



תמונת ההיסטוריה של ר' יהודה הלוי

Author(s): י. היינמן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ד (תמוז תש"ד), pp. 147-177

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70063820>

Accessed: 14/11/2011 07:04

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

תמונת ההיסטוריה של ר' יהודה הלוי

למשה דוד קאסוטו
בן-הששים

ר' יהודה הלוי הָיָה "פילוסוף", לא היסטוריון; אפילו לא במובן המצומצם מאד ההולֵם את ר' אברהם אבן דאוד (שספריו "ההיסטוריים" יצאו קודם כל מצורך אפולוגטי, סיסטמאטי). אף על פי כן תופס הרעיון ההיסטורי בפילוסופיה של ריה"ל מקום ניכר למדי. הספקות שעוררו אותו לחבר את ספרו, הם בראש וראשונה לא דוגמתיים, אלא היסטוריים: דלות העם ושפלותו טעונים הסבר, לפי חחרו הממשש שם הספר במקורו; וגם ביסוד אמונתו מונחת בעיקר לא הוכחה דוגמתית, הכרת הזיהוי של היהדות והמדע, אלא רעיון היסטורי: עדות העובדות אשר בהן מאמינים בני כל הדתות. כדי לקבוע, עד כמה יש מקום לדבר על תפיסת ההיסטוריה של ריה"ל נסדר תחילה את העובדות שהוא מזכיר, ואח"כ נצא להסביר את הלך מחשבתו*.

א


- אדם הראשון היה שלם מבילתי תנאי, כי אין טענה בשלמות מעשה מעושה חכם יכול, מחומר בחרו לצורה אשר חפץ בה, ולא מנע מונע ממוג שכבת זרע האב ולא מדם האם ולא מהמוזנות וההנהגה בשני הגדול והינקות והתחלפות האויר והמים והארץ, כי יצרו כמגיע לתכלית ימי הבחורות השלם ביצירותיו ובמדותיו. / והוא אשר קבל הנפש על תומה והשכל על תכלית מה שביכולת האנושי, והכח האלהי אחר השכל, ר"ל המעלה אשר בה ידבק באלהים וברוחניים, וידע האמתות בלי למוד, אבל במחשבה קלה. / (אמנם הוסת ע"י הנחש והאשה; אבל מאחר שחור בתשובה), יה קבלו ברחמים, ללמד תשובה לאשמים. / הוא נקרא אצלנו בן-אלהים, וכל הדומים לו מזרעו (נקראו) בני אלהים. והוליד בנים רבים, ולא היה אחד מהם ראוי להיות במקום אדם ה, אלא הבל, כי הוא היה דומה לו. / (אדה"ר היה חי בארץ ישראל). / ועליה נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין תחלה כשרצו לדעת איזה מהם להיות במקום אדם (ולהיות) סגולתו ולבו, לנחול את הארץ ולהדבק בענין האלהי, ויהיה זולתו קליפה, ואירע מה שאירע מהריגת הבל ונשאר המלכות עירי: ונאמר: ויצא קין מלפני ה', ר"ל מהארץ הזאת שבה היו. / וכאשר הרג קין (את הבל), ניתן (לאדם) תחתיו שת, והיה דומה לאדם והיה סגולה ולב וזולתו כקליפה. / וסגולת שת אנוש, וכן הגיע הענין עד נח ביחידים היו לבבות, דומים לאדם ונקראו בני אלהים, שלמים בבריאתם ובמדתם, ובאריכות הימים ובחכמות וביכולת. ואפשר שהיה בהם מי שלא דבק בו הענין האלהי כחרח; / (אבל נחלת הקדמונים הופיעה בבניהם); ונראה כזה בענין הטבעי, כי כמה יש מבני האדם שאינו דומה לאב כלל, אך הוא דומה לאבי אביו, ואין ספק כי הטבע ההוא והדמיון ההוא היה צפון באב ואע"פ שלא נראה להרגשה—כאשר היה צפון טבע עבר בבניו עד שנראה באברהם; / אבל אברהם היה גם תלמיד לאבי-אביו עבר; על כן נקרא "עברי"; ועבר היה סגולת שם, ושם היה סגולת נח, מפני שהוא יורש האקלימים השווים אשר אמצעיתם וחמדתם יא ארץ כנען, ארץ הנבואה; ויצא יפת אל צפון וחם אל דרום. / (לפיכך אין לתמוה על טעויות

* מספרי העמודים שבכוורי העברי הם אלה של צפרינוביץ; את הדיוואן ציטטנו עפ"י מהדורת בראדי. מאמרנו מקביל לזה של בארון על הרמב"ם (Proc. Am. Ac. 1935, 1); אבל מבחינה מתודית הוא נוטה ממנו למדי. חברינו יכריעו בנוגע לכל ההצעות המתודיות הנחונות במאמר זה.

א, ב: כוורי 95 I. ג: דיוואן 276 III. — ד: כוורי 95 I. ה, ו: כוורי 14 II. — ז: כוורי 95 I, וחשוה

גם 14 II: "מקום סגולה ולב" נמצא במקור صفوه ولباه, כלומר סגולתו ולבו; אבל יש לתקן ע"פ התרגום.

(דעה זו הביע גם גולדצייהר באכסמפלאר שלו). — ח: כוורי 95 I. ט: כוורי 95 I. י: כוורי 95 I באמצע. — יא: 63 I.

הפילוסופים) מפני שהם עם לא נחלו חכמה ולא תורה, מפני שהם יונים, ויון מבני יפת השוכנים בצפון, והחכמה שהיא ירושה מאדם – והיא החכמה המוחזקת בכח (א), אלהי, – איננה כי אם בזרע שם שהוא סגולת נח. / (אברהם זה) נתבררה לו האלהות והאחדות (באותן הדרכים ש"ספר יצירה" מעיד עליהן, כנראה) קודם שידבר עמו (האל) במחזה; ואחר שדבר עמו, הניח כל הקשותיו ושב לבקש רצון האלהים מעמו. וכבר דרשו רבותינו ב"ויוצא אותו החוצה": צא מאצטגנינות שלך. / וסגולת אברהם מכל בניו – יצחק, והרחיק כל  מהארץ הזאת המסוגלת כדי שתהיה מיוחדת ליצחק. וסגולת יצחק – יעקב, ונדחה עשו אחיו מפני שזכה יעקב בארץ ההיא. / ובני יעקב כולם סגולה, כולם ראויים לענין האלהי, והיה להם המקום ההוא המיוחד בענין האלהי. וזה היה תחלת חול הענין האלהי על קהל, אחרי אשר לא נמצא כי אם ביחידים. וישמרם האלהים ויפרם וירבם ויגדלם במצרים, כאשר יגדל האילן אשר שרשו טוב עד שהוציא פרי שלם דומה לפרי הראשון אשר נוטע ממנו, ר"ל אברהם יצחק ויעקב ויוסף אחיו. / והיה מן הפרי משה ואהרן ומרים, וכמו בצלאל ואהליאב וכמו ראשי המטות ושבעים הזקנים אשר היו ראויים לנבואה מתמדת, וכיהושע וכלב וחור וזולתם רבים. ואז היו ראויים להראות האור עליהם וההשגחה ההיא הרבנית. / (והיא ניכרת הן בנסים המהפכים את טבע הדברים, הן בכשרון הנבואה שזכו בו. על ידי הנסים הצטיין קודם כל משה רבינו). / אם ימצא אדם שיבא באש ולא יזקק בו ויעמד מבלי מאכל ולא ירעב ועוד, הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלה בני אדם. / (אבל ה' עשה עם כל ישראל) מה שלא הניח ספק בנפשות שבורא העולם ברא אח הדברים ההם בריאה חדשה מכוונת, כמו מכות מצרים וקריעת ים סוף והמן ועמוד הענן וזולתם, – לא מפני שהם גדולים מאברהם יצחק ויעקב, אך מפני שהם רבים והיה הספק בלבבם, והאכזר. / היו בתכלית האמונה וברי הלבב ולא היו צריכים אל כל זה. / (אמנם חטא מקצת דור המדבוי בעגל: נצטרכו מהם אנשים לבקש נעבד מורגש 'פִּנּונו' כשאר האומות, מבלי שיכחשו באלהות מוציאים ממצרים; (אבל) יש להם התנצלות במה שקדם מהמחלוקת ביניהם, ולא הגיעו עובדיו אל שלושת אלפי איש מכלל שש מאות אלף שהיו; וזה היה מעצת מי שהיה ביניהם מן החוזים והאיצטגנינים. ועם כל זה לא פסק המן לרדת למזונם והענן לסוכך עליהם ועמוד אש להנחותם והנבואה מתמדת ונוספת ביניהם.

כא כב הנביאים (ראו) מה שראו בעין הרוחנית אשר ניתן להם יתרון בה. / ואוסיף לך באור מן השמש שהיא אחת, אך מתחלפים מערכות השמים המקבלים אותה; ואשר יקבל אורה קבול שלם יותר – הפנינים והשהם על הדמיון והאור הצח והמים – וייקרא כזה אור נוקב, וייקרא באבנים הזכות אור בהיר, ובעצים ובארץ אור נראה, ובכל הדברים בכללות אור סתם בלתי שם מיוחד. והאור הסתם הוא כמו אִמְרָנו אלהים, והאור הנוקב הוא כמו ה', שם נודע מיוחד ביחס אשר בינו וזין השלם שבכל בריותיו בארץ, ר"ל הנביאים אשר נפשותם זכות מקבלות לאורו, יעבור בהם כעבור אור השמש בשהם ובפנינים. ואלה הנפשות יש להם מוצא ומחצב מזרע אדם ונמשכת הסגולה והלב דור אחר דור, / עד שבאו בני יעקב כלם סגולה ולב, נבדלים מבני אדם בענינים (خصوصية) מיוחדים אלהים, (ענינים ש)שמים אותם כאלו מין אחד מלאכותי, מבקשים כולם מעלת הנבואה, ורובם מגיעים אליה, ומי שלא יגיע אליה קרוב לה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגיעת הנביאים. / (וכשם) שהפחות שבצמח יותר מעולה המדרגה מן המעולה שבמוצאים (ועוד), כן הפחות שבבני תורת האלהים יותר מעולה במדרגה מן המעולה באומות; כי הוורה שהיא מאת האלהים מקנה הנפשות מנהג המלאכים ותכונתם. / (מצוותיה משמשות) עבודה זכרם

יב: IV 27. – יג: טו: I 95 באמצע. – טז: ע'י' להלן בפירושונו על מושג הנסים ע' 7 I. – זי: I 41. – יח, יט: II 2. – כ: I 97. – כא: IV 3, עמ' 218; ושם הוא מאריך על כל ענין הנבואה. – כב: IV 15. כג: I 103; ושם הוא מאריך על "הפגיעה בנביאים" המעירה געגועי קדוש בלב הקהל. – כד: V 20 (פקד. רביעית) – כה: II 12.

כו, כז (שלא יצליח בלעדיהן; ביחוד/ הקרבנות ניתנו "לאשי", להוריד) את האש הנפעלת (האלהית, / כח ולשכן עלינו את רוח הנבואה; כי מאחר שנגמר המשכן), התחייב (وَجِبَ) חול השכינה, וכשתראה האש השמימית או תמצא בעצמך רוח אחרת לא היית רגיל בה או חלומות אמתיות כט או גדולות, תדע כי הם תולדות מה שהקדמת (בהקריבך את הקרבנות). / ומי שדבק בדרך הזה (כלו' בקיום המצוות), יהיה לו ולזרעו חלק גדול מן הקורבה אל האל ית'; ועם כל זה לא ישתוה עם האזרח; כי האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם, תכלית ענינם שיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים.

ל, לא (אבל הסגולה היא "אם הדרכים" גם לתרבות החילונית). / כל החכמות הועתקו שרשיהן וכללם לב מאתנו אל הכשרים תחלה ואח"כ אל פרס ומדי, ואח"כ אל יון ואח"כ אל רומי, / ולא היתה החכמה ביון אלא מעת שגברו ונעתקה החכמה אליהם מפרס, ומעת ששבה המלכות לרומאים, לא קם (ביון) פילוסוף מפורסם.

לג (וגם תנאי חיינו שונים מכל עם). ישראל באומות כלב באברים, הוא רב חלאים מכולם ורב בריאות מכולם. הוא בחלאים מתמידים הפוגעים אותו בכל עת, מדאגות ויגונות ופחד ונסירה ושנאה ואהבה וסכנות, ומזגו עם העתים בהפוך ובשנוי מתוספת ומגרעת הנשימה מבלעדי המאכלים הרעים והמשתה הרע והתנועות והטרחים והשינה והקיצה: כולם פועלים בו, וזולתו מן האברים במנוחה. (אבל) לא יתכן שתתעכב בו ליחה שתעשה בו מורסא או טרטן או תבלול או חבורה, או בטול ההרגשה או רפיון כאשר יתכן בשאר האברים, כי בזכות הרגשות מפני זכות דמו ורב כחו הוא מרגיש בדבר המועט שיפגעו ודוחה אותו מעליו, וכן הענין האלהי ממנו (כלו' יחסו אלינו) כמעלת הנפש מן הלב; ועל כן אמר "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם", ואלה הם החלאים. אבל הבריות מה שאמר רבותינו "מוחל עוונות עמו, מעביר ראשון ראשון", כי איננו מניח עוונותינו להתעכב עלינו והיו גורמים לאבדנו לגמרי, כאשר עשה להאמורי שאמר עליו "כי לא שלם עון האמורי עד הנה" והניחו עד שתחוק חולי עוונותיו והמית אותו. (קורותינו תלויות איפוא בזכויותינו

לד וכולנו ערבים זה לזה); / כי הענין האלהי כמטר מרוה ארץ מהארצות כשתהיה הארץ כולה ראויה לו, – ובהפוך זה יימנע המטר מפני שהארץ כלה אינה ראויה ואפשר שיכלול בו יחידים היו ראויים לה, לו / (ואלו אוה"ע) נעזבים אל הטבע והמקרה טובתם ורעתם כפיהם (כפי הטבע) / הקימו בתים לאלהים ולא נראה בהם לאלהים אות; הפרשו והנזרו להראות עליהם הנבואה ולא נראתה; החניפו והכעיסו ובעטו ולא ירדה עליהם אש מן השמים ולא מגפת פתאום כדי לברר אצלם שעונשם מאת האלהים; אבל ענינם משתנה כפי רובם ומעוטם וחזקתם וחולשתם על דרך הטבע והמקרה. / כי ייראה כי החדושים האלהיים לא נראו על הרוב כי אם בארץ מיוחדת, והיא אדמת הקדש, ובעם מיוחד, והם בני ישראל, ובזמן ההוא, / כי אין עניננו נוהג על המנהג הטבעי אלא על הרצוני.

(מכאן יש להסביר את קורות עמנו). התחלות הדתות לא (היו דרך כלל) כי אם ביחידים שמתגברים לעזור הדבר אשר ירצה האלהים לראותו, והם הולכים ונעזרים בעצמם או שיקום להם מלך עוזר; (אבל) לא יקום ויגדל על הדרך הזה אלא הנמוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם; (ואלו) הנמוס אשר התחלתו מהבורא הוא קם פתאום; נאמר לו הִיא ויהי, כבריא העולם.

מ, מא (תרבותנו הדתית, המדעית והאמנותית פרחו בימי דוד ושלמה; / תקנות אלה האחרונים נעשו

כו: II 26 – כז: III 23 – כח: III 53 בסוף. – כט: I 115, והשוה I 27 – ל: דיואן II 166, שירה אחרונה. – לא: כזרי II 66 – לב: I 63 – לג: II 36 וכו'. דלגתי על חזרתו האומרת כי אוה"ע נמצאות בשביל הסגולה והיא בשביל סגולת הסגולה! על עונשנו הבא תיכף ע' II 58 – לד: III 19 – לה: IV 3 (עמ' 208). – לו: II 32 – לז: V 20 (עמ' 296). – לח: I 109 (בגוף השני). – לט: I 80 (שם הוא מאריך על הענין על יסוד ספור התורה). – מ: II 64 בסוף; III 63, והשוה גם III 21 בסוף. – מא: III 39.

מב (למצוות). / בהמצא השכינה בארץ הקדושה בעם המוכן לנבואה, היו אנשים נפרדים ושוכנים במדברות
 מג (וגם הצליחו להתקרב לשכינה). והם בני הנביאים. / (גם אחרי גלות בבל) היה הענין האלהי מיומן
 לחול כאשר בתחלה, אלו היו מסכימים כלם לשוב (ארצה) בנפש חפצה; אבל שבו מקצתם ונשארו
 רובם וגדוליהם בבבל רוצים בגלות ובעבודה שלא יפרדו ממשכנותיהם ועניניהם, ובאו הענינים
 (כלן מצבם) מקוצרים מפני קצורם; כי הענין האלהי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו,
 מד אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. / הנבואה התמידה עם אנשי בית שני (רק) ארבעים שנה, מהזקנים
 הנעורים בכח השכינה שהיתה בבית ראשון, שהנבואה הנקנית נסתלקה בהסתלק השכינה ולא היו
 מקוים לה אלא בעת מופלא ובעבור כח גדול. כמו אברהם ומשה והמשיח שאנחנו מקוים ואליהו
 והדומים להם, אשר הם בעצמם מעון השכינה ובהמצאם יקנו הנמצאים מדרגת הנבואה. ונשאר להם
 מה בשובם אל הבית חגי וזכריה ועזרא וזולתם. / ואחר הארבעים שנה היה המון החכמים הנקראים אנשי
 כנסת הגדולה ואחריהם דור שמעון הצדיק כהן גדול ומי שהיו בסייעתו מתלמידים וחברים. ואחריו
 אנטיגנוס איש סוכו מפורסם, ומתלמידיו צדוק ובייתוס שהיו שורש לכופרים, ובהם נקראו הצדוקים
 והבייתוסים, ואחריו יוסי בן יועזר חסיד שבכהונה ויוסף בן יוחנן וחבריהם... אחריו יהושע בן
 פרחיה, דברו מפורסם, וישו הנוצרי היה מתלמידיו, ונחמאי הארבל' היה בדורו. ואחריו יהודה בן
 טבאי ושמעון בן שטח וחבריהם, ובימיו התחילה דעת הקראים בעבור מה שאירע לחכמים עם יואי
 המלך... / וכבר השרישו הקראים שורש עם אנשים שהיו דוחים תורה שבעל פה ומתחכמים בטעות
 מאשר אתה רואה שעושים היום. אבל הצדוקים והבייתוסים הם המינים שאנו מתפללים עליהם בתפלתנו,
 ואמנם ישו וחבריו הם המשועמדים הנכנסים בתורת המעמודית הטבולים בירדן. אך הקראים הם
 משתדלים בשרשים מתחכמים בתולדות, ואפשר שיגיע הפסד אל השרשים רק מסכלותם, לא בכונה
 מזו מהם. / ואחריו היה שמעיה ואבטליון, ומתלמידיהם הלל ושמאי. והיה מענין הלל מה שהוא מפורסם
 מחכמתו וענותנותו... והיו לו כמה אלפים תלמידים; ובמובחרים מהם אמרו שמונים תלמידים ויו
 להלל הזקן... גדול שבהם יונתן בן עוזיאל. קטן שבהם ר' יוחנן בן זכאי... ומתלמידיו (של זה)
 ר' אליעזר בן הורקנוס שיש לו פרקי ר' אליעזר... ומתלמידיו ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול,
 והוא ר' ישמעאל של היכלות והכרת פנים ומעשה מרכבה, כי ידע סודותיהם עד שהיה ראוי למדרגה
 קרובה מהנבואה... ובאלה הדורות, זולת אלה המפורסמים וזולת המון החכמים וזולת הכהנים והלויים
 שהיתה תורתם אומנותם, לא פסקו השבעים סנהדרין וחכמתם, ואחרי אלה ר' ע' ור' יוסי הגלילי
 וחבריהם, וכולם אחר החורבן. והגיע ר' עקיבא אל גבול קרוב מהנבואה עד שהיה משתמש בעוים
 הרוחניים... / ואחריהם בדור אחר ר' מאיר ור' יהודה... ואחרי אלה רבי, והוא רבינו הקדוש והוא
 ר' הנשיא... ועמו רבים, והם האחרונים מבעלי המשנה הנקראים תנאים, ואין אחריהם אלא האמוראים
 והם בעלי הגמרא. וחבר רבי המשנה אחר חמש מאות ושלושים שנה להפסק הנבואה... קצור דבריה
 ויופי חבורה ונוי ערכה וכלול אופני הענינים עם הפסק בלי (להשאיר) ספק בענין – (עד) שיראה
 המעיין בעין האמת כי בשר ודם יקצר מחבר כמותה אלא בעזר אלהי. / (וגם) הכהנים והשופטים
 (שדנו) מן המקום אשר יבחר ה', נעזרים בשכינה ולא יתכן לעבור עליהם שיסכימו בדבר שחולק
 על התורה, בעבור רובם, ולא תעבור עליהם הטעות לחכמתם הרחבה הירושה והטבעית) והקנויה
 ג כאשר קבלו; כי הסנהדרין היו מצווים לדעת כל החכמות / האמתיות והדמיוניות וההסכמיות, עד
 גא שהכשפים והלשונות היו יודעים; / כל שכן שמעט שנסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה
 מבת קול וזולת זה.

מב: 1 III – מג: 24 II – מד: 65 III (שם הוא מאריך על הענין); והשוה גם 39 III – מה: 65 III;
 קצתי במקומות שצינתי בנקודות. – מז: שם. – מו: שם, וקצתי. – מח: 67 III, וקצתי; בהמשך הענין הונו
 מאריך על האמוראים וזרכם באגדה ובפירוש הפסוקים. – מט: 41 III, הגהתי "והקנויה" במקום "הקנויה", וכן יזו
 לתקן גם את המקור; כי הרעה הנקנית מתנגדת לטבעית כבר בפילוסופיה היוונית; עוד הואיל ד. צ. בנעט. להודיעני
 כי אבן ממונה קרא **والكتيب**. – נ: 64 II – נא: 41 III.

נג, נב, (אבל עכשו הגויים אומרים) כי השפלות והדלות לא עזבו לנו מדה טובה. / (ונכון הוא כי הלשון) נד
 נתדלדלה בדלות נושאה וצרה במעוטם; / משירי החכמות הטבעיות (נשאר בידינו מעט, כגון) ספר
 נה יצירה; / (ואפילו אמונתנו הדתית נתונה בסכנה:) כמעט שאומר כי כל מה שאמר הבורא 'ועבדתם
 שם אלהים אחרים, עץ ואבן' רמו אל אלה אשר הם מרוממים את העץ ואשר הם מרוממים את
 נו האבן. / (הננו) היום גוף בלא ראש ובלא לב, ועוד לא גוף, אבל עצמות מפורות כמו העצמות
 היבשות אשר חזה יחזקאל. – ועם כל זה: אלה העצמות אשר נשאר בהם טבע מטבעי החיים וכבר
 היו כלים לראש וללב ורוח ונפש ושכל, טובים מגופות מצוירות מאבן וסיד ולא חלה בהם מעולם
 רוח חיה ואי אפשר שיחול בהם, אך המה צורות דומות לצורות אדם ואינם אדם. כי האומות המתות
 נז אשר חשבו להדמות לאומה החיה לא יכלו אל יותר מן הדמיון הנראה. / השבחות והמועדים מהגדול
 שבסבות בהשאיר תארנו והדרנו; כי האומות היו מחלקות אותנו ולקחות אותנו לעבדים והיו
 משימים אותנו עוד אנשי מלחמה לולא אלה העתים שהם מאת האלהים ומעלות חזקות כמו זכר
 מעשה בראשית, זכר ליציאת מצרים, זכר למתן תורה; / (והנכרים) האומרים אך דבר לשון לדמות
 נט ימיהם ליום קדשי, ידמו עדים לעדיים והמתים אל החיים. / המילה אות ברית להבדק באברהם ובזרעו
 הענין האלהי; וזולתנו טרח (גם במצוה זו) להדמות אלינו, ועלה בידו הצער מבלי ההנאה אשר
 ס ימצאנה מי שהוא חושב בסבה אשר בעבורה הוא סובל הצער הזה. / יש לנו (איפוא) התחברות בענין
 ההוא האלהי בתורות (הללו) אשר שמם ברית בינינו ובינו, מלבד ברית אבות וברית התורה עם
 הגמול והעונש התלויים בה; ואין אנחנו במעלת המת, אך אנחנו במעלת החולה הנשחף שנתיאשו
 סא מרפואתו כל הרופאים והוא מקוה רפואה מצד המופת ושנוי המנהג. / (רק) השכינה הנראית עין
 בעין היא אשר נעדרה; כי איננה נגלית כי אם לגביא או להמון נרצה במקום המיוחד; אך השכינה
 הנסתרת הרוחנית היא עם כל ישראל אורחי ועם כל בעל דת האמתית, זך המעשים, טהור הלב,
 סב, נפשו ברה לאלהי ישראל. / (אמנם) מקום חרפתנו הוא שאנחנו סובלים הגלות מבלי תולדה; / אלו
 היה רובנו מקבל הדלות כניעה לאלהים ובעבור תורתו, לא היה מניחנו הענין האלהי כל הזמן
 הארוך הזה. אבל יש שכר לרוב מפני שהוא נושא עול הגלות; כי אלו היה רוצה, היה חבר לנוגש
 סד אותו במלה שיאמר בלי טרח. / ואין (אמנם) דבורנו 'המחזיר שכינתו לציון' אלא כצפוף הזרזיר
 (זה עכשו; אבל) / ירושלם אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף עד שיחוננו אבניה
 סה, וצפורה. / (וזאת תהיה גאולתנו; כי) אנחנו כשימצא פגע את לבנו, אשר הוא בית מקדשנו, אבדנו
 סו וכאשר ירפא, נרפא. / (ואז יכירו גם הגויים בערכנו ובכבודנו כי) יש לאלהים בנו סוד וחכמה
 כהחכמה בגרגיר הזרע אשר יפול בארץ, והוא משתנה ומתחלף בנראה אל הארץ ואל המים ואל
 הובל; והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה עד שתדיק
 היסודות ותשיבם אל דמות עצמה ותדחה קליפותיה ועליה וזולת זה עד אשר יודרך הלב ויהיה ראוי
 לחול בו הענין האלהי וצורת הזרע הראשון. וכן תורת משה כל אשר בא אחריה ישתנה אליה
 באמת ענינו, ואם הוא בנראה דוחה אותו. ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המצוה אשר
 הוא הפרי, וישובו כלם פריו כאשר יודו לו וישוב העץ אחד, ואז יפארו ויוקירו השורש אשר היו
 מבזים אותו.

נג: I 12 (והשוה 4). – נב: II 68 (השוה 65). – נב: IV 24 וכו'. – נה: IV 11. – נו: II 29 וכו'. –
 נז: III 10, שם הוא מאריך על הענין. שמתי את הגוף הראשון במקום השני. וע' על לג. – נח: דיואן 3 IV. –
 נט: כזורי 7 III וכו'; ושמתי את הגוף הראשון במקום השני. – ס: II 34. – סא: V 23. – סב: IV 23, שם
 הוא מאריך על הענין. – סג: I 115. – סד: II 24. – סה: V 27. – סו: II 32. – סז: IV 23.

ב.

הצענו לפני הקורא רק לקט קטעים היסטוריים של ריה"ל; ואם נתקבלה לכאורה תמונה אחידה של המהלך ההיסטורי, אין זאת אלא עקב השמטת הפרקים הבלתי-היסטוריים וצירופם של הקטעים בסדר כרונולוגי. אכן, כמה מהערותיו של ריה"ל מעלות את הקושי, שאמנם האמין בחוקים אחידים המתנים את התהליך ההיסטורי, עד כמה שהתעניין בו, וכי נתן דעתו על חקירתם. הקורא יחכה איפוא, שנעמוד על פילוסופית-ההיסטוריה של ריה"ל ואחרי כן נוסיף אולי הערות על דרכו המתודית. ברם, אנו מוכרחים להפוך את הסדר ולבאר קודם כל את המתודה שלו, מפני שהיא אופינית למדי ומתנה את שיטתנו אנו בהבהרת התמונה ההיסטורית שהיתה לנו עינינו.

מבחינה מתודית יש לבאר קודם כל את יחסו למקורות הסמכותיים של היהדות. הדעת נותנת שריה"ל, המגן על המסורת מפני הפילוסופים, הקראים והדתות המאוחרות, החושד במחשבה העצמאית ובהתפלספות הגודרת בפני הדת, — יישען גם בתפיסת-ההיסטוריה שלו הן על התנ"ך הן על האגדה. והנה אין הדבר כן. הוא לקח, כמובן, מכתבי-הקדש ומן התלמוד את העובדות של תקופותיהם, וגם את תיאור "אחרית הימים", מבלי שום בקורת, אבל באגדות כמעט שלא התחשב כלל. אמנם אין בכך משום "כפירה", כמובן, שהרי ההתנגדות "לדרשות" כבר התחילה כידוע בתקופת המשנה; אעפ"כ יש להדגיש את הניגוד שבינו ובין הרמב"ם, שלא ראה אף הוא את האגדה כסמכותית, ובכל זאת הסתמך עליה בכל מקום שהיה אפשר, ובמקרה שנטה ממנה נימק את דעתו. מן הראוי איפוא להבין את הערות המפרשים הקדומים שקימטו את מצחם על דרכו של ריה"ל לפסוח על האגדה לגמרי³. דוקא המקומות בהם מתקרב ריה"ל לכאורה לאגדה מראים את עצמאותו. הוא עצמו מצטט את האגדה (סי' י"ב 4) אשר לפיה נצטוו אברהם לצאת "מאצטגנינות שלו", ואברהם הוזהר בזה מן האסטרולוגיה שמסקנותיה סותרות את האמונה הנכונה; לדעת ריה"ל עבר אברהם מהכרת-האל המדעית אל הישירה השלמה ממנה! בסי' ה' הוא אומר כי על ארץ ישראל "נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין". מובן שהוא רומז בדברים אלה אל האגדה⁵ האומרת "זה אומר: בתחומי בה"מ נבנה וזה אומר בתחומי"; אולם באותה אגדה אין הויכוח מבוסס על כך שהשיבה בארץ ישראל משמשת סימן למעלה הנבואית! ריה"ל נטל איפוא רשות לעצמו לפרש וגם להשלים את סיפור התנ"ך בהתאם לדעותיו האופייניות (על שתי דרכי ההכרה הדתית ועל הקשר ההכרחי שבין א"י לנבואה); אם מצא אגדות מתאימות לפירוש, לא ציטט אותן בפירוש אלא פעם אחת; אנו לא — הלך לדרכו. באמרו, למשל, כי גם יצחק וישמעאל נחלקו על א"י, דרש את הפסוק "כי לא יירש בן-האמה הזאת" בניגוד לפירושים הידועים לנו⁶ — על יסוד תפיסתו הכללית, כאשור יתבאר להלן.

(1) על מקורותיו לתיאור הדתות המאוחרות, אין בדינו להחליט.

(2) זה יוצא ממאמרו של בארון, 12.

(3) השוה "קול יהודה" על כוזרי 32 II, 97, 100, 115 I. — דומה לגישתו של ריה"ל אל האגדה היא גישת סעדיה גאון; עמ"ש בספר "רב סעדיה גאון", שהופיע בעריכת פישמן, תש"ג, עמ' ריב.

(4) כך הגנו מצטטים את סימני ילקוטנו. האגדה נמצאת שבת קנ"ו ע"א ועוד; אין מן הנמנע כי מעיקרא דרשו כן את יציאת אברהם מאור כשדים, כל' מארץ האסטרולוגים; השוה פילון "על אברהם" 71 וכו', שפירשו דומה במדת מה לזה של ריה"ל.

(5) ב"ר כב, ז; אפטוביצר, קין והבל 18 וכו', 126; גם הוא וגם קאסל הדגישו רק את הצד השוה שוין האגדה הזאת ובין הכוזרי. דעת ריה"ל כי אדה"ר ובניו ישבו בא"י, אמנם מתאימה לזו של האגדה (אפסוב. 11) ושל ח"י (קאסל עמ' 120, הערה 3).

(6) רחוק לשער שהיו בידו מדרשים נוספים, מאחר שנשאר בדינו חומר רב כל כך הן על פרשת העגדה

אם עצמאותו של ריה"ל ניכרת בברירת החומר — מה גם ברעיונותיו! — הצמיחים להסברת המהלך ההיסטורי המצויים בספרות המסורתית, לא העלו שום פרי במשנתו. לא רק על ארבע מלכיות עבר בשתיקה, אלא גם את תורת החטא הקדמון לא הזכיר, אפילו בצירוף הנצרות. אצ"ל שלא נמצא אצלו שום רמז לתורת "השיטות", כלו' המחזורים, של ס' אצ"ה 7: התהליך ההיסטורי אינו אלא מחזור אחד, וקורות עם ישראל "כאופן בתוך האופן"; האנושות וישראל בכללה, ירדה ממדרגת השלמות שבגן עדן, אך היא עתידה לחזור לאושרה הקדמון בימות המשיח. הדגשת השויון שבין תחילתו וסופו של התהליך הזה (ס' 23 = IV) מזכירה כמובן רעיונות מסורתיים⁸, אך לא מהם נבעה כי אם מהשקפת הטבע: האנושות (ועם ישראל בכללה) ירדה לכאורה לשחת בהתפתחותה הפנימית, אבל מתחדשת — כאותו גרגיר הנראה כנשחת, המוציא במשך הזמן זרע בדומה לו. ריה"ל מסביר איפוא את התהליך ההיסטורי הסברה פיסיולוגית, כשם שעשו פילוסופים רבים, מן הסטואיים ועד שפנגלר; ואף על פי שאינו שם את האנאלוגיה בין ההתרחשות ההיסטורית והביאולוגית ראש-פנה בתפיסתו, אלא רק רומז עליה, הרי ההקבלות השכיחות למדי שבין התפתחות ה"תמצית" (ה"סגולה" בתרגום אבן תבון) והצמח מדגישות את האופי הביאולוגי של תפיסתו ההיסטורית ומעידים עליה שאינה שאולה מן המסורת, אלא טבועה בחותמו האישי של הפילוסוף-הרופא⁹.

אולם מאידך: אם כי תורת ההיסטוריה של ריה"ל היא פרי רוחו (ומפני כך הרי היא ראויה לתשומת לב מיוחדת) אין למנותו בין פילוסופי ההיסטוריה, שהרי אין הוא מתעניין במישרים אלא בהדרכת הפרט. אמנם תפקיד זה דורש להכיר את אופיו של עמנו ויתרוננו, וזה ניתן רק ע"י גילוי סודו ההיסטורי והבהרת היחס שבינו ובין אלה"ע. מפני שהדבר כן ועד כמה שהוא כן, מתעניין ריה"ל בשאלות ההיסטוריה ובפתרונן, אולם רחוק הוא מאד מלראות את הסברת התהליך ההיסטורי כנושא מדעי בעל ערך עצמי וכפרובלימה אחידה שכל השאלות שבפרט נובעות ממנה ונפתרות כולן על יסוד פתרונה האחד. לא רק תאור העובדות ניתן ע"י ריה"ל אך פסיכולוגי, אלא גם הסברותיו אינן אלא הערות בודדות, זעיר פה זעיר שם. מכאן קושי מתודי לגבי המתאר את גישתו. כל הוגה-ידעות הנאבק עם איזו שהיא פרובלימה מקיפה "פנים אל פנים", אם ניתן לומר כן, ישתדל קודם כל להשוות את הפתרונות הסותרים לכאורה זה את זה, שהעובדות השונות עלולות להולידם, ולפשר ביניהם; ובתשובותיו לשאלות

והן על יתרונה של א"י. אבל מענין, כי גם הזהר (בראשית ק"ח ע"ב) לא הסתפק בפשט הפסוק הנ"ל (שאין ריה"ל מזכירו בפירושו) אלא כותב: "לא יהא ליה עם ברי חולקא, לא בעלמא דין לא בעלמא דאחי". — אף דעת חז"ל על הנסים שריה"ל מזכיר אותה III 73 בסוף היא לא שזה לגמרי לדעתו הוא, כפי שנראה עור.

(7) דומה מאד לדעה זו היא תורת אוגוסטינוס, ויש לשער שריה"ל ידע אותה בעקיפין. על רישומיה הראשונים של תורת המחזורים השוה Hempel, Altes Testament und Geschichte 36; על היוונים: Teggart, Theory of History 41.

(8) כגון יחזקאל לו, לה "הארץ הנשמה כגן עדן"; ב"ר ג, ו על האור הקדמון הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא, ועוד.
(9) החוקרים לא שאלו עדיין, כמה ספרים פילוסופיים יווניים קרא ריה"ל בתרגומם. שני הציטטים הפילוסופיים מתוך כתבי אפלטון IV 27; III 19 אינם נכונים; נכון הציטט המדעני IV 25. הציטט מתוך אריסטו I 73 הוא מעורבב משני מקומות: Phys. II 1.3; De caelo I 4 בסוף (או מקומות דומים); ספר אריסטו על "תועלת מיני החיים" הנזכר V 8 לא נמצא לאמתו של דבר (ע' בהערת קאסל). נראה שלא מילא כריסו בפילוסופיה היוונית באותה מדה שרוב חבריו נזקקו לה, אלא הסתמך קודם כל על הערביים ועל גאלינוס שהיה ידוע לכל רופא. אם כי עמדתו הבקורתית כלפי אריסטו יסודה קודם כל בנימוקים דתיים, הרי לא שח נגד הזרם כר"ח קרשקש, אלא הגישה האקלקטית של גאלינוס היא שסללה לפניו את הדרך במדה מסוימת. את השפעת גאלינוס על פרטי הסברתו של ריה"ל נברר בהמשך דברינו.

שבפרט ישווה לנגד עיניו את המאמר האריסטוטלי האומר ש"הכלל קודם לפרט", כל' ניסוחן יוצא מתוך הגישה הכללית, ומאד ייזהר בדבריו כדי להימנע מניסוחים חד-צדדיים שאינם מתאימים לכללות עמדתו. כן הדבר, למשל, בתשובות שנתנו הפילוסופים לשאלת "ההגשמה". אם נמצאו כאן סתירות, הרי יסודן בקושי הענין (ולאו דוקא בניגוד שבין תרבות ישראל ויוון כפי שנברר במקום אחר). לא כן, דרך משל, בשאלה הקלה יותר על היחס שבין אהבת האל והכרתו; עליה השיב הרמב"ם, הסיסטמטיקן הגדול; תשובות סותרות זא"ו¹⁰, מפני שלא ניסח אותה בבירור ולא טרח למצוא לה פתרון אחיד (כדרך שעשה ר"ח קרשקש). דוקא במקרים כאלה נראים במדת מה דבריהם של קנט¹¹ ושל שליירמכר¹². האומרים ש"ע"י השוואת הדעות שהמחבר חיווה על ענינו, נבין אותו יותר מאשר הוא הבין את עצמו". שיטה זו יש לקרוא סינאופטית, כל' דרך של איחוד הראות. הדבר דומה למעשה הצלמים העושים שני צילומים מאיש אחד, צילום אחד לכל עין; משנסתכל בשני הצילומים יחד נקבל, ע"י איחוד שתי התמונות החדצדדיות, תמונה פלסטית של האיש המצולם. אמנם הסכנות הכרוכות במתודה זו גלויות הן למדי — מורה עליהן כבר השם סינאופטי, אשר בו מכנים את שלשת האוואנגליונים שפישרו בין סיפוריהם השונים לאו דוקא בדרך מדעית! — אף על פי כן עשויה שיטה זו לגלות את מלוא מחשבותיהם של המחברים וגם את נימוקיהם. בשיטה זו נשתמש גם לשם בירור תפיסת ההיסטוריה של ריה"ל¹³. אין ספק שספר הכוזרי לא ניסח את תפיסתו ניסוח מספיק לגמרי, שהרי אינו נזקק לשאלות קרובות מאד. הוא משבח, דרך משל, את שלמותו של אדה"ר מבלי להזכיר כלל את עונו¹⁴; הוא אומר (סי' ל"ו) שלא ירדה "אש מן השמים" על אוה"ע, אע"פ שמהפכת סדום ועמורה היתה לפי סיפור התנ"ך ע"י "אש מן השמים" (בראשית יט, כד); הוא מצמצם את הנבואה בישראל ובאבותיו (סי' כד ועוד), ואינו מתאמץ, כדרך חבריו¹⁴, לפרש את נבואת בלעם ואת הערכתו ע"י חז"ל. אין לתמוה איפוא, כי נמצאו אצלו לא פעם משפטים הסותרים זא"ו, ולהלן עוד נעמוד על הסתירות וגם נפרש את סיבותיהן. אהבתנו לריה"ל¹⁵, אם כי עזה היא, אינה צריכה להביאנו לידי התעלמות מן הליקויים שבמשנתו, הקורא הרוצה להסתפק בהכרת הקשיים והסתירות, הרשות בידו, אולם לדעתנו הרי זו מחובתו של המפרש לעיין בשאלה, אם כל אותם הליקויים יסודם בחסרון עיקרי שבתפיסתו או בניסוח בלבד, ואם לא יפחתו וילכו, בה במידה שנסיק את כל המסקנות מהנחות המחבר. רק בדרך זו תתבאר לנו מקוריותו של המחבר וערך פעולתו המדעית.

Ernst Hoffmann, Die Liebe zu Gott bei Moses ben Maimon, 1937. (10)

Kritik der reinen Vernunft = Werke III 256 Cassirer. (11) ממנו לקחנו את הציטאט הבא. על

כל השאלה המתורית הזאת נאריך במקום אחר.

Dilthey, Gesammelte Schriften V 331 (12)

יש להדגיש דוקא את הניגוד שבינו ובין ר' אברהם בר חייה, מגלת המגלה 73.9, מפני שלא נמצא

עוד הוגה דעות שהשפיע במדה כזו על תפיסתו ההיסטורית של ריה"ל.

Jacob Guttman, Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud 179. למשל (14)

Leo Strauss, Proceedings Amer. Acad. 1943, 72⁶. סבור אמנם, כי כל הסתירות המצויות "בכוזרי", יסודן

בשיקול דעת מדוקדק. מה מאד הייתי רוצה להסכים לכך, אולם "חביב ריה"ל, חביבה ממנו האמת! גם סברתו

(53,17) כי דעות החבר לא כולן הולמות את דעות המחבר אינה מתקבלת על דעתי ולפיכך אין להשתמש לדעתי

באפשרות כזאת כדי ליישב על ידה את הסתירות. ידידי ד. צ. בנעט אישר לי את הרושם שקיבלתי ביחוד

בקראי פרק I 97, דהיינו שריה"ל אולי לא הצליח לשכלל כל צרכו את ספרו לפני נסעתו; אני תקוה כי

בנעט יאריך בענין זה. אם הדבר כן אין לתמוה כי נמצאו שם ליקויים בניסוח, שאין פירושם ליקויים בתפיסה!

[אף בובר קיבל את הרושם הזה מחתימת הספר].

ג.

הדברים אמורים דוקא בשאלה המרכזית העומדת בפני כל פתרון דתי של ההיסטוריה: פעולת האל על עולמו. כשנברר את התשובה שהשיב עליה ריה"ל, תתבאר ממילא גם תפיסת ההיסטוריה שלו.

במקומות שבהם מייחד ריה"ל את הדיבור על שאלה זו, הרי הוא מצמצם כנראה את השגחת האל אך ורק בעולם "התמציתי"¹⁵, עולם עמנו ואבותינו. העולם הגדול, "נעזב אל הטבע והמקרה", ואין גורלו תלוי בהתנהגות בניו (סי' ל"ה, לו), רק עולם התמצית נדון על פי מעשיו (סי' ל"ג, ל"ח), ו"חידושי האל", ביחוד הנסים (והנבואה בכלל) נראו כולם או רובם (סי' לו) רק בתוך השטח הזה. כך מפשר ריה"ל לכאורה בין השקפת התנ"ך התיאולוגית והשקפת המדע ה"סיבתית": הראשונה מוצאת לה סימוכין בסיפורי התנ"ך וגם בהתמדת קיומו של עם ישראל בקרב מתנגדיו ומבקשי נפשו החזקים ממנו בהרבה; אבל מלחמות התקופה וההישגים המתחלפים של "אדם וישמעאל" עשויים היו לסייע לאותה הגישה המוותרת על הסברה טיפולוגית ומוסרית. ואכן אילו היה זה דברו האחרון של ריה"ל, היה נמצא פוסח על שתי הסעיפים. תשובה כזו אינה מספיקה לא לדרישות המדע ולא לאלה של הדת. שהרי שתיהן דורשות הסברה אחידה של כל תופעות ההיסטוריה. וכן סותרת תשובה זו בפירוש את העמדה המסורתית של היהדות: השופט כל הארץ, כלום לא יעשה משפט אלא בתוך חוג אחד של בריותיו שהוא אמנם חשוב, אבל מצומצם למדי?

והנה כשנשים את לבנו למקומות אחרים, בהם מדבר ריה"ל על ענין זה "לא בפירוש אלא מכללא", נמצא שהוא מחליש את הניגוד הזה משלוש בחינות:

(א) גם בתוך העולם הרביעי, הוא עולם האנושות, ואפילו למטה ממנו¹⁶, שולטת במידה מסוימת ההשגחה האלהית, לא "הטבע והמקרה" בלבד. ומאידך: גם עולם התמצית, באשר הוא תמצית, כפוף בבחינת מה להכרח הסיבתי המגביל את צורת הווייתו.

(ב) הפעולות שהן "למעלה מן הטבע", עולות בהדרגה מרישומיהם הניכרים בעולמות התחתונים עד למדרגת העליונה, שרק "תמצית התמצית" זוכה בה.

(ג) והוא העיקר: שתי הפעולות, הטבעית והאלהית, אינן מנוגדות במישורים זו לזו, אלא בשתייהן פועל כוח אחד, ותנאי פעולתו מתאימים אלה לאלה בתוך כל העולמות.

(א) כבר הזכרנו כי ריה"ל, בעמדו על היחס שבין חוקי העולם הרביעי והחמשי, לא דקדק בלשונו. בהדגישו את יתרונו של עם ישראל, הוא כופר לגמרי ברישומי ההשגחה האלהית בחיי אוה"ע (סי' ל"ה, לו); ואילו בסוף הספר, כשהוא מבדיל בין שלושת מיני המעשים האלהיים, הטבעיים והמקוריים (20 V), הוא מגביל את דברו הגבילה כפולה ואומר "ראה, כי החדושים האלהיים לא נראו על הרוב כי אם בארץ מיוחדת ובעם מיוחד" (סי' לו)¹⁷. אין ספק כי הניסוח האחרון הוא נכון, שהרי בהמשך הענין הוא אומר, כי "בני ישראל היו טענה בכל אומה על האפיקורסים (שהורו) כי כל הדברים הם נופלים במקרה". יש איפוא מחלוקת בין אסכולה זו, שגם תלמידי אריסטו מסכימים עמה בעיקר¹⁸, ובין בני כל הדתות—

(15) את התרגום הנכון הזה של מלת *صفوة* מצא אחד העם, "על פרשת דרכים" 67 II. מלת "סגולה" בה השתמש אבן תיבון אין לראותה, לאמתו של דבר, כתרגום מושגו של ריה"ל, אלא כפשרה בין אמונתו ביתרון הטבעי של כת מסוימת ובין העיקר המסורתי, האומר כי עמדתם היוצאת מן הכלל של עמנו ואבותינו יסודה ברצון האל שבחר בעבדיו; ועמ"ש ב"כנסת" תש"ב, 270,1.

(16) על חמשת העולמות השהו כוזרי I 31 וכו'; עוד נאריך בענין זה.

(17) אל חננים שנעשו בא"י. אך לא לעם ישראל אלא בסודם, נחזור עוד.

(18) "האלהים אינו יודע אותך" I 1; הוא לא יועילנו ולא יקנו" לפי דעתם IV 3 בהתחלה.

אולי אפילו הדת הפאגאנית¹⁹ — המודים בהשגחה; וחלילה לריה"ל מהודות דרך כלל לאפיקורוס ולהוציא מן הכלל אך ורק את קורות אנשי התמצית. לא בנוגע ל"עוה"ב בלבד "אין אנו שוללים משום אדם את גמול מעשיו" (I 111); הוא הדין לאמתו של דבר גם בעוה"ז: הגשם יורד על כל הארצות לפי זכות יושביהם (סי' לד). נשאר בין קורות התמצית לבין אלה של שאר האנושות רק הבדל כפול: (א) מעם ישראל נפרע האל תיכף ומיד ואילו מן הנכרים אך לאחר שמתמלאים חטאיהם (סי' לג); (ב) דוקא מפני כך יקשה באופן יחסי למצוא בקורותיהם את אצבע אלהים באותה בהירות כאשר בקורותינו²⁰. הגמול והעונש שבהיסטוריה הכללית מוטלים איפוא בספק ומסורים "לעבות המאמינים בלבד" (20 V בסוף). מכאן יש ללמוד על הערך המיוחד של קורות עמנו: הנסים שהן מעידות עליהם (וגם הנוצרים I 4 מדגישים את כוח-ההוכחה שלהם) מאשרים את עמדת "המאמינים הללו", והפרט של קורות עם ישראל יצא ללמד על הכלל של תולדות האנושות. לא זו בלבד שהמקרים המדומים מתבררים כפעולות מכוונות שיצאו מרצון האל, אלא אפילו מה שסותר לדעת הכופרים את השגחתו, יש ליישב על יסוד העובדות המעידות על דרכיו: "מי שנתברר אצלו צדק הבורא ושחכמתו כוללת, איננו מביט למה שהוא נראה בעולם מן העוול" (III 43)²¹. אין כאן משום "קרבת השכל" או אפילו משום העלמת העין מן העובדות הקשות, אלא השקפה אשר לפיה רשאת האמונה המבוססת על פעולת השכל, על העיון בנסים, לדחות את ההסברות המתנגדות ליסודותיה. הדברים אמורים בעולם הרביעי, עולם האנושות, אבל גם בשלישי, עולם בעלי-החיים²², אלא שיש כאן לפני ריה"ל שלוש דרכי ההסברה (לא שתיים בלבד): התיאיסטית, הפאנתאיסטית והמיכניסטית, האומרת שהכל מקרה. בגישתו לפאנתאיזם מצויה אותה הסתירה שמצאנו בהסברת ההיסטוריה. I 20 הוא דוחה את המופת הטליאולוגי ע"י הקבלתו הידועה: מה שאני שומע על ארץ הודו ותיקונה, אינו מוכיח את חכמת מלכה, כי "אני מסופק אם צדק אנשי הודו מעצמם (כלל) אם הטבע עצמו עשוי לפעול מאלי פועלות תכליתיות) או צדקתם מחמת מלכם"; ואילו I 69 הוא דוחה את זיהוי האל עם הטבע כדברי הבאי ו"כשיתוף"²³. אכן כאן הוא עצמו נותן בידינו את מפתח הסתירה באומרו כי יש לכנות את מלך הודו קודם כל בתארים אשר התבררו אצלנו "ולחבר אליהם" את אלה שהיו מוטלים בספק²⁴, פי': מאחר שהכרתי את האל האישי, מתוך הנסים שנעשו ביציאת מצרים (I 25), רשאי וחייב אני

(19) לפי IV 15 ידעו המצרים אמנם לא את ד', אבל — את האלהים, "כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר"; ואע"פ שריה"ל לא פירש שם את ההבדל בין שני מיני הדת, יש להניח כי הוא ידע שאפילו עובדי האלילים חודו בפעולת אלהים; הלא בכמה מקומות (כגון I 79) הוא מורה כי גם "המומרים" השתדלו להוריד אלינו את השפעת האל; רק הפילוסופים, במובן הרחב של המלה, תעו לפי דעתו מן הדרך.
(20) לפי I 8 אין דעתנו נוחה להודות שיש לאל "חברה" עם בשר ודם אלא על יסוד מופתים נאמנים וע' להלן עמ' 159 וכו'.

(21) כן דרשו חז"ל לדעת Glatzer, Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten עמ' 35 ועוד על יסוד התקופות שתכניתן מהוורת (planhell) את הסתומות, וההווה בכלל.
(22) מוכרחים אנחנו להיוקק כאן אל פילוסופית-הטבע של ריה"ל, היות והסברת-ההיסטוריה אין להבינה אלא על יסוד האנאלוגיה המצטיירת תמיד לנגד עיניו.

(23) המלך משתמש במלת שיתוף (مشاركة) כאילו מחוץ ידיעה שהיא נותנת טעם לגנאי! על המקומות בהם משתף אריסטו את האל ואת הטבע, השווה Diesendruck, HUCA V 524. אבל גם גאלינוס בספרו על תועלת האברים (כוורי 8 V), אינו מבדיל בין "מעשה הטבע" (עמ' 353 XVII¹) ואלה של "הארדיכל החכם" (עמ' 360).

(24) השווה V 20 "אין טענה (נגד הכרת אצבע האלהים בהיסטוריה) פוסקת".

לניחוס לו, ולא לכוח בלתי-אנושי, את מעשי החכמה (I 77) הנראים בתוך הטבע. האינטרס הכפול להבהיר הן את יתרונה של דעת-האל המסורתית על הפילוסופית והן את יתרונה של הסברת-הטבע התיאטטית על הפאנתאיסטית הניעו לניסוחים חדודים, המאפיינים על עמדתו, שהיא לאמתו של דבר אחידה לגמרי. וגם הפרינציפ המתודי, האומר שיש להסביר את הנראה כמקרי על יסוד רישומי התכנית והכוונה העליונה שהובררו לנו – גם הוא נמצא בהסברת העולם השלישי, אמנם אגב דחית המיכניזם, ולא הפאנתאיזם. בהשיבו על השאלה של יסורי בעלי החיים, בה התלבטו כידוע הפילוסופים הערביים והיהודים²⁵, הוא מדגיש, בעקבות גאלינוס, כי דוקא האיברים מורים על חכמת הבורא²⁶; "ואלו היה צידת הצבועים לארנבת וצידת העכביש לזבוב במקרה, הייתי אומר בטענת מקרה, אך אני רואה החכם שהוא המנהיג הצדיק²⁷, הוא אשר שם כלי הצייד לאריה". ושם יש לראיתו אפילו עוקץ מיוחד: החכמה הניכרת לא בשטחים אחרים אלא דוקא במקום הטענה, עלולה לדעתו לבטל את תשובת המיכניסטים.

ומאידך: כשם שרישומי ההשגחה נראים אף בעולם הרביעי והשלישי, כן יש להכיר בהכרח הסיבתי אף בעולם החמישי. לא זו בלבד, שגם על הנביאים פועלות "הסיבות הטבעיות והמקריות" (V 20, עמ' 296) באשר הם בני אדם, אלא השפעתן המגבילה והמתנה ניכרת גם בתופעותיו האופיניות.

אדם הראשון היה שלם בהכרח, היות ולא השפיעו עליו כוחות ההשחתה, לא מצד הוריו ולא מצד סביבתו (סי' יא). מכלל לאו אתה שומע הן: ריה"ל מאמין ב"כוחות השחתה" מבלי לדון בסיבתם; הוא מסכים לגישה הפסימיסטית שהשפיעה כבר על פילון ומצאה את ניסוחה המדעי בתוך הניאוראפלאטוניזם, האומרת: אחרון אחרון פחות-ערך²⁸. ביחוד תש כוחנו (למרות היותנו עם התמצית!) בגלות, אף מבחינה תרבותית ודתית (סי' נב וכו'); ואם לא אבדנו כליל, יש לראות את הסיבה לכך לא רק ברצון האל, המעלה אותנו למעלה מן ההכרח הסיבתי, אלא גם באמצעים הנכונים שנקט בהם כדי לשמור עלינו²⁹.

הבדל התחומים שבין העולם החמשי לתחתונים אינו איפוא מוחלט כפי שנאמר אולי מעיקרא. הן התכליתיות הן הסיבתיות, אם מותר לומר כן, שולטות בכולם, אם גם במידות שונות.

(25) די לרמזו אל מו"נ 17 III, דעה ג וד.

(26) האברים שניתנו לבעלי-החיים, ביחוד לטורפים, מתאימים לתכונת נפשם: כוורי 11 III עמ' 151;

10 V בסוף; גאלינוס שם I 1.2.

(27) "הטבע מודיע את צדקו, אין קול ואין רעש, ע"י מעשיו", גאלינוס VI 20 בסוף.

(28) שלוש הדתות התנכיות לא הושפעו בודאי בתארים את אדה"ר כאיש שלם מן המקרא בלבד, הרואה אותו אמנם כחכם וממציא הלשון, אבל כאיש מוכן למרות, אלא גם מתאורים זרים. מקצתם גנוסטיים: מתוך הספרות העצומה יש לרשום כאן רק את מאמרו של Schaefer, ZDMG 1925, 201 ff. וזה של אלטמן בס' היובל לכבוד הרב הראשי הרץ (שלא בא לידי עדיין); מקצתם רציונליים: עמ"ש בספרי על פוסידוניוס I 89 וכו'. שרשם היא האמונה, שמצאה את חסידיה בקיניים (Cynics) וברוסו שאמרו כי הכל שלם כשהוא יוצא מידי הטבע, והולך ונשחת ע"י האדם. אמנם נמצאה אפילו דעה האומרת, כי "קדמון קדמון חביב" גם בעולם חוץ מן האדם: "פוסידוניוס" 90.1; פילון, על בריאת העולם, 140; ושם רמז המתרגם הגרמני בצדק אל תורת פלוטינוס (צלר 2,558 III); ועי' Ginzberg, Legends of the Jews V 21 על המדרש. ריה"ל מושפע לא במישרין מן הגנוסטים כי אם מתלמידיה הערביים בנוגע לשלמות הנבואית של אדה"ר; ועי' להלן.

(29) III 10 בהתחלה; ועי' על השאלה, אם האלהים זקוק לאמצעים מטוימים כדי להשיג את מטרותיו;

מו"נ 32 III.

(ב) 30 מכאן יש לשער, כי ההבדל הכמותי הזה אינו בא במפתיע אלא בהדרגה מסוימת. וכן הדבר באמת. כי בתוך כל חמשת "העולמות" יש "פרידה (כל'ו) הדרגה) ברב ומעט אין אין לה תכלית" (I 39), וביחוד בתוך העולם הרביעי "יש איש שנשלמו סיבותיו ובא שלם ואיש שחסרו סיבותיו ובא חסר, ככּושי אשר לא הוכן ליותר מקבול צורת האדם והדבור בתכלית החסרון³¹, והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם המעלות המדיות והמדעיות והמעשיות ולא חסר מאומה מן השלמות"³². הבדלים כאלה ואפילו גדולים מהם נמצאו גם בתוך העולם החמישי והם משפיעים על הפעולות האלהיות שנתגלו בתוכו.

בנוגע לפעולות הללו "יש להכיר עם מעם ואיש מאיש וזמן מזמן ומקום ממקום"³³, כל'ו יש להבדיל בין התמצית (עם ישראל ואבותיו) ובין שאר בני אדם, בין אותו הזמן שבו אפשר היה לקיים את כל המצוות ובין זמן הגלות, בין ארץ ישראל ובין שאר הארצות³⁴, אבל כל ההבדלים הללו יש בהם יחסיות מסוימת.

נתחיל באחרון. אמנם ארץ ישראל (הכוללת גם את מדבר סיני)³⁵ עולה על כל הארצות. מכאן מגיע ריה"ל להסברה מקורית למדי של סיפורי התנ"ך. האל "העתיק ונטע" את בני התמצית "באדמה הראויה לה" (II 50); זאת היתה איפוא כוונת האל בצוותו את אברהם לצאת מאור כשדים והוא הרחיק את כל אחיו של יצחק מן הארץ (סי' יג), מפני שלא היו ראויים לה. במובן זה פירש איפוא ריה"ל את הפסוק "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק"³⁶; ומאותו הטעם ניתנה ארץ שעיר לבני עשו³⁷. הגירושים הללו הם איפוא התחלות לגלותנו אנו, שהיא אמנם זמנית בלבד! וגם בריחת יונה הנביא מתבאר על יסוד זה (II 14). אבל הניגוד בין ארץ ישראל ושאר הארצות הומתק ע"י כך שיש שמץ של קדושה לכל ארצות המזרח, וביחוד למצרים שגם שם נעשו נסים³⁸, בעוד שארץ בני יפת, ארץ הצפון, אינה עולה להוציא פרי תרבות שלימה (סי' יא).

גם הניגוד בין המעשים הנרצים (סי' כג), כל'ו מצוות האל הגורמות לשכינה שתשרה עלינו, ובין כל בדיות בני אדם, מוחלט הוא לכאורה. לא עלה על דעת ריה"ל לשמוע את קול האלהים בקול מצפוננו (למרות התועלת היוצאת מנימוסי המוסר³⁹), דוקא ההעזה למצוא בדרך שכלנו את הדרך המובילה אל האלהים היא בבחינת "מרי"⁴⁰. ביחוד אין הנזירות

(30) עי' בחלוקה לעיל עמ' 155.

(31) זאת היא כידוע גם דעת הרמב"ם: עי' במו"נ III 51 על הכת התחתונה.

(32) הדברים הם אמנם דברי הפילוסוף (I 1), ולא של החבר, אך כל הנאומים שבהקדמה נחלקים לשני חלקים, והראשון מתאים גם לדברי המחבר. עמ"ש ב"סיני" תש"א, קכ"ב וכו'. מובן שריה"ל הסתמך בדונו לגנאי את הכושיים וגם (I 61) את אנשי הודו על מקורות ערביים: Ayad, Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns 101; 28, 2.

(33) V 20, עמ' 296.

(34) על שלשת התנאים של התגלות הפעולות האלהיות השווה "כנסת" תש"ב, 270 וכו'.

(35) II 14 מים סוף עד ים פלשתים ומדבר (פארן) עד הנהר.

(36) את הפסוק (בראשית כא, י) אין ריה"ל דורש בפירוש, אבל הוא כותב (II 14) כי גם ישמעאל

נתברך ב"טובה עולמית", כל'ו בנכסי העוה"ז.

(37) יהושע כד, ד.

(38) על יתרונה של ארץ מצרים הוא מדבר בכוזרי I 22 ובשירותיו דיואן II 180 וכו'.

(39) Leo Strauss, The law of reason in the Kuzari, Proceedings Am. Ac. for Jew. Research, 1943, 47 sqq.

(40) כגון 98; I 79.

והסיגופים מועילים כלום⁴¹. אמנם הוא מודה בעל כרחו שבזמן הבית הראשון התחילו בני הנביאים מתקרבים אל האלהים בדרך הדומה לזו של נזירי אוה"ע (סי' מב); והמשנה אם כי לא יצאה מפל הגבורה דוקא, הרי סגנונה מעיד עליה כי לא נתחברה מבלי סייעתא דשמיא⁴²; היא תופסת איפוא מקום בינוני, בין התורה ובין תקנות בני אדם. ואע"פ שדוקא עבודת ביה"מ מועילה להוריד את "אש" האלהים (סי' כו), מכל מקום מספיקות המצוות שאינן תלויות בארץ להשרות עלינו את השכינה הנסתרת (סי' סא).

עוד יותר הודרג היתרון הגזעלי ריה"ע עצמו מדגיש במקום שיצאנו ממנו (V 20). שיש "להכיר עם מעם ואיש מאיש", כלו' לא היחידים בלבד שהיו מאדם הראשון ועד יעקב השתנו מסביבתם, אלא יש הבדלים אישיים, הן בתוך הגויים: מלך כוזר זכה, בניגוד מה לתורת החבר I 115⁴³; לחלומות נבואיים — הן בתוך עם ישראל. כי יתרון התמצית לא ניתן אלא בכוח, ולא בפועל⁴⁴; וכשם שריה"ע מדגיש, כי תרח יצא ממסגרת התמצית (סי' ח), כן אין אהבתו מכסה על פשעי המיעוט שבעם, האשם בחטא העגל (סי' כ), ועל חטאונם של אלה הסובלים את הגלות מבלי הכוונה הנכונה, בעבר ובהווה (סי' מג). אבל גם על הישרים והתמימים שבישראל, המהוים את התמצית סתם (סי' כג וכו'), עולה "תמצית התמצית" (II 44). כלו' הנביאים ובראשם משה רבינו, שתנאי חייו היו משונים משל כל בני תמותה (I 41). שרשות התנאים של התגלות הכוחות האלהיים מודרגים הם איפוא; והדרגה נוספת יוצאת מזה, שיש רבים אשר רק תנאי אחד או שנים נתקיימו בידם: דרך משל, נכרים היושבים בארץ ישראל; ואילו נשאל ריה"ע על אנשי סדום, שבודאי "ירדה עליהם אש מן השמים", בניגוד לדבריו סי' לו, היה אולי משיב, כי כוחה של הארץ גרם לכך. יש גרים מחזיקים במצוות התורה, ולהם "חלק מן הקורבה אל האל" (סי' כט), לא פחות ולא יותר, ויש פושעי ישראל, שאין להם חלק לא בתורה ולא בארץ, אך מפני שגם הם מחזיקים בדת ישראל, נשארו בהם רישומי היתרון התורשתי.

ג) הפעולות "האלהיות" אינן נבדלות, איפוא, מן ה"טבעיות" (V 20) לחלוטין — לא בתחומיהן ולא בגילוייהן, אלא מעברים אטיים מובילים מאלה אל אלה. וגם אין ניגוד מוחלט בענין הסברתן.

"אין הדעת נוחה להודות שיש לבורא חברה עם בשר ודם כי אם במופת שמהפך בו טבע הדברים כדי שיודע כי זה לא יוכל עליו אלא מי שברא הדברים מאין". המלים הללו שריה"ע שם בפי המלך, לפני התחלת הדו-שיח שבינו ובין היהודי (I 8), מדגישות אמנם את

(41) כגון II 50.

(42) ס' מה, וע' I 5, שם הוא מדגיש (בצדק), כי המוסלמים הוכיחו בדרך זו את המוצא העל-טבעי של חקוראן.

(43) Efron, Proceedings Am. Ac. 1941, 31 sq; Wolfson JQR 1942, 349, 20. החבר אומר דרך כלל "כי האזרחים לכדם הם ראויים לנבואה, ווולתם, תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים, אך לא נביאים". העובדה כי רק המלך, לא עוזרו, זכה לחלום נבואי, אין להסבירה בנימוק הזה, לפי דעתי. אבל עמ"ש יוליוס גוטמן בס' היובל לישראל לוי, 348, על הוקרת החסיד שאינה מוגבלת בפירוש הגבלה לאומית וע' גם עמ' 352.

(44) זה יוצא מדבריו V 20, הקדמה רביעית. לדעת גאלינוס (על המוגים, II 646) כל התכונות התורשיות (בכל בעלי-החיים) אינן נתונות אלא בכוח, לא בפועל. מכאן היה לו לריה"ע לזכות אפילו את פושעי ישראל והממורים הגמורים; אבל מזה הוא נרתע ואינו מדבר אלא באלה שנשארו נאמנים לעמם ומאנו להמיר את דתם; עי' סי' סג.

(45) עי' בחלוקה לעיל, עמ' 155.

אופי הנסים, אבל אין פירושן שיש לוותר לגמרי על הסברתם. הלא כבר לפני כן אמר המלך (I 5): "כאשר תתאמת הראיה והנסיון, עד שיאמין בו כל הלב ולא ימצא דרך אחרת להאמין בזולת מה שנתברר אצלו, יתחכם להקשה וינהלה לאט עד שיקרב הרחוק ההוא, כאשר יעשו הטבעיים בכוחות המופלאים אשר הם רואים... שמתחכמים ושמים להם סבות... ולא ידחו את הראות". כן הוא מתאר את הדרישה "לשמור על העובדות הנראות לעינינו"⁴⁶, שחוקרי יוון ובראשם אריסטו, קבעו אותה. הנסים אינם סותרים כלל וכלל את הרעיון, "חליפה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת"⁴⁷; ואם הסברתם קשה ביותר, יש להסביר בדרך מדעית — לא את התופעות המיוחדות (בהסירנו את אופיין הנסי), אבל את העובדה עצמה כי האל הנשגב והנעלה משפיע על העולם הנמוך והנבזה.

להסברה זו יש לפני ריה"ל שתי דרכים: אנאלוגית וסיבתית.

יש ויש, לדעת ריה"ל, אנאלוגיה רחבת-מידות בכל התופעות של ארבעת ה"עולמות" העליונים⁴⁸, ואם אמנם הנס הגמור, המעיד עדות נאמנה על השגחת הבורא כפי I 8, אינו נמצא אלא בתוך עולם התמצית, הרי התחלות-נסים מצויות כבר בתוך העולמות הנמוכים. את דעת ההדיוטות, האומרים "עולם כמנהגו נוהג"⁴⁹, מבלי לראות בכך שום פרובלימה, הוא דוחה בהחלט. יש להכיר ב"נסים שבכל יום עמנו", לא, כדעת חז"ל, מפני שהדברים הללו חשובים ואנחנו חייבים להודות עליהם לא פחות מאשר על הנסים המפורסמים⁵⁰, אלא מפני שאי אפשר למצוא להם סיבה הכרחית. פעולת הקרבנות על חיינו הפנימיים, למשל, התהוות רוח אחרת, נבואית, בתוכנו (סי' כו וכו'), נסית היא בודאי ומצומצמת בתחומי העולם החמשי. אולם גם השראת צורה מסוימת על הצמחים ובעלי-החיים ומה גם סוד ההולדה (III 23; 53) אין לפרשם לגמרי, שהרי הכוח האלהי אינו מתחיל לפעול בעולם התמצית, אלא מתגבר והולך בהדרגת העולמות, ויש דברים היוצאים ממסגרת ההתרחשות המיכנית כבר בעולמות התחתונים.

את האנאלוגיה הזאת מדגיש ריה"ל עוד יותר בדרך אחרת, שהפילוסוף וגם המשורר ניכרים בה. יש מונחים טכניים המורים על העולם החמשי ועל ההבדל שבינו ובין הרביעי, מונחים שהושאלו מן העולמות התחתונים, אבל שושטשו מכבר והיו למטפורות גמורות. את המונחים האלה מפרש ריה"ל במונח האטימולוגי, ז"א על יסוד התהליכים הטבעיים שהם מורים עליהם. הערביים קראו את בני-האדם הדגולים בשם "לב" ⁵¹ — אולי, מפני שכל הנמצא במרכזו של דבר הוא תכליתו⁵²; אבל ריה"ל משווה את ישראל אל הלב מפני שאין בו סרטן ועוד "מפני זכך הרגשות" (סי' לג), ומכאן הוא מפרש את אופי קורותינו, ביחוד את החשת עונשינו. וכן הדבר במלת ⁵³ صفة, המורה על התמצית. מובנה העיקרי של המלה הוא "טוהר, זוך", ואין צורך להבליט את הצד השווה; אבל השורש הזה מורה גם על דברים שקופים

⁴⁶ $\sigma\phi\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, על המחלוקת שבין הרופאים הסומכים על ה"נסיון" ועל העיקרים,

($\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\tau\iota\kappa\iota\acute{o}\iota$, $\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\iota\acute{o}\iota$) 'ע' 26 (Mieli, La science arabe (1938).

⁴⁷ I 67²: בהמשך הענין הוא מדבר על הנסים.

⁴⁸ כנסת תש"ב, 267.

⁴⁹ עבודה זרה נ"ד ע"ב ועוד.

⁵⁰ למשל: קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף (פסחים ק"א, ע"א); כמה נסים עושה הקב"ה עם האדם והוא אינו יודע... ברא הקב"ה מעיו בתוך גרגרתו שהוא מוריד את הפת בשלום (שמות רבא, כד, א); גדול הנס שנעשה לחולה מן הנס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה (נדרים מ"א ע"א).

⁵¹ על המונחים הללו עי' גולדציהר 1905, REJ.

⁵² כדעת רס"ג, אמונות ודעות, מאמר ד בהתחלה.

ולפיכך מורה ריה"ל (סי' כב), אמנם בעקבות הוגי-דעות ערביים⁵³, כי זהו יתרונו של אנשי התמצית, שהם קולטים את האור האלהי יותר משאר בני-אדם, כשם שהפנינים⁵⁴ מקבלים את אור היום יותר מן האבנים (היקרות) ומה גם העצים. וגם את מלת *נמר* (= קליפה), המורה על העולם הנמוך, מפרש הוא בדרך "אורגנית" (סי' ס"ז): כשם שהקנה מוציא ראשונה "קליפות ועלים" ואח"כ את הפרי שהוא גם הזרע, כן יש להבין שקודם כל נולדו הדחות הנמוכות ורק באחרית הימים יפנו כולם אל הדת המשיחית, דת אדם-הראשון, דת ישראל. האנאלוגיה הזאת וההתגברות הנמשכת והולכת של ההשפעה האלהית תתבהר עוד לכשנעניין בהסברה המדעית שריה"ל משתדל לתת לתופעות הללו. יש בנסיגונו זה משום פאראדוקסיה כפולה: הסברת נסים יש בה לכאורה משום סתירה פנימית; וביסוסו יהירותו הלאומית, על סמך המדע הבינלאומי, אף הוא מפליא. אכן, ריה"ל לא הסתפק בזה שקבע, כי מזמן מסוים ואילך הועלתה ארץ ישראל על כל הארצות⁵⁵ ובני ישראל ניפלו מכל הגוים בענין הנבואה⁵⁶, ברצון האל המושל בעולמו, אלא הלך בדרכי גאלינוס רבו, שדרש מחוקר הטבע למצוא את סיבות הענינים⁵⁷. ואמנם מצא בתוך המדע היווני ואצל הוגי-דעות ערביים⁵⁸ ששאבו מן המקור הזה, לא רק את השאלה בלבד, אלא גם חומר חשוב לתשובתה. אמנם לא עלה על דעת היוונים לייחס לעצמם יתרון דתי. דוקא הוגי-הדעות האלה, שהכירו באופי הכשרון הדתי, העריצו והוקירו את חכמי המזרח (והיהודים בתוכם)⁵⁹. אבל הם מצאו נימוקים ליתרון גיאוגרפי-תרבותי לחוד וליתרון דתי לחוד; ובשניהם השתמש ריה"ל, והיו לאחדים בידיו.

את השפעת הארצות על יושביהם הדגיש קודם כל היפוקרטס אביר הרופאים ואסכולתו, וריה"ל רומז (I 1) אל הספר "על האוירים, המימות והמקומות" הנמצא (בטעות) בין כתביו⁶⁰. הספר הזה היה חביב מאד על גאלינוס⁶¹, שהוסיף והעמיק את חקירות קודמיו. גאלינוס הוכיח את השפעת האקלים על הגוף⁶² והקדיש ספר מיוחד להוכחת הדעה האומרת כי "כוחות הנפש חלויות במזגי הגופות"⁶³. מכאן הסביר את העובדה, כי "בין הסקיתים נמצא רק פילוסוף אחד, באתונה רבים"⁶⁴; ועוד יותר הרחיק לכת חוקר יווני בלתי ידוע, שדוקא פילון היהודי העתיק את דבריו מבלי שום הסתייגות: "רק ארץ יוון מולידה בריות הראויות להקרא אדם"⁶⁵.

(53) גולדזיהר שם על *נור מחדי*. (54) אותם הוא מקדים "לאויר ולמים" – ונקל להבין טעמו. (55) ילקוט יחזקאל א' עד שלא נבחרה ארץ-ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה א"י, יצאו כל שאר הארצות (ועי' בכל הפיסקא). את הניגוד שבין דעה זו ועמדת ריה"ל הדגיש ציפרינוביץ בהערות II 14. (56) בבא בתרא ט"ו, ע"ב: "בקש משה שלא תשרה שכינה בעובדי כוכבים ונתן לו, שנ' ונפלינו וכו'". (57) כגון "על המזגים" II 624, בהתאם גמור לעמדה הכללית של המדע היווני, ועי' במאמרו של אלטמן "חורת האקלימים לריה"ל", שהופיע זה עכשו בחוך הקובץ "מלילה", שיצא ע"י Robertson and Wallenstein, Manchester University Press.

(58) אע"פ שריה"ל ידע לא רק את מקורות הנצרות, אלא גם תיאור מדעי של עיקריה (I 4 עשוי להוכיח את זה), הרי מוטל בספק אם גם פילוסופים נוצרים היו ידועים לו.

(59) ע' במאמרי "אנטישמיות" Suppl. V 34, 35, 37. Realencyclopädie d. Altertumswissenschaft.

(60) על זה הארכתי ב"כנסת" תש"ב, 267 וכו'.

(61) את הציטאטים מתוך הספר הזה רושם מילר בהקדמתו ל-*scripta minora* של גאלינוס, כך כ' ב'.

עמ' XLVI וכו'. את גאלינוס מצטט ריה"ל II 8; V 31; IV.

(62) כגון "על המזגים" 627; IV 618. (63) IV 767 וכו'.

(64) בסוף הספר הנ"ל, IV 822 (הסקית הוא אנאכארסיס).

(65) על ההשגחה II 109; על המקורות עי' 81 Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung.

מאידך נמצאו גם הוגי-דעות יווניים שהכירו באנשי-מופת שזכו בקרבת האל, ועל החוקרים האלה מדבר ריה"ל לא ברמיזה אלא בפירוש. "אלו היו רואים פילוסופי יון⁶⁶ את הנביאים בעת נבואתם ומופתיהם, — הוא כותב — היו מודים להם ומבקשים מאופני ההקשה, איך יגיע אדם למדרגה הזאת; וכבר עשו קצתם זה, כל שכן המתפלספים מאנשי התורות" (IV, עמ' 219). קאסל בתרגומו המדויק הוציא את דבריו מידי פשוטם; הוא עבר על התיבה "כל שכן" ותרגם כאילו רק אנשי התורות (התנכיות) טרחו להסביר את הנבואה באמצעי המדע. אולם ריה"ל סבור כי גם לאוה"ע קמו אנשים שנחשבו נביאים (I 4), "וכבר אמר אפלטון מהנביא שהיה בזמן מארינוס המלך⁶⁷ שהוא אמר לפילוסוף בחזון האלהים: לא תגיע אלי בדרכים האלה, אך במי ששמתיו שליח ביני ובין ברואי". בעובדה שלא רק דרך המדע מוליכה אל האלהים, אלא גם דרך נשגבה ממנה, מודה גם סוקרטס במאמר שריה"ל מביא אותו פעמיים⁶⁸: "את חכמתכם זאת האלהית אינני מכחיש, אמנם אני חכם בחכמה האנושית". המעינות מהם שאב ריה"ל את הידיעות הללו, עכורים הם למדי, אך באומרו שהיוונים כבר עסקו בנביאים ובנסיהם, הצדק אתו. דברי ציצירו⁶⁹ המעיד, שכמעט כל הפילוסופים אשר האמינו באל, הודו גם בנבואה, הולמים גם את התקופה ההלניסטית, וזה מכבר הובהרה השפעת היוונים על תורת הנבואה של הוגי-הדעות היהודים⁷⁰. אך יש להוסיף כי היוונים לא הסתפקו בהסברת הנבואה לסוגיה השונים — ודברים מוזרים, כגון הגדת עתידות עפ"י בני-המעעים בכלל! — אלא האמינו גם בכת מצוינת של בני-אדם הדומה בהרבה לאנשי התמצית של ריה"ל⁷¹. בני הכת הזאת היו: א) "הקדמונים", ביחוד אדם הראשון "יליד האדמה", שניתנה להם הכרה יתירה של הענינים האלהיים⁷²; ב) "עושי המעשים האלהיים"⁷³ ו"האנשים האלהיים"⁷⁴ שייחסו להם, נוסף על כך, את הכשרון לעשות נסים ולהשפיע על רצון האלים. לכל אנשי הכת הזאת ייחסו "חושים יתירים" או "יותר בהירים"⁷⁵ מאשר לבני-האדם הרגילים.

הן הסברת ההיסטוריה בדרך ביאולוגית והן מושג ה"אנשים האלהיים" השפיעו במדה רבה על הערביים⁷⁶. לדעת רבים מהם מהווים האנשים הדגולים כת בפני עצמה העולה על

(66) כוונתו אל אפלטון ואל אריסטו הזקן.

(67) אולי בצדק זיהו אותו עם מפרש אפלטון שפירש את השכל הפועל בתורת השכל ה"דימוני-מלאכי":

Schissel, *Realenc. der Altertumsw.* XIV 1764.

(68) IV 13; V 14.

(69) *De divinatione* I 5.

(70) עי' ביחוד במאמרו של וולפסון על הסברת הנבואה של ריה"ל והרמב"ם ב-JQR, 1942/3.

(71) על פוסידוניוס מקורי של גאלינוס (! 819 IV) ועל הקודמים השווה Reinhardt, Poseidonios 401.

ואת ספרי על כתביו המטפיסיים II 326.

(72) Hopfner, „Theurgie“ = *Realencyclop. der Altertumsw.* VI A 258; Zeller, *Philos.* (73)

der Griechen III 2, 681 (Plotinus); Jamb. *Myst. Aeg.* II 11.

(74) L. Bieler, *Θεῖος ἀνθρώπος* (1935); ועי' גם מה שכתבתי על ספרי הרמס (כוזרי I 1)

(75) *Lehre von der Zweckbestimmung* 70, 1; Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen*³ 237.

(76) Sextus Emp. *Adv. Meth.* IX 28 מתאר את דעת מקורי (פוסידוניוס): חריפות שכלם שימשה

לקדמונים חוש יתר (*περιττόν αὐτοῖς ἦν*) בנוגע להכרת האלהים. פלוטינוס VI 7,5 מייחס לאדם העליון

"חושים יותר בהירים"; משפט זה עבר לתוך "התיאולוגיה של אריסטו", עמ' 149 (= 148 של התרגום הגרמני).

על פרוקלוס השווה צלר III/2, 87.

(77) חומר רב וחשוב ימצא בקורא אצל Ayad, *Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Hal-*

רוב בני-האדם, כשם שהאדם עולה על בעלי-החיים⁷⁶. בויכוח שבין בני-האדם ובין בעלי-החיים, אומרים סניגוריהם של הראשונים: "אנחנו תמצית (לב) בני-האדם, בני-האדם תמצית בעלי-החיים, בעלי-החיים תמצית הצמחים, הצמחים תמצית הדוממים, הדוממים תמצית היסודות"⁷⁷. אנשי "התמצית" הזאת מצטיינים בחוש ששי, ביחוד לדעת גזאלי⁷⁸. יתרון כזה הוא, כמובן, אישי; אבל "יש אנשים שהם כמעט נביאים, הודות לכוח ההבחנה והדעה והחסידות שלהם, ואלה הם – עם מוחמד"⁷⁹; לפיכך נקרא הנר הבא להם בירושה מאדם הראשון "נר מוחמדי"⁸⁰. הערביים כבר מיוגו איפוא את שני הרעיונות היווניים המדברים על היתרון הלאומי והאישי; ואפילו הרמז על יתרון ארצם אינו חסר כל-עיקר⁸¹.

ברור, כי תורת ריה"ל על יתרון עמנו ואבותינו אינה נובעת ממקור המחשבה הקרה, אלא ממקור אהבתו לעמו העזה כמות, המפעמת גם את שיריו⁸². את מחשבותיו יש לראות אפוא כפירושים לרגשי עמנו המסורתיים, שיסודם בתנ"ך; ומפני כך אין לגנות את מתרגמו על שזיהה את מושג התמצית עם מושג ה"סגולה". אכן ריה"ל התכוון לגלות את צדקת הערכתנו בדרך אוביקטיבית העשויה לשכנע גם את הרחוקים מדת ישראל. לפיכך לא הסתמך כלל על הפסוקים המדברים על "ישראל עם הסגולה"⁸³, אלא השתמש במושגי המדע הבין-לאומי – וזאת, כמובן, בדרך עצמאית.

גם הוא יודע את מושג "האיש האלהי"⁸⁴ וגם הוא מאמין, כשם שהאמינו קודם כל השיעיים, ב"נר אלהים"⁸⁵, כלו' בכשרון הנבואי, שעבר בירושה מאדם הראשון לנביאים. אמנם

duns (1930). 'נ' חלדון חי 300 שנה אחרי ריה"ל, אבל הוא שאב ממקורות קדומים שהמחבר מבאר את רובם). עי' על הדרישה הכללית להסביר את התהליך ההיסטורי הסברה סיבתית, עמ' 142; 135; 96 sqq., 79; 66; 59. על השפעת הגזע והסביבה עמ' 91; ביחוד על הסביבה עמ' 73, 100 וכו'. על היחס שבין החיים המדיניים והתרבותיים עמ' 84. אף החוקר המפוכח הזה מדבר על אנשים הדומים למלאכים, כדרך ריה"ל, עמ' 49. (76 הרציונליסטים נטו (כוזרי 38 II)) לייחס יתרון כזה לאנשי המדע: אל-פראבי, מדינה, עמ' 34 של התרגום הגרמני; אפילו לדעת גבירול יש להוגי-הדעות יתרון "כיתרון איש – עלי כל חי – ואשה": שירי חול I, 17, 72.

(77 עמ' 61 במקור, עמ' 99 וכו' בתרגום הגרמני. את המקום מביא גם וולפסון 1943 (33 JQR. Obermann, Subjektivismus Gazalis 111,3; 196,1; 216,7; Schaefer, ZDMG 1925, 223 (78. אע"פ שדעת ריה"ל על החוש הקר של הנביאים (ס' סא) נוטה מזו של הערביים, הרי השפיעה עליו כנראה. (79 האחים הטהורים, פסיכולוגיה, עמ' 165 של התרגום הגרמני. לפי עמ' 166 הרי הם עלי אדמות מלאכים בכוח, ואחרי היפרדות הנפש מן הגוף מלאכים בפועל; והשווה כוזרי 109 I. (80 גולדציהר 1905, 34, REJ.

(81 לפי השיחה שציטטנו בהערה 77, עמ' 98 של התרגום הגרמני; גם את המקום הזה, שרשמתי זה מכבר, הביא וולפסון שם 66, שהגיש בצדק את ההסכמה עם הכוזרי II, 20. אבל מסופקני אם על שניהם השפיעה תורת "הטבור", אשר עליה עמד בעזרת חוקרים יהודים, R. Hirzel, Der Omphalosgedanke, Abh. Sächs. Akademie 1918 וגם Wensinck, The ideas of Western Semites concerning the navel of the earth; Akad. Amsterdam 1916; מסתבר יותר שהסתמך על תורות היוונים, שהשפיעו על אל-פראבי והרמב"ם (Baron, Proc. Am. Ac. 1935, 101), בנוגע ליתרון האקלים של האזורים (ζῶναι) האמצעיים ועי' גם במאמרו של אלטמן שציטטנו בהערה 57.

(82 ע' במאמרי "המחלוקת על הלאומיות" שיופיע בספר היוכל לכבוד ב. דינבורג.

(83 כנסת, תש"ב 270,1.

(84 VI 3 (25, 234) הוא מתרגם "איש האלהים" الإنسان الالهي.

(85 עליו עמד באחרונה וולפסון 50 (1943) JQR 33 וכו'.

הוא סבור ומדגיש, כי הכשרון הזה עבר במדת מה, על כל פנים בכוח, לעם ישראל כולו, ביחוד כל עוד ישב בארצו. באמרו זאת הסתמך מבחינה מחודית על חוקרי הטבע היוונים שאמרו, כי רק ארץ יון עשויה להוליד בריות הראויות להקרא אדם⁸⁶; מבחינה פורמאלית על הערבים שדיברו כן על עמם ועל מולדתם⁸⁷; מבחינה תוכנית על הנוצרים שצמצמו את כשרון הנבואה בעם ישראל בלבד — אך "עם ישראל שברוח", כלו הנוצרים, בכלל⁸⁸, וכן על הנוצרים והערבים כאחד, שהעריכו שניהם את ארץ ישראל מבחינה דתית⁸⁹. גם הוא מודה ב"פנוימה" הנבואי⁹⁰ ומשווה אותו, בדרך הדומה לזו של פילון, אל "רוח הקודש"⁹¹. ביחוד הוא הולך בעקבות "האחים הסהורים" בדברו כמוהם על "חמש מדרגות" היצורים⁹². אמנם דוקא באותו מקום בו הוא מכניס את הדירוג הזה ומאריך עליו ביותר, אין הוא מסתפק בקביעת העובדות אלא משתדל לבארן ע"י תורה מקורית ופאראדוקסית: כל הבדלי השלבים העליונים יסודם בדבר אחד הנמצא ככולן, אבל בצורות שונות: וזהו ה"אמר" (האלף פתוח)⁹³. כאמר "טבעי" (I 31) הוא מוליד את הכשרונות האורגניים של הצמחים, כ"נפשי" (I 33) את אלה של בעלי-החיים, כ"שכלי" (I 35) את יתרון האדם, כאלהי (I 42) את זה של משה רבינו והדומים לו. על ה"אמר" הטבעי הוא מדבר, בלשון רבים, גם III 5 בסוף, אבל על האמר האלהי הוא מדבר בכמה מקומות. ה"אמר" האלהי גורם לא רק לפעולות נסיות⁹⁴, אלא גם לטבעיות, כגון לתנועת הגלגלים⁹⁵, לאיחוד ההפכים⁹⁶ ולהתפתחות הצמחים⁹⁷. ה"אמר" במובן-המלא הסכני — רק הוא עשוי לענין אותנו⁹⁸ — נקרא איפוא "אלהי" במובן יותן רחב, מפני שבכל גילוייו הוא נובע מן האל, ובמובן יותר מצומצם, עד כמה שהוא מוביל אל האל ומעלה את האדם למדרגה על-אנושית או מורה על עובדות השונות מ"מנהג העולם" והמעידות על הרצון של מי שאמר והיה העולם. כ"אמר" אלהי במובן הרחב או כ"אמר" סתנו המקבל את ארבעת התוארים שזכרנו, הוא מקשר קשר חדש בין העולם הרביעי לחמשי, ז"א בין ההיסטוריה הכללית ובין זו של התמצית.

בצדק שאלו החוקרים, עד כמה הסתמך ריה"ל בפרק הזה, החשוב ביותר, על הוגי-דעות שקדמו לו. אולם לפענ"ד לא הבדילו כל צרכם בין הרעיון האומר כי כל התופעות התכליתיות שבעולם, מתכנית הצמחים ועד הכוח הנבואי שביחידי ה"תמצית", אינן אלא תוצאות כוח אחד, ובין ניסוחו, כלו מלת "אמר" בה השתמש ריה"ל. אולם מי שבא

(86) Philo De prov. II 109, ועי' לעיל הערה 65. (87) עי' לעיל עמ' 163.

(88) כוזרי I 4; והשוה וולפסון שם 62 וכו'. הוא כותב Hallelvis conception of prophecy as an exclusive gift of the Jews has its parallel, if not its origin, in non Jewish literature למלת if לא אוכל להסכים; ריה"ל מרחיב רק את העמדה המסורתית (עי' לעיל עמ' 136).

(89) כגון כוזרי II 23. גם בנדון זה הסכמת "אנשי דתות" משמשת אישור, לא מקור לגישתו.

(90) כוזרי II 4 الجسم اللطيف الروحاني = הגשם הדק הרוחני = οὐσία λεπτὴ πνευματικὴ (י'ל) λεπτός כתואר של פנוימה השווה חכמת שלמה ז', כב וגו' πνεῦμα λεπτὸν... διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων... λεπτοτάτων; לא בצדק ויהא אותו וולפסון 52 עם οὐσία νοητὴ של פלוטניוס.

(91) ע' 101 (1920) MGWJ וכו'. (92) עי' לעיל עמ' 168 וכו'.

(93) ו' תיבון מתרגם ברוב המקומות "ענין"; על ענינו של "ענין" זה נעמוד עמ' 168 וכו'. התוארים מזין "טבעי" ועוד במקור מתאימים לגמרי לאלה שבתרגום.

(94) כגון "רוח אחרת" (III 53; עמ' 206.5 של המקור) הנבואה (I 103; I 109 בהתחלה; V 20 = 44.10); קריעת ים סוף (I 84) ועוד!

(95) VI 25 (עמ' 274.27 הירשפלד). (96) שם 274.16. (97) IV 23 (עמ' 266.2).

(98) על שאר המובנים (13, דבר מן הדברים) ע' וולפסון 365, JQR, 1942.

לבאר את תפיסת ההיסטוריה שלו, עליו ללכת "בטר טעמא", כל' לבאר דוקא את הרעיון; כי אין צורך להדגיש, שהחוקר העצמאי, אע"פ שהוא לומד מן הקודמים, נוטל רשות לעצמו לנסח ואפילו לשנות את רעיונותיהם כפי רצונו ודרכו. תיאור החסיד של ריה"ל, דרך משל, הושפע במדה ניכרת מתיאור החכם של אפלטון⁹⁹ והסטואה!

כשנשאל איפוא קודם כל על הרעיון, נמצא כי חוליה אחת שבתוך השרשרת מוצאה ברור. מובן "הטבע" החל רק על היצורים האורגניים, ולא על הדוממים, הוא סטואי¹⁰⁰, דבר זה מורה לנו, כנראה, את הדרך הנכונה. כי אמנם האמינו הסטואיים בכוח אחד החודר בצורות שונות לכל היצורים ומתקדם ועולה ממדרגה אל מדרגה. את נושא הרוח הזה זיהו עם האל¹⁰¹, ועליו אמרו כי הוא "חודר אל כל העינים, ולפעמים הוא שכל, לפעמים נפש (לכל בעלי-החיים יש חלק בה), לפעמים טבע (במובן שבארנו), לפעמים דיבוק בעלמא"¹⁰². חדירה כזו היא אפשרית, מפני שהאל הוא, לפי הדעה האופינית לסטואה, "חמרני", ביתר דיוק "פנוימה של אש, בעל שכל, חסר צורה. אבל מתהפך כרצונו ומסתגל לכל דבר"¹⁰³. לפיכך אמרו גם על הפנוימה שהוא חודר לכל העינים ומאחד ומנהל את הכל¹⁰⁴. אך מכיוון ש"האל הפנוימטי" — הוא "בעל שכל", אמרו גם על ה"נוס" (שכל) שהוא "חודר אל כל חלקי העולם דוגמת הנפש החודרת אלינו; אך אל מקצתו (הוא חודר) יותר, ואל מקצתו פחות; מקצתו כדבוק (בלבד), כגון אל העצמות ואל העצבים, מקצתו כשכל, כגון אל החלק המנהל שלנו"¹⁰⁵. והשכל עד כמה שאינו הוגה בלבד, אלא גם בעל-רצון, נקרא לוגוס¹⁰⁶! לפיכך זיהו גם אותו עם האל¹⁰⁷ וגם עליו אמרו שהוא חודר אל הכל¹⁰⁸. ואף התורה כי הוא נמצא בכל היצורים לא במדה שווה, שנאמרה בפירוש באל ובפנוימה בלבד, נאמרה "מכללא" גם בו: כי לפי שימוש הלשון היווני אין חלק בלוגוס לבעלי-החיים¹⁰⁹, ועל כן הוא מאחד את האלים ואת בני האדם בלבד, עד שיהיו כולם ל"בשר אחד"¹¹⁰. תורות הסטואיים על הפנוימה, השכל

(99) Jul. Guttman, Philosophie des Judentums 144. החוקרים לא התחשבו לפענ"ד כל צרכם בהבדל המיתודי שבין בקורת סיפורים ובקורת הרעיונות האישיים (לא במקרה זה בלבד); כל המתאר את קנט, ישתמש במונח Praktische Vernunft; אבל בין הפילוסופים האחרונים שהושפעו מן ההבדל שבין השכל העיוני והמעשי, לא ימצא אף אחד שיביא את המונח (מבלי מרכאות כפולות) בתיאור שיטתו הוא. (100) הורובין, פסיכולוגיה של הוגי-הדעות שבימי הבינים, 117,82, וולפסון, Proc. Am. Ac. 1941, 144. לדעת אריסטו הכוח הטבעי הוא המניע את הכל (כוזרי II 73!). גם בנוגע לנפש נוטה אריסטו מן הדעה הסטואית שריה"ל כרוך אחריה (עי' להלן), בייחסו נפש אף לצמחים (על הנפש II 2). (101) הוא "הסיבה הפועלת": Diogenes Laertius VII 139. (102) תמיסטיוס (שתורגם לערבית) ed. Arnim I 158. Stoic. Vet. Fragmenta. (103) כגון 22 303b Diels Doxographi — פנוימה הוא רוח מתוח; על היחס בינו ובין מלת "רוח" העברית עי' לעיל עמ' 164.

(104) Galenus = Stoic. Vet. Fgm. II 416.

(105) Diog. La. VII 138; אין ספק שהוא מקצר ועובר על השלבים שבין העצמות ובין

τὸ ἡγεμονικὸν (τῆς ψυχῆς).

(106) Hatch-Preuschen, Griechentum und Christentum 129; והשווה את המאמר לוגוס של

Leisegang, Realenc. der Altertumswiss. XIII 1047 וכו', הרושם גם את ספרי החוקרים הקדמונים.

(107) Diog. La. VII 134: τὸν ἐν (τῇ ὅλῃ) λόγον τὸν θεόν.

(108) Kleanthes 537 Arnim, Marcus Aurelius V 32.

(109) בעלי-החיים נקראו ἄλογα; והשווה Sextus Emp. IX 131.

(110) Cicero, Off. III 22 והשווה corpus magnum Seneca Ep. 95,51 וכו'.

והלוגוס דומות איפוא זו לזו במדה רבה כל כך, עד שתלמידיהם בני הדתות התנכיות, מקצתם זיהו את הפנוימה ואת הלוגוס¹¹¹, מקצתם אף את ה"חכמה"¹¹² והעבירו את תארי' הלוגוס על הפנוימה¹¹³, בין שזה נעשה רק לשם הרחקת הגשמות, שלא להודות באלהור. האויר המתוח, ובין שיש לכך התחלות בסטואה הפאגאנית¹¹⁴. על כל פנים ברור, כי תפיסה ההדרגה של ארבעת העולמות התחתונים והאמונה בזה, שהבדליהם האיכותיים יסודנו בהבדל כמותי של זרם האל החודר אליהם, תפיסה זו נתבטאה בשלש צורות שהן אצ"י הסטואה אחת. ואם כי הסטואיים לא יכלו להודות בשום עולם חמשי, עולם קרובי האל, מבלי לקפח את יתרון ה"חכם" שאפילו זיוס כאילו אינו עולה עליו¹¹⁵, מ"מ פתחו את הדרך לגנוסטיים ולתלמידיהם שהעלו את האנשים העילאים למעלה ראש, שכן קראו להם "אלוהיים"¹¹⁶, פנוימטיים¹¹⁷, ואפילו שכליים¹¹⁸. היה איפוא להניח, כי אותם הכוחות המתרבים והולכים בעולמות התחתונים, עלו עוד יותר בנפש קרובי האל. תורת פילון הרואה את הנביאים כלבושי פנוימה¹¹⁹ והאומר על אדם הראשון, השלם לפי דעתו, שפנוימה רב זרם לתוכו¹²⁰, אם כי אינה סטואית, אינה אלא המשך אורגני של אותה תורת ההדרגה שיצאה מפיו מוריו הסטואיים. את העובדה, כי הסטואה השפיעה במדה ניכרת על המחשבה הערבית והיהודית, קבע ר' שאול הורוביץ¹²¹, ויש לאשר, לפרש ולהרחיב את דבריו על יסוד חקירות הדור האחרון. על השאלה, שהוא הניח בתיקון¹²², מה הם צנורות ההשפעה שבין הסטואה והערביים, יש להשיב, שאמנם לא תורגמו לערבית ספרי המנהיגים הסטואיים, ולפיכך אין לתמוה שדברי שהרסתאני על כריסיפוס מבולבלים למדי¹²³. אעפ"כ קיבלו לא רק ידיעות מספר על תורותיהם של הסטואה ממפרשי אריסטו¹²⁴, אלא קלטו את תפיסתם בלי יודעים מאת חוקרי הטבע שהושפעו מהם, כגון "ספר העולם", שנחשב מעשה ידיו של אריסטו, תלמי התוכן וגאלינוס

.Origenes=Stoic. fgm. II 1051 (111)

Aall, der Logos I 225 לפי רשימותי הורה גם Leisegang, Der Heilige Geist I 67 (112)

כי פילון זיהה את הלוגוס ואת הפנוימה, אך לא יכולתי לעיין כאן עוד הפעם בספר זה.

.Leisegang I 67,3 (113)

(114) מתוך דברי אוריגנס שציטטנו, האומר כי המסקנה הזאת יוצאת מהנחות הסטואיים הסיק

Kleinknecht, Kittels Handwörterbuch IV 83,33, כי הסטואיים עצמם הודו בזיהוי זה; אמנם נמצאו

כוחים רומאים המשתמשים במלות animus ו-spiritus מבלי להבדיל ביניהם בפירוש; עי' MGWJ 1919, 112.

Stoic. vet. fgm. III 526 ועוד. (116) עי' לעיל הערה 73.

Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 341 (117) המתחשב כמובן גם בשימושו

הלשון של הנצרות.

λογικός : Reitzenstein 329 (אע"פ שמלה זו מורה כרגיל על אנשים נבונים).

καταπνευσθείς (על הנקראים אל האלהים). Vita Mos. I 175; 201; II 67; 291. (119)

כולם על משה רבינו. את ההבדל שבין תורת הנבואה של פילון ושל חז"ל ואת היחס שבניה ובין דעת חכמי יון בארתי ב-MGWJ 1919, 14 וכו'.

Opuf. m. 144 σολου ὁυέντος εἰς αὐτὸν τοῦ θεοῦ πνεύματος (120) על אדה"ר עיין לעיל.

בדו"ח של בה"מ לרבנים בברסלאו, 1909 (השוה גם ZDMG 57). הוא עוד לא השתמש בליקוט

של אריגוס שהופיע בשנות 1902-5. ועמ"ש 94 Lehre v. d. Zweckbestimmung.

(122) שם 8.

II 156 בתרגום הגרמני.

על במפתח של אדלר לילקוט אריגוס, ערך Alexander Aphrodisiensis, Philoponus (124)

.Themistius

הרופא. ה"פיסיקה" הסטואית, שפִּלְלָה גם מה שאנחנו קוראים מטפיסיקה, השפיעה לכן על בני המזרח הרבה יותר מאשר תורת המוסר¹²⁵, שהקסימה את פילון וגם את הרומאים ובאמצעותם השרתה מרוחה גם על המחשבה המודרנית. אכן היות וחוקרי הטבע (ומה גם "ספר העולם") הביאו את התורות הללו רק לפעמים רחוקות בשם אומריהם, אלא בשמם הם, ממילא מובן, שגם בני המזרח לא הרבו להזכיר את הסטואיים¹²⁶; כמו כן היו מוכרחים לנטות מדעותיהם המטפיסיות של הסטואה, שהן פנתאיסטיות-גשמיות. אבל דוקא תורת הפנוימה, האימרת כי חומר דק ואיירי חודר אל כל העולם, היתה ידועה כסטואית¹²⁷ והשפיעה על הוגי-דעות ערביים (שניסחו אותה אמנם על פי הספר "האריסטוטלי" על העולם, המתוך בין אריסטו ובין הסטואה)¹²⁸, הן על ר' סעדיה גאון, שהורה כי "האל נמצא נוכחי בעולם בעזרת חומר דק מאד, כעין אייר החודר את כל הגופים כולם"¹²⁹. ואין מן הנמנע שגם התפיסה הסטואית של "אנשי הרוח" (πνευματικοί) עשתה רושם מה על השיעיים, שייחסו "חמש רוחות" לנביאים: רוח החיים, רוח הכוח, רוח התאווה (המותרת), רוח האמונה ורוח הקודש¹³⁰.

צא ולמד: באומרו כי כוח אחד גורם הן לכשרון הנביאים, הן להגיגונות האדם, הן לתכליתיות היצורים הנמוכים ממנו, וכי כוח זה אמנם עולה לשיאו ולגילויו הבהיר אך ורק במדרגתו העליונה, — בקשרו איפוא את העולם החמשי עם העולמות הנמוכים ממנו, מסתמך ריה"ל על הפאנתאיזם הסטואי שהשתדל לאחד את כל הקוסמוס, (עד כמה שהתירו לו הבדליו החותכים שבתורת המוסר, אשר מהם נבע גם החילוק בין אדם לבהמה¹³¹). אך כמובן אי אפשר היה לריה"ל (ול"אנשי הדתות" שקדמו לו) לסבול את האופי הפאנתאיסטי של

125) הורובין, שעמד רק על הכלאם, לא הזכיר אלא את תורת המוסר של אל-בסיר הקראי (43 וכו'); כי שאלת הבחירה היא שאלת גבול.

126) בצדק הדגיש הורובין 6, 1, כי המושג أصحاب المظلة, כוזרי V 14 (328, 25), המורה על "האולם המצל", כלו' על הסטואה, תורגם בטעות "בעלי החושך" ולא הבינו אותו המפרשים. לדעת וולפסון (Proc. Am. Ac. 1941, 150) התכוון ריה"ל אליהם גם באמרו על أصحاب الروحانيات III, 23, روحانيون III 53 (204, 3); אבל האנשים האלה הטוענים "להתקרב אל האלהים" בדרך מגית, אינם אלא πνευματικοί במובן ההדיוטי של המלה; על המלה הערבית השווה 1, 225, 1925, ZDMG. Schaeeder. 127) שהרסטאני במקום שהזכרנו, II 156.

128) על אסכולת אבן-נצאם השוה הורובין 8 וכו'. את גישתו הכללית מאשרת העובדה, כי זיהוי האדם עם נפשו הוא בוודאי סטואי (הורובין עמ' 12); עמ"ש בספרי על פוסידוניוס II 312; I 69; גם עמ' 11 היה לו להזכיר את המובן של πνεῦμα. אבל בהורותו כי הפנוימה חודר רק אל היצורים החיים (הורובין 11, 3), פרט לדוממים, נמשך אבן-נצאם אחרי פסידור-אריסטו, על העולם 9 b 394 וכו'.

129) מתוך פירושו לס' יצירה עמ' 70, מובא ע"י הורובין 43, 1. כבר בספרו על הפסיכולוגיה של רס"ג (דו"ח של בה"מ לרבנים בברסלא 26, 1898), הכיר הורובין שדעת רס"ג על חומר הנפש שהוא דק מאד, אם כי נשאר גשמי, אינה לאמתו של דבר אלא סטואית; וע' גם מה שכתב שם על ראייה, עמ' 36, הערה 64.

130) ارواح: גולדציהר, כתאב מסאני אלנפס, עמ' * 34. הוא משער אמנם, כי התיאולוגים הללו סמכו על ישעיה יא ב, ג, אבל כאן לא דובר על הרוחות הנמוכות. אין צורך להדגיש כי לא רק מן הסטואה הושפעו: "רוח הקודש" אינה סטואית (השוה ספרו של ליונגג שציטטנו כבר), ואפשר גם להסביר את הרוחות הנמוכות על סמך תורת אריסטו. בשבילנו חשוב, כי גם שם נמצא קשר מה של הכוח הפועל "בעולם השלישי הרביעי והחמשי" של ריה"ל.

131) ע' בספרי על פוסידוניוס II 423 וכו'.

ה"אינטואיציה" הזאת. לא על אף החורר אל הכף הוא מדבר, אלא על "אמר" שלו. ומאחר שבארנו את הענין, יש לעמוד גם על לבושו הלשוני.

אין ספק כי ה"אמר" הוא מעין "כוח". כך מתרגם אבן תיבון 63 I. ופעם אחת 132 נמצאת המלה הערבית המורה על כוח כנרדפת עמו. אבל כוח זה הוא בעל אופי מיוחד. החוקרים התחקו אחרי האמר האלהי, לא האמר בכלל; וכידוע הורה גולדציהר במאמרו שהוזכר כבר כמה פעמים¹³³, שהמושג "אמר אלהי" אינו אלא תרגום הלוגוס הניאו-אפלטוני ובו השתמש ריה"ל "אמנם מתוך עצמאות, אבל מבלי להאפיל לגמרי על מובנו העיקרי". נגדו טענו חוקרים יודעי דבר¹³⁴, כי אין למושג זה שום שייכות אל הניאו-אפלטוניות, ובוזה צדקו דרך כלל¹³⁵ וגם הדגישו — בצדק גמור — כי הוא שונה לגמרי מן הלוגוס ההיפוסטאטי של פילון והאוונגליון הרביעי¹³⁶, אלא שעם כל זאת לא הרסו את עיקר תורתו של גולדציהר, את זיהוי האמר עם הלוגוס במובנו הפילוסופי¹³⁷. אלמלי היו החוקרים שואלים על

(132) قوة V 21 (6, 4, 345). לדעת גולדציהר, (5, 35) מורה 95 I = 44, 9 قوة על האמר; אבל שם דובר רק על כוח אד"ר וכשרונו לקבל את האמר.

(133) REJ 1905, 35.

(134) Efros, Proc. Am. Ac. 1941, 31 sqq; Wolfson, JQR 1942, 354, sqq.

(135) אין כאן ניאו-אפלטוני אלא המושג جواد (= נדיב) הנמצא אצל ריה"ל II 26 וגבירול (גולדציהר 40); השווה superabundanti maiestatis (deus) Macrobius in Somn. Scip. I 14 (نور) של ריה"ל ללוגוס של פלוטינוס II 4, 5 fecunditate de se mentem creavit. אמנם דומה האור (نور) של ריה"ל ללוגוס של פלוטינוס II 4, 5 (וולפסון 33, 1943, 52). אבל כאן משמש לוגוס במובן שונה לגמרי מזה של ה"אמר" של ריה"ל. (136) לדעת וולפסון 1943, 58 הוא חכמת האל, כוחו, עצתו, מלכותו, ציווי, אהבתו או רצונו; לפי 59 אינו אלא רצונו. אבל גולדציהר לא החליף את המובן הפילוסופי במובן התיאולוגי (או התיאוסופי) של פילון והנוצרים. מי שירצה לתאר את ההיסטוריה של המלה امر עליו להתחשב בעובדה, כי מלבד שני המובנים הטכניים שהזכרנו, השפיע על אנשי המזרח גם פירוש הלוגוס כ"מאמר יוצר" שיסודו במצרים: Moret, Mystères Egyptiens 1913, 35; 114 sqq.; 138 sq.; Bréhier, Idées de Philon 111; Dornseiff, Alphabet 118 sqq.; והשווה גם Gilbert, Griechische Religionsphilosophie 1911, 69, 1 על המימא המוגשמת בהודו ובפרס ואת "עשרה המאמרות", אבות ה, א. הערביים (ואולי אף המקובלים) ערבנו את המובנים האלה; וגם צרפו עמהם את המובן הרגיל של מלת امر = צווי. רק במובן האחרון השתמש הרמב"ם במלת امر מו"נ 29. II 10 (לא כן וולפסון 1941, 156; 70 (1942) Proc. Am. Ac. JQR 33), כיום שעשה רס"ג, או"ד 11, 151; כי זה מתרגם את הלוגוס ע"י كلمة: Wolfson; Munk, Mélanges 234, 1; JQR. 1942, 360.

(137) כוזרי IV 25 = 274, 10 הישפלה = 243 צפר. נקרא האמר "מתווך בין ההפכים". אין זאת אלא תורת פילון על Quæst. Ex. II § 68 = Harris, Fragments 66; Quæst. Ex. λόγος μεστέωσων (II § 118) שנבעה לדעת Bréhier 88, 2 מתוך הספר הפסודו-אריסטוטלי "על העולם" § 5, שכבר הכרנו את השפעתו על אבן-נצאם (ע' לעיל הערה 128); ספר זה, אע"פ שלא דיבר בפירושו על λόγους, אלא על "כוחות" בלבד, השפיע במדה ניכרת על תורת הלוגוס: Aall, Geschichte der Logosidee I 173. הפרט הזה מאשר איפוא את גישתנו הכללית וגם את דרכנו לצאת לא מן המלה, אלא מן החשקה הלובשת צורת מושגים רבים; כמו"כ הוא מאפשר לנו להכיר אחת הדרכים שבהם הגיעה תפיסת הלוגוס אל הערבים. — גואלי זיהה לדעת Nicholson, Idea of Personality in Sufism (1923) 45 את האדם הדתי עם האמר; אם זה נכון, הלך גואלי בעקבות פלוטינוס λόγον δεῖ τὸν ἀνθρώπου εἶναι (הארדר מתרגם rationale Formkraft); ועי' ב"תיאולוגיה של אריסטו" 147; רעיון זה דומה, אמנם במדה מוגבלת למדי, לזה של ריה"ל. וע' גם 1, 132, Obermann, Subjectivismus Gazalis "אמר رباني".

האמר סתם, המקבץ את התוארים טבעי, נפשי, אנושי וגם אלהי, היה בולט מעיקרא היחס בין אותו המושג ובין תורת-הלוגוס הסטואית והכוחות הדומים לו, כגון האל, הנוס והפנוימה, שכולם מאחדים את כל השלבים של מדרגות הבריאה.

ועכשיו אפשר לדון על מה שמענין אותנו ביותר: על עצמאותו של ריה"ל. את המונח "אמר" מבין המלך בלי שום פירוש, ודברי החבר על פעולתו בעולמות התחתונים, מתקבלים תיכף על דעתו. ריה"ל מניח איפוא, ודאי בצדק, כי הן האמונה בעליה האטית של הכוח האלהי, הן ביטוייה ע"י מלת אמר, היו ידועים ברבים. אין הדבר כן בנוגע למציאות השלב החמישי; לדעה זו מתנגד המלך תחילה, בהתאם לעמדת הפילוסופים הידועה לו מתוך הדו-שיח הקודם (I 1). אמנם גם היא אינה המצאת ריה"ל, שכן ראינו, כי "האחים הטהורים" כבר הודו בכך. ברם, משתי התורות הללו מוציא ריה"ל את המסקנה, כי אותו הכוח ההולך ועולה בתוך ארבעת השלבים התחתונים, פועל אף בחמשי. מסקנה זו נראית לו הכרחית כל כך עד שהוא שם אותה לא בפי החבר, אלא בפי המלך והנה דוקא אותה יש לראות, עד כמה שאפשר לדון על סמך מקורותינו, כחידושו של ריה"ל. והחידוש הזה חשוב הוא מאד לתפיסת העולם שלו בכלל ולתפיסת ההיסטוריה שלו בפרט. כוח אחד, כוח אלהי¹³⁹, חודר ומעצב את כל העולם, אך אין הוא יכול לבוא לידי גילוי שלם ולהראות את עצמותו ואת אופיו אלא במדרגתו האחרונה. ההתרחשות הנסית נמצאת איפוא מסודרת סידור אורגני בתוך תמונת העולם כולו; לא המאמין בו סותר חס וחלילה (I 67!) את עיקרי המדע, אלא הכופר בו מצמצם בדרך בלתי-מדעית את הנסיון — כאותו הדג שאולי אינו מאמין במציאות בריות מדברות (במובן הכפול של הוגי ימי-הביניים), ותמונת-העולם שלו נמצאת לקויה! ומכאן יש לאשר ולהעמיק את הכלל המתודי שנקט ריה"ל (וע"ל). האומר כי הנסים מלמדים לא על חוגם בלבד, אלא גם על שלטון האל בשלבים התחתונים. הדבר דומה לענין של בלשן גדול המשמש מורה. הן בבית-ספר, בכתות שונות, הן באוניברסיטה; ככל שתלמידיו ילכו וישתלמו, יתבלטו יותר כשרונותיו המדעיים: ואם אביו של אחד הילדים יתפלל על איזה דבר שהורה ויחשבהו למוטעה, ישיב לו אחד הסטודנטים או ממכריהם: הרי ידוע שהוא המומחה הגדול ביותר במקצועו, ואם דבריו נראים לנו תמוהים, אין זאת אלא שאנחנו אשמים. מכאן יש להעמיק עוד יותר את פירוש המתחות הלשונית שמצאנו בתאור האמר שנקרא "אלהי" בכל פעולותיו — אבל ביתר דיוק רק במקצתן, בנסיות. יש להזכיר, כי כל פעולות בני-האדם הן אנושיות; אבל במובן המצומצם אין אנחנו מתארים כן אלא אותן הפעולות שבהן ניכר אופי האדם להבדיל מן הבהמה. ועל יסוד זה יש ליישב במדת מה את שתי הסתירות שנמצאו בתורת ריה"ל: האל משיג על הטבע ועל כל בני-האדם, ואף על פי כן אין ידו ניכרת אלא בקורות התמצית. אין להכחיש כי יסוד המתחות טבוע לא באיזה שהוא חוסר-כשרון סגנוני, אלא בשניות הכיוון של התקפתו על הרציונליזם, כלומר בהדגישו הן את הרגש, הן את הלאומיות. במקום שהוא תובע את עלבון הרגש הדתי הכללי מאת מזניחיו היהודים והלא-יהודים, מדברת מתוך פיו הנפש הקשורה באלהיה והאומרת: "אנה לא אמצאך"¹⁴⁰; ובמקום שהוא מגן על כבוד עמו ועל ערך תורתו, הוא נוטה למצוא את

138) אמנם המלך מעיר, כי מושג "האמר הטבעי" דורש פירוש נוסף; המחבר רומז, כמובן, על הפירוש שימצא מושג זה I 70 (לא כדעת קאסל, רק V 11); אבל לא האמר צריך פירוש, אלא מושג הטבע שטעו בו הפילוסופים. 139) עמ"ש V 21 על גאלינוס שדיבר על "כוח מצייר" שבא לא "מחמת המוגז" אלא מן האמר האלהי. לא עלה בידי להוכיח אל איזה מקום הוא רומז כאן. בדרך כלל לא השתמש גאלינוס במלת לוגוס במובן זה, אבל ריה"ל פירש כן את דבריו, ונראה כי תורה זו של גאלינוס שימשה לו נקודת-מוצא. 140) בלשון פיוטו הידוע, דיואן III 150.

רישומו של האל אך ורק בתוך ד' האמות של קורותינו. אבל אם כי המתיחות קיימת וריה"ל עצמו השאיר אותה כמות שהיא, הנה הורה את דרך ריפואה ע"י תורת ההדרגה של הפעולות האלהיות. על יסודה יש לומר כי הנסים הגמורים המורים על פעילות אלהית במובן המצומצם של המלה, אמנם לא נעשו אלא בישראל או (כמהפכת סדום) על אדמתו, והיא מורה ומעידה גם על שלטון האל בעולם כולו.

תורת הכוח האחד, החודר אל כל הענינים לפי כוח-הקיבול שלהם, פותרת אף שאר שחברי ריה"ל התלבטו בה למדי: שאלת צדיק וטוב לו. אם יש לראות אצבע אלהים בתוך ההתרחשות הסיבתית, ההכרחית — איך לקבוע יחס הכרחי בין צדקת הצדיקים ליתרון גורלם, שכל אמונה שבעולם מאמינה בו? תשובת הוגי-דעות יוונים¹⁴¹ מבוססת היתה על הכלל האומר כי המשכיל דומה למושכל¹⁴² ובמדת מה מתקרב לו או אפילו מתאחד עמו. בדרך זו הלך הרמב"ם¹⁴³, בעוד שר"ח קרשקש¹⁴⁴ ראה באהבה את הקשר המאחד את הבריות עם האל. דעתם שווה בזה שאותו האיחוד (اتصال)¹⁴⁵ גורם להשפעת כוחות אלהיים עלינו. ריה"ל מדגים ומסביר את הפעילות האלהית רק בעולם השני (גדול הגפן II 12), השלישי (I 77) ועוד על ההולדה המשותפת לכל בעלי-החיים) והחמישי (הנבואה: ועיין לעיל) ואינו מדבר על מה שאופיני לעולם הרביעי; הגמול והעונש לפעולות האדם¹⁴⁶. ואולם, מכלל מה שהוא אומר על שאר העולמות, יש ללמוד — או, ביתר דיוק, להסיק — את תשובתו: אין בידינו להוציא מתוך שכלנו ("להוליד" בנוסח הניאו-קנטיאני) את התנאים המתנים את פעולת הכוח האלהי המתגברת והולכת, אבל הנסיון מורה עליהם ללא ספק; יש להאמין בנסיון וגם לאשר את האמונה הזאת ע"י הכרת האנאלוגיה שבין כל התנאים הללו.

ד.

מלבד תשובתו של ריה"ל לשאלה המרכזית שעמדנו עליה, נמצאים בספר הכוזרי רעיונות מענינים על השאלות של הסברת ההיסטוריה. כדי להבהיר את אופיים, נרמוז אל עמדת חבריו, העשויה לעניין, כפי שאנו מקוים, אף היא את קוראי הדפים הללו. כל הוגי-הדעות של עם ישראל (רק על אלה יש לנו אולי רשות-מה לדבר, לא על ההיסטוריונים) לא היו מעונינים בהיסטוריה יותר מאשר אפלטון או קאנט. לא להרחיב את ידיעותינו יצאו, ולא לתאר, דוגמת ראנקה, את העובדות כהוויתן; עד כמה שלא השפיע עליהם צרכים מעשיים גרידא¹⁴⁷, לא ביקשו אלא לסדר תחום זה של ההתרחשות בתוך תמונת-עולםם הכללית. וגם לכך לא התכוונו במיוחד. דברינו על ריה"ל שבא לידי מחשבות על פילוסופית-ההיסטוריה בלי משים, וגם המסקנות שהסקנו מכאן¹⁴⁸ הולמים את כל חבריו. אמנם אותה שאיפה לסדר את ההתרחשות ההיסטורית בתמונת עולםם הביאה רבים מהם לכלל רעיונות חשובים הראויים לבירור.

(141) על אפלטון ואריסטו השווה Walzer, Magna Moralia 222.

(142) מ'נ 68 I. על היסוד היווני של רעיון זה השווה "פוטיריוניס" 71 I; על היהודים: הורובין,

פסיכולוגיה 186; 134; 101; 54 Kaufmann, Studien über Gabirol; אמנם הם רואים על-פי רוב את הדמיון הזה כתנאי ההכרה.

(143) מ'נ 17 III (ועי' הערת מונק לסוף הפרק, המוכיח את השפעת אריסטו); 51 III.

(144) אור ה' 3 II; ועי' Lehre von der Zweckbestimmung 75.

(145) אין כאן המקום להוכיח את הקשר שבין מושג זה והדעה שרמזתי אליה עמ' 165.

(146) את הסכמת ריה"ל לעיקר זה הוכחנו לעיל עמ' 156.

(147) כגון חשבון הקץ והסניגוריה על המסורת.

(148) עי' לעיל עמ' 153 וכו'.

תמונת-העולם שלהם היתה עיונית ומעשית.

התמונה העיונית נצטירה רובה ככולה על יסוד המדע היווני עד כמה שהיה ידוע להם, כל' — מדע הטבע; כי ספרי ההיסטוריונים ואף הפוליטיקה של אריסטו לא היו בידיהם. לעומת זאת היו ידועים לכולם ספרי הרופאים והאסטרונומים, שחקרו את הקשרים בין עולם הטבע ועולם האנושות. להרגשת הקשר הזה לא התנגד אף אחד מהוגי-הדעות שלנו; ואפילו ברחית הפירוש האסטרולוגי¹⁴⁹ ובהצדקת האקלימטולוגי יש הסכם כמעט מלא בין ריה"ל ובין הרמב"ם, אלא שהאחד העלה נימוקים אקלימטולוגיים לשבחה של תרבות יוון¹⁵⁰ ואילו השני לגנותה¹⁵¹.

ב"תמונת-העולם המעשית" נכלול את כל הדרישות הדתיות. המוסריות והלאומיות שדרשו הוגי-הדעות שלנו מקוראיהם. כל הדרישות הללו נשאבו ממעמקי נפש ישראל שהושפעה מן המסורת וגם מתולדות העם, וכולם השתדלו לאשר ולנסח אותן בעזרת תורת-המוסר היוונית. אף על פי כן היו בין הפילוסופים חילוקי-דעות עמוקים. כולם סיגלו והתאימו את תמונת-ההיסטוריה שלהם במידת מה לדרישותיהם, ודוקא בדרך זו יש להכיר, באיזו מדה נטה ריה"ל מהם בתפיסת-ההיסטוריה שלו, מטעמים עקרוניים.

ארבעה דברים מציינים את ההבדל שבין ריה"ל ובין רוב חבריו.

א) לא נמצא אצלו אפילו זכר לתורת ההתקדמות המדעית. בדרכי אריסטו, שהאמין בהתקדמות הנסיון והמדע בכל מחזור ומחזור של ההיסטוריה¹⁵², הלכו תלמידיו היהודים. הרמב"ם לא העריך כל עיקר את חכמת אדה"ר¹⁵³; הוא מדגיש שאפילו בזמן אריסטו "לא נשלמו הלימודים"¹⁵⁴ וגם בתקופת חז"ל היו החכמות הלימודיות חסרות, והם לא דיברו עליהם על דרך קבלה מן הנביאים¹⁵⁵ ("א"א שאנחנו התקדמנו לעומתם!). אמנם בתארו את מדרגות הכרת-האל¹⁵⁶, לא רמז להתפתחות כל שהיא ובוודאי לא עלתה על דעתו האפשרות לעלות גבוה מעל לתורה¹⁵⁷, בכל זאת התחשב כנראה באפשרות של עליית הרמה הכללית של הכרת העם אפילו בתחום הדת¹⁵⁸. ביתר ברור הורה הרלב"ג: "התחלת העולם בשפלות והוא מתעלה באחרונה"¹⁵⁹. לתמונה כזו מתנגדת לכאורה העובדה שבני-האדם השחיתו את דרכם ופנו לע"ז; לפיכך הוכרח הרמב"ם לבארה — כמעשה שיסודו אי-הבנה¹⁶⁰. ואילו ריה"ל

(149) דרך כלל רואה ריה"ל דוקא את האסטרולוגים כמתנגדי הדת הנכונה; רק 9 IV הוא מתחשב במדת מה בהשפעת המולות. עמדת הרמב"ם ידועה.

(150) קובץ II 22 d; Baron, Proc. Am. Ac. 1935, 101. (151) כוזרי 63 I.

(152) זה יוצא קודם כל מן הספר הראשון של המטפיסיקה; ועי' Gomperz, Griechische Denker III³ 103. הן על אריסטו הן על פילוסופים יווניים נוספים שהאמינו בתורת ההתקדמות, עמדתי בספרי על פוסידוניוס 92 I. על הנוצרים השווה בארון 108.

(153) בארון 12; כידוע אין דרכו לנסות מגישת האגדה אלא מטעמים ברורים.

(154) מו"נ III 24 בסוף. (155) מו"נ III 14 בסוף. (156) במשלו הידוע מו"נ 51 III.

(157) קובץ תשובות הרמב"ם II 28 d: "דעת אריסטו היא תכלית דעת האדם (אבל השווה הערה 154) מלבד

מי שנשפע עליהם השפע האלהי עד ששיגו אל מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה ממנה".

(158) אולי יש לפרש כן את רעיונו הידוע (מו"נ 32 III, דף ג"ח ע"א, מהדורת לבוב) הקובע שהקרבת

היו נהוגים בכל העולם כשם שעכשיו נפוצה העבודה שבלב.

(159) בפירושו על בראשית א, א; ועיי"ש!

(160) לפי מ"ח הלכות ע"ז א, א התחילו לעבור את הכוכבים "מפני שסברו שזה ההבל היה רצון האל".

לרעיון המוזר הזה גרם לו — לא הפסוק שהוא מצטט שם (ירמיה י, ז) ולא כל שכן פסוקים כגון דברים ד, יט 'כי מי שיפרש אותם על סולחן הכוכבים, מצדיק את "ההבל"!', אלא במקצת "ספר העולם" שייחס לאריסטו,

אע"פ שהעריך את הנסיון, לא האמין בשום התקדמות, אלא ראה את אדה"ר כשלם וסבר שנחלתו לא נשתמרה יפה בידי היוונים¹⁶¹, מה שאין כן בידי היהודים, עד שבאה הגלות, ולפיכך עלו חז"ל על גאלינוס בעניני הטבע¹⁶². אמנם "בזמן הזה ובמקום הזה והעם הזה" ירדה לא הדת בלבד, אלא גם "החכמה הקנויה"¹⁶³. אם השפיעה עליה אותה הפסימיות התמימה המרחפת על ספר קהלת ועל שירת הסידור (ארבע התקופות!), או הושפע מתורת הירידה (καταγωγή) של הניאו-אפלטוניות, קשה להכריע. עכ"פ ניכר, כי ריה"ל רואה את כל ההתרחשות העולמית, וההתרחשות ההיסטורית בכלל, בחינת תחרות ענקית בין כוחות המקרה, כוחות הירידה, ובין פעולת הכוח האלהי, שנושאו הוא ה"אמר". הפועל בחיים האורגניים והרוחניים עד שלבם העליון. כשם שלא ההורים "יוצרים" את הילד, אלא רק מכשירים את הקרקע לפעולת האל (177), כן לא האדם הוא המבצע את ההתקדמות, אלא האל בלבד¹⁶⁴. והענין האחד בו מאמין ריה"ל בהתקדמות-מה, התגברות הרעיון המונותאיסטי (סי' סו) — אותו היוצא-מן-הכלל מאשר ומסביר את הכלל: כי לא התקדמות הרעיון הביאה לכך, אלא משך הזרע, זרע הקדש, שהאל זרע בתוך העולם.

(ב) ריה"ל רואה זיקת מישרים בין מצבו החיצוני והפנימי של עם ישראל. הוא דוחה איפוא את הדעה האומרת כי האושר מוליד את התפנוק ובדרך זו אף את ההשחתה, אע"פ שכבר אמרה התורה "וישמן ישראל ויבעט" ודעות כאלה היו נפוצות למדי ביוון¹⁶⁵ ובערב¹⁶⁶; רק בהצטחה שבגולה יש משום סכנה, מפני שהיא מפחיתה את געגועינו לא"י (סי' מג). כמו כן רחוק הוא מהוקרת היסורין, שעל ידיהם ניתנו לנו, לדעת חז"ל, כל המתנות הטובות שבעולם¹⁶⁷. בדברו על הדרכת עם ישראל (סי' יג), לא הזכיר ריה"ל את סבלות מצרים; והגלות, אם כי היתה עלולה לעורר רגשי ענוה וגעגועים לא"י, אנחנו סובלים אותה "מבלי תולדה" (סי' סב וכו'), אלא היא מתישה את כשרוננו התרבותי והדתי (סי' נג ועוד). לא הגויים בלבד רואים אותנו כמושפלים (סי' נב), אלא גם ריה"ל מודה בכך בקראו את האומה הישראלית בזויה אף בחרונו הממשש שם ספרו¹⁶⁸. תורת-ההיסטוריה הזאת מתאימה לגמרי לתורת-החיים של ספר הכוזרי, הדוחה את הנזירות ואינו מדבר בו אף פעם, בניגוד לשירתו, על העוה"ז במובן של "דוניה", על הזמן במובן של saeculum¹⁶⁹. אולם תורתו זו משפיעה גם על דרישותיו: במצב העם מותנה גם מצב בניו; אי אפשר לנו לדרוש את שלמותנו במישרים, הואיל ורמתנו המדעית והדתית תלויה בהחזרת עטרת העם לידיהם!

(ג) מן הסימנים הראשונים הללו יוצא השלישי, המציין ביחוד את אופיה של תפיסת

המשוה (פרק 5 וכו') את האל למלך פרס המשגיח על ממשלתו בעקפיין, ע"י עבדיו (הנמשל: הכוכבים), ובמקצת — מגלת אסתר המספרת כי דוקא מלך פרס חלק מכבודו לקרוביו (ו, י) ואפילו ציווה שישתחוו לפניו (ג, ג). 161 I 63 "הפילוסופים... לא נחלו חכמה ולא תורה, מפני שהם יוונים... והחכמה שהיא ירושה מאדם, והיא חכמה, המוחזקת בכח אלהי, איננה כי אם בורע שם".

162 IV 31 בהתחלה, בנוגע להלכות טרפה; ועיין גם II 64 על ידיעות חז"ל.

163 II 1 באמצע; ועיין לעיל עמ' 157 על נטיתו לפסימיות בענין מהלך ההיסטוריה.

164 את הצד החיובי והמחייב של ההשוואה (התחייבות האדם לאפשר את השפעת האל) נבאר להלן.

165 חרוזו של סולון "השובע מוליד את הזדון" היה למשל, ועמ"ש "פוסידוניוס" I 97.

166 Ayad, Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns 147 ועוד.

167 כגון ברכות ה ע"א; ועי' מנחות נ"ג ע"ב על עם ישראל הנמשל לזית.

168 בכוונה החנגד לו אבן-דאוד בקראו את ספרו "האמונה הרמה": Bacher, ZDMG 46, 541.

169 את הניגוד יש לפרש ע"י האופי ההסכמי של כל שירה דתית; עמ"ש דינבורג בס' היוכל לזוד

ילין, עמ' 5 וכו' של ההדפסה המיוחדת. בענין זה מתרחק ריה"ל קודם כל מר' בחיי הקובע ניגוד בין דין ודין.

ריה"ל: העדפת הכסף על הפרט. לדעת הרציונליסטים עשויים ה"שלמים" להגיע אל האמת, אלמלא מכשולים אישיים המונעים אותם¹⁷⁰; וכך התהליך התרבותי תלוי בשיקול דעתם, אף בתחום הדת. לדעת הרמב"ם בחר לו אברהם את מקום העקדה, מפני שהרמוריה היה ההר הנישא שבאותו נוף, ופנה מערבה כדי להוציא מעצ"ז שהשתחוה לשמש קדמה¹⁷¹. גם במיל"ה "התחיל" הוא, שהיה ידוע "מיראת חטאו"¹⁷², כל' צניעותו גרמה לו לכך, והקב"ה לא בא אל אלא אשר מה שאברהם גזר על עצמו; על יסוד זה יש לפרש את טעם המצוה הזאת! אמנם הרמב"ם לא קבע בפירושו יחס כזה בין מידות משה רבינו ובין מצוות התורה, כדרך פילון¹⁷³ שהניח בתיקו את השאלה, אם משה היה נותן התורה או מקבלה בלבד; אבל הרמב"ם ראה לנחוח להדגיש את יתרון מידותיו ואת פעולתו הרבה¹⁷⁴. וכן הוא אומר שהתורה ניתנה לו קודם כל¹⁷⁵, ואפילו את שתי הדברות הראשונות שמע בבירור רק הוא, לא כל העם¹⁷⁶. גם את מידותיו הנעלות של ר' יהודה הנשיא עורך המשנה הוא מדגיש¹⁷⁷, וכל השקפתו על התורה שבעל פה נתגנתה ע"י רוב האחרונים (ומעריצו הרמב"ן בכלל), מפני שחלק בה מקום רב כל כך לעצמאותם של חז"ל. ואילו לדעת ריה"ל כל שיקול-דעת עצמאי בעניני ההתקרבות לאל, פירושו מרי (I 77 ועוד). אפילו חז"ל לא היו יכולים לתקן מה שתיקנו, לולא היו "נעזרים בשכינה" (סי' מט). אבל אם כי הכשרון האקטיבי ליצור מצוות אילו שהן לא ניתן אפילו ליחיד הסגולה, הרי הכשרון הפאסיבי לקבל את התורה נמצא לא ב"שלמים" בלבד, אלא בכל אנשי התמצית – אמנם בכוח; לא היחידים, אלא כל העם כל' הוא איפוא נושא המהלך ההיסטורי. יש אמנם "תמצית התמצית" כל' הנביאים, לא המשכילים¹⁷⁸! וכשהוא אומר כי התמצית נבראה בשביל'ה, כשם שהאנושות נבראה בשביל' התמצית, הוא נראה כקובע עולם ששי מעל לחמשי. אך אין זו דעתו. הלא

170) הרמב"ם מונה את המכשולים מו"נ I 34; על החמשי, דאגות איש ל"צרכי הגופות" ולפרנסת משפחתו, הוא מדבר, כבעל נסיון, גם III 27 באמצע. רק כדי לנמק את הוצאת ספריו, הוא מזכיר בהקדמת המשנה תורה את "הצרות היתרות של זמנו" בו "אבדה חכמת חכמינו", וגם בסוף פתיחתו למו"נ (לפני "ההקדמות" דף י ע"ב, מהדורת לבוב) הוא אומר שספר כזה לא חובר "בזמן הגלות הזה". אבל רמזים כאלה רחוקים למדי מדעת ריה"ל הראה בגלות את הסיבה העיקרית של ירידתו התרבותית.

171) מו"נ III 45 (בארון 20), אמנם "ברוח הנבואה", אבל על יסוד שיקול דעתו!

172) כל' מצניעותו: מו"נ II 49.

173) Philons Bildung 477. האגדה הקובעת יחסמה בין מצוות ערי מקלט לקורות משה (דברים רבא

ב, כט), אינה רצינית.

174) בארון 28 וכו'; אבל אין זאת אומרת כי הרמב"ם כאילו ראה את משה כ"נותן התורה" (בארון 25, 32); כי בדוגמה של "תורה מן השמים" החזיק הרמב"ם מימי נעוריו, כשקדם את י"ג העיקרים, עד יום מותו. ביתר הסתייגות כתב Leo Strauss, REJ 1936, 22 כי לדעת הרמב"ם "משה הוא המחוקק הפילוסופי אע"פ שלא ברור עד כמה יש לראות אותו או את האל כנותן התורה". אולי האמין הרמב"ם באיזה שיתוף של "יצירה מלמעלה ויצירה מלמטה" הדומה לדעת ש. ה. ברגמן ("צבת בצבת" עמ' 6, בספר היובל לכבוד הרב הראשי הרץ, תש"ד), שהרי ההתחשבות באופי האישי של הנביאים נמצאת כבר בתלמוד, סנה' פ"ט ע"א. אבל יש לציין, כי כל דעותיו הנוגעות של הרמב"ם לא נמצאו אלא בסוף ספר מו"נ מקום שהוא מגלה טפח (לא יותר) מעמדתו האמתית.

175) משום כך ניתנה בל"י: בארון 32.

176) מו"נ II 33; וולפיון 75, JQR 33.

177) הקדמה לפי' המשנה 19 וכו' המבורגר.

178) II 44. במדת מה עולים אפילו התמימים על אנשי ההשכלה: V 1.

משה רבינו והנסים שנעשו לו, באים להעיד לא על עולם ששי, אלא על עולמו של ישראל (I 41); יתרוננו הלאומי בולט בנביאים רק ביתר בירור. בעוד שהרמב"ם אינו מונה בין תנאי הנבואה את ההשתייכות לגזע ישראל, לא בפירושו¹⁷⁹ ולא כל שכן מכלל, רואה ריה"ל את הנבואה מותנית בשלשה תנאים לאומיים (גזע, ארץ ישראל, עבודת בה"מ) וכל השתדלות אישית להגיע אליה (סי' מב) אינה עשויה להועיל כל עוד לא יתקיימו תנאי החיים של העם כולו. לא היחידים גורמים איפוא במישרים לתיקון הכלל, אלא טובת הכלל הוא יסוד שלמותם ורק באורו יראו אור.

מכאן יוצאת הפחתה ניכרת של האינדיבידואליזם בתורת-החיים שלו. גם את חבריו אין להאשים באנוכיות¹⁸⁰ במובן הרגיל, אך הם ראו את תכלית חיינו, מבלי להבדיל בין ישראל לעמים, בהשתלמות האישית, ולא תלמידי אריסטו בלבד, אלא אפילו ר' בחיי¹⁸¹ הקימו בדרך זו כעין חיץ בין האנשים הדגולים ובין העם. ואילו ריה"ל לא קבע שום "תורת-מטרה"¹⁸² אנושית. תורת המוסר שלו היא "נציונלית" במובן הכפול של המלה האירופאית: עממית, מפני שהיא שווה לכל צאצאי יעקב; לאומית, מפני שהיא רואה את ההתנדבות למען העם כתנאי נחוץ לאושרנו האיש.

מכאן יש להסביר גם את גישתו של ריה"ל לענין השארות הנפש. אמנם לא נמצאו שום חילוקי דעות בינו ובין חבריו לכשנסתפק באנאליות "איכותית", כלשון הכימאים: גם הוא האמין בעיקר זה ובערכו, I 109. לא כן כשנוסיף גם את האנאליות "הכמותית", כשנשאף אם אותה ההערכה של חיי העוה"ב הרווחת מימי המשנה ואילך, שאף חוקר אדוק לגמרי ציין אותה כמופרות וכנוטה מדרכי המקרא¹⁸³, שולטת בשיטתו. על שאלה זו יש לענות בשלילה. התקוה האסכטולוגית האינדיבידואלית לא השפיעה כלל על תורת החיים שלו¹⁸⁴; במקום המתיחות שבין העולם הגשמי והרוחני, המשמשת יסוד תורותיהם של ר' בחי ושל הרמב"ם (למרות ההבדל שבניסוחם), הוא מעמיד את המתיחות שבין "עולם" האנושות ו"עולם" התמצית, ביחוד בזמן הגולה, בו אנחנו מחכים לחיי עולם "העתיד לבוא" — אבל לא לחיים שמעבר לעולם הגשמי! ולהבאת "העולם הבא" הלאומי הזה יש להקדיש לדעת ריה"ל את כל מרצנו.

(ד) דרישה זו מתפרשת ע"י הסימן הרביעי של תמונת ההיסטוריה שלו: הסידור וההסבר הביאולוגי של ההתרחשות הנסית.

ריה"ל רחוק מלשטש את הערך הדתי של הנסים — או ע"י הוספת נסים דמיוניים מעין אלה של רבה בר בר חנה או ע"י פירוש הנסים הדתיים בדרך טבעית עד כמה שאפשר¹⁸⁵. הוא אינו רואה את המעשים הנשגבים כמבודדים, נס בפני עצמו, ואינו מבדיל בין הנסים במובן המצומצם ובין הנבואה, כדרך כל חבריו¹⁸⁶, אלא כולם אינם בעיניו אלא

(179) וולפסון 75. (180) של שד"ל: "טעמי המצוות" 122.

(181) עמ"ש על הדרגת הבריות שקבע "טעמי המצוות" 45 ועל תפיסת מִשְׁפָּחָה בתורתו, "כנסת" תשנ"ב.

1, 270. אולי הלכו בדרך זו כבר מיסטיקאים תלמודיים בדברם על "הכת השלישית": M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I 135.

(182) במובן שבארחי בספר 5 Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen.

(183) Wohlgemuth, Die Unsterblichkeitslehre in der Bibel 25, 3.

(184) שירים כגון "שובי נפשי למנוחכי" (והשווה גויטיין, סיני, ז, קע"ה וכו') הולם מה שאמרנו הערה 169.

(185) Jacob Kramer, Das Problem des Wunders bei den jüd. Religionsphilosophen 74.

ועיין בס' ר' "סעדיה גאון" שיצא בעריכת פישמן, תש"ג, רמ"ה.

(186) ואלה בכלל שראו את הנס כמִשְׁאֵשֶׁר את הנבואה (קראמר 31, 17 ועוד).

גילויי התרחשות אחידה, התרחשות העולם החמשי. בעוד שחבריו מעונינים קודם כל בשאלה מה הם התנאים האישיים שהכשרון הנבואי תלוי בהם, שואל ריה"ל לתנאי ההתגלות של העולם החמשי בהיסטוריה; ואם לדעת הרמב"ם¹⁸⁷ השאלה, למה נתן ה' את תורתו לאומה מיוחדת ולא לאומה אחרת, "תיפול" למי שמאמין בבריאת העולם¹⁸⁸, כל' מוצאת את פירושה ברצון האל הכל-יכול, הרי ריה"ל מודה אמנם שכל השינויים שבעולם יסודם ברצון הבורא (103), אך עם זה הוא רואה צורך רב בשאלה, אם יש יחס בין אופיו של עם ישראל וקורותיו—ובין הנסים שנעשו לו, ונתנית התורה בראשם. אין הוא מסתפק בהודייה ביתרון מסוים של עם ישראל וארצו, כדרך מקצת חבריו¹⁸⁹: הוא סבור כי כשם שיצירת החיים האורגנים (העולם השלישי והרביעי) תלויה במעשה ידוע¹⁹⁰, כן לא תוכל להתקיים במילואה ההתרחשות הנסית מבלי שיתמלאו תנאיה. ומאידך כשם שיש לנו לצפות—אם גם לא מתוך בטחון—כי הויקה שבין איש ואשה סופה לידת בנים, כן יש תקוה, כי האל הטוב¹⁹¹ לא ימנע משום דבר את שלמותו¹⁹² ויחדש את עולם הנסים לכשיתקיימו תנאיו.

התנאה הכרחית כזו של מטרת עם ישראל והאנושות (כי גאולת עמנו תהיה גם גאולתה!) היתה עלולה לעצור בעד כל פעולה אישית, לולא היה הגורם הראשון גמיש למדי: הלא הכשרון הלאומי ניתן לנו רק בכוח, לא בפועל (20 V, הקדמה ד'), ומצוה עלינו "להתהוות מה שאנחנו היום" (אם יש לתרגם כן את הסיסמה רבת-הרושם של המשורר היווני) בהתקרבונו לאל' באותה הדרך שהוא ציווה עלינו (98 I!). ועוד בתקופת הגלות בעוררנו את געגועינו לא"י שבהם תלויה הבאת הגאולה, בעבר ובהווה (ס' מג; סד; סו). קביעה כזאת של תפקידנו שונה אמנם מן הלאומיות המודרנית באופיה הדתי: לא "מדינה יהודית" ואף לא "מרכז רוחני" משמש מטרתו, אלא מלכות שמים, והגשמתה אינה תלויה ברצוננו בלבד אלא ברצון האל. אך מאידך בולט, דוקא לעיני דורנו, ההבדל בינו ובין האינדיבידואליסטים: הוא מצווה עלינו לא להיות בני-אנוש במלוא מובן המלה (וע"י כן למלא גם את דרישות התורה), אלא להיות יהודים, במובן המקיף והכולל דרישות דתיות ולאומיות. כדי שנגיע בדרך זו לשלמותנו האישית ונעזור לגאולת הדור האנושי!

הכיוון האחד של כל החידושים הללו יובהר עוד יותר ע"י סקירה היסטורית. גם בישראל גם ביוון ראו בתקופת החיים הלאומיים את האיש היחיד קודם כל "כיושב בתוך עמו" (מ"ב ד, יג), כ"בריה מדינית"¹⁹³; וישראל עולה אפילו על יוון: רק בעברית אפשר

187) על דעת חו"ל שאמרו כי מן יום מסוים ואילך נצטמצמה הנבואה בישראל, ברצון הבורא, עיין לעיל

הערה 155.

188) מו"ג II 25 בסוף. אמנם אין הוא דוחה לגמרי את כל השאלות שהוא מונה כאן; הלא ביניהן

נמצאה גם שאלת טעמי המצוות; אבל על היחס שבין ישראל לתורה ודאי לא עמד!

189) על הראב"ד השווה יעקב גוטמן בספרו על הפילוסופיה שלו עמ' 178; על רס"ג, ראב"ד, וראב"ע;

ריוין MGWJ, 1898, 109. לעומת זאת נמצאו מדרשי אגדה המעדיפים את הקורות שבמדבר על אלה שבא"י כגון מ' שה"ש ג, ו.

190) III 23; 53.

191) המאמרים של אפלטון ואריסטו אשר לפיהם אין האל קמצן, היו ידועים בעולם הערבי. נצאם

(שהרסתאני 38 I) רומז אליהם ובטוח בהסכמת חבריו לכך.

192) כל' את האנטליקה שלו; כוזרי II 14 בסוף; 26 בהתחלה; 10 V בסוף; 20 V (הקדמה שלישית);

קראמר עמ' 35; Neumark, Essays in Jewish Philosophy 254.

193) ἡ πόλις πολιτικόν, ועמ"ש על הנעימה הלאומית של תורת המוסר היוונית הקלסית, Pauly-Kroll

Realencyclopädie V A 88.

להורות על כל העמים, ביחוד על עמנו, בשון יחיד¹⁹⁴. אבל בעקבות ההתפתחות המדינית דחקה הרגשת ההבדלים האינדיבידואליים (בין חכם לכסיל ועוד) את הרגש הלאומי: תלמיד אריסטו ומפרשו הגדירו את האדם "כבריה משכילה"¹⁹⁵; והן התפיסה הזאת ויסודה ההרגשי, הן הרעיון האסכולוגי המשותף לכל ההילניזם ושלוחותיו השפיעו על רוב הוגי הדעות שבישראל¹⁹⁶: השכלתנו הפותחת לנו שערי עוה"ב, נעשתה למטרת חיינו; והתקדמות התרבות האנושית עלולה להקל עלינו כדי שנגיע להכרת-האל הנכונה. ואילו ריה"ל ביטל את הפניה הזאת אל האינדיבידואליזם בהסתמכו על ההיסטוריה ועל תמונת-החיים הנורמליים של עם ישראל המעידה עליהם; בודאי יש לשאוף להשתלמותנו האישית; אבל היא אינה תלויה בשום "התקדמות" מדומה של האנושות ולא בחיבוק חיקה של החכמה הנכונה. אלא באושרו המלא של עמנו ובמאמצינו לאפשר לשכינה שתחזור לציון; ואם כי ה"אני" של ספרו ושל שיריו הוא הפרט, הרי הסיסמא "אני כנור לשיריך" מבהירה, שאין פירושו אלא השתרשות האני הקטן באני הגדול!

בדרך זו הגיע ריה"ל לתפיסת היהדות, השונה למדי מזאת של רוב חבריו. מכס ברוד¹⁹⁷ קרא את היהדות "דת הנס של העוה"ז"; וריה"ל היה עונה אחריו אמן, בניגוד לרציונליסטים שהגבילו על כל פנים את ערך הנסים, ולמיסטיקאים שבוזו לעוה"ז. והוא היה מוסיף (מה שברוד אולי לא ידחה): עם ישראל הוא עם הנס של עוה"ז; ודוקא בהיסטוריה היה מסתייע כדי להוכיח זאת. מכאן יוצא, שחובות האיש היהודי, הלאומיות והדתיות, אינן שונות ומנוגדות אלו לאלו. לאמתו של דבר מוטלת עלינו אך מצוה אחת, מצות הכשרת העם כדי שישבו לאושרו הקדמון, המדיני הרוחני והדתי גם יחד, הכשרתו לקבלת הדת של העוה"ז.

עברנו בקיצור נמרץ על תיאורי-ההיסטוריה של הוגי-דעות היהודים הקרובים לריה"ל. סקירתנו עשויה להצדיק את תורת ההיסטוריונים החדשים, שהבהירו את הגורם הסובייקטיבי שבכל תיאור ההיסטוריה (בניגוד לאנליסטיקה, הנו"ן כפולה) ואמרו כי כל העוקב אחרי היסטוריה, אחרי עצמו הוא עוקב וכי כל תפיסת העבר אינה אלא הד תקוותינו לעתיד¹⁹⁸. הקשר הזה שבין תורת-ההיסטוריה ותורת-החיים של כל הוגי-דעות הוא הכרחי; כי איך להבדיל בין הכוחות המפכים באנושות, בעבר בהווה ובעתיד! אם ניתן דעתנו על קשר זה, נוכל להוסיף הערת-חתימה קצרה על ערך תורת-ההיסטוריה של ריה"ל.

נקל מאוד להטיל ספק לא רק בפרטי תורת-ההיסטוריה שלו אלא דוקא בעיקריה. הסברת מעשי-הנסים בדרכו הביאולוגית היא מן הנמנעות ואילו היתה אפשרית באיזה שהוא אופן, היתה מבטלת את השוויון שבין הנסים ומעשה בראשית שריה"ל מדגיש אותו¹⁹⁹. צמצום הנבואה בעם ישראל בלבד מחריף את גישת התנ"ך; הגבלת הגעגועים לאל האיש בבני דת ישראל²⁰⁰, שהיא תמונה לגבי מוקירו של גזאלי, נראתה בעיניו הוא (I 28)

(194) כגון בראשית לד, ל "ואני מתי מספר"; על כל הסכסוך שבין תפיסה אינדיבידואלית וקולקטיבית השווה 32 Hempel, *Ethos des Alten Testaments* (1938) וכו'.

(195) 33, 3 Lehre von der Zweckbestimmung.

(196) שם 92 וכו' (שם הזכרתי גם את ריה"ל היוצא מן הכלל ועל התנגדותו לגזאלי).

(197) בספרו Heidentum, Christentum, Judentum.

(198) Teggart, *Theory of History* p. 20; Aron, *Introduction à la philosophie de*

l'histoire p. 11; 315.

(199) I 8; 81. התקפות מ. וינר MGWJ 1923, 160, אם כי נימוקי עמי, אינן מתקבלות על דעתי.

(200) נטיה זו בולטת IV 15/6; רק את הגרים הוא מכנים בכלל ישראל I 115.

כהמעטת דמות. אף מבחינה מתודית יש לשאול, אם אותו ההכרח, המאפשר לנו לחשב את דיוקו החמה בעבר ובעתיד, שולט וגם ניכר לנו בתוך המהלך ההיסטורי²⁰¹. אבל כל ההפרזות הללו אינן אלא שיקולים שכנגד לגישת חבריו שהתעלמו כמעט לגמרי מן הגורם הלאומי שבתולדות ישראל. בקשרו את דת ישראל באופייה המורשתי, הכולט גם בתרבותו החילונית (מבלי לסור מן האמונה בהתגלות האל²⁰²) הניח את היסוד להכרת עצמנו; בהבהירו את היחס שבין רמתנו התרבותית ובין קורותינו הציג ונימק דרישות חשובות; ועמדתו הלאומית יקרת-ערך היא ביותר מפני שניסח אותה לא בפנותו עורף לתרבות הבינלאומית אלא על יסוד הביאולוגיה היוונית. פסיכולוגית-העמים החדשה ותחית הרגש הלאומי, הכוללת גם את תקותנו לחידוש תרבות יהודית דתית-חילונית, הוכיחו שיש ערך דוקא לאבנים הללו של בנינו המדעי בהן מאסו הבונים שבתקופתו.

(201) גם בנוגע לתרבות יוון צדק ממנו הרמב"ם (לעיל הערה 150) בהרבה.

(202) על מאמרי חז"ל שקדמו לו בזה, נעמוד במאמר שהזכרנו בהערה 82.