

רבי עקיבא בעיני המהר"ל
פרק בהערכת חז"ל בעיני חכמי הדורות

ראשי-פרקים

- א. מבוא
- ב. בין רבי עקיבא למשה רבינו
- ג. בין חכמה לנבואה
- ד. מעלת חכמי התורה שבעל פה
- ה. גדולת האדם בכלל וגדולת החכם בפרט

*

א. מבוא

הערכת אישיותם ודמותם של גדולי חכמי הדורות על ידי חכמים אחרים, בני דורם או הדורות שאחריהם, יש לה חשיבות רבה הן במחשבה היהודית והן למעשה בעיצוב החינוך היהודי. למרות זאת הנושא נידון מעט. להלן נתאר את דמותו של ר' עקיבא, אבי תורה שבעל פה, בעיני המהר"ל מפראג, מגדולי המחשבה היהודית.

גישתו ההגותית המקורית של המהר"ל ניכרת גם בנושא מיוחד זה. המהר"ל בספריו אינו מתייחס ישירות לאישיותו של חכם, אלא שוזר לעיתים הערות אישיות על החכם במהלך פירושו.¹ כך הדבר גם לגבי רבי עקיבא. המהר"ל דן בחשיבות התורה שבעל פה וסבור שבמובן מסוים היא מעל לתורה שבכתב. במהלך דיונו הוא שוזר דברים על אישיותו של רבי עקיבא, שהיה לדעתו, עמוד התווך והסמל של תורה שבעל פה, לימודה וקיומה.

ב. בין רבי עקיבא למשה רבינו

בספרו תפארת ישראל, בסוף פרק מז, כתב המהר"ל משפט כללי: "רבי עקיבא היה גדול בתורה". שם בהמשך, בפרק סג, עוסק המהר"ל בהרחבה ברבי עקיבא בתוך דבריו על מעלת התורה שבעל פה. המהר"ל פותח כדרכו בציטוט

¹ כגון דבריו על הרמב"ם, בבאר הגולה, תחילת הבאר הרביעי, עמ' מט: "והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות הוא הרמב"ם ז"ל... האריך בדברים היקרים, למד דעת את העם כגודל חכמתו... ופתח לנו פתח חכמה... כמו שהאריך הרב הגדול בנתינת טעם ודעות. וכל דבריו בכלל ופרט אין צריכים חיזוק סעד ותמך, כי מי יסעוד ומי יתמוך אילנא רבא אשר כל דבריו נטועים במסמרות ועל יובל ישלח שרשיו, ועל דבריו אין לגרוע ואין להוסיף".

מאמר תז"ל, העוסק בגדולת ר' עקיבא בתורה, בסופו הטראגי ובבעייה הקשה של צדיק ורע לו ושכר ועונש.

במסכת מנחות דף כט,ב, מסופר: "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר: רבונו של עולם מי מעכב על ידך? אמר: אדם שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, עתיד לדרוש על כל קוף וקוף תלי תלים של הלכות. אמר לפניו: רבונו של עולם הראהו לי. אמר לו: תזור לאחוריך. הלך וישב לסוף שמונה עשר שורות. לא היה יודע (משה) מה הם אומרים. תשש כוחו (של משה). כי כשהגיעו לדבר אחד, אמרו לו (לרבי עקיבא) תלמידיו: רבי מניין לך? אמר להם: הלכה למשה מסיני. נתיישבה דעתו (של משה). חזר לפני הקב"ה ואמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן התורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור לאחוריך. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין (חותכים בשרו באטליו). אמר לפניו: רבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה לפני."

המהר"ל פתח בשאלה המתבקשת: "בזה המאמר מן התימה מאד, שאיך יהיה רבי עקיבא יותר גדול במדרגה מן משה רבינו ע"ה (עליו השלום). לא יהיה יודע משה רבינו ע"ה להבין מה שאמר רבי עקיבא ותלמידיו? שדבר זה נראה זר מאד". ואכן העניין קשה כפליים, שהרי משה היה אז בשיא מעלתו: "בשעה שעלה משה למרום", והוא דיבר עם הקב"ה שהראהו אדם אחד בהמשך הדורות שיאמר דברי תורה שמושה לא יבינם.

המהר"ל עונה שאכן מבחינה מסויימת ר' עקיבא היה במעלה גבוהה יותר ממשה רבינו. תחילה מגדיר המהר"ל את משמעות "התגין". אותיות התורה הן הגוף, אלו דברי התורה ומשמעויותיהם. התגים הם תוספת לאותיות התורה ומקשטים אותן מלמעלה, אך הם אינם חלק מהאותיות. הם: "מורים על השגות דקות מאד מאד יוצאים מן התורה עצמה", ולכן הם דקים מאד. כלומר, התגים נובעים מהתורה, אך הם מעליה ויש להם מהות נפרדת. לכן הם מופיעים כעין קישוט מלמעלה, לסמל שהם נפרדים מהתורה מטבעם ועולים עליה מבחינת דרגתם.

ועוד: "התגין לדקות השגתן רחוקין מן האדם שהוא בעולם הזה המורגש שאין בו דקות השכלי. ומפני שהם פרטיים היוצאים מן התורה. ומשה רבינו ע"ה השגתו היה בכללות התורה, כי משה היה אדם כללי ולא פרטי, כי שקול היה

כמו כל ישראל, וכן היה השגתו בכללי לא בפרטי, כי נבדלים התגין שמורים על דברים פרטיים מה"ת הכללית".² התגים יוצאים מעל האותיות, כעין ענפים נפרדים, והם מציינים פרטים הנוספים על המקור, ומורים על השגה פרטית בניגוד לתורה ולנותנה, משה רבינו, המייצגים את כלל רעיונות התורה ומהותה ולא פרט זה או אחר.

"כי משה רבינו ע"ה לא היה ראוי להשגת התגין והוא עיקר. ולפיכך רחוק השגתן מן האדם. שהתג הזה הוא על האות למעלה, גם נקרא כתר ותג, כי הכתר נבדל מבעל הכתר. ועם שהכתר מצטרף אל בעל כתר הנה הכתר נבדל ממנו. וכך ההשגות שמורים עליהם הכתרים האלו נבדלים מן השגות התורה לדקותן. ולכך השם יתברך שהוא נבדל מהכל חפץ בו לפעל זה בפרט לקשור כתרים לאותיות, שהם תגין מורים על ההשגות הנבדלים מן התורה, והם נבדלים לגמרי. ומפני שהם נבדלים לגמרי צריך שיהיה המקשר השם יתברך אשר הוא נבדל מן הכל" (עמ' קפט-קצ). משה רבינו לא השיג את מה שייצגו התגין, או הכתרים, כיון שהם מעל לתורה ונפרדים ממנה. וכך הם נפרדים ממשה שהיה בעל התורה, כמלך שהכתר שייך לו אך הוא מעליו ונפרד ממנו.³ רק הקב"ה יכול לחבר את ההשגות העליונות שהתגין מייצגים אל התורה-הגוף, שהרי הוא מעל לכל. כלומר, משה ידע שיש תגין אך לא יכול היה לפי מהותו להבין את משמעותם, ולכן הוא רצה לדעת מי הוא אותו צדיק שיש לו יכולת יתירה ממנו.

"כל צדיק וצדיק יש לו דרגה מיוחדת במציאות". לפי המהר"ל יש סדר מדויק בבריאה, ולכל דבר יש מיקום מדויק ודרגה במערך המושלם של היקום האלוקי.⁴ ולכן גם לכל אחד מהצדיקים יש דרגה מיוחדת משלו. וכשהבין משה "כי צדיק אחד יהיה בסוף כמה דורות, ויהיו שייכים אליו אלו ההשגות, ועם שהם רחוקים מן האדם שהוא בעולם המורגש, ובקש להראות הצדיק הזה,

2 עמ' קפט. קטע זה והקטעים המצוטטים להלן הם לפי המהדורה המקובלת שהיא צילום הוצאת חי"ל האניג, לונדון.

3 המהר"ל עומד פעמים רבות על מעלתו המיוחדת של משה רבינו, ראה למשל בציונים שבמהדורת הרב חיים פרדס (מהדיר), תפארת ישראל, מהר"ל מפראג, תל-אביב תשל"ט, עמ' תפת, ובהערה 2238,2230. וראה עוד בספרו של המהר"ל באר הגולה, באר חמישי, עמ' צו-צח. דרך החיים, מהדורת הרב חיים פרדס, תל-אביב תשל"ה, עמ' פח-צג, קה, ריא, תרצו. נתיבות עולם, חלק א, נתיב האמת, עמ' קצח. חידושי אגדות, חלק ב, למסכת סוטה עמ' מט-נב, נה-נח. גור אריה, על התורה, שמות, יתרו כ.ב.

4 על הסדר כיסוד בדברי המהר"ל, ראה: א' גיטסדינר, המהר"ל מפראג-חייו, תקופתו ותורתו, ירושלים תשל"ו,² עמ' קכ"ג-קכ"ה. הספר נספח ככרך נוסף להוצאת האניג, לונדון. וכן, תפארת ישראל, מהדורת הרב פרדס, מבוא, עמ' כט-לה.

רוצה לומר להראות מדרגתו ומקומו במציאות... והשיב לו הקב"ה חזור לאחורידך... ועל רבי עקיבא שייך לומר חזור לאחורידך - בהשגתך. וכל הדברים האלו בהשגה השכלית כאשר היה משיג בסדר העולם ובמציאותו". המהר"ל מזגיש שכל האירוע היה בהשגה שכלית, לא במראה נבואי שמשה היה רגיל אליו, שהרי התגין הם דרגה שכלית מיוחדת בהשגות אלוקיות דקות מאד. ולכן ביחס להשגה השכלית המיוחדת של רבי עקיבא שייך לומר למשה חזור לאחורידך, שמדרגתו בהשגות השכליות לא היתה כמעלת רבי עקיבא.

לכן התזיר הקב"ה את משה לאחוריו י"ח שורות. לפי המהר"ל יש משמעות מיוחדת למספר י"ח בעולמם של חכמים: "פירוש שמונה עשר שורות שהם לפני תלמיד חכם היושב בישיבה מורים על המעלה היותר עליונה שיש לאותו חכם... ובא לומר כי היה רבי עקיבא בעולם הזה בתכמה במדרגה היותר עליונה, ולפיכך היה לפניו שמונה עשר שורות של תלמידים... ואמר שהלך וישב לבסוף י"ח שורות... דלא ידע מאי קאמר. אם-כן אין לו צירוף וחבור אל רבי עקיבא, ולכך ישב לו לאחר י"ח שורות שהם תלמידי רבי עקיבא" (עמ' קצ).

המהר"ל אומר שמשה הוכנס לכעין שיעור בבית מדרשו של רבי עקיבא, ולפני החכם ישבו י"ח שורות של תלמידים, ומשה ישב בסוף, אחרי התלמידים. הרב ותלמידיו עסקו בתגין, בהשגות השכליות שלהם כחכמים בתורה שבעל פה. זה היה תחומו של רבי עקיבא אך לא של משה, לכן לא הבין את הנאמר. החכם והתלמידים מייצגים את ההשגה השכלית, שהיא סמל גדולת האדם, שיעודו להפעיל את שכלו בהשגות האלוקיות, שעיקרן התורה שבעל פה. רבי עקיבא מייצג אם-כן את שיא היכולת של האדם בהשגות השכליות. אלא שהמהר"ל עדיין מתקשה, הכיצד ייתכן לומר על משה שלא היה שייך לעניין זה? והוא עונה בהמשך, שאכן: "אין ספק כי היה למשה רבינו ע"ה גם כן השגה אל התגין, רק שלא היה לו תבור אליהן לגמרי כמו שהיה לו ע"ה תבור אל התורה עצמה". משה ודאי הבין בתגין ובחוכמה היוצאת מהם, אלא שההגיון ושיטת העיון בתגין לא היו הגישה העיקרית של משה בתורה, שכן הוא ניזון מכת אחר, מגוף התורה, הוא כח המסורת האלוקית שניתנה לו בנבואה. הוה אומר, עיקר כוחו של משה היה מהמסורת ופירושה שקיבל מהקב"ה, ואילו רבי עקיבא ניזון מכת התגין, המבטאים את ההשגה העצמית והעיון הנובעים בעיקר מכת השכל וההגיון הפנימי של האדם, אף שברור שגם זו מתנת אלוקים.

אף על פי כן, זה "לא היה פחיתות למשה רבינו... היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש... משה עיקר העולם הזה שהרי הוא היה משלים את העולם

על ידי התורה שנתנה על ידו... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה ולשתי שולחנות זכה... ודבר זה מדרגה עליונה למשה... ומפני שהיה משה שולט גם כן בעולם הזה כמו שאמרנו לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות והם נבדלים מאתו ולא היה מוכן אל התגין". משה קיבל את גוף התורה שהורדה מהשמים לעולם הזה, וזה היה עיקר תפקידו, שהרי התורה נועדה לעולם הזה. אמנם משה רבינו היה גם בעולם העליון, במחיצתו של הקב"ה, ומבחינה זו הוא זכה לשני השולחנות, ואין אדם שהגיע לדרגה כזו, אף לא רבי עקיבא. משה חיבר את שני העולמות במעלתו הנבואית ובהורדת התורה מעולם הרוח להשפיע על עולם החומר. אך במהותו התאים משה לעיסוק בגוף התורה ובפירושה, שהם הבסיס החוקי לקיומו של העולם הזה. ועל כן הוא לא התאים לעסוק בשיטה שעיקרה הפשטה רוחנית עצמית הנובעת מכל אדם, שזו התוספת האישית של הפרט על התורה, כפי שמסמלים התגין הנפרדים מגוף התורה.

לעומת זאת "לא כן היה לרבי עקיבא, שמדרגת ומעלת רבי עקיבא לא היה בעולם הזה המורגש וכאלו היה מסתלק לגמרי ממצואות עולם הזה כאשר סרקו בשרו במסרקות של ברזל, ואם-כן אין לו עולם הזה כלל. ולכך היה לרבי עקיבא שייכות לגמרי אל ההשגות ההם, אשר לדקות השגות נבדלים מעולם המורגש הזה, ודבר זה עיקר הטעם". כוחו של רבי עקיבא היה דוקא בתגין, בהשגות הדקות, בכח הרוחני, הוא השכל שנטע הקב"ה בכל פרט. הכח הזה מסמל את הרוחניות המצויה בעולם הנבדל ולא בעולם הזה. רבי עקיבא מיצה את הכח הרוחני האישי ועלה לשיא הדרגה האנושית ובכך השיל מעצמו כביכול את החומר שכבר לא יכול היה לדור עם הרוח באותו גוף קדוש של רבי עקיבא. לכן תיארו חז"ל את היפרדות הרוח מהחומר אצל התנא הגדול כקרע נורא שאירע בשעה שסרקו את בשרו במסרקות ברזל. מפני שאז הוכיח רבי עקיבא את גדולתו הרוחנית האישית על ידי קריאת שמע כשיצאה נשמתו בטהרה. אם-כן, השוני בין משה לרבי עקיבא אינו עניין של פחיתות או מעלה, אלא לכל אחד מהם היתה מעלה מיוחדת בעולם אחר, משה בעולם הזה, בתורה שבכתב, ורבי עקיבא בעולם הנבדל, בתורה שבעל פה. או בהגדרה אחרת: כח המסורת של משה כנגד כח החידוש של רבי עקיבא.

בהתאם לכך מפרש המהר"ל את תשובת הקב"ה למשה כאשר תמה על סופו של רבי עקיבא: "שאמר לו כך עלה במחשבה כי הסדר מחייב שכך סדר השם

יתברך כי השגת רבי עקיבא הוא יוצא חוץ מן הסדר. כי גודל ההשגה בתגין הוא יוצא חוץ מן הסדר, וזה לא שייך אל התורה שהיא סדר השם יתברך. ולכך לא היה משה רבינו ע"ה מוכן, כי אם אל השגות אשר הם בסדר העולם". כאמור, לפי המהר"ל יש סדר מושלם בבריאה כחלק משלמות הקב"ה. יש זרקות בבריאה ולכל נברא יש מקום המיוחד לו. משה רבינו עומד ברום מעלות הסדר בעולם הזה, וזה אופי השגתו. אך הקב"ה קבע גם סדר נוסף, מעבר לסדר הנוכחי בבריאה, והדבר מתבטא בהשגות האישיות של החכמים שהאופק הרוחני שלהם יוצא מהסדר של העולם הרגיל וחוזר לעולם העליון, וכאן רבי עקיבא ניצב בראש הסדר. מותו האכזרי וביטול הגוף מוסברים למשה כיצאה מחוץ לסדר העולם הזה, היבדלותה המוחלטת של הנפש מעולם החומר, והתמזגותה עם העולם העליון.

המהר"ל מוסיף שהיו חכמים נוספים שעברו התעלות זומה והם הרוגי המלכות: "כמו שאמרנו לך שלא היה לרבי עקיבא וחביריו, הם הרוגי מלכות בעולם המורגש רק שהיו מסולק מאתו כמו שהיה סופס, ולפיכך היה משיג השגות שאין ראויים לעולם המורגש" (עמ' קצב). משמע שהרוגי המלכות זו דרגה מיוחדת במינה של אלה שבימי חייהם עסקו, כרבי עקיבא, בהשגות הרוחניות ודבקו בהן והגיעו במעלתם קרוב לחכם הגדול הזה ומשום כך, בשל לימודם, ולא עקב מותם, נתפסו בזומה לו. כלומר לא המוות קבע את דרגתם, אלא להיפך, דרגתם העילאית בתורה שבעל פה גרמה למצב המיוחד של ניתוקם מהעולם הזה.⁵

בסיום הפרק שוב מתרה המהר"ל: "ואם בכל אלו לא תרוה נפשך כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו ע"ה אשר לא קם כמוהו". ובכל זאת חוזר על דבריו במעט שינוי, כשהוא ממעט מעט בחשיבות התגין ביחס לתורה. משה היה שלם וקבל "התורה שהיא תמימה גם-כן, ואילו השגות התגין - אף על גב שהתגין באים על השגה עליונה, אין ההשגה בדבר ההוא בשלמות רק מעט מעט לפי עלוי ההשגה ולכך התג הוא קטן...". כלומר, למשה היתה השגה שלימה והבנה מוחלטת בתורה שהיא מסגרת קבועה. לעומת זאת בתגין לא

5 המהר"ל מצמצם את המושג "הרוגי מלכות" רק לחכמים שהתעלו בהבנת התורה. אפשר שכונתו רק לעיקרו של המושג. שכן כידוע המושג הרוגי מלכות הוא רחב מאוד וכולל כל פעולה המביאה לקידוש ה'. ראה: פסחים נ,א, ומקבילתה בבא בתרא י,ב. וראה: רמב"ם, הלכות יסודי התורה, ה,ד. ובמהדורת הרב נחום א' רבינוביץ (משנה תורה לרמב"ם עם פירוש יד פשוט, ספר המדע, חלק א, מעלה אדומים-ירושלים תשי"ז), עמ' קב-קג. וכן: ספר המדע, א, מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' קכה-קכו.

קיימת שלימות מוחלטת, כי במהותם הם השגה שכלית הנקנית בהדרגה ותלויה בדרגתו השכלית של כל חכם. "לרבי עקיבא היה השגה בהן, מפני שהם מסולקות מן העולם הזה, ולא היה משיג בהם מצד שסדר השם יתברך את הכל". רק רבי עקיבא הגיע להשגה המירבית של עומק התורה שבעל-פה, השגה הנבדלת מהעולם הזה, והיא מעבר לסדר התורה שבמסגרת העולם הזה. ולכן סולק רבי עקיבא מהעולם הזה והתעלה מעליו ולא יכול היה להמשיך להשאר בו.

ג. בין חכמה לנבואה

לפירושו של המהר"ל יש תוספת חשובה במקבילה, בחידושי אגדות שלו לש"ס, חלק ד, למסכת מנחות כט, ב, לספור על מות רבי עקיבא. המהר"ל מוסיף גוון שונה לשוני שבין משה לרבי עקיבא ומציין שזה ההסבר הברור יותר: "כי מרע"ה השגתו בכלל התורה שהיא תורה אחת כללית. והתגין הם יוצאים מן האות והוא השגה על השגה. ומשה היה מביט בהשגת התורה עצמה, ולכך במה שהיה משיג התורה בנבואה לא היה משיג עם זה השגת התגין" (עמ' עה). כלומר למשה היה כח נבואי שבו קיבל את גוף התורה ולא את התגין שהם מעל התורה ונקראים השגה על השגה. לכן כל השגתו היא נבואית ובכח זה הוא הבין וידע את התורה. ואילו התגין אינם מובנים בכח נבואי, שהרי השגתם מעל השגת התורה והם תחום אחר.

אמנם "אם היה משה מביט ומשיג השגת התורה בעצמה בנבואה והיה משיג (יחד עם זה) התגין שהם על האותיות, היה מדריגתו יותר שהיה משיג בנבואה התגין שהם על האותיות שהוא השגה מתוך השגה, וזה בודאי השגה יותר עליונה" (שם). השאלה המתבקשת היא, מדוע לא זכה משה להשיג גם את התגין בכח נבואתו, ואז היתה מעלתו כפולה ומושלמת? מתוך דברי המהר"ל עד כאן וכן מהמשך דבריו שם, התשובה היא שמשה לא יכול היה להשיג את התגין כיון שמטרת יצירתם שונה מזו של גוף התורה, ולכן הם רק נוגעים בתורה מלמעלה ולא מחוברים אליה ממש. ודאי שהקב"ה היה יכול לזכות את משה בשני הכוחות, אך הוא מלכתחלה יצר הפרדה ביניהם והם מהווים שתי מגמות בתורה - זו שבכתב וזו שבעל פה, וזה "הסדר" האלוקי בבריאה. התורה שבכתב ניתנה על ידי בורא עולם ובאופיה מסמלת כח אלוקי כדי שהאדם ידע שתורת ישראל ניתנה מן השמים. התורה שבעל פה היא תורת האדם והיכולת שהעניק לו הבורא להשיג בכוחו האישי. אך גם כאן יש עזות לעוצמת הבורא והיא

משתקפת דרך ההשגה השכלית המיוחדת של האדם הנובעת מכך שיש לו צלם אלקים והוא שונה ומעל כל הברואים. הקב"ה לא רצה ששתי המעלות הגדולות יתמקדו באדם אחד, לכן את המעלה הראשונה נתן למשה, ואת השניה לרבי עקיבא.

משה ביקש להשיג גם בפרטים והקב"ה לא נענה לו, "כי אין העולם הזה כדאי למדריגה זאת שיהיה המקבל מוכן שיגיע השגתו שיהיה מקבל כל התורה כולה (אחת) בכלל ובפרט".⁶ משמע שמה לא קיבל גם את חוכמת התגין, השגת הפרטים, עקב סיבה אובייקטיבית. העולם הזה הוא חסר ביסודו, אינו מושלם, מפאת היותו בנוי מיסודות חומריים, והחומר חסר ביחס לרוחניות. הנחה זו היא מיסודות שיטתו של המהר"ל.⁷ על-כן אין האדם החומרי, שהוא המקבל, יכול להיות מושלם בעולם הזה. ואף למשה, האדם המושלם בבריאה, היה חסרון שהיה בעל חומר. ואף שזכה לכח נבואי מיוחד לא היה יכול להיות גם בעל מעלה של ידיעת התגין, שהיא שכל רוחני מוחלט ונבדל מהעולם הזה. משה מציין דוקא את המעלה העליונה שהגיע אליה האדם בתוך העולם הזה.

עוד מוסיף המהר"ל: "ור"ע שלא היה משיג השגת התורה בנבואה, ולכך היה משיג התגין גם-כן שהם השגות. וענין שלא היה למשה רבינו ע"ה השגה בנבואה בהשגת הדקין שהם על התורה. ולא היה דורש אותם ג"כ בלא נבואה, כי משה רבינו ע"ה לא היה דורש רק את אשר משיג בנבואה, כי בנבואה ניתנה לו כל התורה" (ראש עמי עו). ובהמשך: "בודאי מדריגת מרע"ה שהיה נביא ה' משיג השגות שאינם לאדם כי ע"י הש"י... שהיה משיג בנבואה דברים אשר לא יושגו לאדם".⁸

6 כאן דילגנו והבאנו קטע מפירושו השני המובא להלן עמי עז. דבריו שם משלימים את תשובתו כאן ואין הם נוגעים להבדל בין שני הפירושים.

7 ראה למשל: תפארת ישראל, פרק ב, ובמהדורת הרב פרדס, עמי צד-צו ובהערות.

8 בהמשך הדיון (בטור השני) מוטייחס המהר"ל למושג הלכתי ידוע ומפרשו בצורה ייחודית: "ואין זה דומה אל השגה של הלכה למשה מסיני, אשר השגה הזאת אין אדם עומד עליו כי אם ע"י הנבואה, לא מצד רחוק השגה מן עה"ז רק מצד קושי השגה". המהר"ל מפרש את המונח הלכה למשה מסיני בצורה מילולית, שהלכה זו אכן טאמרה למשה בסיני ואי אפשר להבינה בכח השכל האנושי הרגיל של תורה שבעל פה אלא רק בנבואה. לכן יש לאומרה רק כמסורת ואין לדון בה, ותוקפה כעין מצוות התורה הכתובות שגם הן ניתנו בסיני בכח נבואי. למעשה ייסד המהר"ל את פירושו על דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירושו למשנה (מהדורת הרב קאפח, כרך א, עמי ט-י) שהלכה למשה מסיני היא מסורת מימות משה שאין עליה מחלוקת. אלא שלפי הרמב"ם זו מסורת של הלכות שהן ככל הלכות תורה שבעל-פה, ואין להן דבר עם כח נבואי. ולהיפך, בידוע שהרמב"ם סבור שאין הנבואה מתערבת בהלכה ושני הכוחות עוסקים בעניינים שונים, הנביא בהגדת עתידות ושליחות מוסרית והחכם בהלכה (שם, עמי

כאן עומד המהר"ל במפורש על אופיים השונה. השגת רבי עקיבא היתה השגה אנושית ולכן השיג תגין, ולעומתו, כל כוחו של משה בא לו מהנבואה. ואף כשעסק בדרשות התורה, שהן הסמל של תורה שבעל פה, אמרן בכוחו הנבואי שבעזרתו קיבל את התורה.⁹ לכן "תשש כחו של משה, שהיה בדבר זה מדריגת רבי עקיבא גדול יותר ממדריגת מרע"ה". ובהמשך: "כי סוף סוף במה שיש לר"ע שייכות אל השגות התגין, הוא מוכן אל התורה יותר בצד זה" (שם). משמע שבכתב ההשגה האנושית רבי עקיבא היה גדול ממשה.

בהמשך דבריו בחידושי האגדות מביא המהר"ל את פירושו הראשון מתפארת ישראל, ואת ההבחנה שעשה שם. משה שהשיג את "כלל התורה אבל התורה היא כמו דבר אחד. והתגין שעל האותיות הם השגות פרטיים היוצאים מן התיבות כמו התג על האות, ולכך לא היה מוכן משה אל דבר זה. [כין מרע"ה כמו שהיה שקול כנגד כלל ישראל ונחשב כמו הכלל, היה השגתו בכלל. ור"ע היה משיג התגין, שהיה ר"ע אדם פרטי לכך היה משיג בתגין שהם על האותיות". ההבחנה אינה בין נביא לחכם, אלא בין הכלל לפרטים. התורה שבכתב ניתנה בסיני כגוף אחד מושלם שאין בו שינוי, היא הכלל, וזו היתה גם דרגתו של משה שהיה דמות כללית. לעומת זאת התגין, שהם השגות פרטיות, מייצגים את התורה שבעל-פה שהיא הפירוט של התורה שבכתב. היא גם הולכת ומתרחבת במשך הדורות על ידי החכמים ההוגים בה איש כפי יכולתו.¹⁰ רבי עקיבא, החכם הגדול של תורה שבעל פה, מייצג את החכמים הפרטיים, והוא הגיע לשיא ההשגה האנושית הפרטית.

ג-ח). לשיטת המהר"ל הלכות למשה מסיני נמסרו בכח נבואי ותוקפן כעין תורה שבכתב. הן מהוות דרגת ביניים בין לבין התורה שבעל פה.

9 בגור אריה, בפירושו על רש"י על התורה, במדבר, מטות לפרק ל,ב, מסביר המהר"ל את מעלת נבואת משה שכללה שני חלקים: "האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה וכולל גם כן להתנבאות על המצוות והתורה שצויה לו הש"י מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה. כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם. והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה מה שהש"י רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם". הנביאים האחרים ראו מעשים עתידיים ולמשה נוספו גם מצוות התורה והוראתן לישראל. ומכל מקום כל מסגרת הנבואה של הנביאים, ואף של משה רבינו, היתה עבור עסקי העולם הזה ולא בעולמות רוחניים. וזאת כונת המהר"ל שכוחו של משה נועד עבור העולם הזה. אף שהתורה כוללת את המהות האלקית הרוחנית של העולם הנבדל. אך זה הוטל על לומדי התורה שיעמיקו לחקור בשכלם ויחדרו דרך התורה אל העולמות הרוחניים.

10 הבחנה זו בין תורה שבכתב ובעל-פה, מרחיבה המהר"ל בתפארת ישראל, פרקים סח-ט.

המהר"ל מסיים את פירושו זה "וכל הפירושים אמתיים ונכונים אך [מה] שלפני זה שים לבך עליו כי הוא ברור". מכאן שהמהר"ל העדיף את פירושו, המבחין בין חכמה לנבואה, ולכן הרחיב בזה בחידושי האגדות. ואילו בתפארת ישראל פסיג כלל לא הזכיר פירוש זה, ודן רק בהבחנה שבין הכלל לפרט. ייתכן שתחילה כתב את פירושו בתפארת ישראל, ולאחר מכן הרחיב בחידושי האגדות והוסיף פירוש שני והעדיף אותו. נראה שהעדפה זו באה משום שההבחנה בין החוכמה לנבואה מסבירה בצורה יותר ברורה את ההבדל בין מה שייצג משה לבין מה שייצג רבי עקיבא. שכן הפירוש הראשון המבדיל בין כלל לפרטים יש בו קושי רעיוני, הכיצד ייתכן לומר שמשה לא השיג את הפרטים, את עומק תורה שבעל-פה? אמנם המהר"ל עצמו העלה בעיה זו, והראה שאין קושי. כן הביא ראיה חזקה לדבריו שם, בתפארת ישראל בסוף פרק סג, ממדרש נוסף של חז"ל שאמרו: "דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחביריו"¹¹. מכל מקום הפירוש השני, שעיקר השגת משה היתה בכח הנבואה, מאפשר לומר שהוא השיג בתורה שבעל-פה, אלא שזה היה בכח נבואי ולא כרבי עקיבא שהגיע למעלתו בכח ההישג אישי.

מסקנת הדברים, שהמהר"ל ראה ברבי עקיבא את פיסגת ההישג האנושי האישי, ומייצג עולם החכמים כולו בהבנת התורה שבעל-פה.

4. מעלת חכמי התורה שבעל-פה

יחסו המיוחד של המהר"ל לרבי עקיבא עשוי להיות מובן יותר כשנענין בהסברו למעמד המרכזי של חכמי תורה שבעל-פה כעמודי התווך של התורה, לימודה, השפעתה והפצתה.

בהקדמתו הראשונה לספרו גבורות ה' (עמ' ג-ד) מסביר המהר"ל את משמעות ההשגה - ההבנה השכלית - של האדם: "מושג (דבר המובן) לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג אין ראוי שיהיה בו השגת האדם שהיא מתיחסת אליו. יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו". על-כן: "הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה. כי החכם ישיג מצד שכלו... יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא יקרא חוזה או רואה, ששייך

11 במדבר רבה, יט ו. וראה: תפארת ישראל, מהדורת הרב פרדס, עמ' תצב ובהערות.

רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ, לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... וידעם מפני נבואתו".

"ולפיכך אמרו חכמים: חכם עדיף מנביא (בבא בתרא יב,א). וביאור זה כי הנבואה זומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... יש התדבקות כח הנבואה של הנביא, שהוא הכח המדמה, או מה שהוא הכח המקבל הנבואה, שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו. ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו. ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא חוזה או רואה, מה שאין כן בחכם... שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה, שכת הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ".

המהר"ל, בעקבות חז"ל, מדגיש את עדיפות החכם על הנביא. לכאורה, החכם, כאדם המורכב מחומר ורוח-שכל, מוגבל על ידי החומר המפריע לשכל הרוחני להשיג דברים נעלים שאינם מוחשיים והם מעבר לעולם הזה, כגון העולם הבא. ברם, הקב"ה שנתן לאדם דעת, הרכיב בו את השכל, הנובע מהצלם האלוקי, בתוך החומר. כך ניחן האדם בכושר ראייה אלוקי, וזו גם גדולתו על פני יתר הבריות. האדם יכול להתבונן ולחקור דברים מוחשיים-גשמיים בעולם הזה, ולא פחות מכך עניינים רוחניים עמוקים ונבדלים. וככל שחכם גדול יותר במדרגתו הרוחנית, כן יבין ויעמיק בהשגות הרוחניות. כלומר, החכם מפעיל כח רוחני אישי עם סיוע אלוקי עקיף.

לעומת זאת הנבואה שהיא כח אלוקי נעלה ומיוחד, היא עניין חיצוני לאדם, והיא מתלבשת עליו מבחוץ. הקב"ה משפיע על האדם כח רוחני ישיר וממוקד שרק כאשר הוא פעיל, הנביא רואה דברים שה' רוצה להראותו למטרה מסוימת. הנביא, אם-כן, מתדבק בכוחו הרוחני בכעין צינור רוחני, הוא הכח המדמה או כושר נבואי הקיים בתוכו, וה' משפיע עליו אותה רוח המאפשרת לו לראות מתזה אלוקי. אך רוח זו הינה חיצונית לנביא ואינה חלק מהותי ממנו ומכתו האישי.

המהר"ל ממחיש את ההבדל בין שני הכוחות בעזרת הסבר השאלה, מדוע לא נזכר העולם הבא במקרא, אם הוא ערך כה מרכזי בעיני חז"ל שדנו בו מכל היבט אפשרי. והסברו, ספרי המקרא ניתנו בנבואה וכוחו של הנביא מיוחד לשליחות לעולם הזה והוא יכול לראות דברים עתידיים ואפילו את ימות המשיח, שהרי זה שייך לעולם הזה. ואכן הנביאים התנבאו על הגאולה ואחרית הימים. אך הכח הנבואי לא נועד לצאת ולהתבונן מעבר לעולם הזה, ועל כן לא הזכירו הנביאים את העולם הבא. לעומתם החכמים אינם מקבלים שפע נבואי מבחוץ.

הם מגיעים להשגות רוחניות ללא סיוע אלוקי היצוני, אלא מתוך נפשם פנימה בעזרת הצלם האלוקי ושימוש נכון בשכל. משום כך רק החכם, המשיג רוחניות טהורה מתוך הגוף, מסוגל להתנתק ולצאת מן החומר אל הרוחניות הטהורה היוצאת מהעולם הזה. לכן חכמים הם שפרסמו את מציאותו של העולם הבא, הרוחני, והסבירו את חשיבותו עבור האדם ואחריתו.¹²

בתפארת ישראל סוף פרק ס"ט מוכיח המהר"ל שהסדר האמיתי של הבריאה מחייב שהחכם יהיה עדיף על הנביא: "ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא וכמו שאמרו: חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע, כמו שהביא רבי עקיבא ראייה כי פעולת האדם השכלי יותר גדול מן הטבע, כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה... ולכן חכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שניתנה בסיני על ידי משה שהיה נביא השם, מכל מקום מצד החכמה שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל שהוא מברר הכל... כי ברור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל... התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם... כי הכל צריך תיקון על ידי האדם שהוא שכלי... וכן התורה השכלית שבאה למשה בנבואה לא באה כל כך בבירור ובזכות פירוש הדברים, ועל ידי החכמים התורה היא בירור וזכוכך הנבואה" (עמ' רטז).

כך נקבע הסדר האלוקי בבריאה. העולם הזה נוצר בצורה שהוא זקוק לתיקון והשלמה, כדי להוציא מהכח אל הפועל את היכולת שלו, החומרית והרוחנית. המהר"ל מדגיש שרעיון זה נאמר במקום אחר על ידי רבי עקיבא עצמו,¹³ כביסוס להנחה שהשכל גדול מהטבע ובעזרתו משפר האדם את עולם הטבע. כך גם ביחס לתורה שאמנם ניתנה למשה בנבואה, אך ככל הטבע גם היא

12 רבים עסקו בכך, ולמעשה הסברו הוא הרחבה של תשובת הרמב"ן לשאלה זו, שהמהר"ל הזכירו לפני כן. בתפארת ישראל, פרק נו, יש דיון רחב בשאלת אי איזכור העולם הבא במקרא. שם התבחנה אף חדה יותר: "העולם הבא נבדל מעולם הזה ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול בכח הנבואה כלל... כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדלי" (עמ' קעג). וכנגד זה: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי" (עמ' קעד). וראה גם תפארת ישראל, מהדורת הרב פרדס, עמ' תנ"ד, ובהערה 2066.

13 בתפארת ישראל לעיל, פרק ב, הביא המהר"ל ממדרש תנחומא, תזריע ה, ויכוח ידוע בין רבי עקיבא והמושל הרומי טורנוס רופוס. טורנוס רופוס טען שהעולם אינו מושלם שהרי את הכל יש לתקן, כגון תבואה יש להוציא מחיטה או הולד נולד לא מהול, וזה פגם בבורא שיצר את העולם. רבי עקיבא השיב לו שהקב"ה עשה כן עבור האדם לצרפו על ידי שכלול העולם בכוחו-שכלו. וראה, לעיל, הערה 11.

ניתנה בלתי מבוררת, מבחינת האדם המקבל, ועליו לשכללה ולהשלימה. לומדי התורה הם המבצעים משימה זו בעזרת שכלם העוסק ברוחניות הנבדלת ומבהיר את התורה וכך גם את דברי הנבואה. ובזה השכל גדול מהטבע ומהנבואה, וזה שאמרו חז"ל חכם עדיף מנביא.

מכאן שיש שני כוחות מרכזיים בבריאה: הנבואה והחכמה. הנבואה היא הכח הניסי, וכשם שהעולם נברא בנס על ידי ה', כך ניתנה התורה בנס - בנבואה. החכמה היא שכלול הבריאה ופיתוחה והיא ניתנה לאדם. וכשם שהאדם מפתח את הטבע החומרי בעזרת שכלו, כך עליו לפתח את הצד הרוחני של העולם. סדר זה של הבריאה מסביר את העובדה שהנבואה והחכמה הם שני כוחות נפרדים ותפקידם שונה. ועוד, שהנביא רואה רק דברים השייכים לעולם הזה, ואילו החכם נועד לפתח ולהתקדם בכח שכלו והוא יכול לראות גם מעבר לעולם הזה. לכן לחכם נועד התפקיד המרכזי של קידומו הרוחני של האדם שהוא נזר הבריאה.

התפקיד החשוב שמייחס המהר"ל לחכם מסביר את היתרון הייחודי של רבי עקיבא על משה רבינו. רבי עקיבא הגיע לשיא ההישג האישי-האנושי-הרוחני ומיצה את היכולת של צלם האלוקים שבאדם. הוא המייצג המובהק של חכמי תורה שבעל-פה והסמל לדברי חז"ל "חכם עדיף מנביא". מעלת משה רבינו אמנם היא היותו אבי הנביאים, אך נבואתו באה לו מבחוץ, מהקב"ה, שהשפיע עליו כח רוחני מיוחד כל ימיו. רבי עקיבא התקרב אל ה' בכוחו האישי האנושי, דרך חדירתו אל גבהי העולם הרוחני, וחש את האלוקות הטהורה כמעין מפגש בלתי אמצעי. ובשעת מותו הגיע רבי עקיבא לפיסגת היכולת האנושית שהיא גג העולם הגשמי וחייבה פרידה מהעולם הזה ומעבר לעליונים, וזהו: ואין בריה יכולה לעמוד במחיצתן. הבריה הגשמית אינה יכולה לעבור למחיצת הרוגי המלכות שהתעלו.

ה. גדולת האדם בכלל וגדולת החכם בפרט

גדולת החכם נובעת ממעלת האדם בכלל, אותו מגדיר המהר"ל כראש הנבראים ביקום, היחיד בעל צלם אלוקים. האדם גדול גם מהמלאכים, למרות החומר שבו, שכן אין למלאכים כושר יצירה ויכולת לבנות עולם כמו לאדם. הם רק שליחים המבצעים את רצון הקב"ה. ולמרות שהם מעין בריות רוחניות נבדלות, אין להם בחירה חופשית ויכולת להשתמש בכחם הרוחני כרצונם, כפי

שהאדם יכול לעשות. בכך חלק המהר"ל על כמה מפרשים מרכזיים שלדעתם המלאכים גדולים מהאדם, בהיותם בעולם הרוחני שהוא מעל לעולמנו הגשמי.¹⁴ עיקר דברי המהר"ל על גדולת האדם נאמרו בפירושו דרך החיים על מסכת אבות. המשנה, אבות ג, טז, שונה: "הוא (רבי עקיבא) היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם (בראשית ט, ו)". המשנה נאמרה על ידי רבי עקיבא, ובכך שוב בונה המהר"ל את שיטתו על בסיס הסבר דברי החכם הגדול.

הרמב"ם פירש שצלם אלוקים הוא השכל שבאדם.¹⁵ אך המהר"ל מביא וחולק עליו: "דבר זה אין מוכח כן" (עמ' קמב). המהר"ל סובר שהצלם הוא דבר מקיף יותר מהשכל. הוא מפרש את המונח בשתי צורות. האחת, שצלם הוא מושג רוחני הבא להקביל בין כח הקב"ה העליון לבין כח האדם בתחתונים, כשם שהקב"ה מלך כל העולמות, כך האדם נברא בצלמו, בתוארו ובכוחו בעולם הזה. המלכות אצל האדם מתבטאת בזקיפות קומתו ומשמעה שאין עליו שליט, בניגוד לבעלי החיים ההולכים כפופים, רמו להיותם תחת מרות אדון.

וכך אומר המהר"ל: "בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעין נבדל מן הגשמי. כי בודאי יכול אדם לצייר בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה, אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך... מכל מקום מה שנמצא בהקב"ה היא מצוייר באדם הגשמי שבריאנו של האדם בזקיפה ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח הוא מורה על שיש עליו אדון... כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי הנה האדם הוא בצלם אלקים. כי האדם הוא בעולם התחתון ומדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון האדם בצלם אלקים, כי אז יתואר השם יתברך כפי מה שראוי אל עולם הזה הגשמי" (שם).

אך צלם האלוקים שבאדם אינו מתבטא רק בזקיפותו, אלא הצלם הוא תואר לכל גוף האדם וצורתו. לכן השתמשה התורה בדימוי הנעלה לאלוקים,

14 לכה הוקדש דיון נרחב בספרו, גבורות ה', פרקים סז-סח. וראה גם: נתיבות עולם, נתיב הפרישות פרק א.

15 מורה נבוכים, חלק א, פרק א.

לומר שהאדם הוא מעין דמות או בבואה גשמית של המקור האלוקי בעולם הזה: "העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל העולם הנבדל, וכמו שהמלבוש מתואר בו הלוּבש לא באמתתו של הלוּבש רק כפי המלבוש יתואר בו הלוּבש אף שאינו באמתתו. וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי מצד העולם הגשמי, ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה... האדם שהוא מלך על הכל, ובתחתונים אין עליו והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו כי אין עליו בתחתונים" (שם). העולם הזה הוא מלבוש, כעין בבואה, לדבר האמיתי הנבדל. צורתו של האדם היא הבבואה-המלבוש לקב"ה הנבדל, שמהותו משתקפת לעינינו דרך דמות האדם. הרי זה כעין משל הנאמר כאשר אדם מתקשה להבין רעיון, והמשל מסייע להבין את הנמשל, בהיותו הבבואה של הנמשל. כך התבוננות ועיון שכלי באדם, גופו ומהותו מאפשרים לחדור לעולם הנבדל ולהבין משהו משעור הקומה האלקי. וכדבריו: "כאשר יתבונן האדם בצירוף גופו יכול האדם לעמוד לדעת את השי"י" (עמ' קמג).

הפירוש השני ל"צלם אלקים" שונה: "רק על עיקר הצלם והתמונה. שכל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם... וזה פירוש הכתוב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם". הצלם האלוקי הוא האור או הזיו הרוחני המיוחד המונח על פני האדם והמוקרן כאנרגיה רוחנית מיוחדת. וכשם ש"מקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה". ובהמשך הוסיף: "לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא כי מציאות האדם בפנים שלו שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא" (עמ' קמד).

המהר"ל מסכם: "כלל הדבר כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור וזיו הצלם של האדם שהוא בצלם אלקים, ורצה לומר כי האור והזיו שהוא מורה על המציאות הוא כמו אור המציאות של השם יתברך... כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך כי השם יתברך מחייב המציאות". האדם כולו, על כל גופו, נקרא זיו כמלך הנבראים, ועל פניו ישנו הסימן העיקרי למעלתו. הניצוץ המיוחד שהקב"ה נטע באדם, מוקרן מהפנים. וכשם שהמציאות מורכבת

מחומר שהקב"ה נתן בו את הניצוץ הרוחני המקיימו, כך בנויה גם מורכבות הרוח והחומר באדם.¹⁶

שני פירושו של המהר"ל לצלם אלקים הם היבטים שונים ומשלימים: הראשון, הוא הכולל - ההיבט המקיף את כל גוף האדם ורואה בו בבואה אלקית בעולם הגשמי, ובעיקר רואה בזקיפות קומת האדם סמל לתואר המלכות שלו. מאידך, הפירוש השני הוא המיקרו: סוד הצמצום, מתמקד בפני האדם שם ניכרת גדולתו, וצלם אלקים שלו הוא הקרינה היוצאת מפניו ומעידה על האור האלקי השוכן עליו.

גדולת האדם נוגעת לכל האנושות, אך ישראל הם החביבים מכולם כדברי רבי עקיבא המובאים בהמשך המשנה שם. ישראל קבלו כלי חמדה היא התורה: "מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן הש"י אשר גזר הש"י הסדר כפי חכמתו... והסדר הזה היה מחייב את העולם, הנה התורה הוא כלי שבו נברא העולם. כי הסדר המושכל שהוא התורה הוא היה כלי שבו היה פועל עולם, ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם". התורה היא הכלי, החוקה של העולם או כביטוי "הסדר המושכל", והשכל הזה פועל בגשם, בחומר, הוא העולם הזה. מכאן שבאותה דרך של מורכבות החומר והרוח, היא התורה, נבראו גם העולם והאדם. התורה ניתנה לישראל כדי שבעזרת כוחם הרוחני יגלו את צפונותיה ויתקרבו אל הבורא ויהיו במצב של "החבה כמו חבת בן לאב והדביקות בו לגמרי" (עמ' קמז), וזו החבה היתרה לישראל שנקראו בניו למקום, שעמה מסיימת המשנה את דבריה.

לדברי המהר"ל השלוב בין חומר ורוח באדם דומה לאותו שלוב הקיים במבנה העולם כולו וכן ביחס בין התורה לעולם. האדם הוא מלך התחתונים, וכדי להצדיק תואר זה ולהתעלות ולהתקרב לבוראו נצטוו ללמוד את התורה

16 המהר"ל עצמו מקשה כיצד יכול האדם החומרי לקלוט עניין רוחני נשגב, ומשיב שהבורא טבע יכולת זו באדם: "כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה והוא בנושא הוא האדם, והניצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומ"מ אין להם הזוהר והזיו הזה שהוא ניצוץ עליון דבק בו, אבל האדם הוא גוף ובשר מקבל האור והניצוץ העליון ועומדים בנושאי" (עמ' קמה). כלומר, המלאכים הם כעין השתקפות רוחנית נבדלת שאורם בא להם מהבורא. אך האדם יש לו מהות עצמית משלו, וזה דוקא גופו החומרי שהוא הבסיס, "הנושא", את הצלם, שהוא הניצוץ הרוחני המיוחד שהקב"ה נטע בו. "ומעתה מה שנאמר צלם ודמות ותבנית ג"כ כל הלשונות משמשים על הכרתו, כי זהו ענין הדמות והתבנית. ויאמר כי הכרתו של אדם מה שנבדל משאר הנמצאים שבה יוכר במה שהוא נבדל מן זולתו, הוא כמו הכרת השי"ת" (עמ' קמו). ענין המלאכים כאן הוא המשך לדבריו למעלה שהאדם גדול מהמלאכים.

ולחפיק ממנה את כל ערכיה הגנוזים. דרך התורה הוא מנצל את כוחו הרוחני המיוחד, צלם האלקים שבו, וכך הוא מגיע לדרגת נור הבריאה ברעיון ובמעשה. על כן, נראה להציע שהשתקפות התורה בשני היבטיה המרכזיים אצל האדם, הנבואה והחכמה, באה לידי ביטוי מדויק גם בצלם האדם כפי שהסבירו המהר"ל. הנבואה משקפת את גדולת האדם, ההיבט הכולל, כל הדרו ועצמתו האלוקית בבחינת: "ותחסרהו מעט מאלקים, וכבוד והדר תעטררהו... כל שתה תחת רגליו (תהלים ח, ו-ז)".¹⁷ וכהגדרת המהר"ל שהאדם הוא הנבואה האלוקית בבריאה, ודרכו ניתן להבין את עוצמת הבורא ואת הרוחניות האלוקית. וזה גם אופיה של הנבואה שהקב"ה עוטה על האדם את רוחו מבחוץ והאדם חש את האלוקות ומעביר תחושתו לשומעיו. אכן המהר"ל עצמו אומר מעין דברים אלה, בפירושו הנזכר על צלם האדם שהנביאים ראו בנבואתם כדמות אדם שלם: "ולכך נאמר (יחזקאל א כו) ועל הכסא כמראה דמות אדם (כשהנביא ראה בנבואתו את החלק העליון ביותר של כסא ה'), כי כך מתיחס השם יתברך מצד עולם הגשמי. כי האדם שקומתו זקופה מורה על המלכות ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלקים אשר יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי כי שם יתואר הכל גשמי" (דרך החיים, עמ' קמב). כלומר, התבוננות מעמיקה באדם, בצורתו ובמבנהו כמוה כנבואה והיא מסבירה במשהו את המהות האלוקית. ומשה רבינו היה שיא תפארת האדם גם בקומתו הגופנית: "משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות... ובשביל כך היה קומתו שלימה" (גבורות ה', יח, עמ' פא). "היה משה רבינו ע"ה מציאות כולל... כי הש"י מדבר עם אחד שהוא כולל בעבור שהוא יתברך כלל המציאות". משה היה האדם בעל הצורה השלימה בבריאה, כלומר, מן ההיבט המקיף הוא שיקף את גדולת האדם בשלימותו.

לעומת זאת החכמה היא ניצוץ אלוקי-רוחני שהוא כח פנימי הקיים באדם ומניעו. אין הכונה רק לשכל חושב, כדברי הרמב"ם, אלא גם לכוחות של רגש ורצון הקיימים באדם כמו הדמיון והזכרון. שכן לפי המהר"ל צלם האלקים כולל כל כח באדם הקשור ליכולת היצירה שלו והוא נובע מאותו מעין חכמה.¹⁷

17 ובוה הוא שונה מהרמב"ם, בפרק הראשון של שמונה פרקים (הקדמה למשנה מסכת אבות, משנה עם פירוש רמב"ם, סדר נזיקין, מהדורת הרב קאפח, עמ' רמח-רמט). הרמב"ם מחלק את כוחות הנפש, ובין היתר הפריד בין הכח המרגיש והמתעורר לבין הכח ההוגה: "אשר בו ישכיל ובו תהיה החשיבה ובו הוא קונה את המדעים", והוא כולל את היכולת היצירתית שלו מבחינה עיונית ומעשית. על כן הרמב"ם פירש שצלם אלקים הוא השכל והוא ההוגה. ואילו אליבא דמהר"ל משמעות השכל רחבה יותר וכוללת גם חלקים מהכח המרגיש והמתעורר.

כלומר, בנוסף לעטיפה האנרגית הרוחנית הכללית קיים בתוככי האדם כח רותני יצירתי שעימו הוא יכול לבנות עולם. אין זה לבוש חיצוני, כנבואה, אלא כח פנימי מהותי שניטע באדם עם בריאתו. את הכח הזה יש לפתח משום דמיונו ליכולת האלוקית. ככל שהאדם מפעיל כח זה הוא מגלה יותר את הכח האלוקי ואת פעילותו ומבין דברים רוחניים-נבדלים שהם מעבר לעולם הזה. ההדרכה כיצד להפעיל את הכח ניתנה בתורה שהיא השכל האלוקי והחוק שלפיו נברא העולם.¹⁸ המהר"ל חוזר פעמים רבות על כך ש"התורה שהיא השלמת האדם" (כגון, נתיב התורה, ד, עמ' יט, כב). ומי שלומד תורה בקביעות: "תלמיד חכם הזה הוא שכלי גמור" (שם, עמ' כ). אמנם האדם צריך להתאמץ ולהכין את עצמו ללמוד תורה: "כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית... לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי... ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר ראוי שיהיו ביחד" (שם, עמ' כא).

בנקודה זו ניתן לחזור לרבי עקיבא שהיה, לפי המהר"ל, שיא התעלות האדם, בחינת מלכות שבמלכות. היתה לו מוכנות מירבית לעיון וקיום התורה והוא אכן מיצה את הניצוץ האלוקי שבו עד תומו. כך התעלה עד כלות היכולת האנושית, וחי על גבול שני העולמות, העליון והתחתון. אפשר שמשום כך בספרות חז"ל כולה, החל מחכמי דורו, שבחו את אישיותו המיוחדת יותר מכל חכם אחר. כבר ר' טרפון, תברו הגדול, אמר לו בויכוח שהיה ביניהם: "הפורש ממך כפורש מחייו".¹⁹ משמע הקירבה לאישיותו של רבי עקיבא מתפרשת כקירבה למי שהשיג את כל יעדי החיים האנושיים האפשריים. רבי עקיבא הגיע לדרגה של שליטה רוחנית מוחלטת על גופו. לכן הדגישו חז"ל את מיתנתו הנוראה, את קריעתו מן העולם הזה, משום שהכח החומרי שבו לא יכול היה לעכל את דרגתו העילאית.

לבסוף, נראה שהמהר"ל, כדרכו, התבסס גם כאן על שיטת הרמב"ם בהגדרת המונחים השונים כחומר ורוח. אך מבחינה רעיונית חלק עליו ובגישתו המיוחדת

לכן המהר"ל לא סבור שהצלם הוא השכל, אף שפירושו השני לצלם קרוב מאד לפירוש הרמב"ם. אך לפי שיטתו אין הצלם כח הוגה בלבד אלא הוא כולל חלקים נוספים שבכללם הם מבטאים את כושר היצירה אצל האדם. להבדל זה יש חשיבות להבנת יסודות תורת המהר"ל. וראה עוד להלן, בענין השוני מהרמב"ם.

18 ראה: גיטסדינר (לעיל, הערה 4), עמ' קכד-קכו.

19 ספרי, במדבר בהעלותך, פיסקה עה, מהדורת הורוביץ, עמ' 70.

הלך גם כאן כדרכו בעקבות הקבלה.²⁰ אמנם נראה שהשתמש ברעיונו של הרמב"ם בענין מעמדו המיוחד של החכם כבעל הדרגה הגבוהה והאמיתית של האמונה. שהרי הרמב"ם מסיים את המורה נבוכים בחלק ג, פרקים נא-נד, בתיאור האדם השלם, החכם המגיע לדרגה העליונה והוגה כל ימיו בקב"ה ועוסק בשכלו אך ורק בהשגת העניינים הרוחניים. אלא שהרמב"ם אינו מדגיש שהשגת הרעיונות האמיתיים באה רק מתוך התורה, ובעיקר התורה שבעל-פה, אלא הוא נעזר גם במקורות אחרים טובים לקנין החכמה ולהשגת הדבקות בקב"ה. כנגד רעיון זה יצא המהר"ל בעקיפין, וסבר שאין השגה עילאית ודבקות בקב"ה אלא דרך תורה שבעל-פה, הגותה וקיומה.²¹ ואין הוכחה מעשית גדולה מרבי עקיבא שהגיע לפיסגת שאיפת השכל האנושי, והוא דמות המופת האמיתית העומדת בפני כל אדם מישראל ובעקבותיו יש להלך ולחנך.

20 המהר"ל ותורת הקבלה, ראה: דרך החיים, מהדורת הרב פרדס, מבוא, עמ' נה-נט.
 21 דומה שזה המשך לויכוח הידוע, שקדם למהר"ל ונמשך מאות שנים, בין הנמשכים אחר הפילוסופיה ואפיקי חשיבתה לבין ההולכים בעקבי הקבלה ודרכיה. ראה בנושא זה: גייטסדינר (לעיל, הערה 4), עמ' כא-כג, י-טו, מב-נו, סט, קלא-קלג, קנב-קנד. ומהיבט כללי: די שוורץ, "הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה היי"ד", פעמים 47-46 (תשנ"א), עמ' 92-114.