמ' 610 (עמ' 73, שורה 26-29 – 74, שורה 1-2). דברים מעין אלו כתב ר' יוסף הבא משושן על הדיון במצוות התשובה: "דע כי נשמת האדם יש לה חולי ויש לה בריאות. הבריאות שלה מעשים טובים והחולי שלה העבירות" ראה: ר' יוסף הבא משושן, ספר המצוות, מצווה קא: זקס-שמואלי, טעמי, עמ' 181.

⁶⁹ סוגיה זו העומדת על סיבת האיסור של המאכלות האסורות פותחת דיון רחב, בו לטעמי ישנן שלוש אפשרויות מרכזיות. האחת, האם האיסור הינו בבחינת 'גזרת מלך' ואז יוצא מכך כי אין הבדל במינים הספציפיים שנאסרו. השנייה, האיסור נובע מעצם המאכל, קרי התורה אסרה מאכל שיש בו היזק מצד עצמו בעוד שבמה שהתירה אין היזק מצד עצמו. השלישית, מצד הבריאה עצמה-מבחינת הטבע אין במאכל היזק, אלא לאחר שאסרה התורה את המאכל נוצר במאכלות הללו שנאסרו כוח מזיק. כמוכן שחוג חכמים זה הציג את האפשרות השנייה, הטבע לומר כי לכך אסרה תורה חזיר מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע וכן הוא בודאי האמת, וכן נתנו טעם באיסור חלב שהוא מוליד מזג רע וכן בדם ומכל שכן בשקמים ובעופות הטמאות בכלם נתנו טעם על פי הטבע וכאלו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך". ניתן לומר כי המהר"ל סבר כי עצם גזרתו של הקב"ה וקבלת מרותו על ידי האדם, הם הטוב שבא לאדם בעקבות הציווי על המצוות. ראה: מהר"ל, תפארת ישראל, פ"ו, עמ' כב-כד.

ונכון, מלבד שיש במוותרים טובה ידועה בדרך הרפואות וראיתי בקצת ספרי הנסיונות, שחלב החזיר
אם ינק היונק ממנו יהיה אותו הנער מצורע, וזה לאות שיש בכולם סגולות רעות מאד.⁷⁰

תפיסה זו, כי טעם המאכל הנאסר מן התורה בא על עצם מהותו של המאכל, עולה אף מהגותו של הר"ן
בדרשות:

ותקון ההוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא, וכיוצא
בדבר זה בעצמו יקרה בגוף, כי המאכל המזיק כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה
מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסור ממנו היזקו אם לא שיהיה מופלג.⁷¹

דברי הר"ן נאמרו בזיקה לציווי: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" המורה לציית
לסנהדרין.⁷² לדידו, הציות לדברי החכמים בכוחו לבטל ולנטרל את כוח ההיזק העצמי הקיים באותו מין
המאכל מצד טבעו.⁷³

כפי שצינתי בפרק שסקר את טעמי המצוות לאורך הדורות הר"ן סבר כי המצוות מייצגות אמת
אונטולוגית, הן בעלות תועלת⁷⁴ ובכוחן להזיק או להיטיב לנפש.⁷⁵ רח"ק המשיך בתפיסה זו, והצביע על

⁷⁰ ראה: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, יא, יג, עמ' נח. את תפיסה זו הציג הרמב"ן אף בדרשת תורת השם תמימה: ועוד
התורה מאירת עינים בסוד התולדה, שאסרה לנו מקצת בהמות וחיות ומקצת עופות ומקצת דגים, וגם זה הולך
בשאר דרכי התורה, שכל דברים טובים לגוף, כנוהג שבעולם, וטובים לנפש, מצד היצירה ומצד המצות, כי
הדברים האלה ידוע שאין מאכלים טובים לרפואה ולבריאות, ומלבד זה יש להם נזק בנפש מצד התולדות, וזהו
ונטמתם חסר א' לומר שהן מטממות הלב, כאשר ידענו כי העופות האסורין כולן דורסין חוץ מפרס ועזניה, ואין
בעולם עוף אחר דורס אלא הם והם בעלי אכזריות, ודמם ובשרם מוליד אכזריות בנפש, וישראל, שנצטוו להיות
רחמנים ואוהבים זה לזה, ראוי הוא להאסר להם, ודמם שורף הטבעים, והנה יש להם שני גופני בתולדתם,
כמ"ש חלבון מבחוץ וחלמון מפנים טהורה וההפך טמאה, והבהמות הטמאות יש להם ג"כ שני בתולדה, שאין
חלב שלהם עומד. אציין כי תפיסה זו של הרמב"ן עוררה ביקורת כפי שניתן למצוא בין דברי האברבנאל: "איסור
המאכלים שאסרה התורה כבר חשבו רבים מהמפרשים שהוא מפני בריאות הגוף ורפואתו להיות המאכלים
הרעים ההם מולידים ליחות רעות זהו דעת הרמב"ן בפסוק ואלה תשקצו מן העוף וחלילה לי מלהאמין כן לפי
שאם כן היה ספר תורת האלהים במדרגת ספר קטן מספרי הרפואה הקצרים בדבריהם וטעמיהם ואין זה דרך
תורת האלהים ועומק כוונתיה. וגם שענינו הרואות האומות האוכלים בשר החזיר השקץ והעכבר ושאר העופות
והבהמות והדגים הטמאים חיים כלם היום חזקים כראי מוצק ואין עיף ואין כושל בהם [...] וכל זה ממה שירה
שלא באה התורה האלהית לרפאות את הגופות ולבקש בריאותם אלא לבקש בריאות הנפש ולרפאות תחלואיה
ולכן אסרה המאכלים לפי שהיו מתעבים ומשקצים את הנפש הטהורה המשכלת ומולידות במזג האנושי אטימות
וקלקול התאוות בעשותם באדם רוע מזג אשר ממנו תתהוה רוח הטומא' המטמאה הדעות והמעשים ומגרש
רוח הטהרה והקדושה שעליה בקש דוד ורוח קדשך אל תקח ממני. ואמר לב טהור ברא לי אלהים." ראה:
אברבנאל, עה"ת, ויקרא, שמיני, יא, יג, ד"ה: 'איסור המאכלים'.

⁷¹ ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש האחד עשר, עמ' תמ.
⁷² כפי שכבר צינתי השמיעה סנהדרין לדידו של הר"ן הינה יסוד ושורש לתורה כולה. תפיסה זו חזרה ונשתנה
בהגותו של הר"ן והשפיעה על כלל חברי החוג אשר ראו בציווי זה בסיס עליו נשענת התורה כולה. הציות
לסנהדרין נותן תוקף וסמכות לכלל החכמים שיהיו בכל דור ובכך האדירו החכמים את מעמדם של מורי ההוראה
אף בדורם שלהם: "שנצטוונו לשמוע לדברי סנהדרין משני דברים – האחד: ממה שיבארו בדיני התורה, והשני:
מכל גדר ותקנה שיעשו. ולחכמי הדורות הבאים אחריהם נצטוונו לשמוע ממה שיבארו בדיני התורה [...] שכמו
שנתן זה הכח לסנהדרין, להיותם מורי התורה וגדוליה, כך ראוי שיינתן לכל גדולי חכמי ישראל בדרך האסמכתא
[...]". ראה: הר"ן, דרשות, הדרוש השנים עשר, עמ' תסז-תסח.

⁷³ את הכרעת החכמים לפי שכלם ראה הר"ן התחלה לכל המצוות: "כי בזאת המצוה התחלת התורה ראוי
שירמזו כאן פירושי המצוות והצביע על כך שכוח המצווה מציל ומשנה את הטבע." כי מצינו בתורתנו הקדושה
שלשה התחלות. האחת המצוה הזאת ובזאת ההתחלה הראם עין בעין כי ענין המצוה משנה טבע המציאות. כי
מצד הדם הזה אשר היה על המשקוף ועל שתי המזוזות אינו ראוי להנצל מן הדבר ההוא אשר במצרים כי אם
מצד המצוה בו." ראה: הר"ן, דרוש השלישי, עמ' קכא-קכב.

⁷⁴ ראה: הרוי, פילוסופיית, עמ' 176: לעיל, עמ' 249.

⁷⁵ ראה: הר"ן, שם, דרוש האחד עשר, עמ' תלז-תמ: הרוי, פילוסופיית, עמ' 176. ריה"ל והרמב"ן שותפים גם
לעמדה זו הוואה במצוות אמת אונטולוגית. הדיון בדרוש יא נסוב על הציות להכרעת החכמים. את מצווה זו
רואה הר"ן כשורש התורה ויסודה ו'עיקר הדת'. המציאות בה חכמים יכריעו בניגוד לאמת האובייקטיבית
אתגרה את הר"ן. כמענה לכך טען כי במצב שכזה לא יגרם לאדם נזק, כיון שציית למצווה לשמוע בקול
החכמים. הרוי ביקש לראות בפתרון זה של הר"ן כאחיזה בשורש בשני קרניו, מחד בשיטה הפוזיטיבית של

הרע הקיים במיני המאכל מבחינת הטבע והסגולה הקיימת בהם – בדומה לתפיסה הכוללת של חוג חכמים זה הרואה במצוות סגולות.

[...] מהזהירות והפרישות מהביאות והמאכלות האסורות, המקנים תכונות רעות בנפש האדם בטבע ובסגולה מהם-מכבים את אור השכל אשר בשלמותו תשלם הנפש. והקדשה במניעת הטומאות אשר תרשם בנפש האדם נקיות וזיכוך.⁷⁶

טעם זה רווח אף בקרב התלמידים, ומלבד ראב"י ניתן להצביע עליו בהגותם של רמ"ה, רי"א וריב"ד.

עוד יוליד אכילת בשר קצת הבעלי חיים עובי ועכירות ואטימות בנפש⁷⁷ [...] ובעבור זה אף על פי שבשר קצת הבעלי חיים מזון טוב ונאות אל האדם, רצה השם להסיר ממנו הטוב המועט הזה שיש באכילת הבשר בעבור הרע וההיזק המרובה שאפשר שימשך מזה אליו, ולזה אסר אכילת הבעלי חיים לאדם, ותיקן מה שחסר בזה ממזונות נאותים בשייחד אל האדם בצמחים מזונות נאותים טובים.⁷⁸

רמ"ה ביאר את האיסור בזיקה לעליונות הנבואה על השכל – עליונות המסייעת לו אף במתן עליונות הדת האלוהית על זו הנימוסית. לדידו, האדם בשכלו לא מסוגל לדעת מהם הדברים הגורמים לו נזק והפסד, התורה היא המלמדת ומדריכה אותו:

ממשפטיך לא סרתי כי אתה הורתני. לפי שלא יודע בשלמות מה הם הדברים המפסידים העיון ובאיזה דרך ואופן לפי שלא יוקפו התיחסות הפעולות מן המזוגים לולי מצד הנבואה, לפיכך אמר ממשפטיך, כלומר, שהגבלתי וחרצתי משפטם בדברים הוריתי התיחסותם, ולא אסור מהם. כאילו תאמר: באיסורי מאכלות קראת לזה 'השקף' ולזה 'הטמא' ולזה 'מטמטם' אמרו ז"ל במסכת יומא ונטמטם אל תקרי ונתטמאתם אלא ונתמטם. באיסורי ביאות לזה קראת 'חסד' ולזה קראת 'זמה' ולזה קראת 'תבלי' ולזה 'תועבה' וחילופיהם, יעוררוהו לידע ערכי הפעולות והתיחסותן עם מזג האדם והמנעו מן השלמות.⁷⁹

הרמב"ם ומאידך, התפיסה העל טבעית של ריה"ל והרמב"ן, ראה: הרוי, שם, עמ' 177. ברצוני להציע הצעה שונה במעט אגב דיוק בפתרונו השני של הר"ן. הר"ן הקדים ונתן חשיבות למצווה זו על יתר המצוות, ולאור זה יש לאמוד את פתרונו. הציות לחכמים גדול ויסודי עד שיש בכוח הציות למצווה (גדולה) זו לנטרל נזק אובייקטיבי, ובכך לראות אחידות בגישתו של הר"ן והא נשאר נאמן לתפיסה העל טבעית לפיה בכוח המצווה להשפיע. כח ההשפעה תלוי בטיב המצווה. במקרה של ציות החכמים השפעת המצווה לא רק מטיבה עם המצווה אלא גם להגן מפני הזק אובייקטיבי. נראה לי כהצעה זו עולה בקנה אחד עם דברי הר"ן בעניין הגמול למצוות. לכל מצווה יש ערך סגולי אחר, ולכן העלימה התורה שכר המצוות. ראה: הר"ן, שם, דרוש השישי, עמ' רטז-ריז. עוד על הציות להכרעת החכמים ראה גם: הר"ן, שם, דרוש השלישי, עמ' קכא.

⁷⁶ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב כ"ו, פ"א, עמ' רכז-רכח. על איסורים אלו חזר רח"ק שוב בשעה ששיבץ את המאכלות האסורות והביאות יחד בחלק הרביעי המורה על ההשגחה. אף הוא הצביע על היזק נפשי לצד ההיזק הגופני בדומה לא"ש, אך ההיזק הנפשי בא לידי ביטוי בתכונות רעות בנפש, כאכזריות והתנכרות והשקיעה בתאוות. לדידו, של רח"ק המאכל מזיק ועצם איסור ההרחקה ממנו יורה על גודל השגחת האל על האומה הישראלית, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנט.

⁷⁷ השווה: רס"ג, א"ד, מ"ה, א, עמ' קע-קעא. המצוות מזככות את הנפש בעוד העבירות מעכירות אותה העולה מן המ"ה שם משתמע כי כוונתו של רס"ג למצוות השמיעות

⁷⁸ ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פט"ו, עמ' שיט. מבואה זו מציגה בין היתר את חזון הצמחונות העולה מספר העיקרים. מדברי רי"א עולה כי ההיתר לאכילת בשר הינו בדיעבד ומציג אותו בזיקה להשתנות הציוויים בתורות האלוקות שהיו טרם מתן תורה, הציוויים לאדם הראשון נח ואחרי זה ישראל. ראה: שם.

⁷⁹ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קב, עמ' 96. מלבד יתרון הנבואה על השכל להדרכת האדם לדרך הנכונה, יש כאן שוב את האלמנט הלשוני אשר אפיין את רמ"ה בהגותו. נתינת דגש על המילה, ראה: לעיל, עמ' 134 ואילך.

בהקשר זה אציין, כי מוגבלות השכל האנושי בהגותו של רמ"ה באה לידי ביטוי אף בחלק שהקדיש רמ"ה למצוות השכליות, בו הדגיש רמ"ה כי יש לקיימם לא בשל ההסכמה על דרך השכל אלא אך ורק בשל ציווי האל:

רמז בכאן שהמצוות השכליות, שכל משכיל ראוי להיות זריז בהן. כאילו תאמר: השמר מהמאכלים הגסים והרעים ומביאות בלתי מועילות, כי אם בקיום המין, ומרציחה ומגניבה ודומיהם. שיזהר שלא ישמר מפני הגבלת שכלו, כי השם יתברך הוא אשר צוה בהם, ואחר הגבלת שכלו, כי השם יתברך הוא אשר צוה בהם, ואחר הגבלת מצוותו ראוי להמשך.⁸⁰

ריב"ד הסביר זאת בביאורו על סימני הטהרה בדגים:

וטעם, היתר סנפיר וקשקשת, לפי שהדגים שיש להם סימנים אלו שוכנין לעולם בעליון המים ובצלוליהם בסנפיר, ויקבלו גדול באויר הנכנס שם, ולכן יש בהם קצת חום דוחה מהם שפעת הלחות, והוא הקשקשת כאשר יעשה באדם ובבהמה שיוציא השער והצמר והצפרנים. ושאיין לו סנפיר וקשקשת ישכון לעולם בתחתית המים ובעכוריהם, ולרוב הלחות והאפיסת החם לא ידחה מהם דבר, והיא כל כך ליחה דבקה, עד כי בקצת האגמים המעופשים היא קרובה להמית.⁸¹

על טעם ההיזק הקיים במאכל מצד טבעו, ניתן להצביע על טעם נוסף הקדושה:

אותם המצוות שבעשייתם יקרא האדם קדוש, והוא מתקדש בהם ראוי לשמור אותם, אבל מצוות רבות הם מזה הטבע, אם כן ראוי לשומרם לעדי עד. וזה מבואר במקומות רבים בספר ויקרא, ובייחוד על המאכלות <האסורות> ועל העריות, ועל הטומאות והייתם קדושים כי קדוש אני ה', יחוייב אם כן שהמצוות האלה ראוי לשומרם. ואיך לא אם היות קצתם מונעים מהאדם הבהמיות והזוהמה, ויקרבו אותם אל ריבון העולמים?⁸²

רח"ק בבעה"נ ביאר כי המאכלות האסורות נמצאות בניגוד גמור מן הקדושה. התורה מצווה על האומה הישראלית חיי קדושה בדומה לאל הקדוש. כמובן שהנמקה זו דווקא בבעה"נ טומנת בחובה את הפולמוס האנטי נוצרי, היא נצבת נגד הטענה על היות ישראל שבבשר דחוי ונבזה, הנמקה זו מציגה את היבדלותו של העם מיתר האומות וקדושתו בהלימה לקדושת האל.⁸³

ריב"ד, עמד על טעם הקדושה במלאכות האסורות בזיקה לדיון בסמיכות הפרשיות הקרבנות והמאכלות אסורות:⁸⁴

ולפי שהעיקר המסייע אל המעלה הזאת הוא פרישת הטומאות והאסורים, מפני שהם מטמאין הנפש ומטמטמין את הגוף. כדי להשלים הקדושה, באה המצוה אחר הקרבנות מן פרישת המאכלות האסורות, עד שהנוגע בהם או האוכל מהם בכל קדש לא יגע ואל המקדש לא יבא. לכן פירש לנו הכתוב אסור בהמה וחיה ואסור דגים ואסור עופות וענין טומאותיהם, ואמר: **מכל בהמה אשר על הארץ** הפשט מכל הבהמה אשר בעולם. והמדרש מפני שהיה חיה בים ואין תורתן כסימני בהמה אלא כדגים שבידם. לפיכך אמר אשר על הארץ. ופירש לנו שצריך שיהיו לבהמות אלו שנאכל, שני

⁸⁰ ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 42-43.

⁸¹ ראה: ריב"ד, עה"ת, שמיני-פרה, עמ' ערה.

⁸² ראה: רח"ק, בעה"נ, עמ' 85.

⁸³ דברים אלו כתב רח"ק בעה"נ בשעה שהדף את הטענה הנוצרית היוצרת אבחנה בין המצוות הנכללות בעשרת הדברות ובין יתר תרי"ג המצוות.

⁸⁴ על הדקדוק במילה ורצף העניינים כמאפיין בהגותם של ריב"ד ורמ"ה עמדתי בפרק שהציג את המכנה המשותף הרעיוני של חוג חכמים זה. ראה: לעיל, עמ' 134 ואילך.

סימנין פרסה שוסעת ומעלת גרה, ולא לומר שמצינו סימנים אלו סיבת ההתר ולא העדרם, סיבת האסור, אלא שהם סימנין לדעת ולהבדיל בין ההתר ובין האסור. או אפשר שהסימנין הם הסיבות, שאותן שהם בעלי גרה ופרסה שסועה אינם דורסות ואינם מולידות אכזריות בלב. מפני חמום דמם. וכבר מצאו חז"ל שינוי מוחש בטבעם שהטהורות חלבם נקפא ואין כן באסורות שאין חלבם נקפא לעולם. ואפשר הוא כי הליחה שלהם היא מזקת מאד ולא תוליד טוב כלל.⁸⁵

המאכלות שנאסרו מטמאים את הנפש ומטמטמים את הגוף מצד טיבם, לכן באו לאחריהן הקורבנות להשלים את הקדושה. את סמיכות הפרשניות הציג ריב"ד אף בפן ההלכתי לפיו אפילו הנוגע בנבלת בעלי חיים אלו נטמא ואינו יכול להיכנס למקדש והקדושה מתרחקת ממנו, מכאן הפורש מהן מתקרב לקדושה ויכול להקריב את הקורבנות.

בתוך הסבר הכללי על המאכלות האסורות ציין ראב"י את איסור אכילת בשר החזיר באופן מיוחד:

ויש לנו להאמין בדברי הנביא שלנו הנאמן שאסר לנו בשר חזיר על כי נוטה אל אחת מן הקצוות ויצא מן השינוי מפני שהליחה הלבנה⁸⁶ גוברת עליו ממה שנאמין בדברי גליאנוס הרופא היוני שאמ' כי בשר החזיר הוא יותר טוב מכל הבשרי כי על כרחו הרופא והפילוסוף כולם מודים בדברי הנביא.⁸⁷

יתכן ומתן התייחסות מיוחדת לאיסור אכילת החזיר, דווקא מכל יתר המאכלות האסורות, הינה אפולוגטית נוכח הסימבוליות הלאומית שבאיסור זה.⁸⁸

אציין כי על אף סגנון הכתיבה התמציתי אשר אפיין את החוג בכלל ואת סגנון הכתיבה של א"ש בפרט,⁸⁹ ראב"י הרחיב את הדיבור על השמירה על בריאות הגוף תוך מתן עצות מעשיות על תזונה נכונה, כמו: הימנעות מאכילה מרובה, אלו מזונות ראוי לאכול מבין המאכלות המותרות והקפדה על התעמלות: "ושיאכל בעת הראוי אחר היגיעה והתעמלות מעט ולא יאכל קודם שירעב כדי שיהיו האברי נכונים לקבל המזון הראוי להם [...]".⁹⁰ לטעמי הנחיות פרקטיות אלה מעידות על התכלית ששמו להם החכמים להתוות דרך חיים, דרך חיים פרקטית למאמין. בהנחיות פרקטיות מעין אלו לטעמי יש כח להראות איך המערכת הדתית מתגלה ומתפקדת בעוצמות החיים.

טעם איסור גדר עריות

ראב"י כרך בעקרון של "הצעה ופתח קיום המצוות כולם" את המאכלות האסורות עם איסור גדרי עריות.

⁸⁵ ראה: ריב"ד, עה"ת, שמיני-פרה, עמ' רעג-רעד.

⁸⁶ תיאורית ארבע הליחות של קלאודיוס גלינאוס, הציגה את מקורן של המחלות. תיאוריה זו בעלת זיקה לתפיסה הקוסמית האריסטוטלית של ארבעת היסודות, אשר קשורים לארבע המרות העיקריות בגוף: מרה אדומה – מורכבת בעיקר מרוח ונמצאת בלב. מרה שחורה – מורכבת בעיקר מאדמה ונמצאת בטחול. מרה לבנה מורכבת בעיקר ממים ונמצאת במוח. המרה צהובה – מורכבת בעיקר מאש ונמצאת בכבד. על שימוש בתיאוריה זו בהגות חברי החוג, ראה גם: רז"ה, דרשות, עמ' 19. הרמב"ם כתב חיבור רפואי על קיצורי גלינאוס, על ספר זה ועל תיאורית ארבע הליחות, ראה לדוגמא: קליין ואיזק, פרקי רפואה.

⁸⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 610-611 (א"ש, עמ' 74, שורה 4-7).

⁸⁸ על טעם מאכלות אסורות בעל אופי סמלי, ראה לדוגמא: גרינפלד, טעמי.

⁸⁹ הסגנון חוזר ונשנה בחיבור ואף בדיון בסוגיה זו ציין ראב"י: "על דרך הקיצור כפי יכלתנו", ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 609 (א"ש, עמ' 72, שורה 25).

⁹⁰ ראה: שם, עמ' 611 (א"ש, שם, שורה 17-18). השווה: הרמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות, פ"ד.

כי תורתנו הקדושה לא כתבה שום דבר בחינם אלא לתועלתנו לקחת ממנו מוסר. לומ' לך כי המאכלים הגסים ורב המאכל והמשתה מפסידין אור השכל כמו רב אכילת בשר ושתיית יין לשכרה וכיוצא באלו והן הן המעוררין את התאוה המביאין את האדם ללכת אחרי ההבל שהוא תאוה המשוש המטמא את הנפש המשכלת שבאינה יכולה להשיג מושכל ולכן גדר אותנו התורה גדר עריות כדי שנהיו כולנו קדושי' לדעת את בוראנו כל זה מחמלת התורה עלינו כדי להתרחק מכל מותר שהוא סיבת כל חולי ולהתקרב אל המיצוע⁹¹ כי על הרב תאוה המישוש הוא מכבה אור השכל וממית הגוף כמו שאמ' הפילוסוף הוא המישוש אשר היא חרפה לנו והתשמיש יותר ביחוד.⁹²

גדר עריות תכליתו להביא לקדושה: "כדי שנהיו קדושי' לדעת את בוראינו ואפי' לאשתי אסרה אותה לי רב זמן ולא התירה אותה לי כי אם לעיתים ידועו' ובתנאים גדולי'".⁹³ מכאן הקדושה נצרכת אף בדברים המותרים לאדם.⁹⁴ לצורך ההסברה הכללית של המנגנון הדתי חזר ראב"י פעמיים על כך כי "כל זה מחמלת התורה עלינו, " המנגנון הדתי מוצג בהגותו כמגוון ושומר על האדם.⁹⁵

טעם הקדושה מקבל גוון מעט שונה, בשעה שרמ"ה בפירושו לאבות קטלג את איסורי הביאות בקטגוריה של מצוות שבין אדם למקום, בטענה כי האל שונא זימה.

הוא חלק שני והם המצוות המעשיות אין לכלל האנשים צורך בהם לפי הנגלה כמו הקרבנות ושביתת הימים ומאכלות אסורו' וביאות אסורות, כי אלו נקראים מצוות שבין אדם למקום. אמרו ז"ל במין מהם אלהיהם של אלו שונא זימה, כלומר שאלו העניינים סגולה להתרחק מהשלמות והנזהר בהם להתקרב אליו.⁹⁶

מלבד טעם הקדושה, אף בגדרי עריות בדומה לזו שבמאכלות האסורות, ציין ראב"י את המניעה מהשגת המושכל: "כי לא יוכל האדם להשכיל מושכל בעודו נמשך אחר תאוה החומר".⁹⁷ על דרך זו ביאר את

⁹¹ השווה: "הממוצע והשוה יועיל לעצמו ולזולתו", ראה: רמ"ה, אבות, פ"ב, מ"א, עמ' 98.
⁹² ראה: רזנברג, א"ט, 611-612 (א"ש, עמ' 74, שורה 25-28 – 75, שורה 1-7) דבריו על חוש המישוש מיוחסים לאריסטו שאמר: "החוש אשר בו קשורה ההתמכרות לתאוות הוא החוש הנמצא ליותר יצורים מכל חוש אחר. ונראה שצודקים המגנים אותו, כי הוא נמצא לנו לא כבני-אדם, כי אם כבעלי חיים" ראה: אתיקה, ניקומכית, ס"ג, פי"ג: ריטוריקה, ס"א, פ"ב. (הווריאציה הנאו-פיתגוראית לתפיסה זו על חוש המישוש הינה: "המיניות היא אמצעי לפריה ורביה ותו לא", ראה: זקס-שמואלי, טעמי, עמ' 223-224, הערה 786). הרמב"ם הטמיע תפיסה זו בהגותו וכתב בהזדמנויות שונות על חוש המישוש: "החוש הזה, שהוא חרפה לנו." ראה לדוגמא: רמב"ם, המורה, ג, מט, עמ' שצז: שם, ב, לו, עמ' רמז: שם, ב, מ, עמ' רנו: שם, ג, ח, עמ' רפט. על חרפת חוש המישוש בהגותו של הרמב"ם, ראה לדוגמא: קרמר, נאמוס, עמ' 191-194. השווה: אגרת קודש, פ"ב. "אין הדבר כאשר חשב הרב המורה ז"ל במורה הנבוכים בהיותו משבח לאריסטו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה, אין הדבר כמו שאמר היוני, לפי שדעתו היוני יש שמץ מינות שאינו מורגש, שאלו היה מאמין שהעולם מחודש בכוונה לא היה אומר כך זה היוני הבליעל. אבל כל בעלי התורה מאמינים שהשם ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור." ר' ישראל אלנקווה בחיבורו מנורת המאור טען כי המחבר הוא הרמב"ן. ראה: אלנקווה, ר' ישראל, מנורת המאור, פ"ד, עמ' פז-קיב. יחד עם זאת בקרב החוקרים זהות מחבר האיגרת מוטלת בספק. ג' שלום טען כי המחבר הוא ר' יוסף ג'יקיטילה, בעוד שי' ליבס ערער קביעה זו, ראה: טויטו, אגרת הקודש. אאיר כי במידה ואכן בעל אגרת הקודש הינו הרמב"ן הרי יש בפנינו שימוש בטרמינולוגיה של חברי החוג המכנים את אריסטו בשם 'היווני' וכך יוצא השפעה רמב"נית אף בתחום זה. ראה: לעיל, עמ' 72-73. אוסיף כי גם בתוכן דברים אלה שבאגרת הקודש אשר מהם עולה כי לא יתכן כי האל יברא בחכמתו דבר גנאי ישנה נקודת דמיון לדברי ראב"י היוצא מנקודת הנחה כי אם האל ציווה דבר מה הרי יש בו תועלת. על המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן בטעם העריות, ראה לדוגמא: רבנו בחיי, עה"ת, ויקרא, יח, ו, עמ' תקט-תקי.

⁹³ ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 611 (א"ש, עמ' 75, שורה 2-3).

⁹⁴ תפיסה זו שורשה בדברי חז"ל: "אמר רבא קדש עצמך במותר לך", ראה: בבלי, יבמות, כ, ע"א. ראה עוד: רמב"ן, עה"ת, ויקרא, יט, ב, עמ' קטו-קטז: רמח"ל, מסילת ישרים, פי"ג, מידת הפרישות.

⁹⁵ נימה זו חוזרת בא"ש: "כי כל מה שיבקש הש' ית' ממנו אינו אלא לטוב לנו להחיותנו ולזה יש לנו לשים לב ולשמע לשמור ולעשות המצוות כלם [...]" ראה: רזנברג, א"ט, עמ' 607 (א"ש, עמ' 71, שורה 14-15).

⁹⁶ ראה: רמ"ה, אבות, עמ' 74.

⁹⁷ ראה: שם, עמ' 612 (א"ש, עמ' 75, שורה 8-9).

שלושת ימי ההגבלה טרם נתינת התורה במדבר, ואת פרישת משה מאשתו ציפורה:⁹⁸ "ומשה שהיה צריך להדבק אל המושכלות תדיר נאמ' בו ואתה פה עמוד עמדי".⁹⁹

רח"ק אף הוא השתמש בשני טעמים אלו, של קדושה ופגיעה בהשגת המושכל בשל "היותם מקנים עכירות ועבי בשכל"¹⁰⁰ אך הוסיף את חומרת האיסור של ביאות אסורות. לדידו, גוף האדם מיועד לעבודת האל.¹⁰¹

ואולם החמירה מאד בביאות אסורות, למה שנשתמש בכלי המיוחד לעבודת השי"ת, שבו אות ברית קדש כמו שקדם, אל שימרה בו פי ה'.¹⁰²

לסיכום דבריו ביאר ראב"י כיצד מצוות אלו שהציב ככללים, משמשות כיסודות וכפתח לכל יתר המצוות:

יתחייב מכאן כי מצוות איסורי מאכלות ומצות גדר עריות הן הן יסודי התורה כי מצות איסורי מאכלות שכולל כל דבר שאינו טהור וכל מותר, כי שם אכילה יאמר על אכילה ממש כמו הוא לשון הרע,¹⁰³ כמו שהוא אומ' ואכלו קורציהון דיהודאי שהוא לשון סיפור לשון הרע ועל דבר אחר כמו שהוא אומ' כי אם הלחם אשר אכל הוא אוכל שמורה על אישתו. א"כ סוד מצות זאת החיה אשר תאכלו כולל מצוות איסורי מאכלות וגדר עריות והן הן בעצמן השומרי' הבריאות והמסירין החולי ומצות גדר עריות הן הן המטהרין את הנפש המשכלת והמשלימין אותה, ואין ספק כי כשהאדם אינו להוט אחר בולמוס של עריות ושהוא נזהר מאד ומקדש עצמו במה שהותר לו, לא יבא לפרוץ גדר לא תגנוב הנמשך אחריו לא תשבעו בשמי לשקר כי שאין לו לאדם לאכול ולשתות כפי מה שהורגל ובא לידי גזל וגניבה ושבועת שוא והגרר אחריהן קטטה ומריבה ושנאה ומכות ופצעין ורציחה וכל הדומין לאלו. א"כ כשישמרו ישראל ישראל מצות זאת החיה אשר תאכלו שפירשו רז"ל ואמרו דחיה תאכלו דלא חיה לא תיכול שהוא סוד מצות לא תאכל כל תועבה הכולל כל דבר המטמא את נפש המשכלת שהוא אכילה ודבר אחר כאשר פירשנו יתקיימו בהכרח היסודות והעקר' של כל המצות שהן אנוכי ה' אלוהיך וכו' ושמע ישראל וכו' וידעת היו' וכו' [...] וזהו תכלית שבחקירת ידיעת המצוות והתועלת אשר נקוה מהם בהשתדלות עשייתן הוא שמביאין את האדם להגיע אל ההצלחה האחרונה שהוא השגתו ית' שהוא התכלית המבקש שבמין האנושי ואשרי המגיע אל זאת ההשגה ר"ל השגת ידיעת טעמי המצוות.¹⁰⁴

מלבד שילוב אלמנט ה"סוד" הציג ראב"י סיבה רציונאלית להצבת שני איסורים אלו דווקא. איסורים אלו הם הצעה ופתח, הם יסודות התורה. לדידו, אדם הנמצא בריכוז ושליטה על התאוות האכילה והעריות יהיה זה שאף יקדש עצמו וישמר מלפרוץ גדר ויהיה מסוגל לציית לצו האל. מי שלא נמצא בריכוז ובשליטה אזי חוסר השליטה שלו יביאהו ללכת מדחי לדחי. לאור זה ניתן להסביר את הכינוי "פתח" שנתן ראב"י למצוות אלו, הן במשמעות של פתיחה הבאה בתחילת הדברים, הן במשמעות מפתח – הכלי המרכזי להצלחה.

המילה

⁹⁸ שוב הצד הסיפורי והצד המעשי משמשים בערבוביה, ולטעמי ערוב זה מיטיב עם ההסברה הדתית, ומשרה תחושה שלכל פרט יש טעם ותכלית בתוך המנגנון.

⁹⁹ ראה: שם (שם, שורה 15-16).

¹⁰⁰ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רנט.

¹⁰¹ תפיסה שהגוף עצמו, ותנועות אבריו לוקחים חלק בעבודת האל, נמצאת אצל ריה"ל, ראה: ריה"ל, הכוזרי, מ"ג, ה, עמ' 139; שם, יא, עמ' 147.

¹⁰² ראה: רח"ק, שם. על ברית המילה בבשר האדם כשורש האונטולוגי של התורה, ראה: להלן, עמ' 330.

¹⁰³ ראב"י הביא היבט לשוני לזיקה בין שני איסורים אלה: לא רק בענייני מאכלות אסורות נקראים בשם אכילה אלא אף ענייני עריות. ראה נוספת שענייני עריות מכונים אכילה ניתן להביא משמו של רבי ישמעאל בגמרא: "ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אלא שאכלה פגה", ראה: בבלי, סנהדרין, קז, א.
¹⁰⁴ ראה: רוזנברג, א"ט, 613 (א"ש, עמ' 76, שורה 11-29, 77, שורה 1-3).

על ההסבר שנתן ראב"י לבחירת גדר עריות כעיקרון ממנו יוצאים יתר האיסורים, אוסיף, כי נראה לי, שברקע הבחירה הזו ניצבת תפיסתו של רח"ק את מצוות המילה. רח"ק הטעים את מצוות המילה בטעם הרחקה מן החומריות וביטול התאוות, בדומה לאיסורי גדר עריות.¹⁰⁵

[...] כאשר זרחה שמשו של אברהם [...] היה ראוי שיהיה שרש והתחלה אל המין הנבחר [...] ושיוחזו באות ברית קדש בכלי בעצמו, שבאמצעותו ישלם קיום המין ונצחותו, ושיהיה הרשם הזה בכללם, כאילו הקריבו מדמם ומבשרם, מכיל תולדתם אל הש'. מצורף אל שבו רושם מההרחקה מהחמריות ומביטול התאוות, להיות התאוה, הנשואה באבר ההוא החזקה שבתאוות.¹⁰⁶

מצוות המילה החתומה בכלי ההולדה, אינה מעשה פרסונלי של אברהם אלא טומנת בחובה את כל יוצאי חלציו. אך לא רק בשל זה המילה משמשת כהתחלה וכמקור נובע, אלא למצוות המילה יש זיקה לתכלית המצוות לאהבה.

בדברי המבוא לקובץ המאמרים אשר עסקו בדמותו של אברהם אבינו, הקדים אביעזר רביצקי דברי מבוא בהם עמד בין היתר בדמותו של אברהם כפי שהיא משתקפת מהגותם של הרמב"ם ורח"ק.¹⁰⁷ בעוד אברהם בהגותו של הרמב"ם בודד, אבי המייחדים,¹⁰⁸ דמות אוניברסלית המלמדת את סביבתו על מציאות האל, בהגותו של רח"ק דמותו של אברהם פרטיקולרית, ומעשיו נצחיים וכוננו בהתמדה את הדת היהודית ואת האומה הישראלית. העקדה והמילה מקפלות בתוכן את כל המצוות. ברית המילה אמנם הייתה מצווה בודדת אשר ניתנה לאברהם, אך כיון שנעשתה בכלי ההולדה הרי היא מסמלת ואוצרת בתוכה את רציפות כל הדורות, ולימים בנתינת התורה מתפצלת המילה-ממצווה בודדת לתרי"ג מצוות.¹⁰⁹ כך, ברית המילה במהותה אינה מצווה בודדת אלא השורש האונטולוגי של התורה כולה, ואברהם בגופו, בברית המילה החתומה בכלי ההולדה שלו, אינו בודד אלא ראשון לכל הבאים אחריו שומרי התורה.¹¹⁰

על דבריו אוסיף, את הכינוי לו זכה אברהם "אוהב"י" ואשר נשנה פעמיים בא"ה.¹¹¹ כינוי זה מלבד שיאיר על מצוות המילה כמקור ונביעה ליתר המצוות, הרי בכוחו להאיר על תורתם של רח"ק ותלמידיו, ולהעצים את נקודת הדיפרנציאציה בין תפיסתם ובין התפיסה האריסטוטלית שהרמב"ם הציג.

אהבת האל

¹⁰⁵ על מצוות המילה, ראה לדוגמא: גרוס, טעמי: שורץ, על: רביצקי פילזר, מילה.
¹⁰⁶ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ו, עמ' קעג. לצד טעם זה הציג רח"ק שני טעמים נוספים למצוות המילה, האחד, סימבולי – חותם בבשר הגוף לעורר את האדם, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ו, עמ' רסא. וטעם נוסף – הסרת הזוהמה מחטא אדם וחווה עם הנחש. "הצלה מאבדון ורדת שחת [...] משבא נחש על חווה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן [...] וכאשר היה מחסד עליון לשומנו שלמים בנתינת תורתו, הנה פסקה הזוהמה הזאת [...] ולזה היה ראוי שביאהו הש"י בברית חדש כדי להפסיק זוהמת בניו ונפשות ביתו, ושיוחזו באות ברית קדש בכלי בעצמו שבאמצעותו ישלם קיום המין ונצחותו", ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ו, עמ' קעב-קעג. על הזיקה בין המילה ובין החטא הקדמון, ראה לדוגמא: גרוס, טעמי, עמ' 33-34: לסקר, החטא הקדמון.

¹⁰⁷ רביצקי א', העקדה, עמ' 20-25.

¹⁰⁸ ראה: הרמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה, פ"א, הלכות א-ג: הרמב"ם, המורה, ג, כט, עמ' שמא. מעניין לציין כי לפי הרמב"ם אברהם היה בן ארבעים בשעה שהכיר את בוראו. בעוד שבספרות חז"ל ישנן דעות אחרות ביתן היתר שהיה בן שלוש שנים שהכיר את הבורא, ראה לדוגמא: בבלי, נדרים, לב, ע"ב: בראשית רבה, סד, ד.

¹⁰⁹ ראה: רח"ק, א"ה, עמ' ב: רביצקי א', העקדה, שם: רח"ק, ד"ה, הקדמת המהדיר, עמ' 112-113: שביד, הפילוסופיה, עמ' 26.

¹¹⁰ ראה: רביצקי א', עקידה, עמ' 20.

¹¹¹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ג, פ"ה, עמ' קכא: רח"ק, פרינצה, עמ' 185. השווה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רמב-רמג. מובאה זו לא זכתה להתייחסות בדברי רביצקי, הוא התמקד בעיקר בהקדמה לא"ה עמ' ב-ג. ראה: רביצקי א', שם, עמ' 22 והערה 46. מקור כינוי זה נמצא בישיעהו, מא, ח: "ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך זרע אברהם אהב"י"

בדיון על אהבה עמד רח"ק על המונחים: 'אהבה' ו'חשק', המתארים את מערכת היחסים בין האל לאבות (לאברהם, לזרע אברהם).

[...] שהחשק יורה על אהבה הנמרצת. נמצא, שבאהבתו יתברך האבות יזכיר שם החשק, באומרו: "רק באבותיך חשק ה'" ובהבנת האבות את השי"ת יזכיר שם ה'אהבה'.¹¹² כאמרו: "אברהם אוהבי" ולא "חושקי". להורות על ההפרש הזה. ועל אהבה הזאת היה ראוי ומחייב לנו להודות לה' ולברך את שמו, ולזה נתקנה בזה ברכה מיחדת קדם שמע [...] ¹¹³

רח"ק דייק בהפרש הקיים בשמות העצם הללו. בעוד החשק מוסב לאל, אהבה מוסבת לאבות. האל חשק באבות – 'חשק' מוסב על אהבה אינסופית. בעוד שאהבת האבות לאל מוסבת על שם העצם: 'אהבה'. ועל אותה אהבה נוסחה ברכה קודם פרשיית שמע: "אוהב את עמו ישראל באהבה". אך, לאור ההפרש עליו עמד רח"ק ניכר כי נוסח הברכה אינו הולם. האהבה - מיוחסת לאהבת האל את ישראל. לאור הפרש זה, ניתן היה לחשוב שנוסח הברכה יהיה: החושק בעמו ישראל, או האוהב את עמו ישראל בחשק.

הפעם השנייה בה הופיע כינוי זה,¹¹⁴ מאירה על כוונת הדברים של רח"ק באשר לניסוחה של הברכה:

ולפי שהוא ידוע היות השם ית' מקור ומבוע השלמויות כלם והוא ית' לשלמותו – אשר הוא עצמותו – אוהב הטוב, למה שנראה מפעולותיו בהמצאת המציאות בכללו והתמדתו וחדושו תמיד, וזה אמנם ברצונו הפשוט, היה בהכרח אהבת הטוב – משיג עצמי לשלמות. ויתחייב מזה, שכל אשר יהיה השלמות יותר גדול, תהיה האהבה והערבות בחפץ יותר גדול. והנה זה מסכים מאד אל מה שבא בתורה, כי בזכרו אהבת האבות לשי' ית', הזכיר אהבה, אמר: 'אברהם אוהבי' ובמצוות ג"כ הזכיר אהבה. ובזכרו אהבת השם לאבות, הזכיר חשק. שיוורה על חוזה האהבה [...] שלפי מדרגת הטוב האהוב תהיה מדרגת האהבה, וכל אשר יהיה הטוב יותר גדול, תהיה אהבה יותר גדולה. וכאשר יהיה הטוב בלתי בעל תכלית בגודל, היה ראוי שתהיה אהבה בלתי בעלת תכלית. ולזה יחשב שאהבת האדם לשם ית', ראוי שתהיה יותר עצומה לאין תכלית.¹¹⁵

אהבת האל הינה תואר עצמי ולכן האהבה אצל האל היא אהבה מושלמת ואין סופית, עצומה מכל דבר שניתן להכיר, ולכן – זהו חשק. החידוש כאן הוא שהאל אוהב את האדם ועל אהבה הדדית זו יש מקום לנסח את הברכה.

הכינוי 'אוהבי' לו זכה אברהם בא בזיקה למצוות המילה ולניסיון העקידה.¹¹⁶ האהבה בזיקה לניסיונות, שייכת לאומה כולה ולא רק אצל אברהם.¹¹⁷

[...] ולזה, מה שאמר בכלל האמה: "כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' אלהיכם", לא אמר: "אם תהיו אוהבים", שזה כבר נודע לשם. אבל למה שהמצוות נצטוו לכלל

¹¹² הטקסט על פי כת"י פרינצה: "שבאהבתו יתע' האבות יזכיר שם החשק, כאמרו: רק באבותיך חשק, ובהבנתם אותו לא נמצא אלא לשון 'אהבה' כאמרו: אברהם אוהבי" ראה: רח"ק, פרינצה, עמ' 97.

¹¹³ ראה: רח"ק, א"ה, מ"א, כ"ג, פ"ו. ההדגשות במקור.

¹¹⁴ אציין כי במהדורתו של ר' שלמה פיישר נוסח הטקסט שונה, והכינוי 'אברהם אוהבי' נעדר ומופיע רק במ"א, כ"ג, פ"ה, עמ' קכא. ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רמב-רמג.

¹¹⁵ ראה: רח"ק פרינצה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' 185.

¹¹⁶ בספרות המחקר רואים במוטיב זה סטייה ממסגרת הגותו המוקדמת של רח"ק, זו בברצלונו טרם פרעות קנ"א בו נהרג על קידוש השם בנו של רח"ק, מזו המאוחרת שלאחר הפרעות. ראה לדוגמא: אקרמן, השגחה: רביצקי א', הרח"ק והרצון: הרוי, לזיהוי: הנ"ל, דרשה: הנ"ל, על התהיות: אופיר, הרח"ק, עמ' 37 ואילך, עמ' 175 ואילך: ספרשטיין, עקדה: נהוראי, עקידת.

¹¹⁷ אף כאן המונחים אהבה ויראה משמשים בערבוביה, ראה: לעיל, עמ' 306.

האמה לשומנו שלמים באהבת השי"ת [...] באמצעות המצוות נקנה השלמות, אשר ידע השי"ת היותנו אז אוהבים.¹¹⁸

בפרקים הקודמים עמדתי על כך שבשונה מתפיסתו של הרמב"ם חברי חוג זה הציבו את אהבת האל כתכלית האחרון. הניימן דייק במחקרו והעיר כי בהגותו של הרמב"ם לא נזכרת אהבת האל לאדם, בכל הפעמים בהם מוזכרת האהבה בהגותו של רמב"ם היא מתייחסת לאהבת האדם לאל. בדומה לתפיסה האריסטוטלית, בה אהבה הינה חד סטרית, מן הקטן אל גדול.¹¹⁹ בהגותו של רח"ק האהבה הינה הדדית מן האדם לאל ומן האל לאדם, אם כי אינה סימטרית האל אוהב את האדם יותר משהאדם אוהב אותו. על אהבה זו יש מקום לברכה דווקא לפני 'שמע ישראל' – נקודה בה האדם מישראל מקבל עליו את הציווי 'ואהבת את השם אלוהיך'. נקודה זו היא נקודה של מפגש אהבה בין האל לאדם. אוסיף כי לטעמי, אף הצבת התכלית של השגת המושכלות בקרב הפילוסופים, מגלמת בתוכה את הכיוון החד סטרי, האדם הוא זה שצריך להשיג את האל. בעוד שבהגותו של רח"ק והתלמידים התכלית הינה אהבת האל – התכלית מעידה על הסימטריות על אהבת האל האוהב את האדם.

לאור זה, להערכת, העקדה והמילה אף אוצרות בחובן את אהבה שגילה אברהם כלפי האל וזיכתה את זרעו בכינוי זרע אברהם אוהבי – אהבה היא תכלית כל התורה ומימלא נמצא כי המילה החתומה בבשר המאמין היא שורש אונטולוגי לכל התורה כולה, תכלית התורה ותכלית האדם טמונות בה. "בזה הדרך נדע מציאותו המחוייבת כדי לקיים מצות ואהבת את ה' אלהיך שפירשו לנו ז"ל אוהבו על הבריות כאברהם אביך ובזה נהיה כולנו"¹²⁰

על האהבה הדדית ניתן להצביע בהגותם של התלמידים. בלשונם ובסגנונם הבהירו התלמידים את עוצמת החידוש שברעיון זה, אותו הציג רח"ק בתמציתיות כדרכו:

[...] מהשטר המקויים בין האל ית' ואישי האדם הנכלל בו, כי איש האדם משועבד ומחוייב לעבוד לו ית' ולאהוב אותו ולהיות נדרש לכל אשר יצונו, הנה אומר כי הדברים אשר חוייב העבד להודות לאדון הם ראשונה ובעצמות שלשה. אולם הראשונה. הנה היא הודאת האדנות, והנה נרמז בדבור ראשון מעשרת הדברות בפסוק 'אנכי ה' אלהיך'. ואולם השני, הנה הוא סלוק אדנות זולתו ושלא ישותף באדנות האדון האמתי אדון אחר, וזה נרמז בפסוק 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. ואולם השלישי. הנה הוא יחוס ההגדלה והעלוי לאדון והאזהרה מהפך זה, **לפי שהאל ית' התחיל לאהוב איש האדם אהבה רבה ועצומה**, והנה הנאהב לא יפרע חקו לאוהב מבלי שיחזור ויאהבו.¹²¹

רי"א הקדיש לדיון באהבה שלושה פרקים במאמר השלישי, ובהם התייחס אף הוא לכינוי "אוהבי" לו זכה אברהם:

אהבת השם יתברך היא המדרגה שאין למעלה הימנה, ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה [...]. כי אברהם שנאמר עליו "אוהבי", לא הגיע למדרגה הזאת אלא

¹¹⁸ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ב, פ"ד, עמ' קסג.

¹¹⁹ ראה: היינמן, טעמי, עמ' 110. אהבה חד סטרית, מהקטן אל הגדול מתוארת ב'משתה' של אפלטון ובאהבת הגלגלים לאל אצל אריסטו, ראה: אריסטו במטפיזיקה ספר יא: אפלטון, כתבי, ח"ב, עמ' 91 ואילך.

¹²⁰ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 533 (א"ש, עמ' 4, שורה 11-12).

¹²¹ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 31. הדגשה שלי ח.ב. בהמשך דבריו הביא רז"ה דיוק בשם אביו: "שאי אפשר שתהיה זאת האהבה מאיש אחד ליותר מאיש אחד, כי כשתהיה ליותר מאיש אחד תחלק בין שניהם ותחסר. ולזה, כשרצה הוא ית' לזרז ולעורר על זאת האהבה הקדים תחלה 'שמע ישראל' וכו', ר"ל דע אתה איש ישראל שהשם ית' אחד אין עוד מלבדו, ולזה המשיך אחר כן 'ואהבת את ה' אלהיך', ר"ל אחר שאינו כי אם אחד, הנה תוכל לאהוב אותו 'בכל לבבך ובכל נפשך'. תפיסה שתהיה ליותר מאיש אחד תחסר הינה תפיסה אריסטוטלית, ראה: אריסטו, אתיקה לנמיקומוכוס, מ"ח, פ"ו. רעיון זה 'כי לא תתחלק האהבה לשניים' נמצאת אף בדיון של רי"א על אהבת הטוב, הערב והמועיל, ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פל"ה, עמ' תכו.

בסוף ימיו ואחר העקידה [...] ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו, הנה זאת האהבה לא תיפסד ולא תשתנה, לפי שהאהבה לא יאהב האהוב בעבור שהוא טוב אליו, כלומר בצירוף אל האהוב, אבל למה שהתבאר לו שזה האהוב טוב בעצמו והאהוב הוא הידוע אצל האהוב, והוא דבר הנאהב בלבד החקוק בלבו עד שיצדק עליהם יחד גדר אהבה, כי אהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האהוב והתדבקם יחד דיבוק שכלי בשלימות.¹²²

לפיכך משמעותה של אהבה בחוג זה אינה רק מוטיבציה נפשית לעבוד את האל בתורה ומצוות, עבודה אשר תעניק לעובד הישארות הנפש והתענגות על זיו השכינה,¹²³ אלא אהבה המתוארת אצל רח"ק ובהגותם של החברים מתארת רגש עמוק של השתוקקות לדבקות. של רצון המניע לקראת המעשה, אך גם רצון לחיבור מתמיד עם האל בשעת המעשה והשהייה במצב זה תדיר.

תפילין מזוזה וציצית

מלבד מאכלות אסורות וגדרי עריות הציב רב"י עוד עקרון המכנס את המצוות. בהצבת שלושת מצוות: תפילין, מזוזה וציצית ככללים, נסמך רב"י בטעם המקראי של המצווה "וכי מה לי להאריך יותר כי הנה כתי' וזכרתם את כל מצוות ה'".¹²⁴ שלושת המצוות הללו הן סמבוליות ומשמשות לזיכרון כל המצוות.

אבל חפצו ורצונו ית' מן האדם הוא שיהיה האדם זוכר מצוות אלוהיו תמיד ושיזהר מאד בנפשו שלא יבא לידי טעות ושגגה בהם ולכן נתנו לישראל ג' מצוות ביחוד והן הן המלאכי' השומרים את האדם המזרזין אותו להיות תמיד מצוי תחת מצוות אלוהיו והן הן המזכירים את ה' בלב ובפה ובמעשה והן מצוות תפילין וציצית ומזוזה כי אלו המצוות נתנו לישראל ביחוד כדי לזכור כל אחד ממנו שאר המצוות כולם לעשותם. כי אלו המצוות הן סוגים עליונים הכוללים כל המצוות כולם כשיבחן האדם בהם ומה לי להאריך יותר כי הנה כתי' וזכרתם את כל מצוות השם ועשיתם אותם. וכתתי למען תזכרו ועשיתם התראו כי הכתו' מזרז אותנו תמיד בעשיית המצוות כולם.¹²⁵

תפילין

בפרק שעמד על התפיסות הרעיוניות של חברי החוג, הצבעתי על התפיסה הרעיונית אודות זיכרון המצוות המשותפת לחברי החוג והדגשתי כי היה לה ביטוי פרקטי בהגות. מצוות תפילין היא אחת משלוש מצוות אשר מטרותן זיכרון השם בלב בפה ובמעשה.

למצוות התפילין הציג רב"י טעם אחר בא"ש. לדידו, מצוות התפילין מעידה על בריאת יש מאין, שהאל קדמון בלבד ולא היה עמו שם חומר ושום צורה.

וזהו הסוד שארז"ל שהב"ה מניח תפילין רצו בזה שהא ית' קשר המציאות כולו ומעמידו אחד על חבירו ומקיימו תמיד בזרועו הגדול ית' שמו וזהו איש באחיו ידובקו וגו' וזה הוא ג"כ סוד קשר של תפילין שארז"ל שהראה הקב"ה למשה הוא שרצו בזה שהראה לו ית' התחלת טבע המציאות כלו

¹²² ראה: רי"א, עיקרים, מ"ג, פל"ה, עמ' תכד-תכה.

¹²³ ראה: רביצקי, סמכות, עמ' 127 והערה 35: שביד, הפילוסופיה, 26-37: הר"י, פסיקה, עמ' 98-113. על אהבה במשנתו רח"ק, ראה לדוגמא: שמיר, אהבתו: אופיר, האהבה: ערן, האהבה.

¹²⁴ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 608 (א"ש, עמ' 72, שורה 6-7).

¹²⁵ ראה: רוזנברג, שם (א"ש, עמ' 71, שורה 27-28, עמ' 72, שורה 1-8). דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן: "כי הקונה מזוזה בזוז אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בעניינה כבר הודה בחידוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו וגם בנבואה והאמין בכל פינות התורה." ראה: רמב"ן, עה"ת, שמות, יג, טז, עמ' שמו. רמ"ה בא"ב התייחס אף הוא לרבדים מעשה, לב ודיבור. דבריו הוסבו על עשיית המצוות בהכנעה: "פ"ך, ולהורות ההכנע בעשיית המצוות בלב, במעש, בדיבור" ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, יג, עמ' 48.

והרכבתו והשתלשלותו וכיצד הוא הנהגתו והשגחתו ית' עם בריותיו כאומרו אני אעביר כל טובי על פניך.¹²⁶

מצוות התפילין מקבלת פרשנות אלגורית קוסמית. הקשר בתפילין מסמל את האל שהוא מקור ומבוע למציאות כולה – בטעם זה ניכרת תורת האצלה מן האל הטוב המשפיע טוב.

רעיון האצלה המתקיימת בעולם בו האל הוא קשר המציאות, 'קשר' תרתי משמע, נמצא אף אצל הרשב"א:

ועל כן רצועות התפילין מקיפות כל הראש, ורצועה יורדת עד אחרית המוח ומתקשרת שם שהיא הנקודה האחרונה [...] והכל מתקשר זה בזה בחפצו יתברך, כאילו תאמר שברא ה' יתברך השכלים, והשכלם בחפצו כל אחד סיבה שלמטה ממנו במדריגה עד השכל הפועל, והשכל הפועל סיבה למה שלמטה מגלגל הירח, והכל מתקשר זה בזה מסיבה לסיבה.¹²⁷

את מצוות התפילין שיבץ רח"ק בקטגוריה הנותנת טעם לעורר את האדם. שיבוץ דומה נמצא אף אצל רמ"ה, אשר שיבץ את מצוות התפילין בחלק הנקרא 'מצוות'.¹²⁸ המונח 'מצוות' נופל על המצוות שהשכל האנושי לא יתעורר בהם מאליה, ועל כן אין ראוי לעורר הנער אליהם אלא רק אחר ההרגל הרב במצוות המעשיות השייכות לחלק זה, כמו: קריאת שמע ותפילין.¹²⁹

במצוות התפילין עמד רמ"ה על הצד המעשי, בשונה מצד העיון – בדומה למה שהצגתי בדיונים על הכוונה.

רוצה לומר, שהנוצרים¹³⁰ ידרשו כל פרט ופרט הנכללים בזה החלק, לעשות בפועל מה שיאות אל המעשה – קריאת שמע ותפילין ומזוזה ודומיהם. רמז בזה שלא יספיק העיון לבדו בלי המעשה ולא המעשה בלי כוונת הלב לא כמצות אנשים מלומדה.¹³¹

אך שיבוץ זה אינו עקבי, וניתן למצוא את מצוות התפילין אף תחת קטגורית ה'עדות'. אציין כי שיבוץ כפול, אינו חריג במתודה של חוג זה בהסברת המצוות, בא"ה שיבץ רח"ק את מצוות המילה בשתי קטגוריות, האחת: השגחה, השנייה, לעורר את האדם.

אמר תחילה שהמצוות הנאותות בחלק העדות שהם חידוש וידיעה והשגחה ויכולת וגמול ועונש ודומיהם גם המעשיות שבהן כקריאת שמע ותפילין ומזוזה וציצית ודומיהם הם מצוות מאוזנות יפה, ולא ישאר לשכל קושיא עליהן, כאשר ימצא בהנחות חכמי האומות ואף על פי שישודם חקירה שכלית הם מוכרחים לדחוק עצמם מרוב הדרושים יען לא זרח עליהם אור התורה אלהית [...] שסגולת אלו המצוות היא לתת קיום מאוד לפעוליהן ולמאמיניהן עד שקנאתי בצרים ששכחו דברך.¹³²

¹²⁶ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 541 (א"ש, עמ' 12, שורה 3-9).

¹²⁷ ראה: פירוש האגדות לרשב"א על ברכות, ז, ע"א: שו"ת השמרנות, עמ' 154 והערה 36.

¹²⁸ כפי שכבר ציינתי רמ"ה ראה במונחים השונים המופיעים בפרק קיט כמציגים משמעות שונה ולא ראה בהם מילים נרדפות. לדידו, החלק החמישי הוא החלק הנקרא מצוות: 'המצוות, והם שהתורה ביארה טעמם כמצות שבת כי ששת ימים והוצרך לצוות, כי אין מופקדות בשכל האדם'. על החלוקה ראה: רמ"ה, א"ב, עמ' 41.

¹²⁹ ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, י, עמ' 46.

¹³⁰ נוצרים במשמעות של שמירה כפי שהסביר רמ"ה בתחילת האות: 'לשון נצירה יאמר על לשון השמירה המעולה הקצוית' נגזר מן 'מצר', ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, ב, עמ' 42. כפי שכבר ציינתי הדקדוק במילה מאפיין את הגותו של רמ"ה ובכלל זה הגדרות מילונאיות לא מעטות שזורות בפירושו.

¹³¹ ראה: רמ"ה, שם. על מצוות אנשים מלומדה בדברי הר"ן, ראה: לעיל, עמ' 159.

¹³² ראה: רמ"ה, א"ב, קיט, קלט, עמ' 116.

בשל הפולמוס עם הנוצרים הפך האפולוגטי שזור בהגותו של רמ"ה. לצד הטעם הקוסמי, הסימבולי והאלמנט האפולוגטי הצביע רז"ה במצווה זו על חכמת הנסתר. כזכור, בדיון אודות יחסם של חברי החוג לתורת הקבלה ציינתי כי רז"ה הציג את תורת הקבלה כהכרחית להשגת השלמות המיידית. כך גם נימק את מצוות התפילין כמרמזת לעיסוק בקבלה, לצד ההסתהיגות כי יש ללמוד תורה זו מאדם יחיד בדור:

ואל זה רמזו חכמים ז"ל באמנם: 'תפילין יש בהם בדיקה, ואינם נקחים אלא מן המומחה, אבל ספרים ומזוזות נקחים מכל אדם'. רצונם, כי התפילין רומזים לחכמה עמוקה מודיעה [עצם דתות ועל מה עמיד] רוב החי המדבר. לכן אמ' כי תפילין, שהיא זאת החכמה, לא ילמדנה רק המומחה. אבל ספרים ומזוזות, והם ידיעות טוב המדות והדינים נקחות מכל אדם, וזה שיהיה חכם.¹³³

מזוזה

בשלושת מצוות אלו: מזוזה, ציצית ותפילין קיימת היררכיה, מהרחוק לקרוב במטרה לעורר את

האדם:

וכן מצות מזוזה, ואם אינה זמנית, היה מהחלק הזה שכאשר יראה האדם פרש' שמע, שהיא קבלת מלכות שמים, ופרשת 'והיה אם שמוע' שבו היעודין הגופיים, איך שיהיה, אם שיגבר השכל או החומר יתעורר לשוב אל השם. אם לאהבה האמת בעצמו, ואם לתקות היעודים. ולזה התחכמה התורה שתהיה בכל שערי הבתים והחצרות והעיירות, כמו שבא בראשון מיומא. כונה ממנו, שימצא מעורר באי זה מקום שיהיה. ולפי שהמעורר הזה הוא חוץ ממנו, הערימה התורה במצות ציצית ששמו סימן וזכר לכל המצוות כי להיותו בלתי מתיחס לתכלית אשר הסכימה המלאכה המלבוש אן להיותו בעל ארבע כנפים, שאינו מכסה כל הגוף, ואם הציציות שהם בלתי נהוגים לגוי, הנה על כל פנים יהיה זכר למה שצווה. וכ"ש, אם יצטרף בו רמז או רמזים, כמו שבא במדרשות. ואיך שיהיה הנה המעורר הזה הוא קרוב אל האדם מאד, יותר מהמזוזה, ולפי שהמעורר הזה כללי לכלל המצוות, הנה ראתה התורה עוד לתת מעורר אחר מיוחד, והוא התפילין שבו הארבע פרשיות ולזה באה הקבלה בו בתפילין של יד שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו וכן הדין בתפילין של ראש, עם היות שיש מי שנסתפק בזה, אבל האמת הגמור לפי שרשי התלמוד, שאין ביניהם חלוק כזה, וכן סוגיות זבחים ומנחות מוכיחות, ועוד ששם נראה שהוקשו תפילין של ראש לתפילין של יד, והשרש אצלנו אין הקש למחצה. ולזה היה המעורר הזה דבק לאדם ולהיותו עדין חוץ מעצמו, כונה התורה אל המעורר אחר, דבק תמיד בעצמו והיא המילה, שקרב מדמה ומבשרה לש' להורות שהוא לבדו ראוי להיות נעבד ולזה מה שאמרו שם בגמ' ברכות: 'כשנכנס דוד לבית המרחץ נסתכל במילה ואמ' שירה הה"ד למנצח על השמינית על המילה שנתנה בשמיני ע"כ.¹³⁴

בא"ה שיבץ רח"ק את מצוות המזוזה לחלק השישי שמטרתו "להקיץ לבות נרדמים משנת אולתם תמיד". בחלק זה נכללות מצות זמניות, כדוגמת: המועדות שבאו להעיר את הלב לזכור את נפלאותיו וחסדיו של האל, ומצות שאינן זמניות כדוגמת: המזוזה, הציצית והתפילין. רח"ק יצר בקטגוריה זו היררכיה במצוות מן החיצוני לאדם, הרחוק ממנו - המזוזה שעל פתח ביתו דרך הקרוב אליו הציצית המלבוש שעל גופו ועד לקרוב יותר התפילין שהחיוב הדתי שיהא ללא שום חוצץ בינו ובין בשר האדם עד לאות המילה הדבוקה

¹³³ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 150.

¹³⁴ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסא.

בבשרו.¹³⁵ מעניין לציין כי הקורבנות אף הן נכללות בחלק זה. לדידו של רח"ק טעמה של העולה הוא לעורר את הכניעה בעבודה.¹³⁶

סוכה

הכניעה מופיעה אף בטעמה של מצוות הסוכה. את מצוות סוכה כינס רח"ק בעניין השישי, שתכליתו להביא להתעוררות האדם מתרדמתו – בשגרת החיים. שיבוץ זה אינו טבעי, נוכח הטעם אשר נכתב במקרא לצד מצוות הסוכה: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". הטעם המקראי מורה כי המצווה באה כזכר וכהודיה על הנסים שאירעו לישראל במדבר. רח"ק נימק את שיבוץ של המצווה וביאר את טעמה בעזרת הארה הלכתית,¹³⁷ המורה כי הסכך חייב להיות מגידולי הארץ ומדבר שאינו מקבל טומאה, בעוד שדין זה אינו נוהג בדפנות.¹³⁸

ואין ספק שההגנה ממטר הוא הסכך, אמנם יצטרך לנושא, והוא הדפנות. והנה החמר הוא נושא לנפש, היא צורת האדם האמתית המגנה עליו. ולהורות שהכניעה מחייבת לה, היה ראוי שיהיה הסכך המורה עליה מדבר שגידולו מן הארץ, שהוא יסוד השפל. ולהורות שראוי הרחוק מטומאת החמר והפסדו, היה ראוי שלא יהא בדבר המקבל טמאה. וכל זה רמז והערה לאדם.¹³⁹

רח"ק יצר אנלוגיה בין הסכך ובין הנפש, בין הדפנות ובין הגוף החומרי. הסכך הינו מהותה של הסוכה שְׁמָה נגזר ממנו, ועליו חלים כל הדינים. אף על פי כן זקוק הוא לנושא, לחומר שישא אותו – לדפנות. כך נפש האדם זקוקה לחומר, לגוף שישא אותה. הנפש היא גבוהה ואינה יכולה לשכון בגוף השפל ובשביל זה זקוקה להכנעה, בדומה לסכך הגובה שחייב להיות מגידולי הארץ היסוד השפל מבין ארבעת היסודות. וענין הדין שאסור שהסכך יהיה מדבר המקבל טומאה בא לרמז על ההרחקה מטומאת החומר.

טעם מצווה זו מדגים שוב את דרכו של רח"ק בהסברת המצוות, הן בסגנון ההסברה הרציונאלית, הן בהתייחסות לפרטי המצווה. בשעה שהטעים את מצוות הישיבה בסוכה בחר בהלכה אחת מיני רבות הנוהגות בסוכה ולאורה התווה דרך לאורחות החיים. רח"ק הציג טעם סימבולי להלכה הנוהגת בסכך, לפיו הסכך במהותו יוצר קונפליקט בין רוחני לגשמי-גבוה לשפל, הסכך מסמל את הרוח והדפנות את החומר. לכאורה החיבור בין השניים לא יתכן. התנאים במשנה הציבו שני תנאים: האחד, שיהיה גידולו מן הארץ- ליצור חיבור בין הסכך ובין הדפנות יסוד השפל. השני, שיהיה מחומר שאינו מקבל טומאה לרמז על ההרחקה מהטומאה ושמירה על הרוחנית את האדם לכניעה ולהתרחק מהטומאה.

אך לא רק הסכך מורה על הכנעה, אלא אף ההזאה במצורע המשובצת בעיקרון זה מלמדת על הכניעה.

קניית מידות טובות

טעם זה שהציג רח"ק ללמד את האדם כניעה עולה בקנה אחד עם הטעם שלמות במידות שהציג במסגרת המצוות השייכות להנהגת האדם עם אנשי עירו: "כי כל זה דרך והישרה לתקן עניני בני אדם ולהרחיק הריסה והפסד מצבם [...] במעלות המידות הישרה אותנו התורה הישרה נפלאה."¹⁴⁰ רח"ק הדגים

¹³⁵ "ברית עלה בגימ' תרי"ב כמניין כל המצוות", ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 597 (א"ש, עמ' 62, שורה 21-23). אציין כי הכוונה לגימטריא עם הכולל.

¹³⁶ הקורבנות קיבלו מספר טעמים בהגותו של רח"ק, השגחת האל, לעורר את האדם והדבקות. ראה: לעיל, עמ' 311-312.

¹³⁷ בין הארות ההלכתיות המעטות הקיימות בא"ה. להלכה המחודשת של רח"ק בהלכות תפילין בא"ה, ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כלל ו, פ"ב, עמ' רסא: לעיל, מתודולוגיה, עמ' 185, הערה 9.

¹³⁸ ראה: משנה, סכה, פ"א, מ"ד.

¹³⁹ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"ב, עמ' רסב.

¹⁴⁰ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רל.

מספר מצוות וסיפורי תורה שתכליתם הקניית מידות טובות במטרה ליישר את האדם ולאפשר לו איכות חיים ובטחון עם סביבתו. לדוגמא: את מידת הגבורה מקנים הסיפורים על מלחמת אברהם בחמשת המלכים ומלחמת שבעת העממין, אך גם הציוויים על מחיית עמלק והאיסור "לא תגורו מפני איש". הסיפורים במקרא אודות משה באים להקנות את מידת הענווה, ומצוות מתנות עניים מקנות את מידת הנדיבות.¹⁴¹

אף ראב"י בא"ש הציג מצוות שטעמן קניית מידות טובות והתרחקות ממידות רעות:

וכלן באו המעשרות והתרומות והבכורות והשלמים עד שלא ישאר בנו שום מדה רעה כי אין לך מדה רעה ממה שהיא מדת הכלאות. כי מחמת הכלאות יענה אדם נפשו ויגזול ויחמוס ויחמוד וישבע על שקר ויבא לידי תגרה ומריבה פצע וחבורה ומכה טריה וחזה בא ציווי המעשרות והתרומות והענקת העבד ומתנות עניים ואביונים וכיוצא באלה.¹⁴²

לטעמי, הדגשת מידת הנדיבות באה בזיקה להטעמה של הרמב"ם במורה:

ועוד שבכל זה תושג מדת הנדיבות, ושיקל המימון בעני האדם במה ששיך לה' ואל יהא כילי, כי רוב השחיתויות הנעשים בערים בין בני האדם אינן אלא מחמת הרדיפה אחר הרכש וההוספה ממנו והלהיטות אחר הממון.¹⁴³

מנגד, קבל רז"ה בדרשתו על טעם זה כי מצוות באות לשם הקניית מידות טובות. את דברי הביקורת הפנה רז"ה נגד הפילוסופים נוכח הסכנה לקיום המעשי של המצוות בשל נתינת דגש לחלק העיוני של התורה.

ולא די בזה עד שעשו החלק המעשי ממנה שמש לחלקי העיוני, עד אשר בדו מלבם תכלית בכללות המצות, ואמרו כי כונת המעשרות ולקט ושכחה ופאה והדומה לזה לתקן הנפש במדת הנדיבות, והפרישות מהעריות להיות הנפש זכה וברה ולא תהיה מגוללה בדמים ולא יהיה לה פוקה¹⁴⁴ ומכשול להשיג המושכלות.¹⁴⁵

שלמות הדעות

במסגרת זו נמצא את הטעמים של הקניית האמונות: מציאות באל, השגחה וחיודש העולם. "הקניית אמונות נכונות מציאות השם יתברך שהוא שורש עמוד התורה ופרי החכמות כולן".¹⁴⁶

מחצית השקל

¹⁴¹ ראה: רח"ק, שם.

¹⁴² ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 594 (א"ש, עמ' 60, שורה 6-10).

¹⁴³ ראה: הרמב"ם, המורה, ג, לט, עמ' שסד. מצוות אלו שייכות למפורסמות כיון שהתכלית המוסרית והפוליטית ניכרת בהן, ראה: רביצקי, לוגיקה, עמ' 62-66.

¹⁴⁴ ביטוי זה מושאל מספר שמואל א, כה, לא. שם פרשני המקרא מבארים 'פוקה' כפיק ברכים. ראה: רש"י ומצודות ציון במקום.

¹⁴⁵ ראה: רז"ה, דרשות, עמ' 158.

¹⁴⁶ ראה: רח"ק, א"ה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' רל: שם, פ"ב, עמ' רנג. את הנחלת דעות אמיתיות, הציג רח"ק פעמיים במ"ב, כ"ו: אחת, בפ"א, והשנייה בפ"ב. אורבאך העיר כי מהדוגמאות שהביא רח"ק ניכרת סתירה כי בפ"א הטעם הוא שיפור המידות בעוד שמפ"ב עולה אהבת האל. את הסתירה הזו נימק אורבאך בכך שכל הנראה רח"ק סבר שלמצווה אחת ישנם מספר טעמים, ראה: אורבאך, עמודי, ג, עמ' 1138. לטעמי, במבט כללי ניתן לומר כי כך נהגו כל חברי החוג – דעתם הייתה על הכלל, על העיקרון והמצווה הבודדת שימשה כדוגמא להסביר את המנגנון, על כן הכלל של שלמות הדעות, יכול לשמש לכמה סוגים של מצוות, ולכמה רבדים של הנמקות.

במסגרת זו ניתן למצוא הנמקה למצוות מחצית השקל. שבאה לקבוע את האמונה במציאות האל שהוא העושה מלחמות: "כי יש אלוה ממעל שהוא עושה המלחמות ובידו יכול אחת ובה אחד על הכל ויבטחו בו ולא יבטחו בעוצמם וברב חילם."¹⁴⁷

לאמונה זו ישנם שני רבדים: האחד, על דרך החיוב לבטוח בהשם, השני, על דרך השלילה לא לבטוח בכוחו ובחילו.

שמחה ברגלים ובראש השנה

השמחה ברגלים, ובראש השנה בו נקבע דינו של האדם, באו לקבוע בנפשנו את ההכרה בהשגחת האל:

ולזה בעצמו נצטוינו על השמחה ברגלים. שהם להוראת אמונות נוראות ופנתות תורתנו, והשמחה בראש השנה, כמו שיתבאר בעזרא כי קדוש היום לאל כי חדות ה' היא מעוזכם ואל תתמה באמרו אכלו משמנים ושתו ממתקים כי למה שהשכל יפעל בכלים גופיים היתה שמחת הגוף והכנה לשמחת הנפש בלא ספק [...] ואין ספק שהפועל זה מיוחד ביציאת מצרים, שעם היות מקנה דעת ואמונה חדש רצון עבודה לבית נפלאה למה שבו מהפלגת חנינה והחסד בהשגיתו השגחה הנפלאה על כלל האומה ולזה ראוי לשמוח כאשר זכינו לזאת המנוחה גם אנחנו גם עבדינו. ואם אולי יקשה עלינו מנוחתה לסבת מה, כשנשים אל לבינו השמחה והתענוג שהשגנו במנוחת העבדות לחירותינו ואם לעוצם השגחתו ית' עלינו.¹⁴⁸

הגוף והנפש קשורים זה בזה, שמחת הגוף הינה ההכנה לשמחת הנפש. הלימה זו בין גוף לנפש מוכחת היטב בעצם היציאה ממצרים ממצב עבדות.

בד"ה הטעים רח"ק על עניין קרבן הפסח. ההודאה היא דווקא בקרבן שמציין את מפלת המצריים:

ולהיות ההשגחה הזאת חסד נפלא, היה ראוי שיקרבו בזה הרצון תמורתם להודות לה' כי פסח עליהם וכל שכן שהחסד כפול ומכופל בשהתחכמה ההשגחה האלהית להיות הקרבן שהיה שבח והודאה על הצלת ישראל באובדן מולדת המצריים, הפך ממה שהיו עובדים המצריים, שהיה ראוי לפי דעתם להיות הצלה להם והשחתה לישראל.¹⁴⁹

מצוות הפסח למיניהם מורות על האמונה בחידוש העולם. בהגותו של ריב"ד לא נמצאה מתודה זו, אך מבחינה רעיונית הציג ריב"ד תפיסות דומות לחברי החוג.

כי לפי שדעות רבות מבני אדם הנה הם משתבשות בהשגת האמת באמונה מצד שכלם, בזולת אות או מופת, ובעבור שהקב"ה לא יעשה או או מופת בכל דור בעיני כל רשע וכל כופר, הנה לזה ראוי אל היחיד או לעדה אשר ירצה השם בהם, ועשה להם נסים שיפרסמו אותם לכל, וזה למה שהנסים והנפלאות מורים על שיש בכאן מחדש ומשגיח ויכול, ואל זה באו בכל התורה אזהרות רבות אשר הם זכר לנוראותיו ונפלא(ו)ותיו אשר עשה, ובפרט בזאת הפרשה הרבה מצות בענין יציאת מצרים שהן חמורות מאד, כאכילת החמץ בפסח, שהוא בכרת, ושאר דקדוקי מצות אשר נצטוינו בענין קרבן הפסח, וצונו לכתוב כל מה שראינו מן האותות ומן המופתים על ידנו ובין עינינו ולכותבם עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכירם בפנינו בקר וערב, וכמו שאמרו רז"ל אמת ויציב דאוריתא דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וכל זה להיות לנו בכל הדורות עדות

¹⁴⁷ ראה: רוזנברג, א"ט, עמ' 595 (א"ש, עמ' 60, שורה 20-21).

¹⁴⁸ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 156-158.

¹⁴⁹ ראה: רח"ק, ד"ה, עמ' 166.

על המופתים שלא נשכחם, ושלא יהיה פתחון פה לשום כופר להכחיש אמונת האל, כי הקונה מזוזה וקבעה בפתחו ונתכוון בעניינה, כבר הודה בחדוש העולם, ושחסד הבורא גדול מאד על ע"ו) שי רצונו.¹⁵⁰

בדבריו התייחס ריב"ד ליחס בין האמונה לנס. לדידו הנס אינו מקנה אמונה, אך הוא מחזק אותה.¹⁵¹

סיכום

הדיון דילג בין הצגת עקרונות לארגון מערכת התורה והמצוות, ובין הסברת מצוות בודדות. בהתאם לטקסטים הצבעתי על שני מודלים להסברה הדתית: מודל אחד – הציג חלוקה של עקרונות ובה הובאו המצוות כדוגמא להסברת העיקרון. מודל שני – הציג מצוות ששימשו כפתח וכסוגים כוללים ליתר המצוות כולן. לאור ניתוח הממצאים עולה כי חידושו של חוג תלמידי רח"ק ותלמידיו בהסברת המצוות אינו נעוץ דווקא בהטעמה חדשנית. בהסברת המצוות הם השתמשו בתפיסות נאופלטוניות אשר שימשו כבר את ריה"ל וראב"ע, בהסברת המצוות הם השתמשו אף בתפיסות קבליות אשר שימשו כבר את הרמב"ן. ההסברה הרציונלית של הרמב"ם אף היא מצאה שבייתה בהגותם. חברי החוג שאבו מקודמיהם ופתחו את הרעיונות בהתאם לסגנון החיבור שלהם, כשהר"ן, כפי שראינו לאורך כל העבודה, שימש להם מקור יניקה ישיר. יחד עם זאת החידוש שלהם היה במתודה. מתודה של יצירת עקרונות לריבוי מצוות התורה. המצווה הבודדת-הפרט נלמדה בזיקה לכלל המעיד על המנגנון הדתי כולו, וכך סייעו חברי החוג למאמין להבין את המנגנון הדתי במטרה שיקיים את הפעולה הדתית מתוך הבנה הזדהות ואהבה לאל האוהב אותו. מתודה זו הינה ביטוי לתפיסה תאולוגית כי התורה שבעל פה נובעת מהתורה שבכתב והן נובעות מהאל באופן תמידי, מתודה זו יושמה בלימוד ההלכה בבית המדרש בשעה שלמדו את הלכה בהקשר לסוגיה התלמודית, ויושמה על ידם בתאולוגיה כשהפרט נלמד בזיקה לכלל: הן בהעמדת העיקרים לדת הן בהסברת המצוות.

חברי החוג הביאו את הפרט כדוגמא, כשלעיתים אותו פרט משובץ בכמה כללים. בנוסף, נתנו חברי החוג כמה טעמים למצווה הבודדת, כשהם מדגישים כי למצוות עוד יתרונות רבים. חברי החוג הציבו את חקירת טעמי המצוות כדרך להשגת השלמות, סגנון הסברה זה, המציג את המנגנון ומדגים אותו, הוא זה שיקנה למאמין את הכללים להטעים את המצוות בעצמו ואת היכולת להבין את המצווה הבודדת בהקשר למערכת הדתית כולה. כך יוכל המאמין לקיים בפועל את המצווה מתוך הבנה והזדהות ולשים את האל במרכז חייו ההמוניים והרוחניים כאחד.

¹⁵⁰ ראה: ריב"ד, עה"ת, בא, עמ' קכט. השווה: רמב"ן, עה"ת, שמות, יג, טז, עמ' שמו.

¹⁵¹ דברים אלו עולים בקנה אחד עם ד"ה לרח"ק, ממנה הביא ריב"ד דרשת שבת הגדול שלו, ראה: ריב"ד, עה"ת, עמ' רצ"ה-ש.

דיון ומסקנות

העבודה הוכתרה בשם: "מקור ומבוע השלמויות כולם": חוגו של רבי חסדאי קרשקש והסברת המצוות בבית מדרשו. שם זה בעל משמעות משולשת: 1. התפיסה הרעיונית-התיאולוגית, 2. מושא העבודה 3. המתודה.

1. השם מתאר את התפיסה הרעיונית-התיאולוגית אשר ניצבת בבסיסו של חוג חכמים זה. לדידם של החכמים האל הינו "מקור ומבוע השלמויות כולם"¹ – וממנו נובעת התורה כנביעה תמידית ומנביעה את התורה שבעל פה בבחינת בריאה מתמדת. תפיסה זו השפיעה על שיטת הלימוד בתוך בית המדרש והיו לה היבטים טרמינולוגיים. בהתאם לתפיסה זו השתמשו החכמים במונחים, כמו: 'אבן שתייה', 'תורת השם תמימה', 'נר' ו'אור'.

2. השם מתאר את מושא העבודה ראש בית המדרש. רח"ק – אשר היווה כמקור ומבוע לתלמידיו, אף בתפיסות שלכאורה לא אימצו התלמידים את משנתו, הרי דמותו ותורתו היוו רקע להתפתחות הרעיונית שלהם. בדומה אצל רח"ק מצאנו אף אצל התלמידים את דרך הקיצור, את הנשיאה בעול הציבור, הכתיבה הפולמוסית, העיסוק בעיקרים ארגון הדת והסברת המצוות, הפעילות הרבנית, הכתיבה ההלכתית והתיאולוגית במטרה לתת מענה לצרכים הרוחניים והגשמיים של הקהילות היהודיות. יחסי רב תלמיד בתוך בית המדרש הציגו זיקה ישירה לשיטת העיון הספרדי ותוארו בחוג אף באנלוגיה של 'נר' ו'אור' – הנר היונק מן השמן ומפיץ את אורו – כך התלמידים, ינקו מתורת רבם והפיצו את אורם הייחודי וסגנונם בהגות רבת פנים.

3. השם מתאר את המתודה של נביעת פרטים מן הכללים על דרך הקיצור. מתודה זו היא החידוש שהציגו חוג חכמים זה. המתודה מהווה יישום של המודל ההלכתי אשר אפיין את שיטת הלימוד בבית מדרש זה. ההלכה נלמדה באופן בו הכלל משמש מקור ומבוע לכל הפרטים. באופן זה הפך העיסוק בייג מידות בבית מדרש זה כמאפיין ללימוד ההלכתי-תלמודי, בו הסוגיה ההלכתית נלמדת בזיקה לסוגיה התלמודית, ונובעת ממנה. שיטה זו האדירה את המשא ומתן ההלכתי כמסורת הנובעת ממקורה הראשון. אך מודל הלכתי זה, לא נותר פתחם רק בהלכה, אלא רח"ק ותלמידיו יישמו את המודל ההלכתי בכתביהם בתיאולוגיה, בהעמדת העיקרים ובהסברת המצוות. מתודה זו אף ליוותה אותם ושמשה אותם בפרשנות המקרא והמשנה. חברי החוג לא עמדו על הפרטים באופן עצמאי, אלא הסבירו את הפרט בזיקה למכלול כשהכלל משמש כמקור נביעה. לדידם, העיסוק בפרט מתוך הבנת ההקשר למכלול-לעיקרון הוא האמצעי לחיזוק קיום הפעולה הדתית מתוך הבנה והזדהות. חכמי החוג שאפו להנגיש את המערכת הדתית למאמין באופן ברור ומאורגן, על מנת לחזק את המעשה הדתי מתוך הבנת משמעותה של הדת בהקשריה האונטולוגיים והתיאולוגיים. עיקרון זה אמנם מגלם בתוכו היבט דיסקטי של זכירה, הקפה ושמירה בנקל, בדומה להשפעות המתרחשות כרקע לתרבות בה חיו, אך מהותו בתפיסה תיאולוגית של תורה הנובעת ממקורה הראשון, של בריאה תמידית, ובהתאם לכך יש לעסוק בפרט בהקשר למכלול הדת. מתודה זו באה לידי ביטוי במונחים טרמינולוגיים, כמו: פינה, פתח, התחלה, אבן שתייה, עיקר – להם העניקו חברי החוג משמעות של עיקר מנביע פרטים.

כך היה בית מדרש זה כחלוץ וכמאסף לפני המחנה. כחלוץ לפני המחנה בכל הקשור לנשיאה בעול והעמידה בקו החזית מול הנצרות ומול הקשיים מבית עמם התמודדה הקהילה היהודית. כחלוץ הציג החוג את התורה כמערכת אורגנית, הגיונית שלה הצדקות הגיוניות ולא סדרה של ציוויים המבטאים את גזרות האל, או פרטים מייגעים ומסורבלים, כשהאמונה ב'תורה מן השמים' ניצבת במרכז מערכת העיקרים שלו,

¹ ראה: רח"ק פירנצה, מ"ב, כ"ו, פ"א, עמ' 185.

תורה נובעת מן האל באופן תמידי והפרטים נובעים מהכללים שהעמידו. כמאסף לפני המחנה הציג חוג זה הגות המכנסת תפיסות תיאולוגיות-רעיוניות שהתפתחו לפניו בהגות היהודית מראשית ימי הביניים, וממכלול הספרות הרלוונטית לדורותיה, מאריסטו ועד רח"ק. בדומה לרס"ג הציגו חברי החוג את הבריאה כחסד ואת נתינת התורה והמצוות כחסד גדול, וכרס"ג סברו כי על המאמין להעביר את אמיתות הדת בשכלו. כרס"ג אפיינתי חוג חכמים זה ככלאמי מן הבחינה הטיפולוגית או הפנומנולוגית ולא מן הבחינה ההיסטורית בה הכלאם מצוי במרחב מוסלמי-ערבי בעוד שחוג זה פעל במרחב הנוצרי-אירופאי. חכמי החוג השתמשו בתבונה כאמצעי לביסוס אמתות המסורת הדתית, תוך שהם מתפלמסים עם המתנגדים לאמיתות אלה. חוג זה פעל לחיזוק וביצור הדת תוך ניסוח תשתית תבונית לא אריסטוטלית ליסודות הדת. לצורך זה שימשה עבורו הפילוסופיה האריסטוטלית אמצעי להסברה, כל עוד שזו הלמה את תפיסתו הדתית. דרכו הייתה שהקדים להתבונן במקורות המסורתיים וללמוד מהן את האמונות ולאחר מכן חקר את הנושא מבחינת העיון הפילוסופי. חברי החוג השתמשו בפילוסופיה להוכחת עליונות הדת, כשהשימוש בה לא היה מוגבל ונאמן לדוקטרינה מסוימת. לצד הפילוסופיה, קיבלו בסבר פנים אף את רעיונות מתורת הקבלה אם כי בצורה מינורית. בדומה לריה"ל הציגו את תפיסת המצוות כמובילה אל החוויה של הנוכחות האלוהית והציבו את נוכחות האל במרכז חייו של המאמין. בדומה לריה"ל השתמשו בכינוי 'סגולה' לאומה הישראלית ולמצוות, ואת לשון הקודש – תפסו כשפת ההתגלות כך שלא תיתכן אקראיות במילה. כריה"ל וכראב"ע אחזו בתפיסה הנאו-אפלטונית לפיה המצוות מכינות את החומר לקבלת השפע. בדומה לראב"ע סברו חברי החוג כי הבנת טעמי המצוות הינה תנאי הכרחי להשגת שלמות בעבודת השם. בדומה לרב"ח אשר ראה בשילוב מצוות שמעיות ומצוות שכליות יחד בתורה מטרה להביא את המאמין לקיום הפעולה הדתית מתוך הבנה, כך סברו חברי החוג כי את המצוות כולן יש לקיים מתוך הבנה והזדהות. כרב"ח שמו החכמים את הכוונה במצווה במרכז, והאדירו את כוונת הלב בכל מעשה והימנעות ממנו מן העבירה. בדומה לראב"ד בדומה לרמב"ם סברו כי התורה מכוונת לתיקון הגוף ולתיקון הנפש ואת המצווה מכוונת לאדם, והציגו הסברה רציונלית למצוות. בדומה לרמב"ן נתנו דגש וטעם אף לפרטי המצווה וראו בכל מצווה שהאדם מקיים הצהרה ועדות למציאות האל, לתורה מן השמים ולשכר ועונש.

בבד בבד הדגשתי כי אין מדובר כאן בגישה אקלקטית. חוג חכמים זה הציג משנה קוהרנטית כשמקור היניקה הישיר שלו הוא הר"ן. בדומה להר"ן סברו חברי החוג כי תכלית האדם הינה אהבת האל ויראתו, אך חידשו כי האל מקור ומבוע אוהב את האדם אהבה נמרצת. בדומה להר"ן ראו בקיום התורה והמצוות ערובה להשגת התכלית והאחרון והישארותה הנצחית של הנפש. בדומה להר"ן סברו חברי החוג כי הפעולה הדתית אינה רק קיומה הפיזי אלא נצרכת בה כוונה, הן בשעת קיום המצווה ואף בשעה שנמנעים מן העבירה. חברי החוג האדירו את הכוונה כדרך חיים - כוונה המציבה את האל במרכז חייו של המאמין באופן תמידי. משמעות הכוונה בפעולה הדתית היא ידיעת האל, הציות לו וידיעת המצוות. חברי חוג זה סברו כי על המאמין להיות בעל השקפת עולם רציונלית, עקבית ושיטתית ובשכלו יכול המאמין להבין את הדת, ועל כן נתנו לגיטימציה לחקירה תיאולוגית בטעמי המצוות. את הנאסר בתורה הטעימו כמזיק מטבעו ובמהותו בעוד שקיום המצווה משמר מכל היזק ובכוחו לשנות את הטבע. תלמידי החוג אשר חלקם זכה אף להצטופף בצילו ינקו מתורתו, ושילבו אותה בהגותם, וטענו כי תורה אינה רק תורת בית המדרש אלא היא אף מסורת. חוג זה הוריש לדורות אחריו אל אוהב את האדם וכך השאיר את חותמו בהגות היהודית בטרם ירד המסך על הקהילה היהודית בספרד הנוצרית.

מן העבודה עלו מספר מסקנות:

1. קטלוג התלמידים בבית המדרש: סביר להניח כי רי"א למד אצל רח"ק בבית המדרש בברצלונה. מסקנה זו נגזרת לאור ההלימה הכפולה עליה הצבעתי בין ראב"י ובין רי"א הן בסוגיית העיקרים, הן בעקרון של מבנה ובו נביעה בין החלקים (בא"ש נביעה אנכית דו כיוונית, בספר העיקרים

נביעה מאוזנת מהעיקר אל הפרט-השורש והאמונות הנתלות בו), והן בבחירת הפרטים במבנה. הלימה שניה, עליה הצבעתי, בסוגיית הכוונה. אוסיף, כי ממצאי מחקרו של קדם מחזקים השערה זו.

ריב"ד במידה והיה תלמיד רח"ק, ובמידה והתקיימו ביניהם יחסי רב-תלמיד פורמליים, נראה כי למד בבית המדרש בסרגוסה. השערה זו מתבססת על הדרשה לשבת הגדול המבוססת על ד"ה של רח"ק, על הפרטים הביוגרפיים שעולים מן השות"י"ם כי שימש דיין הסילוקין בסרגוסה. בנוסף, ריב"ש הציג בתשובותיו את ריב"ד לרח"ק. מן התשובה ניכר כי רח"ק לא הכיר את ריב"ד, לולי כך לא היה צריך לפרט כי הוא מבוגר ממנו בשנים ועל כן נוהג בו בכבוד, שהרי עובדה זו הייתה אמורה להיות ידועה לרח"ק, אם היה תלמידו בברצלונה. אוסיף כי ראה זו מערערת קמעא את זיהוי ריב"ד עם רי"ח שהרי רי"ח היה תלמיד הר"ן בברצלונה, שם כתב את נ"י, מן המצופה כי תהיה לרח"ק ולריב"ש היכרות עמו בברצלונה, לכל הפחות בבית מדרשו של הר"ן.

2. פרטים ביוגרפיים: כזכור קדם הקדים את שנת לידתו של רי"א לשנת 1360, על מנת שסדר המאורעות בחייו של רי"א יתאים לעובדה שלמד אצל הר"ן. להשערתי של קדם הוספתי חיזוק מן התשובה היחידאית של רי"א, שנשלחה אליו סמוך לאחר פרעות קנ"א – בטענה כי לא סביר שלנער בן 11 ישלחו שאלה הלכתית רחוקה מאזור מגוריו.

במסגרת העיסוק בהגותו של ריב"ד, הצבעתי על ראייה נוספת לחיזוק השערתי של תא שמע בדבר הזיהוי של רי"ח כריב"ד. מלבד ההלימה בין הידין החדש בפירוש עה"ת ובין הפסיקה בני"י הצבעתי בין היתר על עיסוק בפרקטיקה ובסוגיות הלכתיות בפירוש עה"ת כך שסביר שהמחבר היה איש הלכה. לאור זה הפרטים האישיים של ריב"ד-רי"ח הם: שמו הפרטי - יוסף, שם אביו- דוד ושם משפחתם חביב(א) נכונה. עד פרעות קנ"א פעל באזור ברצלונה- ושם כתב את החיבור ההלכתי נ"י, לאחר הפרעות עם חורבן המרכז היהודי במקום, נדד לסרגוסה ושימש שם כדיין הסילוקין. בנוסף סביר כי ריב"ד נפטר לפני 1408 שהיא שנת הפטירה של ריב"ש, הרי ריב"ש בשו"ת מתאר כי את דמותו של ריב"ד מבוגר ממנו בהרבה.

3. לאור הממצאים שדליתי מהגותם של החכמים עולה תמונה של חוג חכמים מובחן בעל מכנה משותף כרונולוגי, טיפולוגי, טרמינולוגי, רעיוני ומתודולוגי. המתודה של נביעת פרטים מכללים היא חידוש של בית המדרש, מתודה זו הייתה המודל ההלכתי של החוג ויישמה על ידם בתיאולוגיה בהעמדת עיקרים לדת ובהסברת המצוות.

4. בידולו של חוג חכמים זה מחוגו של הרשב"א ניכר. מסקנה זו מתחזקת נוכח תפיסת המצוות של חברי החוג, השונה בתכלית מזו של הרשב"א. בעוד הרשב"א, הציג תפיסה אוטורית מהותית בסוגיית טעמי המצוות, בשל סברתו כי למצוות ישנם טעמים אך הם נשגבים ואינם ניתנים להשגה אנושית ויש ערך לידיעה כי המצוות בעלות טעמים נשגבים, רח"ק ותלמידיו ראו חובה לעסוק בסוגיה ואף סברו שעל האדם להשתדל כפי יכולתו והשגתו לעמוד על טעמי כלל המצוות אף על טעמים למצוות שקשה לגלות את טעמן ההגיוני. בעוד הרשב"א סבר כי מצוות לא צריכות כוונה, רח"ק ותלמידיו דרשו לא רק את הקיום הפיזי של המצווה אלא אף את כוונת הלב והציבו את ההתרכזות הנפשית באל במרכז חייו של המאמין.

5. המתודה של כללים ופרטים עליה הצבעתי והיוותה להערכת ליבו של החוג ממנו נגזרים תפיסות תיאולוגיות נעדרת מהגותו של ריב"ד. העדר זה מותיר, לטעמי, את השאלה האם התקיימו יחסי רב ותלמיד פורמליים בין רח"ק לריב"ד- פתוחה.

6. החיבור א"ש שייך לז'אנר העמדת עיקרים, במבנה ובסגנון הוא מהווה מעין טיוטה לספר העיקרים.

7. את עמדתו של רח"ק בסוגיית התארים החיוביים ובתפיסה הדטרמיניסטית החמורה בטבע לא אימצו התלמידים, בד בבד תפיסות אלו, נקלטו במרחב של בית המדרש והשפיעו על התלמידים בסוגיית הכוונה במצוות, ובסוגיית תכלית האדם.
8. בחוג זה גילו יחס קרבה לעולם הקבלה. המנעד שהציגו חברי החוג יצר סקלה בכל הנוגע ליחס אל הקבלה. בולט בין החברים היה ראב"י, שהגותו הייתה עשירה במוטבים קבליים, הן טרמינולוגיים הן בשימוש ספרות קבלית כתובה. ומהצד השני רמ"ה, שבהגותו לא נמצא סממן קבלי, לא על דרך ההסכמה ולא על דרך השלילה.
9. על אף שליטתם של חברי החוג במקורות הפילוסופיים הערביים-הלטיניים האריסטוטליים והנאופלטוניים, ועל אף החידושים בתחום המטאפיסיקה של ראש בית המדרש-רח"ק, מבחינה טיפולוגית הגותם הינה הגות כלאמית.
10. יחסי רב תלמיד בתוך בית המדרש הציגו זיקה ישירה לשיטת העיון הספרדי.

המלצות מחקריות יישומיות:

מחקר זה, בשל אופיו, מקיף עולמות תוכן עשירים ומגוונים של סוגות כתיבה. החכמים בחוג זה, לצד היותם תלמידי רח"ק, היו בעלי שיעור קומה בזכות עצמם, נודעו בחשיבותם והציגו הגות עצמאית. משום כך מחקר זה מותיר אחריו כמה נושאים למחקר עתידי. למשל, חקירת הגותו של רמ"ה נמצאת עדיין בראשיתה. תפיסתו האזוטרית של רמ"ה, כפי שעלתה מן הטקסטים שהובאו במחקר זה, מצריכה עיון מעמיק יותר, ומעלה את הצורך בההדרה מחודשת של החיבור א"ב שהוא כתב, ובמחקר שינתח מחדש את תפיסותיו לאור כתבי היד של החיבור. מהגותו של ראב"י עולה זיקה לעולם הקבלה, זיקה שהיא עצמה וגם מקורותיה, טרם נבחנו במחקר. אף דמותו של ריב"ד בבית מדרש זה, כתלמיד מן המניין, עדיין עומדת בסימן שאלת זיהויו של חכם זה עם רי"ח. כל אלו עדיין מותירים קשיים שיש להתירם. אין בנושאים אלה בכדי להטיל ספק במסקנותיו של מחקר זה, אולם עיון מחודש בשאלות הנזכרות עשוי להעשיר את תמונת העולם שהצטיירה בו.

קיצורים ביבליוגרפיים

| ספרות מקור | |
|-----------------------------|---|
| אבוהב, מנורת המאור- | אבוהב, ר' יצחק, מנורת המאור השלם , ירושלים: מכון מירב, תשס"ב. |
| אבן ביליה, יסודות המשכיל- | אבן ביליה, ר' דוד, יסודות המשכיל , בתוך: אליעזר אשכנזי, ספר דברי חכמים, מיץ, תר"ט, עמ' מא - מו, נו - ס. |
| אבן גבאי, עבודת הקודש- | אבן גבאי, ר' מאיר, עבודת הקודש , ירושלים: י. בקר, תש"ע. |
| אבן וירגה, שבט יהודה- | אבן וירגה, שלמה, שבט יהודה , מהדורת י' בער וע' שוחט, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ז. |
| איצקוביץ, נפש החיים- | איצקוביץ, ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים , בני ברק, תשמ"ט. |
| ארבעה טורים- | בן הרא"ש, רבנו יעקב, ארבעה טורים , ירושלים: מכון המאור, תשס"ז. |
| דוראן, אגרת וכלימת- | דוראן, ר' יצחק בן משה (פורפיט), כתבי פולמוס: לפרופיט דוראן: כלימת הגויים ואיגרת אל תהי כאבותיך , מהדורת א' תלמג', ירושלים: מרכז זלמן שזר ומרכז דינור, תשמ"א. |
| דוראן, מעשה אפד- | דוראן, ר' יצחק בן משה (פורפיט), מעשה אפד , מהדורת י"ט פרינלנדר ו"י הכהן, וינה, תרכ"ה. |
| דרכי התלמוד- | קנפנטון, ר' יצחק, דרכי התלמוד, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים, תשמ"א. |
| האדמו"ר מפיאסצנה, דרשות- | שפירא, ר' קולונימוס קלמיש, דרשות משנות הזעם , מהדורת רייזר דניאל, ירושלים: מאגנס, 2017. |
| הב"ח- | סירקיס, ר' יואל, שאלות ותשובות הבית חדש , מהדורת דיטש דוד, ירושלים: זכרון אהרן, תשע"ה. |
| הדר זקנים- | בן יחיאל, רבנו אשר, הדר זקנים , ליוורנו, ת"ר. |
| החיד"א, שם הגדולים- | אזולאי, ר' חיים יוסף דוד, ספר שם הגדולים , ירושלים: אוצר הספרים, תשנ"ד. |
| הר"ן, דרשות- הר"ן, עה"ת- | בן ראובן, ר' נסים מגרונדי, דרשות הר"ן , ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ט. בן ראובן, ר' נסים מגרונדי, פירוש על התורה , מהדורת א' פלדמן, ירושלים: מכון שלם, תשכ"ח. |
| הרש"ר, אגרות צפון- | הירש, ר' שמשון רפאל, אגרות צפון, תשע עשרה אגרות על היהדות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ז. |
| הרש"ר, המצוות כסמלים- | הירש, ר' שמשון רפאל, המצוות כמסמלים, אביעזרי וולף תרגם, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ד. |
| זכות, יוחסין- | זכות, ר' אברהם בן שמואל, ספר היוחסין השלם , מהדורת א"ח פריימאן, ירושלים, תשכ"ג. |
| יעב"ץ- | יעב"ץ, ר' יוסף בן חיים, אור החיים , פירארה. |
| ספר החינוך- | ספר החינוך , ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח. |
| ראב"ד, א"ר- | אבן דאוד הלוי, ר' אברהם, האמונה הרמה , תרגום ש' אבן לביא, מהדורת ע' ערן, ירושלים: מכון בן צבי, תשע"ט. |
| ראב"ע, י"מ וס"ת- | אבן עזרא, ר' אברהם, יסוד מורא וסוד תורה , מהדורת י' כהן וא' סימון, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ב. |
| רב"ח, חוה"ל- | אבן פקודה, ר' בחיי, חובות הלבבות , תרגום ב' אברהמוב, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ט. |
| רו"ה, דרשות- | הלוי סלדין, ר' זרחיה, דרשות , מהדורת א' אקרמן, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ב. |

- ר"י, זכרון יהודה - בן הרא"ש, ר' יהודה, **שאלות ותשובות זכרון יהודה**, ירושלים: מכון שלמה אומן ומכון ירושלים, תשס"ח.
- ר"יב, כלל קצר- בולאט, ר' יהודה, **כלל קצר**, מהדורת מ' רבינוביץ, ירושלים, תרצ"ו.
- ר"יח, נ"י- חביבא, ר' יוסף בן דוד, **נימוקי יוסף על י"א מסכתות**, בני ברק: מכון זיכרון שאול, תשס"ד.
- רח"ק, א"ה- קרשקש, ר' חסדאי, **אור השם**, ירושלים: ספרי רמות, תש"ן.
רח"ק, בעה"נ- קרשקש, ר' חסדאי, **ביטול עיקרי הנוצרים**, תרגום י' בן שם טוב, מהדורת ד' לסקר, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2002.
- רח"ק, ד"ה- קרשקש, ר' חסדאי, **דרשת הפסח**, מהדורת א' רביצקי, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ט.
רח"ק, פירנצה- קרשקש, ר' חסדאי, **אור השם**, מהדורת ד' לוי, תש"פ.
- ריב"ד, עה"ת- בן דוד, ר' יוסף מסרגוסה, **פירוש על התורה**, מהדורת ל"א פלדמן, ירושלים: שלם, תשל"ג.
- ר"יא, הוזיק- אלבו, ר' יוסף, **ספר העיקרים**, מהדורת י' הוזיק, פילאדלפיה: החברה היהודית להוצאת ספרים אשר באמריקה, תש"ן.
ר"יא, עיקרים- אלבו, ר' יוסף, **ספר העיקרים**, ירושלים: פלדהיים, 2011.
- ריב"ש, שו"ת- בר ששת ברפת, ר' יצחק, **שו"ת ריב"ש**, מהדורת ד' מצגר, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ג.
- ריה"ל, הכוזרי- הלוי, ר' יהודה, **הכוזרי**, תרגום מיכאל שוורץ, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ז.
- ריח"ג, עץ חיים- גאגין, ר' חיים, **עץ חיים**, מהדורת מ' עמאר, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ז.
- רלב"ג, עה"ת- בן גרשום, ר' לוי, **ביאור הרלב"ג לתורה**, מהדורת ב' ברנר וא' פריימן, מעלה אדומים: מעליות, תשנ"ג.
רלב"ג, מלחמות השם- בן גרשום, ר' לוי, **מלחמות השם**, מהדורת ע' אליאור ושי' טואטי, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ח.
- ר"מ, טעמי- רקאנטי, ר' מנחם בן בנימין, **ספר טעמי המצוות**, קושטאנדינא, 1544.
- רמב"ם, איגרות- בן מימון, ר' משה, **איגרות הרמב"ם**, תרגום וערך י' שילת, מעלה אדומים: מעליות, תש"ן.
רמב"ם, המורה- בן מימון, ר' משה, **מורה נבוכים**, תרגום ה"י קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1993.
רמב"ם, הקדמות- בן מימון, ר' משה, **הקדמות למשנה**, מהדורת י' שילת, ירושלים: מעליות, תשנ"ב.
רמב"ם, משנה- בן מימון, ר' משה, **משנה תורה**, תל אביב: עם עולם, תש
רמב"ם, ספר המצוות- בן מימון, ר' משה, **ספר המצוות**, מהדורת ש' פרנקל, בני ברק, תשנ"ה.
- רמב"ן, כתבי- בן נחמן, ר' משה, **כתבי רמב"ן**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 2002.
רמב"ן, עה"ת- בן נחמן, ר' משה, **פרוש הרמב"ן על התורה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג.
רמב"ן, תורת- בן נחמן, ר' משה, **תורת ה' תמימה**, ירושלים: י. מ. דביר, 2006.
- רמ"ה, א"ב- היצהרי, ר' מתתיה, **פירוש אלפא ביתא תהילים**, מהדורת ד' רפל, תל אביב, תשל"ח.
רמ"ה, א"ב באר אברהם- היצהרי, ר' מתתיה, תהילים באר אברהם, אברהם בן ר' אליהו מווילנא, וורשא, תרמ"ז.
רמ"ה, אבות- היצהרי, ר' מתתיה, **פירוש למסכת אבות**, מהדורת י"ש שפיגל, ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ו.
- רס"ג, או"ד- אלפיומי, ר' סעדיה בן יוסף גאון, **אמונות ודעות**, תרגום י' הרב קאפח, ירושלים, תשנ"ה.
- רשב"א, שו"ת- אדרת, ר' שלמה, **שאלות ותשובות**, ירושלים: מכון אור המזרח, תשנ"ז.
רשב"א, תשובות- אדרת, ר' שלמה, **תשובות השייכות למקרא**, מדרש ודעות, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ן.
- רשב"ץ, א"מ- דוראן, ר' שמעון בן צמח, **אוהב משפט**, תל אביב: ציון, תשל"ב.

- דוראן, ר' שמעון בן צמח, **מגן אבות**, ירושלים: מכון הכתב, תשס"ז.
 דוראן, ר' שמעון בן צמח, תשובות ר' שמעון בן צמח, לעמבערג, תרנ"א.
- רשב"ץ, מ"א-
 רשב"ץ, שו"ת
- מחקרים**
- אאפעל, גרשון, **טעמי המצוות, תכליתן ותפקידן בעיצוב ערכי הדת והמוסר לאור ספר החינוך ורבותינו הראשונים**, ירושלים: ראובן מס, 1990.
- אאפעל, תורת-
- Abrams. D, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides: Preserving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts", *JSQ*, 3 (1996), pp. 85-102.
- אברמס, על פה-
- אדורדס, יהודים
 ואנוסים-
- אדורדס, ג'ון, "יהודים ואנוסים בחבלי סוריא ואלאזאן", **פעמים**, 48 (תשנ"א), עמ' 53-42.
- אונא, רמב"ן-
- אונא, יצחק, **רבי משה בן נחמן, הרמב"ן**, ירושלים: קרית ספר, תשל"ז.
- אופיר, האהבה-
- אופיר, הרח"ק-
- אופיר, סוד הקדיש-
- אופיר, קריאה-
- אופיר, נתן, "האהבה במשנתו הפילוסופית של רב חסדאי קרשקש", **הגות מחקרים בהגות החינוך היהודי**, 1 (תשנ"ט), עמ' 81-95.
- אופיר, נתן, **הרב חסדאי קרשקש כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל לאור התמורות בהגותו**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשנ"ג.
- אופיר, נתן, "סוד הקדיש, טקסט קבלי המיוחס לרב חסדאי קרשקש", **דעת**, 46 (תשס"א), עמ' 13-28.
- אופיר, נתן, "קריאה חדשה ב"אור ה"י" לר' חסדאי קרשקש ובעיית האנוסים", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 11 (תשנ"ג), עמ' 41-47.
- אורבך, חז"ל-
 אורבך, מעולמס-
 אורבך, קודיפיקציה-
- אורבך, אפרים א', "מעולמס של חכמים", ירושלים: מאגנס, תשמ"ח.
- אורבך, אפרים א', "מדרכי הקודיפיקציה: על ספר הטורים לר' יעקב ברבי אשר", בתוך: מ"ד הר ו"י פרנקל (עורכים), **מחקרים במדעי היהדות**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח, ח"א, עמ' 352-365.
- אורבך, חידושי-
- אורבך, עמודי-
- אורפלי, השאלה
 היהודית-
- אורפלי, שמחה ב', "חידושי הלכה ואגדה במשנתו של ר' חסדאי קרשקש", **ספר השנה למדעי היהדות של אוניברסיטת בר אילן**, ג (תשכ"ה), עמ' 185-202.
- אורבך, שמחה ב', **עמודי המחשבה הישראלית**, ירושלים: הסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות, תשל"ב.
- אורפלי, משה, "השאלה היהודית בתפיסתו של פריי אלונסו די אורופיסה", **ציון**, נא (תשמ"ו), עמ' 411-433.
- אושפזאי, אנוסי ספרד-
- אידל, גבוה מהזמן-
- אידל, הערות-
- אידל, הרמנויטיקה-
 אידל, הרשב"א-
- אידל, ניאופלטוני-
 אידל, סוד העיבור-
- אידל, קבלה-
- אידל, קווים-
- אידל, רמב"ן-
- אידל, רקנאטי-
 אידל, שלמויות-
- אידל, משה, "הערות בשולי הייחוד היהודי – נוצרי בימי הביניים", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג-ד (תשמ"ד), עמ' 689-698.
- אידל, משה, **אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה**, תל אביב: שוקן, 1994.
- אידל, משה, "הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי זניח", בתוך: ד' בוארין ואחרים (עורכים), **עטרה לחיים**, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 235-251.
- אידל, משה, "הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה ברינסאנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ד (תשמ"ב), עמ' 60-112.
- אידל, משה, "פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוגיה במאה הי"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה", **דעת**, 73 (2012), עמ' 5-44.
- Idel, Mosh, "Maimonides and Kabbalah", *Studies in Maimonides*, (1990) p. 31-81.
- אידל, משה, "קווים להגותם של היהודים בספרד הנוצרית", בתוך: מ' אדל ואחרים (עורכים), **סגולה לאריאלה**, ירושלים, תש"ן, עמ' 207-213.
- אידל, משה, "ר' משה בן נחמן קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", **תרביץ**, סד (תשנ"ה), עמ' 535-580.
- אידל, משה, ר' **מנחם רקנאטי המקובל**, תל אביב: שוקן, תשנ"ח.
- Idel, Mosh. *Absorbing perfections: Kabbalah and Interpretation*, New

- Haven : Yale University Press, 2002.
אידל, תארים- "תארים וספירות בתיאולוגיה", בתוך: שי הלר ואחרים (עורכים) **מחקרים בהגות היהודית**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ט, עמ' 87-111.
- אידלברג, צידה לדרך- שלמה אידלברג, "הספר 'צידה לדרך' ומחברו, רבי מנחם בן הקדוש רבי אהרון בן זרח", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 6 (תשל"ג), 15-30.
- איזנברג, הדרך- איזנברג, יהודה, **הדרך לשלמות במשנתו של רב סעדיה גאון**, ירושלים: משכל, תשמ"ה.
- איזנשטיין, ילקוט וויכוחים- איזנשטיין, יהודה ד', **ילקוט וויכוחים מתוך אוצר הוויכוחים**, ירושלים: המוסד לעידוד לימוד התורה, תשנ"ו.
- איזון, השגחה- Robert. J. Eisen, *Gersonides on Providence covenant, and the chosen people : A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, Albany : State University of New York Pres, 1995.
- איזון, רלב"ג- Robert. J. Eisen, "Reason, Revelation and the Fundamental Principles of the Torah in Gersonides' Thought", *PAAJR*, 57 (1990-1991), pp. 11-34.
- איזנמן, האור הנברא- איזנמן אסתי, "המונח האור הנברא והשלכותיו במשנתו של הרמב"ם", **דעת**, 55 (תשס"ה), עמ' 41-57.
- איזנמן, מה בין- איזנמן, אסתי, "מה בין עיקרי אמונה לפרדס?", **מכלול**, סדרת כנס פרדס, 1 (תשע"ו), עמ' 79-91.
- איזנמן, כוחניות- איזנמן, אסתי, "כוחניות החומר הראשון בפילוסופיה היהודית: בנתיב המעבר בין הסכולסטיקה הנוצרית לבין ר' חסדאי קרשקש", בתוך: שי ויגודה ואחרים (עורכים), **אדם לאדם**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 311-326.
- אילן, אל- אילן, נחם, "אל יתהלל עשיר בעושרו" (ירמיהו ט:כב), ביקורת חברתית סמויה בפירושו של ר' ישראל ישראלי לאבות", **ספונות**, ח (תשס"ג), עמ' 167-193.
- אילן, בן שושן- Ilan, Rabbi Joseph Ben Shoshan and his Commentary on Tractate Avot as an Outstanding Example of an "Egodocument", *Iberia Judaica*, 9 (2017), pp.83-112.
- אלאור, ספרות- אלאור, רחל, **ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה**, תל אביב: משכל, 2004.
- אלבויים, דרשה- אלבויים, יעקב, "דרשה ודרוש - בין מזרח למערב", **פעמים**, 26 (1986), עמ' 128-131.
- אלבויים, להבין- אלבויים, יעקב, **להבין דברי חכמים**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2000.
- אלבויים, פתיחות- אלבויים, יעקב, **פתיחות והסתגרות**, ירושלים: מאגנס, 1990.
- אלון, המשפט- אלון, מנחם, **המשפט העברי תולדותיו מקורותיו עקרונותיו**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, ח"ג.
- אלוני, אבן ביליה- אלוני, נחמיה, "דוד אבן ביליה ויצירותיו", בתוך: י' ורפל (עורך), ארשת: ספר שנה של אגוד סופרים דתיים, ירושלים, תש"ד, עמ' שעז-שפו.
- אלטריו, סטוריטלינג- M. Alterio, J. McDrury, *Learning Through Storytelling in Higher Education*, London, 2003.
- אלמוג, שנאת ישראל- אלמוג, שמואל, **שנאת-ישראל לדורותיה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ם.
- אלמן, לא דבר ריק- Elman, Yaakov. "It is No Empty Thing" : Nahmanides and the Search for Omnisignificance", *Torah u-Madda Journal*, 4 (1993) pp. 1-83.
- אלן, הדרשה- Alan of Lille, *The Art of Preaching*, Translated with an Introduction by Gillian R. Evans, Michigan, 1981.
- אמרי, האפודי- Emery, Richard, W. "New Light on Profayt Duran the Efodi", *JQR*, 58 (1967-68), pp. 328-337.

- אסלנוב, המדקדקים הלטניים - אסלנוב, סיריל, "בין המדקדקים הלטניים (דונטוס ופריסקיאנוס) לבין רד"ק, האפודי ודי בלמש לעניין הדיון הפונטי", **מחקרים בלשון**, ח (תשס"א), עמ' 303-324.
- אספ, באהלי יעקב - אספ, שמחה, **באהלי יעקב**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה.
- אספ, מקורות - אספ, שמחה, **מקורות לתולדות החינוך בישראל**, ש' גליק (עורך), ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשס"א, ח"ב.
- אפלטון, כתבי - אפלטון, כתבי אפלטון, תרגם יי ליבס, ירושלים: שוקן, תשכ"ט.
- אפשטיין, סדר הנושאים - אפשטיין, יכין, "סדר הנושאים במסכת כדרך בהכרעת ההלכה", **נטועים**, א (תשנ"ד), עמ' 61-74.
- אקרמן, הקדיש - Ackerman, Ari, "The attribution of "Sod Ha-Kaddish" to Hasdai Crescas", *Kabbalah*, 30 (2013) pp. 65-73.
- אקרמן, השגחה - Ackerman, Ari, "The Composition of the Section on Divine Providence in Hasdai Crescas' "Or ha-Shem"", *Daat*, 32-33 (1994), pp. xxxvii-xlv.
- אקרמן, השפעות - אקרמן, ארי, "השפעות פילוסופיות ומדעיות על כתביו ההלכתיים של ר' חסדאי קרשקש וחוגו", **דיני ישראל**, לג (תש"ף), עמ' 3-19.
- אקרמן, זרחיה ואקווינס - Ackerman, Ari, "Zerahia Halevi Saladin and Thomas Aquinas on Vows", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 19 (2010), pp. 47-71.
- אקרמן, טקסונומיה - אקרמן, ארי, "טקסונומיה, מתודולוגיה וטכניקות פילוסופיות בכתביו ההלכתיים של ר' חסדאי קרשקש", בתוך: ז' הרוי וא' אייזמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז שזר, 2020, עמ' 103-113.
- אקרמן, פילוסופיה - Ackerman, Ari, "Jewish Philosophy and the Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (2003), pp. 371-390.
- אקרמן, קודיפיקציה - Ackerman, Ari, "Hasdai Crescas on Philosophic Foundation of Codification", *AJS Review*, 37:2 (2013), pp. 315-331.
- אקרמן, רז"ה ורי"א - Ackerman, Ari, "Zerahia Halevi Saladin and Joseph Albo on Natural, Conventional and Divine Law", *Jewish Studies Quarterly* 20, 4 (2013), pp. 315-339.
- אקרמן, רח"ק - אקרמן, ארי, "ר' חסדאי קרשקש ותומס אקווינס על ריבוי עולמות", בתוך: ש' ויגודה ואחרים (עורכים), **אדם לאדם**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 327-339.
- אקרמן, תרומתו - אקרמן, ארי, "תרומתו המחקרית של פרופ' זאב הרוי להבנת עולמו הפילוסופי של ר' חסדאי קרשקש", בתוך: ש' ויגודה ואחרים (עורכים), **אדם לאדם**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 17-12.
- אריאלי, המחשבה - אריאלי, נחום, **המחשבה היהודית בימי הביניים המשך או מפנה**, ירושלים: אלינר, 1995.
- אריאלי, הרשב"ץ - אריאלי, נחום, **משנתו הפילוסופית של ר' שמעון בן צמח דוראן, הרשב"ץ**, דיסרטציה, ירושלים, 1977.
- אריאלי, מבוא לעיקרים - אריאלי, נחום, "מבוא לשאלת העיקרים ביהדות", **דעת**, 11 (תשמ"ג), עמ' 37-19.
- ארליך, אהבת האל - ארליך, דרור, "אהבת האל וכתובה אזוטריית בספר העיקרים לר' יוסף אלבו", **דעת**, 53 (תשס"ד), עמ' 63-82.
- ארליך, אזוטריית - ארליך, דרור, **הגותו של ר' יוסף אלבו, כתיבה אזוטריית בשלהי ימי הביניים**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2009.
- ארליך, הגמול - ארליך, דרור, "לבעיית מעמדו של רעיון הגמול בתורת העיקרים של ר' חסדאי קרשקש", **דעת**, 68-69 (2010), עמ' 3-13.
- ארליך, הדואליות - ארליך, דרור, "הדואליות כמאפיין סגנוני של הדיון בתפילה בספר העיקרים לר' יוסף אלבו", **כנישתא**, כב (תשס"ז), עמ' כא-לט.
- ארליך, הדימוי - ארליך, דרור, "הדימוי האריסטוטלי של עיני העטלף כהיפרטקסט אצל ריה"ל, אבן דאוד, הלל מוירונה ואלבו", **דעת**, 74-75 (תשע"ג), עמ' 374-357.
- ארליך, חטא - ארליך, דרור, "חטא תשובה וכפירה בספר העיקרים", בתוך: ד' שוורץ וא' גרוס (עורכים), **מנחת שי לבנימין גרוס**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן (תשס"ח), עמ' 80-55.
- ארליך, להשפעת - ארליך, דרור, "להשפעתו של 'האמונה הרמה' לר' אברהם אבן דאוד על 'ספר העיקרים'", **עלי ספר**, כא (2010), עמ' 35-47.
- ארליך, מילות ההיגיון - ארליך, דרור, "ביאור לספר מלות ההיגיון לרמב"ם המיוחס לר' יוסף אלבו", **דעת**, 60 (תשס"ז), עמ' 103-112.
- ארליך, עקרון - ארליך, דרור, "עקרון המעמד בדיונים על נצחיות עונש הגיהנום אצל הר"ן, רח"ק

- ואלבו, "דעת", 83 (2017), עמ' 69-84.
Ehrlich, Dror, "Does R. Joseph Albo Succeed in Proving the Dogmatic Necessity of Divine Retribution", *JSQ*, 18 (2011), pp. 289-277. ארליך, ריי"א-
- ארנד, ר' שמריה- אהרון, אלף המגן: פירוש על אגדות מסכת מגילה לר' שמריה בן אליהו האקריטי, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשס"ג.
- ארנד, טעמי- משה, "טעמי המצוות מהותם ומקומם בחינוך הדתי", בתוך: משה אישון (עורך), עיטורים, ירושלים: אלינר, תשמ"ו, עמ' 84-54.
- בארוך, היסטוריה- שלום, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, רמת גן, תשל"ג, ח"ו.
- בארי, תפילות מתייהדים- יוכבד, "תפילות מתייהדים פורטוגלים בספרד במאה השבע עשרה: המשכיות או יצירה חדשה", **היספניה יודאיקה**, 9 (2013) עמ' מז- פד.
- בדלוב, העמדת עיקרים- חגית, "העמדת עיקרים בתיאולוגיה לאור שיטת העיון הספרדי, על העיקרים ועל התשובה במשנת ר' יוסף אלבו", עבודת M.A, אריאל, 2016.
- בויארין, העיון הספרדי- דניאל, **העיון הספרדי**, ירושלים: מכון בן צבי, תשמ"ט.
- בונדי, תורת ההכרה- דרור, "יסודות בתורת ההכרה של רבי חסדאי קרשקש", **מעלות**, כג (תשס"ב), עמ' 219-194.
- בוקסבוים, תשובות- יוסף, "תשובות חכמי ספרד בדין קטלנית", **מוריה**, ז (תשל"ז), עמ' ב-יא.
- ביבלניק, פורטוגלים ויהודים- פנחס, "פורטוגלים, יהודים ויהדות בתודעתם של תושבי ספרד החדשה במאה השבע עשרה על פי עדויות האינקוויזיציה", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 11 (1993), עמ' 168-161.
- ביינארט, אגרון- חיים, "אגרון עברי מספרד מן המאה הט"ו", **ספונות**, ה (תשכ"א), עמ' עה-קלד.
- ביינארט, אטלס- חיים, **אטלס כרטא לתולדות עם ישראל בימי הביניים**, ירושלים: כרטא החברה הישראלית למפות, 1981.
- ביינארט, אנוסים- חיים, **אנוסים בדין האינקוויזיציה**, תל אביב: עם עובד, תשכ"ה.
- ביינארט, האנוסים- חיים, **האנוסים בחברה הנוצרית ובחברה היהודית, מקורות לסמינריון בתולדות ישראל**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ד.
- ביינארט, החצרנות- חיים, "דמותה של החצרנות היהודית בספרד הנוצרית", **קבוצות עילית ושכבות מנהיגות בתולדות ישראל ובתולדות העמים**, קובץ הרצאות שהושמעו בכנס העשירי לעיון בהיסטוריה (חנוכה תשכ"ה), ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית (תשכ"ז), עמ' 72-55.
- ביינארט, הקונברסוס- Haim, "The Conversos and Their Fate", in E. Kedourie (ed.), *Spain and the Jews*, London: Thames and Hudson, 1992, pp. 92-122.
- ביינארט, מגורי יהודים- חיים, "מגורי היהודים בספרד במאה הט"ו וגזירת הפרדה", **ציון**, נא (תשמ"ו), עמ' 85-61.
- ביינארט, מורשת- חיים, **מורשת ספרד**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב.
- ביינארט, פרקי ספרד- חיים, **פרקי ספרד**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, כרך א ו-ב.
- ביר, משנת - אבינועם, "עיון במשנת התשובה של רבינו ניסים בן ראובן (הר"ן) מגירונא", **סיני**, קמז (תשע"ד), עמ' ג-ז.
- בלום, טקסונומיה- Bloom, Benjamin Samuel. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals. Handbook I: Cognitive Domain*, New York: David McKay Company, 1956.
- בלזם-גלד, הנבואה- גלד, אסנת, "תופעת הנבואה ומהות הנביא במשנת ר' ניסים בן ראובן גירונדי (הר"ן)", **הגיגי גבעה**, יא (תשס"ד), עמ' 45-35.
- בלידשטיין, מסורת- יעקב, "מסורת וסמכות מוסדית לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם", **דעת**, 16 (תשמ"ו), עמ' 27-11.
- בלידשטיין, רעיון- יעקב, "רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באגרת רב שרירא גאון", **דעת**, 4 (תש"ם), עמ' 16-5.

- Bland, Kalman. P. "Medieval Jewish Aesthetics: Maimonides, Body, and Scripture in Profiat Duran", *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993), pp. 533-559. בלנד, דוראן-
- בלסקו, מרטינס, ר' חסדאי קרשקש בסרגוסה: רב, מנהיג רוחני ומדינאי, בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז שזר, 2020, עמ' 25-53. בלסקו מרטינס, רח"ק בסרגוסה-
- בנטוב, חיים, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה", **ספונות**, יג (תשל"א-תשל"ח), עמ' ה-קב. בנטוב, שיטת-
- בן אור, עשהאל, **המצוות והפילוסופיה במשנת טעמי המצוות של הרלב"ג**, דיסרטציה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"א. בן אור, טעמי המצוות לרלב"ג-
- בן זזון, נבוכים, **דוד, נבוכים הם, מסע בביאורו של דון יצחק אברבנאל ל'מורה נבוכים'**, ירושלים: מכון בן צבי, תשע"ה. בן זזון, נבוכים-
- בן מנחם, שלום, "סיפור הדחת רבן גמליאל והמציאות ההיסטורית", **ציון**, 1 (2001), עמ' 345-370. בן מנחם, הדחת-
- בן פורת, אליעזר, "אמונות ודעות כמצוות לדעת הרמב"ם ולדעת ר' חסדאי קרשקש", **סיני**, קכ (תשנ"ז), עמ' רטז – רכט. בן פורת, אמונות-
- בן פורת, אליעזר, "מצוות התשובה לאורו של ר' חסדאי קרשקש", **שמעתין**, 157 (תשס"ד), עמ' 133-142. בן פורת, התשובה לרח"ק-
- בן פורת, אליעזר, "נס האורים והתומים במשנתו של רבי חסדאי קרשקש", **ישורון**, י (תשס"ב), תרכו-תרלא. בן פורת, נס-
- בן פורת, אליעזר, "יוסף אלבו נושא נצחיות התורה", **שמעתין**, 133-134 (תשנ"ח), עמ' 111-124. בן פורת, נצחיות-
- בן פורת, אליעזר, "פינת הבחירה – עיונים בשיטתו של רבי חסדאי קרשקש", **שמעתין**, 145 (תשס"א), עמ' 91-97. בן פורת, פינת-
- בן פורת, אליעזר, "עיונים בשיטתו של רבי חסדאי קרשקש בנושא תארים", **דעת**, 70 (2011), עמ' 36-47. בן פורת, עיונים-
- בן שלום, רם, "וויכוח טורטוסה, ויסנטי פרר ובעיית האנוסים עפ"י עדותו של יצחק נתן", **ציון**, נו (תשנ"א), עמ' 21-45. בן שלום, וויכוח טורטוסה-
- בן שלום, רם, "כיצד זוכרים מנהיג? הרב דון חסדאי קרשקש בעיני בני זמנו ובעיני דור הגירוש", בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2020, עמ' 67-100. בן שלום, כיצד-
- בן שלום, רם, "מרטירולוגיה יהודית והמרות דת בספרד ובאשכנז בימי הביניים: הערכת הערכה המחודשת", **תרביץ**, עא (תשס"ב), עמ' 279-300. בן שלום, מרטירולוגיה-
- בן שלום, רם, "סקירה: על ישן בקנקן חדש. משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, דב שוורץ", **ציון**, ב (תשנ"ט), עמ' 235-242. בן שלום, סקירה-
- Ben Shalom, Ram, "Conflict between Jews and Converts in Aragon Following the Persecution of 1391", *Sefarad*, vol. 73:1 (2013), pp. 97-131. בן שלום, קונפליקט-
- בן שלום, רם, "קידוש השם ומרטירולוגיה יהודית באראגון ובקסטיליה בשנת קנ"א (1391): בין ספרד לאשכנז", **תרביץ**, ע (תשס"א), עמ' 227-282. בן שלום, קידוש השם-
- Ben Shalom, Ram, "Hasdai Crescas: Portrait of Leader at a Time of Crisis", *The Jew in Medieval Iberia* (2012), pp. 309-351. בן שלום, רח"ק-
- בן שלום, רם, "חיי הקהילה בארל ומוסדותיה: שו"ת הריב"ש כמקור היסטורי", **מיכאל**, יב (תשנ"א), עמ' ט-מא. בן שלום, שו"ת-
- בן שמאי, חגי, "חוג לעיון פילוסופי במקרא במוצל במאה העשירית- תעודה להיסטוריה חברתית ותרבותית של קהילה יהודית בארצות האסלאם", **פעמים**, 41 (תשמ"ט), עמ' 21-31. בן שמאי, חוג לעיון-
- בן שמאי, חגי, "חלוקת המצוות ומושג החכמה במשנת רס"ג", **תרביץ**, מא (תשל"ב), עמ' 170-182. בן שמאי, חלוקת-
- בן שמאי, חגי, "עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון", **דעת**, 37 (תשנ"ו), עמ' 26-11. בן שמאי, רס"ג-
- בן ששון, חיים הלל, "דור גולי ספרד על עצמו", **ציון**, כו (תשכ"א), עמ' 23-64. בן ששון, דור גולי-
- בן ששון, יונה, לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים, **תרביץ** (תש"ך), עמ' 281- בן ששון, י, לחקר-

268.
 בן ששון, יונה, "משנתו ההיסטורית של ר"י אלבוי", **הגות יהודית במבחן הדורות**,
 ירושלים: משרד החינוך והתרבות האגף לתרבות תורנית, תשנ"ד, עמ' 103-156.
 בן ששון, יונה, "משנתו ההיסטורית של ר' חסדאי קרשקש", **הגות יהודית**, ירושלים:
 משרד החינוך (תשמ"ז), עמ' 121-201.
- בן ששון, מנחם, "לזהותם היהודית של האנוסים: עיון בהשתמדות בתקופת
 האלמוחדון", **פעמים**, 42 (תש"ן), עמ' 16-37.
 בן ששון, מנחם, "תפילתם של אנוסים", בתוך: י' גפני וא' רביצקי (עורכים), **קדושת
 החיים וחירוף הנפש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ג, עמ' 153-166.
- בער, יצחק, "הערות חדשות לספר שבט יהודה לר' שלמה אבן וירגה, **תרביץ**, ו
 (תרצ"ה), עמ' 152-197.
 בער, יצחק, "ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש והשפעתו על חסדאי קרשקש",
תרביץ, יא (ת"ש), עמ' 188-206.
 בער, יצחק, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל אביב: עם עובד, 1987.
 Bear, F. *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. 1-2, Berlin, 1936.
- ברויאר, מרדכי, **אהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר,
 תשס"ד.
 ברויאר, מרדכי, **הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים**, דיסרטציה, האוניברסיטה
 העברית, תשכ"ז.
 ברויאר, מרדכי, "לחקר הטיפולוגיה של ישיבות המערב בימי הביניים", בתוך: ע'
 אטקס ויי שלמון (עורכים), **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת
 החדשה**, ירושלים: מאגנס, תש"ם, עמ' מה-נה.
- ברזין, אושר-
 גריס ואחרים (עורכים), **שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים
 לברכה זק**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ד, עמ' 85-111.
- בריל, תניך-
 Beryl, Smalley. *The Study of Bible in the Middle Ages*,
 Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1970, Cape. III-IV.
- ברמן, אלפאראבי-
 Berman, Lawrence. V. "Maimonides the Disciple of
 Alfarabi", *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), pp. 154-178.
- ברנד, משפט המלך-
 ברנד, יצחק, "משפט המלך שבדרשת הר"ן - הגות, הלכה ופולמוס", **ציון**, 75 (2010),
 עמ' 425-393.
- ברנד, המדע-
 ברנד, לואיס, "המדע היהודי לפי סופר ערבי במאה האחת-עשרה (אבן צאעד
 אלאנדלוסי), בתוך: ח' לצרוס-יפה (עורכת), **סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות**,
 ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו.
- בר ששת, הריב"ש-
 בר ששת, הרי' דוד, **רבי יצחק בר ששת הריב"ש, תולדותיו על רקע תולדות דורו
 ותרומו והשפעתו בתחום ההלכה**, ביתר עילית, תשע"ו.
- גברין, ר' עזריאל-
 גברין, מרטל, "תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה", **מחקרי ירושלים במחשבת
 ישראל**, ו (תשמ"ז), עמ' 309-336.
- גודמן, תפקידן-
 גודמן, מיכה, "תפקידן המיסטי של המצוות בהגותו של הרמב"ן", בתוך: ש'
 ויגודה ואחרים (עורכים), **אדם לאדם**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 184-195.
- גוטוורת', אברהם-
 Gutwirth, Eleazar, "Abraham Seneor: Social Tensions and the Court-Jew",
Michael: On the History of the Jews in the Diaspor, 1989, Vol.11, pp.169-
 229.
- גוטוורת', בונפיד-
 Gutwirth, Eleazar, "Social Criticism in Bonafed's Invective and his
 Historical Background", *Sefarad*, 45 (1985), pp. 23-53.
- גוטוורת', דוראן-
 Gutwirth, Eleazar, "Duran on Ahitophel: The Practice of Jewish History in
 the Medieval Spain", *Jewish History*, 4 (1989), pp. 59-74.
- גוטוורת', הלאומיות-
 Gutwirth, Eleazar, "Linguistic Nationalism Circa 1400?: The Case of

- Profayt Duran", *Estudios sefardíes dedicados a la memoria de Iacob M. Hassán z"l*, (2011), pp. 204-224.
- Gutwirth, Eleazar, "Conversions to Christianity amongst fifteenth-century Spanish Jews : an alternative explanation, גוטווירט', המרות- בתוך : א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), *ספר יובל לשלמה סימונסון : קובץ מחקרים לתולדות היהודים בימי הביניים ובתקופת הרנסנס*, תל אביב : אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ג, עמ' 97-121.
- Gutwirth, Eleazar, "Hebrew Letters, Hispanic Mail : Communication Among Fourteenth-Century Aragon Jewry", *Communication in the Jewish Diaspora* (1999), pp. 257-282. גוטווירט', מכתבים-
- גוטליב, אפרים, *מחקרים בספרות הקבלה*, תל אביב : אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו. גוטליב, מחקרים-
- גוטליב, יצחק, *יש סדר למקרא - חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה*, ירושלים : מאגנס, 2009. גוטליב, יש סדר-
- גוטמן, יצחק י', *הפילוסופיה של היהודית*, ירושלים : מוסד ביאליק, תשמ"ג. גוטמן, יצחק י', בתוך : ש"ה ברגמן וני רטנשטרייך (עורכים), *דת ומדע, קובץ מאמרים והרצאות*, ש' אש תרגם, ירושלים : מאגנס, תשל"ט. גוטמן, הפילוסופיה- גוטמן, דת ומדע -
- גולדברג, הר' זלמן נחמיה, *נתיב מצוותיך : למשמעותם ההלכתית של טעמי המצוות*, קדומים : מכון משפט ערוך, תשע"ו. גולדברג, נתיב-
- גולדרייך, עמוס, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין 'חובת האברים' ו'חובת הלבבות'", *תעודה*, ו (תשמ"ח), עמ' 179-208. גולדרייך, המקורות-
- Goldstein, Bernard. R., "Levi Ben Gerson's Astrology in Historical Perspective", in: G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps*, Paris, 1991, pp. 287-300. גולדשטיין, רלב"ג-
- Gurfinkel, Eli, "Dogma, Judaism", in H. J. Klauck and others (eds.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception (EBR)* vol. IV, Berlin : De Gruyter, 2013, pp. 1063-1064. גורפינקל, דוגמה-
- גורפינקל, אלי, "העיסוק בעיקרים אחרי הרמב"ם : בין רצף לתמורה", *עלי ספר*, כב (2010), עמ' 5-17. גורפינקל, העיסוק בעיקרים-
- גורפינקל, אלי, "הרמב"ם – בין דוגמטיקה לליברליות", *דעת*, 60 (2007), עמ' 5-23. גורפינקל, הרמב"ם- גורפינקל, אלי, "טעמי השולחן, לחם הפנים והמנורה לרשב"ת ופירוש פילוסופי אנונימי על משמעות כלי המשכן", בדפוס. גורפינקל, טעמי-
- גורפינקל, אלי, עין הקורא : פירושי 'מורה הנבוכים' לר' דוד בן יהודה מסיר ליאון, דיסרטציה, רמת גן : אוניברסיטת בר אילן, 2010. גורפינקל, עין הקורא-
- גושן, אלון, "הכינוי 'אב בשמים' בספרות חז"ל, *עינוי מקרא ופרשנות*, ג (תשנ"ג), עמ' 79-103. גושן, אב-
- Guise, Megan, "Continuum of Co-Teaching Implementation: Moving from Traditional Student Teaching to Co-Teaching", *Teaching and Teacher Education*, 66 (2017), pp. 370-382. גיז, רצף-
- גיל, משה, פליישר, עזרא, *יהודה ובני חוגו : 55 תעודות מן הגניזה*, ירושלים : האיגוד העולמי למדעי היהדות, 2001. גיל ופליישר, תעודות-
- גילת, יצחק ד', "דרשות בטר תלמודיות" בתוך : י"ד גילת וא' שטרן (עורכים), *מכתם לדוד*, רמת גן, תשל"ח, עמ' 210-231. גילת, דרשות-
- גילת, יצחק ד', *פרקים בהשתלשלות ההלכה*, רמת גן : אוניברסיטת בר אילן, 1992. גילת, פרקים-
- גינזבורג, הר' יצחק, *החכמה מאין תמצא : חכמי המחקר האלקיים בראי תורת החסידות*, כפר חב"ד : גל עיני, התשפ"א. גינזבורג, החכמה-
- גלזנר, רות, *ויכוח מדעי פילוסופי במאה הי"ד : המאמר בהפכי המהלך וכתב ההתעצמות לידיעה הפניני*, ירושלים : האיגוד המדעי למדעי היהודית, תשנ"ט. גלזנר, ויכוח מדעי-

- גלינסקי, א"ט- גלינסקי, יהודה, **ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14** : **אספקטים היסטוריים, ספרותיים והלכתיים**, דיסרטציה, רמת גן : אוניברסיטת בר אילן, 1999.
- גליק, החינוך- גליק, שמואל, **החינוך בראי החוק וההלכה : להתפתחותם של דינים ותקנות בחינוך במדינת ישראל בהשוואה לספרות ההלכה**, ירושלים : מכון לחקר ההלכה ויישומה שליד מכון שכטר ללימודי היהדות, 2000.
- גרטנר, דרך- Gelemerter, David. *Judaism : a way of being*, New Haven : Yale University Press, 2009.
- גלצר, הלורקי- גלצר, מיכאל, "בין יהושע הלורקי לשלמה הלוי, לבחינת הגורמים להמרת הדת בקרב יהודים בספרד במאה הי"ד", **פעמים**, 54 (תשנ"ג), עמ' 103-116.
- גרוס, בין שלוש דתות- גרוס, אברהם, "בין שלוש דתות : קידוש השם ופולמוס דתי", **פעמים**, 75 (תשנ"ח), עמ' 93-75.
- גרוס, גירוש ספרד- גרוס, אברהם, "גירוש ספרד ויצירתם הספרותית של המגורשים", **פעמים**, 75 (תשנ"ח), עמ' 93-75.
- גרוס, הישיבות- גרוס, אברהם, "קווים לתולדות הישיבות בקאסטיליה במאה הט"ו", **פעמים**, 31 (תשמ"ז), עמ' 21-3.
- גרוס, המרות דת- גרוס, אברהם, "המרות דת ומעשי קידוש השם בשנת קנ"א : הערכה מחודשת", **תרביץ**, עא (תשס"ב), עמ' 277-269.
- גרוס, המשורר- גרוס, אברהם, "המשורר שלמה בונפיד ומאורעות דורו", בתוך : ד' ולפיש (עורך), **ספר זיכרון לאפרים תלמי**, א', חיפה : אוניברסיטת חיפה, תשנ"ג, עמ' מט – סא.
- גרוס, טעמי- גרוס, אברהם, "טעמי מצוות מילה – זרמים והשפעות היסטוריות בימי הביניים", **דעת**, 21 (תשמ"ח), עמ' 46-25.
- גרוס, מרכזי- גרוס, אברהם, "מרכזי תורה וישיבות בספרד", בתוך : ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים : מאגנס, תשנ"ב, עמ' 329-321.
- גרוסמן, הקטלנית- גרוסמן, אברהם, "ממורשתה של יהדות ספרד : היחס אל האישה הקטלנית בימי הביניים", **תרביץ**, סז (תשנ"ח), עמ' 561-531.
- גרוסמן, הקשרים- גרוסמן, אברהם, "הקשרים בין יהדות ספרד ליהדות אשכנז בימי הביניים" בתוך : בתוך : ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, תשנ"ב, ירושלים : מאגנס, עמ' 190-174.
- גרוסמן, יצירתם- גרוסמן, אברהם, "יצירתם ההלכתית של חכמי ספרד", בתוך : ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, תשנ"ב, ירושלים : מאגנס, עמ' 173-150.
- גרוסמן, מאנדלוסיה לאירופה- גרוסמן, אברהם, "מאנדלוסיה לאירופה : יחסם של חכמי אשכנז וצרפת במאות הי"ב והי"ג אל ספרי ההלכה של הר"ף והרמב"ם", **פעמים**, 80 (1999), עמ' 32-14.
- גרוסמן, פרשנות- גרוסמן, אברהם, "פרשנות המקרא בספרד במאות הי"ג-הט"ו", בתוך : ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, תשנ"ב, ירושלים : מאגנס, עמ' 118-110.
- גרינפלד, טעמי- גרינפלד, ישעיה, "טעמי המצוות", בתוך : יונה עמנואל (עורך), הרב שמשון רפאל הירש משנתו ושיטתו, ירושלים : עזרא, תשכ"ב, עמ' 133-117.
- גרץ, ימי ישראל- גרץ, צבי, **דברי ימי ישראל**, ורשה : מהדורת שפ"ר, תרס"ו, חלקים ד-ו.
- דאפיירה, דיואן- דאפיירה, שלמה בן משולם, דיואן, מהדורת ש"י ברנשטיין, ניו יורק : עליס, תש"ג.
- ד'אלורני, תרגומים- d'Alverny Marie-Thérèse, 'Translations and Translators', in Robert L. Benson and Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1982, pp. 421-462.
- דוד, איגרת- דוד, אברהם, "איגרת משל המשורר ר' שלמה דאפיירה בעניין העליה לארץ ישראל מספרד", **תרביץ**, נב (תשמ"ג), עמ' 659-655.
- דוד, כתב המלצה- דוד, אברהם, "כתב המלצה משנת רכ"א בעניינה של משפחת אנוסים מספרד המבקשת לעלות לארץ ישראל", **פעמים**, 47-46 (1991), עמ' 195-190.
- דוד, מברצלונה- דוד, אברהם, "מברצלונה לארץ ישראל : שניים מתלמידיו של הרשב"א שעלו לארץ ישראל בעשור השני של המאה הי"ד", בתוך : ח' עמית ואחרים (עורכים), **מנחה למנחם**, בני ברק : הקיבוץ המאוחד, תשס"ח, עמ' 236-229.

- Herbert Davidson, 'The Active Intellect in the *Cuzari* and Halevi's Theory of Causality', *Revue des Études Juives*, 131 (1972), pp. 381-395. דוידסון, השכל הפועל-
- דוידסון, עין הרע- דוידסון, חנה, "פלאי כוחות הנפש: חכמת הפרצוף ועין הרע בכתבי הרמב"ן והר"ן", **ספונות**, 25 (2017), עמ' 287-316.
- דוידסון, ריב"ש ורפואה- דוידסון, חנה, "כוח הגבור והאישה החכמה: יעילות רפואית בעיני הריב"ש", **היספניה יודאיקה**, 10 (2014), עמ' סה-פב.
- דוידסון, תפיסת הרפואה- דוידסון, חנה, **תפיסת הרפואה והמגיה בקהילה היהודית בקטלוניה במאות ה-י"ג וה-י"ד**, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2004.
- דויליה, אנוס שבגד- דויליה, אסתר, "על הקטור מנדס ברבו, אנוס שבגד", **אפיריון**, 40 (1995), עמ' 12-20.
- דויליה, חיפוש זהות- דויליה, אסתר, "חיפוש זהות והרהורי כפירה בין האנוסים", **אפיריון**, 40 (1995), עמ' 44-42.
- דימיטרובסקי, בירב- דימיטרובסקי, חיים ז', "בית מדרשו של ר"י בירב בצפת", **ספונות**, ז (תשכ"ג), עמ' מא-קב.
- דימיטרובסקי, על דרך- דימיטרובסקי, חיים ז', "על דרך הפלפול", בתוך: שאול ליברמן (עורך), **ספר היובל לשלום בארון**, ירושלים: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, תשל"ה, עמ' קיא-קפב.
- דינגוט, נרטיב- דינגוט, נילי, **נרטיב: עיון רב תחומי**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2010.
- דינור, תנועת- דינור, ב"צ, "תנועת עליה מספרד לא"י אחרי גזירות קני"א", **ציון**, לב (תשכ"ז), עמ' 161-174.
- דיסטאג, ביבליוגרפיה- דיסטאג, ישראל י', "טעמי המצוות במשנת הרמב"ם: ביבליוגרפיה", **דעת**, 41 (תשנ"ח), עמ' 110-115.
- דן, המיסטיקה- דן, יוסף, **המיסטיקה העברית הקדומה**, תל אביב: משרד הביטחון, 1989.
- דן, המיסטיקה היהודית- Dan, Joseph, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle: University of Washington Press, 1986.
- דן, הקבלה- דן, יוסף, "הקבלה האשכנזית – עיון נוסף", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ו (תשמ"ז), עמ' 125-139.
- דן, הקבלה המוקדמת- דן, יוסף, *The Early Kabbalah*, New York: Paulist Press, 1986.
- דן, ספרות הדרוש- דן, יוסף, "מעמדה של ספרות הדרוש בתרבות ישראל", **התרבות העממית**, בתוך: ב"ז קדר (עורך), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו, עמ' 141-153.
- דן, על הקדושה- דן, יוסף, **על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות**, ירושלים: מאגנס, 1997.
- דרשן, היצהרי- דרשן, איתן, **ר' מתתיהו היצהרי - האיש ותקופתו**, עבודת מ.א, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ח.
- הבליון, חוקים- הבליון, שלמה ז', "חוקים ומשפטים-בתורה, בחז"ל ובמשנת הרמב"ם", **בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות ומדעי הרוח**, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 135-166.
- הבליון, מסורת התושב"ע- הבליון, שלמה ז', **מסורת התורה שבעל פה יסודותיה, עקרונותיה והגדרותיה**, אלקנה: מכללת אורות ישראל, תשע"ב.
- הברמן, עבאס- הברמן, אברהם מ', "אגרות שלמה דאפיירה למשה יהודה עבאס", **אוצר יהודי ספרד**, ז (תשכ"ד), עמ' 24-42.
- הוזיק, אלבו- Husik, Isaac, "Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers", *PAAJR* 1 (1928-1930), pp. 61-72.
- הוזיק, פילוסופיה יהודית- Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York: Macmillan, 1916.
- הוך, הר"ן וקבלה- הוך, לירון, "אם קבלה היא, נקבל?! יחסם של אברבנאל וההוגים מבית מדרשו של הר"ן לקבלה", **שנתון שאנן**, כ (תשע"ה), עמ' 95-116.
- הוס, הקבלה- הוס, בועז, "ספר 'פוקח עיוורים': ידיעות חדשות לתולדות ספרות הקבלה", **תרביץ**, סא (תשנ"ב), עמ' 489-504.
- הוס, מעמד הקבלה- הוס, בועז, "על מעמד הקבלה בספרד לאחר פרעות קני"א (ספר פוקח עיוורים)",

- הוס, מ', מליצת עפר - הוס, מתי, **מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת**, ירושלים: מאגנס, 2003.
- הוסיק, פילוסופיה - Husik, I, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York 1976.
- הורביץ, הליכות - הורביץ, אלימלך, "על הליכות הדת של היהודים בסוף המאה הט"ו", **פעמים**, 37 (תשמ"ט), עמ' 31-41.
- הורביץ, דרשות - Horowitz, Carmi, *The Jewish Sermon in 14th century Spain : The Derashot of R. Joshua ibn Shueib*, Cambridge, Mass. : Harvard University, 1989.
- הורוביץ, דרשנים - הורוביץ, כרמי, "דרשנים דרשות וספרות הדרוש בספרד", בתוך: ח' בינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים: מאגנס, עמ' 309-320.
- הורביץ, הרשב"א - הורביץ, כרמי, "על פירוש האגדות של הרשב"א - בין קבלה לפילוסופיה", **דעת**, 18 (תשמ"ז), עמ' 15-25.
- הורביץ, יחסי - הורביץ, נמרוד, "יחסי דת ומדינה", בתוך: מ' בר אשר ומ' חניטה (עורכים), **האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות**, ירושלים: מאגנס, 2017, עמ' 405-421.
- הורוקס, המגיפה השחורה - Horrox, Rosemary, *The Black Death*, Manchester University Press Manchester: United Kingdom, 1994.
- היימן, אחד ופשוט - Hyman, Arthur, "From What is One and Simple Only What is One and Simple Can Come to Be", in L.E. Goodman (ed), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 111-135.
- היימן, י"ג עיקרים - Hyman, Arthur, "Maimonides' Thirteen Principles", A. Altmann (ed), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, pp. 119-144.
- היינמן, טעמי - היינמן, יצחק, **טעמי המצוות בספרות ישראל**, ירושלים: חורב, תשנ"ג, א-ב.
- הלברטל, האמת - הלברטל, משה, **על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו.
- הלברטל, מהפכות פרשניות - הלברטל, משה, **מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.
- הלברטל, סתר - הלברטל, משה, **סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים**, ירושלים: ארנה הס, תשס"א.
- הלברטל, רמב"ן - הלברטל, משה, "המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן" **ציון**, סז (תשס"ב), עמ' 25-56.
- הלר-וילנסקי, בין-הלר-וילנסקי, פילוסוף - הלר וילנסקי, שרה א', "בין מיסטיקה לפילוסופיה לאור הגותו של ר' יצחק אבן לטיף", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 367-382.
- Heller-Willensky, Sara. O. "Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?", in: Altmann. A (ed.) *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1967, pp. 185-223.
- הנשקה, אחדות - הנשקה, דוד, "לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם", **דעת**, 37 (תשנ"ו), עמ' 37-51.
- הקר, גלגולה - הקר, יוסף, "יאם שכחנו שם אלוהינו ונפרוש כפינו לאל זר' גלגולה של פרשנות על רקע המציאות בספרד בימי הביניים", **ציון**, נו (1992), עמ' 247-274.
- הקר, הדרשה הספרדית - הקר, יוסף, "הדרשה היספרדית' במאה הט"ו-ז בין ספרות למקור היסטורי", **פעמים**, 1 (1986), עמ' 108-127.
- הקר, הנגידות - הקר, יוסף, "הנגידות בצפון אפריקה בסוף המאה החמש עשרה", **ציון**, מה (תשמ"מ), עמ' 118-132.
- הקר, טריוויז - הקר, יוסף, "ר' יוחנן טריוויז ומשפחתו באיטליה ושיבה בפדובה בראשית המאה החמש עשרה", **ציון**, עח (תשע"ג), עמ' 471-500.
- הקר, כרוניקות חדשות - הקר, יוסף, "כרוניקות חדשות על גירוש היהודים מספרד, סיבותיו ותוצאותיו", **ציון**, מד (תשל"ט), עמ' 209-221.
- הקר, לדמותם - הקר, יוסף, "לדמותם הרחנית של יהודי ספרד בסוף המאה החמש עשרה", **ספונות**, יז

- הקר, מקומו- (תשמ"ג), עמ' 21-95.
הקר, יוסף, "מקומו של ר' אברהם ביבאג' במחלוקת על לימוד הפילוסופיה ומעמדה בספרד במאה הטי"ו", **דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות**, ג (1972), עמ' 151-158.
- הקר, עליית-הקר, יוסף, "עליית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה בין קני"א לרני"ב", **שלם**, א (תשל"ד), עמ' 105-156.
- הקר, פרפייט-הקר, יוסף, "פרפייט דוראן באיטליה וגורל הספרים העבריים אחרי מאורעות קני"א (1391)", בתוך: א' בר לבב ואחרים עורכים, **בדרך אל המודרנה**, שי ליוסף קפלן, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ט, עמ' 61-91.
- הרוי, אגרת-הרוי, זאב, איגרת ר' חסדאי קרשקש ליהודי אביניון על פרעות קני"א (1391), בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז שזר, 2020, עמ' 54-66.
- הרוי, אלבו-Harvey, Warren, Zeev, "Albo on the Reasonlessness of the True Love", **Iyyun** 49 (2000), pp. 83-86.
- הרוי, אלבו והזמן-Harvey, Warren, Zeev, "Albos' Discussion of Time", **Jewish Quarterly Review**, 70 (1980) pp. 210-238.
- הרוי, אלמנטים-Harvey, Warren, Zeev, "Arabic and Latin Elements in Hasdai Crescas's Philosophy", **Exchange and Transmission across Cultural Boundaries**, 2013, pp. 106-115.
- הרוי, אספקטים-Harvey, Warren, Zeev, "Aspects of Jewish Philosophy in Medieval Catalonia", in: Raset. J. (ed), **Mossé ben Nahman i el seu temps** (1994), pp. 141-157.
- הרוי, בין-הרוי, זאב, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", **עיון**, כט (תש"ס), עמ' 198-212.
- הרוי, דרשה-הרוי, זאב, "הוצאה ראשונה של דרשה לר' חסדאי קרשקש", **תרביץ**, נח (תשמ"ט), עמ' 531-535.
- הרוי, האמת-Harvey, Warren, Zeev, Rabbi Nissim of Girona on the Heavenly Court, Truth and Justice, **The Divine Courtroom in Comparative Perspective** (2015), pp. 69-75.
- הרוי, הדיבר-הרוי, זאב, "הדיבר הראשון ואלוהי ההיסטוריה: ריה"ל ורח"ק מול ראב"ע והרמב"ם", **תרביץ**, נז (תשמ"ח), עמ' 203-216.
- הרוי, היסטוריאוגרפיה-Harvey, Warren, Zeev, "Historiographies of Jewish Philosophy: the place of Maimonides and Lévinas" in Raphael Jospe (ed.), **Paradigms in Jewish Philosophy**, London: Associated University Presses, (1997) pp. 27-36.
- הרוי, הכרת-הרוי, זאב, "הכרת אלוהים אצל תומאס אקווינס, יהודה רומנו וחסדאי קרשקש", בתוך: א' רביצקי (עורך), **מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף ברוך סרמוניטה**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח, עמ' 223-238.
- הרוי, הערות-הרוי, זאב, "הערות על הביטוי 'הרגש אונס והכרח' אצל ר' חסדאי קרשקש", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ד (תשמ"ה), עמ' 275-280.
- הרוי, הר"ן-Harvey, Warren, Zeev, "Rabbi Nissim of Girona on the Constitutional Power of the Sovereign", **Diné Israel**, 29 (2013), pp. 91-100.
- הרוי, הפילוסוף-Harvey, Warren, Zeev, "The Philosopher and Politics: Gersonides and Crescas", **Scholars and Scholarship** (1990), pp. 53-65.
- הרוי, הרמב"ם ותומאס-Harvey, Warren, Zeev, "Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible", **PAAJR**, 55 (1988) pp. 59-77.
- הרוי, השכל הנקנה-Harvey, Warren, Zeev, **Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect**, Ph.D. dissertation, New York: Columbia University, 1973.
- הרוי, התשובה-Harvey, Warren, Zeev, "Albo on Repentance and Coercion", **Jewish Law Annual**, 21 (2015), pp. 47-57.
- הרוי, וולפסון-Harvey, Warren, Zeev, "Wolfson's Pragmatic Crescas", **Journal of Textual Reasoning** (2022), online.
- הרוי, חז"ל ופילוסופיה-Harvey, Warren, Zeev, "Rabbinic Attitudes toward philosophy", in H. J. Blumberg (ed.), **Perspectives on Maimonides**, Oxford University Press (1991), pp. 104-114.
- הרוי, יחסו-הרוי, זאב, "יחסו של ר' חסדאי קרשקש לר' ניסים מגירונדי", **היספניה יודאיקה**, 10 (2014), עמ' צט – קיב.

- הרוי, יחסו של - הרוי, זאב, "יחסו של ר' חסדאי קרשקש לאלגזאלי", בתוך: נחם אילן (עורך), **האסלאם והעולמות השזורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס – יפה**, ירושלים: האוניברסיטה העברית: מכון בן צבי: מוסד ביאליק, תשס"ב, עמ' 191-210.
- הרוי, יסודות- הרוי, זאב, "ייסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב (תשמ"ג), עמ' 75-109.
- הרוי, להתחיל ללמוד- הרוי, זאב, "כיצד להתחיל ללמוד את 'מורה נבוכים א: א', **דעת**, 21 (תשמ"ח), עמ' 23-5.
- הרוי, לזיהוי- הרוי, זאב, "לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם בסי 'אור ה'" לר' חסדאי קרשקש", **קרית ספר**, נה (תש"ס), עמ' 794-801.
- הרוי, ליאו שטראוס- הרוי, זאב, "כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר 'מורה נבוכים' במאה העשרים", **עיון**, נ (תשס"ב), עמ' 387-396.
- הרוי, משפט- Harvey, Warren, Zeev, "Rabbi Nissim of Girona on the heavenly court, truth and justice", in Ari Mermelstein and Shalom E. Holts (eds.), **The Divine Courtroom in Comparative Perspective**, Leiden; Boston: Brill, 2015, pp. 69-75.
- הרוי, סוד קבלי- הרוי, זאב, סוד קבלי מסופק בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש, בדפוס.
- הרוי, על התהיות- הרוי, זאב, "על התהיות בתורת התארים של רבי חסדאי קרשקש", **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, ח (תשנ"ז), עמ' 133-144.
- הרוי, פילוסופיית- הרוי, זאב, "פילוסופיית ההלכה של הר"ן", בתוך: רביצקי, א' ואחרים (עורכים), **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 178-180.
- הרוי, פיסיקה- Harvey, Warren, Zeev, **Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas** (Amsterdam Studies in Jewish Thought 6), Amsterdam: Gieben, 1988.
- הרוי, קרשקש- Harvey, Warren, Zeev, "Crescas Versus Maimonides on Knowledge and Pleasure", **A Straight Path** (1988), pp. 113-123.
- הרוי, רח"ק- הרוי, זאב, **ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2010.
- הרוי, רח"ק וברנאט מטגי- הרוי, זאב, "ר' חסדאי קרשקש וברנאט מטגי על הנפש", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ה (תשמ"ו), עמ' 141-154.
- הרוי, רלב"ג- Harvey, Warren, Zeev, "The Term *Hidabbeket* in Crescas' Definition of Time", **Jewish Quarterly Review**, 71 (1980), pp. 44-47.
- הרטמן, משבר- Hartman, David, **Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides**, Text translated by Abraham Halkin, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985.
- הרטמן, פילוסופיה- הרטמן, דוד, "פילוסופיה והלכה כשתי דרכים להתמודדות עם עבודה זרה במשנת הרמב"ם", **מחקרי ירושלים**, ז (תשמ"ח), עמ' 319-333.
- הרשמן, הריב"ש- הרשמן, אברהם, **רבי יצחק בר ששת, הריב"ש, דרך חייו ותקופתו**, ירושלים, תשט"ז.
- הררי, דה לה מירנדולה- הררי, דוד, "מיהו המלומד היהודי שדרכו נודע הספר 'אור ה'" לז'אן פרנצ'סקו פיקו דה לה מירנדולה", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, מרומי לירושלים (תשנ"ח), עמ' 257-269.
- וולד, רייף- וולד, שמואל י', "לדרך שימושו של הר"ף במקורות התלמוד הבבלי" **שנתון המשפט העברי**, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 199-214.
- וולמן, אהבת- וולמן, אביטל, **אהבת אלהים: אהבה נוצרית, תיאולוגיה ופילוסופיה במשנתו של תומאס אקווינס**, תל אביב: רסלינג, 2005.
- וולמן, מאמונה- וולמן, אביטל וולמן, "מאמונה לאמונה בדרך התבונה: הרמב"ם ותומאס אקווינס", **עיון**, 35 (1986), עמ' 212-239.
- וולף, פרעות 1391- Wolff, Pual, "The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or not?", **Past and Present**, 50 (1971), pp. 4-18.
- וולפיש, העריכה- וולפיש, אברהם, **שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה**, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2001.
- וולפיש, שיקולים ספרותיים- וולפיש, אברהם, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעותיהם" **נטועים**, א (תשנ"ד), עמ' 33-60.
- וולפסון, על- Wolfson, Elliot, R. "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic

- Hermeneutic, *AJS Review* XIV (1989), pp.103-178.
- Wolfson, Elliot, R. "The Secret of the Garment in Nahmanides", *Daat*, 24(1990), pp. XXV-XLIX. - וולפסון, סוד המלבוש-
- וולפסון, צבי, "אצילות ויש-מאין אצל קרשקש", בתוך: מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), **ספר אסף**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ג, עמ' 236-230.
- וולפסון, צבי, **המחשבה היהודית בימי הביניים**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1998. - וולפסון, המחשבה-וולפסון, פילון-
- Wolfson, Harry, A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1947.
- Wolfson, Harry, A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1929. - וולפסון, קרשקש-
- ווקר, ראלף, **קאנט: קאנט והחוק המוסרי**, אורה גרינגרד תרגמה, תל אביב: משכל, 2001.
- וושפסקי, מרק, "ר' ניסים מגירונדי ומשנה תורה לרמב"ם", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 10 (תשמ"ט), עמ' 187-194. - ווקר, קאנט והחוק המוסרי-וושפסקי, הר"ן-
- ויגודה, שמואל, "ר' חסדאי קרשקש כמכונן אסכולה של פילוסופיה אנטי-פילוסופית", בתוך: ז' הרוי וא' אייזמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2020, עמ' 267-300.
- ויינפלד, משה, "דברים שהשטן/יצר הרע/אומות העולם/ משיבין עליהם", בתוך: ד' בוארין ואחרים (עורכים), **עטרה לחיים**, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 105-111.
- וייס, א"ה, **דור דור ודורשיו**, וילנא, תר"ע, ח"ה. - וייס, דור-
- Wiess, Shira, *Joseph Albo on Free Choice: Exegetical Innovation in Medieval Jewish Philosophy*, New York, NY: Oxford University Press, 2017. - וייס, אלבו-
- Wiess, Shira, "Free Choice in the Responsum of Joseph Albo: the Case of the "Katlanit", *Jewish Quarterly* 105, 4 (2015), pp. 440-455. - וייס, קטלנית-
- וייסנגר, יהושע, "שיטת הרמב"ם בטעמי מצוות הקורבנות", **שמעתין**, 182 (2012), עמ' 39-55.
- וילהלם, יעקב ד', "שתי תשובות של ר' יצחק בר ששת", קרית ספר, כו (תש"י), עמ' 184-182. - וילהלם, ריב"ש-
- Wilke, Carsten, "Historicizing Christianity and Profiat Duran's "Kelimat ha-Goyim" (1397)", *Medieval Encounters*, 22 (2016), pp. 140-164. - וילק, כלימת הגויים-
- ויסבליט, שלמה, "פסוקי תנ"ך ומאמרי חז"ל כאסמכתות לדעות פילוסופיות אצל ריה"ל (ספר הכוזרי), רמב"ם (מורה נבוכים), ר"י אלבו (עיקרים)", **בית מקרא**, יד (תשכ"ט), עמ' 59-97.
- ויסבליט, שלמה, "רעיון התשובה במשנתו של ר' יוסף אלבוב", **מורשתנו**, 15 (2002), עמ' 53-60. - ויסבליט, רעיון התשובה-
- Waxman, Meyer, *History of Jewish Literature*, New York: T. Yoseloff, 1960, vol. 2. - וקסמן, היסטוריה-
- Waxman, Meyer, *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, New York, 1920. - וקסמן, הפילוסופיה של קרשקש - וקסמן, שיטתו-
- וקסמן, מאיר, "שיטתו של ר' יוסף אלבו בעקרי הדת וייחוסה לתורות בני דורו: ר' חסדאי קרשקש ור' שמעון בן צמח דוראן", **התקופה**, ל-לא (תש"ו), עמ' 712-746.
- ורדי, תרצה, **שירי דון וידאל בנבנשת**, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תשמ"ז.
- ורדי, תרצה, "שירי יוסף בן לביא" **קובץ על יד**, טו (תשס"א), עמ' 207-253.
- ורדי, תרצה, **עדת הנוגנים בסרגוסה: שירת החול**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, - ורדי, בנבנשת-ורדי בן לביא-ורדי, עדת הנוגנים-

- Zatelli, Ida, 'The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual', *The Evidence of two Eblaite Texts*, Vetus Testamentum 48 (1998), 254-263. זאטלי, המקור
- Zonta, Mauro, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, Dordrecht, 2006. זונטה, הסכולסטיקה העברית -
- זונטה, מאורו, "ר' דוד מרוקה מרטינה והסכולסטיקה היהודית בקטלוגיה בימי ר' חסדאי קרשקש", בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז שזר, 2020, עמ' 151-164. זונטה, סכולסטיקה יהודית -
- זוסמן, יעקב, "'תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד", **מחקרי תלמוד**, ג (תשס"ה), עמ' 209-384. זוסמן, תושב"ע -
- זכריה, עשהאל, **המבנה הפנימי בחקר פרקי טעמי המצוות מורה נבוכים ג כו - לד**, עבודת מ.א, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 1996. זכריה, המבנה -
- זלדס, הקורבן הראשון - זלדס, נדיה, "דונה אולליה טמרית סאנצ'ז- הקורבן הראשון של האינקוויזיציה בסיציליה: פרשת הגירתה של משפחת אנוסים ספרדית רמת מעלה לסיציליה", **פעמים**, 69 (1996), עמ' 43-55. זלדס, הקורבן הראשון -
- זלדס, נדיה, "כבורחת מפני הנחש", התמודדות נשים יהודיות בסיציליה בדור הגירוש עם המרת בעליהן, **פעמים**, 82 (2000), עמ' 50-63. זלדס, נדיה, "שלוש צוואות של נוצרים חדשים (נאופטי) מסיציליה בדור הגירוש, בין העבר היהודי להווה הנוצרי", **פעמים**, 103 (2005), עמ' 101-128. זלדס, התמודדות נשים -
- זק, כולה חד - זק, "ועוד לגילגולה של האמרה 'קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולה חד"', **קרית ספר**, נו (תשמ"ב), עמ' 179-184. זק, כולה חד -
- זקס-שמואלי, טעמי המצוות - זקס-שמואלי, ליאור, **ספר טעמי מצוות לא תעשה לר' יוסף הבא משושן, מהדורה ביקורתית ועיון בטאבו בזמן חיבור ספר הזוהר**, דיסרטציה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ט. זקס-שמואלי, טעמי המצוות -
- זר, רות, "דרכו של ספר החינוך בטעמי המצוות", **מכלול**, יג (1997), עמ' 71-83. זר, רות, דרכו -
- חנוך, הרמב"ן - חנוך, חיים, **הרמב"ן כחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות**, ירושלים: אריאל - מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל, תשמ"ב. חנוך, הרמב"ן -
- חרל"פ, מעשה - חרל"פ, יי, "מעשה אבות סימן לבנים - גזרה, יצירה או דוגמה?", **המעין**, מ"ה (תשס"ה), עמ' 67-97. חרל"פ, מעשה -
- טברסקי, בירור - טברסקי, יצחק, "בירור דברי מעילה ח, ח, לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם", **ספר כץ**, ירושלים, תשמ"מ, עמ' 25-33. טברסקי, בירור -
- טברסקי, דת - Twersky, Isadore, "Religion and Law", S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Mass. 1974, pp. 69-82. טברסקי, דת -
- טברסקי, הלכה - טברסקי, יצחק, **הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ה. ח"א - ח"ב. טברסקי, הלכה -
- טברסקי, מבוא - טברסקי, יצחק, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים: מאגנס, תשנ"א. טברסקי, מבוא -
- Touati, Charles, "La Providence Divine Chez Hasdai Crescas", *Da'at*, 10 (1983), pp. 31-15. טואטי, השגחה אצל הרח"ק -
- טויטו, אגרת קודש - טויטו, רויטל, אגרת הקודש נוסחה המדויק וזהות מחברה, עבודת M.A, ירושלים: טורו קולג', 2000. טויטו, אגרת קודש -
- Tanenzapf, Sol, "Isaac Heinemann's Philosophy of Mizvot", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 11 (1993), pp.61-67. טננזאפ, תפיסת היינמן -

- Tänzer, Aron, Die Religionsphilosophie Josef Albos' nach Seinem Werker "Ikkarim", Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1896. טנצר, הפילוסופיה-
- Tepper, Aryeh, *Theories of Progress in Leo Strauss' later Writings on Maimonides*, Jerusalem, 2010. טפר, תיאוריות-
- טשרנוביץ, תולדות-
טשרנוביץ, חיים, **תולדות הפוסקים**, ירושלים: מפעלי ספרים ליצוא, תשל"ט, א-ב.
- ידיד, נועה, **ספר אחיטוב וצלמון, מבט על הפולמוס היהודי-נוצרי במאה ה-15 בספרד**, עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת אריאל, 2014. ידיד, אחיטוב וצלמון-
- יהלום, שלם, **בין גירונה לנרבונה**, ירושלים: מכון בן צבי, תשע"ג.
יהלום, שלם, "יסוד המעלה, החכם הגדול ר' משלם: לשאלת הזיקה בין חידושי הרמב"ן וספר ההשלמה", **מדעי היהדות**, 45 (תשס"ח), עמ' 69-95.
יהלום, שלם, "הפלפול: עדויות ראשונות", **תרביץ**, פד (תשע"ו), עמ' 543-574.
יהלום, שלם, "וויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן", **ציון**, סט (תשס"ד), עמ' 25-43.
יהלום, שלם, "חילופי מהדורות בהלכות הרי"ף מגמות ותהליכים", **תרביץ**, עז (תשס"ח), עמ' 239-269. יהלום, חילופי-
- יואל, תורת -
יואל, עמנואל, **תורת הפילוסופיה הדתית של ר' (דון) חסדאי קרשקש**, תרגם צ' הר שפר, תל אביב: דפוס השחר, תרפ"ח.
- Yates, Frances A. *The art of memory*, Harmondsworth: Penguin Books, 1969. ייטס, אמנות הזיכרון-
- ירדן, קינות-
ירדן, דב, "קינות על חורבן ירושלים: לרבי יצחק בר ששת (הריב"ש) לרבי יוסף בן אברהם אלמושנינו לרבי אברהם טויל ולשני פייטנים עלומי שם", **ספונות**, ח (תשכ"ד), עמ' רנה-רעב.
- ירושלמי, השכלתם היהודית-
ירושלמי, יוסף ח', "אנוסים חוזרים ליהדות במאה הי"ז: השכלתם היהודית והכשרתם הנפשית", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 1 (תשכ"ט), עמ' 201-209.
- ישפה, רפאל, אבן פלקריא-
ישפה, רפאל, "עיקרי היהדות של שם טוב אבן פלקירא", בתוך: ש"א הלר וילנסקי ומ' אידל (עורכים), **מחקרים בהגות יהודית**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ט, עמ' 291-301.
ישפה, רפאל, הרמב"ם ושיעור קומה', בתוך: מ' אידל ואחרים (עורכים), **מנחה לשרה מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה**, ירושלים: מאגנס, עמ' 195-209.
- ישפה, רפאל, **פילוסופיה יהודית בימי הביניים**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2005-2007. ישפה, פילוסופיה-
- ישראלי, ביוגרפיה-
ישראלי, עווד, **ר' משה בן נחמן ביוגרפיה אינטלקטואלית**, ירושלים: מאגנס, 2020.
ישראלי, עווד, "מדרשת 'תורת השם תמימה' לפרוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן", **תרביץ**, פג (תשע"ה), עמ' 163-196.
- ישראלי, רמב"ן-
ישראלי, עווד, "הלכה, מדע וסוד: למקומה של הקבלה ביצירתו ההלכתית של רמב"ן", **דיני ישראל**, 32 (2018), עמ' 115-130.
- כהן, וויכוח-
כהן, ג'רמי, "וויכוח פריז השני והפולמוס היהודי נוצרי של המאה השלוש עשרה", **תרביץ**, סח (תשנ"ט), עמ' 557-579.
- כהן, טורטוסה-
Cohen, Jeremy, "Interreligious Debate and Literary Creativity: Solomon ibn Verga on the Disputation of Tortosa", *Jewish Studies Quarterly*, 20, 2 (2013) pp. 159-181.
- כהן, טורטוסה במבט לאחור-
כהן, ג'רמי, "טורטוסה במבט לאחור: תיאור הוויכוח בספר שבט יהודה לר' שלמה אבן וירגה", **ציון**, עז (תשע"א), עמ' 417-452.
- כהן, נזירים-
Cohen, Jeremy, *The Friars and Jews, The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- כהן, סיווג-
Cohen, Jeremy, "Toward a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in High Middle Ages", in B. Lewis and F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992, pp. 93-114.

- כהן, יוסף, **הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא**, ראשון לציון: שי, תשנ"ו. כהן, ראב"ע-
- Cohen, Martin. S. *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1985. כהן, שיעור קומה-
- כהן אלורו, סוד המלבוש- כהן אלורו, דורית, **סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ז.
- Carsten, L. Wilke. "Historicizing Christianity and profiat Duran's "Kelimat ha-Goyim" (1397)", *Medieval Encounters*, 22 (2016) pp. 140-164. כרסטן, כלימת הגויים-
- כשר, חנה, "שלוש ענישות שהן אחת על פי הרמב"ם: 'כרת' דאורייתא, 'אין לו חלק לעולם הבא' המדרשי והעדר נצחיות השכל", **סידרא**, יד (תשנ"ח), עמ' 39-59. כשר, חלק-
- Kasher, Hannah, "Well Being of the Body or Welfare of The Soul: The Maimonidean Explanation of the Dietary Laws", in F. Rosner and S.K. Kotttek (eds.), *Moses Maimonides, Physician, Scientist and Philosopher*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1993. כשר, שלום הגוף-
- כשר, ר' מנחם, **תורה שלמה**, ירושלים: בית תורה שלמה, תשנ"ב. כשר, תורה שלמה-
- כ"ץ, יעקב, "הלכה וקבלה", **ציון**, מד (תשל"ט), עמ' 148-172. כ"ץ, יעקב, "אף על פי שחטא ישראל הוא", **תרביץ**, 27 (1985), עמ' 203-217. כ"ץ, הלכה וקבלה-
כ"ץ, ישראל הוא-
- לאבל, מנחם, "דרכים לחינוך לתורה ולמצוות עפ"י פירוש הרמב"ן לפרקים א-יא בחומש דברים", **שמעתין**, 97-98 (תשמ"ט), עמ' 75-84. לאבל, דרכים-
- לאבל, מנחם, "לשיטתו של הר"ן", **שמעתין**, 100 (תש"ן), עמ' 209-216. לאבל, לשיטתו-
- בנימין לאו, **חכמים**, ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2006. לאו, חכמים-
- Lewee, Eric, "The Secrets of the Eford", *Jewish Review of Books* (2016), pp. 17-18. לאווי, אפוד-
- Lewee, Eric, "The Path to Felicity: Teachings and Tensions in Evan Shetiyya of Abraham ben Yehudah, Disciple of Hasdai Crescas", *Mediaeval Studies*, 59 (1997), pp. 183-223. לאווי, הדרך לאושר-
- Lewee, Eric, "Israel Has No Messiah' in Late Medieval Spain," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5:2 (1996), pp. 245-279. לאווי, משיח-
- Lewis, Clive. S. *The problem of pain*, London: G. Bles, 1940. לואיס, הבעיה-
- Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, Albany NY: SUNY Press, 2000. לובל, צופי-
- Losada, Carolina. M. "Powerful Words: St Vincent Ferrer's Preaching and the Jews in Medieval Castile", in Thomas V. Cohen and Lesley K. Twomey (eds.), *Spoken word and social practice: orality in Europe (1400-1700)*, Leiden; Boston: Brill, 2015, pp.200-221. לוסדה, ויסנטי פרר-
- לורברבוים, יאיר, "גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית", **תרביץ**, 82 (תשע"ד), עמ' 5-42. לורברבוים, גזרת-
- לורברבוים, יאיר, "דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד והסתייגויות אחרות מטעמי המצוות וההלכות", **דיני ישראל**, לב (תשע"ח), עמ' 69-114. לורברבוים, דתיות-
- לורברבוים, יאיר, "האמנם קבלת הרמב"ן היא ידע סגור?", **ציון**, פב (תשע"ז), עמ' 309-354. לורברבוים, האמנם-
- לורברבוים, יאיר, "הרמב"ם על אגדה, הלכה וחוק אלוהי", **דיני ישראל**, 26-27 (תשס"ט-תש"ע), עמ' 253-300. לורברבוים, הרמב"ם-
- לורברבוים, יאיר, "על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם לורברבוים, על-

- האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן", **מחקרי ירושלים**, כה (תשע"ח), עמ' 102-45.
 לאיר לורברבוים, **צלם אלהים הלכה ואגדה**, ירושלים: שוקן, 2004.
 לורברבוים, יאיר, "רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות: על השגבת טעמי המצוות במורה נבוכים", **דעת**, 77 (תשע"ד), עמ' 17-50.
 Lorberbaum, Yair. "Two Concepts of Gezerat Ha-Katuv A Chapter in Maimonides' Legal and Halakhic Thought", *Diné Israel; Studies in Halacha and Jewish Law*, 28 (2011) 123-161: 29 (2013) 101-13: (2017) 159-210.
 לורברבוים, פוליטיקה-
 לורברבוים, רצוי-
 לורברבוים, שני-
 Lorberbaum, M. *Politics and the Limits of Law : secularizing the political in medieval Jewish thought*, Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2001.
 לורברבוים, מנחם, **תיאורית פעולה בהלכה: כוונה במצוות**, עבודת M.A., ירושלים: אוניברסיטה העברית, תשמ"ח.
 לוינגר, הרמב"ם-
 לוינגר, יעקב, **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1987.
 Lopez, Pacios, *Disputa de Tortosa*, Madrid – Barcelona, 1957.
 לופז, ויכוח טורטוסה-
 ליבס, זוהר-
 ליבס, יהודה, **זהר וארוס, אלפיים**, 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.
 ליבס, יהודה, **תורת היצירה של ספר היצירה**, תל אביב: שוקן, 2000.
 ליבס, ספר היצירה-
 ליברמן, יונית-
 ליברמן, שאול, **יונית ויונות בארץ ישראל**, ירושלים: ביאליק, תשמ"ד.
 ליונשטם, המשפט-
 ליונשטם, שמואל א', "המשפט", בתוך: ב' מזר (עורך), **ההיסטוריה של עם ישראל**, ירושלים: אלכסנדר פלאי, עם עובד (1982), עמ' 128-145.
 לימור, בין-
 לימור, אורה, **בין יהודים לנוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ן.
 לימור, וויכוח הדת-
 לימור, אורה, "בארמון בברצלונה ובשוק במיורקה: לקראת טיפולוגיה חדשה של וויכוח הדת בימי הביניים", **פעמים**, 94-95 (תשס"ג), עמ' 105-134.
 לימור, פולמוס הנסתור-
 לימור, אורה, "יהדות מתבוננת בנצרות, פולמוס נסתור הכומר וספר תולדות ישו", **פעמים**, 75 (1998), עמ' 109-128.
 לנגרמן, המגנט-
 Langermann, Y. Tzvi, "Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun", *Studies on Gersonides* (1992) pp. 267-284.
 לסקר, אווירואיזם-
 Lasker, Daniel, J. "Averroistic Trend in Jewish Christian Polemics in the Late Middle Ages", *Speculum* 55, 2 (1980) PP. 294-304.
 לסקר, החטא הקדמון-
 לסקר, דניאל, "החטא הקדמון וכפרתו לפי חסדאי קרשקש", **דעת**, 20 (תשמ"ח), עמ' 127-135.
 לסקר, הפעילות הפולמוסית-
 לסקר, דניאל, "הפעילות הפולמוסית של ר' חסדאי קרשקש לאור הוויכוח היהודי-נוצרי בימי הביניים", בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2020, עמ' 136-150.
 לסקר, השפעת-
 Laker, Daniel, J. "The impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy", in B. D. Cooperman (ed), *In Iberian and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Newark: University of Delaware Press: London: Associated University Presses, 1998, pp. 190-175.
 לסקר, סקירה-
 Laker, Daniel, J. 'Review of Yohanan Silman's Thinker and Seer', *Jewish Quarterly Review*, 78 (1988), pp. 314-315
 לסקר, פולמוס-
 Laker, Daniel, J. "Jewish Christian Polemics in Light of the Expulsion from Spain", *Judaism* 41, 2 (1992) pp. 148 – 155.
 לסקר, פילוסופי-
 Laker, Daniel, J. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York: Ktav Pub. House, 1977.
 לסקר, ריה"ל-
 Laker, Daniel, J. "Judah Halevi as a Philosopher: Some Preliminary Comments", Amir Ashur (ed.), *Judaeo-Arabic Culture in Al-Andalus* (13th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies, Cordoba

- 2007), Córdoba, 2013, pp. 99–109.
לסקר, דניאל, "תורת האומות במשנתו הפילוסופית של יוסף אלבו", **זעת**, 5 (תש"ס), עמ' 5-12. - לסקר, תורת-
- Lerner, Ralph, "Natural Law in Albo's *Book of Roots*", in Joseph Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York: Basic Books, pp. 132-147. - לרנר, חוק
- מאיר, משה, טעמי המצוות גלגולי רעיונות, **הגות: מחקרים בהגות החינוך היהודי**, ג-ד (2002), עמ' 29-50. - מאיר, טעמי המצוות-
- Meyerson, Mark. D, *A Jewish Renaissance in Fifteenth Century Spain*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004. - מאירסון, רנסס-
- Matt, Daniel. C. "The Mystic and the *Mitzwot*", in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, vol.1- From the Bible Through the Middle Ages, New York: Crossroad, 1986, pp. 367-404. - מט, מיסטיקה-
- מיוחס גינאו, עליזה, "לימוד זכות על מומרים לנצרות מזרעם של ישראל: חואן דה טורקמדה וחיבורו משה נגד מדיינים וישמעאלים", **ציון**, ס (1995), עמ' 301-333. - מיוחס, לימוד זכות-
- מיוחס גינאו, עליזה, "מצודת האמונה בסוף המערב: חיבורו של אלונסו דה אספינה ומקומו בספרות הפולמוס של ימי הביניים", **דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות**, 10 (1989), עמ' 109-101. - מיוחס, מצודת האמונה-
- מיוחס גינאו, עליזה, "נשים בקהילת המומרים לנצרות בספרד של המאה הט"ו", **פעמים**, 46-47 (תשנ"א), עמ' 169-189. - מיוחס, נשים בקהילת המומרים-
- מיוחס גינאו, עליזה, **קרובים ורחוקים, יהודים ונוצרים בספרד של ימי הביניים**, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים, תש"ס. - מיוחס, קרובים-
- Macy, Jeffrey. "The Theological-Political Teaching of SHEMONAH PERAQIM: A Reappraisal of the Text and of its Arabic Sources", *World Congress of Jewish Studies* 8,C (1981) pp. 31-40. - מייסי, מקורות-
- מלמד, אברהם, **אחותן הקטנה של החכמות: המחשבה המדינית היהודית בימי הביניים**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשע"א, 2011. - מלמד, אחותן-
- מלמד, אברהם, "אל יתהלל פירושם פילוסופיים לירמיהו ט, כב-כג במחשבה היהודית בימי הביניים והרנסאנס", **מחקרי ירושלים**, 1 (תשמ"ה), 31-82. - מלמד, אל-
- Melamed, Abraham, "Natural, Human, Divine: Classification of the Law among some 15th and 16th Century Italian Jewish Thinkers", *Italia* 4 (1985), pp. 59-93. - מלמד, טבע-
- Melamed, Abraham. "Maimonides' Thirteen Principles: from Elite to Popular Culture", in J.T. Robinson, *The Cultures of Maimonideanism*, Leiden: Brill, 2009, pp. 171-190. - מלמד, י"ג עיקרים-
- מלמד, אברהם, "האם הקדים ׳ו׳ וקאר את אלבו בסיווג החוקים?", **טורא**, א (תשמ"ט), עמ' 270-284. - מלמד, סיווג-
- Renée L. Melammed, "Identities in Flux: Iberian *Conversos* at Home and Aboard", in C. Caballero-Navas and M. Esperanza Alfonso (eds.), *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, New York, 2010. pp. 43-53. - מלמד, זהות -
- Manekin, Charles Harry, "When the Jews Learned Logic from the Pope, Three Medieval Hebrew translations of the "Tractatus" of Peter of Spain", *Science in Context* 10,3 (1997) 395-430. - מנקין, טרקטוס-
- Manekin, Charles Harry, "The Ambiguous Impact of Christian Scholasticism on Jewish Philosophy in the Late Middle Ages" in Alessandro Musco (ed.), *Universalità della ragione*, vol. 1, Palermo: Officina di studi medievali, 2012, pp. 215-230. - מנקין, סכולסטיקה-

- מרחביה, התלמוד- מרחביה, הן ורוזנטל, יהודה, **התלמוד בראי הנצרות: היחס לספרות ישראל לאחר המקרא בעולם הנוצרי בימי הביניים (500-1248)**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"א.
- מרחביה, חן, "כ"י ספרדי לאטיני על המאבק נגד התלמוד בתחילת המאה ה-15", **קרית ספר**, מה (תשל"ל), עמ' 271-298.
- Marciano, Yoel, "The Rise of Non-Elitist Religious Literature in Late Medieval Spain and its Reflection in *Menorat ha-Maor* of Rabbi Issac Aboab", *Sefarad*, 79:2, 2019, pp. 411-445.
- מרציאנו, העלייה- מרציאנו, יואל, **חכמים בספרד במאה החמש עשרה: חינוכם, לימודם, יצירתם, מעמדם ודמותם**: דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תש"ע.
- מרציאנו, חכמי ספרד- מרציאנו, יואל, **חכמי ספרד בעין הסערה, תורה והנהגה במוצאי ימי הביניים**, ירושלים: ביאליק, תשע"ט.
- מרציאנו, מינוי- מרציאנו, יואל, מינוי חכמים למשרה רבנית במוצאי ימי הביניים, בין אשכנז לספרד, בתוך: "י בן נאה ואחרים (עורכים), **אסופה ליוסף**, תשע"ד, עמ' 230-252.
- מרציאנו, קבלה- מרציאנו, יואל, "מעמדה ותפוצתה של הקבלה בחברת יהודי חצי האי האיברי בשלהי ימי הביניים", **ספונות**, כו (תשע"ט), עמ' 137-173.
- מרציאנו, שיטת לימוד- מרציאנו, יואל, "מארגון לקסטיליה: לתולדות שיטת לימודם של חכמי ספרד במאה החמש עשרה", **תרביץ**, 77 (תשס"ח), עמ' 573-599.
- מרציאנו, תמורות- מרציאנו, יואל, "תמורות בספרות המוסר והדרוש בספרד במוצאי ימי הביניים", שאנן, כג (תשע"ח), עמ' 25-36.
- נבו, דרכי- נבו, יהושפט, "דרכי פרשנות של הר"ן לתורה", **סיני**, קטז (תשנ"ה), עמ' נט – עה.
- נהוראי, דרכי הפולמוס- נהוראי, מיכאל צ', "דרכי הפולמוס של חסדאי קרשקש ויחסו לר' לוי בן גרשון", בתוך: מ' חלמיש (עורך), **ספר משה שוורץ**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ח, עמ' 239-259.
- נהוראי, הרמב"ם- נהוראי, מיכאל צ', "הרמב"ם על המצוות כגזרות מלך והאתגר האינטלקטואלי", בתוך: א' רביצקי (עורך), **הרמב"ם שמרנות מקוריות מהפכנות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2008, ח"ב, עמ' 367-374.
- נהוראי, עקידת- נהוראי, מיכאל צ', "עקידת יצחק כמוטיב מנחה בתודעתו הדתית של ר' חסדאי קרשקש", בתוך: מ' חלמיש ואחרים (עורכים), **אברהם אבי המאמינים**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2002, עמ' 175-167.
- נהוראי, תורת- נהוראי, מיכאל צ', "תורת המצוות של הרמב"ם", דעת, 13 (תשמ"ד), עמ' 29-42.
- נויברט, בין כוונה- נויברט, אורי, **בין כוונה למעשה: עיון תיאולוגי ומוסרי בתפיסת המצוות על פי ספרות חז"ל**, דיסרטציה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב.
- נחלון, סמכות הציבור- נחלון, אהרון, "סמכות הציבור להתקין תקנות לפי התשב"ץ: הגוף המתקין תקנות", **שנתון המשפט העברי**, א (תשלד) 178-142.
- ניומן, יסודות יהודיים- Newman, Louis. I, "Jewish Elements in Christian Philosophy", in J. Deinstag (ed), *Studies in Maimonides and St Tomas Aquinas*, New York 1975, pp. 124-139.
- ניימרק, תולדות- ניימרק, דוד, **תולדות העיקרים בישראל**, אודיסא, תרע"ג.
- נתניהו, אברבנאל- Netanyahu, Benzion, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, (1972).
- נתניהו, אינקוויזיציה- Netanyahu, Benzion, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York: Random House, 1995.
- נתניהו, אנוסי ספרד- Netanyahu, Benzion, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, Ithaca: Cornel University Press, 1999.
- נתניהו, זמן- נתניהו, בן ציון, **לביורר זמן חיבורם של ספרי הקנה והפליאה**, בתוך: ס' היובל לכבוד שלום בארון (1975), עמ' רמז-רסז.
- סבירי, מיסטיקה- סבירי, שרה, "מיסטיקה", בתוך: משה בר אשר ומאיר חטינה (עורכים), **האסלאם**, ירושלים: מאגנס, 2017, עמ' 473-495.
- סבתו, האם- סבתו, הר' חיים, "האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפסוקים אף שלא נאמרו

- בתלמוד", בתוך: מ' בראשי ואחרים (עורכים), **תשובה לעמוס**, אלון שבות: תבונות, תשס"ז, עמ' 499-519.
- סבתו, הר' חיים, **מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין**, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשע"א.
- סבתו, מבקשי- סולוביצ'יק, חוק דתי- Soloveitchik, Haym, "Religion Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example", *AJSR* 12 (1987), pp. 205-221.
- סולר, אנריקה- Soler, J, "Enrique de Villena: Tres Tratados: II. Tratado del Aojamiento", *Revue Hispanique* 61 (1917), pp. 182-197.
- סורוצקין, הרשב"א- דוד, סורוצקין, "מה שלא ישיגו העמים בשכלם- הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטלאנית ומקומם באפיון ימי הביניים המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל", **דעת**, 87 (2019), עמ' 137-238.
- סטולוביץ, הכח- סטולוביץ, מרים, **מושג הכח בהגותו של ר' חסדאי קרשקש**, עבודת M.A, האוניברסיטה העברית, תשס"ה.
- סטרומזה, הוגה- סטרומזה, שרה, "הרמב"ם: הוגה פונדמנטליסטי?", בתוך: א' רביצקי (עורך), **הרמב"ם שמרנות, מקוריות, מהפכנות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ט, עמ' 464-453.
- סטרומזה, הוגה מיוחד- סטרומזה, שרה, "האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?", בתוך: ד' לסקר וחי' בן שמאי (עורכים), **עלי עשור**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ט, עמ' 151-171.
- סטרומזה, הרמב"ם- Stroumsa, Sarah, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean thinker*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.
- סטרומזה, צאבאים- סטרומזה, שרה, "צאבאים של חראן וצאבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם", ספונות, כב (תשנ"ט), עמ' 277-295.
- סילבר, אגרת אל תהי- Silver, Emanuel, "Letter from Perpignan : the "Iggeret Al Tehi Ka-Avotecha", of Rabbi Yitzchak Efodi ", *Le'ela*, 41(1996), pp.28-25. 1
- סילמן, בין- סילמן, יוחנן, "בין טעמי המצות למקור תקפן", בתוך: ח' עמית ואחרים (עורכים), **מנחה למנחם**, ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 179-186.
- סילמן, היקבעות- סילמן, יוחנן, "היקבעות הלכתית בין נומינאליזם וריאליזם", **דיני ישראל**, יב (תשד"ם-תשמ"ה), עמ' רמט-רסו.
- סילמן, המתח- Silman, Y. "Introduction to the Philosophical Analysis of the Normative-Ontological Tension in the Halakha", *Daat*, 31 (1993), pp. V-XX.
- סילמן, פילוסוף- סילמן, יוחנן, **בין פילוסוף לנביא התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ה.
- סילמן, קול גדול- סילמן, יוחנן, **קול גדול ולא יסף, תורת ישראל בין שלמות להשתלמות**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.
- סימון, ראב"ע- סימון, אוריאל, **אזן מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2013.
- סיראט, הגות- סיראט, קולט, **הגות פילוסופית בימי הביניים**, ירושלים: כתר, 1975.
- סיראט, המהדורה האנגלית: Sirat, Colet. A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Cambridge, 1990.
- סיראט, מכתב- סיראט, קולט "מכתב על חידוש העולם מאת שמריה בן אליא אקריטי", **אשל באר שבע**, ב (1981), עמ' 199-227.
- סלוטניק, הריב"ש- סלוטניק, יוסף, **רבי יצחק בר ששת – הריב"ש: עיון בתשובותיו ודרכי פסיקתו**, עבודת M.A ירושלים: טורו קולג', 2001.
- ספטימוס, עראמה- Septimus, Bernard, "Yitzhaq Arama and Aristotle's Ethics, in "י"ט עסיס ו"י קפלן (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ב, עמ' 24-1.
- ספרשטיין, אגדה- Saperstein, Marc, *Decoding the Rabbis: A Thitteenth-Century Commentary on the Agada*, Cambridge, Mass: Harvard University Press,

1980.
Saperstein, Marc, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven, 1989. - ספרשטיין, דרשנות-
- Saperstein, Marc, "Medieval Jewish Preaching and Christian Homiletics", in: A. Deeg (ed.), *Preaching in Judaism and Christianity*, Berlin, 2008, pp. 88-73. - ספרשטיין, דרשנות יהודית ונוצרית-
- ספרשטיין, מרק, "הדרשה כעדות להפצת רעיונות פילוסופיים במאה ה-15", בתוך: ב"ז קדר (עורך), **התרבות העממית**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו, עמ' 155-165. - ספרשטיין, הדרשה
- ספרשטיין, מרק, "הדרשה כמקור היסטורי, ספרותי והגותי: מצב המחקר", בתוך: נ' אילן וכ' הורביץ ואחרים (עורכים), **דורש טוב לעמו**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ג, עמ' 11-28. - ספרשטיין, הדרשה כמקור היסטורי-
- Saperstein, Marc, "A Sermon on the Akeda from Generation of the Expulsion and its Implications for 1391", in: A. Mirsky (ed.) *Exile and Diaspora*, Jerusalem 1991. - ספרשטיין, עקדה-
- Saperstein, Marc, *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Text in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati, 1996. - ספרשטיין, קול שופר-
- סרמוניטה, יוסף, "לריח שמניך טובים - ר' יהודה רומנו ושיטת היצירה הפתוחה", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ט' (תש"ן), עמ' 77-113. - סרמוניטה, היצירה הפתוחה-
- סתו, אברהם, "סודו של רבי חסדאי קרשקש: למשמעותם של "סוד התפילה" ו"סוד הביטחון" בספר אור ה', *AJS Review* 42:1, (2018), עמ' א-טו. - סתו, סודו-
- עמנואל, שמחה, "שרפות ופשעים בשלהי ימי הביניים: כמה עדויות מספרות ההלכה", **אסופה ליוסף (תשע"ד)**, עמ' 157-169. - עמנואל, שרפות ופשעים-
- Asis, Y.T., "Synagogues in Mediaeval Spain", *Jewish Art*, 18 (1992), PP. 6-29. - עסיס, בתי-כנסת-
- עסיס, יו"ט, דיפלומאטים יהודים מאראגוניה בארצות האסלאם, ספונות, ג (תשמ"ה), עמ' 11-34. - עסיס, דיפלומאטים-
- עסיס, יו"ט, "מפעלו של ר' חסדאי קרשקש לשיקום קהילות ישראל לאחר גזירת קנ"א", **הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות**, ב (תשמ"ט), עמ' 145-148. - עסיס, הרח"ק -
- עסיס, יו"ט, "חינוך ילדי ישראל בספרד הנוצרית במאות הי"ג-הי"ד: בין קהילה לחבורה", בתוך: פלדחי, ר', ואחרים (עורכים), **חינוך והיסטוריה – קשרים חברתיים ופוליטיים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ט, עמ' 147-155. - עסיס, חינוך -
- Asis, Y.T. *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327: Money and Power*, Leiden-New York- Köln, 1997. - עסיס, כלכלה-
- עסיס, יו"ט, ומגדלינה רמון, **יהודי נאבארה בשלהי ימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ן. - עסיס, נאבארה-
- עסיס, יו"ט, "עזרה הדדית וסעד בקהילות ישראל בספרד", בתוך: ח' בינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 259-279. - עסיס, עזרה הדדית-
- עסיס, יו"ט, "יהודי ספרד בערכאות הגויים במאות ה-13 וה-14", בתוך: ר' בונפיל ואחרים (עורכים), **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט, עמ' 399-431. - עסיס, ערכאות-
- עסיס, יו"ט, "פשע ואלמות בחברה היהודית בספרד (המאות הי"ג-הי"ד)", **ציון**, נ (תשמ"ה), עמ' 221-240. - עסיס, פשע-
- עסיס, יו"ט, "על שפתם וכתבם של יהודי ספרד כביטוי לזהותם הדתית והתרבותית", **פעמים**, 132 (2012), עמ' 57-115. - עסיס, שפתם-
- עסיס, יו"ט, "תסיסה חברתית ומאבק בין מעמדי בקהילות ספרד לפני הגרוש", בתוך: י' דן (עורך), **תרבות והיסטוריה**, ירושלים: משגב המכון לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, תשמ"ז, עמ' 121-145. - עסיס, תסיסה-
- ערן, עמירה, "האהבה משחררת – השפעתה של תפיסת האהבה והרצון של ראב"ד על תפיסת האהבה והרצון של הרח"ק", בתוך: ש' ויגודה ואחרים (עורכים), **אדם לאדם**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 340-365. - ערן, האהבה-
- ערן, עמירה, "ההקדמה למאמר השני בספר 'האמונה הנישאה' לרבי אברהם אבן דאוד", **פעמים**, 64 (תשנ"ה), עמ' 126-140. - ערן, ההקדמה-
- ערן, עמירה, **מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם מימונית של ר' אברהם אבן דאוד**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998. - ערן, מאמונה-

- Faur, José, *In the shadow of history : Jews and conversos at the dawn of modernity*, Albany : State University of New York Press, 1992. פאור, בצל-
- פדיה, טקסט קדוש- תשס"ג פדיה, חביבה, הרמב"ן : התעלות - זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב : עם עובד,
- פונקשטיין, תדמית- פונקשטיין, עמוס, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב : עם עובד, 1991.
- פונקשטיין, תמורות- פונקשטיין, עמוס, "התמורות בוויכוח הדת שבין היהודים לנוצרים במאה הי"ב", ציון, 33 (תשכ"ח), עמ' 125-144.
- פורטי, היודע- פורטי, דורון, היודע זה הספר מובטח שהוא בן העולם הבא, ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב ופירושו למורה הנסוכים לרמב"ם, דיסרטציה, באר שבע : אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ז.
- פיינגולד, אורח חיים- פיינגולד, ראובן, "אורח חיים יהודי של אנוסי פורטוגל במאה ה-16 על פי ההלשנות של האינקוויזיציה", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10 (1989), עמ' 149-156.
- פיינגולד, חיפוש זהות- פיינגולד, ראובן, "חיפוש אחר זהות : משפטו של האנוס הפורטוגאלי ויסנטה פורטדו 1605-1615", פעמים, 46-47 (תשנ"א), עמ' 235-254.
- פיינגולד, שאלת האנוסים- פיינגולד, ראובן, "שאלת האנוסים על פי מסכת פורטוגאלית מראשית המאה הי"ז", ציון, נד (תשמ"ט), עמ' 379-400.
- פינס, בין- פינס, שלמה, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים : ביאליק, תשל"ז.
- פינס, החוקה הדתית- פינס, שלמה, "השוואות בין החוקה הדתית לבין הרפואה אצל אל-פארבי ואצל הרמב"ם", שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי, יד- טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 171-175.
- פינס, הסכולאסטיקה- פינס, שלמה, הסכולאסטיקה שאחרי תומאס אקווינס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו, ירושלים : דפוס מרכז, תשכ"ו.
- פינס, כוזרי- Shlomo Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari', in W. Z. Harvey & M. Idel (eds.), *Studies in the History of Jewish Thought*, by Shlomo Pines, Jerusalem: Magnes Press, 1997, pp. 172-178.
- פינס, מגבלות- Pines, Shlomo, 'The limitations of human knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides', in I. Twersky (ed.) *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass, 1979, pp. 82-109.
- פינס, עזר הדת- פינס, שלמה, "על סוגיות אחדות הכוללות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שיפנוזה", בתוך : י' דן וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים : מאגנס, תשמ"ו, עמ' 395-475.
- פינס, רוחניות- פינס, שלמה, "על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 511-540.
- פינס, שטראוס- פינס, שלמה, "על ליאו שטראוס", מולד, ז (1976), עמ' 455-457.
- פינקלשטיין, דוגמה- Finkelstein, Louis, "The Role of Dogma in Judaism", *The Thomist*, January (1943), pp. 103-110.
- פיקסלר, טעמי המצוות- פיקסלר, דרור, "טעמי המצוות במורה נבוכים ויחסם לשאר כתבי הרמב"ם (עיון בטעמי מצוות שילוח הקוף)", צהר, כב (תשס"ב), עמ' 95-104.
- פיקסלר, כוונה- פיקסלר, דרור, "כוונה במצוות במשנת הרמב"ם", המעיין, מה (ב) (תשס"ה), עמ' 36-46.
- פלדמן א', ביוגרפיה- Feldman, Leou, A, "Rabenu Nissim: Biographical High Lights", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 2 (1965), pp. 54-51.
- פלדמן א', הערות- פלדמן, אריה, "הערות רבינו ניסים מגירונדי בדרשותיו על דברי הרמב"ן בפירושו לתורה", שרידים, כב (תשס"ה), עמ' קסג - קעא.
- פלדמן א', הערות הר"ן- פלדמן, אריה, "הערות הר"ן בדרשותיו על דברי הרמב"ם", סיני (תשס"ה), עמ' שני-שע.
- פלדמן א', הר"ן- Feldman, Leou, A, " R. Nissim ben Reuben Gerondi – the RAN: his life and

- times", *Udim* (1981-1982), pp. 257-268.
- פלדמן, אריה, "חלופי אגרות ושירים בין הר"ן, אברהם בר יצחק הלוי, דון יהודה בר ששת קרשקש ודון חסדאי קרשקש", **קבץ על יד**, ז (תשכ"ח), עמ' 125-160.
- פלדמן, אריה, "ר' יוסף בן דוד הדיין מסרגוסה ויחסו להר"ן, להריב"ש ולהרשב"ץ", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, ג (תשל"ג), עמ' 349-358.
- פלדמן, אריה, "תשובת חכמי גירונה אודות זלזול בכבוד תלמיד חכם", **סיני**, פט (תשמ"א), עמ' א-ה.
- פלדמן א', חלופי אגרות-
פלדמן א', ר"י-
פלדמן, תשובת-
פלדמן, דטרמיניזם אלוהי-
פלדמן, וויכוח-
פסיג, הטקסונומיה של בלום, אוניברסיטת בר אילן, 2000.
פריימן, אברהם חיים, **הרא"ש רבנו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו, חייהם ופעלם**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ט.
Freimann, Aaron, "Die Hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismael", S. Krauss (ed.), *Festschrift Adolf Schwarz and Wien*, 1917, pp. 109-119.
פריש, עמוס, תיאור חטאי שלמה (מל"א יא א-ח) : ניתוח ספרותי-תיאולוגי, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יא (1997), עמ' 167-179.
פרנקל ז', **דרכי המשנה**, לייפציג, תרי"ט.
פרנקל, יונה, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים: יד לתלמוד, 1991.
פרנקל, יונה, **מדרש ואגדה**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז.
Sadik, Shalom, "Abner de Burgos and the Transfer of Philosophical Knowledge between Judaism and Christianity", *Medieval Encounters*, 22 (2016) 1-95.
צדיק, שלום, "בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים", *JSIJ* 9 (2010), עמ' 181-203.
צדיק, שלום, "בין אשכנז לספרד: המרות הדת האידיאולוגיות של תלמידי חכמים", *Hebrew Union College*, 82-83 (2011-2012), עמ' סא-עח.
צדיק, שלום, "ביקורת המדע האריסטוטלי של ר' חסדאי קרשקש וספרו האבוד של אבנר מבורגוס", **תרביץ**, עז (תשס"ח), עמ' 133-155.
צדיק, שלום, "הבחירה בהגותו של רבי יוסף אלבו", *JSIJ*, 11 (2012), עמ' 139-151.
צדיק, שלום, **הגות השמד**, ירושלים: מאגנס, תשפ"א.
Sadik, Shalom, "The Political Difference of the Ideological Conversos", *Judaica* 72, 2 (2016), pp.185-202.
צדיק, שלום, "הגדרת המקום אצל אבנר מבורגוס ורבי חסדאי קרשקש", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כב (2011), עמ' 233-245.
צדיק, שלום, "הרקע ההגותי להפרדת הרשויות בדרשות הר"ן", **דיני ישראל**, לא (תשע"ז), עמ' 65-84.
צדיק, שלום, **השילוש והדטרמיניזם בהגותו של אבנר מבורגוס**, דיסרטציה, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2010.
צדיק, שלום, "השימוש בכתבי הרמב"ם בתעמולה הנוצרית של המומרים" **מדעי היהדות**, 51 (2016), עמ' 31-68.
צדיק, שלום, "השפעתו של אבנר מבורגוס על גישתו של ר' חסדאי קרשקש בנושא תוארי האל", בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז שזר, 2020, עמ' 180-195.
Sadik, Shalom, "Les Fondements Naturels de la Loi Divine dans l'œuvre de Rabbi Josef Albo", *JJPT* (2016), pp. 1-15.
צדיק, שלום, **מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: מכון ון ליר

- ומאגנס, 2017.
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, לנצרות- Sadik, Shalom, "When Maimonideans and Kabbalist Convert to Christianity", *JSQ* 24 (2017), pp.145-167.
- צוקר, לבעיית- צוקר, משה, "לבעיית המחלוקת במסורות הרמב"ם נגד ר' יעקב בן אפרים מארץ ישראל", בתוך: ש' ליברמן (עורך), *ספר היובל לכבוד שלום בארון*, תשל"ה, עמ' 330-319.
- קדוש, רשב"ץ- קדוש, אבי, *ספרו של אברהם אבינו: ר' שמעון בן צמח דוראן ובית מדרשו של הר"ן*, דיסרטציה, אוניברסיטת חיפה, 2006.
- קדם, טעמי - קדם, יונתן, *טעמי המצוות בספר העיקרים לרבי יוסף אלבו*, עבודת מ.א, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2007.
- קדם, לברור - קדם, יונתן, "לברור תולדות חייו של רבי יוסף אלבו", *היספניה יודאיקה*, 6 (2008), עמ' עג-פט.
- קוזודוי, האמונה- Kozodoy, Maud, *The Secret faith of Maestre Honoratus Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- קופפר, לדמותה- קופפר, אפרים, "לדמותה הרוחנית של יהדות אשכנז, *תרביץ*, מב (תשל"ג), עמ' 134-113.
- קופפר, פרקים- קופפר, אפרים, "פרקים מספר "מתוק לנפש" מאת משה ב"ר יצחק ו' וקאר", *קובץ על יד: סדרה חדשה*, 12 (תשנ"ד), עמ' 209-267.
- קורצוויל, תכלית- קורצוויל, יעקב, "תכלית המצוות לפי שיטת הרמב"ם – עיון בהקדמה לפרק חלק", *חמדעת*, 7 (2012), עמ' 117-126.
- קימפה, הלניסטי- Keimpe, Algra, *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- קליין ברסלבי, אזוטריזם- קליין ברסלבי, שרה, *שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.
- קליין ברסלבי, הדיאלקטיקה- קליין ברסלבי, שרה, "הדיאלקטיקה בפירוש הרלב"ג לספר משלי", *תרביץ*, עה (תשס"ו), עמ' 467-499.
- קליין ברסלבי, מעמד- קליין ברסלבי, שרה, "מעמד הר סיני במשנתו של ר' ניסים בן ראובן גירונדי", *סיני*, פ (תשל"ז), עמ' 26-37.
- קליין ברסלבי, מציאות הזמן- קליין ברסלבי, שרה, "מציאות הזמן והימים הראשונים לבריאה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים", *תרביץ*, מה (תשל"ו), עמ' 106-128.
- קליין ברסלבי, תרומתו של הר"ן- קליין ברסלבי, שרה, "תרומתו של ר' ניסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלבו", *אשל באר שבע*, ב (תש"ס), עמ' 177-197.
- קליקשטיין, העברת רבן גמליאל- קליקשטיין, יהודה, "העברת רבן גמליאל מנשיאותו", *שמעתין*, 156 (תשס"ד), ע"מ 110-134.
- קלנר, אברבנאל והדוגמה- Kellner, Menachem, "Isaac Abravanel on Dogma and Faith", *Daat*, 32-33 (1994), pp. xlvii - lix.
- קלנר, אמונה- קלנר, מנחם, "אמונה דתית בימי הביניים ובימנו", בתוך: מ' הלברטל ואחרים (עורכים), *על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית*, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 312-327.
- קלנר, האם להאמין- Kellner, Menachem, *Must A Jew Believe Anything?* London: The Littman Library of Jewish Civilization (1999).
- קלנר, הדוגמה- Kellner, Menachem, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abarvanel*, Oxford: Oxford University Press (1986).
- קלנר, כפירה- קלנר, מנחם, "כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי הביניים, הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, ג (תשמ"ג), עמ' 393-403.
- קלנר, ריב"ש- Kellner, Menachem, Rabbi Isaac Bar Sheshet's Responsum Concerning The Study of Greek Philosophy, *Tradition*, 15:3 (1975), pp. 110-118.

- קלנר, רשב"ץ- Kellner, Menachem, "R. Shimon ben Zema Duran on the Principles of Judaism: Ohev Mishpat, chapter VII and IX", *PAAJR*, 48 (1981), pp. 231-265.
- קלנר, תורת- קלנר, מנחם, **תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים**, ירושלים: ספרית אלינר, ההסתדרות הציונית, 1991.
- קלצקין, אוצר המונחים- קלצקין, יעקב, **אוצר המונחים הפילוסופיים ואנטולוגיה פילוסופית**, ברלין: אשכול, תרפ"ו-תרצ"ד.
- קפלן, מיון טעמי- Kaplan, Abraham, "Explanation of Ritual", *Daat*, 13 (1984), pp. V-XIX.
- קרנפוגל, האוריינות- קרנפוגל, אפרים, "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה: אמירת הפסוקים שבתפילה ומידת האוריינות באשכנז ובספרד בימי הביניים", בתוך: "י הקר ואחרים (עורכים), **ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ע, עמ' 187-212.
- קרנפוגל, החינוך- קרנפוגל, אפרים, **החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003.
- קרנפוגל, טעמי- Kanarfogel, Ephraim, *Ta'ame Hamisvot in Medieval Ashkenaz* Yeshiva University
- קפלן, בעיית האנוסים- קפלן, יוסף, "בעיית האנוסים ו"הנוצרים החדשים" במחקר ההיסטורי של הדור האחרון", בתוך: מ' צימרמן ואחרים (עורכים), **עיונים בהיסטוריוגרפיה: קובץ מאמרים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ח, עמ' 117-145.
- קפלן, המאבק- קפלן, יוסף, "המאבק נגד השיבה לאיבריה בפזורה הספרדית", **ציון**, 64 (1999), עמ' 65-100.
- קפלן, מסלולי- קפלן, יוסף, "מסלולי התבוללות וטמיעה בקרב אנוסי ספרד במאות ה-15-17", בתוך: **הני"ל ומי שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה, המשכיות בתרבות העמים ובשראל**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט, עמ' 157-173.
- קרייסל, אלו- קרייסל, חיים, "אלו ידעתיו הייתי- לגלגולו של פתגם", **דעת**, 74 (תשע"ג), עמ' 103-73.
- קרייסל, אימות הנבואה- קרייסל, חיים, "אימות הנבואה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ד (תשמ"ה), עמ' 1-18.
- קרייסל, המקורות- קרייסל, חיים, "המקורות הפילוסופיים לגישתו של ר' חסדאי קרשקש למצוות השמעיות", בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חיינו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 209-228.
- קרייסל, טעמי- Howard Kreisel, "Reasons for the Commandments in Maimonides' *Guide of the Perplexed*" and in Provençal Jewish Philosophy", *Maimonidean Studies*, 5 (2008), pp. 159-188.
- קרייסל, מדו-שיח- קרייסל, חיים, "מדו שיח להתבוננות: הטרנספורמציה של מהות התפילה בפרשנות הפילוסופית היהודית בפרובנס בימי הביניים", בתוך: ז' גריס ואחרים (עורכים), **שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה ז'ק**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ד, עמ' 59-83.
- קרייסל, נבואה- Kreisel, Howard, T. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- קרייסל, ניסים- Kreisel, Howard, Miracles in Medieval Jewish Philosophy, *The Jewish Quarterly Review*, LXXXV, 2 (1984), pp. 99-133.
- קריניס, הרקע- קריניס, אהוד, "הרקע הערבי של ספר הכוזרי", **פעמים**, 132 (2012), עמ' 171-236.
- קריניס, עולם קטן- Krinis, Ehud, "The philosophical and theosophical interpretations of the microcosm-macrocosm analogy in "Ikhwān al-ṣafā" and Jewish Medieval writing", *L'Ésotérisme shi'ite* (2016), pp. 395-409.
- קרמר, נאמוס- קרמר, יואל, "נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם", **תעודה**, ד (תשמ"ו), עמ' 185-202.
- רבינוביץ, מקדש- רבינוביץ, הר' נחום א', "מקדש, חברה והיסטוריה – ייחודו של הרמב"ם", בתוך: א' רביצקי (עורך), **הרמב"ם שמרנות מקוריות מהפכנות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2008, ח"א, עמ' 63-77.
- רביצקי א', בדרך- רביצקי, אביעזר, "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו": התפיסה הפרדוקסלית

- של חופש הבחירה במשנתו על ר' מתתיה היצהרי", **מרומי לירושלים**: ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה (תשנ"ח), עמ' 239-256.
- רביצקי, אביעזר, "דברי מבוא, העקדה והברית: אברהם ובניו בהגות היהודית", בתוך: חלמיש מ' ואחרים (עורכים), **אברהם אבי המאמינים**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ב, עמ' 11-38.
- רביצקי, אביעזר, "התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון", **תרביץ**, נא (1982), עמ' 469-445.
- רביצקי, אביעזר, "התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב (תשמ"ג), עמ' 323-361.
- רביצקי, אביעזר, "מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופים? על ויכוח קנידאה במאה החמש עשרה", **תרביץ**, נח (תשמ"ט), עמ' 482-453.
- רביצקי, אביעזר, "על דרך חקירתה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, א (תשמ"א), עמ' 7-22.
- רביצקי, אביעזר, "על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים: בין ר' ניסים מגירונדי לר' יצחק אברבנאל", בתוך: בונפיל ר' ואחרים (עורכים), **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט, עמ' 469-491.
- Ravitsky, Aviram, "Talmudic Methodology and Aristotelain Logic: Rabbi David Ibn Billia's Commentary on Thirteen Hermeneutic Principles", *JQR*, 99 (2009), pp. 184-199.
- רביצקי, אבירם, "דרך האמצע ודרך הפרישות: על אחידותה של האתיקה המיימונית", **תרביץ**, עט (תשע"א), עמ' 469-439.
- רביצקי, אבירם, "בין 'אמונות ודעות' לימורה נבוכים: על מאפייניה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים", בתוך: ב' בראון ואחרים (עורכים), **על דעת הקהל דת ופוליטיקה בהגות היהודית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב, א, עמ' 287-317.
- רביצקי, אבירם, על הקניית זיכרון היסטורי והסברה תבונת של היהדות בספר הכוזרי, האם הבין המלך הכוזרי את משמעותה של היהדות? **פעמים**, 155-154 (תשע"ח), עמ' 105-130.
- רביצקי, אבירם, "האתיקה של האהבה ותכלית האדם במשנת הרמב"ם", בתוך: ש' ויגודה ואחרים (עורכים), **אדם לאדם**, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 138-161.
- רביצקי, אבירם, "ההיקשים ההלכתיים כהיקשים דיאלקטיים במשנת הרמב"ם והמידות שהתורה נדרשת בהן כ τόποι-אריסטוטליים", **תרביץ**, עג (2004), עמ' 224-197.
- רביצקי, אבירם, "הרמב"ם ואלפאראבי על התפתחות ההלכה", בתוך: א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, 2008, עמ' 211-230.
- רביצקי, אבירם, **לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן**, ירושלים: מאגנס, 2009.
- רביצקי, אבירם, "מתודולוגיה תלמודית ולוגיקה סכולסטית על פירושו של ר' אברהם אליהו כהן לברייתא דר' ישמאל", **דעת**, 63 (תשס"ח), עמ' 87-102.
- רביצקי, אבירם, "ה'מלעגים בנו' – יוצק זהב רותח לתוך פיהם", ר' יצחק בר ששת ור' חסדאי קרשקש על סמכות המסורת הדתית בנושאים מדעיים", בתוך: ז' הרוי וא' אייזנמן (עורכים), **אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2020, עמ' 114-135.
- רביצקי, אבירם, "על זמנו של ספר 'שערי צדק' המיוחס לרלב"ג", **תרביץ**, סח (תשנ"ט), עמ' 401-410.
- רביצקי, אבירם, "עמדות הלכתיות כמוסות בספרות התלמוד: משמעותן ודרכי מסירתן", **דיני ישראל**, לב (תשע"ח), עמ' 131-160.
- רביצקי, אבירם, "פירושי המידות שהתורה נדרשת בהן ויחסם ללוגיקה האריסטוטלית", בתוך: א' רוזנק (עורך), **הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה**, ירושלים: מאגנס, 2011, עמ' 226-248.
- רביצקי, אבירם, רב סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני על המבנה הלוגי של המצוות השכליות והשמעיות: לוגיקה וכלאם בוויכוח הקראי-רבני, **תרביץ**, 1 (2015), עמ' 159-193.
- Ravitsky, Aviram, "Halakhic Truth and Erroneous Ruling: a Study of the Philosophy of Halakhah in the School of R. Nissim of Gerona - R. Isaac Bar Sheshet and R. Hasdai Crescas", *JJTP*, 28 (2020) pp.1-27.
- רביצקי, אבירם, **ספר שערי צדק המיוחס לרלב"ג**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"א.
- רביצקי, אבירם, "תפיסת הלשון של הרמב"ם: פילוסופיה והלכה", **תרביץ**, עו (תשס"ז), עמ' 185-231.

- רביצקי פילזר, רננה, "הבט לברית" (תהלים עד 20): הצדקות וטעמים רעיוניים לברית מילה בספרות חז"ל, דיסרטציה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ט.
- רגב, שאול, הדרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים, ירושלים: ראובן מס, 2010.
- רגב, שאול, "הדרשה כבסיס לפירוש פילוסופי לאגדה במאה הטי"ז", דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 201-219.
- Regev, Shaul, "The Attitude Toward the Conversos in 15th-16th Century Jewish Thought", *REJ*, 156, 1-2 (1997) PP. 117-134
- רגב, שאול, "לבעיית לימוד הפילוסופיה בהגות במאה הטי"ו", דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 85-57.
- Robinson, James, T. "Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (2003), pp. 391-413.
- רוזנברג, שלום, "ארבעה טורים לר' אברהם בר יהודה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 525-621.
- רוזנברג, שלום, בעקבות הכוזרי, ירושלים: ספריית מעלה, תשנ"א.
- רוזנברג, הערות למושג ה'אינסופיות' בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, עבודת גמר, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תש"ל.
- רוזנברג, שלום, לא בשמים היא, תורה שבע"פ מסורת וחיידוש, אלון שבות: תבונת מכללת הרצוג, תשע"ח.
- רוזנברג, שלום, "מושג האמונה בהגות הרמב"ם וממשיכיו", בתוך: מ' הלברטל ואחרים (עורכים), על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 245-280.
- רוזנטל, יהודה, "ספרות הוויכוח האנטי נוצרית עד סוף המאה השמונה עשרה", ארשת, ב (תש"ד), עמ' 130-179.
- רוזנק, אבינועם, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים: מאגנס, תשס"ז.
- רוס, יעקב, ספר בחינת הדת לרבי אליהו דלמדיגו מקנדיא, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ד.
- ריירה, ז'אומה, "לתולדות הריב"ש בגזרות קנ"א", ספונות, ב (תשמ"ג), עמ' 11-20.
- רפל, דב, "הקדמת ספר 'מעשה אפד' לפורפיאט דוראן", סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תשמט - תשצה.
- רפל, הרמב"ם - רפל, דב, הרמב"ם כמחנך, ירושלים: ידיעות אחרונות, מכללת ליפשיץ, תשנ"ח.
- רפל, דב, שבע החכמות, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תש"ן.
- רפל, דב, "שלושה פנים ליהדות", בתוך: ח' עמית ואחרים (עורכים), מנחה למנחם, ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 41-44.
- רקובר, נחום, ניבי תלמוד, ירושלים: ספריית המשפט העברי, תשנ"א.
- שבט, עזרא, "מקום המנהג בתורת הרמב"ן ובית מדרשו הקטלוני", שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 439-453.
- שביד, אליעזר, הבקרת המושכלת על האריסטוטליות אצל הוגי דעות יהודים בימי הביניים, דיסרטציה, אוניברסיטה העברית, 1962.
- שביד, אליעזר, "הנבואה במשנתו של ר' יוסף אלבו", תרביץ, 35 (1965), עמ' 48-60.
- שביד, הפולמוס - שביד, אליעזר, "הפולמוס נגד הנצרות כגורם מעצב במשנת הר"י אלבו", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, 2 (תשכ"ט), עמ' 309-312.
- שביד, הפילוסופיה - שביד, אליעזר, הפילוסופיה הדתית של ר' חסדאי קרשקט, ירושלים: מקור, אמנה, תשל"א.
- שביד, הפילוסופים - שביד, אליעזר, הפילוסופים הגדולים שלנו, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל אביב: ידיעות אחרונות, 1999.
- שביד, טעם - שביד, אליעזר, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות-המחשבה היהודית בימי הביניים, רמת גן: מסדה, 1970.
- שביד, מצוות - שביד, אליעזר, "מצוות האמונה לפי הרמב"ם", מחניים, ק (תשכ"ו), עמ' פ-צב.

- שביד, מתלמיד לרב- שביד אליעזר, "מתלמיד לרב: דרכו החינוכית של הרמב"ם בשלב הקדם פילוסופי (ניתוח משמעות המבנה הספרותי של הקדמת פרק 'חלק')", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, 14 (תשנ"ח), עמ' 1-23.
- שביד, אליעזר, "בין משנת העיקרים של ר' יוסף אלבו למשנת העיקרים של הרמב"ם", **תרביץ**, 33 (1963), עמ' 74-84.
- שביד, אליעזר, "תאר עצמי במשנת הרב חסדאי קרשקש", **עיון**, טו (תשכ"ה), עמ' 467-449.
- שגיא, יהדות- שגיא, אבי, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998.
- שוגרמן, רב"ח- שוגרמן, הרי עודד, "באורים לשער הכניעה שבספר חובת הלבבות לרבנו בחיי", **קול ברמה**, כג (תשס"ה), עמ' 281-308.
- שוורץ, אמונה ותבונה- שוורץ, דב, **אמונה ותבונה**, תל אביב: משרד הביטחון, 2001.
- שוורץ, אסטרוולוגיה- שוורץ, דב, **אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת גן: בר אילן, 1999.
- שוורץ, אימננטיות- Schwartz, Dov, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1994), pp. 249-278.
- שוורץ, דרשה לרבי וידאל- שוורץ, דב, "דרשה בעניין יציאת מצרים לרבי וידאל די לה קבלרייה", **אסופות**, ז (תשנ"ג), עמ' רסא – רפ.
- שוורץ, דפוס- שוורץ, דב, "דפוס של מתינות – על 'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה", **עלי ספר**, כ (תשס"ח), עמ' 7-16.
- שוורץ, הגות- שוורץ, דב ופרימר, נחמן, **הגות בצל האימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט**, ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ב.
- שוורץ, החוגים- שוורץ, דב, "לחקר החוגים הפילוסופיים בספרד ובפרובאנס לפני הגרוש", **פעמים**, 49 (תשנ"ב), עמ' 5-23.
- שוורץ, הירידה- שוורץ, דב, "הירידה הרוחנית – דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד", **פעמים**, 47-46 (אביב תשנ"א), עמ' 92-114.
- שוורץ, הנס- שוורץ, דב, "האמנם עמדה חמה ליהושע? – פרק בתורת הנס במחשבה היהודית בימי הביניים", **דעת**, 42 (תשנ"ט), עמ' 33-62.
- שוורץ, הסתרה- שוורץ, דב, **סתירה והסתרה בהגות היהודית בימה"ב**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ב.
- שוורץ, הרעיון- שוורץ, דב, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ז.
- שוורץ, הרעיון המשיחי- שוורץ, דב, "הרעיון המשיחי והמציאות ההיסטורית בימי הביניים", **דעת**, 49 (תשס"ב), עמ' 35-46.
- שוורץ, ישן- שוורץ, דב, **ישן בקנקן חדש, משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14**, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ז.
- שוורץ, כתבים- שוורץ, דב, "כתבים פילוסופיים של ר' שמריהו האקריטי: ספר אמציהו, ספר המורא וראיה על הישארות הנפש", **קבץ על יד**, כא (תשע"ג), עמ' 139-198.
- שוורץ, לחקר- Schwartz, Dov, "Toward Research into Philosophical Circles in Pre-Expulsion Spain and Provence", *Trumah*, 12 (2002), pp. 113-132.
- שוורץ, מגעים- שוורץ, דב, "מגעים בין פילוסופיה למיסטיקה יהודית בראשית המאה הט"ו", **דעת**, 29 (תשנ"ב), עמ' 41-67.
- שוורץ, מתאורגיה- שוורץ, דב, "מתאורגיה למגיה: התגבשות התפיסה המגית-הטליסמנית של טעם הקורבנות בחוג הרמב"ן ופרשניו" **קבלה**, 4 (1999), עמ' 387-411.
- שוורץ, סוגיית- שוורץ, דב, "ברורים רעיוניים בסוגיית הפולמוסים", בתוך: הנ"ל (עורך), **משרת משה לר' קולונימוס**, ירושלים: קובץ על יד, תשנ"ח, עמ' 297-394.
- שוורץ, סקירה- Schwartz, Dov, "Review on: Marc B. Shapir, The Limits of Orthodox Theology", *RRJ*, 8 (2005), pp. 329-331.
- שוורץ, על- שוורץ, דב, "על טעמי מצוות המילה בהגות היהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים", בתוך: י" בן נאה ואחרים (עורכים), **אסופה ליוסף**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ד, עמ' 187-211.
- שוורץ, קמיעות- שוורץ, דב, קמיעות, **סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד.
- שוורץ, שמרנות- שוורץ, דב, "בין שמרנות לשכלתנות, הגותו העיונית של חוג הרשב"א", **דעת**, 33-32 (תשנ"ד), עמ' 143-182.
- שוורץ, י" בין- שוורץ, יוסף, "בין שלילה לשתיקה: הרמב"ם במערב הלטיני", **עיון**, 45 (1996), עמ' 389-406.

- שוורץ, יוסף, "ההרמנויטיקה המיימונית והמסורת הסכולסטית", *דעת*, 50-52 (2003), עמ' 153-182.
- שוורץ, יוסף, *מהמנזר אל האוניברסיטה: בין תיאולוגיה לפילוסופיה בימי הביניים*, תל אביב: משרד הביטחון, 1999.
- שטולברג, אריה, ר' יוסף חביבא האיש ומשנתו, דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ד.
- שטיינזלץ, הר' עדין, מבוא לתלמוד, ירושלים: כתר, 2002.
- Steinschneider, Moritz, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893.
- שטראוס, ליאו, בתוך: א' לוז (עורך) *ירושלים ואתונה: מבחר כתבים*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill: Free Press, 1952.
- Stern, Gregg, "Philosophic Allegory in Medieval Jewish Culture", in: Whitman, J (ed.), *Interpretation and Allegory*, Leiden: Brill, 2000, pp. 189-209.
- Stern, Josef, *Problems and Parables of Law*, Albany: State University of New York Press, 1998.
- שילת, ר' יצחק, "מטרתן וטעמיהן של המצוות – שיטות הכוזרי והרמב"ם", צהר, ג (תש"ס), עמ' 115-141.
- שילת, ר' יצחק, "סגולת ישראל שיטות הכוזרי והרמב"ם", *מעלות*, כ (תשנ"ט), עמ' 271-302.
- שירמן, חיים, "הפולמוס של שלמה בונפיד בנכבדי סאראגוסה", *קובץ על יד*, ד (תש"ו), עמ' יא-סד.
- שירמן, חיים, *תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום ספרד*, עדכן והשלים ע' פליישר, ירושלים: מאגנס, 1997.
- Schecter, Solomon, "The Dogmas of Judaism", *Studies in Judaism*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1(1945), pp. 147-181.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish mysticism*, New York: Schocken Boos, 1941.
- שלום, גרשם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 1980.
- שלוסברג, אליעזר, "התשובה במשנתו של ר' יוסף אלבו", *שמעתין*, 149 (2002), עמ' 111-123.
- Shmidman, Michael, A. "An Excerpt from the Abot Commentary of R. Mattathias ha-Yizhari", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 1, 1979, pp. 315-336.
- שמיר, אהבתו של ר' חסדאי קרשקש: מרכזיות רעיון האהבה במשנתו של רח"ק, והפולמוס עם הרציונאליזם היהודי ורעיון האהבה הנוצרי", עבודת M.A. ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ח.
- שנאן, ראשית השינוי-ההיסטוריוגרפית הספרדית במאות הי"ח הי"ט", *פעמים*, 88 (2001), עמ' 53-74.
- שפיגל, יעקב ש', "ספר נימוקי יוסף לר' יוסף חביבא", *סידרא*, ד (תשמ"ח), עמ' 111-162.
- שוורץ, יוסף, המסורת הסכולסטית-שוורץ, יוסף, מהמנזר-שטולברג, נ"י-שטיינזלץ, מבוא-שטיינשניידר, תרגומים-שטראוס, ירושלים ואתונה-שטראוס, רדיפה - שטרן, אלגוריה פילוסופית-שטרן, החוק-שילת, מטרתן-שילת, סגולת ישראל-שירמן, הפולמוס-שירמן, תולדות-ע' פליישר, ירושלים: מאגנס, 1997.
- שכטר, הדוגמות-שלום, מגמות-שלום, פרקי-שלוסברג, התשובה-שמידמן, היצהרי-שמיר, אהבתו-שנאן, ראשית השינוי-שפיגל, נ"י-

- שפיגל, אפיקורוס - נתן, **אפיקורוס האיש ומשנתו**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב.
- Shapiro, Marc, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004. שפירו, הערכה -
- Spiro, Solomon, Joseph, *The Principles of Judaism According to Rabbi Simon Ben Zemah Duran*, Ann Arbor, Mich: University Microfilms international, 1980. שפירו, דוראן -
- Shapiro, Marc, "Maimonides' Thirteen Principle: The Last Word in Jewish Theology", *The Torah U-Madda*, 4 (1993) pp.187-242. שפירו, י"ג עיקרים -
- שפר, שאול, **הרי"ף ומשנתו: תולדות רבינו יצחק אלפסי וספריו**, ירושלים: יפה נוף, תשכ"ז. שפר, הרי"ף -
- Shatz, David, "Freedom, Repentance and Hardening of the Hearts: Albo vs. Maimonides", *Faith and Philosophy*, 14 (1997), pp. 478-509. שץ, חופש -
- תא שמע, ישראל מ', "הלכה קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית", **שנתון המשפט העברי**, יח - יט (תשנ"ב - תשנ"ד), עמ' 479-495. תא שמע, הלכה -
- תא שמע, ישראל מ', **הספרות הפרשנית לתלמוד**, ירושלים: מאגנס, תש"ס. תא שמע, הספרות -
- תא שמע, ישראל מ', "חידת ספר 'מנורת המאור' ופתרונה", **תרביץ**, סד, ד (תשנ"ה), עמ' 395-400. תא שמע, חידת -
- תא שמע, ישראל מ', **כנסת מחקרים עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד, א-ד. תא שמע, כנסת -
- תא שמע, ישראל מ', "לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה ה-15", בתוך: עסיס, יו"ט ואחרים (עורכים), **דור גירוש ספרד**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1999, עמ' 47-62. תא שמע, לידיעת -
- תא שמע, ישראל מ', **הלכה מנהג ומציאות באשכנז**, ירושלים: מאגנס, תש"ע. תא שמע, מנהג -
- תא שמע, ישראל מ', "ספר המשכילי חיבור יהודי-צרפתי בלתי ידוע מסוף המאה הי"ג", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב (תשמ"ג), עמ' 416-438. תא שמע, ספר -
- תא שמע, ישראל מ', "על פטור תלמידי חכמים ממסים בימי הביניים", בתוך: י"ד גילת ואחרים (עורכים), **עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 1982, עמ' 312-322. תא שמע, פטור -
- תא שמע, ישראל מ', "קליטתם של ספרי הרי"ף, הרי"ח ו"הלכות גדולות" בצרפת ובאשכנז, במאות י"א-י"ב" **קרית ספר**, נה (תש"ס), עמ' 191-201. תא שמע, קליטתם -
- תא שמע, ישראל מ', **ר' זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג. תא שמע, רז"ה -
- תא שמע, ישראל מ', "שיפוט עברי ומשפט עברי במאות הי"א-י"ב בספרד", **שנתון המשפט העברי**, א (תשל"ד), עמ' 353-372. תא שמע, שיפוט -
- תא שמע, ישראל מ', "שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד", **ספונות**, יח (תשמ"ה), עמ' 99-110. תא שמע, שיקולים -
- תבורי, יוסף "שילוח הקן - על היחס בין טעם המצווה לבין דיניה", **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל** (תשנ"ד), עמ' 121-141. תבורי, שילוח הקן -
- תואתי-וכשטוק, פלורנס, "חכמת התורה" בתפיסתו של האפודי", **גרנות**, 3 (תשס"ג), עמ' 259-265. תואתי-וכשטוק, חכמת התורה -
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. תומאס, סומה -
- Talmage, Frank, "The Polemical Writings of Porfiat Duran", *Apples of Gold in Settings of Silver* (1999), pp. 281-297. תלמג', הכתבים הפולמוסיים -
- Talmage, Frank, "Trauma at Tortosa: The Testimony of Abraham Rimoch", *Mediaeval Studies*, XLVII (1985) pp. 379-415. תלמג', טראומה -
- תלמג', אפרים, **כתבי פולמוס לפורפיט דוראן, כלימת הגויים ואיגרת אל תהי כאבותיך**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"א. תלמג', דוראן -
- תשבי, ישעיהו, "המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה", **ציון**, 9 (תש"ד), עמ' 178-185. תשבי, המקובלים -
- תשבי, ישעיהו, **משנת הזוהר**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א, ח"ב. תשבי, זוהר -
- תשבי, ישעיהו, **פירוש האגדות לרבי עזריאל, מראשוני המקובלים בגירונה**, ירושלים: תשבי, פירוש -

מאגנס, תשמ"ג.
תשבי, ישעיהו, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד – מקור האמרה בפירוש
'אדרא רבא' לרמח"ל, קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 480-492.

תשבי, קודשא-

Abstract

"The Spring and Origin of All Perfections": Rabbi Ḥasdai Crescas' Circle and the Explanations for the Commandments in His School.

Chagit Badlov.

The corpus of the works of Rabbi Ḥasdai Crescas' students is plentiful and varied. It includes Jewish law, philosophy, Biblical exegesis, translations, theology, sermons, polemical writings, and more. Collecting them, a challenging task because of the various genres, enables us to understand the individuality of this school.

It functioned during one of the most difficult eras for the Spanish Jewish community. At the end of the fourteenth century and the first half of the fifteenth century, it is possible to point out two dramatic events: the riots of 1391 and the Tortosa disputation (1413-1414). They caused an upheaval and undermined the situation of the Jewish communities of Spain. This left them wounded and bleeding, with great difficulty to restore them to their former state, if that was to be possible at all.

After the 1391 riots, Rabbi Ḥasdai Crescas negotiated both with influential Jews and Christians to assist in rebuilding the communities. Rabbi Ḥasdai Crescas was revealed to be both a highly capable politician and leader. He arranged options for emigration, and help for the communities, including their physical security. He worked incessantly to find political and economic solutions for the dire situation of all the Jewish communities of Aragon. The Tortosa Disputations which took place after the death of Rabbi Ḥasdai Crescas (1410/1411) lasted about two years. Of the twenty-two leaders that represented the Jewish side of the disputation, six were students of Rabbi Ḥasdai Crescas: Rabbi Zerahyah Halevi, Rabbi Matityahu Ha-Yiṣhari, Rabbi Moshe Ibn 'Abbas, Rabbi Yosef Albo, Rabbi Aṣṭruk Halevi, Rabbi Yaḥsa'el Hakaslari all were distinguished, prominent leaders. They stood at the forefront of the battle against Christianity. The Christian state and church leaders focused their efforts towards converting the Jews. For this purpose all methods were acceptable,

pogroms and riots, draconic legislation, massive religious propaganda, religious disputations, and polemical writings. Converts, who were recent members of the Jewish community, were also drafted for this religious war.

Internally the Jewish community was divided and crumbling as a result of moral deterioration and a decline in religious faith. Power struggles between factions, economic difficulties, and mass conversions, some voluntary and some coerced, contributed to the dire situation.

To combat the physical and spiritual breakdown, the students worked to strengthen the Jewish identity of the community. The circle of Rabbi Ḥasdai Crescas' students had a central theme that was its heart. All the members identified with it, but each developed it differently. The center of the theme was following an Orthodox way of life based on knowledge and understanding, while rejecting Aristotelian thought. The circle members followed their teacher, who was strongly influenced by his teacher Rabbi Nissim of Girona, who can be considered as the remote spiritual father of the group. They held a position according to which the believer must be a religious personality, happy with his religious activities, and identifying with them. The beliefs must have an intellectual basis. The believer must have a rational, consistent philosophy, and be able to understand and explain his religious beliefs.

Their philosophy was expressed in the way they saw the Torah and the commandments and the path to achieving human perfection. According to these scholars these elements form an organic whole, and a system based on general principles which lead to details of faith and practice. Thus, in the eyes of the members of the circle, the believer should view religion not as a list of Divine decrees, but as a logical system with rational justification that leads the believer to understand and identify with his religious practice.

Rabbi Ḥasdai Crescas' philosophy and character have been researched for many years. His criticism of Aristotelian science, his concepts of physics, his theological stand on strong

determinism in nature that limits free choice, and positive description of the Deity, all play a major part in the research literature. His leadership after the 1391 riots and his polemical activity also drew the attention of researchers.

Until now there has been no comprehensive research that is dedicated to the common aspects of Rabbi Ḥasdai Crescas and his students or to his function as the head of the circle of his students. This distinguishes the present research. It attempts to compare the philosophy of the Rabbi and his students and to reveal their common denominator.

This research follows two axes. On the one hand, the uniting collective – the school, and on the other hand, the individual outlook of each of the scholars in the circle. A wide diversity of questions led the research. What are the criteria that define the circle? What is the character of the circle, historically and ideologically? What was the ideology promoted by the circle? What is the common denominator of the different genres of writing? Which of Rabbi Ḥasdai Crescas' students should be considered members of a circle, which not, and why? How was the relationship of the Rabbi to his students expressed? How great was the influence of the Rabbi on his students? In what aspects and how forcefully was this influence expressed?

Several conclusions can be drawn from this research: the circle of Rabbi Ḥasdai Crescas' students had a common denominator in terms of chronology, typology, ideology, and even methodology. Therefore, it is possible to view the circle as an individual entity where Rabbi Ḥasdai Crescas is the source of influence and Rabbi Nissim functions as the spiritual father, whose influence they spread. This circle of scholars presented a system of general rules from which specifics are derived. The basis of the theological philosophy is that the Torah is Godly. God is the first constant source of all perfection. The oral law draws from the written Torah, renewing itself daily as a new creation. This philosophy was used by the circle in halakhah, theology, in defining the essence of Judaism, and explaining the commandments. As opposed to the Aristotelian approach according to which the intellectual perfection is the ultimate aim, the members of the circle, under the influence of Rabbi Nissim and Rabbi

Ḥasdai Crescas placed the love of God as man's purpose in life, whereas the Torah and the commandments were the means to accomplish this purpose. They saw the love of God as the purpose of the Torah and of human life.

Man's love of God appears in the Aristotelian philosophy, which preceded Rabbi Ḥasdai Crescas and his students, but this love was one-sided, not mentioning God's love for man. As opposed to this, the scholars' circle saw God-man relationship in terms of mutual love. God's love for man is constant, strong, and infinite. All the scholars of the circle, discussed in this research, set love of God as the main axis of their philosophy. Man's love of God Who loves him demands comprehension of and identifying with fulfillment of the religious obligations. It also requires delving into the reasons for the commandments, as far as is humanly possible. Human love of God who loves him means devotion to God, practicing each commandment with constant attention, and distancing himself from sin. The believing man who acts with devotion merits providence, care and protection from God.

This research, because of its character, includes rich and varied genres of writing. The scholars in this circle, besides being students of Rabbi Ḥasdai Crescas, were important personages on a high level, who set forth independent philosophies. Because of this several topics are left open for future research. I will mention three of them: 1. The research on Rabbi Matityahu Ha-Yiṣhari is only at its beginning. As was analyzed in this research, Ha-Yiṣhari held an esoteric approach which needs much deeper study. This raises the need for a critical edition of his work "*Alpha Beta*", on the basis of its manuscripts. 2. The philosophy of Rabbi Avraham ben Rabbi Yehuda was connected to and influenced from Kabbalah – as is shown in this study. That connection and its sources have not yet been fully researched. 3. Rabbi Yosef ben David's place in this circle is under question, as is his identity as Rabbi Yosef Ḥaviva.

These questions and several others leave difficulties to be solved. None of these topics cast doubt on the conclusions of this research, but future study would enrich the picture presented here.

Ariel University

**"The Spring and Origin of All Perfections":
Rabbi Hasdai Crescas' Circle and the
Explanations for the Commandments in His
School**

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree
Doctor of Philosophy

By

Chagit badlov

This work was prepared under the supervision of
Professor Aviram Ravitsky

Submitted to the Senate of Ariel University
August, 2022

Ariel University

**"The Spring and Origin of All Perfections":
Rabbi Hasdai Crescas' Circle and the
Explanations for the Commandments in His
School**

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree
Doctor of Philosophy

By

Chagit badlov

This work was prepared under the supervision of
Professor Aviram Ravitsky

Submitted to the Senate of Ariel University
August, 2022