



ד. היחס בין התארים להגשמה (ג-ז)

ג

אמר הכוונתי: מה תעשה בתארים שהם יותר גשמיים מאלה? כמו רואה, ושומע, ומדבר⁴⁶, וכותב על הלוחות (שמות כד, יב), ויורד על הר סיני (שם יט, יא), ושמת במעשיו (תהלים קד, לא), ומתעצב אל לבו (בראשית ו, ו)?

ד

אמר החבר: הלא דמיתיו לך (בתארי הפעולה לעיל ב, ב, בעניין הרחמים והנקמה) בשופט צדק שאין נטיה במדותיו, ויצא ממשפטיו נצחון אנשים והצלחתם (= שיצאו זכאים בדין), ואז יקרא (על ידי הציבור, שהוא) אוהבם ושמת בהם (משום שהטיב להם כפי שאוהב מטיב, אף שאין הוא אוהבם באמת), ושופט אחרים בהריסת בתיהם ומחית עקבותיהם, ואז יתאר (על ידי הציבור) בהפך זה, שהוא שונא אותם וכועס עליהם.

והיות שאין נסתר ממנו (=מה) דבר ממה שנעשה וממה שנאמר, הרי הוא (נקרא על ידינו שכביכול הוא) רואה ושומע. והיות שהאוויר ושאר הגופים נפעלים (=מושפעים ומנוגים) לרצונו ומצטיירים במאמרו כאשר הצטיירו השמים והארץ, הרי הוא נקרא (על ידינו שכביכול הוא) מדבר וכותב⁴⁷.

וכן⁴⁸ מצטיירות מן הגשם העדין הרוחני הנקרא "רוח הקדוש"⁴⁹ הצורות הרוחניות הנקראות "כבוד ה'", ונקרא על דרך העברה (=השאלה) "ה'"⁵⁰, ויורד על הר סיני.

הערות - ילמד ענוים דרכו

46 רואה - לדוגמה בבראשית ו, ה, "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ"; שומע - לדוגמה בכמדבר יט, א: "וישמע ה' ויחר אפו"; ודיבור ה' הלא בכל המקרא.

47 אם כן התארים אינם באים לתאר מה הוא באמת אלא את האופן שהוא בחר להתגלות אלינו ושאונו חווים אותו. אף על פי כן זהו תיאור שלו ולא של דבר אחר. כיצד? כמו מלך שבחר להתחפש ולהתנהג בפני עבדיו כאיש עשיר מוכר בדים, וכל מי שרואהו מתארהו באופן זה, אף שאין הוא יודע מי הוא באמת בעצמותו, הוא מתאר אופן כפי שהמלך בחר ורצה להופיע אליו. ובאופן זה הוא פוגש את המלך עצמו ולא אדם אחר. כך אנו מתארים את ה' באופן שבחר להופיע לנו, על פי השגתנו, ואנו ב"משקפיים" אלו פוגשים אותו, ולא שום גורם אחר. הרי שמצד ההשגה - התארים אינם מובילים להשגת עצמותו, אך מצד החוויה - התארים מובילים למפגש עם עצמותו.

48 כאן עובר ריה"ל להסביר את המקומות שבהם דברים חומריים נקראים בשם ה': "וירד ה' על הר סיני".

49 זוהי בחינה אחת ב"כבוד ה'" (ועיין גם במו"נ א, יט בסופו; שם סד) שהשגחת ה' ופעולתו הניסית יוצרות גופים חומריים המתנהגים שלא על פי חוקי הטבע, כמו הענן שהוביל את ישראל במדבר או שירד על הר סיני. אולם יש בחינה אחרת והיא כלל המלאכים וסדרי המרכבה, כפי שמבאר לקמן ד, ג, בסופו (ובמו"נ ג, ז).

50 כי גילוי זה אינו יכול להיעשות בדרך הטבע אלא ממעשה ה', ועל כן הוא מעיד על השגחת ה' הניסית באותו המקום, ולכן נקרא הכבוד הזה בדרך השאלה: "ה'".

וְאִנְחָנוּ עֲתִידִים לְהִרְחִיב בְּבֵאוּרוֹ כְּאִשֶּׁר נִדְבַר עַל הַחֲכָמוֹת.⁵¹

ה

אָמַר הַכוֹזְרִי: נִנְיַח שְׁתַּנְּצַל מִכָּל הַתְּאָרִים עַד שְׁלֵא יִחִיבוּ רַבּוּי, וּמֵה יִצְלַף מִתְּאָר הַרְצוֹן.⁵²
שְׂאֵתָה מִיֵּחַס אוֹתוֹ אֵלָיו יִתְעַלֶּה, וְהַפִּילוֹסוֹף שׁוֹלַל אוֹתוֹ מִמֶּנּוּ?⁵³

ו

אָמַר הַחֶבֶר: כְּכֹר קָרְבָנוּ אֶל הַהֲצֵלָה. אִם לֹא יִטְעַן עָלֵינוּ בְּיֹתֵר מִן הַרְצוֹן, נֹאמַר לוֹ: אֲתָה, הַפִּילוֹסוֹף, מָה הַדְּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה לְדַעְתְּךָ הַשְּׂמִים (= כל מערכת הגלגלים) סוֹבְבִים תְּמִיד, וְהַגְלִיל הַעֲלִיּוֹן נוֹשֵׂא הַכָּל וְאֵין מְקוֹם לוֹ וְלֹא נְטִיָּה בְּתַנוּעוֹתָיו, וְכַדּוֹר הָאָרְץ קְבוּעַ עוֹמֵד בְּאֲמָצֵנוּ מְבַלִּי נְטִיָּה וּבְלִי מִשְׁעֲנָת, וְעָשָׂה סֹדֵר הַכָּל כְּפִי שֶׁהוּא מִהַכְּמוֹת וְהַיֵּאִכוֹת וְהַצְּרוּרוֹת? וְלֹא תוֹכֵל לְהַמְלִיט מְלֵהוֹדוֹת בְּדְבָר הַהוּא (=האלוה, שקיום כל הנמצאים תלוי בו)⁵⁴, כִּי לֹא בְּרָאוּ הַדְּבָרִים אֶת עֲצָמָם וְלֹא קֶצֶתָם אֶת קֶצֶתָם.⁵⁵ וְהַדְּבָר הַהוּא עָשָׂה (גם

הערות - ילמד ענוים דרכו

- 51 מאמר רביעי סוף סעיף ג ד"ה "וכבוד ה'".
- 52 תארי הפעולה וכן הופעת השכינה בעולם על ידי הנבואה והנבואים המחודשים (הענן והלוחות וכדו') - מורים על רצון של הבורא, שעשה את הלוחות שמונהגות בהנהגה ניסית, או שריחם על העני. המושג "רצון" כולל ארבע מדרגות שונות (עיין אוה"ק ג, מוסר הקודש כח): א. דחף פנימי לפעולה, כמו היצרים בבעלי החיים, ובאדם: "רוצה לאכול בשר", לדוגמה; ב. רצון במובן של חופש בחירה בין טוב לרע: "הוא רוצה לתת צדקה" מפני שבחר לעשות טוב; ג. רצון במובן של הכרת האמת, כמו שאין רוצה לגעת באש (והיא הבחירה אצל המלאכים, וכן באדם לעתיד לבוא כשמלאה הארץ דעה (עיין רמב"ן בראשית ב, ח; דברים ל, "ומל") וגם כאן יש בחירה כמו שאמרו "מכיר את בוראו ומתכוון למרוד בו" וכעמלק ש"נכנס באמבטיה חמה" אע"פ שידע שישרף); ד. רצון מגמתי יוצר, שרוצה בדבר שיהיה ובורא אותו - והוא בה' וכן בצדיקי עולם: "ותגור אומר ויקום לך", "אי בעו צדיקיא איבראו עלמא" (עיין אוה"ק ג, מוסר הקודש לב-ג). לפילוסוף אין בעיה לייחס לאלוה רצון במובן הראשון - דחף אינטואיטיבי - מוכרח להשפיע חיים ממנו, כדחף בעלי החיים וכל הטבע, כיוון שאין בזה שינוי אצלו כי תמיד היה טבעו בכך. אולם קשה לפילוסוף לייחס לאלוה רצון במובן הרביעי שכולל מגמתיות, מפני שמגמתיות מורה על חוסר שקיים ועל הרצון להשלימו, ואחרי שהרצון מתקיים - נוצר בו שינוי, והרי האלוה אינו בעל חיסרון ואינו בר שינוי (שני המובנים האמצעיים אינם שייכים באלוה מפני שהם מובנים של בחירה הנובעת ממחויבות לגורם שמעל לו, ובאמת הטוב והאמת נקבעים על ידי המציאות האלוהית).
- 53 לעיל א,א: "האלוה אין לפניו לא רצון ולא שנאה, כי הוא ית' מרומם מעל כל רצון וכוונה, שהרי הכוונה מורה על היות המכוון חפץ בדבר החסר לו, ורק בבוא חפצו - יגיע לשלמות, וכל עוד לא יבוא (חפצו) - זה החיסרון בעינו עומד".
- 54 כאן מופיעה לראשונה הוכחה על מציאות ה' בספר הכוזרי - על פי שיטת הפילוסוף (על דרך המדברים המוכיחים את מציאות האל מתוך שיש עולם). אולם ספר הכוזרי פותח בכך שמציאות ה' היא דבר נתון, וכל השאלה היא כיצד עובדים אותו. וכך מתחיל חלומו של מלך כוזר. זאת מפני שהאדם הישר מכיר בטבעו במציאות האלוה, ואין זקוקים בזה להוכחות כלל. ועיין משך חכמה לפרשת נצבים עה"פ "כי קרוב אליך הדבר".
- 55 פירוש: על כן הודה הפילוסוף במציאותו של נמצא, שהוא מוכרח המציאות מצד עצמו, והוא מהווה

את הָאוֹר מְצַטֵּר בְּשִׁמְעַת הַדְּבָרוֹת, וְעֵשָׂה (גם את) הַקֶּתֶב חֲרוֹת בְּלוֹחֹת. קָרָא אותו "רְצוֹן", או "דְּבָר" (=הכרח), או אֵיךְ שֶׁתִּרְצֶה.

ז

אָמַר הַכוֹזְרִי: כָּבֵד הַתְּבָאָר סוּד הַתְּאָרִים. וְנִכְלָל לִי⁵⁶ הַבְּנֵת עֲנִין "כְּבוֹד ה'" (שמות טז, ז), ו"מְלֶאכֶת ה'" (חגי א, יג) ו"שְׂכִינָה" (שמות כד, טז), וְשָׁהִם (אינם שמות המציינים נוכחות פיזית של האלוה, אלא) שְׁמוֹת (ה)נוֹפְלִים עַל דְּבָרִים (=עצמים, אשר) נִרְאִים אֶצֶל הַנְּבִיאִים⁵⁷, כְּמוֹ

הערות - ילמד ענויים דרכו

את כל העולם - האלוה. אלא שלדעתו העולם מושפע ממנו באופן מוכרח וקבוע. והנה למרות המוכרחות - הרי העולם אינו קפוא ללא שינוי כלל, אלא מתרחשים כל הזמן תהליכים טבעיים ויש גם אירועים חריגים במציאות הטבעית, אלא שלדעת הפילוסוף הם כלולים בכללים הקבועים ולכן אינם מורים על שינוי האלוה. תשובת החבר היא שגם מי שקיבע את מחשבתו שהאלוה שלם ואינו משתנה, יכול להכניס את הפעילות האלוהית ואפילו את הניסים בתוך ההכרח האלוהי. כלומר גם הרצון האלוהי המופיע לנו הוא חלק מההכרח האלוהי. לנו זה נראה כשינוי ממה שהורגלנו בו אולם באמת גם זה קבוע מראש. ועיין שמונה פרקים לרמב"ם פרק ח "ומפני זה הוצרכו"; ובפירושו לאבות א, ו ובמו"נ ב, כט בכיבור דברי חז"ל "תנאי התנה הקב"ה על הים שיקרע". וז"ל הראי"ה בלנבוכי הדור פרק ד: "הרצון או החיוב בחוק האלוהים - הוא הדבר שדנו עליו חכמי הדורות מעולם. לפי ההשקפה (הראשונה) נראה שאם נודה בחיוב אין כאן תורה ומצוות... אמנם, ראוי לדעת שאין החיוב סותר את התורה כי אם בהיותו מצומצם רק על חוקי הטבע המכניים, אבל כשיתפשט הדבר באחדות גמורה שכל חוקי הצדק והרשע, היושר והעול וכל הדברים המסתעפים להטיב את הכוח המוסרי של בני אדם, גם אלה מכלל המציאות הכללית המה, וגם הם נוסדו באותו הכוח עצמו של איתן החוקים הכלליים של יסודי המציאות, אז נשכיל היטב כי אל המצוי האמיתי חי העולמים, לא נוכל ליחש לא רצון ולא חיוב כי הוא למעלה מאלה הגדרים. אמנם, נאמר עליו שם מצוי או הווה. וכיון שחוקי הצדק גם הם נמצאים במקור המציאות, וחוקי הצדק תובעים גם כן חובות רבות שאי אפשר לפותרן כי אם במציאות רצון כללי לצדק ומשרים, הרי החוק הזה מוכרח שימצא מחיוב המצוי השלם, אם כן הרצון גם הוא עלול ומוכרח להמצא".

אולם באופן עמוק יותר, הפילוסוף בשאלתו טועה בהגשמה. המושגים "חסר" "שלם" "משתנה" הם אנושיים, ולא שייך לייחס אותם כלל לאלוה. האלוה אינו שלם ולכן פעולות כאלה ואחרות אינן מורות על שינוי או חיסרון בו. תיאורו של הפילוסוף את האלוה כשלם חוטא בהגשמה, ולכן השאלה אינה נכונה כלל. האלוה מופיע אלינו כשלם - כלומר שאין בו חסרונות שבבני אנוש, וגם כרוצה ולא מוכרח, אולם אין זה מורה דבר על עצמותו, כנ"ל.

56 כך הוא על פי תרגום מו"ר הגר"י שילת ותרגום הרי"א תיבון, שגם דברים אלו הם של המלך. המלך הבין מעצמו מתוך סוגיית התארים ש"כבוד ה'" אינו נוכחות גשמית של ה', אלא עצם רוחני נברא, הנוצר מההשגחה המיוחדת הנמצאת באותו המקום. אולם לפי תרגום ר"י אבן שמואל המלך שואל שנית על עניין הכבוד והחבר הוא שעונה. לפיו, לפני כן שאל המלך על ההגשמה ועתה בא להבין כיצד הכבוד נוצר ומהם התנאים לקיומו.

57 במאמר ד, ג ריה"ל מרחיב יותר ומבאר של"כבוד" יש מדרגות הופעה שונות: יש מהן שכל אדם יכול לראותן, ויש מהן שרק הנביאים יכולים לראות ויש שגם הנביאים אינם יכולים לראות: "יש ב'כבוד' ההוא, מה שהראיה הנבואית לבדה יכולה לעמוד בו. וכן יש בו דברים שאפילו ראייתנו אנו תוכל לעמוד בהם, כגון הענן ואש אוכלת - דברים שניתן לנו לראותם. אך אחרי אלה, נעשים הדברים דקים ביותר, עד למדרגה בה גם הנביא לא ישיגם. ואם יתאמץ להשיגם - תפגם מזיגתו. הלא כן הדבר גם

מסלול 1: יום ד לפרשת וישלח
מסלול 2: יום א לפרשת וישלח

שְׁנָאֲמַר: "עֲמֹד עֲנָן" (שם ל, ט), וְ"אֵשׁ אוֹכֶלֶת" (שם כד, ז), וְ"עֵב" (שם יט, ט), וְ"עֲרָפֶל" (שם כז, ז), וְ"אֵשׁ" (שם ג, ב), וְ"נִגְהָ" (שם"ב כב, יג). כִּאֲשֶׁר יֹאמַר עַל הָאוֹר בְּבִקְרִים וּבְעֲרִים וּבְיוֹם מִצְוֹן כִּי הָאוֹר קָרְנִים מִן הַשֶּׁמֶשׁ, אָף עַל פִּי שְׁהִיא נִסְתַּרְתָּ, וְיֹאמַר שְׁהָאוֹר וְהַקְרָנִים מִעֲצֵם הַשֶּׁמֶשׁ, וְאִינוֹ כֵן, אֶלָּא הַגּוֹפִים הֵם הַנִּפְעָלִים בְּעִמְדָם נִכְחָה וְיֹארוּ בָּהֶם⁵⁸.

שאלות מנחות:

- ✦ מה המשמעות לפי ריה"ל ש"דברה תורה כלשון בני אדם"?
- ✦ כיצד ניתן להכליל את מציאות הניסים, חיוב התורה והמצוות והגמול האלוהי גם בשיטת קדמות העולם?
- ✦ "וירד ה' על הר סיני" - מה ירד?

הערות - ילמד ענויים דרכו

בנוגע לכוח הראיה הפשוטה: כי מי שראיתו חלשה לא יראה כי אם באור המועט - מעין זה שבין הערבים, כאשר יראה העטלף. ומי שעניו תרונות וראיתו מועטת עוד יותר - אינו רואה כי אם מעין צל. רק מי שראיתו חזקה - יראה את אור השמש. אולם עצם השמש בטהרתה - לא תוכל עין להתבונן בה ואם תתאמץ תתעורר".

58 ומאירים במדרגות שונות - ד, טו: "הנה השמש תמיד אחת היא, אך שונים הם יחסי הגופים הנאותים לאורה. כי המקבלים את אורה בשלמות - הם האודם והבדולח למשל, והאוויר הצח והמים; וביחס לכל אלה נקרא האור הזה 'אור חודר'. וביחס לאבנים נוצצות, בנות השטחים המקוצעים - 'אור נוצץ' למשל. וביחס לעצים ולפרי הארץ וכדומה - 'אור כהה'. ואילו ביחס לשאר הדברים - 'אור בכלל' בלא כל יחוד".

מסלול 1: יום ד לפרשת וישלח

מסלול 2: יום א לפרשת וישלח