

יגדל אלהים חי: עיון בפיוט

יהודה עובדיה

הפיוט "יגדל" – מבוא ורקע

מחבר הפיוט "יגדל" הוא דניאל בן יהודה דיין, שחי באיטליה במאה ה-13 בערך. הפיוט, כפי שבעל הפיוט מעיד עליו, מיוסד על ייג עיקרי אמונה שחיבר הרמב"ם. אותם עיקרים מהווים המשך ישיר למגמתו הקודפקטיבית של הרמב"ם בסידור כל ההלכות בסדר שיטתי בחיבורו הגדול – משנה תורה.¹

ייג העיקרים, שאותם מביא הרמב"ם בהקדמה ל"פרק חלק",² מהווים את הבסיס האמוני המגדיר את היהדות. לדידו של הרמב"ם וכפי שבעל הפיוט עצמו ידגיש, חוסר אמונה או חוסר קבלה של אחד מהם לא ייחשב כטעות גרידא, אלא לדבר חמור בהרבה. ואכן, אותם ייג עיקרים שחיבר "הנשר הגדול", תפסו את מקומם המרכזי במשך הדורות, כיסודות הדת שמהם אין לזוז.

הפיוט מקובל בכמה וכמה מקהילות ישראל, כשאצל קהילות הספרדים נוהגים לשיר אותו בליל שבת לאחר סיום תפילת ערבית. אלו הנוהגים על פי האר"י ז"ל נמנעו מלקבוע בתפילתם פיוטים שלא נסדרו על דרך חכמת הקבלה, ועל כן בקהילות שכאלו לא נהגו לשיר את "יגדל",³ אולם בכל זאת קנה לו הפיוט אחיזה של ממש, ובפרט בקהילות הספרדים.

בפיוט שומר הפייטן על מבנה ייג העיקרים⁴ כפי שנסדרו בדברי הרמב"ם, תוך שהוא משתמש בלשון מדויקת ביותר, המרמזת על פסוקים מן המקרא, ואף על תכנים מדויקים, כפי שמובאים בכתבי

¹ מבחינה כרונולוגית קדם חיבורם של ייג העיקרים לחיבורו הגדול של הרמב"ם, משנה תורה. מכל מקום, ישנה זיקה משותפת ברורה, הנובעת מאישיותו ומגמתו של הרמב"ם.

² הפרק האחרון של מסכת סנהדרין הנקרא כן ע"ש פתיחתו המפורסמת "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב".

³ וכך כתב מהר"ח ב"שער הכוונות" ב"דרושי עלינו לשבח": "ועתה אכתוב נוסח התפילה שקבלתי ממורי ז"ל ובראשונה אכתוב עניין אחד שאמר לי מורי ז"ל [=האר"י הקדוש] בעניין הפזמונים והפיוטים שתקנו האחרונים. **דע כי מורז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים כגון ר' שלמה אבן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה... ופרט פזמון 'יגדל אלוקים חי'...** אבל היה אומר התפילות והבקשות והפזמונים שתקנו הראשונים כמו תפילת רבי עקיבא ע"ה ותפילת ר"א בן ערך ותפילת ר' נחוניא בן הקנה וכן היה אומר כל הפיוטים והפזמונים שתיקן ר"א הקליר..."

⁴ נהוג לחלק את ייג עיקרי האמונה לשלוש קבוצות: הראשונה עוסקת בבורא, השנייה בתורה והשלישית באדם. בפיוט שלפנינו נשמר מבנה זה ולא בכדי. אך לכך יש לייחד דיון אחר, שבעיקרו מתייחס לדברי הרמב"ם עצמם, ועל כן אין מקומו בדברים שלפנינו.

הרמב"ם השונים, לאמור, אין בפנינו ניסוח שירי לתכנים שכליים גרידא, כי אם ניסוח ושימוש במטבעות לשון דווקאיות, הנושאות הגדרות מדויקות, תוך שכל אלו נמזגות בפיוט שלפנינו. על מנת להבין את תוכן הפיוט על בוריו יהא עלינו לראות את תוכנם של הדברים בכתבי הרמב"ם השונים, ולאחר מכן נשוב לדברים שלפנינו. על כן נביא לאחר כל שורה מהפיוט את דברי הרמב"ם, נבארם ונשוב להתבונן בתוכן דברי הפייטן.

העיקר הראשון – מציאות ה'

יְגִדֵּל אֱלֹהִים חֵי וְיִשְׁתַּבַּח נִמְצָא וְאֵין עֵת אֶל מְצִיאוֹתוֹ

וזו לשון הרמב"ם:

להאמין מציאות הבורא יתברך, והוא – שיש שם⁵ "נמצא" שלם בכל דרכי המציאות. הוא עילת⁶ מציאות הנמצאים כולם, בו קיום מציאותם וממנו קיומם... וזה היסוד הראשון מורה עליו דיבור: "אנכי ה' אלהיך". אם כן, עיקר האמונה הראשון הוא מציאות ה'. מציאות זו היא מציאות מוכחת ונופל בה גדר של ידיעה, זהו ה"נמצא", בפיוט שלפנינו.

הרמב"ם פותח דבריו בלשון "בורא" – כלומר היחס שבין הקב"ה לעולמו אינו יחס נקודתי, דוגמת היחס שבין בעל מלאכה ומלאכתו, שלאחר שזו נעשתה על ידו אין עוד קיומה תלוי בו. מציאות ה' גוזרת את כל קיום המציאות, ואדרבאה – "בו קיום מציאותם וממנו קיומם", במשמע שכל הברואים הנמצאים הם תלויי המציאות או מותני המציאות בכל רגע ורגע של קיומם. וזה ההפך הגמור לה', שהוא הנמצא היחיד שהוא בבחינת מחויב המציאות וקיומו אינו מותנה כלל.⁷ זהו ההבדל בין הבורא ובריאתו ובין כל יוצר אחר ומעשה ידיו, בעוד שהאחרון,

⁵ הביטוי "שם" בדברי הרמב"ם מציין קיום ולא מקום, שהרי הקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.
⁶ "הוא עילת הנמצאים", במשמע, שהוא סיבת מציאותם ואלמלא הוא לא הייתה שום מציאות. ולא זו בלבד, אלא "שממנו קיומם", במשמע שהוא מקומם רגע אחר רגע.
⁷ וכך גם כותב הרמב"ם בריש הלכות יסודי התורה (א, א):

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים מן שמים וארץ ומה ביניהם, לא נמצאו אלא מאמתת הימצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי – אין דבר אחר יכול להימצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים – הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לביטולם. שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתותו כאמתת אחד מהם. הוא שנביא אומר: 'וה' א' להים אמת', הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתותו. והוא שהתורה אומרת: 'אין עוד מלבדו', כלומר – אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו."

קיים הבדל יסודי מהותי בין מציאות ה' ובין מציאותם של כל שאר הנמצאים – מציאותו של הבורא היא מחויבת המציאות, אין מציאותו תלוית בשום גורם אחר, ואדרבה – מציאותו היא המציאות המקיימת את כל הבריאה. לעומת זאת, מציאותם של שאר הברואים הנמצאים אינה מחויבת המציאות אלא תלוית בבורא, המקיימם רגע אחר רגע.

לאחר שהעמיד את יצירתו, אין קיומה תלוי בקיומו – הרי שיצירת הבורא, הבריאה, קיומה תלוי רגע אחר רגע בו, וכלשון זה כותב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א, סט):

כמו שכל נמצא בעל צורה, אמנם הוא מה שהוא בצורתו, וכשתיפסד צורתו תיפסד הווייתו ותבטל – כן כמו זה היחס בעצמו יחס ה' לכל התחלות המציאות הרחוקות, כי במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה ב'שפע' כמו שנבאר בקצת פרקי זה המאמר, ואילו היה אפשר היעדר הבורא – הייתה נעדרת המציאות כולה... ובה הצד נאמר בו שהוא "הצורה האחרונה"... ומפני זה העניין נקרא בלשוננו 'חי העולם', עניינו שהוא חיי העולם...

"התמדת המציאות", כלומר קיום הנבראים, אומר הרמב"ם, היא על ידי מה שמכונה "שפע". וכאן חותם הרמב"ם בדברים הקושרים אתנו לתחילת דבריו של הפייטן: "...ומפני זה העניין נקרא בלשוננו 'חי העולם', עניינו שהוא חיי העולם". ה"חי" בביטוי יגדל אלהים חי, משמעותו, אפוא, חיות העולם, הכוח המהווה והמקיים את העולם רגע רגע – זוהי אם כן האמונה במציאות ה'. לא מציאות ערטילאית שמימיית שאין לה דבר וחצי דבר עם העולם⁸ כי אם כוח המחיה והמעמיד עולם ומלואו. זוהי החיות של אותו אלהים חי.

בכך הביטוי "אלהים חי", משמעותו כי אמונתנו בקב"ה אינה רק בהיותו נבדל ועליון אלא בהיותו "אלוקים חי" זה המתערב והמוביל עולם, וזה שחיותם של כל הברואים כולם באה ממנו. הפייטן הפותח בסידורם של אותם י"ג עיקרי אמונה, באותו "אלהים חי", הרי הוא כאומר, כי הייחוד של אלוהי ישראל, זה שמיד נמנה את יסודות האמונה בו, הוא בהיותו "אלהים חי", זה שחיות כל הבריאה היא ממנו, וזה המתערב והמתגלה במציאות בה ועל ידה.⁹

ואין עת אֶל מְצִיאֹתוֹ – אף שבעיקר הראשון אין הרמב"ם עוסק בסוגיית קדמות ה' (לכך ייוחד העיקר הרביעי), מכל מקום, בביטוי "ואין עת אֶל מְצִיאֹתוֹ" מוזג הפייטן את תוכן מושג הקדמות. קדמות האל לא תתפרש כקדימה בזמן, שהרי הקב"ה הוא בורא העולם והוא גם בורא הזמן, ומושג ה"זמן" הוא נגזרת לבריאה,¹⁰ ועל כן ה"קדמון" בזיקה לקב"ה משמעותו שה' הוא למעלה מן הזמן.

⁸ זוהי תפיסת האל בעיקר בפילוסופיה האריסטוטלית.

⁹ הביטוי "אלהים חי" מצוי בתנ"ך בהקשר של הבורא כאל המתערב במהלך העולם, ובמיוחד לנוכח אלו המחרפים והמגדפים אותו. כך אנו מוצאים את הביטוי הזה בתפילת חזקיה, כאשר רבשקה, שרו של סנחריב פנה לעם היושב בירושלים בגידופים ובלעג לה' (ראו מלכים ב, יט; ישעיהו לו). במשמע דברי חירוף אלו כאילו הקב"ה בלתי יכול או בלתי רוצה להתערב בעולם.

¹⁰ ומה שמצאנו בדברי חז"ל ביטויים המתארים מספר דברים שקדמו לעולם (תשובה, תורה), אין הכוונה לקדימה בזמן מבובן הפשוט, כי אם למושג הזמן, המהווה ביטוי לקשר סיבתי של עילה ועלול בין שני אובייקטים.

העיקר השני – אחדות ה'

אָחַד וְאֵין יְחִיד כִּיחודוּ נְעָלִם וְגַם אֵין סוּף לְאֶחָדוֹתוֹ

העיקר השני הוא אחדות ה'. וזו לשון הרמב"ם:

והיסוד השני: יחודו ה' יתברך, כלומר: שנאמין שזהו עילת הכל – אחד. ואינו כאחד הסוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד המורכב שהוא נחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט האחד במנין, שמקבל החילוק והפרדה לאין סוף. אבל הוא יתעלה – אחד באחדות, שאין כמותה אחדות בשום פנים. וזה היסוד השני מורה עליו מה שנאמר: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".

היסוד השני בדברי הרמב"ם נמזג אפוא במשפט התמציתי – "שזה שהוא עילת הכל – אחד". והוא שולל את המובנים השגורתיים של הביטוי "אחד", כשדבריו נעים בדוגמאות מן הקל אל הכבד – אין מדובר על "אחד", כאחד מסוגי בעלי החיים הנמצאים ("אחד הסוג") או על מין אחד הכולל אלפי מינים ("כאחד המין").

עד כאן נשללה ההבנה, שנודע לה מקום גדול בתפיסה המיתולוגית והאלילית, כי האלוהות היא סוג או מין וממילא תיתכנה במציאות אלוהויות רבות. מכאן ממשך הרמב"ם וקובע שאין האלוהות כ"איש" אחד המורכב מחלקים שונים ומרקמות ("ולא כאיש האחד המורכב מאחדים רבים").¹¹

הנה כי כן, כל מושגי ה"אחד" הללו אינם נכונים בזיקה לבורא, שאחדותו היא אחדות מוחלטת, שאינה יכולה להיות מוגדרת על ידי איזו אחדות אחרת שאנו מכירים והיא בבחינת "אָחַד וְאֵין יְחִיד כִּיחודוּ" – אין בעולם הברואים "אחד" (במשמע אחדות) שהיא כייחודו יתעלה.¹²

אחדותו של האל, שהיא "אחדות שאין כמותה אחדות בשום פנים", כוללת גם ישויות רוחניות, שאף אלו אין אחדותן כאחדות הבורא. שהרי כל ישות ואפילו רוחנית מורכבת משני יסודות,¹³ מ"העצם" כלומר מנושאי התכונות, ומהתכונות, ועל כן נופל בה שם של ריבוי – מה שאין כן הקב"ה. זהו אפוא מושג ה"אחד", בזיקה לבורא. אין בו שום ריבוי מכל סוג שהוא, ועל כן באה לה התוספת, כי אותו אחד הוא בבחינת "אחד ואין יחיד כייחודו", וכלשון הרמב"ם עצמו: "אלר ה זה אחד הוא... ייחוד שאין ייחוד כמותו בעולם".

¹¹ שכן כל "גוש" כל שהוא, ילך ויתחלק לעוד ועוד חלקים עד אין סוף, וכל החלקים הללו מוגדרים הם, ואף אם ישנו חלק שלא ניתן לחלקו באופן פיסי – הרי את גודלו ודאי ניתן לחלק ולקבל במחשבה חלקיק שאינו חלק של הראשון.

¹² וכדברים אלו כותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה:

"אלוה זה אחד הוא, אינו שניים [כנגד מאמיני השניות] ולא יתר על שניים, אלא אחד שאין כייחודו אחד [=אף לאחד] מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות [=חלקים שונים זה מזה] ולקצוות [=חלקים שווים של הגוף הפשוט], אלא ייחוד שאין ייחוד אחר כמותו בעולם".
¹³ מילות ההיגיון, שער י.

וממילא באנו ל"נעלם וגם אין סוף לאחדותו" – אחדותו העליונה היא בבחינת "נעלמת" לנו, שהרי אין בעולם ובנמצא אחדות שכזו, שהברואים, יצירי החומר ואף המלאכים, יכולים לתפוס ולהכיל. שכן בני אדם ומלאכים סופיים, ואילו הבורא הוא בבחינת אין סוף דבר הגוזר כי אחדותו אין סופית היא, אחדות שאין בה בחינת הרכבה, ועל כן "נעלם וגם אין סוף לאחדותו".

אותה אחדות עליונה מסבירה מדוע אין ניתן לתאר את האלוהות בתארים חיוביים, כפי שמאריך הרמב"ם להוכיח במורה נבוכים¹⁴ – משום שכל תואר חיובי הוא בבחינת מגדיר ומתאר, וכיוון שאחדותו העליונה של הקב"ה גוזרת את אין-סופיותו, הרי שנעלה היא מכל מושג והגדרה. על כן הקב"ה הוא אחד – אחדותו עליונה.¹⁵

העיקר השלישי – שלילת הגשמות

אין לו דמות בגוף ואינו גוף לא נצרך אליו קדשתו

העיקר השלישי: שלילת הגשמות

זו לשון הרמב"ם:

והיסוד השלישי – שלילת גשמות ממנו. והוא שזה האחד אינו גוף ולא כוח של גוף,¹⁶ ולא יארעהו מאורעות הגוף¹⁷ כמו התנועה והמנוחה, לא בעצם ולא במקרה... וכל מה שבא בכתבי הקודש מתיאורו בתיאורי גופים כמו ההעתק,¹⁸ והעמידה והישיבה וכיוצא בזה – הכל דרך השאלה וכמו שאמרו: "דברה תורה כלשון בני אדם..."

בדברי הפייטן "ואין לו גוף" באה לידי ביטוי השלילה המוחלטת של כל הגשמה בזיקה לאלוקות. עיקר זה מהווה המשך לוגי ישיר לעיקר הקודם, אחדות הבורא. שהרי כל גוף מתחלק, ואם כן אינו

¹⁴ זהו גם היסוד הגוזר את תפיסת הרמב"ם במו"נ (ח"א, פו ואילך) כי לקב"ה אין תארים חיוביים.

¹⁵ אחדותו העליונה של הבורא גוזרת את המסקנה כי אף דעתו יתברך אינה מורכבת מידיעות רבות, אלא היא ידיעת עצמו שבה הוא יודע את הכל.

¹⁶ משמע שאין הבורא "נפש העולם", כנפש בגוף האדם. גם כשידמה הרמב"ם במו"נ (ח"א, עב) את העולם לבחינת אדם גדול הוא יאמר כי בכל זאת הדמיון בין האדם הפרטי ובין העולם המתואר כאדם, שונה בשלוש נקודות. אחת מהן היא שאין לומר כי כדמיון הנפש לאדם כך דמיון הקב"ה לעולם שהוא בבחינת נפש העולם, אלא "...כי זה הכוח המדבר [במשמע הכוח השכלינפשי] הוא כוח בגוף ובלתי נפרד ממנו, וה' יתעלה אינו כוח בגוף העולם, אבל (=אלא) נפרד מכל חלקי העולם".

¹⁷ "מאורעות הגופות" הם בראש ובראשונה יחסי המקום התנוחה והתנועה החיבור והפירוד. וכן כותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (א, יא): "וכיוון שנתברר שאינו גוף וגוויה, יתבאר שלא יארעו ולא אחד ממאורעות הגוף, לא חיבור ולא פירוד, ולא מקום ולא מידה ולא עלייה ולא ירידה, ולא ימין ולא שמאל, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה".

¹⁸ "ההעתק" במשמעות של תנועה ממקום למקום.

באחדות גמורה.¹⁹ אם כן, מושג האחדות בהכרח גוזר כי אין לאיל גוף. שלילת הגשמות מן הבורא אינה רק במובנה החיצוני, אלא אף בדקויות עדינות יותר – "אין לו דמות הגוף", במשמע שאין כל זיקה או שיתוף בין הבורא לבריאתו במישור הדמיון הגופני, שלא נעלה בדעתנו כי לבורא יש גוף מחומר מזוכך ביותר,²⁰ – הבורא אין לו גוף ואין לו דמות הגוף בשום אופן וצורה ושום חיבור וזיקה לגשמיות או לצורה כל שהיא. כל הביטויים המאגישים כביכול את הקב"ה, הם רק בבחינת "דיברה תורה כלשון בני אדם",²¹ דהיינו שימוש במערכת מושגים בזיקה לאיל המאפשרת יכולת הבנה כל שהיא בגילויי האלוקיים.

לא נֶעְרַף אֱלֹהֵי קִדְשָׁתוֹ – ממילא, לאחר ששללנו מהבורא כל זיקה אל החומר, הרי אין בידינו "לערוך" – להשוות, לאחוז באחיזה כל שהיא, את "קדושתו". "קדושה" באופן כללי משמעותה נבדלות,²² ואם כן כוונת הדברים היא שכיוון שאין לבורא כל זיקה וחיבור אל הגוף או אל מקרי הגוף, הרי שממילא אין אנו יכולים להבין ולהשיג את קדושתו ונבדלותו.²³

העיקר הרביעי: הקדמות

קְדָמוֹן לְכָל דָּבָר אֲשֶׁר נִבְרָא רֵאשׁוֹן וְאֵין רֵאשִׁית לְרֵאשִׁיתוֹ

זו לשון הרמב"ם:

והיסוד הרביעי – הקדמות. והוא שזה האחד המתואר הוא הקדמון בהחלט, וכל נמצא זולתו הריהו בלתי קדמון ביחס אליו. והראיות לזה בכתובים רבות... ודע, כי היסוד היותר גדול של תורת משה רבנו הוא היות העולם מחודש, המציאו ה' ובראו אחר ההעדר הגמור...

בקטע זה מניח הפייטן לפנינו את מושג הקדמות. ההבנה הפשוטה של המושג קובעת כי קיומו של הבורא הוא נצחי. אך הבנה זו עצמה יוצרת טעות קשה בתפיסת הבורא. שהרי הנגזרת של תפיסה זו תהיה כי בציר הזמן קיים הבורא ראשון לכולם וקיומו הוא קיום נצחי, שאינו מסתיים ברגע זה

¹⁹ ועל אף הזיקה העמוקה שבין שני עיקרים אלו, ראה הרמב"ם לקבוע את שלילת הגשמות כעיקר אמונה. משום שגם מי שאינו יכול לרדת לעומק המושג של האחדות הטהורה – ידע לכל הפחות לשלול מה' את הגשמות, כשם שהוא יודע לשלול את הריבוי הגס של אלוהויות רבות.

²⁰ דוגמת המלאכים, המתוארים בעלי חומר מזוכך.

²¹ על משמעותם של הביטויים המאגישים מאריך הרמב"ם בחלק הראשון למו"נ. לצורך הדוגמא הביטוי "לדבר" הנאמר בזיקה לקב"ה אינו מתייחס בשום אופן לדיבור גשמי, אלא "...וכל אמירה ודיבור, שבאו מיוחסים לה' הם... אם כינוי על רצון וחפץ, או כינוי על העניין המובן מאת ה'".

²² מכאן נגזרה ההטיה "להקדיש" שמשמעותו להבדיל משהו לצורך גבוה.

²³ ייתכן שישנה כאן רמיזה למדרש חז"ל על הפסוק: "קדושים תהיו כי קדוש אני". שעליו דרשו חז"ל: "קדושים תהיו", שמה תאמרו קדושתי כקדושתכם ת"ל קדושתי למעלה מקדושתכם".

או אחר, דוגמת כל נברא אחר. יסוד הטעות שבהבנה זו הוא הכפפת הבורא למושג הזמן, בזמן שהזמן עצמו גם הוא מושג נברא.²⁴

מושג הקדמות בזיקה לבורא הוא מושג רחב בהרבה מאשר קיום קווי במרחב בזמן. משמעותו של מושג זה בזיקה לבורא היא שהקב"ה הוא מעבר למושג הזמן, ומשם נגזרת קדמוניותו ונצחיותו.²⁵ זוהי כוונתו של הרמב"ם באומרו "קדמון בהחלט", כלומר קדמון במובן האבסולוטי,²⁶ מעבר למושגי הזמן. זהו, אפוא, "קדמון לְכָל דְּבָר אֲשֶׁר נִבְרָא". ויחד עם זאת, על מנת להדגיש שקדימה או קדמות זו עניינה מה שמעבר למושגי הזמן, מוסיף הפייטן – "רֵאשׁוֹן וְאֵין רֵאשִׁית לְרֵאשִׁיתוֹ". במשמע שקדמות זו, או ראשוניות זו, היא בבחינת "וְאֵין רֵאשִׁית", במשמעות של מעבר למושגי הזמן, ולא ראשון שקדם לאחרים בכך וכך זמן, אפילו יהיה אותו הזמן אי-סופי. איקבלתו של הרמב"ם את תפיסת הקדמות בזיקה לעולם נרמזת מבין דברי הפייטן באומרו "קדמון לכל דבר אשר נברא", במשמע שבעולם ברוא עסקין ולא בעולם קדמון.²⁷

העיקר החמישי: הריבונות המלאה

הנו אֲדוֹן עוֹלָם לְכָל נוֹצֵר יוֹרֵה גְדֻלְתוֹ וּמְלֻכּוֹתוֹ

כך כותב הרמב"ם:

היסוד החמישי – שהוא יתעלה הוא הראוי לעובדו ולגדלו, ולפרסם גדולתו ומשמעתו ולא יעשה כן למי שהוא תחתיו במציאות, מן המלאכים הכוכבים והגלגלים... ואין לעשותם אמצעים בשביל להגיע אליו, אלא אליו יתעלה יכונו המחשבות וינוח מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על העבודה זרה, ורוב התורה מזהרת עליה

²⁴ וזו לשון הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" על ה"זמן": "...שהזמן עצמו גם הוא מכלל הנבראים". אמור מעתה הכפפת הבורא למושג הזמן, ואפילו במטרה להראות את נצחיותו במסגרת זו, כמוה חלילה הכפפתו לאחד מברואיו.

²⁵ וכלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (א, יא): "ואינו מצוי בזמן, עד שיהיה לו אחרית וראשית ומניין שנים".

²⁶ עולה מן הדברים שישנם שני מושגים בלשון הרמב"ם: "קדמון בהחלט", ו"קדמון", כאשר הראשון מתייחס למושג הקדמות שמעבר לזמן, וממילא הוא ביטוי יחידאי השייך רק לבורא, ואילו "קדמון" בסתם מתייחס למה שנופל תחת מושגי הזמן, אלא שהווייתו היא נצחית. האבחנה שבין שני מושגים אלו עולה מדברי הרמב"ם עצמו במו"נ (ח"א, נז): "...כי הקדמון אמנם ייאמר למי ששיגוהו הזמן". אם כן "קדמון בהחלט" הוא זה אשר מעבר למושגי הזמן. היו כאלו שלא פירשו את דברי הרמב"ם נכוחה. במו"נ שם האריך להראות, שאף אם נאמר שהעולם קדמון, אין הדבר סותר את מציאותו של ה' יתברך. דברים אלו פורשו כאילו הרמב"ם טוען שהעולם קדמון. לכן הוסיף הרמב"ם הערה על חיבורו זה בפרק חלק (הערה שכתבה לאחר כעשרים שנה), שבה הוא אומר: "וזה שתראני סובב סביב עניין קדמותו [של העולם] על דעת הפילוסופים, הוא כדי שיהיה המופת על מציאותו יתעלה – מוחלט, כמו שביארתי וברתי במורה".

²⁷ קדמות העולם נמצאת ביסוד התפיסה האריסטוטלית.

ביסוד שלפנינו מופיע אפיון נוסף ביחס של האדם אל האל, והוא היות הבורא ורק הבורא ראוי להיעבד ולא אף נברא ומתוודך אחר. הבורא ורק הוא ריבון בעולמו, ועל כן אין הבורא רק "אחד", כפי שמובא בעיקר השני, כי אם גם "אֶדוֹן עוֹלָם" – אדון של העולם, של כָּל נוֹצֵר. זוהי מלכותו של הקב"ה שהיא בבחינת "בכל מְשָׁלָה". זהו גם מקומם של הברואים והנוצרים בכלל, להורות את "גְּדֻלָּתוֹ וּמְלֻכּוּתוֹ", במשמע שהעבודה אליו ורק אליו מורה את מלכותו בעולם, ועל כן אין לפנות ל"מתווכים פולחניים" במטרה לעבוד אותו.²⁸

העיקר השישי – הנבואה

שִׁפְעַ נְבוֹאָתוֹ נָתַנוּ אֶל אַנְשֵׁי סִגְלָתוֹ וְתַפְאֶרְתּוֹ

כך כותב הרמב"ם:

והיסוד השישי – הנבואה. והוא לידע שזה המין האנושי ימצאו בו אנשים שיש להם טבעים מעולים מאוד ושלמות רבה, ויכוננו נפשותיהם עד שיקבלו צורת השכל, ואח"כ ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל, וישפע עליהם שפע נכבד, ואלה הם הנביאים, וזו היא הנבואה וזה עניינה

עיקר זה בדברי הרמב"ם, ובמקביל לו בדברי הפייטן, פותח את קבוצת העיקרים השנייה, העוסקת בתורה מן השמיים. את הקבוצה הזו פותח העיקר השישי בדבר הנבואה, והסיבה ברורה – משום שאי אפשר לדבר על תורה מן השמיים מבלי לקבוע בתחילה את קיומו של "ערוץ קשר" בין השמיים לארץ.

²⁸ הדגשה זו, שאיסור עבודה זרה הוא גם נתינת מקום לפולחן ל"מתווכים", העומדים בין האלוקים לעולם, מביא הרמב"ם בהלכות ע"ז (ב, א): "עיקר הציווי בעבודה זרה שלא אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבע היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהם, ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלוקים...". יתר על כן, את הופעתה של העבודה זרה בכלל בעולם תולה הרמב"ם כטעות מתגלגלת, שבה עבדו אנשים כוחות שמיים בתור מתווכים בינם לבין הבורא, דבר שהביא בסופו של דבר שיעבדו את אותם כוחות בעצמם כאילו הם עצמם אלוהויות. וזו לשון הרמב"ם: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור... וזו הייתה טעותם, אמרו 'הואיל והאיל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם, ונתנם במרום, וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו – ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזה הוא רצון האיל ב"ה, לגדל ולכבד מי שגידלו וכיבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו והעומדים לפניו, וזהו כבודו של המלך... וזה היה עיקר העבודה זרה, וכך הם אומרים עובדיה הידועים עיקר, לא שהם אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה...". אך אז באה לה תמורה נוספת, שלילית ביותר, שהעמידה את העבודה זרה על מתכונתה היותר ידועה לנו, "ואחר שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר, ואמרו... שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך, דיבר עימם ואמר להם "עבדוני בכך וכך"... וכיוון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד והנורא מפני כל היקום ומדעתם, ולא הכירוהו...".

לשיטתו של הרמב"ם, הנבואה אינה יכולה לשרות על כל אחד, אלא רק על אנשים בעלי תכונות מסוימות, המהוות לה מצע הכרחי. ככלל קובע הרמב"ם כי זה הראוי לקבל את השפע הנבואי הוא זה שהוא בבחינת חכם וגיבור. באופן שחכם הוא זה הלומד מכל אדם, וגיבור הוא זה הכובש יצרו.²⁹ כלומר "שֹׁפֵעַ נְבוּאָתוֹ" של הקב"ה אינו ניתן לכל אדם, אלא לאותם שתיקנו עצמם והכינו עצמם לאותה חוויה מיוחדת שבה שמיים וארץ נושקים – הלוא הם "אֲנָשֵׁי סִגְלָתוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ".

העיקר השביעי – נבואת משה רבנו ומעמדה המיוחד

לא קם בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה עוֹד נְבִיא וּמְבִיט אֶת תְּמוֹנָתוֹ

כך כותב הרמב"ם:

והיסוד השביעי – נבואת משה רבנו. והוא להאמין שהוא אביהן שלכל הנביאים, שלפניו ושלאחריו, כולם הם תחתיו במדרגה, והוא בחיר ה' מכל המין האנושי, המשיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושימצא. והוא עליו השלום הפליג בהתעלות מן האנושות עד שהשיג המדרגה המלאכית, ונהיה במדרגת המלאכים, לא נשארה לו מדרגה, שלא קרעה ולא עכבו מעכב גופני ולא פגמו שום חיסרון לא מעט ולא רב, ונתבטלו ממנו הכוחות הדמיוניים והחושיים בהשגותיו... ונשאר שכל בלבד...

אף שבעיקר הקודם למדנו על מציאותה של הנבואה, וכלשון הפייטן עצמו, "שֹׁפֵעַ נְבוּאָתוֹ נְתָנוּ אֶל אֲנָשֵׁי סִגְלָתוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ", מכל מקום הרמב"ם ובעקבותיו הפייטן, יעמידו את נבואת משה רבנו כנבואה יחידאית, שלא היה ולא יהיה כמותה. על ייחודו של משה רבנו כנביא כבר העידה התורה באומרה: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים",³⁰ והפסוק הזה מהדהד בדברי הפייטן.

²⁹ וכך כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ז, א) בתנאי זה הראוי להיות נביא: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גיבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, בעל דעה רחבה נכונה עד מאוד. האדם שהוא ממולא בכל המידות האלו, שלם בגופו, כשייכנס לפרדס ויימשך באותן הענינות הגדולים והרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העולם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים והבלי הזמן ותחבולותיו, אלא תמיד דעתו פנויה כלפי מעלה, קשורה תחת הכסא, להבין באותן הצורות הקדושות והטהורות, ומסתכל בחמתו של הקב"ה כולה, מצורה ראשונה ועד טבור הארץ, וידע מהם גודלו – מיד רוח ה' שורה עליו". כאשר חלה הנבואה על אותו אדם, הוא עובר טרנספורמציה לאישיות אחרת: "ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים 'אישים', ויתהפך לאיש אחר, ויבין מדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני האדם החכמים".

³⁰ דברים לד, י.

משה ונבואתו הם ייחודיים: ההבדל שבין תוכן נבואת משה – התורה, לנבואות שאר הנביאים, בא לידי ביטוי במשקל ההלכתי של אותם תכנים. בעוד שכל נביא (להוציא משה) אינו רשאי לקבוע הלכה עפ"י נבואתו,³¹ הרי שנבואת משה היא למעשה נבואת ההלכה, כלומר הגילוי הנבואי של משה הוא התשתית לכל עולם ההלכה שילך ויסתעף. בהכרח עולה התובנה כי נבואת משה היא נבואה ייחודית. מדברי הרמב"ם אף עולה כי מדרגתו של משה רבנו בנבואה ובהשגת ה' לא הייתה דבר שניתן היה להגיע אליו באופן טבעי, על ידי השתדלות בכל אותם נתיבים שמציין הרמב"ם, המכשירים את האדם להיות ראוי שישפע עליו השפע הנבואי. נבואת משה הייתה מתנת שמיים מיוחדת לצורך קבלת התורה. ומשום שהתורה שונה במהותה מכל נבואה אחרת, הרי שהעוצמות האדירות והגילויים האלוקיים שנדרשו לאדון הנביאים מוסר התורה לא נדרשו לשאר הנביאים. יתר על כן, מלשון הרמב"ם עצמו עולה כי משה נבחר בחירה אלוקית למלא שליחותו "והוא בחיר ה' מכל המין האנושי".³²

הרמב"ם אף מציין ארבעה הבדלים בין נבואת משה לשאר הנביאים: א. נבואת משה הייתה בבחינת פנים אל פנים, בלא אמצעי; ב. הנבואה לא הייתה באמצעות מחזה או מראה בזמן שהוא כעין תרדמה או שינה; ג. עמידה איתנה מול ההתגלות ללא אימה והיחלשות; ד. נבואה בכל עת.³³ ההבדלים האלו, שאותם מונה הרמב"ם בתארו את ייחודה של נבואת משה, מצויים בתמצות במלותיו של הפייטן: "נְבִיא וּמְבִיט אֶת תְּמוֹנָתוֹ".

העיקר השמיני – תורה מן השמיים

תּוֹרַת אֱמֶת נִתְּן לְעַמּוֹ אֵל, עַל יַד נְבִיאָוּ נֶאֱמַן בֵּיתוֹ

זו לשון הרמב"ם:

³¹ שהרי תורה "לא בשמיים היא", להוציא הוראות שעה של נביא, שמשמעותן הכללית היא חריגה נקודתית על פי צו אלוקי מההלכה הרווחת-הקלאסית.

³² כך עולה גם מדברי הרמב"ם (הלכות ע"ז, פ"א), המתארים את תהליך השתלשלותו הרוחנית של העולם: "...ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, שהוא אברהם אבינו. כיוון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו... עד שהבין דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה... והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העם להודיעם והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב... עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהם... ומאהבת ה' אותנו ומשומרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבנו ורבן של כל הנביאים, ושלחו. כיוון שנתנבא משה רבנו, ובחר ה' בישראל לנחלה הכתירם במצוות, והודיעם דרך עבודתו".

³³ לשון הרמב"ם בפרק חלק היא "...וההבדל הרביעי – שכל הנביאים לא תבואם הנבואה בבחירתם, אלא ברצון ה', ופעמים שיעמוד הנביא במשך שנים ולא תבואהו נבואה... ומשה רבנו כאשר רצה – אמר: 'עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם'..."

והיסוד השמיני – הוא תורה מן השמים. והוא להאמין שכל התורה המצויה בידינו היום הזה – היא התורה הנתונה למשה ושהיא כולה מפי הגבורה, רצוני לומר, שהגיעה אליו כולה מאת ה' בהגעה אשר תיקרא על דרך ההשאלה "דיבור", ולא ידע איכות זאת ההגעה אלא הוא ע"ה, אשר הגיעה אליו. ושהוא במדרגת "סופר", שקוראים לו והוא כותב כולה, דברי ימיה וסיפורי ומצוותיה... ואין הבדל בין "ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען"... או "אנוכי ה' אלוקיך" ו"שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד", הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' תמימה, טהורה, קדושה, אמת...

עתה, לאחר שבעיקר השישי למדנו על קיומה של נבואה, ובעיקר השביעי על ייחודה של נבואת משה, בא הרמב"ם, ובעקבותיו הפייטן, לדבר על נבואת משה רבנו – התורה.

אופי העיקר השמיני הוא כפול – ראשית, הקביעה היא כי תורה זו שבידינו היא זו שניתנה למשה ושנית, תורה זו ניתנה למשה מידי הקב"ה.³⁴

ועל כן "תורת אֲמֹת נִתְּן לְעַמּוֹ אֱלֹהִים", אומר הפייטן. זהו היסוד הראשון – זוהי אמיתותה של תורה, שהיא מפי הגבורה, ועל כן היא אמת, נצחית ורלוונטית לכל הדורות.

"עַל יַד נְבִיאָו נֶאֱמַן בְּיָתוֹ" – זהו היסוד השני שבדברי הרמב"ם. כאן רומז הפייטן לעדות שמעיד הקב"ה על משה. "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא".³⁵ משה הוא העבד הנאמן, הבטל אל אדונו ומביא דבריו מילה במילה, בנאמנות, ללא כל תוספת מצדו.

העיקר התשיעי – נצחיות התורה

לא יִחְלִיף הָאֵל וְלֹא יִמִּיר דָּתוֹ לְעוֹלָמִים לְזוֹלָתוֹ

זו לשון הרמב"ם:

והיסוד התשיעי – הביטול. והוא שזאת תורת משה לא תבוטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה, לא בכתוב ולא בפירוש. אמר "לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו" וכבר ביארנו מה שראוי לבאר ביסוד הזה בפתיחת זה החיבור.³⁶

כדרכו ביסודות הקודמים גם כאן הולך הרמב"ם מן הקל אל הכבד בתהליך של שלילה. ראשית הוא שולל את האפשרות של עקירת התורה הקיימת ונתינת תורה אחרת תמורתה, ואף נשללת האפשרות

³⁴ אי קבלה של העובדה שכל התורה כולה היא מן השמיים, מאת הקב"ה, היא, על פי הגדרת הרמב"ם בהסתמך על דברי חז"ל, נחשב ככופר בתורה כולה. וכלשון הרמב"ם בהלכות תשובה (ג, ח): "האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו – הרי זה כופר בתורה", וכן כתב באגרת תימן: "והסכימו כולם באמת אשר לא תשתנה ולא תומר, והיא שה' יתעלה אחד, לא כשאר האחדים... ושספר התורה הזה מ'בראשית' עד 'לעני כל ישראל', הוא דבר ה' למשה רבנו אשר נאמר בו 'פה אל פה אדבר בו'".

³⁵ במדבר יב, ז.

³⁶ הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה.

לכל תוספת או גריעה כלשהי בתורה, ולבסוף נשללת האפשרות לשנות כל שהוא אפילו בפירוש המקובל.³⁷

לא יחליף האל לא ימיר דתו – הקב"ה לא יחליף ולא ימיר את תורתו, וכמובא אצל הרמב"ם, מדובר בשני סוגי חילופים: הראשון הוא החלפה שבה נעקרת התורה לחלוטין; השני הוא באופן שהתורה אינה נעקרת לחלוטין, אך בכל זאת חל בה שינוי, ולו בפירוש הפסוקים.³⁸ זהו אפוא, "לא יחליף האל לא ימיר דתו לעולמים"³⁹ לזולתו. זולתו במשמעות של זולת הדת, החוק, שניתן למשה בסיני.

העיקר העשירי – השגחה פרטית

צופה יודע סתרינו מביט לסוף דבר בקדמתו

זו לשון הרמב"ם:

והיסוד העשירי – שהוא יתעלה יודע מעשי בני האדם ואינו מזניחם, ולא כדעת מי שאמר: "עזב ה' את הארץ", אלא כמו שאמר: "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על דרכי כל בני האדם", ואמר: "וירא ה' כי רבה רעת האדם על הארץ", ואמר: "זעקת סדום ועמורה כי רבה" וזה יורה היסוד העשירי

דברי הרמב"ם שלפנינו בעיקר העשירי הם בעלי אופי כפול. הרמב"ם שולל את דברי הפילוסופים,⁴⁰ שהאדירו את האל לממדים כה גדולים עד ששללו ממנו את ידיעת הפרטים שבעולם. לדידו של הרמב"ם תפיסה זו בלתי מתקבלת כלל וכלל. לשיטתו, ניסיון הפילוסופים לענות על

³⁷ בהקדמת המשנה שהרמב"ם מפנה כאן אליה ("וכבר ביארנו מה שראוי לבאר ביסוד הזה בפתחת החיבור") נוספת ההדגשה, שהאיסור לשנות מן הפירוש המקובל הוא גם במקום שפשט הכתוב מסייעו, וכלשון הרמב"ם: "או שישנה בקבלה (=במסורת הדברים, שנמסרה ע"פ, היא התורה שבע"פ) ואפילו היה פשט הכתוב מסייעו, כגון שיאמר, שאומרו בתורה: 'וקצותה את כפה לא תחוס עיניך' – שהוא קטיעת היד באמת, ואינו קנס המבייש כמו שבאה בקבלה..."

³⁸ ראו עוד בסידור "עולת ראייה" חלק א, לרב קוק, עמוד נד, ד"ה "לא יחליף ולא ימיר".

³⁹ השימוש במטבע "לעולמים" קשור בזיקה ישירה לדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, וכפי שהובאו בגוף המאמר.
⁴⁰ האריסטוטלים והאפלטונים. אריסטו טען כי ישנה השגחה אלוהית, אך בשום אופן לא על בני האדם ותמורותיהם בחייהם כי אם השגחה על הכללים. רק את אותם דברים הפועלים בחוקיות קבועה ללא שינוי יודע הבורא, שהרי ידיעת הבורא את הפרטים מביאה אותו להיות בר שינוי כמותם, והשינוי מעיד על חיסרון במשתנה, וכיוון שהאל הוא כל כך נעלה עד שאין קיים בו מושג השינוי, הרי שנעלה הוא מידיעת הפרטים גם כן. וראו במורה נבוכים ח"ג, פ"ז את דברי הרמב"ם בהתייחסות לדברי אריסטו בדבר השגחת האל בעולם, וכן שם, פ"ז על דברי הפילוסופים. הרמב"ם נאמן לשיטתו, כי הדעת היא היסוד היותר גבוה בקיום, ואם כן אם נשלול מהאל את ידיעת הפרטים, הרי שבאופן פרדוקסלי ייחסנו לו את החיסרון היותר גדול, וחלילה חלילה מעשות כך.

הבעיה התאולוגית של "צדיק ורע לו" על ידי שלילת ידיעה אלוהית בפרטי המתרחש בעולם, תוצאתה גרועה אף יותר, שכן מייחסת היא לבורא, חלילה, סכלות. "צופה ויודע סְתְרֵינו" – ה"צפייה" עניינה יכולת הראייה הסיבתית, של התפתחותם של המאורעות השונים.⁴¹ הפייטן אומר כי הקב"ה יכול לצפות אפילו את הדבר הקטן שבקטנים העתיד להתרחש בעולם, וודאי שהוא גם "יודע סְתְרֵינו", כלומר יודע כל מעשה שעשינו, ואף זה שנעשה בסתרי סתרים. בכל אלו ישנה ראייה וידיעה מוחלטת, ולא מעין ראייה השערותית, המצויה אצל בני האדם, שכן הקב"ה "מְבִיט לְסוֹף דָּבָר בְּקִדְמוֹתָיו" – ראיית הדברים העתידיים שב"סוף דָּבָר" היא כבר ב"בְּקִדְמוֹתָיו".

העיקר האחד עשר – שכר ועונש

גומל לאיש חסיד כמפעלו נותן לרשע רע כרשעתו

זו לשון הרמב"ם:

והיסוד האחד עשר – שהוא יתעלה נותן שכר למי שמקיים ציווי התורה, ועונש למי שעובר על אזהרותיה, וששכרו היותר גדול הוא העוה"ב, ועונשו היותר גדול הוא הכרת...

ביסוד זה מעמיד הרמב"ם והפייטן בעקבותיו את נשיאת האחריות האישית של האדם למעשיו. מהתבוננות בלשונו של הפייטן ניתן להבחין כי את השכר על מעשיו הטובים של האדם מכנה הפייטן בשם "גמול", ואילו את תוצאות מעשיו הרעים של האדם מכנה הפייטן בקצרה "רע" ללא תוספת כל שהיא.

תכליתה של הבריאה היא לטוב, ועל כן האדם הדבק בטוב ופועל טוב, הרי שהטוב שהוא זוכה לו לבסוף הוא בבחינת "גמול", כלומר ההמשך הטבעי למעשיו הפרטיים, המתאימים לכלל כוונת הבורא בבריאת עולמו בכלל. גמול זה הוא בגין "מפעלו" של האדם. שכן מעשה טוב מוסיף בניין ומפעל בעולם. לעומתו זה הבורח ברע, אינו הולך בדרך תכלית בריאת העולם, וגם הבורא לא יניח למעשיו הרעים לבוא אל תכליתם בתהומות של רע, על כן מתאימה לו האמירה הקצרה "נותן לרשע רע כרשעתו". הרע, שמקבל אותו רשע הוא בבחינת "נתינה" – מעין חוק אלוקי, שזה יהיה חלקו

⁴¹ השוו סידור עולת ראייה ח"א עמ' נה: "הצפייה באה על כל המפעלים, שאנו יכולים להכניס בהם סדר של השתלשלות, של אחיזת הסיבות והמסובבים". ה"צופה" הוא זה אשר היה משקיף מהחומה ומזהיר את יושבי העיר מפני סכנה הממשמשת ובאה. וכדברי הקב"ה אל הנביא יחזקאל (ג, יז; לג, ז): "צופה נתתיך לבית ישראל".

של אותו רשע.⁴² ואכן בזיקה לרשע אין משתמש הפייטן במילה "מפעל", אלא "רע כרשעתו" שכן מעשה רע אין בו שום מפעל או בנייה כל שהיא, אלא הרס וקלקול.

העיקר השנים עשר – ביאת המשיח

שְׁלַח לְקַץ יָמִין [יָמִים] מְשִׁיחֵנוּ לְפָדוֹת מִחֲפֵי קֶץ יְשׁוּעָתוֹ

זו לשון הרמב"ם:

והיסוד השנים עשר – ימות המשיח הוא להאמין, שיבוא ולא יאחר, "אם יתמהמה חכה לו"⁴³ ולא יושם לו קץ קצוב, ולא יפורשו המקראות להוציא מהם זמן בואו... ולהאמין בגדולתו ואהבתו והתפילה עליו, כפי שדובר בו ע"י כל נביא ממשה ועד מלאכי. ומי שמטיל בו ספק או מזלזל בדבריו,⁴⁴ – מזלזל בו בתורה אשר יעדה בו בפירוש... ומכלל היסוד הזה כי אין מלך לישראל אלא מדוד, ומזרע שלמה בייחוד, וכל מי שחולק על דבר המשפחה הזאת, כופר בה' ובדברי נביאיו

באופן פשוט יסוד זה עניינו ביאת המשיח ובוא הגאולה לישראל.

יְשַׁלַּח לְקַץ יָמִין מְשִׁיחֵנוּ – כאן מהדהד הפסוק מספר דניאל (יב, יג): "ותעמוד לגורלך לקץ הימין". כל אותו פרק בספר דניאל עוסק בחבלי משיח, בגואל הנכסה והנגלה, ובקץ. אחד הביאורים לביטוי מיוחד זה "קץ הימין" הוא במשמעות של "הימין" כמתאר את המטרות העיקריות בבריאה, ולעומתו ה"שמאל" כמתאר את כל אותם פרטים המביאים למטרות עיקריות אלו. ועל כן "קץ הימין" מייצג את סופה של השתלשלות זו, את כל אותם מאורעות שכולם מכוונים על ידי המשגיח העליון להביא את העולם לתעודתו.⁴⁵

⁴² השוו סידור עולת ראייה, שם: "המעשים הטובים והרעים הם מניחים את חותמם על גורלו של עושיהם. אמנם הבדל גדול יש בין התוצאות של המעשים הטובים לבין התוצאות של המעשים הרעים. מפני שהמגמה התכליתית של כל ההוויה הוא החסד המוחלט, והצלחת הכל ועילוי, על כן התוצאות המחויבות מן המעשה הטוב הן 'נגמלות', כדרך שהפרי הנגמל ע"י כוח הצמיחה באילנו לשם מטרתו הרצויה. אבל המעשה הרע, הרשע, לא יוכל לבוא למגמתו האחרונה, לגמול את התוצאות הרעות עד אחרית, כי אין אחרית לרע וכל הרשעה כעשן תכלה, והקיום הנצחי הוא רק אל הטוב. אמנם איזה רושם מוכרח להיות לעושה הרע מרשעתו, אבל מאחר שבהכרח אין התוצאות הולכות בדרך ההסתעפות של הרשע בקו נמשך בלא מעצור, על כן לא 'תגמולי' תיקרא תוצאתה של פעולת הרשע... כי אם נתניה, חוק וגזירה מלפני אדון כל...".

⁴³ חבקוק ב, ג.

⁴⁴ "מזלזל בדבריו" כוונתו מזלזל בעניינו, מזלזל במושג של ביאת המשיח.

⁴⁵ כמובא בסידור "עולת ראייה" ח"א, עמ' נו: "השמאל עוזר למטרות העיקריות הראויות להיקרא בשם ימין. כל המאורעות בעולם מביאים הם למטרה הרצויה, המושקפת לקורא הדורות מראש ב"ה. כל תולדות הימים וכל גלגולי הגלויות של האומה הנם חוליות עוברות בשרשרת הגאולה האחרונה שתביא את המעמד התכליתי... ע"כ נקרא הזמן האחרון, שיביא עמו את אור הגאולה, ואורו של משיח יגלה בעולם, 'קץ הימין', כלומר אחרית כל הדברים אשר קדמו

לפדות מִחֲפִי קֶץ יְשׁוּעָתוֹ – המשיח יבוא לאותם המצפים לישועה, ובזכותם של אותם "מִחֲפִי קֶץ יְשׁוּעָתוֹ".⁴⁶ את הביטוי יְשׁוּעָתוֹ ניתן להבין בשני פנים: האחד – ישועתו של עם ישראל בידי המשיח; השני – כביכול ישועת ה' עצמו, בהתבסס על דברי חז"ל, שכאשר ישראל בגלות כביכול גם השכינה עמם בגלות, ועל כן ישועתם היא גם ישועתו של הקב"ה כביכול.⁴⁷

העיקר השלושה עשר – תחיית המתים

בְּרוּךְ עֲדֵי עַד שֵׁם תְּהִלָּתוֹ

מֵתִים יִחְיֶה אֵל בְּרַב חֶסֶדוֹ

וכך ניסוחו הלקוני⁴⁸ של הרמב"ם:

והיסוד השלושה עשר – תחיית המתים. וכבר ביארנוה⁴⁹

תחיית המתים, קובע הפייטן, היא "ברוב חסדו". אין זה חסד רגיל, אלא ביטוי לסופו של תהליך, ובו יתברר לאותם הקמים לתחייה כי כל חייהם היו בבחינת הנהגה של "רוב חסד" וכל סיפור חייהם היה לתכלית הטוב. שכן מגמתה של כל הבריאה היא לטוב, ותחיית המתים תהיה בחסד אלוקי, ואותם מתים יהיו מושאיה של מידת החסד האלוקי שעתה תופיע במלואה בעולם. או אז יוודע כי "בְּרוּךְ עֲדֵי עַד שֵׁם תְּהִלָּתוֹ".

חתימת הפיוט

אֵלֶּה שְׁלֹשׁ עֲשָׂרָה לְעִקְרֵים הֵן הֵם יְסוּד דַּת אֵל וְתוֹרָתוֹ

תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲמַת וּנְבוֹאָתוֹ בְּרוּךְ עֲדֵי עַד שֵׁם תְּהִלָּתוֹ

לאותו הפרק, בתור מכשירים ומובילים אליו". למושגים "ימין" ו"שמאל" קיימות פרשנויות רבות בשרשרת חכמת ישראל, שהשתלשלה דור אחר דור. אולם ניתן למצוא בסיס רחב של פרשנות זהה, גם כאשר כל דור ודור ניגש אל הדברים מזוויתו הוא.

⁴⁶ הדבר מרמז על מרכזיותה של אותה "ציפיית ישועה", דבר המזכיר את דברי חז"ל בתלמוד במסכת שבת (לא.), שלפיהם אחת מהשאלות שנשאל האדם לאחר מותו הוא האם "ציפה לישועה".

⁴⁷ כפי שדרשו חז"ל, שלכל מקום שגלו ישראל, גלתה השכינה עמהם, וכך מובא בילקוט שמעוני, פרשת בא רמז רי: "רבי עקיבא אומר: אילולי הדבר כתוב אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני המקום, עצמד פדית, וכן אתה מוצא שכל מקום שגלו ישראל כביכול שכינה גלתה עימהם... וכשהם חוזרין שכינה חוזרת עימהם...". וראו גם במדבר רבה פרשה ז, ד"ה י, ד"א צו.

⁴⁸ ניסוח לקוני זה של הרמב"ם על תחיית המתים עורר ביקורת על הרמב"ם, כאילו אינו מייחס חשיבות לעיקר זה ואינו מאמין בתחיית המתים, מה שהביא את הרמב"ם לחבר בתגובה את אגרת "תחיית המתים".
⁴⁹ בתחילת ההקדמה לפרק חלק.

התוספת הזו היא כנראה תוספת מאוחרת, והיא נוספה לפיוט בחלק מקהילות ישראל. בשורה הראשונה נקבע כי אותן י"ג שורות מוסרות את י"ג העיקרים, שהם בבחינת יסוד דת אל ותורתו, ובחתימתה מובעת התפיסה כי דברים אלו – יסוד דת אל ותורתו – הם הן תורתו של משה רבנו והן תורתו של הרמב"ם (ר' משה בן מימון) והם אמת, מצד השלמות העליונה שזכה לה הרמב"ם, בה דברי תורתו הם בבחינת דברי נבואה לגודל אמיתותן. גם החתימה, "ברוך עדי עד שם תהילתו" – עשויה להתפרש בשני פנים – שבח לבורא והן שבח לרמב"ם, שהעמיד את יסודות הדת והתורה על מקומם, כשהשימוש באותו מטבע לשון בזיקה לבורא ולהבדיל לרמב"ם, בא להראות את מקומם וכבודם של תלמידי חכמים בכלל ושל הרמב"ם בפרט, שדבק בהם העניין האלוקי.

יהודה עובדיה מלמד בישיבת הכותל בירושלים.