

# לחילוקי הגישות בין הכוזרי והרמב"ם\*

## (לאור דברי הראי"ה)

בשמונה קבצים (ז, פד) מבאר הרב זצ"ל את החלוקה שבשורש עניינם של הרמב"ן והרמב"ם<sup>1</sup>. חלוקה זו שייכת גם לשורש ההבדל שבין הכוזרי והרמב"ם (הדברים מובאים כאן בשינויים קלים): בהקשבת הרוח היותר ער ויותר נאור, שתי פאות של חזיוני קודש לצורת האידיאליות המושרשת בעולם המעשה:

פאה **ימנית**, פאת התכליתיות, הכלליות - הצד **המסתורי הפנימי** אשר להקשבת הרוח, שמשם חוש האמונה העמוק נובע, וממנו תוצאות לכל בינה פנימית, קבלית, אמת רוחנית עליונה, אשר ברוח רזי אמונים היא נקלטת, ותוצאותיה חכמות נעלמות בחוג ההשוויה של הצורה ליצורה, בכוחן של נביאים שאינו פוסק מבני נביאים מדור לדור;

ופאה **שמאלית**, אותה הפאה העוזרת למטרות העיקריות, בשלילתה את היפעה כדי לגלותה בכל גווניה בחוגי הריבוי - הצד **ההכרי** אשר להקשבת הרוח, המלא שכל וחשבון, בירור והגיון, השופט כל ערך בהגדרותיו, ומעמיק בתהום ההבדלה שבין המציאות העליונה לבין כל שם ותיאור מציאותי, הנקלט מאור השכל-העליון אשר בהקשבה הבינתית המדויקת והדרגית, העסוקה בהבחנת האור-האלה.

מצדדים שונים אלה יונקים שני אופיים תוריים, המקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה ונותנים באהבה רשות זה לזה להקדיש ליצורם בנחת רוח<sup>2</sup>. הרוח האחת מתנוצצת ברבנו יהודה הלוי, והשנייה בנשר הגדול, הרמב"ם.

### א. הענין הא-להי והשכל

מטבע לשון מיוחדת לשיטת ריה"ל - "הענין הא-להי", לעומת מרכז עניינו של הרמב"ם שבשכל. "הענין הא-להי" של הכוזרי הוא האופי הפנימי של ההווייה ההולך ומחולל אותה, מדריג אותה ממעלה למעלה במעלות הדצח"מ שבה, עד הופעת המהות הישראלית כמין חמישי<sup>3</sup>. במין זה

\* ההפניות להקדמות הרמב"ם למשנה ולפירוש המשנה על אבות - למהדורת ר"י שילת; ההפניות למורה הנבוכים - למהדורת אבן תיבון, ירושלים תש"ד; ההפניות לאגרות הרמב"ם - למהדורת הרב שילת; ההפניות לכוזרי - למהדורת אבן שמואל.

1. וכן באורות האמונה עמ' 86-87. ועיי אגרות הראיה ח"ג עמ' עא-עג.
2. עיי אגרות הראיה ח"ג עמ' סז. ועיי אורות הקודש א, כט (ועיי ערפלי טוהר עמ' צא ד"ה ההארה; עמ' קה ד"ה אמונה; אורות, ישראל ותחייתו פרק כד); מאמרי הראיה ח"א, "דרך התחיה".
3. עיי כוזרי ב, יד (עמ' נו), מד; שם ד, ג (עמ' קסב). ועיי לקמן פרק ז. מתאימה גישה זו לתיאורו של רבי חיים ויטל בשערי קדושה ח"ג שער ב. אמנם מן הסתם יסכים ריה"ל לדברי הרב זצ"ל (אורות ישראל ה, י) שההבדל בין נשמת ישראל ושאיפותיה הפנימיות ובין נשמת הגוי, גדול הוא מההבדל בין נפש האדם לנפש הבהמה, שבאחרונים המדרגה היא עניין של שוני כמותי באיכות החיים - ואילו בין הראשונים ההבדל הוא איכותי - במהות החיים, בין חיי זמן לחיי נצח נבואי א-להי.

מופיע "הענין הא-להי" ברוח הנבואית המיוחדת לראייה הפנימית, החלומית-צפייתית-נשמתית, שבהכרת דברי אמת שבלב ההמון, המשתלבת בניצוצי הנבואה הבאה אליו במסורת הנבואית של החכמים - "הצדיקים" "החסידים", "סגולת הסגולה". זוהי האמונה שבטהרת תמימותה היא למעלה ממדרגת השכל וראויותו. אחת היא המצוה שב"סיני-ההיסטורי" לכוזרי, עם "סיני-הפנימי" שנמצא בנפש החסיד, שלאורו ולמענו הוא ממשיל את שכלו על כל מערכותיו הנפשיות, דיבוריות וגופניות. יסוד הכרת דרכי ד' לריה"ל בדיעת ההשגחה וההנהגה היא ע"י ההבנה האמונית ביסודה<sup>4</sup>:

מתוך רוממות תוכנה הפנימי של מציאותה הנפשית [=של האמונה]... מתוך כיוונה העצמי של תפיסת-עולם-ואדם שלמה וכוללת זו, בטבעיותו הרוחנית והחיונית... בגילוי הופעתה מתוך מעמקי הנשמה והוויית-חיוניותה. (הרצ"ה)<sup>5</sup>

שמתוך כך נסקרים כל האמצעים הרוחניים וההיסטוריים להפקת התכלית העליונה, ומובנים בערכם המקורי הא-להי, כהתגלות הענין הא-להי שבסגולת נשמת האומה, המסמנים בטבעיות מהלך התפתחותם את סדרי ההויה העליונה, המוכרה ב"טביעת-העין"<sup>6</sup> של "ראיית-הלב"<sup>7</sup>. ומנגד - עניין השכל, שלרמב"ם הוא הידיעה הא-להית, ההשגחה הא-להית, שבה מתאחדים השכל (=הא-להי) המשכיל (=את כל הנמצאות) והמושכל (=המציאות כולה) לכלל שיעור קומה אורגני אחד של "הידוע, המדע והידוע". "צורה-מושכלת" זו, היא היש והקיום האמיתי, וכל אשר זולתה הוא טעות ההכרה. ההשגחה השכלית היא היוצרת את הדרגות השכליות שבנמצאים כולם. אמנם גם לרמב"ם, בישראל בלבד שוכנת ההשגחה המלאה, כי רק בהם נמצאת שלמות הצורה השכלית המופיעה כתכונתם העצמית<sup>8</sup>. ועל כן, אף אם נכשלו בעבודה זרה, מכל מקום

4. עיי עין איה ברכות ז, ב.
5. עפ"י 'דברים שנאמרו בכינוס לימודי היהדות' - לנתיבות ישראל, מהדורת מאבני המקום, בית אל, ח"ב עמ' תז.
6. עיי עין איה שבת ב, קו; "טביעות עין - ההכרה הבאה מכוח פנימיות עצמיות הברור שבנפש שאינה משארת אחריה מקום לשום תנועה רעיונית. ההכרה הפנימית הטבעית, ההכרה ההרגשית הנובעת מתוך תוכה. החוש הפנימי וההכרה הרגשית, כוח הנפש מעצם טבעה ורגשה הפנימי, המוציא דברים מושכלים לאור בחום ובודאות פנימית. ההכרה העמוקה העצמית, המורכבת מהמון היקשים הגיוניים דקים, שאי אפשר להפה להסבירם, על כן הם מתגלים בעומק הנפש בתור הכרה פנימית".
7. עיי כוזרי ד, ג (עמ' קנד), טו-ז (עמ' קעד-קעה); ה, יד-טז (עמ' רטז-ריז).
- בתרגומו של ר' יהודה ד"ר אבן-שמואל לכוזרי, כבניקודו של ד"ר צפרוני לתרגומו של ר"ש אבן תיבון, נפל שיבוש במאמר א, טו. אין לתרגם "ההוכחה שאחריה אין צורך לא בראייה ולא במופת" אלא: "הראייה שאחריה אין צורך לא בראייה ולא במופת", כפי דברי האוצר נחמד וקול יהודה.
8. כך מוכח מאיגרת השמד, ועל פיה יש להבין גם את דבריו בפייהמ"ש ב"ק ד, ג - שגם לו יהיה דיון בין הפחות שבישראל עם אריסטו עם "עומק שכלו והפלטת השגתו" (לשונו במו"נ ב, יט) ש"ידעו היא תכלית דעת האדם מלבד מי שנשפע עליהם השפע הא-להי" (אגרות הרמב"ם, ח"ב עמ' תקנג) - מ"מ נדון אותו באופן שהישראלי יזכה; משום שלא נשלמה בו (באריסטו) הצורה השכלית שמקורה 'מעל גלגל הירח' - הנבואה. ועיי מו"נ א, ז.
- כך עולה גם מהבנת ההג"מ (ה'ל' גירושין פרק ד אות ב) את דברי הרמב"ם שם: "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העברות" - שגם המשומדים אפשר לכופם. ואף שלכאורה המשומד אינו "רוצה להיות מישראל", וממילא בטלה הנחת היסוד המאפשרת כפייתו, אלא שהרצון להיות מישראל הוא "סגולת ישראל" המוחלטת שבו ולא הרצון הבחירי.

הנם מאמינים בני מאמינים<sup>9</sup>.

וכן בהל' איסורי ביאה (יח, ג) פסק הרמב"ם שגירות, אף פחותה מבת שלוש שנים, הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן. פסק זה הוא דלא כרשב"י (יבמות ס, ב) המכשירה לכהונה. ומסביר התו"ט (ליבמות ו, ה) את דעת הרמב"ם: "לפי שהעובדי כוכבים שטופי זימה הם ובניהם ילדי זנונים המה ולפיכך סתם תנן, אע"פ שלא נבעלה, אפילו פחותה מבת שלש ויום א"י". - יוצא, שלדעת הרמב"ם התכונה המוטבעת בנפש ישראל שונה ונקייה היא מן התכונה של הזנות המוטבעת בנפש הגר. בהמשך הגמי' שם אומר רשב"י: "קברי גויים לא מטמאים באוהל שנאמר: ואתן צאני צאן מרעיית אדם אתם; אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם אלא בהמה" (סביר שמלשון גמרא זו לקח הרמב"ם, מו"נ א, ז, את ביטוי "בהמה על צורת איש ותבניתו" שאת עניינו הוא מייחס הן ביחס למי שלא נשלמה בו הצורה השכלית והן ביחס לגויים, שכנראה עניינם אחד כנ"ל. על פי זה יש לדייק בהבנת הביטוי "הצורה האנושית" - "ההשגה השכלית", ואפשרות בזאת למבט מחודש על כל המו"נ, ואכמ"ל, ובדן זה פסק הרמב"ם (הל' טומאת מת ג, יג) כרשב"י; זאת משום שיטתו האחת של הרמב"ם, המנחה אותו בפסיקת שתי ההלכות, המניחה מציאות תכונה נפשית מוטבעת המיוחדת לישראל לעומת העכו"ם.

ובהל' ממרים ב, ד מתבסס הרמב"ם על ההנחה שכלל המצוות, וכמו כן כלל ישראל שבכל הדורות, הם "גוף אחד שנשמותיהם ממקום אחד חוצבו כי הנשמה היא העיקר", כלשון הרדב"י שם, ע"ש, מה שנגזר מתוכן הרעיון העומד ביסוד המושג 'סגולת ישראל'.

גם את דבריו במו"נ ב, ב לביאור דברי חז"ל: "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, גויים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן" - "וע"כ לישראל החיים הנצחיים מצד שקיבלו המצוות ונקקו בדעות אמיתיות" - יש להבין לא רק במובן בחירי חופשי, אלא כטבע הכרחי עצמי.

אך באמת גם בלא כל הנ"ל, זו סברה פשוטה שלא יחלוק הרמב"ם על כל הפסוקים, המדרשים והגמרות הקובעים במוחלט את עניין "סגולת ישראל".

וע"ע הקדמות הרמב"ם למשנה, עמי ר"ט ובפירוש הרמב"ם לאבות, עמי ק"ט-קכ. ובמאמרו 'בימעוליות' כ בירר הרב שילת סוגיין בחילוק בין תפיסת הרמב"ם בעניין כפלא א-להי היוצר סבירות סטטיסטית גבוהה יותר להופעת מידות נעלות ודעות אמיתיות בישראל מאשר באומות העולם; לבין תפיסת ריה"ל את סגולת-ישראל הבאה לידי ביטוי במציאות שפע העניין הא-להי המתגבש לכלל הראויות לשמיעת הדיבור הא-להי שהיא עניין אחד עם המגמה האונטולוגית הכללית המתרכזת ומתגלה בהיסטוריה הישראלית.

יתכן והמחלוקת בדבר הסמיכה בין המהר"י בירב למהרלב"ח יונקת מסוגיא זו: האם כוח הסמיכה יבוא מהסכמת הכלל המתגלה ע"י גדולי ישראל (שכך סובר הרמב"ם, וע"י משך חכמה בא ד"ה החודש הזה לכם, שעל פיו קשורה גם המחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ם ביחס לקידוש החודש), או ע"י אליהו הסמוך ע"י אחיה השלונג, שזו היא הופעה פנימית של "אור הטבע הישראלי הנקי" (כשיטת הגאונים). ע"י בעניין זה באורים ותומים דף ג.

נוסח "הרחמן" שבברכת המזון של ברית מילה, שבו אנו נוהגים להקדים את הבית המדבר על ביאת המשיח לפני "ביאת כהן צדק אשר לוקח לעילום", יתכן והוא משום שבעניין הברית אליהו הוא העיקר וע"כ הוא נזכר כ"כהן אחרון", אך יתכן וההסבר הוא שטובעי מטבע "הרחמן" סוברים כמשתמע משיטת הרמב"ם בהל' מלכים פרק יב, שם הוא מצדד יותר בדעה שאליהו, שהוא מלאך, יבוא אחרי ביאת המלך המשיח, וע"כ אין לצפות שמלאך זה יחדש את הסמיכה שתתחדש עוד לפני ביאת המשיח, כמטבע התפילות שקבעו לנו אנשי כנסת הגדולה, "השיבה שופטינו כבראשונה" לפני צמיחתו של "צמח דוד עבדך".

אפשר שעפ"י הנ"ל תוסבר מחלוקת הרמב"ם והתוס' בחזקת כשרות של אדם אם היא מצד "רוב" או מצד "חזקת קמא". לרמב"ם הגישה של ההערכה היסודית מתחלת מצד הסטטיסטיקה החיצונית, ולתוס' כלאונים מצד הנפשיות הפנימית. איגרת השמד (אגרות הרמב"ם, ח"א, עמ' לה-לו). וע"י איגרת תימן (שם, עמ' קיח, קכה).

המעמד ההיסטורי הנבואי העליון, מעמד הר-סיני, שעליו יש לבסס את החינוך האמוני של דורות האומה "הוא קוטב הדת", כי שם הופיעה העליוניות של השכל שמעל לכל ההשכלות הפרטיות הנבואיות<sup>10</sup>.

מרכז השלמות האנושית הוא בשכל המשכיל את ההשכלות הא-להיות. גם התורה באה לעורר באדם את היסוד השכלי ששם תכלית ענייניו<sup>11</sup>.

יסוד הכרת דרכי ד' לרמב"ם הוא בידיעת ההשגחה וההנהגה על ידי הדרישה השכלית; מצד השקפה על התחלת כל הסיבובים של המעשים איך שהם ערוכים בחכמה ובחסד א-ל וכו'<sup>12</sup>; ומצד התכלית - המטרה העליונה והנשגבה של הכול, שמצדה לא יתכן להיות בה עקר וטפל כי אם אחדות הידיעה מפולשת בכל הכתוב לחיים. "ואין בריה אמצעית לזולתה"<sup>13</sup>.

בכל הנזכר עד כה אין הבדל מהותי בין הכוזרי לרמב"ם, כי אם חילוקי הדגשים: הרמב"ם מצביע על הסגולה בעיקר מצד הופעתה במעמד ההיסטורי ובהתגשמות של צלם הא-להים בממשות של השכל הישראלי, בעוד שאצל הכוזרי מושם הדגש על הצד הסגולי-הנבואי-הפנימי שבצלם א-להים. אלה הם חילוקי הניואנסים של גישתם הבסיסית השונה: הכוזרי - במסגרת של עימות עם "רשות הרבים" של האמונות והדעות הכלליות - ניגש אל בירור מהותה של "רשות היחידיות" הישראלית, בהצבעה על אותו ממד "הרוחני הנעלם נחלת המאשרים עם ד'" שבצלם א-להים. לעומתו, הרמב"ם, פונה דרך התייחסות לנביכות רוחו של "רשות היחיד" שבישראל, להארת המאור הישראלי במבואות האפלים של "רשות הרבים", בנקודת השקת צלם א-להים עם צלם האדם הנמצא אף באומות העולם "הריקים מן הקדושה"<sup>14</sup>.

חילוק גישות סגנוני זה אמנם מביא למחלוקות ממשיות בסוגיות רבות, ובהן: מעמדה של הנבואה וענפיה והשכל וענייני בישראל ובאדם.

10. עיי איגרת תימן (שם, עמי קכו). ובאיגרת אל ר' חסדאי הלוי (שם, ח"ב, עמי תרעח-תרעט). "עיקר הדת האמיתית שאנו סומכים עליו, שמשה רבינו ע"ה נביא ד', ודבריו נבואה, והרי היא למעלה מן הראייה". עיי ב'הממדים הנבואה והאדמתנות' לרש"ט גפן, עמי 108 (נלע"ד שזו אחת מן הנקודות שבהן הושפע הרמב"ם מן הכוזרי, ואכמ"ל). ועיי ערפלי טוהר עמי כב.

11. עיי הקדמות הרמב"ם למשנה, עמי נז. ועיי בשיעורי הראי"ה לספר הכוזרי, ניצני ארץ ד, עמי 35-36.

12. כמובא בהלי יסודי התורה. ועיי עין איה ברכות ח"ב ז, ב.

13. מו"נ ג, יג. ועיי עין איה שבת ח"א ב, צג. וראה דברי-חמד של איש-חמד, הרב אברהם רמר זצ"ל, שירת אברהם עמי 69-71. ובשערי הלשם ח"א סי' א פרק ג, הראה שמחלוקת הרמב"ם ור' מאיר ו' גבאי (הרמ"ג) בסוגיית התכלית - אלו ואלו דברי א-להים חיים.

14. עיי אור החיים עה"ת בראשית א, כז. זהו הסברו של הרצי"ה זצ"ל.

**ב. הנבואה**

לכוזרי - אין הבדל מהותי בין נבואת משה לנבואת הנביאים. משה ממשיך את מסורת המצוות של האבות ונבואתם ומוסיף עליהם מצוות נוספות<sup>15</sup>. לשיטתו, תוקפם של חכמים הוא נבואתם<sup>16</sup>, ובזמן שהרוח הנבואית במילואה, כלומר בזמן המקדש (ובאלה שהחכמה המסורתית הנבואית שרתה עליהם בזמן המקדש, אף אחר חורבנו<sup>17</sup>), אנו אף מברכים על תקנותיהם "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו". הנביא, הכהנים והשופטים, מן המקום אשר יבחר ד', מצווים<sup>18</sup> אותנו כמצוותו של משה ועל דבריו ועל דבריהם אין להוסיף. "לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו", "נביא מקרבך מאחיד כמוני יקים לך ד' א-להיך אליו תשמעון"<sup>19</sup>. "לא בשמים היא" - הכוונה, במקום שסותר דין תורה, או שאין לנו שום צדדי ספק וטעמים בעניין<sup>20</sup>, או שהכוונה לשאל מן השמים; אך לא במקום של ידיעה הבאה מאליה שמודיעים מן השמים<sup>21</sup>. "אין נביא רשאי לחדש, אין נביא עתיד לחדש" - הכוונה חוץ מתרי"ג<sup>22</sup>. אך לכוזרי, כמו לבה"ג<sup>23</sup>, לא כל התרי"ג מצוות התגלו

15. כוזרי א, פג-פז. ועיי פרשת דרכים, דרוש ראשון; גזיזי ראה ו עמ' 13; מדבר שור, דרוש כג. ומסתבר שלדעת ריה"ל, לאבות היה דין ישראל, ועיי לקמן העי' 27. אמנם כבר נחלקו האמוראים (שבת קמו, א) אם קביעות מעלתם של ישראל נגמרה רק בסיני או כבר בימי האבות. דברי ריה"ל (ב, ב) - שמעלת האבות שהתגלות הא-להית להם היא בשם "א-ל-ש-די" ולא בדרך נס, היא למעלה ממעלת ישראל שלהם התגלות א-להים היא בשם הויה, המציין את ההתגלות הניסית - גם היא מתאימה עם שיטתו (שורש העניין, שהמעלה העליונה שבהתגלות הא-להית היא דווקא הטבעית, נמצא בדברי הרב באורות התחיה יד; אורות ישראל ד, ט; שמונה קבצים א, תשעו; שם ו, ד; אורות הקודש ג, קו; שם קלו-קלח; עולת ראה ח"א, ענייני תפילה עמ' יז; שם עמ' ר ד"ה שירו לו; ואכמ"ל).
16. כוזרי מאמר ג ס"י לט, מא, נג, סז.
17. כדן הנבואה שבעניינה "היו היה - היה כיון שהיה כבר". עיי אגרות הראיה ח"ב עמ' קא.
18. כוזרי מאמר ג ס"י לט, מט. באגרות הראיה ח"ב עמ' רצה הסביר הרב שבעוד שלרמב"ם "המקום אשר יבחר ד'" גורם מצד ששם מקום הסנהדרין, שבהם מתגלה כוח כלליות האומה, ולגביהם יש מצוות "יוקמת ועלית", לריה"ל "המקום אשר יבחר ד'" גורם מצד ששם ישנה השראה נבואית.
19. כוזרי ג, מא. יתכן וזה ההסבר לדברי הכוזרי (ב, כב). "וכן אסרו חכמינו למכור קרקע בארץ ישראל לנוכרי". ולכאורה קשה, כי זהו איסור דאורייתא משום "לא תחונם" (ע"ז כ, א). וכן קשה ממה שאמר שם (ג, נא): "ואיסור זה - של הוצאה והכנסה מרשות היחיד לרשות הרבים ומרשות הרבים לרשות היחיד - הוא אחד הסייגים שעשו הם, כי התורה לא אסרה איסור זה". והרי זהו איסור דאורייתא! (אמנם כאן אפשר לומר בפשטות שכוונתו להכנסה והוצאה מכרמלית לרשות היחיד). אך יש לומר, ששיטתו בכלל היא שגם רבנן יכולים להוסיף מצוות ותוקפן יהיה דאורייתא.
20. עיי אגרות הראיה ח"א עמ' קכד; משפט כהן ס"י רעט; טוב ראה עמ' קסב; עץ הדר עמ' קסד.
21. משפט כהן ס"י קעה.
22. עפ"י אגרות הראיה ח"ב ס"י רצה. מניין המצוות לדעת הכוזרי וסיעתו הוא צורך עצמי. מאחר שישנה אפשרות לנביאים או לחכמים והמלכים במשך הדורות, אחר משה רבינו, להוסיף מצוות, גדרה התורה את מכסת ההוספה עד תרי"ג ולא יותר. מכאן ואילך מצוה - אי אפשר שיוסיף נביא, אבל ענף הוא כפירוש, ולזה צריך מניין והגדרה. בעוד שלרמב"ם ש"יתורה חתומה נתנה" ו"לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו" מוסב לא רק ביחס להמון הרחב, אלא כולל גם את הנביאים והחכמים וכו', אין אפשרות להוסיף שום מצוה על מצוות משה רבינו. לכן למניין התרי"ג אין משמעות הלכתית, אלא הוא עניין בעל משמעות רוחנית בעלמא.
23. מ"ע קא-ק"ט. ועיי עץ הדר עמ' קנג; ילשם שבו ואחלמה; ס' הדעי"ה ח"ב עמ' 161.

בסיני-ההיסטורי, אם כי כולם דברי קבלה ממשה בסיני-הפנימי-נשמתי. ואף הנביאים קיבלו נבואותיהם מסיני באותה שעה<sup>24</sup>. תכונת הנבואה, הראויות לשמוע את הדיבור הא-להי, היא היא הסגולה הישראלית. על כן גר, ולא כל שכן גוי, לא יהיה נביא, שכן הוא אינו שייך למדרגה הפנימית של החיות הישראלית ואיננו "מקרב אחיך".

אמנם לרמב"ם, נבואת הנביאים אין מבוא לה עם תורת-משה<sup>25</sup>, ונביא שהורה הלכה בנבואה

24. עפ"י ברכות ה, א; מגילה יט, ב; ירושלמי פאה ב, ד; שמות רבה מז, א; ויקרא רבה כב, א; קהלת רבה א (י). בשיטה מקובצת ב"ק ב, א מביא רבינו פרץ שע"כ נקראת הנבואה 'דברי קבלה'. ועיי השגת הרמב"ן לספר המצוות, שורש ראשון; רמ"ע, יי מאמרות, חיקור דין ג ו, ס"ק לו ביד יהודה.

בענין 'סיני הפנימי' עיי עבודת הקודש לר"מ ו' גבאי ח"ג פכ"ג; שלי"ה, ח"א, בית חכמה יח, ב - יט, א, ובמסכת שבועות הביא דברי הרמ"ג בעבודת הקודש; סתרי תורה, פרק כט; הקדמת ר"א לבעלי ברית אברם; אור לנתיבתי לרצי"ה לו-לח: "סיני - מקורה הא-להי הכללי של התורה, מקור עצמיות יסודה ואמיתתה".

25. מו"נ ח"ב פרק לה, לט. זהו שורש נטייתו שם, פרק לג, להסביר את ההבדל בין נבואת משה בסיני ששמע קול ודיבור, לבין נבואת כל העם ששמע רק קול. ועיי שלי"ה, מסכת שבועות, עמ' רצד-רצה (מהדורת מאיר כץ) החולק נמרצות בשם עבודת הקודש לרמ"ג, סתרי תורה, פרק לד. וכן בכוזרי א, פז: "והנה שמע העם דיבור א-להי מפורש בעשרת הדברות". בערפלי טוהר, עמ' כב, כותב הרב שלרמב"ם "נבואת משה רבינו אינה מהטבע הרוחני של ההויה, כמו שהיא שאר נבואה, שהעלמתה מן הראוי לה היא פליאה, והופעתה היא טבעית, אבל נבואתו של אדון הנביאים נס היא, כבריאת העולם יש מאין".

שני אסכולות הן ביחס למושג 'תיקון סופרים': דעת רש"י (ישעיה לו, יג; בראשית יח, כב; איוב לב, ג): "אשר הפכוהו ז"ל לכתוב כן". וכן דעת הערוך (ערך כבד) שבספרים הראשונים היה כתוב אחרת מן התיקון. וכן הרד"ק בהקדמת ס' יהושע (בשמואל ב טו, כא), ובאפודי (מובא בהקדמת האברבנאל לירמיהו). וזה מיסוד התנחומא (בשלח טו) "שאנשי כנסת הגדולה תיקנו ושינו הדיבור ממה שהיה כתוב מקודם". וכן משמע מבר"ר פרשה כ, יב ביחס ל"בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כתנות אור" ומבמד"ר פרשה ג, יג, ומאבות דרבי נתן לד, ד: "הנסתרות לה' א-להינו והנגלות לניו ולבנינו נקוד על לנו ולבנינו ועל עיי שבעד, למה? אלא כך אמר עזרא: אם יבוא אליהו ויאמר לי, מפני מה כתבת כך? אומר אני לו כבר נקדתי עליה; ואם אומר לי יפה כתבת אעביר נקודה מעליהן". ועיי פסקי תוס' מנחות רלא, שגרסו: "כשכתב עזרא התורה ניקדה, אמר: אם יאמר משה למה ניקדת, אשיב הלא לא מחקתי". ובט"ז יו"ד סי' רעד: "שהנקודות שאמרו חכמים הם מתקנת עזרא". ועיי בנין יהושע על אבות דרבי נתן שם שמסביר שגרסת התוס' והט"ז במדרש שונה מן הכתוב לפנינו ומציין בדבריו: "משום שעזרא הסופר תיקן התורה בתיקון סופרים כפי הצורך". ובמתנות כהונה (בר"ר מט ז) שהוסיף "ואעפ"כ נמסר הדבר לו ולחכמי הדורות כפי חכמתם ע"ד לא תסור מן הדבר אשר יורוך וגו'". מתאימה לני"ל גישתו של האבן עזרא דברים לד, ו: "עד היום הזה - דברי יהושע. וייתכן שכתב זה באחרית ימיו".

אמנם מיסוד המכילתא (בשלח טו ז) וזהר חדש (שיר השירים מאמר ב' טעמים ונקודות ואותיות): "ואי"ת, נקודי תיקון סופרים הוא. ח"ו. דאפילו כל נביאי דעלמא יהון כמשה, דקביל אורייתא מטורא דסיני, לית לון רשו לחדתא אפילו חדא נקודה זעירא באת חד, אפילו את זעירא דאורייתא", והגמ' בנדרים לו: "א"ר יצחק: מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבין וכתביבין ולא קריין הלכה למשה מסיני" - כתב המתנות כהונה (בר"ר מט, ז): "שהסופרים

- בחנק<sup>26</sup>. התורה מתחלת במעמד הר סיני, וחיוב מצוותיה עלינו אך ורק מרגע זה<sup>27</sup>. תוקפה של תורת החכמים היא קבלת האומה במסורת דורותיה, ו"תקנה" שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, אינה תקנה". על כן אין לחלוק על התלמוד, שהתקבל על כל האומה בהיותה מרוכזת עדיין במקום אחד<sup>28</sup>.

אין לנבואה כלום בתוקף של המצוה לדורות, לא רק ביחס לדין שהוא נגד מצוה שבתורה, ולא רק שלא יחדש מן השמים דבר חדש שאין לנו בו שום התחלה של צדדי ספק וטעמים. אלא אף בהכרעת ספקות במקום שטעמים ידוע - "אין נביא רשאי לחדש דבר, ואין נביא עתיד לחדש דבר", ו"לא בשמים היא".

אין מצוות חוץ מתי"ג שפורטו בתורת משה, ומן התורה הם רק דברי משה, ו"אלה הדברים" - אין נביא רשאי לחדש על דבריו של משה. תורה תנומה ניתנה. עניין הנבואה אחד הוא עם

חז"ל דקדקו ופירשו שהכתוב מדבר דרך כינוי". הוסיף היפה תואר (שם): "ולא שתיקנו או הם שמחקו וכתבו מה שכתב מרע"ה בתורה ומה שכתוב בנביאים ובשאר הספרים, ומתחילה שכתבוהו על כינוי כתבוהו הסופרים לא חסרו ולא הויתרו וכך היו ראויים להקרות כנוי כתובים". וכן העץ-יוסף בתקנו את גירסת התנחומא בבשלה, עפ"י עדותו על גרסאות קדומות לתנחומא. והמהרז"ו על במד"ר "שהסכמת המון דברי חז"ל בהרבה מקומות מאד שגם נקודות אלו מסיני ולא מעזרא". וכן שיטת ספרים רבים: הרשב"א (השלמות לספר מנחת קנאות), ס' העיקרים (ח"ג כב), אברבנאל (בהקדמת ירמיה. אמנם ביחס לכתיבת פסוקים בנביאים ע"י נביאים אחרים מאוחרים יותר הוא כותב בהקדמתו לסי' יהושע ובפי' לשמואל ט, ט, שפסוק זה נכתב ע"י עזרא), שו"ת הרדב"ז (ח"ג אלף כ, ושם תמב), רא"ם, מהר"ל (גור אריה בראשית יח, כב), מנחת שי (זכריה ב). רב פעלים לר"א בן הגר"א א"א פ. ה. הכתב והקבלה (בראשית יח, כב), ס' התודעה. וכנגד האבן-עזרא יצא האור-החיים במקום. ועיי' אור-זרוע לצדיק לר' צדוק מאמר על מהות לשון הקודש. ונראה שתלויות הגישות השונות בסוגיין: לרמב"ם לא יעלה על הדעת להוסיף או לגרוע כי אין נבואת הנביאים, לא כל שכן החכמים, מסוג נבואת משה, אך לכוזרי נמסר הדבר לנביאים ולחכמים ע"ד לא תסור מן הדבר אשר יורוך.

26. ה' יסודי התורה ט, ד; מו"נ ב, לט; הקדמה לפיהמ"ש; איגרת תימן (איגרות הרמב"ם ח"א עמ' קלח).
27. פיהמ"ש חולין ז, ו; ה' אב א, א; איגרות הרמב"ם ח"א עמ' תי-תיא. ועיי' ח"ב עמ' תקיט, תרפא, שלדעת הרמב"ם לאבות היה דין בני נח (ועיי' הערת הרצי"ה זצ"ל, לנתיבות ישראל, מהדורת מאבני המקום, בית אל, ח"ב עמ' תכז, במאמר "על הדיבור במשה ועל בעיית תכליתו" - שהדגשת הרמב"ם את "העיקר הגדול" שמקור חיוב התורה הוא מסיני ולא מן האבות הוא כנגד דברי הפשיעה בישראל של הנוצרים, המבליטים את המשך המילה לא ממש אלא מאברהם אבינו ע"ה. ואמנם לעומת עלמא דאתכסיא, מידתה של לאה, שענינה רכות, כי על פרשת דרכים היא יושבת ומתפללת שלא תיפול בגורלו של עשו; בא שטנו של עשו, שבידו הוא נופל, מבני בנייה של רחל, שמידתה עלמא דאתגליא: עיי' לעיל הע' 2 ובגנזי ראה ו עמ' 13. ועיי' לעיל הע' 15.
28. הקדמה ליד החזקה; ע"ז לו, א-ב. ובהקדמת הרמב"ם למשנה, עמ' מב: "וכאשר התפרסם איסורה (של גזרת חכמים בישראל) - אין אפשרות לחלוק על אותה הגזרה, ואפילו הנביאים לא יוכלו לסותרה; ואמר התלמוד שאלהיו לא יוכל לסתור אחד מיי"ח דבר שגזרו עליהם בית שמאי ובית הלל. ונימקו זה ואמרו: 'לפי שאיסורן פשוט בכל ישראל...' ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם האומה". ועיי' ס' חסד-למשיחו עמ' 9-10 הע' כד.

העניין השכלי, ועל כן גוי יכול להיות נביא, וכל שכן גר<sup>29</sup>.

### ג. שכל ורגש, חכמה ומוסר

בהתאם לנ"ל חלוקים הרמב"ם וריה"ל במקומם של השכל והרגש הטהור, ובשאלה אם מרכז הערך של החסידות נעוץ בחכמה או במוסריות.

לדעת הרמב"ם<sup>30</sup>, המקבל ז' מצוות בני נח מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה - חסיד אומות העולם הוא, ויש לו חלק לעולם הבא; אך העושה כן מפני הכרע הדעת - אינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

הרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, על כן סובר שהמדרגה של יש להם חלק לעוה"ב היא מעלה של חסידי אומות העולם דווקא, שלא גברו במושכלות, כי אם קיבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך הישרה, על ידי מה שקיבלו שהמצוות שלהם ניתנו כך על פי ד'; אבל מי שעל ידי הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצוות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעולם הבא וכו'. (אגרות הראי"ה ח"א עמ' ק, סי' פט) ונראה לומר על פי זה, שגם עיקר ערך החסידות נעוץ לרמב"ם בחכמה שבה (כשיטת אמימר בב"ב יב, א: "וחכם עדיף מנביא שנאמר: 'ונביא לבב חכמה' - מי נתלה במי? הוי אומר קטן נתלה בגדולי").

לעומתו, בכוזרי, התואר העליון "החסיד", שהוא האישיות הכללית הדבקה בעניין-הא-להי-ההווייתי-הסגולי-הנבואי בכליותה הטבעית-המוסרית-שכלית. זוהי המדרגה שמעל המעמד ההשכלי, שתועלתו משנית למדרגה הטבעית שבה מתקרבים אל הא-לוה<sup>31</sup>. ותמימות הנבואיות שבלב האנשים החיים על פי התורה, היא המאפשרת את התלקחות הניצוצות בנפשם על ידי דברי החסידים להיות לאש בלבותם. ואילו איש אשר אין אלה טבועים בו זקוק

29. עיי איגרת תימן (איגרות הרמב"ם ח"א עמ' קלח-קלט. ועיי הערה משלימה לעמ' קלח שם ובח"ב עמ' תשלו). על ראייתו של הרמב"ם מנבואת "איוב ואלפז ובלדד וצופר ואליהוא שכולם אצלנו נביאים אף על פי שלא היו מישראל", ויכל ריה"ל להשיב שהוא אוחו בדעות האחרות בגמרא, ב"ב טו, א-ב, שאיוב מישראל היה או משל היה, או שנבואתו היתה לפני שביקש משה שלא תשרה שכינה על אומות העולם, או שנבואתו איננה נבואה גמורה, אלא כנבואת בלעם (כשיטות השונות הידועות בעניין זה) או שנבואתם היא עניין יוצא מן הכלל כנבואת עובדיה הגר, וכדברי האוצר נחמד (א, קטו) עיי"ש. כמו כן יש להביא בעניין זה את דברי חז"ל "ראתה השפחה על היס". ר"ח מוולוז'ין (בדרשת הפתיחה של ר' אליעזר יצחק מוולוז'ין לשו"ת חוט המשולש סי' לט-מ), הסביר שהכינוי 'שפחה' הוא לערב-רב הגרים, ואם כן היו גרים נביאים אף למעלה מיחזקאל. ואולי יסבור ריה"ל כשיטת הרמב"ם, מאמר הנפש, ח"ה פ"י: "חלילה לכבוד העליון שתהא שפחה בישא מערב רב זוכה להסתכל בו ולהורות באצבע זה א-לי ואנוהו וכו', עיי"ש, "אמנם לא אמרו חכמים ראתה שפחה אלא כלפי פרצוף אחד תחתון מכלל לבושי הנפש דעשיה, שהיא זכתה לכל אותו הדור אנשים ונשים גדולים וקטנים וכו' במה שלא זכה יחזקאל".

30. הלי מלכים ח, יא. ועיי סי' תולדות אדם, ח"ב דף כה.

31. עיי כוזרי א, צה (עמ' לא), קטו (עמ' מה); ב, כו (עמ' סח); ג, ה (עמ' ק), כג (עמ' קכ); ד, ה (עמ' קסה-קסז); ה, ב (עמ' קצה). עיי בעלי ברית אברם לר"א אזולאי דף נא; מלבי"ם, שיר השירים א, ו; שם, החרש והמסגר עמ' לו; התורה והמצוה על בראשית, עמ' 45, 319; שיעורים בספר הכוזרי שנרשמו מפי הראי"ה במאמרי הראיה ח"ב.



לחכמת ה'דברים', וייתכן כי חכמה זו לא תועילהו, ואולי גם יוזק בה<sup>32</sup>. ובאמת השכליות אצל ריה"ל עניינה הוא אותה 'טביעת-עין' שבינית הלבי - כהסבר הרצי"ה בקנין תורה<sup>33</sup>:  
 בינה שכלית עמוקה בהווייתו של האדם, בינה מקיפה, כוללת, עצמותית וסובייקטיבית...  
 בבית הלב מתגלה העניין של שכליות, שכליות המתגלה בכל ערכו של האדם ובכל הווייתו,  
 שכליות הממלאה אותנו בכל ישותנו<sup>34</sup>.

אמנם ודאי גם לרמב"ם ה'חכם' הוא ה'צדיק', כי החכמה שעליה מדברת התורה היא השכליות המוסרית "השכל וידוע אותי... ועשות חסד משפט וצדקה בארץ, אשר הוא קוטב התורה"<sup>35</sup>. וכמו כן לכוזרי החסיד הוא המושל בשכלו על כל כוחות נפשו וגופו, והנבואה היא "האור המושכל אשר האיר את נשמת משה", מ"הסיבה הראשונה שהיא השכל בעצם". וכבוד רב נודע לשכל על פי שיטתו<sup>36</sup>: "חלילה לא-ל מהיות דבר התורה סותר דבר שהוכח במופת שכלי"<sup>37</sup>. אף חלום מלך הכוזרים אינו אלא אישור לדעה שאליה הגיע במחשבתו הקודמת לחלומו<sup>38</sup>; ו"הענין הא-להי חל רק על נפש המקבלת את השכל"<sup>39</sup>. "ובשכל והתבונה יגיע האדם להתקרבות אל א-להיו"<sup>40</sup>.

#### ד. התארים הא-להיים

לדעת הרמב"ם תישלל ההגשמה של הבורא על ידי המופת השכלי ש"כל גשם מוגבל, והא-לוה לא יוגבל". לעומתו, לדעת הכוזרי, הקביעה שהא-לוה מרומם מכל ההגשמה היא מוחלטת גם משום "שאף רבים מברואיו מרוממים מזה, כגון הנפש המדברת שהיא היא האדם בעצם"<sup>41</sup>. בעוד שלרמב"ם, התארים הא-להיים הם כולם שליליים<sup>42</sup>, לכוזרי הננו קוראים לא-לוה "חכם

32. עפ"י כוזרי ה, טז. ועיי באורות הקודש א, רס: "אין סתרי תורה מתגלים על פי השכל החילוני אלא על פי שפעת הקודש של רוח הקודש. וההתנוצצות של רוח הקודש תלויה בתמימות-הרוח. ותמימות-הרוח תלויה היא בשכלול החפץ, שהוא האופי הפנימי של הנשמה, ששורשה מגיע למקום ששם הדעת והרצון מתאחדים בתכונה אחת, והרצון משתלם הוא על פי המעשים".

33. מהדורת רקובר, עמ' לו.

34. וכבר נחלקו במדרש משלי, פ"א, היכן החכמה מצויה - ר' אליעזר אומר בראש, ור' יהושע אומר בלב.

35. עיי מו"נ, פרק אחרון. ועיי הקדמת המשנה, עמ' נז-נח.

36. עיי כוזרי מאמר א ס"ה, פט (עמ' כט), צה (עמ' לא), קט; מאמר ב ס"ב (עמ' נ), יד (עמ' נו), כו (עמ' סה), מח (עמ' עד); מאמר ג ס"ה (עמ' צט-ק); מאמר ה ס"ב (עמ' רכח).

37. כוזרי א, סז.

38. כוזרי א, צח.

39. כוזרי ב, כו (עמ' סו).

40. כוזרי ג, יט (עמ' קטז). ועיי ערפלי טוהר עמ' צח ד"ה כשאנו.

41. כוזרי א, פט (עמ' כט).

42. מו"נ א, נח.

לבב", כי הוא עצם החכמה, והוא הוא השכל, לא שהשכל תואר לו<sup>43</sup>. שם הויה הוא שמו המיוחד של הא-לוה, כשם שעל ידי השמות "ראובן" ו"שמעון" תיוודע אמתית עצמותם. על העצמות הא-להית ישנו רמז "בעדות הנבואה ובראיית הלב"<sup>44</sup>, כי אף ש"אין לנו שום מושג מהאורה הא-להית", מכל מקום "אנו חשים את מציאותה ומתענגים מזיוה בכל עומק נפש רוח ונשמה"<sup>45</sup>. זוהי הגישה האמונית-חיונית המדברת על ידיעת הא-לוה בעצם ההויה האידיאלית הנשמית, שמרכזה הוא נשמת האומה, והתנוצצותה היא בנשמתו, שהיא שורש "ראיית לבו הנבואית", של כל יחיד ויחיד. על כן אין גישה זו צריכה תמיד לתוארי השלילה, אלא רק ביחס לעצמות הפרטית הא-להית<sup>46</sup>. יחס זה הוא הכרת הא-להות מצד הבריאה, העולמיות בהכרת הפעולות הא-להיות כשורשיהן העליונים של המתחזה לאדם מפרטיות בשרו-נפשו. ביחס לתוארי הפעולות האלו שבשמות הא-להיים, נצרך יסוד השלילה, כדי לשלול את המושגיות הנקלטת אצלנו בהכרות החושיות והשכליות מאמתת השגב הא-להי העצמי. אך מצד ההתבוננות העליונה, שבאידיאליות המופשטת של ההכרה הנשמית, התארים הם דווקא חיוביים<sup>47</sup>, והם "הרמז שבעדות הנבואה וראיית הלב" למה שהנשמה כוספת במקוריותה לגדולת שלמות אין-סוף שלמעלה מן הכול<sup>48</sup>.

43. כוזרי ב, ב (עמ' נ, ד"ה והננו). ושרא ליה מריה, במחילת כבודו, לרי יהודה ד"ר אבן-שמואל, שנכשל בתרגומו כאן בהגשמה ממש. בניגוד לרי"ש אבן תיבון שתרגם: "ונקרא אותו חכם לבב מפני שהוא עצם החכמה, ואין החכמה מדה לו", תרגם הוא: "והננו קוראים לא-לוה בשם 'חכם לבב', כי השכל הוא עצמותו, והוא הוא השכל, לא השכל תואר לו". ר"ל מאהי תרגומא. וכבר הרעיש המהר"ל בהקדמתו השנייה לגבורות ד' נגד דברים כאלה. ומה שהתואר 'חכם לבב' הוא 'חיובי', עולה עם דברי המקובלים על החכמה העליונה שהיא "סוף עולמות דא"ס". ואמנם על פי זה אפשר גם ללמוד זכות על המתרגם שכוונתו כדברי המלבי"ם, רמזי המשכן, שמות: "חכמתו היא עצמותו ית' השופע בכל העולמות מזה הצד שהוא פונה אל העולמות להניעם ולהנהיגם ולהחיותם (כי הא"ס כפי מה שהוא בעצמותו הוא נעלם בתכלית ההעלם וכו')".

44. כוזרי ד, ג (עמ' קנד).

45. אורות, למהלך האידיאות פרק ב (עמ' קיא). ועיי' ילשם שבו ואחלמה, הקדמות ושערים פרק ד, בחילוק שבין הידיעה וההשגה, (ועיי' שם, עמ' 208).

46. עיי' אור לנתיבתי עמ' קכח: "העצמיות הפרטית הא-להית". לעני"ד כוונת הרצי"ה בביטוי זה היא כדברי הרב בערפלי טוהר עמ' לו: "ההבנה האישית של הא-להות, בתור א-ל אחד, יוצר כול, והעולם וכל ההוויות מעשי ידיו כולם", שהיא קטנה לעומת "ההבנה העליונה של הא-להות הכוללת הכול באחדות עליונה ונפלאה". וכלשון הספרי בריש פרי' מטות: "הנשבע נשבע במלך עצמו", המוסבר בשמונה קבצים ז, פז: "בידיעה המנוחלת אשר קיבלנו מורשה מאבותינו באמתת הא-להות" שהיא למטה מבחינת הנדר ש"הנודר נודר בחיי המלך" - "כלומר הנדר בא מנביעת החיים של ההכרה הטבעית שבפנימיותה של הנשמה". ובאור החיים במדבר יב, ו: "לא יתייחס אליו מאמר עצמות אלא לשכך האוון". ואולי שייך לכאן גם ביטוי של חובות הלבבות, בהקדמה, וכן בביאור טוב-הלבנון, שם, שער הייחוד, פרק ד, ד"ה ואיך הוא, וד"ה באם הוא לבד: "ולא שייך בו לא עצם ולא מקרה". אמנם יותר נראה שאין זה עניין לכאן, אלא כוונתו בעצם היא חומר, וכוונתו ב'מקרה' היא צורה, ולא במובן של אובייקט וסובייקט. וצ"ע דאפשר לומר שהדברים משיקים. וביהל אור, פקודי, רמח, א מביא זוהר חדש רות: "שלוש לרחוק ולקרוב" שהוא רחוק לחכמים וקרוב לנביאים, ראי"א איפכא קרוב לחכמים ורחוק לנביאים שרואין דמיונות שלמעלה כעין גוף".

47. עיי' עולת ראייה ח"א עמ' רמט ד"ה בשכמ"ו. ובאור לנתיבתי עמ' קכח, ריב, שמא.

48. ועיי' אורות, עמ' קכד-קכח. וההסברה הרחבה בעניין בסי' הוד הקרח הנורא.

## ה. טעמי תורה

גם בדרך העיון בטעמי תורה, על פי דברי הרב בעין איה (שבת א, נב ד"ה הערה), יהיה חילוק בין שתי הדרכים:

דרך העיון בטעמי תורה - אפשר **על פי דרכי האמונה ורגשי לב** של תמימות ואהבת ד' הטהורה המתגברת בכל אדם לפי מעלתו ומוסיפה לו גם כן דעה והשכל ביראת ד'... ומצד האור הכללי הנתוע בנפשות זרע אמונים מאור ד' ותורתו, תתרחב הדעת וההכרה בעמקי תורה הרוחניים.

דרך זו - אין עמה מכשול, מה שאין כן בדרך השנייה.

אמנם ההסתכלות בפנימיותה וטעמיה של תורה **על פי מערכת השכל האנושי**, כל אחד כפי מעלת הסתכלותו... צריך שמירה... שלא יסור מדרך סלולה לגלות פנים בתורה שלא כהלכה, שלא לסמוך על דרכי לבו ביסודי טעמי תורה לשנות דברים מעשיים<sup>49</sup>.

לגישה זו, אמנם אם "אדם חשוב הוא" - אין חשש.

שאדם חשוב, כשידרוש בטעמי תורה כפי שכלו, ידע להוציא מזה רק את המועיל, את הדברים המחזקים את יסודי התורה ושורשיה בלבבות, ואותם הרעיונות המאדירים גם כן את קיומה של תורה בפועל. ושום מכשול לא יצא מזה, מאחר שכוחו רב וראוי הוא לטייל בפרדס ולהוציא ציצים ופרחים בטעמי תורה גם כן משכלו הפרטי.

## ו. בריאת העולם

גישות שונות לכוזרי ולרמב"ם גם ביחס לסוגיית קדמות העולם.

לדעת שניהם, הוויכוח עם היוונים אינו על המובן ההיסטורי הפשוט<sup>50</sup>. הוויכוח על הקדמות הוא על המובן הערכי הפנימי: האם ההויה היא הגה פי ד', ביטוי של הרצון הא-להי העליון, ובזה היא ראויה לתואר "בריאה" שמשמעותו "מעשה א-להי בעל ערך ראשיתי נשגב", וממילא מובן שמגמה אידיאלית נותנת כיוון, תכלית ואחדות לכל היש? או כדברי היוונים - אין אחדות תכליתית העומדת ביסוד המציאות, מאחר ואין אנו יכולים להבחין בשום מגמה כללית המקיפה את הכול, ועל כן אין שום משמעות אידיאלית הנותנת תוכן ערכי ליש, ההכרח והמקורות שבטבע הם המנהלים את המציאות וזוהי מהותה - ריבוי המגמות והתכליות, "הכול זורם", "הכול כנגד הכול" - העולם איננו "בריאה" וגם "ההתחלות הן רבות"<sup>51</sup>?

הן הרמב"ם והן הכוזרי מסכימים שאין דרך להכרעה שכלית מוחלטת בעניין. אך בעוד שהרמב"ם מצדד לכיוון היחידושי מצד הכרעת השכל, ומברר את החולשה שבטיעון ההגיוני על דבר הקדמות<sup>52</sup>, הוודאות בשלילת הקדמות בגישתו של ריה"ל היא מצד ההכרה של "החכמה המחוזקת

49. עיי שו"ת הרא"ש, כלל נה, ט - נג, א.

50. כידוע, "הזמן מכלל הנבראים", וא"כ רק במסגרת היצירה יש משמעות לציר הזמן ולמושגים ילפני ויחרי. אך אין משמעות לילפני הבריאה במסגרת הזמן שלנו. וליתר קונקרטיות: עם הופעת האדם מופיעה קטגוריית ההכרה האנושית הקרויה זמן. וממילא אין מקום לדיון בשאלה אם "היה העולם כל הזמן" או ש"לא היה תמיד עולם", כי ברגע שהיה זמן, ודאי היה עולם. הרחבת הסברת העניין אצל הרש"ט גפן ביהאדמתנות.

51. לשון המהר"ל, נצח ישראל פרק ג. ועיי עולת ראייה ח"א עמי קיד-קטו; ח"ב עמי סט; מוסר אביך עמי נא; ערפלי טוהר עמי מט; אורות האמונה עמי 98-99, 140.

52. מו"נ א, עא; ב, טו-כה, ובעיקר בסוף פרק טז; אגרות הרמב"ם ח"א עמי שסט. וכן בכוזרי א, סז.

על ידי הענין הא-להי". מצד ידיעתה את נפשה הפנימית, מזהה אמונת ישראל את מציאות הגבורה הרצונית המכלילה את כל הישות החיונית תחת מגמה מוסרית אידיאלית אחת, ומצד השקפתה השורשית מכרת היא את הגבורה העליונה המכלילה את השמים והארץ וכל צבאם לכלל מגמה אחדותית עליונה שאין בה דבר שמחוץ לשלטון הרצוני העליון<sup>53</sup>. ומכאן שלילתו את "העולם קדמון" במקום שעומד מחוץ להתגלמות הרצון הא-להי, מקור הכול, "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".

ההתבוננות ההיסטורית בטביעת עין פנימית מזהה בהיסטוריה את הענין הא-להי הראשית הנותן לכול את שפעת מקוריות חייו הפנימיים, שרק מצד זה הכול חי ופועל, יוצר ומתגבש. כי רואים אנו שחיי אימפריות וציביליזציות, הכוללות מערכות אנושיות משכילות מתבוננות ומבקריות, אך מכוחו מונעים. העובדה שרק בזמן פריחתן המדינית של האימפריות מופיעים בהם כוחות רוחניים יוצרים - פילוסופים, ובד בבד עם דעיכתן המדינית מתחוללת גם בליה רוחנית, מעידה שהחכמה כמו הכח הממשי של חיי-אומה הם עניין אחד, גורם על אחד מחוללם. טביעת-העין של הבינה הפנימית מבחנת שגורם זה הוא החיות ההווייתית הפנימית של האומה. כי לולי זרם החיים המופיע ומחולל את רצון החיים, אהבתם, וממילא את תחושת הערך שבהם - לולי תודעת ערך זו העומדת ביסוד החיים - לא הרצון להחכים ולא הרצון להתרחב במשרעת החיים הממשיים לא היה מופיע ברוח האדם. וממילא תופעות היסטוריות אלה של חיים מדיניים וחיים חכמתיים, לא היו קיימות. וממשיכה ההתבוננות הפנימית וגוזרת: חיות זו - הלא ממקור נשמת העולם הכללית היא נזרמת, ונשמת העולם הלא היא "הענין הא-להי" הראשית<sup>54</sup>; אם כן, מעצם "אומר החיים" הנורמטיבי האוניברסלי עולה הטיעון הישראלי השורשי - ביסוד הכול עומד ערך, אך אילולי הנחת היסוד שבעומק התודעה האנושית על דבר האחדות שבכל, לא היתה יכולה להיווצר תחושה זו - משמע העולם ברוח!

מסקנותיה של התבוננות זו הן מדעיות, אמניות ומוחלטות בוודאותן הרבה יותר מן הספקולציות החיצוניות של הגישושים המדעיים החיצוניים<sup>55</sup>. גישושים אלה הם בבחינת "אורות גנובים"<sup>56</sup> מהקלשת עוז ההופעה המרוכזת שבחיים הישראליים המלאים, עם אובדן הממלכה הישראלית והתפצלות זרמי החיות הפנימית של הענין הא-להי באימפריות השולטות בכיפה - הכשדים והבבלים, ומשם המשך נדידת השכינה הא-להית ממקומה ל"יושמתו כסאי בעילם" עד ש"אלי

53. עיי אורות הקודש ב, שנו. היהשקה השורשית רואה בכל בריה את מסקנת החיים של שטח רחב מאד, של עומק ורום גדול ונעלה. ועי אורות הקודש ח"ג עמ' ש: "מבשרו יחזה אדם א-לוה אם יש באדם כוח לאחד את כל כוחות נפשו וכל נטיותיו למטרה שכלית ומוסרית אחת, כבר רואה הוא את האחדות בעולמו הפנימי, והאחדות של העולם הכללי מתבררת אצלו יותר ויותר. וכשהוא מוצא שכוחותיו פרודים הם, כשאינו יכול לצייר שלטון כללי על נטיותיו ותאוותיו, אז מחליט הוא, שהעולם הגדול כמוהו מפורד הוא גם הוא, ושאיין אחדות במציאות".

54. עיי מחשבות חרוץ, לרי' צדוק הכהן מלובלין, עמ' 33-34.

55. אגרות הראי"ה ח"א עמ' רטז: "החכמה ההיסטורית המבוססת הנעלה מכל הרצאה היסטורית רגילה, הבונה מעלותיה על השערות פורחות, בזה שהיא מכוננת את בניינה ברוחה פנימה ובכוחה המתגלה בחיים ובמעשה, בהווה ובעבר, עיי'פ חשבון ברור וצלול, שאיננו צריך לכל עמל תאריכיי".

56. ספר הליקוטים, ליקוטי תורה לרי' חיים ויטל מלכים א.

קורא משעיר". ומאחר שכבה אור הנבואה, והחזיוניות הפנימית איננה משמשת בבירורה אצלם כפי ששימשה אצלנו, נותרו רק החכמות המשקפות את הרגשת החיים הבסיסית המגמגמת כ"חכמות-מסופקות", שאינן יכולות להשכיל אל תודעת הערך הבסיסית שבחיים הכלליים, ואף בכלל אינן יכולות להבחין במימד הזה, ונותרו עם קביעות ניהיליסטיות המשקפות את מעמדן הנפשי הסובייקטיבי של התרבויות, הרבה יותר מאשר אמת מדעית אובייקטיבית.<sup>57</sup> ומכל מקום סבלני יותר ריה"ל מן הרמב"ם ביחס למי שסבור שהבחינה המדעית מחייבת 'היולי-קדמוני' וכו'. לדעתו - "אין בכך פגם באמונתו", אם הוא מודה בשליטה הא-להית המוחלטת במציאות הנכחית שלנו. אך כותב על זה הרב בשמונה קבצים (ו, קפח):

לא התנשא רוח כל גוי להכיר את מי שאמר והיה העולם, לחדור ברוח עז באור של חיים עד כדי היחש הבהיר וברור למקור כל היש להכרת הטוב, העושר, הגודל, המציאות העליונה, החטיביות הברורה האמיצה מלאת הקודש וההוד. גם כדי לגזור בשכל על דבר יסוד הכול, בלא חלישות של קדמות עולם או לפחות של קדמות חומר - לא יכלה ההשכלה האלילית להתרומם...

**הבינה** החודרת הישראלית נוקבת בזה את התהומות עוד יותר **מההרגשה**, שיכולה לפעמים מפני צד החלש שלה לספוג איזה רוח זר. בזה הפרט נתעלתה **בינתו הקרה של המורה** על **שיחתו היוקדה של הכוזרי**; שהראשון הכיר בריחוקה של החומריות הקדומה בכל גווניה. ואנו, בתור בניו של אברהם ותלמידיו של משה אמוני הנביאים, הקוראים לישא עיניים לשמים לראות מי ברא אלה, לא נשפל לשום השפלה סברית קדורה המחפשת את הציור החלש של האדם ומנתקת אותו בעומק חייו בחשאי משלהבת החיים של הדבקות הרעננה של מקור החיים, מקור הרחמים, מקור החסד, וגודל הענוה. במקום **שההרגשה** של הכוזרי לא הגיעה וחשב לדבר בלתי פוגם באמונה - מחשבה של חומר קדום; **וכשההרגשה** מתעלה עד מרומי הבינה - מכירה היא שרק מקוריות חלוטה בחיי כל החיים, היא משושם ומנוסם ומשגבם של ישראל. לא בגזירות דוגמתיות אנו באים, כי אם בשטף חיים של הכרה פנימית שהם שבים ובאים אלינו מתוך גלי האור של אוצר התורה, אור תורה אור חיים אור ד'...

אמנם בקובץ א (סי' תמו) הוא מוסיף:

**הקדמות במובנה האריסטי**, בתור חיוב של מושכל ממשכיל, אינה קוצצת כל כך את ענפי המוסר כמו קדמות החומר הקדום בלא שום התחלה רוחנית חיובית; שלדעה זו יוכל להיות ניצחון לאיזה רע מוכרח מצד תנאי החומר; מה שאין כן לדעת הקדמות המחייבת, שסוף כל סוף הטוב יחייב טוב.

**הכוזרי** שאמר שאין פגם באמונת חומר קדום, ראוי לומר שהוא דווקא אם הוא ברעיון של התחייבות על דרך עילה ועלול מהסיבה הראשונה, שאז אינה מהרסת בזה את החלטת המוסר.

57. כוזרי א, סג-סז; ב, כ. ועי' יערות דבש, ח"א דרוש ראשון ד"ה ולמלשינים; רמח"ל בתחילת מאמר הגאולה; מטפחת ספרים ליעביץ, פרק ח, סי' לא, עמי צג-צו; ערפלי טוהר, עמי קיב ד"ה דבר.

## ז. אופיה של ההיסטוריה

ביחס לאופי ההיסטוריה, נראה שלדעת ריה"ל ישנו בהיסטוריה יסוד נשמתי פרוגרסיבי-מתקדם. העניין הא-להי הוא "רוח העולם ונפשו ושכלו, וחיוו שעל כן הוא נקרא 'חי עולמים'" המדריג את המציאות, נותן את רישומו בהתגבשותו בכוח החיים הישראלי ההולך ומעלה את המציאות דרגה דרגה, והדתות כולן הולכות משתנות ומתאימות את עצמן אל שורשן "ובאחרית הימים בהודותן בו תהיינה הן פרוי, והיה העץ כולו אחד"<sup>58</sup>. אם כן המציאות הולכת ומתעלה אל הגילוי המשיחי.

אמנם לרמב"ם, אף שגם לשיטתו, כמו לכוזרי, המציאות היא אורגנית<sup>59</sup>, מכל מקום נראה שהשיא של ההיסטוריה כבר מוצה על ידי משה, ואין למעלה ממנו. גם המשיח יהיה רק "קרוב למשה רבנו"<sup>60</sup>. ההיסטוריה כולה עומדת בשיפולי מעמד הר סיני. "אין דבר זו מן התורה אף על פי שענייני העולם משתנים"<sup>61</sup>. העולם קיבל את ערכו במעמד הר סיני, ועליו לשמר את הערך העליון הזה שכבר נחשף.

## ח. השפעת ישראל בעולם

עוד יש לתת לב להסברה השונה על אופן ההשפעה של ישראל להעלאת העולם באמצעות הדתות האחרות.

לדעת הרמב"ם, ההשפעה היא על ידי רעיונות, שעל אף זיופם - מכשירים את האנושות למלך המשיח ולקריאה האוניברסלית בשם ד' לעבדו שכס אחד<sup>62</sup>. לעומתו, לדעת ריה"ל פעולת ישראל בעמים כפעולת הזרע במעבה האדמה, השואב את החומרים שבסביבתו ומהפכם לתכונות<sup>63</sup>; ונראה אפוא שכוונתו בעיקר להשפעה באופן סגולי.

58. עיי כוזרי ד, כג (עמי קעח).

59. מורה נבוכים א, עב: "זה הנמצא בכללו הוא איש אחד לא זולת זה".

60. הלי תשובה ט, ט. בשמונה קבצים ח, קנו מיישב הרב זצ"ל את דברי הרמב"ם האלה עם דברי חז"ל שאמרו על "וגבה מאד": "יותר ממשה". וכותב הרב: "משה רבנו כולל הוא כל נשמות ישראל מצד התורה, ומשיח הוא כולל אותם מצד עצמן, מצד מחשבתן של ישראל הקודמת לכול. ומצד הפנימיות, הלא נשמתן של ישראל הוא שורש התורה ופנימיותה, והתורה בשביל ישראל נבראה, על כן 'וגבה מאד' - נאמר במשיח, גם ממש, ומכל מקום מצד התגלות התורה הוא רק 'קרוב למעלת משה'".

61. ערפלי טוהר, עמי כב.

62. הלי מלכים יא, ז-ז: "וכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא לישר דרך למלך המשיח, ולתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד... כיצד, כבר נתמלא העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה, אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות, ואלו אומרים דברים נסתרים יש בהן ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגילה נסתריהם וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום ויינשא, מיד הם כולם חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעוים".

63. עיי כוזרי ד, כג (עמי קעח).

## ט. הדגשים מוסריים

הדגשים מוסריים שונים לריה"ל ולרמב"ם. ככוזרי<sup>64</sup> מושם הדגש על עניין הנעימות וההנאה שבחיי החסיד. עניין זה הוא מתועלות ה"ברכות" לחסיד, שבכלל נוהג ב"מדינת" גופו מנהג מושל צדק המספק לכוחות המתאווים מכל מה שממלא חסרונם; אם כי במידה ובמשקל על מנת שלא יעברו את גבולם. לרמב"ם, לעומתו, דגש גדול יותר מושם על ההרחקה מן ההפרזה בהנאות הגשמיות: כי המושכל הראשון יצייר שחורבן הנפש בתיקון הגוף, ותיקון הנפש בחורבן הגוף<sup>65</sup>. לדידו, היכובשי נעלה מן הישרי<sup>66</sup>, ו"חוש המישוש חרפה היא לנו"<sup>67</sup>. עניין זה נמשך מצורת הסתכלותו הפנימית של ריה"ל, הצופה בסגוליות הנשמטית שמישרה העליון נמשכת החיוניות האישית ומתפשטת עד החושניות החיצונית, שבמסגרת זו גם היא מכלל עבודת הבורא. לעומת זאת, נקודת המוצא של הרמב"ם צופה באדם והעולם מבחינה חיצונית יותר, ועל כן הפקפק וההצבעה על הסכנה שבאמון לחושניות ולנטיטיות מודגש אצלו יותר<sup>68</sup>.

## י. הידיעה והבחירה

את עניין גישתם השונה של ריה"ל והרמב"ם לסוגיית הידיעה והבחירה ביאר הרב בשיעוריו לסי' הכוזרי<sup>69</sup>: הכוזרי דייק בלשונו ואמר - "הגזרה והבחירה", או "ההכרח והבחירה", בעוד שראש החוקרים הרמב"ם ז"ל וכל הפילוסופים מבני עמנו ההולכים בעקבותיו ניסחו "הידיעה והבחירה". בשינוי נוסח זה מונח ההבדל בגישה. מדיניות הרמב"ם במלחמת האמונה היא מלחמת מגן - להגן על עקרי האמונה מפני הפילוסופיה התוקפת את התורה מצד השכל האנושי ועיקרי הפילוסופיה, ולהורות דעה לנבוכים שכבר טעמו

64. מאמר ג, יא-יז (עמי קי-קיב).

65. הקדמה למשנה, עמי נז.

66. שמונה פרקים, פרק ו (ובדרך זו הלך הרמ"ע ב"י מאמרות, חיקור דין, ח"ב פי"ז, ובקול יהודה שם ס"ק יז). ועיי' מדבר שור דרוש כח, שעל פיו מתבארת שיטת הרמב"ם במחלוקתו עם הרמב"ן ביחס למיתה שאחרי תחיית המתים: לרמב"ם, המדרגה העליונה היא של הכובש, והתכלית של קדושת הגוף אינה אלא אמצעית מצד המעשים הטובים הנמשכים מכך והתקדשות הגוף אין לה תכלית עצמית, וממילא היא איננה השלמת הצלם הא-להי שהוא רצון ד' שיהיה הגוף העשוי בצלמו מוכן בקדושתו, וא"כ דבר זה הוא עניין נצחי, ואחר תחיית המתים יישאר גם הגוף לנצח. אולי קשורה מחלוקת הרב בעין איה ברכות ח"א א, קמד, על המחזיקים באגדה על מרע"ה והחכם בחכמת הפרצוף. למחלוקת זו, שיטת הרב ככוזרי והחולקים סוברים כרמב"ם.

67. מו"נ ג, ח, ולעומתו איגרת הקודש לרמב"ן פרק ב: "החיבור הוא ענין קדוש טהור ונקי" וכו'. אך עיי' בדברי הר"מ בוטריל סיי" פ"ה מ"א, שעל פיו עולות שתי השיטות בקנה אחד בנקודה זו. ועיי' מאמרי ראייה עמי 122. וראה דברי-חמד של איש-חמד, ר' אברהם רמר זצ"ל, שירת אברהם עמי 71.

68. עיי' בהקדמת הרמח"ל למאמר הוויכוח, שערי רמח"ל, עמי לד. קרובה יותר הרוח הפנימית של הרמח"ל לדרכו של הכוזרי מלדרכו של הרמב"ם.

69. מובאים בניצני ארץ ד, עמי 41-44. דברינו כאן הם תקציר מדברי הרב שם.

מעץ הדעת של הפילוסופיה ונבוכו באמונתם.

הרמב"ם נמשך אחרי העיקר האריסטוטלי ביחס לשכל, שהשכל העיוני הוא העיקר, ואילו הצד המוסרי והמעשי טפל לגביו, כי השכל העיוני הוא התכלית האחרונה. ובא הרמב"ם ז"ל להגן על עיקרי אמונתנו ולצרפם, ולהראות שאינם מתנגדים לשכל העיוני הפילוסופי הבנוי על יסודי ההיגיון<sup>70</sup>. ולכן, כהקדמה להסברת ענין תוארי-הבורא מבאר הרמב"ם בחלק הראשון של המורה את השמות המסופקים והמושאלים שבתנ"ך הנראים כהגשמה, ומצרף ומעמיד אותם באורם האמיתי השכלי. את תוארי הבורא יברר כשליה בלבד. וכשבא הרמב"ם להגדיר את הידיעה הא-להית כנעלה ומרוממת מידיעתנו - ידיעה הכוללת ומקיפה את כל הבריאה מראשיתה ועד אחריתה בין בזמן ובין במקום, ואין בה שום שינוי ותמורה, ומכל שכן שאינה בת הכחשה או הכזבה - מתעוררת אצלו ממילא שאלת 'אם הכול צפוי, איך הרשות נתונה?'

אך הכוזרי לא הסתפק בכך שהתורה תגן על עצמה מפני הפילוסופיה, ותראה כוחה במה שאיננה סותרת את השכל העיוני הפילוסופי וחוקי ההיגיון האנושי בלבד. לכוזרי לא די שתהא כוהנת כפונדקאית. הוא בא לחשוף את הוד עוז-חביונה של התורה במעמדה המקורי העצמי, ולציין את עטרת הנבואה המפיקה את זיו קרני האור העליון שעל ראש התורה. הוא יוצא במלחמת תנופה להראות את חולשתו של השכל האנושי החילוני על פני הידיעה העליונה הא-להית. את המעשיות שבתורה הוא מבסס כעיקר העיקרים. זהו יסוד התורה. כבר בפתיחת ספרו הוא מציין שהענין הוא - "המעשה הרצוי". החלק העיוני שבתורה, הדעות הא-להיות שבה, הוא אמנם העלייה שעל גבי הצד המעשי. התורה אינה צריכה לסיוע מצד מופתי השכל האנושי הפילוסופי, כי מקורה ממקור קדוש ועליון יהלוך, ממקור השכל הנבואי המרומם ממנו לאין ערוך.

את נקודת כובד שאלת הבחירה העמיד כאמור לא על "ידיעה ובחירה" הבאה, כנוסחת הרמב"ם, מצד השכל האנושי העיוני, אלא מצד השכל הנבואי, בבחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", מציב הוא את תחילת השאלה ביחס לחופש הרצון אצל האדם, ועולה למעלה למעלה, עד השאלה על חופש הרצון של הבורא: היש חופש ברצון הכללי הא-להי השולט בכל הבריאה כולה, שרצונו של האדם אינו אלא חלק ופרט ממנו.

גישתו של ריה"ל תהומית יותר, וממילא כוללת יותר; ועל כן גם את הצבת השאלה הציב באופן מהותי יותר מן הרמב"ם.

ריה"ל מדבר יותר מצד ה'ישרי' המוסרי הפנימי, ואילו הרמב"ם - מצד ה'יעיגולים' הטבעיים. לפיכך, תשובת ריה"ל לבעיה היא שישנם לצורך הופעת המוסריות החופשית המוחלטת ארבע ממדים במציאות: **החוקים** הדטרמיניסטיים - הן כיעודים מוחלטים רוחניים והן כחוקי טבע בלתי משתנים; **המקריות** - שהייתה לולא החוק והסדר הנצפה על ידינו; **המציאות המוסרית** שלנו - שהיא חוקיות פנימית מתווכת בין החוקיות התכליתית והדטרמיניסטית ובין אי-החוקיות שבמקריות; המהות של הכול היא הופעת **החופש המוסרי**, ובהשתלשלותה לבחינות הופעתה מתגלים בבחינות מסוימות חוקי ההכרח, התכליתיים והפיסיים, ובבחינות מסוימות מתגלה המקריות. אמנם רק במסגרת זו אפשרית היא הופעתה המהותית של המציאות החופשית שהיא

70. כמבואר בהקדמתו למו"נ במכתבו לתלמידו ר' יוסף.



היא האחדות הפנימית שבכל התופעות. הבחירה החופשית המוסרית שלנו היא החושפת את החופש היסודי הכלול בנקודות התכליתיות, העליונות מכל הכרח ומכל חופש. "הכול צפוי" כיוון ש"הרשות נתונה", ו"הרשות נתונה" כיוון ש"הכול צפוי".

אמנם הרמב"ם, כאמור, מתייחס לבעיה במישור השכלי. ותשובתו: "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". צפייתו וצפייתנו אינם אלא "שיתוף השם", ואין דעתו כדעתנו וידיעתו כידעתנו, ועל כן אין ידיעתו מכריחה ואין מקום לשאלה, כיוון שאין המושא הא-להי נכנס בקטגוריות של ההשכלה שלנו, שרק שם הוא מקום משמעות שאלותינו.

היתרון של ההכרה הא-להית שבישראל מההכרה הפילוסופית הכללית שבעולם כולו, נעוץ הוא בתביעה הפנימית של הוספת הגדולה הא-להית, ההולכת ונתבעת מהנשמה בכל רגע. עילוי גודל זה הוא תוכן ישראלי מיוחד. (אורות ישראל ז, יד)

ההכרה שהפילוסופיה נובעת מישראל, קשורה היא בדעה שנייה על דבר יחש הנבואה והשכל האנושי. לסוברים שהנבואה והשכל קשורים הם זה בזה, [מוכרחים אנו לומר] מזה שאנחנו רואים שהידיעות הא-להיות והשפעת הנבואה תופשות חלק כל כך גדול בערכם של ישראל, שגם השכל האנושי ופיתוחו יעשו פריים בקרב ישראל בצורה חשובה ביתר שאת.

אמנם ההכרה האומרת שהשכל האנושי בתיאוריו אין לו ענין עם הנבואה - ויותר ממה שהוא מועיל הוא מזיק להתפשטות השפעתה העליונה של הנבואה - היא מתכבדת באומרה שהנטייה הא-להית אל אור הנבואה לא נתנה מקום לתיאוריה הפילוסופית להתפשט באומה, כי תמיד נשאה כנסת ישראל עיניה למרומים לשאיפות והכרות עליונות. אמנם ודאי שהטוב התמציתי של השכל האנושי, שהוא עיקר היסוד הפילוסופי, מאיר באומה בעומק נשמתה בצורה של גילוי שכינה ושפעת רוח הקודש של יחידי הסגולה. (אורות ישראל ז, טו)

## לסיים

ארוכה סוגיה זו. שורשים קדומים לה<sup>71</sup> ומסתעפת היא לענפים רבים נוספים. קצרה יריעת מסגרת זו מלמצותה. לא בא ריכוז הדברים כאן אלא לעורר את המעיינים לעיין בסוגיה, לברר ולנפות את הנכתב כאן, ולמצוא שורשים והסתעפויות נוספים כדי ידיעותיהם וחכמתם.



71. אולי במחלוקת בין ר' יוסי לחכמים ביחס לשאלה אם התורה ניתנה בשישי בסיון או בשביעי בו: עיי' שבת פו, א-ב ועין איה שם.

