

"Thy Commandment is Exceeding Broad":
R. Shelomo Ibn Adreth and the Formation of Halakhic
Religiosity of Mystery and Transcendence

Yair Lorberbaum, Bar-Ilan University

Abstract

This study consists of two intertwined themes. The first is an inquiry into the views of R. Shelomo Ibn Adreth (Rashba) on the rationale of the commandments. The second argues that Rashba was the first author to develop the view that the reasons behind the commandments – all the commandments – are *sitrei torah* (secrets of the Torah) that are beyond human comprehension. Rashba formed and developed what I labeled in a separate study: 'Halakhic Religiosity of Mystery and Transcendence.'

The first theme – Rashba's approach to the rationale of the commandments – has barely been studied. Its importance stems from Rashba's stature as an eminent *posek* (decisor) and interpreter of the Talmud, and the greatest *meshiv* (responsa writer) in the Middle Ages, in addition to being the most important kabbalist of his generation. The second theme magnifies the first, since Halakhic Religiosity of Mystery and Transcendence, from the late Middle Ages onwards, became central among Jews of all stripes. This religiosity had a dramatic impact on the halakhic discourse and on the study of Torah.

The center of this study is a close reading of three responsa of Rashba, in which he offers his principal views on the rationale of the commandments. The view that is developed in these responsa is as follows: Divine wisdom is hidden in all the commandments. This wisdom, which is the theosophy of Kabbalah, is the reason of the commandment. Yet the wisdom is beyond human comprehension. Flashes of this sublime wisdom are perceived by a few initiated sages (kabbalists) in each generation, yet Rashba says that none exist in his generation. Besides portraying the profound kabbalistic reasons as above the intellectual ability of blood and flesh, these responsa undermine the simple, "rational," reasons of the commandments: compared to the profound, transcendent reasons, the mundane, moral reasons are like "a drop in the sea." It is as if these known reasons are "not their purpose" at all. In Rashba's view, these two elements – the elevation of the kabbalistic reasons to transcendence and the undermining of the simple reasons – are two sides of the same coin.

Rashba developed his views on the reasons of the commandments in the context of Kabbalah. Consequently, his outlook should be compared to views of early kabbalists, especially to those who developed kabbalistic reasons for the commandments, whom Rashba seemed to succeed: R. Ezra (of Girona) and Rashba's eminent teacher, Nahmanides. The results of this comparison

are twofold: first, in contrast to all the kabbalists before him, Rashba rejected the simple reasons of the commandments; second, unlike them, he portrayed the commandments' profound kabbalistic reasons as esoteric not only in the political-educational sense but especially in the essential sense.

Formulations of Rashba's view that the "deep," "true" rationale of the commandments are beyond human apprehension are prevalent in the writings of his students, including among his most prominent and influential disciples: R. Yomtov ben Abraham Al-Ashvili (Ritva), R. Bahye ben Asher (ibn Haliwah), and R. Yehoshu'a Ibn Shuayeb. They attest to the centrality of Halakhic Religiosity of Mystery and Transcendence in their teacher's worldview, and that it was embraced wholeheartedly by his students. This outlook would become prevalent in later generations.

תקציר

למאמר זה שתי תמות, הכרוכות זו בזו: האחת היא הצעת השקפות ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (רשב"א) על אודות טעמי המצוות. והאחרת היא הטענה כי רשב"א הוא הראשון ששכלל את התפיסה שטעמי המצוות - כל המצוות - הם 'סתרי תורה' הנעלים מהשגת בשר ודם. רשב"א כונן את הלך הרוח שבמקום אחר כינתי: 'דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה'. התמה הראשונה כמעט שלא נדונה במחקר. חשיבותה נעוצה במעמדו של רשב"א כגדול המשיבים בימי הביניים וכאחד מגדולי הפוסקים ומפרשי התלמוד בכל הדורות, וכן כמקובל החשוב בדורו. התמה השנייה מעצימה את הראשונה שכן דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה הפכה להלך רוח מרכזי, כעין 'מושכל' בסיסי, במסורת היהודית למן ימי הביניים המאוחרים ואילך. נודעת לה השפעה מכרעת על אופיים הרליגיוזי של החיים ההלכתיים ועל טיבם של תלמוד תורה ושל השיח ההלכתי.

במוקד המאמר פרשנות מדוקדקת של שלוש תשובות לא-הלכתיות, שבהן רשב"א מצייע את קווי המתאר של השקפתו על אודות טעמי המצוות: שו"ת הרשב"א, חלק א, סי' צד, ושו"ת הרשב"א (החדשות), סי' שסו, שהיא איגרת על טעמי המצוות שנשלחה לקהילות יהודי פרוונס. בשתי התשובות האלה רשב"א משכלל את ההשקפה כי טעמי המצוות הם חכמה אלוהית נשגבת. אדון גם בשו"ת הרשב"א חלק ד, סי' רנג, שבו ביקורת על גישת הרמב"ם כי טעמי מצוות רבות הם פשוטים וארציים, כלומר מוסריים ותועלתיים. את הטענה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה מעלה רשב"א גם בכתב הוויכוח שלו כנגד הנוצרים, כתשובה לביקורתיהם על המצוות. בכתב הוויכוח הוא תומך את טענת ההשגבה ב'אסמכתא פילוסופית'.

תורף ההשקפה המשתכללת בתשובות האלה היא כי במצוות כולן חבויה 'חכמה' אלוהית, שהיא טעמיהן העמוקים, אלא שחכמה עילאית זו - חכמת הקבלה - נעלית מהשגת בשר ודם. רמזים ממנה מתנוצצים מבעד למצוות רק ליחידים שבדור. מקובלים יחידי סגולה אלה הם 'מועטים מן המועטים' עד שספק בעיני רשב"א אם יש בדורו מי שיכול לדרת לעומקם. לצד השגבה של הטעמים העמוקים, התשובות ממעיטות בדמותם של הטעמים הפשוטים של המצוות. בעיני רשב"א, לא זו בלבד שהטעמים הפשוטים הם כטיפה בים אלא שהטעמים הקבליים הנשגבים מאפילים עליהם עד שהם 'אינם תכלית'. שני היסודות האלה - השגבת הטעמים הקבליים, והסתיוגות מן הטעמים הפשוטים - כרוכים אצלו זה בזה.

ההקשר שבו רשב"א משכלל את השקפתו על אודות טעמי המצוות הוא קבלי. לכן השוויתי את דרכו לדרכי מקובלים ראשונים, במיוחד למקובלים שפיתחו את טעמי המצוות הקבליים, שגם הייתה לו זיקה אליהם - ר' עזרא ומקובלי גירונה, ורמב"ן. מסקנות ההשוואה

הזו הן שתיים: בניגוד לכל המקובלים לפניו, רשב"א מיעט בדמותם של טעמים פשוטים, ובשונה מהם הוא צייר את טעמי המצוות הקבליים כאזוטריות לא רק משיקולים חינוכיים-פוליטיים אלא גם באורח מהותי. את השקפת רשב"א, המשגיבה את טעמי המצוות ובמקביל ממעטת בדמותם של הטעמים הפשוטים, הארציים, הרציונליים, מבטאים תלמידיו. בסוף המאמר מוצעות גרסאות של ההשקפה הזו אצל החשובים והמשפיעים שבהם: ר' יום טוב אשכילי, ר' בחיי בן אשר נ' חלוהה, ור' יהושע אבן שועייב. איש איש בדרכו, מצביע על מרכזיותה של ההשקפה הזו בעולמו של הרב, שהופנמה אצל תלמידיו.

‘רחבה מצותך מאוד’ הרשב"א וכינונה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה

יאיר לורברבוים
אוניברסיטת בר-אילן

א. הקדמה

למאמר זה שתי תמות, הכרוכות זו בזו: האחת, היא הצעת גישת ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (רשב"א) לטעמי המצוות. והאחרת היא כי רשב"א שכלל את התפיסה שטעמי המצוות – כל המצוות – הם ‘סתרי תורה’ הנעלים מהשגת בשר ודם. לשון אחר, רשב"א היה, כנראה, הראשון שכונן את ההשקפה שבמקום אחר כינתי: דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. נשגבות ומסתורין, המזוהים ברגיל עם עולם האלוהות (‘מעשה מרכבה’), מתרחבות אצל דתיות זו אל טעמי המצוות וההלכות. לדידה, לא רק האל הוא בלתי מושג אלא גם טעמי חוקיו.¹

התמה הראשונה של המאמר כמעט ולא נדונה במחקר.² חשיבותה נעוצה במעמדו של רשב"א כגדול המשיבים בימי הביניים וכאחד מגדולי הפוסקים ומפרשי התלמוד בכל הדורות, וכן כמקובל החשוב בדורו. התמה השנייה מעצימה את הראשונה שכן, כפי שהראיתי במחקר אחר, ההשקפה שטעמי המצוות הם סתרי תורה

* מאמר זה נתמך על ידי מענק מחקר מס' 672/19 של הקרן הלאומית למדע. תודות ליהודא גלינסקי, לשלם יהלום, לעודד ישראלי, ליהודה ליבס וללוי קופר על הערותיהם לגרסאות קודמות של מאמר זה. מילים שבאות בין סוגריים מרובעים בתוך ציטוט הן ביאור שלי – י"ל.

1 ראו: י' לורברבוים, ‘דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, והסתייגויות אחרות מטעמי המצוות וההלכות’, דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ' 41-86, במיוחד עמ' 42-47. במאמר זה הצעתי את קווי המתאר של דתיות הלכתית זו, את גרסאותיה השונות, והערכתי על תולדותיה. לענייננו חשובות הבחנות שהצעתי שם בין דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה לבין הסתייגות אחרות מטעמי המצוות: דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, שתידון להלן בסעיף ד (ובהערה 151); וולונטריזם תיאולוגי, שלפיו המצוות נמשכות מן הרצון החופשי מכל וכול של האל, ולכן אין להן טעמים (ראו מורה הנבוכים ג, כו); יוריספרודנציה של כללים, שלפיה בקשת טעמים, ובמיוחד שילובם בשיח ההלכתי, מסכנת את תוקף ההלכות ועלולה להביא לזלזולן, ולכן ראוי להתעלם ולהסתירם.

2 את תמצית הטענות להלן הצעתי במאמרי: י' לורברבוים, ‘האומנם קבלת הרמב"ן היא ידע סגור?’ ציון, פב, ב-ג (תשע"ז), עמ' 340-348. עם מסירת המאמר הנוכחי לפרסום הגיע לידי המאמר: ד' סורוצקין, “מה שלא ישיגו העמים בשכלם”, הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטלאנית ומקומם באפיון ימי הביניים המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל, דעת, 87 (2019), עמ' 137-238. אני מקווה להתייחס למאמר מלומד ורחב יריעה זה במחקר אחר. כאן אעיר רק שתיים: הפירושים שסורוצקין מציע לכתבי רשב"א והתפיסות שהוא מייחס לו (אם ירדתי לסוף דעתו) שונים, בכללים ובפרטים, מאלה שאציע להלן. על מקצתם ראו סורוצקין, שם, הערה 37 (המתייחס למאמרי הנ"ל); דומה כי סורוצקין קורא את השקפותיו של המהר"ל אל כתבי רשב"א.

נעלים מן ההשגה לא נוכחת במקרא ובספרות המדרש והתלמוד, והיא נעדרת מספרות הגאונים ומחבורים יהודיים מרכזיים בימי הביניים.³ למן שלהי המאה השלוש עשרה ואילך, דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה הפכה בהדרגה למעין מושכל ראשון במסורת היהודית. נודעה לה השפעה מכרעת על אופיים הרליגיוזי של החיים ההלכתיים ועל טיבם של תלמוד תורה ושל השיח ההלכתי.⁴

במוקד דבריי יעמדו שלוש תשובות לא-הלכתיות, שתיים ארוכות, שבהן רשב"א מציע את קווי המתאר של השקפתו על אודות טעמי המצוות: שו"ת הרשב"א, ח"א, תשובה צד (להלן: תשובה צד או סי' צד),⁵ שתידון בסעיף ב, ושו"ת הרשב"א (החדשות), תשובה שסו (להלן: תשובה שסו או סי' שסו), שהיא איגרת על טעמי המצוות שנשלחה לקהילות יהודי פרובנס, שתידון בסעיף ד.⁶ בשתי התשובות האלה רשב"א משכלל את ההשקפה כי טעמי המצוות הם חכמה אלוהית נשגבת. בסעיף ג אדון בשו"ת הרשב"א, ח"ד, סי' רנג (להלן סי' רנג),⁷ שבו ביקורת על גישת הרמב"ם כי טעמי מצוות הם פשוטים וארציים, כלומר מוסריים ותועלתיים.⁸ את הטענה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה מעלה רשב"א גם בכתב הוויכוח שלו כנגד הנוצרים (להלן: 'כתב הוויכוח'), כתשובה לביקורתיהם את המצוות. בכתב הוויכוח הוא תומך את טענת ההשגבה ב'אסמכתא פילוסופית' שתוצע בסעיף ה.⁹ יסוד השקפתו של רשב"א בסוגיית טעמי המצוות הוא קבלי. בסעיף ו אשווה את תפיסתו לזרם של מקובלים ראשונים שהציעו טעמי מצוות על דרך הקבלה: ר' עזרא ומקובלי גירונה, והרמב"ן. מסקנות ההשוואה ביניהם שתיים: בניגוד לכל המקובלים לפניו, רשב"א מיעט ברמותם של טעמים פשוטים, ובשונה מהם הוא צייר את טעמי המצוות הקבליים כאזוטריים לא רק משיקולים חינוכיים-פוליטיים אלא גם באורח מהותי. בסעיף ז אצביע על השפעת רשב"א בסוגיית טעמי המצוות על

- 3 ראו לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 64-86.
- 4 את ההסתייגויות השונות מטעמים – ובמיוחד את ההשקפה כי הם נעלים מן ההשגה – יש לבחון על רקע הגישה הרווחת בחשיבה הנורמטיבית-המשפטית בתרבויות קדומות ומודרניות, ובכללן במקרא ובספרות התלמודית, שלפיה טעמים הם נשמת אפם של חוקים, וכי ראוי להתחקות אחריהם, ראו: י' לורברבוים, 'על כללים וטעמים: מסגרת מושגית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכות', עתיד להתפרסם במחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כו (תשפ"א). על השפעת עלייתה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה על השיח ההלכתי ראו: י' לורברבוים, 'על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כה (תשע"ו), עמ' 45-102.
- 5 תשובות הרשב"א, לרבינו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, מהד' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן (להלן: מהד' דימיטרובסקי), סי' ל, עמ' פג-פח. בניתוח להלן הסתייגתי בהערות מאירות העיניים שבמהדורה זו.
- 6 שו"ת הרשב"א: החדשות-מכתב יד, ירושלים תשס"ה, סי' שסו, עמ' רלו-רלז.
- 7 מהד' דימיטרובסקי, סי' כט, עמ' פב.
- 8 כדי להקל על הקורא לעקוב אחרי הדיון הבאתי את שלוש התשובות האלה – סי' צד, סי' רנג, וסי' שסו – בנספח להלן.
- 9 על כתב הוויכוח (מהד' דימיטרובסקי, סי' לז, עמ' קנט-רכא) ועל 'אסמכתא' זו, ראו: י' לורברבוים, 'כתב הוויכוח עם הנוצרים לרשב"א: עיון מחודש', ציון, פד (תשע"ט), עמ' 59-86, במיוחד בעמ' 81-85. התייחסויות קצרות לטעמי המצוות פזורות בפירושי הרשב"א לתלמוד ובפירושי הגדות, אלה יידונו, דרך הילוכי, במקומות מתאימים.

תלמידיו, מהם גדולי רבני ספרד בדור שאחריו: ר' יום טוב בן אברהם אלאשבילי (ריטב"א), ר' בחיי בן אשר אבן חליווה, ור' יהושע אבן שועיב. בתורן, הגרסאות שהם מציעים לתפיסה כי טעמי המצוות הם נשגבים זורות אור נוסף על השקפות הרב, ומלמדות על מאמציו להפיצה ולהשרישה.

ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (ברצלונה 1235-1310), תלמיד ר' יונה והרמב"ן, שימש רבה של קהילת ברצלונה במשך כחמישים שנה.¹⁰ משעזב הרמב"ן לארץ ישראל (ב-1267) בעקבות ויכוח ברצלונה (1263) ירש רשב"א את מקומו בהנהגת קהילות יהודי ספרד. כך כתב על הרשב"א ישראל תא שמע: 'באופק התעניינותו דומה היה הרשב"א לרמב"ן אך עלה עליו לאין שיעור בהיקף הכמותי של מפעלו הספרותי, ובהשפעתו על ציבורים גדולים ורחבים בזמנו, ולתקופות ארוכות שאחרי חייו'.¹¹ אל רשב"א הורצו שאלות מכל רחבי העולם היהודי: אשכנז, בוהמיה, צפון צרפת, פרובנס, סיציליה, כרתים, צפון אפריקה וארץ ישראל.¹² הוא השיב בכל עניין הלכתי ועיוני, תיאולוגי ופרשני. חוות דעתו נדרשה בענייני ציבור שהעסיקו את הקהילות היהודיות, ובכללם תקנות וחרמות.¹³ הגיעו לידינו כשלושת אלפים מתשובותיו.¹⁴ לבד מתשובות כתב רשב"א פירושים ('חידושים') למסכתות התלמוד, ומונוגרפיות הלכתיות ('תורת הבית' ו'עבודת הקודש'). סגנונו בענייני הלכה, בתשובות ובעיקר בפירושו לתלמוד, בהיר ומלוטש. בשל כך חידושו היו לספר יסוד

- 10 ' תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני: 1200-1400, ירושלים תשס"ד, עמ' 55. מורה נוסף של רשב"א היה ר' יצחק ב"ר אברהם מנרבונה, ראו שם, עמ' 65.
- 11 תא שמע, שם, עמ' 56, וראו שם, עמ' 55-66, ברם, איני בטוח שאופק התעניינותו של התלמיד היה דומה לזה של הרב.
- 12 תא-שמע, שם. תשובות הרשב"א נעתקו בכתבי יד רבים ונאספו בעשרות קבצים. הקובץ הראשון נדפס בראשית ימי הדפוס, בשנת ר"ל לערך, והם נדפסים עד ימינו אלה. בעלי הלכה לאורך הדורות ציטטו מתשובותיו אלפי פעמים, ראו ש' עמנואל, 'כתבי היד של תשובות הרשב"א שבידי חכמי המאות החמש עשרה-התשע עשרה', 1-46 (2015) 13 JSIJ. תשובות הרשב"א הן אוצר בלום לחקר מצבם הרוחני, הכלכלי והמדיני של השואלים, ראו: ש' עמנואל, "ממזרח שמש ועד מבואר": תשובות הרשב"א לחכמי עכו, תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 465-489.
- 13 ראו אגרותיו שקובצו במנחת קנאות, מהד' דימיטרובסקי, כך ב, עמ' תט-תתפג, וי' שצמילר, 'בין אבא מארי לרשב"א: המשא-ומתן שקדם לחרם בברצלונה [אב שנת ס"ה, 1305]', בתוך: מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל, ג (תשל"ה), עמ' 121-137. על מעמד משפחתו בדורות קודמים ראו: Y. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewery*, London 1997, pp. 311-312. לביסוס מעמדו הציבורי של רשב"א תרמה ההכרה ממלך ארגון שישב בברצלונה, ראו: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת, תל אביב 1965, עמ' 167-178.
- 14 תשובות הרשב"א שימשו כספרי הלכה למעשה כבר בדורות שאחריו ראו: ש' הבלין, הקדמה לשו"ת הרשב"א, רומא ר"ל, עמ' 10-17, 36-40. ר' יוסף קארו, שהשקיע מאמץ כביר באיסוף תשובות הרשב"א, ובשיבוץן בספרו בית יוסף, כותב על הרשב"א כי הוא 'אורו של עולם' (בית יוסף, יו"ד ס' קה), 'עמוד העולם' (שם, ס' קטו). ראו עוד בהקדמה לשו"ת הרשב"א: החדשות-מכתב יד, ירושלים תשס"ה, עמ' 7, ועמנואל, ממזרח (לעיל הערה 12). מרביתו של הרשב"א לא שרדו כמעט תשובות: מרבנו יונה אין בידינו תשובות כלל, ומהרמב"ן שרדו מעטות.

אצל לומדים לאורך דורות.¹⁵ יצירתו של רשב"א לא הצטמצמה לתחום ההלכה. לבד משובות בענייני הגות ומחשבה הוא ייחד חיבור להגדות התלמוד (להלן: פה"ג), שבו הציע לרבות מהן פרשנות אלגורית-פילוסופית מתוחכמת, תוך שהוא מעיר על מקצתן כי יש להן שכבת משמעות קבלית ('יש בהגדה זו סוד נשגב מאוד, גם יש לה חיצון נכון').¹⁶ תלמידיו כתבו כי הוא ממשיך דרכו של הרמב"ן בקבלה – הוא עצמו נמנע אף מלרמוז על כך¹⁷ – וראו בו סמכות עליונה גם בענייני סוד. רשב"א פעל אפוא בצומת שבו נפגשות הלכה (פרשנות ופסיקה), הנהגה, פילוסופיה וקבלה. ליצירתו ההלכתית נודעה השפעה מכרעת על חוגי ה'תלמודיים' ועל בעלי הלכה, וכתביו הלא-הלכתיים הותירו רושם עמוק אצל מקובלים, דרשנים, ופילוסופים מתונים.¹⁸ דא עקא, כתבי הרשב"א כמעט שלא נחקרו. הגם שהוא נמנה עם המחברים הבולטים ביותר בתולדות ישראל, והשפעתו הציבורית-החברתית עלתה כנראה על כל חכם אחר בימי הביניים, הרי, כפי שהעיר לאחרונה שמחה עמנואל, הרשב"א 'הוא המקופח ביותר במחקר'.¹⁹ התשובות שיתפרשו להלן כמעט שלא נדונו אצל חוקרים, וגישתו לטעמי המצוות, שתעמוד במוקד הדברים להלן, לא נחקרה כלל.²⁰

ב. תשובה צד: 'והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה, לאשר חננם השם יתברך, אין להם תכלה'

סי' צד היא תשובה עיונית-הגותית, כעין מאמר, על טעמי המצוות. יש בה, כפי שנראה, ניסוח מפותח ודרמטי של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. את מבנה

- 15 בער, תולדות היהודים (לעיל הערה 13), עמ' 168. תא שמע (לעיל הערה 10), עמ' 59-60 כתב כי: 'היקף כתיבתו ההלכתית של הרשב"א מפליא בכמותו, בעקביותו ובאיכותו, ואין זו גוזמא לומר כי למפעל יחיד זה נודעה השפעה על המשך לימוד התורה בישראל במידה שאינה נופלת מזו של מפעלם הקיבוצי של כלל בעלי התוספות'!
- 16 פירושי הגדות, מהד' פלדמן, ירושלים תשנ"ד (להלן: פה"ג, מהד' פלדמן), עמ' 9-10, וראו: תא-שמע (לעיל הערה 10), עמ' 61-62, כ' הורוביץ, 'על פירוש האגדות של הרשב"א – בין קבלה לפילוסופיה', דעת, 18 (תשמ"ז), עמ' 15-26. על היחס בין קבלה לפילוסופיה בכתבי הרשב"א ראו: 'לורברבוים, 'הרשב"א: פילוסופיה, קבלה והסתרה' (בהכנה).
- 17 על נטייתו של הרשב"א לאזוטריות בענייני קבלה, ראו: לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 340-342. הרמב"ן והרשב"א לא הזכירו את מוריהם בקבלה (שם, עמ' 333), אלא שבניגוד לרמב"ן, שמווייו בקבלה (אם היו כאלה) עלומים, הרי אין ספק כי (גם) בקבלה מורו של רשב"א היה הרמב"ן. יחד עם זאת, גישתם לטעמי המצוות הקבליים שונה, ראו להלן סעיף ו.
- 18 ראו: C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shueib*, Cambridge, Mass. 1989, pp. 6-9; 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת, 32-33 (תשנ"ד), 143-182.
- 19 ראו עמנואל, ממזרח (לעיל הערה 12), עמ' 489.
- 20 ראויות לציון הערותיו של ח"י דימיטרובסקי, שהן לעזר רב, וכן עבודת המסטר: D. Horowitz, 'The Role of Philosophy and Kabbalah in the Works of Rashba,' M.A. Thesis, Yeshiva University 1986. יחד עם זאת הפרשנות שאציע להלן שונה מפרשנותם של דימיטרובסקי ושל הורוביץ. על תשובות אלה העיר בקצרה: D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia 1979, pp. 357-360, וראו סורוצקין (לעיל הערה 2).

המחשבה שרשב"א משכלל בתשובה צד פירקתי לרכיביו, ואציע אותם להלן אחד לאחר. אף שהדיון הוא תמטי-אנליטי השתדלתי לעקוב אחרי רצף הדברים, ולהתחשב במשמעויות העולות מן המבנה הספרותי של התשובה. בשונה מחיבוריו בהלכה ובכללם התשובות ההלכתיות, שסגנון כאמור בהיר ונגיש, לשון רשב"א בתשובה צד דחוסה ורצופה הַרְמִיזִים והשְׁאֵלוֹת. גרם לכך בעיקר יסודה הקבלי, שרשב"א, כדרכו, מתאמץ להצניע.²¹ הקריאה הצמודה של התשובה להלן תנהיר את השאלות ותצביע על רמיזותיה הקבליות.²²

1. השאלה: 'כלל המצות הם בגוף ורומזות אמת בנפש'?

כך נפתחת תשובה צד:

נשאלתי והשבתי, והריני כותב השאלה דרך כלל, ומה שהשבתי. ההצעה שהצעת כי כלל המצות הם בגוף ורומזות אמת בנפש, וכל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא מסכימים על דבר זה. וכתוב: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם' (דברים ד, 6).

בתשובה צד רשב"א נמנע מלהביא את לשון השאלה, הוא כותבה רק 'דרך כלל' כלומר באופן לא מוגדר ומפורט.²³ זו לעיתים דרכו בתשובות שעניינן הגות ומחשבה, ובמיוחד בתשובות שיש להן נגיעה לענייני קבלה.²⁴ ח"ז דימיטרובסקי סבר כי לשון 'ההצעה' לקויה מבחינה תחבירית, והציע לתקנה כך: 'כי כלל המצות הם בגוף ורומזות בנפש – אמת, וכל ישראל [...] מסכימים על דבר זה'.²⁵ אלא שכתבי היד של התשובה מעידים כי הנוסח הוא: 'רומזות אמת בנפש'.²⁶ כפי שנראה להלן, לשון זו מבטאת במדויק את מבנה המחשבה שרשב"א מפתח בתשובה. אפשר שיש להשמיט

21 מבין מקובלי המאה השלוש עשרה נקט רשב"א בגישה האזוטריה המחמירה ביותר, ראו להלן. על ס' צד, ועל שאר תשובות הרשב"א שיידונו להלן, העיר בצדק דימיטרובסקי (בהקדמת

מהדורתו, עמ' 19) כי הן מדגימות את 'תכסיסי הכיסוי והגילוי, התוכחה המגולה והאהבה המסותרת, ואת לשונות הרמיזה והדרישה' שבהם רשב"א רגיל לנקוט. ניכרים בהן 'סגנון המליצה החרוזה, כינויי לשון, צירופי לשון וניבים מחודשים, שמיוסדים על מקורות קדומים'. נשמעים בהן 'המקרא והספרות התלמודית על כל גווניה ושכבותיה', 'הדי הפיוט והשירה של ימי הביניים', ו'המינוח הפילוסופי שנתחדש על ידי הפילוסופים היהודים בספרד ובפרובנס, ועל ידי מתרגמי ספרי הפילוסופים הערבים', וראו: תא שמע (לעיל הערה 10), עמ' 45.

23 על הצירוף 'דרך כלל', שבו משתמש רשב"א גם בהמשך התשובה, ראו להלן ובשו"ת הרשב"א, ח"ד, ס' לא (מהד' דימיטרובסקי, ח"א ס' לב, עמ' צ). בתשובות הלכתיות לעיתים קרובות רשב"א מביא את לשון השאלה, ברם, יש שהוא או עורכי הקבצים, קיצורו, מבלי לציין כי: 'הריני כותב השאלה דרך כלל'.

24 מהד' דימיטרובסקי, עמ' פג, הערות לשורה 1.

25 שם, הערות לשורה 2. לפי דימיטרובסקי (שם) הצעת השואל מתבארת בדרשת סוכה לרבינו בחיי' (כד הקמח, מהד' שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' רעג). ואולם דברי בחיי אינם מתאימים ללשון 'רומזות אמת בנפש', שעניינה שלמות השכל ולא גמול בעוה"ב.

26 ראו הערות הנוסח של דימיטרובסקי, שם.

את ה-ו' מהתיבה 'וכל', ולגרוס: 'כי כלל המצוות [...] רומזות אמת בנפש – כל ישראל [...] מסכימים על דבר זה'.

הצעת השואל כי 'כלל המצוות בגוף [...] סובלת כמה פירושים. אפשר שכוונתו היא שקיום המצוות בגוף הוא אמצעי, ישיר או עקיף, לרכישת שלמות הנפש. כך למשל הימנעות מעשיית מלאכה בשבת, שהיא מצוות הגוף, מפנה אדם לעסוק בלימוד ובעיון.²⁷ לפי פרשנות אחרת, הצעתו מבוססת על מבנה מחשבה שדוגמתו מצויה ביסוד דברי הרמב"ם בסוף הלכות מקואות (יא, יב), כי הטומאות והטהרות הן בגוף ו'רמז יש בדבר: כשם שהמכוין לכו לטהר, כיון שטבל טהור [...] כך המכוין לכו לטהר נפשו מטומאות הנפשות, שהן מחשבות האין ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהור'.²⁸ היסוד הנפשי שבמעשה המצווה, היינו הכוונה (כאן בעת טבילת הגוף), מדריך לשלמות המידות (טהור מן ה'דעות הרעות') והשכל ('מי הדעת'), היינו לשלמות הנפש. לפי פרשנות שלישית, המצוות הנעשות בגוף 'רומזות אמת בנפש' במובן זה שהן מסמלות תכלית נפשית, היינו שלמות המידות והשכל.²⁹

דימיטרובסקי אימץ את הפרשנות השלישית, והסיק כי השואל היה חשוד בעיני רשב"א כמי ש'סמך את ידיו על שיטת הפרשנות האלגורית [הרציונלית], שפתחה פתח רחב לגלות פנים במעשה המצוות', כלומר לעקור את מובנן הפשוט, המעשי.³⁰ לדעתו, מחמת אופייה האנטינומי של השאלה כיסה אותה הרשב"א ורק השיב. הטענה הזו מוקשה, שכן לא זו בלבד שרשב"א לא התנגד לפרשנות אלגורית אלא שהוא הפליא להשתמש בה בפירושי הגדות.³¹ בכתב הוויכוח עם הנוצרים הוא התייחס בחיוב אף לפרשנות אלגורית של המצוות, ובלבד שלא תהיה עוקרת פשט, כלומר את משמעותן המעשית, אלא רק על גב הפשט, כלומר שתציע להן שכבת משמעות

27 השו"ת דברי הרמב"ן בפירושו לתורה, שמות כ 22: 'ולמצות השם טעמים רבים בכל אחת, כי יש בכל אחת תועלות רבות לגוף ולנפש', ור' בחיי, כד הקמח, מהר"ש שערעל, עמ' רפג.

28 לפי דברי הרמב"ם שם, הטומאות והטהרות הן 'חוקים', 'גזרות הכתוב-ללא-טעם, ואעפ"כ רמז יש בדבר', וכו', וראו: Y. Lorberbaum, "Two Concepts of Gezerat ha-Katuv – Part III: Decree of Scripture in the Theological Sense in Maimonides' Code," *Diné Israel* 31 (2016), pp. 159-210, לדוגמאות נוספות לפרשנות אלגורית של המצוות ראו: מ' הלבנטל, בין תורה לחכמה, רבי מנחם המאירי ובעלי הלכה המימונים בפרובנס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 193-216.

29 השו"ת: L. Jacobs, *Theology in the Responsa*, Boston & London 1975, pp. 64-67, and Idem, n. 94.

30 מהר"ד דימיטרובסקי, עמ' פג, הערות לשורה 3.

31 על פירושי האלגוריים של רשב"א והוויכוחים לגביהם ראו: לורברבוים, הרשב"א: פילוסופיה, קבלה והסתרה (לעיל הערה 16). הרמב"ן, לעומתו, התנגד לאלגוריה, ראו: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, R. J. Z. Werblowsky (ed.), trans. by A. Arkush, E. R. Wolfson, 'By Way of Truth: וראו עוד: Philadelphia & Princeton, 1987, p. 388 Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic,' *AJS Review* 14 (1989), pp. 103-178, p. 123, n. 60. השו"ת ד' סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות, הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל אביב תשע"ב, עמ' 93-94, שסבור כי רשב"א יצר 'קטגוריה פרשנית אוטונומית', 'על שכלית' ('נומינליסטית'), להגדות חז"ל, ואכמ"ל.

נוספת.³² נראה כי גם השואל התכוון לפרשנות אלגורית על-גב-הפשט, שכן אין בתשובה צד כל סימן לכך שמגמתו אנטינומיסטית. רשב"א אכן מסכים מיד עם הצעתו. אין חשיבות להכריע בין הפירושים האלה, שכן עניינה של התשובה הוא לא מובן ה'הצעה' אצל השואל אלא הפירוש שרשב"א מייחס לה. נראה כי הוא ניסח את לשונה במעורפל כדי להתאימה לפירושו.

רשב"א נמנע מלהציע את לשון השאלה מפני שהיא נגעה לענייני קבלה. כך עולה מלזו התשובה, המושתתת, כפי שנראה, על תפיסות קבליות שאותן הוא משתדל להסוות. כך גם משתמע מאחד מפרטי השאלה שרשב"א מסגיר בהמשך: 'ועל ענין הפרט שבא בכתבך, הרמז [הקבלי על מצות שלוח הקן]. שילוח הקן קנתה לה חזקה בראשית הקבלה כמצווה בעלת משמעות קבלית. כך כבר בספר הבהיר, ואחר כך אצל מקובלי גירונה והרמב"ן.³³ רשב"א, שנמנע בעקביות מלדבר בפומבי על ענייני סוד, מסרב לענות על 'ענין הפרט' הזה. 'דע', הוא כותב בהמשך התשובה, 'כי אי אפשר לגלות טעמה שיש בה לבעלי הקבלה'. הוא משתמש בשאלה שהופנתה אליו כדי להציע את השקפתו העקרונית בסוגיית טעמי המצוות, שאמנם נמשכת מתפיסותיו הקבליות ברם, בלי לחשוף אותן. כדי להרחיק את הרצאתו מן הקבלה הוא גם לא מציג את נוסח השאלה. אכן, אצל קורא שאינו מצוי במונחי קבלה מתקבל הרושם כי סי' צד אינו מציע השקפה קבלית.

רשב"א מסכים, כאמור, עם הצעת השואל, ואף מכריז: 'כל ישראל, שיש להם חלק לעולם הבא, מסכימים על דבר זה'. לשון זו, הרומזת למשנה, אבות ג, יא, מבליעה כי העיקרון כי 'כלל המצות הם בגוף ורומזות אמת בנפש' אינו 'גילוי פנים בתורה שלא כהלכה'. זאת ועוד, את דבריו 'וכל ישראל מסכימים [...] אין להבין כטענה עובדתית-סוציולוגית על אודות האמונות הרווחות בקרב 'כל ישראל' אלא כטענה נורמטיבית לגבי הנכון והראוי. בימיו של רשב"א דרך הפרשנות האלגורית הייתה שנויה במחלוקת חריפה בין חכמים וחוגים שונים. הרמב"ן, למשל, התנגד לה.³⁴ רשב"א תומך את הצעת השואל בלשון דברים ד 6, והכול כדי להבהיר את משמעותה בעיניו: 'וְשִׁמְרָתָם וְעֲשִׂיתָם כִּי הוּא חֻקְמָתְכֶם וּבִינְתְּכֶם'. בעוד שלפי המובן הפשוט, 'חכמתכם ובינתכם' הן התכליות והתועלות הגלומות בחוקים ובמצוות, ובכללן שלמות הגוף והנפש, הרי, כפי שיתברר מהמשך התשובה, רשב"א רומז כאן לפירוש שמכיל את הגרעין הפנימי של השקפתו – המצוות הן 'חכמתכם ובינתכם'

32 כלשונו בכתב הוויכוח (מהד' דימיטרובסקי, עמ' קסז, שורה 27): 'אילו היה המשל והנמשל נכנס בתוך גדר הצנאה – זה אפשר ונכון'. כלומר אין מניעה, ואף רצוי ('ונכון'), שלמובן הפשוט-המעשי של המצווה יצטרף גם מובן אלגורי משני, וראו לורברבוים, כתב הוויכוח (לעיל הערה 9), עמ' 74-81. לעומתו, הרמב"ם שלל במורה הנבוכים טעמי מצוות אלגוריים. הטעמים שהציע בפרקי טעמי המצוות במורה היו סוציו-היסטוריים בלבד.

33 'כ"ן, 'הלכה וקבלה' – מגעים ראשוניים, בתוך: ה"ל, הלכה וקבלה, מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 23. נראה שהשואל ביקש ביאור לרמז הקבלי של הרמב"ן בפירוש התורה (להלן: פה"ת), דברים כב 6, ראו להלן.

34 ראו לעיל הערה 31.

במובן זה שגלומה בהן חכמה עליונה.³⁵ תהא משמעות הצעת השואל אשר תהא, רשב"א מייחס לה משמעות מקורית: 'המצוות רומזות אמת בנפש' לא מפני שהן מסייעות-מכוונות להשגת שלמות השכל או שהן מסמלות אותה, אלא מפני שהן הן החכמה. זו הטענה בפסקה הבאה של התשובה.

2. הטעמים נשגבים

ואף המצות שיראה מפשרי הטעמים שנתנה בהם התורה, שהטעמים ההם הם תכלית הכונה בהם – אינה תכלית. אלא הטעם ההוא אמת אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכוונותיה. והדברים הנעלמים הרמזים בתוכה לאשר חננס השם יתברך אין להם תכלה, והוא שאמר דוד: 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד' (תהלים קיט 96).

לפנינו ניסוח משוכלל של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. זוהי גרסת ה'התנוצצויות' שלפיה מה שידוע מן הטעמים הם רק בבואות חיוורות, ששזורות בה גרסת 'קצה הקרחון' שלפיה הטעמים הידועים הם רק טיפה בים בהשוואה לטעמים הידועים, וגרסת 'יחידי הסגולה' שלפיה הטעמים היו ידועים לנביאים ולחכמים בעבר ואולם בשל ירידת הדורות והתמעטות הלבבות הם עתה מעבר להשגה.³⁶ בפסקה הדחוסה הזו כלולים כמעט כל רכיבי השקפת רשב"א על אודות טעמי המצוות. אציע אותם להלן אותם אחד לאחד. אסתייע בדברי רשב"א בהמשך התשובה ובכתבים אחרים. רשב"א פותח בטענה דרמטית שקובעת את הטון של התשובה כולה. 'פשרי הטעמים' המפורשים בתורה הם אמנם 'אמת', ואולם הם רק 'כנקודה מתועלותיה ומכוונותיה' של המצווה, שהן נעלמות ונשגבות. 'נקודה' היא מטפורה שכיחה אצל רשב"א לציון קוצר ההשגה של בני אדם בעניינים דקים ועמוקים.³⁷ היא מציינת כאן

35 פרשנים רבים, ובהם רש"י, אבן עזרא והרמב"ם, סבורים כי דברים ד' 6 מלמד כי המצוות הן חכמת ישראל 'לעיני העמים' (כלשון המשך הפסוק: 'לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'), כלומר טעמיהן נהירים לכל אדם.

36 לדין בגרסאות אלה (התנוצצויות, קצה הקרחון, יחידי הסגולה) ואחרות (לסבר את האוזן) של השגבת טעמי המצוות ראו: לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 45-48.

37 בהמשך התשובה המונח 'נקודה' מציינ קוצר ההשגה אף של טעמים מפורשים וגלויים (עמ' פה, שורה 23), ראו להלן. בשו"ת הרשב"א, מהר" דיימטרובסקי, סי' ח, עמ' כז (=ח"א, סי' תכג): 'שאלת בנעלם מעיני [...] בסוד ענין הכתוב הנאמר "כי ששת ימים עשה ה'" [...] ואומר כי למה שלקחה אזני רשימה דקה, לא נקודה, מבעלי חכמה, כי יש בזה באמת סוד עמוק מאוד, אין לו ערך ולא דמיון למה שעלה בדעתך'. וראו עוד שם, סי' לו [א], שורה 32 (עמ' קס-קסא). השו"ת כתבי הרמב"ן א, עמ' קנו: 'כי בתחילה האלהים שהוא הבורא בעל כל הכוחות, ברא השמים והארץ, ר"ל מאפסה מוחלטת ומאין גמור, יש נקודה פחותה מגריגר חרדל והוא השמים וכל אשר בס, ונקודה אחרת וכל אשר עליה, והם היולי השמים והיולי הארץ, ומכאן ואילך לא ברא דבר אלא שהוציא יש מיש'. ה'נקודה' כאן היא מטפורה ליש נגדר צורה שממנו הכול מתהווה, השוו פה"ת בראשית א, א, וראו: מ' הלבנטל, על דרך אמת – הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 150. הרמב"ן לא משתמש במטפורת הנקודה לציון קוצר השגה, ברם בהקשר דומה הוא כותב לגבי ענייני קבלה: 'ודעתנו בו פחות מטיפה מן הים הגדול'

דבר ועיר שכמעט ולא נתפס בחושים.³⁸ ב'פשוטי הטעמים' מתכוון רשב"א לטעמים ארציים שהתורה מפרשת למצוות אחדות, והם ברגיל טעמים מוסריים, חברתיים, תועלתיים, וטעמים תיאולוגיים המנוסחים 'דרך כלל', כלומר תוך ויתור על עומק הרעיוני.³⁹ הטעמים הארציים האלה ובכלל הם דלים בהשוואה ל'דברים הנעלמים הרמוזים' במצוות. טעמים עמוקים אלה מאפילים על 'פשוטי הטעמים' עד שהם 'אינם תכלית', כלומר הם אינם יכולים להיחשב טעם המצווה. זהו ניסוח חריף של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה בגרסת קצה הקרחון. רשב"א מתמקד כאן בטעמים פשוטים המפורשים בתורה, ואולם לשיטתו גם 'פשוטי הטעמים' שאדם נותן למצוות מדעתו 'אינם תכלית'.⁴⁰ בהמשך התשובה רשב"א כמעט ומבטלם.

3. הטעמים הנשגבים הם קבליים

הטעמים 'הנעלמים' הנשגבים נרמזים רק ליחיד סגולה 'אשר חננם השם יתברך'. מחוננים אלה הם מקובלים. בהמשך התשובה, כשהוא מתייחס לשאלה בעניין הטעם הקבלי ('הרמז') של מצוות שילוח הקן, נוקט רשב"א לשון מפורשת יותר: 'כי אי אפשר לגלות טעמה שיש בה לבעלי הקבלה [...] כי היודעים חן ערך המצוות מעט'. המטבע 'יודעי חן' רווח בכתבי הרמב"ן, ובו הוא רומז ליודעי קבלה. בפסקה המסיימת את הקדמת פירושו לתורה, הרמב"ן כותב כי הוא מיעד את פירושו לשתי קבוצות של קוראים: האחת היא 'תלמידים יגיעי הגלות והצרות והקוראים כסדרים בשבתות ובמועדים', היינו קורא ממוצע, שלו מיועד רובד הפשט ('למשוך לבם בפשטים'). השנייה היא 'לשומעים וליודעים חן', כלומר ללומדי קבלה, להם הוא מיעד 'קצת דברים נעימים', הם פירושו הקבליים 'על דרך האמת' ו'הרמז'.⁴¹ והרמב"ן מסיים: 'ואל חנון יחנונו ויברכנו ונמצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'.⁴² בתשובת רשב"א 'אשר חננם השם' הם, אפוא, המקובלים, ו'הטעמים הנעלמים הרמוזים במצוות' הם טעמים קבליים. אלא שקורא שאינו מצוי במינוח הקבלי יבין לשונות אלה ללא זיקה לענייני קבלה.

(פה"ת בראשית א, ו [מהד' שעוועל, עמ' טז]). אלא שהרמב"ן לא סבר כי טעמי המצוות הקבליים נעלים מן ההשגה, ראו להלן.

38 אפשר שזו אלוזיה לנקודה במובן המתמטי, היינו 'מה שאין חלק בו', כהגדרת אוקלידס.
39 בטעמים 'פשוטים' מתכוון רשב"א גם לטעמים אלגוריים, שעניינם, בין השאר, שלמות המידות והשכל. המונח 'פשט' מציין בכתביו בפירושי האגדות, פרשנות אלגורית, 'חיצונית', אל מול פרשנות קבלית 'פנימית', ראו, למשל, פה"ג, ברכות, ז ע"א (מהד' פלדמן, עמ' טז-יז), וראו: ולורברבוים, הרשב"א: פילוסופיה, קבלה והסתרה (לעיל הערה 16).

40 בהמשך התשובה רשב"א מעיר: 'כל שכן את [המצוות] אשר לא נתפרש טעמם בתורה' (עמ' פה, שורה 25), ראו להלן.

41 ראו הקדמת הרמב"ן לפה"ת, מהד' שעוועל, עמ' ז. כאן הסיום של ההקדמה במהדורה קמא. לאחר שעלה לארץ ישראל הוסיף הרמב"ן פסקה המזהירה את הקוראים לבל יסברו סברה ברמזי הקבליים, ראו: "עופר", יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 93, ולורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 324-330.

42 ראו עוד פה"ת, שמות ד, 15, וראו: ע' ישראלי, 'מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש הרמב"ן לתורה', ציון, עט (תשע"ד), עמ' 477-506, בעמ' 501, הערה 100.

4. טעמי המצוות הם התנוצצויות של העולם העליון

הטעמים הנעלמים רק נרמזים ליודעי ח"ן, כלומר משתקפים אליהם מבעד למצוות וההלכות. לכך מתכוון רשב"א בלשון 'והדברים הנעלמים הרמזים בתוכה לאשר חננס השם'. הוא חוזר על הלשון הזו בהמשך, בהערותיו על הטעם הקבלי של שילוח הקן. לאחר שהוא מסרב, כאמור, להציע למצווה זו טעם הוא כותב: 'אך דרך כלל אני אומר מדעתי שהמצווה ההיא רומזת באמתות בידיעת החכמה והאמונה'.⁴³ טענה הנאמרת אצל רשב"א 'דרך כלל' מנוסחת ללא הנהרה מושגית וללא תשתית תיאורטית.⁴⁴ רשב"א מאפיין כאן את טיבם של הטעמים הנשגבים של המצוות ואת אופן השגתם רק 'דרך כלל' ו'מדעתו'. המונחים 'אמתות', 'חכמה' ו'אמונה' מציינים אצל הרמב"ן, ובעקבותיו אצל רשב"א, את המטפיזיקה של העולם העליון, הוא עולם הספירות האלוהי.⁴⁵ המחוננים משיגים את הטעמים הנשגבים כ'רמזים' המתנוצצים מבעד למצוות. רשב"א מציע השערה מטפיזית ואפיסטמולוגית של מתבונן מבחוץ, ומבליע, למצער כרטוריקה, כי הוא עצמו לא התנסה בידיעת 'החכמה והאמונה', כלומר בהשגת רמזי החכמה החבויים במצוות.⁴⁶

43 מהד' דימיטרובסקי, עמ' פז, שורה 49.

44 ראו: 'שו"ת, ח"א, סי' לא (מהד' דימיטרובסקי, סי' לב, עמ' פט-צ, שורה 6), בתשובה לשאלה 'מפני מה לא נתפרש בתורה מהות השכר והעונש [לנפשות 'הדקות'] בעוה"ב', משיב רשב"א: 'ואם אמרת שתאמר דרך כלל, עדיין היית שואל איך וכמה, ועכשיו כבר ידעת דרך כלל שיש לנפש הדקה עונש ושכר, אלא שאתה בא לחקור איך'. רשב"א מאמץ כאן הבחנת הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג, כח, בין טענה תיאולוגית המנוסחת בצורה כללית (כגון אחדות האל) לבין אותה הטענה כשהיא מפורטת ומוגדרת היטב, ראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4).

45 'דרך האמת' אצל הרמב"ן היא, כידוע, פרשנות הכתובים על דרך הסוד הקבלי, ובעקבותיו אצל רשב"א, ראו למשל פה"ג, תענית י ע"א (מהד' פלדמן, עמ' סט): 'גם על דרך האמת תיקרא ארצנו 'ארץ''. יחד עם זאת, הצירוף הזה, כמו ענייני קבלה בכלל, נדיר אצלו. המונח (ה)חכמה מציין אצל מקובלי גירונה ובמסורת הרמב"ן את התיאוסופיה הקבלית, הוא עולם הספירות, ראו למשל: ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהד' י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, פרק שלישי, עמ' 83: 'והם פתח לתת טעם למצוות הרבה מדרך החכמה, וראו להלן הערה 79, ושולם, מקורות הקבלה (לעיל הערה 31), עמ' 414-430. וראו עוד, למשל, רמב"ן, פה"ת, בראשית א 1: 'אבל אם תזכה ותבין סוד מלת "בראשית", ולמה לא הקדים לומר "אלהים ברא בראשית", תדע כי על דרך האמת הכתוב יגיד בתחתונים וירמז בעליונים, ומלת "בראשית" תרמז בחכמה [לספירות בינה], שהיא ראשית הראשים, כאשר הזכרתי'. על המונח 'אמונה' כציון לעולם הספירות, דרך כלל לספירת מלכות, ראו למשל רמב"ן, פה"ת, שמות יז, 12: 'טעם "ויהי ידיו אמונה" [...] ועל דרך האמת, נשא עשר אצבעות לרום השמים לרמזו על עשר ספירות לדבקה באמונה הנלחם לישראל, ובכאן נתבאר ענין נשיאות כפים בברכת כהנים וסודו'. ראו עוד, פה"ת, בראשית ב, 7: '"ויפח באפיו נשמת חיים", ירמז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש, יסודה וסודה [...] כי היא מיסוד הבינה, מדרך האמת והאמונה, וראו: לורברבוים, 'קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה ה (תשס"ב), עמ' 296-299. יצוין כי רמב"ן סבור כי הספירות הן עצמות האל, ראו לורברבוים, שם. רשב"א לא רמז בעניין זה ברם, סביר להניח שהשקפתו דומה.

46 הרמב"ם הציע טיעון אפיסטמולוגי שלפיו רעיונות מטפיזיים נרמזים לחכמים באמצעות משלים וחידות, ראו ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מיימון, תרגם מערבית מ' שורץ, תל אביב תשס"ג (להלן: מו"נ מהד' שורץ), פתיחה, עמ' 11-15: 'אל תחשוב שהסודות הגדולים האלה [סודות האלוהות] ידועים עד תכליתם וסופם לאחד מאתנו. לא; אלא שפעמים האמת

שורות אחדות אחר כך, כשהוא עונה על פרט נוסף שעליו הוא נשאל – כיצד האבות קיימו את המצוות על פרטיהן קודם מתן תורה? – רשב"א מאיר יסודות נוספים של השקפתו:

אין בכל פרטי המצוות מצוה שאינה רומזת אל עניני החכמה. ושחייבה החכמה להיות השפלים מצווים במעשים וברמיזות שירמזו אל החכמה. ונמצאת החכמה מחייבת את המעשה ואת המניעה, והמעשה והמניעה מודיעות מה שנרמז בהם מן החכמה. והאבות הגיעו ברוב חכמתם אל העיקרים ההם.

'עניני החכמה' הם התיאוסופיה הקבלית והיא טעמי המצוות. פרטיהן הקונקרטיים הם כעין סמלים שדרכם מתנוצץ העולם העליון למקובלים יחידי סגולה, מפני שהמצוות על פרטיהן נגזרות-נאצלות מהעולם השכלי העליון. לפי רשב"א, 'החכמה חייבה', כלומר מנביעה באורח הגיוני-הכרחי, הן את מושג המצווה הן את תכני המצוות. לדעתו יש הכרח מטפזי שבני אדם בעולם הארצי-החומרי ('השפלים') – ולא מלאכים 'שמימיים' (ועל כך להלן) – יתחייבו במצוות ויקיימו אותן. לא זו אף זו, כל פרט מפרטי המצוות – מצוות עשה ('המעשה') ומצוות לא תעשה ('המניעה') – נגזר מן החכמה האלוהית, הוא עולם הספירות. יסודן של המצוות, לפי רשב"א, איננו, אפוא, בשיקולים ארציים-תועלתיים, ופרטיהן אינם קונטינגנטיים.⁴⁷ עצם היות האדם מצווה, כלומר הצורך בציוויים מעשיים ('היות השפלים מצווים במעשים'), וכן תרי"ג המצוות על פרטי הלכותיהן נובעים מן החכמה העליונה.⁴⁸

'אם החכמה מחייבת את המעשה ואת המניעה', כלומר אם המצוות כולן נגזרות מן החכמה העליונה, אזי 'המעשה והמניעה מודיעות מה שנרמז בהם מן החכמה'.

מבדיקה לנו [...] בשל גודל העניין וחיבתו הרבה, ומכיוון שיכולתנו קצרה מלהשיג את הגדול שבדברים כפי שהוא, הייתה הפנייה אלינו בדברים העמוקים [...] במשלים, בחידות'. לדיון בתפיסת המשל האפיסטמולוגי אצל הרמב"ם ראו: 'לורברבוים, "כאילו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלהי", על תפיסת המשל במורה הנבוכים', תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 103-105, 131-132. גרסת ההתנוצצויות של רשב"א מרחיבה את האפיסטמולוגיה הזו אל המצוות, שהן משלים לעניינים מטפזיים. רשב"א רומז למשל הברק של הרמב"ם בתשובתו 'על דברת נביא אוילה', מהד' דימטרובסקי, ס' לד, עמ' קד-קה, וראו הערותיו שם, שורה 72. לעומת הרמב"ם שולל בנחרצות את פרשנות המצוות כמשלים בכלל ולעניינים מטפזיים בפרט, כדבריו (שם): 'איני חושב שאדם בריא בשכלו ידמה שדברי תורה הנזכרים כאן [בשיר השירים רבה], אשר לשם הבנתם חילל תחבולה להבין את משמעויות המשלים, הם דיני עשיית סוכה ולולב ודין ארבעה שומרים, אלא הכוונה כאן [...] להבין את הדברים העמוקים והמפורפלים' (מו"נ, מהד' שורץ, עמ' 14), היינו ענייני מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

47 רשב"א מבליע כאן דחייה של התפיסה המימונית (שמקורה באריסטו) כי פרטי חוק ומצוות מסוימים הם שרירותיים לפי מהותם, ראו מורה הנבוכים, ח"ג, כו.

48 רשב"א מתאר את המצוות במונחים נאופלטוניים: החכמה האלוהית משתלשלת-נאצלת באורח הכרחי-לוגי בכל רבדי (שרשרת) ההווה, עד לעולם התחתון השפל. המצוות נגזרות מן החכמה העליונה כשם שחוקי הטבע נגזרים ממנה. כפה"ג, בבא בתרא (מהד' פלדמן עמ' צד-צה), 'המצוות הגופניות' הן תבניות של המושכלות בעולם האלוהי: 'נצטיינו במלאכות גופניות [מצוות מעשיות] להיותם תבנית לתבנית ולתבנית המושכלות, כענין המקדש וכליו והמשכן וכל כליו', ואכמ"ל.

המצוות על פרטיהן רומזות למקור שממנו הן נמשכות, היינו לחכמה העליונה. האבות, השלמים ב'חכמה ובנבואה', ידעו את החכמה האלוהית במישרין ובבהירות, ולמדו ממנה, קודם מתן תורה, את תרי"ג המצוות ואת פרטי ההלכות הנגזרות מהן, 'אפילו עירובי תחומין' (בבלי יומא כח ע"ב).⁴⁹ המקובלים לעומתם – קצרה דעתם מהשיג את 'החכמה'. כל שביכולתם הוא לצייר באמצעות הסתכלות במצוות שִׁמְךָ ממנה. כיוון ההתבוננות של המקובלים הפוך מזה של האבות: בעוד האבות 'הגיעו ברוב חכמתם אל העיקרים ההם', היינו אל 'החכמה והאמונה', והסיקו ממנה את המצוות וההלכות, המקובלים-המחוננים נזקקים למצוות הנתונות להם מסיני כדי שהן יודיעו להם משהו מ'מה שנרמז בהן מן החכמה'. עבור מקובלים, יחידי הסגולה של ימי הגלות והסתור הפנים, המצוות המוחשיות הן כלים המחזיקים תוכן אלוהי-מטפיזי, שדרכם מתנוצצת להם החכמה העליונה. מהות המצוות, לפי רשב"א, היא אפוא חכמת האלוהות הקבלית, והן למקובלים כלי להתבוננות מטפיזית.

את לשון רשב"א: 'המעשה והמניעה מודיעות מה שנרמז בהם מן החכמה' ניתן לקרוא בשני אופנים. לפי הפירוש שהצעתי לעיל, הואיל והמצוות על פרטיהן נגזרות באורח הגיוני מן החכמה העליונה-המטפיזית, התבוננות במצוות, כלומר בתוכן, תודיע ליודעי ח"ן משהו מהחכמה. לפי פירוש אחר, המובן של 'המעשה והמניעה מודיעות' הוא כי העשייה, כלומר קיום המצוות, מודיע את הרמזים המסתתרים בהן. לפי פירוש זה תנאי לידיעת הרמזים המטפיזיים החבויים במצוות ובהלכות הוא עשייתן. אפשר שהמשמעות הזו נרמזת בתחילת התשובה, בפירוש הכתוב בדברים ד 6: 'ושמרתם ועשיתם כי היא [העשייה] חכמתכם ובינתכם'.⁵⁰ הקריאה הראשונה נראית בעיניי הולמת יותר את לשון רשב"א כאן, ואולם ההשקפה כי קיום המצווה חיוני להשגת הסודות הגלומים בה, כלומר שללא עשייה אין ידיעה, באה בהמשך סי' צד, ומוטעמת בסי' שסו שיידון להלן.

סיכום ביניים: לפי רשב"א, במצוות חבויה 'חכמת האלוהות' שהיא טעמה, והן כלי שדרכו ה'מחוננים', יחידי הסגולה, מציצים לעולם העליון. אלמלא המצוות תחום ההווה הנעלה הזה היה סמוי מן העין. תפיסת טעמי המצוות כהתנוצצות של ידע מטפיזי היא גרסה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, שמוקדה הוא ההשקפה שהטעמים הם מעבר להשגת בני אדם רגילים אף לתלמידי חכמים.

49 התפיסה שהאבות היו נביאים שידעו וקיימו את המצוות וההלכות על פרטיהן רווחת אצל מקובלים ראשונים, ראו: ר' עזרא, פירוש שיר השירים, הקדמה (מהד' שעוועל, עמ' תעז), והרמב"ן, פה"ת, בראשית כו 5, וראו להלן סעיף 14. גרסאות שונות של רעיון זה רווחו כבר בספרות היהודית הקדומה: בספר היובלים (כו, יב), אצל פילון, ובמדרש (למשל בבראשית רבה צה, ג [מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1189]), ראו: A. Green, *Devotion and Commandment: The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989, pp. 24-33. אידל טען (ובעקבותיו חוקרים רבים) כי אצל הרמב"ן ותלמידיו, ובהם רשב"א, הקבלה היא 'ידע סגור', שאפשר לקבל רק מפי מורה, ולא ניתן לסבור בה סברה. ואולם מתיאור זה של האבות עולה כי ה'חכמה' היא 'ידע פתוח' שניתן ללמוד בה דבר מתוך דבר, וראו: לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 337-339.

50 אפשר שיש כאן רמז לספירת בינה, ראו: לורברבוים, קבלת הרמב"ן על האדם בצלם אלהים (לעיל הערה 45), עמ' 296-299, ח' פדיה, הרמב"ן, התעלות: הזמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 230-231, 242-243.

5. 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד' (תהלים קיט 96) – אינסופיות הטעמים

הטעמים החבויים בכל מצווה: 'אין להם תכלה'. בהמשך התשובה, כשרשב"א מתייחס לטעם מצוות שילוח הקן, הוא מעיר כי 'המצוה ההיא רומזת באמתות בידעת החכמה והאמונה, מה אשר לא ימד ולא יספר'.⁵¹ אם מקור המצוות, כלומר טעמיהן, היא האלוהות האינסופית אזי אין להתפלא כי גם לטעמיהן אין שיעור. רשב"א משתמש באינסופיות המיוחסת לאל, תפיסה רווחת בספר יצירה ומוטעמת בכתבי מקובלים ראשונים דוגמת ר' עזריאל, כדי להעצים את הטעמים הקבליים: עומקם הבלתי מושג נעוץ גם בכך ש'אין להם תכלה'.⁵²

אסמכתא לתפיסתו מוצא רשב"א בתהלים קיט 96: 'לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצותך מאד'. כל דבר בעולם הוא סופי – זו, כידוע, גם תפיסת העולם האריסטוטלית – לא כן מהות המצוות, היינו טעמיהן, שהם רחבים בבלי מידה ועל כן נעלים מן ההשגה. פירוש זה לתהלים קיט 96 אינו פשוטו של מקרא.⁵³ אפשר שהשראה לו היא דרשת רב חסדא בבבלי עירובין כא ע"א.⁵⁴ ואולם האמורא, כמו משורר תהלים, לא משגיב את טעמי המצוות אלא מתאר את 'התורה' כ'ארוכה מארץ מידה'. זאת ועוד, הן במזמור תהלים הן בדרשת רב חסדא התורה אינה נעלית מהשגת בני אדם. איש לפני רשב"א לא ייחס את לשון תהלים 'רחבה מצותך מאד' לטעמי המצוות, ובוודאי לא כדי לתארם כנשגבים.⁵⁵ גם לא מקובלים ראשונים.⁵⁶ בפירוש לספר יצירה, שחוקרים ייחסו לר' יצחק סגי נהור, נכתב על ה'מידות' כך:

51 מהר" דיימטרובסקי, עמ' פז, שורות 49-50.
52 מלשון רשב"א לא ברור אם כוונתו היא שכל טעם הוא אינסופי ו/או כי למצוות בכלל יש טעמים לאינסוף, ואכמ"ל.

53 לדיון בתהלים קיט ראו: J. Levenson, 'The Sources of Torah: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism', P.D. Miller et al (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 559-574.

54 בבלי עירובין כא ע"א: 'אמר רב חסדא: דריש מרי בר מר: מאי דכתיב "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד", דבר זה אמרו דוד [...] איוב [...] יחזקאל, ולא פירשו [...] עד שבא זכריה בן עדו ופירשו, דכתיב: [...] אני ראה מגלה עפה, ארכה עשרים באמה, ורחבה עשר באמה" (זכריה ה, 2) [...] נמצא כל העולם כולו אחד משלש אלפים ומאתים בתורה'.

55 רש"י מפרש: 'לכל סיום יש קץ, גבול, אבל מצותיך – אין קץ וגבול לתכליתם'. בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, שער ג: עבודת האלוקים, פ"ג, מפרש: 'כי מצוות התורה יש תכלית למספן, והן מגיעות עד סך ידוע והוא תרי"ג מצוות, אך מצוות השכל כמעט שאין להן תכלית, כי בכל יום יוסיף האדם דעת בהן'. השו: ראב"ע, ספר יסוד מורא, שער ב (מהר" כהן, עמ' 91-92): [...] ויש מי שיספור שראיתי כמה חכמים סופרים שש מאות ושלש עשרה מצוות על דרכים רבים. [...] ויש מי שיספור הכללים והפרטים [...] ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות, כאמרו המשורר "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד". השו פירוש רלב"ג על התורה, שמות, בא, התועלת השישי, המפרש 'רחבה מצותך מאד' לעניין מניין המצוות, בדומה לראב"ע. השו: A. Ackerman, 'Hasdai Crescas and his Circle on the Infinity of the Torah', *JSIJ* 11 (2012), pp. 1-17.

56 ראו להלן סעיף ו. יצוין כי תפיסות של 'התורה' כאינסופית, שמצויות בספרות ההיכלות ואצל ראשוני המקובלים (בהם מקובלי גירונה והרמב"ן), אינן נוגעות למצוות ולטעמיהן אלא לאפיונה כאינסוף שמותי של האל או כתיאור 'שיעור קומה' כלומר של ממדי אבריו (העצומים), ראו: מ' אידל, 'תפיסות התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 23-84. בשפע המקורות שאידל מביא מן הספרות

אבל תכליתן תכלית מחקרים כי כל מידה יש לה תכלית וכל תכלה יש לה קץ, כענין שכתוב: 'לכל תכלה ראיתי קץ', אבל 'מצוותך', אף על פי שתחילתה יש לה תכלה מתרחבת והולכת מאוד, עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לו קץ, 'מצוותך' – תכלית ההשגה – אין אדם יכול להשיג, כי אין אדם משיג אלא ראשי מידות.⁵⁷

פרשן זה נתלה בתהלים קיט 96 ומפרש כי 'מצווה' מסמלת 'מידה', שהיא ישות מטפיזית שיש לה תכלה, כלומר התחלה, אבל היא מתרחבת והולכת עד אין סוף, ולכן אין אדם יכול להשיגה. 'מצוותך' כאן אינן, אפוא, המצוות המעשיות ובוודאי לא טעמי המצוות אלא סמל לישויות מטפיזיות.⁵⁸

הרמב"ן משלב את לשון תהלים קיט 96 בהקדמה הקצרה והמחוזרת לפירושו לתורה כדי לומר על דרך המליצה כי: 'חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי תורה [...] כאשר אמר הנביא המפואר בלבוש מלכות והעטרה [דוד] [...]': "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד", ונאמר: "פלאות עדותך על כן נצרתם נפשי". 'אבל מה אעשה', ממשיך הרמב"ן, 'ונפשי חשקה בתורה, והיא בלבי כאש אוכלת בוערה'.⁵⁹ הלשון 'רחבה מצותך' מתפרשת בהקדמת הרמב"ן לא כטעמי המצוות אלא כחכמת התורה במובן הרחב, ובמיוחד כ'סתרי תורה', שעניינם סודות הקבלה התיאוסופיים שהם רחבים לאין שיעור.

היהודית הקדומה והימניימית לגבי אינסופיות 'התורה' אין כל התייחסות למצוות ולטעמי המצוות. ראו עוד: ג' שלום, 'משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית', בתוך: 'הנ"ל', פרקי יסוד (להלן הערה 58), עמ' 36-85. לפי שלום, שלושה עקרונות יסוד פועלים בעיצוב תפיסותיהם של מקובלים בדבר טיבה האמיתי של התורה: שם האל, התורה כאורגניזם, וריבוי המשמעותיות האינסופי של הדיבור האלוהי. גם בדיונו הנרחב של שלום ובשלל המקורות שהוא מביא אין התייחסות למצוות ולטעמיהן.

ר' יצחק סגי נהור, פירוש ספר יצירה, פרק א, משנה ו, בתוך: ג' שלום, הקבלה בפירוש, ירושלים תשכ"ג, נספח, עמ' 5. ואולם ראו: א' בר אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 269-384, שהראה שחיבור זה אינו משל ריס"ן, והוא מאוחר יותר.

השוו: ג' שלום, ראשית הקבלה (1150-1250), ירושלים תש"ח, עמ' 113, והנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 117-118, שם הוא מפרש: 'קיומה של מצווה מסוימת אחת, הנראית סופית, פותחת אפוא אשנב אל האינסופי', ובעקבותיו: D. C. Matt, 'The Mystic and the Mizwot', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Bible Through the Middle Ages*: New York 1987, pp. 377-384

ההקדמה המחוזרת של הרמב"ן לתורה (מהד' שעוועל, עמ' 14). פירוש דומה לתהלים קיט 96 מובא ב'מאמר על פנימיות התורה' (כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, ב, עמ' תסז): 'יסוד היסודות כולם לדעת כי כאשר השי' אין לו ראש וסוף וגבול כלל, כן תורתו התמימה המסורה לנו, אין לה אצלינו סוף וקץ, וכן אמר דוד: "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד". גם כאן לא מדובר בטעמי המצוות אלא בתורה באופן כללי, שעניינה סודות הקבלה. שלום (קריית ספר ו [תר"ץ], עמ' 410-414) קבע בהיסוס כי בעל המאמר הוא הרמב"ן. י' תשבי (משנת הזהר, ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' שסז, הערה 34) שיער כי הוא משל רבנו בחיי, ואילו א' גוטליב (מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 128-131), סבר כי מחברו הוא ר' יוסף ג'יטליה.

כאמור, ל'אין-סוף' תפקיד מרכזי בקבלת ר' עזריאל (ואולי גם בקבלת ריס"נ) ברם, לא בקבלת הרמב"ן, שגם לא מזכיר את המושג בהקשרים אחרים.⁶⁰ כמוהו בעניין זה רשב"א. יחד עם זאת, לשונות כגון: 'אין להם תכלה' ו'לא ימד ולא יספר' מבליעים הכרה ברעיון האינסופיות. אכן, הרמב"ן רמז לאינסופיות המשמעויות של התורה,⁶¹ ואילו רשב"א משתמש בו כדי לאפיין את טעמי המצוות. בעקבות רשב"א, מחברים רבים אימצו אל לבם דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, והשתמשו בלשון תהלים 'רחבה מצותך מאד' כסיסמה להשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה.⁶²

6. לכל המצוות טעמים נשגבים

השקפת רשב"א כי הטעמים הם חכמת אלוהות נעלה מן ההשגה נוגעת למצוות כולן. כך עולה מלשונו בסי' צד (ובתשובות אחרות), מהאופן שבו הוא ממשיג 'מצווה', ומהמסורת הקבלית שבמסגרתה הוא משכלל את השקפתו. כזכור, את השאלה או את ההצעה שרשב"א התבקש להתייחס אליה הוא ניסח כך: 'כלל המצוות הם בגוף ורומזות בנפש'. והוא השיב: 'אין בכל פרטי המצוות מצווה שאינה רומזת לענייני החכמה'. הפסוקים והמדרשים שהוא גייס כדי לתמוך בטענתו כי טעמי המצוות ('הנכבדים') הם נשגבים, מדברים על כלל המצוות.

זאת ועוד, בתגובה להצעת השואל רשב"א מגדיר (מחדש) את המושג 'מצווה'. לדידו, 'מצווה', כלומר חוק דתי, אינו ציווי שטעמיו פשוטים-ארציים בלבד, ובוודאי שלא גזרה-ללא-טעם לשם כינון תודעת שעבוד. מה שהופך, לדעתו, חוק למצווה דתית הוא החכמה האלוהית שביסודה, שהיא נעלית מהשגת בשר ודם. הטעם האלוהי הנשגב, הוא שהופך חוק לדתי, למצווה. לא בכדי הוא מכריז בראש סי' צד כי החכמה האלוהית הטבועה במצוות, כלומר המושג הזה של 'מצווה', הוא עיקרון יסוד במסורת ישראל ('כל ישראל מסכימים').

תפיסת רשב"א כי מהות המצוות היא חכמת אלוהית נשגבת נמשכת מגישתם של מקובלים דוגמת ר' עזרא והרמב"ן, שייחסו טעמים 'עליוניים', כלומר טעמים מיסטיים-קבליים, לכל המצוות, גם למצוות 'שכליות'. אלא, שכפי שאראה להלן (סעיף ו), בשונה מהם, רשב"א הדגיש כי חכמה זו נעלית מן ההשגה.

60 ראו שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 31), עמ' 432-433. על אינסוף בקבלה ראו: ס' ולאברג-פרי, בנסתר ובנגלה: עיונים בתולדות האינסוף בקבלה התיאוסופית: לוס אנג'לס 2010, המתמקדת באינסוף כישות מטפיזית. הרמב"ן לא נזקק בכתביו לאינסוף כהוויה מטפיזית וגם לא למושג אינסוף שעשוי לאפיין עניינים אחרים כמו הספירות והתורה, ראו שם, עמ' 154-161.

61 ראו הקדמת הרמב"ן לפה"ת (היא ההקדמה לספר בראשית).

62 ראו: חידושי ריטב"א, עירובין כא ע"א; ר' שמואל ב"ר משולם ירונדי, 'שער ראשית חכמה', דרך השישי – בתלמוד תורה, נתיב ז נסים – ראשונים ואחרונים, בתוך: י"ש שפיגל, 'שער ראשית חכמה [הארוך] ושער הרפואה [הארוך] לר' שמואל ב"ר משולם', ספר זכרון להרב יצחק נסים, בעריכת מ' בניהו, ירושלים תשמ"ה, עמ' קצט-שז, בעמ' רנ-רנא; ר' מתתיהו היצחרי (תלמיד ר"ח קרשקש, סרגוסה מאות 14-15), בשם ר' חסדאי קרשקש, בפירושו לאבות ב, ח, מהד' י" שפיגל, ירושלים, תשס"ו; ומאות שנים אחר כך, במסורת חב"ד: שולחן ערוך הרב, הל' תלמוד תורה א, ה; ר' מנחם מנדל שניאורסון (צמח צדק), ספר דרך מצותיך, ברוקלין תשי"ג, עמ' 8.

לפי רשב"א, טעמים נשגבים אינם, אפוא, פתרון למצוות 'קשות', כגון פרה אדומה, שמדרשים מאוחרים ומחברים בימי הביניים התקשו בטעמיהן וכינו אותן: 'חוקה' ('גזירה'), והם גם לא מייחדים מצוות דתיות-ריטואליות ('שבין אדם למקום'). לפי השקפתו, לכל המצוות – גם לאלה שכוננו: 'שכליות', 'משפטים' ו'מצוות שבין אדם לחברו' – טעמים עמוקים נעלים מן ההשגה.⁶³ ברור לרשב"א כי האתגר להשקפתו הן המצוות המחזוריות, שטעמיהן קלים להבנה, שהן רוב בניין ומניין המצוות.⁶⁴ כדי להדגים את הטענה כי לכל המצוות טעמים נשגבים הוא בוחר, בהמשך סי' צד, במצוות השבת, שטעמיה פשוטים ואף מפורשים בתורה. בתשובה אחרת הוא בוחר את מצוות 'אותו ואת בנו' שטעמה, לכאורה, מוסרי-חינוכי.⁶⁵

7. ספרי טעמי המצוות אינם מן האפשר

משטען כי לטעמים הקבליים שביסוד כל המצוות אין שיעור רשב"א ממשיך:

ואם על הפשטים לבד – יכילם מעט גליון כאזהרות שחברו הפייטנים. ואם על פירושיהם – יכילום קונדריסין כמשנה וכתלמוד. ועל זה אמר רבי עקיבא: אילו היו שמים וארץ יריעות, וכלל המאמר ההוא. והם הענינים הנכבדים הצפונים בתוך המצוות.

וכמו שאמרו במדרש (משלי ב 1): 'בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך', אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: אם זכיתם להצפין תורתי אני משביע אתכם מטוב הצפון לעתיד לבא, שנאמר (תהלים ל"א 20): 'מה רב טוב אשר צפנת ליראיך'.

רשב"א מבדיל בין הניסוח התמציתי של תרי"ג המצוות בסוגת ספרי המצוות ובסוגת 'אזהרות' הפייטנים, לבין פירושיהן ההלכתיים, היינו חיבורים המבארים 'סדר ענינים ועשייתם כיצד'.⁶⁶ הראשונים מנוסחים ככללים חתוכים נטולי טעמים מפורשים, שגם הם מכונים כאן 'פשטים', ואותם מחזיקים חיבורים קצרים ('יכילם מעט הגליון'). ואילו הפירושים, 'כמשנה וכתלמוד', הם ספרים רחבי יריעה ('יכילום קונדריסין'). בסוגת הפירושים נכללים גם ספרות החידושים לתלמוד שרשב"א היה ממחולליה.⁶⁷ את שני אלה הוא מבחין מן 'הענינים הנכבדים הצפונים בתוך המצוות', היינו מטעמיהן הקבליים,⁶⁸ שעליהם "אמר ר' עקיבא: אילו היו שמים וארץ יריעות" [...],

63 אפשר שלגבי מצוות ריטואליות מגמת רשב"א היא לשלול טעמים פשוטים, בעוד שלגבי מצוות שכליות הוא יטען שטעמיהן הפשוטים הם רק קצה הקרחון, ברום, ראו להלן סעיף ב' וסעיף ג'.

64 לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 44-45.

65 ראו להלן סעיף ג', הדן בס' רגנ.

66 כלשון רשב"א בס' שסו, ראו להלן סעיף ג'.

67 ראו תא שמע (לעיל הערה 10), עמ' 57-60, וראו עוד הנ"ל, 'על מחקר הקבלה וההלכה', כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד, ירושלים תש"ע, עמ' 299-305. תא שמע טוען (שם) כי ספרות החידושים לתלמוד שהתפתחה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, שרשב"א היה ראש דבריה, השפיעה על היצירות גם בתחום הקבלה.

68 התואר 'נכבד' לענייני קבלה מצוי אצל הרמב"ן, ראו למשל, פה"ת בראשית ו, 6: 'אמרו בזה ענין נכבד [...] והוא סוד גדול לא ניתן ליכתב'.

כלומר ש'אין להם תכלה'.⁶⁹ בניגוד להלכות ולביאוריהן שנכתבים בספרים, כלומר ההלכות החתוכות בקודקסים הלכתיים קצרים, ופירושיהן בכרכים גדולים, טעמי המצוות הקבליים לא ניתנים להיכתב. את עומקם ואת אינסופיותם לא יכילו ספרים. בחלקה האחרון של הפסקה רשב"א מטעים את חיוניות עשיית המצווה כדי להבין את 'הענינים הנכבדים הצפונים' בתוכן, היינו החכמה העליונה הגלומה בהן, שהיא ה'טוב הצפון לעתיד לבוא'. לנקודה הזו הוא חוזר בהמשך התשובה. דברי רשב"א בפסקה זו הם דרמטיים בשל שלוש סיבות. ראשית, הוא מבליע כי טעמי המצוות הקבליים 'נכבדים' לאין ערוך יותר ממשא ומתן הלכתי ('היות אביי ורבא'), ובכללם מן הסברות שבמשנה ובסוגיות התלמוד, ובפירושיהם.⁷⁰ יושם אל לב כי הכרזה זו יוצאת מפי גדול בעלי ההלכה ופרשני התלמוד בדורו, שאת עיקר אונן וכוחו הקדיש לפיתוח ההלכה, ושמוקד מפעלו הספרותי הוא פירושים 'פשוטים' ('חידושים') לסוגיות ההלכתיות שבתלמוד ופסיקת הלכה בשו"ת.⁷¹ בסי' שסו שיידון להלן רשב"א מטעים כי 'חכמי המשנה והאמוראים הבאים אחריהם', ובהם 'אביי ורבא ושאר חכמי ישראל, התעסקו בפירושי המצוות והשתדלו לבאר סדר ענינים ועשייתם – כיצד'. חכמי ההלכה לדורותיהם עסקו, אפוא, רק בפירוש ה'לשוני' ה'טכני' ובצד 'המעשי' והמערכתי-הפורמלי של המצוות. מהות המצוות וההלכות, כלומר טעמיהן, נעלמו מהם. שנית, עם עליית הקבלה במהלך המאה השלוש עשרה, ועמה סוגות ספרותיות שונות של חיבורים קבליים, נוצרה גם סוגת ספרי טעמי המצוות הקבליים.⁷² הטענה בפסקה זו כי טעמי המצוות לא ניתנים להיכתב מבליעה ביקורת על חוגי מקובלים בדורותיו, שהרבו בכתיבת ספרי טעמי מצוות קבליים.⁷³ שלישית, בסוף הקטע רשב"א מצהיר כי תכלית המצוות – הן מטרת קיומן הן העיון בהן – היא השגת החכמה העליונה הנרמזת בהן.

- 69 רשב"א שו"ת כאן פרפרזות של כמה מאמרים תלמודיים: אבות דרבי נתן, נוסח א, כה, שיר השירים רבה, פרשה א, ודברים רבה כי תבוא, ט. חלק מן הנוסחאות שבתשובה אינן תואמות את אלה שבידינו (השוו: דימיטרובסקי, עמ' פד, הערות לשורה 10), ואכמ"ל.
- 70 נקודה זו בולטת מאוד בסי' שסו שיידון להלן, סע' ד.
- 71 השוו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 31-33.
- 72 על טעמי המצוות בקבלה ראו: תשבי, משנת הזהר, ב (לעיל הערה 59), עמ' תכט-תמב; לסקירת החיבורים על טעמי המצוות בראשית הקבלה ראו: מט, המיסטיקאי והמצוות (לעיל הערה 58), ומ' אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 11-13. אידל כותב (שם) כי 'מרבית הספרות הקבלית של המאה השלוש עשרה הוקדשה לטעמי המצוות': הבהיר, חיבור משל ר' יצחק סגי נהור שאבד, פירוש שה"ש לר' עזרא מגירונה, כתב ר' עזריאל, חיבורי ר' יעקב בר ששת, וכתבי הרמב"ן. בתיאור זה יש הפרזה מסוימת, למצער עד לרבע האחרון של המאה השלוש עשרה. טעמי המצוות תופסים חלק קטן בבהיר ובחיבורי ר' יעקב בר ששת, והם נעדרים מחיבורי ריס"ן, שאין כל עדות שחיבר ספר על טעמי המצוות שאבד (ראו להלן הערה 208), ומכתבי ר' עזריאל, ראו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 28), ולהלן סעיף ו.
- 73 על ההתנגדות התקיפה של רשב"א להעלות על הכתב עניני קבלה, ראו למשל שו"ת הרשב"א, ח"ג, סי' יג (מהד' דימיטרובסקי, סי' ו, עמ' טו-טז), וראו לורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16).

8. גם למצוות שטעמן מפורש בתורה יש טעמים נשגבים

הטעמים הפשוטים שמחברים מייחסים למצוות, ויותר מהם 'פשוטי הטעמים' המפורשים בתורה, הם קוץ בעיני רשב"א שטען כי מהות המצוות היא חכמת האלוהות, וכי טעמיהן נעלים מהשגת בני אדם. במקום אחר טענתי כי לפי התפיסה השלטת במסורת היהודית אין הבדל עקרוני בין מצוות שטעמן מפורש בתורה לבין מצוות שטעמן אינו מפורש בה. הראיתי שם כי המצוות, כמו חוקים בקודקסים קדומים ומאוחרים, מנוסחות ברגיל ככללים, כלומר כהוראות פעולה כלליות ללא טעמים מפורשים. למצוות אחדות מפרשת התורה טעמים, ואולם לכל המצוות יש טעמים. טעמי המצוות הם ברגיל פשוטים, שווים לכל נפש, וחכמים לאורך הדורות לא התקשו להתחקות אחריהם.⁷⁴ זאת ועוד, בחתירתם לטעמים הם מצאו מקור השראה בטעמים המפורשים. לדידם, טעמים פשוטים אלה מלמדים לא רק על עצמם אלא על כלל המצוות.

ואולם, בעיני מי שמאמץ דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, מצוות ללא טעמים מפורשים הן דווקא סימן וראיה לכך שטעמיהן עלומים. לעומתן, מצוות שטעמיהן הפשוטים מפורשים בתורה מעוררים קושי. לא בכדי רשב"א פותח את התשובה בהתמודדות עם הטעמים האלה: 'ואף המצוות שיראה מפשוטי הטעמים שנתנה בהם התורה, שהטעמים ההם הם תכלית הכוונה בהם [...]'. בשונה ממרבית המצוות, שהתורה לא פירשה להן טעם, ונקל לכאורה לטעון כי טעמן נשגב, הרי לגבי מקצת המצוות שטעמן מפורש בתורה נראה כי הן-הן טעמיהן ואין זולתן. הטענה כי יש ביסודן טעמים אחרים, נשגבים, נראית לא רק כסותרת את הכתובים אלא שהיא פגימה בכבוד. שהרי אם הכתוב נתן בהן טעם כיצד פרשן מציע להן טעם אחר, ואף טוען כי הוא לאין ערוך עמוק יותר?⁷⁵ רשב"א מודע לתמיהה הזו. הוא רומז לה בתחילת התשובה ובהמשכה, כשהוא מדגים את השקפתו במצוות השבת:

והנה מצות השבת שנתפרש בתורה טעמא: 'כי ששת ימים עשה ה' וגו' (שמות כ 10; לא 17), ונראה כי תכלית הכוונה במצווה זו – זה, לא זולת זה, כמו שבאר בסוף המקרא: 'על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת' (דברים 14). עם כל זה, יש בענין השבת סוד נשגב מאד.

התורה פירשה למצוות השבת טעם, לכאורה פשוט: 'כי ששת ימים עשה ה' (שמות כ 10). יתר על כן, הכתוב מדגיש: 'על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת' (דברים 14), כאומר: זהו טעם המצווה ואין בלתו.⁷⁶ אלא שרשב"א מעלה טענות אלה רק

74 ראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4).

75 האיסור 'בל תוסיף' נוגע להוספה ולגריעה של מצווה 'מן התורה', וכמובן לא לטעמי המצוות, עיינו ערך 'בל תוסיף', אנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, עמ' שכו. ואולם אם בעלי ההלכה היו מתחשבים בקשר המושגי בין מצווה לבין טעמה, הרי הוספה, גריעה, או שינוי של טעם, כמוהם כהוספה של מצווה וכגריעתה, ואכמ"ל.

76 בגרסת שמות כ 9-10 טעם השבת הוא בריאה בלבד: 'כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם [...] וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, ואילו בגרסת דברים ה 13-14 הטעם הוא מנוחה וזכירת יציאת מצרים

כדי לדרחון על הסף: 'עם כל זה', הוא טוען, 'יש בענין השבת סוד נשגב מאד'. הטעמים המפורשים-הפשוטים, המכונים בנימת זלזול וביטול 'פשוטי הטעמים', הם 'אמת', ברם, בהשוואה לטעמים הסודיים-הנשגבים הם רק כ'נקודה', ואף 'אינם תכלית'. זאת ועוד, כפי שנראה להלן, רשב"א משמיט את הקרקע אף מתחת הטעמים המפורשים-הפשוטים בטענה כי הם – והטעמים הפשוטים הלא-מפורשים – אך חלק מן הטעמים העמוקים ש'לא יכילום ספרים'.

טענת רשב"א כי טעמי המצוות המפורשים בתורה הם רק קצה הקרחון והם כ'נקודה' וכו' יוצאים כנגד עמדה רווחת בקרב ראשוני המקובלים שלפיה טעמי המצוות הקבליים נוגעים רק למצוות שטעמן לא נזכר בתורה. בחיבור המיוחד לטעמי מצוות קבליים, שהוא כנראה הראשון בסוגה הזו, כותב ר' עזרא מגירונה:

ויש לנו לפרש כפי דרכינו כל מצוה ומצוה מאיזו מידה היא. ולרמוז כל טעמי המצוות שאינם מפורשים בתורה. שהרבה מהם טעמים מפורש, כמו שנא' בכור: "ויהי כי הקשה את לב פרעה לשלחנו, ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים" וגו', "על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם הזכרים, וכל בכור בני אפדה" [...] וכאלה רבות במצוות שטעמן מפורש. אבל יש בהם שאין טעמן מפורש, כטעם הקרבן והשמיטה והיוכל והמילה והשופר [...] מלבד אלה הנרמזים עליהם מקומם.⁷⁷

ר' עזרא מזהיר אמנם כי יפרש 'כפי דרכינו' [הקבלית] כל מצוה ומצוה – מאיזו מידה [ספירה] היא, ואולם מיד הוא מצמצם את מסגרת חיבורו ל'טעמי המצוות שאינם מפורשים בתורה', ונימוקו: 'שהרבה מהם טעמים מפורש', ולכן אין להכביר עליהם טעמים קבליים. חיבורו אכן מתמקד במצוות שטעמן אינו מפורש בתורה.⁷⁸ בעקבותיו כותבים ר' יעקב בר ששת (איש גירונה),⁷⁹ והמקובל האיטלקי הלקטן, ר' מנחם ריקנאטי, בן דורו הצעיר של רשב"א, שאף מעיר: 'יש מן המצוות שאינם צריכים לתת להם טעם [קבלי], כי השכל מחייב בו, כגון: לדעת השם, וליחדו, ואסור ע"א [עבודת

בלבד. לשון ההנמקה 'על כן' מופיעה בשתי הגרסאות כדי להדגיש את הזיקה בין המצווה לבין טעמה. רשב"א מפנה כאן לגרסת דברים, שטעמה מנוחה, והבריאה לא נזכרת בו – בשל הלשון 'על כן צוין'. השו"ר רמב"ן, פה"ת, דברים ה' 15.

77 פירוש ר' עזרא לשיר השירים, ד' 11, מהד' שעוועל, ב, עמ' תצו. החיבור על טעמי המצוות שולב בפירוש הקבלי לשיר השירים, ראו שם, עמ' תקכא-תקמח, ובעמ' תצו, הערה 36, וראו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 20-28.

78 ראו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 27, שמעיר כי ר' עזרא מרבה להציע טעמים לא קבליים למצוות.

79 ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהד' י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, פרק שלישי, עמ' 83, שורות 120-140: 'וידעתי שיש בחסידי ישראל ובחכמיהם מי שיאשים אותי מפני שכתבתי טעם לשתיים או שלוש מצוות מן התורה, והם פתח לתת טעם למצוות הרבה מדרך החכמה [הקבלה]. והנני מביא ראיה כי יוכל כל חכם לתת טעם לכל מצוה שלא נתפרש טעמה בתורה. ויהיה תועלתו הרבה, ושכרו, לפי שמִיָּפָה אותה לעיני העמים, ואמרו: "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". בעבור כי הם [הנוצרים] טוענים עלינו: מה טעם למצווה פלונית ומה טעם למצווה פלונית, אינן אלא משל [אלגוריה]'.

אלילים]'.⁸⁰ כלומר אף מצוות שטעמיהן אינם מפורשים, ברם מחוורים, אינן זוקקות טעם קבלי. ההתחלות החלוציות והמהוססות של מקובלים להציע טעמים על דרך הקבלה התמקדו במצוות שאין להן טעם מפורש בתורה.⁸¹ השקפה דוגמת זו של רשב"א, שכמעט וביטלה את הטעמים הפשוטים אף הטעמים המפורשים, לא עלתה על דעתם.

9. גם הטעמים הגלויים הם 'עניינים לא יכילום ספרים'

אם מהפסקה הראשונה של תשובה צד משתמע ש'פשוטי הטעמים', המפורשים ושאינם מפורשים, הם 'אמת' ברם הם רק כ'נקודה' לעומת הטעמים הקבליים, הרי בהמשכה רשב"א טוען כי הטעמים ה'נגלים', ובכללם הטעמים המפורשים בתורה, הם פשוטים רק למראית עין. את טיעונו הוא מבסס על הטעם התיאולוגי המפורש בתורה של מצוות השבת. וכך הוא כותב:

ואולם גם הטעם הזה, הנגלה, כולל עניינים לא יכילום ספרים. למי שדעתו יפה, וראה רמז מועט כולל השגחתו בעליונים ובשפלים ובפרטיהם. ויכולתו יתברך לברוא נבראים רבים ונכבדים מן האפס הגמור, כשמים וכל אשר בו והארץ וכל אשר עליה, ולעשות שאינו ישנו. וכשנחקר על חיוב מציאותו יתברך, ועל השגחתו, ועל יכלתו, ואיך נבראו בריותיו, כאשר יעורר טעם המצווה ההיא יפסוק הזמן, ולא יספיקו כל החכמים למצוא כמעט אפילו כנקודה אחת כנגד הגלגל העליון. כי זה כלל כל מעשה בראשית, ומי בראו ברוך הוא. וכן במצוות הסוכה, וכן מקצת מן המצוות, כל שכן את אשר לא נתפרש טעמם בתורה. ודע כי לכל אלו יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד.

הטעם הנגלה-המפורש, הפשוט לכאורה, של מצוות השבת אינו מצטמצם לקביעות הנאמרות בתורה 'דרך כלל' ובאופן חלקי: 'כי אות היא ביני וביניכם [...] כי ששת ימים עשה ה' [...] (שם, לא 13-17). לפי לשונות קצרים אלה השבת היא עדות ('אות') כי האל ברא את העולם. ואולם הטעם ה'נגלה' של מצוות השבת, טוען רשב"א, אינו פשוט כלל ועיקר.⁸² טעם המצווה הוא תיאולוגיה רחבת יריעה: מבני מחשבה וטיעונים על אודות האל והבריאה ('מן האפס הגמור', 'ולעשות שאינו ישנו'),⁸³

80 ספר טעמי המצוות לרבינו מנחם ריקאנאטי ז"ל, מהר" ש"ב ליבערמאן, לונדון תשכ"ג, י ע"ב-יא ע"ב.

81 ואף הצטמצמו למצוות שהמסורת התלמודית ייחסה להן משמעות מיסטית, ראו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), שם.

82 יש אצל רשב"א הבדל בין טעם 'נגלה' לבין 'פשוטי הטעמים': טעם 'נגלה' הוא טעם שאינו קבלי ואילו 'פשוטי הטעמים', המפורשים בתורה והלא-מפורשים בה, הם טעמים לא קבליים שווים לכל נפש. טעמים נגלים, שמקצתם מפורשים בתורה בצורה כוללת וחלקית, עשויים להיות עמוקים, ברם בשונה מטעמים קבליים הם אינם נשגבים. בהקשר מסוים 'טעם פשוט' מציין טעם שווה לכל נפש, ובהקשר אחר הוא עשוי לציין טעם נגלה ברם קשה להבנת ההמון.

83 על ההבחנה התיאולוגית-המטפיזית בין בריאה 'מן האפס הגמור' לבין 'לעשות שאינו ישנו', שרווחה אצל מקובלים, ראו דברי ר' עזריאל, המובאים אצל ג' שלום, 'שרידים חדשים מכתבי

ובכללם תורת השגחה ('השגחתו בעליונים ובשפלים ובפרטיהם'), והוכחות למציאות האל ('חיוב מציאותו יתברך'), ותפיסות על אודות תאריז וכוחותיו ('יכולתו'), ובקיצור: 'כלל כל מעשה בראשית ומי בראו', כלומר גם רוב ענייני מעשה מרכבה. רשב"א נדרש כאן למובן הפילוסופי-המימוני של 'מעשה בראשית', היינו הפיזיקה, וחלקים מהמטפיזיקה. לא בכדי הוא מטעים כי 'כשנחקר בעניינים האלה יפסוק הזמן, ולא יספיקו כל החכמים למצוא כמעט אפילו כנקודה אחת כנגד הגלגל העליון'. ה'נקודה' מונגדת כאן ל'גלגל העליון' המקיף את הבריאה כולה, כלומר העצם הגדול בעולם, ומסמלת את חלקיות ההשגה אף של הטעמים הפשוטים.⁸⁴

העניינים העיוניים-הפילוסופיים האלה, ש'לא יספיקו כל החכמים למצוא כמעט אפילו כנקודה אחת', נוגעים לא רק למצוות השבת אלא גם למצוות נוספות שטעמן התפרש בתורה, דוגמת מצוות סוכה (ויקרא כג 42-43).⁸⁵ ורשב"א מטעים: אם עניינים תיאולוגיים מופשטים עומדים ביסוד הטעמים המפורשים של 'מקצת מצוות', 'כל שכן' לגבי 'פשוטי הטעמים' של מצוות שלא נתפרשו בתורה.

הטיעון של רשב"א בעניין עמקות הטעמים הנגלים נשען על שתי רגליים. הרגל האחת היא שהטעמים המפורשים בתורה של מצוות השבת – שהיא לעניין זה דגם לכל המצוות – הם חלקיים וטעונים השלמה באמצעות משנה תיאולוגית רחבה. הרגל השנייה היא שלילת ערכם של טעמי מצוות 'כלליים', שווים לכל נפש.⁸⁶ שתי הרגליים האלה חשופות להשגות. לגבי הרגל הראשונה: האמנם ענייני הפיזיקה והמטפיזיקה שרשב"א מונה כלולים בטעם מצוות השבת? והרי לא כל מושג ועניין שיש להם זיקה עקיפה (ואף ישירה) לרעיון השבת נכללים ב'טעם מצוות השבת'. יש הבדל בין השבת כמושג תיאולוגי-מטפיזי שהיבטים שלו נוגעים לענייני 'מעשה בראשית' לבין השבת כמצווה, כלומר כגוף הלכות. כדי שעניינים מטפיזיים יכללו ב'טעם מצוות השבת' נדרש להראות כיצד הם מסבירים את דיניה והלכותיה, כלומר כיצד טעונים בעניין

ר' עזריאל מגירונה, ספר זיכרון לאשר גולאק ושמואל קליין, בעריכת ש' אסף וג' שלום, ירושלים תש"ב, עמ' 201-223, בעמ' 207, וראו: מהד' דימיטרובסקי, עמ' פד-פה.

84 ראו למשל רמב"ם, הלכות יסוד התורה ג, א: 'וגלגל תשיע [...] הוא המקיף ומסבב את הכל', וראו גם שו"ת הרשב"א, מהד' דימיטרובסקי, ס' לו [א] שורה 32 (עמ' קס-קסא): 'ולפי שדעות בני אדם חלושות מנעורים [...] הוי שקוד ללמוד תורה [...] ואשר הבין מעט מזער, כבר קיבל שכר, בשומו השגחתו, ללמוד למצוא אפילו נקודה אחת קטנה בחקירתו, להראות האמת דרכו'. גם כאן 'נקודה' היא מטפורה לקוצר ההשגה בעניינים פילוסופיים שבנגלה. ביטוי קרוב מופיע בהקדמת הרמב"ן לתורה, כשהוא מדבר על קוצר השגתו בסתרי תורה: 'שאינן ביצת הנמלה כנגד הגלגל העליון צעירה' (מהד' שעוועל, עמ' 14). וראו: ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים (מהד' י"א וידה, ירושלים תשכ"ח), פרק ד, שורה 20.

85 רשב"א מציין את מצוות הסוכה הן בשל טעמה הפילוסופי הן בשל טעמה הקבליים. על הטעם הקבלי של מצוות הסוכה ראו רמב"ן פה"ת, בסוף דבריו על דברים כב 6, שקושר אותו לטעם הקבלי של מצוות שילוח הקן ('מאי ואת הבנים תקח לך'? אמר רבי רחמאי: אותם בנין שבגדלה, ומאי ניהו? שבעת ימי הסוכה ודיני שבעת ימי השבוע וכו'). על הרמז הקבלי הזה של הרמב"ן נשאל רשב"א בס' צד, ראו להלן. השוו עוד דינו של ר' בחיי בכד הקמח, כתבי רבנו בחיי, מהד' שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' רעג-רפ, עיקר טעם הסוכה, כותב ר' בחיי, הוא 'בנסתר', עיינו שם, עמ' רפ-רפא.

86 על טעם חלקי לעומת טעם שלם, ועל טעם כללי לעומת טעם מפורט ראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4).

'חיוב מציאות האל' ו'יכולתו לברוא יש מאין' הם טעם להלכה כלשהי מהלכות שבת. ובאשר לרגל השנייה: הטעם המפורש בתורה של מצוות השבת, לפי רשב"א, הוא לא רק טעם חלקי אלא גם טעם שנאמר 'דרך כלל', כלומר בלשון המתאימה לכל אדם. לעומתו, טעמה המוגדר והמפורט של מצוות השבת, כלומר כשהוא מוצע במלוא עומקו העיוני, כולל לדעתו את 'כלל מעשה בראשית'. מבין השיטין של טיעונו משתמע כי לעומת הטעם המפורט והמוגדר, טעם המנוסח 'דרך כלל' הוא נטול ערך. ואולם האם מוצדק לשלול את ערכם של טעמים כאלה? האין לטעמים שווים לכל נפש ערך חינוכי-פדגוגי וחברתי?

שתי ההשגות האלה מלמדות כי הטיעון הזה, המפליג בעומקם של הטעמים הנגלים והפשוטים, הוא רטוריקה מכוונת שמגמתה לסייע בביסוס דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. הרגל הראשונה, שלפיה הטעם המפורש הוא חלקי, נועדה להצדיק את הטענה הדרמטית כי למצוות שטעמיהן מפורשים בתורה יש טעמים אחרים, סודיים, 'נכבדים' מהם. ככלות הכול, אם הטעם המפורש לשבת 'כי ששת ימים עשה ה'' הוא אך מעט מזער מטעמה הפשוט השלם ('שלא יכילוהו ספרים') אזי הטענה שיש לשבת טעמים נוספים, נשגבים, שהם עמוקים לאין ערוך מהטעמים המפורשים, שהם חלקיים לפי מהותם, מצטיירת כהרבה פחות נועזת.

זאת ועוד, לא די לרשב"א שלמצוות יש גם טעמים נשגבים, חשוב לו לייחס להן רק, או בעיקר, טעמים שמקורם בעליונים. מגמה זו נעוצה, כאמור, בתפיסתו שמהות המצוות היא חכמת האלוהות. ההשקפה כי מהותם של החיים ההלכתיים היא מסתורין אינה מתיישבת עם טעמי מצוות פשוטים ועם טעמים המנוסחים 'דרך כלל', ולכן היא ממעטת בערך החינוכי-הפדגוגי של טעמים פשוטים.

הבחירה של רשב"א בטעם המפורש בתורה של מצוות השבת, ודווקא בטעם התיאולוגי: בריאה, מחושבת היטב, שכן בשונה מטעמים מפורשים של מצוות אחרות, בנקל ניתן לציירו כטעם מטפיזי נעלה ומופשט, אף שאינו מעבר להשגה. המהלך הזה, שמוצג כדגם למצוות רבות, נועד, כאמור, להחליף טעמים ארציים, שווים לכל נפש, בטעמים תיאולוגיים-שמימיים. לא בכדי נמנע רשב"א מלהזכיר בתשובה טעם מפורש לכאורה אחר של מצוות השבת, הוא הטעם החברתי-המוסרי, הפשוט: 'למען ינוח'⁸⁷. אכן, במקומות אחרים בכתביו הוא טוען כי 'למען ינוח' אינו טעם המצווה! כך הוא מעיר בכתב הוויכוח עם הנוצרים:

'ולמען' במקום הזה [בעניין הפסח: 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים'] כ'למען ינוח שורך וחמורך' (שמות כג 12) האמור בשבת. כי אין הכוונה להיות השביתה והמנוחה בשבת כדי שינוחו בו השור והחמור, רק לזכור חידוש העולם. באמרו בפרשת הדברות: 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו' (שמות כ 11), וכתב: 'על כן ציון ה' אלוהך לעשות את יום השבת' (דברים ה 15). רק פירש: 'ולמען' – שתשבות

87 ראו לעיל הערה 76. הרטוריקה שבכתובה צד מתבטא גם בכך שרשב"א מפנה שם לכתוב: 'על כן ציון ה' אלוהיך לעשות את יום השבת', שבגרסת דברים, שם הטעם הוא מנוחה ולא בריאה.

ביום השביעי ולא תבוא לידי מלאכה, ינוח גם שורך וחמורך, ויש 'למען' כאלה בכתובים הרבה.⁸⁸

מנוחה, לפי רשב"א, אינה תכלית מצוות השבת אלא רק מכשיר של טעמה הבלעדי: 'לזכור חידוש העולם'. מנוחת השור והחמור ('למען ינוח שורך וחמורך') היא תוצר לוואי של מנוחת האדם, שאף היא רק מכשיר לזיכרון הבריאה. על הדברים האלה הוא חוזר בפ"ג, ברכות יב ע"ב.⁸⁹ מגמת הפרשנות הזו, המוציאה את לשון שמות כג 12 (ואולי גם את לשון דברים ה 14-15) מפשוטן, היא לסלק את הטעם הארצי-המוסרי-החברתי השווה לכל נפש של המצווה כדי להעמידה על הטעם התיאולוגי-המטפיזי, שלפי סי' צד אף חכמים לא יורדים לסופו. אם בהרהור ראשון נראה כי הטענה שהטעם ה'נגלה' של מצוות השבת, ה'כולל עניינים לא יכילום ספרים', מנוגדת לשאיפה להמעיט בדמותם של הטעמים הפשוטים, הרי הניתוח הזה מלמד כי היא משתלבת היטב במגמה הזו. מטרתה להפוך את הטעמים ה'נגלים', היינו הטעמים הלא-קבליים, לעמוקים ולבלתי מושגים אצל הקורא הממוצע, והכול כדי להמעיט בדמות הטעמים הפשוטים, התועלתיים, המוסריים, וטעמים תיאולוגיים המנוסחים דרך כלל.

כל נשכח, לפי רשב"א הטעם הפילוסופי ה'נגלה' של מצוות השבת – שרק מוכשרים יכולים להבינו, ואף הם בדי עמל ולאחר הכנות ממושכות – 'אינו תכלית' לעומת טעמה הקבלי שהוא מעבר להשגה. כך, בזכור, מטעים רשב"א לעיל ('עם כל זה יש בעניין השבת סוד נשגב'), ושוב: 'ודע כי לכל אלו' (למצוות שטעמן מפורש) וכל שכן 'למצוות שלא נתפרש טעמם בתורה' יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד'.

מטרת ההפלגה בטיבם של הטעמים הנגלים, כלומר הטענה כי הם טעמים תיאולוגיים עמוקים, היא משולשת: להעמיד את המצוות על טעמים מטפיזיים בלבד; להצדיק את הטענה כי גם למצוות שהתורה מפרשת להן טעמים פשוטים יש טעמים נשגבים; ובעיקר, למעט בדמותם של טעמים ארציים-מוסריים-חברתיים.

10. טעמי המצוות נשגבים יותר ממעשה מרכבה

אם הטעם הנגלה של מצוות השבת ושל מצוות אחרות נגיש, ברם מורכבותם וההקדמות שהם זוקקים 'לא יכילום ספרים', הרי טעמיהם הקבליים הם דקים כל כך עד שהם מעבר להשגת בשר ודם. טעמי המצוות הקבליים עמוקים אפוא לאין ערוך יותר מ'מעשה בראשית' ומ'מעשה מרכבה' הפילוסופיים, כלומר מן הפיזיקה והמטפיזיקה. ואולם רשב"א לא גורס את ההשקפה הרווחת אצל מקובלים בני דורו על אודות היחס בין פילוסופיה וקבלה: 'יודעי דרך האמת אומרים על המתפלספים:

88 שו"ת הרשב"א, מהד' דימיטריובסקי, כרך א, סי' לז, עמ' קצ-קצא.

89 מהד' פלדמן, עמ' ל-לא.

במקום מעמד ראשן מעמד רגלינו.⁹⁰ כתלמיד הרמב"ן הוא, כנראה, סבר כי תמונת העולם והאלוהות הפילוסופית, אף זו המתונה, אינה חלקית ושטחית אלא מוטעית.⁹¹ אצל רשב"א טעמי המצוות הם התחום העמוק ביותר של קבלה. לשיטתו, המצוות ופריטיהן הן כלים ייחודיים עבור ה'מחוננים' להשגת משהו מן 'החכמה' העליונה. הן לבדן רומזות 'באמתות', בידיעת החכמה והאמונה, מה אשר לא ימד ולא יספר. כפי שנראה להלן, בעוד שאת ענייני התיאוסופיה הקבלית הוא נוטה לתאר כאוטוריים במובן חברתי-פוליטי, את טעמי המצוות 'הנכבדים' הוא מתאר כאוטוריים באורח מהותי. ההשקפה הזו מפורשת ומוטעמת בסי' שסו, שידון להלן, שם רשב"א מכריז: 'זהו ענין המרכבה, שהדברים הרמוזים במצות התורה הם-מעשה מרכבה'.⁹²

11. מסכים ומחיצות: עוון הדור, חורבן הבית, גלות, ירידת הדורות

לאורך תשובה צד רשב"א מונה מגוון של מסכים החוצצים בין בני האדם, אף אם הם מקובלים יחידי סגולה, לבין החכמה החבויה במצוות. 'לבעלי סודות התורה', הוא מעיר, יש אמנם 'טעמים נכבדים מאוד בכל אלה', 'אף כי' [ואולם]:

בעון הדור נסתתמו מעינות חכמה אחר שגרם החטא ונחרב בית קדשנו ותפארתנו, שמשם היה משך הנבואה והחכמה נמשך לחכמים ולנביאים.

ידיעת 'החכמה', היינו התיאוסופיה הקבלית, שהיא הטעמים ה'נכבדים' של המצוות, טעונה השראה נבואית, וזו תלויה בנוכחות האל במקדש, שכן 'משם היה משך הנבואה והחכמה'. 'עוון הדור' גרם לחורבן הבית, כלומר להסתלקות השכינה, שגרמו מצדם להפסקת הנבואה ולהסתתמות 'מעינות החכמה', ולהשגבת טעמי המצוות.⁹³

90 לשון ר' יצחק דמן עכו בשם ר' משה מבורגוס (אמצע המאה השלוש עשרה), ראו: ע' גולדרייך, ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, מהדורה מדעית, ירושלים תשמ"א, עמ' סב; ג' שלום, הקבלה בגירונה (ערך: י' בן שלמה), ירושלים תשכ"ג, עמ' 112; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 24; J. V. Dauber, *Standing on the Heads of Philosophers: Myth and Philosophy in Early Kabbalah*, Ph.D. Dissertation, New York University, 2004.

91 הטעם הגלוי של מצוות השבת בסי' צד הוא פירוש פילוסופי מתון ל'מעשה בראשית' (וראו עוד: פה"ג, תענית כז ע"ב, מהר" פלדמן, עמ' עח), ואילו פירושו הקבלי של רשב"א ל(מצוות) שבת, שמקורו בקבלת הרמב"ן (ראו: פה"ת, בראשית א 3), נעוץ בהאצלות עולם הספירות מחביון האלוהות, ראו רמזיו המוצנעים בשו"ת, ח"א, סי' תכג (מהר" דיימטרובסקי סי' ח', עמ' כז-כט). שני הפירושים האלה אינם עולים בקנה אחד. על היחס בין פירושי רשב"א הפילוסופיים על דרך הנגלה לבין רמזיו הקבליים, שבעניינים רבים הם סותרים זה את זה, ראו: לורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16).

92 ראו להלן סעיף ד.

93 על זיקה בין ידע קבלי לנבואה מעיר רשב"א בשו"ת, ח"א, סי' תכג (מהר" דיימטרובסקי סי' ח', עמ' כז-כט), שבו הוא עוסק בסוד הקבלי של השבת: 'גם מה שרמזת בסוד השביעי, לפי הנראה אינו כן. וגם למה שעלה בו בדעתך לא שולח בו משה רבינו ע"ה לפי הקבלה האמתית המסורה ביד חכמי ישראל אלא למעלה ממנו. ואף על פי שידעתי גם אני כי כדעתך חשבו קצת מן

ברקע פסקה זו מצוי מבנה מחשבה על אודות הקשר האמין בין הנבואה, המקדש והשכינה השורה בו, ארץ ישראל והמצוות. שורשו במקרא ובמדרש, ופיתוחו אצל הוגי ימי הביניים, בעיקר בכתבי ר' יהודה הלוי, אברהם אבן עזרא והרמב"ן.⁹⁴ מיסודי מבנה המחשבה הזה, הן בספרות התלמודית הן אצל ריה"ל, הוא התפיסה כי ארץ ישראל היא ארץ הנבואה.⁹⁵ לפי הפרשנות המגית-האסטרולוגית של ראב"ע ארץ ישראל היא גם ארץ המצוות.⁹⁶ הרמב"ן סיגל את תפיסותיו האסטרולוגיות של ראב"ע על אודות ארץ ישראל והמצוות לתמונת עולמו הקבלית. שניהם קושרים בין ארץ ישראל לנוכחות האל במקדש, ומתארים את המצוות כפעולות המושכות את האלוהות לתחתונים.⁹⁷

החכמים אשר היו לפני ולפניך, אין דרכם נכון. ויש בנבואת משה רבנו ע"ה ענין פנימי מאד, ושהוא לפנינו ממחיצת שאר הנביאים, כנרמז למי שחננו השם יתברך ב'וארא אל אברהם' וגו' (שם, עמ' כח-כט).

94 למקורות מן המדרש ראו למשל: משנה, סנהדרין יא, ב; בראשית רבה ע, ח. וראו: כוזרי, ב, יב-יד; ג, כג; ד, יז, וראב"ע, הפירוש הארוך לשמות כו, א, ו' שלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא של אברהם אבן עזרא, רמת גן תש"ס, עמ' 332-335. לגבי הרמב"ן, ראו תורת אדם: 'ואדם הראשון מעשה ידיו של הקב"ה, מבחר בני אדם היה בתבונה ובדעת, והשכינה ה' יתברך במבחר המקומות להנאת ולתועלת הגוף, וצייר במקום ההוא הנכבד כל מעשה עולם העליון, הוא עולם הנשמות, בציור גשמי, להבין משם יסודי כל נברא: גופי ונפשי ומלאכי [...] גם המקום ההוא נכבד מכל מקומות העולם השפל [...] ועל כן יראו בו מראות אלהים משאר מקומות הארץ, כאשר אנחנו מאמינים שארץ ישראל וירושלים מקומות נכבדים מיוחדים לנבואה בעצמם כפי מוצקם, וכל שכן בית המקדש כיסא ה', כענין שנא' [...] אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים' (בראשית כח 17) (כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, עמ' רצו), וכן הדרשה לראש השנה, שם, עמ' רנב, וראו ח' פדיה, 'ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן', מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 264-289, בעמ' 278-279.

95 ראו למשל, מכילתא דר"י פסחא, א, וכוזרי, שם.

96 ראו ראב"ע, פה"ת הארוך, שמות כו 1: 'ידענו כי כבודו מלא כל העולם, רק שיש מקומות שיראה כח השם בו יותר ממקומות אחרים ובעבור שני דברים: האחד כפי מתכונת כוח המקבל, השני כפי כח עליון שהוא על ראש המקבל. על כן נבחר מקום בית המקדש'. וזהו תפיסה מגית-אסטרולוגית שלפיה שפע שופע מן העליונים אל 'כלי קיבול' ארצי, המתאים לקליטתו. לפי ראב"ע, ובעקבותיו הרמב"ן, הארץ והמקדש – בהכשרת מעשה המצוות – הם מצע לקליטת שפע ממרומים, כלומר להשראת שכינה בארץ. חורבן המקדש, גלות, ואי קיום מצוות מחזירים את השכינה לעליונים. על גישת ראב"ע ראו שלע, שם, שם, וראו ההערה הבאה.

97 הקשר בין המצוות לבין ארץ ישראל הוא ממוקדי הגותו הקבלית של רמב"ן, ראו ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות, ירושלים תשל"ח, עמ' 159-141, הלברטל, הרמב"ן (לעיל הערה 37), עמ' 276-277. רשב"א רומז כאן ליסודות תפיסת רמב"ן, שמצויים במקומות רבים בכתביו, במיוחד בפה"ת, ויקרא יח 25, שהוא כעין מאמר על ארץ ישראל והמצוות. לפי רמב"ן ארץ ישראל היא 'אמצעות הישוב [מרכז העולם]', 'נחלת ה', מיוחדת לשמו', ובה הוא מבקש לשכון. לכן 'כל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה'. המצוות כולן הן 'משפט אלוהי הארץ', והן מחייבות רק בארץ. 'הארץ התחתונה' (ארץ ישראל), מכוננת אל 'הארץ העליונה', הן הספירות (בראשית א 1). בטבור 'הארץ התחתונה' נמצא המקדש, המכונן כלפי 'בית המקדש של מעלה' ('הארץ העליונה'). האזיומורפיות בין עליונים לתחתונים, המסתייעת מקיום המצוות, מכוננת את 'כוח הקיבול' של הארץ והמקדש, ה'מושכים' את האלוהות לארץ. לפי רמב"ן שכינה בארץ (במקדש) 'צורך גבוה', ראו: פה"ת, שמות מו 29, (שוב, בעקבות ראב"ע): 'לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון

הזיקה בין ארץ ישראל לנבואה ולמקדש, ובין לבין ידיעת סודות האלוהות היינו הקבלה, אינה מפורשת בדברי רשב"א בסי' צד בעניין הסתמכות מעיינות 'החכמה' והשגבת טעמי המצוות, ברם, היא נזכרת במקומות אחרים בכתביו, למשל בתשובתו 'על דבר הנביא מאוילה', שנכתב מפיו ספר 'פלאות חכמה', שעניינו סודות עליונים כעין נבואיים. 'כל זה', כותב רשב"א, 'הפך הקבלה שקיבלנו מפי חכמי האמת, שאין הנבואה שורה בחוצה לארץ'.⁹⁸ זאת ועוד, בפסקה האחרונה של סי' צד ובכתבים אחרים, למשל בפה"ג, הוא רומז לזיקה האמיצה בין המצוות כולן, ובכללן איסורי עריות, לבין ארץ ישראל.⁹⁹ הוא קרוב בעניין זה לתפיסתו הקבלית של הרמב"ן, אלא שכדרכו הוא סותם ולא מפרש.

יחד עם זאת, יש הבדל יסודי בין רשב"א לבין הרמב"ן ומקובלים אחרים. לפי הרמב"ן ומקובלי גירונה, הקבלה וטעמי המצוות הקבליים הם כשאר החכמות, שידיעתן אינה טעונה דרגת נבואה או רוח הקודש. לידם הקבלה נודעה לאבות בנבואה ולמשה בסיני (יחד עם התורה), ברם משהתגלתה כל אדם יכול ללומדה.¹⁰⁰ בעיני מקובלים אלה הידע הקבלי אינו שונה מידע אחר שנמסר בהתגלות, כגון טעמי המצוות ודברי הנביאים, שאין מניעה שבני אדם רגילים, ובוודאי חכמים בעלי הכשרה, ידעו אף בגלות.¹⁰¹ בשום מקום הם לא תיארו את החורבן ואת 'עוון הדור' כמסכים המסתירים את התיאוסופיה הקבלית.¹⁰² רשב"א לעומתם כותב כי הקבלה,

בתוכם [...] ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר שכנה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב: "ישראל אשר כך אתפאר" (ישעיהו מט 3), וראו פה"ת: ויקרא כו 12 (מהד' שעוועל, עמ' קפו), בראשית כד 2, ולורברבוים, קבלת הרמב"ן על האדם בצלם אלהים (לעיל הערה 45), סעיף ט.

98 שו"ת, ח"א, סי' תקמ"ח, מהד' דימיטריובסקי, סי' לד, עמ' קה. הנביא מאוילה, ר' נסים, היה אדם פשוט ש'זה ד' שנים החל רוח ה' לפעמו, פעם בהקיץ, פעם בחלומי, ומלאך דובר בו, ואת שמו הגיד לו, וכי כתב לו ספר כ"ג ידות של נייר, וקרא אותו פלאות חכמה' (שם, עמ' ק). 'רוח ה' האמורה כאן אינה הגדת עתידות אלא חכמת האלוהות. רשב"א טוען כי בניגוד לעתידות ספציפיות, שאפשר שיתגלו לאדם פשוט, הרי 'לא נשמע ולא נהיה כזה, שיכתוב מלאך ספר גדול ממולא כל חכמה כזה לשום אדם מימות אדם הראשון ועד עתה [...] ענין זה יבהלני, שיהא איש לא חכם ולא יודע ספר ולא שמש תלמידי חכמים [...] שיכתוב [...] דברים גדולים כאלה' (שם, עמ' קב). על פרשה זו ראו בער, תולדות היהודים (לעיל הערה 13), עמ' 165.

99 ראו להלן הערה 130.

100 על התגלות הקבלה לאבות ולמשה בסיני ראו: ר' עזרא, הקדמה לפירוש שו"ש, מהד' שעוועל, עמ' תעח-תעט, ובהקדמת הרמב"ן לפה"ת, וראו: O. Yisraeli, 'Jewish Medieval Traditions Concerning the Origins of the Kabbalah', JQR 106 (2016), pp. 21–41.

101 ר' עזרא כותב (הקדמת פירושו לשה"ש, כתיב הרמב"ן, מהד' שעוועל, עמ' תעט), כי חכמת הקבלה הועברה מדור לדור, 'מן הזקנים לנביאים ומהנביאים הועתק לאנשי כנסת הגדולה [...] ואחר כך נתגלגל החכמה לאנשי המשנה, ומן אז שחרב בית אלוהינו והחכמים נדלדלו [...] והגלות הולך וחזק, והצרות מתמידות ומתחדשות ובאות, ואין מורה דעה ואין מבין שמועה, פסקה החכמה הזאת מישראל, אבדה החכמה, אבדה התורה עמה ואין יודע פירושה וקדושיה ומדרשיה וטעמי מצותיה'. התיאור הזה של אוכדן חכמת הקבלה הוא מימוני-רציונלי, לא מטפיזי. ר' עזרא, שלא מייחס לעצמו השראה נבואית, משחזר את החכמה שאבדה מדעתו!

102 ראו ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', בתוך: הנ"ל, מחקרי קבלה, ההדיר 'בן שלמה, השלים מ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 7–38 (=ספר ביאליק [תרצ"ד], עמ' 141–162), עמ' 37–38, השוו פריה, ארץ (לעיל הערה 93), עמ' 243–245.

ובעיקר טעמי המצוות הקבליים, טעונים דרגת נבואה (רוח הקודש), ובלעדיהם הם נעלים מן ההשגה. זהו רכיב של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה שהוא משכלל. החטא, החורבן, והסתור הפנים מונעים את ידיעת החכמה הגלומה במצוות על בוריה, ברם שמץ ממנה עשוי, לפי רשב"א, להתנוצץ בגלות ליחיד שבדור. אלא שמחונן שכזה אינו בנמצא. בהמשך התשובה, כשהוא מתייחס לשאלה בעניין הטעם הקבלי ('הרמז') של מצוות שילוח הקן, רשב"א כותב:

ואמנם דע כי אי אפשר לגלות טעמה [של מצוות שילוח הקן] שיש בה לבעלי הקבלה, כי אם יחיד שבדור לשתי סבות. אחת, מצד המוסר, והשנית, מצד המקבל. כי היודעים חן ערך המצוות מעט. ותמה אני אם יש בדור מי שראוי לדבר ליקר תפארת העניינים, ולמיעוט הידיעה בהם, גם המבינים כי יאמרו אליהם – מועטים מן המועטים, לעמק העניינים ודקותם. אך דרך כל אני אומר מדעתי [...]

אם בקטע שנדון לעיל רשב"א מתאר את החורבן והגלות כמסכים בפני ידיעת הטעמים, הרי כאן הוא נתלה בדור הנחות, ורומז בכך ל'ירידת הדורות' לפי פשוטה.¹⁰³ אם בפסקאות הקודמות הוא מטעים את עומק המושג, היינו את נשגבות 'החכמה', הרי כאן, כשהוא מתייחס להשגת טעמי המצוות בדורו, הוא גם מדגיש את 'קוצר המשיג' – הן של המורים ('מצד המוסר') הן של התלמידים ('מצד המקבל'). ברם, הוא חוזר מיד ל'יקר תפארת העניינים' ו'עמקם ודקותם', ולכן איש בימיו לא משיג אף שמץ מטעמי המצוות, גם לא הוא עצמו. כל שרשב"א נכון לומר, ורק 'מדעתי' ו'דרך כלל', הוא שהמצוות 'רומזות באמתות [...] מה אשר לא ימד ולא יספר'. בתשובה בדבר הנביא מאוילה הוא מעיר על התמעטות הדורות בעניין ידיעת 'החכמה' כבר בדורות התנאים: 'ועוד, אין הדור ראוי לכך, ואף בתלמידי הלל הזקן, שהיו קדושי עליון, גדולים בחכמה ובחסידות, אמרו ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, אלא שאין הדור ראוי לכך. ואפשר שדורו של הלל ותלמידיו החסידים לא היה ראוי ודורינו זה ראוי?' כפי שנראה להלן, בס' שסו רשב"א כותב כי גם התנאים והאמוראים (לבד מיחידים סגולה שבהם) לא ידעו את הטעמים.¹⁰⁴

103 על עזיבת המצוות בספרד בימי הרמב"ן והרשב"א ראו: ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה, אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 213-214, ובהפניות הביבליוגרפיות שם, הערה 113.

104 התפיסה על אודות ירידת הדורות בעניינים רוחניים רווחה בקרב תלמידי רשב"א, ראו למשל: דרשות ר' יהושע אבן שועיב (מהד' מצגר), ירושלים, תשנ"ב, כרך ב, עמ' שצז, על 'גילוי אליהו': 'וקבלה בידינו שאף בזמן הגאונים ז"ל היה נראה [אליהו], ובזמן הראב"ד שמענו שנגלה לו, ומה שלא נגלה לנו עתה הוא מחסרון הדורות, ושאין ראוי שום אדם בעוונותינו לכך'.

12. 'וכלל כל המצות תלוי בשלושה דברים: בפה, בלב, ובידיים'

לאחר שהעמיד על מכונה גרסה משוכללת של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה פונה רשב"א להאיר היבטים נוספים של ההצעה כי 'כלל המצות הם בגוף ורומזות אמת בנפש':

וכלל כל המצות תלוי בשלושה דברים: בפה, בלב, ובידיים. רצה לומר אברים שבהם פועל האדם.

בפה – שהוא כלי ההוראה, רצוני לומר שמלמד ומורה דרכי השם ומצותיו לאחרים, והוא שנצטוונו 'ושננתם לבניך ולמדתם אותם את בניכם' (דברים ו 7), מלבד שנצטוונו בעצמנו בדבור בהם, והוא אמרו: 'ודברת בס'. וממנו פתח החכמה כדכתוב: 'פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות' (תהלים מט 4). ואמרו במדרש: 'מפיו דעת ותבונה' (משלי ד 6) שהוא נותן פתחון פה לאדם, שנאמר: 'מי שם פה לאדם' (שמות ד 11).

ובלב – שהוא כלי הבחינה שנצטוונו בה, דכתיב: 'וידעת היום והשבות אל לבבך' (דברים ד 39) וגומר. ובו נבחן בכוונות התורה ומצפונה. והידיים – שנצטוונו במעשה הכולל חלק אחד גדול מן המצות. והוא אמרו: 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשות' (דברים ל 14). והם [הפה, הלב, והידיים] כנגד החכמה והתבונה והדעת. החכמה כנגד הפה, כדכתוב: 'פיה פתחה בחכמה' (משלי לא 26). והתבונה כנגד הלב המתבונן ומוציא דבר מתוך דבר, וכתוב: 'והגות לבי תבונות' (תהלים מט 4). והדעת כנגד הידיים, רצוני לומר כלי המעשה שמגלים ומודיעים הציור שצייר הלב. וכתוב: 'כל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשות' (שמות לו 1).¹⁰⁵

'כלל כל המצוות', מטעים רשב"א, קשורות ('תלויות') לשלושה: לפה, ללב, ולידיים. אלה הם 'אברים שבהם פועל האדם'. הם חלק מן הגוף ברם, בה-בשעה הם כלים של הנפש, שבתורם מעצבים אותה: 'הפה' הגופני הוא כלי לשינון ולהוראה, שהם פעולות גופניות, ברם, יסודן נפשי-שכלי. זאת ועוד, השינון וההוראה של המצוות וההלכות המעשיות, 'הפשטים' ו'פירושיהם' כלשונו לעיל, הם 'פתח חכמה', כלומר תנאי להבנת הרמזים החבויים במצוות; 'הלב' הפיזי הוא 'כלי הבחינה שנצטוונו בה', כלומר איבר חשוב ('מוציא דבר מתוך דבר'); אף הידיים, כלומר 'כלי המעשה' המקיימים את המצוות, הן גילוי גופני-חיצוני של 'הציור שצייר הלב'. באברים האלה גוף ונפש הם צדדים שונים של אותה המטבע. המהלך הדרשני הזה של רשב"א מושתת על האחדות הפסיכו-פיזית של האדם – 'מצוות הגוף' (הנעשות באברי הגוף) הן ביטוי של הנפש, היינו של הרוח-התודעה ('רומזות בנפש').¹⁰⁶ מבנה המחשבה הזה עומד, לפי רשב"א, ביסוד הכתוב בדברים ל 14: 'והוא אמרו: "כי קרוב אליך

105 מהר"ד מיטרובסקי, עמ' פה, שורה 29 ואילך, למקבילות של הדרשה הזו בספרות ימ"ב ראו הערותיו שם.

106 הרמב"ן מרבה להדגיש את האחדות הפסיכו-פיזית של האדם, ואת ההדדיות בין גוף לנפש, ראו, למשל, תורת אדם, כתבי הרמב"ן, ב, מהר"ד שוועל, עמ' שו.

הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו" (דברים ל 14) [...]. לפי פשוטו, פסוק זה מבטא את ההכרה כי למצוות כולן טעמים מוסריים-תועלתיים, שווים לכל נפש. כך פירשו הרמב"ם (במורה הנבוכים ג, לא), ורבים אחרים.¹⁰⁷ רשב"א מרחיק את הכתוב ממובנו הפשוט.

הדרשה על דברים ל 14 כי כלל כל המצוות קשורות 'בפה, בלב, ובידיים [במעשה]', משמשת את רשב"א גם בסי' שסו שיידון להלן, ובפה"ג, ברכות ח ע"א.¹⁰⁸ בכל מקום היא מותאמת להקשר, ברם גרעינה הרעיוני הבסיסי נשמר.¹⁰⁹ יש בכך כדי ללמד על חשיבותה בתמונת עולמו. בדרשה הזו אין כל יסוד קבלי.¹¹⁰ היא מייחסת להצעת השואל כי 'כלל המצוות בגוף ורומזות בנפש' מובן שונה מזה הקבלי-ה'ספקולטיבי' שניתן לה בתחילת התשובה ולאורכה. נראה כי רשב"א שילב את הדרשה הזו בסי' צד כדי לטשטש את הרמזים הקבליים שבאים לפניה ואחריה. היא משווה לתשובה חזות תמימה ומסייעת בהסוואת יסודה הקבלי.¹¹¹ הדרשה הזו גם ממנת את האופי האינטלקטואלי-הספיריטואלי של הפירוש הקבלי של ההצעה כי מעלת המצוות היא החכמה העליונה הרמוזה בהן ליחיד סגולה. הדרשה קושרת אמנם את מעשה המצוות לתודעה ולנפש ואולם היא מדגישה את צדדיהם הגופניים-המעשיים.

יחד עם זאת, גם בדרשה הלא-קבלית הזו רשב"א משלב הערה לגבי טעמי המצוות הנשגבים. הלב, הוא כותב, 'בוחן' את 'כוונות התורה ומצפניה', היינו את טעמי המצוות. מלשונו שבתחילת התשובה בדבר ה'ענינים הנכבדים הצפונים בתוך המצוות' עולה כי כוונתו לטעמים הקבליים. בצדק העיר כאן דימיטרובסקי כי רשב"א 'מצמצם את העיון במצוות לדרך הסוד' בלבד.¹¹² החשיבות של ידיעת הטעמים הנשגבים, שהיא כאמור אחד משלושה הדברים שהמצוות תלויות בהם, נרמזת לפי

107 למשל ראב"ע בפה"ת, שם, וראו: י' לורברבוים, "רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאסור כל משמעות", על השגבת טעמי המצוות – עיון במורה הנבוכים חלק ג, לא', דעת, 77 (2014), עמ' 17-50.

108 פה"ג, מהד' פלדמן, עמ' כג: 'ואמרם כאן תורה וגמילות חסדים ותפילה, כי הם כוללים שלושת החלקים שהם כלי העבודה, והם הפה והלב והמעשה, כדכת' [...] בפיו ובלבבך לעשותו', התורה וגמ' ח הם הפה והמעשה, והתפילה היא הלב'.

109 לפיכך, קשה להכריע אם היה לדרשה הקשר מקורי.

110 השו: דרשות ר' יהושע אבן שועיב, יתרו קראקא של"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ט, כו ע"ד, וראו הפניות במהד' דימיטרובסקי, עמ' פו, שורה 38, ד"ה: 'החכמה'.

111 אפשר שאת ההשראה להקבלה בין 'הפה, הלב, והידיים' לבין 'הדיבור, המחשבה והמעשה' שאב רשב"א מן הרמב"ן. בפה"ת, ויקרא א 9 הרמב"ן מבקר את הטעמים הסוציו-היסטוריים של הקרבנות שמציע הרמב"ם במורה, ומציע להם טעם פשוט משלו: 'כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן' וכו'. לטעם הפשוט הזה הרמב"ן מצרף טעם קבלי: 'ועל דרך האמת, יש בקרבנות סוד נעלם [...] שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהיך [...]'. וראו גם להלן הערה 248. גם ההשוואה לרמב"ן מלמדת כי בדרשת רשב"א אין יסוד קבלי. דרשה קרובה לזו של רשב"א ('כלל כל המצוות תלוי [...] בפה, בלב, ובידיים') מצויה גם אצל רבי אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד התורה, מהדורה מדעית מבוארת, מאת י' כהן בהשתתפות א' סימון, רמת גן תשס"ב, השער השביעי, עמ' 132-131, השו: פירוש ראב"ע לשמות כ 1-2. השו עוד: ר' בחיי, פה"ת דברים ל 14, ודרשות הר"ן, דרוש חמישי, מהד' פלדמן, עמ' עב.

112 הערות לשורות 35-36.

רשב"א בלשון דברים (ד 39): 'וידעת היום והשבת אל לבבך'. ואולם מאחר שסבר כי רק יחידי סגולה מסוגלים להבין משהו מהם, את ידיעתם מחליפה ההכרה בעצם קיומם. התמורה הזו, שרק נרמזת בתשובה צד, מוטעמת בתשובה שסו, שתידון להלן. בדרשה על דברים ל 14 מסתיימת התייחסותו של רשב"א להצעה כי 'המצוות בגוף ורומזות אמת בנפש'. שלוש הפסקאות הקצרות שבחלקה השני של התשובה הן מענה לשאלות ספציפיות שנוגעות אף הן לענייני המצוות. רשב"א משתמש בהן כדי להנהיר את השקפתו כי טעמי המצוות כולן הם חכמה 'אלוהית' נשגבת הנרמזת ליחידי סגולה בלבד. עיקרי דבריו כבר נדונו לעיל. להלן אוסיף עליהם כמה הערות.

13. הרמז הקבלי של מצוות שלוח הקן: אזוטריות פוליטית-חינוכית ואזוטריות מהותית

לשאלתו בדבר משמעות הטענה כי המצוות הן בגוף אך רומזות אמת בנפש צירף, כאמור, השואל בקשה להבהרת 'הרמז', היינו הטעם הקבלי, של מצוות שילוח הקן, כלשון רשב"א: 'ועל ענין הפרט שבא בכתבך הרמז על מצות שלוח הקן, ורמזת אתה עליו שבעים פנים לתורה'.¹¹³ השואל ביקש ככל הנראה שהרב יבאר לו את הרמז הקבלי של רמב"ן למצווה הזו בפירושו לתורה, דברים כב 6. הערת השואל כי 'שבעים/שני פנים לתורה' מתייחסת הן לטעם הפשוט, המוסרי, שרמב"ן מציע שם למצווה זו (ולמצוות בכלל), ולטעם הקבלי שעליו הוא שואל.¹¹⁴ כבר הערתי לעיל כי שילוח הקן היא מן המצוות הראשונות שיוחסה להן משמעות קבלית. כך כבר בבבביר, שאת רמזיו המעורפלים רמב"ן מצטט.¹¹⁵ כדרכו, רשב"א נמנע מלענות. הוא רומז ל'ירידת הדורות' כמסך החוצץ בפני השגת הטעמים, וכי אין בדור 'מבין' שיכול 'למסור' ושראו 'לקבל', ורק מבהיר 'מדעתו' כי 'החכמה והאמונה' האינסופיים רמוזים ב'מצווה ההיא' ובמצוות כולן ליחידי סגולה בלבד. הוא עצמו אינו נמנה עמם,

113 מהד' דימיטרובסקי, עמ' פו, שורה 43. נוסח הפנים שם הוא 'שבעים' ברם, בכמה כת"י הנוסח הוא 'שני' או 'ב'. מצד המשמעות נראה כי אין הבדל של ממש ביניהם. רמב"ן משתמש בצירוף המדרשי 'שבעים פנים לתורה' בפה"ת בראשית ח 4, ובצירוף 'שני פנים' למשל: שם, שם, יד 19; וראו שם, לו 17: 'אבל הכוונה להם כי האיש גבריאל אשר הגיד לו, הגיד אמת, ואמר לשון משמש לשני פנים, ושניהם אמת, והוא לא הבין הנסתר בו, והלך אחר הנגלה ממנו'.

114 בבקשה הזו משקפת את העניין הרב ברמזיו הקבליים של הרמב"ן בפה"ת, שהניע כתיבת ספרי ביאורים בימי הרשב"א, ובעיקר בדור תלמידיו, השו"ת ישראלי, מוקדם ומאוחר (לעיל הערה 42), עמ' 482, שסבור שהם החלו להכתב כבר בימיו של רמב"ן, ברם, ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 327, ובהערה 71. רשב"א התנגד לביאורים האלה, וסירב לענות לשואלים שביקשו ממנו להנהירם, ראו עוד שו"ת הרשב"א, ח"ג, סי' יג (מהד' דימיטרובסקי, סי' ו, עמ' טו-טז).

115 אפשר שהפרשנות המיסטית למצווה זו קשורה למדרש בבבלי ברכות לג ע"ב, ראו כ"ץ, מגעים (לעיל הערה 28), עמ' 15. לדין בטעמי המצווה ראו: 'תבואה', שילוח הקן – על יחס בין טעם המצווה לבין דיניה', בתוך: מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, רמת גן תשנ"ד, עמ' 121-142, לטעמיה הקבליים ראו שם, עמ' 133-142.

ועל כן אין בכוחו לבאר את הרמז שבמצוות שילוח הקן.¹¹⁶ הוא מציע לשואל להתפלל אתו כדי ש'נפלאות התורה', היינו סודות האלוהות, יתגלו לעיניהם. הפסקה רצופה הרמזים למשנת חגיגה,¹¹⁷ ולמוטיבים קבליים ('תפארת העניינים', 'חן ערך המצוות'), שנועדו להדגיש את נשגבות הטעמים. גם כאן האזוטריות מוסטת מענייני מעשה בראשית ומעשה מרכבה לטעמי המצוות.

האזוטריות שרשב"א משכלל לאורך תשובה צד היא מהותית. ואולם לשונות הפסקה הזו מבטאות גם אזוטריות חינוכית-פוליטית: 'אי אפשר לגלות טעמה' הקבלי של מצווה בגלל 'מיעוט הידיעה בהם' 'לעמק העניינים ודקותם', כלומר מחמת החשש שקורא ממוצע יטעה בהבנתם ויגיע לידי כפירה. הן תואמות לשונות שנקטו ראשוני המקובלים ובהם רמב"ן, כשהטיפו להסתרת 'החכמה' מטעמים חינוכיים-פוליטיים.¹¹⁸ במקומות אחרים בכתביו רשב"א מדגיש את הצורך להסתיר רעיונות תיאולוגיים בשל שיקולים פדגוגיים-חברתיים.¹¹⁹ אלא שמסקנת הפסקה הזו ('המצווה היא רומזת באמתות [...] מה אשר לא ימד ולא יספר') והקשרה בסי' צד מלמדים כי רשב"א נזקק ללשונות אלו לא רק כדי לקבוע כי טעמי המצוות הקבליים נסתרים מן ההמון אלא כדי לתמוך בטענתו כי הם נעלים מן ההשגה.¹²⁰

14. האבות בחכמתם קיימו המצוות

פרט נוסף שעל אודותיו מבקש השואל התייחסות היא טענה שמקורה במדרש ורווחה אצל ראשוני המקובלים כי האבות קיימו מצוות קודם מתן תורה:¹²¹

ולענין מה שאמרו כי קיים יעקב תרי"ג מצוות, ונרמזו במלת: 'עם לבן גרתי [תרי"ג]' (בראשית לב 5).¹²² והוקשה לך: היאך קיימם ועדיין לא נצטוו? ועוד, שהרי יעקב נשא שתי אחיות.

116 בהקדמה לכתר שם טוב, הציע שם טוב אבן גאון ביאור לרמז הקבלי של הרמב"ן למצוות שילוח הקן, שאותו, לטענתו, שמע מרשב"א על פה, ראו להלן הערה 232. בתשובה אחרת רשב"א מסרב להשיב לאבן גאון ששאל בעניין סוד העיבור הקבלי, ראו לעיל הערה 73.

117 זו פרפרזה על משנת חגיגה ב, א: 'ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו'.

118 ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 319-332.

119 ראו למשל דיונו שו"ת הרשב"א, ח"ד, סי' לא (מהד' דימיטרובסקי, ח"א סי' לב, עמ' צ). רשב"א נשאל שם: 'אחר שתגמול המצוות והעבירות עיקרו בנפש בעולם הנשמות, מפני מה לא נתפרש בתורה מהות השכר והעונש בעולם הבא?', הוא משיב: 'שאלה זו אינה מאיש חכם כמוך. וכי רוצה אתה שתחבר לך התורה ספר הנפש ומהותה עד שתדע מהו מהות הנפש, ואח"כ תחבר ספר אחר כיצד אפרש (צ"ל: אפשר) לנפש להתעדן בעדן השגת המושכלות, עד שתבארהו לתינוקות? [...] ואלו אמרת למתחיל בקריאת התורה כאשר תלמדהו קריאת המקראות, באמת יתבלבל דעתו. ותחשוב להועילו, ותעבדהו (צ"ל: תאבדהו) באמת. שאפילו עכשיו אסרו, שלא לגלות כבשוננו של עולם, רק לחכמים המשכילים ובעלי עצה'.

120 תמיכה לקריאה הזו הם דברים שרשב"א כתב בתשובה בדבר הנביא מאוילה שצוטטו לעיל.

121 ראו למשל ר' עזרא, פירוש שה"ש, הקדמה (מהד' שעוועל, עמ' תעו), ורמב"ן, פה"ת, בראשית כו 5.

122 זו דרשת ר' משה הדרשן בבראשית רבתי (מהד' ח' אלבעק, ירושלים, תשכ"ז), עמ' 145, השוו בפסיקתא זוטרא (לקח טוב) בראשית לב, ד"ה: 'עם לבן גרתי'. השוו רמב"ן, פה"ת, במדבר כו 13, וראו: יהלום, בין גירונה (לעיל הערה 103), עמ' 308.

רשב"א משתמש בשאלה הזו כדי לזרות אור נוסף על תפיסתו בעניין טעמי המצוות. תורף דבריו שנדונו לעיל הוא ש'האבות הגיעו ברוב חכמתם' אל התיאוסופיה הקבלית והסיקו ממנה את תרי"ג המצוות ואת ההלכות הנמשכות מהן על פרטיהן.¹²³ רשב"א תומך את דבריו במדרשים ומייחס להם משמעות קבלית. כך אברהם, ש'שתי כליותיו מביעות לו חכמה כשני מלמדים' (לפי בראשית רבה סא, א), ידע וקיים את כל המצוות, 'וכן כל האבות'. גם 'יהודה המקובל מאבותיו קיים מצות ייבום אף על פי שעדיין לא נצטוו עליה, וציווה בה לבנו באותו הלשון בעצמו שציוותה התורה, וזה מן הצד שאמרתי'.¹²⁴ ההערה הזו מבוססת על לשון בראשית לח 8: 'ויבם אותה', על המדרש בבראשית רבה (פה, ו): 'יהודה התחיל בייבום',¹²⁵ ועל ביאורו הקבלי של הרמב"ן בפירוש התורה, המושתת על 'סוד העבור' הקבלי: 'אבל העניין [מצוות הייבום] סוד גדול מסודות התורה בתולדות האדם'.¹²⁶ הלשון: 'יהודה המקובל מאבותיו' היא דו-משמעית: יהודה קיבל את מצוות הייבום מיעקב אביו, והוא מקובל שהבין את טעמה ה'נכבד'. בעוד רמב"ן חושף משהו מן הסוד רשב"א מתנסח בלשון מעורפלת שלא מסגירה דבר.

האבות, לפי רשב"א, ידעו, כאמור, את החכמה האלוהית על בוריה וגזרו ממנה את המצוות וההלכות כולן. לעומתם, המקובלים-המחוננים, יחידה הסגולה של הדורות מאוחרים, מתבוננים במצוות ומשיגים דרכם שמץ מן החכמה. ואילו עבור היהודי הפשוט, אף תלמיד חכם, הטעמים הם מעבר להשגה. הטענה כי האבות ידעו את חכמת הקבלה וגזרו ממנה את כל המצוות וההלכות אינה מקרבת את טעמי המצוות לקורא הממוצע. להיפך, היא כעין אפוזיאווה של האבות, כלומר העלאתם לדרגת מלאכים, ובסי' שסו: אף למעלה מהם. מעלתם האבות, לפי רשב"א, אינה נבואה או דבקות באל. מה שהופך אותם ואת 'יחידה הדור' ל'אלוהיים' הוא ידיעת טעמי המצוות. האלהת האבות היא כאן אמצעי להשגבת טעמי המצוות. ואולם אם האבות ידעו וקיימו את המצוות כולן כיצד יעקב עבר על איסור עריות כשנשא שתי אחיות? רשב"א משיב:

ועל אשר נשא יעקב שתי אחיות, דע שהתורה נכונה על שלושה עמודים: האחד זמן, והשני מקום, והשלישי כלים.

הזמן – לא כל הימים אסורים במלאכה כשבת וכיום טוב, ולא אסורים בחמץ כפסח [...]

והמקום – שלא בכל מקום חייבין בתרומות ובמעשרות ואסורין בטבל כארץ ישראל, ולא חייבין בקרבנות כבית הבחירה.

123 ראו לעיל סעיף ב4.

124 מהד' דימיטרובסקי, עמ' פח, שורות 62-64.

125 מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1038.

126 פה"ת, בראשית לח 8, ד"ה: 'ויבם אותה', מהד' שעוועל, עמ' ריד-רטו, וראו: מ' אידל, 'פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוגיה במאה ה'ג' ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה (מאמר ראשון)', דעת, 72 (תש"ע), עמ' 5-49.

והכלים – לא בכל דבר יוצאין תמורת הלולב והאתרוג, ולא כל דבר מקריבין כבקר וצאן תורים ובני יונה, ולא ראוי להקריב ככהן. ואיני יכול לפרש יותר, ומשכיל על דבר ימצא.¹²⁷

הרצאה זו על אודות 'שלושה עמודים שהתורה נכונה עליהם' היא יוריספרודציה כללית, שבמקום אחר רשב"א העיר עליה כי היא 'מושכל ראשון' ש'כל הנמוסין והנהגת המדינה', גם משפטי הגויים, בנויים עליה.¹²⁸ אלא שאין בה תשובה ברורה לשאלה כיצד יעקב נשא שתי אחיות. ההבחנה בין זמן, כלים ומקום (והדוגמאות הפשוטות הממחישות אותה) רומזת 'למשכיל' להשקפתו הקבלית של הרמב"ן כי המצוות כולן, ובכללן איסורי עריות, תלויות בארץ ישראל, היינו ב'מקום'. בפה"ת, בראשית כו 5, כותב הרמב"ן:

והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כלה ברוח הקדש, ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה. ושמירתו אותה היה בארץ בלבד, ויעקב בחוצה לארץ נשא האחיות, וכן עמרם, כי המצות – 'משפט אלהי הארץ' הן, אף על פי שהוזהרנו בחובת הגוף בכל מקום (בבלי קדושין לו ע"ב). וכבר רמזו רבותינו הסוד הזה (בספרי דברים, פסקא מג), ואני אעריך בו בעזרת השם.

הפסקה הזו בפה"ת לרמב"ן היא כעין דגם לשתי הפסקאות האחרונות בסי' צד. בפה"ת, ויקרא כח 25 הרמב"ן מרחיב קמעה:

וזו היא מצות יעקב אבינו לביתו ולכל אשר עמו בשעת ביאתם לארץ (בראשית לה 2): הסיירו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו. והשם לו לבדו נתכנו עלילות, שמתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ, כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ ובזכותו לא ישב בארץ עם שתי אחיות, והיא הייתה הנישאת באיסור

127 על קטע זה ראו גם שו"ת הרשב"א, מהד' דימיטרובסקי, סי' לו, ו, עמ' קמח, שורות 17-21.
128 ראו: תשובות הרשב"א, מהד' דימיטרובסקי, סי' לו [1], עמ' קמח, שורות 17-21: 'התורה האמתית יש לה על כל פנים תכליות שלושה, האחד זמן והשני מקום והשלישי כלים', ורשב"א מוסיף: 'ולא תורתנו הקדושה השלמה, המחויבת מן החכמה העליונה לעניינים מכוונים אלוהיים בלבד היא בנויה על השלש האלה אלא אף הדתות כולן בכללן, וגם הנמוסין והנהגת המדינות אי אפשר להן בלתי זה, וזה מושכל ראשון'. כוונת רשב"א היא כי כמו חוקים וכללים בכל מערכות המשפט, מצוות והלכות מסוימות חלים בזמנים מסוימים (כגון שבת, חמץ בפסח, החובה לצום ביום כיפור), במקומות מסוימים (ביכורים ותרומות ומעשרות הן מצוות התלויות בארץ), ומתבצעים בכלים, כלומר בעצמים, מסוימים (כגון: לולב ואתרוג).

האחווה. ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם, ולא נגע בה בארץ כלל, מפני העניין שהזכרנו [...] ואין רשות לפרש בעניין הארץ יותר מזה.¹²⁹

לתפיסה הקבלית הזו, ולתשובה הכלולה בה, רומז רשב"א בכותבו: 'זה מקום – שלא בכל מקום חייבין בתרומות ובמעשרות [...] כארץ ישראל [...] ומשכיל על דבר ימצא'.¹³⁰ אלא שדבריו, הנעדרים במכוון מינוח קבלי, מעורפלים כל כך עד שספק אם קורא 'משכיל' שאינו מכיר את דברי הרמב"ן האלה שבפה"ת 'ימצא' בהם תשובה.¹³¹ דומה שהמשפט המסיים את תשובה צד: 'ואיני יכול לפרש יותר [...]', מכון גם לתפיסתו הקבלית על אודות טעמי המצוות המוצעת לאורכה.

בתשובה צד מציע רשב"א ביטוי משוכלל של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. היא אורגת יחדיו את גרסת ההתנוצצויות עם גרסת קצה הקרחון, ואת שתיהן יחד עם גרסת יחידי הסגולה וירידת הדורות. מהות המצוות היא 'החכמה', כלומר התיאוסופיה הקבלית, שהיא מעבר להשגת בשר ודם ומתנוצצת ל'מחוננים', הרי הם המקובלים היחידים שבדור, מבעד לפרטי המצוות. תימוכין להשקפתו מביא רשב"א מכתובים כגון תהלים קיט 96: 'לכל תכלה [...] רחבה מצותך מאוד', 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (שם, שם 18), וממדרשים, שלפי פשוטם אין להם ולא כלום עם טעמי המצוות, ובמיוחד לא עם התפיסה כי הן מעבר להשגה. חלקם, כפי שראינו, מבטאים השקפה הפוכה.

השגבת טעמי המצוות הקבליים משולבת בתשובה צד בהמעטת דמותם של 'פשוטי הטעמים'. כבר בפסקה הראשונה של התשובה מטעים רשב"א כי בעוד שלטעמים הנשגבים 'אין תכלה', 'פשוטי הטעמים אינם תכלית'. ההכרה כי המצוות נמשכות מחכמה 'עליונה' אינה מתיישבת עם טעמים פשוטים וארציים. לשון אחר, דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מבליעה הסתייגות מטעמים שווים לכל נפש. ההמעטה בערכם של הטעמים הפשוטים מפורשת בשו"ת, ח"ד, סי' רנג, שיידון בסעיף הבא.

129 וראו גם פה"ת, דברים יא 18.

130 רשב"א רומז לתפיסת ארץ ישראל של הרמב"ן בכמה מקומות בכתביו, ראו למשל פה"ג, תענית י' ע"א (מהד' פלדמן, עמ' 50): 'גם על דרך האמת תיקרא ארצנו "ארץ" כי היא ארץ חמדה (ירמ' ג 19), ורצונו ית' בה. וכבר ידעת שארץ ישראל נחלת ה'.' זו פרפרזה של דברי הרמב"ן בפה"ת, ויקרא יח 25. וראו פה"ג, שם, עמ' ע-עא: 'ואחר היות ארץ ישראל שותה בהשגחה מאתו יתברך, בלי אמצעות שליח ממזלות השמים [...] גם "ארץ ישראל שותה תחילה" על צד הכוונה הזו, כי היא מקבלת מן הברכה העליונה, וכל העולם מן השפע הנשפע על המקבלים מן הברכה ההיא, שהם שלוחים להנהיג העולם ולהשקותו'. השו"ר ריה"ל, כוזרי, א, צה; ב, יד. וראו: מ' אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי מוזנח', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 235-251, בעמ' 237.

131 הן הרשב"א הן הרמב"ן מדגישים את האזוטריות החינוכית-הפוליטית של הקבלה בדבר הזיקה בין ארץ ישראל למצוות: 'ואיני יכול לפרש יותר', 'ואין רשות לפרש בענין הארץ יותר מזה' (בהתאמה), אלא שהמקורות האלה מבליטים את ההבדל הדרמטי בין גישותיהם לאיזוטריות – לעומת הרשב"א הרמב"ן הוא כ'הולך רכיל'.

ג. סי' רנג: שלילת טעמים פשוטים

שו"ת הרשב"א, ח"ד, סי' רנג (=מהד' דימיטרובסקי, סי' כט, עמ' פב):

שאלת: שהרמב"ם ז"ל נתן טעם, לאיסור אותו ואת בנו, ולפי שהבהמות בטבען דואגות על בניהם כשרואות ששוחטין את בניהם. וטעם זה אינו מספיק למה ששוחטין זה שלא בפני זה.

לאיסור שבתורה: 'וְשׂוֹר אוֹ שֶׂה, אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בַּיּוֹם אֶחָד' (ויקרא כב 28) נותן הרמב"ם טעם במורה הנבוכים ח"ג, מח (להלן: פרק מח):

כן נאסר לשחוט 'אותו ואת בנו ביום אחד', בתור סייג והרחקה, פן יישחט הולד לנוכח האם, דבר שיש בו צער גדול מאוד לבעל-החיים, שכן אין הבדל בין צער האדם וצער שאר בעלי החיים, מפני שאהבת האם וגעגועיה אליו אינם נמשכים אחר השכל אלא אחר פעולת הכח המדמה, הנמצא ברוב בעלי חיים, כמו שהוא נמצא באדם. דין זה מיוחד לשור ושה, מפני שהם המותרים לנו באכילה מביין בהמות הבית, ושמקובל לאכלם לרוב, ובהם מכירה האם מי הולד.¹³²

הטעם שמציע רמב"ם מוסרי ופשוט – צער בעלי חיים. הוא מטעים כי צער הבהמה נמשך אחר הכוח המדמה 'הנמצא ברוב בע"ח', וכי האיסור 'אותו ואת בנו' ו'ביום אחד' – ולא רק לנוכח האם (שהוא 'את בנו ואותו' דווקא) – בא בתורה בשל סייג והרחקה. בעקבות ההלכה התלמודית מסביר רמב"ם מדוע האיסור מיוחד לשור ושה ('מפני שהם המותרים לנו באכילה מביין בהמות הבית'),¹³³ ורק לאם ולוולדותיה ('ובהם מכירה האם מי הולד'),¹³⁴ תוך שהוא רומז לעיקרון החביב עליו – דרך הרוב ('ושמקובל לאכלם לרוב').¹³⁵

1. 'אל תתן לבך לטעמי המצוות שכתב הרב ז"ל'

השואל מקשה: 'וטעם זה' של רמב"ם 'אינו מספיק' שכן אם 'הבהמות בטבען דואגות על בניהם כשרואות ששוחטין את בניהם' מדוע אסר באותו היום ולא רק 'זה שלא בפני זה'? זו קושיה קלושה שכן תשובתה בפתח דברי הרמב"ם בפרק מח, שמסביר, כאמור, כי ההרחבה 'ביום אחד' היא 'סייג והרחקה פן יישחט הולד לנוכח האם'. אפשר שהשואל לא השתכנע מן הטעם הזה, אלא שנוסח שאלתו מלמד כי ביכר

132 מו"נ, מהד' שורץ, עמ' 635.

133 ברם, ראו חולין עט ע"ב, והלכות שחיטה יב, ח.

134 בבלי חולין עט ע"ב, והלכות שחיטה יב, יא: 'איסור אותו ואת בנו נוהג בנקבות שזה בנה ודאי, ואם נודע ודאי שזה הוא אביו – אין שוחטין שניהן ביום אחד, ואם שחט אינו לוקה'.

135 ראו: מורה הנבוכים ג, לד, וראו: 'לורברבוים, 'הרמב"ם על מוסד החוק ופורמליזם משפטי וגזרת הכתוב', מחקרי משפט, כט (תשע"ב), עמ' 351-390.

להתעלם ממנו, מה שיכול ללמד על מגמתו. אכן, בנקל יכול היה רשב"א להגן על הרמב"ם, אלא שהוא בחר להשתמש בשאלה כדי לבקר את דרכו בטעמי המצוות:

תשובה: אל תתן לבך לטעמי המצוות שכתב הרב ז"ל, כי יש ויש קושיות גדולות, כמעט בכולן.

וגם בזו קושיא, דא"כ נצטרך לומר שהבהמות כבני אדם, מכירין את בניהם, ואפי' לאחר גדלות שאינן כרוכין אחריהם, ושאין האב דואג אלא האם. ובשלוש הקן, אין ההקפדה בשחיטה, ויש ההקפדה בלקיחה, ושיניח האם הדואגת, ויקח הבנים. ושהבהמה דואגת, והחיה אינה דואגת. וחוז' מכבוד הרב ז"ל, אין משגיחין בטעמים האלו. וברוך היודע טעם גזירותיו.

את תשובתו הקצרה פותח רשב"א בביקורת חריפה וכוללת. לא רק טעמו לאיסור 'אותו ואת בנו' אלא טעמי המצוות של הרמב"ם (כמעט) 'כולן' לא עומדים בפני הביקורת, ועל כן ראוי להתעלם מהם ('אל תתן לבך'). על קושיית השואל מערים רשב"א תמיהות נוספות, שהמשותף לכולן הוא אי ההתאמה בין הטעם של הרמב"ם לבין פרטי ההלכה התלמודית: האמנם בהמות מכירות את בניהן כדרך בני אדם, ואף לאחר גדלות כשברור כי הם אינם כרוכים אחרי הוריהם, והרי איסור 'אותו ואת בנו' חל בכל גיל; האמנם הדאגה אינה נחלת האב, והרי האיסור ההלכתי חל רק על האם; מיד בהמשך מזהה רמב"ם את טעם 'אותו ואת בנו' עם טעם מצוות שילוח הקן. הזיהוי הזה מופרך בעיני רשב"א שהרי בעופות מותר לשחוט את האם ואת בניה בור-ביום ולעיניה, ומדוע הקפידה התורה רק על השילוח; ולבסוף, מדוע האיסור הוא רק על בהמה טהורה – חיה טמאה אינה דואגת לבניה?¹³⁶

הקושיות האלה מבססות אצל רשב"א את הטענה הכללית שבפתח התשובה: 'וחוז' מכבוד הרב ז"ל, אין משגיחין בטעמים האלו!' – כשם שטעמו של הרמב"ם לאיסור 'אותו ואת בנו' בטל כך כלל טעמי המצוות שהציע, ועל כן אין משגיחין בהם.¹³⁷ הרבה 'כבוד הרב' אין כאן. להיפך, דומה כי ננקט כאן הכלל: 'כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב' (בבלי ברכות יט ע"ב).

2. 'וברוך היודע טעם גזירותיו'

את התשובה מסיים רשב"א בלשון דרמטית: 'וברוך היודע טעם גזירותיו'. מקור הצירוף 'ברוך היודע' הוא בביטוי הערבי 'ואללה אעלם', והוא לשון קצרה ל'ברוך הוא ה', שהוא

136 איסור אותו ואת בנו אינו מן המצוות שהרמב"ם מפרש ומנמק במורה הנבוכים שלא לפי ההלכה התלמודית ראו: י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 56-66, 177-181.

137 יש שרשב"א מסתמך על טעמי המצוות של הרמב"ם. בפה"ג, ברכות י ע"ב (מהר" פלדמן, עמ' כו), הוא מצטט את טעמו הסוציו-היסטורי של רמב"ם במורה הנבוכים ח"ג, מו: 'מאי דכתיב: "לא תאכלו על הדם [...]" לא נאמר לא תאכלו הדם אלא רק על הדם, והוא כולל לעניינים רבים, הראשונה, שלא יאכל סביבות הדם, וכמו שכתב הרב שהייתה לראשונים עבודה בכך כדי למשוך אליהם את הרוחות כפי דעותיהם המופסדות'. רשב"א משתמש כאן בטעם הרמב"ם כדי להשיב לנוצרים, עיינו שם.

היודע'.¹³⁸ כלומר: לא בשר ודם אלא רק הקב"ה יודע את טעם מצוותיו. הביקורת על טעמו של רמב"ם, ועל כלל הטעמים הגלויים, הפשוטים, מסתיימת אפוא בהשגבת טעמי המצוות. על רקע דברי רשב"א בסי' צד, המטבע 'ברוך היודע' שבסי' רנג הוא רמיזה לטעמים הקבליים הנסתרים, שרק בכוחם לבאר את המצוות על פריטיהן.

יותר משסי' רנג מציע טיעון יסודי ושקול, הוא רטוריקה שמגמתה אידיאולוגית-תיאולוגית: ביטול הטעמים הפשוטים כדי לבסס דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. בקריאה הזו תומכים כמה שיקולים. ראשית, על הקושי שמערים רשב"א קל, כאמור, להשיב. הערת הרמב"ם כי האיסור הוא סייג והרחקה צפתה גם אותן. בין אם תשובתו משכנעת בין אם לאו ביקורת על טעמו צריכה הייתה להתייחס להערה הזו, ברם, רשב"א מתעלם ממנה.¹³⁹ שנית, ולעניינו העיקר, מן הביקורת על טעמו של הרמב"ם מדלג רשב"א למסקנה כי אין ממש בטעמים הפשוטים-הרציונליים-המוסריים כולם, וכי הטעמים האמיתיים של המצווה הזו, ושל המצוות בכלל, ידועים לאל לבדו. ואולם כדי לבסס את המסקנה הדרמטית הזו לא די לדחות את טעמו של הרמב"ם. שומה היה עליו לבחון טעמים פשוטים אחרים – האם עומדים הם בפני הביקורת אם לאו. למשל את הצעת הרמב"ן, המביא את טעם רמב"ם למצוות 'אותו ואת בנו' ולשילוח הקן, ומעיר: 'ויותר נכון בעבור שלא נתאכזר'.¹⁴⁰ אלא שהטעם הזה קרוב לטעם הרמב"ם, ועל כל פנים, הוא מאותו הסוג: בעוד שאצל רמב"ם טעם המצווה הוא צער בעלי חיים, וכנגזרת מכך שלמות המידות של האדם, לפי הרמב"ן טעם המצווה, הנמשך מדימוי רווח (ברם מוטעה) של צער בעלי חיים, הוא רק שלמות המידות.

הביקורת בסי' רנג מופנית אמנם כלפי הרמב"ם, ואולם רשב"א ידע היטב כי קושיותיו על טעמו לאיסור 'אותו ואת בנו' – ויותר מהן, שלילתו את הטעמים הפשוטים של המצוות – יוצאות כנגד גישות מושרשות במסורת. טעם הרמב"ם מובא

138 ראו: ש' אברמסון, 'ברוך היודע', לשוננו לעם, מחזור ל', קונטרס ו-ז (תשל"ט), עמ' 163-165, ובמקורות שמביא דימיטרובסקי, עמ' פב, שורה 9, ד"ה: 'וברוך'. בביטוי זה משתמש גם הרמב"ם, ראו הלכות תשובה ג, ב, שבו משחק לשון על הצירוף הערבי: '[...] ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העונות'.

139 זאת ועוד, נראה כי המתודה של רשב"א בעניין טעמי המצוות היא מגמתית. לצד טעמים ספציפיים יש לכללים הלכתיים טעמים מערכתיים. פרטי ההלכות שאינם מתיישבים (לכאורה) עם הטעם הספציפי של מצווה/הלכה הם ברגיל תוצאת האיוון בין טעמה הספציפי לטעמיה המערכתיים, שלעיתים גוברים על הראשונים. הטענה שטעמי המצוות של הרמב"ם לא מסבירים את כל פרטי ההלכות הותירה את רישומה בדורות שאחרי רשב"א, ראו למשל דברי רדב"ז (1479-1573, ספר-צפת), שכותב: 'והנה הרב [רמב"ם] פתח לנו לבקש טעם על כל המצוות, אלא שיש מקצת מצוות שלא תמצא להם טעם על דרך הפשט [...] ורוב פרטי המצוות אין להם טעם אלא על דרך הסוד [...] (מצודת דוד, זאלקאו תרכ"ו, עד ע"א). וראו גם שו"ת הרדב"ז, ח"ג, סי' תעח: 'כל המצוות יש להם ולמספרם סוד נעלם, והמוסיף והגורע מהם מבטל ומבלבל הכוונה האלוהית'.

140 בפסקה קודמת (שם) מציע הרמב"ן טעם נוסף: 'או שלא יתיר הכתוב לעשות השחתה לעקור המין אף על פי שהתיר השחיטה במין ההוא, והנה ההורג האם והבנים ביום אחד [...] כאלו יכרית המין ההוא'. ראו גם ספר החינוך, מצווה רצד.

למשל בויקרא רבה;¹⁴¹ קושיות רשב"א יפות גם לגבי טעמו הפשוט של הרמב"ן.¹⁴² אכן, דחיית הטעמים הפשוטים מבליעה ביקורת על הרמב"ן, שלמרות התנגדותו הנחרצת לפילוסופיה בכלל ולאריסטוטליות של הרמב"ם בפרט מסכים בפה"ת (דברים כב 6) עם הרמב"ם בעניין הטעמים הפשוטים. ארחיב בנקודה הזו בסעיף ו להלן. העילה בסי' רנג לדחיית טעמי המצוות של הרמב"ם כולם אינה טעם 'בעייתי', כגון: טעם אלגורי או טעם סוציו-היסטורי. רשב"א יכול היה למקד את ביקורתו באחד מן הטעמים הסוציו-היסטוריים הממלאים את פרקי טעמי המצוות ב'מורה'. הוא גם יכול היה לבקר את אחד מן הטעמים האלגוריים (ה'פילוסופיים') שהיו חביבים על פילוסופים יהודים בני זמנו, כפי שעשה במקומות אחרים בכתביו.¹⁴³ את חמת רשב"א מעורר כאן טעם מוסרי שווה לכל נפש, שרבים וטובים שותפים לו. תובנה זו וקודמתה מלמדות על עומק השלילה של רשב"א את טעמי המצוות הפשוטים.¹⁴⁴

ד. סי' שסו: 'אף מלאכי השרת לא ישיגו אותך, והוא שכתוב:
"לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים"

סי' שסו בתשובות הרשב"א (החדשות) אינו מענה לשאלה שהריץ מאן דהו לרשב"א. בסופו נכתב: 'הועתק מפי הרב הגדול שיח' רבינו שלמה בן אדרת, ששלח לבני פרוכניציא'. סי' שסו הוא כעין איגרת שרשב"א שיגר לקהילות יהודי פרוכנס – אפשר שביזמתו ואולי בעקבות פנייתם אליו – שכנראה נקראה בפניהן כדרשה.¹⁴⁵ להלן אכנה את סי' שסו איגרת.

- 141 אמור כז, יא (מהד' מרגליות, עמ' תרמד), ובמקבילות רבות, עיינו שם הערת המהדיר (שורה 4).
- 142 הקושיות על טעם הרמב"ן (שלא נתאכזר) הן: מדוע האיסור הוא רק על האם? מדוע בעופות הקפידה התורה רק על השילוח ולא אסרה לשחוט את האם ואת בניה בו-ביום, ולעיניה? מדוע איסור 'אותו ואת בנו' הוא רק בבהמה טהורה?
- 143 מהד' דימיטרובסקי, סי' לו [ב]-[ג], עמ' קסג-קסד, וראו בהערותיו שם, וכן עמ' קסו-קסז וראו לעיל הערה 32. על ההבדל בין טעמי מצוות פשוטים לבין טעמים פילוסופיים ראו: לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4).
- 144 בסי' רנג מכוון רשב"א את חיציו דווקא אל הרמב"ם, ברם, נמנע מלבקר במישרין את מורו, הרמב"ן. על ההבדל בין יחס רשב"א לפרשנות הפילוסופית להגדה לבין יחסו לגישת הפילוסופים לטעמי המצוות ראו: לורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16).
- 145 ראו: P. Roth, 'Regional Boundaries and Medieval Halakhah: Rabbinic Responsa from Catalonia to Southern France in the Thirteenth and Fourteenth Centuries', *JQR* 105 (2015), pp.72-98. רוט טוען כי למרות הקרבה הגיאוגרפית בין פרוכנס ולנגדוק לבין קטלוניה והקשרים ההדוקים בין הקהילות היהודיות זהותן התרבותית הייתה שונה. כל מרכז הסתמך על מסורותיו ההלכתיות הייחודיות ועל מורי הוראה מקומיים. הוא מעיר כי רשב"א היה יוצא מן הכלל, ומעידות על כך השאלות הרבות שנשלחו אליו מקהילות דרום צרפת, אלא שגם היחסים שלהן עם רשב"א לווי לעיתים באי הבנות שמקורם בהבדלים תרבותיים ופוליטיים. לדיון מפורט ביחסי רשב"א עם קהילות לנגדוק ופרוכנס, בעיקר בהקשר של החרם על לימוד הפילוסופיה, ראו: G. Stern, *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, London 2009.

ביסוד האיגרת עומד מבנה המחשבה שרשב"א משכלל בסי' צד, שלפיו טעמי המצוות נעלים מן ההשגה.¹⁴⁶ יחד עם זאת יש בסי' שסו היבטים שאין בסי' צד, ולהיפך. התשובה והאיגרת משלימות אפוא זו את זו.¹⁴⁷ טיבם של החיים ההלכתיים והדתיות שביסוד קיום המצוות היו מוקד לוויכוח בין קבוצות אידיאולוגיות שונות בפרובנס: בין 'תלמודיים' (המכונים גם 'תוריים') לבין פילוסופים רדיקליים, ובינם לבין מקובלים.¹⁴⁸ הוויכוח הזה עומד ברקע האיגרת.¹⁴⁹ בשונה מסי' צד, שבו, כפי שראינו, רמיזות קבליות, גלויות ובעיקר מוסוות, האיגרת שבסי' שסו נעדרת כמעט מוטיבים קבליים. היעדרם נעוץ בנמענה, הציבור הרחב. רשב"א, כפי שראינו, נזהר מאוד מלדבר בפומבי בענייני קבלה. אלמלא סי' צד ספק אם ניתן היה לזהות את יסודה הקבלי של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה המוצעת בסי' שסו. הנה קריאה צמודה של האיגרת שבסי' שסו. גם כאן, לצד דיון רעיוני (על רקע סי' צד) אעיר גם על היבטיה הספרותיים ועל תחבולותיה הרטוריות.

1. שלילת דתיות הלכתית של ציות ושעבוד

סי' שסו פותח באופן שבו הבינו פילוסופים בקהילות לנגדוק-פרובנס את המאמר התלמודי: 'דבר גדול – מעשה מרכבה, דבר קטן – הוייא דאביי ורבא':

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה וכו', דבר קטן ודבר גדול, דבר גדול – מעשה מרכבה, דבר קטן – הוייא דאביי ורבא (בבלי סוכה כח ע"א).

טועי רוח חשבו כי עשיית המצוות דאביי ורבא נושאים ונותנים בהן הוא 'דבר קטן', שלא עלה ביד המתעסקים בהן אלא שכר עשייתן, לפי שאין בעשייתן

146 שו"ת הרשב"א: החדשות-מכתב יד, ירושלים תשס"ה, סי' שסו, עמ' רלו-רלו, המבוסס על כתב יד אוקספורד 2240. הסימן נדפס קודם לכן, ברם, עם שיבושים, בעין יעקב, סוכה כח ע"א, וכן בסדר רב עמרם, מהר" פרומקין (ירושלים 1912), עמ' 79, ראו הערות המהדיר של שו"ת הרשב"א החדשות, עמ' רלו. על כתבי היד של שו"ת הרשב"א ראו עמנואל, ממזרח (לעיל הערה 12), עמ' 468, הנ"ל, כתבי היד של תשובות הרשב"א (לעיל הערה 14), עמ' 14-15. עמנואל לא עסק בכ"י דנן, שבו שתי תשובות בלבד.

147 סי' שסו לא נכלל במהדורת דימיטרובסקי, אולי משום שחשד שאינו שלו, ברם, מהדירי התשובות החדשות הוכיחו את שיוכו לרשב"א. על סי' שסו העירו: "כ"ץ, 'הלכה וקבלה כנושאי לימוד מתחרים', בתוך: הנ"ל, הלכה וקבלה (לעיל הערה 33), עמ' 70-101, בעמ' 74, הורוויץ (לעיל הערה 20), עמ' 121-125, וד"מ פויכטונגר, תורת המדינה לר' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ז, עמ' 241-243, 253. להלן אציע קריאה אחרת של סי' שסו.

148 על הקבוצות האלה ראו: "היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, א, ירושלים תשי"ד, עמ' 49-46; I. Twersky, 'Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA 1983, pp. 431-459; Idem, 'Religion and Law', S.D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, MA 1974, pp. 69-82.

149 על האפשרות שהאיגרת בסי' שסו קשורה לפרשת החרם על לימוד הפילוסופיה, ראו: שטרן (לעיל הערה 145), עמ' 145, ולהלן.

אלא שקיים בעשייתן מצות הבורא ית', שנתנן לדעת ולצרף דעת ישראל אם יעשו מצותו אם לאו, וכמלך שרוצה לנסות את העם, אם ישלימו רצונו, בין שיש באותה צוה תועלת, בין שאין בעשייתה תועלת זולתי ההוראה שמורה העושה שעושה רצון אדוניו כאשר צוהו. וזהו שכתוב 'כל אמרת אלוה צרופה' (משלי ל 5), ובא בפירושן ז"ל: 'מה איכפת ליה לקב"ה בין שוחט מן העורף לשוחט מן הצואר? לא נתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות'.¹⁵⁰ והטועין חושבין בפירוש 'לצרף בהן את הבריות', לדעת אם ילכו בתורתו ובמצותיו לבד, בין שיש בהן תועלת מצד עצמן אם לאו, ועל זה קראו דקדוקי אביי ורבא בפעולות המצות 'דבר קטן'.

ומזה יצא להן באמת בטול העשייה בכלל המצות, כתפלה ותפילין ובהיתר ואיסור. ואינן נותנין דעתם רק בלימוד ספרי חכמי האומות פילוסופיא וטבע. וחושבים שזה הוא 'מעשה מרכבה' שלא הניח רבן יוחנן בן זכאי. וזה באמת אבדן ומות, וכל האומר כן נבדל מקהל הגולה, ואין לו עסק במצוות.

'טועי רוח' אלה הם יהודים בעלי השקפות פילוסופיות רדיקליות שממוקדים 'רק בלימוד ספרי חכמי האומות פילוסופיא וטבע'. לדידם המצוות וההלכות שבעלי הלכה (דוגמת אביי ורבא) נושאים ונותנים בהן, היא 'דבר קטן' משום שבקיומן 'מורה העושה שעושה רצון אדוניו כאשר צוהו' ותו לא. בניגוד למעשים שיש להן תכלית – ש'שכרם' היא התועלת הגלומה בעשייתן – מקיום המצוות עצמן לא נמשכת, לפי השקפתם, שום תועלת, ושכרן חיצוני להן ('לא עלה ביד המתעסקים בהן אלא שכר עשייתן'). הפילוסופים מייחסים לנאמני ההלכה דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, שלפיה השלמות הדתית היא תודעת שעבוד לאל באמצעות ציות כנוע למצוותיו ('קבלת עול מלכות שמים').¹⁵¹ בפסקה הפותחת את האיגרת רשב"א מקבץ סיסמאות של הלך הדתיות ההלכתית הזו: 'אין בעשייתן אלא שקיים בעשייתן מצות הבורא יתברך', 'שאין בעשייתה תועלת זולתי ההוראה'; 'כמלך שרוצה לנסות את העם אם ישלימו רצונו', "'לצרף בהן את הבריות'", [כלומר] לדעת אם ילכו בתורתו ובמצותיו לבד'.¹⁵² הפילוסופים היהודים האלה מזהים את המצוות עם הרליגיוזיות ההלכתית הזו, מסתייגים ממנה, ונוטשים את המצוות.

150 בראשית רבה מד (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 424).

151 דתיות הלכתית של ציות ושעבוד גורסת שטעמי המצוות (הנוגעים ברגיל לשלמות החברה, המידות והנפש) חותרים תחת אידיאל קיום המצוות 'לשמה' – תחת תודעת השעבוד המוחלט ל'מלכות שמים' – מפני שהם מעוררים את החשש שמא אדם מקיים מצווה בשל תועלתה ולא רק כי האל ציווה. בעוד שלפי דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה טעמי המצוות אינם ידועים, לפי דתיות הלכתית של ציות ושעבוד הטעמים ידועים (ואפשר שהם חשובים ללימוד תורה ולפסיקת הלכה), ברם הם עשויים לפגום בעשיית המצוות. גרסה רכה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד (המצווה במדרש) קוראת להתעלם מטעם המצווה בעת עשייתה, ואילו גרסה חזקה שלה, הרווחת מימי הביניים המאוחרים, שוללת טעמים, וראו: לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 50-53.

152 המובן הפשוט של המדרש שבבראשית רבה הוא שהמצוות נועדו 'לצרף' [לתקן] את עושיהן, כלומר להביאם לכלל שלמות. לפי קריאה זו הציות למצוות הוא אמצעי חינוכי להתגברות על יצרים ותשוקות, שהוא אידיאל אתי. דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, לרבות זו המתוארת כאן

לשון התלמוד: 'דבר קטן – הוויות אביי ורבא' מכוון, לפי פשוטו, ללימוד ולעיון.¹⁵³ ואילו הפרשנות שרשב"א מייחס לפילוסופים אלה מטעימה את העשייה ('חשבו כי עשיית המצוות [...] הוא "דבר קטן"'). ההיסט הזה מבליע את הלך המחשבה הבא: אם תכלית המצוות היא רק 'שעושה רצון אדוניו כאשר צוהו' אזי אין למצוות כל תוכן פנימי. כך עולה, למשל, מן הטענה 'שלא עלה ביד המתעסקים בהן אלא שכר עשייתן', ומן הפרשנות (השגויה) למדרש 'מה איכפת ליה לקב"ה' וכו'. ואולם דתיות הלכתית של ציות ושעבוד אינה שוללת מן המצוות טעמים אלא רק גורסת שלא הטעמים הם המניע לקיימן.¹⁵⁴ רשב"א מודע לכך שכן הוא מעיר דרך הילוכו כי בעיני הפילוסופים אפשר שיש למצוות תועלות ('בין שיש באותה צוואה תועלת בין שאין'), אלא שלדעתו הם סבורים כי דתיות הלכתית של ציות ושעבוד עוקרת מן המצוות טעמים ותכליות. לפי תיאורו הפילוסופים המשכילים נוטשים מצוות ריטואליות כגון: 'תפילה ותפילין, ובהיתר ואיסור'.¹⁵⁵

מן הזיהוי של המצוות וההלכות עם דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מסיקים פילוסופים יהודים כי הן נעדרות ערך פילוסופי ועל כן הן לא מושא לעיון. מעייניהם נתונים ל'מעשה מרכבה', היא 'חכמת האלוהות' – הם סבורים כי 'עבודת האלהים' היא הכרת האל, היינו ידיעת המטפיזיקה ('מעשה מרכבה'), שאליה מדריכים ספרי הטבע והפילוסופיה של חכמי האומות.¹⁵⁶ כדברי החכם הפרובנסלי, אבא מארי על אודות הפילוסופים היהודים בלנגדוק ובפרובנס (וגם בספרד) ב'אגרת ההערה' ששלח לרשב"א (בהתכתבות ביניהם לקראת הטלת החרם על לימוד הפילוסופיה): 'אבן בחן פנתם בספרי אבן רושד, ובמאמרי אריסטו קוטב יסודם מוסד, כמעט נלכדו ברשתם

על ידי רשב"א, היא אידיאל דתי, שעניינו עמידה כנועה לפני האל, ראו לורברבוים, שם. המדרש האמור בבראשית רבה משמש ברגיל כאסמכתא תלמודית לטוענים שאין למצוות טעמים, והם מציעים לו פירוש אלטרנטיבי. ראו: מו"נ ח"ג, כו, ורמב"ן, פה"ת, דברים כב 6. אצל יריבי רשב"א המדרש מבטא דתיות הלכתית של שעבוד ומבליע כי המצוות נטולות טעמים.

153 בבלי סוכה כח ע"א, בבלי בבא בתרא קלד ע"א.

154 דתיות הלכתית של ציות ושעבוד נוקטת 'הפרדה אקוסטית' בין המניע לעשיית המצוות ('לשמה') לבין טעמיהן-תכליותיהן, ראו לעיל הערה 151.

155 ר' משה מקוצי כותב בסמ"ג (סוף עשה ג) כי במסעו בספרד שכנע יהודים (שנטו כנראה לפילוסופיה) להניח תפילין, ראו: י' גלינסקי, "ולהיות לפניך עבד נאמן כל הימים", פרק בהגותו הדתית של ר' משה מקוצי, דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 15, הערה 13.

156 ראו ר' יעקב אנטולי (פרובנס 1194-1256), ספר מלמד התלמידים, ליק 1866, הקדמה: 'ובפירוש מצאנו רבותינו שהרגילו העסק בחכמות, ואמרו שהקטן שבשמונים תלמידים שהיו לו להלל לא הניח שום דבר חכמה שלא למד, עד שהפליגו עליו ואמרו שלא הניח דבר גדול ולא דבר קטן; ובארו ז"ל שמעשה מרכבה הוא דבר גדול המעלה, וכל החכמות מכוונות אליו, והם כהצעות לו, כי בו לבדו התועלת הגדולה והשלמה, כי בו יבא האדם לפני המלך. ועל היות דאביי ורבא אמרו שהוא דבר קטן, וזה לפי שהמשניות ושאר הלכות פסוקות מספיקות לדורשי החכמה, וזה דעת רבותינו ז"ל. אבל הדבר הגדול היום בעיני חכמינו בעלי הגמרא הוא העסק בסוגיות התלמוד, ולא העסק בפסק הנברר ממנו, אבל העסק בקישויות ובתיורוצים; והדבר הקטן הוא בעיניהם מעשה מרכבה שהוא חכמת האלוהות. ואינו בעיניהם דבר קטן מן הדברים הטובים, אבל דבר רע ומר מאד, עד שגרם להם רב גנותם החכמה ההיא לתעות ולקרוא מעשה מרכבה להבלי שמות שבדו מלבם בני בלי לב. השם יכפר בעדם, כי זה דעת רוב חכמינו הרבנים'. על הצירוף 'דבר קטן' השוו רמב"ם הלכות יסודי התורה ד, יג.

ונפלו בפח.¹⁵⁷ לפי הפילוסופים המצוות רליגיוזיות נחותה ('דבר קטן'), המרחיקה אדם מן האל, לעומתן חכמת הטבע והאלוהות מקרבות אליו. לא בכדי מכנה אותם רשב"א 'טועי רוח': מגמתם רוחנית אלא שטעותם היא הניגוד שהם קובעים, במישור העיוני והמעשי, בין האלוהות לבין המצוות.

הטענה שבפתח סי' שסו כי פילוסופים יהודים נוטשים את המצוות כי הן מגלמות דתיות הלכתית של ציות ושעבוד היא חריגה, אולי חדשה. ההסברים הרווחים בספרות בת הזמן לזילות המצוות אצל משכילים יהודים נעוצים בעיקר בשיקולים פילוסופיים, הממוקדים בהכחשת הניסים וההשגחה הפרטית, כלשון רשב"א בפה"ג (על עבודה זרה ב ע"א): 'שכבר ידעת כי שעיקרי חכמת המתפלספים, עד שלא יניחו זולתם באפשר, שניים: האחד ביטול הנמנע [הנס] ושלא ישוער היכולת [של האל] בו, והשני בסילוק ההשגחה מן הפרטים ואף במין האנושי [...], ומן השני יצא שה' יתברך לא ישגיח על גוי ועל אדם להגיד אליו מצוה במה שרצהו יתברך [...] ועם זה יתבטל כל עונש וכל שכר על הדרך שיאמינוהו בעלי הדתות בכללם'.¹⁵⁸ כך מתאר ר' דוד בן שמואל הכוכבי (נפטר 1340), איש פרובנס, בן דורו הצעיר של רשב"א, את כת הפילוסופים היהודים בזמנו ובמקומו:

וכת אחרת אומרת קדוש הוא לאלוהיו האיש החפץ חיי נפשו, שישים כל השתדלותו בחכמות עיוניות. וקצת מבעלי זאת [...] ירחיקו דברי חכמים [חז"ל], ומלעיבים על קצת דבריהם [בהגדות], ודקדוקם בענין המצוות, יהרסו קצת מעקרי הדת, שלא יאמינו שיגמול ה' טוב למקיימי המצוות, ולא יענוש לאשר הפרו ברית התורה והמצוות. וזה הביאם למיעוט האמנתם בהשגחה הנמשכת אחר הדת, אך יאמין זה כפי הנמשך מדעות הפילוסופים [...] והמדקדקים במצוות כפי דקדוקי רבותינו הם בעיניהם יגעים לריק, וכל שכן אותם אשר יתנו לבבם לחקור ולדרוש בענין התלמוד, לבוא על אמיתתו.¹⁵⁹

אפיוני הכת הזו זהים למה שמייחס רשב"א ל'טועי הרוח' באיגרת שסו, אלא שהם מזלזלים במצוות לא בגלל דתיות הלכתית של ציות ושעבוד אלא בשל 'מיעוט האמנתם בהשגחה'. דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, שאותה, לפי רשב"א, דוחים בבוז פילוסופים יהודים בפרובנס ובספרד, היא רליגיוזיות שהתפתחה בצפון צרפת

157 'אגרת ההערה' של אבא מארי פותחת את הקובץ מנחת קנאות (מהד' דימיטרובסקי, עמ' רעב, שורות 37-39), והמשך דבריו שם: 'תכלית עיונם על הגרם השמימי שהוא בלתי הוה ולא נפסד', כלומר תפיסת הקדמות. ראו גם ספר הירח, פרק תשיעי (שם, עמ' תרנה): 'רוב ספרי הטבע אשר אתנו היום הם חבורי אבן רש"ד, שקצר ספרי אריסטו ועשה מהם באור'. על גישות אוורואיסטיות במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה בספרד ובפרובנס, ראו: בער, תולדות היהודים (לעיל הערה 13), עמ' 141-144, על עליית הפילוסופיה בקרב קהילות היהודים בפרובנס במאה השלוש עשרה ראו: שטרן (לעיל הערה 145), עמ' 3-7, 14-21, ולורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16).

158 מהד' פלדמן, עמ' קיז, ובהמשך (שם): 'ומן הראשון יתחייב קדמות העולם [...] ולא מצא הטבע לברוא דבר מן האפס המוחלט'.

159 ספר הבתים, מגדל דוד – ספר המצוה: ביאור "הדברות, מהד' מ' הרשלר, ירושלים תשמ"ג, עמ' רפו-רפז.

ובאשכנז בשלהי המאה השתים עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. ניצניה הראשונים מצויים אצל רש"י (נפטר 1105),¹⁶⁰ וביטוי מפותח שלה מצוי בספר מצוות גדול לר' משה מקוצי, מבעלי התוספות.¹⁶¹ בסמ"ג (שכתיבתו הסתיימה בשנת 1247) מספר ר' משה כי לפני למעלה מעשור (בשנת 1235) החליט לצאת מעירו שבצפון צרפת למסע ב'ארצות אדום', 'כדי להוכיח גלויות ישראל'. נראה כי מה שהניע אותו היה פולמוס הרמב"ם, שחשף לעיני רבני צפון אירופה את סכנות הפילוסופיה האריסטוטלית, שפוגמת בעיניהם בדתיות של קהילות היהודים בספרד ובפרובנס. ר' משה מבקר בספרד, וכנראה גם בפרובנס, ובשורתו העיקרית היא 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד', שבאמצעותה הוא מבקש להחזיר יהודים לעבודת ה', כלומר לקיום מצוות.¹⁶² הוא מדווח בספרו על הצלחה מסוימת, בעיקר בספרד. ההשקפה שלה הטיפו הסמ"ג וחבריו הצרפתים והאשכנזים שבתה את ליבם של חכמי הלכה בפרובנס. כך מתאר הכוכבי, שני דורות מאוחר יותר, את הלך הרוח הדתי של כת 'התלמודיים' בני זמנו ומקומו:

ובעלי זאת הכת מדקדקין בכל המצוות תכלית דקדוק, ומענים את נפשם בעבודת ה', ולא יבקשו ולא יתורו אחרי שום חכמה ומדע כדי למצוא סיבה או טעם מועיל. בעיניהם רחוק מה' כל מי שיתן סיבה למצוה ויאמתה על דרך החכמה, ויאמרו שזה תורה שלא לשמה. אמנם תורה לשמה היא באשר ידרשו בספר תורת אלקים במה שבאה הקבלה האמתית, בתורה שבעל פה, ויהיו עיניהם וליבם תמיד בחכמת התלמוד, ר"ל במשא ומתן התלמוד בקושיות ובתירוץ, למען יתבררו להם תמיד מאמרי התלמוד על נכון [...] וכן למען ידעו דיני המצוות כפי הקבלה האמתית על נכון. וכן יתנו ליבם לדקדק מצוות תורתנו תכלית דקדוק, קיימו אותן על צד שהן גזרות מלך, ויאמרו שזהו תורה לשמה. ועם קיום המצוות ועסק התלמוד וק"ש ותפילה [...] יאמרו שזוהי הדרך לדעת את ה'.¹⁶³

זהו תיאור קולע של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד. הדתיות של הכת הזו ממוקדת כל כולה במצוות. אנשיה מדקדקין בהן 'תכלית דקדוק' עד כדי עינוי הנפש. הם שוללים את הפילוסופיה, ובמיוחד את טעמי המצוות, שלפי סברתם הן נקודות ההשקפה בין ה'מדע' לבין ההלכה. בני הכת הזו מזהים את הטעמים עם הפילוסופיה – התנגדותם

160 ראו רש"י, פה"ת, שמות טו 26, ויקרא יט 19, ובפירושו רש"י לתלמוד: מגילה כה ע"א, ד"ה: 'ואין אלא גזירת', יומא סז ע"ב, ד"ה: 'חוק', חולין פט ע"א, ד"ה: 'ורבא', סנהדרין עז ע"ב, ד"ה: 'אמר רב יהודה', וראו לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 61-63.

161 סמ"ג, סוף עשה ג, וראו גלינסקי, ולהיות לפניך עבד נאמן (לעיל הערה 155), עמ' 25-29, ובהפניות לספרות שם. מלשונו של ר"מ מקוצי נראה כי השקפתו היא נחלת רבים בסביבתו.

162 כידוע, כתיבה של בעלי התוספות ושל חכמי הלכה אשכנזיים נעדרים דיונים תיאולוגיים, ראו גלינסקי, שם, עמ' 13-14. ההגיגים הספורים שבסמ"ג שעניינם דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מלמדים על מרכזיותה בעולמם הרוחני-הדתי.

163 ספר הבתים, מגדל דוד – ספר מצוה, ב, מצוות לא תעשה, עמ' רפה-רפו. על ר' דוד הכוכבי ראו: פ' רוט, חכמי פרובנס המאוחרים – הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1280-1348, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 142-151. על נטיותיו המיימניות המתונות ראו הלברטל, המאירי (לעיל הערה 24), עמ' 181-216.

ל'חכמה' גורמת להם להתנגד לטעמי המצוות.¹⁶⁴ 'בעיניהם רחוק מה' כל מי שיתן למצווה סיבה או טעם מועיל' לא משום שהטעמים נשגבים אלא מפני שהם חותרים תחת קיום המצוות 'לשמה'. לדידם, אם תכלית המצוות היא תועלת לאדם, אף לשם שלמות מוסרית ורוחנית, אין לקיומה ערך דתי. אצל כת זו המצוות וההלכות הן 'גזרות מלך', כלשון רשב"א בס' שו"י: 'כמלך שרוצה לנסות את העם, אם ישלימו רצונו [...] שמורה העושה שעושה רצון אדוניו כאשר צוהו'. בעיני כת זו 'משא ומתן התלמוד בקושיות ובתירוץ' (ה'קבלה האמתית') הוא מהות 'תלמוד תורה',¹⁶⁵ שעיקרו, כפי שיעיר גם רשב"א להלן, אינו 'טעמי תורה' אלא ידיעת 'דיני המצוות על נכון'. הכוכבי מטעים כי קיום המצוות ו'עסק התלמוד' יחד עם קריאת שמע ותפילה הוא דרך התלמודיים 'לדעת את ה'.'¹⁶⁶

תיאורו של הכוכבי את הכתות השונות בפרובנס זורה אור על דברי רשב"א בתחילת ס' שו"י. לפי רשב"א, הפילוסופים בפרובנס מבקרים את ה'תלמודיים' על דבקותם בדתיות הלכתית של ציות ושעבוד, ומזלזלים במצוות. הוא מוכיח אותם לא על ידי הצדקת דתיות הלכתית של ציות ושעבוד אלא, כפי שנראה להלן, באמצעות השגבת טעמים. איגרת רשב"א משכללת דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה תוך דחייה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.¹⁶⁷

2. קיום המצוות ותודעת נשגבות טעמיהן

רשב"א רואה בנטישת המצוות של הפילוסופים היהודים הרדיקלים 'אבדן ומוות' והיבדלות מ'קהל הגולה'. הוא חושש כי בעקבותיהם ילכו אחרים, והוא נחלץ לעמוד בפרץ:

והפכם אמר הכתוב: 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפך ובלבבך לעשותו' (דברים ל 14)

164 על השלילה של הכת הזו את הפילוסופיה ראו גם ספר הבתים, שם, עמ' רפד. טעמי המצוות הפשוטים אינם עניין לפילוסופים בלבד. עסקו בהם פרשנים ובעלי הלכה שלא היו פילוסופים, ושאלו התנגדו לפילוסופיה, דוגמת הרשב"ם, ר' יוסף בכור שור, והרמב"ן. דומה כי זיהוי טעמי המצוות עם הפילוסופיה נולד בפולמוסים סביב הפילוסופיה בכלל ופולמוסי הרמב"ם בפרט, ראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4).

165 ראו: פרופיאט דוראן (אפודי), 'הקדמת ספר מעשה אפוד' (ערך: ד' רפל), סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תשסו-תשעד. דוראן מבחין שם בין 'בעלי חכמת התלמוד' לבין הפילוסופים והמקובלים, וראו: טברסקי, לעיל, הערה 148.

166 ר' דוד הכוכבי אינו מזדהה עם כת התלמודיים, ברם, הוא לא מבקרים, ובכמה מקומות הוא אפילו מושבחים. יש לו ביקורת כלפי תת-קבוצה של תלמודיים שנוטה להגשמה. יחסו של הכוכבי לדתיות ההלכתית של התלמודיים סובלני יותר מזה של רשב"א, השוו גם לדברי ר' יעקב אנטולי, לעיל הערה 156.

167 הרמב"ן בפה"ת, בראשית כו 5, כותב: 'והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כלה ברוח הקדש, ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה'. הרמב"ן רומז כאן לבבלי קידושין לא ע"א: 'גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה', שהוא ביטוי מובהק לדתיות ההלכתית של ציות ושעבוד. דברי השבח האלה על אברהם מבליעים הסתייגות מן הרליגיוזיות הזו, ראו: לורברבוים, דתיות ההלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 50-53, ולעיל הערה 151.

אמר 'בפיך', כנגד השנון, שצוה הוא ית' 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' (שם, יא 19), 'ודברת בם בשבתך בבייתך ובלכתך' וגו' (שם, ו 7). 'בלבבך' – לכוין בהן בשעת עשייתן לשם המצוה ית' שצוהו, ויעשה בלב שלם. ושלא יעשה כעושה שלא לרצון ויהא לו למשא, וזהו שאחז"ל 'שלא יעשה תפלתו קבע אלא רחמים ותחנונים'. ו'לעשותו', להיות זריז לעשות כל מצוה ומצוה בשעתה וכמצותה וכתקונה. ובשלשה אלה תשלם העבודה, ובעשייתן בחפץ באמת.

את 'תשובתו' פותח רשב"א בלשון דברים ל 14: 'כי קרוב אליך הדבר מאד', המבטא השקפה שהיא הפכה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד: המצוות אינן תובעות הקרבה ועיניו הנפש, ופיתוח תודעת שעבוד; הן הולמות את טבע האדם ואת צרכיו, ופונה לדרוש את מילות המפתח של הכתוב 'בפיך', 'בלבבך', 'לעשותו' ברוח הדרשה שבה פגשנו בסי' צד ברם בשינויים מסוימים, בעלי חשיבות לענייננו.

'אמר "בפיך", כנגד השנון' – הרכיב הראשון בחיים ההלכתיים הוא 'שינון' ההלכות, שהוא דיבור מתמיד בהן כהוראות פעולה. השינון אינו רק מכשיר לעשייתן אל-נכון אלא יש לו גם ערך תודעתי-חינוכי. באורח דומה כותב, כזכור, רשב"א בסי' צד: "'בפה", שהוא כלי ההוראה [...] שמלמד לאחרים [...] מלבד שנצטוונו בעצמנו בדבור בהם'. אלא שבסי' צד יש יסוד שאינו בסי' שסו: 'וממנו פתח החכמה', כלומר שינון ההלכות חיוני להבנת טעמיהן העמוקים. יסוד זה יבוא ברמיזה בהמשך סי' שסו, ברם, ללא זיקה לשינון.

"בלבבך", לכוין בהן בשעת עשייתן לשם המצוה ית' שצוהו' – אם נדמה כי רשב"א נוטה כאן לדתיות הלכתית של ציות ושעבוד הוא ממנהר להדגיש: 'ויעשה בלב שלם, ושלא יעשה כעושה שלא לרצון, ויהא לו למשא'. המצוות אינן כרוכות בעיניו נפש, הן לא רק לשם המצוה' אלא גם 'לרצון' המצוה. בעקבות חז"ל הוא מטעים כי המצוות הן 'רחמים', כלומר לתועלת האדם ולטובתו. אם בעניין השינון יוצא רשב"א נגד הפילוסופים היהודיים הרי פירושו ל'בלבבך' מכון כנגד ה'תלמודיים'. גם כאן ההשוואה לסי' צד מאלפת – בעוד ששם ה'לב' רומז לטעמים הקבליים הצפונים במצוות, בסי' שסו הוא רק מציין כי המצוות אינן שעבוד.

במוטיב 'לעשותו', רשב"א יוצא כנגד הפילוסופים, ומדגיש את חשיבות העשייה המדויקת של פרטי ההלכות: 'להיות זריז לעשות כל מצוה ומצוה בשעתה וכמצותה וכתקונה', עניין שאליו יחזור בהמשך האיגרת. כמו בסי' צד, הפרשנות הדרשנית לדברים ל 14 בסי' שסו, שמדגישה את ההיבט המעשי של המצוות,¹⁶⁸ נועדה למתן את החשיבות הדרמטית שהאיגרת תייחס מכאן ואילך לטעמים הנשגבים של המצוות.

168 על עשיית המצוות ב'חפץ באמת' ראו ריה"ל, כוזרי, ג, כב: 'שני הענינים אשר הם עמודי התורה [...] השני שתהיה מקובלת בלב נאמן מהקהל [...] בתכלית החפץ והרצון'. בהמשך האיגרת נוטל רשב"א מריה"ל את משל התרופות, ראו להלן.

3. 'ומי שחננו השם יתברך מהן יתבונן במושכלות שנכללו במצותיו'

יתבונן שלא אמר ית' לזרע יעקב 'תהו בקשוני', ומי שחננו השם יתברך מהן יתבונן במושכלות שנכללו במצותיו, ועל זה התפלל דוד באמרו: 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', וכמו שפי' ז"ל ב'ויהי שירו חמשה ואלף', שהיה אומר על כל מקרא ומקרא אלף וחמשה טעמים. ולא נעלמה ממנו אלא פרה אדומה. והוא שאמר ית' ליהושע: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפניך והגית בו [...] למען תשמור לעשות ככל הכתוב [בן], כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל', ר"ל: תצליח במעשה, וממנו תשכיל המושכלות הרמוזות בהן.

המצוות, מטעים רשב"א, אינן 'תהו' כדעת התלמודיים הסבורים 'שאינן בעשייתה תועלת זולתי [...] שעושה רצון אדוניו'. כל מצווה ומצווה ראויה ב'חמישה ואלף' טעמים, ברם, רק 'מי שחננו השם', כלומר רק יחיד סגולה כדור המלך, 'יתבונן במושכלות שנכללו במצותיו'. הלשון 'ומי שחננו' רומזת למקובלים, כלשון סי' צד: 'והדברים הנעלמים הרמוזים בתורה לאשר חננם השם ית', וגם שם נדרש רשב"א לדוד ששורר: 'לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצותך מאוד'.¹⁶⁹ גם בסי' שסו מהותן של המצוות הן 'המושכלות' הנכללות בהן, כלשונו בסי' צד: 'אין בכל פרטי המצוות מצווה שאינה רומזת אל עניני החכמה', היינו התיאוסופיה הקבלית. אלא שבאיגרת רשב"א נמנע מלהשתמש במונחים הרומזים לקבלה (כגון: 'חכמה', 'עניינים נכבדים'), ונזקק למונח הפילוסופי 'מושכלות'.¹⁷⁰ השימוש במונח פילוסופי מובהק נועד להרחיק את האיגרת מן הקבלה. כנגד הפילוסופים, המפרידים בין המושכלות הפילוסופיות לבין המצוות, הוא טוען כי 'המושכלות נכללו במצוות'.

זאת ועוד, עשיית המצוות היא חיונית להשיג משהו מטעמיהן: "'כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל" (יהושע א 8), ר"ל: "תצליח" במעשה, וממנו "תשכיל" המושכלות הרמוזות בהן'. טענה זו, הנרמזת כזכור בחטף בסי' צד, תקבל ביטוי מפותח בהמשך האיגרת.

רשב"א מציין כי 'לא נעלמה' מדוד 'אלא פרה אדומה'.¹⁷¹ במדרשים מאוחרים, וביתר שאת בימי הביניים, פרה אדומה הייתה דגם למצווה שאין לה טעם.¹⁷² בסי' שסו היא דגם למצוות שטעמן עמוק ונשגב. מצוות 'קשות' ו'תמוהות' אינן נזכרות בסי' צד, שכן לפי השקפתו המצוות כולן שוות בכך שטעמיהן נשגבים, גם מצוות שטעמן מפורש או מחוויר. רשב"א נדרש כאן לפרה אדומה כאמצעי רטורי המטעים

169 ראו: לעיל סעיף א, ובהערה 55; ישראלי, מוקדם ומאוחר (לעיל הערה 42), עמ' 501, הערה 100.

170 'מושכלות' אינה מינוח של מקובלים בראשית הקבלה, היא אינה מופיעה בכתבי ריס"ן, ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה, וגם לא בכתבי הרמב"ן. בפירוש לספר יצירה ששלום ייחס לריס"ן מופיעים המונחים: 'השכל', 'משכיל' (מהד' שלום, עמ' 3, שורות 58, 65). בפה"ת הרמב"ן מעיר לעיתים לגבי רמזיו הקבליים: 'והמשכיל יבין', ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 335-336.

171 בקטע מדרש במדבר רבה (מהד' וילנא), חקת, ט, משלמה לא נעלמה אלא פרה אדומה.

172 ראו: ח' מיליקובסקי, 'פרה אדומה לפני סיני-מסורת קדומה או טעות סופרים', בתוך: י"ד גילת ואחרים (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופ' ע"צ מלמד, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 268-276.

כי גם ליחיד סגולה כדור היו מגבלות בהבנת הטעמים. זוהי הכנה לטענה שתבוא בהמשך האיגרת כי טעמי המצוות (כולן) הם מעבר להשגת בשר ודם רגיל. רשב"א אכן מדגיש כאן את מציאותם של טעמים עמוקים למצוות אלא שליחודי הממוצע, ואף למרבית החכמים, אין את הכוח לדעתם. עשיית המצוות צריכה להיות מלווה בהכרה בעצם קיומם של הטעמים הנשגבים. לא בידעתם. ההכרה הזו (שאחד ממרכיביה הוא שיחיד סגולה ידעו אותן) מעניקה לקיום המצוות ערך, והיא בעיניו ניגודה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.

4. 'הדברים הרמוזים במצות הם הם מעשה מרכבה'

אחרי שהוא מטעים כי בלי קיום אין הבנה חוזר רשב"א למאמר התלמודי בעניין רבן יוחנן בן זכאי ('שלא הניח [...] דבר קטן ודבר גדול'), ומנסח את מה שנדמה כעיקר:

וזהו ענין ריב"ז, שהסתכל בטעמי התורה וזכה להתבונן בהן, וזהו ענין המרכבה, שהדברים הרמוזים במצות התורה הם הם מעשה מרכבה.

הנה יסוד תפיסת רשב"א את המצוות. כנגד הפילוסופים היהודים, הטוענים כי 'מעשה מרכבה' הוא אלגוריה למטפיזיקה ש'בספרי חכמי האומות' טוען רשב"א כי 'הדברים הרמוזים במצות התורה הם הם מעשה מרכבה'! זהו ניסוח דרמטי של הזהות שהוא קבע בסי' צד בין חכמת האלוהות לבין טעמי המצוות, ושל טענתו כי ידיעת האלוהות היא רק בהתבוננות ברמזיהן.

רשב"א מסכים, אפוא, עם התלמודיים כי 'משא ומתן התלמוד' אינו נוגע לטעמים, ברם, בניגוד להם הוא סבור שהטעמים העמוקים הם נשמת אפן של המצוות וההלכות. כשקוראים את המצוות וההלכות במנותק מטעמיהן, כלומר כהוראות פעולה, הן אכן 'דבר קטן', ואולם כשמתבוננים ב'מושכלות' ('מעשה מרכבה') המתנוצצות דרכן, הן 'דבר גדול'. אצל הפילוסופים פעורה תהום בין ההלכה לבין 'מעשה מרכבה', ואילו אצל רשב"א הם שני צדדים של אותה המטבע: הטעמים, היינו חכמת האלוהות, הם ממד העומק של המצוות.

ואולם, שוב, טעמי המצוות ('דבר גדול') הם רק נחלת רבן יוחנן בן זכאי ודומיו, לא שאר בני האדם. הטעמים הם אף לא לפי השגת 'חכמי המשנה והאמוראים הבאים אחריהם'. 'אביי ורבא ושאר חכמי ישראל', כותב רשב"א, 'התעסקו בפירושי המצוות', כלומר בפירוט הכללים ההלכתיים, 'והשתדלו [רק] לבאר סדר עניינם ועשייתם – כיצד'. טעמי המצוות 'העמוקים' לא מצויים בתלמוד ובספרי ההלכה, ולא היו ידועים למרבית התנאים והאמוראים ולבעלי הלכה אחריהם.¹⁷³ חכמי ההלכה

173 מעניין להשוות את ההשקפה הזו של רשב"א לטענת ר' עזרא בהקדמת פירושו לשה"ש (כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל עמ' תעט), כי חכמת הקבלה הועברה מדור לדור 'מן הזקנים לנביאים [...] ואחר כך נתגלגל החכמה לאנשי המשנה [...] ומן אז שחבר בית אלוהינו, והחכמים נדלדלו והאשכולות בטלו [...] והגלות הולך וחזק, והצרות מתמידות ומתחדשות [...] פסקה החכמה הזאת מישראל [...] ואין ידע פירושה ודקדוקיה ומדרשיה וטעמי מצותיה'. לפי ר' עזרא

לדורותיהם עסקו רק בפירוש ה'לשוני' ה'טכני', ובצד 'המעשי' והמערכת-הפורמלי של המצוות, כאילו ניתן לנתקן מן הטעמים. רשב"א, מגדולי בעלי ההלכה בכל הדורות, היה מודע להשלכה של השגבת טעמי המצוות על לימוד התורה ועל פסיקת ההלכה. הצירוף 'מעשה מרכבה' כאן הוא כמובנו אצל פילוסופים יהודים – מדע האלוהות (מטפיזיקה),¹⁷⁴ שבקבלת הרמב"ן הוא עולם הספירות, ומתכנה 'מעשה בראשית'.¹⁷⁵ כנגד הפילוסופים הרדיקלים המנתקים את המצוות מחכמת האלוהות, שהיא לדידם 'התכלית האחרונה', רשב"א טוען כי ידיעת הטעמים היא ידיעת האל ('המרכבה'). טענתו נטושה, אפוא, באתוס מימוני-פילוסופי כי ייעוד האדם הוא אינטלקטואלי – ידיעת האל – וההתבוננות במושכלות שנרמזות במצוות היא הכלי למימוש.¹⁷⁶

5. משל התרופות

הטעמים נשגבים אמנם מדעת רוב בני האדם ואולם המצוות הן אפקטיביות אצל הכול:

וקרה לקהל ישראל עם השי"ת ומפרשי המצוות בזה כמו שקרה לחולה עם הרופא-האומן והרוקח. הרופא-האומן ידע ויכיר בחליי החולה, שאינו יכול להחיותו כי רב הוא אלא במרקחת הפלוני, המורכב מסמנין רבים ידועים, ומשקל ידוע, ויאכל ממנו בזמנים ידועים. והחולה אוכל ואינו יודע ולא מרגיש בתערובת הסמים אלא בטעם אכילתן לבד, והמרקחת פועלת בכח הסמנים המורכבים בו. והחולה, אעפ"י שאינו מרגיש, משיג התועלת בלא מדע [ידיעה של אופן פעולת התרופה]. והרופא-האומן הוא השם יתברך ויתעלה, שיוודע ומכיר בחולי הנפשות, ובחמלתו נעשה רופאֵינו, ויודע ברקח המרקחת המסירה

הקבלה וטעמי המצוות הקבליים, אינם נעלים מן ההשגה, ולא היו נחלת יחידי סגולה. לשיטתו כל חכמי המשנה והתלמוד ידעו אותה, וראו להלן סעיף 11.

174 ראו רמב"ם הלכות יסודי התורה ד, י; ב, יד, מו"נ, פתיחה, (מהד' שורן, עמ' 15).

175 ראו פה"ת, בראשית א 3 (מהד' שעוועל, עמ' טז); שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' תכג (מהד' דימטרובסקי סי' ח, עמ' כז-כט), וראו לעיל הערה 91. ב'תורת ה' תמימה' (כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, א, עמ' קסג) כותב הרמב"ן: 'ומכל מקום אני תמה שאני רואה התורה מדברת במעשה בראשית ובחכמת היצירה אבל איני יודע היכן היא מרמזת מעשה מרכבה. אבל מרכבה העליזנה, שהיא ידיעת הבורא, כתובה בתורה היא, אבל מרכבה של היכלות איני יודע לה רמז מן התורה. ואולי קבלה על פה היתה, עד שאתא ישעיה ויחזקאל ואסמיכנוה'. וראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 50), עמ' 69-70. תשבי (משנת הזהר, א [לעיל הערה 59], עמ' תטו-תכא) העיר: 'אצל ראשוני הקבלה הספרדית תורת האצילות וההתבוננות המיסטית במערכת הספירות דחקו את סוד המרכבה מאופק עיונם הקרוב של חכמי הקבלה [...] המרכבה נעשית טפלה למערכת הספירות, שהיא מעין מרכבת אין-סוף בתוך תחום האלוהות'. הטענה הזו נכונה לגבי הרמב"ן וכנראה גם לגבי רשב"א. על הפירושים התיאוגוניים ל'מעשה בראשית' כסיפור התהוות הספירות ראו: א' גוטליב, 'למשמעותם ומגמתם של "פירושי מעשה בראשית" בראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 59-87, וישראל (לעיל הערה 91).

176 ראו דאובר (לעיל הערה 90), שם, והשוו: מ' אידל, 'ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535-580, בעמ' 564; הנ"ל, 'שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות (מאנגלית: תרצה ארזי)', תל אביב 2012, עמ' 407-408, ולהלן סעיף ו.

מחלה מקרבנו, חוליי הגוף וחוליי הנפשות. ובעשותנו המרקחת ההיא, הוא עשיית המצוות, נתמנו על הבריות. והוא שהכתוב אמר: 'והיה אם שמוע תשמע לקול ה' וגו' עד 'כי אני ה' רופאך', ואמרו 'אני ה' רופאך', לא על דרך הגמול לבד, כאמרו 'ונתתי מטר ארצכם בעתו', 'ובקרך וצאנך ירבוין', אמר: מצורף לזה ההודעה כי בקיום המצוות ועשייתן נשיג התועלת מצד הטוב שבהן. ומי שחננו השם יתברך יתבונן וירגיש אף בנתינת ההרכבה, וכל חכם כפי כחו ומחיצה לעצמו, משה מחיצה לעצמו, ואהרן מחיצה לעצמו. והוי"א דאביי ורבא באו להורות כיצד יעשה המרקחת, שלא יוסיף ושלל יגרע, ובאיזה שיעור, ואם ישנה פעולתן או זמן עשייתן יפסיד תכונת המרקחת. וכן במצוות התורה, שצוה ית' 'לא תוסיף ולא תגרע', וכן כל עתים מזומנים ישמור פן יוסיף זמן או יגרע. ובהוי"א דאביי ורבא לא בא רק ביאור ענייני תקון הפעולה, כתקוני פעולות רק המרקחת, ולא לבאר ולגלות טעמי המצוות הרמוזות ומורכבות בתוכן. ורבן יוחנן בן זכאי עשה המצוות באמת, ונתן דעתו להתבונן אף במורכב וזכה להשיג.

את משל התרופות נטל רשב"א מספר הכוזרי.¹⁷⁷ כמו בכוזרי, למשל באיגרת כמה מסרים הכרוכים זה בזה: (א) המצוות הן אפקטיביות כתרופות; (ב) האפקטיביות של המצוות אינה תלויה בידיעת דרך פעולתן, היינו בידיעת טעמיהן ('החולה [...] משיג התועלת בלא מדע'); (ג) המצוות כתרופות טעונות מינון מדויק ('מרקחת הפלוגי המורכב מסמנין רבים ידועים').¹⁷⁸

משל התרופות משמש את רשב"א הן כנגד הפילוסופים הן כנגד ה'תלמודיים'. כנגד הפילוסופים המשל מבליע כי המצוות אפקטיביות, ושבניגוד להשקפה פילוסופית רווחת אין צורך בידיעת ('ב'הרגשת') ה'מרקחת', כלומר בידיעת טעמיהן. אין גם צורך בכוונה כלשהי כדי שהן יפעלו את פעולתן.¹⁷⁹ כנגד ה'תלמודיים' המשל

177 ספר הכוזרי תורגם לעברית בפרובנס על ידי יהודה אבן תיבון, והגיע לקטלוגיה הסמוכה על ידי ר' זרחיה הלוי, שחזר אליה מפרובנס בסוף המאה העשרה. בקטלוגיה היה הכוזרי חיבור משפיע במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ולאורך המאה הארבע עשרה. הוא נחשב לספר יסודי הן אצל מקובלים (למשל בחוג גירונה) הן אצל פילוסופים מתונים, ראו: ח' פריה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 283; A. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167-1900*, pp. 33, 71-76, Cambridge 2008. הרמב"ן הכיר היטב את הכוזרי ומצטטו לעיתים קרובות, למקורות ראו שיר, שם, עמ' 33. רשב"א מצטט מן הכוזרי במכתב לר' שמואל הסלמי, מנחת קנאות פרק לג, מהר" דיימטרובסקי, עמ' שפה, במקומות אחרים הוא מסתמך על הספר מבלי לציין במפורש. על השפעת הכוזרי על אבן שועיב, בתיווכו של רשב"א, ראו הורוויץ, דרשות אבן שועיב (לעיל הערה 18), עמ' 67, 70, 97, 100.

178 השו"ר, פויכטונגר, הרשב"א (לעיל הערה 147), עמ' 24. בניגוד לריה"ל (ולרמב"ן) רשב"א לא היה רופא, ראו: יהלום, בין גירונה (לעיל הערה 103), עמ' 232-233.

179 על הניגוד בין משל התרופות לבין התפיסה הרווחת (הפילוסופית) של המצוות ראו לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 80-82. הטענה שהמצוות לא טעונות התכוונות מוקצנת כאן בשל המשל, שכן בפסקה קודמת בס' שסו מודגש כי המצוות צריכות להיעשות 'בלב שלם', 'בחפץ וברצון' שהם תנאי לאפקטיביות של המצוות, וכן בהכרת קיומם של טעמים נשגבים, להבדיל מידעתם.

מטעים ששכר המצוות הוא 'לא על דרך הגמול' בלבד אלא הוא גלום בעיקר במעשה עצמו. אלא שכמו בכוזרי גם בסי' שסו האפקטיביות של המצוות אינה ניתנת למדידה ואינה מורגשת אצל המקיים הממוצע. כמו אצל ריה"ל גם אצל רשב"א האפקטיביות של המצוות סמויה מן העין. לפי רשב"א משל התרופות מגלם ריאליזם הלכתי שאחד ממרכיביו הוא דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. היסוד שלפיו האפקטיביות של המצווה היא מסתורית נעוץ בהיגיון הפנימי של משל התרופות, והוא אכן עולה מדברי רשב"א בהמשך.¹⁸⁰ שוב, רק מי שחננו ה' יכול 'להתבונן ולהרגיש בנתינת ההרכבה'. בלשון זו רשב"א מתכוון לא רק להבנת טעמי המצוות (המרכבה) ודרך פעולתן אלא גם ל'הרגשת' האפקטיביות שלהן – 'כל חכם מחיצה לעצמו'. מבין חכמי המשנה והתלמוד רק רבן יוחנן בן זכאי זכה לכך. אבוי ורובא ושאר חכמי התלמוד לא השיגו ('הרגישו') מהם דבר. הוויות אבוי ורובא, היינו סוגיות התלמוד וכן ספרי ההלכה הבתר-תלמודיים, רק מורות 'כיצד יעשה המרקחת – שלא יוסיף ושלל יגרע, ובאיזה שיעור', כלומר את דרכי הביצוע המדויקות של המצוות ('ביאור ענייני תיקון הפעולה'). אין להן כל נגיעה לטעמיהן.¹⁸¹

את משל התרופות נטל, כאמור, רשב"א מריה"ל, יחד עם זאת בעניין השגבת טעמי המצוות יש ביניהם הבדלים יסודיים. ראשית, בעוד שלפי ריה"ל רק המצוות ה'אלהיות', כלומר הריטואליות, הן כתרופות, שתכליתן ודרך פעולתן אינה ידועה, הרי לפי רשב"א הטעמים העמוקים של כל המצוות נעלים מן ההשגה. שנית, בעוד שאצל ריה"ל משל התרופות הוא כעין הערת אגב 'מתקנת' לטעמים פשוטים (רציונליים) שהוא מרבה להציע, רשב"א ממצט בדמותם. שלישית, בעוד שלפי ריה"ל ידיעת הטעמים (של המצוות האלהיות) היא לא לפי יכולת בשר ודם הרי לפי רשב"א יחידי סגולה לאורך הדורות (משה, אהרן, רבן יוחנן בן זכאי, ומקובלים) זכו, איש איש לפי כוחו, 'להסתכל' בהם. אצל ריה"ל משל התרופות משתלב בתפיסה נאופלטונית על אודות הכנת החומרים לקבלת השפע, והוא מעתיק מבנה מחשבה פילוסופי-פיזיקלי לתחום המצוות.¹⁸² אין אצל רשב"א את מבנה המחשבה הזו. הבדלים אלה בין ריה"ל לרשב"א מסמנים את יסודותיה ואת כיוון התפתחותה של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה למן שלהי המאה השלוש עשרה ואילך. האיגרת שבסי' שסו מקימה לתחייה את משל התרופות הנשכח של ריה"ל. משל התרופות הוא כלי יעיל לבטא דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. את הגרסה החיזורית והנשכחת של הרליגיוזיות הזו בכוזרי מחליפה גרסה משוכללת יותר בכתבי

180 בלשון: 'ובעשותנו המרקחת ההיא, הוא עשיית המצות, נתמנו על הבריות' רשב"א לא מתכוון ל'בריות' שניתן לחוש בה. כפי שעולה מן ההמשך (ומן הרקע הקבלי המוצנע של סי' שסו) האפקט של המצוות הוא בעולם האלהות, שרק יחידי סגולה תופסים משהו ממנו. השוו: כ"ץ, הלכה וקבלה בנושאי לימוד מתחרים (לעיל הערה 147), עמ' 74, שכותב כי משל התרופות אצל רשב"א הוא 'פירוש שכלתני', וא"ש הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), בעמ' 46-47.

181 הטענה הזו של רשב"א מעוררת תמיהה: אם חכמי ההלכה אינם יודעים את הטעמים הסודיים כיצד הם יודעים לבאר 'את ענייני תקון הפעולה', והרי לשם כך הם צריכים להיות כמו 'הרופא האומן והרוקח', שמבינים ('מרגישים') במרקחת, היינו יודעים את טעמי המצוות וההלכות? האם, לפי רשב"א, חכמי התלמוד רק מוסרים באורח פסיבי מסורות של פרטי המצוות וההלכות שקיבלו?

182 ראו לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 107-110.

הרשב"א. עם השתרשותה והתבססותה של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה בקרב הוגים ובעלי הלכה מזרמי מחשבה שונים הופך גם משל התרופות לדימוי רווח לטיבן ולמהותן של המצוות. נזקקו לו המקובלים: ר' יוסף ג'קטיליה (קסטיליה, 1248-1323),¹⁸³ ור' יהושע אבן שועיב, ופילוסופים דוגמת: ר' יוסף חסדאי קרשקש, ר' מתתיה היצהרי, ר' אברהם שלום, ר' זרחיה הלוי סלדין, ור' יוסף אלבו.¹⁸⁴

6. 'לא תשלם העבודה בלתי העשייה' – 'אף מלאכי השרת לא ישיגו אותך'

מן הטענה הדרמטית כי 'הדברים הרמוזים במצוות התורה הם המרכבה' עולה לכאורה כי יותר משהמצוות הן עניין לעשייה הן מושא לעיון ולהתבוננות. רשב"א ממחר לרכך את הרושם הזה:

ודע אתה המעיין כי לא תשלם העבודה בלתי העשייה, כי כן חייבה חכמתו ית'. והוא שאמרו [חז"ל] בפרוש: "מה אנוש כי תזכרנו" וגו' (תהלים ח 5), "אשר תנה הודך על השמים" (שם, שם, 2), אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: "מה אנוש כי תזכרנו" לתת להם את התורה, תנה לנו, שנא': 'תנה הודך על השמים'. אמר להם הקדוש ברוך הוא: מה כתוב בה? 'לא תרצח' ו'לא תגנוב', כלום רציחה וגניבה יש ביניכם?¹⁸⁵ משל לאיש שהיה לו בן קטוע אצבע, הוליכו אצל האומן, וא"ל: למד את בני אומנות זו. לזמן חזר אצל האומן, א"ל: למדת את בני האומנות? א"ל: לאו, מפני שבנך קטוע אצבע, והאומנות הזאת צריכה כל האצבעות.¹⁸⁶

183 ראו כללי המצוות לר' יוסף ג'קטיליה, ניו יורק תשנ"ב, שהוא מעיין לקסיקון תלמודי-הלכתי, שיש בו כמה מוטיבים קבליים, ראו: א' גוטליב, 'בירורים בכתבי ר' יוסף ג'קטיליה', בתוך: הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 121-128. ג'קטיליה מטעים בחיבור את סגולות המצוות. לשיטתו, שכן מצוות בהאי עלמא ליכא, ואולם, כמו תרופות, גנויות בהן סגולות, ועל המקיים אותן מושפע הטוב הטבוע בהן באורח סיבתי. גם אצלו הסגולות האלה סמויות מן העין, אלא שעניינן אינו השגת החכמה וידעת טעמי המצוות.

184 דרשות ר"י אבן שועיב, ויהי ביום השמיני, מה ע"א; דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין, ההדיר והוסיף מבוא והערות א' אקמן, באר שבע תשע"ב, עמ' מה-נב; ראו שם הפניות בעניין משל התרופות אצל ר' חסדאי קרשקש ור' מתתיה היצהרי; דרשות הר"ן, דרשה יא (מהדורה שניה) ירושלים, תשס"ג, עמ' תלו-תלו; ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים ג, כה, וראו: ד' ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו, כתיבה אזוטריה בשלהי ימי הביניים, רמת גן תש"ע, עמ' 180-182; ר' אברהם שלום, נוה שלום, ויניציאה של"ה, דף קלו ע"ב.

185 מדרש תהלים, מזמור ח (מהד' בובר, עמ' 74), זה לשונו: 'כשבא הקב"ה ליתן תורה בסיני לישראל, התחילו המלאכים מדיינין לפני הקב"ה, ואמרו: "מה אנוש כי תזכרנו, ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, אשר תנה הודך על השמים", אמרו לפניו: רבנו של עולם, נאה הוא לך שתתן תורה בשמים למה שאנו קדושים וטהורים והיא טהורה וקדושה, אנו חיים ותורתך עין חיים, מוטב שתהא אצלנו. אמר להם: אינה ראויה להתקיים בעליונים, שנאמר: "ולא תמצא בארץ החיים" (איוב כח 13), וכי יש ארץ למעלה, והיכן היא מתקיימת? בתחתונים, שנאמר "אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי" (ישעיה מה 12)'.¹⁸⁶

186 שם. זה לשון המשל וביאורו: ר' נחמיה בשם ר' יהודה אומר: משל לאדם שהיה לו בן, והיה חסר אצבע אחת, והולך אביו ללמדו סריקה שירקירים [אורג בגדי משי] וכל עיסקה של אומנות, אותה אומנות צריכה לכל אצבעות. אחר ימים בא אביו אצלו, אמר לו למה לא למדת לבני

הסתכל במשל הנפלא הזה, התאוו שתנתן התורה להם, ובאמת לא ללמוד הלכות שחיטה, וטרפות, ואכילת המצה, ומניעת אכילת הדברים אשר תעב השי"ת, רק לדברים המופלאים הרמוזים והמורכבים בהן, שאף מלאכי השרת לא ישיגו אותן.

והוא שכתוב: 'לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים' (איוב כח 13), ו'החיים' – רמז למלאכי השרת. והוא שהשיב השי"ת למשה על מה שביקש: 'הראני נא את כבודך', אמ': 'לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג 18-20), ובא בפירוש רז"ל: 'לא יראני האדם', ואף לא החי, רמז למלאכי השרת, כי מהותו וייחודו לא יושגו על התכלית.

רשב"א מכריז כי 'העבודה', היינו ידיעת העולם העליון, 'לא תשלם בלתי העשייה'. 'כן חייבה חכמתו' – זו חוקיות מטפיזית שללא קיום המצוות לא ניתן להבין את טעמיהן. תמיכה לטענה הזו, שכבר הזכיר לעיל ('תצליח' במעשה וממנו "תשכיל") וישכלל להלן, הוא מוצא בקטעים ממדרש תהלים, שהוא מסגל לצרכיו. לפי פשוטם קטעי מדרש אלה מטעימים כי אף שהתורה היא שמיימית ('קדושה וטהורה') היא לא נועדה למלאכים 'קדושים וטהורים' ש'חיים' ב'עליונים' אלא לבריות גופניות ב'תחתונים', שיש אצלן 'טומאה, מיתה וחולי'. כדי לבאר את ההבדל בין מלאכים לבריות ארציות מובא במדרש תהלים משל האומן והבן קטוע האצבע, וביאור למשל: אין התורה מתקיימת אצל המלאכים 'לפי שאין פריה ורביה ביניכם, ולא טומאה ולא מיתה וחולי, אלא כלכם קדושים', ואילו 'בתורה כתיב: "אדם כי ימות באהל", "זאת תהיה תורת המצורע" וכו'. והדרשן מסכם: 'ועשה הקב"ה חסדו ונתן אותה למשה'. למותר לציין כי, לפי פשוטם, למדרשים אלה אין ולא כלום עם טעמי המצוות, ובוודאי שלא עם התפיסה שהם סודות מטפיזיים הנעלים מהשגת המלאכים.

רשב"א מציע למדרש זה פירוש יצירתי, כעין מדרש על מדרש, הממוקד בביאור משל האומן והבן קטוע האצבע. הסברה שביסוד פירושו היא שהמלאכים רצו את המצוות ('התורה') לא כדי לקיימן (הם הראשונים לדעת כי הן אינן רלוונטיות לגביהם), וגם לא כדי 'ללמוד הלכות שחיטה וטרפות' וכו' (שכן ידיעת המצוות כהוראות פעולה היא רק מכשיר לעשייה), אלא כדי להשיג את ה'דברים המופלאים הרמוזים בהן', היינו את ה'סביבה המטפיזית' שבה הם 'חיים'. לפי רשב"א שיעורו של 'המשל הנפלא' הזה הוא: כשם שתלמיד קטוע אצבע לא יכול להיות אומן מפני ש'האמנות צריכה כל האצבעות', כך המלאכים נטולי הגוף לא יכולים להשיג את

אומנות זו, אמר ליה אומנות זו צריכה כל האצבעות, ובנך חסר אצבע אחת, ואתה מבקש שילמוד בנך אומנות סריקוס שירקיריס. כך אמר הקב"ה: אין התורה מתקיימת אצלכם לפי שאין פריה ורביה ביניכם, ולא טומאה, ולא מיתה וחולי, אלא כלכם קדושים, ובתורה כתיב 'אדם כי ימות באהל' (במדבר יט 14), "זאת תהיה תורת המצורע" (ויקרא יד 2), "אשה כי תזריע" (ויקרא יב 2), "ואשה כי יזוב" (ויקרא טו 25), "את זה תאכלו" (ויקרא יא 9), "את זה לא תאכלו" (ויקרא יא 4), לכך נאמר "ולא תמצא בארץ החיים" (איוב כח 13). ועשה הקב"ה חסדו ונתן אותה למשה, ככלותו לדבר כל הדברים אל המלאכים.

טעמי המצוות, היינו את סודות העולם העליון, מפני שידיעתם תלויה בעשייתן.¹⁸⁷ לפי הפירוש הזה של המדרש, לא זו בלבד שהאדם נעלה על המלאך אלא שעליונותו הרוחנית-השכלית נעוצה בגופניותו, שבגינה הוא מקיים את המצוות. הואיל ועשייתן היא חיונית להשגת המטפיזיקה החבויה בהן, ההשגה הזו פתוחה לבני אדם וחסומה בפני המלאכים. זוהי תפיסה פרדוקסלית בעיני פילוסופים. לדידם, מלאכים הם שכלים נבדלים, שכל עצמם הוא הכרת העולם העליון, והשגתם בעניינים מטפיזיים נעלה לאין שיעור על השגת האדם.¹⁸⁸

מטרת הפירוש הזה של המדרש היא, כאמור, למנוע כרסום בחשיבות עשיית המצוות לעומת ההתבוננות בסודותיהן.¹⁸⁹ אלא שהטענה כי קיום מצוות הוא תנאי להשגת 'הדברים המופלאים הרמוזים' בהן, וכי בזה יתרונם של בני האדם על המלאכים, היא מרחיקת לכת. בשל כך רשב"א מעביר את מרכז הכובד של השקפתו לנשגבות הטעמים, וחוזר להיררכיה המקובלת (גם במדרשים) כי המלאכים נעלים על בני האדם: 'והוא שכתוב: "לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים" (איוב כח, יג) – לא בני האדם ('אנוש'), ואפילו לא המלאכים ("החיים" רמז למלאכי השרת)', יכולים להשיג את טעמי המצוות. כשמשא ביקש 'הראני נא את כבודך', הוא נענה: 'לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי', ופירשו במדרש: 'לא יראני האדם, ואף לא החי, רמז למלאכי השרת'.¹⁹⁰ ידיעת טעמי המצוות, שהם 'מהותו וייחודו' של האל אף אינה לפי כוח ההשגה של יחיד סגולה כמשה, אף לא לפי כוח המלאכים.

הקטע הזה, כדרכן של דרשות, מכיל תפניות רטוריות. הוא פותח בטענה כי הבנת 'הטעמים הנפלאים' הרמוזים במצוות מותנית בעשייתן. טענה זו נתמכת בפרשנות פרדוקסלית למשל, לפיה לא מלאכים 'נפרדים' (מחומר) אלא רק בני האדם גופניים יכולים להשיג את המטפיזיקה הרמוזה במצוות, וזאת רק מכוח עשייתן. בהמשכו היא מתחלפת בטענה כי הטעמים נשגבים כל כך עד שאף משה ואפילו

187 במשל, האצבע הקטועה מייצגת חיסרון וליקוי (אצל המלאכים), ואולם בפירוש המשל במדרש היא הופכת ליתרון: 'כלכם קדושים' מכדי לקיים מצוות, עיינו שם.

188 ראו רמב"ם הלכות יסודי התורה ב, ח: 'המלאכים אינם גוף וגויה אלא צורות נפרדות זו מזו [...] ומכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה [...] שאין כח בני האדם המחוברים מגולם וצורה יכול להשיג ולידע כמותה'. תפיסה פילוסופית מעין זו מבטא רשב"א במקומות אחרים בכתביו, ראו שו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד) סי' ששח, ובכתב הוויכוח (מהד' דימיטרובסקי, סי' לו [ח]) עמ' רז, שורות 30-34, ושם, עמ' רג, שורה 39, ועמ' רז שורה 33, פה"ג, ברכות י ע"א (מהד' פלדמן, עמ' כד-כו): 'עוד פינה אחרת שהמין האנושי – הכוונה בבריאתו להכיר בוראו ית', ולרוממו ולהודות לו [...] סוף דבר, הוא מלאך מושם בארץ בצדו בוראו ית', כמו המלאכים העליונים שהם שכלים נפרדים, ולובש מלאכות להכיר בוראו ית', וככה יקרא העובד השלם, וראו לורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16).

189 פרשנות רשב"א למדרש זה מבליעה גם ביקורת על התלמודיים, שמנתקים את 'עבודת' המצוות מן ההשגות השכליות, וסבורים שכל עניינה הוא לשם רכישת תודעת שעבוד, השוו: פויכטונגר, הרשב"א (לעיל הערה 147), עמ' 241-243, 253.

190 רשב"א מתבסס על ספרא ויקרא – דבורא דנרבה, פרשה א: ר"ע אומר: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ), אף חיות הקדש הנושאות את כסא הכבוד אינן רואות את הכבוד. אמר רבי שמעון: איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו, "כי לא יראני האדם וחי", אף מלאכים שחיים חיי העולם אינן רואין את הכבוד'.

מלאכי השרת' לא ישיגום. זוהי רטוריקה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, שתתעצם בפסקה האחרונה של האיגרת.

7. 'עשיית המצוות טוב לפני האלוהים מהשתדל בטעמיהן'

בעקבות המסקנה כי טעמי המצוות הם מעבר להשגת בשר ודם רשב"א ממליץ:

עוד תן דעתך לדעת, כי עשיית המצוות וקיומן טוב לפני האלהים מהשתדל בטעמיהן, ואף במרכבה, שהרי בביטול המצוה חייב כרת כמילה, וחדל לעשות הפסח, וכאכילת החלב והדם ושאר הכריתות, ואפילו אוכל ביום הכפורים או עשה מלאכה, ועוסק במרכבה אינו נצול מכרת. והמתעסק במצוות כתיקונן, ובכוונתו לשם מי שצוה בהן, זוכה ויושב בישיבה של מעלה. ובא בדבריהם שנפשות הצדיקים למעלה ממלאכי השרת, וכמו שבא בפירושם: 'כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך' וגו'. מי גדול שומר או שמור? הוי אומר: שמור על כפים ישאונך. מי גדול? נושא או נושא, הוי אומר נושא, ואמרו: אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שאומרים ישראל למטה, שנאמר: 'ברן יחד כוכבי בוקר והדר ויריעו כל בני אלהים', והוא שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר: 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך'.

אם טעמי המצוות הם מעבר להשגת בשר ודם אזי אין לנו אלא העמדה הרבנית-התלמודית הטיפוסית 'כי עשיית המצוות וקיומן טוב לפני האלהים מהשתדל בטעמיהן'. 'ואף במרכבה', מדגיש רשב"א, כחוזר לשיח הרבני כי ענייני 'המרכבה' נפרדים מן המצוות. וכאילו לא די בנשגבות הטעמים הוא מוסיף שני נימוקים. אחד הלכתי-פורמלי, ומבליע גמול 'חיצוני' ('בביטול מצוה חייב כרת' ואילו 'עוסק במרכבה אינו נצול מכרת'), והשני חוזר למוטיב עליונות ישראל על המלאכים מחמת עצם קיום המצוות ('מי גדול – שומר או שמור?').¹⁹¹

8. 'אין לקב"ה חפץ בהן מצד עצמו'

האיגרת מסתיימת בפירוש המדרש בויקרא רבה יג, ג (ובבראשית רבה מד), שלו רשב"א נדרש בתחילתה כשהציג את גישת יריביו, הפילוסופים והתלמודיים. כנגדם טוען רשב"א בפסקה האחרונה של האיגרת:

ומה שאמרו: 'אמרת ה' צרופה', מה איכפת ליה להקב"ה בין שוחט מן העורף או מן הצואר, לא נתן הקדוש ברוך הוא את המצוות אלא לצרף את הבריות, רוצה בו: שאין להקב"ה חפץ בהן מצד עצמו, וכענין שאמר הכתוב: 'אם צדקת מה תתן לו', אלא שרצה בהן לצרף בהן את הבריות. ולצרף כולל שני ענינים:

191 על מוטיב המלאכים השומרים על ישראל במדרש, ראו: י' לורברבוים, צלם אלהים – הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 318, ובהערה 133.

לחזקן, ולהתמידן, מלשון הגיע לצירוף, והשני מלשון מצטרפין, לומר לצרף אותן אצל האמיתות הנרמזות בתורה.

עניינו של המדרש הזה, לפי רשב"א, הוא להודיע כי המצוות אינן צורך גבוה. הלשון 'לצרף' מבטאת תועלת לאדם ('מלשון הגיע לצירוף'), כדברי הרמב"ן בפה"ת, דברים כב 6 על מדרש זה: 'שלא באו לומר אלא שאין התועלת אליו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו, למנוע ממנו נזק, או אמונה רעה, או מדה מגונה'.¹⁹² אלא שבניגוד לרמב"ן, רשב"א שממעט בדמותם של טעמים פשוטים, נמנע מלכתוב כי שחיטה מן הצואר 'באה ללמדנו המידות הטובות'.¹⁹³ הוא מסתפק בלשון קצרה ('לחזקן, ולהתמידן'), המכוונת לתועלת המסתורית שמבטא משל התרופות, ופונה למובן נוסף של הלשון 'מצטרפין': 'לצרף אותן אצל האמיתות הנרמזות בתורה'. זהו, שוב, מדרש על מדרש שלפיו קיום המצוות מסייע להבנת הסודות הרמזיים במצוות.¹⁹⁴ האיגרת שבס' שסו הייתה חביבה על דרשנים, מקובלים ושאינם מקובלים, בדורות שאחרי רשב"א. הם ציטטו ממנה בהרחבה, לעיתים פרפרזה, לעיתים מילה במילה. כך ר' יהושע אבן שועיב בספר דרשותיו (ראו להלן סעיף 32), ר' מאיר אלדבי (1360-1310), בספרו שבילי אמונה, שניהם מבלי לציין את המקור, וכן ר' שמואל ב"ר משולם ירונדי ב'שער ראשית חכמה', שם היא משולבת עם קטעים מתשובת הרשב"א סי' צד.¹⁹⁵ חלקים מסי' שסו מצוטטים על ידי ר' מאיר אבן גבאי בעבודת הקדש, חלק ד ('חלק סתרי התורה'), פרק א.¹⁹⁶

192 מלשונות הפזורים בכתבי הרמב"ן, במיוחד בפה"ת, עולה כי לפי השקפתו הקבלית המצוות, למצער חלקן, הן 'צורך גבוה', ראו למשל פה"ת, שמות כט 46, וראו: לורברבוים, קבלת הרמב"ן על האדם בצלם אלוהים (לעיל הערה 45), עמ' 320-326, וראו הלברטל, הרמב"ן (לעיל הערה 37), עמ' 252-282. חוקרים העירו על כפל הפנים בגישתו של הרמב"ן לטעמי המצוות – ברובד הגלוי הטעמים הם צורך האדם ואילו ברובד הקבלי המצוות הן צורך האל, ראו הלברטל, שם, עמ' 294-296. בפה"ג, ברכות ו ע"א (מהר" פלדמן, עמ' ד-ה) רשב"א רומז לתפיסה כי המצוות הן צורך גבוה. זהו קטע ייחודי בכתבי רשב"א. בסי' שסו הוא נמנע מלרמוז להשקפה הזו. הוא משיב לפילוסופים במטבע שלהם, כי 'המרכבה' הם טעמי המצוות, השוו תא שמע (לעיל הערה 10), עמ' 63-64.

193 הרמב"ן, פה"ת, דברים כב 6.

194 השוו פויכטונגר, הרשב"א (לעיל הערה 147), עמ' 255.

195 דרשות אבן שועיב, פרשת צו ולשבת הגדול (לעיל הערה 104), עמ' רז-רח, וראו הורוויץ, דרשות (לעיל הערה 18), עמ' 107, הערה 87; ר' מאיר אלדבי, שבילי אמונה, וורשא 1887, נתיב ח, עמ' 161, לגבי 'שער ראשית חכמה' ראו לעיל הערה 62, וראו גם: 'ארבעה טורים' לר' אברהם בר' יהודה (תלמיד רח"ק), (נכתב ב-1378); ש' רוזנברג, "'ארבעה טורים' לר' אברהם בר' יהודה, תלמידו של דון חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 525-621, בעמ' 601 (עמ' 66 של כתב היד).

196 ר' מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש (מהר" משה צוריאלי), ירושלים תשס"ד, עמ' תעד, שמביאה בשם ריטב"א, ב'חלק סתרי תורה', פרק ד. אני מודה לאבישי בר אשר שהפנה את תשומת ליבי למקור זה.

ה. הרשב"א משיב לנוצרים:

אפלטון ואריסטו טענו כי טעמי חוקי האל נעלים מההשגה

טענות עקרוניות על אודות טעמי המצוות, שנמשכות מן ההשקפה שהציע בתשובה צד ובסי' שסו, מצויות גם בכתב הוויכוח של הרשב"א כנגד הנוצרים, שבו עסקתי במקום אחר.¹⁹⁷ הנה תמצית הדברים הנוגעים לענייננו.

כתב הוויכוח הוא חיבור רחב יריעה, המשיב לביקורות הנוצרים את היהדות בעניינים רבים.¹⁹⁸ בחלקו הראשון רשב"א מתפלמס עם ביקורות נוצריות שונות בעניין המצוות: כי יש לייחס להן משמעות אלגורית, וכי רובן בטלות שכן טעמיהן בטלו. תורף תשובת רשב"א לביקורות אלה היא כי כמו האל, גם טעמי חוקיו הם חכמה הנעלה מהשגת בשר ודם, ועל כן: (א) פרשנות אלגורית של המצוות מתימרת להבין את טעמיהן ולכן היא אינה אפשרית, ו-(ב) אם טעמי המצוות העמוקים הם נשגבים אזי הקביעה שהם בטלו היא חסרת שחר. בכתב הוויכוח רשב"א מציע לטענה כי הטעמים הם מעבר להשגה אסמכתא פילוסופית, וכך הוא כותב:

וגם ראיתי לפילוסופים שאמרו כי הנפש הנבואית למעלה מן הנפש הפילוסופית, כי הנפש הזאת לא תצטרך לקנות הידיעות והחכמות בהיקשים והקדמות כמו שתצטרך הנפש הפילוסופית. כי ההקשים המודעים אמנם הם, הניחם בעל הבריאה שלמה גדרים והיישרות לבעלי בריאה חסרה. וכאשר נודמן לאדם מעיקר בריאתו שהוא נברא בריאה שלמה, לא יצטרך אל ההקשים ההם, וימצא הדברים השכליים מצוירים בנפשו.

ולכן אמר אפלטון, אנחנו לואים מהבין מה שבא על ידי הנביאים. אמנם נדע ממנו מעט ונסכל הרבה. והיה אריסטו מצוה לקבל ולהאמין בכל מה שבא בדתות, ומצוה לייסר מי שמעמיק לבקש טעמים וסבות למצותיה ולגזור במי שמקשה בה'.¹⁹⁹

את הדברים האלה נטל רשב"א מכתאב אלוואאר אלוהמיה, חיבורו של המשורר והפילוסוף הערבי-האנדלוסי אבן אלסיד אל־בַּטְלִינִי (1052-1127, נפטר בוולנסיה), שהוא כעין שו"ת בעניינים פילוסופיים ברוח נאופלטונית. חיבורו של בטלינוס תורגם לעברית בידי משה בן שמואל אבן תיבון (פרובנס, נפטר 1283 לערך) ונודע כ'ספר העגולות הרעיוניות', שממנו מצטט רשב"א.²⁰⁰ לפי בטלינוס, הנפש הנבואית היא

197 ראו לורברבוים, כתב הוויכוח (לעיל הערה 9).

198 שו"ת הרשב"א, מהד' דימיטובסקי, סי' לז, עמ' קנט-רכא, וראו שם, כרך ב, עמ' תתפו. כתב הוויכוח נדפס לראשונה אצל: J. Perles, R. Salomo b. Abraham b. Adreth: Sein Leben und seine Schriften, Breslau 1863, חלק עברי, עמ' כד-נו.

199 מהד' דימיטובסקי, סי' לז, עמ' קעה-קעו, שורות 101-110.

200 ספר העגולות הרעיוניות להחכם הערבי אלבטלינוס, העתקת ר' משה אבן תיבון, מהד' דוד קויפמאן, אמסטרדם תשכ"ז, בתוך: D. Kaufmann, Die Spuren al-Batjasi's in der Jüdischen Religionsphilosophie, Budapest 1880 (repr. Amsterdam 1967) על חיבורו של בטלינוס ועל השפעתו בתולדות המחשבה היהודית ראו: קויפמאן, שם, ובמיוחד: א' אליהו, אבן אלסיד אל־בַּטְלִינִי ומקומו בהגות המוסלמית והיהודית בימי הביניים, בצירוף

המעולה שבנפשות האדם. היא נחלת 'בעל הבריאה השלמה' בלבד. בעל הנפש הנבואית נעלה מבעל הנפש הפילוסופית שכן הוא משיג את הצורות השכליות במישרין – הן נרשמות בתודעתו בבת אחת, ללא תיווך היקשים. לנביא, לפי בטליוס, הכרה בהירה, עמוקה ורחבה יותר מזו של בעל הנפש הפילוסופית, הוא במדרגת המלאכים שמשגיגים 'הדברים אשר אין בכוח הנפש הפילוסופית לדעת אותם'. ייעוד בעל הנפש הנבואית השלם במזגו, במידותיו ובשכלו הוא להדריך את בני האדם ('בעלי הבריאה החסרה') על ידי נתינת חוקים ('הישיר שאר הנפשות הנוטות מן האמת'). הנבואה, מטעים בטליוס, היא מתת האל כדי להנהיג את העולם. בכתאב אלדואאר אלוהמיה בטליוס מרבה להזכיר את סוקרטס, אפלטון ואריסטו ו'לצטט' מהם אלא שמובאות אלה אינן אותנטיות. את רעיונותיו בעניין הנפש הנבואית וחוקי הנביאים הוא נטל מאבן סינא.²⁰¹

רשב"א מצטט מ'ספר העגולות הרעיוניות' את הקטעים בעניין הנפש הנבואית ותכלית הנביא לצורך המסקנה הנמשכת מהן בעניין טעמי המצוות האלוהיות, הם החוקים שמקורם בהתגלות. וזה בעיני רשב"א העיקר: גם אפלטון ואריסטו הכירו בכך שהנביאים-המחוקקים נעלים מהם. לפי בטליוס, אפלטון כתב כי הפילוסופים אינם מסוגלים להבין את התורות שקיבלו הנביאים, ואין בכוחם לרדת לעומק חוקיהם. אריסטו אף אסר לבקש טעמים לחוקי הנביאים ולאסוריהם, וציווה לייסר את מי שיתעמק במצוות הדת, שכן הוא בוודאי יטעה בהן. גדולי הפילוסופים הכירו, אפוא, במעלתן של המצוות והכירו בכך שטעמיהן נעלים מדעת בני אדם רגילים, ואף למעלה מהשגת בעלי הנפש הפילוסופית. הנביאים, לעומתם, מכירים את הטעמים במישרין.

טענת בטליוס כי טעמי המצוות שבאו בהתגלות הם מעבר להשגה, וכי הם לפי כוחם של נביאים בלבד, מתאימה להפליא להשקפת רשב"א בעניין טעמי המצוות, ומשרתת אותו היטב בפולמוסו עם הנוצרים, הן לגבי פרשנותם האלגורית למצוות הן לגבי טענתם כי למצוות מסוימות אין טעמים ותכליתן השרשת ציות בלבד. את החלק העיקרי של כתב הוויכוח, שעניינו ביקורת המצוות, מסיים רשב"א בהצעת אסמכתא פילוסופית לטענה כי טעמי המצוות הם מעבר ל'חקירה האנושית'. אפשר שהוא מסתייע בעקיפין בהלך הרוח המיסטי שהלך והתחזק בקרב נוצרים לאורך המאה השלוש עשרה, שהטעים את היסוד הנשגב והמסתורי באלוהות, בכתבי הקודש, ובחוק הדתי, והשמיט את הקרקע תחת היומרה להבין על בוריו את דבר האל ואת מצוותיו.²⁰² בקטלוגיה ובארגון בשלהי המאה השלוש עשרה, הלך המחשבה הזו, בניסוחו הפילוסופי ('בשם' אפלטון ואריסטו), עשוי היה ליפול על אוזניים נוצריות קשובות. אלא שברור לרשב"א כי התפיסה הפילוסופית מבית מדרשם של אבן סינא ובטליוס בדבר מעלת הנפש הנבואית ונשגבות טעמי החוקים שמקורם בהתגלות היא

מהדורה ותרגום של כתאב אלדואאר אלוהמיה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע.

201 ראו אליהו, שם, עמ' 69-71. על השפעת אבן סינא על בטליוס ראו שם, עמ' 27, 71, 92, 97.

202 ראו: B. McGinn, *The Presence of God: History of Western Christian Mysticism* -vol 3: Flowering of Mysticism, Men and Women in the New Mysticism 1200-1350, New York 1998, pp. 1-30.

חרב פיפיות: טענות פילוסופיות כלליות משגיכות לא רק את טעמי המצוות שבתורת משה אלא כל חוק שמקורו בהתגלות. אין פלא שהוא ייחד אותה לכתב הוויכוח עם הנוצרים, ברם נמנע מלהציעה בדיונים פנים-יהודיים. היא נעדרת מתשובה לשואל יהודי בעניין הפרשנות האלגורית של המצוות (סי' צד), ומן האיגרת ששלח לקהילות פרובנס בעניין טעמי המצוות (סי' שסו).²⁰³

ו. רשב"א וראשוני המקובלים על טעמי המצוות הקבליים

ההקשר והמסורת שבהם רשב"א משכלל את השקפתו על אודות טעמי המצוות היא הקבלה. הוא פעל בסוף תקופה שחוקרים מכנים 'ראשית הקבלה'.²⁰⁴ בשורות הבאות אעיר על אודות היחס שבין השקפותיו בסוגיית טעמי המצוות לבין השקפות מקובלים שהייתה לו זיקה אליהם – ר' עזרא (נפטר בסביבות 1227) ור' יעקב בר ששת, והרמב"ן.²⁰⁵ ההשוואה הזו, שתרחיב נקודות שנזכרו לעיל, תחדד את החידוש שבהשקפות רשב"א. ברם, תחילה אעיר בקצרה על טעמי מצוות בספר הבהיר ואצל מקובלי פרובנס, ובכתבי חסידי אשכנז.

את ראשית הקבלה נוהגים חוקרים לציין בספר הבהיר, שהופיע בפרובנס במאה השתים עשרה. זמן חיבורו של הבהיר עלום ועלומים גם מקורותיו ודרכי עריכתו.²⁰⁶ ספר הבהיר מציע הסבר מיסטי לכתיסר מצוות, שנבחרו, כנראה, בשל זיקתן למדרשים בעלי צביון מיסטי. ביאורן המיסטי של מצוות אלו נועד לסייע לו לעגן את השקפת עולמו התיאוסופית במסורת היהודית.²⁰⁷ אין בספר הבהיר קביעה עקרונית כלשהי על טיבן התיאוסופי של המצוות ושל טעמיהן.

החוג המרכזי בראשית הקבלה נקשר בר' אברהם בן דוד מפוסקיר שבפרובנס (1120-1198 לערך), ובכני משפחתו. בפירוורים הקבליים המועטים ששרדו ממנו אין התייחסות למצוות או לענייני הלכה, ובכתביו ההלכתיים אין כמעט זכר לענייני קבלה. מבנו, ר' יצחק סגי נהור, המקובל הבולט בדורו בפרובנס, שבניגוד לאבותיו לא נודע כבעל הלכה, הגיעו לידינו מסורות אחדות בענייני קבלה, ברם אין בהן התייחסות למצוות או לטעמיהן.²⁰⁸

203 בענייני המצוות רשב"א נמנע דרך כלל מלהסתמך על מחברים נוכרים. הוא מזכיר את אפלטון ואת אריסטו בפה"ג, בבא בתרא עד ע"ב (מהד' פלדמן, עמ' קו).

204 ראו לעיל הערה 72.

205 הזיקה בין רשב"א למקובלי גירונה ניכרת בפה"ג: רוב ההגדות שהוא מייחס להן סוד התפרשו באורח קבלי בפירושי ההגדות לר' עזריאל ובאוצר הכבוד לר' טודרוס אבולעפיה, ראו: הורוויץ, על פה"ג לרשב"א (לעיל הערה 16), עמ' 21-22, ושם, הערות 47-48. על הזיקה בין רשב"א לרמב"ן, ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 340, הערה 121. הדיון להלן בר' עזרא מגירונה מבוסס על כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33).

206 ראו שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 49-198, השו: מ' אידל, מבוא לספר הבהיר, מהד' אברמס (לעיל הערה 200), עמ' ו, ולספרות מחקר, שם, הערה 35.

207 ראו: כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 30), עמ' 15-17.

208 ראו לעיל הערות 57 ו-72. אפשר שלידי מקובלים בדורות מאוחרים יותר הגיעה מריס"נ מסורת בעניין הטעם הקבלי למטבע ברכת בונה ירושלים בתפילת שמונה עשרה או בברכת המזון, ואולי גם מסורות על אודות טעם קבלי של הקרבנות, ראו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה

טעמי מצוות מיסטיים נעדרים כמעט לחלוטין מכתבי חסידי אשכנז שהגיעו לידינו. בחיבור שבו סיכם שנות מחקר ארוכות על חסידות אשכנז, כותב יוסף דן:

ענייני הלכה מובהקים כמעט שאינם נדונים בספרותם של בעלי הסוד באשכנז, אע"פ שרבים מהם הורו הלכה ועסקו בהלכה. כתבי הסוד – 'ספר הכבוד' לר' יהודה החסיד, 'סודי רזי"א' לר' אלעזר מוורמס, 'ספר החיים', 'ספר הנבון', 'ברייטא דיוסף בן עזיאל', פירושי ספר יצירה, כתבי ר' יוחנן בן יקר, החיבורים המפרשים את ספרות ההיכלות ואת השמות הקדושים – כמעט שאינם מכילים התייחסות של ממש לנושאים הלכתיים. נראה כי הפרידו בעלי הסוד הללו בין שני התחומים, ובשעה שעסקו בהלכה לא עסקו בתורת הסוד, ואילו כשדנו בענייני האלוהות וההתגלות לא עסקו בהלכה. בדרך זו המשיכו חכמי אשכנז מסורת עתיקה, שבוטאה בספרות ההיכלות והמרכבה, העוסקת בשלל בעיות תיאולוגיות, קוסמוגוניות, קוסמולוגיות, מאגיות ואסכטולוגיות ללא כל התייחסות לסוגיות הלכתיות.²⁰⁹

דן ממשיך:

מערכת הציוויים המפורטת, המנחה את חייו של יהודי בכל יום ובכל שעה, מנותקת [אצל חסידי אשכנז] מן העיון התאולוגי, והחכמים העוסקים בהלכה אינם נדרשים להסביר את הקשר בין תפילין ומזוזה, מאכלות אסורים וישיבה בסוכה, לבין התדבקות באלוהות וההתעלות הרוחנית, המהווה את פסגתה של האמונה הדתית. תפיסת האלוהות בחינת כוח אינסופי ומופשט מכל דמות איננה פותחת פתח לקישור בין מעשה המצוות לבין מהותו של האל העליון. החכמים שהקדישו מאמצים לקידושה של ההתגלות ולצורה כמגע עם האלוהות לא הפנו מאמצים דומים להקניית מעמד של קדושה ומגע רוחני לחיי המציאות של מקיימי המצוות.

התפיסה העולה מכתבי רשב"א לגבי טעמי המצוות שונה, אפוא, מזו של חסידי אשכנז בשניים. ראשית, בעוד שאצל חסידי אשכנז, כמו במסורת התלמודית, השגב

30), שם. חוקרים ייחסו לריס"נ חיבור על טעמי המצוות הקבליים שאבד, ראו אידל, קבלה (לעיל הערה 71), עמ' 13, מט, המיסטיקאי והמצוות (לעיל הערה 57), עמ' 377, שניהם בעקבות שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 57), עמ' 113, והנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 258. אלא ששלום כותב שם על דרך ההשערה (ולפי ספר הייחוד לר' אשר בן דוד, מהר" חסידא) כי 'נשמרו בידינו (מריס"נ) לכמה טעמי מצוות ע"פ הסוד, כנראה מתוך ספר אבוד של ר' יצחק'. אלא ששפק אם היה חיבור כזה, ועל כל פנים אין כל סיבה להניח שהוא יוחד לטעמי המצוות. על מקובלים אחרים שפעלו בפרובנס בתחילת המאה השלוש עשרה ראו: ר' בן שלום, 'חוגי הקבלה בפרובנס במאה השלוש עשרה: הערכה חדשה', תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 569-605. גם במקורות שהגיעו לידינו ממקובלים אקלקטיים אלה, שהושפעו בין השאר מתורות סוד אשכנזיות ומן הפילוסופיה המימונית, אין התייחסות לטעמי המצוות.

²⁰⁹ י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך ו: ר' אלעזר מוורמס וחוגו ובעלי הסוד האחרים, ירושלים תשע"ו, עמ' 895.

והמסתורין מייחדים את ענייני מעשה בראשית ומרכבה, ועל כל פנים הסודות אינם עניין למצוות וההלכות,²¹⁰ אצל רשב"א הסודות בה"א הידיעה הם טעמי המצוות ('הם-הם המרכבה'). שנית, גם אם נמצא בכתבי בעלי הסוד באשכנז אי-אלו התייחסויות לטעמי המצוות, אלה לא מתוארים כנעלים מן ההשגה אלא כאזוטריים משיקולים חינוכיים-פוליטיים.²¹¹

1. רשב"א ור' עזרא ור' יעקב בר ששת מגירונה

חיבורו של ר' עזרא על מניין המצוות, ששולב בפירושו הקבלי לשיר השירים, הוא כנראה הראשון שהוקדש לטעמי המצוות הקבליים.²¹² מטרתו להראות כי 'תרי"ג מצוות', שאותן הוא מונה לפי משנה תורה וספר המצוות לרמב"ם, 'יוצאים מעשרת הדברות'.²¹³ בהקדמת פירושו לשה"ש מסביר ר' עזרא את המניע לכתיבת החיבור על המצוות ואת דרכו בענייני קבלה, ומציע הערות עקרוניות על אודות מעמדן של המצוות ב'חכמה הזאת'. הוא מכריז, כזכור, כי ראוי לפרש 'כל מצוה ומצוה מאיזו מידה היא' אלא שהוא מיד מסייג: הטעמים המיסטיים נוגעים רק למצוות שטעמן

210 דן מטעים (שם) כי: גישת חסידי אשכנז מושפעת מן הספרות העיונית של ימי הביניים, מרב סעדיה גאון ואילך, שהפרידה בכירור בין העיון בהלכה לבין הדיון בענייני אמונות ודעות. ואולם ההפרדה בין עולם המצוות וההלכה לבין יסוד המסתורין וההשגה קדומה הרבה יותר – היא מצויה כבר במקרא ובספרות חז"ל.

211 השור: 'י דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 80-83. בהקדמת 'סודי רזי"א' כותב ר' אלעזר מוורמס: 'ושלושה מיני סוד הם: סוד המרכבה, סוד מעשה בראשית, סוד המצוות, כאשר נפרש בעזרת שדי"ן [ספר רזי"א, מהד' אמסטרדם תש"ח, ז ע"ב] לאלה, מעיר דן (שם, 82-83), נלווים סודות אחרים, כגון: 'סוד הנפש', 'סוד האגוז', והוא מסכם (שם): 'במושג סוד בספרות חסידי אשכנז עיקר הוראתו מסורת איסורית, שאינה צריכה הוכחה הגיונית, אלא מסירתה והצנעתה לאורך הדורות היא ההוכחה לאמיתותה'. סודות אצל חסידי אשכנז הם, אפוא, כלל דברי 'חכמה', והם אזוטריים מטעמים חברתיים פוליטיים. אין אצלם אזוטריות מהותית, כלומר סודות שלא ניתן לדעתם, בוודאי לא בתחום טעמי המצוות. הגם שר' אלעזר מציין כאן גם את 'סודות המצוות', כאמור, אין אצלו ובכתבי חסידי אשכנז עיסוק בטעמי המצוות בכלל ובטעמים מיסטיים בפרט. ראו עוד: ד' אברמס, 'כתיבת הסוד באשכנז והמעבר לספרד', מחניים ו (תשנ"ד), עמ' 94-103.

212 שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 102), עמ' 12; 'י תשבי', 'המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה', הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, כרך א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 10-13, על כתביו של ר' עזרא ראו הנ"ל, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה', שם, עמ' 11-30, בעמ' 12-16. וראו: Y. M. Travis, *Kabbalistic Foundations of Jewish Practice: Rabbi Ezra of Gerona – On the Kabbalistic Meaning of the Mizvot, Introduction / Annotated Translation / Critical Hebrew Edition*, Ph.D. Dissertation, Brandeis University, 2002.

213 כתבי הרמב"ן, מהד' שוועל, כרך ב, עמ' תצו, תקנא-תקמח, וראו שם, עמ' תצו, הערה 36; כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 21; יהלום, עמ' 11-30, עמ' 103, עמ' 111, הערה 223. פירוש ר' עזרא לשה"ש הוא קובץ של ארבעה חיבורים: הקדמה, שהיא כעין מאמר כללי על אודות הקבלה; גוף הפירוש לשה"ש; 'סודות מעשה בראשית' – פירוש למזמור ברכי נפשי (תהלים קד); 'תרי"ג מצוות היוצאים מעשרת הדברות' (שהוא כעין נספח לפירוש שה"ש ד, יא) ובו מניין המצוות עם טעמים, ובהם טעמים קבליים, וראו: G. Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gerona sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1969.

אינו מפורש בתורה.²¹⁴ המצוות שטעמן מפורש בתורה, הגם שאינם קבליים, אינם זוקקות טעם נוסף על דרך הקבלה. מיד לאחר שהצהיר על 'התוכנית הגדולה' לפרש 'כל מצוה ומצוה' מסתפק ר' עזרא בתוכנית צנועה ש'משלימה חסר'.²¹⁵ אפשר שסבר שהצעת טעמים קבליים לַמצוות שטעמן מפורש בתורה היא כעין פגימה בכבוד, ואפשר שהצעת טעמים מיסטיים יש מאין לכל המצוות היא משימה שאינה לפי כוחו. כך או כך, דומה כי הצדק עם כ"ץ שטען כי גישת ר' עזרא היא 'שיטת ביניים' – בין דרכו של הבהיר, שנוזקק למצוות נבחרות בלבד, לבין דרכם של המקובלים המאוחרים (דוגמת הרמב"ן), שראו בהסבר על פי הסוד גילוי ממד מיסטי בכל תרי"ג מצוות, בין אם נמצא להם טעם כפשוטו בין אם לאו.²¹⁶ אלא שר' עזרא רחוק מלעמוד אף בציפיות התוכנית הקטנה. הוא מרבה לתת למצוות טעמים שאינם קבליים: טעמים מוסריים מן ההגדה, טעמים פסיכולוגיים, וטעמים אלגוריים שנטל מכתבי פילוסופים. די לו בטעם כלשהו לכל מצווה והלכה. בניגוד להבטחתו רק למעט מצוות הוא הציג טעם קבלי.²¹⁷ יחד עם זאת, אף שהטעמים הקבליים אינם מחזיקים את רוב החיבור עיקר חידושו בהם.²¹⁸ את הקו של ר' עזרא בעניין טעמי המצוות הקבליים ממשיך בן עירו הצעיר ממנו ר' יעקב בר ששת.²¹⁹

אפשר שהכרזת ר' עזרא כי יסוד כל מצווה הוא במידה (ספירה) מסוימת שימשה מקור השראה לדברי רשב"א באיגרת לבני פרובינציא כי המצוות רומזות לחכמת האלוהות ('מרכבה').²²⁰ ואפשר שבעקבותיו הוא מטעים שטעמי המצוות הקבליים הם כלי לידיעת האל, וכי האבות ידעו את ה'חכמה' על בוריה, ושמוכו ידיעתה הם קיימו את המצוות לפרטיהן (סי' צד).²²¹ ואולם אל לאלה לטשטש את ההבדלים היסודיים ביניהם בסוגיית טעמי המצוות: ראשית, לבד ממש שפתיים ר' עזרא ור' יעקב בר ששת (ומקובלי גירונה) לא נוקטים אזוטריה חינוכית-פוליטית בענייני קבלה

214 ראו לעיל סעיף ב8. על הטענה הזו חוזר ר' עזרא באיגרתו לר' אברהם, ראו שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 102), עמ' 30.

215 כלשון כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 22. לפי ר' עזרא 'כאלה רבות במצות שטעמן מפורש'. אלא שלרוב המכריע של המצוות אין טעם מפורש בתורה. אפשר שהוא כולל במצוות שטעמן מפורש מצוות 'שכליות' (משפטים). בדוגמאות שהוא מביא נזכרות גם מצוות שטעמן מחזור, הגם שאינו מפורש, כגון: השמיטה והיובל, המילה, השופר, ועריות.

216 שם, עמ' 22.

217 נראה כי ר' עזרא לא הבדיל בחדות בין סוגי הטעמים, שכן הוא עובר בלי משים מפירוש קבלי למצווה מסוימת לפירוש מוסרי או אלגורי למצוות אחרות כאילו הם שייכים לאותה הקטגוריה, כן, שם, עמ' 23. כמו בבהיר, עיקרון הבחירה של ר' עזרא הוא זיקת מצווה למדרש בעל צביון מיסטי. זהו גם הקריטריון של ר' עזרא לבחירת הגדות שיש להן משמעות קבלית, כלשונו בהקדמת פירושו לשה"ש כי 'על עמודי דבריהם [חז"ל] העמדתיו, ועל אדני המדרש סמכותי'.

218 A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig 1859, p. 24. וראו כ"ץ, שם, עמ' 21, ובהערה 46.

219 ראו כ"ץ, שם, עמ' 31-32, ושלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 31), עמ' 376-382, ולעיל הערה 79.

220 ראו לעיל סעיף ג, ובהערה 176 השוו: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 176), עמ' 407-408.

221 כתבי הרמב"ן, ב (מהד' שעוועל), עמ' תעז-תעז. לפי ר' עזרא, אדם הראשון ידע אלוהי [הקבלה] ידיעה שלמה, וכן נח, שם, אברהם, יצחק ויעקב, שמוכו ידיעתם אף קיימו מצוות, וכן י"ב בני יעקב. הירידה למצרים השכיחה מישראל את החכמה הזו. בעקבות ר' עזרא, רשב"א כתב כי 'החכמה' הועברה במסורת למקצת חכמי המשנה (סי' שסו), ברם ראו לעיל הערה 173.

בכלל ובטעמי המצוות הקבליים בפרט. להיפך, הם היו הראשונים להעלותם על הכתב. רשב"א מתנגד בחריפות למגמתם.²²² שנית, ולענייננו העיקר, ר' עזרא ור' יעקב בר ששת סברו כי הקבלה בכלל וטעמי המצוות הקבליים בפרט אינם אזוטריים באופן מהותי, הם ניתנים להשגת בני אדם, במיוחד אם הם תלמידי חכמים. יתר על כן, ר' עזרא מספר כי באמצעות פענוח רמזים שבמקרא, במדרשים ובהגדות הוא משחזר מדעתו את חכמת הקבלה שאבדה, ובכללה את טעמי המצוות. ר' יעקב בר ששת אף כתב שעל המקובל לפתחם ולהרחיבם.²²³ לעומתם, רשב"א סבר כי טעמי המצוות הקבליים נעלים מן ההשגה. רק יחידי סגולה יכולים לקבלם, ועל כל פנים איש מבני דורו לא יכול להבינם, ובוודאי שלא לשחזרם מדעתו. שלישית, ר' עזרא אינו ממעיט בערכם של הטעמים הלא-קבליים, הפשוטים. לשיטתו, טעמי המצוות הפשוטים, המפורשים בתורה, הם טעמיהן ואין זולתם, ולמצוות שטעמן אינו מפורש הוא מציע לעיתים טעמים פשוטים כטעמיהן הבלעדיים.²²⁴ לעומתו רשב"א סבר כי לכל המצוות יש טעם קבלי נשגב, המאפיל על הטעם המפורש עד שזה 'אינו תכלית'.²²⁵

2. רשב"א ורמב"ן

גישת רשב"א לטעמי המצוות שונה גם מגישת רמב"ן, רבו.²²⁶ את השקפותיו בסוגיית טעמי המצוות מציע רמב"ן בפירושו לתורה בכעין מאמר קצר הנסמך לביאורו את מצוות שילוח הקן.²²⁷ סוגיית טעמי המצוות היא נושא עיוני כמעט יחיד שלגבי

222 אצל מקובלי גירונה 'גילוי' הקבלה (העלאתה על הכתב) היא תגובה לפילוסופיה, ואילו רשב"א נאבק בה באמצעות אחרים, ראו: לורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16). להבדל הזה ביניהם תורם גם הפרש בכוח ובמעמד, ובנסיבות ההיסטוריות: בימי רשב"א תורות קבליות מופצות ברבים מזה כמה עשורים, עיינו שם.

223 ראו לעיל הערה 79. וראו דבריו בספר 'האמונה והבטחון' (כתבי הרמב"ן, ב, עמ' שעט): 'אין מעשה נעשה בעולם שלא יהיה לו למעלה כח שהוא נראה כעין דוגמא ודמיון. ועל כן כשנמצא בדברי רבותינו [...] או בדברי תורה או טעם אחד מן המצות [...] אל תחשוב בלבך כי הוא נאמר על ענין השפל, אבל הוא נאמר על העליון נגד השפל. אבל מה שכתוב בתורה כבר אמרו רבותינו "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [...] למדנו כי אע"פ שיש לתורה שבעים פנים אין כל אחד מהם מכחיש הפשט ואולי הפשט אחד מן הע', ואם כן אין רשות לשום חכם לפרש בו פירוש שיכחיש את הפשט שאמרו רבותינו וזכרונם לברכה'. ר' יעקב בר ששת לא מתכוון כאן לטעם הפשוט של המצווה אלא למובנה המעשי. הוא מטעים את הקשר בין קיום המצווה לפי מובנה המעשי לבין העליונים. השו': ח' פלאי, קבלת האר"י: היבטים הלכתיים ומטא-הלכתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ד, עמ' 25.

224 ראו כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 18-19.

225 לדעת פריה, השם והמקדש (לעיל הערה 177), עמ' 270, הערה 73: 'בכתבי ר' עזרא ור' עזריאל מתרוצצת מגמה של הקצנת המתח בין פשט וסוד עד כדי טפלותו הגמורה של הפשט'. בעוד שאצל הרמב"ן הפירוש הקבלי אינו בא במקום הפשט. המגמה הזו לא מתבטאת אצל מקובלי גירונה בטעמי המצוות, ראו: כ"ץ, מגעים ראשונים (לעיל הערה 33), עמ' 19-21. מן ההיבט הקבלי יש הבדל בין יחס רשב"א להגדות לבין יחסו למצוות, ראו לורברבוים, הרשב"א: קבלה, פילוסופיה, והסתרה (לעיל הערה 16).

226 ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 340-347.

227 רמב"ן, פה"ת, דברים כב 6. על מונוגרפיות של הרמב"ן המשולבות בחידושי ובפירושי ראו יהלום, בין גירונה (לעיל הערה 103), עמ' 202-203, ושם לספרות נוספת.

רמב"ן מצהיר על הסכמה עקרונית עם דרכו של רמב"ם במורה הנבוכים. רמב"ם טען, כידוע, שלכל המצוות יש טעמים ארציים-תועלתיים. תכליתיהן הישירות או העקיפות הן שלוש: תיקון החברה, המידות, והשכל (מורה הנבוכים ח"ג, כו). כותב רמב"ן: 'וזה הענין שגזר הרב (רמב"ם) במצוות, שיש להם טעם, מבואר הוא מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותיקון לאדם. חשיבות הטעמים הפשוטים, המוסריים והתועלתיים, של המצוות כולן היא בעיני רמב"ן 'שכל ישר' ('מבואר מאוד'). אלא שלשיתו, לצד טעמים ארציים שהם 'תיקון לאדם', למצוות רבות יש טעמים הקושרים בינן לבין עולם הספירות ה'אלוהי'. את המאמר הקצר על טעמי המצוות הוא מסיים ברמז לטעם הקבלי של מצוות שילוח הקן שבספר הבהיר. לאורך פירוש התורה ובכתבים אחרים רמב"ן רומז לטעמן הקבלי של מצוות רבות. לפי גישתו, טעמי המצוות 'על דרך האמת', כמו ענייני קבלה אחרים, אינם אוטוריים באורח מהותי. הם ניתנים להשגה אצל המשכילים. כדרכו בענייני סוד, הוא נוקט כלפיהם אוטוריות חינוכית-פוליטית מתונה.²²⁸ פרשנים וחוקרים פענחו את רמזיו הקבליים, ובכללם את טעמי המצוות על דרך הקבלה, על ידי הקשתם זה לזה.²²⁹ גם אם לדעת הרמב"ן הטעמים 'על דרך האמת' וה'רמז' עמוקים יותר מן הטעמים הלא-קבליים, הרי במאמר הקצר ולאורך פירוש התורה הוא מטעים את חשיבותם של הטעמים הפשוטים. לפי הרמב"ן, למצוות בעלות משמעות קבלית-מיסטית יש, אפוא, ברגיל גם טעמים פשוטים, שאינם מתבטלים בפני הטעמים הקבליים.

בתשובות שנדונו לעיל רשב"א מבליע, כאמור, ביקורת על יסודות גישת הרמב"ן לטעמי המצוות. בניגוד לרמב"ן, רשב"א ממעט, כאמור, בדמותם של טעמי מצוות ארציים, מוסריים ותועלתיים, אף של טעמים המפורשים בתורה. בסי' רנג הוא מבקר, כזכור, את טעמו המוסרי של הרמב"ם לאיסור 'אותו ואת בנו', ואת טעמו למצוות אחרות, והוא מסכם: 'אל תתן לבך לטעמי המצוות שכתב הרב ז"ל', 'וחוץ מכבוד הרב ז"ל אין משגיחין בטעמים האלו'. לטענתו, למצווה זו ולמצוות אחרות יש רק משמעות נסתרת, והוא רומז לטיבם הנשגב: 'וברוך היועד טעם גזירותיו', כלומר רק האל יודע את טעמי המצוות.²³⁰ את חצי ביקורתו על טעמי המצוות הפשוטים יורה רשב"א לעבר הרמב"ם ואולם דבריו מכוונים בעקיפין גם לרמב"ן. במאמר הקצר רמב"ן מצטט כזכור את טעמו של הרמב"ם לאיסור 'אותו ואת בנו', ומציע לו, ולמצוות שילוח הקן טעם השייך לאותה הקטגוריה.²³¹ השגות רשב"א על טעם הרמב"ם יפות אפוא גם לגבי טעמו המוסרי-הפשוט של רמב"ן.

ובאשר לטעמים הקבליים – כזכור, בסי' צד, בתשובה לשאלה ספציפית על אודות פשרו של הרמז הקבלי של הרמב"ן למצוות שילוח הקן קובע רשב"א בנחרצות כי טעמה הקבלי של המצווה עמוק ונשגב. 'מדעתו' הוא נכון לומר 'דרך כלל' כי 'המצווה ההיא רומזת באמתות [...] מה אשר לא ימד ולא יספר'. בניגוד לרמב"ן, שנתן במצווה טעם נגלה ורמז לטעמה הקבלי, רשב"א נמנע משניהם: הוא לא מציע למצווה טעם פשוט שכן טעמה הוא קבלי בלבד, ואילו את הטעם הקבלי הוא לא יכול לכתוב

228 לדיון באוטוריית של הרמב"ן בענייני קבלה ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2).

229 ראו: חנוך, הרמב"ן (לעיל הערה 97); הלברטל, הרמב"ן (לעיל הערה 37), עמ' 249-296.

230 ראו לעיל הערה 138.

231 ראו לעיל סעיף 22.

מחמת 'עמק העניינים ודקותם'.²³² הוא משתמש בשאלה כדי להטעים שוב כי טעמי המצוות כולן הם נשגבים.²³³

לשון רשב"א בסי' צד מבליעה ביקורת הן על מקובלי גירונה (ר' עזרא ור' יעקב בר ששת), שמתיימרים ללמד את 'חן ערך המצוות' מדעתם, הן על הרמב"ן שהטעים את טעמן הפשוט של המצוות ורמו לסוד החבוי בהן.²³⁴ בסי' רנג הוא נמנע מלצאת בגלוי נגד רבו בשל 'כבוד הרב', ובסי' צד הוא נמנע מלהזכיר מקובלים בגלל שוויכות פומבי עמם מנוגד למגמתו להצניע ענייני קבלה.²³⁵

שני היסודות המבדילים בין רשב"א לבין כל המקובלים לפניו בסוגיית טעמי המצוות – מיעוט דמותם של טעמים פשוטים, והשגבת הטעמים הקבליים – מכוננים ביניהם הבדל נוסף: אם לפי מקובלי פרוכנס וגירונה והרמב"ן, טעמי המצוות הם נושא מנושאה של הקבלה הרי לפי רשב"א הם עניינה המרכזי והעמוק

232 בהקדמת כתר שם טוב כותב שם טוב אבן גאון כי רשב"א ור' יצחק בן טודרוס גילו לו את סודות הרמב"ן והרשו לו להעלותם על הכתב. לאחר שהוא מסביר שם בקצרה את המובן הקבלי של מעשה בראשית ועניין המרכבה אבן גאון מבאר (ברמזיה) את טעם שילוח הקן (שם, עמ' ג, טור א: 'רמזו בבהיר' וכו'). לאור האזטריות הפוליטית והמהותית המופלגת של רשב"א בענייני קבלה, ולאור סירובו להשיב לאבן גאון על שאלתו בעניין סוד העיבור (שו"ת הרשב"א, ח"ג, סי' יג, מהד' דימיטרובסקי, סי' ו, עמ' טו-טז), טענת שם טוב כי קיבל את רשות הרב לפרסמם מסופקת, לדיון מפורט יותר ראו: לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 350, הערה 159, השוו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 50), עמ' 109.

233 ראו לעיל סעיף ב. משה אידל טען שהפרשנות הקבלית של הרמב"ן למצוות היא תיאורגית בלבד, ראו: הנ"ל, הרמב"ן (לעיל הערה 176), עמ' 563-564. את הצעתו אימצו חוקרים רבים. הלברטל, למשל, טען בעקבותיו כי לתיאורגיה של המצוות אצל הרמב"ן שני מוקדים: האחדה (של מערכת הספירות האלוהית), ומשיכת השפע האלוהי לתחתונים (והשראת שכינה בארץ). לכל מוקד היגיון (תיאורגית, סיבתי-תכליתי) משלו, ראו הנ"ל, הרמב"ן (לעיל הערה 37), עמ' 276-277. ואולם לפי הרמב"ן, משמעותן הקבלית של מצוות רבות היא לא תיאורגית אלא סימבולית (כמו אצל ר' עזרא). דוגמה לכך היא מצוות שילוח הקן, שטעמה הקבלי אצל הרמב"ן נערץ בתפיסת אחדות הספירות מצד אחד, והטרנסצנדנטיות של הספירות העליונות מצד שני. לעומתו רשב"א מטעים, כאמור, בסי' צד ובסי' שסו כי עניינן של טעמי המצוות הקבליים הוא ידיעת האלוהות, לא פעולה עליה. בסי' צד ובסי' שסו הוא נמנע מלרמוז כי (ה)מצוות הן 'צורך גבוה'. יחד עם זאת, בפ"ג, ברכות ו ע"א (מהד' פלדמן, עמ' ד-ה) נראה כי הוא רמוז למשמעות תיאורגית של התפילין, אני מקווה לדרן בקטע הזה במקום אחר, השוו: א' אפרטמן, "קשר תפילין הראה לעניו תמונת" לנגד עיניו: גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה, ג' בוקה ואחרים (עורכים), מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תל אביב 2014, עמ' 441-480, בעמ' 470-471.

234 זאת ועוד, לפי הרמב"ן התורה וההלכה, ובכללן הטעמים הפשוטים (ואולי גם הקבליים), הולכים ומתגלים לחכמים במהלך הדורות, ראו למשל פירושו לבבלי פסחים ק"ט ע"ב: "ולמכסה עתיק [...]", שכבר נתגלה טעם החמורה שבהם לחכמי ישראל. רשב"א, לעומתו, מטעים את ירידת הדורות, שבגינה ידיעת הסודות, ובעיקר טעמי המצוות, הולכת ומתמעטת.

235 השוו לשונו בסי' רנג (מהד' דימיטרובסקי, עמ' פב) לגבי הרמב"ם: 'וחוץ מכבוד הרב ז"ל וכו'. בעוד שלגבי הרמב"ם זו לשון מתחסדת ואולי אירונית, יראת הכבוד של הרשב"א כלפי הרמב"ן גרמה לו להימנע מלבקר במישרין, וראו דבריו על רמב"ן בשו"ת, ח"א, סי' תיג: 'ואין לנו גדול ממנו בחכמה ובמנין וביראת חטא', וראו לורברבוים האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 340, ובהערה 121.

ביותר.²³⁶ שלושת היסודות האלה משכללים רליגיוזיות מזן חדש – דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

במבוא לספרו 'זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית', כותב גרשם שלום: 'המצוות על פי פרשנותם [של המקובלים] אינן אלגוריות לרעיונות עמוקים פחות או יותר, גם לא אמצעים חינוכיים, אלא ביצוע של פולחן סודי (או "מסתורי" במובנו העתיק).'²³⁷ במסה 'הלכה ומיתוס' שלום מרחיב קמעה:

לפנינו אפוא פאראדוקס חדש: הרי המקובלים חיו ודבקם היו בלב ונפש בעולם זה של ההלכה, והנה הלכה זו גופה המנוערת מכל יסוד מיתי, הפכה תחת ידיהם כלי לעיצובה של תודעה מיתית חדשה, שלעיתים אף נראית עתיקה לימים. השאלה בדבר טעמי המצוות לא ניתן להתעלם ממנה, והתשובה הראציונאלית, כגון זו של הרמב"ם, המייחסת למצוות רבות משמעות חינוכית ופולמוסית, לא ספקה את הרגש הדתי. בקבלה, מתוך עצם תודעת ערכה המוחלט של ההלכה המלווה אותה תמיד, הפכה התורה כולה, על חוקיה, למה שניתן לקרוא: *corpus mysticum*.²³⁸

שלום, שהפליא לחקור את התיאוסופיה הקבלית לזרמיה ולגלגוליה, מיעט לעסוק בטעמי המצוות הקבליים, וביחס שבין קבלה להלכה. את ההערות העקרוניות האלה על המסתורין שמקובלים ייחסו למצוות ולהלכה הוא לא פיתח במקומות אחרים בכתביו. לפי הפנומנולוגיה של שלום, המקובלים כולם, בוודאי החשובים שבהם, אימצו גרסה כלשהי של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה: אף אם ר' עזרא, ר' יעקב בר ששת והרמב"ן לא כותבים כי טעמי המצוות הקבליים נעלים מן ההשגה, ואף אם מלשון הזהר ומכתביו ר' חיים ויטל עולה שטעמי המצוות הקבליים (ופעולתן בעליונים) מחוורים להם, הכול סבורים שיש במצוות, כלומר בטעמיהן, יסוד עלום. יסוד המסתורין שבמצוות נגזר, לדעתו, מזיקתן לעולם האלוהי, שיש בו ממד טרנסצנדנטי. תפיסת שלום, כי לפי המקובלים המצוות הן 'פולחן סודי', 'קורפוס מיסטיקום', היא סניף לתפיסתו כי הקבלה, בכל זרמיה וגלגוליה, נוקטת בלשון סמלים (במובנו של גתה), וכי 'הסמל המיסטי הנו הצגה בת-ביטוי של דבר שהנו מעבר לתחום הביטוי והמסירה'.²³⁹ טעמי המצוות הקבליים מושתתים על סמלים קבליים. זאת ועוד, לפי שלום, פרשנות המקובלים של 'כל פעולה דתית כמסתורין (גם כשמשמעותו ברורה לכל)' היא ההסבר 'להשפעתה של הקבלה על דעתם ועל ליבם

236 העתקת מוקד הקבלה מן התיאוסופיה למצוות, כלומר לטעמיהן, הוא ייחודי לרשב"א. שלא כמו הרמב"ן, שרמזו הקבליים נוגעים למכלול היבטיה, ובכללם: תיאוסופיה, היסטוריה, אסכטולוגיה, מדינה ומצוות, רשב"א ממקד את תשומת ליבו בעיקר בטעמי המצוות הקבליים, ראו לורברבוים, האומנם (לעיל הערה 2), עמ' 345, הערה 138.

237 שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 90), עמ' 28.

238 שלום, פרקי יסוד (לעיל הערה 58), עמ' 93-94. על מטרות הריטואל של המקובלים ראו שם, עמ' 123-124.

239 שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 90), עמ' 27. שלום (בעקבות גתה) מנגיד את הסמל המיסטי לאלגוריה הפילוסופית שהיא 'הצגה של דבר הניתן לביטוי על ידי דבר אחר הניתן לביטוי', השוו: אידל, קבלה (לעיל הערה 72), עמ' 231.

של דורות רבים,²⁴⁰ בהמשך המסה הנ"ל שלום כותב כי מסתורין והשגבה הן הלזו של כל פולחן דתי, והוא מעריך כי הן יסוד המצוות וההלכה מאז ומעולם, כלומר קודם כינון הקבלה.²⁴¹

שלום לא עסק בקבלת רשב"א ובתפיסתו את המצוות ואת טעמיהן. למקרא המאמר הנוכחי הוא היה כנראה מגיב כי רשב"א רק מנהיר את מה שמובלע אצל המקובלים כולם, שכן ייחוס טעמים מיסטיים למצוות הוא, מיניה וביה, אימוץ של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

על הפנומנולוגיה של שלום כי דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה משותפת למקובלים כולם מתבקשות שלוש הערות. ראשית, הואיל וטעמי המצוות בזרמי הקבלה השונים, לתקופותיהן ולגלגוליהן, לא נחקרו באופן מקיף ויסודי ראוי להימנע מהכללות גורפות. את השאלה אם בטעמי המצוות הקבליים יש יסוד נשגב יש לבחון בנפרד לגבי כל חיבור קבלי. במסגרת מחקר זה ראוי לתהות, אם למקובלים שמציעים למצוות טעמים קבליים בלשון מוחשית בלתי מסויגת מוצדק לייחס את ההשקפה כי הם אך סמלים המבטאים את מה שלא ניתן להשגה ולביטוי? ישנם חוקרים הסבורים כי מקובלים דוגמת ר' משה דלאון (בזהר ובכתביו העבריים), ר' יוסף הבא משושן הברירה, האר"י ור' חיים ויטל, סברו שהקבלה, ובכללה טעמי המצוות הקבליים, אינם סמלים לחכמה עילאית ועלומה. לדידם, טעמי המצוות הקבליים ידועים למקובלים אלה על בוריים.²⁴²

שנית ולעניינינו העיקר, אף אם נקבל את הפנומנולוגיה שמציע שלום לטעמי המצוות הקבליים, ישנה חשיבות לרמת המודעות שיש אצל מקובלים לגביה, ולאופן שהם נותנים לה ביטוי. גם אם ר' עזרא והרמב"ן מחזיקים בגרסה רפה, מודעת למחצה, של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה – אף שבכתביהם אין לכך ביטוי – הרי יש הבדל חשוב בינם לבין מי שמטעים את ההשקפה הזו ומפרשה באורח משוכלל. זאת ועוד, דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה יכולה להגיע להוגים שאינם מקובלים

240 שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 90), עמ' 38.

241 הנה דברי שלום: 'חסר אפוא בריטואל המובהק של היהדות הרבנית אותו יסוד אכסטי [...] הנוכח תמיד אי שם בריטואל המיתי. המפליא שבדבר הוא שריטואל שוויתר מדעת [...] על כל זיקה למהלך הקוסמי ולפעולה בעלת השפעה קוסמית, הצליח לכבוש בליבם ובנפשם של דורות רבים בעוצמה בלתי נחלשת, ואף המשיך להתפתח. יש צורך בפנומנולוגיה חודרת ומעמיקה של היהדות הרבנית כדי להשיב על השאלות העולות כאן: מהם בעצם טיבם של הכוחות הפועלים במעשה הזכירה והמאפשרים הישג זה? האם בכל זאת אין חלק לגורמים אחרים הפועלים במסגרת בחינות המתמדת הזו?', פרקי יסוד (לעיל הערה 58), עמ' 116. במקום אחר אומר שלום: 'עניינה אותי השאלה: [...] האם ההלכה באמת אפשרית בלי יסוד מיסטי?' הנ"ל, דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, תל אביב תשל"ו, עמ' 26-27.

242 על ר' משה דלאון ראו: E. R. Wolfson, 'Mystical Rationalization of the Commandments in "Sefer ha-Rimmon"', *HUCA* 59 (1988), pp. 217-251, 'א-בר-אשר, קבלה ומנהג: תשובות הגאונים ומדרשות ה"קדמונים" בפולמוס המנהגים ב"זוהר" ובסביבתו הספרותית', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 195-263. על טעמי המצוות בכתבי ר' חיים ויטל ראו: א' תמרי, שיח הגוף בקבלת האר"י, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב תשע"ו. ובאופן אחר: "ליבס, de Natura Dei – על המיתוס היהודי וגלגולו", מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243-297.

ולציבור הרחב רק באמצעות תפיסות מוצהרות ומפותחות. בשל כך לתשובות רשב"א שנדונו לעיל חשיבות יתרה אצל קוראים (ומקובלים בכלל) שאינם מודעים להשקפה כי טעמי המצוות הפשוטים הם רק קצה הקרחון, וכי טעמי המצוות הקבליים הם אך בבואות של חכמה נשגבת. אכן, עד שרשב"א לא שכלל את ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה, דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה לא הפכה להשקפה מודעת ומושרשת בקרב הציבור הרחב.²⁴³

ז. השגבת טעמי המצוות אצל תלמידי הרשב"א

את השקפת רשב"א, המשיבה את טעמי המצוות ובמקביל ממעטת בדמותם של טעמיהן הפשוטים, מבטאים תלמידיו ותלמידי-תלמידיו. להלן אציע ביטויים של ההשקפה הזו אצל תלמידיו: ר' יום טוב אבן אלעזר, ר' בחיי בן אשר ו' חלואה, ור' יהושע אבן שועיב.²⁴⁴

1. ר' יום טוב אלאשבילי: 'עמק עמק מי ימצאנו'

'ספר הזכרון' הוא כתב הגנה של ר' יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי (ריטב"א, ספרד 1250-1330 לערך) על מורה הנבוכים מפני ביקורותיו של הרמב"ן בפירושו לתורה.²⁴⁵ זהו חיבור יוצא דופן מפני שלהגנת ספרו של 'הרב-המורה' נחלץ חכם, המכריז בפתח החיבור כי הוא מזדהה עם ההשקפות הקבליות של מבקרו, שאותו הוא מכנה 'רבינו הגדול'. בפתח החיבור אלאשבילי מטעים כי יסוד ביקורות הרמב"ן על הרמב"ם היא נטייתו אחר הקבלה: 'כי חפץ נמרץ היה לו לרב האחרון [הרמב"ן] בקבלתו, שהיא לפני ולפני, הביאו לקלקל במוסרו ולדבר עליו בלשון גנאי'. אלאשבילי מזדהה, כאמור, עם רבו: 'יען לדברי חכמי הקבלה נוחלי האמת נטה שכמו זה' עמו, עשה אזנים לסתרי התורה, בחכמה ההיא [הקבלה] אשר מפנינים יקרה, והוא אמת ותורתו אמת, וחותרו חותרם אמת' (פתיחה, עמ' מז-מח). על הגנתו על הרמב"ם הוא מעיר: 'כל זה כתבתי להתנצלות הרב המורה ז"ל, ועם ידעתי כי קבלת רבינו הרמב"ן ז"ל [...] קבלה אמיתית ואין להרהר אחריה'.²⁴⁶ ריטב"א היה שותף לאזטריות המחמירה

243 ראו: Y. Lorberbaum, 'The Rise of Halakhic Religiosity of Mystery and Transcendence,' *Diné Israel* 34 (2020), pp. 1*-49*, ולהלן באחרית דבר.

244 על אלאשבילי, ר' בחיי, ואבן שועיב כתלמידי רשב"א ראו (בהתאמה): תא שמע (לעיל הערה 10), עמ' 69-74, והרב מ' גולדשטיין, חידושי הריטב"א, מסכת עירובין, ירושלים תשל"ה, עמ' 29-7; א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תשל"ל, עמ' 18; הורוויץ, דרשות אבן שועיב (לעיל הערה 18), עמ' 6-9.

245 ר' יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, ספר הזכרון, יוצא לאור ע"פ כתבי יד בצירוף הקדמה, הערות ונספחות, על ידי קלמן כהנא (מהדורה שניה מתוקנת), ירושלים תשמ"ג (להלן: ספר הזכרון). דבריי להלן הם תמצית פרק במאמר: 'לורברבוים, ספר הזכרון לריטב"א: פילוסופיה קבלה והלכה' (בהכנה).

246 ספר הזכרון, פ"א (עמ' פד), וראו דבריו בהמשך: 'אנא ממשכן עצמי אמאי דלא סבירא לי'.

של רשב"א בענייני הקבלה. הוא אימץ את דפוסי ההסתרה של רבו, כתביו לא מגלים כמעט דבר על השקפותיו הקבליות.²⁴⁷ לענייננו, מעניינת הגנת ריטב"א על הרמב"ם מפני ביקורת הרמב"ן בסוגיית טעמי המצוות. על דברי הרמב"ן בפירוש התורה, ויקרא א 9, אלאשבילי כותב כך:

1. כתב רבינו ז"ל [הרמב"ן]:²⁴⁸ כתב במורה הנבוכים (ח"ג, מו) כי טעם הקרבנות 'כי בעבור שהמצרים והכשדים [...] היו עובדים לבקר ולצאן [...] על כן ציווה לשחוט אלה [...] לשם הנכבד כדי שידוע שהדבר שהיו חושבים כי היא בתכלית העבודה הוא אשר יקריבו לבורא ובו יתכפרו העוונות, כי כן יתכפרו האמונות הרעות שהן מדוי הנפש, כי כל מדווה וכל חולי לא יתרפא כי אם בהפכו, אלה דבריו' [...] ועל זה הטיח דברים רבינו ז"ל על טעם הרב-המורה בקרבנות, אין צריך להעתיק כאן לשונו.
2. ואומר אני, כי הקבלה האמתית אשר היתה לרבינו ז"ל בענייני הקרבן אמתית [וכן] טעמו של הרב המורה ז"ל בזה נראה חלוש מאוד גרם לרבינו ז"ל לקנותר עליו כל מה שקנתר לקדוש התורה וקדוש ה' ית' בקרבנות.
3. ודעתי היא ברב המורה ז"ל בטעם זה [הקרבנות], ובטעמים רבים אחרים שכתב במצוות, כי לא מאשר יאמין הוא [שהוא] עיקר טעם המצווה ההיא, אלא שרצה לתת קצת טעם בהם, עד שאפילו ההמון [שבנו] ידע להשיב בהם את האפיקורוס, בדברים שכליים קצת.
4. שכבר כתב הוא ז"ל, כמה גדול אצלו עניין טעמי המצוות, עד שהביא [בהקדמה לח"ג של המורה] מה שאמרו ז"ל על פסוק: "כי ליושבים לפני ה' יהיה לסחרה" (ישעיה כג 18) [...]
5. והאמנם כי טעם הקרבן "עמוק עמוק מי ימצאנו", ואף רבינו ז"ל [הרמב"ן] [ב]קבלתו נתקשה בו, ואין למקובלים בו כי אם טיפה מן הים.²⁴⁹

כזכור, במאמר קצר הנסמך לפירושו למצוות שילוח הקן (פה"ת, דברים כב 6), רמב"ן מסכים עקרונית עם גישת הרמב"ם בסוגיית טעמי המצוות. אלא שהטעמים הסוציו-היסטוריים, שהם מרכזיים בפרקי המצוות במורה הנבוכים, ובמיוחד בטעמי הקרבנות שהם דגם לטעמים מן הסוג הזה, עוררו את חמתו. פירוש רמב"ן לויקרא א 9, שגם הוא כעין מאמר קצר על טעמי המצוות (המשלים את חברו שבדברים, שם), נפתח בביקורת חריפה על טעמי הקרבנות במורה הנבוכים, שאלאשבילי העדיף לא להעתיק: 'והנה הם דברי הבאי [...] וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם [...] וחלילה שלא יהא בהם שום תועלת ורצון, רק שוללות עבודה זרה מדעת השוטים'. בהמשך 'המאמר'

247 לעומת אלאשבילי, תלמידיו האחרים של רשב"א – שם טוב אבן גאון (בביאורו לסודות הרמב"ן: כתר שם טוב, ובבדי הארון-מגדל חננאל), ר' יהושע אבן שועיב (בדרשותיו), ור' בחיי (בפירושו הפופולרי לתורה) – הם 'הולכי רכיל' בענייני קבלה.

248 רמב"ן, פה"ת, ויקרא א 9 (מהד' שעוועל), עמ' יא-יד.

249 ספר הזכרון, עמ' עג-עד (החלוקה לפסקאות היא שלי-י"ל).

רמב"ן נותן למצוות הקרבנות טעם פשוט, ואחר כך טעם קבלי (שבאופן חריג הוא רחב ומפורט).²⁵⁰

אלאשבילי ממזהר להסכים עם הרמב"ן כי טעמו הסוציו-היסטורי של הרמב"ם למצוות הקרבנות 'חלוש מאוד' (פסקה 2), והוא מוסיף מדעתו כי חלושים גם 'טעמים רבים אחרים שכתב במצוות' (פסקה 3). הוא מטעים כי לא רק חולשת הטעם גרמה ל'קנתור' רמב"ן כנגד הרמב"ם אלא גם ה'קבלה האמתית' שהייתה לו בעניין טעמי הקרבנות. הוא רומז ללשון רמב"ן (שם): 'ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם'. דברי אלאשבילי כאן ממוקדים בא'קבלה האמתית בעניין הקרבן' ואולם מהצהרות ההזדהות שלו לאורך ספר הזכרון ומהמשך דבריו בעניין טעמי המצוות עולה כי הוא מתכוון לכלל טעמי המצוות הקבליים. לדעתו בקושיות שמערים רמב"ן על טעם הקרבן – ועל כלל טעמי המצוות של בספר המורה – אין ממש, שכן הטעם הסוציו-היסטורי הזה, ו'טעמים רבים אחרים שכתב במצוות', אינם, לפי הרמב"ם, טעמיהן העיקריים, אף לא טעמיהן האמיתיים (פסקה 3). טעם מצוות הקרבנות – ובאמת, רוב טעמי המצוות במורה הנבוכים – הם אך 'קצת טעם', כלומר רק קצה הקרחון. למצוות, לפי הרמב"ם, יש טעמים אחרים, חשובים ועמוקים יותר, שהוא לא הזכיר. ואולם אם נדמה כי הטעמים 'החלקיים עד מאוד' האלה הם אמיתיים, הרי אלאשבילי מדגיש מיד כי הרמב"ם מיעד אותם ל'המון' 'שידע להשיב בהם את האפיקורוס'. 'האפיקורוס' מציין כאן את הספקנות ביחס למצוות המקנת בלב יהודי שנחשף לפילוסופיה האריסטוטלית, ואמונתו ומחויבותו התרופפו.²⁵¹ בספרות התלמודית, תשובות החכמים לשאלות מינים היא ברגיל 'דחייה בקנה', היינו רטוריקה שמטרתה לענות 'כסיל כאולתו' (משלי כו 5).²⁵²

לפי אלאשבילי הרמב"ם לא גילה את הטעמים האמיתיים של המצוות הן משיקולים חינוכיים-פוליטיים הן משיקולים מהותיים. הלשון 'להשיב בהם' בדברים שכליים [קצת] רומזת כי, לדעתו, הרמב"ם סבר שהטעמים האמיתיים, העמוקים, של המצוות הם מעבר להשגת השכל. ב'דברים שכליים' קצת' כוונתו לרטוריקה רציונלית, לא לטעמים אמיתיים. אלאשבילי מעיר כי 'כבר כתב הוא [הרמב"ם] ז"ל, כמה גדול אצלו' – כלומר עמוק ונסתר (= דבר גדול – מעשה מרכבה)²⁵³ – 'עניין טעמי המצוות' (פסקה 4). כך עולה מראיתו מתחילת ההקדמה לחלק ג של מורה הנבוכים, היא ההקדמה לפירוש מעשה מרכבה, שבה רמב"ם 'הביא מה שאמרו [ח]ז"ל על פסוק: "כִּי לַיִּשְׂרָאֵל לִפְנֵי ה' יִהְיֶה סִתְרָה" (ישעיה כג 18)'.²⁵⁴ לפי אלאשבילי לשון זו

250 הטעם הפשוט של רמב"ן הוא: 'כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו [...] לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו'.

251 כלשון הרמב"ן באיגרתו לרבני צפון צרפת ('טרם אענה אני שוגג'): 'וכמה אפיקורסים מגלים כנגד תלמודינו פנים [...] אשר מלאו כריסם בהבלי היונים', כתבי הרמב"ן (מהר" שוועל), ירושלים תשכ"ג, כרך א, עמ' שלט.

252 ראו, למשל, תנא דבי אליהו, מהר"א איש שלום, פרשה טו. על דחיית המינים בקנה ראו פסיקתא דרב כהנא, פסקא ד, פרה אדומה (מהר"א מנדלבוים), עמ' 74. 'תשובה לאפיקורוס' היא לא בהכרח שקרית, אלא שמהותה אינה חתירה לאמת אלא רטוריקה שמטרתה להניח את דעת היריב.

253 לפי בבלי סוכה כח ע"א.

254 מו"נ, מהר" שורץ, עמ' 427.

מתייחסת לכל העניינים הנדונים בחלק ג של 'המורה', ובכללם לפרקי המצוות (פרקים כו-נ). אם טעמי המצוות הם סתרי תורה עמוקים שידועים רק ל'בעלי העיון' אזי הם לא יכולים להיות הטעמים הסוציו-היסטוריים, התועלתיים והמוסריים, שהוצעו בפרקי המצוות במורה. לפי אלאשבילי טעמי המצוות אצל הרמב"ם הם אזוטריים אף יותר ממעשה מרכבה, שכן בעוד שאת מעשה מרכבה הוא מפרש, את טעמי המצוות העמוקים הוא מסתיר, ורק מציע בפרקי המצוות טעמים אקזוטריים להמון. בפסקה (5) חוזר אלאשבילי לטעם האמיתי, הקבילי, של מצוות קרבנות, ומדגיש כי הוא 'עמק עמק מי ימצאנו' (קהלת ז 24), ואפילו רמב"ן 'בקבלתו נתקשה בו', ואין למקובלים בו כי אם טיפה מן הים'. לשון אלאשבילי מתייחסת אמנם ל'טעם הקרבן', שהוא מוקד הדיון בביקורת הרמב"ן הזו, ברם הקשר דבריו מלמד כי, לדידו, כלל טעמי המצוות הם 'סתרי תורה'. בעוד שהטעמים הפשוטים שבמורה הם רק כדי לסבר את האוזן, הטעמים האמיתיים הם סודות עמוקים שאף מקובלים משיגים רק שמץ מהם.²⁵⁵ ה'הגנה' של ריטב"א על טעמי המצוות של הרמב"ם היא ללא ספק מגמתית. טענתו כי טעמי המצוות בספר המורה הם לא טעמיהן העיקריים, אף לא טעמים אמיתיים, היא אפולוגטיקה חסרת שחר.²⁵⁶ הפרשנות שבספר הזכרון להשקפת הרמב"ם על אודות טעמי המצוות מגלמת את השקפות אלאשבילי, שאותן הוא למד מרשב"א, רבו. בעוד שעם השקפות הרמב"ם, שעליהן הגן בספר הזכרון כנגד כל שאר ביקורות רמב"ן, אלאשבילי לא הסכים, הרי עם התפיסה שביסוד 'הגנתו' מפני הביקורת על טעמי המצוות במורה – כי הרמב"ם לא מאמין שהם 'עיקר טעם המצוות' וכי לדעתו הטעמים האמיתיים נעלים מן ההשגה – הוא מסכים לחלוטין. אלאשבילי "מגייר", אפוא, את הרמב"ם לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. בעוד שרשב"א משכלל את גישתו המשגיבה מתוך ביקורת חריפה על טעמי המצוות הפשוטים של הרמב"ם, ובהבלעה גם על טעמיו הפשוטים של הרמב"ן, אלאשבילי טוען כי גרסה לא-קבלית שלה היא נחלת הרב-המורה, ואת גרסתה הקבלית הוא מייחס לרמב"ן.²⁵⁷ את התפיסה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה מבטא אלאשבילי גם בחידושיו לעירובין כא ע"א, שם הוא מפרש – בעקבות רשב"א – את תהלים קיט 96: 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצוותך מאוד': 'לכל דבר שנתת לו תכלית וקצבה ידעתי וראיתי קץ אותו השיעור כמה הוא, אבל "רחבה מצוותך מאד", שלא ידעתי שיעורה', כלומר פירושה, טעמה. פירושו ללשון תהלים זו, כמו פירוש רשב"א (בתשובה צד), רחוק מפשוטו של מקרא. בחידושי לעירובין הוא מפרשו במנותק מהקשרו

255 אלאשבילי מייחס לרמב"ם את ההשקפה כי טעמי המצוות נשגבים אף שהוא לא הכיר את הקבלה או שלא רצה ללכת בה, ספר הזכרון, פרק יד, עמ' צ.

256 לדיון ביקורתי מפורט ב'הגנת' אלאשבילי על הרמב"ם בסוגיית טעמי המצוות ראו לורברבוים, ריטב"א (לעיל הערה 245). אציין רק כי בפרקי טעמי המצוות הרמב"ם מדגיש כי 'אין בהם [בטעמים] ספק'; אבסורדית במיוחד היא הטענה כי טעמי המצוות מיועדים להמון כדי שישבי לאפיקורוס – את ההמון הנבער רמב"ם מתאמץ להרחיק מחיבורו; רמב"ם תיאר את ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה כ'מחלת נפש', כלומר כאי-רציונליות קטגורית, ראו: לורברבוים, רצוי להם מאוד (לעיל הערה 107).

257 ראו למשל: נווה שלום לר' אברהם שלום מקטלוניה, וצפנת פענח לר' יוסף מטראני, וראו במבוא לספר הזכרון, עמ' יד-יח.

התלמודי.²⁵⁸ הוא מנצל את הופעתו בסוגיית התלמוד כדי לבטא את ההשקפה כי לטעמי המצוות 'אין שיעור'.

2. ר' בחיי בן אשר: "הנסתרות לה' אלהינו" – וטעם המצוות לשם יתעלה הם'

תפיסת רשב"א כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה מופיעה בכתבי תלמידו רבנו בחיי בן אשר נ' חלאוה (ספרד 1255-1340). אף הוא ייחס אותה לרמב"ם.²⁵⁹ בפירושו לדברים כח 29: 'הנסתרות לה' אלוהינו', כותב בחיי:

ושמעתי בשם הרמב"ם ז"ל בפירוש פסוק זה, "הנסתרות לה' אלהינו", יאמר: סודות התורה הנסתרים, וטעם המצוות לשם יתעלה הם, ואם יזכה אדם שיקח אזנו שמץ מנהם בידיעת שרש המצוה ועקרה בנסתר שבה, אל יפטר בכך מן הנגלה, שלא יעשה המצוה בענין גופני, אין לו להימנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות. והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר, אבל אינו בענין הפרשה.²⁶⁰

לפי בחיי, 'הנסתרות' הן טעמי המצוות, ש'לשם יתעלה הם' ולא 'לנו'. רק יחיד סגולה, כלומר מקובל, יכול להשיג 'שמץ מנהם', אלא שאף הוא לא יודעם על בוריים. בחיי מעיר כי הפירוש הזה אינו המובן הפשוט של הפסוקים ('אינו בעניין הפרשה'), ואולם הרעיון המובע בהם הוא בעיניו 'שהם יקר וספיר', כלומר עיקרון קבלי חשוב. הפירוש הזה הוא פרפרזה של השקפת רשב"א על טעמי המצוות שנדונו לעיל, שראה בה עיקר אמונה. בחיי מעיר כי אל לו לציבור הרחב, שאינו משיג את טעמי המצוות העמוקים, לשלול את טעמי המצוות הפשוטים ('אל יפטר בכך מן הנגלה') 'שלא יעשה המצוה בעניין גופני' בלבד, כלומר אל לו לקיים את המצוות כגזירות-ללא-טעם, 'שהרי "הנגלות" [הטעמים הפשוטים] לנו ולבנינו לעשות'.

את הפירוש הזה, כותב ר' בחיי, 'שמעתי בשם הרמב"ם'! כנראה מריטב"א, חברו בבית המדרש של רשב"א בברצלונה. בפירושו לאיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמות כג 18) ר' בחיי מביא את טעמו של הרמב"ם במורה הנבוכים: 'כי מפני שהיה מנהג עובדי אלילים שהיו אוכלים בשר בחלב בבית תועבותם בימי חגיגה, על כן באה התורה לאסור אותו [...] כי כן דרך התורה לאסור הדברים שהם לאלילים, ותצווה עלינו לעשות ההפך כדי לעקור שורש אלילים מן העולם. זה כתב הרב ז"ל בטעם המצוה הזאת, ואף על פי שאין זה לשונו זה כונתו'. ואולם מיד בהמשך בחיי מוסיף:

ומן הנראה כי הטעמים האלה בלתי מספיקים, ואינם עיקר בטעם המצוות אלא לדחות את השואל, שהרי מצוה זו מכלל החקים היא, מכלל פרה אדומה ושעיר

258 ראו לעיל הערות 53, 54.

259 גוטליב מעיר כי בחיי מזכיר תמיד את הרשב"א בתוספת הכינוי 'מורי' (שם, עמ' 18), ואולם הוא לא מזכירו בענייני קבלה, ועל כן הוא מסתפק אם בחיי היה תלמיד רשב"א בקבלה, ראו: הנ"ל, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 244), עמ' 215. על כל פנים, דברי בחיי על השגבת טעמי המצוות, אף שהוא לא מביאם בשם רשב"א, הם ממנו שכן רשב"א לימד לא רק כתורה קבלית.

260 ר' בחיי, פירוש על התורה, מהר"ש שוועל, ירושלים תשנ"א, עמ' תלה.

המשתלח, וכן דרשו רז"ל [...] וכיון שכן דעת חכמים שהמצווה הזאת מסתרי התורה, כי בוודאי לעתיד לבא לא יהיה שם לא טמטום הלב ולא עבודה זרה [...] אבל המצווה הזאת יש לה סוד.

את הטעם לאיסור בשר וחלב, וטעמי מצוות רבות אחרות במורה הנבוכים, טוען בחיי, הציע הרמב"ם רק כדי 'לדחות את השואל', כלומר, כלשון אלאשבילי, 'להשיב את האפיקורוס'. טעם האיסור, כמו טעמי המצוות כולן, הוא סוד. בחיי מרחיב לגבי השגבת כלל טעמי המצוות, השקפה שהוא מייחס בהבלעה גם לרמב"ם:

וע"ד הקבלה כבר ידעת, כי כל המצות כלן אלהיות וכל אחת מהן מצויירת לציורי דברים של מעלה²⁶¹ [...] כי על כן נקראו 'חקים' לפי שהם חקוקים למעלה [...] אין העולם הזה כדאי ואיננו ראוי להתגלות בו הטעם והסוד, מפני שהעולם הזה יש בו יצר הרע ולא תסבלהו דעת הבריות, אולי יחשבו על השם ויהרהרו אחר שתי רשויות חס ושלום, אבל לעתיד לבא בזמן בטול יצה"ר והוא זמן תחיית המתים שם יבינו הכל הסוד מעקרו, ושם יוסיף מעלה והשגה.

בחיי היה מחבר לקטן שלא הצטיין במקורות. 'קרקע עבודתו', כתב אפרים גוטליב, 'היא במסירת תכנים שנוצרו בתחומים שונים, שהוא מכשירם לקליטת הרבים'. מכאן הפופולריות הגדולה של פירושו לתורה. יחד עם זאת, 'בחיי ניחן בכישרון סלקטיבי' ואינו נגרר בכול אחרי מקורותיו. אף שהוא לא נוטה לחדש, הוא מטביע לעיתים חותם אישי על הפירושים שהוא מציע.²⁶² הטעמת השגבת טעמי המצוות בפירוש התורה מלמדת על מרכזיותה של דתיות הלכתית של השגבה בעולמו של ר' בחיי, והיא תרמה מצידה לתפוצתה בציבור הרחב.²⁶³

3. ר' יהושע אבן שועיב: 'ושמעתי למורי הרשב"א ז"ל [...] כי המצות הנכבדות הם חוץ מן השכל'

על גישת רשב"א, המייחסת למצוות טעמים נשגבים וממעיטה בערכם של הטעמים הפשוטים, מעיד תלמידו ר' יהושע אבן שועיב (1280-1340?).²⁶⁴ בדרשה לפרשת

261 על דברים אלו ראו גוטליב (לעיל הערה 259), עמ' 243-244, ואין כאן מקום להאריך.

262 גוטליב, שם, עמ' 19-20. פה"ת לר' בחיי הוא אחד הילקוטים הראשונים של קבלת הראשונים, שרוב דבריהם היו גנוזים, והם הגיעו לקהל הרחב בעיבודו, ראו גוטליב, שם, עמ' 19.

263 הפירוש הזה ללשון 'הנסתרת לה' אלהינו' (דברים כט 28) מובא גם בכד הקמח (סוף אות סוכה), וגם שם הוא מיוחס לרמב"ם. את כד הקמח ייעד בחיי לדרשנים, ראו הקדמת כד הקמח, וגוטליב, שם, עמ' 25. הבאת הפירוש הזה וייחוסו לרמב"ם בכד הקמח מלמד על חשיבותו לדרשנים, כלומר לציבור הרחב. ברבות הימים הפרשנות הזו לפרקי טעמי המצוות ב'מורה' השתרשה בחוגים רבניים, ודומה כי נשכח שמקורה בספר הזכרון. אימצו אותה ר' יוסף קארו (בבית יוסף), רמ"א, הב"ח, ואחרים, ראו: לורברבוים, פולמוס הזקן (לעיל הערה 4).

264 ראו הורוויץ, דרשות אבן שועיב (לעיל הערה 18). אבן שועיב כתב גם ביאור לסודות הרמב"ן, כנראה עוד בימי חייו של רשב"א, ראו: אוצר מפרשי התורה א-ב. פירושו יוחס (בדפוס) לר' מאיר ב"ר שלמה אבסכולה, וורשא תרל"א (ד"צ ירושלים תשל"ו), וראו: ד' אברמס, ספר

ויקרא שבקובץ דרשותיו דן אבן שועיב בטעם הקרבנות, שבשל דבריו ה'שעוריייתים' של הרמב"ם על אודותיו במורה הנבוכים (ח"ג, לב) הפך באותה העת לעניין מרכזי בסוגיית טעמי המצוות. בעקבות הרמב"ן (בפירושו [לויקרא א 9] ובדרשה שלו), ובלשון האופיינית לרבו, כותב אבן שועיב כי ענין הקרבן 'נכבד מאוד' וטעמו 'נסתר ונעלם ממנו' [מאתנן]²⁶⁵, והוא פונה לתאר את גישת רשב"א, שהקיש מטעם הקרבנות על טעמי המצוות בכלל:

ושמעתי למורי הרשב"א ז"ל על זה, שהדברים הנעלמים בתורה, כקרבן וכיוצא בהם, מורים על מעלת הקרבן, שהדבר הנסתר והנעלם הוא מורה על עליון כענין האלקות, כי מהותו וענינו נסתר מכל אדם, ואפילו מן המלאך. ועוד היה אומר, כי היה תמה מן החכמים בעלי תורתנו, היאך רוצים לפרש המצוות על דרך השכל ביסודות תורתנו, והמצוות הנכבדות הם חוץ מן השכל, כי מה ענין לתפילין ולד' בתים שבהם, ולציצית ולחוטין בדרך השכל, ולפרה אדומה ולכלאים, אבל מצותינו המעולות הם חוץ מן השכל, ואינן ידועין אלא למי שחננו השם שכל החנוך כמו לנביאים, ומסרום לחכמים איש מפי איש.²⁶⁶

אבן שועיב מעיד כי רשב"א הטעים את העיקרון: 'שהדבר הנסתר והנעלם, הוא מורה על עליון, כענין האלקות'. כלומר ככל שטעם המצווה זר יותר כך המצווה נעלה יותר. הוא מטעים כי רשב"א הקביל בין האזטריות של טעם המצווה לטרנסצנדנטיות של האל – מהות שניהם 'נסתר מכל אדם, אפילו מן המלאך'. כזכור, טענות אלה מפותחות באיגרת שבסי' שסו.

כשם שרשב"א מדגיש את קיומם של טעמים נשגבים, הוא מטעים, לפי אבן שועיב, את בטלותם של טעמי המצוות הפשוטים 'על דרך השכל'. הדוגמאות שהוא מביא מפי רשב"א – תפילין, ציצית, פרה אדומה, כלאים – הן מצוות ריטואליות (שבין אדם למקום). כמו בסי' רנג, גם לדברי אבן שועיב טעמי הפרטים (כגון: ד' בתים, חוטין שבציצית) הם בעיני רשב"א העיקר. 'מצותינו המעולות' ו'הנכבדות' מודגמות על ידי מצוות ריטואליות, שעומדות במוקד דרשת פרשת ויקרא. מצוות אלו הן דגם לכלל המצוות, שכן מיד בהמשך אבן שועיב מעיד כי רשב"א 'היה תמה מן החכמים

הבהיר, על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 17-18, D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory, Methodology of Textual Scholarship and Editorial Practice* in the Study of Jewish Mysticism, Jerusalem and Los Angeles 2013, pp. 204-208, ושם, עמ' 205, הערה 20.

265 דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, קראקא של"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ט, לט ע"א-ע"ב. אבן שועיב כותב שם כי כשם שאנו חשים בתועלת התרופות כך ניתן לחוש במעלתו ובתועלתו של הקרבן, לא זו אף זו: 'מן הפועל הבא ממנו' נדע 'שענין הקרבן נכבד ומעולה [אף] ממה שאנו רואים במעשה [בחושינו]'. ובדומה לו דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר, מהר"ן פלדמן, עמ' קצ. בדמיונם של חכמי המאות ה-שלוש-עשרה ארבע-עשרה באירופה, שהיו מנותקים מפולחן קרבנות, 'ענין הקרבן נכבד ומעולה' כמו 'הרפואה – בראות אדם תועלתה, ידע מעלתה ומהותה' (אבן שועיב, שם). וראו הורוויץ, דרשות (לעיל הערה 18), עמ' 91, 85-117.

266 דרשות ר' יהושע אבן שועיב, שם, וראו גם דרשות ר"י אבן שועיב (לעיל הערה 104), א, עמ' קצא-קצב.

[...] היאך רוצים לפרש המצוות על דרך השכל', והרי 'המצוות הנכבדות' כולן, כלומר טעמיהן הקבליים, 'הם חוץ מן השכל'. בעוד שלפי דרשת אבן שועיב, רשב"א רואה במצוות 'קשות', כגון פרה אדומה, בנין אב לכלל המצוות, כשרשב"א משכלל את השקפתו בסי' צד על אודות הטעמים הנשגבים של כלל המצוות הוא מתמקד במצוות מחוורות.²⁶⁷ הביקורת שאבן שועיב מביא מפי רשב"א מופנית אל כלל 'החכמים בעלי תורתנו' – 'היאך רוצים לפרש המצוות על דרך השכל' שהרי טעמיהן קבליים-נשגבים בלבד.²⁶⁸ אכן, כפי שהערת בדיון בסי' רנג לעיל, גישת רשב"א בעניין שלילת הטעמים הגלויים יוצאת לא רק כנגד הרמב"ם אלא גם כנגד מסורת מושרשת היטב בקרב חכמי ימי הביניים, לרבות גישת רמב"ן.

לפי אבן שועיב הטעמים הקבליים ידועים רק 'למי שחננו השם שכל החנון, כמו לנביאים', והם 'מסרום לחכמים איש מפי איש'. הוא נמשך כאן אחר דברי רשב"א בסי' צד כי ידיעת טעמי המצוות הם כעין נבואה'. בדרשותיו הוא חוזר אל התפיסה הזו שוב ושוב.²⁶⁹ עדות אבן שועיב מלמדת כי דברי רשב"א בעניין הטעמים הנשגבים של המצוות אינם דרשה של רגע אלא כעין עיקר דתי שהוא מסר לתלמידיו.²⁷⁰

ח. אחרית דבר

רשב"א היה כנראה הראשון ששכלל את התפיסה כי טעמי המצוות כולן הם סתרי תורה הנעלים מהשגת בשר ודם. במקום אחר הראיתי כי תפיסה זו נעדרת מן הספרות היהודית לפניו – היא לא מצויה במקרא, ולא בספרות חז"ל, והיא נעדרת מכתבי הוגים, פרשנים ובעלי הלכה בימי הביניים המוקדמים.²⁷¹ תזות מן הסוג: 'פלוני הוא הראשון שביטא את רעיון א', 'תפיסה ב' לא הוצעה בתרבות/במסורת ג עד לעת ד,

267 ראו לעיל סעיף 6, ב-8.

268 לפי אבן שועיב רשב"א מזהה את טעמי המצוות הפשוטים, הארציים, עם 'דרך השכל', כלומר עם הפילוסופיה, וראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4), סעיף ה.

269 לעיתים אבן שועיב מצטט את תשובות הרשב"א מילה במילה, לעיתים כפרפרזה. הנה דוגמאות: בדרשה לפרשת צו ולשבת הגדול, בעקבות סי' שסו: 'זוה ענין ר' יוחנן בן זכאי שהסתכל בטעמי תורה, וזה ענין המרכבה הרמוזין בתורה, הן הן מעשה מרכבה' (דרשות אבן שועיב [לעיל הערה 104], עמ' דז-רח). הדרשה לפרשת שמיני היא פרפרזה לסי' צד: 'ועל זה אמר שלמה: אורח חיים למעלה למשכיל, כלומר המצוות הנכבדות, שהם אורח חיים שמדריך האדם, ומזכהו לעולם הבא, טעמה נעלם ונסתר, והם למעלה מן השכל הקנוי, אלא למי שחננו השכל, והחנון שגלה סודו לעבדיו הנביאים, וקבלו מהם חכמי ישראל איש מפי איש', (שם, דף מה ע"א). ראו דרשה ליום ראשון של פסח (שם, מא ע"ב): 'ונצטוינו מצות בזה החג [...] והם פסח מצה ומרור ואיסור החמץ, ואף על פי שהם זכר ליציאת מצרים, יש להם טעם נעלם ונעלה ומופלג, ועל כן אמר שלמה שלשה המה נפלאו ממני [...] ומה שאנו אומרים פסח על שום שפסח המקום, מצה על שום שלא הספיק בצקם להחמץ, מרור על שום שמרורו המצרים הוא הנגלה והוא אמת. אבל יש בהם טעם אחר נעלם לבעלי האמת, בהם ובפרטיהם, בהיות הפסח צלי אש ושלא ישברו בו עצם, ולא יאכל נא, ולא בשום משקין, ולזה היו צולין אותו בשפוד של מתכת [...] וכל זה טעם נכבד'. בעקבות רשב"א אבן שועיב טוען כי הטעמים המפורשים בתורה (ובספרות התלמודית) הם 'קצה הקרחון' והטעמים הקבליים ('הנכבדים') נעלים מן ההשגה.

270 השוו כ"ץ, הלכה וקבלה כנושאי לימוד מתחרים (לעיל הערה 147), עמ' 75.

271 ראו לורברבוים, דתיות הלכתית של מסתורין (לעיל הערה 1), עמ' 69-74.

קשות (אולי בלתי ניתנות) להוכחה, ומועדות להפרכה. ואולם אף אם יתגלה מקור קדום יותר שמבטא דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, כלומר אף אם רשב"א לא היה הראשון שהגה את ההשקפה כי טעמי המצוות נשגבים, נראה כי בשלו – בשל מעמדו, השפעתו וסגנונו – היא הפכה למבנה מחשבה מכונן ולרליגיוזיות רווחת בקרב חכמים וקהילות בעולם היהודי לדורות. הנה כי כן, דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה שוכללה על ידי גדול המשיבים בימי הביניים, שתשובותיו ההלכתיות מצטיינות בצלילות מפוכחת; על ידי בעל הלכה שפרשנותו הבהירה לסוגיות ההלכתיות שבתלמוד הפכה לנכס צאן ברזל עבור לומדים לאורך דורות;²⁷² ועל ידי מנהיג ציבור שכתביו משקפים תבונה מעשית ותחכום פוליטי מהמעלה הראשונה.²⁷³

שורשיה של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה ובית גידולה הם הקבלה. יחד עם זאת, רשב"א משכלל אותה כנגד תפיסות מתחרות או מנוגדות, ובחזיתות שונות שבהן הוא נחלץ להגן על המצוות: בסי' צד היא מוצעת כתגובה להצעת פילוסוף יהודי הרומזת שיש לפרשן גם באופן אלגורי. תשובה צד מבליעה ביקורת על השקפות קבליות דוגמת אלו של מקובלי גירונה, ר' עזרא ור' יעקב בר ששת, ושל הרמב"ן. בדרשתו שבסי' שסו הוא משכלל היבטים אחרים שלה בתגובה לביקורת של פילוסופים יהודים רדיקליים כי המצוות הן 'דבר קטן' שכן הן מנותקות מהמטפיזיקה, ולכן לא מקרבות את האדם לאל. בתשובה זו הוא מבקר במרומז את הרליגיוזיות של התלמודיים, הדבקים בדתיות הלכתית של ציות ושעבוד. בכתב הוויכוח עם הנוצרים הוא משכלל גרסה 'פילוסופית' של ההשקפה כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה כדי להשיב לטענותיהם כי תוקף המצוות בטל שכן טעמיהן בטלו או כי מובנן אלגורי ולא מעשי.

את ההשקפה שטעמי המצוות נשגבים, המשלבת המעטה בדמות הטעמים הפשוטים, רשב"א משכלל ממניעים אפולוגטיים – כדי להגן על המצוות מפני תפיסות מוטעות של פילוסופים, מקובלים ותלמודיים מבית, ומפני ביקורת נוצרית מבחוץ. ברם בל נטעה, אין במניע האפולוגטי כדי לעורר ספק בדבר אמונתו, ואמונת רבים בעקבותיו, בתוקפה ובכונותה.²⁷⁴

272 בהקדמת החיבור ההלכתי תורת הבית שילב רשב"א פיוט שמבטא השגבה של המחשבה ההלכתית, והוא קרוב ברוחו להשקפתו על טעמי המצוות: 'אמר שלמה ב"ר אברהם ז"ל בן אדרת, במה אקדם ה' [...] ואני בער ולא אדע, חסר תבונות קצר המדע. לא נעלם ממני מיעוט ידיעתי [...] ולו חכמתי השכלתי לבל אכנס לפניו ממחיצתי [...] ואירע כי עירום אנכי ואחבא, ואין אעלה ובית אל אנבא [...] עתה מפיל אני תחנתי לפני המלך ית' ואתחנן אל ה' [...] כי הוא בעל הרחמים, וחנוני חנונים [...] לחונן אותי את הדעת ויטה אלי את החסד ואת הרחמים, ויגמור עלי להתחיל ולגמור [...] יאיר בנתיבו עיני וישמור דרכי מחטוא בלשוני. ואלקי אמן אלקי האמת ידריכני באמתו ויורנו דרך אמת, ויגלה עיני ואביטה נפלאות מתורתו, ואומר דבר כהלכתו, כי הוא אל חפץ אמת ומודיע לעבדיו בסתום חכמת מעבדיו, כדכתיב (תהלים נא, ח): "הן אמת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני".'

273 ביטוי לתחכום הפוליטי של רשב"א ראו בתכתובתו עם אבא מרי שכונסה במנחת קנאות, ואצל "שצמילר, 'בין אבא מארי לרשב"א – המשא-ומתן שקדם לחרם בברצלונה [אב שנת ס"ה, 1305]', מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל, ג (תשל"ה), עמ' 121-137.

274 השגבת טעמי המצוות וביטול טעמיהן הפשוטים, שהשתלבה בימי רשב"א בפולמוסים כנגד הפילוסופיה, גרמה ברבות הימים לזיהוי (מוטעה) של טעמי המצוות המוסריים-התועלתיים עם

את ההשקפה שטעמי המצוות נעלים מן ההשגה מסר רשב"א לתלמידיו, ריטב"א, ר' בחיי, ר' יהושע אבן שועיב. ניסוחה בסי' שסו כאיגרת שנשלחה לקהילות יהודי פרובנס מלמדת על מאמציו להנחילה לציבורים רחבים. קטעים מן האיגרת ומסי' צד, המטעימים כי טעמי המצוות נשגבים, צוטטו הרבה על ידי תלמידיו ולתלמידי-תלמידיו ואצל מחברים ודרשנים בדורות שאחריהם. בתיווכם היא נפוצה אצל הוגים ובעלי הלכה בכל קהילות ישראל. להתקבלותה של הדתיות הזו ולתפוצתה הרחבה תרמה גם נטייתו של רשב"א לערפל את יסודה הקבלי, כלומר לנסחה בלשון שווה לכל נפש. סגנונו הניטרלי סייע להשתרשותה של ההשקפה שטעמי המצוות נשגבים בקרב חוגים ואישים שלא הכירו את הקבלה או שהסתייגו ממנה (דוגמת הר"ן). הן תרמו, במישורין ובעקיפין, לפיתוח גרסאות לא-קבליות שלה.²⁷⁵ כפי שהערת בפתח דבריי, למן שלהי המאה השלוש עשרה ואילך הפכה הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה להשקפה מרכזית אצל יהודים. שותפים לה פרשנים, דרשנים, פילוסופים, מקובלים, ובעלי הלכה מזרמים רוחניים-אידיאולוגיים שונים ואף חלוקים.²⁷⁶ לדתיות הזו נודעה השפעה מכרעת הן על אופיים הרליגיוזי של החיים ההלכתיים הן על טיבם של תלמוד תורה ושל השיח ההלכתי בדורות האחרונים. את הטענות האלה אני מקווה לבסס במחקר נפרד.²⁷⁷

הפילוסופיה: מה אלו 'שיחה בטלה' אף אלו 'שיחה בטלה' (לשון שו"ת הרא"ש, כלל נה, סעיף ט), וראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 4), סעיף ה.

275 למשל בכתבי המהר"ל, ראו: תפארת ישראל, לונדון תשט"ו, פרקים ו-ח, עמ' כ-ל; ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטייתזה לחוק הטבעי', דעת, 3-2 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 147-157, וסורוצקין, אורתודוקסיה (לעיל הערה 31), עמ' 135-200.

276 השוו: שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 90), עמ' 30.

277 ראו לורברבוים, עלייתה (לעיל הערה 243).

נספח

שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' צד²⁷⁸

נשאלתי והשבתי, והריני כותב השאלה דרך כלל ומה שהשבתי. ההצעה שהצעת כי כלל המצוות הם בגוף ורומזות אמת בנפש, וכל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא מסכימים על דבר זה. וכתוב: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם. ואף המצוות שיראה מפשרוטי הטעמים שנתנה בהם התורה, שהטעמים ההם הם תכלית הכוונה בהם – אינה תכלית. אלא הטעם ההוא אמת אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכוונותיה. והדברים הנעלמים הרמזים בתוכה לאשר חננם השם יתברך אין להם תכלה. והוא שאמר דוד: 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד'.

ואם על הפשטים לבד – יכילם מעט גליון כאזהרות שחברו הפייטנים. ואם על פירושיהם – יכילום קונדריסין כמשנה וכתלמוד. ועל זה אמר רבי עקיבא: 'אילו היו שמים וארץ רייעות', וכלל המאמר ההוא. והם העניינים הנכבדים הצפונים בתוך המצוות. וכמו שאמרו במדרש: "'בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך", אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: אם זכיתם להצפין תורתי אני משביע אתכם משוב הצפון לעתיד לבא, שנאמר: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך"'.²⁷⁸

והנה מצות השבת שנתפרש בתורה טעמא: 'כי ששת ימים עשה ה' וגו', ונראה כי תכלית הכוונה במצווה זו, זה לא זולת זה, כמו שבאר בסוף המקרא: 'על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת', עם כל זה יש בענין השבת סוד נשגב מאד. ואולם גם הטעם הזה, הנגלה, כולל עניינים לא יכילום ספרים. למי שדעתו יפה, וראה רמז מועט כולל השגחתו בעליונים ובשפלים ובפרטיהם. ויכולתו יתברך לברוא נבראים רבים ונכבדים מן האפס הגמור, כשמים וכל אשר במ והארץ וכל אשר עליה, ולעשות שאינו ישנו. וכשנחקר על חיוב מציאותו יתברך ועל השגחתו ועל יכולתו ואיך נבראו בריותיו, כאשר יעורר טעם המצווה ההיא יפסוק הזמן ולא יספיקו כל החכמים למצוא כמעט אפילו כנקודה אחת כנגד הגלגל העליון. כי זה כלל כל מעשה בראשית ומי בראו ב"ה. וכן במצות הסוכה, וכן מקצת מן המצוות, כל שכן את אשר לא נתפרש טעמם בתורה.

ודע כי לכל אלו יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד. אף כי בעוון הדור נסתתמו מעינות חכמה אחר שגרים החטא, ונחרב בית קדשנו ותפארתנו, שמשם היה משך הנבואה והחכמה נמשך לחכמים ולנביאים.

וכלל כל המצוות תלוי בשלושה דברים: בפה, בלב, ובידים. רצה לומר אברים שבהם פועל האדם. בפה – שהוא כלי ההוראה, רצוני לומר שמלמד ומורה דרכי השם ומצותיו לאחרים, והוא שנצטוונו: 'ושננתם לבניך ולמדתם אותם את בניכם', מלבד שנצטוונו בעצמנו בדבור בהם, והוא אמרו: 'ודברת בס'. וממנו פתח החכמה כדכתוב: 'פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות'. ואמרו במדרש: "'מפיו דעת ותבונה', שהוא נותן פתחון פה לאדם, שנאמר: 'מי שם פה לאדם'. ובלב – שהוא כלי הבחינה שנצטוונו בה, דכתיב: 'וידעת היום והשבות אל לבבך' וגו'. ובו נבחן בכוונות התורה ומצפונייה. והידים – שנצטוונו במעשה הכולל חלק אחד גדול מן המצוות. והוא

אמרו: 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו'. והם כנגד החכמה והתבונה והדעת. החכמה כנגד הפה, כדכתוב: 'פיה פתחה בחכמה'. והתבונה כנגד הלב המתבונן ומוציא דבר מתוך דבר, וכתוב: 'והגות לבי תבונות'. והדעת כנגד הידים, רצוני לומר כלי המעשה שמגלים ומודיעים הציור שצייר הלב. וכתוב: 'כל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשות'.

ועל ענין הפרט שבא בכתבך הרמז על מצות שלוח הקן, ורמזת אתה עליו שני פנים לתורה. ואמנם דע כי אי אפשר לגלות טעמה שיש בה לבעלי הקבלה, כי אם יחיד שבדור לשתי סבות. אחת, מצד המוסר, והשנית, מצד המקבל. כי היודעים חן ערך המצות מעטו. ותמה אני אם יש בדור מי שראוי לדבר ליקר תפארת הענינים, ולמיעוט הידיעה בהם, גם המבינים כי יאמרו אליהם – מועטים מן המועטים, לעמק הענינים ודקותם. אך דרך כלל אני אומר מדעתי שהמצווה ההיא רומזת באמתות, בידעת החכמה והאמונה, מה אשר לא ימד ולא יספר. ונשאל מאתו יתברך לגלות ענינו לדאות בנפלאות תורתו, כדכתיב: 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'.

ולענין מה שאמרו כי קיים יעקב תרי"ג מצות, ונרמז במלת: 'עם לבן גרתי'. והוקשה לך: היאך קיימם ועדיין לא נצטוו? ועוד, שהרי יעקב נשא שתי אחיות. דע כי אמרו ז"ל קיים אברהם אפילו ערובי תחומין, דכתיב: 'וישמר משמרת מצותי חקתי ותורותי'. ואל תתמה כי כבר נתעוררת אתה לדעת כי אין בכל פרטי המצות מצוה שאינה רומזת אל עניני החכמה. ושחייבה החכמה להיות השפלים מצוים במעשים וברמיזות שירמזו אל החכמה. ונמצאת החכמה מחייבת את המעשה ואת המניעה. והמעשה והמניעה מודיעות מה שנרמז בהם מן החכמה. והאבות הגיעו ברוב חכמתם אל העיקרים ההם. וכמו שאמרו ז"ל באברהם: 'שתי כליותיו מביעות לו חכמה כשני מלמדים'. וכן כל האבות, עד שיהודה, המקובל מאבותיו, קיים מצות ייבום אף על פי שעדיין לא נצטוו עליה. וצווה בה לבנו באותו הלשון בעצמו שצוותה התורה, וזה מן הצד שאמרת.

ועל אשר נשא יעקב שתי אחיות, דע שהתורה נכונה על שלושה עמודים: האחד זמן, והשני מקום, והשלישי כלים. הזמן – לא כל הימים אסורים במלאכה כשבת וכיום טוב, ולא אסורים בחמץ כפסח, ולא חייבין בסוכה ובלולב כחג. והמקום – שלא בכל מקום חייבין בתרומות ובמעשרות ואסורין בטבל כארץ ישראל, ולא חייבין בקרבנות כבית הבחירה. והכלים – לא בכל דבר יוצאין תמורת הלולב והאתרוג, ולא כל דבר מקריבין כבקר וצאן תורים ובני יונה, ולא ראוי להקריב ככהן. ואיני יכול לפרש יותר, ומשכיל על דבר ימצא.

שו"ת הרשב"א (החדשות), סי' שסו²⁷⁹

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה וכו' דבר קטן ודבר גדול דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוי"א דאביי ורבא. טועי רוח חשבו כי עשיית המצות דאביי ורבא נושאים בהן הוא דבר קטן, שלא עלה ביד המתעסקים בהן אלא שכר עשייתן, לפי שאין בעשייתן אלא שקיים בעשייתן מצות הבורא ית' שנתנן לדעת ולצורך דעת ישראל אם יעשו מצותו אם לאו, וכמלך שרוצה לנסות את העם אם ישלימו רצונו בין שיש באותה צוואה תועלת בין שאין בעשייתה תועלת זולתי

ההוראה שמורה העושה שעושה רצון אדוניו כאשר צוהו. וזהו שכתוב: 'כל אמרת אלוה צרופה', ובא בפירושן ז"ל: 'מה איכפת ליה לקב"ה בין שוחט מן העורף לשוחט מן הצואר, לא נתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות'. והטועין חושבין בפירוש 'לצרף בהן את הבריות', לדעת אם ילכו בתורתו ובמצותיו לבד, בין שיש בהן תועלת מצד עצמן אם לאו, ועל זה קראו דקדוקי אב"י ורבא בפעולות המצות דבר קטן. ומזה יצא להן באמת בטול העשייה בכלל המצות כתפלה ותפילין ובהיתר ואיסור, ואינן נותנין דעתם רק בלימוד ספרי חכמי האומות פילוסופיא וטבע, וחושבים שזה הוא מעשה מרכבה שלא הניח רבן יוחנן בן זכאי. וזה באמת אבדן ומות, וכל האומר כן נבדל מקהל הגולה ואין לו עסק במצות.

והפכס אמר הכתוב: 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו'. אמר 'בפיו', כנגד השנון שצוה הוא ית' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך וגו'. 'בלבבך', לכיון בהן בשעת עשייתן לשם המצוה ית' שצוהו ויעשה בלב שלם, ושלא יעשה כעושה שלא לרצון ויהא לו למשא, וזהו שאחז"ל שלא יעשה תפלתו קבע אלא רחמים ותחנונים. ו'לעשותו', להיות זריז לעשות כל מצוה ומצוה בשעתה וכמצותה וכתקונה. ובשלשה אלה תשלם העבודה ובעשייתן בחפץ באמת יתבונן שלא אמר ית' לזרע יעקב תהו בקשוני.

ומי שחננו השם ית' מהן יתבונן במושכלות שנכללו במצותיו, ועל זה התפלל דוד באמרו 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', וכמו שפירשו ז"ל ב'יהי שירו חמשה ואלף', שהיה אומר על כל מקרא ומקרא אלף וחמשה טעמים, ולא נעלמה ממנו אלא פרה אדומה. והוא שאמר ית' ליהושע: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב [בן] כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל', ר"ל: 'תצליח' במעשה, וממנו 'תשכיל' המושכלות הרמוזות בהן. וזהו ענין ריב"ז שהסתכל בטעמי התורה וזכה להתבונן בהן, וזהו ענין המרכבה, שהדברים הרמוזים במצות התורה הם הם מעשה מרכבה. ואב"י ורבא ושאר חכמי ישראל שהתעסקו בפירושי המצות כחכמי המשנה והאמוראים הבאים אחריהם, השתדלו לבאר סדר עניינם ועשייתם כיצד.

וקרה לקהל ישראל עם השי"ת ומפרשי המצות בזה כמו שקרה לחולה עם הרופא האומן והרוקח, הרופא האומן ידע ויכיר בחליי החולה שאינו יכול להחיותו כי רב הוא אלא במרקחת הפלוני המורכב מסמנין רבים ידועים ומשקל ידוע ויאכל ממנו בזמנים ידועים, והחולה אוכל ואינו יודע ולא מרגיש בתערובת הסמים אלא בטעם אכילתן לבד, והמרקחת פועלת בכח הסמנים המורכבים בו, והחולה אעפ"י שאינו מרגיש משיג התועלת בלא מדע. והרופא האומן הוא השם יתברך ויתעלה שיוודע ומכיר בחולי הנפשות, ובחמלתו נעשה רופאנו ויודע ברקח המרקחת המסירה מחלה מקרבנו חולי הגוף וחולי הנפשות, ובעשותנו המרקחת ההיא הוא עשיית המצות נתמנו על הבריות. והוא שהכתוב אמר והיה אם שמוע תשמע לקול ה' וגו' עד כי אני ה' רופאך, ואמרו אני ה' רופאך לא על דרך הגמול לבד כאמרו ונתתי מטר ארצכם בעתו ובקרך וצאנך ירבין, אמר מצורף לזה ההודעה כי בקיום המצות ועשייתן נשיג התועלת מצד הטוב שבהן. ומי שחננו השם יתברך יתבונן וירגיש אף בנתינת ההרכבה, וכל חכם כפי כחו ומחיצה לעצמו משה מחיצה לעצמו ואהרן מחיצה לעצמו. והוי"א דאב"י ורבא באו להורות כיצד יעשה המרקחת שלא יוסיף ושלא יגרע ובאיזה שיעור, ואם ישנה פעולתן או זמן עשייתן יפסיד תכונת המרקחת, וכן במצות התורה שצוה

ית' לא תוסיף ולא תגרע, וכן כל עתים מזומנים ישמור פן יוסיף זמן או יגרע. ובהוייא דאביי ורבא לא בא רק ביאור ענייני תקון הפעולה כתקוני פעולות רקח המרקחת ולא לבאר ולגלות טעמי המצוות הרמוזות ומורכבות בתוכן. ורבן יוחנן בן זכאי עשה המצות באמת ונתן דעתו להתבונן אף במורכב וזכה להשיג.

ודע אתה המעיין כי לא תשלם העבודה בלתי העשייה כי כן חייבה חכמתו ית'. והוא שאמרו ז"ל בפי' 'מה אנוש כי תזכרנו' וגו' אשר תנה הודך על השמים, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: מה אנוש כי תזכרנו לתת להם את התורה תנה לנו שנא' 'תנה הודך על השמים', אמר להם הקדוש ברוך הוא מה כתוב בה לא תרצח ולא תגנוב, כלום רציחה וגניבה יש ביניכם, משל לאיש שהיה לו בן קטוע אצבע הוליכו אצל האומן, וא"ל למד את בני אומנות זו, לזמן חזר אצל האומן, א"ל: למדת את בני האומנות? א"ל: לאו, מפני שבנך קטוע אצבע, והאומנות הזאת צריכה כל האצבעות. הסתכל במשל הנפלא הזה, התאוו שתנתן התורה להם, ובאמת לא ללמוד הלכות שחיטה וטרפות ואכילת המצה ומניעת אכילת הדברים אשר תעב השי"ת, רק לדברים המופלאים הרמוזים והמורכבים בהן, שאף מלאכי השרת לא ישיגו אותן. והוא שכתוב 'לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים', והחיים רמז למלאכי השרת. והוא שהשיב השי"ת למשה על מה שביקש 'הראני נא את כבודך', אמ' 'לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי', ובא בפירוש רז"ל: "'לא יראני האדם" ואף לא החי, רמז למלאכי השרת', כי מהותו וייחודו לא יושגו על התכלית.

עוד תן דעתך לדעת, כי עשיית המצות וקיומן טוב לפני האלהים מהשתדל בטעמיהן ואף במרכבה, שהרי בביטול המצווה חייב כרת כמילה וחדל לעשות הפסח וכאכילת החלב והדם ושאר הכריתות, ואפילו אוכל ביום הכפורים או עשה מלאכה ועוסק במרכבה אינו נצול מכרת, והמתעסק במצות כתיקונן ובכוונתו לשם מי שצוה בהן זוכה ויושב בישיבה של מעלה. ובא בדבריהם שנפשות הצדיקים למעלה ממלאכי השרת, וכמו שבא בפירושם 'כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך' וגו' מי גדול שומר או שמור? הוי אומר שמור, 'על כפים ישאונך' מי גדול נושא או נושא? הוי אומר נושא, ואמרו אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שאומרים ישראל למטה, שנאמר: "ברן יחד כוכבי בוקר והדר ויריעו כל בני אלהים", והוא שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר: "והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך".

ומה שאמרו: "'אמרת ה' צרופה", מה איכפת ליה להקב"ה בין שוחט מן העורף או מן הצואר, לא נתן הקדוש ברוך הוא את המצות אלא לצרף את הבריות, רוצה בו שאין להקב"ה חפץ בהן מצד עצמו וכענין שאמר הכתוב: 'אם צדקת מה תתן לו', אלא שרצה בהן לצרף בהן את הבריות. ולצרף כולל שני עניינים לחזקן ולהתמידן מלשון הגיע לצירוף, והשני מלשון מצטרפין, לומר לצרף אותן אצל האמיתות הנרמזות בתורה.

הועתק מפי הרב הגדול שי' רבינו שלמה אדרת ששלח לבני פרוכניציא

שו"ת הרשב"א, ח"ד, סי' רנג²⁸⁰

שאלת: שהרמב"ם ז"ל נתן טעם, לאיסור אותו ואת בנו, ולפי שהבהמות בטבען דואגות על בניהם כשרואות ששוחטין את בניהם. וטעם זה אינו מספיק, למה ששוחטין זה שלא בפני זה.

תשובה: אל תתן לבך לטעמי המצות שכתב הרב ז"ל, כי יש ויש קושיות גדולות, כמעט בכולן. וגם בזו קושיא, דא"כ נצטרך לומר שהבהמות כבני אדם, מכירין את בניהם, ואפי' לאחר גדלות שאינן כרוכין אחריהם, ושאינן האב דואג אלא האם. ובשלוח הקן, אין ההקפדה בשחיטה, ויש הקפדה בלקיחה, ושיניח האם הדואגת, ויקח הבנים. ושהבהמה דואגת, והחיה אינה דואגת. וחוקי מכווד הרב ז"ל, אין משגיחין בטעמים האלו. וברוך היודע טעם גזירותיו.

280 מהר" דיימטרובסקי, סי' כט, עמ' פב.