

צחי רוין

ישראל והעמים: בין ריה"ל לרמב"ם

מבוא

עולם המחשבה היהודי מכיל תפישות רבות ושוונות ביחס שבין ישראל לאומות העולם. מחד גיסא, פסוקים רבים בתורה מעידים על בחירת ישראל. רעיון זה מתבטא באופן תדיר בתפילות, בברכות, ואפילו בקידוש שבכל שבת ושבת. מאידך גיסא, יש מקורות שמציגים גישה אוניברסלית יותר. ביניהם, המשנה המעמידה את חביבותו של כל אדם הנברא בצלם לצד חביבותם של עם ישראל כבנים למקום:

"חביב אדם שנברא בצלם... חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"

(משנה אבות ג', יד).

בתחושת האישית, בני דורנו חשים את המתח הזה ביתר שאת. אף על פי שעם ישראל שב לארצו וכבר איננו מפוזר ומפורד בין העמים, בכל זאת השאיפה הבסיסית של רבים מכל קצוות העם, מימין ומשמאל, דתיים ושאינם, איננה להיבדל מהעולם ולהיות "עם לְבָדָד וְשִׁפְךָ" (במדבר כ"ג, ט), אלא לשמש כאור לגויים. תחושת הניכור והזרות מן הגויים שככה, וכמעט שאינה קיימת כלפי המערב הנוצרי. יתרה מכך, נדמה שזיכרון השואה גורם לשאלת הבחירה הא-להית בעם ישראל לחוש צורמת הרבה יותר.

במאמר זה, אנסה לסקור את שיטותיהם של שניים מההוגים המרכזיים ביותר בעולם המחשבה היהודי, בנושא היחס שבין ישראל לעמים. שאלה זו תפתח לאור כמה שאלות משנה: מהי הדרך להשגת הא-ל? האם למי שנולד יהודי יש יתרון גנטי שאינו ניתן לשינוי? מה סיבת הבחירה הא-להית בעם ישראל? האם התורה שייכת דווקא לעם ישראל? עד כמה הקב"ה מנהל זיקה עם כל ברואינו,

ועד כמה דווקא עם העם הנבחר? בנוסח אחר, האם נכון לראות את הקב"ה דרך משקפיים לאומיים או משקפיים אוניברסליים?

בעיניי, לימוד משווה של ריה"ל והרמב"ם, ידגיש ויבליט יותר את השוני הרב שבין שתי הגישות. התייחסויותיהם לנושא שונות מן הקצה אל הקצה, החל מתפישתם את ימות אדם הראשון וכלה בגישתם לאחרית הימים.

ריה"ל

א. "בורא העולם" או "א-להי אברהם יצחק וישראל"?

ספר הכוזרי הוא "ספר הטענה והראיה לדת המושפלת" (כותרת הספר; תרגום שורץ, וכן בהמשך המאמר). את טענותיו מביא ריה"ל באמצעות סיפור מסגרת על גיורם של הכוזרים. בתחילת הסיפור, מלך כוזר פותח במסע חיפוש בעקבות חלום, ומנהל שיח קצר עם פילוסוף, חכם נוצרי וחכם מוסלמי. משהתייאש שימצא אמת בדבריהם, נאלץ לפנות אל "החבר", נציג היהדות. למרבה הפתעתו, מתברר שהחבר אומר דברי טעם, והדיון עם החבר ממשיך לאורך כל הספר.

הדיון בין החבר למלך כוזר נפתח בפניית המלך, ש"שאל אותו לאמונתו" (ספר הכוזרי א', י). כך השיב החבר:

"אני מאמין בא-להי אברהם, יצחק וישראל אשר הוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובנסים, וכלכל אותם בציה, ונתן להם את ארץ ישראל, אחרי שהעבירם את הים ואת הירדן בנסים" (ספר הכוזרי א', יא).

החבר איננו מסתפק בציון אמונתו בא-ל 'סתם', אלא דווקא בא-להי אברהם יצחק ויעקב, תוך הדגשת מעורבותו בהיסטוריה לטובת עם ישראל. זה לא מובן מאליו. לשם השוואה, הרמב"ם מתאר את אמונתו ב"א-לוה העולם, אדון כל הארץ". ריה"ל – באמצעות דברי החבר – מצמצם את ההתייחסות לא-ל ומדבר עליו מנקודת המבט של עם ישראל לבדו, ואותה הוא מבסס על הניסים שנעשו לישראל.

גם בכך לא מסתפק החבר, והוא ממשיך בתיאור:

"ושלח את משה עם תורתו, ואחריו אלפי נביאים שאישרו את תורתו בהבטחת שכר לשומר אותה ואיום בעונש למפר אותה" (ספר הכוזרי א', יא).

בתוספת הזו, מדגיש ריה"ל – באמצעות דברי החבר – שהקשר איננו נובע רק ממה שהיה בעבר, אלא מדובר בקשר מתמיד. הזיקה המתמשכת לא-ל היא דרך התורה שהוא נתן לעם ישראל,¹ וזאת באמצעות "הבטחת שכר לשומר אותה ואיום בעונש למפר אותה": תורת הגמול לשומרי התורה ולהבדיל לחוטאים, היא תגובתו של ה' למעשי היהודי בעולם הזה.²

מלך כוזר ציפה לשמוע מהחבר על בורא העולם ולא על א-להי אברהם יצחק ויעקב. ממילא, הוא תמה על בחירת החבר לתאר את הא-ל דרך הזיקה לעם ישראל ולא דרך בריאת העולם:

"מדוע לא אמרת, אתה היהודי, שאתה מאמין בבורא העולם, מסדרו ומנהיגו, מי שברא אותך וזן אותך... אשר הם טענת כל בעל דת ובגללם הוא רודף אמת וצדק כדי להידמות לבורא בחכמתו וצדקו?" (ספר הכוזרי א', יב).

יש להעיר, שגם בלשון שמכניס ריה"ל לפיו של מלך כוזר מודגש הקשר בין בורא העולם לברואיו. הוא איננו מסתפק בהתייחסות למי שברא את העולם בלבד, אלא מדבר על בורא המסדר את העולם, מנהיג אותו ואף זן את יציריו ומפרנסם. כמובן, בדברי המלך חסרה נקודת המבט הפרטיקולרית של עם ישראל, שאותה הדגיש החבר. החבר משתמש בנימוק אחר כדי לדחות זאת – לדבריו, לא זו הדרך להכיר את הא-ל. המלך הניח שלהכרה במציאות "בורא העולם" מגיעים דרך הבנה שכלית, ולכך החבר מתנגד נחרצות:

¹ בלשונו של ריה"ל: "אנחנו דבקים בדבר הא-להי בעזרת המצוות שהוא קבען כקשר בינינו וביני" (ספר הכוזרי ב', לד). אך, שם הוא מתמקד במצוות ספציפיות שנאמר עליהן שהן מהוות לברית בין ישראל לה' כמו מילה ושבט.

² ריה"ל מסביר שההשגחה הא-להית מאפשרת שמירה על דיני התורה: "הציבור אשר שרוי בתוכו מי שמפקח עליו, מעניש אותו וגומל לו מיד, כלומו השכינה" (ספר הכוזרי ב', נח) הוא הציבור שיצליח לשמור על כלל חוקי התורה, בזכות התגובה הא-להית המיידית.

"מה שאתה אומר היא הדת ההגיונית המדינית, אשר מביא אליה העיון. כלולים בה ספקות רבים. שאל את הפילוסופים על אודותיה ותמצא שלעולם לא יסכימו על מעשה אחד ולא על אמונה אחת" (ספר הכוזרי א', יג).

אמנם שאר הדתות שואפות לבורא העולם, אבל העיון שבאמצעותו מגיעים להכרה בו אינו מושלם, ויש בו "ספקות רבים": כל אחד יתאר את הא-ל בדרך אחרת, ולמרות שהכינוי "בורא עולם" משותף לכל, התוכן הפילוסופי שמאחורי המילים הללו שונה. על כן, הדרך להגיע לא-ל היא אך ורק במפגש נבואי עימו, מה שאפשרי רק לעם ישראל. לא זו אף זו, כאשר הקב"ה נגלה לעם ישראל הוא בחר להציג עצמו דרך הקשר אליו ולא כבורא העולם:

"כן פתח א-להים את פנייתו אל ציבור בני ישראל: אני א-להים שאתה עובד אותי, אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם. וכך פתחתי את דבריי אליך" (ספר הכוזרי א', כה).

אם כן, הקב"ה עצמו פנה לישראל כמי שהוציאם ממצרים ולא כבורא העולם, ויש להעדיף התייחסות זו: החיסרון בהתייחסות לא-ל כבורא העולם הוא שהדרך להגיע אליו דורשת עיון ולכן היא רצופת ספקות.³ בניגוד לכך, האמונה בא-להים שהוציא את ישראל ממצרים היא על ידי זיקה בין הא-ל לאדם, שאותה משיגים דרך "מראה עין או מסירה נאמנה". זוהי הדרך היחידה להגיע לא-ל באופן ברור ומוחלט וללא ספקות:

³ כשמלך כוזר שואל כיצד ניתן לברר את זהותו של א-ל שניתן רק להביא ראיות עליו ממעשיו ולא מעבר לכך, עונה לו החבר: "מצביעים עליו בחזון הנבואה ובראיית הלב, כי הבאת הראיות מוליכה שולל" (ספר הכוזרי ד', ב). אך, נדמה שמסירה נאמנה על חזון הנבואה וראיית הלב שייכת רק בישראל: "אין יודע אותנו בידיעת אמת איש זולתנו" (ספר הכוזרי ד', ג) וכן לאחר ההתגלות הנבואית לשבעים זקנים "הם העידו זה לזה על מה שראו ומה ששמעו. כך סולקו מן האומה החשדות הרעים שהיו חושדים שהנבואה היא טענה של אחד היחידים. שהרי לא תיתכן קנוניה של אותם ציבורים, מה גם שהיו מדובים... וכולם העידו על משה... מאשרים את תורתו" (ספר הכוזרי ד', יא). לכאורה, הטענה שלא תיתכן קנוניה של ציבור רחב נכונה אף כלפי אומות העולם ולא דווקא כלפי צאצאי עם ישראל. אך ריה"ל מתמקד בעם ישראל בלבד.

"מכיון ששאלת אותי על אמונותי, עניתי לך כפי שמוטל עליי ועל קהל בני ישראל אשר נתבררה להם אמתות אותו מראה עין, והמסירה הנאמנה אשר כמוה כמראה עין" (ספר הכוזרי א', כה).

אם כן, המדרגה הראשונה שבונה ריה"ל על מנת לייצר פער בין ישראל לאומות העולם נוגעת להשגת הא-ל: בעוד הפילוסופים יכולים להשתדל ולנסות להבין מיהו הא-ל ותו לא, רק מי שזכה בחזון הנבואה ובראיית הלב יכול באמת להעיד על מציאותו.

ב. "סגולה" ו"גרעין"

ריה"ל בוחר שלא לתאר את הא-ל כבורא העולם אלא כבעל זיקה מתמדת לעם ישראל דרך מעורבותו בהיסטוריה הלאומית של ישראל. בכך הוא מעצים את הקשר בינו לעם ישראל, אבל מצמצם את זיקתו לשאר העולם ופוגע בה. לא זו אף זו, ריה"ל סבור שעם ישראל הוא קהל סגור שלא ניתן להצטרף אליו. לשיטתו, "הדבר הא-להי" עובר בתורשה בלבד, החל מאדם הראשון:

"אדם היה שלם ללא הסתייגות... הוא קרוי אצלנו בן אלהים, הוא וכל הדומים לו מבין צאצאיו הם בני אלהים. הוא הוליד ילדים רבים. איש מהם לא התאים להיות ממלא מקום אדם זולת הבל, כי הוא דמה לו. וכאשר הרג אותו קין אחיו... ניתן לו כפיצוי שת אשר דמה לאדם והיה סגולתו וגרעינו. זולתו היו כקליפות וכתמרים גרועים" (ספר הכוזרי א', צה).

אדם הראשון נולד שלם ומכונה "בן אלהים", וכך מכונים "הדומים לו מבין צאצאיו", הנחשבים כסגולת האנושות וגרעינה. לעומת זאת, השאר נחשבים ללא יותר מאשר "קליפות" ו"תמרים גרועים". ריה"ל מדגיש ש"הדבר הא-להי" דורש רצף מתמיד של דורות:

"כן נדבק הדבר בנח באמצעות יחידים שהיו גרעין, דמו לאדם ונקראו בני אלהים... וכן מנח עד אברהם" (ספר הכוזרי א', צה).

נח היה צדיק תמים לא רק בשל מעשיו, אלא אף בשל העובדה ש"הדבר הא-להי" דבק בו דרך שרשרת רצופה של דורות. אמנם ריה"ל נתקל בקושי בשל העובדה שתרח אביו של אברהם עבד עבודה זרה. לכן הוא מסביר שיש גמישות מסוימת ברצף הדורות:

"לעתים היה בהם מי שלא דבק בו הדבר הא-להי, כגון תרח. אבל בנו אברהם היה תלמיד סבו עבר, יתר על כן, חי בימי נח עצמו והדבר הא-להי דבק והולך מן הסבים אל הנכדים. אברהם היה סגולת עבר ותלמידו" (ספר הכוזרי א', צה).

דהיינו, "הדבר הא-להי" יכול לעבור אף מראש המשפחה לצאצאיו ולדלג' על דורות באמצע. האמירה ההפוכה איננה נכונה – אמנם לא כל צאצא למשפחה (הנכונה) זוכה ל"דבר הא-להי" אבל רק צאצאים בכלל יכולים לזכות בו. אילו אברהם היה תלמיד רוחני של עבר בלי שהיה צאצא שלו – זה לא היה עוזר: "הדבר הא-להי דבק והולך מן הסבים אל הנכדים". יצחק הוא סגולת אברהם, ויעקב הוא סגולת יצחק.

בשלב הבא בהיסטוריה, "הדבר הא-להי" עובר לחול על קבוצה ולא על יחידים:

"ילדי יעקב כולם סגולה. כולם היו כשרים לדבר הא-להי... כאן מתחיל הדבר הא-להי לחול על קבוצה לאחר שקודם לא נמצא אלא ביחידים. א-להים קיבל על עצמו לשמרם, להצמיחם ולגדלם במצרים" (ספר הכוזרי א', צה).

מטבע הדברים, המעבר מבודדים לקבוצה רחבה של אנשים, גורם לכך שלא כולם יהיו ראויים ל"דבר הא-להי" מצד עצמם. הקבוצה כוללת אפילו "ממרים נתעבים". אך בכל זאת:

"הם ללא ספק סגולה... ומולידים מי שהוא סגולה... כפי שאמרנו לגבי תרח וזולתו, שלא דבק בהם הדבר הא-להי אבל היה בטבעם להוליד סגולה... מה רבים האנשים שאינם דומים כלל לאבותיהם, אבל דומים לסביהם. אין ספק שאותו טבע ואותה דְּמִיּוּת היו חבויים בבן אף שלא היו גלויים לחוש, כמו שטבעו של עבר היה חבוי בילדיו עד שנתגלה לאברהם" (ספר הכוזרי א', צה).

כלומר, ייתכן שיהיה צאצא של מי שכן שרה בו "הדבר הא-להי" שבכל זאת לא ישרה בו "הדבר הא-להי", בין אם הוא ממש ממרה נתעב, ובין אם הוא פשוט לא במקום רוחני מספיק גבוה. ועדיין, הוא כן נחשב "סגולה", וגם בניו ימשיכו לשאת את ה"סגולה". כך, בקרב

עם ישראל, "הדבר הא-להי" יכול לדלג מעל דור מסוים, משום שהסגולה כן ממשיכה לעבוד מדור לדור.

לקראת סוף הספר, שב ומדגיש החבר שלא כל אדם יכול להגיע למדרגה הרוחנית העליונה:

"דימו אותך דמיונות שווא, וביקשת מה שלא אפשר לך בוראך ומה שהוא לא נטע בטבעם של בשר ודם להשיג על ידי היקש. אבל הוא שם זאת בטבעם של הנבחרים, סגולת הברואים, שבתנאים אשר הזכרנום, תהיינה להם אותן נפשות המשוות את העולם כולו, הרואות את א-להיהן ואת מלאכיו, ורואות זו את זו" (ספר הכוזרי ה', יד).

בשר ודם יכול להגיע להשגה על ידי היקש, אבל ההיקש הזה לא יוביל אותו לא-להים. לעומת זאת, הנבחרים, סגולת הברואים, יכולים לראות את א-להיהם ואת מלאכיו – משום שהא-ל נתן להם את היכולת הזו בטבעם, כבעלי אותה "סגולה" מיוחדת, שעליהם חל "הדבר הא-להי".

ג. "תורתכם מיוחדת לכם"

עד כה, ראינו שלתפישת הא-ל כבורא העולם ניתן להגיע מתוך עיון, אלא שאותו עיון איננו מוביל למסקנה אחידה וברורה, וכל פילוסוף יבין אחרת מיהו בורא העולם. פערי התפישות הללו מעידים על כך שכל הבנותיהם אינן שוות דבר. לכן, הדרך הנכונה לתאר את הא-ל היא על בסיס זיקתו לאדם. זיקה זו אינה שייכת אל כל בני האדם בצורה שווה: יש מי שהוא סגולה וגרעין, ויש מי שהוא כקליפות וכתמרים. מאדם הראשון עד ליעקב אבינו היו יחידי סגולה בודדים, אך מיעקב אבינו והלאה נוצר עם: בניו של יעקב אבינו הם כולם סגולה.

את המסקנה המתבקשת מכל אלו, מציין מלך כוזר, והיא: "תורתכם מיוחדת לכם" (ספר הכוזרי א', כו). המלך מבין שהתורה איננה שייכת לכל באי עולם, אלא לישראל בלבד. החבר מאשר את מסקנתו:

"אמר החבר: אכן. ומי שמצטרף אלינו מבין האומות, כפרט יקבל מן הטובה שלנו, אך לא ישתווה עמנו... כי כולם ברואיו יתעלה,

אבל חיוב התורה הוא מפני שהוציאנו ממצרים ודבק בנו בשל היותנו הסגולה מבני אדם" (ספר הכוזרי א', כז).

אפילו מי שיבחר להצטרף ולקבל על עצמו את תורת ישראל, איננו שווה למי שנולד יהודי, ותמיד יוותר פער שלא ניתן לגישור בינו ובין עם ישראל. הגוי יכול להתגייר – אבל התורה קשורה באופן בסיסי לבחירה הא-להית לדבוק בעם הסגולה, ולכן אפילו לאחר שהתגייר, אינו נושא את אותה הסגולה.

לפער זה יש ביטויים מעשיים:

"מי שדבק בדרך זאת יש לו ולצאצאיו חלק הראוי להתקרב אל א-להים. עם זאת לא ישתווה הגר המקבל את דת ישראל אל האזרח. שכן רק האזרחים ראויים לנבואה. מירב מה שהאחרים יכולים להגיע אליו הוא ללמוד מהם ולהיעשות חוסים ומלומדים, אך לא נביאים" (ספר הכוזרי א', קטו).

גוי שיבחר להתגייר ולקבל על עצמו את מצוות התורה, על כל הטרחה שבקיומן, יזכה ליכולת להתקרב לא-להים – אבל עדיין לא יוכל להתעלות ולהגיע למדרגות שאליהן יכולים להגיע צאצאיו של יעקב אבינו.

בשלב זה, חשוב להדגיש שבעיני ריה"ל, היכולת להגיע למדרגת הנבואה, שהיא הדרך להשיג את ה' ולהגיע לקרבה הגדולה ביותר אליו,⁴ אינה תיאורטית ומרוחקת השייכת ליחידים רבי מעלה, אלא לרבים מעם ישראל:

"עד שבאו בני יעקב שהיו [כולם] סגולה וגרעין ונבדלו מבני אדם בתכונה מיוחדת א-להית שגרמה להם להיות כמו מין ויסוד אחר, מלאכי. כולם ביקשו את דרגת הנבואה. רבים מהם השיגוה. מי

⁴ במקום אחר (ספר הכוזרי ג', יט) ריה"ל מתאר אותה כך: "מעלת הנבואה – ובהכרח אין דבר המקרב את האדם לא-להים יותר ממנה". חשוב להדגיש שהיכולת להגיע לקרבה הגדולה ביותר לא-להים שייכת אך ורק לצאצאי יעקב ולא לעולם כולו: על אף שבמקום אחר הוא כותב שהקב"ה "ברא את אדם בצורת מלאכיו ומשרתיו המקורבים אליו מעלת דרגה" (ספר הכוזרי ד', ג), מה שלכאורה מרחיב את האפשרות לאנושות כולה, מסתבר שאין כוונתו למין האנושי כולו אלא לאדם הראשון בלבד שנברא שלם. בהמשך, ממנו היכולת עוברת ממנו בתורשה רק למי שהוא סגולה וגרעין, כך שבימינו זה שייך לצאצאי יעקב בלבד.

שלא השיגוה התקרבו אליה במעשים משביעי רצון, בהתקדשות, בהיטהרות ובפגישת הנביאים" (ספר הכוזרי א', קג).

כלומר, התכונה המיוחדת הא-להית ששורה בבני יעקב אינה תכונה של יחידי סגולה אלא של עם סגולה: הם לא בני אדם 'רגילים' המתאפיינים גם בתכונה א-להית, אלא ממש מין עצמאי – "מלאכי" – השונה משאר האנושות באופן מהותי. כאמור, השוני נובע מן הבחירה הא-להית שמאפיינת אותם כ"סגולה וגרעין". בעקבות אופיים הייחודי, ביקשו בני יעקב את דרגת הנבואה עצמה, התקרבו אליה במעשים משביעי רצון, בקדושה ובטהרה, או לכל הפחות פגשו נביאים.

עם זאת, אף שגד אינו יכול להיות נביא, הוא יכול לחסות בא-ל ואף להיות מלומד. בנקודה זו יש לציין שבהמשך הספר מבואר שהחוסה בא-ל הוא "סגולת הסגולה" לצידו של הנביא:

"סגולת הסגולה, כגון הנביאים והחוסים" (ספר הכוזרי ב', מד).

נדמה שבכך ריה"ל מאזן מעט את הפער: נכון, גוי לעולם לא יהיה נביא, אפילו אם יתגייר. ועדיין, הוא יכול להגיע לאחת המעלות של "סגולת הסגולה": חוסה. למשמעות המילה חוסה, מסביר פרופסור מיכאל שורץ: "אצל הערבים שלפני האסלאם ציינה המילה 'בן-חסות' שחובת האדון להגן עליו".⁵ אם אכן כיוון ריה"ל למשמעות זו, יש כאן חידוש גדול: אף מי שאינו צאצא של עם הסגולה, יכול – בהתגיירותו ובמעשיו – לזכות לחסות בצל הא-ל. פרשנות זו מסתברת לאור איחולו של המלך לחבר בחתימת הספר:

"יעזור לך א-להים ויהיה לך למגן ולמעניק חסות, וישבע רצון ממך בחסדו" (ספר הכוזרי ה', כח).

אף על פי שריה"ל ייחל לנבואה וראה בכך את מעלתו הגדולה של היהודי, תקוותו האמיתית כלפי עצמו (שאותו מייצג החבר) הייתה להגיע לדרגה של החוסה, שה' שבע רצון ממעשיו ובשל כך יזכה

⁵ במילון המושגים שבסוף הספר, עמ' 365. שורה לפני כן הוא מוסיף משמעות נוספת: "בנצרות ובמיסטיקה המוסלמית מציינת 'קדוש', אך השורש שממנו גזור הביטוי מצביע על קרבה". אם הדברים נכונים בריה"ל, יש כאן חידוש גדול עוד יותר – קרבה שייכת לא רק בבני יעקב אלא אף במי שמתגייר ומצטרף לעם היהודי.

להגנה א-להית. על כן, זהו האיחול האולטימטיבי שהוא שם בפיו של המלך כלפי החבר.⁶

ד. "המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי"

הטעמת ייחודו ומעלותיו של עם ישראל, איננה פשוטה, שכן במובנים רבים, נדמה שעם ישראל הוא עם ככל העמים, ולא נראה שיש לו מעלה עליהם. זו בדיוק שאלת המלך אל החבר:

"היה ראוי שנראה מביניכם מתנזרים ופרושים רבים יותר מאשר מבין זולתכם!" (ספר הכוזרי ב', מה).

החבר מודה למלך שאין יותר נזירים בעם ישראל מאשר באומות אחרות – אבל מסביר שאין לכך שום משמעות:

"האם לא הסכמנו שאין להתקרב אל א-להים אלא במעשים שא-להים ציוה עליהם?" (ספר הכוזרי ב', מה).

התקרבות לה' מושגת באמצעות קיום הצו הא-להי. דברים שה' לא ציווה עליהם אינם מקרבים אליו את האדם. לכן, העובדה שבעם ישראל אין יותר נזירים או פרושים איננה סימן שלילי, אלא נובעת מ'כללי המשחק', הקובעים שהדרך להתקרב לריבונו של עולם היא באמצעות הצו הדתי.⁷ ממילא, מעשה שאין עליו ציווי – אין לו חשיבות דתית, והוא איננו מקרב את האדם לא-להיו. החבר מוסיף ומרחיב בעניין:

"מצוותינו מפורשות בתורה על פי דיבורו של א-להים אל משה, ועל פי מה שכתב משה ומסרו אל אותו ציבור גדול שהתאסף

⁶ אמנם, ניתן להסביר שדווקא הנקודה הזו מודגשת לאור דיאלוג הסיום שבו ריה"ל מביע את הסכנה שבעלייה לארץ ישראל. כמו כן, מעניין לראות שהספר נחתם בשאיפה לשביעות רצון של א-להים מהאדם כהתכתבות עם חלומו של מלך כוור בפתחת הספר: "כוונתך רצויה בעיני א-להים, אבל המעשה שלך אינו רצוי" (ספר הכוזרי א', א).

⁷ יתרה מכך, ריה"ל טוען שבאופן פרדוקסלי דווקא מי שקיבל צו א-להי משתדל פחות ממי שלא: "המתימרים להסתמך על השכל בעבודה למלאכת השמים משתדלים יותר מעושה מלאכת ה' המצוה לעשותה. כי הללו שרויים במנוחה בקבלתם מן המסורת, ונפשיותיהם שלוות כאדם המהלך בעיר... ואילו הללו כהולך בישימון שאינו יודע במה ייתקל ולכן הוא מכין את נשקו ומצטייד לקרב, מלומד מלחמה ומאומן בה" (ספר הכוזרי ג', לז; עיינו גם: ה', כד"כ).

במדבר.... אין בעבודת הא-ל התחכמות, יומרה להסתמך על השכל והשערות" (ספר הכוזרי א', צט).

עבודת ה' איננה תלויה בשכל, אלא בקיום הצו הא-להי, שכאמור ניתן לעם ישראל לבדו:

"משה לא זימן אל תורתו אלא את עמו" (ספר הכוזרי א', קא).

אלא שכאן, מגיעה שאלה מתבקשת מפיו של מלך כוזר:

"מדוע לא היתה הנחיה לכל? שהרי זה ראוי על פי החכמה!" (א, קב).

אם הדרך לדרוש את ה' עוברת אך ורק דרך הצו הא-להי, מדוע הצו לא ניתן לכל האנושות, וכך יוכל כל אדם לזכות לאותה קרבה לקודשא בריך הוא? החבר עונה בשאלה רטורית:

"וכי לא היה ראוי יותר שיהיה כל החי מדבר?" (ספר הכוזרי א', קג).

כפי שברור לכל שהאדם עדיף על בעלי החיים, ובכל זאת הקב"ה ברא בעולמו גם בעלי חיים, כך אין להתפלא על כך שהקב"ה ברא את בני האדם במעלות שונות זו מזו, ויש בהם מי שהפוטנציאל שלו גדול יותר משל אחרים:

"שכחת מה שנאמר קודם בדבר השתלשלות צאצאי אדם ורציפות שריית הדבר הא-להי הנבואי באיש שהוא גרעין האחים וסגולת האב. איש זה מקבל אותו אור בעוד שהאחרים כקליפות ואינם מקבלים אותו" (ספר הכוזרי א', קג).

ביטוי לתפישה זו עולה באמירה הבאה:

"מחול להם [לפילוסופים] שביקשו מפלט בהיקשיהם כי חסרו להם הנבואה והאור הא-להי" (ספר הכוזרי ה', יד).

הדרך לקרבת א-להים היא קיום הצו הנבואי ומדובר בנתיב שאינו אפשרי עבור הפילוסופים, שהרי א-להים אינו מנחה אותם כלל. לכן, ניתן למחול להם על הבקשה להשיג את א-להים בהיקש. ועדיין, ברור שלא זו הדרך להגיע לא-ל.

הפער הגדול בתפישתו של ריה"ל בין ישראל – שקיבלו את הצו הא-להי, ובין אומות העולם – שלא זכו לכך, עולה היטב ב'משל התרופות', שם ריה"ל משווה את מצוות התורה לתרופה שניתנה מאת הרופא:

"בור שהיה נכנס לאוצרו של רופא המפורסם בתרופותיו המועילות. הרופא נעדר והאנשים היו שוחרים אותו אוצר כדי להפיק תועלת. הבור היה מחלק להם מאותם מכלים, אף שלא הכיר את התרופות ולא כמה מתאים להשקות מכל תרופה לכל איש ואיש... ואם קרה שהועיל לאחד מהם... נטו האנשים אליו ואמרו: 'זה הוא המועיל'. עד אשר הבינו שהוא מאכזב אותם, או ראו שאחר הוביל להם במקרה" (ספר הכוזרי א', עט).

לכאורה, מה שמרפא את האדם במשל הוא השימוש בתרופה המתאימה, במינון טוב ובזמן הנכון. הדרך לדייק היא מילוי הוראותיו של הרופא, שהדי המטופל איננו יודע מעצמו את פרטי הרפואה. גם בנמשל, הדרך לדייק בעבודת ה' מבוססת על חכמה א-להית – שהאדם איננו מסוגל להשיג בכוחות עצמו:

"הדברים המכשירים לקבלת הרושם הא-להי הוא אינם בהישגם של בשר ודם... לזאת דרושה חכמה א-להית מושלמת מבוארת ביאור מרבי על ידי א-להים" (ספר הכוזרי א', עח).

אלא שמבט נוסף במשל מעלה שריה"ל איננו מסתפק בקושי ובמורכבות של המרשם הרפואי המדויק, כי אם מדגיש את חשיבות הרופא:

"הם לא ידעו שמה שהועיל בעצם היתה דעתו של אותו רופא מלומד שהכין את התרופות האלה, השקה אותן כראוי, והיה מצוה לחולה להכין את עצמו לכל תרופה ותרופה בדברים המתאימים" (ספר הכוזרי א', עט).

ריה"ל איננו מסביר שהתועלת הרפואית תלויה בשימוש נכון בתרופה, אלא תולה אותה בדעת הרופא. כמובן, דעת הרופא בהחלט נדרשת על מנת לדעת את התרופה המתאימה ואת המינון הנכון, והיה אפשר להבין שלכך כיוון ריה"ל. אלא שהנמשל מוכיח אחרת – התועלת איננה תלויה בתרופה אלא בקיום הוראות הרופא:

"המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי והמזיק בעצם הוא היעדרו"
(ספר הכוזרי א', עט)

ריה"ל איננו תולה את הדברים בדיוק במעשי המצוות, ובקיומן בזמן המתאים ובדרך הנכונה – כפי שהיה מתבקש בעקבות ההבנה האינטואיטיבית של המשל – אלא תולה זאת בחלותו של "הדבר הא-להי". מסתבר אם כן, שהדגשת דעת הרופא במסגרת המשל לא הייתה רק עבור השימוש הנכון בתרופה, אלא כגורם עצמאי. אם כן, התועלת אינה במצווה כשלעצמה, אלא בקשר שבין האדם לא-להיו, ו"המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי". כמובן, לא כל אדם זוכה לקשר זה, אלא רק מי שה' ציווה אותו:

"מי שמקבל את הצו הזה ומציית לו על הגדרותיו ותנאיו בכוונה טהורה, הוא המאמין" (ספר הכוזרי א', עט).

אם כן, יוצא שאין תועלת עצמאית במעשה,¹ וקיום המצוות שייך רק במי שקיבל צו א-להי. כאמור, ריה"ל מסביר גם שהבחירה הא-להית נובעת מהתאמה 'תורשתית', כאשר חשוב להדגיש שהוא איננו טורח לציין מעשה או תכונת אופי שייחדו את אבות האומה כסיבת הבחירה הא-להית. "הדבר הא-להי" דבק במי שה' בוחר בו ומצווה אותו, ונעדר מכל מי שה' איננו בוחר בו:

"בני יעקב היו כולם סגולה ונבדלו מבני אדם בתכונה מיוחדת א-להית שגרמה להם להיות מין אחר" (ספר הכוזרי א', קג).

¹ יש מקומות שמהם עולה מדבריו של ריה"ל שהתועלת תלויה בעשיית המעשים בדרך הנכונה, וביניהם: "תורתנו לא הניחה דברים אלה בלתי מוגדרים אלא מדויקים. שכן אין ביכולתו של בשר ודם לקצוב את מה שטוב לכוחות הנפשיות והגופיים" (ספר הכוזרי ב', ג); "כל זאת במצות א-להים יתעלה ולא מתוך יומרה להסתמך על השכל ולא מתוך התחכמות, כי אין ביכולת בשר ודם לקבוע שיעורם של דברים אלה באופן מסודר ובפרופורציה" (ספר הכוזרי ב', נו; עיינו גם: ג', כג, מט"נג). עם זאת, מסתבר שאין סתירה בין הדברים: אצלנו, במשל התרופות, ריה"ל מבהיר שהתועלת תלויה בקיום הצו הא-להי, ועל גבי זה, חשיבות ההסתמכות על הצו (ולא על שכל) נובע גם ממוגבלותו של האדם. הסבר זה מקביל לדרך שבה ריה"ל מסביר מדוע לא ניתן להשיג את הא-ל בחכמה האנושית, אלא רק באמצעות הנבואה – שם הוא ביאר שבלתי אפשרי עבור בשר ודם לדייק בהשגת הא-ל, והראיה לכך היא שההשגות הפילוסופיות מגיעות למסקנות שונות, ובנוסף, גם שם הוא נותן מקום מרכזי למפגש עם הא-ל כיעד עצמאי, ולא רק ככלי למען השגת האמת.

לכן, בשל אותה תכונה א-להית הם נהיו למין אחר. לא בשל מעשיהם זכו לכך, אלא כתוצאה מהבחירה הא-להית הם זכו להבטחת הדבקות בדבר הא-להי:

“המובטח לנו הוא שנדבק בדבר הא-להי, בנבואה ובמה שקרוב אליה, ושהדבר הא-להי ידבק בנו בהשגחה, במופתים ובנסים... א-להים אומר: “אתם תהיו לי בני עלייה ואני אהיה לכם א-לוה מנהל” (ספר הכוזרי א', קט).

בהמשך, מחדד ריה"ל את בלעדיות הקשר של ישראל עם הקב"ה:

“אין קשר בינו לבין אומה מן האומות. הוא משפיע את אורו על הסגולה בלבד. לפיכך הוא קרוי א-להי ישראל והם קרויים עם ה” (ספר הכוזרי ד', ג).

לא זו אף זו, יחסו של הקב"ה לאומות העולם – ויותר נכון, חוסר-היחס – מוצג כהוכחה לכך שאין להליכה בדרכיו משמעות כשהיא איננה מלווה בציווי:

“נניח שכמה אומות הלכו בעקבותיו ועבדו אותו על פי השמועה והקבלה. איפה קבלתו אותו, דבקותו בהם, שביעות רצונו מציותם וכעסו על המרי שלהם?” (ספר הכוזרי ד', ג).

הדרך לאמת את הקשר הבלעדי של הקב"ה לעם ישראל אינה באמצעות ההסתכלות על עבודת ה' מנקודת המבט האנושית, של בני האדם המנסים למלא את רצונו, אלא הפוכה – דרך בחינת יחס הא-לוה ללאדם: מכיוון שלא ניתן לדאות השגחה א-להית על אומות העולם, מתברר שאין משמעות לפעולתן הדתית, והן עזובות לטבע האקראי.⁹

⁹ ביטוי יפה לכך נמצא בסיפור גיורם של הכוזרים. לאחר התיאור שהאומה כולה התגיירה ולמדה תורה מוסיף ריה"ל את השורה הבאה: “הם הצליחו, גברו על אויביהם וכבשו ארצות. נחשפו להם אוצרות. צבאם גדל עד שמנה מאות אלפי חיילים” (ספר הכוזרי, ב', א). נדמה שריה"ל רואה בסיפור הזה הוכחה לכך שהקב"ה קיבל את גיורם וכעת אף מעשיהם של הכוזרים רצויים לפניו ולא רק כוונתו של מלך כוזר.

ה. "האומה החיה" ו"האומות המתות"

עד כה, ראינו שא-להים מתואר באמצעות היחס שלו לבני יעקב, ולהם מובטחת הדבקות ב"דבר הא-להי". כמו כן, הקב"ה מעורב בהיסטוריה ומשפיע עליה לטובת בני ישראל - בעבר באמצעות אותות ומופתים גלויים, וכיום בהשגחה ובתורת הגמול (שכר למקיימי התורה, ועונש לעוברים עליה חלילה) - אך הגויים אינם כלולים בהשגחה זו, והם עזובים לטבע ולפגעיו.

את הנקודה האחרונה ריה"ל ממשיך לפתח, כאשר החבר מבהיר שהדרך לבחון את הקשר הא-להי לעולם היא בחינת השפעת המצב הרוחני על המציאות, כפי שמבטיחה התורה:

"העולם ינהג מנהג טבעי, פרט לכם... עניינכם אינו נוהג על פי חוק טבעי אלא הוא רצוני... תדעו שאת עניינכם מנהל דבר מרומם יותר מן הדבר הטבעי. כל זה התקיים. לכל הבטחותיה של תורה זאת יש ערובות... תורה זאת הוצגה בפנינו וראינוהו במו עינינו" (ספר הכוזרי א', קט).

בעוד שאר אומות העולם מתנהלות על פי דרך הטבע, הרי עם ישראל מושגח בין לטוב ובין למוטב. כאשר עם ישראל מקיים את תורת ה' הוא זוכה לסיוע א-להי, ואם חלילה לא, הוא נענש. בתגובה, המלך תמה כיצד "אפילו פילוסוף מלומד שעבד כל חייו מתוך תשוקה לא-להים" לא יתקרב לא-ל רק משום שהוא גוי. לכאורה, זו לא קושיא אמיתית לאור שיטתו של ריה"ל, שכן הוא כבר הסביר שמי שלא קיבל ציווי - אין משמעות להשתדלותו. למרות זאת, החבר משיב כך:

"אין אנו שוללים מאף אחד, מאיזה אומה שיהיה, את שכר מעלתו בעיני א-להים. אבל אנו רואים את המעלה השלמה ביותר לאנשים המקורבים בחייהם" (ספר הכוזרי א', קיא).

ריה"ל אמנם עונה שלאותו פילוסוף יהיה שכר על מעלתו בעיני א-להים, אך כלל לא ברור מה התוכן הממשי של אותו שכר: הרי לאורך הספר (כפי שהובא כאן בקטעים קודמים ויובא גם בהמשך) ריה"ל מבהיר שמצד האמת - הא-ל כלל אינו מתעניין בגויים, אלא אדיש כלפיהם. יתרה מכך, כבר ראינו שלדעתו הדרך להגיע לא-ל אינה

באמצעים רציונאליים-פילוסופיים, אלא אך ורק דרך חזון הנבואה – שאינו שייך בגויים.

אם כן, מעשי הפילוסוף הכשר יכולים להיות מעולים בפני עצמם, אך בפשטות, אין להם משמעות כלל מצידו של הקב"ה. נשים לב, שאפילו בקטע הזה דואג ריה"ל להבהיר שקרבה לא-ל אינה שייכת באותם פילוסופים. אם כן, מה המשמעות של אותו שכר על המעלה? בעיניי, מסתבר יותר שמדובר ב'מס שפתיים' של ריה"ל, שכן דבריו במהלך כל שאר הספר, הפוכים מכך. אבל אפילו אם מדובר במעלה אמיתית, ברור שהיא איננה בת השוואה לקרבת ה'. לקרבת ה' ניתן להגיע אך ורק באמצעות התגלות – בין אם בהתגלות ישירה, של מי שזכו לפגוש אותו בחזון הנבואה, ובין אם בציות לצו הא-להי כפי שהתקבל מהנביא.

יתרה מזאת, הגויים לא יזכו לקרבה א-להית ממש. אפילו אם ינסו להתקרב כציבור שלם – שאר האומות יכולות לרצות ולנסות להתקרב לא-ל, אבל הוא תמיד יהיה אדיש למעשהיהן:

"האומות המתות, אשר ביקשו להידמות לאומה החיה, לא עלתה בידיהן יותר מאשר הידמות חיצונית. הן הקימו בתים לא-להים ולא הופיע בהם סימן לא-להים. הן נהגו בפרישות והתנזרו כדי שהתגלות הנבואית תשרה עליהן, ולא שרתה" (ספר הכוזרי ב', לב).

הן שואפות לדרישת ה' אבל הוא אינו שורה בתוכן. גם כאשר האומות מנסות להתקרב לא-ל, לא יופיע "סימן לא-להים", והוא מנותק מהן. בעוד ה' מתעניין במעשי עם ישראל ומגיב לו במהלך ההיסטוריה,¹⁰ הוא מתעלם מאומות העולם:

"הן פשעו, המרו ונהגו בפריצות, ולא ירדה עליהן אש מן השמים ולא באה מגפה פתאום לאמת שהיא עונש מא-להים על אותו מרי.

¹⁰ ההשפעה אינה רק על האומה כאומה אלא אף על יחידיה: "השכינה... היתה בישראל בבחינת הרוח בגוף האדם, מעניקה להם תכונה א-להית ומקנה להם זוהר יופי ואור בנפשותיהם, בגופיהם, בהופעתם ובמגוריהם. כאשר פרשה מהם, נשתטו דעותיהם, נמאסו גופיהם ונפגם יופים. כאשר פרשה מהאנשים כפרטים ניכרו בכל איש ואיש רשמי פרישת אור השכינה ממנו" (ספר הכוזרי ב', סב; עיינו גם: ה', כא).

לבם - כלומר, אותו בית שהם פונים אליו נפגע ומצבם לא השתנה. מצבם השתנה רק בהתאם למספרם הרב או המועט, בהתאם לכוחם או חולשתם... בדרך הטבע והאקראיות" (ספר הכוזרי ב', לב).

באמצעות הפסקה הזו, ריה"ל אף הופך את החולשה שעם ישראל נמצא בה בגלות לביטוי לעצמה רוחנית - משום שהיא מעידה על התעניינות א-להית בעוד הגויים יכולים לפשוע והקב"ה יהיה אדיש לכך, עוונותיו של עם ישראל גוררים עונש ישיר מהקב"ה. ביטוי לכך ניתן לראות בחורבן המקדש:

"ואלו אנו כאשר נפגע לבנו שהוא בית המקדש - אבדנו וכאשר יאוחה לבנו, נאוחה גם אנו, בין אם נהיה רבים או מעטים ובכל מצב שיזדמן, כי המחבר אותנו הוא הא-לוה החי. הוא קוננו והמחזיק אותנו" (ספר הכוזרי ב', לב).

פיזורו של עם ישראל בגלות וסבלותיו משמשים הוכחה להשגחתו של ה' על עם ישראל ולהתעניינותו בעבודה הדתית שלהם: האומה לא נהייתה לשפלה ובזויה מסיבות 'ארציות' טבעיות, אלא משום הידרדרותה הרוחנית, המתבטאת בחורבן המקדש. זה נכון גם לצד השני: ומכיוון שגם התיקון איננו 'ארצי' אלא רוחני - דווקא הפגיעה האנושה בעם ישראל בעקבות החורבן היא הסיבה של ריה"ל לאופטימיות.¹¹ ברור לו שכאשר ייבנה המקדש - מיד תחזור האומה לגדלותה. עם ישראל הפך לעצמות יבשות' כי ה' בחר לסלק את שכינתו מעליהם - באופן זמני, וזאת הראיה הגדולה ביותר שכשהקב"ה יבחר בכך, עם ישראל יחזור ויתאחה. לא משנה כמה ידרדר מצבו, אף שברובד המציאותי לבדו עם ישראל נדמה כחסר תקווה:

¹¹ דומני שהזיקה לסיפור המפורסם של ר' עקיבא היא שהיוותה השראה לריה"ל בקטע הזה: "כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק... אמרו לו: מקום שכתוב בו והור הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה?! אמר להן: לכך אני מצחק... תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה... עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת" (מכות כד:).

"אין אנו אפוא בבחינת מת, אלא בבחינת חולה אנוש אשר הרופאים התייאשו מלהחלימו" (ספר הכוזרי ב', לד).

למרות שמצבו של עם ישראל אנוש והרופאים התייאשו מלרפאו, לא אבדה תקוותו. לא כי יש כרגע ריפוי אפשרי בדרך העולם, אלא כי המצב הרוחני של עם ישראל משפיע על מצבו הפיזי. לכן שייך להמשיך ולקוות שהאומה השפלה – תחזור לגדלותה:
 "הוא מקווה להחלים בדרך נס והפרת מנהגו של עולם" (ספר הכוזרי ב', לד).

בניגוד לכך, אצל אומות העולם, "האומות המתות", משפיעים אך ורק הגורמים הטבעיים, ואין משמעות לעולמן הרוחני. למרות כל מעשיהן בשאיפה לקרבת א-להים. הגויים רוצים לדרוש את ה': הם יכולים לנסות ולהשתדל, אבל זה חסר תקווה: אין מי שמקשיב להם בצד השני.

1. "ישראל באומות בבחינת הלב באיברים"

אחרי שהציג החבר את תפישתו ביחס להשגחה על ישראל והעמים, מקשה המלך על החבר שטען שפרק נ"ג בספר ישעיהו נאמר על עם ישראל:

"אמר הכוזרי: איך יהיה זה משל לישראל, והרי נאמר: 'אכן חליינו הוא נשא', בעוד שמה שפגע בישראל פגם הם רק מסיבת חטאיהם?" (ספר הכוזרי ב', לה).

לדברי החבר, הנביא רואה את עם ישראל כסובל עבור חטאי העולם. על כן תמה המלך, משום שעם ישראל סובל בשל חטאיו שלו! כיצד אם כן ניתן לומר שהוא נושא עליו את חטאי העולם? החבר מודע לקושי, ומשיב:

"ישראל באומות בבחינת הלב באיברים, רב מחלות מכולם ורב בריאות מכולם... בלב יש רצף של מחלות הבאות עליו לסירוגין: דאגה, יגונות, חשש, קנאה, איבות, אהבה, שנאה ופחדים. מזג לעתים נהפך ומשתנה בשל נשימה יתרה או לקויה, כל שכן בגלל מאכל גרוע או משקה גרוע, תנועות, התעמלות, שינה ויקיצה -

כולם משפיעים עליו, בעוד שאר האיברים במנוחה" (ספר הכוזרי ב', לו, לח).

על פניו, האמירה "ישראל באומות בבחינת הלב באיברים" מורה על כך שיש לאברים חשיבות במידה מסוימת, ובנמשל, גם לאומות העולם. עם זאת, קריאה זהירה יותר תראה שלא לכך כיוון ריה"ל, וכל מטרת האמירה היא להבהיר שהלב יכול להיפגע בשל סיבות רבות ומגוונות. גם בנמשל, אין הכוונה שיש לאומות חשיבות, אלא רק שעם ישראל נפגע לא רק בגלל חטאיו, אלא גם כתוצאה ממעשי האומות. לעומתו, אומות העולם אינן 'זוכות' לעונש, כי הקב"ה מתנכר אליהן.

ההבנה שריה"ל לא התכוון כאן לתת חשיבות לאומות איננה מוטלת בספק. ראשית, התפקיד שלשמו הובא המשל הוא להסביר כיצד ישראל סובלים ממעשיהן של אומות העולם – ולא כדי להעצים את מקומן של האומות. שנית, כל פרשנות אחרת שתקנה חשיבות גדולה יותר לאברים – וממילא לאומות – תידרש להסביר את הפער בין דברי ריה"ל כאן, לבין הדברים שראינו לעיל, שם הוא מתארן כ"אומות המתות" שאין קשר בינן לא-להים. מוזר לטעון שריה"ל חזר בו כל כך מהר מטענתו שהא-ל **מתעלם** ממעשי האומות, וסביר יותר שדבריו כאן אמורים להתאים לדבריו הסמוכים ולהמשיך במסר זהה. מעבר לכך, ריה"ל איננו זונח את גישתו המקורית, אלא ממשיך לאחוז בה:

"כשם שאת הלב תוקפות מחלות משאר האיברים, כגון תאוות הכבוד, הקיבה והאשכים בגלל מזגם הגרוע, מקבלים ישראל מחלות בגלל הידמותם לאומות, ככתוב 'ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם'" (ספר הכוזרי ב', מד).

אומות העולם מתנהלות בדרכים בעייתיות, עם ישראל סופג את השפעותיהן הרעות ובשלב הבא הוא חוטא ונענש. חולשת האיבר אינה גורמת למחלה (לא של הלב ולא שלו) אלא רק מצד השלכותיה הרעות על מחלתו של הלב. אז, הלב עלול לחטוא ועל כך הוא יענש. אם כן, לא פעולת האיבר יוצרת חולי אלא החשש הוא מפני הליכה של הלב בעקבות האיבר וחזרה על אותה טעות. הקב"ה אדיש

לחלוטין למעשי הגויים ומנהל את תורת הגמול בבלעדיות כלפי עם ישראל, ואך ורק על מעשיו שלו:

“רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם. אלה הן המחלות” (ספר הכוזרי ב', מד).

סיבת פקידת העוונות על עם ישראל היא כיוון ש"רק אֶתְכֶם יִדְעֵתִי מִכָּל מְשֻׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה" (עמוס ג', ב).¹² ידיעה זו גורמת לכך שהקב"ה מעוניין בהחלמתם ולצורך כך פוקד עליהם צרות:

אשר להחלמה... הוא אינו משאיר עלינו חטאים רבים מצטברים, שמא יגרמו שנאבד כליל... הצרות הפוקדות אותנו גורמות לתיקון דתנו, לטהרת הטהור בינינו ולפליטת הסיגים מתוכנו. ובהיותנו טהורים ומתוקנים ידבק הדבר הא-להי בעולם הזה" (ספר הכוזרי ב', מד).

מטרת הצרות שעם ישראל סופג אינה רק עונש כגמול על חטאיו, אלא גם לרפאו ולטהרו. זאת בניגוד ברור לאומות, שיכולות להתדרדר עד לאבדון המוחלט בלי לקבל דרך לתיקון. כעת מובן בהחלט לא רק מדוע עם ישראל נושא בעול הצרות, אלא מדוע הוא עושה זאת לבדו, בזמן ששאר העולם שקט ורגוע. בעיני ריה"ל, זו בדיוק הסיבה שהמשל בפרק נ"ג בישעיהו אכן נאמר על עם ישראל:

“לכן סביר שייאמר בכגון זה: 'אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם'. הפכנו נושאים בעול בשעה שהעולם בשלווה ובמנוחה” (ספר הכוזרי ב', מד).

הסיבה להתעניינות הא-להית במעשי עם ישראל ובתגובתו המתמדת אליהם נועדה כדי לאפשר ל"דבר הא-להי" לחול על העם:

“הכל נמשך בשביל אותה הסגולה, כדי שידבק בה הדבר הא-להי” (ספר הכוזרי ב', מד).

“הדבר הא-להי” שייך רק בעם ישראל, ולכן רק עליו מביא הקב"ה סבל מיוחד, כדי לתקנו ולטהרו למימוש סגולתו.

¹² השוו לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ג, א"ב).

ז. "כל ההולך בעקבותיה יהפוך להיות ממנה באמת?"

עד כה ראינו מסר פרטיקולרי במובהק בדברי ריה"ל: שאר האומות הן "מתות", אין להן חשיבות עצמית והן אינן זוכות לקשר עם הא-ל. "הדבר הא-להי" שייך רק בישראל, ואפילו גוי שמתגייד איננו שווה לחלוטין למי שנולד יהודי. עם זאת, ייתכן שהקביעה האחרונה איננה מוחלטת, משום שבמקום אחר ריה"ל אומר דברים הפוכים בתכלית:

"כן דת משה: כל ההולך בעקבותיה יהפוך להיות ממנה באמת..."

כולם ייהפכו פרי והעץ יעשה אחד" (ספר הכוזרי ד', כג).

נדמה שתפישות היסוד של החבר משתנות בשלב זה של הדיון. אם קודם לכן, "הדבר הא-להי" תורשתי, כאן רואים שכולם יכולים להצטרף: לא עוד צאצאי יעקב "גרעין" ו"פרי" והשאר "קליפות", אלא כולם פרי. קודם לכן, כאשר המלך שואל מדוע לא כולם זכו לקבל את הצו הא-להי, הוא נענה בשאלה רטורית שהבהירה שזה הגיוני לחלוטין, בדיוק כפי שאיננו שואלים למה נבראו בעלי חיים ולא כולם בני אדם. כאן האמירה הפוכה לגמרי: הכל יכולים ללכת בעקבות התורה ולהפוך להיות חלק ממנה באמת. נעלמו הפערים המהותיים שבהם האמין החבר. הכיצד?

כדי להסביר את השינוי הדרמטי הזה, נראה את הקשר המשפט. לפני כן, המלך טוען שה"אור" שבדת היהודית נעלם:

"דעך אותו אור שאתה מתאר באופן שלא סביר שיחזור ויופע.

הוא נמחה עד כדי שאין לחשוב שיהיה לו תיקון" (ספר הכוזרי

ד', כ).

בתגובה, החבר מבטל את טענת המלך:

"הוא דעך רק בעיני מי שאינו רואה אותנו בראיית הלב ומסיק על

סמך שפלותנו, עליבותנו ופיזורנו שדעך אורנו, ומסיק מהתגברות

של זולתנו, מנצחונו בעולם ומהשתלטותו עלינו שיש לו אור"

(ספר הכוזרי ד', כא).

כלומר, מנקודת מבט חיצונית שמוודדת הצלחה רוחנית על סמך הצלחה פוליטית, אכן ה"אור" דעך והנצרות והאסלאם נראים זוהרים

יותר – אבל לא זו נקודת המבט הנכונה. כדי להסביר מהי נקודת המבט הנכונה, מביא החבר את משל הזרע:

“לא-להים יש באשר לנו סוד וחכמה, כחכמה שבזרע הנופל לאדמה. הוא משתנה והופך כלפי חוץ לאדמה, מים וזבל. למראית עין אין נשארים לו עקבות גלויים לחוש” (ספר הכוזרי ד', כג).

הזרע שנופל לאדמה מאבד את כל העקבות הגלויים שלו, ונדמה שהוא נעלם לחלוטין. אך בהמשך:

“הוא הופך את האדמה ואת המים לטבע שלו, מעביר אותם שלב אחר שלב, עד שהוא מעדן את היסודות וגורם להם להיות כמות, מוציא קליפות ועלים וכדומה” (ספר הכוזרי ד', כג).

אף שלצופה נדמה שהזרע נעלם, לאמיתו של דבר הוא ממשיך להתקיים ואף משפיעה על סביבתו שלו עד ש“היסודות” הופכים להיות “כמותו”. התהליך לא נגמר כאן, והוא ממשיך:

“והיה כאשר יזדכך הגרעין ויהיה ראוי שישרו עליו הדבר הא-להי וצורת הזרע הראשון, יתן אותו העץ פרי הדומה לפרי שממנו היה הזרע שלו” (ספר הכוזרי ד', כג).

שיאו של התהליך ביצירת דור חדש: הזרע – שבינתיים הפך לעץ – מניב פרי שבתוכו נמצא זרע חדש, הדומה לזרע המקורי:

“והיה כאשר יזדכך הגרעין ויהיה ראוי שישרו עליו הדבר הא-להי וצורת הזרע הראשון, יתן אותו העץ פרי הדומה לפרי שממנו היה הזרע שלו” (ספר הכוזרי ד', כג).

כל זה המשל. הנמשל הוא כמובן עם ישראל, שבמצבו עסק החבר:

“כן דת משה: כל ההולך בעקבותיה יהפוך להיות ממנה באמת, אף אם כלפי חוץ הוא דוחה אותה. האומות האלה הן רק הכנה והקדמה למשיח המיוחל שהוא הפרי. כולם ייהפכו פרי כאשר יכירו בו והעץ ייעשה אחד. אזי יוקירו את השורש שהיו מבזים אותו” (ספר הכוזרי ד', כג).

בימות המשיח הכל יכירו בדעה הנכונה, ויהיו פירותיו של עץ אחד. הגויים יקבלו על עצמם את הדת היהודית ויהפכו לפרי. אף על פי

שהיום הדת היהודית שפלה, לעתיד לבוא הכל יוקירו את היהודים שהיו לשורש העץ במשך כל הדורות.

בשלב זה, יש שתי אפשרויות להבין מהו השלב הסופי בתהליך:

א. כולם יהפכו לפרי זהה לגמרי – לא יישאר שום פער בין ישראל לעמים. העץ יעשה אחד באופן מוחלט. בשלב הזה, הכל יוקירו את ישראל על שימור היהדות לאורך הדורות.

ב. בני הדתות האחרות יצטרפו לדת היהודית ויקיימו את המצוות – אבל עדיין לא ישוו ל'אזרח', למי שהוא מבני יעקב. ההוקרה היא לא רק על שימור היהדות למרות הסבל והביזיון שהיו מנת חלקם לאורך השנים, אלא גם על כך שנותרה לעם ישראל קרבה דוחנית גבוהה יותר לקב"ה.

בין כך ובין כך, את הפער ביחס לשאר דבריו של ריה"ל בנושא, לעומת העלמות הפער שבין ישראל לעמים המתוארת כאן, ניתן להסביר בצורה פשוטה מאוד: ברור שמשל העץ והפרי עוסק באחרית הימים, שהיא מציאות אחרת ושונה מהעולם הטבעי הנוכחי.¹³ אם כן, מחשבתו של ריה"ל שבעולמנו אנו, אפילו אם אומה שלמה מתגיירת יישאר פער בינה לבין עם ישראל ה'מקורי'. כך עולה מסיפור הגיור של הכוזרים:

"המלך והוזיר... מתמידים להחזיק בדת היהודים... גילו את הסוד ברבים והתחזקו להכניס את שאר הכוזרים בדת היהודים. הם הזמינו מן הארצות חכמים וספרים ולמדו את התורה... הם אהבו את הדת" (ספר הכוזרי ב', א).

למרות אהבתם ליהדות, למרות שהתגיירו כהלכה ולמדו את התורה – עדיין נותר פער בינם לבין צאצאי יעקב, ואפילו הם היו מודעים לכך:

¹³ ראייה טובה לכך עולה מהציטוט הבא: "כאשר יאוחה לבנו" כלומר בית המקדש, "נאוחה גם אנו, בין אם נהיה רבים בין מעטים ובכל מצב שיודמן, כי המחבר אותנו הוא הא-לוה החי. הוא קוננו והמחזיק אותנו" (ספר הכוזרי ב', לב). כלומר, לא המציאות הטבעית של עם ישראל היא שתגרום לבניין המקדש אלא בניין המקדש, בפשטות על ידי בחירתו של ה', במנותק מהמציאות הטבעית, הוא שיגרום למציאות הטבעית להשתנות ולעם ישראל להתחזק.

"הם כיבדו את האזרחים מקרב בני ישראל" (ספר הכוזרי ב', א).

הגיור ההמוני לא הפך את הכוזרים שהתגיירו לחלק בלתי נבדל מעם ישראל: הכוזרים נותרו כוזרים שהתגיירו, ומעמדם – כיהודים – נותר שונה משל בני ישראל ה'מקוריים'. המשיכה להתקיים הבחנה ברורה בין גר ל"אזרח", וה"אזרחים" זכו לכבוד.

אם נחזור למשל העץ והפרי, מסתבר שהכבוד שהכוזרים נותרים לאזרחים מקרב בני ישראל מקביל להוקרת השורש – עם ישראל – שיביעו בני הדתות האחרות לעתיד לבוא, כאשר יצטרפו לעם ישראל ויהיו לחלק מהפרי. לאור הקבלה זו, ניתן להכריע כאפשרות השנייה שהצענו בהבנת הנמשל: אף על פי שכל העמים יצטרפו ליהדות, הפער בין בני יעקב לגרים שמצטרפים לעם ישראל יוותר לעד, אפילו באחרית הימים.

ה. סיכום ביניים¹⁴

דיה"ל מגדיר את א-להים באמצעות התגלותו לבני ישראל, שהם עם סגולה. הסגולה הרוחנית עוברת בתורשה מאדם הראשון לצאצאיו. בתחילה רק לגרעין הנבחר מצאצאיו, ולאחר מכן לכל בני יעקב, שכולם בגדר "סגולה". בחירת ישראל בידי הקב"ה אינה נובעת מתכונה שהם פיתחו בכוחות עצמם, אלא מתכונה א-להית מיוחדת שה' נטע בהם, הגורמת ל"דבר הא-להי" לשרות בעם ישראל. בזכות התכונה התורשתית הזו עם ישראל זוכה לקבל את התורה.

כאמור, התייחסותו של ה' מיוחדת דווקא לעם ישראל שקיבל צו א-להי. כתוצאה מכך, רק עם ישראל הוא אומה חיה בעלת זיקה לריבונו של עולם. בניגוד אליו, אומות העולם הן "אומות מתות" והקב"ה איננו מתעניין במעשיהן – אפילו כשהן משתדלות ומחפשות את הקשר עימו, הן אינן זוכות לו. זאת, משום שהקשר עם הקב"ה איננו תלוי בכך, אלא בבחירתו להתעניין בברואיו.

¹⁴ [הערת העורך: לפרשנות חלופית לדברי דיה"ל, עיינו במאמרו של מו"ר רה"י הרב יעקב מדן, 'על סגולת ישראל במשנתו של דיה"ל' שהתפרסם בגיליון הקודם (הרהורים מותרים א'), עמ' 35-50; א.ב.ב.].

תפישה זו משפיעה אף על הבנת אחרית הימים: כאמור, הקב"ה מתעניין רק בעם סגולה, בפרי ולא בקליפה. מכיוון שכך, באחרית הימים האידיאל הוא שכולם יצטרפו לאומה החיה, כולם יהפכו לפרי ולא יישארו קליפות. מצד שני, נדמה שאף אז יהיה פער בין בני יעקב לשאר המתגיירים, בדיוק כפי שנותר פער בין הכוזרים לאחר גיורם לעם ישראל שאליו הצטרפו.

רמב"ם

א. "א-לוה העולם אדון כל הארץ"

את חיבורו הגדול, פותח הרמב"ם בעקרון הבסיס שעליו הכל מושתת:

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא וכל הנמצאין מן שמים וארץ ומה שביניהן לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (משנה תורה הל' יסודי התורה, א', א [על פי מהדורת מפעל משנה תורה, וכן בהמשך המאמר]).

הרמב"ם איננו מדבר על התגלות ולו ברמז, אלא על "עמוד החכמות" – יוצא אם כן שלהשגת "יסוד היסודות" מספיק עיון שכלי בלבד ולא בהתגלותו של הקב"ה לאדם ככלל, או לעם ישראל בפרט. בהתאם לדרך שבה משיגים אותו, הא-ל מתואר כך:

"המצוי הזה הוא א-לוה העולם אדון כל הארץ" (משנה תורה הל' יסודי התורה א', ה).

הא-ל איננו מתואר באמצעות זיקה לקבוצת אנשים מסוימת, אלא כ"אדון כל הארץ". שתי המצוות הראשונות במשנה תורה מורות על הבנת "עמוד החכמות":

"וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' א-להיך. וכל המעלה על דעתו שיש שם א-לוה אחר חוץ מזה עבר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וכפר בעקר שזה הוא העקר הגדול שהכל תלוי בו" (משנה תורה הל' יסודי התורה א', ו).

כמובן, בחירת הרמב"ם לפתוח את חיבורו ההלכתי הגדול דווקא בהלכות יסודי התורה שעוסקות בפילוסופיה, אינה מקרית, ונובעת מתפישתו "שזה הוא העיקר הגדול", שהתורה כולה תלויה בו. לא ניתן

לעסוק בחיובים הלכתיים אחרים לפני שעוסקים בעקרון היסודי ביותר.¹⁵

ב. התיאור ההיסטורי - האנושות ועם ישראל

את הלכות עבודה זרה, פותח הרמב"ם בתיאור היסטורי. בתחילה, כל בני העולם החזיקו בדעות הנכונות וניסו לעבוד את ה', אלא שהם טעו באופן העבודה:

"בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ונבערה עצת חכמי אותו הדור ואנוש עצמו מן הטועים. וזו היתה טעותם אמרו הואיל והאל-ל ברא כוכבים אלו... וחלק להם כבוד... ראויין הם לשבחם ולפארם... וזהו רצון הא-ל... כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו וזה הוא כבודו שלמלך. כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עקר עבודה זרה... כלומר הכל יודעים שאתה הוא הא-ל לבדך אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא" (משנה תורה הל' עבודה זרה א, א).

העבודה הזרה התחילה דווקא בשל אנשים שכיוונו לעבודת ה' ורצו לעשות את רצונו. אנוש בעל הכוונות הטובות היה ממתקני הדרך לעשיית רצון הא-ל באמצעות מתן כבוד לגרמי השמיים. לאחר שנים, התחיל תהליך התדרדרות שבמהלכו אנשים התחילו לדמות שיש לכוכבים כוחות עצמאיים ולכן ראוי לעבוד אותם כשלעצמם

¹⁵ נעיר כי במשנה תורה הרמב"ם משלב בין הלכה לתאולוגיה, ואכן כאשר תיאר את הסיבה לכתיבת החיבור באגרת, כתב: "חברתי זה החיבור... לשם ה' יתעלה, כי אני חי ה' קנא קנאתי לה' א-להי ישראל, בראותי אומה מבלי ספר מחוקק כולל באמת ומבלי דעות אמיתיות ומבוררות". הוא מתאר כאן שתי מטרות: א. יצירת קודקס הלכתי. ב. דעות אמיתיות ומבוררות. ממילא, כתוצאה מכך, הוא מבטא חשש לטעויות משני הצדדים הללו: "ידעתי ונתאמת לי בעת שחברתי, שהוא יפל בלא ספק... לידי המתחיל בעיון, המבהיל, המשתבש, שיקשו עליי מקומות ממנו מפני שלא ידע להם עקר, או שתקצר דעתו מלדקדק מה שדקדקתי. ולידי הירא שמים לפי מחשבתו, הקופא על שמריו, הטפש, שיתפש על מה שנכלל בו מיסודי האמונה" (אגרת לר' יוסף בר' יהודה בענין המחלוקת עם ראש הישיבה, עמ' ש"א במהדורת הרב שילת).

ולא משום שהא-ל חלק להם כבוד. תפישה שגויה זו התפשטה בכל העולם:

“ופשט דבר זה בכל העולם לעבד את הצורות בעבודות משנות זו מזו ולהקריב להן ולהשתחוות. וכיון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו... אבל צור העולמים לא היה שם מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם כגון חנוך ומתושלח ונח ושם ועבר. ועל דרך זו היה העולם מתגלגל והולך עד שנולד עמודו שלעולם שהוא אברהם אבינו” (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ב).

בעיני הרמב"ם, האידיאל הוא העולם כפי שהתנהל עד לימי אנוש, עולם שכולו עובד את הא-ל, וברור שהמציאות שהתקיימה החל מדור אנוש היא אסון דתי. אם בעבר כל העולם ידע את השם הנכבד והנורא ועבד אותו, ההידדרות המשיכה עד שרק יחידי סגולה בלבד ידעו את צור העולמים.

כאן יש לשים לב לנקודה נוספת. הרמב"ם מביא רשימה מסוימת של יחידי סגולה, כאשר בפשטות היה ביניהם קשר: חנוך הוא אביו של מתושלח, נח אביו של שם, וחז"ל מדברים לא אחת על בית המדרש של שם ועבר. למרות זאת, הרמב"ם בוחר להתעלם מכל קשרי הקרבה האלו, והוא איננו מציין – אפילו ברמז – שהיה קשר ביניהם. לא זו אף זו, על אף הקשרים שמצאו חז"ל בין אברהם לשם ועבר, הרמב"ם איננו מזכיר זאת, וברור מדבריו שאין כאן שושלת, משפחה אחת של יודעי האמת, אלא יחידים הפועלים כבודדים.¹⁶ נדמה שההתעלמות המכוונת של הרמב"ם נובעת מכך שהוא תופש את דת האמת כידעיה פילוסופית שכל אדם בעולם יכול להגיע אליה, ללא תלות בייחוסו. הראשון שפעל כדי להחזיר את דת האמת היה הפילוסוף הגדול – אברהם אבינו:

¹⁶ הוא לא בהכרח סובר שלא היה ביניהם קשר, אך לענייננו חשוב שהוא איננו מתייחס אליו, ושהוא טורח לספר שאברהם הגיע להשגת הא-ל באופן רציונאלי, כפי שנראה מיד.

“כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן ולחשב ביום ובלילה והיה תמה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר אלא משקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטפשים. ואביו ואמו וכל העם עובדין עבודה זרה והוא היה עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה” (משנה תורה הל’ עבודה זרה א’, ג).

אברהם אבינו חי בעולם של בורים וטיפשים. סביבתו האמינה בעבודה זרה, ואפילו הוא שותף בכך. אלא שהוא שאל, חקר ודרש. הוא לא הסתפק במענה שאליו הגיעו אחרים, והבין שיש קשיים פילוסופיים בעבודה הדתית הרווחת בעולם. כל זאת, הוא עשה בלי הדרכה חיצונית, אלא בזכות תהליך חשיבה פנימי ועצמאי, תהליך שלבסוף הוביל אותו אל האמת:

“וידע שיש שם א-לוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא א-לוה חוץ ממנו. וידע שכל העם טועים ודבר שגרים להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם” (משנה תורה הל’ עבודה זרה א’, ג).

לא רק שאברהם אבינו הצליח להבין שיש א-לוה אחד לעולם, אלא שהוא אפילו הצליח לשחזר מה גרם לעולם לטעות. אברהם לא נעצר כאן. מכיוון שהאידיאל אינו תורה של יחידים ואף לא של אומה אחת אלא עבודת ה’ כלל אנושית, הוא הפיץ את משנתו החינוכית ברבים:

“ובן ארבעים שנה כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. ושבר את הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבד אלא לא-לוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים. וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם א-לוה אלא אלו” (משנה תורה הל’ עבודה זרה א’, ג).

אברהם לא הסתפק בהנחלת האמת התיאולוגית לעולם בלבד, אלא אף הורה להימנע מעשיית הדברים שהובילו לטעות – ואת כל זה

הוא עשה בדרך אגרסיבית למדי: באמצעות העברת שיעורים ופרסום האמת, במתן תשובות נכונות לטועים, בעריכת דין עם מאמיני העבודה הזרה, ואפילו בהוראה לציבור שיש לאבד את כל הצורות, כולל שבירת הצלמים בעצמו. לבסוף, הוא הצליח להוכיח זאת בדרך ההיקש לא רק לעצמו אלא אף לאחרים,¹¹ מה שהכניס אותו לסכנה:

“כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להרגו נעשה לו נס ויצא לחרן והתחיל לעמד ולקרות בקול גדול לכל העם ולהודיעם שיש א-לוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם” משנה תורה ה' עבודה זרה א', ג).

העובדה שהמלך רצה להורגו לא גרמה לו להפסיק את פרסום האמת, אלא רק הגבירה את כוחו. קודם לכן, הוא פנה רק לבני אור כשדים. מעתה, הוא התחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול בעולם כולו, כשהוא עובר ממקום למקום ומודיע את שיטתו ברבים. לא זו אף זו, הוא דאג להסביר זאת לכל אחד באופן אישי, על פי דעתו:

“וכיון שהיו העם מתקבצין לו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד לפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת” (משנה תורה ה' עבודה זרה א', ג).

אברהם אבינו יכול היה להסתפק באמירה כללית יותר, ללא בירור אישי לכל אחד ואחד. ממה נובעת ההדגשה היתרה של “כל אחד ואחד לפי דעתו”? מסתבר שהצורך בדיעה אישית של כל אחד “לפי דעתו”, מבוסס על הבנת הרמב"ם את “יסוד היסודות” שמתבטא במצוות העשה הראשונה והיא “לידע שיש שם מצוי ראשון...” (יסודי התורה

¹¹ בעיני ריה"ל התיאור הזה הוא אבסורד גדול. למשל: “התברר לי ההבדל בין א-להים לה' והבינותי מה ההבדל בין א-להי אברהם לאלהי אריסטו. אל ה' יתעלה משתוקקים בתשוקה, בחוויה ובחזון; אל א-להים נוטים מתוך היקש... אברהם... חזה מה שחזה מן הדבר הא-להי בחוויה ולא בהיקש... ואיך לא יולול בהיקשיו הקודמים?” (ספר הכוזרי ד', טו"ז). לשיטתו, לא רק שאברהם אבינו לא שכנע אחרים בהיקש, אלא אפילו הוא עצמו חזר בו מהיקשיו השכליים. זה נובע מכך שהדרך להגיע לה' היא דרך התשוקה והחזון, ולאחר שחווה את “הדבר הא-להי”, הבין אברהם את טעותו המקורית בניסיונותיו להשגת ה' דרך השכל.

א, א', א), שהרמב"ם מכנה "העיקר הגדול שהכל תלוי בו" (שם, ו). לכן, אברהם אבינו דצה שכל אחד יבין כפי דעתו – משום שלא ניתן להסתפק באמירה כללית, ויש צורך בהבנה אמיתית של כל אדם "לפי דעתו".¹⁸ כתוצאה מההליך הגדול הזה, הוא הצליח להשפיע על ההמונים:

"עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם. ושתל בלבם העקר הגדול הזה וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

לא רק שאברהם אבינו החזיר המונים בתשובה, אלא גם דאג שממשיכיו ינהגו כמותו. הוא חיבר ספרים, ולימד את יצחק בנו, שבתורו המשיך את דרכו:

"וישב יצחק מלמד ומחזיר. ויצחק הודיעו ליעקב ומנהו ללמד וישב מלמד ומחזיר כל הנלוים אליו" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

בעוד את אברהם הוא מתאר כמי שעמד וקרא בקול גדול, ועבר מעיד לעיר ומממלכה לממלכה, את יצחק ויעקב הוא מתאר כמי שישבו ולימדו במקומם. כמו כן, אברהם מתואר כמי שקיבץ אלפים ורבבות, ובתיאור המקביל אצל יעקב אבינו מדובר רק על "כל הנלוים אליו". הוא לא יצא למסעות 'החזרה בתשובה' המוניים, אלא החזיר את המעטים שהגיע למקום ישיבתו שלו. יתרה מכך, מהמשך התיאור עולה שיעקב משקיע את מרב המאמצים בעיקר בבניו, ולא בנלוים אליו:

"ויעקב אבינו למד בניו כלם והבדיל לוי ומנהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך ה' ולשמר מצוות אברהם. וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממנה אחר ממנה כדי שלא ישתכח הלמוד" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

¹⁸ עיינו למשל במורה הנבוכים ח"ג, כ"כח. בפרט: "תדע שהתורה הודיעה את תכליתן של הדעות הנכונות שהשלמות האחרונה מושגת על ידיהן וקראה להאמין בהן רק באופן כללי; והן קיום הא-לוה יתעלה, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו. כל אלה תכליות אחרונות שאינן מתבררות בפירוט ובהגדרה אלא לאחר הגדרת דעות רבות" (ח"ג, כח); וכן: "דעות בלבד, שהעיון הביא אליהן והחקירה חייבה אותן" (ח"ג, כז).

יעקב אבינו לימד את בניו כולם. הוא ציווה שלא יפסיקו מלמד מבני לוי ממונה אחר ממונה. אבל, נדמה שבזמן שהוא דאג שהתורה לא תשתכח מבניו, הוא שילם על כך מחיר בחזון הגדול של הפצת תורה בשאר העולם: שלא כסבו אברהם, יעקב כבר לא ניסה להפיץ את דת האמת בעולם כולו, אלא הסתפק בלודא שבני לוי ימשיכו ללמד את דת האמת, כדי שלא ישתכח הלימוד מבניו. אם כן, יעקב אבינו 'משמר את הגחלת' וכבר איננו עוסק בהפצת האור. כמובן, יש בכך יתרונות – יעקב, 'מיטתו שלמה', וכל בניו המשיכו בדרכו; יתרה מכך, הגחלת מתגברת בלימוד המשותף בישיבה לבני יעקב ולנלווים עליהם וכך נוצרת אומה היודעת את ה':

"והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלווים עליהם ונעשית בעולם אמה שהיא יודעת את ה'" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

המעבר מדור לדור בקרב בני ישראל לא נבע מתכונה מולדת כי אם מעבודה קשה על הנחלת דת האמת לאומת המאמינים. ממילא, האומה לא כללה את בני יעקב בלבד, אלא גם את הנלווים עליהם. לשיטת הרמב"ם, אין שום פער בין צאצאים גנטית לבנים רוחניים כולם גם יחד נהיו לאומה היודעת את ה'.

למהלך של יעקב אבינו יש גם מחיר – נעלם החזון הגדול של "א-לוה העולם, אדון כל הארץ". בפועל, אפילו האומה לא החזיקה מעמד לאורך זמן:

"עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמד מעשיהן ולעבד עבודה זרה כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות. ומעולם לא עבד שבט לוי עבודה זרה" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

בני ישראל נטמעו במצרים ולמדו ממעשיהם. נדמה שמדובר בתוצאה הישירה של העובדה שהאנושות כולה סרה מדרך האמת. מרגע שעוברים להיות אומה ולא עולם, עם ישראל צריך להתמודד ולעמוד יחידי בפרץ. שימור הגחלת הצליח רק אצל לוי שהתמנה לאחדאי על שימור הלימוד, אבל הוא לא הצליח להפיץ את משנתו הרוחנית

אפילו בקרב בני ישראל. ההתמודדות הזו נכשלה עד כדי כך שהרמב"ם מתאר:

"וכמעט קט היה והעקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העמים ותעיתם" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

נסכם את תהליך ההידרדרות בקצרה: לאחר בריאת העולם, האנושות כולה עבדה את ה' ולאט לאט הידרדרה עד שנותר מצב של יחידים בלבד. אברהם אבינו שב ולימד אלפים ורבבות את דרך האמת. אצל יעקב, זה הצטמצם לבניו ולכל הנלווים אליו וכך נותרה רק אומה אחת היודעת את ה', כאשר הוראת דרך ה' גם היא מצטמצמת – לשבט לוי לבדו, שגם לגביו הדגש המרכזי בתיאור הוא לא עבודת ה' שלו באופן כללי, אלא בעיקר שהוא לא עבד עבודה זרה. לכן, התיאור הוא שכמעט נעקר העיקר ששתל אברהם. בשלב הזה, ה' זכר לעם ישראל חסד בזכותו של אברהם אבינו ושלח את משה רבנו:

"ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבנו ורבן שלכל הנביאים ושלחו" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

הקב"ה שמר את שבועתו לאברהם אבינו ולכן מינה את משה רבנו לשליחותו:

"כיון שנתנבא משה רבנו ובחר ה' בישראל לנחלה הכתירן במצוות והודיען דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודה זרה וכל הטועין אחריה" (משנה תורה הל' עבודה זרה א', ג).

נבואתו של משה ובחירתו של ה' בישראל הובילו לשלושה דברים: א. נתינת מצוות לעם ישראל. ב. הוראת הדרך לעבודת ה'. ג. הוראת דין העבודה הזרה "וכל הטועין אחריה".

הפער בין משה רבנו לאברהם אבינו הוא שאברהם אבינו הסתפק בידיעת האמיתות. משה רבנו בשליחותו של הקב"ה לא הסתפק בכך – אלא 'הכתיר' את ישראל במצוות. הדרך לקיים אומה היודעת את ה' לאורך זמן אינה באמצעות ידיעת האמיתות אלא מבוססת על מצוות מעשיות (שבתורן יכולות להנחיל דעות). לכן, הרמב"ם כותב על אברהם אבינו שהוא לימד את בני דורו את "דרך האמת", ואילו

בתארו את משה הוא משנה את לשונו וכותב שהוא לימד את "דרך עבודתו". אברהם לימד אמיתות תיאולוגיות. משה העניק לעם ישראל תורת חיים.

ג. טעמי תורה ומצוות

נדמה שהדברים מסתברים לאור הסברו של הרמב"ם לטעמי המצוות. לדעתו, לכל מצווה יש טעם:

"שיטתנו כולנו, ההמון ויחידי הסגולה, היא שלכולן יש טעם... כלומר שיש תכלית מועילה לציווי או לאיסור מסוים" (מורה הנבוכים ח"ג, כו [מהדורת מפעל משנה תורה, וכן בהמשך המאמר]).

התועלת הסופית של כל מצווה היא אחת משתיים:

"מטרתה של התורה בכללותה היא שני דברים: תיקון הנפש ותיקון הגוף" (מורה הנבוכים ח"ג, כז).

המטרה הראשונה היא "תיקון הנפש", המתואר כך:

"תיקון הנפש הוא שהמון העם ישיגו דעות נכונות כפי יכולתם... ברור הוא שבשלמות הזאת אין מעשים ולא מידות, ואין היא אלא דעות בלבד, שהעיון הביא אליהן והחקירה חייבה אותן" (מורה הנבוכים ח"ג, כז).

המטרה השנייה היא "תיקון הגוף", המתואר כך:

"תיקון הגוף מתקיים בתיקון מצבי מחייתם אלה עם אלה" (מורה הנבוכים ח"ג, כז).

הרמב"ם מוסיף ומבאר שהמטרות אינן זהות בחשיבותן, ותיקון הנפש חשוב מתיקון הגוף:

"דע שמבין שתי המטרות האלה - אחת מהן קודמת במעלה ללא ספק, והיא תיקון הנפש, כלומר הקניית דעות נכונות. ואלו השנייה, כלומר תיקון הגוף, קודמת בטבע ובזמן, והיא הנהגת המדינה ותיקון מצבי כל יושביה במידת האפשר" (מורה הנבוכים ח"ג, כז).

אמנם, תיקון הגוף הוא תנאי הכרחי לתיקון הנפש, ולכן קודם לו בזמן:

“כי אין להשיג את הכוונה הראשונה אלא לאחר השגת זו השנייה”
(מורה הנבוכים ח”ג, כז).

יתרה מזאת, משתמע שתיקון הגוף איננו יעד עצמאי, אלא ורק כלי להשגת שלמות הדעת:

“שלמותו הראשונה היא שיהיה בריא... שלמותו האחרונה היא שייעשה הוגה בפועל... ברור גם שאי אפשר להשיג את השלמות הנכבדה הזאת אלא אחרי השגת השלמות הראשונה, כי האדם אינו יכול לתפוס מושכל, אפילו הסבירו לו אותו, וכל שכן אם יתעורר לכך מעצמו, כאשר הוא כאוב או ברעב” (מורה הנבוכים ח”ג, כז).

בלא השלמות החברתית אין שום דרך להתעלות לשלמות הדעת:

“רק לאחר השגת השלמות הראשונה תיתכן השגת השלמות האחרונה, שהיא בלי ספק נכבדה יותר, והיא ולא אחרת סיבת הקיום המתמיד” (מורה הנבוכים ח”ג, כז).

אם מטרת כלל המצוות היא הגעה לשלמות הגוף ולשלמות הדעת, ומטרתה האמיתית של שלמות הגוף היא יצירת תנאים מתאימים לשלמות הדעת, אזי היעד הסופי של כל המצוות הוא הקניית הדעות הנכונות. סיבת הקיום המתמיד היא שלמות הדעת, היא הדבר החשוב באמת ואליה יש לשאוף. אכן, הרמב”ם חותם את מורה הנבוכים בתיאור שלמות זו:

“המין הרביעי הוא השלמות האנושית האמיתית, שהיא השגת המעלות השכליות, כלומר תפיסת מושכלות המלמדות דעות נכונות במטפיזיקה. וזו היא התכלית האחרונה, והיא המביאה את האדם לשלמות אמיתית, והיא לו לבדו, והיא הנותנת לו קיום נצחי. ובה האדם אדם” (מורה הנבוכים ח”ג, נד).

המטרה העליונה היא השלמות האנושית האמיתית, שהיא השגת המעלות השכליות, “ובה האדם אדם”. הדרך לכך היא הכתרת עם ישראל בתורה ומצוות ובעזרתן הם יחזיקו בדעות הנכונות. כך, לאחר שני הכישלונות שהתרחשו – בעולם כולו בימי אנוש, עד שתיקן

אברהם אבינו, ובקרב בני יעקב במצרים – שבמסגרתם כמעט אבדה דרך האמת, לא נותרה ברירה אלא למצוא מסלול חלופי. המסלול החדש עובר דרך המצוות, דרך תורת חיים, זו הדרך לתיקון הדעות. לא את נבואת משה בלבד רואה הרמב"ם באור זה. כך הוא מבין את תפקידם של כלל הנביאים:

"הוא [=הנביא; צ"ר] לא ישיג אלא דברים א-להיים מופלאים מאוד, ולא יראה דבר מלבד ה' ומלאכיו ולא ירגיש ולא תושג לו ידיעה אלא בדברים שהם דעות נכונות והנהגות כלליות לתיקון בני האדם זה עם זה" (מורה הנבוכים ח"ב, לו).

הנביא ישיג בדעתו "דברים א-להיים מופלאים מאוד", בעיקר בשני תחומים: א. דעות נכונות. ב. הנהגות כלליות לתיקון בני האדם זה עם זה. שני התחומים הללו מקבילים לתיקון הנפש ולתיקון הגוף. אם אדם מסוים זוכה להיות נביא, אלו הדברים שישגיג. אם כן, נבואתו של משה רבנו דומה במטרתה לכל נבואה אחרת לעניין זה. אמנם הוא המחוקק הראשון, ולכן הוא הציב מערכת שלמה של מצוות, בעוד הנביאים נותנים הנחיות נקודתיות יותר. אבל נדמה שהפער כאן הוא כמותי ולא איכותי.

ד. נבואה והשגחה

הדיון בנבואה ובהשגחה במשנת הרמב"ם רחב מאוד, ונדון בזווית מסוימת מאוד שלהן – היחס לגוי. הקביעה הבסיסית של הרמב"ם בנושא (מורה הנבוכים ח"ג, יז), היא שההשגחה הא-להית היא על מין האדם בלבד, והיא תלויה בשכלו. אין שום רמז לפער בין ישראל לעמים.

הרמב"ם מוסיף ומבאר שההשגחה הא-להית, ככל יחס אחר של הקב"ה לעולמו, נובעת מ"שפע הא-ל":

"הבורא, יתהדר שמו. כיוון שהוכח שאינו גוף, ונקבע שהכול הוא פעולתו ושהוא סיבתו הפועלת... נאמר שהעולם הוא משפע הא-ל, ושהוא השפיע עליו כל מה שמתחדש בו, וכן אומרים שהוא השפיע את הידע שלו על הנביאים - וכל העניין הוא שהפעולות

האלה הן פעולתו של מי שאינו גוף, והוא אשר פעולתו נקראת
 'שפע' (מורה הנבוכים ח"ג, יז).

"שפע הא-ל" (שהוגדר לעיל ח"ב, יב) איננו מוגבל דווקא לעם ישראל.
 ה"שפע" המגיע במסגרת ההשגחה על העולם מתבטא ביותר מדרך
 אחת: העולם הוא תוצאה של "שפע הא-ל", וגם הידע הנבואי הוא
 תוצאה של "שפע הא-ל". מכיוון שההשגחה תלויה בהשגותיו של
 האדם ולא בייחוסו, כך גם הנבואה:

"הנבואה היא שלמות מסוימת בטבע האדם... האיש הנעלה
 והשלם במעלותיו השכליות והמידותיות... הדבר הטבעי הוא שכל
 מי שראוי... הוא יתנבא" (מורה הנבוכים ח"ב, לב).

הנבואה אינה המעלה העליונה של היהודי דווקא, אלא של "טבע
 האדם". "האיש הנעלה והשלם" יכול לזכות לה גם אם איננו יהודי,
 ואפילו ללא קיום תורה ומצוות. אמנם, אף שבדרך הטבע כל מי
 שראוי אמור להינבא, יש לכך סייג:

"אנו מאמינים שהראוי לנבואה שהכין עצמו לה, יש שאינו
 מתנבא, וזאת לפי חפץ א-להי. זה דומה לדעתי לכל הניסים ונוהג
 כמותם" (מורה הנבוכים ח"ב, לב).

כלומר, אף על פי שכעקרון כל הראוי לנבואה זוכה לה, הקב"ה יכול
 לעשות נס ולמנוע את הנבואה מאותו אדם. זאת כמובן בניגוד בולט
 לשיטת ריה"ל שראינו (למשל: ספר הכוזרי א', קטו), שאיננו מסתפק
 בהגבלת הנבואה ליהודים בלבד, אלא מגביל אותה רק למי שנולדו
 יהודים.

תיאורטית, היה ניתן לדחות הבחנה זו, ולומר שהקב"ה אולי בוחר
 למנוע (בעזרת נס, כאמור) מכל מי שאינו יהודי את הנבואה, וכך
 הרמב"ם יודה בפועל לריה"ל. אלא שאין לכך זכר בדברי הרמב"ם
 שראינו, וגם לא בתיאורו המפורט בהלכות יסודי התורה, כפי שנראה
 מיד. את דבריו שם הרמב"ם פותח בתיאור האיש הראוי לנבואה:

"מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה
 אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהיה יצרו מתגבר
 עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד בעל
 דעה רחבה נכונה עד מאד" (משנה תורה הל' יסודי התורה ז', א).

מדובר בתנאים מצטברים, שכולם נדרשים עבור האדם השלם. אותו אדם, אם יפוש מהבלי הזמן, דעתו תוכל להיות פנויה לעיסוק בחכמה, ואז יהיה ראוי לנבואה. יודגש כי תיאור האיש החכם הוא תיאור אוניברסלי שאיננו מוגבל ליהודים דווקא, ואין זכר להתניה שכזו.

הבחנה זו מתחדדת מאוד לאור דברי הרמב"ם על ביטול מצוות על ידי נביא. הדיון בעניין נפתח באמידה חותכת ביחס לנצחיות המצוות:

"דבר ברור ומפרש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שנוי ולא גרעון ולא תוספת... הא למדת שכל דברי תורה מצוין אנו לעשותן עד עולם" (משנה תורה הל' יסודי התורה ט', א).

המצוות אינן בטלות לעולם, ואפילו נביא אינו יכול לשנותן:

"הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמד איש בין מישראל בין מן האמות ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרע מצוה... הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו שלמשה" (משנה תורה הל' יסודי התורה ט', א).

כאן יש לשים לב לנקודה חשובה מאוד, והיא הנוגעת לענייננו: כאשר הרמב"ם שולל את יכולתו של נביא לבטל מצוות באופן קבוע הוא אינו מתייחס לנביא מישראל דווקא, אלא "בין מישראל בין מן האומות", בלי לרמוז בשום דרך לפער כלשהו שיש בין הנביאים. על אף שדווקא בהקשרים של תורה ומצוות היה סביר מאוד לצמצם את הנבואה לישראל בלבד, מסתבר שלשיטת הרמב"ם תחום הנבואה אינו שונה בין נביא יהודי לנביא גוי.

כך, בלי לומר שהוא מתייחס רק ליהודים, בהלכה הבאה הרמב"ם מצטט פסוק שלכאורה מדבר על עם ישראל לבדו:

"אם כן למה נאמר בתורה 'נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו'. לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה" (משנה תורה הל' יסודי התורה ט', ב).

המשמעות הפשוטה של "מִקְרָב אֲחֵיהֶם כְּמוֹךָ" (דברים י"ח, יח) היא יהודים ולא גויים. באופן מקביל, הרמב"ם בהלכות מלכים מצטט פסוק דומה מאוד, ופוסק במפורש שהכוונה ליהודים בלבד:

"ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל... לא יהא אלא מישראל, שנאמר 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' - כל משימות שאתה משים עליך לא יהיו אלא מקרב אחיך" (משנה תורה הל' מלכים א', ד).

כאן, הרמב"ם באמת מסביר לאור האמירה "מִקְרָב אֲחֵיהֶם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ" (דברים י"ז, טו) שכאשר עם ישראל מעמיד לעניין משימה כלשהי דמות מסוימת, היא צריכה להיות מישראל – אבל בהלכות יסודי התורה הוא לא טורח לציין הסתייגות דומה, למרות הלשון הדומה של הפסוקים.

הסייג היחידי המפורש ברמב"ם בהקשר הזה הוא: "נודע לנו שהוא נביא". הצורך בהסתייגות הזו נובע מהסיכון הגדול יותר הגלום בשינוי מערכת המצוות, אפילו אם לזמן מוגבל. לעומת זאת, הרמב"ם איננו מתייחס לייחוסו היהודי של הנביא ולו ברמז. לא זו אף זו, הרמב"ם במורה נבוכים מסביר את הפסוק הזה בדרך אחרת:

"הפסוק שנאמר בתורה 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך'... משמעו הוא מה... שה' אמר למשה במעמד הר סיני: 'נביא אקים להם [מקרב אחיהם כמון ונתתי דבריו בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונן]' (מורה הנבוכים ח"ב, לד).

הפסוק על המלאך מקביל לפסוק על הנביא. הכיצד? הרמב"ם מבסס את דבריו כך:

"הראיה לכך היא דבריו לגבי המלאך הזה: 'השמר מפניו ושמע בקלו' ואין ספק שהציווי הזה הוא דווקא להמון העם והרי להמון העם המלאך אינו מתגלה ואין הוא מצווה עליהם ולא מזהיר אותם כך שיצטוו שלא להמרות את פיו" (מורה הנבוכים ח"ב, לד).

ראיתו של הרמב"ם לכך שאין הכוונה למלאך ממש כי אם לנביא, היא האזהרה לשמוע בקולו. האזהרה מופנית כלפי המון העם –

שאיננו זוכה להתגלות מלאך. אם כך, מוכח שה"מלאך" המדובר איננו מלאך ממש, אלא שליח ה' – הנביא, והוא יפגוש מלאך:

"משמעות אמירה זו היא שהוא יתעלה הודיע להם שיהיה בהם נביא, שיבוא אליו מלאך שידבר אליו ויצווה אליו ויזהיר אותו, וזההיר אותנו ה' מלהמרות את פי המלאך הזה שהנביא יביא לנו את דברו" (מורה הנבוכים ח"ב, לד).

כלומר יבוא לישראל נביא, שאליו יבוא מלאך הנושא את דבר ה'. נשים לב שהרמב"ם לא ציין שום מגבלה על זהות הנביא עד כה. ניתן לומר שכאשר הרמב"ם כתב "שיהיה בהם נביא" (בתרגום שוורץ: "שיהיה בקרבם נביא") הכוונה שהנביא המדובר יכול להיות אך ורק מבני ישראל, אבל סביר יותר להבין שזו רק חזרה של הרמב"ם על המילים הכתובות בפסוק ולא מעבר לכך. להיפך, הרמב"ם מדגיש בפסוק נקודה אחרת לחלוטין. בעיני הרמב"ם, מטרת הביטוי "מְקַרְב אֶחֱיָהֶם כְּמוֹךָ" היא לשלול את ההבנה השגויה שמלאך יתגלה אל העם ישירות – שכן המון העם איננו פוגש מלאכים. החידוש בפסוק הוא שיתגלה אלינו נביא אנושי שיעביר לנו את דבר ה', והוא ישמע אותנו. אם כן, הביטוי "מְקַרְב אֶחֱיָהֶם כְּמוֹךָ" לא בא להבהיר שהכוונה ליהודי ולא לגוי, אלא לאדם ולא למלאך. כך גם מוכח בסיכומו של הרמב"ם לפרק הזה:

"כל זה נועד רק להודיע להם כך: המחזה הגדול הזה שראיתם, כלומר מעמד הר סיני, אין הוא דבר תמידי אצלכם ולא יהיה כדוגמתו בעתיד... אך מי... יודיע אתכם מה עליכם לעשות הוא מלאך שאשלח לנביאים, שהוא יודיע לכם מה ראוי לקיים וממה יש להימנע. גם בזה ניתן היסוד שאיני פוסק תמיד מלבארו, שלכל נביא מלבד משה רבינו באה ההתגלות על ידי מלאך". (מורה הנבוכים ח"ב, לד).

סיכומו של דבר, הרמב"ם לומד מהפסוק הזה שני דברים ביחס לנבואה: א. נבואה תהיה לנביא יחיד ולא לעם שלם. ב. כל נביא שאינו משה רבנו – יתנבא אך ורק באמצעות מלאך. בחזרה למעמד הגוי בנבואה, מסתבר אם כן שלא רק שגוי יכול להיות נביא, אלא הוא גם יכול להשפיע על קיום התורה והמצוות של עם ישראל: ברובד

הראשון והפשוט יותר, לפעמים נביא ישוב ויזהיר שלא לעבור על מצוות התורה, או יצווה על עשיית דבר שאיננו חלק מתר"ג מצוות כמו בניית חומה. ברובד עמוק יותר, נביא יכול אף לבטל מצווה לזמן קצוב:

“אם יאמר לנו הנביא שנודע לנו שהוא נביא לעבר על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או על מצוות הרבה בין קלות בין חמורות לפי שעה מצוה לשמע לו” (משנה תורה הל' יסודי התורה ט', ג).

הרמב"ם אינו מחלק בין יהודי לגוי, ומתברר שמערכת המצוות של עם ישראל יכולה להשתנות באופן זמני אפילו על ידי גוי.

לסיכום שלב זה, ראינו שגוי יכול לזכות להגיע לאותה מעלה בדיוק כמו היהודי – הוא יכול לזכות באותה השגחה ולהיות נביא, ואפילו לשנות את מערכת החוקים של העם הנבחר (באופן זמני כמובן, כמו כל נביא).

ה. “כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא”

לאור ההבחנה שגוי יכול להגיע למעלות כמו היהודי, לזכות לאותה השגחה שאליה זוכה היהודי, להתנבא כמו היהודי ואפילו לשנות את המצוות של העם היהודי, עולה השאלה מה הפער שכן נותר בין גוי ליהודי, מעבר לחיוב בתורה ובמצוות. בפשטות, אפילו הרמב"ם ראה פער בין יהודי לגוי לא רק ברמה ההלכתית היבשה, וכך למשל הוא אומר:

“אסור לאדם שיהיה אכזרי ולא יתפיס אלא יהיה נוח לרצות וקשה לכעס... וזה הוא דרכם שלזרע ישראל ולבם הנכון. אבל הגויים ערלי הלב אינן כן אלא ועברתו שמרה נצח” (משנה תורה הל' תשובה ב', י).

ליבם “שלזרע ישראל” הוא “נכון”, והם נוחים לרצות. לעומתם, הגויים ערלי לב ואכזריים. אין מדובר בשוני רק בתכונות האופי, אלא יש לכך אף השלכות רוחניות:

“וכן כל הרשעים שעוונותיהן מרבין דנין אותן כפי חטאותיהן ויש להן חלק לעולם הבא. שכל ישראל יש להן חלק לעולם הבא אף

על פי שחטאו שנאמר ועמך כלם צדיקים... וכן חסידי אמות העולם יש להן חלק לעולם הבא" (משנה תורה הל' תשובה ג', ה).

גם הרשעים מקרב עם ישראל שיש להם עוונות רבים זוכים לעולם הבא. לעומת זאת, מקרב אומות העולם רק החסידים זוכים לכך. "חסידי אומות העולם" מוגדרים בהלכות מלכים (ח', יא) כמי שקיבלו את שבע המצוות וזהירים לעשותן. אלא שהרמב"ם מוסיף לכך תנאי:

"והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה... אבל אם עשין מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אמות העולם אלא מחכמיהם" (משנה תורה הל' מלכים ח', יא)

קיום המצוות על ידי הגוי אינו מספיק. אם סיבת קיומן נובעת מהבנה שכלית שהן הדבר הראוי לעשות, הוא ייחשב מחכמי אומות העולם – אבל הוא לא בגדר "חסיד", ובפשטות אין לו חלק בעולם הבא. רק אם הוא מקיים אותן משום שהקב"ה ציווה עליהן בתורה אז הוא יוגדר כחסיד אומות העולם ויזכה לחלק בעולם הבא.

במבט ראשון, יש כאן סתירה למה שהיה מצופה מהרמב"ם לומר: הרי הרמב"ם בוודאי חושב שהבנה שכלית היא כלי מרכזי בארגון הכלים של עבודת ה' ולא בכדי עמל לפרש את טעמי המצוות במורה הנבוכים! התשובה לכך קשורה לשאלה מהי הבנה שכלית: מסתבר שההבנה השכלית אינה צריכה להסתפק בהבנת טעמה של מצוות מסוימת באופן נקודתי, כי אם להגיע ליעד החשוב באמת והוא השגת ה' בדעה. לכן נדרשת קבלת שבע מצוות בני נח מתוך מודעות לצו ה' ולמילוי רצונו. רק כך ניתן להגיע לדרך האמת.

בהקשר זה, יש לציין שגם יהודים עלולים לאבד את חלקם לעולם הבא:

"ואלו שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתין ואובדין ונדונין על גדל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים המינים והאפיקורסים והכופרים בתורה והכופרים בתחית המתים והכופרים בביאת הגואל והמשמדים ומחטיאי הרבים והפורשים מדרכי צבור והעושה עברות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים

והמוסרין ומטילי אימה על הצבור שלא לשם שמים ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו" (משנה תורה הל' תשובה ג', ו).

אף על פי שהרמב"ם קובע שלכל ישראל יש חלק לעולם הבא, ואפילו לרשעים, יש רשימה ארוכה של יהודים שאין להם חלק. באופן פשטני ולא ממצה, ניתן לומר שהרשימה כוללת אנשים שאינם מאמינים בקב"ה ובמצוותיו, ואנשים הבוחרים להתנתק מעם ישראל.

לאור רשימה זו, מתברר שאפילו ביחס לעולם הבא כמעט ואין פער אמיתי בתפישת הרמב"ם בין ישראל לאומות העולם. הפער הוא בבירור המחדל השונה, אבל לא בפרוטנציאל – לא לטובה ולא לרעה. ראיה לכך, נמצאת בהלכות עבדים:

"ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגויים הערלים. אבל זרעו שלאברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה וצום בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל. וכן במדותיו שלהקדוש ברוך הוא שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו" (משנה תורה הל' עבדים ט', ח).

האכזריות והעזות "מצויה" בגויים. לעומת זאת, זרעו של אברהם אבינו הם רחמנים. אבל הפער איננו נובע מהבדל גנטי, אלא, כמו שמסביר הרמב"ם, מכך שהגויים עובדי עבודה זרה בעוד ישראל זכו לתורה ומצוות. הפערים בין ישראל לעמים נובעים מחוקיו ומשפטיו של הקב"ה, והם אלו שגורמים לישראל להיות רחמנים על הכל.

אם כן, לפי הרמב"ם הפער בין עם ישראל לגויים אינו פער סגולי-מיסטי אלא נובע מקיום התורה והמצוות. עם ישראל זכה לתורה ומצוות והן מובילות אותו לתיקון הדעת והאמונה, ולתיקון הגוף והחברה. לכן, ברירת המחדל היא שלכל ישראל יש חלק לעולם הבא, כל עוד הם אינם מפקיעים את עצמם מן הכלל ומעידים על כך שהתורה אינה חלק מאורח חייהם.

לעומת זאת, הגויים מחויבים רק בשבע מצוות בני נח ולא בכל התורה ומצוות, מה שיוצר אצלם ברירת מחדל אחרת, שאינה מביאה אותם לעולם הבא. הדרך שלהם לעולם הבא היא רק בתנאי שהם מקבלים על עצמם את שבע מצוות בני נח מתוך הבנה שכך ציווה ריבונו של

עולם. כך הם מעידים על הגעה לאמיתה החשובה ביותר בעיני הרמב"ם – קיום רצונו של "אדון כל הארץ".

ייתכן שהדברים מפורשים בהלכה החותמת את ספר נזקים:

"התורה הקפידה על נפשות ישראל, בין רשעים בין צדיקים, מאחר שהן נלווים אל ה' ומאמיניו בעקר הדת, שנאמר: 'אמר אליהם חי אני נאם ה' א-להים אם אחפץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחייה'" (משנה תורה הל' רוצח ושמירת הנפש י"ג, יד).

הרמב"ם מסביר שהתורה הקפידה על נפשות ישראל, אפילו על הרשעים שבהם, משום שהם נלווים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת. זו הסיבה. זה הפער בין ישראל לעמים. הציטוט שמביא הרמב"ם לאחד מכן, שבו נאמר שה' מצפה לתשובת הרשע, כנראה מדבר על רשע שנמצא בדרך רעה אבל יש תקווה לאחריתו, משום שהוא חלק מהעם הנלווה אל ה' ומאמין בעיקר הדת.

ו. היחס לגר ולגוי

לאור שיטת הרמב"ם כפי שראינו עד כה, שלפיה אין הבדל מהותי בין ישראל לעמים, לא נתפלא על יחסו החיובי לגר:

"אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה... מפני שהוא גר והתורה אמרה 'ואהבתם את הגר'. צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו שנאמר 'ואהבת את ה' א-להיך'. הקדוש ברוך הוא עצמו אוהב גרים שנאמר 'ואהב גר'" (משנה תורה הל' דעות ו', ד).

הרמב"ם פוסק שיש להידבק בתלמידי חכמים ולאהוב כל אחד ואחד מישראל, באותו פרק שהוא פוסק את אהבת הגר. אבל במפתיע, לא אהבה לתלמידי חכמים הוא מדמה לאהבת ה', אלא דווקא את אהבת הגר. יתרה מכך, דווקא ביחס לגר הרמב"ם מדגיש שהקב"ה עצמו אוהב אותם. מעבר לכך, הרמב"ם מדגיש שהתורה לא ניתנה לזרע אברהם לבדו:

"משה רבנו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל שנאמר
'מורשה קהלת יעקב', ולכל הרוצה להתגיר משאר האמות שנאמר
'ככם כגר'" (משנה תורה הל' מלכים ח', י).

משה רבנו הנחיל את התורה והמצוות לעם ישראל כולו, צאצאי
אברהם וגרים, "פְּכֶם בְּגֵר" (במדבר ט"ו, טו). לא רק שהתורה שייכת
לגרים כאילו היו יהודים מאז ומעולם, אלא שגם כאשר משה רבנו
הנחיל את התורה והמצוות הוא הנחיל אותה לשני הציבורים כאחד
– מי שנולדו יהודים, והגרים הנלווים עליהם. הם לא מצטרפים
חדשים, אלא חלק מקהל היעד המקורי.

הרמב"ם איננו מסתפק בכך, כפי שנראה מיד בתשובה לשאלת ר'
עובדיה הגר. ר' עובדיה הגר שאל האם הוא יכול לומר ביטויים
המשייכים אותו לעם ישראל, וכך מציג זאת הרמב"ם:

"היש לך לומר א-להינו וא-להי אבותינו, ואשר קדשנו במצוותינו,
ואשר הבדילנו, ואשר בחר בנו, ושהנחלת את אבותינו,
ושהוצאתנו מארץ מצרים, ושעשה נסים לאבותינו, וכל כיוצא
בעניינים האלו?" (איגרת תשובות אל ר' עובדיה הגר, סי' עמ' רלג
במהדורת הרב שילת [נדפסה גם בתשובות הרמב"ם (בלאו) סי'
רצ"ג]).

תשובת הרמב"ם אינה משתמעת לשני פנים:

"יש לך לומר הכל כתקנו, ואל תשנה דבר" (שם, שם).

הנימוק הבסיסי לכך חוזר לאברהם אבינו, בתיאור מקביל לתחילת
הלכות עבודה זרה:

"עיקר הדבר שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילם
והודיעם דרך האמת ויחודו של הקב"ה ובעט בעבודה זרה והפר
עבודתה, והכניס רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורם, וצוה
בניו ובני ביתו לשמור דרך ה'" (שם, עמ' רלג-רלד).

אברהם אבינו לימד את כל העם והכניס רבים תחת כנפי השכינה.
בכך, מעשיו היו רלוונטיים לא רק לדורו אלא לדורות:

"לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המיוחד שמו של
הקדוש ברוך הוא... תלמידיו של אברהם אבינו ובני ביתו הן, וכלן

החזיר למוטב. כשם שהחזיר אנשי דורו בפיו ובלמודו, כך החזיר כל העתידין להתגיר בצואתו שצוה את בניו ואת בני ביתו" (שם, עמ' רלד).

נשים לב לכך שהרמב"ם כופל את לשונו: "כל מי שיתגייר", וכן "כל המיחד שמו של הקדוש ברוך הוא". אלו גם אלו נחשבים לבני ביתו של אברהם אבינו. אלו גם אלו תלמידיו. את כולם החזיר למוטב. לכן: "נמצא אברהם אבינו אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו, ואב לתלמידיו והם כל גר שיתגייר. [מהד' בלאו: אב לתלמידיו וכל גר שיתגייר]" (שם, שם).

אמנם, בניסוחו של הרב שילת הרמב"ם כאן מצמצם את תלמידיו של אברהם אבינו להיות אך ורק מי שיתגייר, אבל הנוסח של בלאו נשמע סביר יותר לאור תחילת הפסקה שם הרמב"ם מתייחס לשני סוגי דמויות: כל מי שיתגייר, ולצידו כל המייחד שמו של הקב"ה (כנראה גם בלי שיתגייר). כך גם כאן, אברהם אבינו "אב לתלמידיו, וכל גר שיתגייר". ממילא, חוזר כאן הרמב"ם למסקנתו ההלכתית: "לפיכך יש לך לומר א-להינו וא-להי אבותינו, שאברהם הוא אביך, ויש לך לומר שהנחלת את אבותינו, שלאברהם נתנה הארץ" (שם, שם).

אברהם איננו אב במובן הגנטי בלבד, אלא בעיקר במובן הרוחני. כל מי שהולך בדרכו הוא מבניו. אמנם, הרמב"ם מסויג יותר כלפי ביטויים המתייחסים במפורש למעורבות הא-להית בהיסטוריה של עם ישראל:

"אבל שהוצאתנו ממצרים, או שעשה נסים לאבותינו, אם דצית לשנות ולומר שהוצאת ישראל ממצרים ושעשית נסים לישראל - אמר" (שם, שם).

נקודתית, ביחס לניסים שעשה ה' ביציאת מצרים לאבותינו, הרמב"ם מאפשר לו לשנות את הנוסח, אך מבהיר שגם שם הוא יכול להגיד את הנוסח הרגיל:

"ואם לא שנית כלום - אין בכך הפסד, מאחר שנכנסת תחת כנפי השכינה ונלוית על ה' אין כאן הפרש בינינו ובינך, וכל הנסים

שנעשו כאלו לנו ולך נעשו... אין שם הפרש כלל בינינו ובינך לכל דבר" (שם, שם).

לעומת הניסים, הבחירה הא-להית בעם ישראל נכונה גם לגרים: "ודאי יש לך לברך אשר בחר בנו ואשר נתן לנו ואשר הבדילנו, שכבר בחר בך הקב"ה, והבדילך מן האמות, ונתן לך התורה, שהתורה לנו ולגרים נתנה... 'תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר'" (שם, שם).

הסיבה לכך שאין הבדל בין גר למי שנולד יהודי היא שהבחירה הא-להית איננה בעם ישראל כלאום, אלא בתורה. התורה היא שורש הבחירה הא-להית¹⁹ והיא שייכת באותה המידה לעם ישראל ולגרים. בעצם, מוסיף הרמב"ם, גם בני ישראל הם סוג של גרים:

"ודע, כי אבותינו שיצאו ממצרים רבן עובדי עבודה זרה היו במצרים, נתערבו בגוים ולמדו ממעשיהם, עד ששלח הקב"ה משה רבינו ורבן שלכל הנביאים, והבדילנו מן העמים, והכניסנו תחת כנפי השכינה, לנו ולכל הגרים, ושם לכלנו חוקה אחת" (שם, עמ' רלה).

משה רבנו הבדיל בינינו לבין אומות העולם, והוא שהכניס את עם ישראל והגרים תחת כנפי השכינה. המשמעות החשובה של המשפט הזה אינה רק שהתורה היא המבדילה בין עם ישראל לשאר העמים, אלא שקודם לכן, כאשר עם ישראל עבד עבודה זרה, לא היה הפרש בינו לבין הגוי. ההבדל נוצר בזכות החוקה שנתן משה רבנו לעם ישראל. הרמב"ם מוסיף ומדגיש שייחוסו של הגר אינו פחות מייחוסו של היהודי:

¹⁹ הניגוד כאן לר"ה"ל עצום. נדמה שהציטוט שמבליט זאת יותר מכל הוא: "לולא בני ישראל לא היתה התורה. הם לא הועדפו בגלל משה. אלא משה הועדף בגללם. כי האהבה היתה כלפי הציבור זרע אברהם יצחק ויעקב, ומשה נבחר להביא אליהם את הטוב על ידו" (ספר הכוזרי ב', נו). אצל הרמב"ם המשפט הזה אינו אפשרי: לשיטתו כל מי שאימץ את דעותיו של אברהם אבינו על ריבונו של עולם משויך לזרע אברהם. התורה אינה 'בונוס' הניתן לעם הנבחר בשל סגולה שטבועה בו מראש, אלא היא המבדילה אותו מן העמים ויוצרת את היתרון האיכותי שלו.

"ואל יהי יחוסך קל בעיניך, אם אנו מתיחסים אל אברהם יצחק ויעקב - אתה מתיחס למי שאמר והיה העולם" (שם, שם).

הרמב"ם יכול היה להסתפק בכניסתו של הגר תחת השכינה בהצטרפותו לעם ה' - אבל הוא כתב הרבה מעבר לכך: ייחוסו הבסיסי של כל אדם הוא כלפי אדון כל הארץ, והמסקנה המתבקשת מכך היא שאין ליהודי שום יתרון מולד על הגוי. לכן הוא יכול לקרוא לכל מייחדי השם - יהודים וגויים כאחד - בתארים "תלמידו של אברהם אבינו" או "מבני ביתו של אברהם אבינו". ההצטרפות של הגרים היא מוחלטת, הם עוברים את אותו תהליך שעבר אברהם אבינו, הם שותפים לדרך שבה אברהם לימד את אנשי דורו, וזה בדיוק המסלול אותו עשה רובו של עם ישראל במצרים. אולי משום כך כותב הרמב"ם:

"כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמד לפני ה' לשרתו ולעבדו, לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו הא-להים, ופרק מעל צוארו על החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם - הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים" (משנה תורה ה' שמיטה ויובל י"ג, יג).

לשיטת הרמב"ם, הן מי שנולד יהודי - כהן, לוי וישראל, הן מי שנולד כגוי - והתגייר או נשאר גוי, כולם יכולים להתעלות באופן דומה. ה"ייחוס" החשוב של כולם הוא לבורא עולם. על כן, כל אחד ואחד מהם יכול לעמוד לפני ה' ולהתקדש "קדש קדשים".

ז. אחרית הימים

לעיל ראינו שהאידיאל של ריה"ל יכול להתקיים רק אצל יהודי, משום שרק הוא יכול לזכות לקרבה לא-ל, ולכן לעתיד לבוא הגויים יהיו חלק מקהל ישראל. לעומת זאת, האידיאל של הרמב"ם יכול להתממש גם כאשר הגוי נותר גוי. ממילא, כאשר הוא מתאר את העולם האידיאלי של ימות המשיח הוא אינו נזקק לגיורם של הגויים:

"באותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא

יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (משנה תורה הל' מלכים י"ב, ה).

בימות המשיח הרובד הבסיסי של תיקון הגוף יגיע לשלמות, החברה האנושית תהיה מתוקנת. יהיה שלום, שובע ושפע. בזכות זאת, יהיה ניתן לעלות קומה ברובד העליון של "תיקון הנפש". העולם יתפנה מעיסוקיו להשגת דעת ה': זו המטרה החשובה, זה האידיאל האנושי.

אמנם, בתחילת הפרק הרמב"ם מתאר חזרה "לדת האמת":

"שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם המשולים כזאב ונמר... ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל" (משנה תורה הל' מלכים י"ב, א).

ניתן להבין שב"יחזרו כולם לדת האמת" הכוונה שכולם מצטרפים ליהדות. לכאורה, זה יתכתב עם הפעמים הנוספות בהן הרמב"ם משתמש במונח הזה. בפעם הראשונה בהגדה:

"צריך להתחיל בגנות ולסים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרין וטועין אחרי ההבל ורודפין עבודה זרה ומסים בדת האמת שקרבנו הקדוש ברוך הוא לה והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו" (משנה תורה הל' חמץ ומצה ז', ד).

שנית, במצוות צדקה:

"חיבין אנו להזהר במצות צדקה יתר מכל מצוות עשה שהצדקה סימן לצדיקי זרע אברהם אבינו שנאמר 'כי ידעתיו למען אשר יצוה'. ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה" (משנה תורה הל' מתנות עניים י', א).

שלישית, הרמב"ם כותב ביחס למעמד הקהל:

"מצות עשה להקהיל את כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה כשיעלו לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת" (משנה תורה הל' חגיגה ג', א).

רביעית, ביחס לחשיבותו של כבוד הבריות:

"ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהי כבוד הבריות קל בעיניו שהרי הוא דוחה לא תעשה שלדבריהם וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בדת האמת" (משנה תורה הל' סנהדרין כ"ד, י).

חמישית, בתיאור חובותיו של מלך:

"ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ותהיה מחשבתו ומגמתו להרים דת האמת ולמלאות העולם שצדק ולשבר זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'" (משנה תורה הל' מלכים ד', י).

לכאורה, בכל המקומות הללו "דת האמת" היא היהדות. הבעיה בהבנה זו היא שהיא לא מתאימה לדבריו בהלכות מלכים, משום שמעולם לא היה שלב בהיסטוריה האנושית שבו כולם היו יהודים: כיצד ניתן להחזיר את כל האנושות לדת שהיא מעולם לא הייתה חלק ממנה?

על כן, מסתבר הרבה יותר להבין שהרמב"ם מתכתב כאן עם תיאורו מתחילת הלכות עבודה זרה, שם הוא כותב שהאנושות כולה הכירה את "אדון כל הארץ". שם, הרמב"ם קרא להבנתו התיאולוגית של אברהם אבינו "דרך האמת". מסתבר שגם כאן הוא מתייחס לאותו מושג, במונח דומה אך לא זהה: "דת האמת". ממילא, ניתן להתייחס לאומות העולם כחוזרות לדת האמת, מכיוון שבעבר האנושות כולה האמינה בבורא עולם. חזרה לדת האמת היא חזרה לאותה מציאות מתוקנת, שבה העולם כולו חוזר להאמין ב"אדון כל הארץ".

לאור זאת, נשוב ונראה כיצד משתלב המונח "דת האמת" בכל המקומות שצוטטו. בהגדה, הרמב"ם כותב שקרבנו הקב"ה לדת האמת והבדילנו מן התועים. דת האמת היא לא התורה והמצוות עצמן, אלא הדת שאליה הקב"ה קירב אותנו – הוא קירב אותנו לדעה הנכונה על ידי התורה והמצוות, אבל אלו לא דת האמת בעצמן.

דת האמת עומדת בזכות הצדקה במונח שזו מצווה יסודית בתיקון החברה. כאמור, ההתייחסות לגמילות חסדים כמאפיין של זרע אברהם איננה נובעת מתפישה שזרע אברהם גומל חסדים במהותו,

אלא משום שזרע אברהם שומר תורה ומצוות וכתוצאה מכך אוחזים במידות מתוקנות. על כן, בפועל גמילות חסדים מאפיינת את זרעו.

במעמד הקהל, תיאורו של הרמב"ם הוא כפול: המעמד מזרז את עם ישראל במצוות, ומחזק אותם בדת האמת – והוא מבחין בין המצוות לדת האמת. מסתבר מאוד שזירוז עם ישראל במצוות הוא שגורם להם להתחזק בדת האמת, כיוון שזו תכלית המצוות. כך, בהתייחסות לבני אברהם יצחק ויעקב כמי שמחזיקים בדת האמת, הכוונה שהם מחזיקים לא רק בתורה ובמצוות אלא אף בדעות האמיתיות.

לבסוף, מגמתו של מלך ישראל היא להרים את דת האמת ולמלא את העולם בצדק: אין שום חיוב לגייר את אומות העולם אלא רק לכוף אותן לקיים את שבע מצוות בני נח שבהן התחייבו הגויים. אם כן, בנוסף לכפייה על שבע המצוות, המלך נדרש להרים את דת האמת, כלומר עיקרי האמונה.

להשלמת שלב זה, יש להעיר שהרמב"ם מתייחס באופן מפורש למציאות מעורבת של גויים ויהודים גם בימות המשיח:

"באותן הימים תרבה הדעת והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'... מפני שאותו המלך שיעמד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב ממש רבנו ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותן דרך ה' ויבואו כל הגויים לשמעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים" (משנה תורה הל' תשובה ט', ב).

הרמב"ם איננו כותב שהגויים יתגיירו ויהיו ליהודים. לדעתו, הם יבואו לירושלים לשמוע את מלך ישראל כגויים כדי להשיג את דעת בוראם על פי יכולתם:

"ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (משנה תורה הל' מלכים י"ב, ה).

האידיאל האנושי שהרמב"ם מציב איננו עולם מיוהד, אלא עולם שבו האנושות כולה היא חלק מדת האמת, ויהודים וגויים מכוונים יחד להשגת דעת א-להים.

ח. סיכום ביניים

הרמב"ם מבין שיש להשיג את הא-ל בדעה. אותה דעה אינה מיוחדת לעם ישראל, אלא רלוונטית לכל באי עולם, ולכן הא-ל מתואר כ"א-לוה העולם, אדון כל הארץ" (משנה תורה הל' יסודי התורה א', ה), ולא על פי יחסו לישראל. באופן דומה, האידיאל האנושי לשיטתו הוא עולם שכולו מכיר את ה' כפי שהיה עד לימי אנוש - ולא עולם יהודי.

הפעד שכן קיים בין ישראל לעמים נובע מ'הכתרת' עם ישראל בתורה ומצוות, שמשפיעות עמוקות על היהודי ומתקנות את אופיו: כך, ברירת המחדל היא שלכל ישראל יש חלק לעולם הבא, וגוי צריך לזכות לחלק בעולם הבא - מצד שני, גם יהודי עלול לאבד את חלקו לעולם הבא. בעיני הרמב"ם, אין הבדל עקרוני בין הקרבה שאליה יכול להגיע היהודי ובין הקרבה שאליה יכול להגיע הגוי. כך, גוי יכול לזכות להשגחה ולנבואה בדיוק כמו יהודי. יתרה מכך, נביא גוי שנודע לנו שהוא נביא יכול להשפיע על מערכת הציוויים של עם ישראל באופן זמני.

תפישה זו משפיעה גם על גישתו של הרמב"ם ל"ימות המשיח". לדעתו, גם אז הדברים יתנהלו בדרך הטבע - היהודים יהיו יהודים, אך הגויים יישארו גויים. השוני הגדול שיתרחש בתקופה זו, יהיה בחזרת העולם כולו ל"דת האמת", כפי שהיה בעולם קודם לימיו של אנוש. העולם כולו, יהודים וגויים גם יחד, יתפנו לעיסוק בדעת ה':

"לפי שבאותן הימים תרבה הדעת והחכמה והאמת, שנאמר: 'כי

מלאה הארץ דעה את ה'" (משנה תורה הל' תשובה ט', ב).

שנוכה.

חתימה: מבט משווה על ריה"ל והרמב"ם

ניתן היה לעצור בסוף הקטע הקודם. הצגתי במאמר שתי גישות שונות ביחס שבין ישראל לעמים, שבהן אחזו שניים מגדולי הוגי ימי הביניים שעיצבו רבות את העולם היהודי: ריה"ל והרמב"ם. דומני שהצגתם זה בצמוד לזה, מחדדת מאוד אף את ההבנה בכל אחד מהם כשלעצמו. יחד עם זאת, כדי להדגיש כמה מן הרעיונות הבולטים

במאמר אבקש לסיים אותו דרך הנגדת הרעיונות המרכזיים בהם עסקנו.

מטרת ספרו של ריה"ל משתמעת באופן ברור מהשם שנתן לספר הכוזרי: "ספר הטענה והראיה לדת המושפלת". באופן לא מפתיע, מגמתו של הספר היא לרומם את היהודים. נדמה לי שהדרך המרכזית שבה ריה"ל יוצר את ההבחנה בין בני "הדת המושפלת" לבני שאר הדתות היא באמצעות טענת הפתיחה של החבר בספר – ניתוק הקשר בין עיון פילוסופי לבין השגת ה', והעברת המוקד אל עבר המפגש עם ה'. מפגש זה מתקיים דרך מעורבותו של ה' בהיסטוריה הלאומית של עם ישראל, דרך נבואה הניתנת רק לבניו של יעקב, דרך תורה ומצוות שניתנו לעם ישראל במעמד הר סיני, ולאורך הדורות גם דרך תורת הגמול המלווה דווקא את עם ישראל ולא את שאר אומות העולם. כך, ריה"ל מבדיל בין ישראל לעמים ואיננו משאיר לעמים יכולת אמיתית להתקרב לקב"ה. הגויים יכולים להשתדל ולעשות מעשים שאילו היהודים היו עושים אותם הם היו מקיימים את רצון ה' וממילא מתקרבים אליו – אבל א-להים אדיש כלפי הגויים, ואין משמעות למעשיהם. הם אינם מסוגלים להתקרב אליו.

לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם השגת הא-ל נובעת מהבנה רצינואלית. ממילא, פילוסוף גוי יכול להגיע בדיוק לאותה השגה אליה יכול להגיע יהודי ירא שמים שומר תורה ומצוות. לכן, אף גוי יכול לזכות לנבואה ולהשגחה בדיוק כפי שיכול לזכות להן היהודי, ולגוי יש יכולת להגיע לעולם הבא בדיוק כפי שליהודי יש יכולת כזו.

ההבחנה הזו כה גדולה עד כדי כך שריה"ל פותח בכך שהקב"ה נקרא על שמם של עם ישראל: "א-להי אברהם יצחק ויעקב" (ספר הכוזרי א', י) בעוד אצל הרמב"ם הוא נקרא "א-לוה העולם, אדון כל הארץ" (משנה תורה הל' יסודי התורה א', ה). הפער הזה אינו רק פער סמנטי, אלא בעל משמעויות דרמטיות: "אדון כל הארץ" הוא אדונם של יהודים וגויים כאחד. לעומת זאת, אצל ריה"ל ה' הוא קודם כל ולפני הכל מי שמכוון את ההיסטוריה הלאומית של עם ישראל, ומתעלם משאר האומות, ועל כן הוא מנגיד את "האומות המתות" אל "האומה החיה" (ספר הכוזרי ב', לב).

המחלוקת הזו ממשיכה אף ביחס לגרים. בעוד לשיטת הרמב"ם בין יהודי מלידה ובין גר שהתגייר (ונדמה שאף גוי) יכולים להיחשב לבניו ותלמידיו של אברהם אבינו אם הם מייחדי ה', אצל ריה"ל הכל תלוי בתכונה א-להית מיוחדת שאליה זוכה רק היהודי שנולד מבניו של יעקב אבינו, וממילא לעולם יוותר פער מתמיד בין יהודי מלידה ובין גר שהתגייר.

יתרה מכך, ריה"ל איננו מתאר את סיבת הבחירה ביעקב ובניו, ומסתפק בהסבר שהם "סגולה", כלומר בעלי תכונה א-להית מיוחדת שמגדירה אותם כמין אחר, "מלאכי" (ספר הכוזרי א', קג) – וכאמור, נדמה שהגורם לאותה תכונה א-להית מיוחדת הוא רצון ה' בלבד, בלי תלות במעשיהם. זאת, משום שלו יצויר שהיה מתוארת סיבת בחירה, זה יכול להיות מסלול כניסה עבור אחרים או לחלופין מסלול יציאה עבור בני יעקב – אבל ריה"ל 'סותם את הפתח' לשני הצדדים: מי שנולד כבן ליעקב יש לו פוטנציאל נבואי והוא נחשב כחלק מאותו "מין אחר", ומי שנולד כגוי לא יוכל לעולם להגיע לכך. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם כיוון הבחירה הפוך: לא הא-ל בוחר באדם ומטמיע בו את התכונה הא-להית המולדת, אלא הבחירה היא של האדם בא-להיו – האדם יכול להשתדל ולהשיג בדעה את ה' וללכת בדרכיה של "דת האמת".

אחרית הימים היא החזון השלם, הן בעיני הרמב"ם והן בעיני ריה"ל. שאלת המפתח היא מהי אותה אוטופיה רצויה: לדברי ריה"ל, מכיוון שהקב"ה מתעניין רק ב"עם סגולה" שהוא בגדר "פרי" ולא בשאר האומות שהן ה"קליפה", אזי האידיאל שיתממש באחרית הימים הוא הצטרפות כולם ל"אומה החיה", ל"פרי" (ספר הכוזרי ד', כג). זאת, בתוספת הסתייגות קלה, שאפילו אז יוותר פער בין בני יעקב לשאר המתגיירים, בדיוק כפי שנותר פער בין הכוזרים לאחד גיורם לעם ישראל שאליו הצטרפו (שם ב', א). לעומת זאת, אצל הרמב"ם אחרית הימים תתנהל בדרך הטבע, והמוקד הוא חזרת כולם ל"דת האמת", האמונה ב"אדון כל הארץ" והעיסוק משותף של גויים ויהודים בדעת ה' (משנה תורה הל' מלכים י"ב, א, ה).