

אתר דעת - מכללת הרצוג

אולם השינוי העיקרי אינו בהערכת כוחו של האדם, אלא באריגתה האורגנית של הערכה זו בתוך המסגרת השיטתית של המקובלים. אצל חז"ל מהווים הרעיונות על יכולתו של האדם להביא לשינוי כביכול בכוח של מעלה, כשרעיונות אלה נתפסים כפשוטם, ניגוד למושג האלקים שלהם שלפיו האל ריבוני והוא מטביע את רצונו על הבריאה. אין כאן המקום להידרש לבעיה כיצד מתקיים המושג של ריבונות רצונית בצד התפיסה של האלקות כאישיות מוסרית, ובעיה זו במקומה עומדת גם כשהתאורים המוסריים מובנים כתאורי פעולה מוסריים ושאינם באים לתאר את מהותו של האל אלא תאור הנהגתו בבריאה. אז נתפסה המיכאניזאציה מבחינת המקבל, ואילו מבחינת הפועל והנותן הודגשה נקודת ההתעוררות שבלעדיה אין כל תועלת למעשיו של המבקש. גם באותם המאמרים שבהם מובע הרעיון שכאילו מעשיו של האדם גורמים בהכרח גם כשידמוי הגמול נתפש תפיסה מיכאניסטית למדי, גם כביכול פעולה מסוימת של הקב"ה הרי נימת ההומור שבהם מנעה מהם להיות בסיס לאידיאולוגיה, שלפיה האדם מכוון או יכול לכוון את כל מערכות העולמות. לא הורגשה הבטיחות המוחלטת במעשה הדתי-המסויים להביא לתכלית הרצויה. בספרות הקבלה ניטלה ממאמרי חז"ל אלה נימת ההומור שבהם, והם הפכו לראש פינה במערכת רעיונותיהם על הקשר שבין האדם לאל ובהשקפתם על תכלית האדם עלי אדמות. מעתה לא זו בלבד שלא היה צורך באפולוגיטיקה כדי להוציא את העוקץ המיתי מהמאמרים האנתרופוצנטריים של חז"ל, אלא שמקובלים בדור שלאחר גירוש ספרד יוצאים חוצץ נגד אלה הממעטים את הדמות ומפחיתים בערכו של האדם. הם רואים בהשקפות אלו הריסת "עמודי התורה והאמונה"².

אתר דעת - מכללת הרצוג

יסוד נוסף בחידוש של בעלי הקבלה לעומת חז"ל הוא בתפיסת התכלית של מעשי האדם. כבר בהסברת טעמי המצוות של המקובלים, בלהיטות היתירה להסביר עד כמה שאפשר כל הפרטים של המצוות, יש לראות שלילת היסוד הוולונטריסטי והעמדתן של המצוות על יסוד תכליתי. כדאי לזכור כי הסברת טעמי המצוות על דרך הקבלה מופיעה עם הופעת הקבלה, וכבר בספר הבהיר יש הסברים למצוות שלפיהם המצוות הן כנגד כוחות באלוקות. יש דורות, ובמיוחד בסוף המאה ה-13 והתחלת המאה ה-14, שהמגמה להסביר את המצוות לפרטיהן על דרך הסוד הולכת ומתרחבת, ומגמה זו תופסת מקום חשוב בקבלה המתפתחת והיא דוחקת צדדים עיוניים אחרים. בולטת שלילת הצד הוולונטריסטי שבמצווה אצל ר' מאיר ן גבאי והוא רואה אותה כמכוננת כולה על כל פרטיה לתכלית מוגדרת. במפורש הוא יוצא נגד דעתו של הרמב"ם², שלפניו רק בכללות המצווה יש לראות סיבה תכליתית "אבל חלקיה הם אשר נאמר בהם שהם למצווה בלבד". לעומת זה קובע ן גבאי שכל חלקי המצווה באים לשם "שלימות עליונים ותחתונים וייחודם זה בזה וכו' כי הכל לצורך הכבוד וכו'". ואם כן אין במצווה דבר או חלק שלא כוון בו תכלית ותועלת בהצלחת הנפש וייחוד השם הגדול בכבודו³.

היסוד המכריע כאן — וזהו עיקר החידוש וחשיבותו — הוא בראיית תכלית המצווה כצורך גבוה. כי בעיקרו של דבר, טענתו של ן גבאי נגד הרמב"ם אינה באה אך ורק להכריע בין השאלה שמעמיד הרמב"ם בראש הפרק הנ"ל

2 עיין עבודת הקדש לר' מאיר ן גבאי, ח"ג פרק ה'.

3 מרג' ח"ג פרק כ"ו.

4 עבודת הקדש ח"ב פרק ג'.

אתר דעת - מכללת הרצוג

"אם התורות כולן נמשכות אחר הרצון לבד" או "אחר החכמה", אלא הדגשתו של ׳ גבאי היא, שכל המצוות יש להן תכלית לצורך גבוה. ולפי זה, האדם, לא זה בלבד שמסוגל להשפיע במעשיו בכל העולמות ועל האלקות, אלא שיש צורך במעשיו, ועבודתו היא עבודת אלקים. ממש. לפי זה אין לכנות את השקפת המקובלים כהשקפה אנתרופוצנטרית. היא תיאוצנטרית מובהקת. בוודאי שאין לשער את חשיבותו של האדם, שהרי בכוחו לפעול ולהביא תועלת למעלה, אולם תכלית מעשיו בעיקרן אינן למען האדם, אם כי התוצאה הסופית היא שהאדם והעולם כולו נמצאים נהנים מן המליאות שנגרמה בעולם האלקי בעקב קיום המצוה בכוונתה הרצויה. הכוונה הראשונית בקיום המצוות אינה לשם מילוי החסר לעולם ולשם הזרמת שפע החיים שבא מן העולם האלקי לעולמות שלמטה, אלא ל"שם ייחוד". התיקון של המציאות שמחוץ לא"ל היא מטרה שנייה והיא תוצאה הכרחית מתיקון עולם הספירות "עם שבתיקון הדמות יימשך קיום הנמצאות כולם, אלא שזה (תיקון הדמות) היתה בו הכוונה להיות נתקן על ידו בעצם ובראשונה, וקיום המציאות יימשך מזה במקרה ובשנייה בהכרח וכו', מזה היה מטבע העבודה לשם המיוחד לצורכו לפתוח המקור העליון ולהמשיך. ממנו אצילות הברכה עד סוף המחשבה ושתתפשט משם אל התחתונים הגורמים זה, אף אם לא יכוונו לעצמם".⁵ התכלית העליונה של עבודה מאהבה שאין בה שום פנייה יש גם כאן, אלא בו בזמן שבקיום המצווה מאהבה לפי תפיסתה הרגילה אינה אלא ביטוי סובייקטיבי שאינו מכוון לשום תוצאות, הרי מכוונת העשייה הדתית "מאהבה" בקבלה לתוצאות באובייקט

אתר דעת - מכללת הרצוג

האהוב. אפילו הישארות הנפש איננה אלא מדריגה בשלבי התכליות ואינה מהווה מטרה בפני עצמה. "ואומר כי ההישארות והזכייה לחיי העולם הבא אינו התכלית העצמי האחרון המכוון מהעבודה והמצוות אבל יש לזה התכלית תכלית אחר. עצמי יותר נעלה ונדרש מצד עצמו, אשר ההישארות והזכייה לחיי העולם הבא נמשך ממנו במקרה וכו', ואמנם ההישארות והזכייה לחיי העולם הבא נדרש ומכוון מהעובדים מאהבה לצורך גבוה וכו' לפי שבנשמת הצדיק משתלם הכבוד".⁶

הרעיון הזה, שהאדם עומד במרכז לצורך גבוה, עובר כחוט השני מראשוני המקובלים ועד האחרונים. עמודים רבים בספר "נפש החיים" של ר' חיים מוואלוז'ין מבוססים עליו. הרמב"ן בפרשת תצוה כט, מו מביע את הרעיון הזה, אם כי בצורה מסוייגת כדרכו. הוא כותב שם על הפסוק: וידעו כי אני ה' אלקיהם וכו' לשכני בתוכם, "ואם כן יש בעניין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כעניין שכתוב ישראל אשר בך אתפאר".⁷ ר' בחיי וכן שאר פרשני סודות הרמב"ן מביעים את הרעיון הרמוז כאן בבהירות גמורה "וזה יורה כי השראת השכינה בישראל צורך גבוה הוא, גם כן לא צורך הדיוט".⁸ כמו כן הוא כותב במקום אחר "והכוונה כי אין השכינה בישראל צורך הדיוט בלבד כי אם צורך גבוה".⁹ גם הרעיון שישראל במעשיהם גורמים ליחוד ת"ת ומלכות ושיש במעשיהם הללו צורך בעליונים מובע על ידי פרשני סודות הרמב"ן המפרשים את כוונתו של הרמב"ן בהבאת הפסוק:

6 שם ח"ב פרק ה'.

7 ר' בחיי, תצוה כ"ט מו.

8 שם, בא, י"ג, ח.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ישראל אשר בך אתפאר, ש"השכינה אומרת ישראל אשר בך אתפאר כלומר בשבילך ישראל אתיחד בתפארת, ועל זה הוציאם ממצרים וכשארין עושין מצוותיו משתיתין את הארץ".⁹ מכאן שהניסוח של ׳ן גבאי כי העבודה צורך גבוה, הולם את המגמה של הרמב"ן ותלמידיו תלמידיו.

רעיונות אלה נתבססו על השינויים הגדולים ועל המושגים החדשים במחשבה התיאולוגית ובהבנה האנתרופולוגית, שהכניסה הקבלה במחשבת היהדות. בין שני הקטבים האלה: הא"ל והאדם, נמצאת התורה. גם ר' מאיר ׳ן גבאי וגם ר' חיים מוואלוז'ין, שמעמד האדם וייעודו הוא במרכז מחשבתם הקבלית, מפרשים בין היתר את המלה "לצרף" שבמאמר חז"ל: "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות", במובן של חיבור, כלומר שהמצוות ניתנו לשם חיבור וקישור כל העולמות. "וממילא גם בית ישראל עם סגולה יתאחדו בשם המיוחד ית' לחלקו ולנחלתו".¹⁰ מוטיב זה בולט יותר בניסוחו של ׳ן גבאי (ר' חיים מוואלוז'ין כנראה השתמש בו) "והוא אמרם הא לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות והוא החיבור והדבקות בשם המיוחד על ידי המצוות כי הם החוט המחובר בין עושיהם ומקיימם ובין השם המיוחד".¹¹ התורה אינה רק אמצעי הקשר שבין האדם לא"ל. בפנימיותה גונזת היא כביכול חיי הא"ל. קיום המצווה מתוך ידיעת טעמה וסודה ומתוך התכוונות לסוד הזה, פירושו קשר עם הא"ל. הקשר הזה מוביל גם ליכולת הפעולה של האדם.

9 כתר שם טוב לר' שם טוב ׳ן גאון ב' תצוה, ובדומה לו ׳ן סהולה ביאור סודות הרמב"ן בפרשה זו, וכן ריקנאטי ור' יצחק דמעכו.

10 נפש החיים שער ב' פרק ד'.

11 עבודת קדש, ח"ב פרק ג'.

אתר דעת - מכללת הרצוג

האפשרות לשינויים במערכות הטבע מנומקות אצל נ' גבאי כנובעת ממוצא נשמתו של האדם. נשמתו של האדם מקורה בספירת ת"ת ומלכות, ולכן הוא יכול לשנות את מערכת החוקים שסיבתה בגרמים השמימיים שהם למטה מהספירת. יש רובד אחד, שממנו נובעות התופעות שאנו נתקלים בהן במציאות הקוסמית הרגילה, והיא הסדר הטבעי. אולם יש רובד שלמעלה מהסדר הטבעי החיצוני והוא פנימי ועליוני יותר, וידעתו של הסדר הפנימי הזה, כלומר ידיעת עולם הספירות והתקשרות איתו נותנת לאדם הכוח לשלוט בסדר הטבעי ולגרום לשידוד המערכות. ואמנם שנשמתו של צדיקים גזורה ממקום יותר נעלה ממקום שנגזרו ממנו המלאכים, דבר זה קיבלוהו ואימתוהו במדרשו של רשב"י¹² ע"ה: "וכלהו אתיין מאתר אחד ונשמתהו דצדיקיא מתרין דרגין דכלילן בחד וכו' ומזה גזרו הצדיקים אומר בעליונים ובתחתונים וכו' ובפרק אלו מגלחין¹³ : מושל באדם אני, ומי מושל בו — צדיק, שאני גוזר גזירה והוא מבטלה, ירצו בזה כי השם גזר שהעליונים ותחתונים יתנהגו על מה שהטביע בהם בעת הבריאה ולא ישנו תפקידם, והצדיק מצד הנשמה הטהורה שהיא למעלה מהם כשהיא שלימה בשלימות התורה ומצוותיה, יכניע הסדר הטבעי ויביאה לרצונו ויבטל גזירתו, כמו שהיה עמידת השמש בהפסק התנועה ממשי¹⁴. יסודה של הנשמה באלקות עצמה מסביר גם את היכולת להשפיע עליה ולצורכה¹⁵.

12. זהר ח"ג סח ב.

13. מ"ק ט"ז ב.

14. עבודת הקדש ח"ב פרק ה'.

15. על ביסוס האמונה הזו בקבלה, עיין י' תשבי כרך ב' עמ' י'—י"א;

שם מובא גם הביסוס השני, שהאדם בנוי בדוגמת הספירות; ועיין

גם קרית ספר כרך לח עמ' 141—142.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ההשפעה על האלקות למען העולם והשפעה על האלקות לצורכה היא, אף על פי שהן נראות כשני דברים שונים, ביסודן דבר אחד הן. לא רק משום ש"הייחוד" הבא בעקבות הכוונה מביא להורדת השפע בעולמות, אלא — וזוהי הנקודה המכרעת — שכל פעולות הייחוד אין מכוונות לאלוקות בהוויתה הטרנזיטית אלא להוויתה האימאננטית, על כל פנים לאלוקות שבאה לידי גילוי בעולם. בלשון המקובלים: אין הכוונה של העובד מופנית ל"אין סוף" אלא לספירות, שהן מערכת הסדר של העולם או הקונסטרוקציה של העולם-האלוקות בבחינת "אין סוף" היא מעבר לעולם ומעבר לחוקה הקובעת את מערכת הסדר בעולם שהיא התורה בסתריה, כפי שיתברר עוד להלן. אם חז"ל שואלים: מה איכפת לו להקב"ה כששוחט בהמה ואוכל וכו', אומר ר' גבאי כוונתם לבחינה זו שבאלוקות, ל"אין סוף", "לאדון יחיד שרש השרשים ית' דלית לא איכפת ליה כלל, ועל זאת הכוונה באו כל הפסוקים ההם גם כן ומה שידמה אליהם כי אין צדקת אדם ומריו נוגע לו כלל"¹⁶. ההבחנה מבחינה זו בין ההווה הטרנסצנדנטית לבין ההווה האימאננטית נמצאת במפורש אצל ר' חיים מוואלוז'ין: "שלפי בחינת עצמותו ית' בלתי התחברותו אל העולמות אין מקום לתורה ומצוות כלל, וע"ז נאמר 'אם חטאת מה תפעל בו' וגו' כי לעצמות אדון כל ב"ה כל מעשה האדם הטובה היא אם רעה איננה נוגע לו בעצם כלל"¹⁷. גם שם ההווה אינו מורה אלא על הבחינה האימאננטית המתקשרת לעולמות ומקיימת אותם, "כפירשו היה הווה ויהיה הכל ר"ל הוא יתברך

16. עבודת הקדש ח"ב פרק ג'.

17. נפש החיים שער ב' פרק ד'.

אתר דעת - מכללת הרצוג

מתחבר ברצונו להעולמות להוים ולקיימם כל רגע¹⁸. כאן בא לפיתוח מלא הרעיון שמצא את ביטויו במערכת האלוהות" (ספר יסודי בקבלה מראשית המאה ה-14) ש"אין סוף" אינו רמוז במקרא ובדברי חז"ל.

ברור שההווה הטרנסצנדנטית כפי שתוארה כאן דימויה רחוק מתפיסת האל האישי שבמקרא ובדברי חז"ל, אולם יש להדגיש שגם ההווה האימאננטית וראייתה כסדר העולם אינה זהה עם מושג האל האישי במיוחד אמורים הדברים לגבי הניסוח המושגי של הווה זו. נכון הוא, שמערכת הספרות ממלאת את הפונקציה של האל האישי שבמקרא ובאגדה, אולם מבחינת מהותה היא מערכת הקונסטיטוציה של הבריאה — של המציאות ושל הערכים. התורה המספרת על מעשה בראשית ושיש בה צווים מבטאת את שני הצדדים הקונסטיטויטיביים של מערכת הספרות. האדם היודע את סתרי התורה יודע גם לכוון את הנוהג שבעולם. דבר זה מאפשר למקובל להתגבר על אותם הלבטים וההתחבטויות שבפילוסופיה היהודית בעניין מעשי הניסים, ובאמונה בהנהגה הישירה ובהתערבות האלקות במאורעות המתחדשים תוך כדי שינוי בתפיסה הפרסונאל ליסטית של האל.

דבר זה שהמקובל מכוון את מחשבתו להווה הפועלת — הספרות, מסביר גם את הקשר בין הקבלה המעשית לעיונית, שהן לכאורה תרתי דסתרי¹⁹. הביסוס העיוני לאפשרות של קבלה מעשית כשהיא קשורה לקבלה עיונית אפשר להסיק מכמה מקומות אצל ר' יוסף ג'יקטיליה. הוא מציין שהשמות הם כדמיון מפתחות לכל דבר ודבר

18 שם, שם.

19 ועיין על בעיה זו בספרו של ג' שלום Major Trends in Jewish

Mysticism, עמ' 277.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שאדם צריך לכל צד ועניין בעולם²⁰. ידיעת השמות יש בה עניין מיסטי קונטמפלטיבי, לפי הקשר העניין שם. בולט אצלו שאין הדביקות המיסטית משאירה את המתבונן בביטול אישיותו, אלא היא מוסיפה בו כוח לפעול. "וכשידע כוונת כל שם ושם מאלו השמות יכיר וידע גדולת מי שאמר והיה העולם ויפחד וירא מלפניו וישתוקק ויכסוף ויתאוה להידיבק בו מתוך ידיעת שמותיו יתברך ואז יהיה קרוב לה' ותהיה תפילתו מקובלת, ועל זה נאמר: 'אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו', לא אמר הכתוב 'אשגבהו כי יזכור שמי' אלא 'כי ידע שמי'. אמנם ר"י ג'יקטיליה אינו מציין כאן במפורש שהפעולה מתאפשרת לאחר דביקות אלא לאחר כיסופי דביקות, אולם, נדמה, שהתיאור הזה, לפי הפאתוס שבו, יש בו יותר ממה שנאמר בו "והידיעה" כאן יש בה משהו מן האקט המיסטי. על כל פנים שהוא מעמיד "ידיעה" לעומת "זכירה", פירוש הדבר שהוא מתכוון להשגה. גם הבאת הראיה משיר של פגעים מעוררת את הרושם על הקשר בין דבריו לבין המיסטיקה שבפרק נ"א שבח"ג במורה נבוכים. ידיעה מיסטית מאפשרת איפוא את השפעתו של האדם בעולמות ומאפשרת לו קביעת רצונו ומילוי בקשתו. ביתר בהירות מבטא את העניין הזה ר"י ג'יקטיליה במקום אחר. כידוע היוותה שאלת אפשרות של שינוי רצון הא"ל בעיה גדולה בהסברת ההנהגה הישירה של הא"ל, על כל הכרוך בה. כנגד חכמי המחקר המתלבטים בשאלה זו טוען ג'יקטיליה, ששינוי מנהגו של עולם אין פירושו שינוי במהותו של הא"ל. התפילה מתוך כוונה, שפירושה התקשרות במערכת ההנהגה הקונסטיטוטטיבית של העולם, מביאה למלא משאלות לב המתפלל. גם כשהתרחשות זו יש לה

20 שעי אורה שער א בפתיחה.

אתר דעת - מכללת הרצון

אופי ניסי אין פירוש הדבר חריגה ממערכת הסיבות אלא, להיפך, אישורה. הנס אינו התערבות שרירותית של כוח עליון בנוהג שבעולם, אלא הוא תוצאה של הפעלה מכוונת מתוך ידיעת החוקה הקובעת את סדר העולם. "ודע כי כל הניסים והנפלאות שנעשו בזמן הנביאים או התנאים והאמוראים כולם היו אפשריים, כשהיו מגיעים בתפילתם עד מקום הרצון. ואותם חכמי הדורות שעברו שהיו חוששים לשינוי הרצון אם היו יודעים מהו המקור הנקרא רצון לא היו חוששים לשינוי רצון, לפי שהיודע מהו רצון יודע שאין בו שינוי (ובפירושו של ר' מתתיהו דאלקרט: כי כל ההווה בו היה זה תמיד ברצון הקדוש, רק שפעל הצדיק המתפלל והוציאו משם בהתעוררותו) וכל המבין זה לא יקשה בעיניו שינוי הטבע וחידוש אותות ומופתים בעולם, משל כשיש בחדר כל מינים שבעולם, כל מי שזוכה להיות המפתח בידו מפרק ממנו כל צרכיו ומה שינוי רצון יש בזה".

מבחינה מיסטית משתמע מכאן: מאחר שמחשבתו של המקובל מופנית לעולם הספירות ולא מעבר להן, הרי שאין הוא נעשה אדיש לעניין של העולם הזה ואין הדביקות המיסטית בשבילו ביטול האינדיבידואליות. לפיכך הגעתו למקום מגבירה את כוח פעולתו. "וצריך אתה לדעת כי הראשון (הפסוק הראשון שלפני העמידה) הקבוע בראש התפילה הוא השער שבו נכנסים בני עולם לבקש רחמים וכו', וסוף התפילה ההגונה שהיא מתגברת ועולה מספירה לספירה עד שמגיע עד הרצון שהוא דבוק בכתר²² וכו'. וכשהתפילה מגעת למקום הרצון אז כל השערים למעלה ולמטה נפתחים לפניו ואין מעכב ומונע על בקשתו".²³

22 אצלו "רצון" — ספירת חכמה.

23 שם, שם.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם משפט אחר המציין במפורש את הקשר בין התפילה המיסטית לבין האלוקות בגילוייה בבריאה ובפעולתה בה: "ובכן תבין מכאן סוד תפילת כל הצדיקים שהתפללו והפיקו כל דרכיהם בדרך ניסים ונפלאות, הוא שנכנסו בתפילתם עד עולם הרחמים, שהוא המקום אשר משם נתחדש העולם, וכמו שנתחדש העולם וכל ברואיו מאותו המקום כך הצדיקים המתכוונים בתפילתם לאותו המקום יכולים לחדש בעולם אותות ומופתים ולשנות מנהגו של עולם"²⁴.

המשמעות התיאולוגית הנובעת מכאן, מה שנרמז כבר לעיל, תפיסת האלוקות בגילוייה בספירות, היא רחוקה מאד מהתפיסה הפרסונאליסטית שבמקרא ובאגדה. ואף על פי שנראה מצד אחד קירבה מסויימת בין השקפת המקובלים לזולונטריזם, מבחינה זו השקפתה מאפשרת הכנסת הגורם הניסי וגם הגורם של התערבות ישירה של הנהגת האל — על כל פנים בכל הנוגע לעם ישראל — הרי מבחינת תפיסת האלוקות יש כאן ניגוד גמור ובוודאי ניגוד גמור לזולונטריזם הערבי של כת האשערייה, המעמיד את כל ההתרחשות כרצון השרירותי של האל. גם ייעודי התורה, שהם לכאורה ביטוי מנוגד לחוקי הסיבה שבטבע, והרמב"ן קורא להם ניסים נסתרים, שהרי "לא תבא על אדם טובה בשכר מצוה או רעה בעונש עבירה רק במעשה נס"²⁵, אף הם התפרשו לא כאקט רצוני אלא כתוצאה המתחייבת ממעשה המצווה. ו' גבאי טוען כנגד הרמב"ן שאין לכנות את הגמול שבתורה בשם יעוד. התורה לפי דעתו, אינה באה להבטיח משהו בתאור הגמול אלא היא מציינת את המהות הטבועה בטבע המצווה. המצווה — וכמו כן העבירה — משפיעה מטבע מהותה על ההווה

24 שם, שם.

25 וארא ו' ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

האימאננטיות האלוקית. כתוצאה מהשפעה זו מופיעים בהכרח השכר והעונש, או השפע והחסרון בעולם. "כי תיקון הכבוד הוא בקיום התורה והמצוות, ואליהם יימשכו כל הטובות ההם הנמשכים מן התיקון ההוא. ואין זה הטוב בא דרך ייעוד כי הדבר הנמשך אשר מטבע איזה דבר להמשיכו והוא תלוי בו אין מקום וצורך לייעוד, אלא לגלות דרך הגדה וסיפור התורה והמצוות שהם המפתח העצמי אל מקור הטובות כולם ובהכרח יימשכו בפתחה ההיא שהיא הקיום"²⁶, (כלומר קיום המצווה הוא המפתח). הסיבתיות ההכרחית הקיימת בין קיום המצווה לבין השפע מתבלט במשל הנאטוראליסטי שבא אחרי כן, שלפיו דומה העובד ומקיים המצווה לעובד השדה ומזבלה. כמו שמטבע הדברים הוא "שהאדמה תוציא תבואתה", כך יש בטבע המצווה להשפיע את השכר האמור בתורה. הוא גם מפרש ברוח זו את כוונתו הפנימית של הרמב"ן, שלפי דעתו היא זהה עם השקפתו הוא שהובעה לעיל. לפי זה אין הרמב"ן מתכוון לומר, שהייעוד הוא נס נסתר מכיון שהשכר המיועד אינו עומד בהקשר סיבתי עם המצווה, אלא שהרמב"ן מתכוון להבחין בין הקשר הסיבתי הגלוי עם חוקי הטבע הגלויים לבין הקשר הסיבתי הנסתר שהוא סמוי מן העין. לפי זה מודה גם הרמב"ן בייעוד שהוא גנוז במצווה אם כי הוא אינו מושג בשכלנו.

26 ח"ג פרק י"ח ; הרעיון נמצא כבר אצל ריקנאטי על פרשת תצוה ומקורו בס' שערי צדק לר' יוסף ג'יקאטיליה (קראקא תרמ"א) רב, ב'.