

הרמב"ם, רמא"ג ורח"ק - סקירה משווה ביסוד שיטותיהם המחשבתיות

נפתלי מרדכי לוי

- א. מבוא
- ב. תפיסות ה-לוהות של ההוגים
- ג. תארי ה-לוהות
- ד. השגחה
- ה. תכלית עבודת ה' וטעמי המצוות
- ו. אמונה
- ז. תפילה
- ח. צלם-להים
- ט. סיכום

א. מבוא

במאמר זה נציג מחלוקות במושגי היסוד של מחשבת ישראל בין שלושה הוגים מרכזיים מתקופת הראשונים. נטען שישנה מחלוקת עקרונית ביניהם בתפיסת האלוהות, שממנה משתלשלות שיטותיהם השונות. שלושת ההוגים הם: הרמב"ם, ר' מאיר אבן גבאי (להלן: רמא"ג), ור' חסדאי קרשקש (להלן: רח"ק). שלושת הוגים אלו מייצגים למעשה שלושה בתי מדרש שונים: בית המדרש הפילוסופי של הרמב"ם, בית מדרשו של הר"ן אליו שייך רח"ק, ובית המדרש של מקובלי גירונדי (או המושפעים מהם בתקופת הראשונים) אליו שייך רמא"ג. אנו נעסוק דווקא בהוגים אלו כיוון שהם מבטאים את התפיסה של כל בית מדרש בצורה 'מובהקת'.

במאמר נטען שישנו הבדל בין ההוגים האלו בדגש המרכזי בתפיסת ה-לוהות, ונראה שמחלוקת זו בתפיסת ה-לוהות הובילה אותם לפרש את מושגי היסוד של התורה ומחשבת

* הפניות במאמר זה יובאו בעיקר לספרים מורה הנבוכים (לרמב"ם), עבודת הקודש (לרמא"ג) ואור השם (לרח"ק). ההפניות למורה הנבוכים ועבודת הקודש הן על פי חלוקה לחלק ופרק; לדוגמה: ג, ז - חלק ג פרק ז. הפניות לאור השם הן על פי מאמר, כלל ופרק; לדוגמה: א, ג, ו - מאמר ראשון כלל ג פרק ו.

1. עיין בספרו של אליעזר שביד "הפילוסופים הגדולים שלנו" (תל אביב, 1999) בפרק על רח"ק. שם טען שהר"ן ותלמידיו הם בית מדרש עצמאי, ולא הלכו לא בדרכו של הרמב"ם ולא בדרכו של הרמב"ן.

ישראל בצורה שונה זה מזה. באמצעות סקירה רחבה של צדדי המחלוקת, נתוודע לקשר בין המחלוקות לבין תפיסת ה-לוהות של כל הוגה.

בפרק הראשון במאמר נבאר את שורש המחלוקת בין ההוגים: שאלת הדגש בתפיסת ה-לוהות. כלומר, מה המשמעות של כל תפיסה. לאחר מכן, נציג מספר מחלוקות יסוד במחשבת ישראל, ונדגים כיצד כל הוגה הולך לשיטתו העקרונית בסוגיות האלו. מתוך כך תתחזק הטענה שיש בין ההוגים מחלוקת בדגש בתפיסת ה-לוהות, וכמו כן תתחדד המשמעות של כל תפיסת ה-לוהות.

יש לציין, שבחלק מהנושאים ישנן מחלוקות בין הפרשנים כיצד להבין את דברי ההוגה. אנחנו בארנו ע"פ דעתנו. בתוך דברנו נזכיר פרשנים עליהם אנו מבססים את טענותינו.

ב. תפיסות ה-לוהות של ההוגים

בפרק זה נבאר את שיטתם של הרמב"ם, רמא"ג ורח"ק בשאלת תפיסת ה-לוהות, ולהלן נראה שההבדל ממנו נובעות המחלוקות הרבות ביניהם בשאלות עבודת ה' והשקפות התורה, קשורות כולן להבנה שונה בתפיסת ה-לוהות.

יש לציין, שאף שנביא בפרק זה ראיות לכך שכל הוגה מדבר על ה-ל בצורה אחרת, אין בזה די כדי להוכיח את טענת המאמר, שיש כאן ויכוח על הדגשת מושגי היסוד בתפיסת ה-ל. זאת כיוון שכל הוגה מקבל גם את מושגי היסוד של שאר ההוגים, והיה אפשר לדחות ולומר שההתנסחותיות השונות הן עניין מקרי בלבד. ההוכחה לטענת המאמר היא מהחיבור בין כל פרקי מאמר זה, ותשומת הלב לאופן בו כל הוגה בונה את מושגי היסוד של היהדות.

ב.1. שיטת הרמב"ם

בתפיסת ה-ל של הרמב"ם, שהיה המוקדם מבין ההוגים, ישנם שני מושגים מרכזיים: הראשון הוא ה-ל כבורא המציאות; והשני הוא ה-ל החכם. ראשית נרחיב את המושג בורא המציאות, ונבאר שהוא כולל בתוכו נקודה נוספת – מכך שה-ל ברא את המציאות ניתן להסיק שהוא מעליה ושהוא אינו מוגבל בגבולותיה. קרי: הוא אין סופי. קישור זה עולה מדברי הרמב"ם בכמה מקומות.

הרמב"ם פותח את הלכות יסודי התורה בעיקרי האמונה, ולפני הכל הוא מתאר את ה-ל כבורא המציאות. בהמשך ההלכות, הוא מדגיש שהעולם תלוי בו ולא יכול להתקיים בלעדיו:

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה ביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.

(רמב"ם יסודי התורה א, א)

בהמשך, הרמב"ם מסביר שלכל גוף וכוח גוף יש קץ, אבל לכוחו של ה' אין קץ. הוא מוכיח זאת מהתמדת הגלגלים (שבתפיסה המדעית הקדומה, מקיימים את העולם). מכאן מסיק הרמב"ם שה-ל אינו גוף, ושה-ל אחד². בהמשך ההלכות, מסיק הרמב"ם גם שלא ניתן להשיג אמיתות של ה-ל (שם, ג-ד). מכאן הקשר בין בריאת העולם, לכך שה-ל מעליו ומעל מושגיו:

ואילו היה היוצר גוף וגוייה, היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ. וכל שיש לו קץ ותכלית, יש לכוחו קץ וסוף. ו-להינו ברוך שמו, הואיל וכוחו אין לו קץ ואינו פסק, שהרי הגלגל סובב תמיד, אין כוחו כוח גוף. והואיל ואינו גוף, לא יארעו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד. וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר: "ה' -להינו ה' אחד".

(שם, ז)

המושג המרכזי השני אצל הרמב"ם הוא תיאור ה-ל החכם. אף שה-ל אין סופי, כולם מסכימים שהוא גם מתגלה. הרמב"ם מדגיש את התגלות ה', זיהויו בעולם, וההדבקות בו בעזרת תואר החכמה.

כשהרמב"ם מתאר את הדרך להגיע לאהבת ה' ויראתו הוא אומר שהדרך לכך היא התבוננות בחכמתו המתגלה בבריאה:

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד "צמאה נפשי ל-להים ל-ל חי" [...] וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפילה, עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות [...].

(שם ב, ב)

כיוון שהרמב"ם הוא מאסכולת ההוגים הסוברים שהקשר בין התגלות ה-ל לעבודת האדם הוא מחייב³, הרי שגם הדרך לדבוק ב-ל היא באמצעות החכמה. ניתן לבסס אמירה זו ממיקום ההלכה בהלכות יסודי התורה: ההלכה שצוטטה לעיל מצויה בפרק ב, כאשר בפרק א הרמב"ם מניח את יסודות תפיסת ה-לוהות לשיטתו, כלומר – אלו שני הצדדים של אותו המטבע. שני ההוגים האחרים אמנם לא מבטלים מושגים אלו אצל ה-ל, אבל

2. יש לציין שבמקומות שונים הרמב"ם מוכיח זאת בצורה שונה. אמנם, נקודה זו אינה מעניינה של מאמר זה.

3. כיוון שלפיו עניינה של עבודת האדם היא השגת הא-ל ככל יכולתו, והוא יכול להשיגו דרך התגלותו. עיין לקמן בפרק על תארי הא-לוהות ובפרק על תכלית עבודת האדם.

בהגותם מושגים אלו פחות מרכזיים, ותופסים פחות מקום בבנייה של שאר המושגים במחשבת ישראל.

ב.2. שיטת רמא"ג

רמא"ג משתמש בעיקר במושג ה-ל המתגלה, הפועל בעולם, כדי לבנות את שאר מושגי היסוד של מחשבת ישראל. בכך הוא חולק על הרמב"ם שהדגיש את ה-ל האיך-סופי.

רמא"ג אף מרחיק לכת ואומר שה-ל כאיך-סופי, כלל לא רמוז בתורה או בחז"ל, ויש רק רמז אליו בקבלה. זאת משום שהאיך-סוף כל כך נעלם כך שאנו לא מסוגלים לעסוק בו במקום זאת, אנו עוסקים במידות ה-לוהיות (אצל רמא"ג הדיון הוא בעיקר בעשר הספירות) ודרכן אנו מתבוננים באיך-סוף⁴:

קבלו בעלי העבודה כי אדון יחיד שרש כל השרשים הנקרא איך סוף איננו רמוז לא בתורה ולא בנביאים ולא בכתובים ולא בדברי רז"ל, אך קבלו בו קצת רמז, וכבר פירשתי בפירוש עשר ולא י"א לרמוז שלא יגדר בגדר מספר, ולא יבא בחשבון כלל. ואמרו חכמי האמת כי עליו אמרו דרך כלל אל יהי לך עסק בנסתרות, ולהיותו נעלם בתכלית ההעלם לא רמז בו משה ע"ה [...] כתב הרמב"ן ז"ל בפירוש ספר יצירה זה לשונו ולכך נעשו המדות כך להתבונן בהם באיך סוף ע"כ.

(עבודת הקודש א, ט)

אף שהתואר 'חכם' אינו מרכזי אצל רמא"ג כמו אצל הרמב"ם, אף הוא מייחס חשיבות לתואר זה. כלומר, התגלות ה' בחכמה והצורך בהבנת החכמה העליונה כדי להדבק בו, קיים גם בהגותו⁵.

ב.3. שיטת רח"ק

בדומה לרמא"ג, גם רח"ק חלק על הרמב"ם, אך התווכח איתו על נקודה שונה.

רח"ק משתמש בתפיסת ה-ל כבורא המציאות באופן תדיר כמו הרמב"ם. אף שאין זו נקודה מאוד מרכזית בהגותו, ניתן לראות שכאשר הוא מדבר על ה-ל, בדיון על מושגי היסוד של היהדות, הוא מתמקד באיך-סופיותו. למשל, כאשר הוא דן בתארים חיוביים, הוא מדבר

4. יש כאן למעשה שתי נקודות: רמא"ג מסכים שהמהות הטרנסצנדנטית של ה-ל הקרויה 'איך סוף' היא בלתי מוגבלת ובלתי ניתנת להשגה (עבודת הקודש א, ח). אך הוא מעתיק את מרכז תפיסת ה-לוהות, ובהתאם לכך מפרש את מושגי היהדות, לדיון בספירות – דרכי ההתגלות של האל בעולם, שבהם כן יש לנו השגה (כמצוטט למעלה).

5. היחס המדויק לחשיבות של החכמה אינו ברור לחלוטין, כיוון שרמא"ג כותב דברים שונים במקומות שונים. עיין לקמן בפרק על תפילה, לעומת עבודת הקודש ג, סז.

על-ה-ל כמהות נעלמת שאין כלל להגדירה (לקמן נראה שרמא"ג לא הוטרד מבעיה זו כמו רח"ק והרמב"ם, כיוון שהוא הדגיש את ה-ל כמתגלה):

ונאמר שאין ספק שהרחקת הדמיון בינו ית' ובין ברואיו מחויב.

(אור השם א, ג, ג)

ויכוחו של רח"ק עם הרמב"ם מתרכז בנקודה אחרת. במקום לשים את תואר **החכמה** במרכז הגותו, הוא מדגיש את תואר **הטוב**. כלומר, ההטבה לברואיו⁶.

ניתן דוגמה לדגש שמעניק רח"ק להטבת ה-ל. רח"ק מתווכח עם אריסטו וממשיכו על הסיבה לכך שמייחסים ל-ל שמחה. אריסטו ייחס לו זאת מכיוון שיש שמחה בהצלחת השגת דבר מה, וה-ל משיג הכל בתמידות, ולכן תמיד נמצא בשמחה. רח"ק דוחה טענה זו, וכותב ששמחת ה-ל היא בהשפעת הטוב לברואיו. כלומר, השמחה אינה קשורה לחכמתו של ה-ל, אלא לטובו:

והנה יסוד טענת אריסטו בזה והנמשכים אחריו הוא כפי מה שאומר. לפי שההשגה היא דבר ערב למשיגים וכל מה שתהיה ההשגה לדברים יותר נכבד יהיה הערבות והשמחה יותר והיה הוא יתברך ישיג כל הדברים בצד [היותר נכבד] מה שאפשר הנה הוא מחויב שיהיה הערבות והשמחה אצלו בתכלית מה שאפשר. ויהיה לפי זה פירוש אמרם שהשמחה במעונו במדרגתו [...] ואמנם הטענה הזאת מבואר הפסד [...] הנה במה שישפיע מהטוב והשלמות ברצון וכוונה הנה א"כ הוא אוהב ההטבה והשפעה הטובה בהכרח והיא האהבה זולת ערבות הרצון. ואין השמחה האמתית באמרו ישמח ה' במעשיו פי' שהשמחה במעשיו והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים.

(שם, ה)

רח"ק רואה בהטבת ה' סימן לכך שה' אוהב את ברואיו. בהמשך הקטע שצוטט הוא מתאר שה-ל אוהב ביותר את השלמים והטובים, ולכן אהב את האבות:

לפי שהוא ידוע היות השם יתברך מקור ומבוע השלמיות כלם והוא יתברך לשלמותו אשר הוא עצמיתו אוהב הטוב למה שנראה מפועולותיו בהמצאת המציאות בכללו והתמדתו וחדושו תמיד.

(שם ב, ו, א)

6. מושג הטוב בתורת רח"ק הוא הטוב כמשפיע – הצורה המפורסמת והפשוטה של 'טוב'. ה-ל אוהב את ברואיו, ומתוך כך הוא מייטיב להם. הוא בייחוד אוהב את השלמים, ומייטיב להם עוד יותר בזכות אהבה זו. עיין לקמן בפרק ד' על שיטת רח"ק בעניישה לרשעים, שגם היא בעצם לטובתם.

כלומר, הרמב"ם התרכז בהיות ה-ל איך-סופי וחכם, רמא"ג בהיותו מתגלה (וחלקית גם חכם), ורח"ק בהיותו טוב (וחלקית גם איך-סופי).

כעת נביא כמה וכמה מחלוקות בין ההוגים שידגימו ויוכיחו את הטענה. אמנם כל נושא זכאי למאמר בפני עצמו, אך מפאת אריכות הדברים אסביר כל מחלוקת בקצרה כפי הבנתי.

ג. תארי ה-לוהות

כדוגמה ראשונה נביא את מחלוקת ההוגים בעניין תארי ה-לוהות. הרמב"ם סבר שאי אפשר לתאר את ה-ל בתארים חיוביים, כיוון שזה מוביל להגשמה והרכבה ב-לוהות. ניתן לתת ל-ל רק תארי שלילה או תארי פעולה⁷:

התברר לך אפוא שכל תואר שאנו מתארים אותו בו הוא או תואר פעולה, או שמשמעותו שלילת העדרו אם הכוונה בו להשיג את עצמותו ולא את פעולתו.

(מורה הנבוכים א, נח)

לעומת זאת, רמא"ג סבר שיש ל-ל תארים חיוביים. כיצד זה יתכן? הרי זו, כביכול, הגשמה! יש להבין שכשרמא"ג מדבר על תואר חיובי, הוא לא מתכוון למובן הפשוט של חיוב. כך הוא כותב:

אין הנאצל נפרד מן המאציל [...] כי אין לומר שמעצם השרש נתפשטו כדרך התפשטות המלאכים שהוא דבר אחד והם דבר אחר נפרד ממנו, אבל ההתפשטות הזו הוא בעצם השרש הנעלם בלתי נפרד ממנו [...] והכל אחד.

(עבודת הקודש א, ד)

גם נביאיה הולכי נתיבותיה חזו לנו תארים חיוביים, ואין גם אחד בהם הודיענו שהם תארי פעולותיו או שמורים על שלילת העדרם [...] וכל שכן לנו עדת מקבלי התורה כי להיות חכמת התורה ומצותיה נחקקים מן החכמה העליונה ונאצלים מן הרצון האמיתי, הנה מצדם יש לו יחס והצטרפות עמנו, כי חלק לנו מחכמתו ורצונו [...] ואמנם לדעת התורה התמימה הם מותרים כי נותן התורה יתברך התיירם להיות הצורך בהם גדול [...] ואין שם יראת רבוי כי הוא אחד בהם בתכלית הפשיטות.

(שם ג, ח)

בכל ספרו, רמא"ג מזהה את ה-לוהות עם עשר הספירות, המידות בהם ה' מתגלה. כיוון שכך, הוא יכול לתאר את ה-ל גם בתואר חיובי, כיוון שהוא מתאר את הפעולה, שהיא התגלות ה-ל. תואר עצמות הפעולה הוא תואר חיובי ביחס לפעולה⁸. לכן, לפיו גם אין

7. מורה הנבוכים א, כו; נח.

8. עיין בעניין זה בפרדס רימונים, שער ד פרק ב.

לראות את המידות ה-לוהיות כתואר פעולה. הוא לא חושש מריבוי, כי מבואר היטב למעיין שהתגלות ה' היא אחת, רק בדרכים שונות. עניינם של התארים החיוביים אינו לתאר את האיך-סוף, חלילה, אלא לתאר את אחדות התגלותו בדרכים השונות. כך יכול האדם להלל את ה' כראוי, להשיג מה שאפשר ממידותיו, ולהדמות אליו.

בנוסף מדגיש רמא"ג כי גם פעולותיו של ה-ל – המתרחשות באמצעות הספירות – הן איך-סופיות בפני עצמן. על ידי כך נשמר המרחק האיך-סופי שבין הבורא לברואיו, מפני שגם פעולותיו הן איך סופיות ואי אפשר להשיגם – רק את תוצאותיהן. כך ניתן לדבר על תארים חיוביים מחד, באמצעות הבחנה בתוצאותיהם, ועל מרחק איך-סופי מאידך⁹.

גם לדעת רח"ק יש ל-ל תארים חיוביים, אבל בניגוד לרמא"ג, הוא מדבר על ה-ל האיך סופי ולא ה-ל המתגלה. הדרך שלו להסביר איך יכולים להיות תארים חיוביים בלי להוביל לריבוי ב-ל מסוכנת. במאמר זה לא נפרט את כל הדיון שרח"ק עורך בספרו, משום שרובו לא רלוונטי לענייננו. אכתוב בקצרה את מסקנתו, אף שיש מה להרחיב ולהדגים בנושא.

החלק הנוגע לענייננו הוא שלדעת רח"ק יכולים להיות תארים שאינם נוגעים במהות (בהגדרה) של הדבר. מלבד התארים שהם הגדרת הדבר, ישנם גם תארים שמתחייבים מעצמותו של הדבר אף שאינם חלק מהגדרתו. לדוגמה, לגבי עצם כלשהו שיכול להאיר, מתחייב שיש בו תואר 'מאיר', אף שאין זו מהותו. אם, למשל, מדובר על נר, מהותו היא מהות הנר, ולא שהוא מאיר¹⁰.

רח"ק העלה שתי אפשרויות לפתרון השאלה מדוע אין התארים יוצרים ריבוי. אפשרות אחת, היא שאפשר לכלול את כל התארים החיוביים בתואר אחד – תואר הטוב¹¹ (כלומר, הכל כלול בטובו, שרוצה להשפיע טוב על הברואים), ותואר הטוב מתחייב מה-ל, אף שאיננו מהותו. יש לשים לב שרח"ק היה יכול לכלול את כל התארים בתואר אחר, אבל הוא בחר דווקא בטוב.

באפשרות השנייה, רח"ק מציע שגם התארים האחרים מתחייבים מה-ל, כמו שתואר הטוב מתחייב ממנו, אבל כאמור, אף אחד מהם אינו מדבר על מהותו ולכן הם לא יוצרים בו

9. עבודת הקודש ג, כה. ועיין קול הנבואה, ספר שני, פסקה קח.

10. אף שמדוגמה זו נשמע כאילו מדובר בתואר פעולה, זהו אינו תואר פעולה. אפשר להשתמש באותו העיקרון גם בתארים שאין קשר בינם לבין פעולה. למשל, תואר אחד. זהו לא מהות העצם, אבל מכך שישנו עצם ספציפי מתחייב ממנו שהוא אחד.

11. אור השם א, ג, ג.

ריבוי. יש לשים לב שגם לפי אפשרות זו רח"ק מניח בצורה פשוטה שה-ל מחייב את הטוב, וזה ששאר התארים מתחייבים ממנו, זה חידוש¹²:

ואולם כבר נשאר עלינו שנבאר, איך לא יתחייב שלילת התארים העצמיים, עם הוראותינו ההקדמה האומרת, כי כל מורכב משני דברים איננו מחויב המציאות. והוא ממה שלא יקשה. וזה בשני פנים. האחד, שעם היות התארים נבדלים בחקנו, הם מתאחדים בחקן. והטוב הבלתי בעל תכלית אשר לו לעצמות יכללם וישימם אחד מכל הפנים. והשני שההקדמה היא אמתית בצד מה. כאשר המקובץ והמורכב צריך אל מקבץ או מרכיב, והוא שיהיה כל אחד חלק עצמות, ונאמר, שההרכבה היא מהמרכיב, סבת המורכב. ואבל הוא יתברך אין לו חלק עצמות, כי עצמותו אחד, פשוט בתכלית הפשיטות, ויתחייב לו חיוב עצמי הטוב בכלל. מה הוא המונע אם כן שלא יהיה מחויב לעצמותו המציאות? ואם היה שנחייב ממנו בעצם הטוב בכלל או הידיעה והיכולת הבלתי בעל תכלית בפרט, ושאר המעלות".

(אור השם א, ג, ג)

כאן אפשר לראות שאצל רח"ק תואר הטוב תופס מרכזיות יותר מהחכמה¹³.

לעומת זאת, הרמב"ם במורה כתב שהאמת היא מדרגה גבוהה יותר מן הטוב, כאשר הוא מגדיר את האמת בתור ה'מושכלות' ואת הטוב בתור ה'מפורסמות':

כי השכל, שאותו השפיע - להים על האדם - והיא שלמותו האחרונה - הוא אשר היה לאדם קודם מריו, ובגללו נאמר עליו שהוא בצלם - להים ובדמותו. בגללו פנה אליו בדיבור וציווה אותו, כמה שאמר: "ויצו ה' - להים", ואין ציווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל. בשכל הוא מבחין בין אמת ושקר, וזה, השכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים - יפה", ו"הארץ שטוחה - מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשונו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכוזב: אמת ושקר, ועל היפה והמגונה: טוב ורע.

(מורה הנבוכים א, ב)

12. אין לדחות שכשרח"ק כותב 'טוב' הוא מתכוון במובן של שלמות. יש כמה ראיות שהוא מתכוון לטוב כמטיב. ראשית, בהסבר השני הוא אומר שכל התארים מתחייבים מה-ל כמו תואר הטוב. אם בתואר הטוב הייתה כוונתו לתואר השלמות, אמירה זו הייתה חסרת פשר. כיוון שהוא שלם, אין צורך בשאר התארים. בנוסף, הוא כתב בהמשך לציטוט לעיל: "ויכלל הטוב המוחלט שהוא כולל כל מיני השלמיות". אם טוב הכוונה לשלם, הרי שדבריו הם כפל לשון. ועוד, בפרק שלאחר הפרק על התארים, הוא דן בתיאור ה' כשמה. ושם הוא חוזר לדבר על ה' כמטיב לברואים. ברור מדבריו שהכוונה לטוב כפשוטו. ומסתבר שבפרק זה הוא התכוון לאותו מושג טוב שדיבר עליו בפרק שלפניו.

13. יש לציין, שגם ר' יוסף אלבו, תלמידו של רח"ק, טען שיש ל-ל תארים חיוביים (ספר העיקרים מאמר שני, פרק ל), אבל הוא הסביר זאת בדרך מעט שונה, ולא הזכיר את תואר הטוב ככולל כל התארים.

ד. השגחה

יש לשים לב שנושא ההשגחה כולל בתוכו נושאים רבים. במאמר זה נתייחס לשלושה מתוכם: שכר גשמי, ניסים, וטעם הייסורים. מעל כל הנושאים האלו עומדת השאלה מהי 'מהות' ההשגחה; כלומר, מה עניינה. בנושא הניסים והשכר הגשמי ניתן להבחין בפער בין הרמב"ם לרמא"ג. בנושא סיבת הייסורים ניתן לראות גם את המאפיין של רח"ק.

ד.1. שיטות הרמב"ם ורמא"ג בהשגחה

נפתח בהצגת 'מהות' ההשגחה בתורתם של הרמב"ם ורמא"ג. הרמב"ם¹⁴ מתאר את השגחת ה' כמשפט צדק:

הוא יתעלה לא יתכן עליו העול בשום צד מן הצדדין, ושכל מה שיבא לאדם מן הרעות והמכות או ישיגם מן הטובות לאיש אחד או לקהל, הכל הוא על צד הדין, והיותו ראוי במשפט הישר אשר אין עול בו כלל.

(מורה הנבוכים ג, יז)

תיאור זה של הרמב"ם יש להבין לאור טענת הרמב"ם בעד ידיעת ה' את המציאות. הסיבה, לפי הרמב"ם, שאין לייחס לה' חוסר ידיעה ואי השגחה במציאות, היא שבכך מייחסים לה' תכונה גרועה. כלומר, ה' הוא האין-סוף השלם ואין לייחס לו תכונות גרועות, ומי שמייחס לו דבר כזה פוגע בשלמות ה', ובהבנת האין סופיות של ה-לוהות. על כן נגזר שה' יודע הכל ומשגיח. וכיוון שכך, שלמותו מחייבת שיעשה צדק. בשלב הזה מתעוררת על הרמב"ם שאלה: איך ה' יכול לדעת מציאות משתנה, הרי זה סימן בשינוי ידיעתו! על כך הוא עונה, שידיעת האין סוף אינה דומה לידיעתנו, ואין להקיש מזה על זה¹⁵. אם כן, מובן מאוד מדוע לשיטת הרמב"ם מטרת ההשגחה היא עשיית משפט צדק – ה' שלם ולכן הוא יודע את המציאות ושופטה בצדק.

לעומתו, רמא"ג רואה את מהות ה-לוהות כהתגלות, כפי שנתבאר לעיל – כלומר בעצם כהשגחה. אם כן ההשגחה לא באה רק ככורח מחייב מהיותו שלם ולהביא משפט צדק, אלא כל עניינו ורצונו של ה-ל הוא להתגלות. לכן השאלה "למה שתהיה השגחה" כלל אינה רלוונטית לפיו.

כעת נביא שלוש דוגמאות המתפרטות מתוך נושא ההשגחה, ומבטאות את ההבדל בין הרמב"ם לרמא"ג בהבנה המרכזית של ההשגחה.

14. כידוע, ישנם ויכוחים רבים בדעת הרמב"ם בנושא השגחה. דעתי (באופן כללי) היא כדעת רבי שם טוב אבן פלקירא, בעל פירוש 'מורה המורה', וכדעת רה"י הרב יצחק שילת בשיעוריו.

15. מורה הנבוכים ג, טז.

ד.1.א. ייעודי התורה הגשמיים

נדגים כיצד הבדל זה בא לידי ביטוי בנושא היחס לשכר הגשמי המובטח בתורה. הרמב"ם מפרש את השכר הגשמי כסיוע של ה' כדי שהאדם יוכל לעובדו (הקדמה לפרק חלק; הלכות תשובה ט, א). כיוון שהרמב"ם מדגיש את האין סופיות והשלמות ה-לוהית, הוא רואה בשכר הגשמי חלק ממשפט הצדק של ה-ל, כלומר שזו חלק מתכונת השלמות שלו. משפט ה' הוא מידה כנגד מידה. כדי לעבוד את ה', צריך תנאים טובים ואמצעים שיאפשרו לעובדו. אדם שחי בתנאי עוני, יתקשה לקיים מצוות או לעסוק בענייני ה-לוהות, כי הוא עסוק מדי בצורך הבסיסי לחיות. לכן, מי שעובדו, ה' ישפוט אותו בצדק ויתן לו סיוע גשמי. בעוד שמי שלא עובדו אלא עוסק בחומר, יושלך לטבע¹⁶. מידה כנגד מידה: האדם הבוחר בחומר, מקבל את משפט הטבע שהוא משפט החומר. ומי שמסית נגד ה' לעבודה זרה ושקר, יקבל עונשים, כנגד כך שהוא גורם הפסד לאחרים. לכן צדק הוא שהוא יופסד¹⁷.

לעומתו, רמא"ג מפרש שהשכר הגשמי הוא רק תיאור המציאות של השראת שכינה¹⁸. ה' טבע בעולם שכל ההצלחות מגיעות מקיום התורה, כי היא נובעת ממידות ה', והוא הטוב הגמור. כיוון שכך, ראוי שהטוב הגמור יבוא מהתורה בטבעה. אך המרכז בשכר הוא לא ההצלחה או השכר הגשמי עצמו, אלא גילוי ההטבה בקיום המצווה ובכך מגלה את שבחה של המצווה (עבודת הקודש ב, יח). ניתן לראות כיצד רמא"ג, שמדגיש את ההתגלות ה-לוהית, מפרש שעניינו של השכר הגשמי הוא התגלות ה'.

ד.1.ב. היחס לניסים

מקור נוסף דרכו מתבלט הבדל זה בין ההוגים הוא היחס לניסים. הרמב"ם קיבל את התפיסה של הפילוסופים שה' רוצה בטבע. לכן, לא יכול להיות שה' ישנה אותו באופן קבוע, מפני ששינוי זה מבטא חרטה על מעשיו. אמנם, יכולים להיות מקרים בהם יתרחשו שינויים זמניים (מורה הנבוכים ב, כט). דבר זה מתאים לתפיסה המדגישה את -לוהים כבורא המציאות והטבע.

לעומת זאת, רמא"ג טוען שאין בנס שום שינוי ידיעה או רצון, כיוון שהרצון של ה' להתגלות ולהשפיע קיים תמיד, אלא שהגילוי של הרצון תלוי במעשה האדם. אמירה זו

16. מורה הנבוכים ג, יח.

17. כך נראה לענ"ד להסביר את הפער בין פרק יז במורה הנבוכים שמדבר על עונש, בניגוד לפרק יח שמדבר על השלכה לטבע. וכראיה, עיין משל המלך בפרק נא.

18. בשפתו של רמא"ג המושג הוא "ייחוד הספירות". משמעות מושג זה היא שכל המידות ה-לוהיות פועלות בהרמוניה, ו"השראת שכינה" היא תוצר של מצב זה. במהלך המאמר אכתוב "השראת שכינה" במקום "ייחוד הספירות", על מנת שהדברים יהיו קלים יותר להבנה. ההבדל בין המושגים אינו חשוב לענייננו.

אפשרית אם עיקר ה-לוהות היא ההתגלות. לכן, רמא"ג ראה בניסים דבר הרבה יותר מרכזי בתפיסת התורה (עבודת הקודש ג, ט). שינוי הטבע אינו נראה בעיניו כקושיה כלל.

בעניין היחס לניסים, רח"ק אומר דברים הדומים לשיטת הרמב"ם. בשאלת 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', רח"ק הולך בעקבות רבו הר"ן¹⁹, ומסביר שאחת הסיבות לתופעה זו היא שה' מנהיג את העולם בדרך הטבע. לכן, גם אם לפעמים זה סותר את חוקי ההשגחה, ה' לא ישנה את מה שאמור להיות לפי הטבע, אלא אם זכותו של האדם גדולה במיוחד, או עוונותיו מרובים במיוחד (אור השם ב, ב, ד).

לאור הבדל זה, ניתן גם להשוות את ההבדל בין הרמב"ם לרמא"ג ביחס לאריסטו. רמא"ג מאשים את כל הפילוסופיה היוונית בכפירה. הוא מתייחס לפילוסופיה של אריסטו בצורה חמורה פי כמה וכמה מהרמב"ם, ואף לא טורח להבדיל בין פילוסופים שונים. למשל, בין אפיקורס ששלל כלל את מציאות ה-ל, לבין אריסטו שקיים -ל אחד וכפר רק בהשגחה. לעומתו, הרמב"ם עשה הבחנות כאלו ונתן לאריסטו הערכה על כך שקיים את מציאות ה-ל ואחדותו²⁰. נראה מדברי רמא"ג שאין לראות את תפיסת אריסטו כתפיסה המתקרבת לאמונה, אלא שרק טעתה בעיון וייחסה לה' חוסר שלימות (בכך שייחסה לו חוסר ידיעה של המציאות ואי השגחה), כרמב"ם.

ניתן להבין זאת יותר טוב על ידי הבנת תפיסת היסוד של רמא"ג. לדעתו עיקר ה-לוהות הוא ההתגלות. לפי זה, כפירה בהשגחה היא כפירה ב-לוהות. בניגוד לרמב"ם, הסובר שעיקר הא-לוהות היא האינסוף, ופגיעה בהשגחה היא פגיעה בשלמותו.

אמנם, צריך לציין שעיקר מחלוקת זו קשורה לשאלה כיצד ניתן ללמוד את סודות התורה. הרמב"ם נתן לשכל והחקירה מקום בהבנת סודות התורה. רמא"ג סבר שאסור לחקור בסודות התורה וצריך לקבל הכל בקבלה. ולכן, כל הדרך הפילוסופית בעיניו פסולה, וההבדל בהשגתם לא משנים את יחסו לפילוסופיה.

ד.1.ג. טעם הייסורים

הסוגיה שלישית אותה נבחן, היא השאלה מדוע ה' מביא על האדם ייסורים. הרמב"ן²¹, ממנו רמא"ג שואב את תורתו, כותב שכל הייסורים שמגיעים מה' נועדו לכפרה²², והאריך

19. דרשות הר"ן דרושים ג; ח.

20. עבודת הקודש ג, טו-יט; מורה הנבוכים ג, יז.

21. שער הגמול.

22. יש לציין, שהרמב"ן מסייג את שיטתו וכותב שייסורים שבאים לכפרה הם רק ייסורים 'קשים', כגון חולאים ועוני, שבועדות באו מה'. אבל יסורים 'קטנים', כגון שרצה לשלוף שלוש מטבעות ושלוף שניים, הם 'מנהגו של עולם' ואינם באים לכפרה. אמנם, דעת הרמב"ן בשאלה מתי דבר הוא טבע ודרכו של עולם ומתי הוא נס היא מסובכת, ויש סתירות בנושא זה בכתביו. אך לענייננו אין זה משנה, כיוון שמכל מקום, יסורים שמגיעים מה' הם לכפרה.

להוכיח דבריו ממדרשים. מושג ה'כפרה' הוא תיקון והבעת חלופה על חטא שקשור לנפש או לפגם בעולם שיצא ממעשיו. ניתן לפרש, שפגם זה הוא מצד הקשר בין העולם ל-לוהות. זאת בניגוד לרמב"ם, שתיאר את משפט ה' כמשפט צדק בניהול העולם, והעונש הוא חלק מהמערכת כדי לנהל זאת בצורה צודקת:

הא למדנו, שאין יסורין אלא לכפרה.

(תורת האדם לרמב"ן, שער הגמול)

לאור מה שראינו, אפשר שגם זה נובע מההבדל בין הרמב"ם לרמא"ג. הרמב"ם מדגיש את -לוהים כשלם, וחלק משלימותו היא היותו חכם ובורא המציאות, ולכן הוא מתאר את מושג ההשגחה על פי שלימות ה-לוהות. הוא שידוע איך להנהיג את המציאות בצורה צודקת.

אמנם אצל הרמב"ן הדברים פחות מובהקים, אבל ניתן להסביר את דרכו בהתאם לשיטת רמא"ג, שעיקר ה-לוהות הוא הרצון, ההתגלות והשפעה על העולם, שזו בעצם ההשגחה. ההשגחה היא עיקר עניינו של ה-ל ולא רק אחד מתארי השלימות. ההשגחה היא הקיום של העולם והשלמת הרצון העליון להשפיע. לכן, החטא הוא חטא כלפי ה-לוהות, העולם ופגיעה של האדם בעצמו, כי בחטאו הוא ממעט את השפע. ובהתאם גם תאור העונש: העונש הוא כפרה על מיעוט השפע, ניקוי האדם מהתרחקותו מה', ובכך החזרת התגלות הרצון להשפיע.

ד. 2. שיטת רח"ק בהשגחה

כעת נעבור לדעת רח"ק. רח"ק מצטט בעניין המשפט ה-לוהי את הפסוק: "כי כאשר ייסר איש את בנו ה' -להיך מיסרך" (דברים ח, ה). הוא מבין שעניין ההשגחה הוא לטובת האדם. החטאים פוגעים באדם כי הם מרחיקים אותו מהישארות הנפש. העונשים ומצוות התורה נועדו להרחיק את האדם ממה שפוגע בו ולקרבו למה שטוב לו, וזה בא מצד החסד והטוב של ה'²³. כלומר, העונשים (ואף הציוויים!) הם למעשה חינוך²⁴. הוא שב ומדגיש שהעונש לא נועד ליושר מדיני או למשפט צדק, כמו הרמב"ם, אלא הוא חינוך וחסד מטוב ה':

ולא ירגשו שהעונש נמשך מהעברות כהמשך המסוכב מן הסבה. ולזה היה מהחכמה ה-לוהית לשומם רוצה לומר למצות ולאזהרות אמצעיים מגיעים

23. אור השם ב, ה, ג.

24. יש לציין שרח"ק כותב את זה תוך כדי הדין על בחירה חופשית. הוא מציע שני אפשרויות, ואת הנ"ל הוא כותב לפי האפשרות הראשונה. מדבריו נראה שהוא מודה שהאפשרות השנייה יותר מתאימה לתורה. על כן היה ניתן לדחות שדברים אלו אינם עיקר, אבל המעייין יראה שהרבה דברים שרח"ק הסיק באפשרות הראשונה, חזרו ועלו לאחר מכן גם באפשרות השנייה, למרות שבה תפיסות אלו לא מוכרחות. ומסתבר שזה נכון גם לעניין זה.

וסבות חזקות להישיר האדם אל ההצלחה האנושית. וזה אמנם לחסרו ולטובו הפשוט והוא היסוד ה-להי הנרמז באומרו "כי כאשר ייסר איש את בנו ה'-להיך מיסרך". שהוא ידוע שהאב לא ייסר את בנו לכוונת הנקמה ולא לתכלית הישר אלא לתועלת הבן. וכן כשיישר השם את האדם אין הכוונה הנקמה ממנו ולא לתכלית הישר המדיני שאיננו ראוי' אלא בהיות האדם ברצונו גמור בלא שום הכרח ואונס אבל הכוונה הטוב לכלל האומה²⁵.

(אור השם ב, ה, ג)

דבר זה מתאים לשיטתו שהתיאור העיקרי של ה' אינו במושג 'החכמה', אלא במושג 'הטוב'. הדגש בעונש הוא למה העונש הוא גם חלק מהטוב שה-ל עושה עם בראיו. בניגוד לרמב"ם שמדגיש את חכמת ה' ואת הניהול הצודק של העולם באמצעותה.

לדעתי, דברים אלו הם גם בניגוד לרמב"ן שכל עונש בהכרח בא ככפרה. אצל רח"ק, הייסורים באו לחנך. אמנם, היה אפשר לטעון, שגם הרמב"ן שאמר שהייסורים הם לכפרה כוונתו שהם נועדו לטובת הבן. אך לדעתי השיטות הללו שונות. כדי להבהיר את ההבדל בין השיטות, נראה פירושים שונים למושג 'ייסורים של אהבה'.

ראשית, אטען שאפילו אם ניתן להבין כך את הרמב"ן, לפי רמא"ג ודאי אי אפשר לומר שייסורים באים לטובת האדם. לקמן (פרק ה) נראה שלדעתו, עבודת ה' לא נועדה בשביל האדם, אלא בשביל השכינה, שתוכל לשרות. כדי שייסורים יבואו בשביל האדם, צריך לסבור כמו רח"ק שהעבודה היא לטובת האדם. מכל מקום, נדגיש את ההבדל בין הרמב"ן לרח"ק.

הר"ן מפרש שייסורים של אהבה באים על צדיק שאמנם לא חטא, ואין צורך למרק את עונו, אלא כדי לעזור לו שלא להתפתות אחר החומר. בימי שלוה האדם באופן טבעי – ואפילו צדיק, אם אינו במעלה גדולה במיוחד – מוטרד מהתאוות. בזכות הייסורים הבאים לעולם, האדם רואה את צרות העולם הזה ולא מתפתה אחר החומר²⁶.

אמנם, רח"ק עצמו לא פירש כך את המושג 'ייסורים של אהבה', אבל הוא העלה את האפשרות הזו כסיבה לייסורים²⁷. על פי דברי הרמב"ן, כל ייסורים באים לכפר על חטא. בפשטות, קשה לומר שהרמב"ן יקבל סברה זו של הר"ן בלי לפחות להוסיף שהייסורים הגיעו גם לכפר על חטא קל.

25. יש לציין, שכבר בר"ן אפשר למצוא רמז לעונש כחינוך. בדרוש העשירי, הר"ן כותב שייסורים של אהבה נועדו להזכיר לאדם את אפסות העולם הזה. אף שלא חוטא, הייסורים באו עליו כי לפעמים האדם מצטער על כך שאינו חוטא ונשכר מהעולם הזה.

26. דרשות הר"ן, הדרוש העשירי.

27. אור השם ב, ב, ד.

הרמב"ן מפרש, שייסורים של אהבה הם ייסורים שבאו על חטא בשגגת מעשה או העלם דבר. זאת לתפיסתו העקרונית שכל ייסורים באו לכפר על חטא כלשהו. שוגג והעלם דבר אלו הן עברות קלות יותר משאר החטאים כיוון שהאשמה היחידה בהם היא חוסר זהירות. אמנם, יש לשאול, למה לפי זה יסורים אלו נקראים 'ייסורים של אהבה'? הרי גם ייסורים אלו באו לכפרה! מדיוק לשון הרמב"ן נראה שכוונתו שייסורים אלו באו לאדם שראוי לעולם הבא, אלא שהחטא מונע ממנו את המעלה המתאימה לו. הייסורים הם אהבה כי הם מביאים לו את מעלתו הראויה לו²⁸.

לפי זה, יוצא שרק מירוק של עוונות קלים נקראים יסורים של אהבה, ורק הם באים לטובת הנענש. יסורים של חוטא במזיד, אפילו שגם הם באים לכפר, לא נחשבים כ'אהבה' לדעת הרמב"ן. לעומת זאת, לפי רח"ק כל יסורים הם לטובת הנענש. הוא לא מחלק בין שוגג למזיד, ובדרכו קשה לקרוא לחטאי שוגג 'יסורים של אהבה', כי זה נכון גם למזיד. כל זה, מדגיש את ההבדל בין רח"ק לבין הרמב"ן²⁹.

יש לציין, שגם בדברי רח"ק מופיע ביטוי של מירוק עוונות כמו אצל הרמב"ן³⁰. אך לא נראה שזה דוחה את פרושנו. כיוון שאפשר להסביר שגם לפיו, ה' מחנך בצורה מחושבת ושקולה. כלומר, גם חינוך צריך להיות בצורה של "מידה כנגד מידה". וזה כוונתו במירוק עוונות. ועוד, ה' בחסדו לבן ממרק עוונותיו בייסורים. ההבדל בין דברים אלו לרמב"ן זה מה עיקר הסיבה שבאו הייסורים, ומהי הדרך לכך. שלרח"ק מירוק זה רק חלק מהדרך להיטיב לבן. לרמב"ן העיקר זה הכפרה.

ה. תכלית עבודת ה' וטעמי המצוות

סוגיה נוספת בה משתקפת מחלוקתם זו של ההוגים, היא סוגיית תכלית עבודת האדם את ה' וטעמי מצוות התורה.

ה.1. תכלית עבודת ה'

לפי רמא"ג, עבודת ה' 'צורך גבוה היא'. כלומר, עניינה של עבודת ה' הוא 'לעזור' לשכינה לשרות בעולם³¹:

28. שער הגמול.

29. אפשר לנסות לרחות את כל מהלך זה, ולטעון שכשהרמב"ן כתב שכל היסורים נועדו לכפרה, הוא התכוון דווקא ליסורים של אהבה, שזה גם ההקשר של משפט זה. אבל בפשטות, הוא לא כתב את זה. ועוד, מהראיות שהוא מביא לכך שאין יסורים אלא לכפרה, משמע שעיקר חידושו בפירושו הוא שאפילו יסורים של אהבה הם לכפרה.

30. אור השם מאמר שלישי, חלק א', ג, א.

31. אמנם, בעבודת הקודש (ב, א) רמא"ג כותב שהיא צורך גבוה "ולא צורך הדיוט בלבד" – משמע שיש בעבודה גם צורך אדם, אבל בכל ספר עבודת הקודש רמא"ג מדבר רק על צורך גבוה. גם ברמב"ן מצינו כפילות זו: רמב"ן שמות כט, מו; לעומת רמב"ן דברים כב, ו.

היות העבודה צורך גבוה יסוד גדול באמונה הקדושה, כי הוא מחזיק הלבכות ומושכן אל העבודה והייחוד, אשר העסק בזה הם החיים האמיתיים אשר במ יחיה העובד האמיתי [...].

(עבודת הקודש א, ו)

לעומת זאת, לפי רח"ק והרמב"ם מטרת עבודת ה' היא להוביל את האדם לאהבת ה' וליראתו³². אמנם, יש הבדל באופן בו הם מתארים את אהבת ה' ויראתו. אצל הרמב"ם, אהבת ה' ויראתו תלויה בשאלה כמה אדם יודע על ה-לוהות וכמה הוא מתעסק בידיעה זו, בין במחשבה בין במעשה³³:

דע שהוא הדגיש את העניין הזה בתורה והבהיר אותו, וציין שתכלית כל התורה כולה, לרבות הציוויים, האיסורים, ההבטחות והסיפורים הכלולים בה, היא דבר אחד, היראה ממנו יתעלה. והוא דברו: "אם לא תשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתבים בספר הזה, ליראה את השם הנכבד והנורא הזה" [...].

(מורה הנבוכים ג, כד)

התורה הבהירה שהעבודה האחרונה הזאת שהסבנו את תשומת-הלב אליה בפרק זה לא תהיה אלא אחרי ההשגה. הוא אמר: "לאהבה את ה' - להיכנס ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". וכבר הבהרנו כמה פעמים שהאהבה לפי מידת ההשגה. אחרי האהבה (תבוא) אותה עבודה שגם (החכמים) ז"ל העירו עליה ואמרו: "זו עבודה שבלב", והיא, לדעתי, הפעלת המחשבה על המושכל הראשון וההתבודדות לשם זאת במידת היכולת.

(שם, נא)

ואילו אצל רח"ק אהבת ה' ויראתו מתוארת כתלויה ברצון של האדם לעבוד את בוראו:

וכאשר חקרנו בה ובחלקיה מצאנו בה חלק קטן חכמות גדול האיכות שאיננו מן הדעות במוחלט ומן הפעולות במוחלט. והוא אהבת השם יתברך ויראתו האמתית ואומר שהוא המחייב התכלית הזה על כל פנים כפי התורה והקבלה וכפי העיון בעצמו [...].

(אור השם ב, ו, א)

שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב הוא החשק והשמחה בהם שאיננו דבר זולת ערבות הרצון לפעול הטוב.

(שם, ה, ה)

32. אור השם ב, ו, א; מורה הנבוכים ג, כז.

33. ועיין עוד מורה נבוכים ג, נב; נד. וכן משנה תורה הלכות תשובה י, ו.

יש לציין, שאין זה אומר שלפי רח"ק כל רצון לעבוד את ה' הוא טוב. גם רח"ק יודה שרצון לעבור עבירה אינו מעלה למרות שהעובר חושב שזהו רצון ה-ל. הכוונה לרצון לעבוד את ה' בדברים שבהם אכן מתבטא רצונו של ה'. לפי רח"ק, כדי לאהוב את ה' צריך להיות אדם שלם, כיוון שהשלם אוהב שלמות, וה' הוא השלמות הגדולה ביותר. התורה, היא זו שעושה את האדם שלם. אם לא ינהג אדם על פי ציווי התורה, לא יוכל להיות שלם ולא תהיה לו אהבת ה'³⁴.

גם דברים אלו, נאים הם לבעלי השמועה שאמרום. רמא"ג, ששם דגש על מושג ה-ל המתגלה, יכול לדבר על עבודה שנועדה בשביל ה', כיוון שלא מדובר על האינסוף אלא על ההתגלות שלו³⁵.

לעומתו, רח"ק והרמב"ם שמדברים על ה-ל האינסופי, חייבים לומר שהעבודה נועדה עבור האדם. הרמב"ם, המדגיג את ה-ל כחכם, סובר בנוסף שכדי להדבק בו צריך חכמה. רח"ק, שמדגיג את הטוב ולא את החכמה, לא מצריך זאת, אלא רצון כן ושלם³⁶. כאמור לעיל, רח"ק מאפיין את שמחת ה' ואהבתו בהטבה לברואיו. בשיטתו, הדגשת אהבת ה' היא הדגשת תואר טובו. כי האדם אוהב את הטוב השלם, והטוב השלם זה ה'. כמו שה' אוהב הטוב ולכן אוהב את ברואיו, ועוד יותר את הטובים שבברואיו. לכן הטוב הנקנה מתוך מעשה המצוות מביא את האדם לאהבת ה' ויראתו, ומסייע לו להגיע לשלמותו.

34. אור השם ב, ו, א. גם הר"ן (דרשות הר"ן, דרושים ו-ז) ור' יוסף אלבו (ספר העיקרים ג, כח), סוברים שאהבת ה' ויראתו היא מטרת עבודת האדם, אבל הם מדגישים את הכוונה. ויש להתלבט אם יש הבדל בין זה לבין דברי רח"ק. מכל מקום, גם אצל ר' יוסף אלבו מופיע בפירושו שהכוונה לא מועילה בלי מעשה נכון. ר' יוסף אלבו והר"ן מדגישים את החשיבות של הציות לה' כחלק מאהבתו ויראתו.

35. אף שלא מחוייב לומר כך. רבנו יונה, אשר היה גם הוא מקובל, סבר שמטרת עבודת האדם היא יראת ה' (דרשות הר"ן ז).

36. בעניין זה אפשר להוסיף שהר"ן, רבו של רח"ק, סבר שמעשה פשוט, כמו קניין, צדיקים עושים לשם שמים ולכן מצינו שהם מתעסקים בדברים כאלו (דרשות הר"ן ו). הוא מסביר שזה בגלל שהכוונה היא העיקר במצוות. גם ברמב"ם מצינו עבודת החסיד שיעשה לשם שמים (הקדמה לפירוש אבות, פרק ה). אבל הוא גם סובר שמלבד האבות ומשה רבינו, איש לא יכול לעסוק בעניינים ה-לוהיים ובאכילה במקביל (מורה נבוכים ג, נא). משמע ממנו שטוב לעשות דבר חומרי לשם שמים, אבל זה מתוך צורך דיעבדי, כי אדם צריך את החומר, ומלבד הארבע הנ"ל, החומר חוסם מהשגת ה-לוהות. לעומתו דעת הר"ן היא שהחומר לא בהכרח חוסם, והכל תלוי איך משתמשים בו. נראה שעניין זה תלוי בהבדל בין רח"ק לבין הרמב"ם בהגדרת אהבת ה' ויראתו: לדעת הרמב"ם זו חכמה והוצאה לפועל של אותה חכמה (ולכן גם בהכרח מעשה ומחשבה נכונים). דבר שנעשה לשם שמים אינו הוצאה לפועל של מחשבה, הוא רק "מכשיר מצווה". בעוד שלר"ן אהבת ה' היא כאשר פנים האדם כנה עם מעשה נכון. וכיוון שגם דבר לשם שמים נועד בשביל מעשה נכון, יש כאן כוונה טובה ואהבת ה'.

ה.2. טעמי המצוות

יש לעיין בהקשר זה בשאלת טעמי המצוות והאופן בו מסבירים אותם בהקשר למטרת התורה בכלל. רמ"ג מסביר שהמצוות קשורות לספירות וכלולות בהם. כלומר, כל המצוות מדמות את הנהגת ה' ופעולתו בעולם, ובכך משפיעות על ההנהגה ה-לוהית במציאות:

החמישי – כי התורה כלה עם תרי"ג מצותיה תלויה ב-להות, כלומר כלולה בכל עשר ספירות שהוא ה-להות והיא נארגת בהם, כדמיון הצורה הנעשת במעשה חושב ובמעשה רוקם.

(עבודת הקודש ב, טז)

לעומת זאת, הרמב"ם ורח"ק נותנים למצוות טעמים שמסבירים למה המצוות מועילות במציאות³⁷. ניתן לומר באופן כללי, ששניהם תופסים את המצוות כמביאות דעות נכונות, חברה מתוקנת ומידות טובות ונכונות.

אמנם, גם בתוך תפיסה זו ניתן להבחין בהבדל. רח"ק אומר שהמצוות הופכות את האדם לשלם ובכך לאוהב את ה'. בנוסף הוא אומר שיש הרבה מצוות כדי להרבות את העיסוק של האדם באהבת ה' ויראתו, שכן לפיו לזה מובילות המצוות את האדם:

שהשלם לעצמותו אוהב הטוב והשלמות ויתחייב מזה שכל אשר יהיה הטוב האהוב יותר משובח תהיה האהבה יותר גדולה. והתבאר שם גם כן שהתורה תשלם אותנו בשני השלמיות במדות ובדעות שהם יסוד ההצלחה האנושית. וכאשר היה הוא יתברך הטוב המשובח לאין תכלית יתחייב שתהיה האהבה מהשלם לו היותר חזקה שאפשר שתצוייר [...] ואולם להיות טבע העבודה תחייב התמדה בדבקות ושלא יותר הקשר בעבור זה התחכמה התורה התחכמות פלא ברבוי מצותיה ובשרשי האמונה בו' עניינים אשר הם עקריה.

(אור השם ב, ו, ב)

ברמב"ם אין התייחסות מפורשת לכל המצוות ולתועלתן מעבר לתועלת המציאותית, אבל נראה ממצוות בהם הוא כן מפרט שהמצוות מובילות את האדם להשגות נכונות ומעשים נכונים ובכך הוצאה לפועל של ההשגות ב-לוהות³⁸, שהיא אצלו אהבת ה' ויראתו:

דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בצווייו יתעלה, ולא תעסוק בענייני העולם הזה, כאילו אתה עוסק בו יתעלה ולא בזולתו. כשאתה מתפלל בהנעת שפתיך בפנותך אל הקיר וחושב על מה שאתה קונה ומוכר,

37. אור השם ב, ו, א; מורה הנבוכים ג, כז; לה.

38. ועיין עוד מורה הנבוכים ג, נב; נד.

וקורא את התורה בלשונך כשלבך נתון לבניין ביתך מבלי שתתבונן במה שאתה קורא, וכן כל־אימת שאתה עושה מצוה אתה עושה אותה באיבריך כמי שחופר חפירה בארץ או חוטב עצי הסקה מן היער מבלי להתבונן במשמעות המעשה הזה ולא במי שממנו יצאה (המצוה) ולא מה תכליתו (של המעשה) – אזי אל תחשוב שהגעת לתכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר עליהם "קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם".

(מורה הנבוכים ג, נא)

ניתן לראות אם כן שכל אחד כשיטתו בתכלית עבודת האדם. רמא"ג רואה את העבודה כדבר המשרה שכינה, ולכן הוא מסביר את הדמיון בין המצוות לספירות: עקב דמיון זה המצוות פועלות בספירות וגורמות להורדת שפע. לפי רח"ק והרמב"ם, עיקר תכלית התורה היא אהבת ה' ויראתו, ולכן זו תהיה תכלית עבודת האדם. אלא שהרמב"ם מדגיש את ההשגות מתוך העבודה, ורח"ק מדגיש את האהבה הנוצרת מתוך הדבקות בטוב, שהיא למעשה העבודה.

ו. אמונה

ו.1. המצווה להאמין

סביב השאלה האם יש מצווה להאמין, נכרכו דעות רבות ונסובו דיונים רבים, הלכתיים ותאולוגיים כאחד. הרמב"ם בספר המצוות מונה מצווה להאמין. לדעתו, זו מצוות "אנוכי ה' -לוהיך":

המצווה הראשונה, היא הצווי אשר צונו להאמין -לוהות והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות והוא אמרו יתברך "אנכי ה' -להיך".

(ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה א)

רח"ק (אור השם, הצעה³⁹) טען כנגד דברים אלו, שלא תיתכן מצווה להאמין⁴⁰, כיוון שכדי שתהיה מצווה, צריך להניח שיש מי שיצווה אותה. כלומר, צריך להאמין שיש -לוהים כדי להאמין שיכול להיות שהוא יצווה. כך שאם יש מצווה, כבר הונח שיש -לוהים והמצווה מאמין בו. אם כן, האמונה בהכרח קודמת למצווה!

39. כך נקרא חלק זה במהדורתו של הרב שלמה פיישר (ירושלים, תש"ן). במהדורות שונות חלק זה נקרא הקדמה שנייה.

40. הוא עצמו הבין שאף הרמב"ם לא התכוון שהמצווה היא להאמין, אבל אנחנו לא נלך לפי הבנתו, כיוון שרוב הפרשנים לא הסבירו את הרמב"ם כך.

במקום זאת, רח"ק מציע שני הסברים לפסוק "אנכי ה-להיך": א. יש מצווה להאמין שה' הוא שהוציא אותנו מארץ מצרים; ב. הפסוק "אנכי ה-להיך" הוא כלל איננה מצווה⁴¹. את ההסבר השני הוא רואה כעיקר.

רה"י הרב יצחק שילת תירץ שכוונת הרמב"ם היא לא רק להאמין, אלא להאמין מתוך ידיעה. כלומר, מצווה לדעת את ה-לוהות ע"י חקירה ב-לוהות⁴². לעומת זאת, אמונה לפי רח"ק איננה יכולה להיות מצווה. לפיו, אמונה איננה חקירה אלא בסיס מחשבתי לחיוב בקיום המצוות.

האם בתורתו של רח"ק יש מקום לחקירה ב-לוהות כמצווה? בפשטות לא, שכן אילו רח"ק היה סובר שלדעת את ה-לוהות היא מצווה, הוא לא היה מתקשה להעלות את האפשרות ש'אנכי' היא מצווה להאמין. בנוסף, יש ראייה מפורשת לכך שרח"ק סבר שאין מצווה לדעת בחקירה ב-לוהות. רח"ק כותב שמצווה יכולה להיות רק בדבר שיש בו אפשרות לבחור ולרצות דווקא באפשרות מסוימת. לדעתו, אם באמונה אין רצון ובחירה, לא יכולה להיות בה מצווה⁴³. בהמשך ספרו הוא מתייחס לשכר ועונש בעניין אמונה, ומסיק שאין באמונה בחירה ורצון. אמונה היא כמו דבר שאדם 'אנוס' אליו, ולכן גם אין בה שכר ועונש. השכר על האמונה מגיע מצד ההשתדלות והשמחה בחקירת אמיתתה (כמובן, אם טועה בחקירה ושמח, לא נראה שיש לו שכר)⁴⁴. הרי מפורש שרח"ק סובר שבדברי אמונה אין בחירה ולכן גם לא יכול להיות ציווי, ולא ניתן לחלק שבאמונה אין בחירה, ואילו בידיעה וחקירה יש בחירה, כיוון שכאשר הוא מסיק כיצד יש שכר ועונש באמונה, הוא לא מסיק שיש שכר כחלק מהחקירה אלא מהרצון וההתלהבות בה. אילו סבר שיש מצווה לדעת בחקירה, הוא לא היה נצרך לבאורו והיה כותב שהשכר הוא על דבר זה⁴⁵. אלא הוא סבר שכיוון שאין בהם בחירה ורצון, אי אפשר לצוות לא להאמין ולא לדעת. אפשר רק לצוות להשתדל ולשמוח בכך.

41. ישנן עוד הצעות. עיין דרשות הר"ן, ט; ספר העיקרים א, יד; סמ"ג וסמ"ק מצוות עשה א.

42. הקדמות הרמב"ם למשנה (ר"י שילת), ביאור ההקדמה לפרק חלק, עמוד קצא. ר"י שילת הוסיף בשיחה שבעל פה כי בערבית זה אף יותר ברור בדבריו.

43. אור השם, הצעה. זהו נושא רחב שהיה ראוי לדיון בפני עצמו ואין זה המקום.

44. אור השם ב, ה, ה. יש לציין שיש בדבריו מעט תימה, כיוון שהוא עצמו כתב שהתורה משלימה את האדם במידות ודעות, ובכך הופכת אותו לשלם ואוהב ה', כלומר: התכלית היוצאת מהשגת דעות נכונות היא מעצם השגת האמת וההשתלמות מכך, ולא אופן העשייה! ומסתבר לומר בביאור הדברים שאין הכי נמי, ישנן שתי מעלות בהשגת האמיתות.

45. לפי הרמב"ם, על פי מה שאמרנו יש מצווה לדעת את ה-לוהות. ונראה שההבדל בינו לרח"ק הוא שלרמב"ם יש ציווי על התוצאה, שהאדם ידע את ה-ל, ואילו לפי רח"ק, השכר באמונה ובידיעה הוא על השמחה והרצון לעבוד את ה' שמחמתם חוקרים ב-לוהות. השכר הוא על הדרך, ולא התוצאה. יש לעיין האם קיימת לפיו מצווה לרצות לחקור. האם לפיו יש מצווה על תכלית, כדי לגלות מה התכלית או כדי להניע את האדם לקיים אותה. או שלפיו, כלל אין ציווי על התכלית.

כלומר, רח"ק סבר שאמונה היא לא מצווה אלא הנחת יסוד, וראה בה כדבר שאדם מחויב אליו אם הוכח לו. ולכן, לא יכול להיות בה שכר, והשכר בה יכול להיות רק במעשה החקירה. אם כן, מוכח שרח"ק לא יסכים עם הרמב"ם שאדם מקבל שכר על דרגת השגתו בחקירה.

היוצא מכאן שרח"ק לא סבר ש"אנכי" זו מצווה להאמין, וסבר שאין מצווה עצמאית לחקור ב-לוהות. ולפיו היתרון בה מגיע מצד השמחה הנלווית לחקירה ואין שכר על החקירה עצמה. בעוד שלרמב"ם יש מצווה להאמין, והוא רואה בידיעת האמונה דבר חשוב בפני עצמו, וממילא גם יש עליה שכר בפני עצמה. לקמן נראה שיש לאמונה אצל הרמב"ם מעלה גדולה אפילו יותר, ושבלעדיה כלל לא ניתן להגיע לעבודת ה'.

יש לציין, שגם רח"ק מסכים לכך שיש מעלה בידיעה ובחקירה ב-ל. הראיה לכך היא שאת ההבדל בין הנביאים לשאר העם, הוא תולה בהבדל רמת ההשגה שלהם ב-לוהות⁴⁶. אבל, כאמור, הוא לא מנה זאת כמצווה ממש.

2. עיקרי האמונה

מחלוקת נוספת בין הרמב"ם לרח"ק היא בספירת העיקרים. הרמב"ם מנה שלושה עשר עיקרים. רבות נכתב כדי לנסות להבין מדוע מנה הרמב"ם דווקא עיקרים אלו. במאמר זה נקבל את טענת ר"י שילת שהרמב"ם מנה כעיקרי אמונה דעות שמהוות בסיס של האופן הנכון בו צריך להכיר את -לוהים ויחסו לאדם⁴⁷.

רח"ק אינו מתפלמס עם הרמב"ם ישירות⁴⁸, אלא מונה "יסודות ועמודים" שונים מהרמב"ם. הוא מנה שישה עיקרים:

בפנות התוריות ר"ל שהם יסודות ועמודים אשר בית -להים נכון עליהם ובמציאותם יצוייר מציאות התודה מסודרת ממנו ית' ואלו יצוייר העדר אחת מהם תפול התודה בכללה חלילה. וכשחקרנו בהם מצאנום ששה האחד ידיעת השם בנמצאות, הב' השגחתו בהם, הג' יכלתו, הד' הנבואה, הה' הבחירה, הו' התכלית.

(אור השם מאמר ב, הקדמה)

46. יש לציין בהקשר זה את דעתו של תלמידו, ר' יוסף אלבו (ספר העיקרים א, ו), שסבר שנבואה אינה מטרה בפני עצמה, אלא דרך להביא את שאר העם לשלמות. זה מתכתב היטב עם סברת רח"ק, שההשגה אינה המטרה.

47. פירושו להקדמה לפרק חלק, הקדמות הרמב"ם למשנה, עמוד קפח.

48. בניגוד לתלמידו, ר' יוסף אלבו, שהאריך לחלוק על הרמב"ם. בהקשר זה הוא חלק גם על רבו, רח"ק.

גם בסיבה של רח"ק למניית עיקרים אלו דווקא כבר נתעוררו לדון. ד"ר מאיר וכסמן⁴⁹ כותב שמטרתו של רח"ק היא להביא יסודות מחשבתיים שמבססים את תפיסתו שאפשר להגיע לשלימות בעזרת מעשים, ולא מספיקה השכלה בלבד. לדוגמה, חייבים להאמין בידיעת ה' כדי להאמין שהתורה ניתנה להביא שלמות בעזרת מעשים. שכן אם ה' לא יודע מה בני אדם עושים, כיצד יכול לצוות עליהם מה לעשות כדי להגיעה לשלמות?

גם בעניין זה כל הוגה הולך לשיטתו. הרמב"ם שמדגיש את חכמת ה', מדגיש גם את החכמה בתור אחד הדברים החשובים בשביל להתקרב אליו⁵⁰, להשיג ב-לוהות. לכן הוא מונה עיקרים שמטרתם תפיסה נכונה של ה-לוהות – כיוון שלדעתו דבקות בחכמה ה-לוהית היא עיקר העבודה ובלעדיה המעשים חסרים⁵¹, כך שהאמונה והידיעה הן יסוד לכל המצוות. כמו כן, עיקר עניינה של האמונה לדעתו הוא הידיעה, ולכן מנה את החקירה כמצווה עצמאית, מה שמעניק לה גם חשיבות ושכר עצמי. אצל הרמב"ם החקירה והידיעה ב-לוהות היא גם הבסיס לתורה, גם מצווה בתורה, וגם חלק מהתכלית, כאמור בפרק הקודם.

לעומתו, רח"ק הדגיש את תואר הטוב (אמנם, בסוגיה זו אין ראייה לכך שהוא מדגיש את תואר הטוב, אלא רק שהוא לא מדגיש את תואר החכמה). לכן בהגותו פחות מוכרח לשים את ידיעת ה-לוהות במקום מרכזי. האמונה לדעתו נועדה כדי לבסס את קיום המצוות. הוא לא מונה מצווה לחקור את ה-לוהות, ואין לה שכר מצד עצמה.

מעניין לשים לב שרמא"ג, שמרבה בספרו לחלוק על הרמב"ם, לא כתב דבר בנושאים אלו. לאור זאת שקשרנו את שני נושאים אלו לסכרת הרמב"ם שכדי להדבק ב-לוהות צריך להדבק בהשגת ה-ל ובהבנתו, ניתן להבין מדוע בנושא זה רמא"ג לא חלק על הרמב"ם. רמא"ג בעצמו מצטט את הרמב"ם בנושא זה ומסכים איתו, וכותב שאמונה היא ציור אמיתי בשכל של ה-לוהות⁵². וכן ציטט מקורות בחשיבות ידיעת מעשה בראשית ומעשה מרכבה, שאצלו הם ידיעה ב-לוהות, ותפס אותה כחכמה ועבודת ה' העיקרית (עבודת הקודש ד, א-ב).

כאמור, גם אצל רמא"ג תואר החכמה תופס חשיבות גבוהה. אמנם נראה לומר שזה אינו נושא מרכזי אצלו כמו הרמב"ם, כאמור, כיוון שיש מקומות בהם הוא מתבטא אחרת, אבל זוהי נקודה שיש לו בה הסכמה רחבה יחסית עם הרמב"ם.

49. במאמרו "שיטתו של רמ"א בעיקרי הדת", בפרק "תורת העיקרים של רח"ק", (התקופה, גליון ל – לא 1946), נמצא באתר דעת.

50. בכמה מקומות; הבאנו לעיל בהלכות יסודי התורה, ועיין עוד מורה נבוכים ג, כז; נא; נד.

51. עיין בפתחת מורה הנבוכים.

52. תולעת יעקב, הקדמה. זהו המקום היחיד שאני מכיר בו רמא"ג מסכים עם הרמב"ם.

ז. תפילה

הסוגיה החמישית בה נעסוק היא התפילה. לפי הרמב"ם, עיקר עניינה של התפילה הוא הקדשת זמן להוצאה לפועל של המחשבה להשגה ב-לוהות. כך הרמב"ם מתאר את "עבודה שבלב", שהיא, כידוע מהגמרא⁵³, התפילה:

וכבר ביארנו פעמים מספר כי האהבה כפי ערך ההשגה, ואחר האהבה אותה העבודה אשר כבר העירו ז"ל גם עליה ואמרו, זו עבודה שבלב והיא לדעתי הפעלת המחשבה במושכל הראשון, וההתייחדות לכך כפי היכולת.
(מורה נבוכים ג, נא)

רמא"ג תקף דעה זו, וטען שעיקר התפילה היא הורדת שפע לעולם:

והנה הרב ז"ל יגזור כי עניני התפלות שאמרו עליהם שהם גדולים מן הקרבנות אין כוונתם כי אם לזכור ה-ל יתברך, וא"כ יתקנו לנו בעונתם לקרא בתורה שהוא העיקר הגדול באהבת ה-ל ויראתו וקבלת מצותיו והאמונה בו, ואין התפלה אמונה אבל היא מצוה מעשית כמו שארז"ל אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, והיות ה-ל יתברך הראוי שנעבוד הוא האמונה. ויקשה עוד שיראה מדברי הרב ז"ל שאין בדברי התפלות סגולה ותועלת להפיק הרצון ה-להי ולהמיטו אל העולמות לקיום הנמצאים כמו הענין בקרבנות שהוקשו אליהם התפלות, כמו שיתבאר אמיתת כל זה כמה שיבא בע"ה, והוא אומרו כל אלה המעשים כי לא יצטרכו וכו'. בטול כל זה מבואר עוד ממה שאמרו ז"ל בספרי ולעבוד את ה' - להיך, מצינו שנקראת התפלה עבודה מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים [...].

(תולעת יעקב, הקדמה)

בהקשר זה, נעיין בדבריו של רבי יצחק בר ששת (להלן: ריב"ש), תלמידו של הר"ן וחברו של רח"ק, לגבי כוונות קבליות בתפילה. המקובלים בתקופה זו נהגו לכוון בתפילה בכל נושא ובכל שם משמות ה' כפי מידותיו של ה', הספירות, הפועלות בנושא זה. ריב"ש מביא את דברי אחד המקובלים שמגן על מנהג זה, ואף שהוא שמקבל את דבריו, ממשיך להסתייג מדרכם:

[...] וגם הודעתך כי מורי הר"ף הכהן ז"ל [=רבי פרץ הכהן - נמ"ל] שהיה רב גדול מכל בני דורו, וגם אני זכור ממנו ואם לא ראיתו בעיני, והוא היה אומר אני מתפלל לדעת זה התינוק, כלומר להוציא מלב המקובלים [...] אמנם מי מכניס אותנו בכל זה, הלא טוב הוא להתפלל סתם לשם יתברך בכוונה והוא ידע באי זה דרך ישלים המבוקש כמאמר הכתוב גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה. וכן הודעתך מה שאמר אלי ביחוד מורי הר"ן ז"ל כי הרבה יותר

53. תענית ב, א. וכן רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים א, א.

מדאי תקע עצמו הרמב"ן ז"ל להאמינ בענין הקבלה ההיא [...] ולכן בחרתי לבל יהיה לי עסק בנסתרות.

(שו"ת ריב"ש קנז)

ריב"ש כתב כי הוא מעדיף שלו אישית לא יהיה עסק בנסתרות, כיוון שה' יודע לענות לבקשות האדם גם בלי כוונה מדויקת כפי המידה אותה האדם מבקש, וכוונה פשוטה מספיקה. בנוסף הוא מביא את דברי הר"ן, שאמר שהרמב"ן החזיק בקבלה יותר מדי.

רמא"ג תקף תשובה זו. לדעתו, תפילה יכולה להענות רק אם אדם יודע איך לכוון בתפילה למידותיו של הקב"ה. אם לא כיוון, לא תענה התפילה ותדחה בנזיפה, וכיצד לעשות זאת יידע רק מי שלמד קבלה:

ואם הם דברי קבלה מי עשאו בן חורין ליפטר מלכוין הכוונה ההיא בתפלתו, והנה זולתה אינה תפלה, ואין שם דרך להשלים המבוקש, ולא עוד אלא שיכעוס עליו המלך כי יאמר לי אתה שואל דין, ולחם, ויין, כלך אצל היושב על המשפט, ואצל שר האופים, ושר המשקים, ויטרפו לו תפלתו בפניו וידחהו בנזיפה.

(עבודת הקודש ב, יג)

יש לשים לב שהרמב"ם כותב שמי שמתפלל וחושב על מסחרו ולא חושב בהשגות, עליו נאמר בירמיה ש"פיו קרוב וליבו רחוק" (מורה הנבוכים ג, נא). זהו ביטוי חריף והוא מראה את חשיבות הכוונה וההשגה במעשה המצווה אצל הרמב"ם. זה מתאים לדעת הרמב"ם שעיקר התפילה הוא ההשגה בה'.

רח"ק מגדיר את התפילה כ'חסד -לוהי'⁵⁴. לדעתו, תפילה לא חייבת להגיע רק מצד זכות, והיא איננה תלויה בידיעה איך לסדר את שבחיו של הקב"ה. האדם מבקש מה' ומקבל ממנו, כל עוד הוא תולה בה' את בטחונו ומאמין בהשגחתו, ואפילו שהוא אינו שלם:

ואמר "כל אשר יקראוהו" הורה בזה כי עם היותו בלתי זכאי וראוי להשיג דרושו בזולת תפלה, הנה בתפלה מלבד שכר המצוה יתכן ששיגהו אחר שהוא תולה בטחונו בו על דרך האמת והוא סוד הבטחון כולו. וזה שהוא יכול מהפנות התורה אם ידיעתו אם השגחתו האישית אם היותו הפועל המשפיע ברצון [...] ולפי שכבר יחשב שסודו שבחי הקב"ה ראוי שימנע מהמון העם אלא ליחידים סגולות, התחיל ואמר כנגד זה "לך דומיה תהלה -להים בציון ולך ישולם נדר" [...] וזה אמנם כי הכל מאתו והכל צריכין אליו וחולים בטחונם

54. וכן תלמידו, ר' יוסף אלבו (ספר העיקרים ד, טז). הוא מזכיר במפורש שהענות התפילה היא חסד -לוהי.

בו [...] ואמר עוד "ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד", כלומר גם הבלתי שלמים.

(אור השם ג, ב, א)

גם כאן ניתן להסביר כל הוגה לשיטתו. הרמב"ם מדגיש את מושג החכמה בהתגלות ה-ל ובעבודת האדם, ולכן אדם בתפילה צריך לכוון כפי מה שהוא יודע ב-לוהות. רמא"ג מסכים איתו שצריך לדעת איך לכוון בתפילה, אך כאן נגמרת ההסכמה ביניהם: הרמב"ם מדגיש את הקב"ה כאין-סוף, ולכן, ההיענות של התפילה אינה מרכזית אצלו, אלא הידיעה ב-ל וציור המושכלות הנכונים. רמא"ג לעומתו מדגיש את מושג ה-ל המתגלה, ולכן השפע ה-לוהי שבא בעקבות התפילה אצלו הוא המרכזי, כיוון שזו התגלות ה-ל בעולם הזה. שניהם מקבלים את מושג החכמה כמושג מרכזי שאין לתפילה כוח בלעדיו, ונחלקים באיזו חכמה יכולה התפילה להיות משמעותית.

רח"ק, מדגיש את החסד ה-לוהי שבתפילה, שניתן מצד טובו של ה-ל, אף אם המתפלל לא יודע להתפלל כראוי ובצורה מיטבית. אפשר שהוא כותב זאת בהתאם לדעת ריב"ש, שהכוונה המדויקת ב-לוהות לא נצרכת, או לכל הפחות, שאפשר שהתפילה תיענה גם בלעדית (כפי שכתב, שידיעת סידור שבחי ה' איננה תנאי לתפילה; דבר המזכיר את דעת ריב"ש שאפשר להתפלל "לדעת זה התינוק"), גם אם נאמר שיש בכך מעלה. דבר זה מתאים לשיטתו כמדגיש את תואר ה'טוב' כתואר מרכזי בתפיסת ה-לוהות, ההענות אינה תלויה בידיעה או השגה ב-ל אלא בטובו, ולכן גם קבלת התפילה תלויה ברצון ה' ובטחון האדם בו.

ח. צלם-להים

נושא שישי שקשור לעיוננו זה הוא הגדרת המושגים 'צלם-להים', ה'נפש' ושאלת צורת השארות הנפש לאחר המוות.

נפתח בהגדרת הרמב"ם למושגים אלו. הרמב"ם מתאר את הנפש כצורת האדם⁵⁵. ייחודה של הנפש הוא בכך שהיא יכולה להשכיל מושכלות ולדעת, וקיומה אחרי המוות תלוי בהשגות. כלומר, לאדם יש פוטנציאל להתקיים אחרי המוות באמצעות כך שידבק בה' בעזרת שכלו, והוא צלם ה-לוהים שבו. הנפש נשארת לעולם הבא לפי מידת השגותיה:

נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו ה-ל, והדעת היתירה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו), כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם [...].

55. בפילוסופיה היוונית יש לכל חפץ 'חומר' ו'צורה'. כלומר, חומר ממנו הוא עשוי והגדרה שנותנת לו את מהותו. הנפש של האדם נותנת לו את מהותו.

לפיכך כשייפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות, ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה, לא תיכרת הצורה הזאת, לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה, אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגלמים, ויודעת בורא הכל, ועומדת לעולם ולעולמי עולמים.

(רמב"ם יסודי התורה ד, ח-ט)

ירצה באמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' – קיום הנפש בקיום מושכלה, והיותה היא והוא דבר אחד, כמו שזכרו בקי"א הפילוסופים בדרכים יארך ביאורם כאן. ואמרו: 'נהנין מזיו השכינה' – ירצה בזה: שאותה הנפש תתענג במה שתשכיל מן הבורא, כמו שיתענגו חיות הקודש ושאר מדרגות המלאכים במה שהשיגו ממציאיותו. והטובה והתכלית האחרונה היא להגיע אל זאת החברה העליונה, ולהשיג זאת המדרגה. וקיום הנפש, כמו שסיפרנו, עד אין סוף, כקיום הבורא, יתרומם שבחו, אשר הוא סבת קיומה, להשגתה אותו, כמו שיתבאר בפילוסופיה הראשונה.

(הקדמה לפרק חלק, מהדורת ר"י שילת, עמוד קלו)

ובגלל ההשגה השכלית הזו נאמר בו "בצלם -לוהים ברא אותו" [...].

(מורה הנבוכים א, א)

לעומת זאת, רמא"ג מתאר את הנפש כחלק מה-לוה ממעל שטבוע באדם עוד משעת הבראו. בזכות חלק זה הוא יכול להשפיע על העליונים, כי יש לו כוח שחזק יותר מהמערכות העליונות – נשמתו, שהגיעה מספירת בינה שנמצאת למעלה מהכוחות העליונים. מושג 'צלם -לוהים' לפי רמא"ג הוא **האדם** ה'דומה' ל-לוה. זאת משום שתבניתו ומראהו עשויים ברמז להזכיר סודות עליונים, ולכן הוא יכול להשפיע על הספירות ובכך להוריד שפע לעולם⁵⁶:

ואנחנו אל חכמי ישראל הקדושים נשמע אשר קבלו האמת מפי נביאי האמת והצדק, והם אשר ידעו האמת על בוריו כי הנפש בכואה אל הגוף חכמה היא מתחלת היצירה, והכתוב מעיד לנו כן באמרו ויפח באפיו נשמת חיים, והיודעים מקום אצילותה ידעו כי באה משם כלולה בחכמה ובינה והסוד ונשמת שדי תבינם [...] הנה בארו כי הנשמה אינה הכנה לקבל החכמה, אבל היא חכמה ויודעת ומשגת טרם בואה אל הגוף [...] והטעם בזה כי כבר התבאר בזה החלק, כי האדם עשוי ומתוקן בדמות הכבוד העליון, והיה זה כן כדי שיתקן הכבוד בתורתו ומעשיו הטובים, והוא ייחוד השם הגדול בכבודו.

(עבודת הקודש ב, כג)

כעת נעבור לבחון את הנושאים האלו בתורתו של רח"ק. בספר אור השם אין התייחסות למושג 'צלם-להים'. את הנפש, רח"ק מתאר בצורה דומה לרמב"ם; גם אצלו הנפש צריכה 'לקנות' השגות ולהשיג את החיים אחרי המוות (אף שלדעתו יש גוף אחרי המוות⁵⁷). ההבדל ביניהם הוא שלפי רח"ק האדם צריך לקנות בנפשו אהבת ה' ויראתו, ולא דווקא השגות שכליות:

ה-ב' שהשלם לעצמותו אוהב הטוב והשלמות וחפץ בו וכפי השלמות תהיה האהבה והערבות בחפץ [...] יתחייב מזה שכל אשר יהיה השלמות יותר גדול יהיה האהבה והערבות בחפץ יותר גדול, והנה זה מסכים מאד אל מה שבא בתורה כי בזכרו אהבת האבות לשי"ת הזכיר אהבה ובזכרו אהבת השם לאבות הזכיר חשק שמורה על חשק האהבה [...] ולפי שהתבאר ב-ב' שכפי השלמות תהיה האהבה אל הטוב והערבות ההוא מבואר שלפי מדרגת האהוב הטוב תהיה מדרגת השלמות ולזה יתבאר שאהבת השם יתברך שהוא טוב בב' מחוייבת לשלמות הנפש היותר גדולה שתצויר.

(אור השם ב, ו, א⁵⁸)

הדרך לקנות את האהבה והיראה האלו, שהם הקניינים הנדרשים לנפש, היא באמצעות קיום מצוות התורה. התורה הופכת את האדם לאדם שלם, האדם השלם אוהב את הטוב והשלמות, והטוב השלם ביותר זה ה'. כך שאם האדם יהיה שלם, מיד הוא יאהב את ה' ובנפשו ייקנו המעלות הנצרכות⁵⁹.

גם בסוגיה זו, הולך כל הוגה לשיטתו. רמא"ג מתאר את הנפש כנובעת מהמידות ה-לוהיות וטבועה בהם, וכן האדם דומה להם, ובכך יכולה להשפיע על המציאות. דבר זה מתאים להדגשתו את התגלות ה', שכן אי אפשר לדבר על דמיון בין צלם אדם לבין -לוהים אם מדברים על האין-סוף; טיעון זה אפשרי רק אם מדברים על ה-ל כמתגלה. וכן התיאור של הנפש כנובעת מהמידות ה-לוהיות, ומשפיעה על המציאות, מתקשר לדגש על ה-ל המתגלה במידות והמשפיע על המציאות.

הרמב"ם ורח"ק, מתארים קניין מסוים של הנפש כדי להתקרב לאין סוף. אלא שבתוך שיטה זו הרמב"ם מצריך את החכמה, ומגדיר את 'צלם-לוהים' בתור השכל וההשגות שמיג.

57. אור השם מאמר ג, א, ד.

58. לביטוי של הנפש כנקנת באהבת ה' ויראתו עיין שם.

59. אך שואל ר' חסדאי, אם כן, כיצד ישיג אדם שנפשו לא שלמה את אהבת ה'? הרי אם אינו שלם, לא יאהב השלימות, כלומר את ה'! לכן אומר ר' חסדאי שבתוכם כולם אוהבים את הטוב והשלימות, אלא שהתאוות מונעות. אמנם, על טענה זו יש לתמוה, אם אדם אוהב את השלימות בנפשו, למה הוא צריך לעשות מעשי שלימות כדי להשיג את האהבה? נראה לי לומר, שלרח"ק גם יש צד מסוים בהגותו כמו לרמב"ם שיש צורך לקנות, ולא הכל טבוע באדם, כמו אצל רמא"ג.

לעומתו, רח"ק מצריך אהבה. האהבה מגיעה בהשלמה עצמית המגיעה מקיום התורה ובכך נוצרת בנפש אהבת הטוב והשלמות - ה'. זה מתאים יותר לשיטה המדגישה את תואר הטוב בתארי הקב"ה. כאמור, אצל רח"ק יש קשר בין האהבה להטבה: ה' מתאפיין באהבת ברואיו בכך שהוא מיטיב להם, ולכן גם הדבקות בו היא לא בכך שמשיגים את חכמתו אלא באהבת טובו ושלמותו.

ט. סיכום

סקרנו מחלוקות רבות בין שלושה הוגים: הרמב"ם, רבי חסדאי קרשקש ורבי מאיר אבן גבאי. ראינו שלכל אחד מהם יש מושג מרכזי בתפיסת ה-לוהות אשר בעזרתו הוא בונה את שאר מושגי מחשבת ישראל. הדגמנו כיצד כל המחלוקות ביניהם נובעות מאותו הבדל ראשוני. נסכם בקצרה את יסוד שיטותיהם ואת הנקודות המרכזיות העולות מהן.

הרמב"ם תופס את ה-ל כ**בורא המציאות וכאין סופי**, אשר התגלותו היא **בחכמה**, וכך הוא בונה את שאר מושגי היהדות. המסקנות היוצאות משיטתו הן:

- אי אפשר לתאר את ה-ל בתואר חיובי. על כן ההידבקות בה' היא בהשגת מה שאפשר (תארי שלילה ופעולה) וראיית חכמתו.
- השגחת ה' היא חלק משלמות ה', משפט צדק שבו ניתן לראות את חכמתו.
- האמונה היא ידיעה, היא גם הבסיס לעבודת ה' וגם היסוד לעיקרים התאולוגיים אשר בלעדיהם אין זו עבודה. היא גם מצווה עצמאית, וגם התכלית של כל המצוות.
- אהבת ה' היא ההתעסקות המתמדת במה שהשיג.
- תפקיד התפילה הוא להתרכז במה שהאדם יכול להשיג.
- צלם -לוהים זה השכל, דרכו יכול האדם להשיג את החכמה ה-להית, ובהשגות אלה יזכה להשארות הנפש לעולם הבא.

רמא"ג, תופס את ה-ל כ**מתגלה**. ה-לוהות פועלת בעולם, באמצעות עשר הספירות, ונוצר צורך הדדי של ה-ל והאדם זה בזה. לכן מגיעות המסקנות הבאות:

- ל-ל יש תארי חיוב.
- ההשגחה היא עיקר עניינה של העבודה, לסייע ל-ל להתגלות ולפעול בעולם, 'עבודה צורך גבוה'.
- המצוות קשורות למידות בהם ה' מתגלה. כשאדם מתדמה אליו הוא משפיע, כי צלמו מרמז למידות ה-לוהיות ונפשו נובעת מהמידות ה-לוהיות.
- תפקיד התפילה הוא להוריד שפע -לוהי, התגלות.

- גם לפי רמא"ג יש חשיבות מסוימת לחכמה, כמועילה לחקירת ה-ל והשגתו. בלי זה, לא ניתן להתפלל נכון. זוהי המעלה הגדולה של המשיג את מעשה בראשית ומעשה מרכבה, אך יש ללמוד זאת רק מקבלה.
 - הנשמה מגיעה ממקור עליון, כדי שתוכל להשפיע על העליונים. יש רמז מגוף האדם למידות ה-לוהיות.
- רח"ק** מדגיש את **טובו של ה'**, דבר המתקשר ל**אהבתו** אותנו. ההבנות היוצאות משיטה זו הן:
- התואר (החיובי) שוודאי מתחייב מה' הוא ה'טוב'.
 - השגחתו של ה' היא לטובתנו. כל ציווי, שכר ועונש, נועד לקרב את האדם לדברים שיובילו אותו להשארות הנפש ולעולם הבא. נפשו של האדם תשאר אם יאהב את ה' ואת הטוב שהוא משפיע עליו.
 - המצוות הופכות את האדם לשלם יותר. מתוך כך הוא יאהב את ה' יותר, כי השלם אוהב את הטוב והשלמות.
 - רח"ק סובר כי אין מצווה לחקור באמונה, ואת עיקרי הדת הוא מנה בהתאם לאמונות שמבססות את קיום המצוות. האמונה עניינה מחשבה שמבססת מצוות, כיוון שעיקר העבודה היא לא ההשגה אלא היראה והאהבה.
 - וכן בחקירה ב-לוהות, השכר בא מצד השמחה בחקירה וההשתדלות והרצון להידבק בה'.
 - התפילה היא חסד-לוהי מוחלט, ולכן יכולה להענות גם אם אין האדם יודע לכוון כראוי.