

ר' סעדיה גאון

הספרות הפילוסופית היהודית נוצרה לראשונה בהשפעת הפילוסופים של הדת המוסלמית בבבל של תקופת הגאונים, במחצית הראשונה של המאה העשירית. ידועים לנו שמותיהם של כמה פילוסופים יהודים שקדמו לרס"ג והוא למד מהם, אבל רס"ג (שאפשר לראות בו אבי הספרות הרבנית של ימי הביניים בכל מרחב תחומיה) הוא הראשון שחיבוריו הפילוסופיים הגיעו לידינו בשלמות, ואפשר לראות בו את מייסד המסורת הפילוסופית המפרשת את כתבי הקודש מנקודת ראות יהודית.

קורותיו

רס"ג נולד בשנת 882 בפאיום שבמצרים. בהיותו כבן 30 נמלט ממנה בנסיבות בלתי ברורות (כנראה בגלל רדיפות הקראים) ועלה לארץ ישראל. ביצירתו הענפה התחיל במצרים והמשיך בה כל ימיו מתוך מעורבות עמוקה בפולמוסים הגדולים שהתנהלו בין הרבנים לקראים מזה ובין גאוני בבל לחכמי ארץ ישראל מזה. בשנת 922 עבר לבבל, ובשנת 928 נתמנה לגאון של סורא. הוא נפטר שבע מאבקים ופולמוסים בשנת 942.

תחומי יצירתו

תחומי היצירה של רס"ג מגוונים, אך ניכרת בהם מגמה אחת ברורה – לבסס את המסורת הרבנית ואת סמכותה כנגד כל תוקפיה. גם יצירתו הפילוסופית נועדה למטרה זו. ביצירתו שישה תחומים עיקריים: לקסיקוגרפיה וחקר הלשון העברית; תפילה ופיוט; תרגום המקרא ופרשנותו; ספרות פולמוסית; ספרות הלכתית; ספרות פילוסופית. כיוון שענייננו הוא בתחום הגותו הפילוסופית, אסתפק בהצבעה על המגמות החדשות שבאו לידי ביטוי בתרומתו בתחום הסידור,

הפרשנות התורנית והפולמוס נגד מבקרי היהדות הרבנית, בייחוד הקראים, זאת כמבוא ליצירתו הפילוסופית.

רס"ג ערך את אחד הסידורים הקדומים ביותר (הקרוי "סידור רב סעדיה גאון") וצייר אליו את נוסח ההגדה של פסח. לא ניגע בסוגיה הסבוכה של תולדות הסידור והתפתחות התפילה בישראל, אך ראוי לציין את מגמתו: הסידור נערך כתגובה להתקפת הקראים על נוסח התפילה של היהדות הרבנית, שכן הם שילבו בתפילתם אך ורק טקסטים מן התנ"ך.

בעריכת הסידור ניכרת אצל רס"ג הנטייה לשיטתיות מדעית. זהו קו המאפיין את כל עבודותיו, ובמובן זה אפשר לראות בו פותח תקופה חדשה, ולא רק בתולדות המחשבה.

תורה ופרשנות

רס"ג פירש את החומש ותירגם אותו לערבית (ונותרו בידינו גם פרקים מתרגומיו לספרי התנ"ך האחרים, בנביאים ובכתובים).

הצורך בפירוש ובתרגום היה צורך יהודי פנימי: גדל ציבור דובר ערבית שהעברית לא היתה נהירה לו. אך נוסף על כך, גם היו צורך והכרח להתמודד עם הכתות השונות (בייחוד עם הקראים) ועם המוסלמים בהבנת כתבי הקודש. והתרגום המוסמך מנקודת ראות רבנית היה תנאי לכך.

בפירושו לתורה בולט האופי הרציונליסטי-שמרני. ניכר שהוא מנסה לדחות את קושיותיהם הנוקבות של מבקרי המקרא הרציונליסטים שפעלו באותה העת (חיוני הַבְּלָכִי, למשל, העלה 200 שאלות נגד המקרא, ועל טיבן אנו למדים מתשובותיו של רס"ג: מדוע נמנע מאדם עץ החיים? למה לא הציל האל את הבל? כיצד ייתכן שהאל התחרט על בריאת האדם? מדוע מתקבל דם בהמות כקורבן לאל? אם האל יודע הכול, מדוע ניסה את אברהם? וכו' וכו'). הביקורת הרציונליסטית על המקרא עוררה רושם עז, ונודעה לה השפעה גם בקרב היהודים הרבנים, והיה צורך במפעל פרשני יסודי שיתרץ את המקרא ויִישֵׁב את הקושיות.

לפירושי הוסיף רס"ג מבואות שיטתיים, ובהם עסק בשאלות זמן חיבורם של ספרי המקרא, סמכות המחברים, תכלית התורה, ועוד. גם

במבואות אלה באה לידי ביטוי גישתו המדעית, מגמתו הפולמוסית והרציונליזם השמרני האופייני לו.

הספרות הפולמוסית

"פולמוס חייו" של רס"ג הוא הפולמוס עם הקראים. הוא כתב חיבורים רבים לצורך זה, ולא כולם הגיעו לידינו. נראה שמלכתחילה לא נועדו להפצה, אלא נועדו לחוג פנימי של תלמידים, שכן הקראים זכו לחסות השלטונות, ומשום כך אבדו רבים מהם.

ספרו הפולמוסי החשוב ביותר הוא "ספר הגלוי", שבו סיכם הרבה מפולמוסיו, אך שרדו ממנו רק קטעים. עיקר העניין בוויכוח עם הקראות היה להוכיח את הצורך בתורה שבעל פה. אחד מחשובי הסופרים הקראים, אל-קרקסאני, מביא שבע ראיות של רס"ג לנחיצות התורה שבעל פה:

- א. יש מצוות שלא נתפרשה בהן האיכות (מהי סוכה ראויה?).
- ב. יש מצוות שלא נתפרשה בהן הכמות (כמה תרומה יש לתת?).
- ג. יש מצוות שלא ברורה מהותן (אילו כלים מקבלים טומאה?).
- ד. אי-אפשר לדעת את סדר הזמנים רק לפי המקרא (איך נדע מתי נכנסת ויוצאת שבת?).
- ה. הקב"ה ציוונו במצוות, שבתורה שבכתב לא נזכרו כלל (תפילה).
- ו. איננו יכולים לדעת מן המקרא את מניין השנים ואת תולדות עם ישראל לאחר שפסקו הנביאים.
- ז. התקווה לחידוש העולם ולחידוש עם ישראל צומחת מן המציאות שלאחר תקופת המקרא.

"האמונות והדעות"

המגמה הרציונליסטית-אפולוגטית-פולמוסית היא שהביאה את רס"ג אל הפילוסופיה. יש להדגיש כי הפילוסופיה כשלעצמה לא היתה בעיניו אתגר למחשבה הדתית והוא לא התעניין בה לגופה. היא היתה בעיניו אמצעי להגנה על הדת מפני מתקיפיה. הבעיה שהטרידה אותו, לפי עדותו שלו, היתה המחלוקות הגדולות בין בני דורו בענייני אמונות ודעות. אלה מביאות לידי ספק, שעה שמטרת הדת היא

להביא לידי הוודאות שעליה מתבסס אורח חיים יציב:

...קָאָב לְבִי עַל מִיָּנִי מִן הַמַּכְבְּרִים, וְהַתְעוּרָה נִפְשִׁי לַעֲמֹנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
מִמָּה שֶׁרְאִיתִי בְּזַמְנִי מַכְבִּים מִן הַמַּכְבְּרִים הַמְּאֻמָּנִים אֲמוֹנָתָם בְּלֹא זֶכֶה
וְדַעוֹתָם אֵינָם בְּרוּרִים... וְרָאִיתִי בְּנֵי אָדָם קָאָלוּ טָבְעוּ בִּימֵי הַסִּפְּקוֹת
וְכִבְּרָה כִּסּוּ אֹתָם מִיָּמֵי הַשִּׁבּוּשִׁים, וְאֵין צוֹלֵל שִׁיעֵלָה אֹתָם מִמַּעֲמָקֵיהֶם
וְלֹא שׁוֹחָה שִׁיחֻזִּיק בִּידָם וְיִמְשֵׁם, וְהִיא אֲצִלִּי מִמָּה שֶׁלְּמִדְנִי אֱלֹהִים מָה
שֶׁאוֹכֵל לְסֻמוֹךְ אֹתָם בּוֹ וּבִיכּוֹלֹתֵי מִמָּה שֶׁחֲנִי מָה שֶׁאֲשִׁימָהּ לָהֶם
מִסַּעַר, וְרָאִיתִי כִּי הוֹעִילָם בּוֹ חוֹבָה עָלֵי וְהִשְׁיָכָם אֵלָיו מִן הַדִּין עָלָיו...
(אֲמוֹנוֹת וְדַעוֹת, הַקִּדְמָה הַמַּחֲבֵר)

נשים לב כי רס"ג מדבר כמאמין הבטוח באמת שלו. כאדם שלא נתקל
בספקות בעצמו, אבל מצר בצערם של המסופקים והנבוכים ורואה
חובה לעזור להם, וזהו אופק התענינותו בפילוסופיה.

שם הספר

שם הספר "האמונות והדעות" מעיד על מגמתו זו. יש הסבורים
שבשם זה באה לידי ביטוי הנגדה בין אמונות מאומתות לדעות שהן
סברות גרידא; ויש הגורסים שהכוונה היא לאמונות שיש להביאן
למדרגה של דעות מאומתות. מכל מקום, הכוונה היא לקבוע את
אמיתות הדת ולבססן, והיא שקובעת את דרך הדיון בספר ואת המבנה
שלו. בהקדמת כל פרק הוא מציע אמת דתית אחת ומוכיחה בכתובים,
ובגוף הדיון הוא מביא הוכחות פילוסופיות, סוקר את העמדות
הנגודות ואת כל אפשרויות הסתירה שלהן, כדי לסלק את כל הספקות
ולהביא בלב קוראיו ודאות בוטחת.

שלושת מקורות הדעת: חושים, שכל והיקש

כדי למלא תפקיד זה בהצלחה סוקר רס"ג את מקורות הדעת של
האדם ואת דרכי אימותה. האמונות והדעות מגיעות אלינו, לדעתו,
משלושה מקורות:

א. מדע הנראה – החושים. זהו המקור הוודאי יותר. רס"ג מניח כי
מה שאנו רואים הוא לא רק הצורה החיצונית של הדברים, אלא
גם מהותם העצמית. לדעת רס"ג יכולים בני אדם לתפוש רק מה

שנתפש בחושים, כלומר, עצמים גשמיים. מה שהוא רוחני טהור אינו נתפש בכלי הידיעה שלנו, אך מה שנתפש בחושים הוא ודאי. אמנם, רס"ג מכיר ביכולתם של החושים להטעות וליצור ספק, אך לדעתו אנו מגלים את הטעויות באמצעות החושים ומתקנים אותן, ולכן ההסתכלות הניסיונית, הדייקנית והמבוקרת מסלקת את כל הספקות.

ב. מדע השכל – אמיתות בסיסיות שהשכל משיג מעצמו, כי הן נטועות בו. כוונת רס"ג להבחנה בין טוב לרע ולאקסיומות היסוד של ההיגיון. מצד אחד, יש מדע עצמאי, ומצד אחר, יש מדע חושני. שני מקורות אלה מצטרפים בכל פעולת הכרה. ההסבר לכך הוא שהשכל שופט ומעריך את הניסיון החושני. התוכן הנידון על-ידי השכל בא מן החושים או באמצעותם. ולכן גם השכל, כמו החושים, יכול להציל את עצמו מטעויות ומספק על-ידי בחינה ביקורתית חוזרת ונשנית.

ג. דעת הכרחית – מסקנות הנובעות מן החושים ומן השכל על-ידי היסק לוגי. זהו מקור הנסמך על פעולת שני המקורות הקודמים. רוב ההכרות המדעיות של המציאות הן מסוג זה, אך גם רוב הטעויות נובעות ממנו, מפני שידיעות מורכבות דורשות ביקורת כפולה, חושנית ושכלית. אבל שוב: ביקורתיות שיטתית מצילה מן הספק.

אם נקפיד שלא לסתור את החושים (מקור ראשון); את השכל (מקור שני); ואת הנובע ממסקנותינו, ואם לא נחפו בקביעות, אלא נחקור במתינות וביסודיות, נוכל להגיע לדעת מבוססת ואמינה שאפשר לסמוך עליה.

מהו רציונליזם?

הרציונליזם של רס"ג הוא תמים במובן שהוא מאמין ביכולת להגיע לידיעה מוחלטת של האמת בתחום שבו יש לנו התנסות. אך עם זאת, מדובר בידיעה מוגבלת. אנו מכירים בשכלנו שיש דברים שהם

למעלה מידיעתנו. ידיעתנו חלויה בחושים, ושכלנו שופט את ניסיונו החושני המצומצם. יתרה מזאת, אמנם אנו יכולים להגיע למסקנות מבוססות, אבל גם אז לא נוכל להיות בטוחים לגמרי שלא טעינו. עלינו להכיר ולדעת ששכלנו מוגבל ועלול לטעות. לכן גם כשהגענו למסקנה המניחה את דעתנו, ראוי לנו להודות שייתכן שטעינו. זוהי קביעה חשובה מאוד להבנת מחשבתו הדתית של רס"ג, והיא תתברר להלן.

בנקודה זו חשוב להבהיר: לרס"ג יש עניין להגיע לוודאות, ואין לו עניין בחקירה כשלעצמה. הפעילות האינטלקטואלית כשלעצמה אינה תכלית בעיניו, התכלית היחידה היא לחיות בהתאם למצוות התורה. נוסף על כך, רס"ג אינו מכיר במציאות על-חושנית. הדוגמה שהוא מביא מאלפת: אנו רואים עשן ומסיקים בשכלנו שיש אש; אנו רואים אדם מתנועע ומסיקים שהוא בעל נפש. לכאורה, זוהי חריגה ממה שראינו בחוש, אך אין הדבר כן. מדובר בממשות חושנית. לדעת רס"ג, גם נפש האדם היא מציאות חושית שאנו מכירים מניסיונו הפנימי, ואת גבול הנתפש בניסיון לא נעבור. אלוהים, שהוא סיבת המציאות החושנית, הוא עצמות רוחנית, אבל כאשר קבענו זאת הגענו אל הגבול ששכלנו לא יעבור. לא נוכל להכיר את האל, אלא רק את פעולתו בבריאה.

זהו ההבדל העקרוני בין גישתו של רס"ג ובין הפילוסופיה החותרת למטפיזיקה. הרציונליזם של רס"ג אינו מודה בפריצת גבולות הניסיון ובחשיבת אמת מטפיזית. הוא מודה רק שהניסיון מעיד על ישות מטפיזית שעליה לא נוכל לדעת דבר.

כל הפילוסופים קובעים את המשפט הקובע שהאל אינו נודע, אולם בכל זאת הם מתאמצים להשיג משהו על מהותו המטפיזית כפי שנראה להלן, ואילו רס"ג פוסל נחרצות מאמץ כזה. כאשר הוא מגיע אל גבול הידיעה, הוא אינו מוסיף לחקור.

בכך אפשר לסווג את ההגות הדתית של רס"ג. זהו רציונליזם מוגבל, המסתפק באימות עובדות טבעיות כדי לקיים את החשיבה ואת העשייה הדתית בגבולות ניסיונו המוגבל של האדם, ולהתגבר על ספקותיו. הוודאות הדתית היא שאיפתו העיקרית, ובה הוא משיג את כל מבוקשו.

המסורת – מקור הדעת הרביעי

הדיון במקורות הדעת החושנית והדעת השכלית הוא מקדמה למקור הדעת הרביעי שהדת מתבססת עליו: "ההגדה הנאמנת" או המסורת. רס"ג מעמיד את המסורת כמקור המיוחד לאמת הדתית. אבל עם זאת הוא מבליט את היסמכותו על שלושת מקורות הדעת הקודמים: חובה עלינו לאמת גם את המסורת, כי רק אז נוכל להיסמך עליה. העמדת המקור הרביעי בשורה אחת עם שלושת המקורות הקודמים מעלה לדיון את השאלה על היחס בין התגלות לשכל. הרציונליזם המוגבל של רס"ג מפנה את הדיון לכיוון מיוחד. ברור שההבדל בין שכל להתגלות אינו עולה אצלו כשם שעלה אחר כך אצל הרמב"ם, כבעיה דתית המציקה לגופה. הוא מניח מלכתחילה שיש ביניהם זהות פשוטה. השאלה אינה אפוא איך ליישב ניגודים שבין שכל להתגלות כי אם לאיזה צורך עלינו להשתמש במקורות הדעת השונים.

ההבחנה בין טוב לרע היא, כאמור, ברשות השכל הטבעי של האדם. קביעה זו נובעת מתפישה תועלתנית של ההבחנה בין הטוב לרע: המועיל לאדם הוא הטוב, והמוזיק הוא הרע. מן הבחינה הזאת אין האדם זקוק להתגלות אלוהית כדי שידע להבדיל בין טוב לרע. אף-על-פי-כן, נותן רס"ג מקום נרחב מאוד להתגלות גם בתחום המעשה.

מהו תפקידה הכללי של "ההגדה הנאמנת"?

"ההגדה הנאמנת" היא, כאמור, מקור דעת המיוחד לבעלי הדת, אולם רס"ג מציע לה ביסוס אוניברסלי. ראשית, תוקפה אינו עצמי, אלא הוא נשען על ניסיון חושני של ההתגלות. ייחודו מכל הניסיונות החושניים האחרים הוא בהיותו מאורע חריג, שבו נתגלתה אמת ממקור סמכותי, ונדרש להעבירה מדור לדור. עם זאת, המסורת היא עניין הכרחי לקיומה של חברה תרבותית בדרך כלל, אלא ששוב, "ההגדה הנאמנת", בהיותה מסורת המבוססת על התגלות, היא מיוחדת במינה, כי תכניה אינם ניתנים לאימות בכל שעה על-ידי ניסיון אנושי רגיל.

מכאן יוצא אפוא שרס"ג אינו מעמיד את מסורת ההתגלות מעל

מקורות הדעת הקודמים, אלא בשורה אחת עימהם, ומבחינת ביסוסה (אם כי לא מבחינת התכנים המתגלים בה) היא תלויה בהם. נובע מכך שעליה לעמוד בביקורת שכלית. יש לאמת אותה: כשם שרס"ג תובע התאמה בין שני מקורות הדעת הראשונים (חושים ושכל) למקור הדעת השלישי (מסקנות), כך הוא דורש התאמה בין שלושת מקורות הדעת הללו ובין מקור הדעת הרביעי, כדי למנוע טעויה וספקות.

אלא שכאן משתנה הביקורת בהתאם לאופיו המיוחד של ניסיון ההתגלות: מה שעומד לבחינה אינו תוכן הדברים שנמסרו, אלא תוקף הסמכות המוסרת. עלינו להיות בטוחים שהיא אמינה. נדרשות אפוא אמות מידה מיוחדות לבחינת האותנטיות של התגלות נבואית לאלה הנוכחים בה או לאלה הזוכים לה במישרין. אחר כך, כשהדברים נמסרים מדור לדור, עלינו לבחון שוב את המהימנות של המוסר, המורה, וכשהוא עומד במבחן, אנו נשענים עליו בוודאות. לדעת רס"ג, "ההגדה הנאמנת" מאמתת ומקיימת את שלושת מקורות הדעת ואת האמיתות הנמשכות מהן. באופן זה חודר הרציונליזם של רס"ג לתחום הדת.

נדרשת התאמה בין שכל להתגלות

בזאת הגענו לעיקר עניינו של הרציונליזם הדתי של רס"ג: הוא דורש מלכתחילה התאמה גמורה בין ההתגלות למחקר השכלי. התאמה זו נראית לו פשוטה, וקיומה הוא מובן מאליה. הנחתו היא שלא תיתכן סתירה בין הנאמר על-ידי נביא אמת ובין מסקנה ודאית של השכל. כאשר נראית סתירה כזו בעליל, קובע רס"ג את הכלל שיש להוציא את דברי הנביא מפשוטם על-ידי פירוש שכלי. הדוגמה הבולטת לכך היא הרחקת כל יסוד של גשמיות מתיאור האל במקרא. עוד דוגמה היא האמונה בעולם הבא:

ואם יסבור סובר שאלה הפסוקים סובלים סברות אחרות ומפסידים הטענה בהם לעולם הבא, נבאר שהדבר איננו כמו שסבר, כי השכל חייב הגמול בעולם אחר, וכל פירוש מסכים למה שיש בשכל – היא האמת, וכל מה שמביא אל מה שהוא חולק בשכל – הוא הבטל.

כלומר, אנו נשענים על דברי הנביאים, אבל השכל מורה לנו איך לפרשם, ולכן אין דברי המקרא מתקיימים בלי ביקורת שכלית. האם משמעות הדבר היא שרס"ג מעמיד את דבר האלוהים עצמו לביקורת השכל האנושי? ודאי שלא. הוא רק מניח התאמה פשוטה, מובנת מאליה: רק מה שאינו סותר את שכלנו יכול להיות דבר אלוהים. נדגיש שוב כי רס"ג עדיין אינו מכיר את התאוריה הפילוסופית המופיעה אצל הרמב"ם, ולפיה השכל האנושי הוא אוטונומי לגמרי ויכול לגלות בעצמו אמיתות מטפיזיות שהן אלטרנטיבה להתגלות. לכן לא התעוררה אצל רס"ג בעיה של עימות עקרוני בין השכל להתגלות. אבל מתעוררת השאלה למה אנו נזקקים לשניהם: מה הם מוסיפים זה על זה? מדוע אין להסתפק באחד מהם? התשובה של רס"ג נובעת מתוך התפישה של הרציונליזם המוגבל: לא תיתכן סתירה בין ההתגלות לשכל, אבל יש תחום של דעת חיונית לאדם שהוא למעלה מן השכל, ועליו נוכל לדעת רק מן ההתגלות.

השכל וההתגלות משרתים זה את זה

אם כן, לאיזה צורך אנו נזקקים לשכל בתחום הדת? על כך משיב רס"ג תחילה, שהחובה לפרש ולאמת את דברי ההתגלות היא צורך עצמי, ובו בזמן היא מצווה המעוגנת בהתגלות עצמה. נוסף על כך, קיים גם טעם פולמוסי – דע מה שחשוב לאפיקורוס, ודע מה שחשוב לבעל הספקות, כדי שלא יערער אותך בהיקשיו המוטעים.

ולמה אנו זקוקים להתגלות בנושאי דת שאפשר להגיע אליהם בשכל? מפני שבהתגלות טמונה הכרעה ודאית שהשכל אינו מסוגל להגיע אליה מעצמו בנושאים כאלה.

כאמור, אנו זקוקים לשכל כדי להבין נכון את דברי ההתגלות, אבל גם לצורך החקירה השכלית אנו זקוקים לידיעה הקודמת שמקורה בהתגלות, כדי שנדע מה לחקור, כדי שיהיה כיוון ברור למחקרנו, וגם כדי שנגיע לוודאות מוחלטת, מפני שבנושאי האמונה והדת לא נוכל לבטוח בשכל לבדו. תמיד יישאר הספק הנובע מן האפשרות שיש איזו פרצה שלא נודעה לנו, ומישהו, שיש לו יתרון שכלי עלינו, עשוי לגלותה. כאשר מגיעים אנו להתאמה מלאה בין דבר ההתגלות לשיקולי השכל, נוכל לבטוח שהגענו לאמת.

סדר הדיון בספר "האמונות והדעות"

מבנה הדיון בספר "האמונות והדעות" משקף יחס זה שבין ההתגלות לשכל. סדר הדיון בכל מאמר הוא הגדה-שכל-פולמוס: הצגת הרעיון המקראי; האיומות השכלי שלו; הפולמוס נגד רעיונות נוגדים. הצגת הרעיון בניסוחו בנבואה אינו עניין פורמלי, אלא מהותי. רס"ג יוצא מן המקור התורני כדי לאמתו. כך גם בניסוח פרטי האמונות הבעייתיות מבחינת ניסיונו במציאות היום-יומית, תחיית המתים, למשל, עניין הגאולה, שכר ועונש – הוא מסכם ומברר את המסורת באופן חד-משמעי עקבי, אך כהרצאה עובדתית שההתגלות ערבה לאמיתותה, שהרי אין מדובר בסדרי הטבע שאנו כוחנים בניסיון היום-יומי, אלא בהתערבות אלוהים בטבע. רק אלוהים יכול להעיד על כוונה זו ולאמת אותה. מצד אחד, הוא מבליט את הרציונליות של המקרא כדי לבטל טענות שטענו נגדו. אבל מצד אחר, לאחר שנתן לשכל את סיפוקו, הוא מעוניין לבסס את העמדה הסמכותית של ההתגלות ושל המסורת. דבר זה ניכר גם באופן שבו הוא מסביר את תפקוד המסורת בכל חיי התרבות, בייחוד את הכרחיותה בתחום שמירת הסדר החברתי, שכן הקראים ערערו את המסורת הרכנית של התורה שבעל פה, ורס"ג בא להוכיח את חיוניותה.

מצוות שכליות ומצוות שמעיות

בתחום המצוות המעצבות את אורח החיים הדתי הבחין רס"ג בין שני סוגים התואמים את ההבחנה ואת ההדריות שבין השכל להתגלות: מצוות שכליות ומצוות שמעיות.

מצוות שכליות – הן אותן מצוות שגם לולי התגלו בתורה, היינו חייבים בהן מכוח השכל. בקטגוריה זו נכללות מצוות בעלות תוכן דתי (אמונה באל, למשל, אמונה בהשגחה פרטית, תפילה וכד'), ומצוות בעלות תוכן חברתי (איסור רצח, גניבה, ניאוף וכד').

מצוות שמעיות – הן אותן מצוות שאין השכל מחייב (אך עם זאת גם אינו שולל), וחיוכן הוא מן התורה. כאן מדובר בייחוד במצוות הנוגעות לעבודת האלוהים (שמירת שבת, כשרות וכד').

אך חלוקה זו איננה חד-משמעית לגמרי. בכל סוג יש יסוד מן הסוג השני.

מצד אחד – יש יסוד שמעי במצוות השכליות. השכל מכיר בחוקי ההתנהגות הכלליים, אבל הנורמות הפרטיות המיישמות אותם הן עניין סמכותי. כך למשל האיסור לרצוח הוא כללי, אבל ההבחנה בין רצח להריגה, דירוג חומרתם והעונשים הראויים להם הם עניין לקביעה סמכותית שיש בה בהכרח מידה של שרירות. אין זו הכרעה שכלית טהורה אפוא, ונדרשת לה הסמכות המוחלטת שמקורה בהתגלות.

מצד אחר – יש יסוד שכלי במצוות השמעיות. השכל מחייב את האדם לכופף את רצונו לסמכות שמעליו ולהודות לטוב המיטיב עימו, המשפיע עליו חסד ללא גבול. כלומר, יש טעם שכלי לקיים מצוות שהרציונל שלהם הוא עצם המשמעת והכפיפות לרצון אלוהים בלי שתהיה לאדם העובד תועלת עצמית ממעשיו.

אפשר לומר אפוא שההבדל בין המצוות השכליות למצוות השמעיות הוא הבדל שבתוכן המצווה המסוימת אם היא מבטאת את צרכיו ואת תועלתו האישית והחברתית של האדם או את כפיפותו לרצון האלוהים, אבל מבחינת המניע לציית ולקיים את המצוות נגלה יסוד שמעי במצוות השכליות ויסוד שכלי במצוות השמעיות.

הצורך בנבואה

ההבחנה בין מצוות שמעיות למצוות שכליות, והצורך בסמכות שמעית גם במצוות השכליות, מחייבים אמצעי שעל ידו מגיע דבר אלוהים לאדם, כלומר הנבואה.

כיצד מבין רס"ג את עניין הנבואה עצמה?

ראשית, גם שאלת היתכנותו והסתברותו של החיזיון הנבואי אינה מטרידה את רס"ג במיוחד. אצל ריה"ל (יהודה הלוי) ואחר כך אצל כל הפילוסופים האריסטוטליים, זוהי שאלה ראשונה במעלה: איך אפשר להסביר את הנבואה, הן מבחינת תורת הנפש והן מבחינת תורת האלוהות? ואילו אצל רס"ג הרי זו התנסות ודאית שלא קשה לתת לה הסבר מדעי. הסיבה לכך היא שלא היתה לו תאוריה כוללת על הטבע ועל מה שלמעלה מן הטבע, אלא שהוא קיבל מלכתחילה את תפישת המציאות של המקרא, וחיפש ראיות שכליות לכל חלקיה. כיוון שנתקל בכפירה במקורם האלוהי של כתבי הקודש, בא להראות שאין לה יסוד.

אם כן, כיצד מביא אלוהים את דברו לבני האדם? בספר "האמונות והדעות" התייחס רס"ג לסוגיה זו בקיצור רב, אבל האריך יותר בחיבור קודם: "פירוש לספר יצירה". "ספר יצירה" הוא חיבור מיסטי שתום הדן בכריאת היקום ובסודות הקשר בין המישור האלוהי למישור הארצי. על זמן כתיבתו נחלקות דעות החוקרים, ואין לנו עניין לדון בו לגופו, אך ראוי לציין שהוא נחשב למקור מכונן בעל סמכות מסורתית רבה גם לפילוסופים וגם למקובלים בימי הביניים. רס"ג נאחז בו לצרכיו, ופיתח על-ידו את תורת "הכבוד הנבוא", שבאמצעותו הסביר את הנבואה.

אלוהים הוא קיום רוחני, ואילו האדם הוא יצור גשמי. אי-אפשר אפוא שהאל עצמו ידבר עם האדם או יראה לעיניו. עם זאת, רס"ג מקבל את עדות הנביאים שהם ראו חזיונות אלוהיים ושמעו את הקול הדובר אליהם כפשוטה. הוא מסביר זאת בקיומו של עצם מתווך המצטייר לעיני הנביאים ונשמע באוזניהם על-פי רצון אלוהים.

הכבוד הוא אפוא עצם גשמי דק מאוד שנברא כ"מדיום". הוא מצטייר בצורות בעלות משמעות אלגורית, ובאופן זה הוא מודיע לנביא את רצונו. הקול ששומע הנביא גם הוא קול גשמי נבוא. זהו ההסבר לעובדה שנביאים שונים רואים חזיונות שונים. אלוהים מצטייר את הכבוד לכל נביא בצורה מתאימה לו. החזון הוא אלגורי, אבל מה שהנביא רואה ושומע הם מראות וקולות אמיתיים ולא תעתועי דמיונו. באופן זה מיושבת תפישת אלוהות בלתי גשמית עם הממשות האובייקטיבית של החזיון הנבואי.

מקורה והשפעתה של "תורת הכבוד"

תורת הכבוד אינה המצאת רס"ג. הוא קיבל אותה ממקורות שונים, והמקור הראשון הידוע לנו הוא תורת "הלוגוס" של פילון האלכסנדרוני. זוהי אחת מן הדוגמאות הבודדות של גלגול רעיונותיו של פילון – כנראה באמצעות הספרות הכנסייתית – אל הפילוסופיות הדתיות המוסלמית והיהודית בימי הביניים.

על-ידי פירוש "ספר היצירה" של רס"ג, פשטה תורת הכבוד בחוגים יהודיים נרחבים בימי הביניים: היא נעשתה תורתה העיקרית של "חסידות אשכנז"; היא השפיעה על תורת הנבואה של ריה"ל, וגם

כמה פילוסופים אריסטוטלים קיבלו אותה לצורך ההסברה העממית, שכן היא מקפידה על שלילת הגשמת האל.

אימות הנבואה

ההסבר של תופעת הנבואה נראה פשוט, אבל בכל זאת מתעוררת שאלת האימות: כיצד הנביא יודע בוודאות שלפניו חזיון אמת ולא תעתוע הדמיון? יתר על כן: כיצד יודעים שומעיו שלפניהם נבואת אמת?

התשובה היא: המופת. האל משנה את סדרי הטבע לאחר שהוא מודיע לנביא על כך. עצם קיום ההודעה הוא העדות האובייקטיבית שהיתה לו התגלות אלוהית. זוהי התשובה, הן לנביא והן לשומעיו. הסבר זה כרוך בשורה של שאלות משנה. רס"ג קובע – בניגוד למקובל אצל מקצת התאולוגים המוסלמים (חכמי ה"כלאם") – כי בדרך כלל סדרי הטבע קבועים על-פי חוק שכלי, ובעניין זה הוא קרוב לאריסטוטליות. שינוי סדרי הטבע נעשה על-ידי האל רק לצורך: לשם אימות אובייקטיבי של ההתגלות. לנביא אין סגולות על אנושיות, משמע שהמופת נראה בבירור כמעשה האל עצמו. באופן זה אפשר לאמת את הנבואה.

אבל קיימת האפשרות של אחיזת עיניים, ולכן אין לקבל נס ללא ביקורת כפולה: ביקורת על הנביא מצד המעידים עליו, וביקורת על המעידים. רס"ג סבור שבעניין זה היה לנבואת משה יתרון מוחלט על שאר מייסדי הדתות. העדות על נבואתו היתה פומבית ומבוקרת היטב. אבל מתעוררת עוד שאלה: כיצד ייתכן שינוי סדרי הטבע? הפילוסופים האריסטוטלים הניחו שהטבע הוא תמידי וחוקי קבועים ואי-אפשר שישתנו. לעומתם רס"ג אינו מרגיש בקושי: אלוהים ברא את הטבע. זהו כשלעצמו נס, וכיוון שהאל הוא כליכול, אין שום מניעה שישנה את סדרי הטבע כאשר יש לכך טעם רציונלי. הבעיה היחידה היא שוב: כיצד להבחין בין נס אמיתי לאחיזת עיניים? רק אנשים ביקורתיים החוזרים ובודקים את מה שהם רואים, ורק השוואת עדויות של עדים רבים, יכולה להקנות לנו ודאות. בהקשר לוויכוח על הנצרות והאיסלאם, חזר רס"ג וטען שרק לנבואת משה היתה עדות בדוקה כל צורכה.

האמונה ב"חידוש העולם" כיסוד התאולוגיה

ראינו שהנבואה מסתמכת על מופת, והמופת מסתמך על עצם הדבר שהעולם נברא על-פי רצון אלוהים וביכולתו המוחלטת. ואמנם, הקביעה של ספר בראשית שהעולם נברא אחרי שלא היה לפני כן (רס"ג הבין זאת כבריאת "יש מאין") ובמובן זה הוא "חדש" (ולא "קדמון") והוא מתחדש תמיד, היא לדעתו היסוד להוכחת האמיתות המטפיזיות של הדת: ידיעת מציאות האל, ידיעת תכונותיו ("התארים"), ההכרה שהאדם מצווה לקיים את מצוות אלוהים – כל אלה הם מסקנות הכרחיות מכך שאלוהים ברא את העולם ואת האדם בתוכו. על כך הוסיף רס"ג קביעה רבת חשיבות: אלוהים הוא שלם ואינו חסר דבר, משום כך ברור שלא ברא את העולם למען עצמו. הוא ברא את העולם מפני שהוא טוב ומיטיב, למען העולם ולמען האדם. זוהי אפוא הסיבה הכפולה לחובתנו לקיים את מצוותיו: אנו חייבים להודות לאל על חסד הבריאה, ומצוותיו מכוונות לטובתנו.

ביקורת הרמב"ם על תורת הבריאה של רס"ג

עד כמה עיקרית האמונה בחידוש העולם לביסוס השקפת העולם הדתית המקראית של רס"ג, נוכל להבין מתוך הביקורת הנמרצת שמתח עליה הרמב"ם. רס"ג הוכיח תחילה שהעולם מחודש, ועל יסוד זה הוכיח את מציאות האל, ואילו הרמב"ם טען שאין להוכיח את מציאות האל על יסוד חידוש העולם, משום שחידוש העולם אינו ניתן להוכחה לוגית. יש שיקולים לכאן ולכאן, משום כך, אין לתלות את הוכחת מציאות האל באמת בלתי מוכחת. להפך, צריך להוכיח את מציאות אלוהים על-פי תורת הפיזיקה של אריסטו, שהעדיף את ההנחה שהעולם קדמון וחוקי הפיזיקה הם נצחיים.

טיעון זה של הרמב"ם מעורר בעיה פרשנית שנצטרך להתמודד איתה כאשר נגיע לדון בפילוסופיה שלו. בהקשר לביקורתו על רס"ג יש להדגיש שהרמב"ם קיבל את האמונה בחידוש העולם, כי רק על-ידה אפשר לבסס תורת אלוהות דתית-מקראית: אלוהים רוצה, מצווה, מנהיג, משגיח לשכר ועונש, מתגלה ומחולל נסים. אבל על כל אלה אנו לומדים מן ההתגלות, וכדי שנאמין בהתגלות, עלינו להאמין תחילה במציאות אלוהים עצמו. לכן יש להסתמך על הפיזיקה

השיטתית, הברוקה, של אריסטו, ולא על הקביעה הבלתי ניתנת להוכחה שהעולם מיוחדש.

ביקורת זו שופכת אור על אופי שיטתו של רס"ג. היא מאירה את הראשוניות והנאיביות של הסתמכותו על הטקסט המקראי. התורה פותחת בתיאור הבריאה ובהצגת אלוהים כבורא, ורס"ג הולך בעקבותיה גם מבחינת השיקול הפילוסופי. משום כך הוא לא הרגיש שהוכחותיו על חידוש העולם אינן עומדות במבחן של מתודולוגיה פילוסופית שיטתית.

הכלאם והזרם האריסטוטלי בפילוסופיה הערבית

כאן המקום להבהיר את יחסו של רס"ג אל שני הזרמים הללו ולהצביע על ההבדל העקרוני ביניהם. חכמי הכלאם היו, כאמור, תאולוגים שהתעניינו בפילוסופיה אך ורק מנקודת הראות הדתית ולתועלתה. הם לא התעניינו בנושאי מדע ופילוסופיה לגופם ולשמם, ואילו הפילוסופים האריסטוטלים גילו עניין בפילוסופיה לשמה. מבחינתם היתה הדת רק חלק, אמנם חלק חשוב ומרכזי, מן האמת הכוללת שעניינה אותם, ולצורך זה לא יכלו להסתמך על דברי הנביאים, אלא רק על מחקר מדעי אמפירי ועיוני. ברור אפוא כי רס"ג הלך בדרכם של חכמי הכלאם. הוא לא התעניין במדעי הטבע לשמם. אבל עם זאת, יש יסוד לקבוע שהכיר את הפיסיקה של אריסטו ועמד על יתרונה. התוצאה היתה כעין שילוב בין טיעונים תאולוגיים לטיעונים מדעיים. רס"ג גילה בכך מקורות ויצירות, אבל לא הרגיש שהוא כופף את מה שלמד מן הפיזיקה של אריסטו למה שלמד מחכמי הכלאם, ושמןקודת ראות אריסטוטלית שיטתית, טיעוניו לחידוש העולם והוכחותיו למציאות האל אינם משכנעים.

הנחת היסוד של רס"ג: הסיבה קודמת לתוצאה

הבנת ראיותיו של רס"ג מחייבת חשיפת הנחה קודמת, העומדת בניגוד לתורת אריסטו, שהוא קיבל אותה כמובנת מאליה, עד כדי כך שלא טרח לפרשה. לדעת רס"ג, הסיבה הפיזיקלית להתהוות עצמים ולתהליכים המתחוללים בהם צריכה להיות קודמת בזמן לתוצאותיה. כלומר, לא ייתכן שהסיבה והתוצאה יתרחשו בו־זמנית. פירוש הדבר

הוא כמובן שהסיבה צריכה להיות חיצונית (טרנסצנדנטית) לתוצאה. ומכאן נובע שאם ניתקל בעצמים או בתהליכים שאינם יכולים להיות מוסברים "מתוך עצמם" נצטרך להניח שיש סיבה חיצונית קודמת להם בזמן שסובבה אותם. נקל לראות כי הנחה זו מכילה בתוכה את הטיעון העיקרי של רס"ג: אם נוכיח שהעולם המוכר לנו אינו יכול לנבוע מעצמו; אם נוכיח שהעולם הוא רק "אפשרי המציאות" ולא "הכרחי המציאות", נוכיח ממילא שיש סיבה שגרמה ל"אפשרי המציאות" לצאת אל הפועל, וסיבה זו היא האל, שאנו יודעים עליו מה שמתגלה באמצעות פעולותיו.

אריסטו (ובעקבותיו הרמב"ם) חָלַק על הנחה זו. לדעתו הסיבות והתוצאות של כל תהליך התהוות והשתנות מוכרחות להיות ב־זמניות. הדבר מחויב מן הקשר שבין סיבה לתוצאה. הסיבה קודמת לתוצאה, כמובן, מבחינת סדר החשיבות ומבחינת התפקוד. אבל אם נניח שאלוהים הוא נצחי, יתחייב מכאן שגם העולם הוא נצחי או קדמון כמוהו. רס"ג לא עמד על המלכוד הזה בטיעונו, ועל כך מתח הרמב"ם את ביקורתו. אבל ברור מכאן באיזו מידה הושפע רס"ג מדרך החשיבה המקראית.

הראיות לחידוש העולם

רס"ג מעלה ארבע ראיות לחידוש העולם:

א. העולם הוא סופי – סופיות העולם מוכחת בדרכים שונות, בין היתר בעובדה שהעולם מוקף על-ידי השמש. זוהי הנחה אריסטוטלית, וכמוה גם ההנחה הבאה: בעצם סופי לא יכול להיות כוח אין-סופי, על כן מן ההכרח הוא שהעולם יתחיל פעם ויחדל פעם. נשים לב שרס"ג משתמש בהנחות אריסטוטליות כדי להגיע למסקנות המנוגדות לאלו של אריסטו. וברור שמקור ההבדל במה שנתפרש לעיל: רס"ג סבור שהסיבה קודמת לתוצאתה בזמן, ולכן התוצאה מוכרחה "להתחיל" ברגע מסוים אחרי פעולת הסיבה.

ב. העולם מורכב מחלקים רבים – דבר זה מוכח בהסתכלות חושית ראשונית על העולם. הוא מורכב מעצמים רבים, וכל העצמים

מורכבים מחלקים שאפשר לחלקם עד אין-סוף. אם כך, ההרכבה של החלקים שקדמו לשלם מוכרחה להיות בבחינת חידוש. גם כאן השתמש רס"ג בתאוריה אריסטוטלית שהופקעה מהקשרה השיטתי. במקור הכלאמי מבוססת ראייה זו על תורת האטומים. כל עצם מורכב מאטומים, וההרכבה היא חידוש. רס"ג דחה את תורת האטומים בעקבות אריסטו, ועל כן הוא דן בהרכבה של חלקים אורגניים המרכיבים את היקום: עפר, מים, אוויר ואש, דומם, צומח, חי ומדבר (אדם) וכד'. אמנם, לדעת אריסטו אפשר להוכיח מן ההרכבה שאלוהים הוא סיבתה, אבל לא נובע מכאן מה שרס"ג טוען, דהיינו שההרכבה מחודשת.

ג. בכל העצמים יש התחלפות של מקרים – כל הדברים בעולם מתהווים ופְּלִים, יש חידוש מתמיד בהוויה, והרי דבר שמתחדש, הוא בעצמו חדש. המקור הוא שוב כלאמי: כל העצמים הם אטומים, ואין הם נבדלים זה מזה אלא בהרכב אטומים מסוים. שינוי איכותי בגוף פירושו התחלפות האטומים. עד כאן – הכלאם. אלא שרס"ג דחה, כאמור, את תורת האטומים, וחזר להשקפה אריסטוטלית, לפיה העצמים מתהווים ומשתנים על-ידי חילופי צורה בחומר ההיולי. חילופי צורה אלה הם בבחינת התחדשות תמידית. כלומר, הופעה של עצמים חדשים שלכל אחד מהם נקודת ראשית ונקודת אחרית.

ד. הזמן אינו יכול להיות אין-סופי – מכל הראיות שמביא רס"ג לחידוש העולם, הוכחה זו היא היחידה שיש לה ערך פילוסופי, היו לה גם תולדות חשובות, והיא נושאת בחובה הבדל יסודי בין התפישה האריסטוטלית לתפישה המקראית של רס"ג. אם העולם קדמון – טוען רס"ג – מתחייב שעד להווה שלנו עבר זמן אין-סופי וכך עד כל הווה והווה, זהו אבסורד – זמן אין-סופי לא יכול היה לעבור בפועל. משמע שמוכרחה להיות התחלה מוחלטת לזמן. טענה זו מצביעה על קושי המגולם במשנה האריסטוטלית. לימים היא התנסחה כאחת "האנטינומיות" בפילוסופיה של קאנט. אריסטו התגבר על הקושי הזה על-ידי הטענה שהזמן הוא מחזורי

ויוצא תדיר מן הכוח אל הפועל, ונמצא שהעבר והעתיד מתחלפים תמיד זה בזה על-ידי חזרה נצחית. לעומת זאת תפישת הזמן של רס"ג (ושל קאנט) היא מקראית: יש הבדל מוחלט בין העבר לעתיד, ואין מחזוריות, אלא התקדמות לקראת תכלית, שלמות, שאלוהים מייעד לבריאה. אכן זהו ההבדל המהותי בין תפישת הזמן המקראית, המונותאיסטית, לתפישת הזמן הפגנית של אריסטו.

חידוש יש מאין ומציאות האל

רס"ג הסיק מחידוש העולם שלוש מסקנות עיקריות: ראשית – חידוש משמע יש מאין. הדבר הוא פשוט ומחויב מתפישת החידוש של רס"ג: אם העולם נברא מיש שקדם לו – הוא קדמון. שנית – מחודש אינו יכול לחדש את עצמו, כי אם נטען שחידש את עצמו, נטען למעשה, שהוא קדם לעצמו. מכאן הוכחה שיש אלוהים שהוא סיבת כל חידוש. שלישית – מחידוש העולם אנו יכולים להסיק על תארו של האל. הוא מתגלה לנו כבורא, וזוהי התשתית לתורת האלוהות.

אלוהים כסיבת העולם

בפתיחת השער השני, קובע רס"ג כמה כללים מסייעים המנחים אותו בדיונו. מעשרת הכללים שהוא מפרט, נזכיר שניים חשובים ביותר: א. הדעת האנושית עולה בהדרגה מעניינים קלי הבנה ו"עבים" (גשמיים) לעניינים כבדי הבנה ו"דקים" (רוחניים), מדברים מוחשיים למושגים מופשטים. עלייה זו תואמת את סדר החקירה מן המסובך אל הסיבה. כלומר, כל סיבה "דקה" יותר מן התוצאה. ומאלפת הדוגמה שמביא רס"ג: אנו רואים שלג; סיבת השלג היא מים, שהם "דקים" משלג (כלומר, שקופים יותר ובמובן זה נתפשים פחות בחושים); סיבת המים – אד, שהוא דק ממים; סיבת האד – השמש, שהיא דקה יותר; סיבת השמש – האל, שאינו נתפש בחושים כלל. רס"ג מבקש להסביר בקביעה זו מדוע החקירה בעניינים הללו קשה במיוחד, ומדוע אין קשייה בגדר טענה נגד אמיתות מסקנותיה. להפך: הקושי מעיד שאנו

מתקדמים בהכרת האמת. אולם מכאן הוא הגיע לעניין חשוב עוד יותר – המסקנה שהאל הוא אחד ובלתי גשמי, שהרי סיבת הגשמים צריכה להיות דקה מהם. זוהי בעצם ההנחה שנמצאה אצלו עד כה בשתיקה – הסיבה היא מחוץ למסובב ושונה ממנו במהותה.

ב. כל הידוע מוגבל, החקירה האנושית מוגבלת. רס"ג מבין הנחה זו בשני אופנים מקבילים. ראשית – החקירה מוגבלת כיוון שהיא תלויה בחושים המוגבלים. ושנית – כל הנתון לחקירה הוא מוגבל, כלומר, היש בכללותו הוא סופי.

האל בלתי נתפש

נצרך עכשיו את שתי ההקדמות: כל הידוע לנו בעולם הוא או מן החוש או מחמת החוש. הידוע מן החוש מוגבל, וכל דבר החורג מן הידוע מחמת החוש חורג מגבולות החקירה. הגשמיות בלבד היא סיבת הריבוי. הלא גשמי, הוא רוחני, הוא אחד, ולא חלות עליו הקטגוריות של המציאות הגופנית. כלומר, היש הרוחני הוא היש האחרון. אין אחריו עוד יש. אין שני רוחניים. זוהי ההוכחה לאחדות האל.

החקירה כנמצאים מעלה אותנו באמצעות שורת המסובבים והסיבות אל הסיבה החוץ עולמית של כל היש, ובה אנו באים אל גבול היש. אבל נזכור: לדעת רס"ג, גבול היש הוא גם גבול הידיעה האנושית.

אנו עומדים לפני דבר שהוא מחויב המציאות, והנחתו היא תנאי לחקירת העולם, אך אותו עצמו לא נוכל להשיג. האל הוא למעלה מכוח הכרתנו, התופשת רק מה שבא מן החוש. הווה אומר, האל הוא הסיבה הרוחנית של העולם הגשמי. בתור שכזה הוא חוץ לעולם וחוץ למחשבה. האחד הבלתי גשמי והבלתי משתנה.

יחסו של רס"ג למקרא

עתה אנו עומדים לפני התפקיד העיקרי שקיבל רס"ג על עצמו – ליישב מושג אלוהות זה שעלה מן החקירה עם מושג האלוהות המקראי.

הבעיה הראשונה המתעוררת היא בעיית ההגשמות והאנתרופומורפיזמים במקרא. רס"ג רואה חובה ליישב את מסקנתו הוודאית של השכל עם המקרא, והוא עושה זאת על-ידי הוצאת הכתובים מידי פשוטם. עם זאת, הוא רואה יישוב זה כמתחייב מן המקרא עצמו, שהרי כבר במקרא נמצא את הקביעה שאין לתאר את האל בשום תמונה, ואין לדמות אותו לבריאיתו.

אם כן, מדוע נזקק המקרא בכל זאת לדימויים גשמיים? התשובה של רס"ג נמצאת כבר בדברי חז"ל: "דיברה תורה כלשון בני אדם", אבל אפשר להבין היגר זה באופנים שונים. לדעת הרמב"ם, דברים אלו של חז"ל מבטאים את ההבדל מרחיק הלכת שבין הבנת האיש הפשוט להבנת הפילוסוף. רס"ג רחוק מהבחנה אליטיסטית זו. הגותו הפילוסופית היא בגבול ההשגה של כל יהודי הלומד תורה. הגשמת האל נובעת, לדעתו, מצורך ההעשרה של הביטוי שיביע הרגשה של נוכחות אלוהית ממשית:

מה היתה התועלת שהרחיב הלשון זאת ההרחבה שתפיל לנו אלו הספקות ולמה לא סמכה [התורה] על מילות אמיתיות והיתה מסירה מעלינו זאת הרעה? אומר: כי אילו סמכה על מילה אחת, היה השימוש בלשון המתמעט ולא היה מגיע להגיד כה על קצת מהכוונות. ואילו היינו באים לדבר עליו בלשון האמיתית, היינו חייבים לעזוב ולהניח שומע ורואה חפץ עד אשר לא יעלה לנו כי אם הישות בלבד.

כלומר, ההרחבה היא כורח ההבעה, ולא כורח הגילוי לפשוטי אדם. כשאנו באים לבטא את עושר המחשבה שלנו על אודות האל, אנו נזקקים לריבוי המילים השאלות, מטבע הדברים, מעולם התחושות. על כך אי-אפשר לוותר, אף לא הפילוסוף, כדי שלא לדלדל את המחשבה. בדרך זו נותן רס"ג אישור מלא לדרך הביטוי המקראי ולדרך התפישה המקראית של האל, והוא מחייב אותה גם בלשון התפילה.

תארו החיוביים של האל ותפישתו כאל אישי

נוסף על הדימויים המגשימים אנו מוצאים במקרא תארים חיוביים מסוג אחר, תארים התופשים את האל כאישיות הפועלת מתוך כוונה ורצון, דהיינו: חי, יכול, חכם ורוצה.

הרמב"ם אינו מבחין כלל בדיוניו בשאלת התארים בין תארים אלה ובין האנתרופומורפיזמים וההגשמות. לדידו – רק מי שאינו מבין דבר לאשורו יבחין ביניהם. רק על הגשמי יאמרו תארים אלה באורח חיובי. לא כן רס"ג. אמנם, הוא מבין את הקושי שבייחוס התארים הללו לאל מפני שהם מכניסים בו ריבוי ואילו האל צריך להיות אחד באחדות פשוטה, לא מורכבת – אבל למרות זאת הוא מייחס אותם לאל באורח חיובי. הכיצד? לדעת רס"ג אלו הם תארים המתחייבים בהכרח מתפישת האל כבורא. הבורא הוא בהכרח חי, יכול, חכם ורוצה. דהיינו: תארים אלה הם תוכן המושג "בורא" כשאנו מנתחים את משמעותו.

באופן זה מבקש רס"ג להתגבר על סכנת הריבוי שבייחוס התארים הללו. במחשבה הרינו משיגים את כולם בבת אחת כעניין אחד, ורק מוגבלותה של הלשון מחייבת אותנו לנסח את המושג בארבע מילים שונות.

רס"ג מקיים אפוא את מושג האלוהות האישיותי העולה מן הבריאה. הזהירות היתרה בשאלת הריבוי המשתמע מן התארים, יותר משהיא משקפת את הרגישות למסקנות החקירה השכלית (כפי שהדבר באמת אצל הרמב"ם) הריהי משקפת את הרגישות להבחנה שבין תפישת האלוהים של דת ישראל ובין תורת השילוש הנוצרית (שלה הוא מקדיש תשומת לב פולמוסית רחבה מאוד). רס"ג רוצה לחסום כל הבחנת-מרכיבים באלוהות. האחדות אינה סובלת ריבוי בתורה.

האל הטוב

עד כאן התקיים מושג האלוהות המקראי בתוך הדיון על מושג האל, אך רישומו ניכר עוד יותר באותם הקשרים שבהם מופיע האל כמושא עבודתו של האדם. מעצם היותו בורא העולם והאדם, נתפש האל כמקור החסד המוחלט. הבריאה היא גילוי של רצון שהמניע היחיד שלו הוא להיטיב עם זולתו. אכן להיטיב באופן השלם ביותר שבגדר האפשר. לא ייתכן שיהיו באל מניעים רעים או כוונה רעה ביחס לבריותיו. הוא בורא אותם לטובתם הם ולא למענו. ממידת טובו מתחייבת אפוא ההנהגה של העולם וההשגחה בעולם על-ידי ציווי

ואזהרה, על-ידי הענקת חופש הבחירה לאדם ועל-ידי חינוך באמצעים של שכר ועונש. ומכל אלו מתחייב שהאל יהיה צודק בכל מעשי הגמול והעונש על הנהגת בני האדם, הן בעולם הזה והן בעולם הבא.

מכל ההנחות הללו עולות כמה מן הבעיות המרכזיות בהגות הדתית (בהן נדון בהמשך הספר), למשל: שאלת חופש הבחירה וההשגחה; שאלת מהות הגמול והעונש; שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו.

לעת עתה נקבע קביעה מסכמת: האל, שרס"ג מתארו כסיבת העולם, הוא האל האיש, הבורא, המצווה, המיטיב, המשגיח והגומל של המקרא.

תורת האדם

עד כה דנו בתורת האלוהות של רס"ג ובמקורות המקראיים העומדים ביסודה. כעת נעמיד לידה את תפישת האדם שלו, אשר גם היא שאובה מן המקרא, ואין הראיות העוטפות אותה אלא בגדר קליפה חיצונית.

האדם הוא תכלית הבריאה. הכול הוכן בשבילו, למען קיומו ולמען אושרו. אנו לומדים זאת לא רק מעדות המקרא, אלא גם מן הניסיון: האדם נמצא באמצע היקום בין שמים לארץ, וההסתכלות מלמדת שהאמצע, הלב, הוא העיקר (כמו הגרעין בפרו).

מה מזכה את האדם במעלה זו? מהי סגולתו? התשובה היא, כמובן, חוכמת האדם. אולם ראוי להדגיש שכוונת רס"ג איננה ליכולת השכלית כשלעצמה, אלא לתוצאותיה המעשיות:

והוא בה שומר כל דבר שחלף מהפעלים, ובה רואה רוב הגולדות אשר תבואנה, ובה הגיע להעביד הבהמות לעבוד לנו הארץ ויביאו לו תבואתה. ובה הגיע להוציא המים ממעמקי הארץ עד שיהיו הולכים על פניה. ועוד עשה לו הגלגלים השואבים ממנה מעצמם. ובה הגיע לבנות הבתים הנכבדים וללבוש הבגדים החמודות ולתקן המטעמים הערבים. ובה הגיע לנהוג החיילים והמחנות להנהגת המלכות והשלטון עד שנתקנו בני אדם. ובה הגיע אל ידיעת תכונת הגלגל והליכת הכוכבים ושיעור גרמיהם ומרחקיהם ושאר ענייניהם.

מקראיותה של תפישה זו של חוכמת האדם ברורה מאוד גם כאן. זוהי חוכמת המעשה וידיעת העולם, ורחוקה וזרה לה ההשקפה הפילוסופית המייצגת לאדם את ידיעת האמת המטפיזית או את ידיעת מהות האל. לא ידיעת אלוהים היא התכלית, אלא קיום מצוותיו בתכל שלו.

חשיבות העולם הארצי

כאן מתעוררת השאלה: למה הושם האדם הנעלה כל-כך בכלי הגופני הפגום, המשופע בצער ובסבל? האם אין בכך משום הפרכת מרכזיות האדם בעיני האל?

תשובתו של רס"ג היא: הכול לטובת האדם, כדי לחנכו להכרת חובתו ולכוונו לתכליתו האמיתית.

בדברים אלה כרוכות שתי קביעות עיקריות: האחת – האדם הוא יצור שנועד לחיות בשני עולמות, והאחד מהם הוא אמצעי לזולתו. העולם הזה הוא טרקלין לעולם הבא. זוהי הנחה שרס"ג בונה עליה את כל תפישתו הדתית (ועוד נעמוד על חשיבותה העיקרית באתיקה שלו). אי-אפשר שיהיה העולם הזה סופה של דרך חיים, כי הרי מידת טובו של האל מחייבת שתהיה הטובה שהוא גומל לנו טובה מוחלטת וקבועה. העולם הזה נתקן לכך שנהיה צוברים בו את זכויותינו לעולם הבא בעבודתנו בו. בעבודה זו יש חיוב מלא של החיים בעולם הזה על-פי כל התנאים הגופניים, החברתיים והנפשיים המיוחדים לו.

צדיק ורע לו – רשע וטוב לו

כאן המקום לומר דבר על דרכו של רס"ג בתורת "צידוק האל", כלומר, בהסברת עניין "צדיק ורע לו – רשע וטוב לו". התשובה כולה נעוצה בהנחת היסוד של היות האדם יצור שנועד לשני עולמות. לצדיקים ניתן העונש על קצת מעשיהם הרעים בעולם הזה, ולרשעים ניתן הגמול על קצת מעשיהם הטובים, והכול בעולם הזה, כדי שיזכו לגמול המוחלט הנכון להם בעולם הבא. מיתוסף לכך רעיון הניסיון. אלוהים מגסה את האדם. הצדיק יודע מדוע מגסים אותו, הוא יודע כי הכוונה להרבות לו זכויות לעולם הבא, ובכך הוא מתעורר ומתחזק. דעה זו רחוקה ביותר מן ההשקפות הפילוסופיות שחדרו למחשבה

היהודית ברורות שלאחריו. רס"ג נאחז בדברי חז"ל ומתאים להם את טיעונו הפילוסופיים.

תפקיד הקיום הגופני של האדם

בפילוסופיה הדתית שהתפתחה אחרי רס"ג נתקבלה ההנחה שהגופניות היא סיבת ההיעדר והרע שבאדם. משום כך כה חשוב להדגיש את העובדה שיחסו של רס"ג לגופניות הוא חיובי, ואין אצלו זכר לרעיון שהרוע נובע מן הגופניות כשלעצמה.

הגופניות איננה סיבת יצריו של האדם ולא סיבת מגרעותיו. את כל אלה מייחס רס"ג במישרין לנפש, שהוא מאבחן בה שלושה כוחות על-פי סכמה אפלטונית כללית ובלתי מפורטת: כוח התאוה (המקביל לצומח); כוח הכעס (המקביל לחי); וכוח ההכרה, המושל בכל שאר הכוחות. רס"ג מציין כי כוחות אלה מתגלים בנפש החוברת אל הגוף, אבל אין הוא רואה בגוף את סיבת ההבדלה ביניהם. יתרה מזאת, אין הוא מתאר את התגלות הכוחות הנבדלים הללו כירידה וכמגרעת, אלא כצורך חיובי של הקיום על-פי תנאי המציאות של העולם הזה: הגוף ניתן לאדם כאמצעי של פעולה, כדי לעבוד ולעשות וליצור, שכן זוהי חובת האדם בעולם הזה. יתר-על-כן, על-ידי פעולה ועשייה הוא מגיע לאושר גם בעולם הזה וצובר לו זכויות לעולם הבא. זוהי הנחה מרכזית, שעל יסודה פיתח רס"ג את תורת המוסר שלו.

חופש הבחירה והבעיה הכרוכה בו

השלב הבא בתורת האדם של רס"ג הוא הדיון בחופש הבחירה של האדם ובקשיים המתעוררים על ידו. נשים לב שרס"ג לא העלה מלכתחילה את הקושי העיוני הנובע מן הסתירה שבין חוקיות הטבע ובין חופש הבחירה. מטרידה אותו שאלה אחרת: מדוע העניק אלוהים לאדם את החופש לבחור ברע ולהיכשל על-ידו? תשובתו היא שדווקא בכך מתבטאת מידת החסד המיוחדת של אלוהים ביחסו אל האדם. הוא נותן לו לזכות בגמול שהוא מקבל בעצמו: אין להשוות בין טובה שהאדם מקבלה כחסד ובין טובה שהוא זוכה לה בעצמו. מעמד האדם ותכליתו הפעלתנית בעולם הזה מחייבים אפוא

את חירותו. אין האל כופה את האדם, אלא אך מצווהו, ונותן בו כוח ויכולת לעשות כמצווה ולהימנע מן המוזהר.

אופיינית היא גם ההדגשה שמדגיש רס"ג בקשר לרעיון הבחירה: בניגוד לאל, שהימנעותו מן הבריאה לפני היות העולם איננה בגדר עשייה שלילית, שאין הפך למציאות, הרי האדם הוא בבחינת פועל בין בעשייה ובין בהימנעות ממנה. עצם הימנעותו מעשייה מסוימת הריהי עשיית מה שכנגדה. לכן מקבל האדם שכר ועונש הן על עשייה והן על הימנעות ממנה.

בתפישה זו מושם דגש חזק בראייה פעלתנית של חיי האדם בעולם הזה, בניגוד לתפישות הפילוסופיות שחדרו למחשבה היהודית אחרי רס"ג.

תפישת האל כמשגיח וכיודע את כל מעשי האדם ותפישת האדם כחופשי בבחירתו יוצרות בעיה תאולוגית קשה, שהמקרא אינו רגיש לה כלל. בדברי חז"ל יש כבר מודעות לה, אבל אין הצעת פתרון. רס"ג מודע לבעיה זו ומקדיש לה תשומת לב מסוימת, אבל הוא רחוק מלייחס לה חשיבות רבה. עיקר טענתו היא שהאל אמנם יודע את כל מעשי האדם מראש, אולם אין ידיעתו נתפשת כסיבת החלטתו של האדם לפעול כפי שפעל. ידיעת האל לחוד והחלטת האדם לחוד. תפישה כזאת מגיחה, כמובן, שידיעת האל את המתרחש בעולם איננה נובעת מעובדת היותו סיבה כוללת לכל ההתרחשויות בעולם, על-פי חוק נצחי הנובע ממנו. לרעת רס"ג, דומה ידיעת האל לידיעתו של אדם הצופה מראש שחברו יפעל באופן מסוים מבלי שתהיה ידיעתו סיבת העשייה של זולתו.

ברור כי פתרון כזה אינו אפשרי אלא מתוך מידה יתרה של פשטנות, וניכר שרס"ג אינו עומד על הקשיים הלוגיים הכרוכים בו. מכל מקום, אין בין הטיעון של רס"ג ובין מאמר חז"ל, "הכול צפוי והרשות נתונה", אלא אריכות הדברים ויידוע הבעיה בלבד.

תורת הנפש הגשמית

כבר הזכרנו לעיל את חלוקת כוחות הנפש – התאוה, הכעס וההכרה – בהתאמה לתורת אפלטון. אולם תפישת מהות הנפש של רס"ג אינה אפלטונית, והיא קרובה יותר להשקפת הפילוסופים המכונים

סטואיקנים (אסכולה פילוסופית יוונית-רומית מן המאה השלישית לפנה"ס).

לדעת אפלטון הנפש היא יש רוחני המתחבר אל הגוף בעל כורחו, ואילו לדעת רס"ג הנפש היא עצם גופני דק מן הדק, דק אפילו מחומר גלגלי השמים הזוהרים, ולפיכך, היא אינה נראית לעין. היא נקשרת אל הגוף בלב באמצעות הדם, ופועלת על-ידי הגוף. הגוף נתפש ככלי בלבד, ואילו מקור הפעולות כולן בתנועה הפנימית של הנפש עצמה בשלושת כוחותיה. ההכרה שליטה כמה שלמטה מהם ומכוונת את מעשיו התקינים של האדם. אולם יש להדגיש: גם כוח ההכרה מיוחד לעצמות גופנית דקה זו. לדעת רס"ג גם השכל האנושי אינו יש רוחני צרוף.

תפישה זו של הנפש מאפשרת לרס"ג לקיים באופן פשוט את כל המקובל בדברי חז"ל על הישארות הנפש ועל השכר והעונש לעולם הבא. ככלות הגוף נפרדת ממנו הנפש ומתקיימת לעצמה. נפש הרשעים עוברת לגיהנום שמתחת לארץ, ובו היא נשרפת באש דקה, שאיננה כאש של עולמנו (אבל זהו מקום ממשי, וזוהי אש ממשית). ואילו נפש הצדיקים עוברת למקום שמימי, שבו היא מוארת באור הכבוד האלוהי (ושוב, זהו אור שאיננו כאור השמש, אבל הוא אור ממשי).

תפישה זו מאפשרת לרס"ג לקיים את האמונה בתחיית המתים – הנפש תחזור ותתלבש בגוף דומה לזה שהיה לה בראשונה. רס"ג מרבה לפרט את פרטי התחייה לעתיד לבוא באופן שעורר אצל הרמב"ם תגובה אירונית ונרגזת.

בכל הסוגיות הללו מקיים רס"ג תפישות מסורתיות שמקורן אצל חז"ל. הוא אף מדגיש ומנסה להוכיח כי באותם מקומות שבהם דברי חז"ל עשירים ואילו דברי המקרא עניים – כגון בעניין שכר ועונש בעולם הבא, הישארות הנפש ותחיית המתים – דעת חז"ל מבוססת בכל זאת על המקרא. תרומתו המקורית מצטמצמת בהשתדלות להוכיח שתפישות מסורתיות אלה עולות בקנה אחד עם מדע ניסיוני רציונלי.

האתיקה של רס"ג

על יסודות תורת האלוהות ותורת האדם אפשר להציע את תורת המוסר הדתי של רס"ג כמסכת שיטתית. נפתח בכמה הקדמות, שמקורן במה שהוסבר לעיל:

א. השניות שבתפישת האדם

כבר ראינו שמשנת רס"ג שואפת להקיף ולאזן בתוכה כמה צמדים של הנחות, שגם אם אין ביניהן סתירה, יש ביניהם מתח דיאלקטי. צמד ההנחות הבולט והחשוב ביותר מבחינת תורת המוסר הוא, מצד אחד, התפישה התאוצנטרית של האדם – עמידתו כתלוי תלות מוחלטת וכפוף כפיפות מוחלטת לאל הבורא; ומצד אחר, התפישה האנתרופוצנטרית של האל – האדם הוא תכלית הבריאה, ועל כן כל מעשי האל ומצוותיו מכוונים לקיומו ולאושרו הזמני והנצחי של האדם. מתח זה ניכר בכל תורת האלוהות ובכל תורת האדם של רס"ג, והוא מורגש בייחוד בהסבר הניתן למצוות התורה: האדם מחויב לציית משום שהוא מצווה, אך גם לשם התועלת העצמית שלו. אפילו בקיום המצוות השמעיות הבליט רס"ג את המתח הזה, כי גם מה שהאדם עושה כדי לבטא את כפיפותו לאל הוא לטובתו ולא לטובת האל.

אותו מתח מתגלה בדברי רס"ג על החובה לאַמַת את דברי ההתגלות בשכל. איזון המתח הזה הוא יישוב הסתירה שיש לכאורה בין היות האדם יצור עצמאי בעל רצון חופשי המסוגל לקבוע בעצמו מה טוב ומה רע ובין חובתו לציית לאלוהים ציות מוחלט. מאחר שמַצְוֹת אלוהים היא לטובת האדם והציות לאל הוא לטובת האדם, סבור רס"ג שאין סתירה, אלא יש השלמה בין מוסר "אוטונומי" למוסר של מצוות.

ב. השניות שבתפישת הטוב והרע

מכאן נובע מתח שני, הקשור לאופן ההגדרה של הטוב והרע. לדעת רס"ג, טוב ורע נבחנים על-פי אמת המידה של התועלת והנוק. האדם מודרך לשאוף להצלחה במובן הפשטני ביותר: להתקיים בבריאות ובביטחון, לספק את כל צרכיו, להגיע לאושר. אבל עם זאת, רס"ג

דורש שהטוב והרע יוצגו כמוחלטים וכאוניברסליים, כלומר, לא מדובר בתועלת האנוכית של היחידים, אלא במה שהוא טוב לכול. לאמור, רס"ג אינו טוען שאסור להרע לזולת מפני שבחשבון אחרון יגרום הדבר רע למי שפוגע בזולתו בגלל ערעור הסדר החברתי או אובדן הביטחון בזולת. טענתו היא עקרונית – אי־אפשר שיהיה מעשה אחד גם טוב וגם רע בעת ובעונה אחת. אם מעשה מסוים הוא טוב לי ורע לזולתי, הריהו טוב ורע גם יחד, וזהו אבסורד לוגי. טוב הוא רק מה שהינו טוב לכול.

נשים לב שלפנינו ניסוח פשטני של "האימפרטיב הקטגורי" בתורת קאנט. אך כיצד הוא מתיישב עם אמת המידה התועלתנית בקביעת הטוב והרע? הרי לפעמים מחייבת טובת הזולת ויתור על אושרי שלי! תשובתו הפשוטה של רס"ג נעוצה בתורת הגמול: האדם מיועד לשני העולמות. והנה, סבל הוויתור בעולם הזה יִנָּקָה בתגמול מלא בעולם הבא, והאדם היודע זאת מראש שמח בהטבתו לזולתו גם אם הדבר כרוך בויתור או בסבל.

ג. השניות שבתפישת המעשה

לפנינו מתח שלישי העולה מהיות האדם מיועד לשני עולמות. רס"ג איננו בא להמליץ למהר ולפרוש מן העולם הזה, אף שהוא רואה בו פרודור לעולם הבא. אף כאן, בעולם הזה, חייב האדם לשאוף לאריכות ימים, להצלחה ולאושר, כי רק מתוך חיוב חיי העולם הזה בכוליותם יזכה לחיי העולם הבא. מכאן מתחייב יחס מיוחד אל המעשה במשנתו של רס"ג. כבר ראינו שמשנתו פעלתנית ביסודה. הגוף ניתן לו לאדם לשם עשייה. חוכמתו של האדם היא חוכמת המעשה, והוא זוכה לחלקו לעולם הבא על־ידי המעשים. אבל תכלית כל המעשים היא המנוחה בחיי העולם הבא. אלא שמנוחה זו אינה היעדר הפעילות, אלא פרי העשייה. פרי לא במובן זה שהיא אמצעי חיצוני להישג, אלא שהיא היא תוכנו של ההישג. כלומר, היא המלאות של ההיות בפועל, האינטנסיביות של הסיפוק מן המעשים.

זוהי המשמעות המעמיקה של טענת רס"ג שאין להשוות חסד שאדם מקבל מזולתו ללא זכות לחסד ולאושר שאדם זוכה לו על־ידי

מעשיו שלו. במינוח של זמננו אפשר לומר שעל-ידי עשייה מיטיבה, האדם קִמְמֵשׁ את עצמו, ומנוחתו בעולם הבא היא השמחה הנובעת מכך, ואין זו בטלה, אלא שמחה מתמדת לנצח. רק באופן זה אפשר להבין כיצד מחייב רס"ג את העולם הזה מתוך שהוא מחייב את העולם הבא. כשם שהשבת היא שלמות ימי המעשה, כך העולם הבא הוא שלמות העולם הזה, וכשם שאין שבת בלי ששת ימי המעשה, כך אין העולם הבא בלי העולם הזה.

חובת האדם לאלוהיו

האדם חייב להודות למיטיבו. ההודיה היא במעשים. המעשים נובעים מקצתם מחיוב עצמי של השכל, ומקצתם הם מילוי מצווה שאין בה תועלת ישירה מבחינת האדם, ואין השכל מחייבם.

על יסוד הנחות אלה נכנס רס"ג לפירוט יתר של עקרונות המצוות שבתורה, והוא מעמידם על ארבעה:

א. החכם מצווה על מונהגיו להודות לו על טובו.

ב. החכם מצווה על הימנעות מזלזול בו.

ג. החכם מצווה על הימנעות המונהגים על-ידו מלפגוע זה בזה.

ד. החכם מצווה על מעשים שאין בהם תועלת לעושיהם כדי להרבות את שכרם.

ארבעת העקרונות הללו כוללים את שני סוגי המצוות שהזכרנו לעיל: השכליות (שלושת העקרונות הראשונים) והשמעיות (העיקרון האחרון). אולם כוונת רס"ג תובן לנו יותר אם נעמוד על המקור שארבעת העקרונות נובעים ממנו – עשרת הדיברות. העיקרון הראשון משקף את הדיבר הראשון: "אנוכי" ו"לא יהיה לך" – ההודיה למיטיב; העיקרון השני: "לא תישא"; העיקרון השלישי: כל הציוויים המוסריים (מ"לא תרצח" ואילך); והעיקרון הרביעי: השבת, שרס"ג מונה בין המצוות השמעיות.

עשרת הדיברות הם אפוא העקרונות של כל מצוות התורה. נמצא שבאורח זה גוזר רס"ג מן השכל, במישרין או בעקיפין, את כל מצוות התורה, שעל-ידן נעשית עבודת האל כראוי.

סולם הצדיקות

העבודה לאל נמדדת לפי מידת השלמות שבה אדם מקיים את מצוות התורה. מעניין שרס"ג אינו מקדיש תשומת לב להבחנה שבין עבודה מתוך כוונה לעבודה שהיא מצוות אנשים מלומדה. היקף המעשים והיחס שבין המצוות לחטאים – הם הקובעים את מעלת האדם.

סולם הצדיקות הוא :

- א. השלם – מי שכל מעשיו זכויות. רס"ג מדגיש כי השגת מעלה זו אפשרית לאדם, והדבר מאפיין את עמדתו האופטימית הנובעת מהערכת הרע כדבר שאיננו חלק הכרחי מהוויית האדם, אף לא בחייו הגופניים.
- ב. הצדיק – מי שרוב מעשיו זכויות.
- ג. העובד – מי שבחר להתמסר למצווה אחת מסוימת, ולעולם אינו עובר עליה.

סולם הרשעות

- א. הרשע – מי שרוב מעשיו הם חובות.
- ב. הממרה – מי שמסרב לקיים מצווה מסוימת.
- ג. המקצר – מי שמקל במצוות עשה.
- ד. החוטא – מי שעובר על מצוות לא תעשה קלות.
- ה. המזיד – מי שעובר על מצוות לא תעשה חמורות.
- ו. הכופר – מי שמזלזל בכל מצוות התורה.

שתי הערות יש להעיר על סולם מעלות זה. האחת – בין השלם ובין הכופר, שהם הקצוות המוחלטים של הסולם, כל מדרגות הביניים אינן מובחנות זו מזו אלא תאורטית. כבר לצדיק, שרק רוב מעשיו זכויות, יש נגיעה בסולם הרשע, והוא מחויב במירוק ובתיקון.

השנייה – בתוך כדי הבחנה בין זכויות לחובות חודרת לדברי רס"ג הבחנה מקראית מובהקת שאינה שכלית, אלא סמכותית שמעית – ההבחנה שבין מצוות קלות לחמורות. חומרת הציווי מן התורה היא הקובעת זאת, והעיקרון של עצם הציות לציווי מודגש על-ידי כך ביתר שאת.

התשובה

התשובה אינה נתפשת כעניין מרכזי במשנתו של רס"ג, מפני שהוא אינו רואה את החטא כמרכיב הכרחי של מצב האדם בעולם. אפשרות התשובה נובעת מעקרון חופש הבחירה שהאל העניק לנו בטובו, ואין הוא מגביל אותנו גם לגבי העשוי. חרטה על החטא, כפרה על החטא, החלטה שלא לחטוא עוד ועמידה בהחלטה הזאת – הם בגדר תשובה המבטלת חטא שבין אדם למקום. רעיון זה נמצא כבר בדברי חז"ל ורס"ג אינו מוסיף עליו דבר.

גם ההבחנה שהוא עושה בין "זכויות" ל"חובות" מופיעה כבר במסורת העממית. לזכות ולחובה ישנה משמעות מבחינת מעמד הנפש – החטא מעכיר את הנפש, ואילו המצווה מזככת אותה. אולם ההבחנה הבסיסית של "זכות" ו"חובה" אצל רס"ג אינה שייכת לתחום הנפש, אלא היא בעלת אופי משפטי מובהק. זכות – מה שזוקפים לאדם לטובתו בדין, חובה – מה שזוקפים לרעתו בדין. הגמול והעונש ניתנים לאדם על-פי מאזן זכויותיו וחובותיו.

תכלית עבודת האלוהים

נובע מכך שתכלית העבודה לאלוהים היא להרבות זכויות לעולם הבא על-ידי כל המעשים שהתורה מצווה עליהם, ולא דווקא מעשים שהם במישורין בגדר עבודת אלוהים. וכך מתאר רס"ג את מצב הנפש האידאלי של האדם המשתקע בעבודת האל:

וכאשר יגיע האדם אל ידיעת העניין הזה הדק (ידיעת אחדות האל) בדרך העיון וראיית האותות והמופתים, תאמינהו נפשו והתמזג ברוחו וישוב נמצא בחדריה, וכל אשר תעמוד בהיכלה תמצאנו... ותשגה באהבתו אהבה שלמה, שאין בה ספק... ויהיה העבד ההוא זוכרו ביום בלכתו ובלילה על יצועו... וכמעט שתהיה מדברת, ר"ל: הרוח, שתהווה בעת זכרו מהכוסף והכיליון... ויזון אותו זכרו יותר מן הדשנים וירווה אותו שמו יותר מכל רווה... עד שתשיב כל ענייניה כולן אליו, ותהיה חוסה בו ובוטחת תמיד... אם ייטיב לה – תודה, ואם יצערנה – תסבול... ואילו היה מפריד בינה ובין גופה, היתה מייחלת לו ולא היתה חושדת בו... וכל אשר תבונן במידותיו, תגדיל שבחיהם ותוסיף שמחתה... עד שתאהב אוהביו ותוקיר מוקיריו... ותשנא

משנאיו ותארר אויביו... עד שתטען בעבורו ותשיב על מי שמדבר בו
ובענייניו בשכל ובדעת ולא בכבדות... ותשבחנו ותהללנו בשכל וביושר
לא בגזמא ובשקר...

האם קטע זה סותר את התיאור הקודם של עבודה צוברת זכויות בכל
תחומי העשייה הארצית ומתוך בקשת האושר הארצי והאושר
הנפשי?

דומה שאין זו סתירה, אלא הדגשה בכיוון שני, שגם הוא אפשרי.
רס"ג מתאר השתקעות באהבה מתוך הביטחון המלא במציאותו
ובטובו המוחלט של יש עליון, בורא עולם ומנהיגו. על כן גם
בהישקעות באהבה השלמה אין כל נטייה לפרישות, אלא רק
היסמכות שלמה בכל המעשים מתוך ביטחון שהכול לטובה.

דרך האמצע

קו אופייני לאתיקה היהודית של ימי הביניים, אפילו בזרמים בעלי
נטייה מובהקת לפרישות, שהיא נוהג אחר העיקרון של דרך האמצע.
אין להפריזו לקיצוניות משום צד. גם סגפנות וגם רדיפת הנאות לשמן
הן בגדר הרע המוסרי. בכללות אפשר לאפיין כך גם את האתיקה של
רס"ג. אולם מושג האמצע הוא רחב מאוד, וניתן לפרשו בכמה דרכים,
השונות זו מזו במידה ניכרת. דרכו של רס"ג היא אולי המקורית
מכולן.

העיקרון שעל-פיו הגדיר רס"ג את דרך האמצע שלו הוא העיקרון
שהדגיש בתורת הבריאה: האל היחיד יוצר עולם מורכב שיש בו
ריבוי, וריבוי זה מתאחד בזיקה אל בוראו. לעניין המוסר הסיק רס"ג
מכאן את המסקנה שכשם שיש להרחיק את האמונה בריבוי אלים, כך
יש להרחיק את הגישה המתעלמת מן הריבוי והמורכבות במציאות
הנבראת, מבליטה יסוד אחד ופוסלת את כל השאר. קיומו של עולם
הוא קיום כל חלקיו, קיומו של אדם הוא קיום כל איבריו ותפקודיו.
הם שואפים לאחדות, אך זוהי בהכרח הרמוניה בין כל החלקים, ודרך
האמצע היא דרך ההרמוניזציה בין כל תפקודי הנפש באמצעות הגוף.
דברים אלה, הנקבעים בפתחת הדיון במאמר העשירי של "ספר
האמונות והדעות", מכוונים לוויכוח נגד המגמות הנזירות בתורת

המוסר הדתי. רק הנהגה הנותנת לריבוי שבנפש את הדרוש לו, מקיימת את האדם. או על דרך הדרשה החריפה על פסוקו של קוהלת: נאמר "הבל הבלים" רק כאשר מנסה אדם לרדוף אחר תכלית אחת ולהתעלם מכל השאר. אבל אם הולך אדם בדרך ההרמוניזציה של כוחותיו ותפקודיו, אין זה "הבל הבלים", ודברים אלה אמורים גם במי שמתמסר לעבודת אלוהים בלבד וגם למי שמתמסר לעושר, לכבוד ולכוח בלבד.

אבל עם זאת, מן הראוי לאחד את התפקודים השונים על-ידי גילוי יחסי הגומלין ביניהם, ובדרך זו נוכל לגלות גם את המידות הנאותות לכל התנהגות באופן שלא נפריז באחת ונקפח את האחרות. קביעה זו מנחה את רס"ג בהתוויית המבנה השיטתי של תורת המוסר שלו.

מעמדה העליון של ההכרה

מן העיקרון של שמירת ההרמוניה מתחייבת גם הדרישה הבאה: החוכמה – והיא המחשבה המשערת את המידות הנכונות לכל מעשה – צריכה לשלוט בכל מעשי האדם. כאן אנו נזקקים שנית לתורת הנפש של רס"ג. היא קובעת, כזכור, שלושה כוחות מניעים: התאוה, הכעס וההכרה. כולם גידונים ככוחות חיוביים, אבל השניים הנמוכים עומדים בפיקוח ההכרה. החוכמה אינה מוצגת באופן זה כתכלית, אלא כאמצעי: היא מווסתת את חיי המעשה, ואין שום סכסוך בינה ובין שאר כוחות הנפש המושפעים על-ידי הגוף.

מאחדות הריבוי לומד רס"ג גם את הצורך להישמע לחכם ולא רק לחוכמה, דהיינו: המוסר נגזר מן התורה ונקבע על-ידי הלכה שנפסקת על-ידי תלמידי-חכמים. כל דיונו בנוי על כך, משום שתוכן ההנהגה המוסרית מצוי בתורה, ואין הוא מציע בעיון הפילוסופי אלא את הצידוק הכללי לנורמות הנקבעות על-פי ההלכה. להלן רס"ג מונה י"ג דרכי ההנהגה שהן כנגד י"ג מידות של הרחמים שנתגלו למשה: פרישות, אכילה, משגל, חשק, בנים, יישוב, חיים, ממון, שררה, נקמה, עבודה, חוכמה ומנוחה.

זוהי תבנית ספרותית בדינית. רס"ג כאילו מניח שמאחורי כל אחת מן ה"דרכים" הללו עומדת איזו מפלגה הדוגלת בה: מפלגת הפרישות, מפלגת האכילה, מפלגת המשגל וכד', אך זהו עניין מתורדי

בלבד. כוונת רס"ג היא להראות שאם אדם הולך בדרך אחת ומזניח את השאר, או אפילו מזניח רק דרך אחת מכל השאר, הוא לא יצליח להגיע אל מטרתו בשום אופן, אפילו בדרך האחת שהתמסר לה, מפני שההפרזה על המידה הנכונה וקיפוח שאר הסיפוקים והתפקודים יגרמו סבל ואובדן. פרישות יתרה לא תביא לזיכוך ולטהרה, כי אם להחמרת הדחפים היצריים המורעבים. רק אם נשתמש בפרישות בחוכמה, כעיקרון מגביל, היא תועיל לנו. אבל גם בקשת החוכמה לשמה, בלי היישום המעשי על-ידי הליכה בשאר הדרכים, תהפוך את החוכמה לאיוולת, וכך בכל דרך מדרכי ההנהגה.

המסקנה היא פשוטה: יש ללכת בכל הדרכים ולגלות בתוך כדי כך את המידות הנאותות לכל הסיפוקים ולכל התפקודים. בכך נבטיח שמעשינו יטיבו איתנו ועם זולתנו, ובבוא העת נזכה לגמול המובטח לנו בעולם הבא.

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה

כדי לעמוד על מלוא משמעות השינוי שחל בין רס"ג להוגי הדעות היהודים שבאו אחריו, יש לדון במשנתו של הוגה דעות יהודי שהשפעתו היתה רבה, אף כי ספק אם אפשר לתאר אותו כפילוסוף במובן המקצועי של המושג הזה – ר' בחיי אבן פקודה, בעל הספר "חובות הלבבות".

הספר הזה מתאר בעיקרו את דרכו של האדם מראשית חינוכו עד הגיעו למדרגה העליונה של עבודת האל. רק שני שערי הראשונים עוסקים בסוגיות הנכנסות לגדר הפילוסופיה ממש. אולם הוא מתעד את השינוי באופן ההתעניינות בפילוסופיה. שכן מצד אחד, הוא נסמך בפירוש על ספר "האמונות והדעות" לרס"ג, ממליץ עליו כעל ספר יסוד ומניח את פתרונותיו כנקודת מוצא לדיון, ומצד אחר, בכל נושא ונושא הוא מפליג אל מעבר לאופקיו הרעיוניים. נראה אפוא כי רק רצונו לפנות אל חוג עממי רחב של קוראים והצורך במשענת של סמכות רבנית מוכרת בעם מונעים אותו מלהעמיד את קוראיו על ההבדל הפילוסופי העמוק שבינו ובין הספר שהוא מעגן בו את הלגיטימיות התורנית של דעותיו.

עם זאת, ראוי להדגיש כי אין זו תופעה יוצאת דופן. אדרבא, היא כללית ואופיינית. הוגי הדעות היהודים שהושפעו מן הנאופלטוניות במאות ה-11 וה-12 (כר' אברהם בר חייא, ר' יוסף אבן צדיק, ר' משה בן עזרא, ר' אברהם בן עזרא, ור' יהודה הלוי) הסתמכו על רס"ג כדי להכשיר את עניינם בפילוסופיה, אף שמוקדי הגותם וחוויותם הדתית שונים משלו. הם קיבלו מרס"ג את ההנחה שיש התאמה מחויבת וקבועה מראש בין האמת הפילוסופית, המושגת במחקר שכלי, ובין דברי התורה. דברים אלה נכונים גם לגבי "חסידי אשכנז": לא היה להם עניין בפילוסופיה, אבל הם שאבו הרבה מספר "האמונות והדעות", והכניסו את דעותיו להקשר השקפתם המיסטית. אך גם הם

נזקקו לסמכות הגאון כדי להכשיר עולם רעיוני שאין לו אחיזה גלויה במקורות התורניים הקדומים.

המחבר

על אישיותו של ר' בחיי אבן פקודה איננו יודעים כמעט דבר. גם על זמנו יש ויכוח בין החוקרים אם קדם לר' שלמה בן גבירול או חי בזמנו או אחריו. שורש המחלוקת נעוץ בעובדה שיש כמה הקבלות בין שניהם, והתעוררה השאלה מי קיבל ממי או שמא קיבלו שניהם ממקור שלישי משותף. היום מקובלת הדעה המבוססת על מובאה אחת של ר' משה אבן עזרא כי ספר "חובות הלבבות" נכתב בשליש האחרון של המאה ה-11. על מחברו אנו יודעים רק זאת, שהיה דיין בספרד, אך איננו יודעים בוודאות היכן.

זהו גורל אופייני של מחבר יהודי: הביוגרפיה שלו נעלמת בעוד הספר נעשה לאחד הספרים הנקראים, הנלמדים והמשפיעים ביותר בציבור הרחב עד עצם היום הזה.

הספר ופירושו

בין חיבורי המוסר והעיון הדתי מעטים הם הספרים שבהם טעון מתח כה רב בין הלך הרוח האמונתי-רגשי של היחיד ובין הדת הממסדית. למרות זאת נעשה דווקא הוא לספר חביב, משפיע ומקובל ביותר בציבור הרחב של לומדי תורה, כנראה בגלל הפשטות והבהירות בכתיבתו והשילוב הספרותי הנדיר בין עיון דייקני לרגש פיוטי.

הספר נכתב בערבית, והמקור מצוי בדינו (הוא הוצא בהוצאה מדעית על-ידי א.ש. יהודה ועל-ידי א. צפרוני). כבר במאה ה-12 תורגם לעברית פעמיים (על-ידי ר' יהודה אבן תיבון ועל-ידי ר' יוסף קמחי).

לאבן פקודה יוחס בימי הביניים עוד חיבור בעל השפעה מסוימת בשם "כתאב מעאני אלנפס" (תורת הנפש. נדפס בשם זה בשנת 1896). היום ברור לכול שהייחוס הזה מוטעה.

ההיסמכות על רס"ג

ר' בחיי נסמך על רס"ג במישרין בדברים הבאים:
א. מיון מקורות הדעת – אמנם, הוא אינו מביא את כל ארבעת

המקורות, אבל המינוח שהוא נזקק לו אינו מניח מקום לספק שקיבלו מרס"ג.

ב. קביעת היחס בין השכל לתורה – בחיי נשען על רס"ג בקביעת ההתאמה ההכרחית בין מסקנות שכליות בדוקות לדברי התורה המסורה וכן בהגדרת הפונקציות המיוחדות של המחקר השכלי וההתגלות, הן בתחום האמת וידיעתה והן בתחום המצוות.

ג. מצוות שכליות ומצוות שמעיות – בחיי מקבל את ההבחנה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות עם הביסוס של רס"ג להבחנה שביניהן.

ד. חידוש העולם – כמו רס"ג, הקדים גם בחיי את הראיה על חידוש העולם לראיה על מציאות האל, הוא אף הסתמך על הוכחותיו של רס"ג אף-על-פי שהוסיף עליהן משלו.

ה. תורת התארים – בתחום זה הדמיון בולט פחות, אבל גם אצל בחיי משולבת השקפת רס"ג שיש ללמוד את תוארי האל מתוך תפישתו כבורא העולם.

ו. שני העולמות – גם לדעת בחיי, האדם הוא יצור שנועד לשני עולמות, שהאחד הוא בבחינת "פרודור" והשני הוא בבחינת "טרקלין", והכול כדי שהנפש תזכה למעמדה בעולם הרוחני בזכות עצמה ולא כחסד.

ז. תפקיד העולם הזה – העולם הזה נועד למעשים, וזו ההצדקה לכך שנפש האדם נאלצת לרדת ממקורה העליון ולהתקשר אל הגוף.

ח. הפרישות – גם כאן משלב ר' בחיי את עמדת רס"ג בהקשר רחב יותר. סוג הפרישות שרס"ג המליץ עליה, היה בעיני ר' בחיי שלב ראשון בדרכו של אדם אל השלמות ואל הטהרה הרוחנית. ר' בחיי הבחין בין שלוש רמות של פרישות: 1. פרישות על-פי השכל; 2.

פרישות על-פי התורה; 3. פרישות על-פי מידת יחידי הסגולה השלמים. הפרישות מהסוג השני היא זו התואמת את דעת רס"ג.

ט. הצדקת אלוהים – ר' בחיי קיבל את דעת רס"ג על האופן שבו יש להצדיק את משפט האל על בני-אדם גם באותם מקרים שבהם נראה כאילו רע לצדיק וטוב לרשע. אך הוא הוסיף על דברי רס"ג טיעונים וצידוקים משלו.

דומה כי מתוך עיון ברשימה זו גופה, אפשר להבחין שחל שינוי בדגשים. בתחום הפרישות למשל – הפרישות שעל-פי רס"ג היא רק אחת מרמות הפרישות לדעת ר' בחיי: הפרישות התורנית. משמע שהרמה התורנית, שרס"ג הציגה כרמה העליונה מתוך התנגדות לפרישות יתר, איננה מספיקה בעיני ר' בחיי. הוא שואף לפרישות שאיננה אמצעי, אלא אידאל של אורח-חיים דתי. אך עם זאת, גם ר' בחיי התנגד לפרישות מסוג נזירי, המביאה לידי הינתקות מחיים ארציים ומיישובו של עולם.

ההבדלים בין ר' בחיי לרס"ג

עתה נבחן חמש סוגיות מרכזיות שבהן פותח ר' בחיי בעמדת רס"ג ומפליג ממנו והלאה: סוגיית הזהות בין מחקר שכלי לדברי תורה; סוגיית הכרת האמת השכלית לשמה, סוגיית תוארי האל; סוגיית המצוות וסוגיית היחס אל העולם הארצי כאל ביתו של האדם.

א. הזהות בין השכל לתורה

כפי שראינו, הבעיה המרכזית שהעסיקה את רס"ג היתה איך לבוא לידי ודאות בענייני האמונה. איך להתגבר על הספקות. הפתרון: הסתמכות על שני מקורות הדעת, ההתגלות מזה והשכל מזה, באופן שהשכל יסלק את הספקות המתעוררים לגבי סמכות ההתגלות, וההתגלות תסלק את הספקות המתעוררים לגבי סמכות השכל. אולם מעניינת היא העובדה שר' בחיי אכן פקודה כאילו התעלם לגמרי מבעיית הספקות באמונה. הוא יוצא מתוך ודאות ראשיתית תמימה במציאות אלוהים, בהיותו בורא העולם והאדם, משגיח ומצווה. על

כך יש לדידו הסכמה, ועל-כן נגלה בחקירותיו העיוניות מוטיבציה אחרת ומטרה אחרת, וטיעוניו נקיים מפולמוס ומאפולוגטיקה. הוא מתמקד ביעד החיובי: להתמודד עם הבעיות המתעוררות מתוך חיי האמונה מפנימיותה. לפיכך, האויב שהוא עומד מולו אינו הספק השכלי, אלא יצר לב האדם, המטה אותו מדרך הישר אל מטרת חייו.

ר' בחיי אינו רואה אפוא צורך להוכיח שדברי התורה אמת הם. במקום זה הוא רוצה להגדיר מחדש את חלוקת התפקידים בין התורה ובין השכל מבחינת ההשגה של ייעוד האדם. ואכן הצגת הבעיה באופן זה היא המביאה אותו להעדיף את ההשגה השכלית ולייחס לה ערך דתי עצמי גבוה יותר מן ההשגה על-ידי ההוראה התורנית. במילים אחרות: לדעת ר' בחיי, התורה והשכל הם שני שלבים בהתפתחות הרוחנית-דתית של האדם. התורה הסמכותית קודמת בזמן, וההשגה השכלית קודמת ברמתה ובתכליתיותה.

תפנית מחשבה זו, המציגה את התורה כאמצעי חינוכי המכין את האדם לקראת "ההערה השכלית" (מלשון התעוררות או יקיצה מתרדמת-החושינות), יש לה תוצאות מרחיקות-לכת, בראש ובראשונה בקביעת היחס בין הדת הממסדית לחוויה הדתית של היחידים. בתפישתו של רס"ג, אין מקום להבחנה בין דתיות ממסדית לדתיות אישית, ואילו בדברי ר' בחיי ההבחנה הזאת היא אבן פינה של התודעה הדתית. כתוצאה מכך מורגשת אצלו מתיחות רבה בין הדתיות ההלכתית הממוסדת ובין דבקות אמיתית באמונה. דרך התורה היא בעיניו פשרה, ויש לו ויכוח וביקורת עליה ועל סכנותיה, בייחוד במה שנוגע לקיום המצוות. הדתיות האמיתית היא בעיניו זו הבאה מכוחה של הכרה שכלית צרופה ולא זו הנובעת ממשמעת לסמכות כפייתית.

ב. ההכרה השכלית כתכלית מול הדתיות העממית הממסדית ומכאן נובעת הבנה שונה של מטרת החקירה השכלית בדברי התורה. אצל רס"ג זוהי מצווה (להבין את דברי התורה בשכל), אבל אצל ר' בחיי זוהי תכלית: להשיג את האמת הנצחית.

אך כאן המקום להעלות שתי הסתייגויות: ראשית – למרות המתחות כלפי הדת הממסדית, אין ר' בחיי שובר את מסגרתה. הוא

מצדיק אותה גם מן הבחינה המדינית, ויותר מכך, מה שכמובן אופייני לו במיוחד, מן הבחינה החינוכית. אין להגיע להכרה שכלית ללא הדת הממוסדת. ועוד: אף שכאמור לעיל, לר' בחיי יש נטייה חזקה לחיי פרישות, אין הוא מגיע לקיצוניות נזירית, אלא רק לפרישות "פנימית", כלומר: פרישות שאיננה מוציאה את האדם ממסגרת החיים החברתיים הרגילים כפי שנראה להלן. המתיחות עם הדת הממסדית מכוונת אפוא לרומם אותה, לנער את שגרתיותה, למנוע את סכנת האיפון הפורמלי, ולמלא אותה בתוכן רוחני, ועם זאת, הוא מכיר בהכרחיותה למען רוב בני האדם וגם למען יחידי הסגולה בראשית דרכם.

שנית – נטייתו של ר' בחיי אל הכיוון הפילוסופי האינטלקטואלי, המתאים ליחידי סגולה ואינו מתאים לעם, מתאזנת על-ידי נטייה חזקה לא פחות לרגשיות דתית. לעיתים נראה שהרגש הדתי הטהור – יראת אלוהים ואהבתו – חשובים בעיניו יותר מהישגים אינטלקטואליים באופן שגם המחקר השכלי משמש אצלו אמצעי לעורר על-ידו את רגש ההתפעלות מגדולת מעשי האלוהים, מעוצמתו, מחוכמתו ומחסדו. אכן הוא מתכוון לרגשות הנאצלים ביותר, שאפשר לתאר אותם כרגשות תבוניים, אבל על-ידי כך נבלמת המגמה האליטיסטית, המאפיינת את העמדה הפילוסופית בדרך כלל. דתיות רגשית פונה גם אל בני העם הפשוטים ומרוממת אותם גם בלי שיהיו מסוגלים להבין את האמת כפי שהפילוסופים משיגים אותה.

שני סייגים אלה מסבירים כיצד יכול היה ר' בחיי לנטות מעמדתו של רס"ג מבלי לחוש שעבר הרבה את תחומו. הוא רק "מתח" את מסגרתו עד קצה גבול האפשר.

ג. תוארי האל

ממילא מובן כי מה שנכנס בגדר השגת השכל אצל ר' בחיי שונה ממה שנכנס בגדר זה אצל רס"ג. רס"ג מכיר עצמויות גופניות בלבד, ואילו ר' בחיי מכיר את העצמויות הרוחניות. הנפש והשכל הם לרעתו עצמויות רוחניות. ואף-על-פי שגם הוא מכיר, כמובן, שהאל לא יושג במחשבה, הרי קביעה זו לא באה כדי להשלים עם אי-יכולת זו ולהסתפק בעבודה במעשים, אלא להפך: כדי לעודד את השאיפה

להתעלות מתמדת ולהתקדמות אין-סופית לקראת האמת הבלתי מושגת, שעם זאת, היא מטרת החיים האמיתית.

תפישה זו יוצרת תורת תארים חדשה, שדברי רס"ג משתלבים בה רק כצעד ראשון בדרך אין-סופית. רס"ג הכיר רק סוג אחד של תארים, אלה שאנו למדים מתוך ההכרה שאלוהים הוא הבורא, משמע שאנו מכירים את האל מפעולתו. ואילו ר' בחיי מוסיף על סוג זה של תארים את הסוג השני, שהוא מכנה אותו תוארי עצמות האל, דהיינו, היותו נמצא, אחד וקדמון.

למה הכוונה? האם רס"ג אינו טוען שהאל נמצא, אחד וקדמון? ודאי שכך הוא, אבל ניתן את דעתנו שרס"ג אינו רואה בקביעות אלה, שהוא מבין אותן כפי הוראתן בלשון הדיבור הרגילה, תארים המגלים את עצמות האל, שכן אין הוא מעלה את השאלה כיצד אפשר לומר על האל שהוא נמצא, אחד וקדמון, אף שברור שאין להשוות את מציאותו, אחדותו וקדמוניותו של אלוהים למציאותם, אחדותם וקדמוניותם של יצוריו. לעומת זאת, הדיון של ר' בחיי פותח בשאלות הללו: באיזה מובן אפשר לומר על האל שהוא נמצא, אחד וקדמון? על-ידי כך הופך ר' בחיי את הקביעות הנאיביות של רס"ג לתוארי עצמות ומעלה שורה של סוגיות חדשות:

סוגיית הזהות בין מחקר שכלי לדברי תורה; סוגיית הכרת האמת השכלית לשמה, סוגיית תוארי האל; סוגיית המצוות וסוגיית היחס אל העולם הארצי כאל ביתו של האדם.

חשיבה שיטתית מחייבת להוכיח תחילה שהאל נמצא, ואחר-כך לדרון באחדותו, הן מבחינת שלילת ריבוי האלים והן מבחינת מהותו העצמית. אבל כאשר באים לדרון במציאות האל ובאחדותו כתארים שבאמצעותם הוא נוכח למחשבת אדם, קודמת בעיית האחדות לבעיית המציאות, שכן האחדות בשני מובניה היא המייחדת את האל מכל יתר הנמצאים הידועים לנו.

אם כן, באיזה מובן רשאים אנו לומר על האל שהוא אחד? ר' בחיי פותח את עיונו בהבחנה בין שני סוגי אחדות: "אחד העובר" ו"אחד האמת". "אחד העובר" הוא כל עצם גשמי שאנו מכירים מניסיונו החושי, הוא גם כל עצם רוחני שאנו מכירים מתוך הסתכלות עצמית: שכלנו, נפשנו. כאשר אנו מתייחסים אל מושגו של עצם כזה, הוא

נתפש במחשבתנו כאחד, כלומר, כמושא הגדרה במושג אחד. אבל עד מהרה ניווכח שכל עצם כזה הוא מורכב, והוא מוגדר בעזרת מרכיביו. יש לו תכונות רבות, וגופו ניתן לחלוקה אין-סופית. לפיכך, מכנה ר' בחיי אחדות מסוג זה "עוברת" ולא קבועה, כי הסתכלות שנייה תגלה שאחד זה יש בו הרבה "אחדים", שגם הם מתחלקים עד אין-סוף. לעומת זאת, "אחד האמת" ראוי שיהיה אחד בפשטות מוחלטת. אחד שאין בו שום הרכבה ואין הוא בר-חלוקה בשום מובן. הדעת נותנת שאם הוכחנו שהאל הבורא את העולם הוא אחד ואין בלתי, ראוי שלא תהיה בו שום הרכבה, שניות, או שילוש מצד עצמו. אבל הרי ברור שבשכלנו איננו מסוגלים לתפוש אחדות כזאת, אלא רק לציין אותה על-ידי הקביעה השלילית שאין בו ריבוי משום בחינה, שכן עצם כזה שאיננו יכולים להבחין בו ריבוי איננו בר-הגדרה.

קביעה זו מתייחסת ממנה ובה גם לבעיית מציאות האל. כאשר אנו מתבוננים בטבע היקום אנו מגיעים למסקנה שיש לו בורא. אבל האם הבורא נמצא באותו מובן שהעולם או בני האדם נמצאים? ודאי שלא, שהרי הוא נמצא באחדות גמורה, ולא נוכל להבחין בין מציאותו ובין מהותו האחדותית, שגם היא למעלה מהשגתנו. והוא הדין לגבי "קדמות" האל. כשאנו מתבוננים בעולם, אנו מסיקים שאלוהים שבראו קדם לו. אבל לא נוכל להבין קדימה זו, מפני שהאל הוא מעבר למרחב הפיזי של היקום ומעבר לזמן. אם כן, כיצד הוא קודם להם?

החשיבה המתוארת לעיל היא דיאלקטית. היא פותחת בהיגד חיובי פשוט: האל אחד, נמצא, קדמון, ואין לנו ברירה אלא להבין מושגים אלה כדרך שאנו מבינים אותם בייחוסם לעצמים גשמיים ולבני אדם. אבל מיד אנו מבקרים חשיבה זו, וקובעים שהאל אינו אחד, נמצא וקדמון במובנים אלה, אלא במובנים שרק הוא משיגם. האם על-ידי כך אנו זוכים לידיעה של ממש? ר' בחיי סבור שזוהי אכן התקרבות מירבית לדעת מה שאינו בידיעה. מכל מקום, זוהי מהותה של תורת תארים שליליים: תארים הפותחים בחיוב ומסיימים בשלילה. הרמב"ם פיתח את התורה הזאת לרמת שלמות, ור' בחיי הוא הראשון שהכניס דרך זו של חשיבה לתחום הפילוסופיה היהודית.

תורת התארים השליליים מחייבת יכולת חשיבה פילוסופית, וזוהי נחלתם של יחידי הסגולה. אבל באיזו דרך מגיעים רוב הבריות להכרת אלוהים תבונית? על שאלה זו משיב ר' בחיי את תשובתו של רס"ג. העם מכיר את אלוהיו בראש ובראשונה מתוך ההתפעלות מן החוכמה המתגלה בבריאת היקום, ומכאן באים התארים המציגים את האל על-פי התגלותו בחזיונות הטבע. לדעת ר' בחיי, מעידה ההסתכלות בטבע על חוכמה עליונה המתגלה בכל פרט ופרט. מבחינה זו, טוען ר' בחיי, אין הבדל בין פלא קיומם של נמלה או יתוש ובין פלא קיומו של האדם. רק חוכמה עליונה, הנשגבת מבינתנו, יכולה להסביר אותם.

אולם מלבד החוכמה המופלאה המתגלה בטבע לכל בני האדם, מכירים בני ישראל את בוראם מתוך עדותם של כתבי הקודש על ההתגלות הישירה של אלוהים לעמו. כוונת ר' בחיי לאותות ולמופתים שהוכיחו את מנהיגות אלוהים לאורך כל תולדות עם ישראל. אולם מאלפת היא העובדה שר' בחיי מעדיף את השפעת התגלות אלוהים בטבע על התגלותו בתולדות עמו. זאת מפני שמבחינתו של כל יחיד ויחיד, החוויה של התגלות אלוהים בטבע היא בלתי אמצעית ותמידית.

העובדה שהעם מכיר את אלוהיו מתוך פעליו בבריאת היקום ובתולדות עם ישראל יוצרת פער בין יחידי הסגולה מבחינת יכולתם השכלית לבין ההמון. ר' בחיי מסביר בדרך זו את הביטויים האנתרופומורפיים שבתורה. ההמון אינו מסוגל להבין את התערבות האל בבריאה ובהיסטוריה אלא באמצעות משלים. לכן "דיברה תורה בלשון בני אדם". אולם מעבר לדימויים המובנים להמון, מסתתרת האמת הפילוסופית.

ד. משמעות המצוות – ההבדל בין חובות הלכות לחובות האיברים
ההבדל בהגדרת אידאל החיים הדתיים בין רס"ג לר' בחיי בולט ביותר בהשוואת גישותיהם אל מצוות התורה. ר' בחיי קיבל את ההבחנה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות, אבל הוא שילבן בתוך מיון כולל אחר. על-ידי כך העניק למיונו של רס"ג משמעות שונה בתכלית.

לדעת ר' בחיי ההבחנה הבסיסית ביותר היא בין חובות הלבבות ובין חובות האיברים.

חובות הלבבות הן במצפון, בסתר לב האדם. רק האדם ובוראו יודעים אם הוא מקיים אותן. ואילו חובות האיברים גלויות לעיני הרבים.

זוהי הבחנה חיצונית. עיקר העניין הוא שחובות הלבבות הן החובות הפנימיות, החלות על הנפש, שהיא גרעין עצמיותו של האדם, ואילו בחובות האיברים אנו מקיימים מצווה חיצונית. ומכאן ברור – אֵת חובות הלבבות אי-אפשר לקיים ללא כוונה, ואילו את חובות האיברים אפשר לקיים ללא כוונה, מצוות אנשים מלומדה.

בהבחנה זו מתמקד המתח שבין דת ממסדית, המכוונת אל החיצוני, השגור, ובין הדתיות הפנימית של היחיד: חיי האמונה הרוחניים שלו. במבוא לספרו הביע ר' בחיי את תמיהתו על שחכמי ישראל לא שקדו על חובות הלבבות, ולא חיברו לעניינם חיבור מיוחד. הוא בוחן ומוצא כי לפי התורה ולפי דברי חז"ל, חובות הלבבות הן הן העיקר, ולמרות זאת, איש לא חיבר חיבור על כך. ר' בחיי הרגיש אפוא מתוך המתח הפולמוסי שהתגלה בהתמודדותו עם חכמי ישראל שקדמו לו שהוא מחדש (אף שהוא נסמך, כמובן, על המסורת). הוא ראה עצמו כמי שבא למלא חסרון היסטורי גדול ועצום: להחזיר לחיים הדתיים את עיקרם.

לא מקרה הוא שמקדימיו, דוגמת רס"ג, לא הרגישו צורך לעשות את ההבחנה הזאת, ולא כל שכן לכתוב חיבור מיוחד לחובות הלבבות דווקא. עצם ההבחנה הזאת זרה לתפישה שלפיה נועד האדם למעשים בעולם, ורואה במעשה את שלמות הכוונה. דברי ר' בחיי הם הטיה קיצונית לכיוון אחר.

ר' בחיי טוען שחובות הלבבות שכליות כולן, שכן השכלי מכיר את מה שעצמי לאדם. חובות אלו הן ללא קץ וללא גבול, עד אין-סוף. זהו טיבה של הזיקה בין האדם לאלוהיו – חוב אין-סופי. לעומתן חובות האיברים הן מוגבלות, ועליהן בלבד חלה ההבחנה בין שכליות לשמעיות. בהגותו של רס"ג המצוות השמעיות מבטאות את הזיקה הדתית בין האדם לאל, ואילו ר' בחיי מוריד אוזן למדרגה נמוכה מאוד. המצוות השמעיות אינן אלא בחינת תרגול נחוץ לשם חינוך

האדם, כדי להביאו לידי הכרה פנימית, אמיתית, בדבר חובתו השכלית, העליונה, לאלוהיו.

על חשיבותה של הבחנה זו מעיד שם הספר: "חובות הלבבות". ר' בחיי הקדיש לכך את הספר והצהיר על מגמתו לגאול את הכוונה הפנימית ביהדות; להטות מן החיצוני, הממוסד, השגור, הגופני – אל הפנימיות.

ה. הרגשת הזרות בעולם: הניגוד בין נפש לגוף

בתוך הבחנה יסודית זו בין חובות האיברים לחובות הלבבות קיימת עוד הבחנה בעלת חשיבות, ובה טמון המפתח להבנת עולמו של ר' בחיי. חובות הלבבות מכניסות ליהדות הרגשת מציאות חדשה, שונה לגמרי מזו שהכרנו אצל רס"ג. אפשר אף להעז ולומר שהרגשת מציאות זו שונה לחלוטין מן המצוי במסורת המבוססת על המקרא ועל דברי חז"ל. הכוונה להרגשת הזרות של האדם בעולם הזה.

החידוש העצום אצל ר' בחיי הוא הרגשת מתיחות ניגודית בין הנפש לגוף. לדעת רס"ג, כזכור, הנפש היא גשם דק מאוד, שבו מוטבעים שלושה כוחות: תאוה, כעס והכרה. מקורם של הכוחות הללו אינו בגוף, הם רק פועלים באמצעותו. לא כך הדבר לדעת ר' בחיי. הנפש היא עצמות רוחנית, לדעתו, ומקורה ב"עולם הנפש" שמעבר לעולמנו. שם היא קיימת באחדות צרופה. שלא בטובתה, היא נאנסת להתלבש בגוף ואז, ורק אז, מתגלים בה הכוחות השונים שעל-ידם היא יכולה להתקיים בגוף. כלומר, בניגוד לרס"ג, הגוף אינו נתפש רק כאמצעי לפעולה בעולם המעשים, אלא גם כמקור הצורך לפעול וכמקור כל הנטיות הרעות שבאדם.

בעולם הזה נגזר על הנפש לחיות במתח מתמיד בין שני קטבים. מצד אחד – היא נמשכת על-פי טבעה המקורי להיפרד מחיי העולם הזה ולשוב למקורה הרוחני, ומצד אחר – היא נקשרת על-ידי הגוף אל חיי העולם הזה. הגוף מפנה אותה חוצה מטבעה האמיתי, והיא נלכדת בתוכו ושוקעת הרחק ממקורה. במילים אחרות: הנפש מתעוותת ומסתלפת על-ידי החיים הגופניים. הגוף לוכד את הנפש ומפר את ריכוזה בעצמה. זהו הכרח המציאות בעולם הזה. כשהאדם עודו ילד וגופו צומח וגדל, אי-אפשר שהנפש תחיה חיי עצמה. היא

מסורה כליל להוויה הגופנית, והיא אחראית לה. רק כשהאדם גדל, יכולה הנפש לחזור ולהיזכר במהותה המקורית. אבל אז היא כבר קשורה להרגלים הגופניים, וקיים החשש ששוב לא תצליח להתנער מקשר זה, שיש בו נוחות מסוימת בגלל ההנאות החושניות. קל להיגרר אחר הנמוך – זוהי הסכנה האורבת לנפש בעולם הזה...

השכל הוא הכוח העליון בנפש, ולפעמים נראה מדברי ר' בחיי שהוא נמצא מעבר לה, ומחבר בינה ובין מקורה בספירת הרוחניות הצרופה, שממנה נאצלה. באופן זה נראה השכל כיש זר לעולם הגשמי מכול וכול. הוא מתנוצץ באדם כאור מגבוה כשהוא מתחיל להתבגר ונפשו נעשית מודעת להבדל שבינה ובין הגוף. אז נפנה האדם להקשיב לשכל הקורא לו ומעורר אותו לשוב למקורו. אבל מאחר שהשכל נשאר זר לחיים הארציים הגופניים, ספק אם יצליח למלא את תפקידו לברו. כאן מתגלה אפוא ערכה החינוכי של הדת הממוסדת, המטילה על האדם את חובות האיברים. הדת הממסדית מרסנת את הגופניות, ובכך היא מכינה את האדם אל ההתעוררות השכלית.

במשנה זו קיים אפוא ניגוד קיצוני לא משוער אצל רס"ג, בין הוויית הנפש לגוף. עם זאת, ר' בחיי, הקשוב להלכה, עושה מאמץ רב לאזן את התפישה הזאת עם התפישה התורנית. הגופניות אינה רעה כשלעצמה, אולם היא צופנת בחובה את הפיתוי לחטוא. הגופניות מעמידה אפוא את האדם בניסיון, וכוונת אלוהים בכך היא כפולה: ראשית, שהאדם יתקן ככל האפשר גם את המציאות הגופנית שאלוהים בראה לטוב לה, ושנית, שהנפש תזכה לגמול השיבה אל מקורה לא בחסד, אלא בזכות עצמה. בכך אכן חוזר ר' בחיי ומאמץ את רעיונותיו של רס"ג. אבל ההבדל ביניהם נשאר בעינו:

לפי תפישת רס"ג, האדם הוא אזרח בשני עולמות. לדעת ר' בחיי, האדם הוא נוכרי בעולם הזה. הוא נמצא בו בגלות ממש, כי אין זה מקומו.

הקטע הבא, מתוך "שער חשבון הנפש" (השער השמיני), ממחיש את עיקרי הדברים:

... חשבון האדם עם נפשו בתנאי הגרות בעולם הזה, ויחשב מעלתו בו כמעלת אדם נוכרי, הגיע אל ארץ נוכריה, ולא הכיר אחד מאנשי

המדינה שהגיע אליה, ולא היה אחד מהם יודע בו, אלא שאדוני המדינה חמל עליו לגרותו, והורהו מה שיתקן עניינו בו...

על כן, קבל על עצמך, אחי, תנאי הגרות בעולם הזה, מפני שאתה בו גר באמת. והראיה על גרותך ויחידותך בו כי בעת צאתך אל גדר ההוויה והרכבתך בבטן אמך, אילו היו משתדלים כל בני העולם להקימך קודם לכן ברגע אחד או לאַחֲרֵךְ רגע אחד... לא היו יכולים לך על זה. וכן אחר יציאתך אל העולם הזה לא היה אדם יכול להגיע מזונך אליך מבלי עזרת האל לך, ולא להוסיף בגופך ולא לחסר ממנו. ואילו היית מעלה על לבך כי העולם כולו לך לבדך, נשאר מאין יושב – לא היה זה מוסיף בטרפך המגיע אותך אל אחרייתך כשיעור חרדל. וכן אילו היו נוספים אנשי העולם כפלים רבים – לא היה חסר לך מטרפך הנגזר לך כחרדל, ולא פחות ממנו ולא יותר. וכן לא יכול אחד מן הברואים להועיל לך ולא להזיקך, ולא לאחד מהם יכולת להוסיף בימי חיך ולא לפחות מהם. וכן לכל מידותיך וטבעיך ומעלליך הטובים והרעים.

אם כן, איזה יחס בינך ובין הברואים או באיזו קרבה אתה קרוב אליהם או הם קרובים אליך? אתה בעולם הזה כי אם גר, שלא יועילוך רוב אנשיו ולא יזיקוך מיעוטם, ואתה בו אלא כיחיד אשר אין לו ציוות כי אם אדוניו, ולא חומל עליו כי אם בוראו.

הדרך אל השלמות

בהרגשה חדשה זו של זרות האדם ובדידותו בחיי העולם הזה, קובע ר' בחיי עמדה נפשית חדשה. הנפש כולה צריכה להתמלא ערגה להשתחרר מכבלי העולם הזה ולשוב אל מקורה. זיקתה כלפי העולם היא זיקה של הימנעות. את מקום הדריכות לפעול תופסת עמדה של הימנעות, המדגישה את בחינת ה"לא תעשה". זוהי הדרך הראויה לאדם בעולם הזה, וכך יוכל להגיע אל מדרגת השלמות היעודה לו. ר' בחיי סידר את המשך ספרו לפי שערים המתארים את התחנות בדרך להשגת היעד של חיי הקדושה והשיבה למקור. זוהי דרך של עלייה רצופה משלב אל שלב.

שער עבודת האל

עניינו של שער עבודת האל: ייחוד האל ובחינת חוכמתו הניכרת מכל מעשיו, שמתוכם וגם מתוך חינוך והרגל חברתי, אנו באים לידי הכרת החובה הכללית לעבוד את האל. בשער זה, עוסק ר' בחיי בהבחנה שבין עבודה לפי הערת התורה ובין העבודה לפי הערת השכל. העבודה שעל-פי התורה היא מדרגה מכינה, ראשית ההתעוררות.

הדילמה היסודית היא שהאדם הרגיל, החי בעולם, מכיר בחובת העבודה לאל, אבל אין הוא מפסיק לחיות חיים ארציים. היכן עובר אפוא הגבול בין חובות העבודה לאל ובין אילוצי החיים הארציים וצורכיהם?

התורה פותרת שאלה זו באופן הלכתי חיצוני. היא קובעת מידות לכל חובה. מי שמצוי בתחום ההלכה פטור מבעיות, אבל תחום זה הוא תחום נמוך, והוא מוליך מתוכו להכרה גבוהה יותר. על-ידי קיום המצוות באה התעוררות עצמית שכלית. וכאן מתעוררת השאלה: איך לאזן בין הכורח לחיות בעולם הזה ולהיענות לתביעותיו ובין הכרת החובה לעבוד את האל, שהיא כשלעצמה בלתי מוגבלת?

בשאלה זו מתעוררת לראשונה המתיחות בין דרישות הגוף לנטייה המקורית של הנפש להתרפק על אלוהיה. כאן מתעוררת השאלה כיצד לעצב את היחס הפנימי אל העולם במעשה המצוות, ור' בחיי מעוניין לאזן אותו. אדם שהתעורר לשאול כבר צעד קדימה. הוא נעשה מודע לחובתו לעצמו ולבוראו כאחד. וזהו עניינו של השער הבא, העוסק בביטחון.

שער הביטחון

כדי שיעבוד אדם את האל עליו להיות שקט ביחס לקיומו בעולם. עליו לעמוד מול העולם מתוך שלוה פנימית. לשם כך עליו להאמין באל.

האמונה קודמת לעבודה. לפיכך, כוללת מדרגת הביטחון כל מה שקדם לה: ידיעת ייחוד האל, היותו סיבת מציאות העולם, היותו כל-יכול ורוצה בטוב, וכו'. אלה הם תנאי הביטחון באל. אולם ודאות זו עלולה להתערער על-ידי הסבל והמצוקה שגם מאמינים ושומרי מצוות נפגעים ממנה. כדי לבטוח צריך להשיב על

שאלת צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ולהוכיח שהאל מנהיג את עולמו בצדק, ולשם כך ראוי קודם־כול לבחון את שאלת חופש הבחירה של האדם. כלומר, את השאלה: עד כמה תלוי גורלנו במעשינו הרצוניים, ועד כמה הוא תלוי בנסיבות שאין לנו שליטה בהן, והן תוצאות חוקי הטבע שאלוהים קבעם בבריאה. בכללות, טוען ר' בחיי, עלינו להכיר בכך שגורלנו תלוי בשני גורמים אלה במשולב. אלוהים מציב את בריותיו בנסיבות שהוא קבען על־פי עומק חוכמתו המופלאה, המתגלה בטבע, והוא מצפה מאיתנו שנגיב באופן מסוים בבחירתנו. הנה המשל שהביא: יש מים בנהר, אך כדי שהם יגיעו אלינו ויספקו את צרכינו עלינו להעמיד גלגל שאיבה. העמדת הגלגל תלויה בנו, אבל עלינו לפעול בהתאמה לחוקי הטבע שאלוהים קבעם. אם לא יהיו מים בנהר או אם ננסה לשאוב שלא לפי חוקי הטבע, לא נעלה בבחירתנו דבר.

נובעת מכאן קודם־כול המסקנה שיש לבני אדם חובה כלפי עצמם: להתקיים, לספק את צורכי קיומם, כי זה רצון בוראם ולשם כך סיפק להם אמצעים ואפשרויות. אבל הם נתונים באופן מסוים ובגבולות מסוימים, ועלינו לציית להם. ידיעה זו של תנאי הקיום התלויים בבחירה עצמאית נכונה, בהתאמה לנסיבות שאינן בידנו היא, לדעת ר' בחיי, יסוד הביטחון.

השקפה זו מבהירה את ההבדל בין הגוף לנפש מעוד היבט. חופש הבחירה מעוגן בנפש. מצד עצמה, הנפש חופשית ללא שום סייג פנימי. ההגבלות, הסייגים, המניעות, נובעים מן היקום הגשמי ומן הגופניות. נובעת מכאן מסקנה חשובה מאוד מבחינת אורח החיים הדתי: חופשיים אנו בהחלט מבחינת חיינו הרוחניים הפנימיים. הם תלויים רק בנו, וזהו היתרון הגדול של חובות הלבבות, שאפשר לקיים אותן בכל מצב ולזכות על־ידי כך בגמול הרוחני הנובע מעצם קיומן. או במילים אחרות: האמונה האיתנה כשלעצמה מביאה לידי ביטחון גם אם נחיה בנסיבות של סבל ומצוקה רוחנית גדולה ביותר מבחינה גופנית. זוהי אפוא הבחירה הקיומית הראשונית והעיקרית שהנפש עומדת בפניה, ובכך מתקיימים דברי חז"ל: "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים". לעומת זאת, בתחום מעשי הפולחן, התלויים בעבודת הגוף, אנו חופשיים רק במידה מוגבלת. ובתחום

המעשים שאנו עושים לשם קיומנו הגופני אנו כבר עומדים בפני מבוכה גמורה. יש לנו חובה כלפי קיומנו הגופני, אך עד כמה חייבים אנו לשאוף לחיי גוף ולקדמם? היכן נדע מה מוטל עלינו מבחינה זו ואימתי אנו מפריזים בדאגה לקיום הגופני ולסיפוק תשוקותיו עד כדי חטא?

לדעת ר' בחיי, הכול תלוי בעמדה הפנימית של הנפש, בבחירה היסודית שלה. לבטוח משמע לחיות בעולם מתוך הישענות פנימה, כלומר, מתוך הכרה שחיי הנפש הם העיקר ואין להקדיש לחיי הגוף מאמץ העולה על ההכרחי בהחלט, כדי שלא נקפח את חיי הנפש. זוהי פרישות המבטאת את ההכרה כי לחיי הגוף אין חשיבות עצמית, ואין לראות בהם מטרה. נשים לב שר' בחיי אינו מציע נורמה מסוימת. גם ההלכה אינה קובעת נורמה, כי דברים משתנים מאדם לאדם וממצב למצב. משמע שהדבר תלוי בהרגשה פנימית ובנטייה. הבוטח מעורב בחיי העולם מבלי לראות בהם מטרת חיים, אלא חובה מוגבלת שהוטלה עליו. מתוך כך מתנסחת גם הנחיה עקרונית: הבוטח מכוון את כל המעשים לא לתועלתו האנוכית, אלא כדי לקיים את מצוות בוראו ולעובדו בכל דרכיו, וזהו עניינו של השער הבא.

שער ייחוד המעשים

ייחוד המעשים הוא בגדר הנחיה חיובית להצבת הגבולות לחובת הקיום הארצי. הגבולות נתחמים כתוצאה מכך שאנו רואים בדאגה לקיום הארצי מילוי רצון האל, ומתכוונים במעשינו לכך בלבד (לדעת ר' בחיי, העיקר בכל מעשה הוא הכוונה. נטיית הנפש בעת המעשה היא העיקר, ועל כן אותו מעשה עצמו יכול שיהיה טוב ויכול שיהיה רע). זוהי אמת מידה שלפיה אפשר לשער את הגבול, כי אם מילוי חובת הקיום הארצי מביאה אותנו לידי ביטול המצוות האחרות החלות עלינו באותה שעה – עברנו על גבול הנדרש מאיתנו. זוהי אפוא הרמוניה בין כל המעשים, המושגת על-ידי נאמנות לעיקרון אחד: מילוי רצון האל.

כל צעד של חיוב צופן בחובו שלילה המעלה אותנו עוד מעלה אחת. הפיתוי האורב לבעל הביטחון הוא שייתפס לקסמן של ההנאות הארציות וימשך אליהן לשמן. משהגיע למדרגה של ייחוד כל

המעשים לאל – כבר זכה למידת הביטחון, אבל הפיתוי האורב לו מתעדרן ונעשה במובן מה מסוכן יותר, משום שהוא פנימי יותר, וקשה יותר לנפש להבחין בו. הכוונה היא לפיתוי שבגאווה. האדם שזכה לייחד את כל מעשיו לאל עלול להתגאות. הוא רואה בזאת זכות לעצמו, ועל-כן הוא עלול גם להסתפק בהישגו. אבל על-ידי כך הוא נופל שוב בפחת של ערך ארצי חיצוני: הכרת יתרונו על אחרים. משמע שכאשר הוא מתגאה במדרגתו – כבר נפל ממנה. כדי להינצל מן הגאווה עליו לעלות עוד מדרגה, המתוארת בשער הבא.

שער הכניעה

כדי להינצל מפיתוי הגאווה, על האדם להכיר ולשוות תדיר לנגד עיני שכלו שמול האל הוא חסר ערך לחלוטין. הכרה זו נובעת מכל מה שהשיג אדם בשערים הקודמים: הכרת ייחוד האל, הבחנת חוכמתו בנבראים, חובת העבודה, הביטחון וייחוד המעשים. מכלול הידיעות הללו מביא לידי כניעה והכרת חוסר הערך של האדם לפני בוראו. גם כאן, כמו במצבים הנפשיים הקודמים שר' בחיי דן בהם, מתגלה שניות. רק מול האל יודע האדם את חוסר ערכו, אבל לא מול יתר הברואים. יתר על כן, הוא מגיע לכניעה אמיתית רק כאשר הוא מגיע לפני כן לידיעת הערך העצמי של האדם ביחס לשאר הברואים. ר' בחיי לא רק שאינו ממליץ על מעשים של ביזוי עצמי שהיו נהוגים בסגפנות הנזירית שבזמנו, אלא שהוא רואה בגאווה ובהכרת ערך עצמית תנאי פנימי לכניעה לפני האל. הכניעה למוחלט היא מוחלטת. הכרה זו מסבירה כיצד יכול ר' בחיי להוציא מן הגדר השלילי של הכניעה גדר חיובי. הכניעה אינה עמדה של ביטול וביזוי עצמי. להפך, כשהכניעה היא אמיתית הריהי בעצם, הפנמת רגש הגאווה. רק אז הופכת שמחת ההישג של העובד המייחד את כל מעשיו להכרת ערך פנימי חיובי שאיננה בגדר מדידת עצמה ביחס לזולת וגם איננה בחינת סיפוק על המדרגה שהשיג, אלא היא הסיפוק מעצם המסירות. זוהי עבודה לשמה.

האם יש סימן היכר המבחין בין גאווה שמתוך התנשאות לגאווה שמתוך כניעה? כאן אנו נמצאים בגבול ההבחנות הדקות, המחייבות מודעות עצמית עליונה. כשהגאווה מביאה את האדם לידי סיפוק

והסתפקות במה שהשיג – גאוה פסולה היא; כששמחת ההישג דוחפת אותו להוסיף ולהתמכר לעבודה עד אין-סוף – הרי זו הפנמת הגאוה ברגש הכניעה.

שער התשובה

ראינו כי לדעת רס"ג יש לתשובה ערך משני. לא כן בספר "חובות הלבבות". הניגוד שבין הנטייה המקורית לנטייה הגופנית של הנפש; הדגשת חשיבות הכוונה הפנימית; החריגה מן התחום הבינוני שבו נמצאת ההנחיה התורנית הקצובה והברורה עלידי הלכה – כל אלה מעמידים את הנפש בפני תפקיד שבקיומו אי-אפשר שלא לשגות ולהיכשל. הנחת רס"ג כי ייתכן וייתכן צדיק שלא חטא כלל איננה עומדת במבחן דרישותיו של ר' בחיי. להפך: נראה שהכישלון המחייב תשובה הופך להיות אצלו תנאי הכרחי להתקדמות בדרך אל השלמות, שהריהי דרך של התנסות ותיקון עצמי תוך כדי התנסות.

יתרה מזאת, אפשר לומר כי רעיון התשובה מאחד את הדרך אל השלמות לכל אורכה. בחיים הארציים מכוונת הנפש בכל מאמציה לשוב ממצאות ההגבלה והחטא של הקיום הארצי אל מקורה, ובלי התמודדות עם כישלונות במעבר משלב אל שלב לא נגיע למטרה. ואולם משום כך מתמלא רעיון התשובה תוכן שהוא יותר ממתן ההזדמנות לאדם לתקן את מה שעיוות (כפי שנמצא בדברי רס"ג), אלא היא גם מדרגה בפני עצמה. בשלב מסוים נעשה אדם ל"בעל תשובה": הוא מתמודד בו עם סוג מסוים של ניסיון וזוכה על ידו לסוג מסוים של שלמות. מבחינה זו אכן מתגלה יתרון לאדם שחטא סוג מסוים של חטא על מי שנמנע ממנו ולא זכה לאותו סוג של תשובה.

ר' בחיי הבחין בהקשר זה בין שלושה סוגים של "תשובה", ובסוג השלישי מקבלת התשובה מעלה דתית עצמאית:

א. תשובה מעבירות חמורות, שיש עליהן דין פְּרַת. בהן ודאי שאין השב נמצא במעלת מי שלא חטא. הפגם הוא בנפש ממש, ואין לו תיקון שלם.

ב. תשובה מעבירות קלות, שאין עליהן דין פְּרַת. בהן אפשר שתהיה מעלת השב כמעלת מי שלא חטא אם אמנם התשובה שלמה, ואם

נעשה התיקון ממש כלפי חוץ עד כמה שאפשר, ובעיקר כלפי פנים (בעבירות שבין אדם למקום, כמוכן).
 ג. תשובה מעבירות קלות שביכולתן להביא את השב למעלה גבוהה יותר ממי שלא חטא. לכך התכוונו חז"ל באומרם "מקום שבעלי תשובה עומדים בו, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". אם העבירה מביאה את החוטא למידת הכניעה האמיתית, ועל-ידיה הוא מכיר ביתרון ערך העבודה לאלוהים כתכלית אין-סופית, כלומר, אם בהתנסות בכאב הנגרם לו על-ידי חטאו לאלוהיו הוא בא להכרת המרחק האין-סופי בין האדם לאלוהיו ולהכרת החובה האין-סופית המוטלת עליו – שבה, הוא יודע, ימצא תמיד חסר וחוטא במובן זה שלא עשה את כל המוטל עליו, הרי זה בוודאי חטא שהוא תנאי לשלמות, כי בלעדיו היא לא תושג. על כך אומר ר' בחיי: יש חטא שהוא מועיל יותר מצדקה – שהוא מביא לידי כניעה, ויש צדקה מזיקה יותר מן החטא – שהיא מביאה לידי גאווה.

רק כששמים את הדגש בכוונה הפנימית במעשים, אפשר לבוא לידי תפישה דיאלקטית כזאת. לדעת רס"ג, החטא אינו הכרח, ועל כן התשובה כשלעצמה אינה מעלה. ואילו לדעת ר' בחיי, החטא מן הסוג השלישי הוא בגדר הכרח, ועל-כן התשובה הנובעת מהפנמת עובדה זו מגלמת בתוכה ערך דתי גבוה.

שער הפרישות

ר' בחיי הקדיש לפרישות שער נפרד, ובכך קבע אותה כמדרגה מיוחדת. כל תחנה מן התחנות שציין כוללת מה שקדם ומביאה את האמור לפניו לידי מיצוי ולידי זיהוי. הזיהוי המעמיק יותר הוא הצעד הנוסף אל השלמות. הוא הדין בעניין הפרישות. אפשר לומר שכל מה שקדם הוא בגדר פרישות, אבל רק על-ידי מיצוי מה שתואר קודם מגיעים להבנת משמעותה המיוחדת כשלב גבוה בדרך אל השלמות. כמו בעניין התשובה, גם בפרישות הבחין ר' בחיי בין שלוש מדרגות.

א. פרישות כללית – פרישות הנובעת משיקול שכלי מעשי ותועלת,

כדי להתרחק מן הנזק הנגרם על-ידי הפרזה בהנאות. עקרונית, שותפים לפרישות זו כל בני האדם, אך לא כולם מבחינים בנזק, ולא כולם חזקים ומצליחים להתרחק ממנו.

ב. פרישות על-פי התורה – פרישות האוסרת עלינו גם דברים שהשכל מתיר, כדי להרגיל את האדם למשול בתאוותיו ולצרופ אותן.

ג. פרישות המיוחדת לאנשי סגולה – פרישות שגוזרים על עצמם יחידים בעלי מדרגה גבוהה, המונעים עצמם גם ממה שהתורה מתירה.

המתיחות שבין עמדתו הרליגיוזית של ר' בחיי ובין נטייתה של דת ממוסדת, חוזרת ומתעוררת כאן במלוא עוצה. ר' בחיי אינו מסתפק בתורה ובהלכה, אך הוא מבין היטב כי דרך התורה איננה רק תולדת יכולתם הבינונית של רוב בני האדם, אלא היא מירב הפרישות האפשרית שאינה מבטלת יישובו של עולם. רק יחידים יכולים לנקוט בדרך הפרישות המיוחדת, כי אם ילכו בה הכול – יחדל יישובו של עולם.

מתיחות זו מורגשת גם בדיון על טיבה של מידת הפרישות המיוחדת. יש כאלה הפורשים מכל הנאות החיים, לפי שנאשו מהן. זוהי מידה פחותה, כי היא טומנת בחובה דווקא את אהבת הקניינים הארציים. אחרים פורשים מתוך אהבת האל ומתבודדים מחברת בני האדם. זוהי מדרגת פרישות שר' בחיי מתייחס אליה די בחיוב. אבל הגבוהה במדרגות היא הפרישות הפנימית, ללא היבדלות בולטת כלפי חוץ שאחרים יכולים להבחין בה. ברור שאנשים כאלה ממשיכים לתפקד ולמלא את כל חובותיהם לחברה ולבני אדם זולתם, עם שהם מונעים מעצמם את הנאות העולם, וזוהי, לדעת ר' בחיי, הפרישות האמיתית.

בהיבט מעניין זה על טיבה של הפרישות הראויה נעוץ אחד ממקורותיו הראשונים של מוטיב "הצדיק הנסתר", שהיותו נסתר היא שלמותו.

שער אהבת האל

הפרישות היא תנאי לאהבת האל, מפני שלדעת ר' בחיי אין לבוא לידי אהבה במישרין. מדוע? נחזור להנחת היסוד: הגופניות מסיטה את

הנפש מנטייתה המקורית. אם אנו מתכוונים להגיע למעלת האהבה, שהיא התמסרות מוחלטת, מתוך דילוג על כל המעלות הקודמות, אנו נתקלים במחסום הגופניות שלא נצרפה ונשלטה, ונכשלים. אבל אם נלך בדרך הפרישות ההדרגתית, תתחזק האהבה בהדרגה עד שתגיע למימושה במידה האפשרית לאדם. נמצא שדרך הפרישות מן העולם היא גם הדרך לאהבה. דיאלקטיקה זו חלה גם על איכות האהבה. מדרגה ראשונה היא אדם האוהב את האל משום שזכה לחסד אלוהיו וטוב לו בעולמו. זו המידה הנמוכה שבכולן, מפני שעדיין יש בה אהבת הקיום הארצי. אין פרישות באהבה כזאת, והיא בבחינת אהבה התלויה בדבר. מדרגה שנייה היא אהבה לאל שמחל על חטאי האדם. זו מעלה גבוהה יותר, כי על-ידיה רואה האדם את עצמו כחייב לבוראו. יש בה יראת אלוהים, והיראה אינה פחד מעונש, אלא תודעת הגדולה לאין קץ של האל. זוהי ראשית האהבה האמיתית. אבל המדרגה השלישית, הגדולה באהבות, היא האהבה הכוללת את היראה ומתגברת עליה. אהבה שמתוך הכרת רוממות האל. אהבה כזאת, שהיא רגש מסירות לאין קץ, כוללת את כל השערים כולם. היא השלמות האמיתית.

סיכום

ר' בחיי אבן פקודה ביטא במשנתו הרגשת מציאות חדשה, ויצר אידאל דתי חדש. הוא הפנים את המפגש עם התרבות הרוחנית שרס"ג התמודד עימה מבחוץ. נגיעתו בספרות המסורת מתגלה על-ידי המתרחקות הפנימית (שהוא עומד עליה) בין הרליגיוזיות של היחיד ובין תביעותיה של הדת הממסדית. הוא ניסה לאזן את המתרחקות הזאת באמצעות העשרת הרוחניות של הדת הממסדית והמסורתית, וסלל דרך אינדיבידואלית לפניו משורת הדין, לא על-ידי חריגה מהמסגרת, אלא על-ידי האידאליזציה של תביעותיה.

ר' שלמה אבן גבירול

במשנת ר' בחיי באה ההתמודדות בין האידאליזם הדתי החדש ובין המסורת ההלכתית הממוסדת לידי ביטוי גלוי; לעומת זאת, במשנתו הפילוסופית המקורית של ר' שלמה אבן גבירול נראה כאילו אין מתח או לפחות אין בו עניין. רשב"ג נתפס לאידאל הדתי החדש ונתן ופיתח אותו בלי הסבר על היחס שבינו ובין המסורת, אף-על-פי שביצירתו הפיוטית הגאונית נראה שהזדהה ללא סייג עם המסורת, עם מקורותיה הקנוניים ועם הלכותיה. הסוגיה העיקרית שאבקש להתייחס אליה בפרק זה היא התעלומה הנוגעת להתבססות על הרציונליזם של רס"ג כדור שהפנים את הפילוסופיה הנאופלטונית כגורם מרכזי שעיצב את אידאל האמונה ואורח החיים הדתי.

הגותו העיונית

רשב"ג חי בין השנים 1026–1070, והתפרסם בעמו באמצעות שיריו ופיוטיו, שרבים מהם נכנסו לסידור התפילה. משנתו העיונית השפיעה על כמה פילוסופים ומקובלים יהודים, אך מבלי שיוזכרו את שמו, ואת עיקר השפעתו השפיע כפילוסוף אנונימי דווקא בפילוסופיית הדת הנוצרית.

חיבוריו העיוניים הם:

1. "מקור חיים" – זהו חיבורו המרכזי והחשוב ביותר שהגיע לידנו. הוא נכתב במקור בערבית, אך נשמר רק התרגום הלטיני בשם משובש שזוהה כשמו רק במאה התשע-עשרה.
2. "הרצון" – לפי עדות "מקור חיים", נראה שכתב גם ספר על הרצון, אך הוא לא הגיע לידנו.
3. תורת הנפש – ידוע שרשב"ג כתב חיבור על תורת הנפש, אך הוא לא השתמר.

4. פרשנות – רשב"ג כתב פירוש אלגורי נרחב למקרא. נשארו ממנו כמה שרידים.
5. "תיקון מידות הנפש" – הספר נשתמר בדינו, ונסמך אליו עוד ספר "מבחר פנינים".
6. "כתר מלכות" – יצירה שירית, שאפשר למנות אותה בין יצירותיו העיוניות. חשיבותה שהיא היחידה מבין ניסיונותיו להציג את רעיונותיו על האלוהות בתוך מסורת התפילה היהודית שהגיעה לידינו.

מקור חיים

השפעתו של "מקור חיים" כמעט אינה מורגשת בפילוסופיה היהודית. לעומת זאת נתפרסם בין חכמי הנוצרים במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה ספר לטיני מתורגם מן הערבית בשם FONS VITAE מאת AVICEBRON, שבהתאם למקובל בנצרות היה ערבי נוצרי או מוסלמי (אך לא יהודי). הספר שימש מוקד לוויכוח, זכה להגנה נלהבת מצד הפילוסופים הנאופלטונים (וילהלם מאורן, דונס סקוטוס) ולהתקפה נמרצת מצד האריסטוטלים (תומס), והעמיק להשפיע על התפתחות התאולוגיה הנוצרית.

והנה, במאה בתשע-עשרה גילה החכם שלמה מונק כתב-יד ובו תרגום של ר' שם טוב אבן פלקירא לכמה קטעים מהספר "מקור חיים" לרשב"ג, ולפיהם יכול היה להוכיח כי הספר, שעשה קריירה כנסייתית מזהירה, אינו אלא תרגום לטיני לספרו של רשב"ג. הצד המעניין בפרשה זו אינו הזעזוע שעורר הגילוי בקרב חוקרים נוצרים, בייחוד בין האנטישמים שבהם, וגם לא בשמחה המיוחדת שעוררה תגלית זו בלב יהודים, המחפשים תמיד השפעה יהודית על אומות העולם. מאלפת היא העובדה שמצד אחד, יכול היה הספר להיקלט מבחינה דוגמטית כנסייה ללא כל בעיה, ומצד אחר, השפעתו על ספרות המחשבה היהודית נעלמה. אמנם החוקר דויד קויפמן ניסה להוכיח שהיתה לו השפעה על פילוסופים ועל מקובלים יהודים. אבל המובאות שלו מעטות, והראיות דלות. בעניין זה יש לקבל, לדעתי, את דעת יוליוס גוטמן, הסובר שהשפעתו של הספר בעולם היהודי היתה אפסית.

ההסבר הפשוט למיעוט השפעתו על פילוסופים יהודים הוא שהוא נגע בסוגיות פילוסופיות כלליות בלי להתייחס אל בעיית ההתאמה למקורות הקנוניים. זוהי חירות מפתיעה. בדור שבא אחריו דווקא היא שעמדה במרכז תשומת לבם של חכמי ישראל. אבל אין זו תשובה מספקת, והחידה ממשיכה להטריד.

רשב"ג היה משורר דתי גדול, ואין לומר על שירתו מה שנאמר על חיבורו הפילוסופי. שירתו ספוגת מקורות ומוטבעת ברושם שעתה ההיסטורית בתולדות ישראל. היא אף חדרה אל סידור התפילה והשפיעה במידה ניכרת. הבדל זה בין מעמד שירתו למעמד חיבוריו העיוניים אומר דרשני.

מקורותיו

רשב"ג פותח את משנתו במסורת הנאופלטונית. אולם גם בתוכה ניכרת ייחודיות בולטת, וחוקריו תוהים אם היה מקורי או הושפע ממקורות אחרים, שלא נחשפו, שכן למרות העקביות השיטתית המעידה על מקוריותו, מורגשת קרבה רעיונית לכמה חיבורים פסידו-אפיגרפיים, שהיו נפוצים בימי הביניים, כגון הספר שנקרא "התאולוגיה לאריסטו" (אף כי ברור שלא כתב אותו פילוסוף זה) או כתבים שיוחסו לפילוסוף היווני הקדום אמפדוקלס, אף כי ברור שמקורם מאוחר.

מבנה הספר

הספר בנוי כדיאלוג בין תלמיד למורה, אבל אין זו שיחה, אלא הרצאה המחולקת לסעיפים על-ידי שאלות מבניות. התלמיד מעלה נושא בלשון של ענווה מופלגת ומבקש מידע, והמורה מרצה, ואחר-כך התלמיד מודה על הדברים ושואל עוד, וכו'. כלומר – החלוקה היא לפי סדר שיטתי של נושאים.

עם זאת, נראה שלצורה הספרותית יש חשיבות: היא משקפת את טענת הסמכות שבשמה הביא המחבר את השקפותיו. אלו אינן דעות פרטיות העומדות לדין ביקורתי, אלא הוראה מוסמכת של אמת שיש לקבלה "אקס-קתדרה", וחייבים להודות שיש פערים ניכרים בין ראות ההוראה ובין כוח השכנוע שבהוכחות הלוגיות, ונדמה

שהמחבר זקוק למידה גדושה של אוטוריטה מעוגנת בהתגלות כדי לכסות על חולשות הטיעון.

עם זאת, אין להתעלם מחשיבות האווירה הדתית הנוצרת על-ידי הרצאה מסוג זה, שיכולה להרשות לעצמה עמימות נשגבה. יש משהו דרמטי בגילוי המדהים של אמת שהתלמיד, אפילו הוא מוכשר ומשכיל, לא יכול היה להגיע אליה בעצמו כדרך שנוהגים המיסטיקנים, הטוענים למקור דעת על-אנושי. אולי בכך מוסברת גם החירות שלקח הדובר לעצמו בהישענותו על מקורות קנוניים. הוא מביע אמת אלוהית שהתגלתה לו במישרין.

האמת הכללית – האדם כמיקרוקוסמוס

רשב"ג פותח את חיבורו ברעיון משותף לכל הפילוסופים של ימי הביניים, הן הנאופלטונים והן האריסטוטלים: האדם הוא יצור שכלי, ותכליתו העליונה היא ידיעת האמת הכללית, שהיא נצחית, שכן בידיעה זו הוא מממש את עצמו. אולם רשב"ג מטה את מחשבתו אל הכיוון המאפיין את הנאופלטוניות דווקא, וקובע שידיעת האמת הכללית והנצחית על-ידי האדם היא בעצם, ידיעת עצמו. האדם הוא "עולם קטן", והוא משקף בהווייתו את ההוויה כולה, ועל כן ידיעת ההוויה כולה היא ידיעת עצמו. ייתכן שההבדל המהותי בין המגמה הנאופלטונית, הנוטה למיסטיקה סובייקטיבית ובין המגמה האריסטוטלית, הנוטה למדע אובייקטיבי, נעוצה בהנחה זו, שאריסטו לא קיבלה.

במה משפיעה הנחה זו על תוכן האמת המטפיזית?

א. ידיעה כוללת

השאיפה להגיע לידיעת האמת הכללית כתוכן של הכרת עצמו של האדם איננה מטה לפיתוח מפורט של המדעים, שכל אחד מהם זקוק לדיסציפלינה משלו. היא גם איננה חותרת למיצוי העושר שבמציאות המקיפה את האדם. בדרך זו של חשיבה חסרה הסקרנות המאפיינת את המשנה האריסטוטלית, הדוחפת לדעת בפרטים כל מה שאפשר לדעת ורק לאחר מכן להציע הסבר כולל. חסרה גם השאיפה להראות כיצד הפרטים יוצרים מכלול. פילוסוף מסוג זה אינו סקרן להכיר את

היקום הארצי בפרטיו. מטרתו היא להכיר את העיקרון המאחד – את הכלל שממנו אפשר להסיק על כל הפרטים ולבטל באופן זה את עניינם של הפרטים. כי מובן שהאדם, בתור הוויה מייצגת, מקיף את העיקרון בכללותו ולא את הפרטים הנכנסים תחתיו. זוהי שאיפה לעלות מן הפרטים אל הכלל, להקיף את ההוויה בראייה כוללת ולראותה כאחת – מעבר ומעל לריבוי פרטיה. מבחינה מסוימת זוהי שאיפה של אמן או של מאמין ולא של איש מדע.

הפרדוקס הטרגי הוא שדווקא מתוך השאיפה לתפוש את אחדותה המוחלטת של ההוויה, מסתבך רשב"ג בסתירות שאין להן תקנה, מפני שבמציאות מתגלים הפכים וניגודים.

ב. הסתכלות פנימה

השאיפה לידיעת האמת כתוכן של ידיעה עצמית לא רק שאינה מעוניינת בעושר פרטיה של המציאות המקיפה, אלא שהיא מצדיקה הסתת דעת מן המציאות החיצונית לאדם. כלומר, היא מביאה לידי עמדה של הסתכלות פנימה לשם גילוי הפרספקטיביות של החשיבה עצמה. ההוגה מתאמץ להשיג את מהות הגותו, לדעת את ידיעתו, ועל-ידי כך למצות את מהות עצמו. הוא עומד מתוך שיכרון של פחד ופליאה לפני הבאר העמוקה של פנימיותו, עומק לפנים מעומק, עד שהוא מרגיש שתפש את שורש עצמותו במה שמעבר לה, כלומר באל.

זוהי, מלכתחילה, עמדה דתית. אמנם, עמדה דתית הרחוקה מאוד מן העמדה הנשקפת במשנת רס"ג, אולם משום שהיא דתית, היא מתעלמת בנקל מן ההבדל שבינה ובין האמת שבמקורות הקנוניים שאינם מיסטיים.

שלושת תחומי הידיעה

הידיעה הכוללת היא תכלית האדם. כדי להגיע לידיעה כוללת, מן ההכרח הוא לפתוח מיד בהכללה המקיפה ביותר, דהיינו – בקביעת כל התחומים העומדים לחקירה. כשמתעסקים בפרט או בחלק ממנו, שומרים את מקומו בתוך הכולל ולא מפרידים אותו ממנו. הידיעה כולה נחלקת לשלושה תחומים:

א. חומר וצורה – כל נמצאי העולם הארצי נפרדים – על-פי אריסטו ואפלטון – לחומר ולצורה. כיוון שאנו מכירים את המציאות הארצית תחילה, ראוי לנו להתבונן בשני עקרונות אלה, המאחדים אותה.

נשים לב להפשטה המוחלטת המשחררת את הפילוסוף בדילוג מזהיר אחד מכל עומס החקירה בפרטי המציאות המקיפה. הכל הוכנס מיד בשני עקרונות: חומר וצורה. שני עקרונות אלה משקפים הסתכלות במהות הידיעה של העצמים ולא בתכונותיהם הפרטיות. צורת החשיבה שלפנינו כוחנת רק את הכלים שעל-ידם היא תופשת את המציאות, ובכך היא חותרת להכיר את עצמה ולא את המציאות.

ב. הרצון – הדברים שהם מורכבי חומר וצורה אינם סיבת עצמם. הסיבה למציאותם היא הרצון (האלוהי) המרכיבם זה בזה, ועל כן הרצון הוא תחום הדעת השני.

ג. המהות העליונה – הרצון הוא של הרוצה – המהות העליונה – או האל האין-סופי. זהו התחום השלישי, ולגביו כמובן, אין ידיעה. כשהמחשבה ממצה מה שניתן לה לידיעה היא מגלה סיבה שמעבר ומצביעה עליה. ואמנם רשב"ג מציין במקביל למיון תחומי הדעת כי יש להבחין בין ידיעה ישירה, בין ידיעה היקשית (לוגית) ובין מה שמעבר להשגה האנושית (כלומר, מה שאנו משיגים כבלתי ניתן להשגה).

עקרון השילוש ממצה את הידיעה

כאמור, רשב"ג מניח הסתכלות מקפת זו כנקודת מוצא למיונו. דפים הרבה הוא מקדיש לשפע של ראיות הבאות להוכיח שחלוקה משולשת זו ממצה את כל היש.

הוא נאחז לצורך זה בטענה שהמספר שלוש הוא העיקרון של הכוליות, של הריבוי הדינמי החוזר אל אחדותו: כל דבר יש לו סיבה, ובין דבר לסיבתו – מה שממצע ביניהם; סיבה, מסובב וממצע. בכל שינוי של איכות וכמות, אף הדק ביותר, יש מעבר בתוך אמצע. שלוש הוא עקרון הזהות מתוך השתנות. דומה כי אין תמה שפילוסופים נוצרים זיהו פילוסוף המציג את הכוליות על-פי עקרון השילוש

כפילוסוף נוצרי, אף כי אין שום סיבה שגם פילוסוף יהודי הנוטה למיסטיקה לא יאחז בטענה כזאת.

תחום הדעת הראשון – חומר וצורה

הספר "מקור חיים" מוקדש באורח מדויק לתחום הדעת הראשון: החומר והצורה. הוא משאיר את שאר התחומים לספרים שיבואו.

בכל עצם גשמי אנו יכולים להבחין בין מהותו, החופפת את הגדרתו של הדבר (זוהי התשובה לשאלה מהו הדבר הזה), ובין מציאותו כדבר ממשי, מעבר למושגיות הנתפשת במחשבה. מציאותו של עצם אינה נגזרת ממושגו. היא מיתוספת עליו כנושא (אובייקט) ואותה לא נוכל לחשוב, כי המציאות אינה נגזרת ממושג.

לדעת אריסטו, הצורה (המושג) והחומר אינם מתקיימים בנפרד, וההבחנה ביניהם תאורטית בלבד. החומר לובש תמיד צורה מסוימת, מופיע בה, ובאמצעותה אנו מודעים למציאותו; לעומתו הצורה נשואה בחומר, ואנו מודעים לה בחושינו באמצעותו. לדוגמה: השולחן מתקיים בעץ; והעץ הוא האפשרות בכוח (הפוטנציה) שיהיה שולחן במציאות.

אולם תאוריה אריסטוטלית זו מעוררת שאלות רבות, הן על מהות החומר, הן על מהות הצורה והן על היחס ביניהם. יש רב-משמעות ואי-בהירות, שאפשרו שיטות שונות ומשונות.

ההבדל בין רשב"ג לאריסטו

בראשית דבריו מדגיש רשב"ג בעיקר את המובן הראשוני של המושג חומר: הדבר הנושא עליו את הצורה. החומר נותן לצורה (המושג) מציאות. לעומת זאת, הצורה מייחדת ומגבילה חלק מן המציאות, ומגדירה אותה כעצמות נפרדת. בנקודה זו עדיין לא מודגש ההבדל היסודי בין רשב"ג לאריסטו, אבל הוא ניכר מיד כשרשב"ג מפתח את דבריו. לרשב"ג אין עניין בריבוי הצורות המסוימות ובריבוי החומרים. יש לו עניין בצורניות כשלעצמה ובחומריות כשלעצמה כעקרונות. החומריות היא עקרון המציאות במובן הכולל ביותר. היא האפשרות המקיפה ביותר של הכול, אפשרות הריבוי, עם שהיא בעצמה אחת. וכמובן, מאחר שהיא העיקרון של המציאות, היא

"קודמת" לכל דבר. לעומת זאת הצורניות היא עקרון ההפרדה וההגבלה. כל צורה היא יחידה אחת השלמה בתוכה ומובדלת מסביבתה, ועל-ידי כך היא יוצרת ריבוי מחוצה לה. אם כך, טוען רשב"ג, הצורה פעילה: מגדירה, מפרידה, מבדילה, ואילו החומר סביל: נושא, מקבל.

באופן כזה מתהווה דו-משמעות חדשה, המעוררת קשיים רבים במשנתו של רשב"ג: הרי מבחינה אחת אפשר לומר שהחומר הוא סיבת הריבוי, כי הוא בר חלוקה לאין-סוף, ובלעדיו אי-אפשר שתהיינה צורות רבות, ואילו הצורה היא סיבת האחדות, מפני שכל צורה היא אחת. אבל אפשר גם לטעון להפך – שהצורה היא סיבת הריבוי, כי היא המחלקת את החומר, והחומר הוא סיבת האחדות, מפני שבלעדיו אין עצם מוגדר. והוא הדין לגבי זהות הדברים. אפשר לטעון שהחומר מזהה כל עצם בייחודו, כי בלעדיו היתה רק צורה כללית אחת, אבל עם זאת, הצורה היא המגדירה, ולכן היא מקור הזהות של העצמים. ועוד אפשר לטעון שהחומר הוא היסוד הראשון לכל היש, כי בלעדיו אין מובן למושג הישות. אבל גם הצורה היא היסוד, מפני שבלעדיה לא תהיה שום ישות מוגדרת. נמצא שכל הקביעות הללו אמיתיות במידה שווה, אבל הן מנוגדות זו לזו.

כאן מגיעים אנו לסוגיה מרכזית שנייה שבה סוטה רשב"ג מאריסטו – לדעת אריסטו התחום שבו נמצא את ההבחנה בין חומר לצורה הוא תחום העצמים הגשמיים, הגופים. גופים אלה מורכבים בהכרח מחומר הנתפש בחושים ומצורה הנתפשת בשכל, מכאן שהשכל אינו חומרי, ולכן יש להסיק שמחוץ לעצמים הגשמיים יש עצמים שכליים טהורים, שאין בהם חומר. השכל, גם שכל האדם, הוא עצם אחיד, רוחני ולא גשמי. לא כל שכן אלוהים והמלאכים המתווכים בין אלוהים לאדם.

אין לומר שקביעה זו אינה בעייתית. לדעת אריסטו, קשה להבין באיזה מובן השכל נמצא אם אין לו מצע חומרי. אבל אפשר להסביר בעזרתה מדוע הגיע אריסטו למסקנה החד-משמעית שהצורה קודמת לחומר, ושמציאאותה בפועל קודמת להכנה הפוטנציאלית שבחומר לקבל צורה. לדעת אריסטו היש האמיתי הוא היש הצורני השכלי.

לעומת זאת, לדעת רשב"ג, ההבחנה בין חומר לצורה חלה על כל

העצמים. מפליאה היא נועזות טענתו העקבית שהיא חלה גם על האלוהות. כל-כך מפני שלדברי רשב"ג, החומר הוא עקרון המציאות בכלל, הוא המצע הכללי של הצורות, ואין צורה בלי חומר. על-ידי כך שינה רשב"ג את תפישת היחס בין חומר לצורה, ועל-ידי כך השתנתה תפישת היחס בין מציאות "בכוח" (פוטנציאליות) ובין מציאות בפועל (אקטואליות). לדעת אריסטו – פוטנציאליות היא אפשרות, מצב שבין הווה להיעדר, והאקטואליות היא ההווה הממשית. לפי התפישה הנאופלטונית, שרשב"ג מחזיק בה, הפוטנציאליות היא המצב שבו כל הצורות מאוחדות באין-סוף ואינן גלויות למחשבה סופית.

יציאת הצורות אל הפועל מפרידה אותן זו מזו. אבל אין זה מצב של שלמות כי אם מצב של הפרדה. כל הצורות שנפרדו שואפות להתאחד במקורן, מפני ששם הן מתממשות באמת. משמע שהפוטנציאליות היא ההווה המושלמת ולא האקטואליות...

השיטה הנאופלטונית של רשב"ג שואפת אפוא להתגבר על השניות שבתפישה האריסטוטלית – השניות של חומר וצורה; השניות של המכיר והמוכר; השניות של כוח ובפועל – היא שואפת להבין את המציאות כאחדות דינמית שמבחינת קיומו הארצי של האדם יש בה אחדות וריבוי, אבל מבחינת אלוהים הכול אחד. אם כן, העולם הפיזי והעולם המטפיזי מהווים אחדות דינמית.

רשב"ג ניסה להציע השקפה זו בדרך פילוסופית קוהרנטית, ולא הצליח להתגבר על הסתירות. אבל הכישלון הפילוסופי מצביע על תודעת אמת ודאית של מאמין, אמת שעקרונית היא למעלה מיכולת התפישה של תבונת האדם, אך התבונה עורגת אליה.

שלבי המערכת

במה שנאמר עד כה מונח יסוד לתפישה המתארת את המציאות כולה כמערכת דמוית פירמידה של הוויות הנובעות מן האחדות האלוהית ושואפות לחזור אליה: מן האחד אל הריבוי, מן הרוחני אל הגופני, מן הבלתי מושג אל המושג. הצעד הבא יהיה ניסיון לסמן את שלביה העיקריים של מערכת המציאות המדורגת ואת אופן המעבר משלב אל שלב בתוכה.

האופן הפשוט ביותר שבו נבחין בין חומר לצורה הוא הופעתם במוצר המלאכותי. אנו נוטלים עץ – החומר, ומטביעים בו דמות מסוימת – השולחן, השולחן הוא צורתו של העץ. הצורה הגבילה ואיחדה דמות מסוימת מתוך ריבוי האפשרויות שבחומר הנושא אותה. אבל התוצאה היא צורה שאין בה יכולת ליצור כדמותה: שולחן אינו מוליד שולחנות בצלמו ובדמותו. זהו אפוא סופו של תהליך ההתהוות. תחנתו האחרונה.

עתה נתבונן בחומר השולחן – העץ. כשמתבוננים בו הרי גם בו מובחנת צורה מושגית – המהות הנגדרת של העץ. נמצא אפוא שמה שהיווה חומר לשולחן הוא חומר שקיבל צורת עץ. גם זו צורה טבעית המתהווה וכלה ויוצרת בדמותה. מה נושא אפוא את הצורה של העץ? לדעת אריסטו, הרי זו תרכובת של יסודות העפר, המים, האוויר והאש, וכשנגיע לשאול מה נושא אותם, תהיה התשובה: הפוטנציאליות הטהורה של החומר, שהיא החומר "ההיולי". אבל לדעת רשב"ג נובע מכאן שצריך להיות מקור קודם גם לצורה וגם לחומר. אם יש מערכת של צורות נבדלות זו מזו צריכה להיות מערכת מקבילה של חומרים שונים הנובעים מאותו מקור: אלוהים הבורא את היקום. מכאן הסיק שייתכנו שני סוגים שונים של חומר הנאצלים בהדרגה מאלוהים, שבו נמצאים בכוח גם החומר וגם הצורה: א. החומר הנושא את גלגלי השמים, המאצילים מתוכם את היסודות הראשונים (עפר, מים, אוויר ואש). על יסודות אלה מתלבשת צורת הגשמיות, וכך נוצר ב. החומר הגשמי הנושא את צורות העצמים הגשמיים. על-ידי כך הצליח רשב"ג לגשר את ה"קפיצה" בין חומריות ורוחנית לחומריות גשמית, אף כי ברור שהשאלה מהי חומריות ורוחנית? במה היא נבדלת מן הצורה, ומה מבדיל צורה ורוחנית מצורה גשמית אינה נפתרת בצורה לוגית, אלא בצורה טכנית על-ידי הבחנה מדורגת היטב של שלבים המתווכים בין הגשמי לרוחני: הנפש היא "חומר" (מצע) הנושא את צורת הגשמיות (הגוף). מעל לנפש, שחומרה הרוחני נושא צורה שכלית, משתרשים עשרה שכלים המתווכים בין האל ובין הנפש, ואילו עקרון החומריות (שבתור שכזה הוא רוחני טהור) נמצא באל עצמו. רשב"ג מבחין בו בין "חומר כללי" ובין "צורה כללית". האם אפשר להבין הבחנות

דקות כאלה בדרך מושגית או שמא אין זו אלא סכמה מילולית שרק דמיון מטפורי של משורר יכול להעניק לה ממשות? מכל מקום לדעת רשב"ג, השילוב בין הצורה הכללית לחומר הכללי יוצר את השכל הראשון, והוא מהווה חומר לצורה של השכל השני, וכן הלאה. כך נוכל לחזור ולרדת מלמעלה כלפי מטה. ככל שאנו יורדים ההרכבה מפורטת יותר, עד שהיא ממצה את עצמה בגס ביותר – בגשמי ביותר, במלאכותי.

היחס בין חומר לצורה

כדי שנבין תמונה זו עלינו להוסיף עתה דבר על היחס שבין חומר לצורה. החומר הוא עיקרון עומד, סביל, ואילו הצורה היא עיקרון משתנה ופעיל. הצורה מוטבעת בחומר, וחוזרת ומטביעה את עצמה בו פעם אחר פעם, בכל פעם בחומר שכבר נטבעו בו כמה צורות קודמות. כל חומר נושא צורה נעשה לחומר הנושא צורה גשמית יותר, בגלל ההרכבה, כי אחרת קשה להבין כיצד חומר רוחני המקבל צורה רוחנית מתגשם. מכל מקום, ההוויה כולה מתוארת כמין שזירה של שני יסודות – החומר הכללי והצורה הכללית – עד מיצוי כל הצורות שבצורה הכללית וכל החומרים שבחומר הכללי.

רשב"ג מביא בהקשר זה משל שחדר לקבלה: נתאר בדמיונו קרן אור העוברת דרך זכוכיות בעלות גוונים רבים. קרן האור היא צורה אחת, אבל נתפשת בגוונים שונים. כלי הזכוכית הם החומר שהצורות המוטבעות בו משנות את גוונו. זהו ציור מופלא, המזכיר את ציוריו המורכבים של הצייר המודרני אָפּוֹ, והמוכיח שהדמיון יכול להיות עשיר לאין ערוך מן ההיגיון המושגי.

יופי אמנותי – חולשה פילוסופית

קשה שלא להתפעל מן התנופה האמנותית של חזון עולם זה – האחד בריבוי. אבל מבחינה פילוסופית העניין מוקשה מאוד: פעם הצורה היא מקור האחדות ופעם החומר; פעם הצורה ראשונה, ופעם החומר. אבל הבעיה הקשה יותר היא כיצד מיישבים את השניות הקיצונית מתוך שיטה החותרת למוניזם גמור? כיצד נאלצים שני יסודות אלה להתייחס זה לזה? ואיך מזהים אותם כנביעה ממקור אחד?

כדי להתגבר על קושי זה, חייב היה רשב"ג להניח כי אף שהחומר והצורה הם עקרונות נבדלים, יש ביניהם יחס ראשוני. החומר נמשך אל הצורה, משום שהיא מוציאה אותו אל הפועל. הצורה נמשכת אל החומר, מפני שהוא נותן לה מציאות. ברור כי תפישה כזאת מכניסה סתירה פנימית שאין לה תקנה אל גוף השיטה. הפעיל נעשה סביל והסביל פעיל, ועצם ההבחנה בין חומר לצורה מתערערת. ועדיין אין בזה תשובה לשאלת המקור המשותף לשניהם.

תורת הרצון

בנקודה זו אנו מגיעים אל התורה המקורית השנייה של רשב"ג – תורת הרצון. הרצון הוא המגשר בין החומר לצורה. הוא הגורם הדוחף או העיקרון של הפעילות העובר דרך כל שורת העצמים עד שהוא ממצה את עצמו באחרון שבהם. הוא פועל אפוא על החומר באמצעות הצורה.

אולם הרצון עצמו מהו? הספר "מקור חיים" נועד לדרן רק בנושא היחס בין החומר לצורה. לתורת הרצון ייעד רשב"ג ספר מיוחד, אך הוא אבד. יוצא אפוא שבספר "מקור חיים" מובאים רק דברים מועטים ומקוטעים על תורת הרצון. ובכל זאת אפשר ללמוד מהם משהו על כיוון מחשבתו של רשב"ג.

הרצון איננו נבדל ואינו עומד ברשות עצמו. אמנם, רשב"ג דן בו כהוויה נפרדת, אבל עם זאת הוא מתאר אותו גם כהיבט של עצמות האל: הוא מגלם את הפנייה של האל מעצמו אל מעבר לו, אל האחר החיצוני לו. גם באדם הרצון הוא הפנייה של הנפש אל זולתה. רשב"ג מניח הקבלה מופשטת בין רצון אנושי לרצון אלוהי: הרצון מְחַצֵּץ, הוא מגלה את הפנימיות.

מבחינת האל – זוהי התפשטות. אבל מה שמתגלה החוצה הוא פחות מן העצמיות המתבטאת. כלומר צמצום ומיעוט. ייתכן שבאופן זה ניסה רשב"ג להסביר את המעבר המדורג מן הרוחני אל הגשמי: הרצון הנובע מעצמות האל האין-סופית ויוצא החוצה בצורה מצומצמת נעשה מוגבל יותר ויותר וגשמי יותר ויותר, הוא מתגלגל בסמלים המבטאים אותו, ובכך הוא מתגשם כשם שמחשבה מתגשמת בדיבור.

אבל דומה שאי-אפשר שלא לראות כי בכך הוחדרה השניות אל מעבר לתחום החומר הכללי והצורה הכללית. היא מיוחסת לאלוהות עצמה. הרצון מהווה מעין עוד הפשטה של עקרון הצורה – הצורניות שלמעלה מן הצורניות; והמהות העליונה (האל) היא מעין עוד הפשטה של עקרון החומר – החומריות שלמעלה מן החומריות. רעיון זה ניתן לדימוי חזותי או מילולי-צלילי סמלי, אבל לא לפיענוח לוגי.

משמעותו הדתית של עניין הרצון

לתורת הרצון האלוהי של רשב"ג היתה כנראה השפעה רבה בקבלה היהודית ובנאופלטוניות הנוצרית. בכך נחשף צורך פנימי עיקרי של הפילוסופיה הדתית בימי הביניים, ששאפה לחדש את הזיקה הבלתי אמצעית בין האדם לאלוהות. תורת האלוהות הנאופלטונית מצביעה על אלוהות אין-סופית נעלמת עד כדי כך שמבחינת האדם היא נתפשת לא כישות, אלא כאיננות. האדם אכן יודע שאיננות זו היא ההפך המוחלט מן האיננות במובנה הרגיל: היעדרו של עצם מוחשי: היא ישות מוחלטת, אלא שרק אלוהים עצמו יודעה. כיצד יוצרים אפוא זיקה אישית לאלוהות ש"איננה"? כיצד מתפללים? כיצד מרגישים שהתפילה נשמעה?

הרצון האלוהי בבחינת פנייה של הנעלם אל מעבר לעצמו בא להחזיר להשקפה הנאופלטונית את ההיבט הפרסונלי של הדתות הקנוניות. אמנם, האל הוא נעלם במהותו, אך הוא מתגלה על-ידי הרצון כאישיות פונה, מתכוונת, מתייחסת, והיא מבטאת את החסד. הוא מגלה שהאלוהות אינה "אנוכית", אלא מיטיבה מכוח מהותה. אותה לא נשיג, אבל חסדה בא לידי ביטוי בעצם קיומו של היקום ואנו בתוכו. זהו אפוא הגשר בין תורת האלוהות של "מקור חיים" ובין האל האישי שרס"ג פונה אליו ביצירתו השירית המיועדת לתפילה.

האתיקה כאמצעי

כדי להשלים את העיון במשנתו הפילוסופית של רשב"ג, ראוי לתת את הדעת על כמה היבטים הנוגעים לאתיקה שלו כפי שביטאה בחיבור הקטן "תיקון מידות הנפש".

כרגיל בנאופלסטוניות, גם רשב"ג (בדומה לר' בחיי אבן פקודה) לא ייחס למוסר חשיבות תכליתית, אלא ראה בו אמצעי לדבקות האדם באלוהיו, ואת הדבקות משיגים לדעתו על-ידי ידיעת האמת הנצחית. המוסר נועד לתקן את הפגם שבגופניות.

אולם האופן שבו הבין רשב"ג את תפקיד המוסר הוא מקורי ומפתיע, לפחות מצד המבנה הספרותי של הצעת רעיונותיו. גם כאן נוכל להרגיש ששלמות ארכיטקטונית תופסת את מקומה של העקביות הלוגית.

הקבלה בין הגוף לעולם הגשמי

רשב"ג יוצא מתוך ההנחה שהאדם הוא "עולם קטן": נפשו ושכלו מייצגים את העולם הרוחני, וגופו מייצג את העולם הגשמי. הקיום הנאות לו הוא הקיום ההרמוני של כל היסודות המרכיבים אותו, כל אחד על-פי מדרגתו. עד כאן נשמעים הדברים ברוח השגרה המקובלת, והיינו מצפים כי מכאן ואילך ימייין את נטיות הנפש התואמות את צורכי הגוף השונים, ויקבע כלל שלפיו ננהג בכל אחת מהן במידה הראויה. אולם רשב"ג מעדיף פיתוח של תבנית המגלה את ההקבלה המדויקת שבין גוף האדם ליסודות העולם הגשמי, ומאפשרת ניסוח מפורט של מידות טובות ורעות העומדות כנגד האיכויות החושניות של היסודות: העפר, המים, האוויר והאש: תכונות האדם כגון כעסנות או מתינות, עצבות או שמחה, מתמיינות אפוא לפי דימיון המטפורי לקור או לחום, ללחות או ליובש, לקלות או לכובד וכד', והנהגה מוסרית נאותה היא כמובן המזיגה ההרמונית של כולן.

"כתר מלכות"

"כתר מלכות" הוא החיבור הפיוטי-עיוני הגדול ביותר של רשב"ג. במחקר שירת ספרד מקובלת ההנחה שאפשר לגלות ביצירה פיוטית נעלה זו יסודות של משנת "מקור חיים", ושהכרת ספר זה נחוצה לביאור מלא שלה. נעשו כמה ניסיונות להציע פירוש המבוסס על משנה עיונית זו. ההקבלות ניכרות בעיקר בתפישת האלוהות שבחלק הראשון של "כתר מלכות" ובתפישת הבריאה בסיום החלק השני של

היצירה. רשב"ג מדבר על היות האל למעלה מהשגה ועל היותו למעלה מן המציאות, ובאורח נאופלטוני מובהק הוא מקדים את רעיון האחדות האין־סופית של האל למושג מציאותו, ומעמידו מעל ומעבר לכל אחדות אחרת שאנו משיגים בשכלנו:

אתה אחד ולא כאחד הקני והמנוי

כי לא ישיגך ריבוי ושינוי

לא תואר ולא כינוי

אתה אחד ולשום לך חוק וגבול נלאה הגיוני

על כן אמרתי: אשמרה דרכי מחטוא בלשוני.

עם זאת, האחד שלמעלה מן המציאות הוא המקור שממנו שופעת המציאות ואליה היא חוזרת בסוד ההאצלה:
אתה אחד ראש כל מניין ויסוד כל בניין.

בהקשר זה אפשר לגלות ב"כתר מלכות" כמה רמזים לתורת הרצון כהיבט הדינמי, המתייחס, המתגלה באלוהות, וכשלב ראשון באצילות. כך הוא אומר מיד בפסקת הפתיחה:
לך המציאות אשר מצל מאורו נהיה כל הווה,
אשר אמרנו בצילו נחיה.

השימוש במונח "צל" לציון אופן הנביעה של היש המוגבל מן היש האין־סופי הופיע כבר אצל רבי יצחק ישראלי, והוא מבוטא בספר "מקור חיים" במילים: "התנועה הבאה מהרצון ומצילו והקרנתו". כלומר, כל מדרגה היא צמצום או צל הנוטה ממהות גבוהה יותר. הרצון הוא המאור שמצילו נמשכת המציאות כולה.
בהקשר זה אופייני השימוש בדימוי האור, שהוא שימוש נאופלטוני אופייני:

אתה אור נעלם בעולם הזה ונגלה בעולם הנראה

קהר אדוני יראה

אתה אור עולם – ועין השכל לך תכסוף ותשתאה

אפס קצהו תראה, וכולו לא תראה.

בשורה קצרה זו מבוטא האידאל של הכרת האמת הנצחית כתכלית האדם וזיהויו עם האידאל של עבודת אלוהים.

ביצירתו הפיוטית של רשב"ג נמצאים יסודות ממשנתו התאולוגית, ואותם אפשר לגלות רק אם קוראים את "כתר מלכות" לאחר עיון ב"מקור חיים". בלי להכיר היטב את הגותו התאולוגית, אי־אפשר להבין את ההיבטים ההגותיים של שירתו.

אולם יופיה של שירתו הוא שגם אם אין עומדים על אפשרויות הפירוש הפילוסופי, אין השיר נעדר משמעות. יתרה מזאת, נראה לי שלא נחסר את העיקר בשיר גם אם לא תיוודע לנו ההקבלה ל"מקור חיים". ואולי להפך: קיימת סכנה שאם ניתפס יותר מדי לפרשנות פילוסופית, נחטיא את נקודת הכובד של יצירה זו, שהיא בראש ובראשונה ביטוי של רגשות נעלים, ועל כן הרעיונות התאולוגיים מתפקדים בה כמטפורות. כלומר – באמצעות ההגות התאולוגית מבטא המשורר חוויה דתית, שאולי היא היסוד לפרשנויות הפילוסופיות שנוצרו על יסודן.

הצד השירי ברשב"ג

קל להרגיש בשינוי האווירה הדתית שבין "מקור חיים" ל"כתר מלכות". סימן ההיכר הראשון הוא – שימוש הלשון החדור כולו יסודות מקראיים. למעשה "כתר מלכות" הוא מלאכת אריגה של צירופי פסוקים הנטענים בכמה רבדים של משמעות מבלי שיתערטלו ממשמעותם המקורית. למרות החריזה, מבנה השיר חופשי לגמרי, וקרוב מבחינה זו קרבה יתרה – יותר מרוב שירי הקודש שנכתבו בתקופת ספרד, וגם יותר משאר שירי הקודש של רשב"ג עצמו – לסגנון השירה המקראית, בייחוד למזמורי תהילים. אין להכחיש, כמובן, כי גם במישור של החוויה הדתית ולא רק בתחום התאולוגיה, חלה תמורה נוקבת במעבר מעולם המקרא לעולמו של רשב"ג. ובכל זאת מובלטת בשירתו האחיזה ברובד המקראי, והשפעתו הרגשית וההגותית נוכחת ומטביעה את רישומה.

רשב"ג מכוון את שירתו לעורר רגש של השתאות לאין קץ באדם העומד לפני אלוהיו. הוא פותח את הבתים המתארים את בריאת העולם באופן שיעורר בקוראיו רגש פליאה עד אין-סוף:

מי ימלל גבורתיך?

מי יהווה גדולתך?

מי יזכיר צהלתך?

מי יספר צדקותיך?

מי יבין סודותיך?

מי ישכיל סודך?

מי יכיר גדולתך?

מי יכיר אותותיך?

מי ידע פליאותיך?

מי יביע נוראותיך?

מי ישוחח גדולתך?

מי יגיע לרוממותך?

ריבוי התארים נועד להעצים ולהחדיר בנפש הרגשת רוממות שלמעלה מכל סופרלטיב. כלומר, יש בכך ניסיון להביע רגש שמעבר ליכולת ההבעה ולהמחיש אי יכולת זו. וזו אמנם דרך הרגשה אופיינית לפילוסופיה נאופלטונית. למטרה זו מכוון גם התיאור בקו עולה של פליאה על פליאה – כל פליאה בלתי מובנת כשלעצמה, אבל תמיד יש גדולה ממנה בבריאה. פלא הנפש למעלה מן הכול, ופלא השכל האלוהי אף למעלה מזה, באופן שגם תיאור עמידת האל למעלה מכל מחשבה גם הוא אינו אלא אמצעי לעורר את רגש הפליאה והרוממות, את כניעת האדם לפני הגדולה האלוהית.

הפן האישי (המקראי) והאל-אישי (הנאופלטוני)

אבל גם זה אינו אלא צד אחד בשירתו. רשב"ג מנצל את הגבהות העל-אישית של האלוהות הנאופלטונית כדי לעורר את הרגשת ההשתאות לאין-קץ. אבל הוא לא ויתר על התפישה האישית של האל. להפך, בכך אולי טמונה עוצמתו החזקה ביותר של השיר, הבנוי

בכל שורה ושורה על מתיחות פרדוקסית: פנייה אישית ישירה אל האל שלמעלה מהשגה:

נפלאים מעשיך, ונפשי יודעת מאוד

לך אדוני הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד

לך אדוני הממלכה והמתנשא לכל לראש והעושר והכבוד,

לך ברואי מעלה ומטה יעידו כי המה יאבדו ואתה תעמוד.

נשים לב לדגש בלשון "אתה", הנמשך לאורך כל בתי השיר. בדיבור הפותח מודגש חזור והדגש "לך השם", "אתה אחד", "אתה נמצא", "אתה חי", וכו'. מפנייה אישית ישירה זו נובעת נעימת ההתרפקות של החלק השלישי של השיר, שכולו אוירת תהילים: האל הנשגב לאין חקר – אל קרוב בריחוקו, אל מיטיב, אל משגיח, אל מצווה וגומל, מוחל וסולח ושומע תפילה.

בשירתו של רשב"ג היסוד האישי המקראי מתעשר על-ידי ההאדרה הנאופלטונית, ואינו מתבטל. באופן זה מפתחת התפישה הנאופלטונית רבדים חדשים של עומק ומשמעות בתוך התפישה המסורתית (המקראית והמדרשית).

בשירתו של רשב"ג נוכל אף למצוא באופן ישיר וגלוי את היסודות המסורתיים שנעלמו ללא זכר בספר "מקור חיים": הרעיון של שכר ועונש בעולם הבא; הרעיון של עבודת האל על-פי מצוותיו בתורה; הציפייה לשיבת ציון ולבניין בית המקדש – כל אלה יסודות ששירתו הדתית של רשב"ג מלאה אותם:

יהי רצון מלפניך, אדוני אלוהי, לשוב עלי ברחמך

ולחשיבני בתשובה שלמה לפניך

ולתחינני תכין לבי, תקשיב אוזנך

ותפתח לבי בתורתך,

ותיטע ברעיוני יראתך,

ותגזור עלי גזירות טובות,

ותבטל מעלי גזירות רעות.

ואל תביאני לידי ניסיון ולא לידי ביזיון,

ומכל פגעים רעים תצילני,

ועד יעבור הוות בצילך תסתירני, -
והיה עם פי והגיני, ושמור דרכי מחטא בלשוני,
וזכרני בזכרון עמך, ובבניין אולמך (=האולם הוא קודש הקודשים)

לראות בטובת בחיריך. וזכני לשחר דְּכִירְךָ,
השמש והחלב, ולרצות אבניו ועפרותיו
ורגבי חרבותיו, ותבנה שוממותיו...

הנה, כך חוזרים להם ערכי המסורת בשירתו של רשב"ג. שוב אין זה האל הנאופלטוני כי אם אלוהי ספר תהילים וסידור התפילה.

הפיוט כביטוי נאמן יותר של רשב"ג

דומני שאצדק אם אקבע שיצירתו השירית של רשב"ג מבטאת אותו באורח שלם יותר מיצירתו הפילוסופית. בשירתו אנו חוזרים מן העולם הזר והמנוכר של הדתיות הכללית המרוחקת אל הדתיות המסורתית ואל צביונה היהודי המיוחד.

כתיבת ספר אשר יכול היה להתקבל על דעתם של הנוצרים ("מקור חיים") אינה מעידה שהיהדות נעשתה לרשב"ג שולית, שעד כדי כך נתפש לתרבות האוניברסלית של דורו עד שניתקה זיקתו אל העולם היהודי. להפך – רובד החוויה שלו מעוגן כולו במסורת היהודית. ערכי המסורת הללו אינם הופכים לגביו בעיה אינטלקטואלית שעליו להתמודד איתה בכלים פילוסופיים, אלא הוא מתייחס אליהם באורח טבעי וספונטני. חווייתו הדתית-יהודית היא היא העיקר, ועיונו האינטלקטואלי אינו אלא הקרינה האוניברסלית שלה.

דור אחד אחריו השתנה המצב לחלוטין. עצם קיומו ההיסטורי של העם היהודי והצדקת ייחודו הפכו להיות בעיה, ואז עלו התכנים שרשב"ג מצא להם מקום רק ביצירתו הפיוטית ולא ביצירתו ההגותית, ועברו אל מרכזן של שיטות המחשבה. הדוגמה המובהקת ביותר להתפתחות זו היא יצירתו העיונית של ריה"ל (רבי יהודה הלוי) שבו נדון בהרחבה בהמשך. בחירת עם ישראל, מעמד הר סיני, הנבואה, הגלות והגאולה – נמצאים אצל ריה"ל במוכו. אפשר לומר שבין ריה"ל לרשב"ג רובצת תהום של זרות. כהוגי

דעות הם רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב. ואף-על-פי-כן לא השתנה שום דבר מהותי: מה שאומר ריה"ל בספר "הכוזרי", אומר רשב"ג ביצירתו הפיוטית. ההבדל הוא רק בזה שהתכנים המסורתיים, שנעשו בעייתיים בדורות שלפני רס"ג, נעשו שוב בעייתיים בדורו של ריה"ל, ועל כן עלו שוב לדיון עיוני.

ר' אברהם בר-חייא

המפנה שהעלה את הנושאים ההיסטוריים של דת ישראל לבירור פילוסופי מורגש לראשונה בחיבוריו העיוניים של ר' אברהם בר-חייא, המכונה "הנשיא". הידיעות עליו קלושות, ולגבי רבות מהן רבה המחלוקת. הוא נולד כנראה בשנת 1065 בספרד, ונראה שאת רוב חייו חי בכרצלונה. יש ויכוח אם לאחר מכן עבר לדרום צרפת, שכן כתב כמה חיבורים בשביל קהילות אזור זה. הוא נפטר בזמן כלשהו בין השנים 1136–1143. תוארו "הנשיא" בא כנראה ממעמד רשמי שקיבל בחצר המלכות של ארגוניה, והוא אכן נמנה עם אנשי המדע הידועים ביותר בזמנו, והשפעתו ניכרה הרבה לאחר זמנו בכמה תחומים בספרות המדעית הכללית. אולם כתביו מעידים על הזדהות נלהבת עם היהדות החדורה ביקורת קשה על הנצרות ועל האיסלאם.

חיבוריו

ר' אברהם בר-חייא היה בראש ובראשונה איש מדע. חיבוריו הראשיים הם בתחום המתמטיקה, האסטרונומיה והלוח (ואף חיבוריו העיוניים מושפעים מאוד מעיסוקו באסטרונומיה ובאסטרוולוגיה). בתחומים אלו נודעה לו השפעה רבה בשדה הכללי.

ואלו חיבוריו המדעיים:

1. "יסודי התבונה ומגדל האמונה" (חיבור אנציקלופדי ששרדו ממנו רק כמה קטעים).
2. "צורת הארץ" (נדפס פעמיים: 1546, 1720).
3. "חשבון מהלכות הכוכבים" (נשאר בכתב-יד).
4. "לוחות אסטרונומיים" (בכתב-יד).
5. "ספר העיבור" (נדפס בלונדון 1851).
6. "חיבור המשיחה והתשבורת" (נדפס בברלין 1912).

7. "הגיון הנפש" (הוצאת א. פריימן, לייפציג 1860).
8. "מגילת המגלה" (הוצאת א. פוזננסקי, ברלין 1924).

לענייננו נוגעים בעיקר שני החיבורים האחרונים.

מקומו ההיסטורי-מדעי

בנוסף על חיבוריו המדעיים וחיבוריו העיוניים עסק ר' אברהם ברחייא גם בתרגום חיבורים מדעיים מערבית ללטינית (בשיתוף עם מתרגם נוצרי). עובדה זו חשובה לא רק לשלמות המידע על אודותיו, אלא להבנת מקומו בתקופת המעבר בתולדות המדע והעיון של ימי הביניים מאזור התרבות הערבי-מוסלמי לאזור התרבות הספרדי והצרפתי-נוצרי. תפקודו כאחד האישים שתרמו להעברת המורשת המדעית שהתגבשה בארצות האיסלאם לעולם הנוצרי – ויש להדגיש כי בהעברה זו מילאו אנשי מדע ופילוסופים יהודים תפקיד מרכזי – מעניקים למשנתו משמעות מיוחדת. לפנינו איש מדע ופילוסוף בעל מעמד חשוב בתולדות התרבות הכללית במערב, המגונן על ייחוד זהותו היהודית על רקע זה.

מעמד דומה היה לר' אברהם בר חייא גם בספרות העברית. הוא המדען הראשון שחיבר ספרי מדע כלליים בלשון העברית, וזאת עשה מסיבה מפורשת: להשכיל את הציבור היהודי שאינו יודע ערבית. ביצירתו אנו עדים אפוא למעבר הרוחני מאזור התרבות המוסלמית לאזור התרבות הנוצרית.

הרקע ההיסטורי

ההימצאות במצב של מעבר מן העולם המוסלמי-ערבי לעולם הנוצרי-לטיני מורגשת לא רק בחיבורים המדעיים, אלא גם בחיבוריו העיוניים של ברחייא. בין שעבר בפועל מספרד, שהיתה בשלטון ערבי-מוסלמי, לשלטון ספרדי-נוצרי ובין שהגשים את המעבר הזה רק במישור התרבותי, העובדה שספרד עברה משלטון מוסלמי לשלטון נוצרי מורגשת היטב בחיבוריו. היא מתבטאת קודם-כול במתיחות שהתחדדה בין הקהילה היהודית לסביבתה הנוצרית. המשבר הקיומי שעבר על הקהילה היהודית בתקופה זו של מסעי

הצלב בגלל התחלפות שלטון "ישמעאל" בשלטון "אדום" הוא חוויית היסוד בספרו "מגילת המגלה". ניכר היטב ששלטון הנצרות העמיד אתגר חדש, חמור יותר, לייחודה של אמונת ישראל, וזוהי הבעיה המרכזית במשנת ר' אברהם בר-חייא.

היה עוד גורם להעמקת המתיחות במישור ההיסטורי. תחום המדעים הכלליים, מתמטיקה ואסטרונומיה, למשל, אינו בעיה דתית בעולם היהודי. להפך, ניתנה להם לגיטימציה מלאה מפני שהיו אמצעי עזר לדיון הלכתי באחד התחומים החשובים והמרכזיים ביותר – תחום קביעת הלוח. בר-חייא תרם תרומה גדולה לתחום זה, ובה נעוצה ההרמוניה בין השכלה כללית להשכלה עברית, המאפיינת את עבודתו. הנחלת המדעים הראשוניים לצרכים פרגמטיים היא עוד מאפיין של תקופת המעבר, והיא מאפילה על העניין בתחומים המטפיזיים ובתחומים התאולוגיים של הפילוסופיה. מכל מקום, עיקר המאבק בין הדתות הועתק בזמנו של בר-חייא מן המישור המטפיזי אל המישור ההיסטורי.

הרקע הפילוסופי – אפלטוני או אריסטוטלי?

כמה חוקרים (כמו יצחק הוסיק ויוליוס גוטמן) משייכים את בר-חייא לאסכולה הנאופלטונית. חוקרים אחרים (סטיססקין) טוענים כנגדם שהוא דווקא ראשון הפילוסופים האריסטוטלים היהודים בימי הביניים. ספק אם אפשר לקבוע כך או כך באורח כה נחרץ. אילו היה בר-חייא פילוסוף בעל שיטה שלמה, אפשר היה לשייכו לאסכולה מסוימת. אבל אין לו שיטה שלמה. הוא היה כנראה אקלקטיקן שקיבל יסודות שונים והשתמש בהם כמבואות או כנקודות מוצא לדיון בסוגיות שאינן בתחומה המובהק של הפילוסופיה. כך מושג החומר ומושג הצורה, למשל, נגדרים אצלו באורח קרוב יותר לתפישת האריסטוטלית, וכנגד זאת תיאור היקום כמערכת של כמה עולמות הוא נאופלטוני.

היחס בין התורה לפילוסופיה

מהשוואת דבריו של בר-חייא לדבריו של רב סעדיה גאון, עולה כי נשתנה אצלו מעמדה של הנבואה כתוצאה מהשפעה נאופלטונית.

לדעת ב־חייא, הנביא מוסר מפי הגבורה לא רק מצוות שמעיות, שאין האדם יודען מעצמו, ולא רק שהוא זוכה לוודאות גמורה באמת הדתית מכוח ההתגלות האלוהית, אלא שהוא משיג אמיתות שלמעלה מן השכל האנושי. כלומר, אמיתות שאין להכנין בשכל, ולכן גם אין לבקן על־ידו.

טיעון זה מלמד ששאלת הזהות בין השכל לתורה הועמדה אצלו בפני קשיים חדשים, אך עמדתו ה־"אורתודוקסית" של ב־חייא ברורה מאוד. יש בעמדתו משום הקדמה להגותו של ריה"ל, והקירבה ביניהם בולטת בייחוד בטענת ב־חייא שאומות העולם, הנוהגות וחושבות על־פי השכל, אינן משיגות אותה מדרגה של שלמות שהגיעו אליה המאמינים הנוהגים על־פי התורה.

לדעת רס"ג, יתרון התורה הוא בוודאות שיש לנו שהיא תורה מן השמים, ועם זאת היא עומדת במבחן הביקורת השכלית. לדעת ר' בחיי, עדיפה הערת השכל על הערת התורה. ולדעת ב־חייא, הערת התורה עדיפה, כיוון שהיא למעלה מן השכל. קביעה כזאת יוצרת יחס חדש בין הנבואה לשכל. אמנם, ב־חייא השתמש בדברי חכמי העמים וידע על המקור החיצוני של המינוח הפילוסופי שנזקק לו, אבל הוא לא הרגיש בצורך להוכיח את דברי התורה בדרך העיון (כפי שעשה רס"ג), אלא בצורך לגלות בכלים שכליים את מעמקי התורה. השכל נועד לדעתו בעיקר לפענח את מסתרי התורה עד כמה שביכולת האדם להשיג דעת אלוהים, ומלבד זאת התורה מאפשרת למאמין להציץ למחוזות העלומים שנבצרו מעין השכל. בניגוד לר' בחיי, ב־חייא טוען שלא השכל מצילנו מעולם ההווה וההפסד, אלא רק התורה.

שלילת דתות הגויים ושלילת הגויים עצמם

כבר בדבריו על יתרון התורה מובלט מימד הוויכוח האפולוגטי, כי חוכמת התורה מיוחדת לישראל ומעדיפה אותו על יתר העמים. ברעיון של בחירת ישראל קיימים שני יסודות – השלילי והחיובי. היסוד השלילי הוא דחיית דתות הגויים. ב־חייא הביע איבה גלויה כלפי האיסלאם והנצרות. הוא חלק על רס"ג, שהתייחס לדעתו ברכות רבה מדי אל האיסלאם, ודבריו על הנצרות בוטים וחריפים

יותר מדברי רס"ג. הוא לא הגיע לכלל ויכוח ענייני, וטענותיו דוגמטיות ורגשיות. כך טען שלפי החישוב האסטרונומי שעשה, היו זמניהם של ישו ושל מוחמד זמנים של ירידה גדולה לעולם, ועוד, שלעתיד לבוא יושמדו כל הגויים והעולם יתמלא מכל דורות ישראל שישובו לתחייה. עמדה קיצונית כזאת היא גילוי מובהק של המתיחות והאיבה שהתלקחו בעקבות מסעי הצלב.

מעלתם של ישראל

היסוד החיובי ברעיון הבחירה של ברחייא הוא מעלתם של ישראל. בחירת ישראל נשענת אצלו על היתרון המוחלט של מעמד הר סיני, ובזה היה קרוב לרס"ג כמו גם לריה"ל: "כל עמי הארץ יראים מישראל כמשמע השם של 'וראו', וזה היה במעמד הר סיני הנראה לכל העולם". הפומביות של מעמד זה נותנת בו ודאות נגד כל מעמדי ההתגלות של דתות הגויים. אולם מופיע אצלו גם הרעיון שיש לישראל יתרון מהותי על העמים: "כאשר הפריש הקב"ה את האדם מכל בעלי החיים ונתן לו מעלה גדולה עליהם, כן הפריש אומה אחת שתהיה מוקדשת לכבודו מכל בני האדם". בזה הוא מתקרב לעמדת ריה"ל (כפי שנראה להלן), אלא שיש ביניהם הבדל פילוסופי: אצל ברחייא נבנה יתרון ישראל על יסוד נאופלטוני-היסטורי שונה עקרונית מזה של ריה"ל.

לפי תורת הנפש הנאופלטונית יש באדם שלוש נפשות: הנפש הצמחית, הנפש הבהמית והנפש הטהורה, המיוחדת לאדם. לדעת ברחייא נברא האדם הראשון בשלטון הנפש הטהורה, אבל בגלל החטא היא ירדה ונשבתה על-ידי הנפש הצמחית והנפש הבהמית. מי המבול כיפרו מעט על החטא, והנפש הטהורה נחלצה מהנפש הצמחית והחלה מתגלגלת בגופות של יחידים, ומיעקב ואילך – במשפחה שלמה. במעמד הר סיני ניתקן החטא כליל, וקרו שני דברים: הנפש הטהורה נשתחררה גם מן הנפש הבהמית, והחלה מתגלגלת בגופה של אומה שלמה. כל יתר האומות לא נחלצו מן הנפש הבהמית, והן בבחינת קליפה. לכן אין הן קרורות אדם, והן תכלינה בקץ הימים. זוהי העדיפות המהותית של ישראל על אומות העולם.

כאשר נדון במשנת ריה"ל ניווכח עד כמה שונה העיבוד שנתן למוטיב הזה, אולם מן הראוי לציין עוד עניין חשוב: ר' אברהם ברחי"א הכניס לתיאוריו את תורת החטא הקדמון בגרסה שנקל לעמוד על מקורה הנוצרי, האוגוסטיניאני. זוהי עובדה מאלפת, כי היא מעידה שאיבת הנצרות אצל ברחי"א הנה תולדה של חיכוך קרוב, וכרגיל במקרים כאלה, ההשפעה היא בת-לוויה של ההתנגדות. אצל ריה"ל מוטיב זה אינו מופיע כלל.

תפישת ההיסטוריה

הביסוס שנתן ברחי"א לרעיון הבחירה של עם ישראל היה נקודת מוצא להשקפה על מהלך ההיסטוריה. רס"ג קיבל את ההשקפה המקראית ואת השקפת חז"ל על המעבר מן הגלות לימות המשיח בלי עיבוד ותוספות, ולא מצא שום חוקיות במהלך ההיסטוריה, אלא השגחה כפשוטה המקראי. אולם ברחי"א, שראה במעמדה של היהדות בגולה בעיה דתית, נאלץ להתמודד עם המציאות ההיסטורית של המשבר, וניצל את כליו הפילוסופיים כדי להציע הסתכלות מקיפה בחוק מהלכה של ההיסטוריה. לעניין זה מכוון עיקר עבודתו בספר "מגילת המגלה", שבו ביקש לצפות את מועד הגאולה העתידה. לדעת ברחי"א, יש לחפש את הרמז לקץ הימים בספר בראשית דווקא ולא בדברי הנביאים. הנחתו היתה שיש קשר בין הבריאה ובין הגאולה. הגאולה היא שלמות הבריאה, וההיסטוריה היא התהליך שבו יוצא כל שניתן בבריאה מן הכוח אל הפועל. זהו רעיון היסוד של ההיסטוריוסופיה של ברחי"א. לצורך הסברת הנחתו השתמש במושגי החומר והצורה האריסטוטליים, אלא שהוציא אותם מהקשרם המקורי. לדעתו הנית האל את כל העתיד להתגלות בתולדות האדם במעשה הבריאה, כשם שהצמח כולו מצוי בזרע כדי שהאנושות תגיע אל שלמותה בהדרגה. לדעת אריסטו אמנם יוצאים כל יצורי העולם מן הכוח אל הפועל, אולם זהו תהליך מחזורי השב על עצמו ואינו מְקַדֵּם את האנושות אל מעבר לאופק מוגדר וסופי. גם התרבויות מתפתחות ושוקעות, והתרבות המאוחרת אינה עולה בשלמות על קודמתה. לא כן אצל ברחי"א. הזמן הדרוש ליציאת הדברים אל הפועל הוא הזמן ההיסטורי בכל משך מהלכו. אין מדובר

במחזוריות, אלא נמתח קו התפתחות העולה אל השלמות הגמורה בקץ הימים – כל מאורעות ההיסטוריה צריכים להתמקם ולהתפרש בתבנית זו.

הדטרמיניזם

המסקנה היוצאת מתפישה כזאת היא שההיסטוריה מתפתחת בהתאם לחוק המוטבע בתוכה. אם אריסטו גרס שההיסטוריה היא בתחום המקריות, הרי אצל בר-חייא יש דטרמיניזם מוחלט. מהלך ההיסטוריה קבוע ועומד מראש. השקפה זו הושפעה כמובן גם מעיסוקו של בר-חייא באסטרונומיה ובאסטרולוגיה. תמונת גרמי השמים קובעת את סדר הזמנים, ואפשר לקרוא בהם את גורל האנושות, העמים והיחידים מראשית עד אחרית. אם כן, שני כלים בידינו לצפות את העתיד: ספר בראשית מזה ותמונת גרמי השמים מזה.

אפשר לראות בתאוריות אלה מתווה ראשון להשקפת ריה"ל על מהלך ההיסטוריה. גם הוא תיאר מהלך כולל מראשית לאחרית הימים, אבל ללא דטרמיניזם היסטורי, ללא אסטרולוגיה ומתוך הסתכלות שונה מהותית על שליחות ישראל באנושות כולה.

כאמור, בתורת בר-חייא האסטרונומיה והאסטרולוגיה ממלאות תפקיד מרכזי. כך הסתייע בהן כדי להוכיח שהנצרות והאיסלאם באו במועדי ירידה; שסבל הגלות והתגברות הגויים על ישראל נגזרו מראש. ובעיקר – שאפשר למדוד לפי חוקים אסטרונומיים את הריחוק של כל תקופה מן הקץ העתידי. על יסוד זה הוא קבע בוודאות שמשברי זמנו הם בגדר חבלי משיח ושהגאולה קרובה מאוד לבוא.

מכל הבחינות שנגענו בהן, לפנינו התחלה גולמית של חשיבה היסטורית. מצבו ההיסטורי של העם היהודי וגורל דתו עלו לדיון תאולוגי. כתוצאה מכך התגלה המימד ההיסטוריוסופי בחשיבה הדתית, והיסודות ההיסטוריים המיוחדים ליהדות נעשו נושא מרכזי. אך הוגה הדעות החשוב, שפיתח את התבנית ההיסטורית ברמה עיונית שהשפיעה לדורות, היה ריה"ל.

ר' יהודה הלוי

ר' יהודה הלוי נולד בשנת 1075 בערך בטונדלה, שבספרד הנוצרית. חינוכו התורני וחינוכו המדעי ניתנו לו במרכזי התורה והחוכמה של ספרד הערבית. הוא היה רופא, וניכר מחיבורו "הכוזרי" שקיבל הכשרה פילוסופית טובה. לאחר לימודיו חזר לספרד הנוצרית. בשנת 1140 יצא למסעו המפורסם לארץ ישראל. הוא הגיע למצרים ושהה בה זמן מה בהכנות לקראת עלייתו. ממסמכי הגניזה הקהירית יש בידינו מידע רב על תקופת שהותו במצרים, על הכנותיו ועל יציאתו בדרך הים לארץ ישראל, כנראה לעכו. לפי איגרת שיר שנתגלתה לאחרונה בגניזה הקהירית אפשר לשער שהגיע לירושלים כדי להתפלל אל מול מקום בית המקדש, ושם כנראה נפטר, אף כי נסיבות מותו נשארו סתומות.

הקשר בין יצירתו העיונית ליצירתו השירית

ר' יהודה הלוי נודע כאחד מן הגדולים שבמשוררי ישראל. שיריו זכו לפרסום רב ונכנסו לסידור התפילה. יצירתו העיונית היחידה, "ספר הכוזרי", או בשמו המקורי המלא: "ספר הנימוק וההוכחה להגנת הדת הבויה", משני בהשפעתו ליצירתו הפיזית, אף שהיה אחד מחיבורי העיון המשפיעים ביותר שעיצבו את תפישת היהדות לא רק בימי הביניים, אלא גם בזמן החדש, ועד זמננו.

הקשר בין עולמו הדתי-חזוניתו כמשורר לעולמו הדתי-חזוניתו כהוגה דעות גלוי והדוק, הן מצד פיתוח המוטיבים היהודיים-מסורתיים והן מצד הבעת החוויה הדתית האישית. חוויה זו הונחה במכוון ביסוד יצירתו ההגותית ושימשה בסיס למאבק עקבי נגד הפילוסופיה, וכל זאת בכלים ששאל ממנה.

ספר הכוזרי

ריה"ל עבד על ספרו קרוב לעשרים שנה. לפי אחד ממכתביו, הוא החל לכתבו כתשובה על שאלת חכם קראי שהופנתה אליו. מאחר שהוויכוח עם הקראות מרוכז במאמר השלישי של "הכוזרי", ומאחר שלמאמר זה יש מבנה עצמאי, אפשר להניח שנכתב תחילה, ואחר-כך שובץ במבנה הכללי של החיבור.

כאמור, נולד ר' יהודה הלוי ופעל בספרד הנוצרית, אבל התחנך בספרד הערבית. ההיקלעות בין שני העולמות שנלחמו זה בזה מלחמת חורמה (מדובר בראשית הרקונקוויסטה – כיבושה של ספרד הערבית מחדש על-ידי הנוצרים בעיצומם של מסעי הצלב) היא רקע חשוב להבנת יצירתו העיונית של ריה"ל. אפשר לומר עליו מה שנאמר על ר' אברהם ברחייא: דין ודברים היו לו לא רק עם הנצרות לבדה או עם האיסלאם לבדו, כי אם עם שתי הדתות גם יחד מתוך התנסות בגורל המר של עם ישראל, שנמחץ בין שני הכוחות העולמיים הללו.

בספר "הכוזרי" יש רגישות לעובדה שהוויכוח הדתי אינו רק תאולוגי ודוגמטי, אלא הוא מתורגם ללשון העימות הפוליטי והעימות הצבאי. השלטון, הכוח, הפך להיות נימוק מכריע בוויכוח הבין-דתי, שכן ניצחון בשדה הקרב נחשב לניצחונה של דת הצבא המנצח. הרי זו הוכחה שאלוהים עומד לצידו.

על רקע זה ברור שהתעוררה רגישות מיוחדת למצבו של העם היהודי בין המחנות הנאבקים זה בזה, שכן נרדף על-ידי שניהם, התבזה ודוכא על-ידם, ולא יכול להשיב להם באמצעים הכוחניים שלהם. השאלה ההיסטורית על משמעותה של הגלות הפכה להיות שאלה תאולוגית חמורה. חוויית הגלות החריפה לא רק בשל התעצמות הרדיפות, אלא גם בשל משמעותה הדתית.

מצב זה עומד ביסוד "הכוזרי". בתחילה אין המלך הכוזרי רוצה לדבר עם חכם יהודי, בגלל שפל מעמדה של היהדות. הוא נסמך על העדות של אמונות הנוצרים והמוסלמים, שחלקו את העולם ביניהם והם נאבקים זה בזה. הוא מקדים להקשיב לנוצרי ולמוסלמי עד שנאלץ, מתוך הגיונו של הדיון, להזמין חכם יהודי. המלך הכוזרי מייצג עמדה מקובלת כלפי היהדות, אשר היתה ללא ספק בעיה חמורה ליהודים עצמם.

תגובתו של ריה"ל נשענת על מעמד הדת היהודית בדורו. הוא למד מן היחס הדו-ערכי של שתי הדתות, הנצרות והאיסלאם, לכתבי קודשה, שהרי מחד גיסא – הן נסמכות עליה וטוענות שהן יורשותיה (והדבר מוחש במלחמתן זו בזו על השלטון בארץ ישראל ובירושלים), אך מאידך גיסא – הן רודפות אותה. לדעת ריה"ל, גם עמידת העם היהודי בניסיון הזה מעידה על יתרון דתו, מפני שהמעין בעומק מקורות הנצרות והאיסלאם ימצא שקדושיהם החשיבו את העמידה על קידוש אמונתם ולא את השלטון הארצי, והנה באותו הדור עמד כל עם ישראל באותו ניסיון והעיד על-ידי כך על אמיתות אמונתו.

במקביל הגיב ריה"ל על האתגר של מלחמות הנצרות והאיסלאם על כיבוש ירושלים כיוזמה עצמית של העם היהודי לשוב לארץ ישראל כדי להיגאל בה. עלייתו החלוצית היתה קריאה לכל עמו, והוא דיבר על כך בפירוש בסיום ספרו.

החזית הפנימית

נוסף למאבקו נגד הנצרות והאיסלאם, נאבק ריה"ל בעוד שתי חזיתות: נגד הקראות ונגד הפילוסופיה.

בפתיחת הספר מכנה ריה"ל את הקראים בשם "מינים". בשנותיו המאוחרות של ריה"ל דוכא היישוב הקראי בספרד הנוצרית על-ידי השלטונות כתוצאה מהשתדלות המנהיגות הרבנית. אבל לפני כן היה שם יישוב קראי איתן, ורבו הוויכוחים בינו ובין הרבנים.

כאמור, התחיל ריה"ל לכתוב את ספרו כתשובה לחכם קראי, והקדיש לוויכוח זה מאמר שלם. כלומר, לצד החזית החיצונית היתה חזית פנימית. האמת היא, שלמרות הדחייה החד-משמעית של העמדה הקראית בספרו, לא היה יחסו אל הקראים יחס של ביטול גמור. הוא אימץ לו מקצת הטיעונים הקראיים, וביחס לארץ ישראל ולאבלות ציון, היה קרוב אליהם, שכן הקראים שקדו על העלייה לארץ ישראל ועל אבל החורבן יותר מן הרבנים בזמנו.

החזית הפילוסופית

בחזית הרביעית נאבק ריה"ל בפילוסופיה או ליתר דיוק: בפילוסופיה האריסטוטלית. יש להדגיש שריה"ל העריך את השיטה האריסטוטלית

בתור השיטה המשכנעת ביותר בניגוד לדרכי הכלאם הערבי ובניגוד לפילוסופים הנאופלטונים. גם בנושא זה היה העימות כרוך בהסכמה לחלק מן הטיעון הפילוסופי כפי שנראה להלן.

ר' יהודה הלוי הוא הוגה הדעות היהודי הראשון שהתמודד, מתוך הכרה יסודית של הפילוסופיה האריסטוטלית, עם הסכנות הגלומות בה לחיים הדתיים. הוא הראשון המעיד שהזרם האריסטוטלי העמיק כבר לחדור ולהשפיע על ציבור המשכילים היהודים.

ריה"ל הרגיש שהמטפיזיקה האריסטוטלית מעמידה אלטרנטיבה שכלית לדת ההתגלות. בכך ראה איום על האמונה באל אישי, בנבואה כמסירת דבר אלוהים לבני אדם, בתורה מן השמים ובתוקף המוחלט של מצוותיה. אך עם זאת, הוא הכיר בהישגי האריסטוטליות, בייחוד במדעים, והכיר בעצם הדבר שיש תחומים שבהם דרכה היא הדרך לאמת. יתרה מזאת – את השקפותיו שלו פיתח, על-פי דרכו, על יסודות שנטל באורח מבוקר מן הפילוסופיה האריסטוטלית.

המוטיב הפולמוסי ב"הכוזרי"

הצורך להיאבק נגד ארבעת היריבים הללו של דת ישראל נקבע מפורשות בפתחת "הכוזרי":

שאל שאלו אותי על מה שיש איתי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות ועל המינים החולקים על המון ישראל...

הפילוסופים – הם האריסטוטלים; אנשי התורות – הם הנוצרים והמוסלמים; המינים – הם הקראים.

פריו של ויכוח מרובע כזה הוא בהכרח ספר של פולמוס ואפולוגיה. מעיד על כך גם שם הציבור, שנועד "להגנת הדת הבזויה", דהיינו – לאפולוגיה. ובאמת, אין להתייחס אל ספר "הכוזרי" כאל חיבור פילוסופי. הוא לא נועד להיות כזה, והוא גם אינו רואה מעלה במעמד של חיבור פילוסופי.

למרות זאת, ראוי לדון בו במסגרת תולדות הפילוסופיה היהודית לא פחות מחיבוריהם של רס"ג, ר' בחי, רשב"ג ור' אברהם בר-חייא, ואולי אף יותר מהם. הוויכוח נגד כל ארבעת היריבים לא נעשה

בנפרד, אלא רוכז בעמדה אחידה, המתגוננת בנקודת מוצא אחת מפני כל כיווני ההתקפה על הדת היהודית הרבנית. כתוצאה מן הריכוז השיטתי, הושם הדגש בבנייתה ובביסוסה של התפישה היהודית ולא בהתדיינות הפולמוסית החיצונית. הוויכוח התורני הועמד באור הוויכוח הפילוסופי. האריסטוטליות הועמדה בנקודת המוקד של הוויכוח, מתוך הנחה שדחיית העמדה האריסטוטלית מכוח התפישה התורנית יהודית היא בסיס לכל יתר כיווני הוויכוח. וכאמור, הוויכוח עם העמדה האריסטוטלית נערך מתוך ידיעה מעמיקה ועל יסוד הנחות שנלקחו ממנה. כלומר, עם דחייתו את העמדה הפילוסופית, נוהג ריה"ל כפילוסוף.

מקוריותו של ריה"ל

התוצאה של מבנה ספרותי מורכב זה היא משנה בעלת ייחוד ניכר ומקוריות רבה. יש הרואים בריה"ל את הוגה הדעות היהודי המובהק ביותר שקם בימי הביניים. אי־אפשר למנות אותו עם אף לא אחת מן האסכולות הכלליות שעמדו במוקד המחשבה הדתית בתקופה זו: הכלאם, הנאופלטוניות והאריסטוטליות, אף שריה"ל בא במגע עם כולן וקיבל מכולן. הוא ביקש להתבסס על עדות התורה במישרין ולקיים את תכני ההיסטוריה, החברה והפולחן שלה במלאות ובמישרין.

מבנה הדיאלוג ב"הכוזרי"

הבנת המבנה הספרותי של הספר היא תנאי להבנת תכניו, כי הוא נובע מדרך החשיבה.

הספר בנוי כדיאלוג בין המלך הכוזרי ל"חבר" היהודי. יסודו הסיפור ההיסטורי על התגירות הכוזרים כפי שסופר בהתכתבות המפורסמת שהיתה בין רבי שמואל הנגיד למלך הכוזרים בזמנו. אבל יש לשים לב שריה"ל השתמש רק בעובדה שמלך הכוזרים, שהיה עובד אלילים, אימץ לו את דת היהודים כתוצאה משיחה עם חכם יהודי, והפכה לדת הממלכה. כל שאר פרטי סיפור המסגרת הם עיבוד ספרותי מחושב של ריה"ל, וכדי להבין את כוונותיו יש לשים לב לכל פרטיו.

אם כן, לפי סיפור המסגרת חלם מלך כוזר חלום נבואי, שחזר ונשנה מדי לילה בלילה. בחלומו נתגלה אליו מלאך, ואמר לו: "כוונתך רצויה, אך מעשיך אינם רצויים". המלך הבין לבסוף שהוא נדרש לשנות את דתו לאחת הדתות המצויות בסביבתו, ועליו לברר איזוהי הדת האמיתית שהמלאך מכוונו אליה. לשם כך שוחח תחילה עם פילוסוף, אחר כך עם חכם נוצרי ועם חכם מוסלמי, ולבסוף עם חכם יהודי המכונה "החבר", והוא שהצליח לשכנע אותו לקבל את דתו.

המלך הפך אז מחוקר לתלמיד ושאל שאלות שונות הנוגעות לתורה ולגורל עם ישראל. החבר הוא המשיב, אבל יש לשים לב שמלך כוזר לא הפך לתלמיד צייתי. הוא נשאר מלך ביקורתי בעל שיקול דעת עצמאי. נוצר דיאלוג אמיתי, והשאלה היא אם יש שיטה מובנית במעבר מנושא לנושא ובאופן הדיון.

כאמור, התחיל ריה"ל בכתיבת חיבורו בתשובה לשאלות של קראי, ולכן יש להניח כי המאמר השלישי, המוקד לוויכוח נגד הקראות, היה המאמר הראשון שכתב. נראה שאחר כך כתב את שאר המאמרים (ארבעה בסך הכול) ושילב מה שכתב תחילה במקום שנראה לו המתאים ביותר. אבל למרות זאת יש למאמר השלישי מבנה דיאלוגי עצמאי, והתפר המאחה אותו הוא מלאכותי, שכן יש בו חזרה על מה שכבר נאמר במאמרים הקודמים לפי סדר העריכה, וניכרת סטייה מן המהלך הכללי של הדיון. גם מבחינה ספרותית טכנית יש סימנים של "תפירה" מאוחרת. בסיום המאמר השני ובסיום המאמר השלישי, למשל, נזקק ריה"ל להערות קישור של סדר עניינים, שלהן לא נזקק במעבר מן המאמר הראשון לשני ומהרביעי לחמישי.

דוגמאות מן המאמר השלישי

כדאי להתבונן במבנהו של מאמר זה, משום שיש בו כדי ללמד על דרכו של ריה"ל גם במאמרים אחרים, ובייחוד על זיקתו לדיאלוג האפלטוני, שממנו הושפעו בעליל כותבי הדיאלוגים הפילוסופיים של ימי הביניים. אפלטון השתמש בצורה ספרותית זו באופן אמנותי מכוען. לדיאלוגים שלו יש עלילה בעלת אופי דרמטי, והמבקש להבין את המחבר צריך לפרש את דברי גיבורי הדיאלוג בזיקה לתפקידם

בעלילה. הדיאלוג הפילוסופי של ימי הביניים איבד בדרך כלל את גמישותו הספרותית (וכבר נוכחנו בכך בספר "מקור חיים"). במקום דיאלוג אמיתי מתפתח יחס סמכותי. אין לומר שאצל ריה"ל נעלם היחס הזה לחלוטין. ה"חבר" מדבר מכוח סמכותו, הן כלומד תורה והן כיהודי שבשבילו ניתנה תורה. אבל, כאמור, במשך המחצית הראשונה של המאמר הראשון, החבר צריך להוכיח למלך את סמכותו, וגם במאמרים הבאים נשמרת העמדה הדיאלוגית, כי המלך הוא תלמיד עצמאי שיש לו ציפיות משלו ועמדות קודמות שמקורן בביוגרפיה הרוחנית שלו. גם כשהוא בטוח שעל כל קושיותיו ימצא החבר תשובה, הריהו מקשה קושיות המציקות לו באמת, ואינו מתרצה עד שלא הוסר ספקו לשביעות רצונו: יתרה מזאת, החבר, שהופך להיות מורה של המלך, אינו נוטה להרצאות פרונטליות כמו המורה ב"מקור חיים". יש לו עמדה אירונית כלפי תלמידו במובן החיובי של המילה. לעיתים הוא אומר דברים על מנת לגרותו לשאלה או לתגובה מסוימת, ולפעמים הוא מתחמק מתשובה ישירה כדי להציע מה שנראה לו תנאי לתשובה שתבוא. לפעמים הוא מעמיד את תלמידו במבחן כדי לבחון עד כמה ראוי הוא לגילוי מתקדם יותר. העמדה הזאת, הן של התלמיד כלפי המורה והן של המורה כלפי התלמיד, יוצרת מציאות דיאלוגית בכל המאמרים, ובמובן זה חוזר ריה"ל ומתקרב אל הדוגמה האפלטונית.

המאמר השלישי הוא דוגמה מעניינת מבחינת השיקוף של דיאלוג אפלטוני מסוים. המלך שואל על דרך הנהגתו של עובד אלוהים על-פי התורה. השאלה מכוונת, כמובן, לעניין הוויכוח עם הקראים, שחלקו על תורה שבעל-פה ועל דרכה בעיצוב דרכי הפולחן. כנגד התורה שבעל-פה העמידו הקראים הבנה שכלית ישירה של הדיבור המקראי. ריה"ל רצה להכשיר את הקרקע לדיון זה, אבל פתח במהלכים רחוקים מאוד.

בתשובה הראשונה לשאלת המלך ראה החבר להשיב על דרך השלילה. הוא פסל קודם-כול את דרכי הסגפנות של הנזירים בנצרות ושל הצופים באיסלאם, שנחשבו למופת של אנשים שהתמסרו לעבודת אלוהים. בישראל אין הולכים בדרך זו, והמלך עלול לחשוב שהנוצרים והמוסלמים עולים על היהודים במסירות לעבודת אלוהים,

בעוד החבר קרוב בעניין זה דווקא להשקפות הפילוסופים האריסטוטליים, שהמליצו על "דרך האמצע" ופסלו נזירות וסגפנות. אחר כך ראה החבר צורך להבחין בין הנהגת ה"חסיד" (אדם הדבק באלוהים) בישראל בזמן שהמקדש היה קיים ובין הנהגתו בזמן הגלות. הוא עשה זאת כדי לתרץ תופעות מקראיות שנראו כפרישות קיצונית, כגון התבודדותו של משה רבנו בהר סיני ארבעים יום וארבעים לילה ללא אכילה ושתייה, וכגון צומותיו הנזיריים של אליהו הנביא. ריה"ל טוען שזאת לא היתה נזירות סגפנית, אלא דרגה גבוהה של רוחניות. מדובר באנשים שרוחם נפרדה מגופם והם לא סבלו כלל מצומותיהם, כי התעלו על הצרכים הגופניים. אבל למעלה כזאת אפשר היה להגיע רק על-ידי חיבור מיוחד בין אלוהים לעמו, שבטל עם חורבן הבית. בגלות הוא אינו אפשרי. כדי לחזק את דבריו אלה, שאולי ייראו מופלאים ולא אמינים בעיני הכוזרי, הסתמך ריה"ל גם על התנהגות הפילוסופים תלמידי סוקרטס. גם הם התבודדו בחברת תלמידיהם כדי להגיע למעלה רוחנית, ולא כדי להסתגף. עכשיו מתעורר המלך לשאול על עבודת ה"חסיד" בזמן הזה, ובמקום להשיב מתחכם החבר ושואל את המלך מהי לדעתו דרך ההתנהגות הנכונה של שליט במדינתו. כמלך עליו לדעת זאת, אך ברור שבעיני החבר שלטון של מלך צדיק במדינתו צריך להיות דגם לדרך העבודה הנכונה למלכו של עולם: שליטת החסיד בכל כוחות נפשו כדי להתמסר לבוראו ולעשות מצוותו. זוהי אכן תקבולת מאלפת לפתיחת "ספר המדינה" של אפלטון, אלא שהכיוון הפוך: אפלטון למד על השלטון בכוחות הנפש כדוגמה לשלטון צודק במדינה, ואילו החבר רוצה ללמוד מן השלטון במדינה על השלטון בנפש. מכל מקום, ברור שזהו שימוש מחושב היטב בדיאלוג האפלטוני כדי לצאת אל מעבר לו. הסדר המדיני הוא בשבילו תנאי לסדר שמעליו. ואמנם, בנקודה זו מרגיש המלך בפח שהוטמן לו והוא מעיר: הרי לא שאלתי על המושל, כי אם על החסיד. דהיינו: השאלה היא על ההנהגה בתחום הדתי. מובן מאילו שהחבר חיכה לשאלה הזאת, כי על-ידיה הגיע התלמיד להבנת עניין חשוב: אין לזהות את תחום החוק המדיני, ואף לא את תחום ההנהגה המוסרית, עם תחום ההנהגה הדתית. אלה הם תחומים נבדלים. אמנם, תנאי לשלמות דתית הוא שלמות מוסרית,

אבל השלמות הדתית היא תחום נבדל ועליה להידון במושגים משלה. התחום המדיני והתחום המוסרי נידונים בשכל, והתחום הדתי – יסודו בהתגלות, שהיא למעלה מן השכל, אף כי לא בניגוד לו.

הדיאלוג הניח אפוא את דברי אפלטון כיסוד אמיתי, כדי לעבור ולחרוג אל מעבר לו, וכאן מתברר גם הקשר של פתיחה זו לוויכוח עם הקראים. טענת הקראים היתה כי יש לדון בתורה במישור שכלי ישיר. ריה"ל מעמיד את תחום הפולחן מחוץ למשא ומתן שעל-פי עקרונות שכליים. כאן העקרונות הם סמכותיים. כדי להביא את תלמידו להכרה זו, פתח החבר בדיון המכין, ומשהובהר העיקרון – אפשר היה לעבור לדיון בפרטים.

מבנהו הכללי של הספר

ההתמודדות בין העמדה הפילוסופית, כפי שהיא מגובשת גיבוש אידאלי במשנה האריסטוטלית, ובין העמדה התורנית, המיוצגת אידאלית על-ידי התורה, היא ציר הדיון כולו.

דיונו העיקרי של ריה"ל מפתח שני מוטיבים באורח מקביל. מצד אחד – הוא מתמודד ביקורתית עם האריסטוטליות, ומצד אחר – הוא מפתח את תפישת הנבואה העצמית שלו. שני המוטיבים האלה מתקדמים זה בצד זה, ומתנים זה את זה הדדית. ככל שהוא משלים את תפישת הנבואה שלו, כך הוא יכול להשלים את ויכוחו נגד העמדה האריסטוטלית. אם נבחן את מבנה הספר באופן זה, נוכל להצביע על קו רצוף העובר בין המאמרים א', ב', ד', ה' (בדילוג על מאמר ג' ש"נתפר" בתווך).

מהלך התפתחות הדיון בספר

במאמר הראשון הועמדו צירי הוויכוח: החלום ונאום הפילוסוף. תזה ואנטי-תזה. כפי שנראה להלן, דברי הפילוסוף אינם מופרכים אלא נעקפים. ריה"ל מוכיח את כשרות עיקופו, אבל כתוצאה מכך נערכים כל הדיונים עם חכמי הדת ועם המלך הכוזרי בצל הספק השכלי שהטיל הפילוסוף בהתגלות.

אחרי שקיבל המלך את הדת היהודית על סמך הוודאות של הניסיון ההיסטורי של מעמד הר סיני (שהוא ההתגלות המכוננת שכל הדתות

המונותאיסטיות מסתמכות עליה), הוא שואל שאלות הנובעות מן הניגודים המטרידים בין העמדה התורנית לעמדה הפילוסופית. כך, במאמר השני, הוא שואל על תוארי האל, אבל החבר מתחמק ממנו ומשיב בקיצור, בטענה שזוהי סוגיה בעלת חשיבות משנית, כדי לעבור מדיון זה אל הדיון בתנאים התורניים שבהם מתקיימת נבואה. שכן כל מה שאנו יודעים על האל בא מן הנבואה ולא מן העיון הפילוסופי.

במאמר הרביעי עולה השאלה על שמות אלוהים ועל הדימויים האנתרופומורפיים שבתיאורי אלוהים על-פי דברי הנביאים. זהו המשך הדיון בשאלה מה נוכל לדעת על אלוהים. המלך שואל שאלות של פילוסוף, כי זה מה שידוע לו, ואילו החבר משיב על יסוד הנבואה ומסביר את ההבדל בינה ובין הפילוסופיה, כי לדעתו, רק מן הנבואה נדע דברי אמת על אלוהים שנתנה.

רק אחרי ביסוס מלא של תורת ההתגלות מוכן החבר להתמודד חזיתית עם הטיעון הפילוסופי כדי להוכיח שאין טיעון זה רלוונטי בתחום תורת הדת האמיתית, וזהו התוכן העיקרי של המאמר החמישי.

ריה"ל עובר אפוא מן הביסוס ההיסטורי של אמיתות ההתגלות בסיני – לתנאי הנבואה; ומתנאי הנבואה – למהות הנבואה. ובאורח מקביל, מעקיפת העמדה האריסטוטלית במאמר הראשון – לסתירת הנחותיה בתחום התאולוגי במאמר האחרון. באופן כזה מצטייר תהליך חשיבה עיקרי ושיטתי, למרות כל מה שנראה כסטיות לנושאים צדדיים, אף כי אין זו שיטתיות הפילוסופיה, אלא שיטתיותה של חשיבה דתית המסתמכת על ההתגלות כהתנסות עובדתית.

סיפור המסגרת: מדוע סיפור הכוזרים?

נפנה לעיון מפורט במבנה המאמר הראשון, שבו נקבע, כאמור, מהלך הדיאלוג והונח היסוד לשיטתיותו.

על שום מה בחר ריה"ל בסיפור התגיירות מלך הכוזרים כנקודת מוצא לדיון? קודם-כול נקבע כי אין זה ניסיון של המחבר להטיל את האחריות לדבריו על סמכות גבוהה משלו. החבר הוא דמות ספרותית

מובהקת, וריה"ל מקבל עליו אחריות מלאה לכל מילה שיצאה כביכול מפיו, שכן אין הוא מנסה כלל להעלים את העובדה שזהו בדיון ספרותי. הכוונה היא בראש ובראשונה אפולוגטית. ריה"ל רצה להשתמש בעובדה שמלך אדיר, ואיתו כל עמו, קיבלו את דת היהודים. אמנם, לא מפני שהיה מעוניין להוכיח את כוחו של העם היהודי, אלא מפני שרצה להראות שלמרות שפל מעמדה של הדת היהודית ולמרות הדעה הקדומה הנובעת מכך, היא מנצחת. דווקא זחיחות הדעת של הגויים מעידה, לדעתו, על חולשתם, לעומת הסבל (החולשה, כביכול) של היהודים, המקדשים שם שמים בריבים, ובכך נותנים תוקף למעמד הנכון של האמונה גם לדעת הנוצרים והמוסלמים.

באמצעות סיפור המסגרת רצה ריה"ל לקבוע גם את המסגרת העניינית של הוויכוח. הוא לא רצה שהפילוסופיה תהיה הסמכות השופטת בין הדתות, כי על-ידי כך היה מקנה לה מראש עדיפות על הדת, ואילו הוא רצה להוכיח שגם הפילוסופיה עומדת למשפט. אבל מי יהיה השופט האובייקטיבי? הפתרון המזהיר של ריה"ל היה מציאת אדם שאינו פילוסוף, אבל גם אין לו נטייה אישית לאחת מן הדתות היריבות, אדם אובייקטיבי ונכון שיש לו בכל זאת עניין אישי עמוק בנושא. ברור שעל-ידי כך הגדיר ריה"ל במדויק את הסגולות שחיפש אצל קוראיו.

הלומד והמורה האידאליים

כאן מתעוררת השאלה על אישיותו של המלך: אלו הן הסגולות הנדרשות מן הקורא האידאלי שישפוט נכונה את טיעוניו של ריה"ל? הכוזרי הוא מלך צדיק, מושל במדינתו ביושר וגם מושל בכוחות נפשו. הוא אדם זך לב, בעל כוונה טובה ושכל ישר (אך לא פילוסוף מקצועי!) וכן, אדם בעל רגש דתי חזק. אלו בעצם, התכונות הנדרשות מן הקורא.

ומהן תכונותיו של החבר, היינו – המחבר?

החבר הוא חכם תורני, בעל השכלה פילוסופית מעולה ובעל ידיעות רחבות על דתות אחרות. יש לו תכונות של מורה אידאלי: הוא סבלני; הוא יודע לצפות מראש את תגובות תלמידו, כי הוא מכיר את

השלבים שמחשבתו חייבת לעבור כדי לשפוט נכונה; הוא מגרה תגובות ויוצר מצבים המחייבים העמקה והסתכלות רב-צדדית כדי להשיב על שאלותיו; ויש בו עוד תכונה של מורה סוקרטי – הוא מיילד בתלמידו את האמת, ולפעמים הוא מראה לו שכבר ידע את האמת, אבל התעלם ממנה מטעמים שונים.

עוד תכונה חשובה יש להוסיף לקורא האידאלי: הוא אינו נכנס לדיון בנושא האמונה בלי הכנה קודמת. בניגוד לנקודת המוצא הפילוסופית, שהיא הסקרנות לדעת, מעמיד ריה"ל את נקודת המוצא של אדם שחלם חלום נבואי. נקל לראות שהחלום ממלא את מקום המסורת הנעוצה בהתגלות כנקודת המוצא של כל הדתות ההיסטוריות. החלום האמיתי הוא מדרגה מסוימת בסולם הנבואה.

הדיון על הדת אינו נפתח אפוא בתהייה אינטלקטואלית ובסקרנות, כי אם בניסיון דתי ישיר. אך יש לזכור שהניסיון הדתי של הכוזרי הוא אישי לחלוטין. אי-אפשר לשתף בו שום אדם אחר, ולכן אי-אפשר לשכנע בו שום אדם אחר מלבד החולם, שלו אישית יש יסוד לבטוח שחלם חלום אמיתי.

יסודות הדת

החלום מעמיד את נקודת המוצא של הדיון. יש בו רמיזה להנחות היסוד הבסיסיות של הדת, כפי שהן מקובלות באורח תמים (ולדעת ריה"ל, האמונה התמימה היא האידאלית!).

בחלום נמצאות שלוש הנחות יסוד:

1. יסוד הדת הוא הניסיון (החלום)
2. הניסיון הדתי מוודא את עצמו (החלום חוזר כמה פעמים)
3. תוכנה של הדת הוא המעשה ("כוונתך רצויה, אך מעשיך אינם רצויים!")

עם המטען של שלוש ההנחות הללו יוצא המלך לחקור מהי הדת שהמלאך התכוון אליה. ברור שהוא מייצג בכך את קוראי הספר – יהודים שהתחנכו במסורת, וזהו חלומם – אבל בגלל המחלוקות הנוצרית והמוסלמית ובגלל טענות הפילוסופים, התערערה אמונתם התמימה, והם זקוקים לחיזוק עיוני.

מנקודת המוצא הזאת נמשכים מעשי המלך ודבריו כעין דרמה של טעויות הנובעות ממצבו של המלך: כלומר הטעויות הטיפוסיות של יהודי משכיל בן הדור, שאליו מכון ריה"ל את ספרו, וריה"ל מבקש לחשוף אותן כדי לתקנן.

הטעות הראשונה: הזמנת הפילוסוף ונאומו

הטעות הראשונה היא הפנייה אל הפילוסוף. זוהי כמובן "טעות הטעויות" של בן הדור. אף שהמשכיל בן הדור הוא "בעל חלום", והחלום, כלומר הדת, מכון אותו לחפש מעשה אמיתי, נותן הוא את אמונו בפילוסוף, שאינו בעל מעשה ואינו בעל ניסיון דתי, כאילו בידיו מונחים מפתחות האמת.

המלך הכוזרי יודע כי הפילוסוף אינו יודע את סוד המעשה הראוי. נוסח שאלתו מעיד על כך, שכן הוא שואל את הפילוסוף על אמונתו בלבד (להבדיל מפנייתו אל הנוצרי ואל המוסלמי, שאותם הוא שואל גם על אמונתם וגם על מעשיהם). נשאלת השאלה: אם דברי המלך כיוונו אותו לשאול על המעשה הדתי הנכון, מדוע פנה אל הפילוסוף, המזלזל במעשי פולחן, והעמיד הכול על ידיעת האמת (הכוונה)? אפשר להעלות על הדעת שני שיקולים: ראשית, הוא נדרש לעזוב את מסורתו, ואין הוא יכול להישען על אמונותיה בבחירת דת חדשה ולא מוכרת. משום כך טבעי שירצה לשמוע דעת פילוסוף אובייקטיבי הפועל על-פי שיקולים אוניברסליים. שנית, היוקרה הרבה שהפילוסופים זכו לה בזכות המדע והחוכמה. כשאדם שאינו פילוסוף מקשיב להם הוא משתכנע שהם יודעים את האמת. הרי זה טבעי שהמלך ירצה לבחון את מה ששמע בחלומו באמת מדתם של יודעי אמת אוניברסלית. שיקול זה משקף את חשיבתו של ריה"ל עצמו (ורבים מן המשכילים היהודים בדורו). בנעוריו נמשך אחרי הפילוסופים ולמד את תורתם כדי לבחון על-פיה את אמיתות דתו, ורק לאחר שלמד והבשיל נקט עמדה ביקורתית. אכן, עובדה זו מיוצגת באישיותו של החבר.

מה שמע אפוא מפי הפילוסוף? נאומו בפתחת "הכוזרי" הוא סיכום הוגן ומדויק של ההשקפה האריסטוטלית בעניין הדת כפי שבאה לידי ביטוי בחיבוריו של הפרשן הערבי אל-פאראבי. אין

מבחינת מבנה הדיון, ערך ריה"ל את הטיעונים באופן שתיווצר אנטי-תזה להנחות שביסוד דברי המלאך בחלום. הפילוסוף יודע שיש אל נצחי שהוא סיבת היקום, אבל הוא דוחה את רעיון הבריאה ברצון לתכלית מסוימת. העולם נוצר מכורח מהותו של האל, שהוא שכל היודע את עצמו ומתעניין רק בעצמו. לכן האל אינו יודע את פרטי המציאות מחוצה לו. אין לו רצון, כי רצון הוא תפקוד של יצור שחסרים לו דברים חיצוניים והוא תלוי בהם, ואילו האל שלם ומספיק לעצמו. אם כן ברור שאינו מצווה, אינו משגיח, אינו גומל טוב או רע ואינו שומע תפילה. כלומר, זוהי הפרכה שיטתית של דימוי האלוהות הפרסונלית של הדתות ההיסטוריות כולן, ומכאן נמשך כל היתר. האל הוא "בורא" רק במובן מושאל, כי הוא סיבת המציאות. הנבואה אינה דיבור אלוהים לאדם, אלא התעלות ושלמות שכלית של בני האדם. זוהי מטרת האדם ושלמותו ולא עבודת אלוהים. הישוארות הנפש היא הישוארות "השכל הנקנה", כלומר, ההשכלה על אמיתות נצחיות שאדם קונה לו, ושכל שהשיג אמיתות כאלה הוא נצחי.

בכך אפשר לראות את השאיפה להתגבר גם על הפרסונליות ועל הפרטיות של האדם, שמקורם בהווייתו הגופנית. זוהי הוויה חולפת, ואילו הנצחי באדם הוא שכליות אוניברסלית. אם כן, מהי חשיבות מצוות הדת? לדעת הפילוסוף יש להן רק ערך פוליטי. הן מאחדות את העם ומחנכות לציות, ובכך הן מסייעות בהנהגת המדינה, ובמובן זה הן מועילות ויש לקיימן. אבל כל הדתות שוות לעניין זה, והפילוסוף מיעץ לכוזרי לבחור בדת שתיראה לו הנוחה ביותר משיקולי הפוליטיים.

יסוד שיטת ריה"ל: הניגוד בין הפילוסופיה לדת

כשהפילוסוף מגיע לנקודה זו נחשף כמובן הניגוד המונח בין דברי הפילוסוף לחלום. דברי הפילוסוף הם הפך ההנחה שיש מעשה דתי (פולחני) אמיתי כשלעצמו. דבריו על הנבואה מכחישים את אמיתות חלומי של המלך, שהיה נבואי בעיניו, ואת עצם הנחת התגלות האל לאדם כביטוי להתעניינות האל באדם. הפילוסוף הפריך בהגיונו את הטיעונים הבסיסיים שביסוד הדת בכלל.

בדברים אלה הציב אפוא ריה"ל את שני הקטבים שביניהם היטלטל המשכיל בן הדור. הוא העמיד בבחירות גמורה את הניגוד היסודי בין העמדה הדתית, שהיא יסוד לחינוך החברתי ולמבנה הפוליטי של אירופה בימי הביניים, ובין ההשכלה הפילוסופית. בניגוד לנטייתם של המתפלספים, שהיו מעוניינים לטשטש את הניגוד, לפחות מסיבות פוליטיות, רצה ריה"ל להבליטו, ודווקא בנקודות שבהן כאילו נתאפשרה התאמה: גם הפילוסופים מאמינים על-פי דרכם במציאות אלוהים ובנבואה, והם מתייחסים בחיוב אל המצוות. אבל ריה"ל ביקש לחשוף את העובדה שאלוהי הפילוסופים אינו אלוהי המאמינים, שנבואה פילוסופית אינה התגלות, ושמטרת המצוות בעיני הפילוסופים אינה דתית. דווקא בנקודות הקירבה לכאורה נחשף הניגוד המוחלט. על כך הסתמך ריה"ל.

תגובתו הראשונה של המלך

כיצד מגיב המלך על האתגר הזה? מובן שהוא נקלע למבוכה, כי יש לו יסוד מוצק לחשוב שגם דברי החלום וגם דברי הפילוסוף אמיתיים. החלום – מפני שחזר ונשנה כעובדה מוחשית לגמרי, ואדם רציונלי אינו מכחיש ודאות אמפירית גם אם הסיבות אינן ידועות לו. דברי הפילוסוף – מפני שהם לוגיים ועקביים, ואין בהם שום סתירות – דבריו כופים את עצמם על השכל. לכן אומר המלך הכוזרי לפילוסוף: "דברין מספיקים, אך אינם מְפִיקִים לשאלתי". הם משכנעים, מפני שהם נראים לוגיים והמלך אינו יכול לסותרם. אך הם אינם "מְפִיקִים לשאלתי" – מפני שהשאלה נובעת מדברי המלאך בחלום, והמלך בטוח שראה מלאך ושמע את דבריו.

אפשר להבין הַעֲמָדָה ניגודית זו בין החלום לפילוסופיה כאילו מונחות לפנינו שתי אמיתות מוחלטות, שלכל אחת ביסוס משלה, ואין ליישבן. כך באמת נראה הדבר מנקודת ראותו של המלך, אך יש להדגיש שלא כך נראה הדבר בעיני ריה"ל.

לדעתו אין דברי הפילוסוף משכנעים כל עיקר. הם רק מעוררים רושם כזה. ריה"ל מראה בכך שמשכילי הדור נותנים לפילוסופיה אשראי גדול מדי. בגלל הישגיהם בתחומי המדע, חושבים הבריות שגם בתחום המטפיזיקה ובתחום התאולוגיה יש לדבריהם אותו תוקף

מופתי. אך מי שמכיר את דבריהם מקרוב יודע שהם מלאי סתירות ותמיהות ואף דברי הבל.

כל זה מתברר אחר כך במאמר החמישי. המלך אינו יכול לדעת זאת, משום שהוא אינו בקי בפילוסופיה. הוא גם אינו יכול להנחיל לזולתו את ביטחונו באמיתות החלום, משום שרק הוא ראה את החלום, ולכן רק לגביו הוא ודאי. הפילוסוף כופר בהיות החלום הזה התגלות. בעיניו הוא פרי דמיונו של המלך התמים, ולמלך אין דרך לשכנע אותו. משמע שכדי לעמוד מול דברי הפילוסוף חסר המלך שתי תכונות שיש לחבר: הוא חסר השכלה פילוסופית הגונה, ואין לו מידע על ניסיון דתי בעל תוקף אוניברסלי.

מטרת העימות: תוקף האמונה בהתגלות

מהו המוצא? המלך יכול לעקוף את דברי הפילוסוף, לא להתחשב בהם, ולהסביר מדוע הוא רשאי לנהוג כן. וכאן אנו עומדים על הכוונה העקרונית של ריה"ל ביצירת המצב הדרמטי בפתיחת ספרו: הוא מגדיר את פרשת הדרכים שבפניה ניצב בן הדור. לרוב האנשים חסרה היכולת להתמודד עם נאום הפילוסוף, ועליהם להכריע שהדיון הפילוסופי אינו מעלה ואינו מוריד מבחינתם. כלומר, עליהם להכריע על עצם תוקפו של הניסיון הדתי. לזאת לא מגיעים מתוך הטיעון הפילוסופי וגם לא מתוך סתירתו. את הניסיון הדתי יש לקבל מלכתחילה. זוהי התנסות והכרעה קודמת, ואותה עושה המלך לאחר הטעות הראשונה שלו. הוא חוזר ועולה בהיסוס על דרך האמת, אבל הוא טועה בהמשך בעוד כמה טעויות, בעלות אופי חמור פחות.

הנימוקים שמעלה המלך נגד דברי הפילוסוף:

1. דברי הפילוסוף סותרים את מה ששמע חלומו.
2. לדעת הנוצרים והמוסלמים, הנלחמים זה בזה על אמיתות המעשה, יש מעשה אמיתי כשלעצמו. והרי הנוצרים והמוסלמים הם רוב, ואילו הפילוסופים הם מיעוט.
3. הנבואה, כפי שהיא מתוארת בכתבי הקודש, לא ניתנה לפילוסופים, אלא לבני אדם שאלוהים בחר בהם.

בכל הטענות הללו יש יסוד של אמת, אבל אין בהן תוקף של מופת, והפילוסוף אינו צריך לקבלן. הראיה מן הנצרות ומן האיסלאם נכונה מצד זה שהוא רואה בניסיון קנה מידה קובע, אך המלך משתמש בו באופן שריה"ל אינו יכול לקבלו (על-פי דעת רוב בני האדם מוותר המלך בהמשך על הצורך להתדיין עם חכם יהודי, לכן יכול ריה"ל להזדהות במובן מה דווקא עם תשובתו האירונית של הפילוסוף: הנוצרים והמוסלמים נלחמים זה בזה והורגים זה את זה, ואיך ייתכן שכולם צודקים?!).

הטענה האחרונה על הנביאים נכונה, כמובן, אבל כדי לשכנע בה את הפילוסוף צריך לאמת את הנבואה אימות היסטורי ולהסביר אותה מנקודת הראות הדתית. עד אז יאמר הפילוסוף: מי שאינו פילוסוף – אינו נביא. אבל ראייה היסטורית כוללת והסבר דתי מהותי אין ביכולתו של המלך להמציא, כי הוא לא התחנך במסורת דתית של התגלות.

משום כך התוצאה של פגישתם היא ששניהם נפרדים בלי שישפיעו זה על זה. הפילוסוף בטוח בשלו (ובצדק, לא נאמר לו דבר שהיה בו כדי לשנות את עמדתו), והמלך בטוח בשלו (ובצדק, כי אישית אין הוא יכול להכחיש את אמיתות החלום).

כך נעשתה ההכרעה הראשונית לכיוון הניסיון הדתי. המלך עמד במבחנו הראשון ותיקן את טעותו הראשונה. אבל רק אחרי שיכיר את הדת האמיתית יוכל להתווכח עם דברי הפילוסוף על הדת ולהפריכם.

נוסף על החשיבות העקרונית של ההכרעה בין הניסיון הדתי ובין השיקול השכלי הצליח ריה"ל להשתמש בעימות הקוטבי שבין העמדה הפילוסופית לעמדה הדתית כדי להציע קנה מידה שכלי, שעל-פיו יהיה אפשר להחליט איזו מן הדתות המתחרות זו בזה היא הדת האמיתית, אך מבלי שיהפוך את הפילוסוף לשופט. כיצד? נשים לב ללקח שהפיק המלך מן העימות שלו עם הפילוסוף. לולי היה לו ניסיון נבואי שהיה ודאי מבחינתו, חייב היה להסכים עם הפילוסוף שכל הדתות מבוססות על תרמית ועל טעות. ההתגלות היא במקרה הטוב ביותר טעות שבתום לב. עם זאת, היה הניסיון שלו פרטי, ולכן לא יכול לשכנע את הפילוסוף. פירוש הדבר הוא שרק דת הנשענת על

ניסיון התגלות שאפשר להוכיח כדרך שמוכיחים ניסיון מדעי לעיני הכול ולא רק לעיני מדען פרטי אחד יכולה לעמוד מול הספק שהפילוסופיה מטילה בה. משמע שכאשר יעמוד מול חכמי הדת שיבואו להרצות לפניו, יצטרך לעמת אותם עם הטיעון הפילוסופי ולבדוק אם ביכולתם לעמוד נגדו באופן שישכנע גם אותו. זהו הישג פולמוסי עצום: ריה"ל הצליח להשתמש בטיעון הפילוסופי כדי להפריך את הנצרות ואת האיסלאם בלי שיצטרך להשתמש בפילוסופיה כיסוד לתורת הדת היהודית.

הטעות השנייה של המלך

הטעות הראשונה של המלך היתה הזמנת הפילוסוף אף שהחלום כיוון אותו אל חכמי הדתות. הטעות השנייה היתה שהעדיף לפנות לחכם נוצרי ואחר כך לחכם מוסלמי. היה עליו לפנות תחילה אל הדת היהודית, לפחות מפני שהיא קדמה לשתי הדתות האחרות מבחינה היסטורית. (הרי מאותו שיקול הזמין את החכם הנוצרי תחילה ולא את המוסלמי), ומפני ששתי הדתות הללו טענו שהן היורשות הלגיטימיות של הדת היהודית. אולם המלך חשב שאפשר לדלג על הדת היהודית, משום שמאמיניה מעטים והיא מושפלת ובזויה, ופנה אל הדתות החזקות השולטות.

זוהי טעות בשיקול דעת שאפשר לראותה כטיפוסית למלך השואל על דת גם לצורכי שלטון, אבל לדעת ריה"ל, היתה זו טעות טיפוסית לבני דורו, טעות טבעית, שמן הראוי היה להתמודד איתה מראש כשם שהיה עליו להתמודד עם הערצת המשכילים לפילוסופים. עם זאת, היתה הטעות הפעם חמורה פחות מקודמתה. עתה פנה המלך אל דתות שיש להן תורה על המעשה האמיתי, ודבר זה מתאים למה שנאמר לו בחלומו. הדבר ניכר גם בניסוח שאלתו – הפעם הוא שאל גם על האמונה וגם על המעשה.

שני הנאומים (של הנוצרי ושל המוסלמי) בנויים אף הם במחושב. מבחינה מסוימת הם נוגדים לדברי הפילוסוף ומעמידים דת של התגלות על כל תנאיה. אך יש בהם גם התאמה לדברי הפילוסוף מצד השיטה. הם פותחים באמונות שהם מציגים כבעלות תוקף אוניברסלי: אלוהים מוצג כבורא המנהיג את כל האנושות ולא כאל

המיוחד לנוצרים או למוסלמים. כוונתם המלאה בעניין זה נחשפת אחרי קריאת דברי החבר, שהתחיל אחרת לגמרי, ונעמוד על-כך להלן. נאומי חכמי הדתות נחלקים לשניים: חלק המתאים לגרסה היהודית וחלק הנוגר אותה ואת הפילוסופיה כאחד, אף שהעמדה היהודית רחוקה מלהיות זהה עם העמדה הפילוסופית. בזאת נקבעה עמדת פתיחה להתמודדות עם שתי הדתות ההיסטוריות היריבות.

העמדה הנוצרית והעמדה המוסלמית

כדרכו בהצגת מחשבת הפילוסוף, כך הציג ריה"ל גם את התאולוגיות של הנצרות ושל האיסלאם בקיצור רב, אבל באופן שיטתי, מגובש והוגן: דברים כהווייתם, אמנם בלי נתינת הדעת על זרמים שונים שהיו בדתות אלה, אלא רק על המכנה המשותף הבסיסי. גם כאשר הציג אמונות דוגמטיות שהיו בעיניו כוזבות בעליל, לא נשמעת בדבריו נימה אירונית, אלא הוא משתדל למסור את הדברים כדרך שנוצרי ומוסלמי מאמין היו מציגים אותם. אך יש להדגיש כי אין זה משחק, אלא ביטוי נאמן של השקפת עולמו. ביקורת רציונליסטית, בייחוד על הנצרות, עשויה להציגה כנלעגת. פולמוסנים יהודים נהנו לעשות זאת. אבל ריה"ל ידע היטב שקל מאוד לנהוג באותה הדרך גם בדת היהודית. בכל הדתות יש יסודות על-רציונליים. זו מהותן. אילו הלעיג על דתות יריביו, היה נופל בעצמו בפח הרציונליזם הפילוסופי. אולם עם האובייקטיביות, נהג ריה"ל בנאומי חכמי הדת כשם שנהג בנאום הפילוסוף. הוא בנה אותם לפי חישוב ספרותי המשרת את מטרתו הפולמוסית.

כאמור, נוכל לחלק כל אחד משני הנאומים לשני חלקים. החלק האחד כולל הנחות יסוד של הדת בכלל והנחות היסטוריות המשותפות לדתות אלה עם דת ישראל (והלכות מנהג): חידוש העולם, האל כבורא העולם, ההיסטוריה המקראית והתגלות האל לבני ישראל. ישנם, כמובן, הבדלים דוגמטיים בין דברי החכם הנוצרי לדברי החכם המוסלמי גם בחלק ראשון זה של נאומיהם. הנוצרי אינו מזכיר את אחדות האל ואת אי-גשמותו, אלא רק את קדמותו ואת היותו בורא, ואילו החכם המוסלמי מדגיש דווקא את האחדות ואת הרחקת הגשמות מן האל. אין זה הבדל מקרי. הוא נעוץ בהבדל יסודי

שבין שתי הדתות. אבל אופייני הוא שריה"ל לא ציין את הניגוד הזה בין הנצרות ליהדות ואיסלאם בחלק הראשון של נאומו. כלומר – הוא לא נתן לדובר הנוצרי להזכיר את עניין האחדות והרחקת הגשמות, אבל גם נמנע מלהציג את הנצרות כדת בעייתית משתי בחינות אלה. יוצא שבחלק הראשון של נאומיהם נראים דבריהם של הנוצרי ושל המוסלמי מתאימים להשקפות הדת היהודית. עובדה זו מבליטה את כוונת המבנה הספרותי של ריה"ל. הוא ביקש לקבוע תחילה את המשותף לכל הדתות, כדי שיוכל להצביע על היסמכותן של שתי הדתות המאוחרות על המקור היהודי.

בחלק השני הבליט ריה"ל את נקודות הסטייה של שתי הדתות הללו מן היהדות. כאן הוא ציין בדברי הנוצרי את ההתגשמות הגופנית של האל בדמות ישו, את לידתו מן הבתולה, את רעיון השילוש, את הצליבה ואת הטענות כי הנצרות ירשה את דת ישראל וכי הנוצרים הם בני ישראל האמיתיים "ברוח". ואילו בדברי החכם המוסלמי הדגיש ריה"ל את האמונה בגילוי האלוהי של הקוראן, שאלוהיותו מוכחת ממנו ובו, את האמונה כי הקוראן מבטל את התורות שקדמו לו ואת האמונה בשכר ועונש גופניים בעולם הבא. בחלק שני זה סוטים, הן הנוצרי והן המוסלמי, מן הבסיס ההיסטורי של היהדות, שבו מרוכז הוויכוח שיש לריה"ל עימם.

על-ידי כך נחשפת טעותו של המלך: הוא דילג על הדת היהודית בגלל שפל מצבה בהווה, אבל מדברי חכמי הדת שפנה אליהם מתברר שלולי הדת היהודית, לא היו נצרות ואיסלאם. זהו הפרדוקס הדרמטי שריה"ל חתר אליו. מתברר שהדת הבוזיה היא הנכבדת, גם על-ידי אלה שמשפילים אותה. דבריה, שנראו מיותרים, הם העיקר, היסוד. בסוג זה של דרמטיזציה ניתקל עוד כמה וכמה פעמים בהמשך הספר. זהו הטכניס האפולוגטי הקלסי של ריה"ל.

הדרישה לוודאות היסטורית

בהקבלה לתגובתו על דברי הפילוסוף, אין המלך מבטל את דברי חכמי שתי הדתות, אך גם אינו יכול לקבלם. הוא נשאר מסופק. אך ההקבלה לתגובתו על דברי הפילוסוף משקפת מצב שונה. דבריו המשכנעים של הפילוסוף יש בהם כדי לבטל את עיקרי הדברים

שאומרים חכמי הדת. לגבי החכם הנוצרי, הדברים בולטים לעין, ולכן אומר הכוזרי: "הסברא מרחקת רוב הדברים האלה". לגבי המוסלמי הוא רגיש במיוחד להנחה שיש לאל משא-ומתן עם בני אדם. מה ששמע מן הפילוסוף מרחיק את האפשרות הזאת, ומשום כך אין הוא יכול לקבל את דברי חכמי הדת. אבל ממילא אין הוא יכול לבטל אותם, כי מתוך הניגוד שבין חלומו לדברי הפילוסוף, ולאחר שהעדיף את האמת שנתגלתה בחלום למרות הביקורת הפילוסופית, שוב אין הוא יכול לבטל את דברי חכמי הדת. על כן הוא אומר: "אין בכאן מקום לסברא". במקום הסברה הוא דורש מחכמי הדת ודאות שמקורה בניסיון, וטענתו הבסיסית כלפיהם היא שוודאות כזאת לא העניקו לו. איך הוא יכול להאמין באמיתותה של היסטוריה דתית מלאת זרויות שהוא לא חונך בה ושמקורותיה סגורים בפניו?

מטרת המבנה הספרותי של ריה"ל מתבררת מקביעה זו: לאפשר למלך להסיק בעצמו את המסקנה שכל מה שאומרים הנוצרי והמוסלמי שלא בהתאמה לאמת שהתגלתה בתורת משה הוא נטול ודאות שמתוך ניסיון היסטורי אוניברסלי. המלך הכוזרי עומד על כך שגם הנצרות וגם האיסלאם מבוססים באורח היסטורי על הדת היהודית. הם ממשיכים אותה ונשענים עליה. אם יש ברצונו לבחון את אמיתות דבריהם על עצמם, חייב הוא לבחון את בסיסם ההיסטורי, כלומר – את הדת היהודית. משום כך הוא מפסיק את שיחתו עם חכמי הדת מבלי לדחותם ומבלי לקבלם. עליו להוסיף ולחקור, והחקירה מוליכה אותו בהכרח אל אותה דת שעליה ביקש לדלג.

הניגוד בין הפילוסופיה לדת

על-ידי המבנה הספרותי המחושב הצליח ריה"ל להימנע מלהעמיד את הפילוסוף כפוסק אחרון על אמיתותן של הדתות. לא על-פי הסברה נקבע איזו דת היא אמיתית, כי סברת הפילוסוף סותרת את כל הדתות ההיסטוריות.

עם זאת, הצליח ריה"ל לעשות שימוש מכונן בשיטה הפילוסופית בוויכוחו עם הדתות ולהשתמש בה לצרכיו. הפילוסופיה מטילה ספק ותובעת אימות שבניסיון. לדעת ריה"ל, אין הנצרות והאיסלאם יכולים

להציע אימות שבניסיון מעצמן, שכן הם נשענים על דת ישראל. המבקש לחקור אותם חייב לחקור את דת ישראל תחילה, כדי לאמת. ברור שגם אם נצליח לאמת את ההתגלות האלוהית לישראל, לא נוכל לבסס אלא מה שמשותף לנצרות ולאיסלאם עם דת ישראל, כלומר – רק את החלק הראשון בנאומי שני חכמי הדת. בנקודה שבה הם סוטים מן המסורת היהודית, נשלל מהם האימות ההיסטורי, והם נשארים תלויים ועומדים בספק. רק הדת היהודית מאמתת את עצמה על-ידי ההיסטוריה שלה. רק היא מעמידה חלופה ודאית מול הסברה הפילוסופית.

התקפה על האותנטיות של הנצרות והאיסלאם

נובעת מכאן מסקנה חשובה הנוגעת ליחס הדת היהודית אל הדת הנוצרית ואל הדת המוסלמית. לדעת ריה"ל, הן אינן דתות כוזבות לגמרי. יש להן חלק באמת, אלא שהן הוסיפו על האמת כמה תוספות כוזבות שסילפו אותה. אולם חשובה יותר הקביעה שבביקורתו נגד היסודות הבלתי אמיתיים שבדתות אלה, הוא אינו פוסל את ה"כוונה" הדתית. מאמיני הנצרות והאיסלאם מכוונים בתום לב לאל האמיתי הבורא, המתגלה והמשגיח ולא לאלוהי הפילוסופים. הביקורת העיקרית מכוונת נגד מעשי הפולחן, הנבדלים מדת ישראל מפני שאין הם מצוות אלוהים. הספרים שבהם נתייסד פולחנם, "הברית החדשה" וה"קוראן", אינם דבר האל. ואולי נדייק: לדעת ריה"ל אי-אפשר להוכיח באמצעות הניסיון שהם דבר האל.

טענת ריה"ל היא אפוא שהנצרות והאיסלאם הם בגדר תוספת מזויפת על הדת היהודית האמיתית. בתחילה היתה קירבה חלקית בין הנצרות ליהדות (ואז היה אפשר לתאר את הנוצרים כגרים שקיבלו רק את שורשי המצוות), אבל לאחר מכן, מתוך פנייה להמונים, חדרו אליה יסודות פולחן אליילים באופן שהמקור סולף לחלוטין. ומאחר שהנחת היסוד של ריה"ל היתה שהעיקר בדת אינו הכוונה, אלא המעשה, הרי שעצם הזיוף, עצם שינוי הפולחן ושינוי אורח החיים הדתי, מביא לידי החטאת התכלית. אל השלמות הדתית אפשר להגיע אך ורק באמצעות המעשה האמיתי.

ואף-על-פי-כן, צופה ריה"ל את האפשרות שדתות אלה תזוכנה

מן ההתערבות הזרה ותחזורנה בשלמות אל המקור – היהדות. כדי להמחיש את הרעיון הוא מביא את משל הזרע (ישראל), שתחילה נראה כאילו הוא נרקב באדמה, אך בבוא העת יצליח לפרוח ויניב אילנות כמותו. וכדאי להעיר שמקור המשל הזה ב"ברית החדשה".

הכתות הפורשות מישראל

בדרך זו ובסמיכות עניינים מאלפת, דן ריה"ל בכל הכתות שפרשו מישראל. כבר ירבעם בן נבט החטיא את ישראל, ולו גם על-ידי סטייה קלה ממעשה הפולחן, אף שבעיקרו של דבר, שמר לדעת ריה"ל את תורת משה. על אחת כמה וכמה הקראים, שסטו ממסורת התורה שבעל-פה, שגם היא ניתנה בסיני. הדגש הוא באותנטיות של המעשה, שרק סמכות נבואית, המאומתת אימות היסטורי, יכולה להעיד עליו. ולדעת ריה"ל אימות כזה נמצא רק בדת ישראל.

כך אנו חוזרים אל האנטי-תזה היסודית שפתחנו בה: מצד אחד, הניסיון הדתי ואימותו העצמי; ומצד אחר, הסברה הפילוסופית ואימותה הרציונלי. אלא שאת מקום החלום הפרטי צריכה לתפוס ההתגלות, שיש לה תוקף כללי של ניסיון.

אימות מעמד הר סיני

כיצד מאומתת הדת היהודית מתוך ניסיון היסטורי שתוקפו אוניברסלי?

ננסה להשיב על השאלה הזאת מתוך הסתכלות בהמשכה של הדרמה. ראינו כי המלך נאלץ לתקן את טעותו השנייה לאחר שיחותיו עם הנוצרי ועם המוסלמי. עליו לחקור על אמיתות היהדות, ולו אך כדי שיוכל לעמוד על אמיתות טענותיהם של הנצרות ושל האיסלאם. נמצא שהדת הבוזיה מלכתחילה היא החשובה שבכולן בדיעבד. אבל גם המסקנה הזאת אינה מושגת במישרין. גם אליה מוליכה דרך דרמטית מחושבת ורבת משמעות.

החבר היהודי פותח את דבריו במילים הבאות:

אנחנו מאמינים באלוהי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, ומכלכלם במדבר והנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירים את הים והירדן במופתים גדולים, ושלה

משה בתורתו, ואחר-כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מייעדים בגמול טוב לשומרה ועונש קשה לממרה אותה. אנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים.

זוהי תמצית ה"דוגמטיקה" של החבר, וההבדל בין נאומו לנאומם של חכמי הדת הקודמים הוא ברור. אצל החכם היהודי חסר החלק העיוני, והוא פותח מיד בסיפור ההיסטורי, ומציג את עדות התורה בכללותה כאמת שאין עליה עוררין.

מדוע הוא נוהג כן? האם מפני שאין הוא מאמין בחידוש העולם, בבריאה, באחדות האל ובאי-גשמותו?

ודאי שאין הדבר כן. הוא מאמין בכל אלה, והוא סבור כי האמיתות הללו כלולות בתורת משה, שאותה קיבל בכללות. אבל דווקא משום שהוא מקבל אמיתות אלה כתכנים הכלולים בתורת משה, אין הוא מוכן לפתוח בהן, שכן התורה היא המאמתת אותם, ואין הם מאמתים את התורה.

חכמי הדתות האחרות פותחים בהנחות תאולוגיות חסרות קשר להתגלות, ואז אפשר לדון בהנחות אלו על דרך הסברה, וספק רב אם אפשר להצילן מפני הספק הפילוסופי. לעומתן, פותח החבר היהודי בניסיון ההיסטורי – בהתגלות האלוהית הישירה אל עם ישראל ביציאת מצרים, במתן תורה ובנבואה המזהירה על התורה.

השלב האירוני ביותר בדרמת הטעויות

כאן עומדים אנו בפני השלב השלישי, האירוני ביותר, באותה דרמה של טעויות הבונה את המאמר הראשון.

הרי ברור לעין כי התחלת נאום החבר אינה אלא תקבולת להתחלה הפרטית של המלך הכוזרי – כלומר תקבולת לחלוט שהוא מעין התגלות. יתר על כן, זה עתה יצא המלך באי-סיפוק משיחותיו עם הנוצרי ועם המוסלמי. הוא ביקש אימות של ניסיון היסטורי, ומשום שלא מצא אותו בדבריהם במילואו, פנה אל החכם היהודי. לכאורה צריך היה לשמוח שמחה רבה בדברי החבר, המציע לו בדיוק את מה שחיפש, אך תגובת המלך הכוזרי הפוכה מן המצופה. דווקא דברים אלה מחזקים בו את הערכתו

הראשונה כי לא היה צריך לחקור על דת ישראל:

מסכים הייתי שלא אשאל יהודי, מפני שידעתי איבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מידה טובה. והלא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו, ובמי שבראך והטריףך והדומה לסיפורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת.

המלך הכוזרי מעדיף אפוא דווקא את הפתיחה של שני חכמי הדת הקודמים, אף-על-פי שלא יכלו לתת לו סיפוק. זוהי טעות ברורה. והאירוניה שבה חריפה במיוחד, משום שהיא עומדת בניגוד כה ברור למה שהמלך מחפש מכוח חלומו ומכוח שיחותיו עד כה.

וברור בעליל שאף טעות זו אינה מקרית. טעותו של המלך מובנת בהחלט, במצבו. הוא עומד מחוץ לתחומה של ההיסטוריה הפרטית של דת ישראל, ועל כן הוא שואל על האוניברסלי, על מה שהוא יכול להשתתף בו במישרין בתור אדם. זו הסיבה שבגללה פנה תחילה אל הפילוסוף. זו הסיבה שבגללה דילג על היהודי, המייצג מיעוט בזוי. זו הסיבה שהוא חוזר ומתנגש עם החכם היהודי כאשר הוא שומע לראשונה את תורת הסגולה של עם ישראל: "אני רואה אותך מתהפך, היהודי, וכבר שב דברך רזה אחר שהיה שמן".

אם כן, זוהי נטייתו הכללית של המשכיל בן הדור. הוא מבקש ביסוס אוניברסלי לדת, והנה באה היהדות ומעמידה את אימותה על ניסיון היסטורי פרטי. ניסיון של עם אחד, קטן ונדכא.

הניגוד בין חשיבותה של היהדות ובין מעמדה

אם נעמיק להתבונן במשמעות מהלך זה, תיראה לנו תגובתו הנרגזת של המלך בסיבוב הראשון של שיחתו עם החבר היהודי מובנת עוד יותר.

ריה"ל מכין אותנו לצפות לפתיחה ההיסטורית של החבר כמוצא יחיד מן הספק בתחום החיים הדתיים, ועם זאת הוא מכין אותנו לאכזבתו התחילית של המלך. זוהי תְּמַחֶזֶה של פרדוקס פנימי, הבונה את משנתו של ר' יהודה הלוי.

על שום מה לא מצא המלך סיפוק בדברי החכם הנוצרי והחכם

המוסלמי? מפני שלא היה בהם אימות מספיק של ניסיון. ומדוע הניסיון ההיסטורי שהם מצביעים עליו איננו יכול לספק אותו? מפני שהוא נעדר תוקף אוניברסלי. לו עצמו אין חלק בניסיון הזה! הנה מה שהוא אומר על דברי הנוצרי:

אבל אני אינני מוצא דעתי נוחה לקבל הדברים האלה, מפני שהם חרשים לי ולא גדלתי עליהם.

ולמוסלמי הוא אומר:

ואם ספר תורתכם מופת לכם והוא בלשון ערבי, אין מכיר מופתו והאות שלו לעזו כמוני, וכאשר יקרא באחזני, אינני מבדיל בינו ובין זולתו מלשון הערבי.

המלך תובע אימות היסטורי בעל תוקף אוניברסלי. אימות לפני המונים. נמצא שאמנם, הנוצרי והמוסלמי פותחים בהנחות אוניברסליות, אך הם מסיימים באימותים פרטיים, המתייחסים לחינוכם הדתי, ואין בכוחם לשכנע אדם הבא מבחוץ.

זו הסיבה שבגללה התרעם על דברי החבר. הוא איננו מרגיש שניתנה לו תשובה העונה לשאלתו, מפני שמלכתחילה נדמה שגם היא תשובה המבוססת על מסורת פרטית שאינה נוגעת לו.

טיבו של הפרדוקס: ניסיון פרטי בעל תוקף כללי

ואמנם זהו הפרדוקס: כדי שהתשובה המתבססת על ניסיון תשכנע, היא מוכרחת להתבסס על ניסיון מסוים, פרטי. מאורע שאירע לבני אדם מסוימים. אבל עם זאת, הוא צריך להיות בעל משמעות ועל-כן גם ניתן לאימות לכל בני האדם. ניסיון כזה אפשרי רק כאשר מדובר בבני אדם מסוימים שיש להם מעמד מיוחד באנושות, אנשים שקיומם וניסיונם הקיבוצי כעם הוא בעל משמעות לכל בני האדם, כלומר: בעם סגולה, שכל המתרחש בו נוגע ישירות לכול, ועל-כן הוא בא באופן שהכול יכירו בו.

ריה"ל היה אחד המבטאים הנלהבים ביותר של רעיון הסגולה ואחד מפרשניו הגדולים, ומסר זה נרמז כבר בפזיזת דברי החבר. אבל המסר הוא מורכב. כשם שביקש להראות שהתורה הנראית

כזויה ורחוקה מן האמת היא לכדה האמיתית והנכבדת – כך ביקש להוכיח כי התורה הנראית פרטית יותר מכול היא באמת אוניברסלית בתוכנה ובעלת תוקף אוניברסלי, שעה שתורות אחרות, המתיימרות באוניברסליות ומשתלטות על העולם, אינן אלא תולדות של מקריות היסטורית, ואין בכוחן לתת לניסיון תוקף אוניברסלי.

הפרדוקס של ריה"ל בולט בעצם הניסיון לשכנע אדם שאינו יהודי באמיתותה של דת המיוחדת לעם סגולה. רק מתוך ההנחה כי פרטיות זו יש לה תוקף אוניברסלי ומשמעות אוניברסלית, אפשר להסביר את המעמד המשונה הזה. הפרדוקס מתגלה גם בהטפתו של ריה"ל לגיורו של אדם שעקרונית אינו יכול להיות יהודי מושלם, מפני שלא נולד כזה.

האימות ההיסטורי של מעמד הר סיני

על נקלה יכול החבר להראות למלך כי למעשה, הוא מבקש ממנו שיפתח את דבריו בדרך המתאימה לטיעון פילוסופי רב ספקות, וכי דווקא בדרכו שלו אפשר להגיע אל הוודאות הניסיונית, שאותה המלך מחפש. בזאת מוכח שההבדל בין פתיחת נאום החבר לפתיחת נאומי חכמי הדת שקדמו לו מעמיד על יתרונו של החבר.

הוא פתח באירוע היסטורי שהתרחש לעיני כלל ישראל. המונים רבים נכחו בו. מה שמשכנע את היהודי להאמין בתורת משה הוא ניסיון שהתרחש לעיני כל העם, ובזמננו יכול לדעת על כך לא רק כל יהודי, אלא כל אדם, על יסוד עדות היסטורית שאין להטיל בה ספק.

על סמך מה בטוחים היהודים במסורתם? תשובת ריה"ל היא: על סמך נתינתה בהסכמה על-ידי הוריו ומחנכיו של כל אדם בישראל, וכולם קיבלו אותה מסורת על-פי עדות "פה אחד" שעברה מדור לדור. אבל על כך יש להוסיף שבכל דור ודור התאשרה עדות זו על-ידי נסיון חייהם של כל המעידים שבאמצעות קיום מצוות התורה, זכו לאותה התנסות של נוכחות אלוהים בעמו בלימודם ובתפילתם. צריך להדגיש כי ריה"ל ביטא בטיעון זה הסכמה שעברה מדור לדור ללא עוררין. היא לא התערערה לפני שהתערערו המוסדות הסמכותיים של הקהילה היהודית. משום כך היא היתה משכנעת לגמרי בעיני יהודים שהתחנכו בקהילה יהודית מלידה. רק כאשר

התערערה סמכות המסורת, והמחקר ההיסטורי המדעי (החילוני) העלה ספקות בנוגע למהימנות העובדות שהמסורת מעידה עליהם, התחילו גם יהודים לשאול שאלות ולכפור באוטוריטה של העדות המקיימת את מעמד הר סיני מדור לדור.

ודאות זו באה לידי ביטוי בדברי החבר, אבל ראוי לתת את הדעת שריה"ל הבין שתוקף המסורת לגבי יהודי שהתחנך ביהדותו שונה מתוקפה לגבי אדם כמו מלך כוזר, שהתחנך במסורת דתית שונה, והוא מחפש אימות אוניברסלי למסורת הפרטית שהחבר מעיד עליה. הוא אינו מסתפק בהתרחשותו של מעמד הר סיני לעיני כל בני ישראל, אלא הוא משתדל להוכיח שהמסורת הזאת מונחת ביסודה של תרבות האנושות כולה, ויש מסורת אוניברסלית המעידה עליה.

היהדות היא היסוד לתרבות האדם

המלך הביקורתי השתכנע שכדאי לו להקשיב לשיעור ארוך ומורכב מפי החבר אחרי שהתברר לו שטעה, וביטל ברוגזה דברים שענו על ציפיותיו. אבל יש לשים לב שהמלך עדיין לא התגייר. לפני שיעשה את הצעד הזה עליו להשתכנע שההתגלות שהחבר מעיד עליה אמנם מתייחסת גם אליו. כי יש לו חלק בניסיון ההיסטורי המעיד עליה באשר הוא אדם, בלי קשר לעם ולדת שבהם התחנך. זו באמת הסוגיה הראשונה שהחבר פותח בה את הוראתו: מקומה של תורת ישראל בתולדות התרבות האנושית כולה.

ההנחה שריה"ל בא לבסס על-ידי הרצאה היסטורית, היא שדת ישראל מעוגנת בתשתית המקורית האחת שממנה התפתחו תרבויות כל העמים. הוא מסתמך כמובן על העדות ההיסטורית של ספר בראשית. אבל מאחר שמלך כוזר צריך עדיין להשתכנע במהימנות האובייקטיבית של עדות זו, נזקק החבר לראיות המתייחסות למוסכמות יסוד של כל התרבויות. ראשית הוא מתייחס לשאלת הלשון – הכלי שבעזרתו התרבות נוצרת. כיצד נוצרו הלשונות שהעמים דוברים? לשונות הן מערכות סמלים מילוליים מוסכמים. אבל הרי אי-אפשר לבוא לידי הסכמה בלי לשון שתאפשר אותה. זהו מעגל שאין לצאת ממנו בלי להניח שביסוד כל הלשונות היתה לשון ראשונה שלא בני האדם המציאוה, אלא היא ניתנה להם. לשון זו,

טוען החבר, היא העברית, ועל כך מעיד לא רק סיפור בראשית, אלא גם איכויותיה הלשוניות המיוחדות (ריה"ל ייחד לנושא זה עיון מפורט בהמשך דיוניו, ולא ניכנס לכך במסגרת זו). על יסוד העברית נוצרו אחר כך (פרשת "דור הפלגה") כל שאר הלשונות. החבר מציין שלמרות ההבדלים הגדולים בין תרבויות העמים, יש בהם הסכמה אחידה בכמה עניינים יסודיים, כמו השיטה העשרונית בספירה, חלוקת הזמן לשבועות, לחודשים ולשנים וכד'. הסכמות כאלה אינן מסתברות אלא על יסוד ההנחה שכל התרבויות יצאו מתרבות אם אחת, והיא זו שהתורה מעידה עליה. רק אחרי שהשתכנע מלך כוזר שסיפור בראשית מתייחס אליו כאל אדם בן תרבות ומעיד גם על התפתחות התרבות שהתחנך בה, השתכנע סופית שעליו לקבל את דת ישראל כדי ללמוד את התורה כראוי, כמי שעומד מבפנים הלומד את יסוד תרבותו שלו.

חשיבות לימוד ההיסטוריה

מן הנאמר לעיל נלמד את החשיבות שייחס ריה"ל ללימוד ההיסטוריה: אלוהים מתגלה בה, התורה ביסוד הדת ניתנת בה ומתאמתת על-ידיה, על-פי עדות ההיסטוריה נבחין בין הדת המקורית ובין הדתות המתיימרות לרשת אותה. מרכזיות עם ישראל ותורתו כעם סגולה מתבטאת במרכזיות תולדות עם ישראל בין העמים. ההיסטוריה של עם ישראל מאחדת סביבה את ההיסטוריה של האנושות, אך הלימוד הנדרש אינו מתמצה בידע העובדות החשובות, אלא נדרש לשאלת המבנה, ההיגיון הפנימי והמטרה שההיסטוריה חותרת אליה.

בדבריו של ריה"ל לא מודגש הרעיון שההיסטוריה היא המשך ישיר של מעשה בראשית (כשם שהוא מודגש בדבריו של ר' אברהם בר-חייא), אבל בכמה מקומות הוא נרמז. במאמר הראשון סמך ריה"ל את הדיון בשאלת חידוש העולם אל הדיון באמיתות הסיפור ההיסטורי של המקרא. הוא הניח קשר ביניהם: יש הקבלה ברורה בין פועל הבריאה האלוהית להתגלות האל אל עמו במעמד הר סיני. הקבלה כזאת מחייבת את הרעיון שההיסטוריה באה להשלים את הבריאה. מעשה בראשית מעיד על שלמות "העניין הטבעי" –

וההיסטוריה מתארת את העלייה אל שלמות "העניין האלוהי", הבנוי על הטבע. רעיון שנרמז במעמד השבת, בסיפור בראשית וגם במתן תורה.

ועוד, ריה"ל לא קיבל את תפישתה של ההיסטוריה הדטרמיניסטית של בר-חייא, ולא חיפש במעשה בראשית את תוכנית ההיסטוריה, אבל עם זאת, ראה במהלכה מה שראה במעשה בראשית: התגלות הרצון האלוהי המנהיג את העולם. אלא שיש הבדל בין התגלות אלוהים במעשה בראשית להתגלותו בהיסטוריה. ריה"ל לא קיבל פרשנות אסטרולוגית. חוקי טבע אינם שליטים בהיסטוריה, ואין לה מסלול קבוע מראש. אלא האדם בעל חופש הבחירה מעצב אותה בזיקות גומלין מורכבות עם האל, המחנך את האנושות לעשות את רצונו על-ידי שכר ועונש. בכך שב ריה"ל אל תפישתה של ההיסטוריה המקראית.

סילוק מוטיב החטא מסיפור ההיסטוריה

בהתאם למגמה זו הציע ריה"ל את פירושו לסיפור ההיסטוריה המקראית, המתחבר לראיותיו הקודמות שהתורה מעידה לא רק על התגלות אלוהים אל עמו כי אם גם על התגלותו אל כל בני האדם. מה שעומד ביסוד דבריו הוא ההנחה התורנית המוצגת בספר בראשית שהתגלות אלוהים אל עם ישראל נעוצה בשורה של התגלויות קודמות, וכאופן זה דת ישראל מעוגנת בדת המקורית הראשונה שנועדה להיות דת האנושות, אלא שהאנושות כולה אינה מסוגלת להגיע אליה בבת אחת. הפצתה טעונה תהליך חינוכי ממושך, וזו מהותה של ההיסטוריה.

כדי להסביר עובדה זו נזקק החבר למושג חדש הנוגע לשאלת אופן ההתגלות של אלוהים אל בני אדם ואופן התקרבותם של בני אדם אליו, והוא המושג "העניין האלוהי". החבר מניח שהמלך יבין את המושג הזה ויקבל את תוכנו כאמת, מפני שהיה לו ניסיון כעין נבואי, והוא יודע שחלום מן הסוג שחלם – התגלות מלאך – איננו מן הדברים המצויים. לא כל בני האדם זוכים לו, אלא רק יחידים בעלי סגולה רוחנית מיוחדת שעושה אותם מסורים במיוחד לעבודת אלוהיהם. המלך תואר כאדם מסוג זה, אדם שהתייחס אל עבודת אלוהיו

ב"כוונה אמיתית". עם זאת, הוא יודע שהתגלות המלאך לא היתה תלויה בו. הוא לא ביקש אותה ביוזמתו. המלאך הוא שנגלה אליו. "העניין האלוהי" הוא אפוא הסגולה הרוחנית המיוחדת לקבל התגלות, ולא התגלות של מלאך המתווך בין אלוהים לאדם, אלא של אלוהים עצמו. כשם שלכל בני האדם יש סגולה שכלית המבדילה אותם משאר בעלי החיים, כך יש בני אדם בעלי סגולה נבואית, והם המביאים את דבר האלוהים לעם.

השאלה מה טיבה של סגולה זו עוד תעסיק את החבר בהמשך. כאן הוא נזקק לעובדה עצמה כדי להסביר מדוע לא פשטה הדת האמיתית המקורית באנושות כולה מיד. לפי הסיפור המקראי, תחילה זוכים לה יחידים כמו אדם, נוח ואברהם, ומאברהם הרי זו כבר משפחה, וממנה נולדת אומה שלמה, וההנחה היא שלעתיד לבוא, תתפשט דעת אלוהים בכל האנושות באמצעות העם הזה, אך יש לשים לב שעם זאת, לדעת החבר, על-פי התורה, זוהי סגולה העוברת בתורשה מאב לבן, תחילה לאחד מהם, ואחר כך בהדרגה לכולם.

עם זאת, יש לחזור ולהדגיש כי לדברי ריה"ל, נתלית הנבואה מצד אחד, ביכולת הסגולית המולידה כוונה והתמסרות של האדם, כדי שיהיה מוכן לנבואה, ומצד אחר, ברצונו של האל להתגלות ולמסור את דברו.

ישראל – לב העמים

תפישה זו מסבירה את היחס שבין תולדות ישראל לתולדות העולם. אומה אחת היא לב ההיסטוריה, וכל שאר העמים משמשים מושא לשליחותה. אומה זו היא הלב, ושאר העמים – הגוף שהלב מְחַיֶה. השליחות היא האצלת העניין האלוהי על האנושות כולה. עם זאת ברור כי תפישה זו מחייבת תשומת לב לא רק להיסטוריה של עם ישראל, אלא גם להיסטוריה של שאר העמים, ולצורך זה באה הבחנה בין שני סוגים של היסטוריה: ההיסטוריה של כל העמים נוהגת על-פי סדרי הטבע וחוקיותו, היא נקבעת על-ידי אלוהים בבריאה עד שיגיעו ל"עניין האלוהי" באמצעות ישראל, ואילו עם ישראל מונהג על-פי "העניין האלוהי", כלומר השגחה אלוהית ישירה, המפקיעה אותו – כשאלוהים רוצה בכך למען שליחותו – מחוקי הטבע. במילים

אחרות: בהיסטוריה של עם ישראל מופיע בהתמדה מימד הנס. קביעה זו משתלבת יפה במגננה של ריה"ל על הדת הבזויה, והיא הרקע להסבר שניתן למלך בנוגע לעובדות שהביאו להחלטתו הראשונה לפסוח על הדת היהודית: ההצלחות והכישלונות בהיסטוריה של העמים הטבעיים מקבלים הסברים כדרך הטבע, והם אינם מעידים כלל שאלוהים איתם ושדתם היא דת האמת. לא כן הצלחותיו וכישלונותיו של עם ישראל. אם נתבונן בהם לפרטיהם, נגלה שחוקי הטבע אינם יכולים להסביר את הצלחתו של עם קטן זה להשתחרר מעבדות ומעול מַעֲצָמָה כמצרים ולהתנחל בארץ שישבו בה שבעה עמים גדולים וחזקים ממנו. הם אינם יכולים להסביר את התפשטות מלכות ישראל בידי דוד ושלמה. אך בה במידה אין להסביר את הכישלונות הנוראים שאין דוגמתם, ויותר מכך את הצלחת העם הזה לשרוד ולהמשיך בשליחותו למרות הכישלונות הללו. כל זה מעיד שגם בהיותו נרדף ובזוי, אין השגחת אלוהים סרה ממנו, והכול מעיד על אמיתות שליחותו.

משמעות הסבל והגלות

כל המעברים החשובים בהיסטוריה של עם ישראל – מיחיד למשפחה, וממשפחה לאומה – היו כרוכים בסבל רב ובכוננות לעמוד בו כדי לתת עדות. אסון המבול, שנוח נמלט ממנו, בריחת אברהם מארצו וניסיונותיו הרבים, שיעבוד מצרים וגלות בבל. אם כן, מהו ההסבר לכל הגלויות שקדמו ולגלות האחרונה, המתמשכת? האם יש לראות בכל אלה עדות שאלוהים מאס בעמו על היותו קשה-עורף ועל חטאו הכבד מנשוא כפי שטוענים הנצרות והאיסלאם?

ריה"ל לא ביטל לחלוטין את הטענה שיש בגלות יסוד של עונש על חטאי העם לאלוהיו. הרי כל דברי הנביאים מעידים על כך. אולם גם את חומרת העונשים הללו הוא מסביר על יסוד מעלתו ושליחותו של העם. אם נשווה את חטאיו המוסריים של העם לחטאי עמים אחרים, ניווכח שקלים הם ביחס. אלא שלגבי עמים אחרים, מניח האל לטבע לעשות את שלו: הרשע המשחית סופו שמביא למפלתם, ואילו את עמו מעניש האל בחומרה מפני שהוא עושה את שליחותו. משמע שחומרת העונש מעידה על גדולת העם ועל חשיבותו ולא להפך.

ראיית ריה"ל את ההווה

בהקשר זה יש גם עניין רב בהסבר שהציע ריה"ל לאריכות הבלתי רגילה של הגלות האחרונה, הסבר המעמיד את ריה"ל בדין כאחד ממבשרי הציונות. האם אריכות זו נובעת מן החומרה של החטא? ודאי, משיב ריה"ל, חורבן בית שני בא כעונש על חטאים שמנו חז"ל, אך חטאים אלה לא היו חמורים כמו החטאים שהזכירו הנביאים בקשר לחורבן הבית הראשון: אז היתה עבודה זרה, ואילו בימי בית שני לא היתה כלל.

אם החטאים ההם נתכפרו כעבור שבעים שנה והעם חזר לארצו ובנה את מקדשו, מדוע אפוא נמשכת הגלות השנייה זמן רב כל-כך? תשובת ריה"ל הפשוטה להפליא היא שהעניין כולו תלוי ברצונו וביוזמתו של העם. אנשי גלות בבל שבו לארצם ביוזמתם (אך לא כולם, כפי שאכן היה ראוי) לאחר שנרצה עוונם, ואילו בגלות השנייה נשאר העם דבק בגלותו אחרי שזה מכבר נרצה עוונו. היו כמה הזדמנויות, ואילו רצו ישראל, יכלו לחזור לארצם השוממה המצפה להם, ואמנם זהו חטאם: חטא דבקותם בגלות, שהרי למרות הסבל אין להכחיש שבמשך תקופות ארוכות היה טוב ליהודים כפרטים (אף כי לא כעם) בגלותם, ואילו עלייה לארץ השוממה דרשה קורבנות אישיים כבדים...

לדברים אלה היתה, כמובן, משמעות אקטואלית. ריה"ל ציפה בזמנו למאורע היסטורי כביר שעל-ידו יתגלה "העניין האלוהי" בעולם. המאבק בין עמי הנצרות ובין עמי האיסלאם על כיבוש ארץ הקודש העיד על כך בבירור, כי הנצרות והאיסלאם, עם שנראו לריה"ל תחליפים בלתי אותנטיים של דת ישראל, ואולי דווקא משום כך, תמלאנה לדעתו את השליחות של הפצת "העניין האלוהי" באנושות, וצריך להגיע הרגע שבו יכירו גם שתי הדתות הללו באמיתתה הבלתי מעורערת של הדת המקורית, שבשמה הן פועלות. זה היה לדעתו פשר השיבה לארץ הקודש, ארצו של העם הנבחר. אבל לשם כך צריך גם עם ישראל לתרום את חלקו ולשוב לארצו, שרק בה תוכל תורתו להתגשם בכל תפארתה, כעדות לאנושות כולה.

ברור מכאן שריה"ל ראה במאורעות ההיסטוריים של זמנו, שהיו בעיניו נסים מובהקים (ממש כשם שהתגיירות הכוזרים היתה נס

בעינינו), איתות ברור לעם ישראל שהוא מצווה לחדול מן הגלות ולשוב לארצו. אבל עליו לעשות זאת ברצונו וכיזמתו, ולהוכיח בכך את הזכאות לנס הגאולה, שלא יאחר לבוא.

"העניין האלוהי" והנבואה

מכל הנאמר לעיל נלמד שמבחינת המטלה של פילוסופיית הדת, סוגיית המפתח היא הנבואה והיחס בינה ובין ההכרה השכלית הרגילה של בני האדם. במה מתייחדים הנביאים משאר בני האדם? האם מדובר בשכל צלול יותר ומפותח, כפי שטען הפילוסוף, שהנבואה האמיתית מזוהה בעינינו עם הכרת האמת המטפיזית, או שמא מדובר בסגולה על-שכלית המאפשרת הכרת מציאות על-שכלית?

אכן, ריה"ל פיתח את תורתו על מהות הנבואה מתוך העימות עם הפילוסופיה האריסטוטלית בזמנו, על-פי פירושה של האריסטוטליקנים הערבים. לשיטתם הנבואה היא "שלמות טבעית" לאדם, וכל המוכן לה זוכה לה. כלומר, הנבואה היא דרגת ההשגה הגבוהה ביותר של שכל האדם – ידיעת האמת הנצחית, הכוללת בתוכה את מושגי המציאות כולה כתוכן של מושג אחד. מה מבדיל בכל זאת בין פילוסופים – שהם אנשים בעלי ידיעה מושלמת – ובין נביאים – שיש להם שליחות חברתית? התשובה היא הכוח המדמה המפותח המאפשר להם לבטא אמיתות על-ידי דימוי מוחשי, על-ידי כך מסוגלים הם להביא להמונים את האמת בצורה וברדרגה שבהן יוכלו להבינה, ולמלא באופן זה את תפקיד המחוקקים והמנהיגים הרוחניים (ועוד נתעמק בסוגיה זו כשנגיע למשנת הרמב"ם).

ר' יהודה הלוי היה רגיש במיוחד לביטולה של תורת הנבואה האריסטוטלית את מושג ההתגלות כהבנתו במקרא – פניית האישיות של האל אל בני האדם כדי לצוותם ולהדריכם. על-פי ההשקפה הפילוסופית, האדם פונה אל האל ומשיג את האמת שלו ואת החוקים הנובעים ממנה, וכשהוא עושה זאת הוא מתעלה על פרטיותו ונעשה שכל טהור. כלומר, נבואה אינה דיאלוג, אלא דרגה מסוימת של זהות בין שכל אלוהי לשכל אנושי. לדעת ריה"ל, זהו ביטול מושג האלוהות המקראי, והתעלמות מן התוכן החווייתי של המפגש בין אלוהים

לאדם, הן כנבואה והן בתפילה. ועל-כן ראה צורך להפריך את הדעה האריסטוטלית ולפתח במקומה השקפה מדעית המקיימת את העדות המקראית.

בשלב הראשון של הדיון מבקש ריה"ל להוכיח, על-פי הניסיון ההיסטורי, כי ההתגלות הנבואית בפועל שונה היתה ממה שהפילוסופים מתארים כנבואה. הוא מודה שהשכל מרחיק את ההנחה שיהיה לו לאל הנשגב מבינת אנוש שיח ושיג עם בני האדם. אבל העובדות שיש להן אימות ניסיוני חד-משמעי (הנבואה היא תופעה תדירה, גם המלך הכוזרי זכה למעין נבואה) מוכיחות שהאל אכן מדבר עם בני אדם. וכיוון שהאל הוא כל-יכול, אין סיבה שנפקק בעדות הניסיון.

בשלב השני מנסה ריה"ל לתאר את התנאים ואת הנסיבות שבהן ההתגלות הזאת מתרחשת. מתברר שעד גבול ידוע, מקבל ריה"ל משהו מן העמדה הפילוסופית. במה? בהנחה כי הנבואה מחייבת הכנה קודמת מצד האדם. אמנם, האל מתגלה למי שיש ברצונו להתגלות, אבל רק למי שהוכן לזה. ובמה מתרחק הוא מן העמדה הפילוסופית? בקביעת טיבה של ההכנה. הפילוסופים מתנים את הנבואה בשלמות מוסרית ושכלית, וגם ריה"ל מסכים שנביאים צריכים להיות אנשים מוסריים בתכלית וחכמים. אבל לזה הוא מוסיף גם את התנאי של שלמות דתית המתבטאת בעבודת אלוהים. נוסף על כך טוען הוא כי על-פי עדות התורה, התקיימה הנבואה בדרך כלל בבני משפחה ואחר כך באומה מיוחדת, בארץ מיוחדת, כשהיה בית המקדש קיים (פרט למקרים מעטים, שהם בבחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל).

כל זה מעיד, כמובן, שאין מדובר בשלמות שכלית בלבד שיכולה להתקיים בכל אדם, בכל מקום ובכל זמן. אם כן, "העניין האלוהי" תלוי בסגולה מסוג שונה לגמרי. סגולה אמפירית על-שכלית.

ההבדל המהותי בין ישראל לעמים

בנקודה זו חולל ריה"ל מפנה מפתיע במהלך הדיון, לפחות מנקודת הראות של המלך. לפי ההשקפה הפילוסופית שהפכה למוסכמה כללית במדע של ימי הביניים, ועל-כן היא מקובלת גם על המלך, יש

במציאות חמש מדרגות: החומרים הדוממים, הצמחים, בעלי החיים, בני האדם בעלי סגולת הדיבור (שכל) והמלאכים, שלפי הבנה זו הם שכלים שאינם מחוברים לגוף. ריה"ל מגלה כי יש במציאות עוד מדרגה אחת בין בני האדם למלאכים, ואלו הנביאים, בעלי הסגולה העל-שכלית. ברור כי אם הנביאים מגלמים סגולה מהותית המבדילה אותם מבני אדם רגילים באותו האופן שבו נבדלים בני האדם מבעלי החיים, הרי לא מדובר ביחידים, אלא בקבוצה שלמה. היחידים שנודעו כנביאים הם רק הדגמים המושלמים ביותר כשם שהפילוסופים הם הנציגים המובהקים של בעלי השכל. מיהי אפוא הקבוצה שבה מתבטאת מדרגת המציאות המיוחדת? הוזה אומר: עם ישראל, הנושא בתוכו את סגולת הנבואה בכוח.

היהודים נבדלים אפוא משאר העמים הבדל של דרגה ולא הבדל של לאומיות או דת. אך ראוי להדגיש מיד שכוונת ריה"ל איננה להוציא את עמו מכלל האנושות. יהודים הם בני אדם ככל השאר, ובתור שכאלה אין הם בהכרח חכמים או מוסריים או נעלים יותר מכל בחינה אנושית, שכן ההבדלים בין בני אדם מבחינות אלה הם אינדיבידואליים. מיוחדים הם רק בהכנה לסוג מיוחד של תודעה הנישאת בכלי אורגני! כשם שהעין היא כלי הנושא את ההכנה לראות והאוזן את כלי ההכנה לשמוע. לפיכך, רק מי שנולד בעם ישראל יש בו הכנה לנבואה, והיא מקנה ליהודים את היתרון המוחלט של יכולת ההתקרבות המוחשית בינם ובין האל, יתרון שבא לידי ביטוי מובהק בדתם ודווקא בפולחנם.

יתרונם של הנביא על הפילוסוף מבחינה דתית

תאוריה זו, המוסיפה רובד של מציאות על זו שהפילוסוף מסוגל להכירה בכלים החושניים והשכליים האנושיים שלו, מאפשרת לריה"ל לבסס את יתרון הנבואה על הפילוסופיה באמצעות כלים פילוסופיים. הקביעה פשוטה ומסתמכת על אמפיריות: הפילוסוף מוגבל בידיעתו על-ידי סגולות חושיו ושכלו. אין הוא יודע מה שמעבר לקליטה חושית רגילה או להיקש שכלי לוגי רגיל, ולכן אין לו דרך לדעת על מציאות האל ועל מהותו אלא ממה שניתן להסיק מן השכל, דהיינו שהאל נמצא כסיבה למציאות כל היש הנתפש בחוש

ובשכל, ושעל מהותו לא נדע דבר, וברור שבאופן זה לא ייתכן להניח שהמרום מדיעה יתגלה אל בני אדם וידבר אליהם. זוהי ידיעה "מרחוק" המתמצה באי־ידיעה, ואילו הנביא יודע את אלוהים פנים אל פנים. הנה המשל המאלף שהחבר מציע למלך: ההבדל בין נביא לפילוסוף, דומה להבדל בין אדם שנודע לו מפי השמועה שיש מלך מצוין בסגולות יוצאות־דופן, למי שיודע אותו מלך מפגישתו איתו פנים־אל־פנים.

אם נמצה את משמעות המשל, יובלט בו ההיבט הקיומי: ייתכן שמפגישה פנים־אל־פנים עם מלך מופלא לא נדע עליו ידיעה, במובנה המושגי שכלי, רבה מזו של בעל השמועה, אבל הנוכחות הבלתי אמצעית היא לא רק ודאית ומוחלטת, אלא היא כשלעצמה חוויה המשפיעה על האישיות כולה, וחוויה זו היא הדבר שהנביא יודעו יותר מן הפילוסוף ומבטא אותו בעבודתו.

הביסוס הפילוסופי

נאמר לעיל שריה"ל ביסס בדרך זו את יתרון הנבואה על הפילוסופיה בכלים פילוסופיים. הכוונה היא שגם אריסטו העדיף את ההכרה המדעית, המסתמכת על ניסיון חושני בלתי אמצעי, על הכרה המסתמכת על היקשים לוגיים. גם אם היקשים אלה מופתיים ואין להפריכם, אין בהם הוודאות שבניסיון הישיר, כי כל שאנו יודעים על המציאות מבוסס בסופו של דבר על החושים. לפיכך, כאשר נוצרת התנגשות בין מסקנות לוגיות למסקנות הנובעות מן הניסיון, נעדיף את המתחייב מן הניסיון גם אם לא נדע להסבירו. בנקודה זו מצטמצם הוויכוח עם הפילוסופיה בסוגיה אחת של תורת ההכרה: הפילוסוף טוען שעקרונית לא ייתכן ניסיון מטפיזי. ריה"ל משיב שלפילוסופים אמנם אין ניסיון כזה, אך לנביאים שהם מבני ישראל יש ניסיון כזה. אין לבוא אל הפילוסופים בטענות שאין הם מסוגלים להבין קיומו של ניסיון כזה. אבל כאשר נפגשים הם בבני אדם המסוגלים להוכיח אמפירית שיש להם ניסיון של נוכחות אלוהית על־ידי מאורעות שהם בגדר נס המעידים על התערבות על־טבעית, מחייבת אותם שיטתם הפילוסופית להודות ולסגת.

פיתוח תורת ההכרה הנבואית

עתה אנו באים אל השלב העיקרי בתורת הנבואה של ריה"ל – שלב הפיתוח של תורת ההכרה הנבואית. כדרכו, הוא בונה קומה עליונה המקבילה לתפישה האריסטוטלית. הוא מניח מציאות של מערכת חושים פנימיים בנביא הבנויה במקביל למערכת החושים החיצונית. כשם שמערכת החושים החיצונית מציגה עצמים גופניים – כך מציגה המערכת הפנימית עצמים רוחניים. אלו עצמויות דקות, השייכות לעולם העליון, האלוהי, שבאמצעותו מתגלה האל.

החזון הנבואי הוא אפוא חוויה של נוכחות לפני עצמויות רוחניות, שעל-ידן מבטא האל את רצונו. וגם בזה לא די. מלבד הגילוי הנבואי הרגיל, מצויה גם חוויית הנוכחות לפני האל, שהיא שיאה של הנבואה. לחוויה זו רומז שם המפורש – שהוא שם הוי"ה.

שלמויות האל

ר' יהודה הלוי איננו מייחס חשיבות לתורת התארים של האל, כי היא נוגעת בשאלת היות האל מושג למחשבת האדם. כנגד זאת הוא מייחס חשיבות רבה לשמותיו של האל. השם אינו תואר, השם מציין נוכחות של עצמות מסוימת במלאותה. באומרנו: "האדם בעל העיניים הכחולות", אין נוכחות אישית, אך באומרנו "ראובן", הרי השם נושא עימו את נוכחותו האישית של אדם מסוים (למי שמכירו). שם הוי"ה מציין את נוכחות האל לפני הנביא במישורין, אפילו לא בתיווכן של הצורות הדקות, הנתפשות בחוש הפנימי. זוהי המדרגה העליונה של הנבואה.

דירוג הניסיון הנבואי

באופן כזה אפשר לתאר מערכת של ניסיונות נבואיים, שכל אחד מהם נעלה מקודמו, כעין סולם מדורג. משותף להם עניין נוכחותו הבלתי אמצעית של האל, שהיא התנסות ישירה ודאית יותר מכל מופת שכלי. ריה"ל טוען זאת לא רק כדי להעדיף את השקפות הנביאים על השקפות הפילוסופים. עיקר עניינו הוא – להעמיד את עצם החוויה של הנוכחות האלוהית למעלה מידעת האמת המושגית. בכך מתגלה ההיבט השירי של תורת ריה"ל. הפילוסופים מתארים את ההכרה

המושגית הטהורה, המופשטת מכל חומר ומכל חושנות, כפסגת האושר שהאדם השכלי עשוי להגיע אליו, והם מזהים את האהבה לא כרגש (גופני) אלא כאושר שכלי, ואילו ריה"ל מעדיף בהחלט את חוויית הנוכחות ואת רגש האהבה (הגופנית) גם כאשר מדובר בחוויה של יופי חושני ובאהבה לבני אדם בשר ודם. שום מושגיות מופשטת אינה ממצה את עושר החוויה ואת מלאותו של הניסיון. מה שהשכל תופש מתוך ניתוח והבדלה, תופש הניסיון בבת אחת ובאורח כולל. לא הדעת המושגית שהנביא יכול להפיק מניסיונו חשובה כי אם עצם הנוכחות לפני האל. זהו האושר העליון. והסימן המעיד על כך הוא: הנכונות לעמוד במבחן המכריע של האמונה – הוא המבחן של קידוש ה'.

על-פי גרסה זו משתנה גם המוטיב של השליחות הנבואית מן המקובל על הפילוסופים. בעיקרה, שליחות הנביא איננה שליחות של גילוי האמת להמוני בני האדם, כפי מדרגת יכולתם להשיג, כמו שחושבים הפילוסופים. עיקרה – גילוי האמצעים שעל-ידם יזכו כל בני האדם למדרגת הניסיון הדתי, כל אחד על-פי מדרגתו, כמובן. כאן נמצאת נקודת החיבור בין תורת הנבואה של ריה"ל ובין תורתו על אורח החיים הדתי, המעוצב על-ידי מצוות הנבואה.

המעשה הדתי האמיתי

תיאור הנבואה כניסיון מטפיזי העומד למעלה מן השלמות האינטלקטואלית מאפשר לריה"ל להסביר את ההנחה היסודית שהונחה כבר בדבריו המלאך שבחלום המלך: יש מעשה אמיתי כשלעצמו. אמיתי – לא מצד הכוונה הרצופה אליו ולא מצד הרעיון המסומל בו, אלא מצד הפעולה כשלעצמה, כלומר מצד אִיכוּיות החוויה שלה.

כבר במאמר הראשון הביא ריה"ל משל שמצא אצל הפילוסוף המוסלמי אל-גזאלי (הקרוב אליו מאוד מבחינת ההבחנה בין דת לפילוסופיה): מצוות התורה בענייני עבודת אלוהים דומות לרפואות. הן אינן באות להשפיע על המחשבה, כי אם על תהליכים מסוימים בגוף או – במקביל – בחיי הנפש. תרופות אין ממציאים על-ידי היקשים לוגיים, אלא על יסוד הניסיון, ועל-פיו קובעים כמה, מתי

ואיך, וגם כדיעבד לא נוכל להסביר לוגית למה תרופה מסוימת פועלת כך ולא אחרת. הוא הדין במצוות התורה הפועלות על חיי הנפש הקשורים בגוף. הן מעוררות את ההכנה הרגשית לחוויית המפגש עם האלוהים, הן בתפילה והן בנבואה, וצריך ללמוד אותן מן הניסיון, ובעל הניסיון הזה הוא הנביא. אם כן, זוהי שליחתו העיקרית.

"חיים פעילים" בתחום הדתי

מאחורי פרשנות זו של מצוות הפולחן יש תורה שלמה. ריה"ל בנה גם אותה כעין קומה שנייה מעל לתורת האתיקה של הפילוסופים ובמקביל לה, וכך המיר את האידאל הפילוסופי של חיי התבוננות ועיון באידאל של הנביאים, שהוא אידאל של חיים פעילים, בייחוד בתחום הדת: עבודת אלוהים בחברת בני אדם ומתוך יחס חיובי לקיום הגופני-ארצי.

בתפישה זו יוצר ריה"ל סינתזה מעניינת מאוד של העמדה הכלאמית, המיוצגת במשנתו של רס"ג, ובין העמדה האפלטונית, המיוצגת בספר "חובות הלבבות".

דברי ר' יהודה הלוי על אורח החיים של המאמין בישראל מרוכזים בעיקר במאמר השלישי של חיבורו, שכבר הזכרנו את מבנהו, וכעת ננסה להתבונן ביתר פירוט בתוכנו.

השאלה המוצבת בראשיתו היא: "מהו תואר עובד אלוהים אצלכם?" התשובה פותחת בביקורת על מה שנחשב שלמות וחסידות דתית בנצרות ובאיסלאם. הללו רואים את אידאל השלמות הדתית בנזיר הפורש מן העולם ומרבה לעצמו ייסורים כדי להגביר בלבו את רגש המסירות, דהיינו את הכוונה, ואילו היהדות גורסת אחרת לדברי ריה"ל:

מנהג העובד אצלנו, איננו נגזר מן העולם, שלא יהיה למשא עלינו ויהיה למשא עליו וימאס בחיים שהם מטובות הבורא... אבל אוהב העולם ואריכות הימים מפני שהוא מקנה העולם הבא.

זוהי השקפה המזכירה את דברי ר' סעדיה גאון, אך מתוך חיוב ברור יותר של חיי העולם הזה. אבל גם בהקשר הפולמוסי יש כאן דגש מיוחד. מתברר שאלה אשר הזניחו את חוקי תורת משה, שרק על-ידם

באים לידי שלמות דתית, נוטים בהכרח לבטא את הרגש הדתי שלהם בחיי פרישות. הנזיר הוא בעל כוונה דתית טובה, והוא מבטא את כוונתו בנזירותו מבלי שיהיה בידו האמצעי להגיע לשלמות. היהודי, שהמצוות מסורות לו, אינו נזקק לזה, והוא שולל את הנזירות.

ריה"ל אמנם מכיר בכך שהיו בין הנביאים והחסידים הראשונים מתבודדים, אך הם עשו זאת לא מחמת שלילת העולם הזה, כי אם משום שהגיעו למדרגה גבוהה ביותר, שבה לא היו להם צרכים גופניים, ועל כן התבודדותם איננה בגדר פרישות. אך מדרגה זו היתה אפשרית רק בארץ ישראל, בימים שבהם עמד בית-המקדש על תלו. בגלות כרוכה הפרישה בייסורים המביאים בסופם ירידה והשפלה. זוהי אפוא דחייה חד-משמעית של אידאל הנזירות.

תורת האמצע

לאחר דחיית הנזירות הדתית באה התמודדות עם האתיקה הפילוסופית. כאמור, הסתמך ריה"ל על אפלטון בספר המדינה, אבל בסדר הפוך: "החסיד הוא הנוהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפם, וכך יספקם וינהג בהם בצדק..." וכשהכוזרי מעיר לו: "על החסיד שאלתיך, לא על מושל", באה התשובה: "החסיד הוא מי שמושל בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופניים ומנהיגם ההנהגה הגופנית, כמו שנאמר 'ומושל ברוחו מלוכד עיר'".

כלומר, הצדק שבמדינה הוא משל להנהגה הנכונה של היחיד. זוהי עמדה שאפשר לקיימה גם על-פי משנת אפלטון וגם על-פי משנת אריסטו. ובאמת, מכאן ואילך מציע ריה"ל את תורת "דרך האמצע" של הפילוסופים כתורה אמיתית, שהוא מסכים לה בתחומה של האתיקה: יש ליתן לכל כוח מכוחות הנפש את הסיפוק הנחוץ לו, ולבלום אותו כשהוא משתוקק ליותר מן הנחוץ, שאז יגרם נזק. על-ידי סיפוק במידה נכונה מצליח האדם לשלוט ברצונו על יצריו, והוא יפעל בכל עניין לפי הנורמה המוסרית והמשפטית ולא על-פי תכתיב של תאוות והנאות. אם כן, בתחום המוסר האידאל הוא שליטת השכל בכוחות הנפש באמצעות הרצון.

אך שלטון זה, עם כל חשיבותו בעיני ריה"ל, אינו המטרה, אלא האמצעי למטרה. וגם בכך בנה ריה"ל טענה מקבילה לפילוסופיה:

וכאשר עשה צורכי כל אחד מהם, ונתן לטבעיים מה שיספיק להם מהמנוחה והשינה, ולחיוניים מה שיספיק להם מהיקיצה והתנועה במעשי העולם, אז יקרא אל ערתו כמושל הנשמע שקורא אל חילו השומע לו לעזר לו להירבק במדרגה שהיא למעלה ממנה.

הפרישה מדרכם של הפילוסופים מתרחשת רק במשפט הבא. לדעת אפלטון ולדעת אריסטו, ההרמוניה של כוחות הנפש היא אמצעי להתרומם למדרגת ההתבוננות האינטלקטואלית, ואילו ריה"ל אומר: "רצוני לומר: המדרגה האלוהית אשר היא למעלה מהמדרגה השכלית". וכדי לבאר עניינו הוא מעמיד את ההרמוניה בין כוחות הנפש הארציים כנגד הרמוניה עליונה: "ויסדר ערתו ויתקנה, ודומה לסדר שסדר משה ע"ה לעדתו סביבות הר סיני!" העדה היא משל לכוחות הנפש שהחסיד מושל בהם.

החיים האינטלקטואליים כפופים לתכלית הדתית

העמדת המדרגה האלוהית למעלה מן המדרגה השכלית אין משמעה שלילת השלמות האינטלקטואלית. אדרבה, ריה"ל מחייבה כחלק מן השלמות הדתית, אך הוא מכופף אותה בתור אמצעי לתכלית גבוהה יותר. וכך הוא אומר בהמשך אותו קטע:

ומצווה הכוח ההפכי שיהיה מקבל ושומר אשר יבוא מאצלו הצווי ויעשהו לעתו, וישמש בכוחות ובאברים כפי אשר יצווה מבלי המרות, ויצווה אותו שלא יפנה אל השדים המחשביים והמתדמים, ולא יקבלם ולא יאמין בהם, עד שיועץ את השכל, ואם יכשיר מה שיש אצלם יקבלם, ואם לא – ימנם.

השכל בוחן מה ראוי לקבל כצווי אלוהי ומה אינו ראוי לזה. אבל המדרגה האמיתית של החסיד היא הפעילות בהתאם למצוה העליונה, לאחר שסידר כוחות נפשו בהתאם לכללים ששכל האדם משיגם מעצמו.

את ההבדל בין ריה"ל לפילוסופים נראה גם בהדגשת מקומו של הכוח המדמה, שהפילוסופים רואים בו הפרעה, ואילו ריה"ל מוצא בו עזר:

ומצווה המדמה להמציא ההדורות שבצורות הנמצאות אצלו בעזר הזיכרון, לדמות אליו העניין האלוהי המבוקש, כמו מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה, וכמו משכן משה וסדר העבודה וחול הכבוד בבית המקדש, וחולת זה הרבה.

עובד ה' משלים את ההרמוניה בין כוחותיו הנפשיים, המוכנים להנהגת הגוף. לאחר מכן הוא מפנה את מחשבתו מעניינים ארציים אלה, ומרכז אותה ביסודות האמונה הנכונה, כדי להכיר במה שמצווה עליו. עם ריכוז מחשבתו הוא מעלה בדמיונו תמונה שיש בה קדושה, תמונה מתמונות ההתגלות, וכך הוא בא למצב של תודעת היותו מצווה מלפני אלוהיו. ריכוז ההתבוננות הוא לצורך הכרת חובת המעשה.

ריה"ל מדגיש מאוד את חשיבות ההכרה השלמה של היות מצווה מלפני האל, ההופכת שלוות התבוננות לחובת עשייה. עמידת העובד בתפילה היא עמידת המצווה.

ואחר זאת ההצעה ינהיג הכוח הקפצי כל האברים המשמשים אותו בזריזות וחריצות ושמחה, ויעמדו בעת העמידה מבלי עֲצֵלָה, וישתחוו עת שִׁצְנוֹם להשתחוות, וישבו בעת הישיבה, ומביטות העיניים הבטת העבר אל אדוניו, ויעמדו הידיים ממעשיהם, ולא התקבץ האחת עם האחת, ותשתוונינה הרגלים לעמידה ויעמדו כל האברים כנבהלים היראים לעשות מצוות מנהיגם, לא ירגישו על מְחוּש ולא על הֶפְסֵד אם יהיה להם.

התעלות – לא רק כפיפות

האדם, המכיר בהיותו מצווה, מתעלה בעצם מִקְנוֹת ההצטוות למדרגה של אושר ועושר פנימי שאין למעלה ממנו, וכך אומר ריה"ל על עת התפילה:

ותהיה העת ההיא לב זמנו ופריו ויהיו שאר עתותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא, יתאוה קרבתו, שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמיים, ויהיה פרי יומו ולילו השלוש עתות ההם של תפילה, ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מְעֻמָּד להידבק בעניין האלוהי, ועבודתו בשמחה, לא בכניעה.

טעמי המצוות – גורמי ההרמוניה הרוחנית

כיצד מבין ריה"ל מלאות פנימית זו, הנובעת מהכרת ההצטוות המוחלטת? הוא אינו ממליץ על כפיפות מתוך פחד וכפייה, אלא בציות שמתוך הבנת ערך המצוות שאלוהים ציווהו. בכך ניכר הבדל יסודי בינו לרס"ג, שהעמיד את טעם המצוות השמעיות על מחוות הציות. לדעת ריה"ל, הציות למצוות הללו, שהן כפי שנאמר לעיל בגדר "תרופות", משפיעות על האדם ומעשירות אותו. הן נותנות לו את הרגשת התואם הפנימי, וההיענות הרגשית לנוכחות האלוהית. כל האישיות מופעלת בדרך זו על-ידי קיום המצווה. נוצרת הרמוניה בין כוחות הגוף והנפש מתוך התכוונות לאל. ושוב נזקק ריה"ל למשל גופני: כשם שסיפוק צורכי הגוף משקם את כוחותיו הגופניים, כך המצוות לנפש. העבודה לאל היא מוזן הנפש:

והסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף, מתפלל לנפשו וניזון לגופו, ומתמדת עליו ברכת התפילה עד עת תפילה אחרת, כהתמדת כוח סעודת היום עד שיסעד בלילה. וכל אשר תרחק עת התפילה מהנפש, היא הולכת וקודרת במה שפוגע אותה מעסקי העולם.

ריה"ל מתאר אפוא את המדרגה שבה חונה המאמין את "העניין האלוהי" כמדרגה שלמעלה משלמות אנושית. האדם חונה בקרבת האל משהו מן האלוהי: אין זו קבלה סבילה של השראה, אלא פעילות נפשית מטהרת, מזככת, מחדשת. במושגים של זמננו היינו אומרים שעל-ידי עבודת אלוהים במצוותיו, נפש המאמין לא רק מתעלה, אלא מממשת את עצמה.

על יסוד זה יכול ריה"ל להסביר לאחר מכן בפירוט את מצוות התפילה והעבודה, לעמוד על מקורן בנבואה, ולשלול את גישתם של הקראים, הניגשים לפירוש המקרא על דרך הרציונליזם האינדיבידואלי.

ההתמלאות באור האלוהי היא מתוך פעילות עליונה של הנפש ולא מתוך סבילות. היא מתוך חיובו של עולם וחיוב חברת האדם ולא מתוך פרישה. דרכו של המאמין היא מחזור קבוע שבו הוא עובר את מצבי השפל ואת מצבי העלייה חליפות: שלוש התפילות ביום, השבת בשבוע, המועדים, יום הכיפורים. לוח השנה הוא מחזור חיים שלם,

שהעובר חוזר ועובר בו, וסב על ציר הזיקה לאלוהיו כשם שגלגלי השמים סובבים ומחקים בתנועתם ההרמונית את הנצח.

סיכום עמדת ריה"ל כלפי הפילוסופיה

ראוי לסכם את משנת ריה"ל כדרך שהוא סיים אותה במאמר החמישי של ספרו: התייצבות חזיתית מול הטיעון הפילוסופי המפורט שממנו התחמק, כביכול, במשך הדיון כולו. אחרי שלימד למלך כל מה שעליו לדעת ממקור התורה, הגיע הזמן להראות לו שהטיעון הפילוסופי בנושאי הדת רחוק מאוד מלשכנע אפילו מנקודת הראות השכלית.

אמנם לכאורה, כבר אין בכך צורך, אולם ריה"ל מבין שאדם שהתמודד בדיעבד עם הפילוסופיה לא יהיה בטוח לגמרי באמונתו ויישאר בו שמץ ספקנות אם לא יקבל תשובה מספקת בנוגע לספקות שהתעוררו בו.

העדפת הוויכוח נגד האריסטוטליות

בהתאם למבנה הדיאלוגי של הספר, נפנה החבר להתמודד עם הפילוסופיה התמודדות חזיתית על-פי בקשת המלך. אבל גם בנקודה זו מבליט ריה"ל את המהלך הדיאלוגי על-ידי עימות בין משאלתו של התלמיד, המלך, ובין תשובת המורה. המלך, שכבר נעשה מודע להתנגדות החבר לפילוסופיה בתחום הדת, נזהר וביקש הרצאה שתסייע לו, על דעת חכמי הכלאם שבאו לאמת את הדת בכלים פילוסופיים, כמו שנהג רס"ג. הנחתו היתה שבקשה זו תהיה לגיטימית בעיני החבר, אבל להפתעתו מתברר לו שוב שטעה בשיקול דעתו. להפך. דעת החבר היתה שאם רצונו לברר עד הסוף את היחס בין השכל להתגלות, מוטב שיתמודד עם השכל במיטבו ובעקביותו ולא עם שיטה שהתפשרה מראש עם דברי ההתגלות ועל כן הפילוסופים מזלזלים בה. יתר על כן, להפתעתו לומד המלך שגם החבר, המסכים שהכלאם המועתזילי "כשר" למהדרין מבחינה דתית, מזלזל בו. לפיכך, במקום להרצות את דעת חכמי הכלאם, חוזר החבר לנאום הפילוסוף ובא להפריכו בכלים פילוסופיים. אבל לא נמצא את שיקול דעתו של ריה"ל בעניין זה אם לא ניתן

דעתנו על עוד טעם שבגללו רצה לערער את ערכו המדעי של הכלאם: חכמי הקראים התבססו על הכלאם עוד לפני שעשה זאת רס"ג, שבא להתפלמס איתם בנשק שלהם. עליו הם ביססו את גישתם השכלתנית בפירוש המקרא בניגוד לדרך הרבנית, וזו הסיבה שבגללה הם נשארו נאמנים לכלאם גם כאשר יצא מן האופנה, הן בין חכמי האיסלאם והן בין חכמי ישראל.

אגב, מעניינת העובדה שאפילו רס"ג לא הלך עם חכמי הכלאם בכמה סוגיות והעדיף עליהם דעות אריסטוטליות (תורת החומר והצורה במקום תורת האטומים, שהכלאם החזיק בה), וייתכן שדבר זה נבע מן העימות עם הקראים. אך מכל מקום, מבחינת ריה"ל הערעור על הכלאם מנקודת הראות הפילוסופית הוא סתימת הגולל על הביקורת הרציונליסטית של הקראים נגד התורה שבעל-פה.

יסוד הוויכוח עם הפילוסופיה

כבר הזכרנו לעיל את היסוד המשותף לריה"ל ולפילוסופים האריסטוטליים: ההכרה שכל ידיעותינו מבוססות על ניסיון חושני או על היסק מתוך דברים שנלמדו מהניסיון החושני. משפטו הקלסי של אריסטו בסוגיה זו היה ש"אין בשכל אלא מה שהיה קודם בחושים". לכן דברים שהכרנו בניסיון מְבוּקֵר היטב יעמדו מול תאוריות שהגענו אליהן בדרכי היקש. כל אימת שהניסיון מפרך תאוריה לוגית שהסקנו על יסוד ידיעות חושניות אחרות, עלינו לחזור ולבחון את התאוריה, ולפתח תאוריה אחרת שתסביר את כל הידוע לנו בלי יוצא מן הכלל. על בסיס הודאה אריסטוטלית זו בנה ריה"ל את קביעתו שהניסיון הנבואי מבטל כל מה שמתנגד לו בתאוריה המטפיזית. לניסיון נבואי יש תוקף של חוש (כזכור, הוא מבוסס על חושים פנימיים, להבדיל מן החושים החיצוניים), בעוד למטפיזיקה יש תוקף שכלי בלבד. אבל כדי להעמיד את הטענה הזאת באופן מבוסס היטב נדרש עימות ענייני עם המטפיזיקה האריסטוטלית, שהפילוסופים התייחסו אליה לא רק כאמת ודאית, אלא גם כאמת שאותה אי-אפשר להשיג בדרך חושנית, אלא רק בשכל בהיר ומפותח. ועל כן הם התייחסו אל תורות נבואיות מן הסוג של ריה"ל כאל הזיות ודמיונות, ואת הטענה על החושים הפנימיים דחו כתאוריה חסרת כל בסיס מציאותי.

תשובת ריה"ל על הטענה האחרונה ידועה לנו: הפילוסופים אכן לא ניחנו בחושים פנימיים, מפני שאינם מישראל, לכן ניסיונם, המבוסס על חושים חיצוניים בלבד, אינו מאשר את קיומם. אבל הרי זו אותה טענה שעיוור מלידה יטען כלפי אנשים פיקחים המדברים על צבעים וצורות. כמובן, הפיקחים לא יוכלו לשתפו בניסיונם. אבל הם יוכלו בכל זאת לשכנע אותו שיש להם ניסיון מיוחד על-ידי התנהגותם המבוססת על המידע שלהם, וגם לתת לו מושג כלשהו של ניסיונם על-ידי ההקבלה שיש בין חוש הראייה לחושים אחרים, כמו שמיעה, שגם היא קליטה חושית ממרחק. לגבי הניסיון הנבואי, כוונת ריה"ל היא להקבלה בין החושים הפנימיים ובין הדמיון. הנביאים משתמשים בציורי דמיון כדי להמחיש לשומעיהם את ניסיונם, כמו למשל ציורי מראות המרכבה של יחזקאל. ההבדל בין דמיון רגיל ובין ניסיונם של הנביאים הוא שניסיון הנביאים אינו משתמש בזיכרון של רשמים חושניים רגילים, אלא קולט נוכחות עצמים רוחניים שמעבר לו כשם שחוש תופש דברים חיצוניים.

מהי מידת האמינות של השכל?

בדיון הפילוסופי המסכם העמיק ריה"ל אפוא את טענתו הכללית שיש לנביא ניסיון מטפיזי, ועל יסוד זה העמיק גם את טענתו הבאה שהעיון המטפיזי של הפילוסופים, הנשען בעקיפין על ניסיון פיזי, אינו ראוי לאמון כל עיקר, ולא רק מפני שמסקנותיו אינן מתאימות לדברי הנביאים, אלא מפני שאין בהן ממש לגופן. טענת הפילוסופים היא שהמטפיזיקה היא סוג של מדע: מערכת מושגית המחזיקה בתוכה מציאות שבתור שכזאת היא על-חושית, אבל באמת אין בה אלא הפשטה מושגית של הפשטה מושגית בלי לנגוע בממשות שהמושג מתייחס אליה, כי ממשות כזאת נתפשת רק בחושים.

באופן זה קבע ריה"ל קביעה עקרונית הנוגעת לתורת ההכרה. קביעה מושגית ושיקולים לוגיים הנובעים ממנה תופשים מציאות ממשית רק כאשר הם מתייחסים ישירות למושאים חושניים. כל הקביעות המתייחסות למציאות על-חושית הנעשות על-ידי הפשטה מסדר שני, הפשטה מהפשטה, מתרחקות מן הממשות בלי להגיע

לממשות אחרת. הן לא רק מסופקות, אלא ריקות, כי השכל המפשיט אינו אלא משקף בהן את עצמו. ובאמת העיון המטפיזי מוכיח שממשות המלאכים וממשות האל מעליהם היא ממשות של שכלים מסוג נעלה משכלנו ותו לא. נמצא שהמאמץ המרהיב של הפילוסופיה לתפוש אמת מטפיזית הוא מרשים, מרתק ומפליא, אבל בלתי רלוונטי לשום מציאות.

מהו תחום התקפות של הפילוסופיה?

טיעון זה הוא פילוסופי, ואין בו פסילה כוללת של הפילוסופיה. להפך: יש בו הערכה יתרה כלפי הפילוסופיה, וריה"ל הודה שלמד ממנה הרבה אמיתות שאין למוצאן בתורה ושאין התורה מתנגדת ללימודן, כי אם אדרבא. היא מעודדת אותו. מטרת הדיון היא הגבלה והגדרה מדויקת של מה שניתן להשיג בכלים המושגיים של הפילוסופיה: האמת המדעית המתארת מושגית את המציאות הארצית, ומה שלא ניתן להשיג בכלים אלה אך ניתן להשיגו בכלי הנבואה.

בדיקה חוזרת של נאום הפילוסוף

מנקודה זו ואילך חוזר החבר אל נאום הפילוסוף, מפרק אותו לחלקיו ובוחר כל חלק כדי להראות שמה שנראה למלך תחילה כעקבי ומשכנע, נראה לאחר בדיקה ביקורתית חמורה כאוסף של השערות שאפשר להעמיד במקומן אחרות, ואף לאחת מהן אין ודאות של ניסיון.

חוכמת המבנה הספרותי של ריה"ל מתגלה גם בשלב זה של הדיון. החבר מציע את התורות הפילוסופיות בדיוקן, אבל הפעם בכוונה אירונית לבחון את תלמידו: האם יעמוד לו שכלו הביקורתי אחרי שלמד מפיו תורה לגלות בעצמו את נקודות התורפה המבצבצות בהן?

בשלב הראשון עמד המלך במבחן, אך בשלב השני נפל בטעות. האופיינית לבן הדור: האמון הבלתי ביקורתי בחוכמת הפילוסופים. והחבר נאלץ לשוב ולהצביע על נקודות התורפה בעצמו.

מקור טיעוניו של ריה"ל נגד הפילוסופים

אין צורך להאריך בפרטי הדיון הביקורתי. בשלב זה הסתמך ריה"ל על מקור מוסלמי ידוע שנזכר לעיל והוא ספר "הפלת הפילוסופיה" של אל-גזאלי. בכללותו, הוא מראה שתורת החומר הקדמון ותורת היסודות של אריסטו היא היפותטית בלבד, שהתיאור שמציעים הפילוסופים לעניין התהוות הנמצאים בעולמנו לוקה בדר-משמעויות רבות ושהוא אינו מדויק (השימוש במושג "טבע", למשל), ושהקביעה התורנית שהבריאה כנתינתה היא פרי הרצון האלוהי פשוטה יותר וסבירה יותר מכל תאוריה פילוסופית. כיוצא בכך הוא מראה כי דברי הפילוסופים על הישארות השכל כתחליף לתורה הדתית על הישארות הנפש אינם אלא התחמקות אלגנטית מהנושא, שכן אם כוונתם לכך שאחרי המוות נשארת כל האמת שאדם למד בחייו אמיתית כמות שהיתה, אין בכך הישארות משהו מן האישיות האינדיבידואלית. ולבסוף הוא מראה לתלמידו שבכל הנושאים הנוגעים לתחום המטפיזי, אין הסכמה בין הפילוסופים לדעה אחת (בניגוד לנושאי המדע הארצי). כל אחד מהם מוכיח את השערותו במופתים שלכאורה הם משכנעים לגמרי, אבל המחלוקת מעידה שהם סובייקטיביים וניתנים להפרכה בלי מאמץ מיוחד.

אבל ראוי להדגיש כי גם לגבי התחום המטפיזי לא פסל ריה"ל לגמרי את ערך העיון הפילוסופי. ראשית, הוא מספק צורך אנושי שראוי לספקו. שנית הוא מועיל לביקורת הדת ולוויכוח הבין-דתי, ולבסוף, אם נזקקים לו על יסוד הדרכה תורנית, הוא יכול להיות פורה בהכנת דברי התורה.

סיום ספר "הכוזרי"

אבל ראוי להדגיש בסיום עיונו במשנת ריה"ל שחשיבות העיון הפילוסופי היא לגביו עניין משני, מכשיר בלבד. הוא מתנגד לגישה הפילוסופית המציגה את השגת האמת על המציאות כולה כייעוד האדם וכשלמותו. בעיניו של ריה"ל זוהי עבודה זרה שכלית. ייעוד האדם מושג על-ידי עבודת אלוהים, ואת ספרו מסיים ריה"ל בהודעת החבר שכתוצאה מן השיח שלו עם המלך, החליט הוא עצמו לעלות לארץ ישראל כדי לקיים בה מצוות התלויות בארץ ישראל, שהיו

בעיני ריה"ל מן החשובות ביותר, ובלעדיהן אי-אפשר להגיע אל המעלה הנכספת של הנבואה. זהו סיום מרתק גם מבחינת סגירת המעגל של הדיאלוג: בתוך כדי הצלחתו של החבר לשכנע את המלך לקבל עליו את הדת היהודית, שיכנע אותו המלך, שמילא בנאמנות את מצוות המלאך, להסיק את המסקנה המעשית שהתחייבה מן התורה, המצווה אותו לעלות לרמה גבוהה יותר בעבודת האל.

סיכום

בסיום הפרק על ר' שלמה בן גבירול נאמר שתוכני המסורת היהודית בייחודה ההיסטורי לא באו לידי ביטוי במשנתו העיונית, אלא ביצירתו הפיוטית בלבד, מפני שתכנים אלה לא עוררו בעיה שצריך היה להתמודד עימה בכלים עיוניים.

דור אחד בלבד אחריו, במשנתו של ר' אברהם בר-חייא, עלו סוגיות אלו למרכז העיון. תוכני המסורת נעשו בעייתיים וכבדים, אבל לא כדרך שהיו בשביל ר' סעדיה גאון. במרכז לא עמדה שאלת היחס בין השכל לתורה, אלא שאלת קיומו ההיסטורי של עם ישראל בין העמים. במשנתו של ריה"ל הגיעה ההתמודדות הזאת לשיאה. אבל עימה יחד נפתחה מחדש, בגלל הוויכוח הבין-דתי שהוסט אל המרכז, גם הבעיה הראשונה שהעסיקה את רס"ג, באופן שונה, שעשתה את פתרונו לבלתי מספק. מול התורה, המבוססת על התגלות, התייצבה הפילוסופיה האריסטוטלית, שהציעה חלופה שלמה לאמת הדתית.

האתגר החדש עירער אפוא את תוקפו של הפתרון שהתייחס אל המחקר השכלי כאל מכשיר לחיזוק הוודאות הדתית. קודם-כול נדרשה ההכרעה בין האמת של ההתגלות לאמת הפילוסופית.

ר' יהודה הלוי הציב אפוא את שתי הדרכים הללו זו מול זו וחידד את העימות ביניהן. רק אחרי שהכריע בעד ההתגלות על יסודה בלבד, יכול היה לקבל גם מן הפילוסופיה את האמת שמצא בה ולהשתמש בה כדי לאשש את אחיזתו בהתגלות. אבל זו היתה רק ראשית ההתמודדות עם אתגרה של הפילוסופיה האריסטוטלית, שנעשתה לזרם הפילוסופי המרכזי במרחב התרבות האירופית. כמו בעולם המוסלמי ובעולם הנוצרי, גם בעולם היהודי נמצאו פילוסופים שראו בזרם זה את הדרך להכרת האמת הכוללת, שהיתה חשובה להם

לגופה, ועל-ידי כך עלה מחדש אתגר הייצוב וההתאמה בין האמת המושגת בשכל לאמת ההתגלות. הדמות המרכזית בהתמודדות זו היתה הרמב"ם, גדול הפילוסופים היהודים בימי הביניים. בהמשך הספר נדון אפוא במשנתו ובמשנת תלמידיו ומבקריו הגדולים.

הוויכוח סביב הרמב"ם

הרמב"ם שאף לחולל היערכות מבנית ורעיונית חדשה של הדת היהודית כדי להבטיח את אחדותה ואת טהרתה כמונותאיזם צרוף. אמנם, שאיפה מסוג זה תובעת המשכיות מבחינת היחס למקורות ולמסורת המחשבה, ההלכה והפירוש, אבל היא מכילה בהכרח יסודות מהפכניים. היו לכך שתי תוצאות מיידיות: א. כינון אסכולה מגובשת של תלמידים נאמנים שהמשיכו את הדרך, הן בהפצת הרעיונות בעילית המנהיגה את העם, והן בפיתוח הרעיונות והתאמתם לצורכי הפצתם. בהקשר זה גם אפשר לקבוע כי אף שעוד בחיי הרמב"ם קמו לו מתנגדים ומבקרים בתחום ההלכה, הוא הצליח לגבש סביב מפעלו ההלכתי הסכמה נרחבת, ואף יריביו הגדולים בתחום העיון הכירו בסמכותו החד-פעמית כאיש הלכה. ב. פולמוס חריף שהתלקח סביב שיטתו הפילוסופית ואף סביב תורת העיקרים שלו. פולמוס זה, שהתפרץ בספרד, וממנה התפשט גם לאשכנז ולאיטליה אחרי פטירת הרמב"ם, נמשך דורות. הוא התלקח ושקע חליפות, ולא פעם אחת בלבד הביא אל סף פילוג העם.

מנקודת הראות של תולדות המחשבה היהודית לזרמיה היתה תוצאתו הבלתי נמנעת של הפולמוס הזה אנטגוניזם חריף בין אסכולת הרמב"ם ותלמידיו ובין אסכולות המחשבה הדתית שהתייצבו מולה מן העבר הנגדי של קו החזית. הגיונו של פולמוס מביא קיטוב עמדות ושאיפה להגדיר את ההבדל בכל התחומים, הן בתוכני האמונה הדתית וצורת הגדרתם, הן בדיסציפלינה העיונית והן בדרכי פרשנות המקורות, כדי להביא אסמכתות לדעות החלוקות. אין לתמוה אפוא שצורת החשיבה שהמשיכה להציג את עצמה כפילוסופיה יוחדה לרמב"ם ולתלמידיו – מפרשיו וממשיכי דרכו – ואילו החולקים עליהם שוב לא הגדירו את עצמם כפילוסופים החותרים לחדש ולסטות מן המקובל, אלא "מקובלים", נאמני המסורת העתיקה, או

חסידים שאין להם חלק בנסתרות, לא מן הזן הפילוסופי ולא מן הזן הקבלי.

יש יסוד מוצק לטענה שהבחנה זו בין הזרמים השונים היא דוגמטית ואפילו שרירותית. הגדרה עניינית רחבה של המושג פילוסופיה היתה מאפשרת לכלול את יצירות "הקבלה העיונית" (להבדיל מ"הקבלה המעשית") בתוך הפילוסופיה היהודית וכאחד מזרמיה, וגם כמה מיצירות המוסר של החסידות יכלו למצוא את מקומן כגרסאות עממיות של הגות פילוסופית או קבלית. בהקשר זה יש לעזור את תשומת לב המעיין: ראשית, שהקבלה העיונית המשיכה ישירות את המסורת הנאופלטונית של ימי הביניים בכלל ושל היהדות בפרט עם שהמירה את הספקולציה הלוגית בפרשנות מדרשית. שנית, שאף שהמקובלים התייצבו נגד תלמידי הרמב"ם בדרך כלל, היו בהם רבים, ודווקא מן החשובים ביותר, שהציגו את עצמם כתלמידי הרמב"ם שהושפעו מן הקבלה העיונית, ובשלב מסוים יצרו כמה יצירות עיוניות שחתרו לסינתזה. הניסיונות הבולטים מסוג זה נעשו בשלהי ימי הביניים בספרד של ערב הגירוש ובאיטליה שלאחריו.

אולם למרות כל אלה, נראה לי כי בספר שלא נועד לתאר את תולדות מחשבת ישראל בימי הביניים, אלא להציג את "הפילוסופים הגדולים שלנו", אלה שתרמו ליצירתה של קלאסיקה פילוסופית יהודית שנתקבלה בעם בתור שכזאת, יש לקבל את הסיווג שנעשה, הן על-ידי ההוגים הנידונים עצמם והן על-ידי תלמידיהם וממשיכיהם ביצירה ובמחקר.

התפשטות השפעת "מורה נבוכים"

הרמב"ם כתב את "מורה נבוכים" בשלטון המוסלמי במצרים בלשון הערבית, אולם כל יצירתו היתה פרי המסורת, המחשבה וההלכה שנוצרה בימי "תור הזהב" של יהדות ספרד בשלטון האיסלאם. אכן, זו היתה תקופה רבת תהפוכות, שהרמב"ם ביקש להתמודד איתן, והן השפיעו על גורל יצירתו. בתוך התקופה שבה נוצרה, עברו רוב מרכזי התרבות היהודית בספרד לשלטון נוצרי. היו לכך תוצאות מדיניות ותרבותיות מרחיקות לכת, והן השפיעו על מידת הנכונות לקבל או לדחות את מהפכתו של הרמב"ם: עוצמת המחלוקת סביבה נבעה

במידה רבה מן התמורה הזאת, אבל נשארה העובדה הבסיסית שרק בספרד היה חוג רחב של עילית תרבותית משכילה שהתעניינה ביצירתו הפילוסופית. עוד בימי חייו תירגם ר' שמואל אבן-תיבון את "מורה נבוכים" לעברית, ועשה גדולות להפצת תורתו גם בחיבוריו העצמאיים.

התפשטותה המהירה של השפעת "מורה נבוכים" בתרגומו העברי בספרד הנוצרית ובפרובנס החמירה את תודעת הסכנה האורבת לממסד הרבני המבוסס על העמדות המסורתיות המקובלות מפני "סודות המורה", והיא מסבירה גם את העובדה שתלמידי הרמב"ם התמקדו במשך המאה השלוש-עשרה בהפצת רעיונותיו, בפירושם ובמגננה הפולמוסית על כשרותם, ולא נתנו דעתם על יצירה פילוסופית מקורית. אמנם, היו בהם הוגים מקוריים, ואפשר למצוא בפירושיהם גיוונים מעמיקים ומעניינים, אבל איש מהם לא העמיד שיטה פילוסופית משלו. יש בהם אפוא עניין רב לחוקרים, אך אין הצדקה לכלול את תרומתם בספר שנועד להציג את הפילוסופים הגדולים שלנו. רק לקראת סוף המאה השלוש-עשרה וראשית המאה הארבע-עשרה נוצרה תשתית שהצמיחה שיטות חדשות. גרמו לכך ההצטברות של תוצאות העימותים הפרשניים מזה והתמורות שחלו בפילוסופיה הכללית, הערבית והנוצרית מזה.

נציע אפוא תחילה סקירה תמציתית על מהות הוויכוח העיוני סביב "מורה נבוכים" ועל מהות התמורות שחלו בפילוסופיה הכללית.

מהות הוויכוח העיוני סביב משנת הרמב"ם

להבנת אופיו המורכב של הוויכוח יש לציין קודם-כול שהיחס אל הרמב"ם עצמו, אפילו בין מבקרים חריפים של הפילוסופיה שלו, היה אמביוולנטי. התקבלותו כסמכות הלכתית בעלת שיעור קומה חד-פעמי בלמה את ההתבטאות נגד משנתו הפילוסופית, ואף היו מתנגדים שלימדו עליו זכות. הדוגמה הבולטת ביותר היא תגובת ר' משה בן נחמן (הרמב"ן), שנחשב בספרד ובאשכנז לגדול מורי ההלכה בדור שאחרי הרמב"ם. לדעתו מילא הרמב"ם צורך גדול שהתעורר אצל משכילי ספרד המוסלמית בזמנו: השתקעותם בתרבות הכללית של סביבתם עוררה בהם מבוכת דת, והרמב"ם הסתכן כווי

להשיב על ספקותיהם בטעמים שייראו להם. את האיום שיש בדעות הפילוסופיות שהחדיר "מורה נבוכים" לספרד הנוצרית ולפרובנס הוא תלה בתלמידים לא ראויים שלא שימשו את רבם, הציצו ונפגעו. דברים אלה כתב הרמב"ן אל חכמי אשכנז, שלא הבינו את רקע מפעלו של הרמב"ם, ונטו לתגובה חמורה מן הראוי. ברור שלדעת הרמב"ן גם יהודי ספרד הנוצרית בזמנו לא נזקקו ל"מורה נבוכים" שיעזור את מבוכתם, אולם הוא חרד מפני ערעור סמכותו ההלכתית של הרמב"ם, והדגיש כי גם בספרו הפילוסופי היתה כוונתו להגן על סמכות התורה מפני המערערים עליה. אולם אפשר לומר כי מבחינתו של הרמב"ן עצמו, כחכם ספרדי גדול, שהמורשת המדעית והמורשת הפילוסופית לא היו זרות לו, ולגבי כמה מן החכמים הבולטים ביותר שהשתתפו בוויכוח בדור הראשון שאחרי הרמב"ם, כגון ר' יוסף ב"ר טודרוס הלוי ור' יהודה אלפכר, ביטאה האמביוולנטיות גם הערכה רבה להישגו הפילוסופי של הרמב"ם. אף שנטו לכיוון הקבלה העיונית, הם הושפעו ממנו, והדבר בא לידי ביטוי בתוכנם וכצורתם של הטיעונים שהעלו נגד דעותיו.

הנקודות העיקריות של הביקורת על דעות הרמב"ם

נציין תחילה שתי טענות שבהן החל הוויכוח עוד בסוף ימיו של הרמב"ם:

א. על רקע הפיזיקה האריסטוטלית שביסוד שיטתו, לא מתקבל על הדעת שהוא האמין בתחיית המתים. העובדה שכלל אמונה זו בין עיקרי האמונה אינה אלא ציות לגורמה הלכתית, והיא מן השפה ולחוץ. טענה זו מבוססת על כך שההחזקה בפיזיקה ובפסיכולוגיה האריסטוטלית מוציאה את האמונה הזאת מגדר האפשר. יתר על-כן, הרמב"ם אינו מזכיר אמונה זו, לא ב"הלכות יסודי התורה" ולא ב"מורה נבוכים", ואף בפירוש ל"פרק חלק" דבריו בעניין זה קצרים וסתומים. כנגד טענה זו נאלץ הרמב"ם להשיב באיגרת מיוחדת, הנקראת בשם "מאמר על תחיית המתים". הוא חזר וביסס בה את עניין תחיית המתים כ"נס" שאפשר לקיימו על יסוד רעיון הבריאה יש מאין: כלומר, ביכולתו של האל לברוא שנית את בני האדם שנפטרו. אולם לגבי בקיאים בפיזיקה האריסטוטלית, שהרמב"ם קיבל אותה

כאמיתית, נראו דברים אלה – אולי בצדק – מתמיהים, והם חזקו את החשד שאין זו אלא העמדת פנים חסודה למען הציות להלכה.

ב. טענה שנייה, שנטענה עוד בחיי הרמב"ם, מכוונת נגד הקביעה ההלכתית התקיפה שלו, שכל המאמין בגשמות האל, אפילו על סמך הבנה פשטנית של המקראות, הריהו בגדר כופר בעיקר. יש להזכיר כאן בייחוד את דעתו של ר' אברהם בן דוד (הראב"ד), חכם פרוכנסלי רב-השפעה ובעל סמכות הלכתית רבה, שכתב עוד בחייו של הרמב"ם השגות מפורטות על הלכות "משנה תורה", וזכה שהשגותיו נדפסו בשולי הגיליון בכל ההוצאות הנדפסות של "משנה תורה". באחת מן ההשגות הללו קבע הראב"ד שפסיקת הרמב"ם, המוציאה מכלל ישראל יהודים תמימים המאמינים בגשמות האל בגלל פשט כתובי התורה ואגדות חז"ל, מנוגדת להלכה. אמנם, הראב"ד חשב כמו הרמב"ם שהאל אינו גשמי, אבל הוא מעיד שרבים מבין שלומי אמוני ישראל, ואפילו רבנים, מאמינים בגשמות האל והם יהודים טובים שומרי תורה ומצוות ומסורים לעבודת השם.

קביעה זו קולעת אל לב המהפכה הרעיונית המטהרת שרצה הרמב"ם לחולל בתודעה הדתית של בני דורו, שנגדה את הלך הרוח של רוב המנהיגות הרבנית, בייחוד באשכנז. להבנת כוונת הראב"ד חשוב לשים לב שהוא עצמו לא נמנה עם הפשטנים המאמינים בגשמיות האל, אלא הוא בא להגן על זכותם של יהודים תמימים לצייר את אלוהים ולהאמין בו כיכולתם כדי לעובדו בלב שלם ולקיים את מצוותיו, והנקודה העיקרית השנויה במחלוקת מוגדרת על-ידי הדגשה זו: מהי עבודת השם האמיתית, מהו לימוד תורה אמיתי? על-פי מה יש להעריך יהודים טובים?

הרמב"ם דרש שגם מאמינים פשוטים, שאינם מסוגלים לצייר בשכלם אלוהות מופשטת, יידעו שציורם ילדותי, המוני ומוטעה, כדי להיישיר אותם לקראת אמונה פילוסופית שהיא לדעתו האמונה האמיתית. דרישתו זו נבעה מעצם הדבר שזיהה את האידאל האינטלקטואלי של הפילוסופיה עם האידאל הדתי של עבודת השם. את כל המצוות יש לקיים לשם מטרה זו ובייחוד את מצוות תלמוד תורה, כי עיקר תלמוד תורה לפי הרמב"ם הוא לימוד הפילוסופיה ולא

ההלכה, שאינה אלא אמצעי למטרה. בדבריו הקצרים חלק הראב"ד על תפישה זו מיסודה. לדעתו עבודת השם היא קיום המצוות לשמן, ותלמוד תורה הוא לימוד ההלכה לשמה, וזו הסיבה שבגללה לא נראתה לו השאלה, אם יש לו לאדם מישראל ציור שכלי נכון של האל, גורלית ומכרעת כל-כך. העיקר הוא שהוא מאמין בתורה כנתינתה, מקיים את מצוותיה ועוסק בלימודה בלב שלם.

על שתי הטענות הללו נוספו השגות נגד דעות פילוסופיות שעירערו לדעת המתנגדים אמונות יסוד שגם הרמב"ם הודה בכשרותן ובהכרחיותן, אבל מלכד אותן על-ידי פרשנות שיש בה משום סתירה. דוגמה בולטת היא הסוגיה של הנסים. מצד אחד, הרמב"ם בא להראות שייחכנו נסים, אבל מצד אחר, הוא בורר לו מתוך סיפורי התורה נסים שהוא מקיים כאמיתיים, ועל כל היתר – והם הרוב – הוא טוען שאינם אלא חלומות נבואיים נעלים או השאָלות פיוטיות. בעיני מאמינים תמימים זוהי גישה מביכה המעוררת אי-אמון: אם עקרונית ייתכנו נסים, יש לקבל את כל סיפורי הנסים שבתורה כפשוטם. אם הם לא ייתכנו, אין לקבל אף לא סיפור אחד כאמיתי לפי פשוטו. לפיכך, המסקנה היא שאין הרמב"ם מאמין בנסים בכלל, וכיוון שתלה גם את מתן תורה בנס – הרי החשד הנובע מכאן הוא כפירה פילוסופית מסוכנת ביותר.

כיוצא בכך דברי הרמב"ם על חידוש העולם יש מאין: הם נתקפו משתי בחינות: ראשית – יש בהם סתירות ועמימות, ועולה חשד שהצהרתו הגלויה מכסה על כפירה או על אמונה רופפת ומלאה ספקות. שנית, הם סתרו דעות מיסטיות על עניין הבריאה, שנשענו על תורת האצילות הנאופלטונית, שרבים מחכמי ישראל החזיקו בהן.

סוגיה בפני עצמה היתה הביקורת על יחסו של הרמב"ם אל תלמידי חכמים שלא עסקו בפילוסופיה. ראשית, טענו נגדו שאם הנבואה היא פסגת ההתפלספות – מהו ההבדל בין משה לאריסטו? שנית, טענו שיחסו אל רוב תלמידי החכמים, שכל עיסוקם הוא בהלכה, הוא מבוזה ומתנשא. בהקשר זה הרבו לצטט את דבריו במשל "ההולכים אל בית המלך" בסיום "מורה נבוכים", וטענו שלפי המשל

הזה יוצא שאריסטו נמצא בהיכל עם המלך, ואילו תלמידי חכמים שלא למדו פילוסופיה אינם נמצאים אפילו בחצר.

טעמי המצוות של הרמב"ם נתקפו בטענה שזהו פתח לתרץ עבירות. על-פי מאמר חז"ל ידוע, לא פירשו חכמים את טעמי המצוות מפני שלמדו ממה שאירע לשלמה המלך: התורה אסרה על מלך ישראל להרבות לו נשים ולהרבות לו סוסים, ופירשה את טעמיה, ושלמה עבר על שני האיסורים הללו מפני שחשב שהוא יהיה חסין בפני התוצאות שהזהירה התורה מפניהן, ולכן לגביו אין טעם לאיסור. הרמב"ם התמודד עם הטענה הזאת ב"מורה נבוכים" ולא התחשב בה, ואילו מתנגדיו ראו בפועל משכילים יהודים שבאו במגע עם העילית הלא יהודית המשכילה והקלו ראש במצוות מתוך שיקול דעת דומה לזה של שלמה בשעתו.

מידה רבה של אקטואליות במאבק שהתלקח בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיהם היתה לביקורת על שיטת פרשנות הכתובים של הרמב"ם, ובייחוד על הפרשנות האלגורית מרחיקת הלכת לסיפורי התורה, כגון שהיחס בין אברהם לשרה הוא כמו היחס בין הצורה לחומר בפזיקה של אריסטו. אמנם, הרמב"ם לא הפליג במדרשים כאלה, אלא פיתח את המתודולוגיה שלהם, אבל תלמידיו הרדיקלים בספרד נאחזו במתודולוגיה זו והפליאו להוציא את כל סיפורי התורה מידי פשוטם כדי לגלות בהם סודות "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". תופעה זו נראתה למבקריהם השמרניים חמורה ביותר משתי סיבות. ראשית, הם יכלו להביא אל המסקנה שסיפורי התורה אינם אמת היסטורית וחמור מכן, שסיפורים כאלה כשלעצמם טפלים הם וחסרי משמעות וספרי קודש לא צריכים להביאם. דעת תלמידי הרמב"ם היתה שיש הצדקה לסיפורים כאלה רק אם הם מלמדים משהו נכבד במישור האמת של "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". בסופו של דבר התוצאה תהיה זלוזל בתורה כמקור לאמת, מפני שהבנת המשמעות האלגורית של הסיפורים מחייבת היכרות קודמת עם האמת הפילוסופית הנלמדת בכתבי אריסטו ולא בתורה.

מכאן הטעם השני, החמור ביותר: הפרשנות האלגורית מעניקה למחקר השכלי העצמאי של האדם מעמד עדיף על ההוראה התורנית, והתוצאה הבלתי נמנעת תהיה הרשות שייקח המשכיל לעצמו להורות

את האמת ככל הנראה בעיני שכלו בלי להתחשב בתורה מכל וכול. ראוי להדגיש בהקשר זה שהמקובלים שנעשו לראשי המדברים נגד הדעות של תלמידי הרמב"ם פירשו את התורה בכל דרכי הפרד"ס (פשט, רמז, דרש, סוד) והפליגו בהוצאת דברי התורה מידי פשוטם בתעוזה שלא נפלה מתעוזת הפרשנות הפילוסופית. אבל הם נבדלו מן הפילוסופים בשתי קביעות יסוד:

- א. הפשט נשאר לעולם הרובד הבסיסי המחייב, וכל הפירושים האחרים מוסיפים עליו ומעמיקים בו, אבל אינם עוקרים אותו.
- ב. הפרשנות המפליגה איננה מתבססת על שכל האדם כי אם על "קבלה", כלומר על מסורת סמכותית שיסודה בהתגלות נבואית. בזמן התעצמותו של הוויכוח במשך המאה השלוש-עשרה עלו הטענות האחרונות אל מרכז סדר היום הפולמוסי, והוכרו חרם כברצלונה בשנת 1303 נגד לימוד "מורה נבוכים" לפני מלאת לאדם שלושים שנה, ורק לאחר לימוד יסודי בדברי התורה כפשוטה. בהכרזת החרם הודגשו טענות אלה בהבלטה רבה.

לסיכום פרק זה נביא מדברי אחד המשתתפים הבולטים בסיבוב הראשון של הוויכוח במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה: ר' יצחק אלפכר. במרכז המתקפה שלו עמדה דרישת הרמב"ם לפרש את התורה בהתאם למסקנות המחקר הפילוסופי: כלומר, להגיע אל אמיתה במתודה שמחוצה לה. הוא חוזר להשקפת הכלאם: מותר להוציא כתובים מידי פשוטם רק כשנמצא סתירה בפשטי התורה עצמה. אם התורה סותרת את משפט המחקר, עלינו לקבל את דעת התורה בלי סייגים. מדוע? משום שאין לסמוך על מופת השכל. שכלנו מוגבל, ואין לנו בו ודאות: "אינו כדאי מופת חוכמה עיונית לעקור את הכול... כל שכן לעניין מופת הקדמות שהוא פוסל השבת במומו". אם כן, התורה היא למעלה מן השכל.

אבל כלום אין אלפכר יודע כי גם הרמב"ם השתדל לקיים את יסודות התורה ולבססם על הגבלת תחום ההשגה של השכל האנושי? אמנם כן, אך כאן מתגלה ההבדל המאלף בכיוון ההדגשה. הרמב"ם קובע את גבול החקירה כדי לאשר אותה ולקרבה אל התורה כמידת האפשר. אלפכר קובע את הגבול כדי לדחות אותה מכל וכול. והבדל

זה מתבטא בחשד שהוא חושד ברמב"ם, ומכל מקום באי-העקביות שהוא מוצא בדבריו כל אימת שהוא בא לקיים את יסודות התורה. דבריו אינם חד-משמעיים, והוא נותן פתחון פה למינים. כך בעניין חידוש העולם, כך בעניין הנסים, בסיכום, במקום ודאות מעורר הספר מבוכות גדולות, וזה עיקר סכנתו. בדבריו הוא נותן "פתחון פה לכל סורר ומורה אשר ירום מיד במדרשו... בתתו התורה למשל ולשנייה ברוב עניינה כי כיסתה פניה ויעמיד רבים בחלקלקות על סלע המחלוקת. יצא לחוץ ידבר על האותות והמופתים הגדולים, כי הם חידות ומשלים" (קובץ תשובות הרמב"ם, דפוס ליפסיה).

תגובת תלמידי הרמב"ם על הביקורת

כיצד התגוננו המשכילים, תלמידי הרמב"ם, מפני הביקורת שהוטחה בהם? היו כמובן גישות שונות, מתונות או קיצוניות. נביא להלן את תגובתם העיונית של שלושה אישים בולטים: ר' שם טוב בן יוסף אבן-פלקירא, ר' יוסף כספי ור' יצחק אלבלג. שלושתם התגוננו בדרך פילוסופית עניינית ביצירות שיש להן ערך פילוסופי, והיתה להם מידה ניכרת של השפעה למצער בחוגם.

ר' שם-טוב בן יוסף אבן-פלקירא (1225–1295)

בין תלמידיו המובהקים של הרמב"ם בספרד במאה השלוש-עשרה תופס ר' שם-טוב בן יוסף אבן-פלקירא מקום מרכזי. הוא היה סופר ומשורר פורה, שהקדיש את כל מפעלו הספרותי להפצת דעות הרמב"ם ולהגנתן. הוא לא היה פילוסוף מקורי, ואף שחלק על רבו בכמה עניינים, לא ביקש לפתח שיטה משלו. הוא הצטיין בבהירות סגנונו ובכושר ההסברה והפישוט שלו, ואת כל כשרונו הספרותי הקדיש לשליחות האחת: הפצת דעות "המורה" בהסברה מתונה, אפילו שמרנית, שתסלק את כל החשדות וההתנגדויות. כלומר – הצגת משנת "המורה" שלא מן הפן המהפכני והחדשני שלה, אלא מן הפן ההמשכי-שמרני המגונן על הממסד הרבני, בעיון לא פחות מאשר בהלכה.

נפתח אפוא בסגנון ההתנצלות של פלקירא כלפי הביקורת

שהתבססה על הטענה העקרונית שיש ניגוד מהותי בין הפילוסופיה המתבססת על השכל ובין התורה שניתנה בהתגלות, ועל-כן עצם הניסיון לזהות את האמת הפילוסופית עם האמת התורנית הוא בגדר כפירה בתורה. נושא זה חוזר ועולה בכל חיבוריו, אך בעיקר בשניים מהם: "איגרת הוויכוח" ו"איגרת החלום".

"איגרת הוויכוח" היא דיאלוג בין חסיד לחכם העוסק גם בתורה וגם בפילוסופיה. זוהי, כמובן, הצבה ספרותית מכוונת. בניגוד לעימות חסר התוחלת שהיה במציאות בין בעלי השכלה פילוסופית לחכמים שהחרימוהו כמוקצית מחמת מיאוס, ועל-כן לא הגיעו להידברות של ממש ופנו מיד לחרפות ולנידויים הדדיים (עימות כזה תיעד פלקירא בספרו "המבקש"), ביקש פלקירא להעמיד את הוויכוח על יסודות משותפים משני הצדדים, ובכך גם בא לרמוז לקוראיו שחשדותיהם כלפי הפילוסופים נובעים מדעות קדומות שמקורן בבערות. אם ירכשו מטען בסיסי של חינוך מדעי, יתברר להם שאין יסוד לחשדם, אך יש מקום לשיח ושיג ענייני. ההבדל בין החסיד לחכם נתפש אפוא כהבדל בין שלבים שונים בסולם הדעת. החסיד שפלקירא מתאר בספרו הוא החסיד שהרמב"ם מתאר ב"שמונה פרקים לרמב"ם": תלמיד חכם בעל מידות המוכן להתעלות יותר, והחכם גם הוא זה שהרמב"ם מכונן אליו את המורה: אדם שלם בתורה שהגיע לרמה גבוהה של השכלה פילוסופית, והנושא הנידון ביניהם הוא ההסכמה שהם יכולים להגיע אליה, כלומר היחס שבין הפילוסופיה ובין התורה.

כדי להוכיח את ההתאמה ולהסיר מכשול בדרך ההידברות, טוען הפילוסוף שתי טענות מקדמיות, שמקורן אצל הרמב"ם. ראשית, הפילוסופים מאמינים במציאות האל בראיות ודאיות ומוצקות, ועל יסוד אותן ראיות הם כופרים בעבודה זרה. הרי ברור שאין יסוד לחשוד בהם שכל השומע לדבריהם עלול להתפתות לכפירה חלילה, ויתר על-כן, גם אם יש הבדלים בין דעות החסיד לדעות הפילוסוף, המשותף ביניהם עולה על המפריד.

על כך מוסיף החכם ומראה שהעיון הפילוסופי לא רק מותר על-פי התורה, אלא היא מצווה אותו עליו. טענה זאת נראה שנשאבה מדבריהם של רס"ג ושל ר' בחיי אבן-פקודה: התורה

והשכל הם שני עמודים שרק מתוך הסתמכות על שניהם אפשר להינצל מכל הספקות.

ההתאמה בין הפילוסופיה לתורה

אחרי הראיה שהתורה מצווה על החקירה השכלית מפרט הפילוסוף באלו נושאים מרכזיים מחזקת הפילוסופיה (של הרמב"ם) את התורה:

א. כל מצוות עשרת הדיברות מ"מציאות האל" ועד "לא תחמוד" כולל "השבת", שהיא העדות על חידוש העולם יש מאין. אכן אין פלקירא מטיח את העובדה שכמה מן הפילוסופים תלמידי הרמב"ם אינם מודים בחידוש העולם, ואחרים תופשים את חידוש העולם בדרך הנוטה מן העמדה התורנית המקובלת. אל פילוסופים אלה מתייחס החכם של פלקירא בביקורת גלויה ומסכים עם החסיד שצריך לדחותם.

ב. הפילוסופים מסכימים על הנבואה, וגם מורים איך להבחין בין נביא אמת לנביא שקר.

ג. יש הסכמה מלאה בין התורה לפילוסופיה בתחום האתיקה (על יסוד "שמונה פרקים לרמב"ם").

ד. יש הסכמה גם על ענייני מצוות הפולחן. אבל החכם שוב אינו מטאטא מתחים אל מתחת לשטיח. הוא נוקט לשון זהירה וקובע "שאין ראוי לעבוד אלא האל ית' ואתה ידעת שרוב המצוות לא בא אלא למחות עבודה זרה מהעולם" – לשון זו באה לרמוז על השקפת הרמב"ם בעניין הקורבנות שאותם הצדיק רק כוויתור שוויתר משה לבני ישראל, שהתרגלו לעבוד את האל בקורבנות, על מנת שלא ייתפסו לעבודה זרה ממש, וברור כי משתמעת מכאן עמדה שלילית כלפי השקפת המקובלים בכל הנוגע לענייני פולחן.

לאחר מכן מודה פלקירא שיש הבדל בעניין הנסים בין הפילוסופים לתורה. זוהי הנקודה שבה נבעה אחד הפרצים החמורים ביותר בשיטתו של הרמב"ם, אבל פלקירא מנסה לצמצם את המרחק על-ידי הוכחה כי גם חז"ל קבעו שעולם כמנהגו נוהג, ולא הודו אלא באותם נסים מיוחדים שעליהם התורה מיוסדת. ופלקירא חותם

בטענתו הפילוסופית הראשונה: התורה מחייבת אותנו לעסוק במדעים, ולכן עלינו לחפש התאמה מירבית בינם ובין סיפוריה. כפי המצופה – משתכנע החסיד אחרי הנאום הזה. אולם ברור שעם ההתאמה הבסיסית בין פילוסופיה למחקר, ישנן גם אי-התאמות בולטות, והן מעוררות את המחשבה על מקור אי-ההתאמה ועל טעמו. הפתרון שמציע פלקירא בכל חיבוריו הפופולריים הוא כי אין לקבל מדברי החוקרים אלא המתאים לתורה, והיתר נפסול. זוהי עמדה שמרנית. אבל היא יוצרת פרדוקס הגובל בסתירה פנימית: מצד אחד, מזוהה האידאל התורני עם האידאל של המחקר. אימות שכלי של התורה הוא מצווה דתית, ואין לקבל אמונות במשמעת עיוורת. מצד אחר, מגבילה התורה את המחקר בנקודות שבהן פשטיה סותרים אותו. כיצד ליישב פרדוקס זה?

כיצד התורה מתפרשת על-ידי המחקר ועם זאת עומדת מעליו? על השאלות הללו אנו מקבלים שתי תשובות הנראות סותרות, אולם רק יחדיו הן משלימות את השקפת המתפלסף המתון בדור הזה. בהקדמה לפירוש "מורה נבוכים", אומר פלקירא: "ויתחייב בהכרח להקדים (לעיון בחוכמות הפילוסופיות – א.ש.) המעלות הטובות התוריות... כי הן הכרחיות לאדם במציאותו ואינן הכרחיות לו בלבד במה שהוא אדם חכם. על-כן אמרו חכמי המחקר שחייב אדם לקבל התחלות הדת כי הכחשתן והוויכוח בהן מבטל מציאות האדם, ועל-כן יתחייב להרוג הכופרים ויתחייב להאמין כי התחלות הדתות, שהוא דת אמת דברים אלוקים והם למעלה משכל האדם, ועל-כן צריך להודות בהן אף-על-פי שסיבותיהן נעלמות, ועל-כן לא תמצא אחד מחכמי המחקר שחלק על מעשה נסים המפורסמים בעולם, כי הן התחלות יקיימו הדת, והדת תחילת המעלות הטובות".

דברים אלה יש לקבל מתוך חשדנות-מה. הנחת היסוד שלהם היא כי הדת ממלאת תפקיד מדיני מכריע. לשם קיום תפקידה המדיני, עליה להתבסס על הנס, שסותר את הגיון חכמי המחקר. אולם מאחר שיש לפילוסוף טעם מדיני לקיים את התורה, הוא לא יכחיש את הנס, אלא יעמיד אותו כעניין שלמעלה מן השכל, ולא יסתכן בערעור הסדר המדיני והמוסר, שהוא תנאי לשלמות, ויימצא סותר גם את תכליתו

כפילוסוף. האם לפנינו העמדת פנים, וכדי לקיים את התורה בשלב המוביל לפילוסופיה מתארים אותה כמבוססת על הנחות שמעל לפילוסופיה? אפשרות כזאת קיימת. אולם אין זו, כמדומה, דרכו של פלקרא.

נשלים עתה את הדברים ממקור אחר, "אגדת החלום", ששם הוא טוען: "והאמת תושג בדרך אחת, היא שורש האמת ועיקרה ומקורה, ויש דרך שנית היא כטפלה לראשונה. והדרך הראשונה, שהיא שורש ועיקר ומקור לאמת. היא ידיעת התורה ומה שנכלל בה מהדעות האמיתיות, כמציאות השם ברוך הוא וייחודו והימצאותו לשאר הנמצאים מההיעדר, והשגחתו באישי בני אדם ובמיני שאר הנבראים, והשכר והעונש ושנותו הטבע על-ידי מי שירצה מעבדיו ומה שדומה לאלה הדעות המבוארות, ומה שביארו החכמים ז"ל מהם ממה שנרמזו בתורה וידיעת דברי הנביאים ע"ה והמדברים ברוח הקודש כי בעמוד החכם האמיתי על אמיתת דבריהם יתבארו לו מהן סודות אלוהיות ודעות אמיתיות נשגבו מחכמי המחקר... ובאמת כי האמת נודעת ונאצלת מן התורה שקדמה לעולם, והמשיגה ויודע מה היא... תחיה נפשו לעולם, והמשפטים שהם אמת וצדקו יחדיו ואין כזב בהם ולא שינוי מה הם... והדרך השנית כענף וטפלה לראשונה הם דברי חכמי המחקר האמיתיים מהם המורים על אמיתת המושכלות הראשונות, ויש אומרים כי אמיתת אלה המושכלות נודע מצד החוש ושהחוש נותן אותם, ואחרים אומרים כי הן נאצלות מהנותן השכל לאדם... ועל-כן ראוי לקבל מדבריהם מה שיעידו עליו אותן המושכלות ואינו סותר דבר מדברי התורה וקבלת חז"ל".

לפי הקטע הזה, דרך המחקר טפלה לדרך העיון התורני, לפי שהשגת האמת, שהיא תכלית האדם על-ידי התורה, היא גבוהה יותר ושלמה יותר, ועל-כן יש לקבל דבריה כמכריעים.

כמובן, גם דברים אלה עלולים לעורר חשד של דיבור מן השפה ולחוץ. כלום אין הם סותרים את הדגשת פלקרא כי עדיף החוקר על-מי שמקבל מן התורה ללא מחקר? אולם אין הדבר כן. בהעדרת הידיעה התורנית, אין פלקרא מעדיף את המקבל בסמכות, אלא את הנביא. לו הוא נותן מדרגת השגה שמעל לזו של הפילוסוף. לקביעה זו יש רקע פילוסופי: תורת האינטואיציה של אבן-סינא. הנביא תופס

ללא מחקר. מדלג על שלבים דיסקורסיביים. רמזים עמומים לכך קיימים גם אצל הרמב"ם – משה משיג את העולם כנברא למעלה מיכולת השגת הפילוסוף. אבל מי שאינו זוכה לאינטואיציה נבואית בהשגת האמת זקוק לחקירה, וכך אמנם ממשיך פלקירא ואומר כי הראשונים שקיבלו מן הנביאים, באמת לא נזקקו לחכמי המחקר, אולם בגלות יש בהם צורך "וזה הדרך תפשו החסידים שבישראל אחר חיבור התלמוד כמקצת הגאונים ז"ל ורבים מחכמי ספרד ובייחוד הרמב"ם ז"ל, שהפיץ מעיין האמת חוצה וסתר מדברי חכמי המחקר מה שהם כנגד תורתנו".

התורה נתפשת אפוא בדרך זו, הן כמקדמה לחקירה והן כעומדת מעליה. היא תנאי לקיום החברה המסודרת ולטיפוח המידות הטובות וכן לידיעת האמת. ויש לה מקור בהשגה הנבואית, שהיא למעלה מן החקירה. החקירה היא אמצעי כדי להתקרב מקבלה בסמכות אל השגת האמת העליונה.

באופן זה הוצגה משנת הרמב"ם בגרסתה השמרנית – כמחקר בתחומה של התורה. מחקר המקבל מן התורה את מגמתו וכיוונו, סותר מה שמבטל את הוראתה ומוכיח מה שמקוים על-ידה. ממנה הוא יוצא ואליה הוא חוזר. אולם ברור בין כך ובין כך כי האידאל הדתי הוא כאן פילוסופי מובהק: השגת האמת ולא קיום המצוות המעשיות לשמן, ועובדה זו מתמידה את המתיחות הפנימית גם בגרסה מתונה זו.

הפצת הפילוסופיה והחינוך

התפקיד השני שקיבל אבן-פלקירא על עצמו הוא הפצת ההשכלה הפילוסופית וגיבוש הקוריקולום החינוכי הנדרש לצורך זה. לפנינו בעיה שהתעוררה על רקע המציאות שנוצרה בספרד הנוצרית. הרמב"ם לא עסק בהפצת ההשכלה הפילוסופית. הוא כתב בשביל יחידים שסיגלו אותה בעצמם, והסתפק בהצבעה על הספרות המומלצת ועל סדר העיון בה. הוא סמך בזה על הספרות הפילוסופית בלשון הערבית. בספרד הנוצרית שוב לא היתה זו לשונם של רוב המשכילים היהודים. יתר-על-כן, תלמידי הרמב"ם הבינו שלא יוכלו להתגבר על ההתנגדות אם לא יצליחו להכניס את המדעים ואת

הפילוסופיה לקוריקולום הלימודי של שכבה נרחבת בעם ולא רק של יחידי סגולה. כתוצאה משני שינויים אלה התעורר הצורך לגבש דרך חינוכית שלמה ולספק לה כלים ראויים. כלומר: לגבש תוכנית של השכלה וליצור ספרות ברמה פופולרית, שאפשר יהיה להנחילה לציבור רחב של משכילים.

התוכנית הכללית נמצאת בחיבורו הפופולרי של פלקירא – ספר "המבקש". הוא מתאר בו את דרכו של האדם אל האמת בדרך עממית. "המבקש" הוא אדם בעל סגולות רוח מצוינות. שאיפתו היא להגיע אל התכלית האמיתית. והספר מתאר את דרכו בסגנון המקאמה. הוא פונה תחילה אל איש חיל (גיבור), אחר כך אל בעל מלאכה, אחר כך אל רופא, אל מדקדק, אל משורר ואל בעל מוסר, ומכל אחד מהם הוא שואל על תכלית האדם ומקבל את התשובה כי מקצועו שלו הוא התכלית. הדירוג הוא בבירור מן הנמוך אל הגבוה. תחילה מקצועות ודרכי חיים שיש בהם צורך לקיומה הפיזי של החברה (חייל, בעל מלאכה), אחר כך מקצוע שכבר יש בו מדע (רופא), אחר כך מקצועות שיש בהם מן החוכמה או שהם אמצעים לחוכמה (מדקדק, משורר. ובשירה רואה פלקירא מדרגה הסמוכה ל"רוח הקודש"), עד שבאים לבעל המוסר.

המוסר, לדעת פלקירא, הוא אמצעי לשלמות האדם, הוא מכין לחוכמה. אבל גם המוסר אינו שלמות חיצונית לאדם מצד מה שהוא אדם, ואם רואים בו תכלית – מחטיאים על-ידו את התכלית. דבר זה מתברר גם ביחס לכל המדרגות הקודמות. המבקש חוקר את מלמדיו בשורה של שאלות עד שהוא מגיע לשאלה שאין הם יכולים להשיב עליה, וכך מתברר לו כי אין מקצועם עומד ברשות עצמו. משמע שהתכלית איננה נכללת בו, אלא היא ברובד דעת מעליו. כך מראה הוא גם לבעל המוסר שאין לו הסבר מתוך מקצועו שלו על אמת המידה של ההבחנה בין טוב לרע. כלומר – בלי המדרגה שלמעלה מן המוסר אין גם מוסר. "המבקש" אינו פוסל כמובן את כל מלמדיו להשכיל, הוא מבקש את ברכתם וממשיך בדרכו.

מבעל המוסר עובר המבקש אל המאמין בתורה ללא חקירה. הוא מקבל הרצאה על עיקרי הדת ועל סכנות החקירה. ממילא מובן שהמאמין הזה אינו מוכן להישאל ולהיחקר. הוא בעל סמכות ודורש

ציות כתנאי קודם לקבלת הוראתו. כאשר "המבקש" ממשיך לחקור פורץ ריב, והמאמין מגרש את "המבקש" כדין כופר. גם "המבקש" אינו רוצה עוד ללמוד מן המאמין, אלא הוא מבקש את ברכתו. ללמד שהבין בכל זאת שהחוכמה אינה סותרת את האמונה.

עתה באה הפנייה אל החכם בחוכמה ובתורה. הלה מבאר כי רק על-ידי החוכמות נבין את התורה כראוי. אבל הוא מסרב לגלות מיד את האמת. הוא דורש לימוד שיטתי. תחילה תורה שבכתב ותורה שבעל-פה (אם כי די בהלכות האלפסי ובספרי הרמב"ם), אחר כך המקצועות השונים הקודמים לעיון, כמכשיריו: חשבון, תשבורת, חוכמת המראות, חוכמת הנגינה, לוגיקה, פיזיקה ומטפיזיקה. העולה בלימודים אלה מגיע להשגת הייחוד האמיתי של האל.

על יסוד ספר "המבקש" בנה פלקירא את המשך מפעלו הספרותי המכיל בתוכו את כל הקוריקולום הפילוסופי: א. "ראשית חוכמה" על תיקון המידות ועל תועלת המדעים. ב. "ספר המעלות" – להוכיח את ההתאמה בין הפילוסופיה לחז"ל בתחום המוסר. ג. "דעות הפילוסופים" – ספר עזר ללימוד הפילוסופיה.

מפעלו הפרשני: מניעת המבוכה מהמתפלספ

המפעל הפרשני של פלקירא מושפע ממגמה זו במישרין. בד בבד עם הנחלת ההשכלה הפילוסופית, יש למנוע את המבוכה העלולה להתעורר עם רכישתה. אמנם, מצד אחד, רוצה הוא למנוע אותה על-ידי הבטחת האמונה הבלתי מעורערת בעיקרי התורה כמיוסדים למעלה מן השכל. אולם בתוך כדי לימוד, השאלות נשאלות בהכרח, ועל-כן צריך להציע את הפתרונות של "מורה נבוכים" באופן המתאים להבנתו של כל משכיל. מצד אחר, פלקירא מודע לסכנה שיש בגילוי פומבי מלא. אסור להרוס את הגדר שהקים הרמב"ם סביב משנתו מפני אלה שאינם ראויים. אסור לעבור על דברי הרמב"ם שאין לפרש מדבריו מה שלא נתפרש על-ידי חכמים שקדמו לו. אכן, פלקירא ניסה לעמוד בדרישה הכפולה. לבאר על-ידי הבלטת ההשכלה הפילוסופית כרקע לדברי "המורה": העמדת דעות הפילוסופים השונים על יד קטעי דברי "המורה", והבלטת הנקודות הדורשות שימת לב בכיוון מסוים. על-ידי כך הוא מראה למעיין היכן

וכיצד עליו למצוא את התשובה על קשיי עיונו ב"מורה", מבלי שיפרש את הדברים ממש.

זהו אפוא מפעל המייצג את הגישה השמרנית בין מפרשי הרמב"ם. מפרשים אחרים עמדו בחומרה רבה יותר על נקודות המתיחות שבמשנת הרמב"ם, ובוזה הכשירו את הרקע להתגבשותן של נטיות פילוסופיות חדשות.

ר' יוסף אבן-כספי

דוגמה אופיינית לגישה המבליטה את המתח הפנימי במשנת הרמב"ם נמצא בפירושו של ר' יוסף אבן-כספי (1279–1340). אם מותר לאפיין את גישתו במשפט אחד, הרי זו השאיפה לפרק את המתח שנצבר סביב תורת הרמב"ם על-ידי ביטול סודותיה וחשיפת דעת הרמב"ם בנושאים ה"מסוכנים", כפי שהוא הבין אותה, כך שתהיה גלויה לכל מעיין ב"מורה נבוכים". היה לכך מחיר חברתי כבד, ואבן-כספי היה מוכן לשלמו. כל חייו ראה את עצמו מוקף באיבת הסכלים שראו בו כופר, ולא נרתע. כדי לפרק את המתח שנוצר על-ידי פרשנות הכתובים של הרמב"ם החליט אבן-כספי ללכת בדרך הפוכה. הוא הפריד בין ספרות המקורות התורניים לספרות הפילוסופית, ולכל אחד מהם חיבר פירושים ענייניים בדיסציפלינה פרשנית מתאימה. כך פירש את החומש, את ספר תהילים, את משלי, את קהלת ועוד, ברמת הפשט המבוסס על דקדוק ועל היגיון תוך-טקסטואלי. באופן זה הרחיק את האלגוריות והעמיד את הוראת המקרא על המישור ההיסטורי ועל המישור המוסרי-מדיני מבלי לחפש את הרובד המטפיזי בתוכו. זו היתה בעיניו הוראה פשוטה של דברי אמת באותם תחומים שרוב הבריות מסוגלים להשיג אמת. את המטפיזיקה כתורה פנימית לא חיפש במקרא, כי אם בספרות המיוחדת לה. ובזאת ראה את החשיבות העצומה של ספרי הרמב"ם, אולם לא בבחינת מפתח לביאור המקרא, אלא כחיבור האוצר בחובו אמת פילוסופית, והנה גם כאן גילה את נטייתו לפישוט. הוא מקבל על עצמו לבאר את העמום, להתיר את המתוח, להצביע על מקומות

סתר. הרבר נעשה בידועין בניגוד להוראת הרמב"ם, מתוך הכרה שימשוך על עצמו הרבה איבה. אולם הוא ראה בזה שליחות, מפני שהתברר לו שזהירותו של הרמב"ם השיגה את הפך כוונתה. לצורך זה כתב אבן-כספי שני פירושים ל"מורה נבוכים" המשלימים זה את זה: "עמודי כסף" ו"משכיות כסף". בפירוש הראשון הביא את יסודות השיטה שאותם רצה הרמב"ם לגלות לכל המעיינים, ואילו בפירוש השני בדק את הרובד הנסתר, חשף את הסתירות המכוונות ופיענח את הרמזים. בדרך זו הפך את "המורה", מחיבור שבא להצביע על היחס הפנימי בין הפיזיקה והמטפיזיקה לתורה, לחיבור שבא להורות את האמת המטפיזית לאחר שהשלים אדם את ידיעותיו בתורה מתוך הנחה שהאמת המטפיזית אינה סותרת את התורה, מפני שהתורה אינה עוסקת בה, ורק מציעה הכשרה מוסרית ומדינית ומעודדת את בעלי היכולת הרוחנית המתאימה להמשיך בדרכם הלאה.

ר' יצחק אלבלג

ר' יצחק אלבלג (חי במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה) יצא מנקודת ראות דומה לזו של אבן-כספי, אבל הגיע לדרך הפוכה. המחלוקת הגדולה שפרצה בגלל ניסיונו של הרמב"ם להוכיח שיש התאמה בין האמת התורנית לאמת הפילוסופית מעוררת את השאלה אם היה המאמץ כולו כדאי. האם לא מוטב, גם מבחינת המאמץ התמים וגם מבחינתו של הפילוסוף, להודות בגלוי שאין התאמה? כלומר, שלתורה אמת בפני עצמה ולפילוסופיה אמת בפני עצמה, ובכל תחום הכוונה היא למלא תפקיד חיוני של חיי התרבות, זה במישור החברתי-מוסרי והמדיני וזה במישור המדעי והמטפיזי? אכן, זו היתה ביקורת חריפה על מפעלו של הרמב"ם, אך לא במישור התורני בפני עצמו ולא במישור הפילוסופי בפני עצמו, אלא בצורת הפגשתם. נקודת המוצא של אלבלג היתה הטענה שניסיונו של הרמב"ם להתאים את התורה לפילוסופיה מביא לידי חוסר עקביות גמור, גם מנקודת הראות של העיון התורני וגם מנקודת הראות של העיון הפילוסופי. הרמב"ם לא יצא ידי חובת שני המקורות. אבל עם

זאת, ראה אלבלג את עצמו תלמיד הרמב"ם, והדבר מתבטא בהסכמה לרעיונות הבאים:

א. התורה הנגלית הכרחית לשמירת הסדר המדיני, ועל-כן שום פילוסוף אחראי לא יערער את האמונה התמימה בתורה מן השמים.

ב. סדר מדיני מתוקן דורש לא רק מצוות מעשיות, אלא גם אמונות משותפות לציבור כולו, ואמונות אלה יש לנסח, כמובן, בלשון שתהיה מובנת לרבים.

ג. יש זהות בין כמה מאמונות התורה ובין הפילוסופיה, אף-על-פי שהניסוח הוא שונה, בלשונו שלו:

נתחייבו מזה ארבע אמונות אמיתיות שכל התורות משתתפות בהן ובנויות עליהן והן יסודותן, והפילוסופיה גם כן מודה בהן ומשתדלת בקיומן, אלא שהתורה מלמדת אותן לימוד המוני, רוצה לימוד דרך סיפור, והפילוסופיה לימוד מופתי ראוי ליחידים, והן מציאות שכר ועונש והישאר הנפשות אחר המוות לקבלם, ומציאות אדון משכיר ומעניש שהוא האלוה, ומציאות ההשגחה בדרכי האדם לתת לאיש ואיש בדרכיו.

לכאורה מנסה אלבלג להוכיח להלן כי אין לחשוך בפילוסופים, כי אף-על-פי שהם מאמינים בדברי התורה בדרך מופתית הזרה להמון – הרי תוכן הדברים אחד. ועוד: במקומות רבים משתדל אלבלג לגלות פרטי השקפות אריסטוטליות בתורה. אבל אפילו מן הקטע המצוטט לעיל אפשר להיווכח כי אלבלג רחוק מן התמימות בעניין זה. את כל ארבע האמונות שבהן יש לדידו התאמה בין הפילוסופיה לתורה הוא נוטל מתחום האמונות ההכרחיות לקיום התורה כחוקה מדינית אידאלית. יש להאמין בשכר ועונש כדי לקיים את הסמכות המדינית של התורה, ומתברר שהפילוסופיה המדינית נותנת להנחות אלה תוקף משיקולים מדיניים. אבל הרי דווקא בנקודה זו נמצא את ההבדל שבין הפילוסופים להמון. נביא שוב את דברי אלבלג בהמשך קטע זה:

ידע כי אמונת התורה והפילוסופיה אחד, ואין בו שום הפרש כי אם אחת שאי-אפשר זולתה, והיא תכלית כוונת התורה, היא הצלחת

ההמון והרחקתם מן הרע וללמדם מן האמת מה שדעתם יכולה לסבול, כי לחוסר דעתם וקוצר השגתם אין בהם כוח לעמוד על אמיתת המושכלות ולציירם על מה שהם, כי אם בתארים גשמיים אשר הרגילו להרגיש... ולפיכך, הערימה התורה לשכך את אוננם ולהניח דעתם במה שאפשר להם לשמוע והמשילה להם העונש באש ותענוג הנפש בתענוג הגשמי.

משמע שהפילוסופים מבינים עניין זה באופן שונה מאוד מן ההמון, ואף שדברים אלה עוד אפשר לפרש על-פי דרכו של הרמב"ם, ניווכח מיד להלן כי ההבדל הוא יסודי.

ביקורת אלבלג על הרמב"ם

ביקורתו העיונית של אלבלג על הרמב"ם נעוצה בשתי סוגיות יסודיות הכרוכות זו בזו: חידוש העולם ורצון האל:

א. אלבלג סבור כי פסולה היא דרכו של הרמב"ם בהוכחת טענתו שהראיות האריסטוטליות לקדמות העולם אינן מופתיות, אלא הן בבחינת סבירות מהיבט מסוים. דרך זו מכנה אלבלג כאורח בוטה בכינוי "טענות מזויפות", שכן לדעת אלבלג אין מנוס מהנחת קדמות הזמן וקדמות החומר אם מקבלים את הפיזיקה האריסטוטלית כאמיתית. מאחר שהרמב"ם קיבל פיזיקה זו – עליו להשלים עם המתחייב ממנה. אבל עם זאת, גם אלבלג אינו מקבל, לכאורה, את הנחת הקדמות. אלא מאי? הוא מדבר על החידוש הנצחי. כלומר: האל מחדש את העולם בתמידות ומנצח עד נצח. בזה הוא רואה השקפה ההולמת יותר את התורה. האל הוא טוב וממהותו להיטיב תמיד. לא ייתכן שחל בו שינוי בעניין זה.

ב. לדעת אלבלג אי-אפשר לומר על האל לא שהוא בעל רצון, ולא שהוא נעדר רצון. האופן שבו הוא מסובב את העולם הוא למעלה מן המחשבה. נראה לכאורה שזוהי נטייה להשקפה תורנית עקבית בדומה לזו של הרמב"ם, אולם למעשה, מבטא אלבלג במונח "חידוש נצחי" את ההשקפה האריסטוטלית שהעולם קדמון. כי מה רצה הרמב"ם לקיים בהנחת החידוש יש מאין? הווה אומר

שהבריאה היא התבטאות של רצון חופשי, ושעל יסודה ייתכן הנס, ועל יסוד הנס – מתן תורה בסיני. כאשר אומרים חידוש נצחי ומבליעים את מימד הרצון, נופל כל המבנה התאולוגי-תורני שבנה הרמב"ם על תורת הרצון.

מדוע יש לגלות דברים אלה?

ר' יצחק אלבלג הבין יפה את משמעותה של טענה זו מבחינת מתנגדי הפילוסופיה. מדוע גילה אותם בטענה, שבעצם, זאת היתה דעתו המוסווית היטב של הרמב"ם? מדוע חשב שמוטב לחשוף את הסתירות שיש בין דברי הרמב"ם ובין עצמם במקומות שונים בספר "מורה נבוכים"? – על שאלה זו הוא השיב בדברים הבאים: "אבל יש לי שלושה טעמים שלא היו לו:

הא' שהוא רוצה לקיים פשטי התורה ולבטל דעת הפילוסופים מן העיון, מה שלא ייתכן בשום פנים, ואני מודה לפשט התורה על דרך אמונה פשוטה מבלי ראיה ומודה לפילוסופיה מדרך הטבע והעיון האנושי.

והטעם הב' כי הספר הזה אינו תורני כספרו כדי שיקראו אותו ההמון, ואם בא אחד מהם לקוראו ולא הבין מתחילתו עד כאן, מיד יקץ וימאסו ויניחור ולא יגיע למקום הזה. ואם הבין כל מה שזכר קודם זה, נמצא מסתלק ממעלות ההמון למעלת הראויים לדבר עימם בדברים אלו, ואז ידע כי אני מודה לדעת הפילוסופים אלא על שום שאין המחקר העיוני מניח אותי להכחישו ולפיכך, אני מודה בדרך ידיעה אנושית לא על דרך האמונה.

והטעם ג' כי בזמן הרב היתה הסברה הזאת, רוצה לומר קדמות העולם, זרה מאוד אצל ההמון עד שהיו מדמיין שכל המודה בקדמות העולם ככופר בכל התורה. והיום נתפרסמה השאלה הזאת אצלם ונתפרסמה ביניהם עד שאין טבע רובם בורח מלקבל אמונת הקדמות".

קשה לומר ששלושה השיקולים הללו עולים יחדיו בקנה אחד, אולם עמידתו של אלבלג נעשית על-ידם ברורה למדי. הוא מקבל את הדעה שהעולם קדמון, ורק ממתיק זאת על-ידי נוסחה שונה, שאינה משנה

את התוכן: "החידוש המוחלט". ואמנם הוא צודק באומרו כי בנוסחה זו יכולים בני דורו לקבל את דעת הקדמות ללא זעזוע. כי הדעה הזאת נמצאה כבר בקבלה העיונית, שהסבירה את הבריאה כאצילות נצחית מן ה"אין" האלוהי אל ה"יש" הגשמי. באופן זה ניתן לרעיון קדמות העולם הכשר מסורתי, אם כי לא בדרך אריסטוטלית, אלא בדרך נאופלטונית, שאלבלג, האריסטוטליקן העקבי איננו מסכים לה. אולם אלבלג יודע כאמור שבניסוח זה שהציע נשאר הניגוד בין התורה לפילוסופיה בעינו לפחות בשאלת הייתכנות של הנסים. הוא מודה אפוא בכך ואינו מנסה לגשר. הפתרון שלו משתמע מן ההבחנה המתבקשת מתוך דבריו: הוא מאמין בנסים כאמת על-שכלית, והוא יודע שהם בלתי אפשריים מבחינת הפיזיקה האמיתית, ואין רשות אחת נוגעת בחברתה.

כדי להבין את דעת אלבלג לעומקה, אביא עוד קטע מדבריו:

ואין הפרסום ההמוני כדאי לסמוך עליו בידיעת האמת רק יש לו ללמוד האמת מן המופת ולעיין אחר כך בתורה, ואם נמצא דבריה מתיישבים על הדעת המופתי, נאמין הדעת ההוא מצד העיון ומצד האמונה, ואם לא נמצאה לדעת ההוא כתוב סובל אותו נאמין אותו מצד העיון בלבד, ואם נמצא לדעת ההוא כתוב סותר אותו, נאמין גם כן פשט הכתוב על דרך נס ונאמין שאין הדעת התורנית ההוא אצל כוונתינו אלה להיותה מן הדעות האלוהיות המיוחדות בהשגת הנביאים ובפעולת היכולת אשר למעלה מן הטבע, ועל הדרך הזה תמצא דעתי בדברים רבים הפך אמונתי. כי אני יודע מצד המופת כי זה אמת על דרך הטבע, ואני מאמין מדברי הנביאים כי הפכו אמת על דרך נס. ולא עוד אלא אפילו הדעת המופתי אשר הכתוב סובל אותו אני מוחזק בו שהוא כוונת הכתוב בוודאי ואינה זולתה. ולפיכך, אין כוונתי במה שפירשתי להודיעך שזאת היא אמונתי אשר אני מאמין ואשר אני מוסר לך לאמונה, אלא להודיעך שאפשר לסמוך הדעות העיוניות לכתוב, ושהכתוב סובל אותן כמו שהוא סובל הפכן או יותר. וכל זה למה? כדי שלא תהיה מן הנמהרים הממהרים להכחיש ולכזב הדעות המופתיות במה שהם רואים בתחילת מחשבתם שהוא דעת הכתוב, ורוצים לחזק ולקיים הדעת ההוא בטענות עיוניות חזקות מטענות הפילוסופים בעיניהם, עד אשר יחשבו שהפילוסופים טועים

בטענותיהם וחושבים שהן מופתיות ואינו כן. ובעלי הדרך הזה היו רבים בכל אומה ואומה, אף משה רבנו ע"ה מהם (=הכוונה, כמוכן, לרמב"ם! א.ש.) ואלו הסכילו עשוה בשני דברים: א'. בהכחישם המופת וגוזרים עליו שאינו מופת. וב'. בגזרם על רעיונם כי הוא כוונת הנביא. וכבר זכרתי בפתיחת הספר הזה כי כוונת התורה אי-אפשר לנו להשיגה מסברתנו השגה בלתי מסופקת, כי כשם שכוונת הפילוסוף לא ישיגה כי אם פילוסוף, כך כוונת הנביא לא ישיגה כי אם נביא, והטעם כי דרכי השגותם משונות זו מזו, ולא עוד אלא הפכם. לפי שזה משיג המושכל כמורגש וזה ישיג המורגש במושכל, ואין ספק כי כרחוק דרכי השגותם כן רחקו ההשגות, עד ייתכן לזה שהשיג מצד מטה הפך מה ששיג זה מצד מעלה, לפיכך, אין להקשות מן האחר על השני רק יש לחכם להאמין את זה בהביאו מופת ולקבל מזה דרך אמונה פשוטה, ואפילו יהיו דברי האחד סותרים את דברי השני, אין זה נדחה מפני זה. כי מסגולות האמונה התורנית שהכחשת המופת אותה לא תדחה אפשרות אמיתתה, לפי שהנמנע אצל המחקר ההיקשי מצד מנהג הטבע אפשר שתחייבוהו ההשגה הנבואית מצד יכולת המנהיג. ולפיכך, יש דברים רבים נמנעים אצל הדעת העיוני שהם אפשריים אצל התורני, וכמו כן יש דבר מורגש לפילוסוף מצד חקירתו שאינו מורגש לנביא אלא מצד החלק אשר לו בעיון לא מצד הנבואה, ואין זה מפני חסרון הנבואה, אלא מפני שדרך השגתה מעולה מזאת.

נבואה ופילוסופיה – שתי בחינות שונות של ההשגה

משמע: הנבואה היא השגה שלמעלה מן השכל. משום כך, אמנם אין להתפלסף על-פי התורה כפי שקבע הרמב"ם, אבל גם אין לפרש את התורה כפי הפילוסופיה. מקבלים את הפשט ומודים בו שהוא אמת גם אם איננו מבינים זאת. ואילו בתחום הפילוסופיה נוהגים כדרך הפילוסופים. ומתחייבת מכאן עוד קביעה אחת שבה מערער אלבלג על הרמב"ם: הנביא אינו פילוסוף. נבואה ופילוסופיה הם שני סוגים נבדלים לחלוטין של השגה, ואף-על-פי שאלבלג מייחס לנביא השגה שלמעלה מן הפילוסוף, הרי אין ידיעתו כוללת את מה שבתחום הפילוסופיה. ומובן מאליו: מאחר שתורת הנבואה היא חולית האמצע של הפילוסופיה הדתית של הרמב"ם ואמונת חידוש העולם

חוליית הביסוס של עיקרי התורה, הרי השמטתן משמעה – פירוק השיטה לשני מרכיבים נפרדים ובלתי תלויים זה בזה.

מתעוררת השאלה: האם היה אלבלג כן? האם האמין באמת באמיתות התורניות שידע שאין הן אמיתיות מבחינה מדעית? אפשר לפלפל בסוגיה זו לכאן ולכאן בלי שנגיע לידי הכרעה, והרי גם אין בה צורך. העובדה המזדקרת מתוך דברי אלבלג היא שהדיון הפילוסופי שפתח בו הרמב"ם הגיע אל נקודה שבה נדרשה הסתכלות שיטתית על יסודות פילוסופיים מחודשים.

הראשון שנענה לאתגר הזה היה ר' לוי בן גרשון (הרלב"ג).

התמורות בפילוסופיה האריסטוטלית

ההתפתחות שנידונה לעיל סְכָה אמנם סביב ציר המחלוקת בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיו. אולם ברקע הפנימי התחוללה תפנית חשובה בתוך כדי הוויכוח בהבנת השיטה הפילוסופית האריסטוטלית עצמה, והיא שהאיצה לקראת ההכרעה בכיוונים שהסתמנו אצל ר' יוסף אבן-כספי מזה ואצל ר' יצחק אלבלג מזה. מקורה של תפנית זו מעוגן ברקע הכללי. שיטתו האריסטוטלית של הרמב"ם נעגנה בחיבוריהם של פרשני אריסטו הערבים אל-פאראבי, אבן-סינא ואבן-בג'א. פילוסופים אלה נטו כמו הרמב"ם ליצור את הגשר בין הפילוסופיה ובין הדת, אף כי מבחינתם היתה הכוונה לאיסלאם, והדבר הקל את מלאכתו של הרמב"ם. אולי משום כך הוא לא נתן דעתו על המפעל הפרשני של גדול פרשני אריסטו בתרבות האיסלאם, אבן-רושד, שהיה בן דורו הצעיר ממנו. אולם עמדתו הפילוסופית הרדיקלית של אבן-רושד העמיקה את הפער בין הדת ובין הפילוסופיה, ובמשך המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה גברה השפעתו ודחקה מפניה את השפעת קודמיו.

ראוי להצביע על הקבלה מאלפת בין ההתפתחות שחלה בסוגיה זו בפילוסופיית הדת של האיסלאם להתפתחות שחלה בפילוסופיית הדת היהודית. עמדותיהם של אל-פאראבי ושל אבן-סינא נתקפו במישור הפילוסופי, אך מנקודת ראות דתית אורתודוקסית יותר על-ידי הפילוסוף-התאולוג אל-גזאלי, שהשפיע השפעה מעצבת על עמדתו של ר' יהודה הלוי בתחום הפילוסופיה, ואילו אבן-רושד בא להגן על העמדה הפילוסופית שנתקפה על-ידי אל-גזאלי על-ידי רדיקליזציה של עמדתה, והיא שהשפיעה על תלמידי הרמב"ם שנחשפו לביקורת שהסתמכה בין היתר על השפעה גוברת והולכת של משנת ריה"ל,

שהמקובלים ששו לאמץ אותה אל תורתם. בכך נעוץ ההסבר להתפתחות כפולה הניכרת לאורך המאה השלוש-עשרה ובאה לידי גיבוש במאה הארבע-עשרה. מצד אחד, התחזקות השפעת ריה"ל אצל פילוסופים יהודים מתונים, ומצד אחר, התחזקות השפעת הפילוסופיה של אבן-רושד על תלמידי הרמב"ם. הדבר ניכר היטב בהגותם של פרשני הרמב"ם במאה השלוש-עשרה ובראשית המאה הארבע-עשרה, ונזכיר בהקשר זה עוד פרשן של הרמב"ם שזכה להשפעה רבה, והוא ר' משה נרבוני (נפטר בשנת 1362).

תאוריית האצילות של אבן-סינא

עיקר חידושו של אבן-רושד בפילוסופיית הדת האריסטוטלית היה סילוק עקבי של היסודות הנאופלטוניים שהחזיר אבן-סינא אל השיטה האריסטוטלית, משמע קודם-כול דחיית מושג האצילות או השפע התוכני השופע מן האל בתפישת היחס הסיבתי בין האל לעולם. לדעת אבן-סינא האל הוא טרנסצנדנטי, מחויב המציאות ואינו תלוי ביש שהוא סיבתו. כיצד נבע אפוא הריבוי מהאחד? אבן-סינא שאל לצורך ההסבר את תורת האצילות הנאופלטונית, אבל פירש אותה ברוח תורת ההכרה האריסטוטלית: האל חושב את עצמו, ומחשבתו על עצמו יוצרת שניות. היא מתעצמת כשכל נבדל, וזהו השכל הראשון. השכל הזה הוא בעל שתי מחשבות, האחת נעלה יותר על אלוהים, והשנייה על עצמו. על-ידי כך נאצלים שכל שני, שהוא תוצר משותף של האל ושל השכל הראשון, ועל-ידי מחשבה על עצמו נוצר גלגל השמים, המונע על-ידו. התהליך נמשך הלאה עד שמגיעים לעשרה שכלים נפרדים ולעשרה גלגלי שמים משובצי כוכבים.

ביקורת אבן-רושד

מבקריו של אבן-סינא הצביעו על קשיים רבים בתאוריית אצילות זו, וגם הרמב"ם ניצל את ביקורתם כדי להציע במקום התאוריה האריסטוטלית, שלפיה האל מסוגר במחשבתו על עצמו, את התאוריה של הבריאה הרצונית, המעמידה באקט אחד את ההווה כולה על חומרה ועל מכלול צורותיה.

אולם גם הרמב"ם חשב שהתאוריה של אבן-סינא היא אריסטוטלית

מקורית, ואילו אבן-רושד עמד על דעתו שזוהי הרכבה שרירותית ובלתי מתקבלת על הדעת של תאוריה נאופלטונית על תאוריה אריסטוטלית, ושם עוקרים את השתל הזר, חוזרת התאוריה האריסטוטלית ונעשית עקבית ומשכנעת.

האל הוא צורת היקום. במובן זה יש לתאר אותו כמכלול כל הצורות באחדותן הגמורה. בו הן בפועל. כנגדו, החומר הוא כל הצורות בכוח, ואת העצמים השונים אין לתאר כנאצלים ממהות האל. אין הם אלא אותן צורות שבמחשבת האל כשהן במצב של התהוות בחומר. באופן זה האל הוא ההווה הרוחנית של היקום בפועל, ואילו היקום הוא ההווה הרוחנית שבאל ביציאתה מן הכוח אל הפועל במרחב ובזמן.

אמנם בתפישה זו נשאר הקושי העקרוני של הסברת הקשר בין המהות האלוהית, שהיא בפועל במוחלט, ובין השתקפותה בחומר המתהווה. אך ברור שנוצרת ביניהם תלות דיאלקטית, המחייבת להניח שהאל והחומר הם שתי התחלות נפרדות, והיקום נוצר על-ידי אינטראקציה ביניהן. המשמעות היא גם ביטול רעיון האצילות וגם ביטול ההעלם המוחלט של האל: שכל אנושי יכול להשיגו בתארים חיוביים!

בדרך זו הצליח אבן-רושד להתגבר על הטענות הביקורתיות החריפות של אל-גזאלי נגד הפילוסופיה האריסטוטלית, אבל הוא חידד על-ידי כך את הניגוד בין האמת הפילוסופית ובין האמת הדתית, המתבססת על התגלות האלוהים.

א. הישוארות הנפש

הסוגיה הראשונה שנפתחה מחדש על-ידי אבן-רושד היא הישוארות הנפש. הרמב"ם פתר אותה על-ידי התאוריה של התעצמות "השכל הנקנה", והפיתוח העקבי של תורת ההכרה האריסטוטלית על-ידי אבן-רושד שמט את בסיסה.

הדבר בא לידי ביטוי בתפישת תפקידו של "השכל הפועל" אצל אבן-רושד, הוא השכל שממנו "שופעות" הצורות במישרין אל החומר ומוטבעות בו. לדעת אבן-סינא גם הוא "שכל נפרד" המעביר את השפע הצורני שבא אליו מן האל לעולמנו, ואילו לדעת אבן-רושד

1291), שניסה להדוף את הביקורת של אבן-רושד על תורת "השכל הנקנה" האישי ולהציל את התאוריה של הישארות הנפש השכלית.

ב. בעיית קדמות העולם

הבעיה התאולוגית המרכזית השנייה שנפתחה להתלבטות מחודשת על-ידי אבן-רושד היא בעיית חידוש העולם יש מאין ברצון אלוהי. אבן-רושד הראה באופן חד-משמעי שהפיזיקה האריסטוטלית מחייבת את הנחת קדמות העולם בדרך מופתית, הכרחית. הרמב"ם יכול היה לטעון אחרת ולייחס לאל רצון שהוא ביטוי לאקטיביזם אלוהי, הפונה אל מעבר לעצמו, רק על יסוד הנחת הטונסצנדנטיות המוחלטת של האל מן העולם ושל העולם מן האל. אבל אם האל נתפש כצורת העולם, אין להפריד ביניהם. האינטראקציה בין אלוהים לחומר היא נצחית, הזמן אין-סופי בכוח, והעולם קדמון.

ג. ביטול ההתאמה בין האמת הפילוסופית ובין האמת הנבואית

האריסטוטליות העקבית של אבן-רושד בסוגיית קדמות העולם השפיעה על פרשני "מורה נבוכים" במאה השלוש-עשרה. בהשפעתו לא יכלו לקבל את דברי הרמב"ם בשאלת הבריאה יש מאין ואת הנס ואת מעמד הר סיני כנאמרים בתום לב. הם נאלצו להניח שהרמב"ם הסתיר את דעתו האמיתית בכוונת מכון כדי לקיים כלפי חוץ "אמיתות הכרחיות" מבחינת התורה. ופירוש הדבר כמובן שגם הטענה העקרונית ביותר של הרמב"ם שיש בהכרח התאמה בין האמת התורנית, הנבואית, ובין האמת המדעית אינה אלא תשלום מס שפתיים למען קיום אמונתם של המוני העם הזקוקים לאוטוריטה אלוהית חיצונית.

השאלה שהתעוררה מגיה וגייה היא: מהי ההצדקה הפילוסופית לעמדה שלכאורה נראית כוזבת? ואת התשובה הושיט להם אבן-רושד עצמו בקנה: הפילוסופיה הפוליטית היא הצידיק, כי הפילוסופיה מכירה בהכרחיות הדת לתפקודה התקין של המדינה. אבל כאן התגלה הפרדוקס האירוני: התבררות חד-משמעית של העובדה שאין התאמה בין האמת התורנית ובין האמת המדעית והפילוסופית, מוטטה את האפשרות לקיים על-ידי תשלום מס

שפתיים את הדרישה הפוליטית לתת תוקף פילוסופי לסמכות ההוראה התורנית, ונדרש אופן אחר של הצדקה, כגון זה שמצאנו בדברי ר' יצחק אלבג.

ד. תורת התארים השליליים

ועוד נקודה אחת שבה נבקעה חוליה כמשנת הרמב"ם: תפישת האל כמכלול הצורות שבעולם וקביעת הקשר הסיבתי ההכרחי בין האל לעולם מערערות את תורת התארים השליליים, שהיא נאופלטונית במובהק. אמנם נוכחנו כי תורת התארים השליליים של הרמב"ם חותרת גם היא לאינטואיציה חיובית, ואינטואיציה זו אפשרית בה משום שלמרות "שיתוף השם" בין האל לעולמו, נשקפת המהות האלוהית ממכלול הצורות שבעולמו. מבקרי הרמב"ם במאה הארבע-עשרה התעלמו מעובדה זו – כדי לפשט את ביקורתם ולהקל על עצמם. אולם ברור שיש הבדל יסודי בין תפישתם לתפישת הרמב"ם, וברור שהבדל זה נעוץ בקבלת פירושו של אבן-רושד. על-פי התפישה הזאת, האל הוא אמנם מעל להשגתנו, משום ששכל אנושי לא יגיע לידיעה שלמה של המציאות. אולם למרות זאת, אין בין ידיעתנו לידיעתו שיתוף השם בלבד. התארים שאנו משיגים הם חיוביים.

נובע מכאן שעל-פי תפישתו של אבן-רושד מושגי האחדות והמציאות באל ובאדם שווים. הוא הדין בחוכמת האל: הרי זו ידיעה שלמה של כל הנמצא בעולמו. ודאי שידיעה שלמה כגון זו באחדות גמורה היא למעלה מיכולת אדם, אולם גם ידיעה חלקית היא בבחינת ידיעה חיובית של חוכמתו.

ה. חופש הבחירה

עם ביטולה של ההבדלה המוחלטת שבין השגת האדם להשגת האל, נפתחה מחדש גם שאלת חופש הבחירה של האדם מול הידיעה הנצחית של האל. כי אם אין השתנות בידיעת האל ואין הבדל בין המשתמע מידיעת אדם למשתמע מידיעת אלוהים, מוכרח כל אדם לפעול בהתאם למה שידוע לאל "מראש".

קביעה זו מעמידה את פילוסוף הדת בפני בחירה קשה: אם רצונו

לקיים את חופש הבחירה של האדם ואת אחריותו המוסרית למעשיו, עליו לוותר על ההנחה שהאל יודע את כל מעשיו ומשגיח עליו, ואם רצונו לקיים את השגחת האל, עליו לוותר על חופש הבחירה.

השפעת הסכולסטיקה הנוצרית של המאה ה־13

ההתמודדות עם האתגר של פילוסופיית אבן-רושד פתחה פתח לעוד תפנית. הפילוסופיה היהודית במאה השלוש-עשרה נשארה נטושה בקרקע התרבות הפילוסופית המוסלמית, אף שהתפתחה בשלטון נוצרי. הסיבה לכך היתה כנראה העובדה שהפילוסופים היהודים הם שהעבירו את מורשת המדעים והפילוסופיה מן המקורות הערביים והנחילו אותה לתרבות הספרדית הנוצרית, והם ראו בה את מורשתם העצמית והתייחסו אליה כאל מקור סמכותי מחייב. אבל לקראת סוף המאה השלוש-עשרה מסתמנת תפנית ביחס להשפעתם של פילוסופים נוצרים, בייחוד של דונס סקוטוס ושל תומס אקווינס. היא ניכרת כבר בחיבורו של ר' הלל מוורונה, שנזכר לעיל, וכן בספר "מלמד התלמידים", שנכתב על-ידי תלמיד אחר של הרמב"ם: יעקב אנאטולי.

בהמשך כבר ניכרת השפעת הפילוסופים הנוצרים על ר' יצחק אלבלג (ההבדלה בין האמת התורנית ובין האמת הפילוסופית) ועל ידעיה הפניני (בפתרון שאלת הישארות הנפש אחרי המוות), ומהלך זה התגבר מאוד במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה כפי שנראה להלן.

הנצרות כבעיה תאולוגית

חדירת השפעתה של פילוסופיה דתית נוצרית מחייבת נתינת דעת על בעיית היחסים שהתפתחו בין היהדות לנצרות באותה תקופה. מן הדיון בפילוסופיה הדתית של ריה"ל למדנו שההתמודדות עם הפילוסופיה האריסטוטלית העמידה את הדתות המתחרות זו בזו יחד מבחינת המגננה על יסודן בהתגלות. מובן מכאן שכל שנעשתה העמדה הפילוסופית רדיקלית יותר ביחסה לדת, כך גברה הרגשת הקירבה בין הדתות ונחלשה ההתנגדות לקבלת השפעה הדדית, בייחוד בתחום פילוסופיית הדת. אולם עם זאת, יחסם של יהודים

לנצרות היה תמיד בעייתי ומורכב יותר מיחסם לאיסלאם, ובספרד הנוצרית של המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה נטענו היחסים הללו משני הצדדים מטענים מחריפים והולכים של חשד ואיבה. משיקולים מדיניים ותרבותיים שונים החמירה הכנסייה הקתולית בספרד את לחצה על היהודים שימירו את דתם, והמלכים, שמלכתחילה גוננו על קהילות ישראל בגלל התועלת החומרית שהפיקו מהן, נכנעו בהדרגה ללחץ הכנסייתי הגובר. האינקוויזיציה הספרדית הופעלה אמנם במישרין רק נגד מומרים יהודים ששמרו על זיקתם ליהדות בסתר, אולם גם על היהודים הופעלו שיטות שונות של איום ופיתוי שימירו את דתם, ויזום של ויכוחים פומביים שיהודים הוכרחו להשתתף בהם הפך לחלק משגרת החיים היום-יומית. מצב זה, שיהודי ספרד נקלעו אליו במהלך שהביא לבסוף את הגירוש, היה אתגר תאולוגי קשה: יהודים נאלצו לשלם מחיר גבוה מאוד בעד החלטתם להישאר יהודים, ואמונתם של רבים עמדה על סף קריסה, אולם גם ההיכרות האינטימית עם מקורות הנצרות ועם טיעוניה שנכתבה על היהודים עשתה את שלה, ונמצא מספר גדול והולך של יהודים שהמירו את דתם מתוך שכנוע בצדקת הדת הנוצרית המנצחת. זהו אפוא הרקע להתעניינות הגוברת והולכת של חכמים יהודים בפילוסופיית הדת הנוצרית, ובהקשר זה ראוי להדגיש כי בוויכוח בין יהדות לנצרות העניק הרציונליזם הפילוסופי יתרון מובהק ליהדות על הנצרות בגלל היסודות האנטי רציונליים בדוגמטיקה הנוצרית, מה שאין כן הקבלה הנאופלטונית. אפילו מקובלים מובהקים העדיפו אפוא להתווכח עם הדת הנוצרית על יסודות הרציונליזם האריסטוטלי, אבל לצורך זה נדרשה בקיאות בפילוסופיית הדת הנוצרית, והלמידה, אפילו לצורך התנגדות, מביאה גם לידי הפנמה.

השפעת הקבלה

לבסוף עלינו להזכיר את השפעת הקבלה. כבר דנו ביחסם הדו-משמעי של המקובלים למשנת הרמב"ם במאה השלוש-עשרה. במאה הארבע-עשרה עדים אנו לגילוי יחס דו-משמעי של פילוסופים יהודים אל הקבלה. הם מגלים את העומק הספקולטיבי של זרמים מסוימים בתוכה ונמשכים אחר נקודות ההקבלה שיש בהם אל

הוא אחדות כל הצורות המתהוות בעולמנו, שבהן ממש הוא "מתעצם". פירוש הדבר אפוא שאין הוא מקור שופע, אלא הוא במישרין "התודעה העצמית" של היקום החומרי, או ביתר דיוק: מכלול הידיעות שיש לבני האדם על המציאות שהם שרויים בה, סך הכול של תרבותם המדעית...

על-פי התפישה האריסטוטלית הצורות שבמציאות ואופני היחסים שביניהן מצטרפים לסכום קבוע שאין בו לא תוספת, לא פחת ולא התפתחות. האישים המייצגים את הצורות הללו מתחלפים בחומר, אבל כל מה שיש ידוע, וכל מה שידוע שווה לעצמו תמיד. אמנם, לא ליחיד מסוים, אבל לכלל האנשים היודעים. גם היחידים נושאי הדעת מתחלפים. אבל הם מוסרים את ידיעותיהם לזולתם, ועל-כן הידיעה היא רצופה ומתמידה ונשארת בעינה. דומה כי באורח זה מתבארת יפה השפעת השכל הפועל על השכל ההיולי: אדם לא ילמד דבר שלא ידע לפני כן אלא אם נמצאה ידיעה זו בפועל לפניו במחשבת חושב שקדמו. ואמנם הלומד לומד מן הידוע בחברה האנושית, ואוצר הידיעה הקבוע והמונחל מדור לדור הוא שמאפשר לו להוציא את שכלו הפרטי מן הכוח אל הפועל עד שהוא נעשה לנציג שלם פחות או יותר למכלול הדעת של תרבותו, קביעה המבטלת את ערך האינדיבידואליות גם במישור השכלי ולא רק במישור הגופני, כתופעה זמנית חולפת שאין לה ערך עצמי כלל.

נקל להיווכח כי תפישה זו מאפסת את עניין הישאוות הנפש מכל תוכן. דעת הרמב"ם היתה ש"השכל הנקנה" האינדיבידואלי נשאר אחרי המוות כשכל נפרד שאינו תלוי בגוף, אבל לדעת אבן-רושד שכלו הנקנה של כל יחיד, אפילו הוא מושלם בחוכמתו, אינו אלא אחד מהיבטיו של השכל הפועל, ואין לו קיום עצמי נפרד. אין יחידים נצחיים, יש רק דעת נצחית המתעצמת בכל דור באישיו, ולכל היותר אפשר לומר שהישאוות נפשם היא זיכרון הנשאר אחריהם או ספריהם הממשיכים להילמד.

התפשטות שיטתו של אבן-רושד עוררה אפוא התלבטות גדולה בין תלמידי הרמב"ם כבר במאה השלוש-עשרה, וראוי להזכיר בהקשר זה את ספר "תגמולי הנפש" מאת ר' הלל מוורונה (נפטר

ההשקפה הפילוסופית המקובלת עליהם. ההתעניינות התגברה עם התחזקות הקבלה כמסורת יהודית עצמית. יתר-על-כן, עניין רב יש בעובדה שהתגברות השפעת אבן-רושד בפילוסופיה היהודית לא החלישה את התעניינותם של הפילוסופים היהודים בקבלה, אלא חיזקה אותה. נראה שאלה מהם שחתרו לגונן על עמדותיו המקוריות של הרמב"ם בשאלת ההתאמה בין הפילוסופיה לתורה מצאו בקבלה הנאופלטונית סעד רב. אלא שזו היתה התקרבות טעונת מתחים. הקבלה העיונית שנפתחה להשפעת התאולוגיה הנוצרית נטענה מתח משיחי שהקשה מאוד את מתיחת קו הגבול הברור בין היהדות לנצרות.

סיכום

השפעת אבן-רושד מזה, השפעת הנצרות מזה והשפעת הקבלה מזה יצרו את הרקע המורכב, רב-המתחים, להופעתן של שיטות פילוסופיות חדשות. הפילוסוף היהודי הראשון שנענה לאתגר הזה היה ר' לוי בן גרשון (הרלב"ג), מחבר הספר "מלחמות ה'".

ר' לוי בן גרשון

ר' לוי בן גרשון נולד בשנת 1288 ונפטר בשנת 1344 בבאניול שבדרום צרפת. הוא היה איש אשכולות, בעל השכלה תורנית ומדעית נרחבת, ותרומתו ניכרת בכמה מקצועות כלליים ומקצועות יהודיים: פילוסופיה, רפואה, מתמטיקה, אסטרונומיה ופרשנות המקרא.

הוא כתב חיבורים מקוריים בכל התחומים הללו, אך חידושו העיקריים היו בתחום האסטרונומיה, עובדה שהשפיעה במידה ניכרת גם על פילוסופיית הדת שלו. בתחום זה הוא המציא שני מכשירי תצפית חדשים, ועל סמך תצפיותיו הציע תאוריה אסטרונומית חלופית לתאוריה הפטולמאית במגמה של התאמה בין האסטרונומיה לפיזיקה, ובכך זכה להשפעה כללית בין מלומדי זמנו. יש חשיבות רבה לעובדה זו גם מבחינת מעמדו כפילוסוף דת יהודי.

אמנם, הרלב"ג העריך את הרמב"ם וכיבד את האוטוריטה של אריסטו, אולם הוא ראה את עצמו כאיש מדע וכפילוסוף עצמאי, שאינו תלמיד בלבד, אלא הוגה מקורי בזכות עצמו, ועל-ידי כך נעשה למבשרה של תקופה חדשה, תקופת הרנסנס, בתולדות הפילוסופיה היהודית.

חיבורו הפילוסופי העיקרי הוא "מלחמות ה'", המורכב משישה מאמרים, שכל אחד מהם עוסק בסוגיה אחת שפתרונותיה האסכולאיים התערערו:

א. הישארות הנפש.

ב. הודעת העתידות: החלום, הקסם והנבואה.

ג. ידיעת האל בפרטים.

ד. השגחת האל בעולם.

ה. גרמי השמים.

ו. חידוש העולם.

אולם מלבד חיבוריו הפילוסופיים חיבר הרלב"ג פירושים

פילוסופיים לכל ספרי התורה והנביאים בשיטה מיוחדת שהדגישה את מוסר ההשכל ("תועלות") היוצא מן הספרים הללו, ופירושים אלה התפשטו בעם וזכו להשפעה רבה.

יחסו אל הרמב"ם: הערכה וביקורת חריפה

כאמור, התייחס הרלב"ג אל הרמב"ם בכבוד רב, אבל כפילוסוף עצמאי מתח עליו ביקורת, ולעיתים ביקורת חריפה.

זו היתה ביקורת שאפשר להציגה מכיוון מנוגד לזה של אלבלג, שרצה להפריד את תחום העיון הפילוסופי-מדעי מתחום הלימוד התורני. הרלב"ג קיבל ללא סייג את ההנחה שיש זהות בין הפילוסופיה לתורה, וביקורתו על הרמב"ם ננעצה בנקודות שבהן התגלתה המתיחות שעוררה את החשד שיש סתירה בין דעתו האמיתית לדעתו המוצהרת. מנקודת ראותו העידה מתיחות מסוג זה על כישלון. הפילוסופיה אינה זקוקה לחידות ולסודות, ועליה להוכיח את ההתאמה בין הפילוסופיה לתורה בראיות גלויות. כמובן, הוא לא התעלם מפשטים הסותרים אמת פילוסופית שמוכרחים להוציאם מידי פשוטים: "כי אין התורה נימוס יכריח אותנו להאמין הדברים הכוזבים"; מהיבט זה ייחס לרמב"ם הישגי פרשנות נפלאים. אבל קביעה זו איזן מיד בטענה שלא רק לפילוסופיה יש תפקיד בביאור התורה, אלא גם לתורה יש תפקיד בהיישרת הפילוסוף אל האמת בסוגיות קשות במיוחד, שלולי התורה היינו נבוכים בחקירתנו בהן. "כי אנחנו לא נטינו לזה הרעת שנטה אליו העיון אם לא מפני ראותנו שהוא מסכים לדעת תורתנו. כי לא יותר ההימשך לעיון שיימצא חולק על האמונה. אבל כשיהיה זה, ראוי שייחס היעדר ההסכמה לקיצורנו". והוא מעיד בכמה מקומות שהתורה הנחתה אותו להשגת האמת במחקר.

השיטה שהוא מציע היא אפוא חקירה חופשית על יסוד הניסיון וההיגיון, אבל מתוך שמירת ההיגד התורני כהנחיה אל האמת, וכל־כך מפני שהיה בטוח מראש שהשקפה מחקרית ביקורתית ומדויקת תעלה בקנה אחד עם התורה. "וראוי שתדע שכבר קרה לנו כמה שנוכר בתורה מעניין חידוש העולם הפך זה העניין. רצוני שלא נצטרכנו ללחץ עצמנו לבאר מה שבא בתורה באופן נאות אל העיון,

אבל היה מה שבא בתורה מזה סיבה באופן מה אל שיגיע לנו האמת בזה מדרך העיון... וראוי היה שיהיה כן בתורה וזה כי התורה למה שהיא נימוס יודרך בה האדם אל קניין שלמותו האחרון.

אם נשווה דברים אלה לדברי הרמב"ם, שלא פשט הכתובים הוא המחייבנו להחזיק באמונת החידוש, כי אם צורך ביסוסה של התורה כשלעצמה – יהיה ההבדל שבינו ובין הרלב"ג ברור מאוד. על יסוד זה מתח הרלב"ג ביקורת חריפה גם על מושג "האמונות ההכרחיות" במשנת "מורה נבוכים", על שיטת הביאור האלגורית של המקראות, ועל הכתיבה בדרך של הַסְתָּמָה ורמז; "אבל המחברים אשר לא ינהגו כמו זה המנהג, אלא שהם מוסיפים העלם והסתר בדבריהם מצד סידורם או לעומק לשונם... הם לא די שלא יועילו למעיין, אלא שיוסיפו על מבוכתו מבוכה. האלוהים, אם לא שתהיה כוונת המחבר להעלים מההמון המעיינים שלא יבינו דבריו אלא יחידים להיות דבריו כשיובנו להמון מזיקים". במשפט האחרון יש אמנם פתח היתר לרמזים. אבל אופייני שהרלב"ג דן באותן סוגיות שהרמב"ם הצניע בגילוי גמור: "אבל אנחנו כוונתנו הפך הכוונה ההיא, וזה שאנחנו נרצה שנשיב בהרחבת לשוננו וביאורו וטוב הסידור כוונתנו למעיין מבוארה עם עומקה".

הישגיו המדעיים של הרלב"ג

נקל להבחין בביקורת זו בהשפעת הוויכוח סביב "המורה". אולם לא נוכל להבין את גישתו של הרלב"ג אם לא נביא בחשבון את שינוי הרקע הפילוסופי ואת הישגיו המדעיים העצמיים של הרלב"ג.

אשר לשינוי הרקע הפילוסופי, כזכור, התמורה שהכניס פירושו הרדיקלי של אבן-רושד הקשתה את התאמת הפילוסופיה לתורה, ומצד שני, התעורר ויכוח תוך-אסכולי על הפירוש הנכון לאריסטו. משמע הדבר – שהשיטה האריסטוטלית שוב לא יכלה להציג את עצמה כשיטה סגורה.

נוספו על כך ההתפתחויות במחשבה הנוצרית בזמנו של רלב"ג. גם הן פתחו מחדש כמה סוגיות עיקריות בתורת ההכרה ובמטפיזיקה. אם הרמב"ם קיבל את פילוסופיית אריסטו כשיטה מושלמת

ומוסכמת, הרי הרלב"ג קיבלה כשיטה פתוחה שלא פתרה את כל בעיותיה ואפשר לבקר בה לא רק מסקנות מסוימות הנוגעות לדעת התורה, אלא יסודות לגופם.

כאמור, חידש הרלב"ג את מדע האסטרונומיה על סמך תצפיותיו. היתה לכך חשיבות רבה מאוד לגבי הסוגיה של חידוש העולם יש מאין. נזכור כי הרמב"ם הסתמך על הפער בין האסטרונומיה הפטולמאית ובין הפיזיקה האריסטוטלית כדי להוכיח שסבירות חידוש העולם גדולה מסבירות קדמותו. הרלב"ג סגר את הפער הזה על-ידי התאוריה האסטרונומית החדשה שלו, ובכך הוכיח את עצמאותו, הן לגבי אריסטו והן לגבי הרמב"ם.

נבעה מכאן תפנית פילוסופית לא רק לגבי הרמב"ם, אלא לגבי תולדות הפילוסופיה הכללית. הרמב"ם ביסס את פתרונויו לבעיית הפערים בין הפילוסופיה ובין התורה על ההנחה שגבולות השיטה הפילוסופית קבועים ומוצקים, ועל-כן הסוגיות שאריסטו לא הצליח להגיע בהן לידי הכרעה מופתית הן, עקרונית, מעבר ליכולת ההשגה של שכל אנושי, ועל-כן נוכל לקבל בהן את דעת התורה על יסוד ההתגלות, ואילו הרלב"ג, היודע שהשיטה האריסטוטלית אינה מוגמרת, ושמה שאינו ודאי היום – ייתכן שיתברר מחר, מסרב להכיר בגבולות עקרוניים למחקר. אדרבא, על יסוד ההנחה שהמחקר מתקדם וכובש תחומי אמת חדשים טען מצד אחד, שהתורה מְנַתֶּה את המחקר, ומצד אחר, שכל הוראה תורנית ניתנת עקרונית לביאור פילוסופי.

התוצאה הפרדוקסית היא שהתביעה לרציונליזם עקבי עולה בקנה אחד עם התביעה להתאמה בין הפילוסופיה לתורה או ביתר חידוד: הרלב"ג מגיע לכלל מסקנה שעל-ידי דיון פילוסופי עקבי יותר מזה של הרמב"ם ואף מזה של אריסטו – אפשר יהיה להגיע להתאמה עקבית יותר בין הפילוסופיה ובין התורה. ואכן הוא יצא לבחון מחדש, מתוך עמדה ביקורתית, מושגי יסוד של הפיזיקה האריסטוטלית כדי להגיע מתוך השקפה עקבית יותר קרוב יותר לפשוטו של מקרא. על רקע זה נראית ההנחה שיש לפרש את התורה לאור הפילוסופיה ואת הפילוסופיה לאור התורה כעמדתו הכנה של פילוסוף תורני, שאמונתו בזהות התחומים כנה ופשוטה.

פילוסופיית הדת של הרלב"ג

נפתח את עיוננו בתאולוגיה של הרלב"ג בנקודה הרגישה ביותר במשנתו הדוגמטית של הרמב"ם – חידוש העולם יש מאין. זוהי, כזכור, נקודת ההכרעה בשאלת היחס שבין הפילוסופיה לתורה. אם אפשר לקיים את הנחת החידוש על-פי המחקר השכלי – אפשר לקיים את מתן תורה כהתגלות אלוהית לעם כולו, כלומר, כ"תורה מן השמים", ואם העולם קדמון ומאורע על-טבעי אינו באפשר, הרי התורה אינה אלא יצירת אנוש.

הרלב"ג מסכים להנחה הזאת, אבל דווקא משום כך אין הוא מרוצה ממצב הדיון כפי שהונח על-ידי הרמב"ם. ראשית – ספק אם האמין במה שהודה; שנית – אפילו האמין במה שהודה, לא הוכיח את החידוש, אלא רק הניחו כמסתבר יותר, ותלה את ההכרעה במה שלמעלה מן ההשגה. שלישית – הטענה שעל-ידיה ביקש להוכיח שהראיות לקדמות העולם מן הפיזיקה האריסטוטלית אינן מופתיות נתגלתה על-ידו כמוטעית. כזכור טען הרמב"ם שאין להקיש מדבר לאחר שנתהווה על דבר שבתנועה אל ההווה. אולם לדעת הרלב"ג, חוקי השכל הם כלליים ונצחיים. הם תופסים תמיד. אם מחייבת התנועה תנועה קודמת והזמן מחייב זמן קודם, ואם מחייב ה"ש יש שקדמו, הרי כלל זה חל תמיד, ולא ייתכן שיהיה מושג במחשבת האל דבר שהוא אבסורד במחשבת האדם. משמע: אם משפטי הפיזיקה של אריסטו עצמם נכונים בוודאות, אין מנוס מהמסקנה שהעולם קדמון. ועוד: הרמב"ם נסמך על אי יכולתם של אריסטו ושל פרשניו לתת הסבר סיבתי רצוף לתנועת גלגלי השמים, וגם זאת נתלה בטענה שלא תיתכן ידיעה ודאית ומדויקת בתחום האסטרונומיה. על סמך הישגיו בתחום זה חלק הרמב"ם על קביעה זו: אפשר להגיע למסקנות ודאיות על יסוד תצפיות מדויקות.

על יסוד כל אלה ניגש אפוא הרלב"ג לדיון גלוי, כדי להוכיח במופת ולא על דרך ההסתברות גרידא שהעולם מחודש. שלוש מטלות פילוסופיות הצטרפו בדיון זה לאחת: ביקורת הפיזיקה האריסטוטלית והאסטרונומיה הפטולמאית, הוכחה שהמדעים פתוחים למחקר חדשני, וההוכחה שהתורה מְנַחָה את הפילוסופיה לגילוי האמת המדעית.

הרלב"ג פותח את הדיון בבעיית החידוש מנקודת הראות של הפיזיקה, ולצורך זה הוא מעלה לבחינה מחודשת את ההבחנה בין ישים מחויבי מציאות, שסיבת מציאותם בהם עצמם, לִיְשִׁים אפשרי המציאות, שסיבת מציאותם חיצונית להם, והם בהכרח מחודשים. כיצד נבחין ביניהם? תשובתו של הרלב"ג היא שקל להגיע אל ההבחנה הברורה מצד תכליתם של הישים הנחקרים: ישים שתכליתם בהם עצמם והם משיגים אותם על-ידי חוקיות פנימית עצמית הם מחויבי המציאות ואינם נתלים בסיבה חיצונית. ואילו ישים שתכליתם בִּישׁ אחר חיצוני להם שאינו נובע מחוקיותם העצמית הם אפשרי המציאות ונתלים בסיבה חיצונית שקבעה להם את תכליתם וגרמה להם לנוע לקראתה.

נובע מכאן שאם נוכיח שכל הישים בעולם המוכר לנו מכוונים לא רק לתכלית עצמם, אלא בעיקר לתכלית חיצונית להם, נוכיח ממילא שהעולם מחודש.

נתבונן אפוא בכל הישים הידועים, וניווכח מיד שיש בהם תכונות שאינן דרושות להם לתכלית עצמם: בדומם נמצא תכונות שהם לתועלת הצומח, בצומח תכונות שהם לתועלת בעלי החיים, ובבעלי החיים תכונות שהם לתועלת האדם. היפוכו של דבר בנמצאים שלמעלה מן האדם שיש בהם תכונות שהם לתועלת הישים שמתחתם, והם הכוכבים, הפועלים פעולות שונות בעולמנו, שבלעדיהם לא היה מתקיים. לדעת הרלב"ג מעידות העובדות הללו שהם נוצרו על-ידי יש בעל כוונה ורצון, ואין הם מחויבי המציאות מצד עצמם; והרי זו הוכחה ברורה שהם מחודשים.

נקל להיווכח כי הנחה זו סוטה מן ההשקפה האריסטוטלית בעניין מהותי שגם הרמב"ם הסכים לו, דהיינו: שכל יש ויש נמצא לשם עצמו ושואף אל שלמותו, והאחדות מושגת על-ידי היכללות כל הישים בישותו האורגנית של היקום, שהאל הוא צורתו. אדרבא, טוען הרלב"ג: המבנה הפיזיקלי של היקום מעיד שחלקיו השונים מתקיימים אמנם גם לשם עצמם, אבל בעיקר לשם זולתם. אבל הסטייה מאריסטו בעניין מהותי זה איפשרה לו לטעון שהקביעה שהאל הטרונסצנדנטי לעולם רוצה במציאות היקום מוכחת בוודאות גמורה מן המבנה הפיזיקלי של היקום.

על סמך הוכחה ישירה זו יכול היה הרלב"ג לבטל את טענת הרמב"ם שלא נוכל לדון בחוקיותו של יש בעת שהוא מתנועע לקראת מציאותו מן החוקיות המתגלה בו כשהוא נמצא. במקום טענה זו הוא מציע טענה אחרת: יש להבחין בין סיבות מציאותו של כל חלק מן השלם לסיבות מציאותו של השלם, וטענה זו פותחת לו פתח לבקר את מושגי הזמן והתנועה של אריסטו ולבטל את ראיותיו לקדמות העולם, המתבססות על איך-סופיות התנועה והזמן.

מושג הזמן של הרלב"ג

הרלב"ג מקבל את הגדרת אריסטו לזמן, שהוא מידת התנועה. אף-על-פי-כן, מושג הזמן שפיתח שונה מהותית מזה של אריסטו. הוא אינו מקבל את ההנחה שהזמן נמצא בכוח בכל חלקיו באותו מובן, או במילים אחרות – שהמשפט הקובע שהעבר כבר אינו, מבחינת ההווה, שווה במשמעותו למשפט הקובע שהעתיד עדיין אינו. העבר – טוען הוא – קרוב יותר להיות בפועל מן העתיד, ואם כך, בטלה תמונת המחזוריות של הזמן האריסטוטלי ובאה במקומה תמונת זמן שאפשר לציירה כקו נמשך ולא כמעגל. קו המתקדם מן העבר אל העתיד. מה עומד מאחורי תפישה זו? ראשית ההכרה הברורה של הרלב"ג שהמדעים והיצירה התרבותית בכללותה אינם מוגמרים ושלמים – אלא הם בבחינת מערכת פתוחה ומצטברת, ונשלמת בהתמדה. יש התפתחות בזמן, והוא מודד לא תנועה השבה על עצמה, כי אם יצירה. ולכן העבר הוא בפועל. הוא קיים ביסוד ההווה בעוד העתיד הוא באמת בכוח בלבד, והוא טעון חידוש.

עם זאת, ברור שתפישה זו קרובה יותר לתפישת הזמן ההיסטורי של המקרא, שאינה מחזורית, אלא מתארת תהליך של התקדמות והתרחשות בעלת משמעות. בזאת יש אפוא התקרבות אמיתית אל התפישה המקראית, לא רק מבחינת רעיון חידוש העולם, אלא מבחינת הבנת התכלית שאליה מנהיג אלוהים את האנושות כולה.

אולם אם העבר הוא בפועל יחסית לעתיד, פירוש הדבר שלא ייתכן שעבר זמן איך-סופי עד לכל נקודת הווה בזמן. גם על-פי אריסטו איך-סופיות בפועל היא אבסורד בלתי נתפש, וההוכחה שהביא רס"ג לחידוש העולם על יסוד טענה זו חוזרת ומקבלת את תקפותה. דין

הזמן כדין המקום. הזמן מוכרח להיות סופי מבחינת ראשיתו. לאותה מסקנה הגיע הרלב"ג גם מתוך בחינת מושג הזמן כמידת התנועה. מידה היא ממהותה מוגבלת. אחרת אין היא מודדת. כשם שהמקום מקיף את תכולתו, כך גם הזמן מקיף את התנועה המוכלת בו, ובסוגיה זו משתמש הרלב"ג בכלל שמעמד החלק לגבי המכלול אינו כמעמדו של המכלול. כשאנו תופשים כל יחידת זמן בבחינת חלק מרצף זמן מקיף יותר, נכון שתחילתה נראית לנו תמיד אחרי זמן שקדם לה וכל הווה נתפש כסוף העבר וכראשית העתיד ואפשר לחלק אותו עד לאין-סוף, כפי שטוען אריסטו. אולם כל יחידת זמן, כשהיא נידונה מתוכה כשלמות, היא מוגבלת ואחת, כלומר: מידת הזמן של תנועה מסוימת מרגע שהחלטנו להתחיל בה עד לרגע שהחלטנו לסיימה – היא יחידה סופית ומוגבלת ממש כמו יחידת המקום. ומאחר שמושג השלם, הנתפש מתוך עצמו, קודם למושג החלק, שהוא קטע מרציפותו, הרי כשם שהמקום בכלל הוא אחד ומוגבל, מן ההכרח שנניח שגם הזמן בכלל הוא אחד ומוגבל מנקודת ראשית מוחלטת שלא קדם לה זמן.

הביקורת על מושג התנועה של אריסטו דומה לביקורת על מושג הזמן: כל יחידת תנועה היא מוגבלת וסופית. אחרת היא לא תהיה בת מדידה. לכן התנועה בכלל מן ההכרח שתהיה סופית, אף שלאחר מכן היא ניתנת לחלוקה. בנקודה זו אפשר להצביע על אבסורדים רבים הנובעים מן ההנחה שהתנועה היא אין-סופית. למשל: התצפיות מראות שתנועות הכוכבים אינן שוות במהירותן. פירוש הדבר שלכל גלגל מהירות משלו, ואם תנועתם היא אין-סופית, נצטרך לטעון שאין-סופיותו של הגלגל המהיר גדולה מאין-סופיותו של הגלגל האיטי...

האמור בתנועת העצמים אמור גם בתהליך התהוותם. נכון שכאשר מתבוננים בכל עצם כחלק מתוך שלם, הוא מתהווה מתוך עצם שקדם לו, וכך אין אדם שלא נולד מהורים שקדמו לו. אבל כשאנו מתבוננים בכל עצם לחד כִּישׁ בייחודו ובחד-פעמיותו, הריהו "בתוך עצמו" – יחידה שלמה וסופית. בתור שכזה לא קדם לו עצם, אלא יש לו התחלה וסוף משלו, והוא נידון כמחודש. ועל-כן, גם המציאות כשהיא נידונה בכוליותה היא חד-פעמית ומחודשת.

הקושי בפתרון בעיית הבריאה: קדמות החומר

הרלב"ג מתח ביקורת על קביעות מרכזיות בפזיקה של אריסטו, אבל נקל לראות ששיטתו עדיין אריסטוטלית ביסודה, גם מן הבחינה הקוסמולוגית (תורת גלגלי השמים) וגם מבחינת מושג החומר ומושג הצורה, הבכוח והבפועל וההגדרות של מושג הזמן ומושג המקום ביחס לתכולותיהם. משום כך אין תימה שהוא נתקל בהמשך הדיון בקשיים רציניים. הוא הצליח להוכיח את חידוש הזמן, התנועה וההתהוות, אבל לא הצליח להוכיח שהחידוש הוא "יש מאין".

הכלל האריסטוטלי, שמן האין לא יצא אלא האין, נשאר שריר וקיים גם לגבי האל. ומאחר שקיבל הרלב"ג גם את תפישת האלוהות האריסטוטלית כשכל המשכיל את עצמו, ודחה את תורת האלוהות הנאופלטונית, שעל-פיה העולם נאצל מתוך האל, הוא מוכרח להניח חומר קדום שממנו נברא העולם בבחינת "ההתחלה" שאיננה תלויה באל. כמובן ההנחה הזאת עלולה להפיל את כל בניינו. לדעת אריסטו, אין חומר ללא צורה, על-כן אם החומר קדום – העולם קדום. ועוד: קדמות החומר מנוגדת להשקפה התורנית שרצון הבריאה של האל הוא ריבוני ואינו מותנה בגורם חיצוני לו. כדי להיחלץ מן הקשיים הללו המציא הרלב"ג את המושג "חומר בלתי שומר תמונתו", דהיינו חומר סביל לחלוטין, שאין בו תנועה ועל-כן אינו בזמן, ואין הוא סיבה פעילה ליקום – אלא מצע לקיומו. כלומר, פוטנציאליות מוחלטת שלא תצא אל הפועל מעצמה, אלא רק על-ידי רצון האל. זהו מאמץ אינטלקטואלי מרתק לאפס את החומר עד ל"מינימום" ההכרחי ביותר, כדי שיהווה מצע ליש, ועם זאת לא ייתפש כגורם פעיל בבריאה. אבל המאמץ כשלעצמו מעיד על סתירה שאין ליישבה, מפני שחומר חסר צורה העומד על גבול היש והאין הוא פלפול אבסורדי שיכול לשכנע רק את מי שזקוק לו נואשות.

הקשיים מנקודת הראות של תורת האלוהות

הרלב"ג טוען, כזכור, שההתכוונות הרצונית הניכרת בתכונות שיש בעצמים לתועלת זולתם מוכיחה שהעולם מחודש על-ידי גורם חיצוני לו. קביעה זו מחייבת אל בעל רצון וכוונה שאינו פועל בשביל עצמו, אלא למען זולתו כדי להיטיב. גם מבחינה זו שיקם הרלב"ג טיעון

כלאמי של רס"ג, ובאמצעותו חזר אל התפישה המקראית. אבל עם זאת, לא היה הרלב"ג מוכן לוותר על ההנחה האריסטוטלית שלאחר הבריאה מתקיים העולם על-פי החוק המוטבע בו. כלומר: לאחר שהעולם נברא הריהו "נוהג כמנהגו", ופירוש הדבר שהאל אינו צריך להמשיך ולהנהיג אותו או להשפיע בו את השפעתו. רצון האל מתגלה באופן זה במאורע חד-פעמי של בריאה. לאחר מכן הוא נתפש כשם שאריסטו תפשו, כשכל המשכיל את עצמו. המסקנה הבעייתית היא שכשם שעלינו להניח "חומר בלתי שומר תמונתו כתנאי לבריאה, עלינו להניח גם אקט של רצון חד-פעמי באל, שהוא בבחינת חריגה מ"טבעו" הרגיל. פעם אחת יוצא האל מגדרו כדי להיטיב ובורא את העולם. לאחר מכן הוא ממשיך לחשוב את עצמו, והבריאה מתקיימת בהתאם לחוקיות שנטבעה בה. אם כך, מה מקור חידושו של הרצון באל, ואיך אפשר להסביר חריגה כזאת של אלוהים מתוך עצמו? כלום אין זה שינוי באל שעל-פי אריסטו הוא נצחי ואינו בר שינוי?

על תמיהות אלה אין הרלב"ג משיב, אף שדחה את דרכו של הרמב"ם בקביעת הגבול שהושם למחשבת אדם.

תורת האלוהות של הרלב"ג

כאמור, מושג האלוהים של הרלב"ג הוא כשלעצמו אריסטוטלי: אחדות מוחלטת של "השכל" "המשכיל" ו"המושכל". האל חושב אפוא את עצמו, ומחשבתו את עצמו היא אידאלית. כיוון שבריאת העולם נתפרשה אצל רלב"ג כמו אצל אריסטו כהתפרטות מכלול הדעת הצורנית מתוך התגשמותו כריבוי של צורות נבדלות בחומר "הבלתי שומר תמונתו", יש להסיק שבידיעתו את עצמו יודע האל את כל הצורות שהוא סיבת התגשמותן בחומר, אותן צורות שהאדם לומדן מתוך הסתכלות במציאות החיצונית המוגשמת. הבריאה מוכיחה עוד שהאל אינו רק משכיל, אלא גם רוצה, ורצונו זהה עם חוכמתו. אבל נזכור שוב כי הרלב"ג דחה את כל הגרסאות של תורת אצילות נאופלטוני. האל נתפש אצלו כישות טרנסצנדנטית מוחלטת הבוראת ברצייה פשוטה שכיוונה את הטבע כישות הפועלת על-ידי חוקיות הנטועה בה, וזוהי הסטייה היחידה של

רלב"ג ממושג האלוהים של אריסטו.

מובן מאליו שנובעות מתפישה זו מסקנות רדיקליות לגבי היחס שבין אלוהים לעולמו בכלל ובינו לאדם בפרט.

דחיית תורת התארים השליליים של הרמב"ם

המסקנה הראשונה נוגעת לתורת התארים השליליים של הרמב"ם. הרלב"ג דוחה אותם מכל וכול, ואלה נימוקיו:

א. תואר שלילי כמות שהרמב"ם מגדירו הוא "שלילת ההיעדרים", כלומר, שלילת השלילה, והרי כל תלמיד מתחיל בתורת ההיגיון יודע שאם יש לשלילת השלילה משמעות, היא חיובית. באומרנו שהאל אינו סכל, אמרנו למעשה, שהאל הוא חכם, ואם אנו מסוגלים להבין מה שאמרנו על האל, על כורחנו אנו מבינים חוכמה באל כדרך שאנו מבינים חוכמה באדם. המסקנה הנחרצת היא שתורת התארים של הרמב"ם היא לדעת הרלב"ג משחק מילולי ריק מתוכן. לכל היותר הוא מסתיר דעה הפוכה שהרמב"ם לא רצה לגלותה.

ב. כי היחס הסיבתי שבין האל לעולם מחייב שנגיח הקפלה ביניהם. אריסטו קבע בצדק שאין במסובב מה שאין בסיבה. אי-אפשר אפוא שבשכל אלוהי נתפש כאפשרי מה שמוכח כבלתי אפשרי בשכל אנושי, ואי-אפשר שלא תהיה התאמה בין המושג בשכלנו למושג בשכל אלוהי. משום כך ראוי לנו לתאר את האל כנמצא, כאחד, כקדמון, כחכם וכד', בדרך חיובית. אמנם גם הרלב"ג מסכים כי אין האדם יכול להשיג את האל – זאת משום שאין הוא יכול להקיף את המציאות כולה בידיעה אחת, ואילו יכול היה להשיג את האל – הרי היה הוא בעצמו האל. אבל יודעים אנו שהוא נמצא, אחד, חכם, רוצה ונצחי בלי שנקיף את מציאותו, את אחדותו, את חוכמתו את רצונו ואת נצחיותו.

ג. מכאן לטענה הבאה: יש כמובן הבדל בין כל תואר ותואר כשהם מיוחסים לאל ובין אותם תארים כשהם מיוחסים לברואיו. האל הוא סיבת הכול. הוא מקור כל התארים, לכן הוא קודם במציאות, באחדות, ובכל שאר התארים לכל ברואיו, ויתר על-כן: המרחק שבין הראשון, הנצחי והמוחלט ובין המאוחר המסובב ממנו גדול

לאין-סוף. אולם למרות המרחק הזה, השימוש במושג "נמצא" לגבי האל ולגבי אדם אינו ב"שיתוף-השם" גמור, כדעת הרמב"ם, כי אם "בקדימה ואחור", במשמע זה שמציאות האל קודמת סיבתית, והיא מקור למציאות האדם וכד'.

מתעוררת השאלה: האם ריבוי התארים אינו יוצר ריבוי באל? ותשובת הרלב"ג היא שהריבוי נוצר במחשבת האדם על האל, אבל לא במושגו, כי התארים השונים מציגים את היבטיו השונים מבחינת האדם, ואילו במחשבת האל מתאחדים כולם. אבל אין בכך כל רבותא: גם במחשבתו של אדם על עצמו אין הוא מבחין בין מציאותו לאחדותו ובין חוכמתו לרצונו.

דחיית התאוריה של התארים השליליים מאפשרת אפוא לרלב"ג לקיים יחד, גם את ההשקפה האריסטוטלית העקבית וגם את ההשקפה התורנית העקבית: אריסטו ייחס לאל תארים חיוביים, וגם הנביאים עשו זאת. הבעייתיות שהרמב"ם התמודד איתה בתורת התארים שלו נראית מפרספקטיבה זו מלאכותית ומיותרת.

ידיעת האל את העולם ואת יצוריו

אולם הבעיה הגדולה של ההתאמה בין הפילוסופיה ובין התורה מתעוררת סביב שאלת "ההשגחה", ובראש ובראשונה: האם יודע האל את העולם ואת יצוריו כמות שהם מבחינת עצמם בזהותם האינדיבידואלית? אריסטו טען בעקביותו הנחרצת שהאל יודע רק את הצורות הנצחיות הנובעות ממנו ואת החוקיות הקובעת את היחסים ביניהם, אבל אין הוא יודע את הפרטים המשתנים, מתחלפים, מתהווים וקלים, שהם "למטה מכבודו", ביטוי שמשמעותו הפילוסופית היא שאי-ידיעתם של פרטים אלה, הנוגעים ליצורים נחותים מן האל, איננה פגם או בערות, אלא מעלה, שהרי תוקף של אמת יש רק לנצחי ולקבוע ולא למתהווה ולמתחלף, וגם מבחינת החוכמה האנושית ידיעת הפרטים היא רק אמצעי להכללה המושגת על-ידם.

הרמב"ם התגבר על דעת אריסטו על-ידי הטענה שהאל יודע את

הפרטים מפני שהוא סיבתם הראשונה המגיעה אליהם באמצעות העצמים המתווכים בין אלוהים לעולם הארצי. אולם טענה זו מבוססת על תפישה נאופלטונית של האלוהות, שהרלב"ג דחה אותה מכל וכול. עקביותו חייבה אפוא שיקבל את מסקנת אריסטו ללא שום סייג:

האל אינו יודע את הפרטים. אין זו מגרעת באל, משום שידיעת הפרטים היא למטה מכבודו של האל. אבל האם פירוש הדבר שהאל אינו משגיח בעולמו? תשובה חיובית על שאלה זו פוגעת באמונת יסוד של התורה, ופילוסוף דת תורני לא יוכל לקבל אותה.

בעיית ההשגחה

כיצד פותר הרלב"ג את בעיית ההשגחה? כזכור, לדעתו, אחרי מאורע הבריאה "עולם כמנהגו נוהג". זוהי השקפה אריסטוטלית עקבית, מנוגדת לדעת הרמב"ם שהנס נכנס למהלך ההיסטוריה כמאורע שיבטיח את התקדמות הגשמת ייעוד האל בהיסטוריה. הרלב"ג, שגם הוא האמין בהתפתחות היסטורית, אך לא תלה אותה בהתערבות אלוהית מתמדת, חיפש את החלופה בחוקיות אינהרנטית שנקבעה מלכתחילה בבריאה, ומצא אותה באסטרולוגיה, שאליה התייחס כאל מדע אמפירי. קשה להתגבר בהקשר זה על התובנה שלפנינו תקדים לתאוריה המטריאליסטית של מרקס, שחתרה לעגן את הקידמה בחוקיות המוטבעת בחומר.

לדעת אריסטו, תנועת הגלגלים היא הגורמת לחומר ההיולי לקבל את צורת היסודות, וליסודות שיתערבבו ויצרו על-ידי כך את ההכנה לקבל צורות גבוהות יותר. הנהגת העולם על-פי טבעו ניתנה להתפרש בכלים האריסטוטליים רק בדרך זו. החידוש של הרלב"ג, המבשר את מחשבת הזמן החדש, הוא שהחוקיות האינהרנטית בטבע יש בה פתיחות לקידמה שאינה נובעת מהתערבות על-טבעית.

הרלב"ג גרס כי הנהגת העולם כפי טבעו יש בה גם קביעה הכרחית של המאורעות העוברים על הפרטים כפרטים, שעל-פי אריסטו הם עניינו של המקרה. וגרסה זו היתה מבוססת, הן על האסטרולוגיה, שהרלב"ג קיבלה כמדע ניסיוני ודאי, והן על הנחתו שלגלגלי השמים לא נבראו לצורך עצמם בלבד, אלא יש בהם רכיבים שנבראו לשם

פעולה בִּישִׁים זולתם. השפעתם על עולמנו אינה נובעת אפוא מכורח מהותם, אלא הם פועלים מתוך התכוונות אל זולתם, והתכוונות זו, שכליה הם הכוכבים והמזלות, היא הקובעת לא רק את המהלך הכללי של ההתהוות, כי אם גם את פרטיה. קיימת אפוא מערכת פנים-עולמית הקובעת את כל ההתרחשויות ההיסטוריות בעולמנו על-פי תוכנית שנקבעה מראש.

השקפה זו השפיעה על תפישת תפקיד השכל הפועל במשנת הרלב"ג. על-פי התפישה המקובלת בימי הביניים, השכל הפועל הוא אחדות כל המושכלות של עולמנו; על-פי תפישת הרלב"ג, הוא כולל גם את החוקיות המאחדת את המציאות ומקדמת אותה. פירוש הדבר שהחכם המתעלה על-ידי מחקריו ומתדבק בשכל הפועל יוכל לנבא את העתיד. זוהי תפנית רבת-משמעות: הרלב"ג ייחס לשכל הפועל את מה שנמנע מלייחס לאלוהים. "השכל הפועל" הוא "המלאך" הממונה על עולמנו, ואפשר לומר שהוא המשגיח בו. אלא שאין לו שלטון לשנות את מערכת הכוחות הפועלים שנקבעה מראש בבריאה. כמובן, עדיין אין דברים אלה פותרים את כל בעיית ההשגחה, הם קובעים רק שכל פרטי המאורעות בעולמנו אינם מקריים, אלא הם קבועים על-פי תוכנית. אבל רעיון ההשגחה מתבסס על ההנחה שיש לאדם חופש בחירה, ושהאל מתערב על-ידי שכר ועונש. נזכור כי הרמב"ם הגדיר את ההשגחה כ"דין". האם מאפשרת השקפת הרלב"ג לאשר הגדרה תורנית זו?

גם על כך ביקש הרלב"ג להשיב בחיוב. כל יצורי העולם מתקיימים לדעתו על-פי הגזירה הסיבתית הנקבעת על-ידי תנועת גרמי השמים, אולם לאדם ניתנה היכולת לשקול ולבחור. זאת משום שניתנה לו היכולת לשער במידה מסוימת את העתיד.

מובן מאליו: בחירת האדם אינה יכולה לשנות את גזרת גרמי השמים. אבל השפעתם תלויה לא רק במה שהיא "שופעת", אלא גם בתכונותיהם של הישים המושפעים מהם. האופן שבו הם מציבים את עצמם באותה השפעה גם הוא קובע את גורלם, וזהו מקור ההבדל בין כל היצורים שאינם שליטים בטבעם ובין האדם, המסוגל לשנות את טבעו על-פי בחירה. השפעת גרמי השמים אינה משתנה, אבל תוצאתה יכולה להשתנות על-ידי החלטותיו הרצוניות של האדם,

ותוצאות אלה אפשר להגדיר כהשגחה לשכר ועונש. אם פעל אדם מתוך הבנה נכונה של העתיד – ייגמל לטוב, ואם יפעל מתוך בערות – ייענש כגמולו.

דומה כי דווקא בנקודה זו בולטת העובדה שהרלב"ג קיים את ההיבט הטפל ברעיון ההשגחה מנקודת הראות הדתית, אם כי הוא הוא ההיבט שהודגש במחשבה העממית, דהיינו – שאין מקריות בגורלו של האדם, שגורלו נקבע מגבוה. אבל הוא שילם על כך בויתור על החלק העיקרי מן ההיבט הדתי-מוסרי שהיה חשוב בעיני הרמב"ם: שההשגחה מבטאת יחס גומלין בין האדם לאלוהיו.

הסבר הנס

תופעת הנס הוסברה על-ידי הרלב"ג בדרך דומה: יחס הגומלין בין בחירה אנושית לגורל קבוע מראש. השאלה שהתעוררה על-ידי הסבר זה היא: מדוע איננו מתנסים בנסים בכל עת? מדוע הם נדירים כל-כך?

על כך באה שוב התשובה: שהכול תלוי לא רק בהשפעת הגלגלים והכוכבים, אלא גם בנכונות שמצד בני האדם. הנסים מתרחשים כאשר נמצאים בני אדם או קיבוצים הראויים לכך מצד מעשיהם ותכונותיהם. גם בסוגיה זו קיים הרלב"ג את האמונה העממית בנסים כהתרחשות החורגת מן הטבע, ומצד היותה חלק מן המערכת ותלויה בהכנה – כהתרחשות המבטאת "השגחה"; אבל הוא ויתר על העיקר שהרמב"ם שמרו, דהיינו, על היות הנס ביטוי להתערבותו המכוונת של האל במהלך ההיסטוריה לשם תכלית עליונה. נמצא שהרלב"ג התקרב להשקפת ההיסטוריה המקראית, אבל ויתר לשם כך על עיקרה המוסרי.

בעיית הנבואה

מכל הנאמר לעיל קל לשער כיצד פתר הרלב"ג את בעיית הנבואה. הוא הסכים עם הרמב"ם שנביא צריך להיות שלם במידותיו, בשכלו ובכוח דמיונו. אבל מה שמייחדו כנביא איננו מצוי לדעתו בתחום השכלי-עיוני, אלא בתחום המנהיגות המדינית. זאת מפני שהוא מוכשר לחזות את העתיד בדייקנות גמורה, והוא יודע לתת את העצה

הנכונה בהתאם למה שצפוי להתארע. הדבר מתבטא בסגנון נבואותיו, שיש בהן תמיד התניה: אם ינהג העם באופן מסוים, תהיה התוצאה אחת, ואם ינהג אחרת, תהיה התוצאה שונה. העם נדרש לבחור, וזהו ההבדל בין נביא לקוסם.

ביסוד תפישה זו של הנבואה מונחת ההכרה שצפיית העתיד על-פי מצב מערכת גרמי השמים היא מדעית, ויתר על-כן: שמערכת גרמי השמים פועלת על כוח דמיונם ושכלם המעשי של בני האדם על-ידי חלומות וחזיונות שונים. הרלב"ג מסתמך בעניין זה על מחקר אמפירי: פיענוח חלומות נבואיים של בני אדם שכוח דמיונם מסוגל לזה. הניסיון מוכיח לדעתו כי פיענוח נכון של חלומות כאלה מביא תוצאות חיוביות. זוהי לדעתו תופעה מצויה ביותר, ואין מיוחדת לנביאים.

מה מבדיל אפוא את הנביאים מחולמי חלום ומקוסמים? ראשית: יש ביניהם הבדלים מבחינת הבהירות והדיוק של הצטיירות העתיד בדמיון (הדבר תלוי במקור ההצטיירות אם הוא מגרמי השמים או היישר מהשכל הפועל). שנית: לא די בחלום עצמו, שהוא פעולת הצטיירות בדמיון רגיש, נדרשת גם הידיעה "לקרוא" את החלום, כלומר: לפרשו (פרעה חלם חלום נבואי, אבל רק יוסף ידע לפענח אותו). אכן, אין לתמוה שדווקא רכי השכל נוטים לחלום חלומות נבואיים. הללו דמיונם עז ושכלם אינו מרסן את דמיונם, אבל אין חלומם מדויק, ואין הם עצמם יודעים לפרש את חלומותיהם.

הנביא הוא אפוא אדם בעל כוח מדמה זך מאוד ובעל שכל בהיר מאוד. הוא משיג במישרין מן השכל הפועל. חלומותיו בהירים וצלולים, והוא יודע לפרשם. ההוכחה היא שהנביא צודק תמיד ואינו טועה. מיתוספת על כך כמובן העובדה שהנביא משתמש בידיעתו למטרה נכונה ונשגבה. ומכל הבחינות האלה הוא נבדל מן הפילוסוף, מן הקוסם ומן המנחש. אולם דומה כי גם בזאת התקרב הרלב"ג אל הדימוי העממי של הנביא כחווה עתידות, ושלם על התקרבות זו במחיר הוויתור על שיעור הקומה הרוחני המוסרי המיוחד לנביא במשנת הרמב"ם.

תכלית האדם: שלמות ידיעת האמת הנצחית

נעיר לבסוף על שאלת ההנהגה הדתית הנכונה לדעת הרלב"ג. לפחות במקום אחד בחיבורו אמר הרלב"ג כי העובדה שהעולם נברא כמעשה של הטבה מחייבת שהאדם יודה על כך באופן שהפולחן יתפרש כביטוי של מחוות ציות והודיה לאל הבורא על חסדו. אבל מאחר שעניין הבריאה נשאר אצל הרלב"ג חד-פעמי, גם הטעם הסמכותי לקיום המצוות נשאר צדדי. על-פי עיקר תפישתו, נשאר הרלב"ג נאמן לאריסטו. תכלית האדם היא שלמות ידיעת האמת הנצחית. בזה תלויה גם הישארות הנפש לאחר המוות. ואמנם בסוגיה זו – שבה תרם הרלב"ג תרומה מקדמת למחשבה הדתית – נסגור את דיונונו במשנתו.

בעיית הישארות הנפש

הדיון בבעיית הישארות הנפש נפתחה מחדש על-ידי התפשטות השקפת אבן-רושד על היחס שבין השכל הפועל ובין שכל האדם, אולם הרלב"ג העמיד אותה כדרכו ביתר חריפות על רקע המחויבות לאמת התורנית כפשוטה, ומבחינתה נראו כל הפתרונות שהתבססו על תורת הנפש האריסטוטלית, כולל פתרונות של הרמב"ם, בלתי מספקים מכל וכול. אם ניתן דעתנו על דברי חז"ל כפשוטם, הרי אין הם מדברים על הישארות השכל, כי אם על הישארות הנפש, ולדעת הרלב"ג עניינה של הבחנה מושגית זו היא בהתייחסותם של חז"ל אל האישיות האינדיבידואלית במלוא פרטיותה. שני דגשים השתמעו מהגדרה זו:

- א. יש ערך נצחי לקיומו האינדיבידואלי של כל אדם בפני עצמו.
- ב. יש הבדל בין נפש האדם ובין המלאכים ("השכלים הנפרדים"), ואין הוא נעלם גם אחרי המוות. אמנם, לפי התורה נפרדת הנפש מן הגוף וזוכה לחיים רוחניים, אבל היא נשארת אנושית ולא נעשית מלאכית.

הפתרונות האריסטוטליים הידועים עד זמנו של הרלב"ג אינם עומדים בשני כחנים אלה של הישארות-הנפש האינדיבידואלית.

ניתוח הדעות בדבר הישארות הנפש

על רקע הפתרונות האריסטוטליים שדחה הרלב"ג מפני דעת התורה, נתנסחה השאלה הפילוסופית באופן זה: מהו היחס בין נפש האדם לשכלו הנקנה מזה, ומהו היחס בין השכל הנקנה של האדם לשכל הפועל מזה? האם מחשבת כל אדם יחיד היא מחשבתו שלו אף כי הוא מושפע מן השכל הפועל או שמא, כפי שנובע מדעת אבן-ערוד, השכל הפועל הוא החושב באמצעות שכלם ההיולי של בני האדם, ועל-כן שכלם הנקנה מזדהה עם השכל הפועל ומופק מפרטיותו? הדיון המפורט של הרלב"ג בשאלות אלה בוחן את כל הפירושים שנודעו בזמנו לדברי אריסטו. נסתפק בפירוש שהוא העדיף והסתמך עליו, והוא פירושו של אלכסנדר מאפרודיסיא – אחד מפרשני הקדומים והמהימנים ביותר של אריסטו.

לפי פירוש זה שכלו ההיולי של האדם הוא "הכנה" (כשרון) נשוא בכוחות הנפש המשרתים את תהליכי ההכרה: הדמיון והחושים. כוחות אלה פועלים על-ידי אורגנים גופניים שבאמצעותם מחוברת הנפש לגוף, ועל-ידי כך נוצר חיץ בין השכל לגוף. הוא מהווה גם תשתית לאינדיבידואליות של החשיבה: כל יחיד חושב את מחשבתו שלו באמצעות חושיו האינדיבידואליים ודמיונו האינדיבידואלי, ועל-כן גם אם תסכים מחשבת ראובן עם מחשבת שמעון, כל אחד מהם חושב את מחשבתו בפני עצמו, בזיקה לכוחות ההכרה שלו, באופן שהאינדיבידואליות מופנמת אל האני החושב ואינה תלויה עוד בגוף במישרין.

ביקורת האינדיבידואליות בשיטה האריסטוטלית

נקל להיווכח כי מבחינת הישארות הנפש זוהי רק ראשית הדרך. הבעיה העיקרית היא: מה מקיים את האינדיבידואליות לאחר שניתק הקשר עם כלי הגוף? כלום אין אינדיבידואליות זו נשמרת רק כל זמן שהשכל הוא יכולת נשואה בכוחות הנפש והיא נעלמת כאשר נפסק הקשר עם הגוף, וממילא מכוחות הנפש המתגלים על-ידי פעולת האורגנים הגופניים? אמנם השכלה אינדיבידואלית נראית שלמה בתוכה ועומדת לעצמה, אבל עם זאת, תורת ההכרה האריסטוטלית

מזהה את השכל הנצחי עם ידיעה כוללת, ולידיעה כוללת אין קיום אינדיבידואלי נפרד: מה שאריסטו יודע באמת ומה שאפלטון יודע באמת – והידוע בשכל הפועל אחד הם! הקושי נעוץ אפוא בתפישתה של האינדיבידואליות לפי השיטה האריסטוטלית כתכונה של הגופים הגשמיים. עצמות רוחנית לא תוכל להיות יותר מאחת. פרטיותה תהיה כוללת-כול. על-כן גם באדם לא תישמר לפי זה האינדיבידואליות אלא מצד דבקותה בגוף. ההפרדה מן הגוף מבטלת אותה. אין מוצא אלא בניסיון לתקן תפישה אריסטוטלית זו. ואף-על-פי שגם בעניין זה לא הרחיק הרלב"ג לכת בביקורתו ונשאר אריסטוטלי בסופו של דבר, הרי בכל זאת הצביע על הבעיה העיקרית ותרם תרומה מקורית לפתרונה, והוא חידושו הפילוסופי החשוב בסוגיה זו.

כיצד תיתכן אינדיבידואליות שאיננה נשואה בגוף?

השאלה המתעוררת בהקשר זה היא: האם שלמותו של שכל נקנה אינדיבידואלי מאחדת אותו בהכרח עם השכל הפועל המשפיע בו את מושגיו, כפי שטענו אבן-רושד ורוב פרשני אריסטו לפניו? כנגדם טוען הרלב"ג שאפילו השכלה מושלמת של אדם אינה יכולה להגיע להשכלת השכל הפועל ולהתאחד איתה, כי כדי להגיע למעלה כזאת נדרשת ידיעת הכול כתוכן של מושכל אחד. האדם המשכיל באמצעות חושיו אינו יכול להבחין בכל אין-סוף הפרטים המרכיבים את העצמים שיש כנגדם מושכל בשכל הפועל, ועל-כן לא תהיה ידיעתו כוללת, כי אם חלקית; הוא לא יבחין גם בכל מדרגות הביניים שבין הדומם, הצומח, החי והמדבר, אלא רק במדרגות המציאות העיקריות, אולם בלא מדרגות הביניים לא נוכל לתפוש את ריבוי התופעות של עולמנו כרצופות לגמרי וכאדוקות זו בזו, לכן לא נוכל להשכיל אותן כתוכן של מושכל אחד. הווה אומר: ההגבלות הנובעות מתלות השכל האנושי בחושים מחייבות שידיעת האדם, גם אם אפשר שתלך ותתרבה, לעולם תישאר חלקית ומורכבת. ודוק: בהקשר זה מדובר בהגבלה שההפרדות מן הגוף והחושים לאחר המוות לא תסיר אותה, מפני שהמגבלה אינה באיכות הידיעה מבחינת בהירותה וטוהרתה או עכירותה, אלא בהיקפה ובעצם תוכנה.

אבל גם כך נשאלת השאלה מה יכול לשאת את קיום השכל האינדיבידואלי הבלתי מושלם כאשר הוא ניתק מגוף? האם אינו מוכרח להיעלם עם הגוף? בנקודה זו הציע הרלב"ג את חידושו העיקרי. נזכיר תחילה כי בדיון על חידוש העולם הביע הרלב"ג את דעתו, שכל אדם באשר הוא אדם פרטי מסוים הוא מחודש. זהותו האישית אינה מתן של הוריו, אלא היא נמצאת בתוך עצמה. על קביעה זו מיתוספת הקביעה שהעבר אינו בכוח כמו העתיד. מה שהיה הוא בפועל פחות מן ההווה, אך יותר מן העתיד, ופירוש הדבר הוא שלכל אינדיבידואל שהיה יש ערך חד-פעמי בפני עצמו והוא קיים באופן מסוים גם אם נעלם מבחינה גופנית. על כל אלה יש להוסיף כי לדעת הרלב"ג מקיף השכל הפועל בידיעתו לא רק את המינים ואת הסוגים, אלא גם את הפרטים ואת ההתרחשויות הפרטיות, כי ידיעת הכול פירושה ידיעת כל הפרטים הבונים אותו. על כך מתבססת אפוא טענתו הבאה שכל עצם ועצם הוא מושא של הסתכלות והשכלה מיוחדת לו. אין ההשכלה זהה עם מושכלי עצמים אחרים אפילו הם בני סוגו ומינו, לכן כל פעולה של השכלה, בתור שכזאת, יש לה מעמד נצחי בתוך עצמה. אם אתבונן בראובן ובשמעון, אשכיל על-ידם בדרך ההפשטה את צורת האנושות, אם זולתי יתבונן בלוי וביהודה, הוא ישכיל על-ידם אותה צורה כללית, אולם מושכלם של ראובן ושמעון אינו מושכלם של לוי ויהודה, ומושכל האנושות שלי אינו מושכל האנושות של זולתי. אלו הם שני פעלים שכליים נפרדים זה מזה, והם מכוונים למושאים שונים זה מזה. יש להם אפוא מושכלים נבדלים זה מזה בשכל של כל משתכל, וממילא בשכל הפועל.

בלשון הרלב"ג: "יהיה המושכל אצלי דרך משל זולת המושכל אצל מי שקדמנו, כי המושכל אצלי הוא נסמך אל האישים הנמצאים עתה, והמושכל אצלם הוא נסמך אל האישים הנמצאים בזמנם". ועם זאת, כל פועל של השכלה אינו חופף פועל מקביל לו אצל הזולת. עצם העובדה שאני הוא החושב ולא זולתי בת-משמעות היא אפילו חשבנו שנינו אותה מחשבה, או בלשונו של הרלב"ג "שהמושכלות הם לאיש במה שהוא איש הזדמן". נוסיף עתה: כיוון שלהשכלה בתור שכזאת אין סיבת הכיליון, הרי ההשכלה הנבדלת של מושכלות

פרטיים שונים יכולה להתקיים מבלי להתאחד עם השכל הפועל לנצח.

בכך התרחק הרלב"ג מרחק רב מן ההשקפה האריסטוטלית הקלאסית, אבל נשאר בכל זאת צמוד להנחה האריסטוטלית שמקור האינדיבידואליות הוא החומר, הגוף. ראשית: לא הגוף הפרטי הוא נצחי, אלא רק המושכל שנוצר ממנו בשכל המתבונן בו, והמושכל הוא פרטי מצד התכונות הפרטיות של הגוף ולא מצד מהות הצורה הנשואה בו (צורת האנושות המיוצגת על-ידי ראובן ולוי, שמעון ויהודה אחת היא!) ושנית: פרטיותו של השכל האנושי החושב לעצמו היא מצד תלותו בכלי החושים, ודווקא בכלי החושים החד-פעמיים שנתנו לו בגוף מסוים זה, אבל לא בעצם טיבה של פעולת ההשכלה (משמעות המושג "להשכיל" אינה שונה אצל כל בעל שכל), וכיוון שכך, אפשר להראות שעל-ידי הטענה שכל פועל של השכלה הוא נפרד בתוכנו ובעצם היותו, הרלב"ג טוען רק זאת: הקשר אל הגוף, בתור העיקרון של האינדיבידואליות, נשמר גם במושכל מצד היותו מושכל פרטי וגם במשכיל מצד היותו משכיל פרטי.

אבל בסופו של דבר, כשנעלם הגוף נשאר המושכל האינדיבידואלי אך ורק בזיכרונו של אלה שזוכרים אותו ובזיכרונו הנצחי של השכל הפועל. האם נפתרה על-ידי כך שאלת הישארות הנפש האינדיבידואלית כדרך שהתורה מבينة אותה?

אפשר לפקפק, אבל אין להכחיש כי בסוגיה זו כבסוגיה של חידוש העולם הצליח הרלב"ג להוכיח את טענתו שביקורת עניינית ורדיקלית על ההשקפה האריסטוטלית יכולה להוליך קרוב יותר לתורה. הוא הבליט והגדיר בבירור רב את "הרגשת המציאות" המיוחדת למחשבה התורנית הקלאסית, להבדיל מ"הרגשת המציאות" של הפילוסופיה האריסטוטלית, הן מצד חשיבותה של ההיסטוריה והן מצד חשיבותה של הפרט ואופן עמידתו מול האל, והוא הציע פתרון שיש בו תרומה מתקדמת מבחינת התפתחותה של פילוסופיית-דת תורנית.

סיכום

אולם מניסיונו המעניין של הרלב"ג לפתור את הבעיה באמצעות ביקורת על השיטה האריסטוטלית אך בלי לצאת ממסגרתה, אפשר ללמוד שהמהלך הפילוסופי שהתבסס על האסכולה האריסטוטלית נתמצה עד תום בלי להגיע לפתרונות מספקים. זהו אפוא גבול ההתפתחות של אסכולת הרמב"ם במסגרתה השיטתית המקורית, וכל התפתחות נוספת חייבה ביקורת רדיקלית יותר שתחליף את השיטה האריסטוטלית בשיטה המבוססת על יסודות חדשים, וזהו הצעד הנועז שנעשה על-ידי ר' חסדאי קרשקש.

ר' חסדאי קרשקש

מבחינת מקוריות המחשבה וחידושה שקול חיבורו הפילוסופי של הרח"ק "ספר אור ה'" ל"מורה נבוכים" של הרמב"ם, ואם משווים אותם מבחינת התרומה לפילוסופיה הכללית, עולה מקוריותו של הרח"ק על זו של הרמב"ם. הרמב"ם לא חידש הרבה על מה שקיבל מן האסכולה האריסטוטלית בתחום העיון הפילוסופי כשלעצמו. כל חידושו נתמקד ביישוב המתחים והסתירות בין הפילוסופיה ובין האמת שנתגלתה בתורה, ואילו חסדאי קרשקש תקף את התשתית של הפילוסופיה האריסטוטלית, ובכך פרץ דרך לחשיבה פילוסופית חדשה. העובדה שחיבורו לא התקבל ולא השפיע על רבים בזמנו כמו הספר "מורה נבוכים" בדורו של הרמב"ם נבעה ממהפכנותו, האסכולה האריסטוטלית עדיין שלטה בכיפה אף שנתגלו בה סדקים. עובדה זו ניכרת היטב במשנת הרלב"ג, שהתעורר, כפי שראינו, להכניס תיקונים ולשפר את הפילוסופיה האריסטוטלית, אבל בכלים שלה ועל יסודה. מיעוט השפעתו של הרח"ק מעיד אפוא על חשיבותו הרבה כחלוץ של התפתחות של פילוסופיה דתית חדשה, שהתחזקה והתגלתה אחריו בכמה אפיקים חדשים. עליכן ראוי להקדיש למשנתו עיון מעמיק וממצה.

הרח"ק כשמרן-חדשן

נאמר לעיל כי הפילוסופיה של הרח"ק חדשנית ומהפכנית, אבל ראוי להדגיש את הפרדוקס האופייני הכרוך בקביעה זו: חדשנותו ומהפכנותו בתחום הפילוסופיה נבעו משמרנותו היתרה בתחום המחשבה הדתית. בכך מתמצה ההבדל הגדול בינו ובין הרמב"ם, שאיתו התווכח בכל נושא ונושא: הרמב"ם היה שמרן בתחום הפילוסופיה ומהפכן נועז בתחום המחשבה הדתית. דומה כי השוואה זו מצביעה על תופעה מהותית בהתפתחות פילוסופיית הדת, והיה

אפשר להבחין בה גם במשנת הרלב"ג, שהשפיעה על הרח"ק, והיתה כנראה בין הגורמים שעודדו אותו לחולל את מהפכו הפילוסופי. גם הרלב"ג התעורר לתקן את הפילוסופיה האריסטוטלית על-ידי פרשנות עקבית יותר של יסודותיה כדי לחזור ולקיים את האמת התורנית-נבואית כפשוטה.

השמרנות מבחינה דתית הופכת אפוא מניע למהפכנות בתחום הפילוסופיה, והטעם הגלוי לעין נעוץ בעובדה שבזמן הוויכוח המתמשך סביב "מורה נבוכים" התברר יותר ויותר שהפילוסופיה האריסטוטלית, ככל שנתפרשה בדרך רדיקלית יותר, כך עירערה את יסודות האמונה הפשוטה בתורה המעוגנת בהתגלות. טבעי אפוא שהוגי הדעות השמרנים שקמו להגן על האמונה הפשוטה ב"תורה מן השמים" ינצלו את החולשות שנחשפו בפילוסופיה כדי "לחדש ימים כקדם" ולחזור לאותה ודאות אמונה ופילוסופיה שבאה לידי ביטוי ב"ספר האמונות והדעות" של רס"ג.

אכן, זאת היתה מגמתו המוצהרת של הרח"ק: הוא מתח ביקורת על אריסטו כדי לערער את יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמב"ם, אבל לא פיתח שיטה חלופית. הוא אמנם פרץ דרך לרעיונות חדשים על הפיזיקה ועל המטפיזיקה, אבל לא פיתח פיזיקה שלמה ומטפיזיקה שלמה משלו. עניינו היה להציל את האמונה התמימה, ה"פשוטה", לחדש ולהעמיק אותה על-פי דרכה, ומתברר שגם שמרנות יכולה להיות דרך להעמקה מחדשת בהבנת מה שנראה כפשט דברי התורה. רק אם נעמוד על פרדוקס זה משני צדדיו, נבין את גדולת תרומות הרח"ק לתולדות הפילוסופיה היהודית והפילוסופיה הכללית.

הרקע התרבותי-היסטורי למפעל הרח"ק

מפעלו ההלכתי והפילוסופי של הרמב"ם ביטא כזכור התמודדות עם מציאות היסטורית חדשה בתולדות עם ישראל בגלות. הרמב"ם התבלט כמנהיג הגדול שבא לאחד את העם סביב מפעלו ההלכתי והעיוני ולהרים אותו אל רמת התרבות של זמנו. מבחינה זו אי-אפשר להשוות אליו שום מנהיג שקם אחריו. אולם גם הרח"ק התייצב בזמנו מול תפקיד דומה. תהליכי תמורה הכשילו, הן במצבו החיצוני של

העם והן במצבו הפנימי. כמו הרמב"ם נזעק הרח"ק להתמודדות בשני המישורים הללו. היה לו מעמד והשפעה בחצר המלכות באראגוניה, והוא מיצה את כל השפעתו כדי לייצב ולהבטיח את קהילות ישראל בספרד מפני הרדיפות ומפני הלחצים הגוברים והולכים שהופעלו עליהם להמיר את דתם ולאחד אותם, וגם מפעלו העיוני היה חלק מאותה התמודדות. מבחינה זו היתה המתקפה שלו על פילוסופיית הרמב"ם תוצאת השאיפה לעשות אחרת באופן ההולם את זמנו, מה שעשה הרמב"ם בזמנו. כדי להבין לעומק את ההבדל שביניהם מכל הבחינות הללו, יש לבחון אפוא את הרקע ההיסטורי שהתחדש ולהגדיר את אתגריו.

השינוי במצבה החיצוני של יהדות ספרד הנוצרית

בהסתכלות היסטורית מקפת אפשר לקבוע כי עד שלהי המאה השלוש-עשרה היה מצב קהילות ישראל בספרד מבוסס מן הבחינה החומרית ואיתן מבחינת החסות המדינית שהגנה על שלומם. יחידים יהודים רבים, שהיו למעשה שכבה חברתית עילית, דקה אך רבת השפעה, התערו בצמרת המדינית, הכלכלית והתרבותית-מדעית של ספרד, ומעמדם הקרין על הקהילות. מתברר שבדרך כלל היה למלכי ספרד אינטרס כלכלי, מדיני ותרבותי, לתת חסות לקהילות ולקיים את הזכויות שאיפשרו להן עצמאות בניהול אורחות חייהן כדת, על-פי התורה. עם זאת, ראוי להדגיש שהאינטרס של המלכים להגן על קהילות היהודים ולאפשר להן עצמאות שיפוטית ושגשוג חומרי עמד בסתירה לאינטרס של הכנסייה הנוצרית ולמדיניותה ביחס ליהודים, ושהכנסייה היא שעיצבה את יחסו של העם הספרדי אל היהודים ובמידה לא מעטה גם את יחסם האישי של המלך ושל אנשי האצולה הספרדית אליהם. אכן, השפעת הכנסייה בספרד היתה חזקה ביותר בתקופה זו, מפני שלכל אורכה נמשך תהליך הכיבוש מחדש של חצי-האי האיברי מידי המוסלמים, וכיבוש זה נעשה מתוך מוטיבציה דתית. משום כך גם בתקופת היציבות היחסית היו התפרצויות תכופות נגד היהודים, והופעל לחץ כבד עליהם שימירו את דתם. בכך מוסברת עוצמת העימות בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיו. המנהיגות הרבנית, שרצתה לחזק את העם נגד הפיתוי והלחץ שהופעל עליו כדי שיתנצר,

ראתה בפילוסופיה גורם המחליש את האמונה ואת כוח העמידה על קידוש השם. אף-על-פי-כן הצטיינה תקופה זו בכללותה כתקופת יציבות.

אולם משלהי המאה השלוש-עשרה התחילה הידרדרות מהירה. אמנם, יחידים רבים הגיעו לעמדות השפעה בכלכלה, בתרבות ובשלטון, אולם הישגיהם לא הקרינו על מעמד הקהילות. הרדיפות והלחץ מצד הכנסייה גברו. יכולתן של הקהילות לעמוד בנטל המסים הנצלניים שבזכותם יכלו לחסות בצל המלכים נחלשה, וממילא נחלשה המוטיבציה של השלטון להגן על הקהילות מפני ההמון המוסת על-ידי הכנסייה. ברגעי המשבר שתכפו והלכו הופקרה הקהילה לגורלה באין מושיע.

כאמור, היו עוד יחידים שהגיעו לעמדות השפעה בחברה, בתרבות ובשלטון הספרדי. אבל עתה לא רק שקצרה ידם מלהושיע את הקהילות, אלא שהתגבר הלחץ עליהם שימירו את דתם. במסגרת לחץ זה יזמו הכנסייה והמלכים ויכוחים פומביים. ההשתתפות בהם נכפתה על המנהיגות היהודית, והם התקיימו בצל איום שהגביל מאוד את יכולתם של דברי היהדות להתגונן ולהשיב במתקפה על מתקפה. על כך נוספו חוקים שמטרתם היתה להגביל את הפעילות הכלכלית, להקשות קשירת יחסים חברתיים בין יהודים לנוצרים, לבודד את היהודים ולהשפילם. מתוך אותה מגמה התרבו עלילות דם ופרעות. הכול כדי לפורר את הקהילות ולהביא, אם אפשר, לידי המרה המונית. אשר ללחץ החברתי והרוחני על יחידים שימירו דתם, כדאי לציין כי אם במאה השלוש-עשרה עוד אפשר היה לחכם יהודי לעמוד בגלוי ובתוקף על אמינת דת ישראל, ולא עוד אלא שיכול היה לא רק להתגונן, אלא גם לצאת להתקפה על הנצרות (דוגמה אופיינית היא עמדת הרמב"ן בוויכוח המפורסם שניהל בנוכחות מלך אראגוניה נגד המומר פאולו כריסטיאני, והוכרז על-ידי המלך כמנצח), הרי במשך המאה הארבע-עשרה החמירו נסיבות הוויכוח וקיבלו אופי של אינקוויזיציה. כלומר: הנציגים היהודים עמדו לחקירה כנאשמים על-ידי הצד הנוצרי, ועל-כן לא רק שנשללה מהם היכולת לתקוף, אלא שחייבים היו להיזהר ביותר בדברי התגוננותם כדי שלא יעליכו את חוקריהם ולא יפגעו בנצרות, ועל-כן יצאו תמיד וידם על

התחתונה, גם על-פי הרגשתם. תמורה דומה ניכרת גם באופי ההתפרצויות והפרעות נגד היהודים. אם בעבר היו אלה באמת התפרצויות שלובו על-ידי כמורה נמוכה, הרי עתה היתה זו מדיניות כנסייתית מכוונת, שיטתית, ובהיקף מתרחב והולך. משמע שהסתמנה מגמה החלטית של הכנסייה לפתור את בעיית הנוכחות היהודית, החזקה מדי והמשפיעה מדי, באופן יסודי, אחת ולתמיד.

שיאה של מדיניות זו היה הפרעות של שנת קנ"א (1391), שפגעו פגיעה אנושה בכל קהילות אראגוניה. הרח"ק היה אז המנהיג היהודי הבולט ביותר באראגוניה, ועליו הוטל התפקיד לשקם את הקהילות באותה מלכות, והעוזע השפיע עליו גם מבחינת חשיבתו הדתית.

אפשר לקבוע כי בפרעות שנת קנ"א באה לידי ביטוי החלטת הכנסייה לעקור את הנוכחות היהודית בחצי-האי האיברי, והמטרה הזאת הושגה בגירוש ספרד. הגורם העיקרי שבלם את הכנסייה בהגשמת מטרתה היה האינטרס החומרי של המלכים. הם ראו בקהילות ישראל גורם כלכלי ותרבותי חיובי שאין לו תחליף ומקור מרכזי להכנסות. זו הסיבה שבגללה מיהר מלך אראגוניה לשקם את הריסות הקהילות שנפגעו בפרעות שנת קנ"א ומינה לתפקיד זה את הרח"ק, וזהו גם ההסבר לכך שאחרי הפרעות באה תקופה של רגיעה יחסית. בדיעבד התברר שזה היה השקט שלפני הסערה. המנהיגות היהודית הבינה זאת והכינה את עצמה על-ידי ביצור כוח העמידה הרוחנית של הקהילות, ומפעלו הרוחני של הרח"ק מקבל את משמעותו על רקע זה.

המתחים הרוחניים הפנימיים בקהילות ספרד

התערעורת המצב המדיני והכלכלי היתה רקע לתהליך של התפוררות חברתית בתוך הקהילה, שגם לה היו השלכות רוחניות חמורות. שורשי המשבר הרוחני היו נעוצים בתקופת הפריחה היחסית במאה השלוש-עשרה. עצם הדבר שאנשי הרוח היהודים – מלומדים, רופאים, אנשי מדע ופילוסופים – מילאו תפקיד מרכזי בתרבות הספרדית הכללית והתערו על-ידי כך בעלית התרבותית הכללית גם מבחינה חברתית, יצר מתח ופילוג בקהילה בין שכבת העלית המתבוללת, שהתרחקה מעמה ככל שהגבירה את מאמציה להשתלב

בחברה השלטת ולהוכיח את נחיצותה ויעילותה, ובין הקהילה כולה. עליידי כך נוצר ניגוד שלא היה דוגמתו ביהדות ספרד הערבית בין שתי מנהיגויות של הקהילה: מנהיגות מדינית וכלכלית של עשירים ותקיפי חצר ומלומדים בשדה הכללי ומנהיגות רבנית שעלתה מתוך השכבה המסורתית-דתית של תלמידי החכמים. במאה השלוש-עשרה כבר ניכר מתח חמור בין שתי המנהיגויות הללו, שהאחת עוסקת בטובת עצמה ובשלטונה, והשנייה רואה עצמה אחראית לגורל הקהילה ולזהותה היהודית. אך המתח בין המנהיגויות הפך עד מהרה למתח חברתי מעמדי בין שכבות חברתיות בתוך הקהילה. עשירים מכאן ועניים מכאן – ולעיתים קרובות עקב זאת פרץ סכסוך חמור על מבנה מוסדות הקהילה ועל השלטון בה. לענייננו אדגיש כי במסגרת שיקום קהילות אראגוניה אחרי פרעות קנ"א נדרש הרח"ק להתמודד גם עם המשבר הזה, ולהציב את מוסדות הקהילה על בסיס ארגוני חדש.

מבחינתנו חשובה ההשלכה הרוחנית-דתית של התהליך הזה. הדבר ניכר קודם-כול בתכונתה ובתכניה של היצירה ההגותית בתחום המדעי-פילוסופי כבר במאה השלוש-עשרה. בספרד שבשלטון הערבי ביטאה יצירה זו מגמה של רנסנס תרבותי יהודי: חיקו את תרבות העילית הערבית בכל תחומי היצירה כדי להתחרות בה, להעשיר ולפאר את התרבות העצמית, ואילו בשלטון הנוצרי היתה המגמה העיקרית של המשכילים, אנשי המוצע והפילוסופים להנחיל את המורשת הערבית לעילית הספרדית-נוצרית. ממילא חל שינוי בתחומי ההתעניינות: הרבה פחות בנושאי מחשבה ומוסר דתי והרבה יותר בנושאים כלליים של מדע ופילוסופיה. על כך נוספה העובדה שבעיסוק המדעי נטענת משאלה חברתית, והיא שמעמידה את הפילוסוף במתח של התנגשות, ולפעמים אף סתירה, כלפי אורח החיים המעוצב על-פי ההלכה וכלפי הנחות היסוד הרוחניות שאורח חיים זה נתבסס עליו. אפשר אפוא לצייר בתחום התרבותי קו מקביל לתחום החברתי. עקב הפיצול במנהיגות נוצר גם ניגוד ביחס לדת, באופן שהעיסוק בפילוסופיה ובמדעים הגדיר חוג של משכילים הנוטים להתבולל שהתייחסו לאורח החיים הדתי-הלכתי באופן ביקורתי, מסויג וחופשי עד כדי זלזול. בפילוסופיית הרמב"ם

הרציונליסטית השתמשו למעשה ברציונליזציה להקלת עול ההלכה, אף שהרמב"ם עצמו היה מן המתמירים בה. אין להתפלא אפוא שהמנהיגות הרבנית הסתייגה מן הפילוסופיה ומן החינוך הפילוסופי ונאחזה בקבלה ובמיסטיקה, הנאמנות למקורות ולאורח החיים הדתי.

אכן זהו הרקע לפולמוס העמוק החריף סביב ספרי הרמב"ם במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה בספרד. ראינו שהרמב"ם עצמו הרגיש במטען המסוכן שהיה ב"מורה נבוכים", אולם הרמב"ם יצר על רקע מגמת הרנסנס בספרד הערבית, ואילו השפעתו נקלטה ברקע שונה, שהוציא את המטען המסוכן מן הכוח אל הפועל. המתיחות הפנימית מצאה אחיזה במתח חברתי, ובזה יש להסביר גם את אופיו של הוויכוח, שלבש אופי עממי-חברתי. המשכיל נאשם בכפירה בעיקרי התורה ובזניחת ההלכה, בעוד המקובל איחד את המנהיגות הרבנית עם קהילתה הנאמנה להלכה.

מובן שמשבר פנימי זה החמיר לנוכח התגברות הלחץ והאיום מן הסביבה הנוצרית. אמנם צריך להדגיש כי המשכיל היהודי, שנתרחק מן האמונה התורנית הפשוטה על-ידי השכלתו, נתרחק עוד יותר מן הנצרות. השכלתנות המאפיינת את האסכולות האריסטוטליות, שמהן ינקו חכמי ישראל במישרין, היתה אנטי נוצרית מובהקת. מבחינה זו לפחות, היתה תורת ישראל שכלית יותר מן הנצרות, אלא שהפיתוי החברתי היה עצום, וכשניתוסף איום, עמדו רק מעטים מן המשכילים בניסיון, והרי זהו עוד רקע לתיאורה של המפולת החיצונית והמפולת הפנימית, שכנגדן עמדו ר' חסדאי קרשקש ובני חוגו. מכאן נבין אפוא מה היה הדחף הממשי שעמד ביסוד ההתקפה החריפה שתוקף ה"רח"ק את משנת הרמב"ם, ובאמצעותו – את המשנה האריסטוטלית כולה. אף-על-פי שגם הוא, בעמידתו מול הוויכוח הנוצרי, לא יכול היה להימנע מלהשתמש בנשק האריסטוטלי השגרתי שעמד לרשותו.

אולם במעבר מן המאה השלוש-עשרה למאה הארבע-עשרה נשתנה עוד דבר, וגם אותו יש להביא בחשבון בתיאור הרקע למשנת ה"רח"ק. הקבלה, שתוארה קודם לכן כעמדה המבססת את המנהיגות הרבנית, נטענה מתוך המציאות הרוחנית של יהדות ספרד בסכנות משלה. אם אפשר היה לתאר את האריסטוטליות כעמדה השוללת את הדוגמה הנוצרית מכל וכול, הרי הקבלה הנאופלטונית יצרה מכנה

משותף עם התאולוגיה הנוצרית: (תורת הספירות תאמה את תורת השילוש) ומכנה משותף זה התחזק והתרחב כאשר נטענה הקבלה מתח משיחי. יתר על-כן, מלבד התקווה הגלומה במשיחיות, היא מבטאת קוצר רוח, עייפות מן הסבל, כלומר, התקוממות נגד גורל העם ורצון להיחלץ ממצריו, וגם מכאן נולדה ביקורת נגד אורח החיים הדתי הכפייתי מתוך שאיפה לחופש. הפולמוס הנוצרי נגד הדת היהודית הבלויט מאוד את "האנטינומיזם" (ההתנגדות לחוק) כנגד הכפייתיות של ההלכה, והנה עתה נתגלו מגמות אנטינומיסטיות בקבלה, בייחוד בחלק מסוים, מאוחר יותר, של "ספר הזוהר" ("הרעיון מהימנא"), שנעשה לימים מקור לאנטינומיזם שהתגלה בשבתאות. מכל מקום, מתברר שגם הספרות הקבלית קלטת השפעה נוצרית, ובמקרים לא מעטים הביאה לידי התנצרות שמקורה לא בכניעה לאיום חיצוני, אלא בהשתכנעות שהנצרות היא היהדות האמיתית.

עמדה שמרנית סינתטית

על רקע כפול זה של התעצמות הסכנה מבפנים ומבחוץ יש לתאר את מפעלו של הרח"ק בתוך חוגו. בעיקרו יש לתאר מפעל זה כניסיון למצוא סינתזה חדשה בין הפילוסופיה ובין הקבלה כדי לנטרל את היסודות המסוכנים בשתייהן ולבסס בדרך עיונית מעמיקה עמדה שמרנית של דתיות הלכתית איתנה, המסוגלת להתגונן מפני כל האיומים. אולם מוכן מתוך כך מדוע חיפוש הדרך לייצב עמדה שמרנית מבחינה תורנית מתגלה כמהפכני, הן כלפי הפילוסופיה והן כלפי הקבלה.

אבל ראוי להוסיף שכרגיל במצבים כאלה – השאיפה לגבש עמדה חדשה מתוך הקשרים של פולמוס מגלה, אמנם באופן בלתי מוצהר במכוון, קשרים עמוקים לדעות שמתמודדים עימן, שכן אין יצירה, אפילו מהפכנית, יכולה להשתחרר מן ההקשרים הרוחניים שבתוכם היא מתהווה, ודבר זה נכון לגבי הרח"ק, הן כלפי מורשתו היהודית והן כלפי הסביבה הנוצרית. כלפי פנים לא השתחרר הרח"ק לגמרי מן ההשפעה האריסטוטלית שנאבק בה. קודם-כול, הוא השתמש בה בוויכוחו עם הנצרות. שנית, הוא בנה את שיטתו על ויכוח עימה,

ובאופן זה שיטתו עדיין מתבססת חלקית על השיטה שהוא סותר, ושלישית, הוא מקבל ממנה יסודות רבים, הן בתורת הנפש, הן בתורת ההכרה והן במטפיזיקה. הרח"ק לא השתחרר גם מן ההשפעה של הקבלה, כי אף שדחה את תורת האצילות, קיבל את מושג האלוהות שלה, ובאופן זה יצר באמת סינתזה שמתוך ביקורת. הוא הדין בזיקתו אל הנצרות. במאבק הפנימי שלו עמד הרח"ק במצב דומה למדי למצבם של כמה תאולוגים נוצריים בני זמנו, ואף-על-פי שמטעמים מובנים לא הזכיר אותם ולא הודה בהשפעתם עליו, אפשר למצוא אצלו רעיונות שמקורם בכתיבהם, וזהו כר נרחב למחקר שעדיין לא נתמצה.

רבו, חברו ותלמידו

משנתו של רח"ק לא נוצרה כעבודת יחיד, אלא מתוך מגע ומשא עם חבורה של תלמידי חכמים. הוא עצמו מעיד על כך בהקדמתו לספר "אור ה'", אבל אין הוא מספק מידע עליהם, ואיננו יודעים מי היו חברי החוג וכיצד עבדו. לעומת זאת, ידוע לנו משהו על כמה אישים שרח"ק היה קשור אליהם, ודרך מחשבתם היא רקע חשוב להבנת משנתו. אדון בקצרה בשלושה מהם: הרב נסים גירונדי (הר"ן), שהיה רבו של רח"ק, ר' יצחק בן ששת (הריב"ש) שהיה חברו ור' שמעון בן צמח דוראן, שהיה בן דורו הצעיר ממנו.

הרב נסים בן ראובן גרונדי

עיקר גדולתו של הר"ן (1315–1375) היה בהלכה. הוא היה גדול דורו באראגוניה ורבים של כמה תלמידי-חכמים חשובים, ובהם הרח"ק והריב"ש. הוא לא היה פילוסוף עצמאי ולא בעל משנה מקורית שלמה, אולם הרגיש חובת מנהיג לנקוט עמדה כלפי דעות ומגמות שהיה בהן לדעתו סיכון רב, והכוונה בייתור לפילוסופים היהודים מזה ולמתקפה של הנצרות מזה. יצירתו מרוכזת בשורה של דרשות בעלות אופי אפולוגטי. אחדות מדרשותיו כונסו בספר שמדפיסו הראשון קראו "שנים-עשר דרשות" (כי בגוף הספר מדובר

ב"דרושים"), ומהן אפשר לעמוד על ראשיות של מגמה שרח"ק פיתחה יותר, אם כי יש להדגיש שבהרבה עניינים דעת רח"ק שונה ואף מנוגדת לזו של רבו.

הוויכוח נגד הנצרות

בוויכוח נגד הנצרות מחזיק הר"ן גירונדי בכמה השקפות שמקורן בספר "מורה נבוכים" לרמב"ם. בזה אין הוא אלא משקף את השגרה המקובלת ואינו מחדש דבר. זוהי עוד עדות לטענה שבדרך כלל נוחה יותר עמידתו של מתווכח יהודי מול הנצרות על בסיס רציונליסטי עקבי. הנקודה היחידה שיש בה חידוש והיא מצביעה על הכיוון החדש שלבש הוויכוח היהודי-נוצרי בדור ההוא מצויה בתחום האפולוגטיקה על ההלכה. המתווכחים הנוצרים הרבו לטעון נגד אופיה "הפרושי" של היהדות ונגד פגמים ועיוותים מוסריים שיש לדעתם בהלכה התלמודית. המשיבים היהודים נהגו להבליט לעומתם את יתרונה של תורת משה, המנחה את האדם אל המעשים המביאים לידי הצלחה בזה ובבא. אולם בוויכוח האקטואלי עלתה טענה חדשה: ההלכה התלמודית לקויה בחסר דווקא מצד ההנחיה של חיי החברה והמדינה, בעוד המלכויות הנוצריות יכולות להשתבח בחוקות מפותחות ומועילות בתחום זה. על כך משיב הר"ן גירונדי בהבחנה בין מה שהוא מכנה "משפט צדק" – והכוונה היא, כנראה, למערכת המוחלטת והנצחית של החוקים הקובעים את היחס בין אדם לחברו, ובין "משפט המלכות", שהוא חוק המשתנה בהתאם לנסיבות הזמן והמקום, שכן נענה הוא ממהותו לצורכי זמן ומקום. התורה מניחה יסוד לשני המשפטים הללו גם יחד, אבל היא פיתחה רק את "משפט הצדק" הנצחי והניחה את "משפט המלכות" – למלכות, עם שקבעה את תחומיה במסגרת של "משפט הצדק". והנה מכאן מתברר מקור יתרונה המדומה של הנצרות. מאחר שפסקה מלכות מישראל, ואילו מלכויות נוצריות קיימות ומתפתחות, ברור מדוע אין ההלכה היהודית בתחום זה מפותחת, ואילו החוקה המלכותית אצל הנוצרים מפותחת יותר. אבל זהו יתרון מדומה, כי אין הוא קובע לנצרות כדת יתרון על היהדות כדת. להפך. החוק המלכותי במלכויות הנוצריות אינו נוצרי דווקא ואינו דתי דווקא, ואילו חוק מלכות יהודי, המוגבל על-ידי

משפט צדק אלוהי, אילו פותח מיסודותיו בתורה היה עולה בלי ספק על משפטי המדינות הנוצריות. כלומר: יש למלוכויות הנוצריות יתרון מדיני-היסטורי, ואילו לתורת משה יש יתרון מהותי-עקרוני. דברים אלו מסמנים מפנה מעניין לקראת מחשבה היסטורית ומדינית שהתפתחה יותר במאות החמש-עשרה והשש עשרה.

הוויכוח נגד הפילוסופים

אולם על האופי האינטימי המיוחד שלבש הוויכוח היהודי-נוצרי בדור הזה למדים אנו מתופעה נגדית: עם שהר"ן גירונדי מתווכח עם הנצרות הוא מושפע ממנה השפעה ניכרת. כבר המינוחים "משפט הצדק" ו"משפט המלכות" משקפים מונחים משפטיים של תומס אקווינס. ואילו כאשר פונה הר"ן נגד הפילוסופים האריסטוטליים, השפעה זו מתבלטת ביותר. במשך כל הדרשות ניכר המאמץ להגביל את סמכותם של הפילוסופים. הוא מקבל את דברי הרמב"ם על ייחודה החד-פעמי של נבואת משה, אבל הוא מעמיד את סמכותה על הנסים דווקא, ובעוד הרמב"ם מזהה את משה "כאדון הנביאים", כלומר, גדול הפילוסופים שהיו מעולם, מסיק הר"ן: "וכל זה כדי שתתחזק אלינו נבואתו, ולא נאמין לפילוסוף שיסתור דבריו, ולפיכך, כל פילוסוף שידבר הפך לנבואת משה נדע שהוא איש שקר" (הדרוש האחד). אכן, מעניין הוא כיצד מעבד כאן הר"ן את דבריו של הרמב"ם עצמו, המבוססים על משפט הנביא בספר דברים, כדי להגביל את מעמדם של הפילוסופים ולתת להם מקום מתחת למדרג כף רגלם של נביאים וחכמים. הרמב"ם עמד על כך שאין לו לנביא כנביא שום סמכות בענייני הלכה, והוא יכול להורות שלא כתורה כהוראת שעה בלבד. מורה ההלכה הוא החכם ולא הנביא, שכן נבואת משה היא המבחן לכל נבואה, ונביא המשנה ממנה ולא רק כהוראת שעה נחשב לנביא שקר, ואין לשמוע לו. בא הר"ן ומעמיד את הפילוסוף בחינת מורה דרך של הנהגה חברתית גם למטה מן הנביא, וודאי למטה מן החכם, "שאין הפילוסוף רשאי לחדש דבר מעתה, א"כ אין נאמנות שלו בחידוש המצווה ולא בביאורה אלא שיצונו לדבר או לשעה..."

השימוש בהשקפות של הרמב"ם כדי להגביל את סכנת ההתפלספות

שיצאה מגוף משנתו ניכר גם בביסוס העיוני שנתן הר"ן להגבלת סמכותו של פילוסוף כמנהיג חברתי. נפנה לצד זה שבדברים: הנחת היסוד של הר"ן היא שההתגלות הנבואית היא המבחן העליון לכל המצוות ולכל האמונות מפני שהיא למעלה מן השכל, ואין השכל יכול להשיגה מעצמו. את העצמים אנו תופשים בחושינו רק מצד חומרם. תפישת הצורה, כלומר, המהות המוטבעת בחומר, אינה נובעת באורח טבעי מן הקליטה החושית. כאן אנו נזקקים למתן אחר שמעבר לטבע, והר"ן מזהה אותו עם "שפע אלוהי נבואי", כלומר, בתפישת המהויות יש הארה של שכל עליון. הוא הדין גם בהשגת כללי ההנהגה האמיתית, שלא נשיגנה "אם לא יגיע אלינו שפע אלוהי נבואי אשר הוא למעלה מהשכל בו ייודעו הדברים הנרצים אצל הש"י והעושים רושם בנפש, והם מצוות התורה ואזהרותיה" (דרוש חמישי). סמיכות העניינים אל הרמב"ם והפרישה ממנו היא כאן דקה, אבל בעלת משמעות רבה. גם הרמב"ם סבור שבכל השגה יש הארה של שכל הפועל (ואין היא מן החוש עצמו), וגם הוא סבור כי ידיעת ההנהגה האמיתית היא הארה עליונה של שכל המשיג את "תוארי הפעולה" של האל. אבל יושם אל לב כי את פועל ההארה בהשגה השכלית מזהה הר"ן עם שפע נבואי, ואת נורמות ההנהגה – כגילוי על-שכלי, ושינוי זה אינו אפשרי אלא מתוך תפישת השפע השכלי-אלוהי בעולם שלא כשפע הנתון תמיד, מובן מעצמו, אלא כגילוי של חסד. משמעות המפנה הזה מתגלה מיד להלן. הר"ן גירונדי נוגע בסוגיית חטאי האדם וטוען, ממש כמו הרמב"ם, שבגן עדן הושכן האדם כדי לעסוק במושכלות ולא לנטות אל ה"מפורסמות" (קביעות השכל המעשי), אבל אדם חטא בהגבירו את הגופניות על הרוחניות (אכילת פרי עץ הדעת) ושקע במפורסמות (ידיעת טוב ורע), ועונשו היה מעניין חטאו – נגזר עליו "לחשוב מחשבות באין תכלית", כלומר: בלי יכולת להשיג את האמת, שהיא תכליתו. לכאורה דעת הרמב"ם? – אבל יש הבדל "דק". הרמב"ם סבור כי גם במצבו זה מגיע האדם לשלמות מסוימת של הכרת האמת בשכלו, ויותר מכך: הוא סבור כי סיפור גן עדן הוא הסיפור על האדם תמיד, ואילו הר"ן סבור כי אמנם נפל שינוי מהותי בהוויית האדם. בגן עדן הוא חי למעלה מטבעו, כלומר, זכה לחסד, להתגלות, ואילו אחר

החטא הוא חי "כפי מזגו וטבעו לא זולתם", כלומר, סר ממנו החסד. רק באופן זה אפשר להעמיד את הנבואה כחסד שמעל להשגה הטבעית של האדם, ובזה סוטה הר"ן מן הרמב"ם כדי להגביל את עליונות הפילוסוף, אך בנקודה זו גם ברור שיש בדבריו השפעה חזקה מאוד של התאולוגיה הנוצרית בגרסת תומס אקווינס.

המצוות הן מחווה של ציות

מהנחות אלו נובעות מסקנות לגבי התורה ומצוותיה. הר"ן חולק על הרמב"ם בפירוש שני הדברות הראשונים ("אנוכי" ו"לא יהיה לך"). לדעת הרמב"ם, שמעו כל בני ישראל את שני הדיברות הללו עם משה יחד. מפני ששתי מצוות אלה הן שכליות ואוניברסליות, בעוד שאר הדיברות הם מן ה"מפורסמים". לעומתו הר"ן אינו מכחיש כי מן השכל נשיג את מציאות האל, ושלו בלבד יש לעבוד. אבל דווקא משום כך לא היה צורך לצוות על כך. הרי הידיעה שיש מצווה קודמת לאפשרות שנהיה מצווים. פירוש הדבר הוא ששני הדיברות הראשונים אינם מצוות, אלא הצהרות של מלך המודיע על עצמו: "אני הוא אוהבך מחויב המציאות, מנהיגך", וכיוון שלא מדובר בהכרת המציאות, אלא בהכרת האדנות של האל שמעל להשגת המחשבה – מתחייבת מכאן הכחשת טענת הרמב"ם שמטרת מלכות האל היא להביא את בני האדם להשגתו במחשבה. המטרה האמיתית אינה פילוסופית-אינטלקטואלית, אלא עבודת אלוהים בקיום המצוות המעשיות כמחווה של ציות. הכנעה שלמה של הרצון היא ורק היא הכוונה הנכונה בקיום המצוות. אביא את דבריו בשלמות בגלל חשיבותם למשנת רח"ק: "אבל הכוונה השלמה במעשים. כי המעשים הטובים אין תכליתם שיעשום הדברים, אבל כוונת הלב בהם, וראו ענין הכוונה מהו, כי מי שכוונתו דבקות בש"י, גם כשהוא מתעסק בדברים המוניים, בענייני העסקים והקניינים, עובד הש"י עבודה גמורה. ומי שאין כוונתו דבקה בש"י, גם כשהוא חושב לעבוד את השם הוא ממרה אותו... כי דברי החכמים הם גדרים וסייגות ותקנות לעיקר המצוות, ומי שעושה הצדדים ותוספת שמירה על המצוות מודה שאינו עושה אותם כמצוות אנשים מלומדה, אבל בכוונה גמורה, וזה עיקר תכליתם" (דרוש שמיני). כלומר: הדגש הוא בכוונה

המתלווה למעשה, אולם רק יתרון דקדוק המעשה מעיד ואף מבטא אותה כוונה, כמשמע שאין הר"ן מבין את עניין הכוונה, לא כרמב"ם ולא כמקובלים, אלא כרגש פנימי של מסירות והכנעה המתלווה לדקדוק בקיום המצוות לפי ההלכה.

לעניין זה שייך גם המיון שהר"ן מציע למצוות התורה, וגם לו היתה השפעה רבה על רח"ק:

א. מצוות שעבירה עליהן פוגמת בנפש בלבד (אלו מצוות הנוגעות במחשבה, כלומר מצוות האמונה).

ב. מצוות שעבירה עליהן פוגמת בנפש ובגוף כאחד (ענייני מוסר וגם ענייני פולחן מסוימים, כגון סוכה).

ג. החוקים שאין להם טעם, ודווקא משום כך הם מבטאים את כוונת הלב לציית, שהיא "שורש העבודה".

הרמב"ם מעמיד את מצוות האמונה במקום הראשון, כל היתר אינו אלא הכנה והיישורה לאמונה האמיתית. אבל הר"ן גירונדי הופך את הסדר, ומעיד בזה בצורה הבוטה ביותר על שינוי המגמה מתוך דחיית האידאל האינטלקטואלי של הפילוסופים. המצוות הנוגעות באמונות מסוימות אינן כה חשובות, וזאת משום שהר"ן אינו מזהה את האמונה עם הידיעה. הנה אברהם לא הקפיד והתחתן במשפחת הרן, אף שהיו עובדי אלילים. משמע שהפגם במחשבתה של משפחה זו ניתן לתיקון והוא היה קל בעיני אברהם יחסית למצוות הנוגעות לחיי הנפש (הרגש הדתי) ולעשייה הפיזית, והן אותן מצוות שהמחשבה הנכונה מתלווה בהן בפעילות גופנית מתאימה כדי לקיימה (אלו הן "מצוות שכליות"). ודומה שהטעם הוא מפני שבהן כבר יש גילוי של רצון המתלווה להכרה, ואילו למעלה מן הכול – החוקים – שעליהם דווקא דורש הר"ן "כי היא חוכמתכם לעיני הגויים", מפני שהגויים רואים בהן דווקא את יתרון התורה מצד מה שלמעלה מן השכל. שהרי אף שאין השכל מחייב חוקים אלה, רואים הכול את הגמול שישאל מקבלים בעבורן. אלו הן המצוות המבטאות ציות וכוונת הלב הטהורה, ולכן הן למעלה מן הכול. ומסתבר שבהפעלה פנימית זו של הרצון רואה הר"ן את הביטוי הנכון של האמונה. משמע שאמונה אינה מחשבה על אמת, אלא רצייה במה שהאל מצווה לעשות.

אולם לבסוף ראוי להדגיש כי למרות הקביעה שהנבואה היא למעלה מן הפילוסופיה, אין הר"ן מבטל את ערכה של הפילוסופיה: ידיעתנו על מציאות האל לפני שהאל מתגלה לנו מקורה בפילוסופיה, שהרי לא נוכל לקבל התגלות בלי לדעת קודם על מציאות האל, ואם כך יש לראות בפילוסופיה הכנה לנבואה, ואם מקפידים על גבולות הדעת האנושית, ההתפלספות היא ערך דתי חיובי.

ר' יצחק בן ששת

הריב"ש (1326–1408) לא היה פילוסוף, אלא איש הלכה שזכה להשפעה גדולה בזמנו ומעבר לזמנו. תרומתו בתחום העיון היתה מעטה מאוד, לא באה לידי ביטוי בחיבורים מיוחדים, אלא בתשובות הלכתיות, שבהן העיר על סוגיות שנגעו בפולמוס המתמשך בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיו. אם כן, אין זו משנה, אבל לדברים המעטים שאמר בכהירות רבה יש חשיבות להבנת הרקע להיווצרות שיטתו המקורית של הרח"ק.

גישתו לקבלה

ראשית רצוני להביא את דבריו על הקבלה בדורו: "רבי פרץ הכהן ז"ל (מורו של הריב"ש בהלכה – א.ש.) לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן ספירות. גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמעון מקינן ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו... והוא היה אומר: אני מתפלל לדעת זה התנין, כלומר: להוציא מלב המקובלים שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה אחת כפי עניין התפילה... וכל זה הוא דבר זר מאוד בעיני מי שאינו מקובל כמוהם וחושבים שזה אמונת שניות, וכבר שמעתי אחד מן המתפלספים מספר בגנות המקובלים והיה אומר העובדי גילולים מאמינים השילוש והמקובלים מאמיני העשירות". להלן מביא ריב"ש גם את בקרת הר"ן גירונדי, שביקר את הרמב"ם על ש"תקע עצמו" יותר מדי בקבלה, ודבריו "מגלים טפח ומכסים טפחיים וקרוב לטעות בהם, ולכן בחרתי לכל יהיה לי עסק בנסתרות". אמנם, ריב"ש לא אסר את הקבלה, אבל הוא נוהר בה מאוד מאוד "ולזה אני אומר שאין

לסמוך בדברים כאלו אלא מפי חכם מקובל, ועדיין אולי" (תשובות הריב"ש, ס' קנ"ז).

גישתו לפילוסופיה ולמדע

אותה מידה של זהירות הוא מגלה כלפי ספרי מדע פילוסופיים: "אמנם, ספרי הטבע המפורסמים לא מן השם הוא זה (לאסור אותם – א.ש.), אבל ראוי להימנע מהם אם הם מתאמצים לעקור עיקרי תורתנו הקדושה, ובפרט שני עמודי התווך אשר היא נכונה עליהם, שזהו חידוש העולם והשגחת ה' ית' בפרטי המין האנושי, והם מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם, ושהוא מחויב מן השם ית' כמו שהאור מחויב מן השמש והצל מהאילן. וכן בהשגחת השם ית' לא תהיה במה שהיא למטה מגלגל הירח, וכתבו בספריהם שאין ידיעה שלמה, רק אותה שהיא מצד החקירה ולא מצד הקבלה, ואנחנו מקבלי האמת דעתנו שהתורה שלמה שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה ובאמצעות אדון הנביאים, על-כן היא למעלה מהכול, וכל חקירתם אפס ותוהו לערכה" (שו"ת הריב"ש, ס' מ"ח).

הוזה אומר: הריב"ש חוזר למעשה, על הנוסחה של הר"ן. העיון הפילוסופי והקבלי מסוכן עם שהוא מותר בגבולות מסוימים. יש להעמיד מעליו את המשמעת לתורה שמקורה בהתגלות, ולעבוד את האל על-פי התורה ללא שום התחכמות. אלא שריב"ש אינו מנסה כלל לתת ביסוס עיוני לקביעותיו (יוצא מן הכלל אחד: הוא נדחק לדיון בשאלת היחס שבין חופש הבחירה להשגחה הפרטית [שם, ס' קי"ח], אבל אינו אלא מקיים מה שמתחייב מן התורה) הוא נשאר בגבולות שיקול הדעת המעשי של בעל ההלכה, שעצם סמכות ההלכה היא לגביו סוף פסוק. ודווקא משום כך, באופן בולט ביותר, מזדקרת בדבריו ראשיתה של מגמה הגוברת והולכת בדור הזה ומשפיעה גם היא השפעה רבה על רח"ק: יש להעמיד את היהדות על עיקרים מחייבים, שתוקפם אינו מן השכל, אלא מן ההתגלות, ועל-כן הם למעלה מן השכל והם מגבילים אותו. עיקרים אלה הם כפי שראינו מן הציטוט הקודם:

העולם מחדש יש מאין.

האל משגיח על פרטי מעשי בני האדם. מדוע דווקא עיקרים אלו?

מפני שבהם מתפרצת הפילוסופיה לערער את התורה. אם יודה אפוא אדם בהם מלכתחילה, ייטול את עוקץ הסכנה במידת מה.

ר' שמעון בן צמח דוראן

בדבריו של ר' יצחק בר ששת כבר מסתמנת אפוא המגמה לבצר את הדת היהודית במסגרת דוגמטית. אולם הגילוי הראשון של התמודדות חדשה עם בעיית עיקרי היהדות באורח שיטתי מצוי במשנתו של הוגה הדעות השלישי שבו עלינו לדון כרקע למשנת רח"ק: ר' שמעון בן צמח דוראן, הרשב"ץ (1361–1441)

שיטה של עיקרי היהדות

בספרו "אוהב משפט" ניסח הרשב"ץ את הנחת היסוד שלו באופן זה (מבוא, פרק י"ז דפוס ונציה עמ' שמ"ט):

וכתב אחד מחכמי בני עמנו ז"ל בשם אחד מחכמי האומות כי הפילוסופים חייבים להכניע עצמם אל ההנחות התורניות, כי כמו שיש בכל מלאכה מהמלאכות הקדמות ראוי שיונחו באותה מלאכה הקדמות מונחות, כן ראוי לקבל דברי התורות דרך הקדמה. ואין לנו להרהר אחריהם ולשאול בהם מופתים אחר שידענו שהנבואה תשיג מה שלא ישיגו הפילוסופים במחקריהם.

כדאי לשים לב שלפנינו חזרה על הניסיונות למצוא דרך לרסן את סכנת העיון הפילוסופי מבלי לשלול אותו כשלעצמו, ויושם אל לב גם זאת: שהמאמץ הזה קרוב לדרך המחשבה של התאולוגים הנוצרים, שהנחת היסוד של רשב"ץ מושפעת מהם בפירוש. ואמנם רשב"ץ אינו שולל את העיון הפילוסופי (שם, שם פרק ו'):

מאשר ברא השם האדם בעל שכל ראוי לו לחקור בכל הדברים מצד העיון, ולא יהיה כאדם שיש לו עיניים ועוצם אותם ונסמך על-פיקח מוליכו.

הוא אף דורש כי על יסוד ההנחות הראשונות של הדת תפותח משנת העיקרים בשיטה מדעית-הגיונית חמורה. ההגבלה תיעשה מתוך

הקבלה ליתר המדעים, על-ידי קביעת "אקסיומות" שיסודן בניסיון הנבואי, ועל-כן עליהן לא יהיה מקום לערער. אילו הן האקסיומות הללו? לפי המשך הדיון יש בתורה שלושה סוגי אמיתות:
 א. דברים מאומתים במופת שכלי (מציאות האל, וכל הנתלה בזה).
 ב. דברים שאין המופת השכלי חל עליהם – והכוונה לחידוש העולם וכל הנתלה בו: מעמד הר סיני.
 ג. דברים שהשכל מחייב והחוש מכחיש, והכוונה להשגחה, שכן השכל מחייב שהאל הוא סיבת הכול גם יודע הכול, ואילו החוש מעיד על חופש הבחירה של האדם, ואין ביכולתנו להתיר סבך זה באופן מתקבל על הדעת.

מתברר אפוא כי עלינו להניח בקביעה דוגמטית את האמונה בחידוש העולם ובהשגחה בצד האמונה הנתונה להוכחה שכלית במציאות האל, ועליהן נבנה את מדע הדת. אכן, כדאי להעיר כי במיון זה של אמיתות עדיין מורגשת השפעת י"ג העיקרים של הרמב"ם, אף כי נעשה מאמץ למזער את הסכנה הנובעת מעיון פילוסופי חופשי.

משנתו של ר' חסדאי קרשקש

שנת לידתו של רח"ק אינה ידועה, ידוע שנפטר בסרגוסה בשנת 1412. הוא היה בן למשפחה למדנית מיוחסת, תלמידו של הר"ן גירונדי ומקורב לחצר המלכות האראגונית. לאחר הפרעות של שנת קנ"א נתמנה לדיין העליון של יהדות אראגוניה, והמלך הטיל עליו את השליחות לשקם את הקהילות ולארגן אותן מחדש. באופן זה הנהיג את יהדות אראגוניה באחת מן התקופות הקשות ביותר שעברו עליה. כאמור, השתלב גם מפעלו העיוני במאמציו לאחד את יהדות אראגוניה ולחזק את זהותה היהודית מול הלחץ והפיתוי להמרת הדת. ספרו העיקרי של הרח"ק הוא ספר "אור ה'", שנכתב בעברית. לפי הקדמת ספר זה יש לראותו כחלק ראשון של מפעל שיטתי המקביל לחיבור ההלכתי של הרמב"ם – ספר "משנה תורה" – ופירוש הדבר ש"אור ה'" נכתב כנגד החלק הראשון ב"משנה תורה", הוא "ספר המדע", הקובע באורח הלכתי את יסודות השקפת העולם

הדתית-תורנית. אולם מתברר שהרח"ק לא השלים את מפעלו. מלבד ספר "אור ה'" נשאר ממנו ספר קטן בשם "ביטול עיקרי הנוצרים", שנכתב בספרדית ותורגם לעברית על-ידי ר' יוסף אבן-שם טוב. לאחרונה נתגלה כתב-יד של חיבור פילוסופי והלכתי קודם לספר "אור ה'" ויצא לאור על-ידי אביעזר רביצקי בשם "דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש".

תורת העיקרים של ר' חסדאי קרשקש

הרמב"ם היה הפילוסוף הראשון שניסח עיקרים לדת היהודית בבחינת מצוות של אמונה כחלק מקודקס הלכתי. אולם מטרתו היתה חינוכית, והוא לא העמיד את העיקרים במרכז שיטתו. שינוי הנסיבות ההיסטוריות שברקע משנת הרח"ק: הפיצול הפנימי שהתעמק והעימות עם הנצרות בא לידי ביטוי בהיווצרות צורך דחוף לנסח עיקרים המגדירים את זהותה העצמית של היהדות ואת ההבדל בינה ובין הנצרות. עתה אין זה אמצעי עזר חינוכי בלבד, אלא היסוד שעליו נבנית השקפת העולם כולה. לשם כך נדרש סוג שונה של שיקול דעת ודרך שונה, הן בקביעת העיקרים והן בדרך ביסוסם.

תורת העיקרים של הרח"ק שונה מתורת העיקרים של הרמב"ם ומעומתת עימה קודם-כול בכך שהיא פותחת את שיטתו הפילוסופית ולא רק את שיטתו ההלכתית, וכן גם בצורת החשיבה הקובעת את העיקרים וגם בניסוח העיקרים עצמם לפי הגיון מחברם.

האמונה במציאות האל

המחלוקת עם הרמב"ם נפתחת ב"הצעה" שהקדים הרח"ק לספרו. הרמב"ם פתח את תורת העיקרים שלו, הן בביאור המשנה והן בספר המדע, בעיקר מציאות האל. האמונה במציאות האל מוגדרת כמצווה ראשונה, שהיא הדיבר הראשון בין עשרת הדיברות: "אנוכי ה' אלוהיך..." קרשקש טוען כנגד הרמב"ם שדווקא מפני שהאמונה במציאות האל היא היסוד לכל המצוות, אין להציגה כמצווה. הרי מדובר במצוות האל, ואין אדם יכול להאמין שאלוהים מצווה דבר מה לפני שיידע בוודאות שיש אלוהים המצווה אותו. משמע שידיעת מציאות האל היא היסוד לכל מצווה, והיא עצמה אינה מצווה.

על טענה זו הוסיף רח"ק טענה פילוסופית: מעיקרו של דבר אי-אפשר לצוות אדם שיאמין, שהרי לגבי האמונה אין האדם חופשי לבחור. אם הוא יודע אמת מסוימת, אין הוא חופשי להכחיש אותה, ואם אינו יודע, אין הוא חופשי להאמין בה. אולם טענה זו חלה לדירור ביסוד על האמונה במציאות האל, כי על יסוד הידיעה שהאל נמצא ושהוא המצווה חייב אדם לקבל כאמת כל מה שאלוהים, שהתגלה אליו בוודאות מוחלטת, מצווה אותו, ואפילו מדובר באמיתות שאדם אינו מסוגל להגיע אליהן בשכלו. כאשר אלוהים מצווה להאמין באמיתות כאלה תפקיד השכל אינו לאמת מה שנאמר בהתגלות, אלא לפרש אותו כמיטב יכולתו באופן שיעלה בקנה אחד עם מכלול הדברים הידועים לאדם.

אכן, הפרדת האמונה במציאות האל משאר מצוות התורה קובעת למעשה את יחסו של הרח"ק אל העיון הפילוסופי. הרי אם מציאות האל היא ידיעה קודמת ולא מצווה, לא רק מותר לעיין בה בדרך פילוסופית כדי לאמתה, אלא ראוי ומחויב לעשות זאת. אבל אחרי הוכחת מציאות האל עלינו לקבל את מצוותו, והיא מגבילה את עיוננו. תפקיד השכל יהיה עתה להסביר מה שהגיע אלינו מן ההתגלות האלוהית, אבל החיוב נובע מן הסמכות המוחלטת של האל, ושכל האדם מחויב מתוך הגיונו שלו לכונן עצמו ולציית. נשים לב ששיקול דעת זה מוצג כשיקול שכלי, והוא מכשיר את השאלה מדוע האל מצווה על אמונות ועל מעשים ואינו מניחם לשיפוט השכלי של האדם שנברא בצלמו. כל תשובה שכלית לשאלה זו מחויבת להתמודד עם גבולות ההשגה והביקורת של השכל האנושי, והרח"ק נענה גם לאתגר הזה במסגרת הדיון בהוכחות למציאות האל. כל זה יתברר טוב יותר להלן. בנקודת המוצא לדיונונו חשוב להדגיש את מידות החריגה של הרח"ק מן ההנחות שביסוד תורת העיקרים של הרמב"ם. גישתו הפדגוגית של הרמב"ם מציגה את תורת העיקרים כניסוח סמכותי פשוט שיהיה מובן לכל אדם, אף כי ברור שהבנת "ההמון" תהיה שונה איכותית ומהותית מהבנת הפילוסוף. נזכור בהקשר זה שאפילו הקביעה הפשוטה שהאל נמצא מתפרשת על-ידי הפילוסוף אחרת מכפי שהיא מתפרשת על-ידי ההמון, ואילו הרח"ק מניח שכל אדם יכול להגיע לידי הבנה שכלית נכונה של עיקר

מציאות האל, אחדותו ואי-גשמותו וכל הנתלה בזה, ועוד ניווכח להלן כי בתפישה חיובית זו של תוארי האל אין הוא תולה שום מאמץ רוחני מיוחד ואינו רואה בו את תכלית עבודת ה', ועל-ידי כך דווקא הוא בא להציע תורת עיקרים הגזורה כולה מן ההוראה התורנית שיסודה בהתגלות, ובמקום שינסח באורח עממי את מסקנות הפילוסופיה הוא מטיל על הפילוסופיה את התפקיד המשני של מתן פירוש להוראה התורנית.

סדר חשיבות העיקרים

משמעות המשפט הקודם היא קודם-כול, שלא על-פי השכל – המסיים את תפקידו העצמאי בהוכחת מציאות האל ובקביעת גבולות עצמו – קובעים אנו במה יש לנו להאמין, ואילו ממצוות האמונה חמורות יותר או פחות, כי אם על-פי התורה. ומכאן נובע גם מעמדה של התורה במסכת דוגמטית זו: לאחר שאנו יודעים על מציאות האל, הוא מתגלה לנו בנבואה, והתורה במכלול מצוותיה היא בעצם, התגלותו. כמובן, עלינו להאמין בה, שהיא מן השמים. אבל גם זו אינה מצווה, אלא ידיעה, שכיוון שהשגנו את עובדותיה, לא נוכל לכפור בה, והיא מחייבת אותנו, כדרך שכל עובדה מחייבת אותנו, ולא נוכל להתעלם ממנה בלי לשלם מחיר חמור. אלא שידיעה זו אנו מקבלים לא מהיקש השכל, אלא מן ההתנסות הישירה הכופה עצמה על הכרתנו. עם זאת, יצוין כי גם כך אין הרח"ק מבטל את תפקיד השכל לפרש מהו שאנו מצווים להאמין על-פי התורה. על-כן יש לקבוע את סדר העיקרים על יסוד העובדה שהתורה הזאת שקיבלנו בסיני היא מצווה אלוהית: עלינו לקבל כאמת את ההנחות המחויבות מן העובדה הזאת ולבטל כשקר את ההנחות המכחישות אותה.

כוונת רח"ק מתבררת מן הרשימה המוצעת להלן: בראשונה באים עיקרים שהכפירה בכל אחד מהם מביאה לידי כפירה בהיות התורה התגלות אלוהית: א. ידיעת האל בנמצאות; ב. השגחתו בהם. ג. יכולתו. ד. הנבואה. ה. הבחירה החופשית של האדם. ו. תכליתיות העולם. הטעם ברור: אם האל אינו יודע את פרטי הנמצאות ואם אינו משגיח בהם (השגחה אינה זהה עם ידיעה, היא מחייבת גם התערבות פעילה

לשכר ולעונש), הרי אי-אפשר שתינתן על-ידו תורה, ואם אינו כל-יכול, שוב אי-אפשר שיקיים השגחתו בנבראים. ללא נבואה אי-אפשר שהתורה תינתן לבני האדם, ואם אין האדם חופשי בבחירתו, אין טעם לתת לו תורה. הקביעה שיש תכלית לעולם ולאדם גם היא הנחה הכרחית לקיום התורה, משום שלולי היה רצון האל מכוון להיטיב עם בריותיו, לא היתה התורה ניתנת על-ידו. יושם אפוא אל לב כי אותם עיקרים המופיעים אצל הרמב"ם כאמצעים חינוכיים לקידום האדם אל התכלית שהוא השגת אלוהים, והם במובן זה שניים במעלה, מקבלים אצל הרח"ק מעמד ראשון במעלה.

בשורה השנייה באים עיקרים שהתורה מחייבת בהם, אבל אין הכפירה בהם מפילה את התורה בעצמה, כלומר: אין היא מערערת על עצם המושג של תורה מן השמים. ואילו הם? הווה אומר: חידוש העולם יש מאין, ב. הישארות הנפש. ג. שכר ועונש. ד. תחיית המתים. ה. נצחיות התורה. ו. נבואת משה. ז. אורים ותומים. ח. משיח. ושוב: יושם אל לב כי בעוד אצל הרמב"ם עניין חידוש העולם הוא היסוד שבהכחשתו נופלת התורה עם שאותו עצמו אין ללמוד מפשט הכתובים, הרי על-פי הרח"ק התורה היא שמחייבת להאמין בחידוש העולם, כי הדעה שהעולם קדמון אינה מערערת לדעתו את עובדות ההתגלות. והוא הדין בעיקר של ייחוד נבואת משה, שעל-פי הרמב"ם הוא התנאי לסמכות החד-פעמית והמוחלטת של התורה, ואילו לפי רח"ק – רק על-פי התורה אנו יודעים שנבואת משה היא חד-פעמית ולא יהיה עוד נביא כמוהו. הוא הדין גם באמונת המשיח ובאמונה בתחיית המתים. התורה היא שמחייבת עליהם, ולא הם שמתנים את קיומה של תורה...

לבסוף מכיר רח"ק גם באמונות שיש להן מקור בתורה, אבל אין אדם חייב להאמין בהן, והכוונה היא, כמדומה, לאמונות מקובלות בעם, שאפשר לתלותן בפסוקים הניתנים להתפרש גם באופן אחר, כך שהכופר בהן אינו כופר באמיתת שום משפט מבורר של התורה, ואלו הן: א. נצחיות העולם. ב. מציאותם של עולמות רבים לאין-ספור. ג. שגרמי השמים חיים. ד. שגרמי השמים משפיעים על הנהגת האדם. ה. השפעת הקמיעות. ו. השדים. ז. הגלגול. ח. הישארות הנפש של נער שלא הגיע למצוות. ט. גן עדן וגיהנום. איני צריך להצביע כאן

על ההבדל שבין רח"ק לרמב"ם, שכן בצד שתי אמונות שהרמב"ם מחזיק בהן, מונה פה הרח"ק כמה אמונות שהרמב"ם מבטל בשאט נפש, וודאי שהיה הרמב"ם דוחה את הרעיון של גישה מתירנית כלפי אמונות מסוג זה.

בסיכום: הרח"ק שואף לפתח תורת עיקרים ששיטתיותה תיקבע בוודאות, מה שהוא בגדר הכרח לעצם קיום התורה, ועם זאת תקיף בתוכה את כל האמונות שנתקבלו בין החכמים החשובים שבאומה, לרבות כמה השקפות סותרות שיש עליהן מחלוקת לגיטימית, בבחינת "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". זוהי אפוא שאיפה לקיים השקפת עולם דתית שמרנית הסובלת בתוך גבולותיה מחלוקות שאינן מערערות את בסיס הזהות האחדותית של דת ישראל ואינה פורצת את גבולותיה.

משנת העיקרים כמסגרת לשיטתו

הסיכום הנ"ל מאפשר לקבוע ביתר דיוק עד כמה קובעת משנת עיקרים זו את דרך החשיבה הדתית של רח"ק: מצד אחד, הוא מקבל על עצמו באורח חד-משמעי את הסמכות העל-שכלית של התורה על מכלול תכניה, וכופף את חשיבתו הפילוסופית לכל מה שהוא בגדר מצווה תורנית, הן בתחום המחשבה והן בתחום המעשה, ומצד אחר, הוא מרווח בתוך מסגרת המצוות המחייבת שדה נרחב, הן של פרשנויות פילוסופיות שונות והן של ויכוחים בין הכרות אמת סותרות שהפילוסופיה חופשית לנקוט לגביהן את עמדותיה. ניווכח להלן שהרח"ק מיצה את חופש המחשבה שהתיר במסגרת תורת העיקרים שלו בעקביות מדעית ופילוסופית שאינה נופלת מזו של הרמב"ם, הן מבחינת העומק והן מבחינת המקוריות.

קביעה זו נתנה אותנו בהמשך הדיון. תחילה נעקוב אחר החשיבה המבססת את מבנה תורת העיקרים של הרח"ק: הראיות למציאות האל וקביעת גבולות ההשגה של השכל האנושי. אחר כך נשתחרר מן הסדר הדוגמטי שכפה הרח"ק על דיונו ונדון בפילוסופיה הדתית שלו על-פי הגיונה השיטתי.

תורת האלוהות

כשם שמשנת העיקרים של הרח"ק מוצעת מתוך עימות עם זו של הרמב"ם, כך גם הדיון במציאות האל בנוי מתוך עימות לדיוניו של הרמב"ם באותה סוגיה. בראש החלק השני של "מורה נבוכים" מציע הרמב"ם כ"ה "הקדמות", שבהן הוא מסכם את יסודות הפיזיקה האריסטוטלית (בצירוף הקדמה אחת שאותה הניח באורח טנטטיבי לשיטת האריסטוטלים מבלי לקבלה ומבלי לדחותה לפי שעה, דהיינו: קדמות העולם), ועל יסוד ההקדמות הללו הוא מציע ארבע הוכחות למציאות האל, לאחדותו ולקדמותו, ועוד כמה ראיות משניות לאחדות ולקדמות. ביסוד ההרצאה הזאת מונח יותר ממה שנראה בהסתכלות שטחית. על-פי התפישה הפילוסופית של הרמב"ם, ידיעת אמת מושאית מזדהה עם תהליך הוכחת מציאות המושא המוגדר במושגו, ואם ההוכחה למציאות האל מבוססת על הפיזיקה האריסטוטלית, פירוש הדבר שדעת אלוהים היא אופן מסוים של הסתכלות בפיזיקה, ההסתכלות בה מצד הסיבה הממציאה ומניעה אותה מעבר לה. יתר על-כן: כל הדיון הראשוני במציאות האל, אחדותו וקדמותו מבוססת אצל הרמב"ם על תורת התארים שלו. נמצא שהביקורת על הפיזיקה האריסטוטלית היא נקודת המוצא לביקורת על כל השיטה האריסטוטלית כתשתית לתורת האלוהות. במילים אחרות: הביקורת של הרח"ק על הפיזיקה האריסטוטלית, שהרמב"ם מסתמך עליה, היא ניסיון מרחיק לכת לערער את אבן היסוד של תורת האלוהות של הרמב"ם.

המתודה הביקורתית של הרח"ק

דרכו של הרח"ק במלאכת הביקורת יסודית ומפורטת. תחילה הוא מותח ביקורת על חלק גדול מכ"ה ההקדמות המסכמות את הפיזיקה של אריסטו. לשון אחר: הוא מערער למעשה את כל השיטה הפיזיקלית של אריסטו, שהרמב"ם חשבה לוודאית בהחלט, הן מבחינה אמפירית והן מבחינה לוגית. אחר כך הוא מותח ביקורת על הראיות למציאות האל שנבנו עליה, ואחר כך גם על תורת התארים השליליים שנבנתה על אותן הוכחות. התוצאות שביקש להשיג על-ידי כך היו: ערעור סמכותו המדעית של אריסטו; ניתוק הקשר

שקבע הרמב"ם בין האריסטוטליות לתורה; קביעת גבולות היכולת של ההשגה האנושית העצמאית בתחום תורת האלוהות והצבת מושג האלוהות התורני כנגד מושג האלוהות האריסטוטלי ומעליו. ההישג האחרון יהיה בסיס משנתו העצמאית של הרח"ק.

תשומת הלב המיוחדת שזכה לה רח"ק מצידם של חוקרי תולדות הפילוסופיה בזמננו נעוצה בעיקר בביקורת שמתח על הפיזיקה האריסטוטלית, מפני שמצד זה אפשר היה להציגו כאחד המבשרים של הפיזיקה החדשה, שפותחה על-ידי גלילאו, אולם כבר נאמר לעיל שיש בכך הפרזה יתרה. לרח"ק לא היתה כוונה לפתח שיטה פיזיקלית חדשה, והוא לא הסתמך על אמפיריקה. מחץ ביקורתו הופנה אל נקודות התורפה הלוגיות בפיזיקה האריסטוטלית כדי לפתח תורת אלוהות חדשה ולא פיזיקה חדשה. משום כך לא אפרט את טיעוניו הפיזיקליים של רח"ק, אלא אמציא את הטענות העיקריים שעל יסודם פיתח את תורת האלוהות החדשה.

הרח"ק מתח ביקורת על שש-עשרה הקדמות, אולם חשיבות מיוחדת יש לביקורתו על שש מהן, הסובבות שני צירים:

א. עניין סופיותו של היקום והמימד האין-סופי בכלל.

ב. מושג הזמן כמידת התנועה.

יש חשיבות גם לדבריו על מושג החומר של אריסטו, אולם בהם אין הוא חד-משמעי.

א. ייתכן גודל אין-סופי

בניגוד לאריסטו טוען רח"ק שייתכנו גודל אין-סופי ומספר אין-סופי, וכי תיתכן התפשטות של עצם גשמי אין-סופי. מובן מאליו שעקב הטענה הזאת מתבטלת כל הקוסמולוגיה האריסטוטלית. אם קיים גודל אין-סופי ואפשרות של תנועת גשם אין-סופי, מתחייב שגניח, בניגוד לדעת אריסטו, גם חלל ריק מתפשט לאין-סוף, ומושג של חלל ריק מבטל את מושג המקום האריסטוטלי. במקום ההגדרה של המקום כ"גבולות העצם המקיף את העצם המוקף", מציע רח"ק את הגדרת המקום כהתפשטות תלת-ממדית, קודמת לעצמים הקיימים בתוכה. ועוד: ביטול מושג המקום של אריסטו מערער את המושגים

הכרוכים בו של "מעלה" ו"מטה" מוחלטים, ואיתם נופלת התאוריה שלכל יסוד (עפר, מים, אוויר ואש) יש מקום טבעי, שאליו הוא מתנועע מעצמו. צריך לחפש הסבר אחר לתנועת העצמים בחלל, והרח"ק מניח שלכל יסוד יש "כובד שורשי" המסביר את מיקום היסודות זה ליד זה ברצף שמן הכבד אל הקל. תפישה כזאת מאפשרת תנועת עצמים בחלל ריק, והנחה זו מבטלת את התאוריה האריסטוטלית ולפיה משך תנועת העצמים במרחב נקבע על-פי מידת ההתנגדות של היסוד שבתוכו העצם מתנועע. כדי שלא להגיע לאבסורד שעצמים ינועו בחלל הריק ללא זמן, הוא מניח במקביל ל"כובד השורשי" גם "זמן שורשי" לכל תנועה.

ב. מושג חדש של המקום והזמן

בטענה זו עברנו לציר השני של הביקורת. הרח"ק מערער על הנחת אריסטו שהזמן מודד רק את התנועה, וכי המנוחה איננה בזמן. לדעת רח"ק יש משך זמני גם למנוחה. אולם אם יש משך למנוחה, הרי שהנושא של הזמן אינו לא התנועה כשלעצמה ולא המנוחה כשלעצמה, אלא גם התנועה וגם המנוחה נמדדות על-ידי הזמן, שאינו תלוי בהן. במה הוא תלוי אפוא? תשובתו הקדם קנטיאנית של הרח"ק היתה שהנפש היא הנושא של הזמן, והמשמעות שייחס לקביעה זו תתברר להלן.

דרך ההרצאה של הרח"ק אינה מבליטה את הקשר שבין שני חלקי הביקורת על הפיזיקה. אולם נקל להיווכח כי יש הקבלה בין המושג החדש של המקום למושג החדש של הזמן: כשם שהמקום הוא מרחב איין-סופי שהעצמים עומדים או נעים בו, כך גם הזמן הוא משך איין-סופי שהעצמים נחים או מתנועעים בו. אין העצמים גודרים את המקום, ואין תנועתם גודרת את הזמן, אלא המקום והזמן גודרים ומקיפים אותם. הם הם התנאים הנצחיים שהמציאות הגשמית לא תיתכן וזולתם, ואילו הם אינם מותנים בה כלל.

כבר נאמר קודם לכן כי לרח"ק לא היה עניין בפיתוח פיזיקה חדשה במקום זה של אריסטו. מטרת הגדרותיו החדשות למושגי המקום

והזמן היתה תאולוגית. רמז לזה אנו מוצאים בעובדה שבשתי נקודות אלו בלבד מעיר הרח"ק על הקשר שבין השקפותיו ובין רעיונות מדרשיים מסוימים הנוגעים לתורת האלוהות. בקשר להגדרת המקום כהתפשטות תלת-ממדית אין-סופית הוא מעיר: "ולזה להיות השם ית' הוא הצורה לכלל המציאות. כי הוא מחדשו ומייחדו ומגבילו השאלו לו השם הזה באומרם תמיד 'ברוך המקום'. 'לא על דעתך אנו משביעים אותם, אלא על דעתנו ועל דעת המקום'; 'הוא מקומו של עולם'. והיה הדמיון הזה נפלא, כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו ית' בכל חלקי העולם ומלואו..." (אור ה', מאמר א' כלל ב', פרק א' העיון השני). כלומר: יש הקבלה בין יחס האל לעולמו ובין יחס המקום לעצמים שבתוכו. ואילו על הזמן הוא אומר כי גם השכלים הנפרדים ואפילו האל עצמו יש להם יחס אל הזמן, וכך יש להבין כמדומה את טענתו שהנפש היא הנושאת של הזמן. ספק אם אפשר להסיק מכאן שלדעת רח"ק גם האל נמצא בזמן, כשם שאין להוציא מדבריו על המקום שהאל נמצא במקום. אבל יש להסיק מכאן שלדעתו האל שהוא נושא הזמן, הוא גם, כנראה, נושא המקום. יש לו יחס, הן למקום והן לזמן – שהם התנאים הכלליים הגודרים כל מציאות, ומשמע הדבר שכל התנאים של הישות החומרית, לרבות המרחביות והזמניות שלה – הם באל ובאל בלבד, וכשם שהוא נצחי גם הם נצחיים. משמעותו של משפט זה תתברר יותר כשנבוא לדון בסוגיית חידוש העולם.

הוצאת הפיזיקה מתחום המחשבה הדתית

ההישג הראשון מן הביקורת על הפיזיקה של אריסטו היה עצם ערעור סמכותו המופלגת בפילוסופיה של ימי הביניים. ראו בו את הפילוסוף בה"א הידיעה, והתייחסו אליו כאל סמכות שאין עליה עוררין. לגבי הוגה דעות תורני המעוניין בסמכותה הבלעדית של התורה זהו, כמובן, הישג בלתי מבוטל. אולם אחרי הכול, זהו הישג "פסיכולוגי". עלינו לבחון אילו הם ההישגים השיטתיים.

מבחינה זו נראה במבט ראשון שהרח"ק קצר יכול דל למדי מן הביקורת על הפיזיקה. אמנם, ראיותיו של הרמב"ם למציאות האל אינן תופסות, אבל אפשר להוכיח את מציאות האל בשכל. הכרח הוא

שנניח סיבה ראשונה, אפילו שורת הסיבות המסובכות ממנה היא אין-סופית. יתר על-כן: ראינו כי לדעת הרח"ק כמו לדעת הרמב"ם, השגה שכלית של מציאות האל היא תנאי להתגלות. מה הרווחנו אפוא מן הביקורת? לכאורה, לא כלום. נכון שרח"ק הוסיף וטען שאין הוכחה שכלית ליחידות האל, כי ייתכן שיהיו שני אלים, האחד פעיל והאחר סביל. אבל למרות החריפות המופגנת בטענה זו היא חסרת ערך, ודווקא מנקודת ראותו של הרח"ק: מה אלוהי באל סביל? אבל עם זאת, ראוי למתן את הביקורת: הניתוק בין הפיזיקה ובין הוכחת מציאות האל מוציא את הפיזיקה מתחום המחשבה הדתית. היא חשובה למי שמתעניין ביקום, אבל היא אינה רלווית למחשבה על אלוהים. מבחינת האמונה שאלוהים נמצא, די לנו בקביעה האמפירית שכל אדם מודע לה: היקום הגשמי נמצא, מתהווה, משתנה, וכל זה מחייב סיבה שמחוצה לו. כל אדם יכול להבין זאת בשכלו הישר, ואין צורך להיות מדען או מטפיזיקאי כדי לדעת בוודאות שיש אלוהים. מבחינה זו אין שום הבדל בין הפילוסופים ובין המון העם! אכן, על מלוא משמעות ההיגד הזה נעמוד אם נזכור כי לדעת הרמב"ם חשובה הפיזיקה לא רק להוכחת מציאות האל, אלא גם להתקרבות להשגת מהות האל בשכל אנושי. פיזיקה מוטעית בוודאי לא תביא אותנו לידיעת אלוהים אמיתית. ואף-על-פי כן עדיין אין ההישג הזה מכריע. השאלה היא מה אנו יכולים לדעת על אודות אלוהים כפילוסופים, מה אנחנו יכולים לדעת עליו כיורשי מסורת נבואית, ומהו היחס שבין שתי הידיעות הללו. בעניין זה יש לביקורת הפיזיקה משמעות עקיפה בלבד, עד כמה שמושגי האין-סוף, המקום והזמן משפיעים על מושג האלוהות של הרח"ק. אולם כדי למצות את המסקנות הנוגעות להכרת האל, יש לבחון מחדש את תורת התארים של הרמב"ם על יסוד ביקורת הפיזיקה.

הביקורת על תורת התארים השליליים של הרמב"ם

לפי משנת הרמב"ם אנו מוכיחים תחילה שהאל נמצא, אחד וקדמון ובלתי גשמי. הרח"ק מסכים, כפי שראינו, שאפשר להוכיח שהאל נמצא ואינו גשמי. עם זאת, הוא חולק על ההנחה שאפשר להוכיח את אחדות האל. לדעתו אין שום אבסורד לוגי בהנחה שיש אל אחד בורא

ופעיל ואל שני שאינו בורא ואינו פעיל, כך שהאמונה באחדות האל מסתמכת רק על עדות הנביאים. אבל טענה זו אינה אלא שעשוע אינטלקטואלי: האם אל פסיבי יכול להיחשב לאל על רקע הקביעה שמציאות האל מחויבת כסיבה למציאות היקום? השאלה החשובה באמת היא: מה אנו יודעים על אודות האל לאחר שהוכחנו את מציאותו? כזכור, דעת הרמב"ם היא שאין לייחס לאל תארים חיוביים, הגדרות או חלקי הגדרות, איכויות ויחסים. מותר לייחס לו רק תוארי פעולה, אבל גם הם אינם מתארים אותו עצמו, ואפילו התארים נמצא, אחד וקדמון אינם מיוחסים לו על-ידי האדם באורח חיובי, מפני שמציאותו, אחדותו וקדמותו, אינם מיתוספים על מהותו, אלא מזדהים איתה, ומאחר שמציאותו, אחדותו וקדמותו המזדהות עם המהות הן מעבר למחשבת אנוש, מותר לנו להביע זאת רק בדרך "שלילת ההיעדרים".

אקדים ואקבע כי ביקורתו של הרח"ק על הרמב"ם מבוססת על פירוש מוטעה של תורת התארים השליליים. אולם זוהי תופעה טיפוסית לפילוסופים חדשניים. הם מבקרים את קודמיהם על יסוד הנחות חדשות, ואלו כה ודאיות בעיניהם עד שאין הם מרגישים בצורך להגדירן בקשר לכל סוגיה וסוגיה במשנתם. בזיקה לנושא התארים מן הראוי להזכיר שוב שהבסיס לטענות הביקורתיות של הרח"ק הוא הקביעה שהוכחת מציאות האל היא טריוויאלית. היא מצביעה על כך שליקום הממשי יש סיבה מעשית. סיבה זו נוכחת בבריאה ובהתגלות, ולנוכחות האל יש אותו מובן ישיר כמו לנוכחות אנשים בשר ודם גם אם מהות האל אינה מתגלה על-ידי נוכחותו. מבחינתו הוא נמצא אפוא כמו כל נמצא אחר, וכמו כל יש אחר, אין קביעת מציאותו מלמדת על מהותו. השאלה היא אם למרות זאת נוכל ללמוד ממציאות האל כסיבה למציאות העולם משהו על האל עצמו. והנה, גם על שאלה פילוסופית מרכזית זו משיב הרח"ק תשובה חיובית, אבל הוא טוען מיד שהיא טריוויאלית.

גישתו של הרח"ק היא לוגית-פורמלית. הוא מנתח את משמעות המשפטים: "האל נמצא", "האל אחד", "האל קדמון", מבחינה דקדוקית-תחבירית: נניח שהמילה "אל" רומזת ליש שאנו מכנים בשם מפני שאין לנו מושג מתאים לו. נניח שהכוונה היא לומר שיש

למציאות היקום הידוע לנו סיבה שאינה ידועה לנו. הרי מכל מקום, ברור שהיחס בין המילים "אל" ו"נמצא" הוא חיובי, ואין הברל מבחינה זו בין המשפט "האל נמצא" למשפט "ראובן נמצא". אנו מבינים את המילה "נמצא" ביחס לאל ולראובן באותו האופן, הגם שעל ראובן אנו יודעים שהוא אדם מסוים בעל תכונות מסוימות, ועל האל איננו יודעים אלא שהוא סיבת כל היש. האם כוונתנו לומר שהאל "אינו נעדר" כמו שטוען הרמב"ם? אבל הרי לכאורה זהו משחק במילים: כל שלילת שלילה היא חיוב, וכשאנו אומרים "אינו נעדר" אנו אומרים "נמצא". שמא הכוונה היא: "נמצא, אבל במוכן אחר שלמעלה מהשגתנו"? אבל איזה מובן יכול להיות למילה "נמצא" מחוץ למובנה ביחס לכל מהות גשמית או רוחנית? ודאי שכל עצם נמצא בהתאמה למהותו המיוחדת, אבל ההבחנה בין נמצא לנעדר אחת היא לגבי כל המהויות!

הרח"ק מסכם את הדיון הנוקב בטענה ששום פילוסוף לא נמנע מלייחס לאל תארים חיוביים, גם כאשר טען לכאורה ההפך. יתר על-כן: אם באמת לא נוכל לייחס לאל אלא תארים שליליים, מה יהיה ההבדל בהשגתו בין גדול הנביאים לאחרון המאמינים? תאמר: גדול הנביאים משיג יותר שלילות? הרי יותר שלילות אין בהן יותר תוכן! תאמר: הוא יודע להוכיח את השלילות? ההוכחה היא פשוטה, טריוויאלית, וחוזרת על עצמה באותה צורה לגבי כל התארים. גם אם נחזור עליה עשרות פעמים לא נוסיף ידיעה על ידיעתנו.

כיצד לתאר את האל מבלי לייחס לו ריבוי?

אף-על-פי כן גם רח"ק אינו מכחיש שהאל הוא אחד ופשוט. איך נתארו אפוא באופן חיובי מבלי ליצור ריבוי במושגו? בנקודה זו נתקל רח"ק בקושי הלוגי שהרמב"ם התמודד עימו וניסה לסלול לו דרך עצמאית. הוא מציע הבחנה בין תארים שהם "מקריים" במהות לתארים "עצמיים", שאינם זהים עם המהות, אבל גם אינם מיתוספים עליה. התארים "המקריים" אינם חלק מן ההגדרה, כגון הקביעה שהשולחן ירוק. צבעו של השולחן אינו חלק מהגדרתו, וגם אם ישתנה צבעו לא תשתנה ההגדרה, ואילו תארים "עצמיים" נכללים בהגדרה.

מהם תארים עצמיים?

הדיון של רח"ק בתארים עצמיים מחולק לשניים:

בחלק הראשון הוא דן בתארים הראשוניים, אלו הנגזרים מתוך ההוכחה שהאל נמצא, כלומר: מציאות, אחדות, קדמות. בחלק השני הוא דן בתארים המתחייבים מתפישת האל כסיבת המציאות. נעקוב אחר כל אחד מהם לחוד.

א. תארים ראשוניים

רח"ק בוחן בשיטה לוגית-פורמלית קפדנית שתי גרסאות בעניין מציאות האל ואחדותו. לפי הגרסה של אבן-סינא (והיא גם גרסת הרמב"ם), בדרך כלל המציאות היא "מקרה" המיתוסף על המהות, שכן המושג יכול להיתפש במחשבה בלי שהעצם המוגדר על-ידו יימצא מחוצה לה. משמע שהמציאות מיתוספת על המהות. לא כן האל, הנמצא ממהותו, וזוהי מציאות שלמעלה מהשגת אדם. לעומת זאת, לדעת אבן-רושד תואר המציאות זהה עם המהות, שהרי גם כאשר המושג נמצא במחשבת החושב, הוא מכל מקום נמצא בה, ואין לדעתו הבדל בין מציאות של אידאה במחשבה למציאות של עצם שמחוץ למחשבה מבחינת הבנת הקביעה שדבר מה נמצא. אבל גם על-פי הנחה זו מסיק אבן-רושד שאין לומר על האל שהוא נמצא באופן זהה לעצמים שהוא סיבתם, מפני שכולם נמצאים במובן המקורי במחשבתו, הרי שלמציאותו במחשבת עצמו ולא במחשבה חיצונית לו יש מובן שונה שאינו מושג על-ידנו. להלן ניווכח שרח"ק קרוב יותר לדעת אבן-רושד, אולם בשלב ראשון הוא מצביע על העובדה שהטענות הצודקות של שני הצדדים סותרות זו את זו, והמסקנה צריכה להיות שאין המציאות, לא זהה עם המהות (היא איננה חלק מן ההגדרה) וגם לא מיתוספת על המהות (אין היא מוסיפה שום תוכן על ההגדרה), והוא הדין באחדות. מצב בלתי מוכרע זה מוגדר על-ידי רח"ק כ"תואר עצמי" למהות. אולם מה פירושו? נקל להצביע על הפירוש בחלק זה של הדיון, כי בשלב זה חוזר רח"ק למעשה, אל ההשקפה האריסטוטלית המקורית: מציאות של דבר ואחדותו כמושג מוגדר מזדהים כאשר "צורה" (מהות מסוימת) יוצאת אל הפועל במצע החומרי או השכלי הנושא אותה. כל

דבר שיצא אל הפועל על-ידי הטבעה בחומר או על-ידי הכרה הוא "אקטואלי", והאקטואליות היא המציאות. כשאנו מתבוננים בעצם מסוים ומתעלמים מהגדרתו המיוחדת כדי לקבוע קודם-כול שהוא עצם בין עצמים, אנו מייחסים לו ממילא מציאות ואחדות צורנית. לשון אחרת: מציאות ואחדות הם שני חלקי ההגדרה של המהות בתור שכזאת. כל עצם עד כמה שהוא מהות – נמצא ואחד. וברור מדוע קביעת המציאות וקביעת המהות אינן מוסיפות דבר על הגדרתו כעצם מסוים זה. עם זאת, ברור מדוע אין לומר על המציאות ועל המהות שהן זהות. נכון אפוא לומר שמן המהות של כל עצם בתור שכזה שיהיה בעל מהות ויימצא או במילים אחרות, הגדרת העצם היא: מהות נמצאת. המסקנה הלוגית הנובעת מכאן פשוטה: אין בעניין זה שום הבדל בין אלוהים כעצם לכל שאר העצמים. גם הוא נמצא ואחד בלי שנוכל להפיק מכאן ידיעה כלשהי על מהותו.

המסקנה הגואלת הנובעת מכאן היא אפוא שגם אם איננו יודעים כלום על האל עצמו, על מה שמגדירו ומבדילו מכל הנמצאים, אנו יודעים עליו שהוא נמצא ואחד באופן חיובי, וידענתו זו אינה שונה בהכנתה מן הידיעה על כל עצם אחר שהוא נמצא ואחד. מובן שעלינו להוסיף מיד שאלוהים שונה בעצם הדבר שמציאותו היא סיבה לכל הנמצאים ואחדותו היא סיבה לכל האחרים. במובן זה הוא "קודם" לנמצאיו, ובזה הוספנו את התואר השלישי על "נמצא" ו"אחד": הוא "קדמון". אולם הבדל זה אינו מתיר לנו לומר על מציאות האל, על אחדותו ועל קדמותו שהן מתייחסות לאל ולאדם ב"שיתוף השם" כפי שגורס הרמב"ם, אלא שהן מתייחסות אליהם ב"הסכמה", וההבדל הוא זה שבין "קדימה ואיחור" גרידא. אבל נזכור מיד: הקדימה של האל היא קדימת האין-סופי לסופי. לדבר זה תהיה משמעות מיוחדת להלן.

נסכם חלק זה של הדיון בהבלטת ההישג הכפול שיש בו מבחינת תורת האלוהות של הרמב"ם. מצד אחד, כל אדם יכול להבין בפשטות את הקביעה שאלוהים הוא נמצא ואחד, אבל מצד אחר, הקביעה שאלוהים נמצא ואחד היא "דלה". איננו יכולים ללמוד ממנה שום דבר על מהות האל. הוא נמצא ואחד כמונו, אבל במהותו הוא אחר באופן מוחלט.

ב. תארים הנובעים מתפישת האל כסיבת המציאות

אך האמנם אי-אפשר שנדע שום דבר חיובי על מהותו? הרמב"ם השיב בשלילה גמורה. הרח"ק אינו מסכים גם בנקודה זו. אנו יודעים על האל לא רק שהוא אחד, נמצא וקדמון. אנו יודעים עליו משהו כסיבת המציאות. בזאת אנו עוברים לחלקו השני של הדיון.

כזכור, שלל הרמב"ם מן האל גם תוארי יחס, מפני שהם מניחים השתוות בין המיוחסים. אולם, טוען רח"ק, הרי כשהוכחנו שהאל נמצא קבענו רק שהוא נמצא כסיבת כל שאר הנמצאים. העולם, אמרנו, אינו נמצא מעצמו. יש לו סיבה. והמושגים "סיבה" ו"מסובב" מתארים שני עצמים כמתייחסים זה לזה. אם הוכחנו שהאל נמצא, הוכחנו שהוא מתייחס לעולם כסיבתו. ואי-אפשר לומר שזהו היגד שלילי. לכל היגד השולל היעדר יש כזכור מובן חיובי.

זהו משפט מפתח, כי מיד מתברר שעם פריצת הסכר הזה אנו יכולים לייחס לאל אין-סוף של תארים חיוביים. כיצד? רח"ק תובע הבנה חמורה של עניין היחס הסיבתי. אריסטו הוא שקבע שאין במסובב אלא מה שיש בסיבה, וקביעה זו חלה על כל מסובב בפני עצמו. פירוש הדבר שלא רק העולם בכללותו מעיד על האל כעל סיבתו, אלא גם כל פרט שבו. כל שאנו תופשים בעולם מקורו באל, ושוב, כהבדל זה שבעולם הכול הוא באופן סופי, ואילו באל הוא באופן אין-סופי. הכול באל קודם באופן אין-סופי ליש של עולמנו, שכן האל הוא סיבתו. מכל מקום, בזה הותר לנו לתאר את האל באופן חיובי בכל שלמות שאנו מוצאים בעולמנו: ידיעה, חוכמה, יכולת, חיים, רצון, אהבה, רחמים, דין וכו' וכו'. כולם תארים חיוביים.

בעיית היחס שבין האחדות האלוהית לריבוי תארי

גם בנידון זה חוזר רח"ק על טענתו שתארים אלו הם "עצמיים" לו, כלומר: אינם זהים עם המהות (באופן שבידיעתנו אותם, עם שאנו יודעים דבר מה חיובי על האל, איננו יודעים את מהות האל כמהות אחת), וגם אינם מקרים במהות (כלומר: אינם יוצרים בו ריבוי). אבל ברור שבחלק זה של הדיון קשה יותר להסביר כיצד תארים עצמיים רבים, שאינם מרכיבים את ההגדרה, אינם מייחסים לאל ריבוי. תשובתו של רח"ק מורכבת ועמוסה דיוקים, וכיוון שקיצר מאוד

במשפטיו, הם קשים להבנה, עמומים וניתנים לפירושים שונים. מה שנאמר להלן אינו אלא פירוש סביר, הסביר ביותר לדעתי. מכל מקום אנו עומדים כאן בנקודת גבול עדינה מאוד, שבה נתפשת תורת האלוהות המיוחדת של רח"ק בניגודה לתפישתו של הרמב"ם.

נקודת מוצא ימשו לנו דבריו על השגת משה בנקרת הצור. זוהי נקודת מוקד גם לתורת התארים השליליים של הרמב"ם, המפרש מעמד זה כפי דרכו. רח"ק מבקר את פירוש הרמב"ם ומציע פירוש אחר. נאזכר את דברי הרמב"ם: משה ביקש באותו מעמד שתי בקשות: הכרת "כבוד" האל, שהיא ידיעתו ממש, והכרת "כל טובו", שלדעת הרמב"ם מזודה עם כל מה שהאל ברא לטוב לו. אלוהים השיב על כך שמשאלתו השנייה יכולה להתמלא, אבל על המשאלה הראשונה נאמר לו "כי לא יראני האדם וחי". עם זאת, נאמר לו שהתשובה על שאלתו השנייה תהיה תשובה מסוימת גם על שאלתו הראשונה, וזוהי השגת "אחור" שמשה זכה לה. לדעת הרמב"ם פירוש הדבר שמשה השיג את האל באמצעות "תוארי הפעולה" המתגלים בבריאה. רח"ק חולק על הרמב"ם קודם-כול בפירוש הפסוק "לא יראני האדם וחי". גם הוא סבור שהשגת האל היא למעלה משכל האדם. אבל עם זאת, משה לא היה מבקש דבר שכל ילד יודע שהוא מן הנמנע. בהערה זו מרכז רח"ק את כל ביקורתו על תורת התארים השליליים של הרמב"ם. אדם יכול לדעת משהו חיובי על האל, ומשה ביקש את הידיעה הזאת וגם זכה לסיפוקה במדרגה גבוהה הראויה לנביא כמוהו.

אבל יש להדגיש כי לדעת רח"ק אמורים דברים אלה רק בנביא ולא בפילוסוף. מדוע? – על כך נקבל תשובה מתוך ההמשך. מה "ראה" משה? הוא "ראה" תוארי עצמות במובן של חלקו השני של הדיון, תארים של האל, הנתפס כסיבת המציאות כולה. ועתה מפתח רח"ק את דבריו על דרך המשל: כשם שיש להבחין בין מהותו של עצם גשמי ובין הופעתו בחושים (בלשון רח"ק: ה"שטח הנראה"), כך יש להבחין בין מהות האל לתארו העצמיים. נחזור למשל הגשמי: מה שאנו רואים בעצם – הצבע, הדמות, הקשיות והרכות וכו', איננו זהה עם מהותו. המהות, כהגדרה, היא משפט השכל על הדבר הנראה. אולם עם זאת, אין לומר על ה"שטח" הנתפש בחושים

שהוא מנותק מן המהות. להפך, ה"תופעה" החושנית היא האופן היחיד שבו יכולה מהות העצם להתגלות לנו. במובן זה איננו יכולים להתייחס למהות אלא על-פי הגילוי החיצוני שלה, וגילוי זה אינו נפרד מן המהות המסוימת ואינו זהה עימה. הוא הופעתה לחושינו ולשכלנו. נשים עתה לב שקביעה זו, המתקרבת מבחינה מסוימת לתורת ההכרה של קאנט, מערערת את ההבחנה האריסטוטלית בין "מקרה" ל"מהות". עצם מופיע לנו כמכלול של איכויות, ואף שהאיכויות רבות, העצם המופיע על-ידן הוא אחד. כל תכונותיו מציגות אותו כגוף פרטי מסוים זה, ובמובן זה הוא אחד. כיצד אנו באים בכל זאת להגדיר אותו ולהבחין בין מהותו למקורו? כשאנו מסיחים דעת מן העצם המסוים, משווים אותו לאחרים וגודרים אותו לפי אותן איכויות המשותפות לו ולסוגו ולו ולמינו. ואז כל האיכויות המציינות את האינדיבידואליות של הגוף הפרטי הזה נשארות כ"מקרים". (כך האדם בעל השיער החום, הקומה הממוצעת והעיניים הכחולות מופיע לנו במכלול פרטי כאחד. בהשוואה לסוגו ולמינו הוא "חי מדבר", ואז השיער החום, הקומה הממוצעת, העיניים הכחולות וכו' נשארים כמקרים של העצם המסוים הזה. אבל הרי בו בתור פרט מסוים זה הם הכרחיים ומתלכדים עם מהותו). כהבחנה משנית פעולה זו לגיטימית. אבל מה יקרה כשנתבונן בעצם בלתי מוגבל, אין-סופי מכל בחינה שהיא? הוא יופיע לפנינו בכל ריבוי ההיבטים של הופעתו כאחד בלתי ניתן להגדרה, כי הוא בלתי ניתן למיצוי. תאריז מגלים את מהותו. הם עצמיים לו. אבל הוא איננו מוגדר על-ידם, כי הוא אין-סופי. אי-אפשר להקיף אותו, ולכן אי-אפשר להגדירו. גם כאן הגיע אפוא קרשקש לפתרון גואל: אנו יכולים לחשוב על האל בתארים חיוביים רבים בלי לייחס לו ריבוי, מפני שתארים אלה עצמיים לו בלי שנוכל להגדירו באמצעותם. בדרך זו אפשר להסביר בפשטות גם את ההבדלים בין הנביאים שזכו להכרת האל. כל הגדול מחברו משיג יותר מאין-סוף תאריז העצמיים המתגלים לו בלי שאיש מהם יידע את האל האין-סופי כדרך שרק הוא יודע את עצמו באחדותו.

השגה פילוסופית והשגה נבואית

נדגיש עתה כי לדברי רח"ק האל מתגלה בפעולותיו. הוא מתגלה בבריאתו עם שהוא נשאר כעצם אין-סופי מעבר לה. משפטים אלה מצביעים על קרבת רח"ק לקבלה. היא ניכרת מצדדים שונים, אך העיקר מתבטא בהצגתו של רח"ק את התארים העצמיים הרבים לאין-סוף כסמלים שבאמצעותם מופיעה מהות הנשארית עם זאת בעילומה, והרי זהו ההבדל שבין הופעת האל במחשבת אדם לתופעת עצמים סופיים. תאריז של עצם סופי מגדירים אותו, מפני שהם עשויים למצותו, אבל תאריז של האל האין-סופי יכולים רק לסמל אותו בלי להקיפו. נעמוד על עומק הבחנה זו אם נבחין בין קליטה חושנית בלתי שכלית לקליטה שכלית. בעל חיים חושני שאין לו שכל נתקל בגופים באמצעות תחושות, אבל הוא מגיב על התחושה ישירות בלי שיהיה לו מושג של עצם. אדם בעל שכל תופש את התחושות כצורות הופעה של עצם, וכשהוא עומד על כך שהאל הוא סיבת העצמים, הוא מסיק שהתכונות המגלות לו את העצמים במישרין מסמלות את המהות של סיבתם. אבל כדי שיוכל לעשות זאת לא די שיידע שהאל הוא המקור הנעלם של העצמים שהוא מכיר, מפני שבכך אין לו זיקה ישירה למקור, והוא יודע באמת רק את הדברים שאלוהים ברא. זהו אפוא ההבדל המהותי שבין השגה פילוסופית להשגה נבואית. איש המדע והפילוסוף מכיר את מושכלות היקום ומסיק שאלוהים הוא סיבתן, ואילו הנביא זוכה שאלוהים מתגלה לו ברצונו על-ידי השימוש במושכלות היקום שנברא על-ידו, כסמלים. זהו מסר של נוכחות אלוהית מחוץ לפיזיקה ולמטפיזיקה. ההבדל בין הנביא ובין הפילוסוף הוא שהפילוסוף מגלה שאלוהים נמצא מפני שהיקום נמצא, ואילו הנביא זוכה שאלוהים מתגלה לו ברצונו ומעניק לו את ההתנסות הישירה בנוכחותו באמצעות סמליותה של הבריאה.

באופן זה, כמדומה, נשמר הקו העקבי של מחשבת רח"ק: בשכל אנו משיגים תארים עצמיים נוסף על תואר המציאות והאחדות. אולם תוכנם בהשגה השכלית גרידא הוא דל. הוא זהה למה שאנו תופשים במחשבה על עצמים אחרים. הנוכחות האין-סופית נעדרת. זו מושגת בהתגלות בלבד. ואמנם בהמשך דיוניו של רח"ק מתגלה כוונתו בעניין חוויה נבואית זו באופן בהיר יותר.

אי-גשמות האל

לאחר שבירר רח"ק את הסוגיה של תוארי העצמות בשני חלקיה, הוא עובר לסוגיה של אי-גשמות האל. וכאן נכונה לנו הפתעה מסוימת, המעמידה אותנו מול עיקר עניינו בתורת התארים. משום מה נראה לו הדיון בסוגיה זו גם בעל חשיבות מיוחדת וגם מסוכן במיוחד. יש לזה טעם חיצוני: הרי בעניין זה היתה מחלוקת נוקבת עם הרמב"ם. האם צודק הרמב"ם בראותו במגשימי האל כופרים? לדעת הראב"ד בהשגותיו לספר "משנה תורה" אנשים החושבים שהאל גשמי מפני שהם מבינים את כתובי התורה כפשוטם אמנם טועים הם, אבל אינם בגדר כופרים. אולם טעמו של הרח"ק מעמיק יותר. נראה לו כי בנקודה זו דווקא מובלט הניגוד שבין התפישה הנבואית של האל ובין התפישה השכלית-מחקרית. רח"ק מקבל, כמובן, את דעת הרמב"ם שהאל אינו גשמי. הדבר ברור, אבל למרות זאת נראה לו צורך ההגשמה של מושג האל מהותי יותר מכפי שהוא נראה לרמב"ם.

מקור הקושי: שמחת אלוהים בבריאה

לדעת הרמב"ם יש לפרש את כל הכיטויים המגשימים בתורה כאלגוריות, וברור שגם כשנאמר שאלוהים "שמח" בבריותיו הכוונה אלגורית. מהי שמחה? במובן השכלי אין שמחה אלא בידיעה שהגענו לידיעה אמיתית מושלמת. תודעת השלמות שהשגנו היא השמחה האמיתית. רח"ק חולק על הבנה זו וטוען: השמחה אינה עניין שכלי. גם כשמדובר בשמחה על ידיעה אין היא חלק מן הידיעה עצמה, אלא רגש, תנועת נפש המתלווה לידיעה. יתר על-כן: השמחה מתלווה לחירוש על ידיעה. דבר הידוע לנו מכבר ידעתו אינה משמחת. והאל יודע הכול. מהי אפוא שמחת האל? לפילוסופים אין הסבר משכנע, אבל הנבואה משיגה את השמחה, והיא שמחת האל במעשיו ולא בידיעותיו. האל אוהב להיטיב ושמח בהטבה. זוהי שמחתו. רח"ק יודע, כמובן, שתפישה זו של שמחה כהפעלה נפשית עומדת בסתירה למושג של אי-הגשמות. אבל הוא אינו נרתע. להפך. זוהי במדויק הנקודה שבה הוא שובר את גבול השגתם של הפילוסופים. העובדה שהפילוסופים אינם מסוגלים לתפוש את מהות השמחה האלוהית מפני שהיא למעלה מן השכל אינה מפריעה לו, אלא משמחת אותו.

זהו הדבר הגדול שהנבואה תופשת, ואילו הפילוסופיה אינה יכולה לספק לו משמעות. ודווקא קוצר ידם של הפילוסופים להסביר הוא הראיה ליתרונה של הנבואה. הפילוסופיה אינה יכולה לדלות את עושר המשמעות של המושג הנבואי של האלוהים.

עמדנו על עצם הדבר שתוארי האל העצמיים הנלמדים משלמות הבריאה הם ה"שטח הנראה" או הביטוי הסמלי שהמהות האלוהית האין-סופית מתגלה בהם.

עמדנו גם על עצם הדבר שהפילוסוף, שאינו זוכה להתגלות, תופש את התארים הללו במשמעותם הרגילה. אבל אין הוא תופש בהם את הנוכחות האלוהית. על-כן נשמרת בזה ההנחה שהודגשה לאורך הדיון כולו כי בעיון שכלי אפשר להשיג משהו, אבל זהו הישג דל. בעצם, אין בהשגת התואר העצמי אלא הכנה, כלומר: אוריינטציה סתמית אל מציאותה של סיבה לדברים הנבראים הרומזים עליה. התוכן הוא עניין של התגלות לנביא, ומה שמתגלה מתבטא בתפישת האל כשמח בהטבה, כנוכחות שיש בה היבט על-אינטלקטואלי, שעל-כן אין השכל יכול לדלותו, אלא להפנות אליו בלבד. לנביא נוכח האל על-ידי התארים בכל העוצמה האין-סופית של הבריאה ולו גם בריכוזה בשטח מוגבל, שהרי כל מעשה אלוהי מגלה למרות צמצומו את העוצמה האין-סופית של הבורא (ואגב, חיזוק להכנה זו של דברי רח"ק אפשר למצוא בהשוואתם לדברי רבו, הר"ן גירונדי, על כך שהתפישה הטבעית לאדם היא תומרית, ואילו תפישת המהויות הרוחניות היא עניין של "שפע אלוהי נבואי" ועניין של חסד שמעל לתפישה האנושית הטבעית). נעמוד עתה על ההקשר המלא של דברי רח"ק בסוגיית התארים, ובכך נשלים את הדיון בתורת האלוהות.

מיד לאחר הפירוש על עניין השמחה האלוהית מביא רח"ק מדרש ידוע שדרשו חז"ל על ראשית דרכו של אברהם אבינו. לפי הסיפור המדרשי ראה אברהם "בירה דולקת" (מבצר מפואר מלא אורות) ותהה: יש לך בירה שאין לה מנהיג? כלומר, האם ייתכן שמבצר מפואר ומתוכנן מלא אורה ימצא כך מעצמו ללא מושל שתיכנן, בנה, והאיר אותו? התהייה הפילוסופית הזאת היא שהביאה אפוא את

אברהם להכיר בשכלו ש"יש לבירה מנהיג". אבל אז ממשיך המדרש ומספר: "הציץ עליו בעל הבירה ואמר: 'צא מאיצטגנונות שלך. אני הוא מנהיגה של אותה בירה'". הביטוי: "צא מאיצטגנונות שלך" הוא רב-משמעות. איצטגנונות היא תורת האסטרונומיה, ועובדי אלילים הם האיצטגנונים הרואים בכוכבים המאירים את היקום (הבירה) ביטוי של כוחות אלוהיים. כוונת המדרש היא אפוא לומר שרק כשאלוהים עצמו מתגלה לאברהם הוא מגיע אל המודעות שמנהיג הבירה מבטא את עצמו על-ידי בריאת הבירה והארתה. ההכרה המופשטת היא הישג בפני עצמו. לפני הידיעה שיש לבריאה מנהיג לא יוכל אדם לקבל התגלות, אבל ידיעה זו כשלעצמה אינה אלא הכנה, והעניין האמיתי הוא ההתגלות הישירה.

אם נחזור עתה אל הדיון של רח"ק ב"תארים העצמיים", הרי אפשר לומר שהשכל תופש את האל באופן סתמי כנמצא, כקדמון וכסיבת כל הנמצאים. אבל הנביא תופש את האל כשפע חסד, כנוכחות של אהבה, כמיטיב. חסד, אהבה, הטבה – זוהי זיקה פרסונלית. זיקה של התכוונות ישירה. וממנה עולה מושג האלוהות של רח"ק, שבו, כמובן, נעוץ ההבדל היסודי שבין תורת התארים שלו ובין זו של הרמב"ם. האל במשנתו של רח"ק איננו השכל המשכיל את עצמו, וגם לא הרצון הנצחי שנתגלם בפועל הבריאה – האל הוא שפע של חיים, שפע אין-סופי של אהבה המתגלמת בתהליך המתחדש בכל יום, תמיד של הבריאה.

נסכם עתה את מסקנות הדיון במציאות האל:

הרח"ק הוציא את הדיון בתואר המציאות אל מחוץ למסגרת מצוות האמונה, כדי לברר שעל-פי השכל משיגים אנו ידיעה סתמית, דלת תוכן. היא הכרחית כהכנה ובהפניה להתגלות, אבל מתוך מיצוי מה שאפשר לדעת בשכל על האל אנו תופשים את גבולו. את מלאות התוכן, את ידיעת "כל טובו" של האל במובן של גילוי הדינמיקה הפנימית של חיי האלוהות, לא תיתן הפילוסופיה, כי אם הנבואה בלבד. ואמנם דומה שההבדל היסודי בין רח"ק לרמב"ם מתגלה באופן שבו הם משיגים את משמעות הביטוי "כל טובו" של האל. לדעת הרמב"ם – הכוונה היא לבריאה, שהיא טובה, ואין הטוב עצמו

גילוי המהות האלוהית. רק מאמץ אינטלקטואלי עליון מאפשר לנביא להשיג מן הבריאה את סיבתה. אבל לדעת רח"ק "כל טובו" של האל המתגלה למשה הוא הדינמיקה הפנימית של החיים האלוהיים עצמם, שאין הבריאה אלא ביטויים הסמלי – שטחם הנראה – ואין זה מאמץ אינטלקטואלי של הנביא, אלא פתיחה שהאל נפתח אל הנביא, לאחר שהנביא הפנה את עצמו אליו מתוך צפייה.

חידוש העולם

הדיון בסוגיית חידוש העולם אחרי הדיון בתורת התארים נובע משיקולים שיטתיים ולא מסדר הדיון הדוגמטי של ספר "אור ה'". דברי רח"ק על מידות השמחה, החסד והאהבה מתבססים על רעיון הבריאה. זוהי שיבה אל נקודת המוצא המקראית שהכרנו בפילוסופיה של רס"ג, אך הרח"ק העדיף לפתח את עמדתו התאולוגית מתוך התמודדות ביקורתית עם הרמב"ם מזה ועם הרלב"ג מזה. נאזכר אפוא תחילה את שתי העמדות הללו:

חידוש העולם על-פי תורת הרמב"ם

כזכור, לדעת הרמב"ם אי-אפשר להוכיח את חידוש העולם במופת עיוני. משום כך הוא מבסס את הראיות למציאות האל "על דעת מאמיני הקדמות". אמנם, לאחר מכן הוא חוזר וקובע כי האמונה בחידוש העולם יש מאין היא הנחה מחויבת מנקודת הראות התורנית: רק על יסודה ייתכנו נסים, ורק על יסוד ייתכנות הנס ייתכן מתן תורה במעמד הר סיני. כדי ליישב קביעה זו עם הסתמכותו על הפיזיקה של אריסטו, מראה הרמב"ם שאמנם, הנחת קדמות העולם סבירה יותר מנקודת הראות של הפיזיקה האריסטוטלית, אבל אין היא הכרחית, וגם אם נניח שהעולם מחודש נשאר הפיזיקה האריסטוטלית בכל תוקפה. עם זאת, אי-אפשר להוכיח שהעולם מחודש. המסקנה הנובעת מכאן היא שלא נוכל להכריע במישור הפילוסופי, אלא רק להשוות הסתברויות. אם מנקודת הראות של הפיזיקה הקדמות סבירה יותר, מנקודת הראות של הקוסמולוגיה החידוש סביר יותר, וכיוון שמתן תורה מקוים בעדות היסטורית – הנביאים בעלי הסמכות העולה

על זו של הפילוסופים מעידים על מתן תורה כעל התגלות אלוהית נסית בוודאות מוחלטת – ראוי לקבל את רעיון חידוש העולם כוודאי. אך כדי לסלק את כל הקשיים הנערמים מנקודת הראות של הפיזיקה, יש לקבוע שהבריאה היא מאורע חד-פעמי, שבו נוצר החומר ההילי, ועל-ידי יצירה זו נוצר המקום ומתחיל הזמן. זהו גילוי של רצון מוחלט, ואין לומר שחל על-ידו שינוי באל, מפני ששינוי מתרחש בזמן, ו"לפני" הבריאה לא היה זמן. עם זאת, העובדה שהמאורע המוחלט הזה אירע לפני כך וכך שנים, לא פחות ולא יותר, נובעת מיסוד השרירות שבכל החלטה רצונית. יותר מזה לא נוכל להבין, כי המעבר מנצח לזמן אינו נתפש בשכל סופי. אבל כיוון שאירע מאורע כזה שהוא על-שכלי ועל-טבעי, אנו למדים כי ייתכנו עוד מאורעות כאלה שיש בהם כינון של סדר חדש, כמו מעמד הר סיני, שהוא כעין בריאה, ואולי גם הסדר המושלם של ימות המשיח ותחיית המתים.

חידוש העולם על-פי תורת הרלב"ג

זכור, ר' לוי בן גרשון קיבל את הנחת הרמב"ם שחידוש העולם הוא תנאי לקיום התורה. אולם דעתו לא היתה נוחה, לא מן הטענה שפשט הכתובים אינו מחייב הנחה זו ולא מן הטענה שאין להוכיח אותה באורח מדעי. העובדה שהרמב"ם ביסס את חידוש העולם על סברה מרבה מבוכה במקום שדרושה ודאות, הן באשר לאמינות הרעיון עצמו והן באשר לכנות הצהרתו של הרמב"ם שהוא מחזיק בו. כדי לצאת מן המבוכה, משתדל הרלב"ג להראות שאמנם, אפשר להוכיח באורח מדעי חד-משמעי את הנחת חידוש העולם, ושבעניין זה דווקא פשט הכתובים מוליך אותנו להכרת האמת המדעית שאיננה, כפי שגרס הרמב"ם, עניין סגור ומושלם, אלא דבר המצטבר ומתפתח עם הזמן. אכן, לשם כך היה על הרלב"ג למתוח ביקורת על כמה מהנחות הפיזיקה של אריסטו, ובזאת הוא באמת פתח בסלילת דרך שהרח"ק הרחיבה בתנופה רבתי. מכל מקום, על יסוד ביקורת מושג הזמן של אריסטו קבע הרלב"ג שכשם שהמקום סופי צריך גם הזמן להיות סופי, וכיוון שכך, מן ההכרח הוא שנניח ראשית לזמן וראשית לתנועה, כלומר, חידוש. אבל בנקודה זו נתקל הרלב"ג בקושי חמור: לפי התפישה האריסטוטלית לא ייתכן להניח היווי של יש מאין, כי

אם רק יציאה ממצב חסר (פוטנציה) למצב שלם (אקטואליות). המושג "יש מאין" הוא אבסורד. על משפט זה לא הצליח הרלב"ג להתגבר, מפני שקיבל את הנחות הפילוסופיה האריסטוטלית ושאף לתקן את השיטה בדרך עקבית ונאמנה להנחות היסוד. משום כך הוא טוען: הבריאה אינה יש מאין, כי אם יש מלא מ"חומר בלתי שומר תמונתו", חומר שהוא פוטנציאליות מוחלטת, בלתי מסוגלת לצאת אל הפועל בשלמות, ופועל הבריאה הוא הכשרת החומר לקבל צורה והענקת הצורה עצמה. רק אז מתחילה התנועה ומתחיל הזמן. אבל ברור שהרלב"ג לא הצליח להתגבר על השניות האריסטוטלית של חומר ויצירה. יש דבר מה במציאות הארצית שהוא "סיבת עצמו" ואינו מן האל, אף שהוא השתדל לצמצם "עצמיות" זו כמעט לאפס.

חידוש העולם על-פי תורת הקבלה

הבאנו את שתי ההשקפות שעימן מתמודד רח"ק במישרין. אולם להבנת משנתו עלינו להביא דעה שלישית, שגם ממנה הוא מקבל דבר מה ודוחה דבר מה מבלי להזכיר אותה במפורש – היא הדעה הקבלית, המבוססת על תורת האצילות הנאופלטונית. המקובלים הפכו את המושג "יש מאין" על פיו. ה"יש" הוא המציאות של עולמנו, שהיא מציאות סופית מוגבלת, מוקפת היעדרים וחסרונות, אלא שדווקא משום כך היא "יש" למחשבה. ה"אין" הוא מלוא מציאותו האין-סופית השלמה והמוחלטת של האל, שהוא "אין" בשני מובנים, הוא המקור שעליו שואלים "מֵאֵין" בא העולם? והוא ה"אין" למחשבה האנושית. "יש מאין" משמעו אפוא היצילות העולם מן החיים האלוהיים האין-סופיים עצמם, הגילוי הסופי והמוגבל של שפע החסד האין-סופי של השופע מהאל הנעלם.

חידוש העולם על-פי תורת הרח"ק

נחזור ונתבונן עתה בדרך שבה בונה רח"ק את משנתו מול שלוש ההשקפות הללו. הוא מסכים לכמה מטענותיו הביקורתיות של רלב"ג על הרמב"ם. דעתו איננה נוחה מהנחת ההכרעה בין חידוש העולם לקדמותו כעניין של הסתברות גרידא, ובוודאי אין הוא מסכים שפשט התורה ניתן בעניין זה לפירושים שונים. האמונה בחידוש

העולם היא מן האמונות שהתורה מצווה עליהן במישרין ובמפורש, והוא תולה אותה בתורה, לעומת הרמב"ם, שתולה את התורה בה. אולם עם זאת, ברור שבעימות בין רמב"ם לרלב"ג קרוב רח"ק יותר אל הרמב"ם. זרה בעיניו ההנחה שהעולם מחודש מ"חומר בלתי שומר תמונתו", והוא נוטה חד-משמעית להשקפת הרמב"ם שהמדובר הוא ב"יש מאין" ממש, וכיוון שאין הוא מקבל את הנחת סופיות היקום, המקובלת הן על הרלב"ג והן על הרמב"ם, הרי טענת הרלב"ג שדין הזמן כדין המקום וכי הזמן צריך התחלה אינה משכנעת אותו. להפך. הוא גרס שדין המקום כדין הזמן להיות אין-סופי בהתפשטותו. הנקודה המכרעת לדעתו מצד עניינה העצמי של התורה מצוי דווקא במה שעליו נטה הרלב"ג לוותר: החידוש מן האין, שעה שעניין הראשיתיות של הבריאה הוא בעיניו עניין חסר חשיבות, ומתברר לאחר בחינה שהוא גם כוזב. הרעיון המרכזי שבא לידי ביטוי בבריאה יש מאין הוא רק זה: הריבונות המוחלטת של האל, שיסודה בקביעה שהאל הוא הסיבה היחידה למציאות היקום. ההנחה שיש חומר קדמון שקיומו הוא תנאי לבריאה, אפילו הוא "חומר בלתי שומר תמונתו", מבטל את הריבונות המוחלטת של האל ביקום, ואיזו תועלת יש אחר כך אם קובעים שהעולם התחיל להימצא בפועל דווקא לפני כך וכך שנים ולא קודם לכן? מבחינה זו ברור אפוא שפתרונו של הרמב"ם נראה לרח"ק טוב יותר מזה של הרלב"ג. הביקורת ננעצת בהתעקשות הרמב"ם על הרעיון שחידוש העולם יש מאין מותנה בהנחה שהזמן והמרחב התחילו בנקודת ראשית מסוימת שלפניה לא היו לא זמן ולא מרחב. קביעה זו של הרמב"ם יסודה בפזיקה האריסטוטלית, אף שהיא מתנגשת במסקנותיה, והרי עובדה זו היתה המקור לא-אמינות הפתרון הזה, שנראה לרוב תלמידי הרמב"ם ולרוב מבקרים כדיבור שמן השפה ולחוץ. והנה דווקא בסוגיה זו מתגלה הרלוונטיות של ביקורת הרח"ק. הן על הפזיקה של אריסטו והן על תורתו המטפיזית.

ראינו כי לדעת הרח"ק המקום הוא אין-סופי והזמן הוא אין-סופי, ושניהם נשואים באל. נובע מכאן שכל ההכנה למציאות היקום הגשמי – המרחב והזמן – היא באל עצמו ובו בלבד. כיצד ייתכן אפוא שרצונו הנצחי של אלוהים לברוא עולם לא יתגשם מניה וביה במשך אין-סופי

של הזמן ובהתפשטות האין-סופית של המרחב? כיצד ייתכן שהעוצמה האלוהית הגדולה לאין-סוף לא תתממש במלוא אפשרותם של המקום ושל הזמן? ברור מכאן שדברי הרמב"ם על אודות השרירות שבהכרעה הרצונית לברוא את העולם לא ייראו לרח"ק משכנעים. להפך: המקום והזמן אינם אלא ראשית הגילוי של ההכרחיות הפנימית של האל לברוא, שכן האל הוא עוצמה אין-סופית של אהבה, וההטבה היא התכליתיות הפנימית שבו. משמע – מה שנראה לרלב"ג כעיקר עניינה של התורה עומד באמת בניגוד לעניינה של התורה, ואף הרמב"ם טעה בעניין זה מתוך שנמשך באורח בלתי עקבי אחר ההשקפה האריסטוטלית על האלוהות. אמנם, העולם מחודש יש מאין, אבל הוא קדמון. וקדמותו פירושה שהרצון המחדש את העולם הוא נצחי ומתגלה תמיד, בכל קודם ובכל עכשיו מחדש. וזהו העניין שאליו אנו מכוונים בתפילה: "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".

כיצד עשוי התמידי להתחדש?

ראיית הבריאה כגילוי מלוא עוצמת החיים הפנימיים של האלוהות מקרבת את הרח"ק אל ההשקפה הקבלית. מלוא ה"אין" האלוהי מתגלה בבריאה המוגבלת. אבל למרות זאת, אין הרח"ק מקבל את תורת האצילות של המקובלים, ואינו תופש את הבריאה כהמשך החיים הפנימיים של האלוהים, שכאילו מצמצמים ומתגשמים בהדרגה כדי להוות את היקום. וכל-כך מפני שכמו הרמב"ם, עומד הרח"ק על נבדלות מוחלטת בין אלוהים ובין היקום, ועל נבדלות מוחלטת בין אלוהים ובין האדם. בסוגיה זו עומד גם הרח"ק על דעת הרמב"ם שהאל ברא את העולם על-ידי רצייה המהווה אותו מחוץ לעצמו, כדרך שאמן בורא את יצירתו מחוץ לעצמו, כהבדל זה בלבד שהאמן נזקק לחומר חיצוני כדי לעצב בו את הצורה שעלתה במחשבתו, ואילו אלוהים יוצר את החומר עם הצורה המוטבעת בו יש מאין. האם יכול אפוא האין (הריקות המוחלטת של החלל האין-סופי) להיות מקור ליש? האם יכול האין להיות ה"נושא" של היש? בוודאי לא, ועל-כן יש להבין את הביטוי "יש מאין" בהוראה של "יש אחרי האין". אבל את המילה "אחרי" אין לפרש במובן ש'

רצף זמן מעבר לעתיד, מפני שכאמור, תמיד היתה בריאה. "אחרי" הוא אפוא עניין של קדימה ואחור סיבתיים-אונטולוגיים: החלל הריק והזמן הריק הנשואים באל קודמים סיבתית להתמלאותם ביש חומרי שהאל מחדשו על-ידי רצייה אין-סופית המחדשת אותו. כיצד? זוהי אכן "כל היכולת" האלוהית, ששכל אנוש אינו משיגה. אבל בכל זאת אפשר להמחיש את הדבר על-ידי משל: הדיבור האנושי מבטא רעיון המופיע בהווייתו התקשורתית, החיצונית לאדם, בכוחה של יכולת ההתבטאות הרצונית: האדם המתבטא יוצר בדיבורו ממשות שלא היתה לפני שדיבר.

העולם כסמל לחייו הפנימיים של האל

משל הדיבור (אלוהים בורא את העולם בדיבור מצווה) מלמד שהרח"ק רואה את העולם כביטוי סמלי לחיים הפנימיים של האל. סמל לא במובן הקבלי של ביטוי המגלה את האל עצמו, אלא סמל במובנו הרגיל, כהבעה של דבר על-ידי נושא חיצוני לו, כשם שהאדם מגלם את מחשבתו בדיבור הקולי, שהוא עצמות המחשבה בנושא חיצוני לה. באופן זה אפשר לומר שהאדם עומד בפני העולם כבפני הדיבור האלוהי. העולם מבטא את האל, והוא מבטא אותו מצד היותו מעשה האל. מציאותו של העולם, כשהיא נתפשת כאפשרות במוחלט מתוך עצמה ואין לה שום עמידה בתוך עצמה – מגלה את היכולת האלוהית. הקשר התכליתי שבין חלקי הבריאה, ההתאמה וההטבה שהם מטיבים זה לזה, מגלים או מבטאים את החוכמה ואת החסד האלוהיים. במובן זה, כמדומה, שלמות העולם היא "השטח הנראה" של המהות האלוהית, כשם שהשטח הנראה של עצם גופני מבטא את מהותו. הנה אפוא גבול ההבחנה שבין הנביא לפילוסוף; הפילוסוף תופש את העולם כקיים מתוך עצמו ובזכות עצמו ולא כמבע של רצון וחיים מעבר לו. הפילוסוף אינו עומד בפני המופלא שבעצם עובדת המציאות, כי אין הוא תופש את חידושה מן האין. כשבילו אין ההווה בקיומה התמידי בבחינת פלא, אלא בבחינת הכרחיות תבונית. ואילו בשביל הנביא העולם הוא פלא תמידי, כי הוא תופשו כגילוי העוצמה האלוהית והחסד האלוהי, המחדשים אותו תמיד מן האין. מבחינה זו, עצם נוכחות העולם לאדם היא

התגלות אלוהית. העולם ניתן לאדם ומתגלה לפניו כבריאה נצחית וכדיבור אלוהי. דומה שהמבקש למצוא מקורה של תפישה זו צריך לחזור ולעיין בפרקי הבריאה של ספר בראשית, בפרקי תהילים ואיוב ובדברי נביאים על העוצמה האלוהית המתגלה בבריאה, לא כהמשך של חיים אלוהיים, אלא כאמצעי שעל־ידו מגלה האל חוכמה ויכולת שלמעלה מהשגת האדם. ראיית העולם כפלא תמידי, כבלתי מוסבר לאין־סוף וכחסד לאין־סוף, זה מקורו. האל מתגלה במעשה המוחלט. וודאי מה שמבחין הסתכלות זו מהסתכלותו של הפילוסוף אינו היבט אינטלקטואלי חדש. הנביא אינו יודע יותר מהפילוסוף. הנביא רק מכון את הידיעה אל מקורה האלוהי באמצעות הבריאה. זוהי אינטואיציה הניתנת לאדם כחסד. אין היא עולה מתוכו. דומה שלא אפריו אם אומר כי לפי הרח"ק הנביא, וכל מאמין אמיתי על־פי מדרגתו, זוכים לתפוש את מציאות היקום כנס המגלה את העוצמה המוחלטת של האל הבורא אותה, וזהו ייחודו מן הפילוסוף.

הנס

ההנחה שיש קשר ישיר בין האמונה בחידוש העולם ובין האמונה בהתרחשות של נס, שהוא גילוי ישיר של רצון האל מעבר לחוקי הטבע, אינה, כמובן, חידוש של הרח"ק. הנחה זו מקורה במקרא, היא חדורה בספרות המדרשית, והיא מטביעה את רישומה גם בספרות העיונית של ימי הביניים. גם הרמב"ם טוען כי חידוש העולם כמאורע חד־פעמי המעמיד את הסדר הטבעי הוא היסוד לאמונה בנס, שהוא מאורע חד־פעמי המגלה את רצון האל. אולם במשנתו של הרח"ק קיבלה הנחה זו משמעות חדשה ומקורית על רקע תורת האלוהות ותורת הבריאה המיוחדת לו. אפשר לומר שאם הבריאה מחודשת מן האין, הרי הטבע המתמיד אותו, בעצם התמדתו הוא נס מתחדש.

אולם ההבדל בין הרח"ק לרמב"ם חוזר ומתגלה גם בהקשר זה. לדעת הרמב"ם הנס הוא מאורע המעמיד אחת ולתמיד סדר מסוים המתחייב מן החוכמה האלוהית, והדגש מושם דווקא בהתמדתו של הסדר הזה, עד כדי כך שלדעת הרמב"ם נתפש הנס כמאורע החורג בחד־פעמיותו מן הסדר הטבעי ואיננו מבטל את הטבע, אלא מגלה

עוד תחום של חוקיות התפתחותית שהאל הניח מלכתחילה במעשה הבריאה: יש סדר מחזורי קבוע בטבע, ויש גם סדר של נסים שמכוננים שלבים חדשים בתולדות הבריאה. לפי דברים אלה נראה אפוא, שלדעת הרמב"ם הנס מגלה את חוק ההתפתחות ההיסטורית מעבר לחוקיות המחזורית של הטבע. לעומת זאת הרח"ק הולך בעקבות קבלת הרמב"ן, והופך את תפישת הרמב"ם על פיה: לא הנס הוא שמובלע בטבע, כי אם הטבע מובלע בנס.

הבריאה היא נס, ומאחר שהאל מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, הרי הנס מתחדש תמיד, והוא מתגלה לעינינו תמיד בכל עוצמת המופלא שבו.

המובן הראשון של הנס הוא אפוא הבריאה המתחדשת. הוא הסדר הטבעי עצמו, כשהוא נתפש שלא מן ההיבט של הקשר הסיבתי בין המאורעות המהווים זה את זה, כי אם מן ההיבט של הבריאה המחודשת את הטבע "אחר האין". אולם להבנת עניין זה יש להדגיש כי רח"ק איננו חוזר בדברים הללו אל השקפת הכלאם מן האסכולה של אל-אשארי, שלפיה בכל "עתה" ו"עתה" מתחדשת המציאות כפי הרצון השרירותי של האל. היפוכו של דבר: הרח"ק עומד בחריפות יתרה, יתרה אולי אף מזו של הרמב"ם, על רציפותו של הסדר הטבעי ועל רציפות הסיבטיות ביקום. הוא מבטא את הרצוניות התכליתית של האל, והיא שערכה לרציפותו ולזהותו של הטבע, המתחדש על-ידו בכל עת. כל-כך משום שהרצון האלוהי איננו שרירותי. ועוד ניווכח להלן כי רציפות סיבטית-הכרחית זו חלה לדעת הרח"ק לא רק על הטבע, כי אם גם על ההיסטוריה. גם בהיסטוריה יש התחדשות מתמדת החותרת לקראת תכלית משיחית.

הנס כמאורע חורג

לכאורה אפשר היה להסתפק בהבנה זו של מהות הנס, שהרי על-פי תפישה זו כל מאורע היסטורי הוא בגדר נס. אבל רח"ק איננו מוותר גם על המשמעות המיוחדת של הנס כמאורע החורג במובן מה מן הסדר הטבעי, ומגלה ביתר ייחוד וכוונה את הרצון האלוהי. מעבר לנס שבבריאה מבחין רח"ק בעקבות הרמב"ן עוד שני סוגים של

התרחשות נסית בתחומה של ההיסטוריה, הנס הגלוי והנס הנסתר. הנס הנסתר הוא מאורע שאיננו חורג מן הסדר הטבעי, אבל עם זאת הוא מגלה את ההתכוונות הישירה של האל ביחס לעם מסוים או לאדם מסוים, כלומר: מאורע שזימונו, אף שאינו בניגוד לטבע, איננו מקרי, אלא מעיד על התכוונות תכליתית. כל תולדות עם ישראל נוהגים על-פי חוק זה, שכן אין קורותיו מוסברים על-פי החוק הטבעי, אלא על-פי תכלית מיוחדת, גם אם לא מתרחשים לו מאורעות החורגים מן הסדר הטבעי.

נס גלוי הוא מאורע החורג מן הסדר הטבעי או מבטלו, ולגביו שום אדם הנוכח בו אינו יכול להכחיש את ההתערבות האלוהית הישירה ואת הכוונה המסוימת הגלומה בו.

אולם מהו היסוד הפילוסופי להבחין בין נס שאינו נראה כנס ובין נס הנראה כך בגלוי? התשובה לשאלה זו מותנית ביכולתנו להבחין בהיסטוריה היבט עובדתי של קידמה. אולם מנקודת הראות הפילוסופית נדרש קודם-כול הסבר לשאלה:

כיצד יכול נס אחד להיראות לנו נסי "יותר" מזולתו? התשובה נעוצה בהשוואת המשותף והנבדל שבין הנס הגלום בבריאה ובין הנס הנסתר הגלום בהיסטוריה, ובינם ובין הנס ההיסטורי הגלוי. לא באקראי קובע רח"ק שרק יחידי סגולה תופשים את הנסיות שבהתרחשות הטבעית עצמה, ולא רבים מאמינים בנס הנסתר כאשר הוא מתרחש. רק הנס הגלוי כופה את האמונה בו על הנוכחים לפניו. וכל-כך למה? לפי שבטבע מתגלה כל היכולת האלוהית כשהיא כופפת עצמה לחוק שהאל עצמו מטיל עליה. מטעם זה היא מסתרת מאחורי הרציפות המחזורית של אירועי הטבע וההיסטוריה. הנס הנסתר, המתרחש בהיסטוריה ולא בטבע, נדיר יותר. הוא מתארע אחת לזמן מה, ועל-כן הוא גם גלוי יותר. אבל מאחר שהוא נדיר רק מעטים מבחינים בו. רק בנס הנגלה מתפרצת הכל-יכולת האלוהית במלוא עוצמתה, ודומה כי על-ידי קביעה זו אנו עומדים על המשמעות המדויקת של הנס במשנתו של רח"ק: הצד של "שבירת" הסדר הטבעי איננו עיקר בו כלל וכלל, אין זה אלא עניין צדדי שמבחינת כושר ההבחנה המוגבל של האדם העיקר הוא במהותה של ההתרחשות עצמה: זהו מאורע מוחלט, מאורע המתרחש בחרף-פעמיות טוטלית שלמעלה מן הזמן כגילוי האינטנסיביות האין-סופית של היכולת

האלוהית. והוא הדבר הכופה את הנוכח במאורע כזה להודות בנסיותו. לאמיתו של דבר הנס אינו מוכיח שום דבר מלבד התארעותו. אבל היא הנותנת – הרי המעשה עצמו הוא התגלות, נוכחות אלוהית במאורע שעוצמתו היא אין-סופית. מי שתופש כך את הנס יחזור וייווכח כי גם בצמצומו כנס הנסתר ובטבע – המשמעות היא אחת: גילוי המוחלטות של היכולת האלוהית. בבחינה זו, בחינת ה"נס" שבו, הטבע, הוא התגלות אלוהית, ומי שיודע להבחין בכך חווה את הנס המוחלט בכל עת ועת.

ההשגחה

הנאמר לעיל על הנס כולל למעשה את ראשי הפרקים להרצאת השקפתו של רח"ק בעניין ההשגחה. אולם יש להקדים לפיתוח הדברים בירור עניין הידיעה האלוהית. מתוך נאמנות להשקפה התורנית שהאל משגיח על בריותיו, מניח רח"ק יחד עם הרמב"ם שלוש הנחות:

א. האל יודע את הפרטים המתרבים עד אין-סוף בידעתו, שהיא אין-סופית.

ב. הוא יודע מה שעדיין לא אירע ולא נוצר, אבל עתיד להיווצר.

ג. הוא יודע את האפשר מבלי להופכו להכרחי.

למרות הסעיף השלישי נראית השקפה זו כנוטה לדטרמיניזם מוחלט. ואמנם מושג האלוהות של הרח"ק, שהוא רצון אין-סופי המטביע את תכליתיותו הפנימית בבריאתו, מחייב זאת. הרצון האלוהי הוא סיבת ההווה כולה, בצירוף כל פרטיה. הקושי שהרח"ק נתקל בו הוא כיצד אין ריבוי הידיעות יוצר ריבוי באחדות האל, והוא מנסה לפתור בעיה זו על-ידי עוד עימות עם הרמב"ם ועם הרלב"ג.

עימות עם הרלב"ג ועם הרמב"ם

לדעת הרלב"ג, שהוא בנידון זה אריסטוטלי עקבי, יודע האל את הפרטים רק מצד הכלל או החוק הקובע אותם, אבל אין הוא יודע אותם עצמם. לדעת רח"ק זוהי הכחשת רעיון ההשגחה הפרטית, הן

במישור האינדיבידואלי והן בהיסטוריה, שכן האל יודע רק באופן כללי מה עלול או עשוי להתארע אם יתנהגו הבריות באופנים מסוימים. משום כך הוא דוחה את הדעה הזאת ככוזבת, הן מבחינה תורנית והן מבחינה עיונית (הוא מונה "ביטולים" הרבה, ואין טעם שניכנס לפרטים).

קרובה יותר לדעתו השקפת הרמב"ם, שאין האל "סוכל" את הפרטים, אולם האופן שבו הם נודעים לו מבלי ליצור בו ריבוי הוא למעלה מהשגת אדם, שהרי לדעת הרמב"ם ידיעתנו וידיעתו הם "בשיתוף השם" בלבד. אבל הרי רח"ק אינו מקבל נוסחה שלילית זו בתורת התארים! ככל יתר תוארי היחס ידיעתנו וידיעתו נאמרים בהסכמה (ולו גם בהבדל שבין קדימה לאיחור), אם-כן מהו הפתרון? לפי הצעת רח"ק יש לומר: הוראת השם "ידיעה" משותפת לנו ולאל – בשני הנושאים הכוונה להיעדר הסכלות. אבל נושאי ידיעתנו הם שונים לאין-סוף, וכך יש, כמדומה, להבין זאת: האדם יודע את הסופי והמוגבל, והאל יודע את האין-סופי, והנה הידיעה המוגבלת מפרידה ותופשת ריבוי. הרי הידיעה האין-סופית תופשת את המכלול האין-סופי באחדותו. הבנה זו מתבהרת כשאנו חוזרים אל דבריו של רח"ק בתורת התארים: מחשבת האדם תופשת מה שבאל הוא אחדות אין-סופית כריבוי מוגבל של תארים, והרי כל המושכלות של כל הנמצאים הם תוארי היחס של האל. משמע: הנודע לנו כריבוי נכלל בידיעת האל כאחדות גמורה.

מעלות ההשגחה

אולם כשמדובר בהשגחה הכוונה אינה רק לידיעה, אלא להשפעה רצונית כדי לכוון את התנהגות הבריות על-ידי שכר ועונש. זהו כמובן הקשר בין ההשגחה לנס, וכשם שרח"ק איבחן מעלות שונות של נס, הוא איבחן גם מעלות שונות בהשגחה.

ההשגחה הכוללת ביותר היא כפי הטבע ליצורים החיים רק כפי טבעם, בלי היבט של הכרה ורצון. כמובן, גם בחיי האדם יש צד טבעי ובלתי רצוני המשתפו עם בעלי החיים. מה שמתארע אפוא ברוכד זה של חיו מושגח על-פי הטבע כמו שאר בעלי החיים.

פרטית יותר היא ההשגחה למין האנושי כפי שכלו. בזה כבר יש

מידה של אינדיבידואליות ועל-טבעיות, אף כי אין בזה סתירת הטבע: באותה מידה שהשכל האנושי שולט באורח רצוני בדחפיו הטבעיים, האדם מושגח מצד שכלו. ושוב: תפקודם של יהודים כבני אדם בעלי שכל מושגח על-ידי שכלם שהוא טבעם האנושי. ככל שאדם חכם יותר כך הוא מושגח יותר.

למעלה מהשגחה זו – ההשגחה על קבוצה מסוימת מבני אדם, זו ההשגחה על עם הבחירה, שהיא לדעת רח"ק השגחה פרטית יותר, במעלה שמעבר לטבע האנושי. כל יחיד בישראל מצד זיקתו לתולדות עמו המודרכים על-ידי התורה מושגח בכלל עמו על-ידי נסים נסתרים המתארכים לו, שהם נסי הישועה או הענישה, המכוונים לעם כולו. כאן אמת המידה היא נאמנות העם לציוויי התורה. בוודאי אין שום קשר טבעי בין קיום מצוות ה' כשמירת שבת ומועדים, דיני כלאיים ושעטנו וכד' ובין הצלחה או סבל בתחום הכלכלי והמדיני, ואף-על-פי כן גורל עם ישראל נקבע על-פי נאמנותו בקיום המצוות הללו, המייחדות אותו. זהו "הנס הנסתר" המתגלה בתולדותיו. נשים לב: גם השגחה זו היא על-פי חוק, אבל לא חוק הטבע הוא, כי אם דין אלוהי במובנו המשפטי, שיש בו כדי להפקיע את חוקי הטבע והשכל. מבחינה זו, טוען רח"ק, מושגחים כל בני ישראל, ואפילו יחידי הסגולה שלו, על-פי הראוי לעם ישראל כולו: גם צדיקים גמורים סובלים כשהכלל חוטא, וגם רשעים ניצלים כשהכלל צדיק. אולם למעלה ממדרגה זו מתגלה ההשגחה על יחידים שהגיעו למעלת הנבואה. יחידים אלה נדונים על-פי מעשיהם הפרטיים, ושוב – החוק הקובע הוא חוק ההתכוונות האלוהית אל כל יחיד כפי מעלתו בקרבתו לאל. ובאופן זה אפשר לומר שהמציאות כולה נוהגת על-פי מערכות חוק שונות לרמות מציאות שונות, שבכל אחת מהן מתגלה ההנהגה התואמת את ידיעת אלוהים ואת רצונו לגבי כל יחיד ויחיד.

עם זאת יושם אל לב כי בעניין אחד חופפת תפישתו של רח"ק את זו של הרמב"ם. ההשגחה איננה נתפשת כהתערבות שרירותית, אלא כקביעה חוקית-משפטית המתחייבת מן החוכמה האלוהית, ומשפיע חסדו השואף להיטיב לכול. מהו אפוא פשר ההבדלה שמבדיל האל בהענקת חסדו לעם אחד מבין העמים, וליחידים אחדים מבין יחידי אותו העם? התשובה לשאלה זו נמצאת בהנחה שנייה שביסוד דירוג

מעלות ההשגחה האלוהית: כל הראוי להשגחה רבה יותר קרוב יותר לאל, אבל לא מפני שהוא שואף לייחוד, אלא מפני שהוא שואף להשפיע על כל הנמצאים בדרגה נמוכה משלו. נמצא שכל מי שמושגח יותר מזולתו הוא אמצעי של השגחה והשפעת חסד על זולתו. בטבע אין התקדמות והתפתחות, ולכן יצורי הטבע הבלתי שכליים מושגחים על-ידי חוק טבע כללי שאלוהים קבעו ברצונו, אבל אין הוא מתערב בגורל פרטיו. בני אדם בלבד מתקדמים ומתפתחים בתהליך היסטורי, ולכן מתגלה ההשגחה הרצונית המכוונת והתכליתית בהיסטוריה. תחילה התגלו יחידים שפעלו במשפחותיהם, אחר כך באומה ואחר כך באנושות כולה. וכך חותרת ההשגחה האלוהית לקראת גילוי שלמותו הכוללת-כל של החסד האלוהי לבני האדם. מאחר שעניין ההשגחה זהה, כפי שראינו, עם הנס, טוען הרח"ק כי אמנם הנסים הגלויים, המייסדים סדר גבוה יותר של קיום, נעשים מובהקים ותקיפים וכוללים יותר ככל שההיסטוריה המושגחת מתקדמת לקראת מלאות החסד האלוהי. גדולים היו הנסים שנעשו לעם ישראל ביציאת מצרים ובמתן תורה מן הנסים שנעשו לאבות, מפני שאז נתגלתה ההשגחה לא ליחידים, כי אם לאומה שלמה, ובאחרית הימים, כשיבוא זמנו של שלב התפשטות האמת באנושות כולה, יתארע נס שייאלץ את האנושות כולה להודות במנהיגות האל בעולם. אכן, הכוונה לנס המוחלט: תחיית המתים העולה על ניסי יציאת מצרים. בדרך זו יתאים המאורע החד-פעמי לחוק הכללי המכוון את התקדמות ההיסטוריה של האנושות כולה, וגם זה הוא היבט של ההבדל היסודי בין רח"ק לרמב"ם, שלדעתו חוזרת ההיסטוריה במסלולה הטבעי, ומעמד הר סיני הוא בבחינת פסגה המזדקרת לדורות מתוך המהלך ההיסטורי הטבעי והמורגל, ואילו בעיני רח"ק עתידה ההיסטוריה של האנושות להתרומם כולה לשלב על-טבעי.

יהדות ונצרות

תפישת ההשגחה האלוהית בהיסטוריה מעלה בהכרח את שאלת היחס בין היהדות לדתות המתחרות בה, ולגבי רח"ק הבעיה האקטואלית והדוחקת ביותר היתה בעיית היחס לנצרות. הוא ניהל

נגדה פולמוס חריף בחיבורו "ביטול עיקרי הנוצרים", אבל כבר בדבריו על נס תחיית המתים יש התחככות שמתוך ניגוד אינטימי עם הנצרות. קשה שלא להיזכר כי על-פי הבשורה הנוצרית מסמלת תחייתו של ישוע לאחר צליבתו את התעלות האנושות מן החטא ואת קיום ההבטחה של נצחיות חיי הנפש לעתיד לבוא. זוהי קירבה שיש עימה ויכוח נוקב. רח"ק מגלה יחס דו-משמעי לנצרות. ואמנם, אף שדחה אותה, הוא ראה בה בכל זאת, כמוהו כר' יהודה הלוי, ראשית ההתפשטות של האמונה האמיתית באנושות כולה. תפישתו של רח"ק מבחינה זו היא אוניברסלית, אף שהוא עומד על ייחוד סגולתו ובחירתו של עם ישראל.

חופש הרצון האנושי וגבולותיו

מזווית ההסתכלות של אמונת ההשגחה, השקפתו של רח"ק נראית כאמור כדטרמיניזם סיבתי. אולם בכלל העיקרים שהתורה מלמדת בפירוש נמצא את חופש הבחירה של האדם. רח"ק עומד על עיקר זה, וטעות היא בידם של פרשנים הרואים ברח"ק דטרמיניסט שאינו מודה בחופש הבחירה, אף ש"נאלץ" להתפשר ולתרוץ בתירוץ דחוק. כנגד פירוש זה יש להדגיש שרח"ק עומד על חופש הבחירה כעיקר תורני מחייב, לא פחות מכפי שמחייב עיקר ההשגחה. נשים לב כי על יסוד חופש הבחירה בנה רח"ק את תורת עבודת האל ככוונה שלמה. עבודה ללא כוונה אמיתית היא חסרת משמעות, והרי ההבדל בין כוונה להיעדרה הוא עניין של בחירה רצונית. לפנינו אפוא אותה דילמה של יישוב חופש הבחירה עם השגחת האל, שהרמב"ם יישובה על-ידי הקביעה שחוכמת אלוהים וידיעתו היא למעלה מהשגת אנוש, ואילו רח"ק, מתוך נאמנות לתורת התארים החיובית, לא יכול היה להיזקק לאותו פתרון ונקלע אל בין מצריו של פרדוקס חמור.

השאלה כפי שרח"ק מעלה אותה תלויה כולה בשאלה פילוסופית קודמת: "האם טבע האפשר קיים"? כלומר – האם יש במציאות דברים שבהיותם אפשריים ולא הכרחיים ניתן לבחור בין קיומם לאי-קיומם. רח"ק מציג שתי עמדות קיצוניות בסוגיה זו, וכדרכו לכל אורך הדיון הוא מראה ששתי העמדות הללו מפריכות זו את זו. לא ניכנס לפירוט, ונעמיד את הדברים על העיקר העולה מתוך תפישתו

שלו: כיוון שהוא רואה את העולם כמחודש מן האין ברצונו המוחלט של האל ומתוך חיוב מהותו של האל, באופן שהעולם כשלעצמו איננו נובע "מתוך עצמו" וגם איננו נובע "מתוך האל", כלומר, הוא אינו ההמשך של החיים האלוהיים בדרך האצילות – הרי יוצא שהעולם וכל אשר בו הוא מחויב המציאות מצד האל, אבל מצד עצמו הוא בגדר אפשרות מוחלטת, מוחלטת מפני שאין להבינה כ"פוטנציה" נשואה בחומר, שהוא יש "מתוך עצמו", אלא כהיעדר כל הכנה והיעדר כל קביעותיות מחוץ לרצון האלוהי. משמע שהתשובה על השאלה הראשונה היא חיובית: "טבע האפשר קיים" מצד הדברים הנבראים, אף שאינו קיים מצד הבורא, הפועל מתוך החיוב האין-סופי שבמהותו. נקל לראות כי בהצבה זו של הדברים כבר קיימנו באורח החלטי גם את רעיון ההשגחה – מצד ההכרחיות שבסיבה, וגם את רעיון הבחירה – מצד האפשרות שבדברים עצמם. כל מה שמתרחש בעולמנו מוכרח להתרחש כרצון האל, זוהי ההשגחה, אבל עם זאת, האדם הוא כשלעצמו ובעצמו חופשי. בתוך עצמו, הוא יכול לרצות או לסרב למה שמתארע בו וסביבו, לציית למצווה או להמרות אותה. הוא מכריע בתוך נפשו בין הברירות השונות, מהיין ושולל, אף כי אין פירוש הדבר שרצונו הוא שמכריע את העובדות החיצוניות. הוא משפיע רק על יחסו הפנימי אל העובדות הנקבעות על-ידי רצון ההשגחה.

איך יש להבין את הדברים הללו? ההכנה הרגילה – והיא זו שנמצא בדברי רוב החוקרים במשנת רח"ק – שיש בדברים אלו אמירת "הן" מאולצת לחופש הבחירה, ושלילתו למעשה. כי יוצא, לכאורה, שהאדם יכול לבחור או לסרב בבחינת החלטת הנטייה הפנימית שבנפשו כלפי המעשים הנכפים עליו מבחוץ. כלומר: הוא יכול לרצות בהם או לסרב להם, אבל אין בחירתו משפיעה על עצם התרחשותם. ועל-כן האדם נענש או נגמל לפי "כוונתו", אם רצה במה שאירע בו או סירב למה שאירע בו.

יש בה בהכנה זו משהו מתפישתו של סארטר. אדם יכול לבחור את עצמו בתוך המצב שהוא נתון בו, אבל לא את המצב שניתן בו. אולם "סארטריאניות" זו, שיש בה אלמנט חילוני נואש, מן הראוי היה שתזהיר את החוקרים מפני המזור שבייחוס השקפה כזאת לאדם בעל

נטייה שמרנית עקבית, השואף להיות נאמן להוראה התורנית, שעל-פיה בוודאי אין להבין את עניין חופש הבחירה באופן כה מוזר. ואמנם נקל להיווכח כי אין זו ההבנה שרח"ק מתכוון אליה, וכי מי שמפרש כך את דבריו על היחס בין חופש להכרח איננו רואה את ההקשר המלא של משנתו. בראש ובראשונה אין הוא רואה את דברי הרח"ק על מהות ההשגחה במלואם ובדיוקם. הרי כאשר רח"ק מדבר על ההשגחה, אין הוא מתאר שורה של גרימות וסיבתיות, שמקורן בחוק קבוע על-פי רצון האל המוטבע בבריאה. הוא מדבר על בריאה מחדשת, שרציפותה איננה "מתוך עצמה", אלא "מתוך האל", ומשמע הדבר הוא שההתרחשות האין-סופית המתארעת ביקום הנברא מבטאת בכל רובדי ההווה ובכל פרטיה את רצונו הישיר ואת התכוונותו הישירה של האל, בין שמדובר בהתרחשות הקבועה והמעגלית החוזרת על עצמה של הטבע ובין שמדובר בחד-פעמי החורג מן הטבע. השגחה פירושה שהאל מתכוון לכל התרחשות, קטנה או גדולה, במישרין ובשעתה. עם זאת, מתעלם הפירוש הזה מקביעתו של רח"ק ש"טבע האפשר" איננו רק באדם הבוחר, אלא גם בדברים שהאדם בוחר בהם.

הבריאה כולה היא תחום האפשרות המוחלטת, האין-סופית, וכך היא ניצבת לפני האל מזה ולפני האדם לאחר שנברא מזה, אף כי באופן מוגבל. אם כן, יוצא מכאן שהאופן שבו יבחר האדם לציית או לא לציית לרצון אלוהים יקבע את האופן שבו מכריע אלוהים באותה שעה מה יתארע בהתאמה למטרת השגחתו.

יישוב הסתירה בין חופש הבחירה ובין ההשגחה נראה בדרך זו מפליא בפשטותו ובעקביותו הגמורה. ודאי שהאל הוא הקובע מתוך החיוב האין-סופי שבמהותו את מה שיקרה ועתיד לקרות. אבל זהו חיוב אין-סופי העומד מול אין-סוף של אפשרויות ומכוון אליהן במישרין מתוך כוונה להיטיב. זוהי "השגחה" ולא "גזרה קדומה", ומשמע הדבר הוא שהאל מכוון את הרצון האין-סופי שלו מול בחירתו של האדם, וידעתו האין-סופית מקיפה באחדות גמורה את מכלול כל הברירות העומדות בפני האדם כאפשרויות פתוחות. האדם בוחר בתוך מערכת נתונה של אפשרויות, והאל בוחר מה שיארע וייווצר על-פי בחירתו של האדם. האל נותן את האדם

במציאות מסוימת. האל נותן את האדם כבוחר, כפתוח לאפשרויות בתוך עצמו, ולאחר מכן, כשהאדם בוחר, האל מחליט על המציאות כהיענות לבחירתו. "הבא להיטהר פותחין לו", ו"עשה רצונך כרצונו כדי שיעשה רצונו כרצונך". כלומר: בוודאי הדברים הם כפי שהאל רוצה, אבל האל רוצה מתוך היענות לרצונו של האדם, ובמובן זה רצונו של האדם יוצא אל סביבתו. אין הוא בוחר את עצמו בלבד בתוך מצב נתון, אלא בחירתו משפיעה על המצב שבו הוא נתון מלכתחילה. הרי רק באופן זה חלה הבחירה לא רק על האפשרות שבנו, אלא גם על האפשרות שבדברים סביבנו, עם שבהתרחשותם הם מציגים את ההכרח שברצון האלוהי, שהכריע לקיימם. ויש להדגיש: הכרח זה שברצון האלוהי הוא תכליתי. זהו עצם התכוונותו של האל להיטיב, והרי ההטבה היא כפי מידתו של המקבל, התואמת ממנה ובה את רצונו של הנותן. במובן זה יכול המקבל לקבוע מה יהיה "הכרחי" מצד האל, המתכוון להיטיב עימו, בין בשכר ובין בעונש.

נקל לראות כי כך בלבד אפשר ליישב את דבריו של רח"ק בכל הסוגיות הנוגעות בנושא זה במישרין ובעקיפין. נחזור להבחנה שבה פתחנו: הכרת מציאות האל איננה במסגרת מצוות האמונה. היא תלויה בהכרעה קודמת שמתוך האדם. אברהם בא תחילה לידי הכרת אלוהים. הוא מפנה את לבו אל אלוהיו, ואז האל נענה לו ומתגלה אליו. משה שואל על מציאות האל. השאלה באה מתוכו, והאל נענה לו – כחסד. כל התרחשות תלויה ברצונו של האל. אבל החלטת האל מתאימה להכנה שהאדם מכין עצמו במדרגתו המוסרית לקבל את החלטת האל.

גם תפישת הנס של רח"ק בנויה על-פי אותה תבנית: הנס מתארע כפי פתיחותו של כל נברא לאור האלוהי, כפי ההכנה שהוא מוכן לקלוט אותו; ולגבי האדם ההכנה נתלית בכוונה וברצון, ועל-כן ההשגחה היא כפי ההיענות שהאדם נענה לרצון האלוהי. אין זו אפוא אמירת "אמן" מאולצת לחופש הבחירה האנושי. זהו קיום עקבי של הנחת חופש מול קיום עקבי של אמונת ההשגחה.

עבודת אלוהים

הדיון על חופש הבחירה מול ההשגחה האלוהית מעביר אותנו במישורין מן הסוגיה של תורת האלוהות והבריאה אל הסוגיה של חובת האדם לפני אלוהיו ושל מהותה של עבודת אלוהים אמיתית. גם בנושא זה עומד רח"ק כנגד השקפתו של הרמב"ם, שזיהה את עבודת האל עם השגתו במחשבה, ותפש את המצוות כולן כאמצעים של אהבת אלוהים שכלית.

בדומה לגישה שמצאנו אצל רבו, הר"ן גירונדי, נמצא שרח"ק מעמיד את העבודה האמיתית על חובת המעשה בהתאמה לרצון אלוהים. או ביתר דיוק – על כוונת הלב הרצופה אל המעשה ונשלמת בו. תפישה זו מחויבת עקבית מן הדיון בתורת האלוהות, בהשגחה ובחופש הבחירה של האדם. ראינו שלפי משנת רח"ק, אין האל נתפש כ"שכל" טהור, ששמחתו היא שלמות ידיעתו. האל שופע חסד ואהבה. הוא מיטיב ממהותו ושמח במעשיו – בבריאה. האדם, שהוא פועל ויציר חסדו ומקבל טובתו, חייב לו תודה מוחלטת, והתודה מתבטאת במעשה, כלומר: באותה תכליתיות רצונית, באותה הטייה נפשית, רגשית ורצונית, הבאה לידי ביטוי ושלמות במעשה. כשם שהבריאה מבטאת את התכוונות האל ובכחינה זו היא דיבור האהבה שלו – כך המעשה מבטא את התכוונות האדם, ואם הוא נענה לאל מתוך הכרת החובה – הריהו דיבור האהבה שלו. במה דברים אמורים? במעשה שאינו מצוות אנשים מלומדה, אלא גילום נאמן של רצון הנפש במעשים. כלומר: המעשה הוא עבודה עד כמה שהוא מבטא את כוונת האדם להישמע לרצון האל.

ברור שתפישה זו רחוקה, הן מהשקפת הרמב"ם והן מהשקפת המקובלים, בעניין הכוונה בעבודה. אבל דברינו עד כה הם כלליים מדי. אין להבין מהם מה עובר על הנפש בהתכוונותה, ומהו התוכן היהודי-תורני המיוחד של עניין העבודה במשנת רח"ק. אפשר לפרש שכל מעשה הנעשה מתוך "רצון טוב" ומבטא רגש של אהבה לאלוהים הוא עבודה, שעה שרח"ק מדבר על עבודת אלוהים בקיום מצוות התורה, וגם כוונת הלב מקבלת אצלו מוכן של קיום מצוות התורה במחשבה היוצאת למעשה. לא מדובר אפוא ברגש סתמי או

ברצייה עמומה, אלא בהטיית פעילות הנפש כולה אל מסלול המצווה התורנית, ובפירוש עניין זה מתברר באמת ההבדל המהותי שבין רח"ק ובין הרמב"ם מחד גיסא ובין המקובלים מאידך גיסא.

נאמר לעיל שהאל מזמן את המציאות לפני האדם שיבחר, וחוזר ומזמנה כפי שבחר, שזה עניינה של ההשגחה המכוונת אל הכרעתו החופשית של האדם. אולם אמירה זו חסרה חוליה עיקרית שרק על-ידיה היא נעשית שלמה ונהירה. האל לא רק מזמן לפני האדם מציאות, אלא מצווה אותו על המעשה הראוי לו באותו מצב ובכל מצב מאין-סוף המצבים שהוא עשוי להיקלע אליהם. האדם יודע מה הוא מזומן לעשות כפי ההשגחה, בין שידיעה זו היא כפי הטבע, בין שהיא כפי השכל ובין שהיא כפי ההתגלות. הוא יודע אפוא איזו בחירה תיענה, והיענותו למציאות המזומנת לו מקבלת באופן זה משמעות ישירה של בחירה בין הרצון להיענות לציווי האלוהי ובין הסירוב לו, ובאופן זה גם ברור שהחלטה לכאן ולכאן ממשית לא רק כהטיית הנפש בתוכה, אלא גם כיחס הנוצר בין האדם לסביבה שהמצווה המסוימת חלה עליה. המצווה האלוהית על כל רבדי גילוייה היא אפוא האמצעי שבו נפגשים השגחה ובחירה וקובעים זה את זה. משמע – יש לתאר את זיקת האדם העובד אל האל הבורא ומחדש את הבריאה כדיאלוג של ציווי והיענות; של מתן חסד והודיה.

ההקבלה בין התורה לבריאה

עתה עלינו לעמוד על האופן שבו תופש רח"ק את התייחסותה של התורה אל המציאות באין-סופיות מצביה. אכן, ביסוד משנתו נמצאת תפישה הקרובה מאוד לזו של המקובלים, אולם בהעברה מן הרובד התאולוגי לרובד ההלכי של התורה. כשם שהבריאה מבטאת את הדינמיקה של החיים האלוהיים, כך גם התורה. יש הקבלה וחפיפה בין מצבי הבריאה להוראה התורנית, וכשם שאין-סוף הבריאה מתפשט מן האחדות האין-סופית שבאל, כך גם התורה. אין לך מצב במציאות שאין לו ההוראה המיוחדת לו בתורה. עניין זה מובלט בוויכוח שמנהל רח"ק נגד השקפתו של הרמב"ם על היחס שבין

התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, וממנו גם מתברר כיצד מבין רח"ק את עניין הכוונה בקיום מצוות.

לפי השקפתו של הרמב"ם, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה הן שני חלקים של תורה אחת שניתנה בסיני.

אלא שאופן מסירתן ותפקידן שונה. תורה שבכתב ניתנה בפומבי ובגילוי ישיר של הסמכות האלוהית לעם כולו, וניתנה היא מעמד מייסד סמכות, אבל אין היא בת-קיום ובת-הפעלה בפרטי המציאות. נראה כי על-פי עיקר תפישתו, תורה שבכתב היא חוקה אידאלית, מוחלטת, ודווקא משום כך אין היא בת-יישום במישרין בחיים ההיסטוריים הריאליים. תורה שבעל-פה ניתנת מן האל ליחיד, למשה, ונמסרת מפי היחיד ליחידים, וגם במידה שהיא מגיעה אל העם, היא מגיעה אל כל אחד מיחיד ליחיד, ולכן עיקר מסירתה בעל-פה; ומהו תוכנה? פירוש התורה שבכתב ויישומה בחיי המעשה. והנה, עיקרה של הבחנה זו הוא שתורה שבעל-פה איננה נתפשת כנובעת מתוך תורה שבכתב, אלא כנובעת היישר מן הסמכות האלוהית באופן שאין להגיע מן האמור בתורה שבכתב לתורה שבעל-פה, אלא רק להפך. אפשר להגיע מן האמור בתורה שבעל-פה לתורה שבכתב (ויש הקבלה בין הנחה זו להנחה אחרת של הרמב"ם: אין לבוא להשגת האמת הנצחית מן הציורים האלגוריים שיש בתורה ובדברי הנביאים, אלא להפך – ממסורת פנימית של "חוכמת התורה על האמת" אפשר להשיג מה שנאמר בתורה שבכתב), ויתר על-כן: תורה שבעל-פה מאחר שהיא מפרשת ומיישמת, היא מתפתחת על-פי חוקיותה הפנימית, ועל-כן אין לחשוב שכל הנאמר מפי חכמים מאוחרים נמסר למשה מסיני ממש, אלא שהדברים נלמדים מדבריו של משה ומדברי החכמים שלמדנו ממנו, ובאופן זה הם חוזרים אליו. הם ממשיכים בדרכו ונושאים את חותם סמכותו. כיוון שכך, תובן לנו טענת הרמב"ם שהכלל "דברים שבעל-פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב" אין משמעותו שכל דברי החכמים שנצברו מדור לדור נשמרו בעל-פה, דבר זה אינו אפשרי לדעתו. המשמעות היא שהדברים נלמדו בעל-פה, והחל מזמנם של זקנים ונביאים, היה כל אחד מן הלומדים רושם לפניו "מגילת סתרים" ומכין את שיעורו על-פיה, ובא

לישיבה ומלמד תורתו בעל-פה. מפעלו הגדול של ר' יהודה הנשיא לא היה אפוא אלא איסוף המגילות הרשומות. ומדוע נהג כן? בגלל הפיזור, כי בהיעדר מרכז אחד, יורה כל תלמיד חכם על-פי מסורתו שלו, וכך עלולה תורה אחת ליהפך תורות הרבה. צריך היה אפוא להעלות על הכתב תורה סמכותית אחת, שעליה אפשר יהיה לומר: זו תורה שבעל-פה.

לפי קו מחשבה זה כתב הרמב"ם את חיבורו "משנה תורה" כמפעל מסכם. אולם בו בזמן הוא הכניס כידוע חידוש מהפכני. הוא חיבר ספר של פסקים בלי להביא דעות שונות, בלי לציין את מקורותיו, בלי לפרש את שיקול דעתו ואת העקרונות שלפיהם החליט. הוא נתן את "משנה תורה" בבחינת סיכום סמכותי של תורה שבעל-פה. למה נתכוון בזה? עוד בעודו בחיים הרגישו מבקרי הראשונים כי יש בזה ניסיון לשנות שינוי מהפכני את האידאל המסורתי של תלמוד-תורה ולהתאימו להשקפותיו כפילוסוף. כזכור, הרמב"ם הבחין בין "חוכמת התורה" סתם (משא ומתן של הלכה) ל"חוכמת התורה על האמת" (הפיזיקה והמטפיזיקה), וראה ב"חוכמת התורה על האמת" את תכלית האדם ואת שלמות עבודת האלוהים האמיתית. הוא ביקש אפוא להפנות את החכמים המסוגלים לזה ללימוד התכליתי הנעלה במקום שישקיעו את כל זמנם ב"חוכמת התורה" סתם. בוודאי לא נתכוון שעם חיבורו לא יהיה עוד צורך בלימוד המשנה והתלמוד ויתר החיבורים התורניים כפי שהאשימוהו מבקריו – כוונתו היתה, כפי שגם הדגיש בעצמו, שימשיכו לעסוק בחיבורים הללו. אולם נראה שרצה לסלול דרך מסודרת של חינוך תלמידי חכמים בישראל. עליהם ללמוד את המשנה ואת הגמרא ואת פירושיהן עד הגיעם לגיל מסוים, וגם אחר כך עליהם לעסוק בלימודים אלה חלק מזמנם, אבל מגיל מסוים יפנו את עצמם בעיקר אל "חוכמת התורה על האמת" אם ימצאו ראויים לה. ולצורך זה דרוש החיבור המסכם, שבלעדיו אי-אפשר ליידע את הדין אלא אם אדם מוסר את עצמו על ההלכה בלבד. גם באופן זה, דומה שהיתה זו מהפכה המייצגת את גישתו האינטלקטואלית העקבית של הרמב"ם ואת תפישתו המיוחדת של עניין עבודת האלוהים במחשבה.

הרח"ק – תורה שבעל פה נאצלת מתורה שבכתב

הארכנו במסירת השקפתו של הרמב"ם כדי לעמוד כראוי על הוויכוח שרח"ק מנהל נגדו. קודם-כול הוא חולק על השקפת הרמב"ם בדבר היחס שבין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. לדעתו תורה שבעל-פה נמשכת, אולי צריך להגיד נאצלת, מתורה שבכתב. ובאופן רדיקלי יותר: הציווי התחיל מאברהם אבינו, שהיה אדם המעלה, ועל-כן עבד את בוראו במצווה אחת, שהיא כללות כל המצוות – אות הברית. באה התורה שניתנה בסיני ופרטה את המצווה האחת למצוות הרבה בשביל אנשים ששלמותם למטה מזו של אברהם. וכשם שתורה שבכתב נמשכת ונאצלת ממצוות אברהם, כך תורה שבעל-פה נמשכת ונאצלת ומפרטת יותר תורה שבכתב, וכך היא עדיין נמשכת לאין-סוף במקביל ובהתאמה להתפרשות האין-סופית של המציאות המתחדשת בזמן.

כשם שרח"ק חולק על היחס שקבע הרמב"ם בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, כך הוא חולק על הבנת צורת למידתה והוראתה בעל-פה של תורה זו. ההלכה נועדה מעיקרה להיות בעל-פה דווקא ולא מצד אופן מסירתה, אלא מצד אופן ידיעתה. התורה צריכה להיות מצויה לו לאדם תמיד ושמורה בזיכרונו תמיד ומספקת לו בקלות ומיד את מה שצריך לו על-פי המצבים הרבים שהוא נקלע אליהם. כתיבת המצוות בספר משנה את מהותן במחשבת הלומד, כי כאשר הוא סומך על הכתוב, אין התורה נמצאת לו מניה וביה, והוא נוטה לתפוש בה דבר קבוע וחתוך פעם אחת לכל המצבים – והעיקר: אין הוא מרגיש אותה בתוכו, כחלק מעצמו, אבל באמת צריך שהתורה תהיה בנפש האדם תמיד, שתלווה אותו בכל מצביו, והוא צריך להיות אותה. כלומר: לימוד בכתב מגביל את התורה ועושה אותה עניין מאובן, שאין חיים אותו מבפנים. לכן גורס הרח"ק שתורה שבעל-פה אמנם נשמרה בעל-פה בכל דורות הזקנים, הנביאים והחכמים, ורק סמוך לדורו של ר' יהודה הנשיא החלו לכתוב "מגילות סתרים" פן תבאנה הצרות שתכפו על האומה לידי הפסקת שלשלת הלימוד, והמצוות ישתכחו חלילה. מאותו הזמן ואילך התירו החכמים להעלות על הכתב דברי תורה שבעל-פה בצורות שונות. אבל רח"ק מקפיד להצביע על העובדה שכולן נשמרו היטב, כדי שלא תאבד התורה את

אופיה הדינמי באמצעות הכתיבה: החכמים מסרו דעות שונות, הם הביאו את כל המשא ומתן של ההלכה והמשיכוהו. בקיצור – הם נהגו אחרת מכפי שנהג הרמב"ם.

עתה בא רח"ק לומר את מה שיש לו במישרין נגד ספר "משנה תורה". מצד אחד, אין הרמב"ם תופש תורה שבעל-פה כנביעה של תורה שבכתב. מצד אחר, הוא הציע תורה חתוכה ופסוקה בלא מראי מקומות, בלא שיקול דעת, בלא הזכרת דעות חלוקות. הוא כתב ספר המסכם תורה שבעל-פה עד זמנו כמתן מוגבל וסופי, הפכה לתורה שבכתב במלוא מובן המילה, ובכך נטל את חיותה הדינמית כמהות השוכנת ומתהווה במחשבת הלומד מתוך מגע גומלין בין ידיעותיו למקרי-חיו. מצד אחד, אין אדם יכול ללמוד על-פי "משנת תורה" הלכה למצבים חדשים, מצד אחר, כשמקיימים מצווה על-פי "משנה תורה", אין המעשה נעשה לפי משיכתו ונביעתו מן המקור הראשון – התורה שבכתב – אלא לפי פסיקתו במקור האחרון בלבד. אי-לכך מחליט רח"ק לכתוב חיבור אחר, המקביל ל"משנה תורה" ושונה ממנו, שיעזור לתלמיד חכם בצוק העיתים לשמור ולזכור את התורה ולא כעניין פסוק וחתוך ומוגבל, אלא כנביעה של פרטים ממכלול שלם.

עבודת האל ואהבתו בלימוד הלכתי מחמיר

הספר שאמר רח"ק לכתוב לא הגיע לידינו. ספר "אור ה'" הוא כאמור רק החלק הראשון העומד במקום "ספר המדע", אבל גם לפי מבנהו ותכניו אפשר לעמוד על האידאל של תלמוד תורה כפי שרח"ק הבינו, ראשית התכלית היא במה שהרמב"ם מכנה "חוכמת התורה" סתם. זה מובן מאליו. אדם צריך למסור עצמו על לימודה של תורה זו בבחינת "והגית בה יומם ולילה", ומתברר שהוא רואה ערך תכליתי בעצם המשא ומתן של הלכה, ולא די לו בפסק הפסוק.

צריך אדם להגיע לידי כך שהתורה שבעל-פה תהיה שמורה עימו, נוכחת בו, חיה במחשבתו תמיד. וכל-כך למה? דומה שבנקודה זו אנו עומדים על עניינה של הכוונה האמיתית בקיום המצוות לדעת רח"ק: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" – הוא מצטט מדברי חז"ל, ואומר שיש להבין דיבור זה כפשוטו. כפשוטו כיצד? לא שמן המשא ומתן

אתה בא לידי פסיקת ההלכה. בזה אין שום רבותא. אלא שהפעולה של הלמידה, עצם תהליכה הוא המביא לידי המעשה. בבחינה זו יש הבדל מרחיק לכת בין מי שמקיים מצווה על-פי פסקה ובין מי שמקיימה מתוך משא ומתן של הלכה, הבדל הצופן בחובו את מלוא מובנה של כוונה במצוות, שהראשון מקיים דבר מוגבל ומופרד מן הזרם החיוני הנושא אותו, ואילו השני ממשיך במעשהו את המצווה ממקורה ממש, ומה שהוא מקיים הוא פועל יוצא של כל התורה, כל מלאותה ואין-סופיותה בכל מעשה ומעשה. כשרח"ק מדבר אפוא על הכוונה במצוות, הוא רחוק מן הרמב"ם, המבין בזה פעולה שהיא אמצעי ישיר או עקיף להשגת אלוהים במחשבה, והוא רחוק גם מן המקובלים, המכוונים במצווה למשמעותה הסמלית "בספירות" שאליה היא מכוונת, אבל הוא רחוק גם מקיום המצווה כדרך שמקיימה יהודי פשוט שלא למד, מתוך רגש סתמי של יראה או אהבה. כוונתו מתבטאת בפעילות השכלית-לימודית, במשיכת המצווה ממקורה ומתוך מלאות ידיעת תכניה של תורה שבעל-פה אל גמר המעשה בכל "עכשיו" ובכל "כאן", ובוה הוא מקיים את רצונו של האל בייחוסו לכל מצב ממצבי החיים. האהבה לאלוהים מתבטאת בפעילות לימודית מחמירה זו, וממנה דווקא עולה השמחה של קיום המצווה כהלכתה.

סיכום

הצעת משנת הרח"ק נפתחה בקביעה שמשנה זו היא מפנה מהפכני מתוך מגמה שמרנית. נסיים את ההרצאה הזאת בקביעה שגם בשמרנותה הגיעה משנה זו לידי הטרמה של מגמות מחשבה שהתפתחו בהגות היהודית של העת החדשה. חשיבותה כיצירה של תקופת מעבר בין ישן לחדש מגולמת בעובדה זו יותר משהיא מגולמת בביקורת הפיזיקה של אריסטו.

שמרנותו של רח"ק מתבטאת בכוונתו המוצהרת לחזור אל הגישה המסורתית קודם-כול במתודה הפרשנית שלו, גם בדיון העיוני על מצוות האמונה הוא משחזר שקלא וטריא הלכית מתוך התייחסות אל הדעות השונות של חכמי ישראל ומתוך הסקת מסקנה רק לאחר מיצוי

כל השיקולים לשיטתם, אך בעיקר מתבטאת השמרנות בסיגול מחודש של השקפות מסוימות שיסודן במקרא ובדברי חז"ל, עם שהעלה אותן אל המודעות הבהירה של ההבנה הפילוסופית. אולם מגמות של שיבה אל המקורות צופנות כתובן גם את המורשת הרעיונית שנבעו ממנה, אף שהן מבקרות אותה. ראינו שמשנת ה"רח"ק נוצרה בדרך של איחוד ביקורתי בין האריסטוטליות היהודית (כניסוחה בספר "מורה נבוכים" לרמב"ם ובספר "מלחמות ה'" לרלב"ג) ובין הנאופלטוניות היהודית (כניסוחה בקבלה ובייחוד אצל הרמב"ן).

וראה: האיחוד בין שני הזרמים הללו מקרב את ספר "אור ה'" לספר "הכוזרי" של ריה"ל מהרבה בחינות.

כלומר: לפנינו סיכום ממצה למורשת העיונית של ספרות ישראל בימי הביניים. אולם מהו הגרעין שביקש רח"ק להבליט מן המסורת על-ידי המיזוג הביקורתי של זרמי המחשבה היהודית בזמנו? דומה כי אפשר להעמיד על עיקר עניינו במשפט הבא: רח"ק ניסה לשחזר השקפה המבוססת על חוויה דתית ראשונית קדם-פילוסופית, השקפה שמעוגנת בברירות הבלתי אמצעית של מאורע חד-פעמי שהונצח באורח חיים. העדות המקורית על המאורע החווייתי הזה מקופלת במקרא, ואורח החיים המעוצב על-פי ההלכה, בייחוד התפילה, מתמידים אותו מתוך שהם מושכים את הגילוי המקראי אל המציאות המשתנה ומתחדשת לאין-סוף באמצעות תורה שבעל-פה. זהו העניין המשותף לרח"ק ולריה"ל, וזהו גם העניין המקרב את ה"רח"ק להתפתחויות מסוימות במחשבה היהודית של המאה העשרים, כגון משנתו של פראנץ רוזנצווייג.

הקירבה ביניהם מצד הבנת עניינן של ההתגלות, הבריאה וההשגחה היא מפליאה ממש, אף-על-פי שרוזנצווייג לא הכיר את משנת ה"רח"ק ועמד רק על קירבתו לספר "הכוזרי".

פילוסופיית-תרבות חדשה

ניתוח "ספר העיקרים" לר' יוסף אלבו מצביע על כיוונו של תהליך שרישומו ניכר בספרות המחשבה של יהדות ספרד הנוצרית עד גירושה, והוא תהליך של ירידה בהתעניינות בפילוסופיה ודחיקתה מפני סוגים אחרים של מחשבה דתית שהיה בהם כדי לחזק את אמונת העם מול המצור והאיום. אמנם, במשנת הרח"ק היתה תנופה של ראשית חדשה, אבל ראינו שהיא לא זכתה להמשך. הביקורת על הפיזיקה האריסטוטלית לא התקבלה. ממשיכי המסורת הפילוסופית שבו והתפייסו עם "מורה נבוכים" כדרך ליישוב הקשיים בין הפילוסופיה לתורה, ואמנם רבים מתלמידי החכמים שנטו לפילוסופיה בדורות אלה, כגון ר' אברהם שלום, ר' שם-טוב בן יוסף ור' יצחק אברבנאל, לימדו סגוריה על הרמב"ם כנגד רח"ק וכנגד יתר מבקריו, כי דווקא מול ההתפתחויות שהתגלו אצל הרלב"ג ואצל הרח"ק מבחינת השאיפה לעקביות פילוסופית, התבלטה השמרנות של הרמב"ם, ההולך בדרך האמצע. אבל בכל זאת לא היה אפשר להתעלם מן הסכנות הגלומות בהתפלספות. בדור של גירוש ספרד טענו רבים מחכמי ישראל שהגירוש הוא העונש שבא על ישראל בגלל הכפירה הפילוסופית. לדעת חכמים כמו ר' יצחק עראמה ויוסף יעבץ, היא שגרמה לרבים ממשכילי ישראל להמיר דתם אל מול איום או מתוך קרייריזם, מפני שבין כך ובין כך זילזלו בדת ופרקו עול מצוות.

תוכחות והאשמות אלה היטו אפוא את רוב חכמי ישראל להשקפות שמרניות לא רק ביחס לתורה, אלא גם ביחס לפילוסופיה. הישן נראה עדיף על החדש גם אם היתה כוונתו לבסס את מעמד התורה.

הלכי רוח אלה הם, כמדומה, ההסבר להתגברות השפעת ספר "הכוזרי" לר' יהודה הלוי בדורות הללו. יתרונו היה בהעמידו את

התורה מעל לפילוסופיה מבלי לבטל את הישגיה בתחומי המדע האמפירי, ועוד – שהשקפותיו היו מובנות גם ליהודים פשוטים שלא קיבלו השכלה פילוסופית. אולם כיוון שגם השקפותיו של ריה"ל לא נתקבלו באורח בלעדי אלא כמין קמיע להשקיט את הרוחות הרעים שהעלה המחקר המדעי – ממילא גברה הנטייה אל הפתרון הדוגמטי, דהיינו: קביעת יסודות שעליהם אין עוררין ובגבולם תהיה החקירה מותרת. אבל נקל להבין כי גישה כזאת יותר משהיא מתירה את העיון הפילוסופי היא מחניקה אותו. למעשה, אפשר לסכם ולומר: התנועה הפילוסופית, שראשיתה במאה העשירית, מיצתה בדורות הללו את מלוא מטענה וכבלה את עצמה לתורת עיקרים כנגד כל אפשרות של פריצה לתחומי עיון חדשים שכבר הסתמנו באופקיה של תרבות הרנסנס האיטלקי, אלא שלא היה אפשר לכלוא את הרוח. מבעד למחסומי החשיבה השמרנית והדוגמטית הנצו כמה ניצנים של חשיבה שגילתה את יתרונותיו של שדה התרבות החדש.

ההיסטוריה כמושא לדיון פילוסופי

האות הבולט ביותר של ההתעניינות החדשה הוא גילוי ההיסטוריה כתחום עיון עצמאי שיש בו כדי להסביר את מצבו של עם ישראל שלא מנקודת הראות של תורת ההשגחה, אלא מתוך סיבתיות פוליטית, דתית וחברתית-תרבותית הנובעת מן המציאות הארצית. לכתחילה לא היתה התעניינות זו פילוסופית שיטתית, אלא מדעית. אבל היא הניחה תשתית לאופן חדש של הסתכלות פילוסופית בהיסטוריה ובשאלת ההשגחה. להלן ניווכח כי המחשבה היהודית בעת החדשה הגיבה על שינוי מהפכני שחל בנסיבות ההיסטוריות של הקיום היהודי, ועל-כן, היא גילתה רגישות לבעיות שעלו מתוך ההיסטוריוגרפיה שחקרה את הנסיבות הללו ואת גורמי התמורה שאירעה בהם. משהו מרגישות מודרנית זו להיסטוריוגרפיה כתשתית של פילוסופיית-ההיסטוריה מוצאים כבר בדור של גירוש ספרד. השאלות על סיבות הגירוש הזה העיקו ביותר, ובתשובות תאולוגיות שגרתיות לא היה די, בייחוד למשכילים, שלא נטו לקבל את הטענה שנטייתם למדע ולפילוסופיה היא שהביאה את האסון. מה טבעי יותר לאנשים אלה מניסיון להשתמש בכלים המדעיים ובדרך החשיבה

המדעית כדי להראות שהאסון אירע מסיבות פוליטיות, דתיות ותרבותיות ולא בגלל "חטאיהם"?

בהקשר זה מתעוררת כמובן השאיפה להבין את מניעי הנוצרים שלא רק מנקודת הראות הכנסייתית-דוגמטית, שצפה ועלתה בוויכוחים הבין-דתיים, אלא גם מנקודות הראות הפוליטיות של המלכים ומנקודות הראות התרבותיות של המשכילים. השאלה המסקרנת ביותר היתה: מהו הדימוי של היהודי בעיני הנוצרים? מה מקורותיו? למה היהודי כה שנוא אפילו אחרי שהמיר את דתו? אולי יש הצדקה בהתנהגות היהודים לדימוי שלילי זה? אולי ראוי שיהודים יתקנו את התנהגותם כדי לשפר את תדמיתם? זוהי נקודת ראות חדשה, והיא חושפת שדה עיון חדש שלא נידון עד כה.

כדי להבליט את משמעותו של המפנה הזה ראוי להדגיש שהתעניינות בהיסטוריה, התמודדות עם שאלת הגורל היהודי והתמודדות עם הנצרות אינם כשלעצמם מחידושי הדור של גירוש ספרד. גם הרמב"ם האריסטוטלי, שההיסטוריה היתה לגביו תחום המקריות שאיננה חשובה לפילוסוף, נזקק לה כשבא לתת הסבר על טעמי מקצת המצוות ועל מצבו וגורלו המיוחד של עם ישראל. ומה שהוא צודי אצל הרמב"ם – הוא עיקרי לריה"ל. ראינו שהאתגר של ספר "הכוזרי" היה היסטורי, והוא התמודד על-ידי הסתכלות היסטורית מכלילה מנקודת ראות דתית. ראינו שכמוהו נהגו רוב הפילוסופים היהודים, לרבות רח"ק. אולם אצל כל הפילוסופים הללו שלטה ההנחה התאולוגית שקורות ישראל אינם כדרך הטבע – הם כפי ההנהגה האלוהית בנס הנסתר, ועל-כן המאמץ שהם עשו להבין את ההיסטוריה מתוכה היה מזערי.

הוא הדין בהתמודדות עם הנצרות. השאלה על מקורות שנאת הנוצרים ליהודים העסיקה את האפולוגטים היהודים תמיד, וכמוהו השאלה כיצד להתנהג כדי שלא ללכות את השנאה. אולם ההסבר התאולוגי לשנאת הנוצרים נראה מספיק, ושאלת ההתנהגות הנאותה כדי שלא ללכות שנאה לא עניינה מחוץ למטרה המעשית, מפני שעל דעת יהודים לא עלתה בדרך כלל המחשבה שיש בהם עצמם משהו המצדיק את השנאה. אדרבא. הם האמינו שהעיוות מצוי בשונאיהם. במילים אחרות: יהודים העריכו את הנוצרים באמת המידה שלהם

ולא התעניינו לראות את עצמם בעיני הנוצרים. בתקופה שאנו דנים בה חלה תמורה נוקבת בעניין זה המורגשת כבר ב"ספר העיקרים". היהודים נאלצו להתמודד אינטימית עם חשיבה ועם תרבות נוצרית עד כדי הפנמת ערכיה, ומתחילה התופעה שאיפיינה אחר כך את יהודי תקופת האמנציפציה: ראייה ושיפוט עצמי על-פי אמות המידה של המסתכל הנוצרי.

ר' שלמה אבן-וירגא

ר' שלמה אבן-וירגא חי במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה ונמנה עם מגורשי ספרד ופורטוגל שהגיעו לאיטליה. ספרו "שבט יהודה" נדפס לראשונה בשנת 1554. לפי ספרו ברור שהיה בעל השכלה פילוסופית, ורעיונות פילוסופיים שזורים בדבריו, אולם אין זה ספר פילוסופי, אלא ספר סיפורי המשלב תיעוד היסטורי ועדות ספרותיות מעובדת במחשבות שמטרתן העיקרית הפקת לקחים מן המאורע הטראומטי של גירוש ספרד ופורטוגל. אולם ההתייחסות לגירוש באה על רקע הסתכלות רחבה בתולדות הפורענויות שעברו על עם ישראל, ונעשה בו בפעם הראשונה המאמץ העיוני להבין את האסונות הללו מתוך הסתכלות במניעים אנושיים ובלי התאולוגיה של החטא ועונשו, ומכאן העניין הפילוסופי שיש בו.

על-פי המבנה הספרותי לפנינו סיפור על שורה של חורבנות גדולים וקטנים שעברו על עם ישראל מימי חורבן בית שני ועד גלות ספרד. אין זו היסטוריוגרפיה, אלא רצף של אפיונות המתוארות בתמציתיות ומעוצבות ביד אמן. המטרה היא ליצור תשתית ומסגרת לשיחות מפיקות לקח על הסיבות והגורמים שהביאו את עם ישראל ללכת מחורבן לחורבן. אכן, השיחות הן לב הספר, ומבחינה ספרותית הן מובחנות לשני סוגים: א. שיחות בין מלך נוצרי לחכם נוצרי על היהודים. ב. שיחות בין מלך נוצרי או חכם נוצרי לחכם יהודי. הצבה ספרותית זו מעניינת ביותר, מפני שאבן-וירגא הצליח למסור את מסריו באמצעות התיאור האמנותי של הדמויות והפעולות לא פחות מאשר באמצעות השיחות. בייחוד מאלפת ההשוואה בין דמות החכם

הנוצרי והתנהגותו ובין דמות החכם היהודי והתנהגותו, מפני שהיא משקפת את הדימוי העצמי של היהודי בעיני הלא-יהודי ולהפך: בדמות החכם היהודי מבליט אבן-וירגא פיקחות, שנינות וזריזות בלתי רגילה בהתחמקות ממענה על טענות שקשה להשיב עליהן, הן כדי שלא לפגוע במתדיין הנוצרי והן כדי לטשטש חולשות של הטיעון היהודי מול מתקפה שהוא מכיר בצדקתה. בד בבד מפגין החכם היהודי התעקשות על אמונתו, שעליה הוא מחפה בפחדנות וביראת כבוד מתרפסת. לעומת זאת החכם הנוצרי מאופיין ביושר אינטלקטואלי, ועם זאת בהיעדר גמישות, בכובד חשיבה, במידה רבה של גאווה מתנשאת ומשפילה ובנטייה להתלקחות חימה האופיינית לשליטים. ברור שיש בתיאור זה ביקורת על הצד הנוצרי: הרי אין ספק שמקצת תכונותיו השליליות של החכם היהודי נובעות ממעמדו המושפל ומפחדיו. אבל ביקורת זו מאוזנת על-ידי היתרון שאבן-וירגא נותן לחכם הנוצרי מבחינת יושרו האינטלקטואלי. מפתיע הדבר שאין לו דעות קדומות שמקורן בדת, ועל-כן יש הצדקה מסוימת ליחסו המתנשא ולהתפרצויות הכעס שלו, ונראה בבירור שמבחינה זו רואה אבן-וירגא את החכם היהודי בעיני החכם הנוצרי כשם שהוא רואה את החכם הנוצרי בעיני היהודי.

גורמי עלילות הדם ושנאת היהודים

מהם אפוא הגורמים לשנאת היהודים, למפלותיהם ולעלילות הדם נגדם? בשיחה המרכזית המתנהלת "בין המלך האדיר והחסיד, המלך אלפונסו מספרד, ובין טומאש, החכם המחודד" (הפרק "השביעי"), דוחים שני המשוחחים הנוצרים את עלילת הדם כתחבולה זדונית, מרושעת וחסרת יסוד. מה גורם אפוא לעלילות אלה שהן כה רבות ותכופות? התשובה עולה מן המישור הסוציולוגי. קודם-כול, מאבחנים השניים על יסוד הסתכלותם העצמית את העובדה ששנאת היהודים אינה מצויה בקרב האצולה ובקרב השכבה המשכילה, אלא בהמון-העם הנבער.

אחר כך מבוקשות הסיבות: ראשית – ההצלחה-הכלכלית היחסית של היהודים, שהצליחו להתעשר במהירות על-ידי הלוואות בריבית, בעוד הנוצרים התרוששו ומהם שהפסידו את ממונם ואת קרקעותיהם

ליהודים. שנית – ההתנהגות החברתית של היהודים. כיוון שנתעשר מעט, מפגין זאת היהודי מיד בלבושו, בהופעתו ובהתנהגותו (בעוד נוצרים עשירים אינם מפגינים זאת כלל), ומעניין שבשיחה אחרת מסביר חכם יהודי את התופעה הזאת בכך שבגלל היותו נדכא בדרך כלל, מפצה היהודי את עצמו בהפגנת הצלחתו הכלכלית. עוד סיבה שמונה טומאש לשנאת היהודים היא היבדלותם החברתית בגלל חוקי דתם. אכילה משותפת מקרבת, ואילו הימנעות מכוונת ממנה מעליבה, אף-על-פי שהוא מבין כי יש להסתייגות זו רקע הלכתי, ואין היא מעידה על בוז לנוצרי. בכל זאת גאוות היהודים והתנשאותם להיות עם סגולה מרתיתתה גם את "החכם המחוודר" טומאש, וכשהוא דן בזה הוא הופך מסנגור לקטגור.

סיבות מפלת היהודים בשדה הקרב

באופן דומה דנים המשותחים הנוצרים בסיבות למפלת היהודים בשדה הקרב, אף שלפי ידיעותיהם היו היהודים בשעתם רבים מאויביהם, עשירים מהם, אמיצים ומתורגלים בחוכמת המלחמה. הסיבה העיקרית שהם מגלים על יסוד היכרות עם היהודים בזמנם ועל-פי המאורעות ההיסטוריים שחקרו היא הנטייה המופלגת של היהודים לריב ולמחלוקת ביניהם: הם מתישים את כוחות עצמם במלחמותיהם הפנימיות הבלתי פוסקות, והחכם מייעץ למלך שאם הוא רוצה להרוס את היהודים, מוטב לו שישאיר את המלאכה להם עצמם. עוד סיבה היא שהיהודים לא הכירו את הנשק שבידי אויביהם. רק אחרי כל אלה נזכרת גם הסיבה התאולוגית: הם הכעיסו את אלוהיהם, והוא הפקירם. ברור שזהו הסבר לשאלה מדוע לא הציל אלוהים את עמו, אלא הפקירו לגורמים הטבעיים של מפלתם, וההסבר הענייני הוא העיקר.

הסיבות לרדיפת היהודים

בהמשך הספר מסכם ר' שלמה אבן-וירגא על דעת עצמו ובמישרין את הסיבות לרדיפת ישראל בגולה ("הפרק השישים ושלושה"):
א. כעס האל על עמו הנבחר, שממנו הוא דורש יותר (כדברי עמוס:
"רק אתכם ידעתי... על-כן אפקוד עליכם...").

- ב. כדרך הטבע, מצד נטייתם של המושלים להשליט את אמונתם על כולם, ובגלל שנאת הדת, שהיא תופעה טבעית.
 - ג. בגלל הריגת ישוע על־ידי היהודים.
 - ד. בגלל התפתותם של עשירים יהודים רבים בספרד לקחת להם נשים נוצריות וכן בגלל ההתעשרות מנקרת העיניים של היהודים. שתי תופעות אלה הביאו לידי קנאה ושנאה מוצדקות.
 - ה. התרגלות היהודים להישבע לגויים לשקר בעסקי ממון.
 - ו. היחס הגאווני של היהודים לשכניהם הנוצרים.
- שיחות אלה רחוקות מאוד כמוֹבן ממחקר חברתי־תרבותי ופוליטי, אבל החידוש שבגילוי המישורים הללו הוא רב־חשיבות.

השקפה סובלנית כלפי הנצרות

לבסוף ראוי לציין את ההערכה המאוזנת והחיובית ביסודה העולה מספר זה כלפי העולם הנוצרי, כשזווית ההסתכלות כבר אינה דתית בלבד, אלא גם תרבותית. בכל הוויכוחים שבין חכם יהודי לחכם נוצרי מדגיש אבן־יורגא שוב ושוב שהנוצרים אינם נתפשים בהלכה כעובדי כוכבים ומזלות, וכל מה שנכתב בהלכה על עובדי כוכבים ומזלות מתייחס לעובדי האלילים בימי קדם ולא לנוצרים. משמע שהדת הנוצרית היא לגיטימית לגויים בעיני ההלכה, ורק ליהודים אין היא לגיטימית. בכך אין חידוש. תלמידי חכמים הצהירו על כך בהיותם בשלטון נוצרי, והסיבה מובנת מאליה. החידוש הוא בכמה ביטויים המעוררים רושם של השקפה סובלנית, התופשת את הייחוד הדתי כעניין סובייקטיבי ולא כעדיפות מוחלטת של דת על דת. כך טוען החכם היהודי שהוא מחויב להחזיק בדתו בגלל ההתגלות בסניי, אבל הנוצרי, שאבותיו לא עמדו לרגלי ההר ההוא, אינו חייב בזה, וגם אינו נופל ממנו מבחינה דתית בשל כך. היבדלותו של היהודי מן הנוצרי במאכל ובמשקה וכד' נובעת מדיני כשרות שהגוי אינו חייב בהם. גם בכך אין זלזול בגוי וכתו, כי דיני הכשרות מייחדים ומבדילים, אבל אינם מסמלים יתרון דתי. באחת השיחות עולה אפילו הרעיון שהדת היהודית טובה ליהודי כפי טבעו, והנוצרית טובה לנוצרי לפי טבעו, ועל השאלה מהי הדת האמיתית, משיב היהודי במשל שהתפרסם על שתי אבנים טובות הנראות שוות זו לזו, שרק

הצורך יודע להבחין ביניהן. זהו המשל שלסינג השתמש בו במחזהו "נתן החכם".

אכן, מכל הבחינות מזכירה אווירת ספר "שבט יהודה" את האווירה של ספרות תקופת ההשכלה בראשיתה.

דון יצחק אברבנאל

דון יצחק אברבנאל (1437–1508) היה מנהיגה המדיני והרוחני הגדול של יהדות חצי-האי האיברי בתקופת גירוש ספרד. במעמדו, באישיותו ובגורלו התגלם הפרדוקס הטרגי של תולדות המרכז היהודי הזה. החל מראשית תולדותיו, תחילה בשלטון האיסלאם ואחר כך בשלטון הנצרות, יצאו מקרבו אישים בולטים שמלאו תפקידי שלטון מרכזיים בחצרות המלכים, ובכוח השפעתם המדינית נתנו חסות לקהילות היהודים וערבו למעמדן ולשגשוגן ואף תרמו לפריחה התרבותית שניזונה ממגע אינטימי ומפתיחות דיאלוגית מתוחה עם תרבות סביבתם. דון יצחק אברבנאל, האחרון בשושלת האישים הללו, הצליח יותר מכולם. כשר אוצר רבי-עוצמה – תחילה במלכות פורטוגל, אחר כך במלכות ספרד ואחר כך גם באחת מנסיכויות איטליה – הוא הנהיג בימי גדולתו את כל יהדות חצי-האי האיברי ועשה כל מאמץ כדי להבטיח ולבצר את מעמדם המתערער. אבל דווקא בימיו, בהנהגתו, ולמרות כל מאמציו, הצליחה הכנסייה להשיג את מבוקשה, ועם השלמת הרקונקויסטה של חצי-האי האיברי, גורשו ממנו כל תושביו היהודים שלא המירו דתם, ודון יצחק אברבנאל עצמו הלך עם הגולים.

הדברים האמורים במעמדו של דון יצחק אברבנאל כמנהיג מדיני אמורים גם כמנהיגותו הרוחנית. הוא היה אישיות רבי-צדדית, אחת הדוגמאות הבולטות של "איש אשכולות" במובן של תרבות הרנסנס האיטלקי, שהשפעתו הגיעה לספרד. הוא קיבל חינוך יהודי וחינוך כללי רחב ועמוק. השכלתו הקיפה את כל תחומי תרבות זמנו, והוא שאף למזגם במפעלו כמנהיג רוחני שניטל עליו לחזק את עמו בהתמודדותו עם האסון החיצוני ועם המשבר הרוחני הפנימי. ראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים נעוצה אמנם במרכזי בבל, מצרים

וצפון אפריקה, אבל כזרם משגשג ומנהיג היא התפתחה בספרד, ותולדותיה משקפים את תולדות חיי הרוח רבי המשברים של יהדות ספרד. לא במקרה היו האישים שפעלו ויצרו על קו התפר הבין-תרבותי, כמו דון יצחק אברבנאל, גדולי היוצרים והמחדשים בפילוסופיה היהודית. דון יצחק אברבנאל, אחרון המנהיגים המדיניים הגדולים של יהדות ספרד, היה אפוא גם אחרון הפילוסופים היהודים שפעלו על קו התפר הבין-תרבותי הזה, ומהרבה בחינות אפשר לראות בו את מסכם מורשתם, בייחוד מורשת הרמב"ם מזה ומורשת ריה"ל מזה, אך כבר מתוך קליטה רחבה של הגות הרנסנס האיטלקי.

מפעלו הספרותי של דון יצחק אברבנאל

דון יצחק אברבנאל לא היה פילוסוף מקורי, אלא מסכמה ומפרשה הביקורתית של מורשת שגילמה בתוכה את מתחיו של המשבר הרוחני העמוק, שאיתו רצה להתמודד כדי לחזק את רוח בני עמו. במכוון עשה זאת בכלים של אותה מורשת במגמה להחזיר אותה אל נקודת המוצא השמרנית, שממנה היה אפשר להמשיך את המורשת התורנית המאוחדת ומייחדת את העם. הוא רצה לחדש ימים כקדם, ובדרך זו נפגש גם עם השפעת תרבות הרנסנס בזמנו. אם יש במפעלו הפילוסופי של דון יצחק אברבנאל מקוריות, היא אינה מתבטאת בשיטה חדשה, כגון זו של רח"ק, אלא בצירוף ובפרשנות ביקורתית מחדשת של רעיונות מסורתיים. את מפעלו הספרותי התחיל כפרשן המקרא, וחידושו בתחום זה מתבטא קודם-כול בספרים שהעדיף לפרש, והם ספרי נביאים ראשונים: יהושע, שופטים, שמואל ומלכים. פרשני ספרד לא גילו עניין בספרים אלה. אולם התמקדותו של אברבנאל בפירושם לא נבע רק מן הרצון לגאול אותם מהזנחה או להתגדר בבקעה חדשה, ייחודית לו. ספרים אלה מתעדים את התמודדות שבטי ישראל המתנחלים בארצם עם בעיית ההתאחדות המדינית והקמת המלוכה, שהיא בעיית היחס שבין המורשת הנבואית-התורנית ובין מוסד המלוכה, החותר לעצמאות כלפי התורה. בדוק ומצא כי בעיה זו היא שעמדה במקד התעניינותו האקטואלית של אברבנאל, הן כאיש מדינה ספרדי והן כמנהיג יהודי הפועל על רקע מאבקי הכוח בין הכנסייה למלוכה, שבהם נחרץ גורל

עמו בספרד. זו היתה הבעיה האקטואלית שדרשה התמודדות פילוסופית. טבעי אפוא שבסוגיה זו הביא לידי ביטוי את מיטב התובנות שמקורן בניסיונו האישי כמנהיג מדיני, שהוא גם איש רוח (הנקלע בין שאיפותיו האישיות הסותרות), ובהגות הכללית של זמנו, שאותה הכיר לעומקה. טבעי גם שסוגיה זו נעשתה לציר עיקרי בהמשך מפעלו כפרשן פילוסופי. עיקר תרומתו בתחום זה היה פירושו הנרחב לספר "מורה נבוכים", שמיזג הגנה על עמדות הרמב"ם מנקודת ראות תורנית שמרנית, ביקורת שמגמתה לחזק את התשתית השמרנית בעזרת תובנות שמצא, הן בספר "הכוזרי" של ריה"ל והן בהגות הכללית של זמנו.

בנוסף על חיבורים מרכזיים אלה חיבר אברבנאל פירושים לספרי החומש, לספרי ישעיה וירמיה ולמסכת אבות ולהגדה של פסח וכן חיבר שורה של חיבורים פילוסופיים קצרים שבהם התמודד ביקורתית עם השקפות מסוימות של הרמב"ם ("שמים חדשים", "ראש אמנה", "מפעלות אלוהים") ושלושה חיבורים רבי השפעה בזמנו שכתב על ענייני הגאולה: "מעייני הישועה", "ישועות משיחו" ו"משמיע ישועה". באלה רצה לחזק את לב בני עמו, הנואשים מפרשת הסבל הנורא של גירוש ספרד.

השקפת אברבנאל על ההיסטוריה

כממשיך במסורת הפילוסופית-יהודית בספרד וכמנהיג מדיני ורוחני בתקופת משבר היסטורי טראומטי, עמדה שאלת תולדות עם ישראל בין העמים במרכז הגותו. עובדה זו התבלטה במיוחד בחיבורים שהקדיש לנושא הגאולה: הבנת גורמי האסון ומשמעותו מבחינת שליחות ישראל בעמים התמקדה במאמצו לחשב את הקץ של ימות משיח כדי לוודא את קרבתו ולבשרו לבני עמו. אולם ההתעניינות באחרית הימים המשיחית אינה רק צורך הנחמה שבלעדיה לא היה אפשר להחזיק מעמד מול פיתויי ההמרה ולחציה, אלא גם צורך הפיענוח של סוד הגורל הפרדוקסי של העם החווה שוב ושוב את המעלות והמורדות של הצלחה מרשימה, אפילו בגלות, הצופנת בחובה נפילה לתהום. כבר בחיבור הנעורים שכתב, "עטרת זקנים", העסיקה אותו חידת ההשגחה האלוהית המתגלה בתולדות עם

ישראל. התזה שביקש להוכיח בחיבורו היא כעין מיוזג של דעת ריה"ל ודעת המקובלים: בעוד כל העמים מושגחים על-ידי כוחות אמצעיים, מלאכיים, המתווכים בין האל ובין האנושות כולה, הרי עם ישראל מושגח במישרין על-ידי האל עצמו, וזהו סוד גורלו יוצא הדופן. אמנם, בגלות אין שכינת אלוהים במקדש, בתוך העם, אולם ההשגחה הישירה נמשכת באופן בלתי גלוי, באמצעות "המלאך הראשון", המתווך בין האל לשאר המלאכים. במה זכה עם ישראל למעלה הזאת? תשובת אברבנאל היא כתשובת ריה"ל: עם ישראל הוא בבחינת חריג יחיד מתוך האנושות, כשם שמשה היה חריג יחיד מתוך עמו. זוהי דרגת מציאות גבוהה יותר, שיש בה קירבת-אלוהים מיוחדת. אולם אברבנאל הוסיף מה שמצוי אצל ריה"ל ברמז בלבד, והוא שקירבת אלוהים היא ממנה ובה מקור של השגחה אלוהית על דרגות המציאות שמתחתיה. באופן זה משה מגלם בתורתו את השגחת אלוהים התמידית בעמו, ועם ישראל מגלם בגורלו את השגחת אלוהים בעמים. מבחינה זו עם ישראל מקביל ל"גלגל השמים", שעל-פי דעת האסטרונומים הוא הגלגל שתנועתו היא מקור התנועה המחוללת את ההתהוות המחזורית בטבע הארצי. פירוש הדבר הוא שמחזור חייו וגורלו של עם ישראל בין העמים הוא שקובע את מחזורי גורל העמים המושפעים ממנו. העמים הנוצרים והמוסלמים מאמינים שהם מנהיגים את עצמם על-ידי מלכיהם וחורצים את גורל עם ישראל, וזוהי אלילות מובהקת, אך עם ישראל צריך לדעת שגורלו, הנקבע על-ידי השגחת אלוהים הישירה עליו, הוא הקובע את גורל העמים במגמה לקרבם בהדרגה אל הגשמת חזון מלכות אלוהים באנושות כולה.

השקפה זו מסבירה אפוא את מחזורי הגאות והשפל בתולדות ישראל, שבכל זאת אינם חוזרים על עצמם כמו העונות בטבע, אלא יש בהם התעצמות, גם מבחינת העלייה וגם מבחינת הירידה, עד שתגיע שעת העלייה אל שיא הגאולה, והיא נותנת טעם ומשמעות מנחמת לסבלו של העם: סבל זה אינו נובע מחטאי ישראל, כפי שהנוצרים טוענים, אלא דווקא מחטאי העמים שעם ישראל עולה ויורד עימם כדי למלא את שליחותו בתוכם. אין פלא שהוא סובל בגללם סבל גדול מסבלם, אבל לעתיד לבוא, תתגלה תפארתו לכול.

ההקבלה שבין עם ישראל ל"גלגל השמים" מתאשרת ומתאמתת על-ידי עיון בפרטי מעמד ישראל בין אלוהים ובין העמים שישראל חי בקרבם:

א. עם ישראל נע תמיד מתוך דבקות באל. כל תנועתו מכוונת לקיום מצוות התורה, ועל-ידי כך הוא מניע את העמים האחרים שהוא חי בתוכם.

ב. כמו שיש ציר לגלגל, יש ציר לעם ישראל, וסביבו הוא חג תמיד, גם כשהוא בגלות: ארץ ישראל, שהוא נע אליה לקיים את המצוות התלויות בה.

ג. כמו שעיקר הגלגל הוא הכוכב המאיר בו, עיקר ישראל הוא נביאו משה, ומאורו – התורה.

ד. כמו שהגלגל נע "תנועת העתק" ואינו מתהווה וכלה, עם ישראל נע בגלות, יורד ועולה, אבל אינו מתהווה וכלה. הוא קיים לנצח, ואחרי כל תקופת ירידה הוא חוזר ועולה עד שיחזור לארץ הבחירה, יזדכך ויחדש את מאור כוכבו לקראת ימות המשיח.

תפישה קוסמית זו של ריתמוס תולדות עם ישראל מתדמה להשקפתו של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), הפילוסוף הגדול של תנועת ההשכלה בישראל, וייתכן שהיא מקור שרנ"ק הושפע ממנו. היא יונקת כאמור ממקורות קודמים, אבל היא משקפת במישרין את ההתנסות הטרגית של דורו ובמידה רבה גם את התנסותו האישית כמדינאי רב-עוצמה שתם להצלחתו של העם שחרץ בתוך כך את גורל עמו.

יחסו של אברבנאל לתורת הנבואה של הרמב"ם

תפישת ההיסטוריה המושפעת מריה"ל ומהקבלה משמשת רקע להבנת יחסו של אברבנאל ל"מורה נבוכים". בפירושו הנרחב והמפורט, השואף להבהיר את דברי הרמב"ם ולפרוש אותם לפני משכילים שאינם פילוסופים מובהקים, הוא בא להגן על ההנחה היסודית של הרמב"ם בדבר ההתאמה המושלמת שבין הפילוסופיה ובין התורה בכל הנוגע למדעים, לפיזיקה ולמטפיזיקה. בכך אימץ לו את ההבנה השמרנית של דברי הרמב"ם והדף בקפידה את הפרשנויות שהתבססו על סתירות מכוונות שבאות להעיד כביכול שהרמב"ם לא

האמין בכל מה שהצהיר עליו כעל "אמת הכרחית" מנקודת ראות תורנית, כגון: חידוש העולם יש מאין, השגחה פרטית, נסים על-טבעיים, תחיית המתים וכד'. דעת אברבנאל היא שהרמב"ם הוכיח כמיטב יכולתו את טיעוניו המיישבים את אמת ההתגלות עם האמת המושגת בשכל. כ"איש אשכולות" הבקי במדעים ובפילוסופיה של זמנו, שאף אברבנאל להוכיח אותה סינתזה בין האמת האוניברסלית לאמת התורנית שהרמב"ם חתר אליה. הרי רק באמצעותה אפשר לקיים את תפקיד המנהיג שיחוס אברבנאל לעמו בגורל העמים ובתרבותם. על-פי תפישה זו ברור שהתורה צריכה להיתפש כמקור שממנו שופעת כל הכרת אמת לתרבות העמים. מכאן נובעת אפוא העדפת אברבנאל את דעת הרמב"ם על דעת ריה"ל בכל הנוגע לשאלת היחס בין המדעים והפילוסופיה ובין התורה. אולם בכל הנוגע לסוגיות היחס שבין אלוהים לעמו ובכל הנוגע להבנת ההיסטוריה המשיחית של עם ישראל, חלק אברבנאל על הרמב"ם, ונטה לדעותיו של ריה"ל.

קודם-כול חלק על תורת הנבואה של הרמב"ם, שלפיה נדרשת מן הנביא הבנה פילוסופית כדי ששיגי את אמיתת האל. כריה"ל חשב גם הוא שאלוהים הוא הבוחר לו את נביאיו כדי להודיע את דברו לישראל, ושההכנה הנדרשת היא קיום מצוות התורה, שכן היכולת הנבואית כשלעצמה אינה כשרון שכלי, אלא כשרון על-שכלי, המיוחד לעם ישראל, והוא הקובע לו את מעלתו העל-טבעית המבדילה אותו משאר העמים. מעלה זו היא שמאפשרת לא רק את ישירות הנהגת העם על-ידי אלוהים עצמו, אלא גם השגחה פרטית, והיא המאפשרת נסים על טבעיים כהתערבות רצונית ישירה של האל, כשהשעה צריכה לכך, כדי להושיע את העם ולקרבו לגאולה. אכן, מתוך אותה גישה, חלק אברבנאל על הרמב"ם בנושא הגאולה העתידה לבוא. ודאי היה לו שהנביאים כיוונו להתערבות אלוהית נסית שתשנה את ההנהגה הטבעית ותרומם את עם ישראל ואת האנושות המונהגת על-ידו לרמה של רוחניות על-טבעית ולחיי נצח.

יחסו של אברבנאל לתורת העיקרים של הרמב"ם

אימוץ תורת הנבואה של ריה"ל כמעלה על-שכלית המושגת על-ידי קיום מצוות מחייבת לבסוף ביקורת על תורת העיקרים של הרמב"ם ועל שאר הניסיונות לנסח את עיקרי האמונה של התורה שנעשו בעקבות הרמב"ם. מאחר שאין לזהות את עבודת האלוהים עם השגת אמת אינטלקטואלית, אין שום ערך לתורת עיקרים. מבחינת עם ישראל, העיקר האחד הוא התורה כולה, ונמצא שכל מה שהתורה מלמדת ומצווה הוא בבחינת עיקר שאדם מישראל מצווה להבינו, לפרשו ולקיימו כמיטב הבנתו ויכולתו.

יחסו של אברבנאל לציביליזציה ולמדינה

לבסוף יש להזכיר את תרומתו המקורית והמעניינת של אברבנאל לתורת המדינה ולסוגיית היחס שבין דת למדינה. מתגלה בה ניסיונו האישי כמנהיג מדיני הבקי בסוגיות של הפעלת עוצמה שלטונית והשתתפותו בלכטים הפוליטיים-דתיים המאפיינים את תקופת הרנסנס באיטליה. אכן, בהקשר זה מתבלט ביותר ההיבט האישי של מעמד אברבנאל כמנהיג הדור החי את גורל עמו ואת גורל תרבותו. כל ימיו נקלע אברבנאל בין כוחות המשיכה הסותרים של ייעוד מדיני ארצי מזה ושל ייעוד רוחני על-ארצי, בין קריאתו אל חצרות מלכים למלא תפקיד שלטוני מובהק ובין תודעת ייעודו כאיש רוח, כמלומד, השואף לשלמות רוחנית המתבטאת ביצירה. את מירב יצירתו העיונית יצר בהפסקות הממושכות או הקצרות שבין תפקיד מדיני אחד למשנהו, ואפשר לומר כי בתקופות הירידה שהתנסה בה בקריירה המדינית שלו, לעיתים כאיש הנרדף על-ידי אויביו הפוליטים, חי את ההתעלות ביצירתו הרוחנית, ולהפך, ומכאן יחסו הדו-ערכי אל הקריירה המדינית שלו ואל אמצעיה ודרכיה. הוא הכיר מבפנים את הרשעות המקיאבלית של הפעלת שלטון ואת החטא הגלום בהוויה הציביליזטורית המגלמת בתוכה עוצמה ארצית אלילית, הרואה בכוח ובהפעלתו תכלית. אין להתפלא אפוא שנמשך ונרתח חליפות והתלבט כל ימיו.

בפירושו לספר בראשית הציע אברבנאל את התאוריה שלפיה התפתחות הציביליזציה האנושית היא התוצאה של חטא האדם,

שבגללו גורש מגן עדן של הקיום על-פי טבעו הראשון, המקורי, כנברא בצלם אלוהים. מה היה חטאו של האדם הראשון? הווה אומר: חטא אי-ההסתפקות במה שהטבע, שאלוהים ברא לטובת האדם, נתן לאדם בלי שיצטרך לעמול ולטרוח, אבל במידה הנחוצה לו בלבד, כדי שיוכל להתמסר לייעודיו הרוחניים: קיום מצוות בוראו ועבודתו. האדם מאס באושרו הרוחני ודבק באושר חומרי, לא כאמצעי כי אם כתכלית, וכך השתעבד למותרות. העונש הביא עליו את ההכרח להשתעבד עוד ועוד לצרכיו החומריים, שכלל שגדל הקושי להשיגם – הם נתרבו, וככל שנתרבו גדל הקושי להשיגם. לשם כך בנה האדם את הציביליזציה והקים את מדינתו, וברור שהיא מגלמת בתוכה את החטא ועונשו ואת הרשעות השלטונית המתנקמת לבסוף במפעיליה.

חזון גאולת האנושות של אברבנאל הצטייר אפוא על רקע השקפה זו: השיבה אל המצב של גן עדן, הטבעי-המקורי, שקדם לציביליזציה. הטבע יספק לאדם את כל מחסורו ללא יגיעה, ללא סבל, ללא חולי, והוא יתמסר לייעוד הרוחני של עבודת בוראו. על רקע זה מצטייר גם תפקידו התורני של עם ישראל: משה, שהוציא את עמו מעבדות לחירות, שאף להחזירו למצב הראשוני: מלכות אלוהים בעמו, וחטאם של ישראל חזר על חטאו של אדם הראשון, אבל בתוך המסלול של תהליך הגאולה. כך פירש אברבנאל בייחוד את פרשת ראשית המלכות בישראל כפי המסופר בספר שמואל, כשמאס העם במלכות אלוהים מפני שלא הסתפק במועט שהצמיח מתנובתה של הארץ וביקש לו מלכות וציביליזציה עשירה ככל העמים. שמואל הזהיר את העם מפני תוצאת חטאם, שאכן יערב אותם בתולדות העמים ובגורלם. גם כאן מתפרש חזון הגאולה העתידה כהשבת ימים קדם אל המצב הטבעי: העם ישוב מזוכך לחיות חיי פשטות והסתפקות בארצו.

מספרד לאיטליה

בסיפורם הכיורגרי של ר' שלמה אבן-וירגא ושל דון יצחק אברבנאל וביצירתם הספרותית, מתבטא בפועל המעבר מן המרכז הספרדי שנחרב אל המרכז היהודי באיטליה, שהגיע באותו הזמן אל שלב הפריחה.

לפנינו תהליך היסטורי מרתק של העברת מורשת ממרכז למרכז וסיגולה למציאות תרבותית חדשה ולמקורות השפעה חדשים. בפרקים הקודמים עקבנו אחרי שני תהליכים כאלה: הנחלת מורשת בבל של תקופת הגאונים למרכז שהתפתח בספרד המוסלמית, ואחר כך הנחלת מורשת ספרד המוסלמית למרכז שהתפתח בספרד הנוצרית.

ראוי להדגיש כי תהליך ההעברה לא התבטא תמיד בהמשך של יצירה פילוסופית. כך השפעת חיבוריו של רס"ג, כולל "ספר האמונות והדעות", במרכז היהודי של אשכנז לא הפרתה יצירה פילוסופית, אלא יצירה מיסטית. בה במידה העברת המורשת הפילוסופית של רס"ג, של הרמב"ם ושל הפילוסופים שיצרו בספרד המוסלמית נקלטה בספרד הנוצרית בשני זרמים מקבילים, מתנגשים ומשתלבים: הזרם הפילוסופי והזרם הקבלי.

הוא הדין בהעברת מורשת הפילוסופיה היהודית שנוצרה בספרד בשתי תקופותיה לכל הארצות שגולי ספרד הגיעו אליהן. ברוב הארצות הללו היא לא הפרתה יצירה פילוסופית חדשה, אלא בעיקר יצירה קבלית, אף כי אפשר להבחין ביצירה זו השראה פילוסופית המהווה מפתח חשוב להבנתה.

רק באותם מרכזים שבהם נודמנה התמודדות ישירה עם תרבות בעלת מסורת פילוסופית משלה – נקלטה מורשת הפילוסופיה היהודית הספרדית ביצירה פילוסופית מקורית שחותם הסביבה התרבותית החדשה ניכר בה. כך אירע בשני מרכזים שהתפתחו בזה אחרי זה:

תחילה באיטליה, בהשפעת תרבות הרנסנס הנוצרית-קתולית, ואחר כך בהולנד ובגרמניה בהשפעת הרנסנס הנוצרי-הפרוטסטנטי.

ראשית המרכז הפילוסופי באיטליה

ר' יעקב אנאטולי ור' הלל מוורונה

השפעת "מורה נבוכים", שעיצבה את היצירה הפילוסופית-יהודית האסכולית בספרד ובדרום צרפת במאה השלוש-עשרה, עוררה תגובה יצירתית גם באיטליה. מייצגים אותה שני פילוסופים יהודים שראו את שליחותם בהפצת רעיונותיו של הרמב"ם: ר' יעקב אנאטולי (נולד בשנת 1200 בערך), בעל הספר "מלמד התלמידים", ור' הלל בן שמואל מוורונה (נולד בין 1220–1235), בעל הספר "תגמולי הנפש". ר' יעקב אנאטולי עסק בעיקר בתרגום של ספרות מדעית וספרות פילוסופית כללית לעברית, ובדרשות הפילוסופיות שכינס בספרו "מלמד התלמידים", ביקש להפיץ ברכים את דעות הרמב"ם ולהגן עליו מפני מבקריו. ר' הלל בן שמואל פעל גם הוא באותה מגמה, וחיבורו "תגמולי הנפש" בא להרחיב באחת הסוגיות שבהן צימצם הרמב"ם ביותר את דבריו ונתקף על-ידי מבקריו, שחשדו בו שאין תוכו כבדו: הישארות הנפש הפרטית. ר' הלל בן שמואל הראה את ההבדל בעניין זה בין אבן-סינא לאבן-רושד, והראה שהרמב"ם הלך בדרכו של אבן-סינא, המוכיחה ייתכנות גמורה של הישארות הנפש האינדיבידואלית. התופעה החדשה הניכרת בשני ספרים אלה היא קבלת השפעתם של פילוסופים איטלקים נוצרים בני זמנם. ר' יעקב אנאטולי הושפע מן הפילוסוף הנוצרי מיכאל סקוטוס והביא מדבריו, ור' הלל בן שמואל הביא בספרו ציטטות ארוכות מחיבוריו של תומס אקווינס בצד ציטטות ארוכות מדברי אבן-רושד ומדברי החכם והמתרגם הנוצרי-ספרדי דומיניקוס גונדיסלינוס מהמאה השתים-עשרה. בספרו ניכרת השפעה של פילוסופים נוצרים בני הזמן בצד המסורת הקלאסית המושפעת מן המסורת האסכולית הערבית-מוסלמית, שיש בה חידוש חשוב. יש בו פוטנציאל של הפריה פילוסופית יצירתית. אבל

כאמור, בעבודותיהם של חלוצי הפילוסופיה היהודית באיטליה במאה השלוש-עשרה לא ניכרת עדיין תרומה מקורית.

ר' יהודה מסר-לאון

במאה החמש-עשרה התבלטה פעולתו הספרותית, המדעית והפילוסופית של ר' יהודה בן יחיאל מסר-לאון. אך גם היא בעיקרה לא היתה יצירתית-מחדשת, אלא מכוונת להפצת השכלה הומניסטית בקרב היהודים. חיבוריו הרבים, שרק כמה מהם הגיעו לרפוס ושרדו, עסקו ברטוריקה ובדקדוק, בתורת ההיגיון ובפירושים לחיבורים משל אריסטו, משל אבן-רושד ומשל הרמב"ם. בחיבורים אלה ניכרת השפעת ההומניזם האיטלקי, אבל עדיין לא ניכרת בהם תרומה יהודית מקורית.

השפעת הרנסנס באיטליה

אליהו דל מדיגו

אם בעבודותיהם של הפילוסופים הללו אפשר לציין השפעה גלויה ופתוחה של סכולסטיקה נוצרית, הרי לקראת סוף המאה החמש-עשרה וראשית המאה השש-עשרה, בעיצומו של הרנסנס האיטלקי, נראה שהתערותם של יהודים בחיים האינטלקטואליים של איטליה הגיעה לרמה של השתתפות פעילה, שיש בה נתינה ולא רק קבלה. הדבר נבע מאופיה של תרבות הרנסנס, מן השאיפה להיקף דעת אוניברסלי ולסינתזה מקיפה של רעיונות פילוסופיים ושל רעיונות דתיים. מתוך מגמה זו גילו הוגי הדעות הנוצרים באיטליה עניין רב במסורות המיוחדות של דתות אחרות, לרבות היהדות, ופנו אל חכמים יהודים כדי ללמוד מפייהם. הדוגמה המפורסמת והפורייה ביותר היא זו של פיקו דלה מירנדולה (1463–1494) שהתעניין בפרשנות היהודית הפילוסופית ובקבלה. בקשר עימו עמד ר' אליהו דל מדיגו (1460–1497), בעל ספר "בחינת הדת". אכן, גם חיבור זה אינו יצירה פילוסופית מקורית, אך הוא מצטיין בשיטתיות ובגבישיות של מסכם מעולה. ההסתכלות המקפת בבעיית היחס שבין

הפילוסופיה ובין התורה היא שמבליטה אותו כאיש הרנסנס. מתוך ההסתכלות הגיע כנראה לגרסה זהירה של תורת "האמת הכפולה", שלפיה יש להבדיל בין האמת הפילוסופית ובין האמת התורנית ולקבל כל אחת מהן בתחומה ועל-פי הדיסציפלינה שלה גם אם יש ביניהן סתירה.

להשקפה זו היו מהלכים בין תלמידי אבן-רושד (ה"אברואיסטים") בספרד ובאיטליה. אך לפי דל מדיגו מותר ללכת בדרך זו רק בנושאים שאינם מעיקרי הדת, שכן בכל הנוגע לעיקרים, חייב כל מאמין לקבל את דעת התורה כפשוטה גם אם אינו יודע ליישב אותה עם הפילוסופיה.

ר' יהודה אברבנאל

גדול הפילוסופים היהודים באיטליה של תקופת הרנסנס היה ר' יהודה אברבנאל, בנו הבכור של ר' יצחק אברבנאל (מ-1460 עד כמה שנים אחרי 1521). הוא התחנך על-ידי אביו, וכבר בפורטוגל הגיע למעמד של רופא ומלומד בזכות עצמו. עם אביו הגיע לאיטליה והתקרב לחוגי האקדמיה האפלטונית בפירנצה, יצר קשרים אישיים הדוקים עם טובי הוגיה, וייתכן שכתב ספר שלא הגיע לידינו על "ההרמוניה של השמים" לבקשת פיקו דלה מירנדולה. עם פרסום ספרו הפילוסופי המקורי: "הוויכוח על האהבה" באיטלקית לאחר מותו, נעשה יהודה אברבנאל (ליאונה היבראו) לאחד הפילוסופים האפלטונים המקוריים והמשפיעים ביותר בפילוסופיה של הרנסנס האיטלקי בזמנו.

אופיו הספרותי של "הוויכוח על האהבה"

השפעת הלכי הרוח של הרנסנס האיטלקי על מחשבתו של ר' יהודה אברבנאל מתבטאת קודם-כול באסתטיות הצורנית של ספריו: עיבוד סימבולי של צורת הדיאלוג האפלטוני. נושא האהבה מתפתח בשיחה בין פילוסוף (אוהב החוכמה) הנקרא בשם: "פילוני" (אוהב, או בתרגום העברי: חובב) ובין נערה (שגם היא משכילה ושוחרת דעת) הנקראת בשם "סופיה" (חוכמה). השניים עורגים זה לזה, אבל עדיין אינם ראויים זה לזה, ושיחתם היא חיפוש הדרך אל האהבה האמיתית.

הגבר הוא המורה, הנערה היא התלמידה, וברור ששלבי ההוראה הם גם שלבי החיזור של הפילוסוף אחרי הנערה היפה המשכילה, ובשלבים הראשונים החיזור הוא בעל אופי ארצי לא "אפלטוני" כלל וכלל. אולי דווקא משום שאהבתו אינה מכוונת עדיין כראוי אל "הסופיה" האמיתית, אין החיזור מצליח, וראוי להדגיש את המשמעות האלגורית של עובדה זו, שתתברר להלן, וכן שהספר אינו שלם, וסביר להניח שבחלק האחרון היתה האהבה מגיעה אל שלמותה ההרמונית.

התבנית הסיפורית של הדיאלוג מחייבת שימת לב לשני מאפיינים של חידוש רב-משמעות. ראשית, התבנית הקלאסית של הדיאלוג של ימי הביניים – שיחה בין תלמיד שוקד-דעת השואל שאלות, למורה מגובש בדיעותיו המרצה את דבריו "אקס-קתדרה", נשמרת גם בדיאלוג הזה, אבל היא "מתרככת" מאוד ומתקרבת יותר אל הדוגמה האפלטונית, שבה יש לבני השיח השונים מה לומר על-פי תכונתם האישית ועל-פי מדרגת השכלתם, ויתר על-כן: הסיפור והדמויות שבתוכו על מכלול היחסים ביניהם יש לו חלק בפיתוח המשנה העיונית, מפני שהסיפור על כל מרכיביו הוא סיפור אלגורייצוגי: הנערה מציגה את העיקרון הנקבי של החומר: הפילוסוף את העיקרון הזכרי של הצורה. לחומר יש תשוקה אל הצורה, אבל אין הוא יכול להישאר נאמן לה. לצורה יש תשוקה אל החומר, אך אין היא יכולה להשיגו בהחלט. שני האנשים שהם בשר ודם מייצגים אפוא באהבתם את הדרמה הקוסמית בכל מערכת יחסיהם ומחשבותיהם. האווירה של הרנסנס משתקפת כאן בשימת הלב לעיקרון הצורני – ליופי של הדיאלוג הפילוסופי, שהוא שוב – אחד הנושאים החשובים שהדיאלוג דן בהם, מפני שכל אהבה היא האהבה ליפה, ובפניה אל תפישת מציאות שבה האלגוריה משקפת את מבנה היקום.

העובדה השנייה שרצוני להפנות אליה את תשומת הלב היא השינוי המודגש ביחס אל האהבה הארצית ואל החיים הארציים בכלל. אי-אפשר לומר שהספרות היהודית הספרדית הצטיינה במידת ההינזרות מתשומת הלב לארצי. אבל עובדה היא בכל זאת שאפילו ספרות העיון של יהדות ספרד המוסלמית איננה מציגה דוגמה כגון זו, שבה משקפת האהבה הארצית את האהבה השמימית לא כאלגוריה,

כי אם כפשוטה ממש, ובכל צביונה וגינוניה של אהבה ארצית. שיקוף כגון זה נחשב ראוי ונאות בשירה, אבל לא בספרות העיון, שבה היחס אל החומר הוא יחס של פרישות והיטהרות. ב"הוויכוח על האהבה" של יהודה אברבנאל השינוי בכיוון הלגיטימיות של החושנות בולט: הוא מגלה את היופי הרוחני של האהבה הארצית, ומרשה לעצמו גילוי לב נועז בתיאור האהבה הארצית ובשבחיה.

תוכנו הפילוסופי של הדיאלוג

הזיקה אל הדיאלוג האפלטוני מייצגת את התפנית שחלה ברנסנס האיטלקי מן הדומיננטיות של הפילוסופיה האריסטוטלית, שאיפיינה את המורשת של הפילוסופיה הערבית, אל הדומיננטיות של הפילוסופיה האפלטונית. הרעיון האפלטוני המהווה את ציר השיטה הוא קלאסי, ורישומו ניכר היטב גם במסורת של האריסטוטליות שקלטה יסודות אפלטוניים. החידוש הוא בפיתוח ובפירוט השיטתי של הרעיון שאהבת הגומלין בין הרוחני ובין הגופני ביקום היא הכוח המניע את כל תהליכי היצירה בטבע, בתרבות ובספירה העל-ארצית של היקום, והדגש בכך שזוהי אהבת גומלין: משיכת הרוחני אל הגופני לא פחות ממשיכת הגופני אל הרוחני. יהודה אברבנאל פירש בדרך זו את תורת אריסטו על היחס שבין חומר לצורה בעקרונות היסוד של היקום: האהבה בצורתה העליונה, שהיא לדעת אברבנאל, הצורה הגברית, האקטיבית שלה. האל שואף להתאחד עם החומר כדי ליצור איתו את השלמות הגופנית הרוחנית, שהיא הגשמת האידאל של היפה.

האל מביע בכך את אידאל היופי הגלום בו. ברור כי בשאיפתו להתמזג עם היקום הנברא כדי לחיותו אין הוא מבטא צורך להשלים את עצמו, כי האל הוא שלם בתכלית בעצמו ומספיק לעצמו. זוהי אהבה טהורה הנובעת מן השלמות האין-סופית, כמו האור הקורן מן השמש שההארה (האהבה, היופי) היא טבעה. אהבת האל קורנת אפוא דרגה אחר דרגה מן האל ליקום הארצי, וכשהיא מגיעה אל קרקעיתה, היא מתהפכת על ציר עצמה ונעשית לאהבה בצורתה השנייה, הנמוכה, ה"נקבית" המשתוקקת לחיזור כדי להתמלא בשפע של האהבה הגברית, להתמזג ולהשתלם בה מדרגה אחר מדרגה עד

שהיא נעשית לאהבת השכלים הנפרדים המשתוקקים להתמזג באידאל היופי האלוהי.

האהבה הגברית היא השאיפה לתת, ואילו האהבה הנקבית היא השאיפה לקבל, יחד הם יוצרים מעגל שלם שמקורו באל וסופו באל, ואילו האל עצמו – מקור הכול – הרי זו התנועה הפנימית של האהבה היוצאת ממנו וחוזרת אליו, אהבת האל לשלמות עצמו, שעל-ידה הכול נאצל ממנו וחוזר ונמשך אליו.

ציור זה של אחדות היקום, שמקורו באל וסופו באל, מזכיר את ציור היקום של ספר "מקור חיים" לר' שלמה אבן-גבירול. אולם נראה לי כי לא מקרה הוא שר' שלמה אבן-גבירול אינו מדבר על כוחה של האהבה המתגלה בזיקתם של חלקי המציאות למדרגותיהם השונות, אלא על הרצון שתנועתו מלכדת את המציאות כולה: הרצון מייצג אתוס, כלומר אהבה במשמעותה של זיקת גומלין מוסרית, ואילו מושג האהבה של אברבנאל מייצג ארוס, שהוא זיקת גומלין אסתטית מובהקת. השוואה זו שופכת אפוא אור על החידוש רב-המשמעות בתפישת העולם הרנסנסית של ר' יהודה אברבנאל. השקפת עולמו של רשב"ג היתה ביחסה לעולם הזה רוחנית-פרישותית הגובלת בנזירות, והאחדות ששאף אליה היא רוחנית-טרנסצנדנטית עד כדי עשיית הגשמיות לרוחנית. ואילו תפישת העולם של אברבנאל ניתנת להגדרה כחילונית ארצית. אין זו שאיפה להתמזג בעל-ארצי, כי אם להפך – למזג את הרוחני בארצי.

המקורות הפגניים למשנתו של ר' יהודה אברבנאל

אכן, אין זו הנקודה היחידה שבה נמצא קירבה והבדל בין יצירתו של ר' שלמה אבן-גבירול ליצירתו של יהודה אברבנאל. צד אחר בהשוואה שביניהם הוא יחסם למקורות יהודיים ולפרובלמטיקה דתית-יהודית ספציפית. על שניהם אפשר לומר שהם יצרו בתקופה של מגע פתוח בין עילית לא-יהודית לעילית יהודית, שניהם שמרו אמונים ליהדותם, ובאדיקות שאין להטיל בה ספק, אבל יצרו יצירה שאין בה ייחודיות יהודית, והשפעת שניהם נקלטה דווקא בסביבה הנוצרית.

אך גם מבחינה זו ניכר ביניהם הבדל מהותי: בפרק הדין במשנת

רשב"ג הצבענו על כך שיצירותיו מעידות על השתקעות עמוקה בספרות המסורתית – המקרא, המדרש והתפילה. הוא לא הזכיר ביצירתו הפילוסופית ולא טרח להוכיח התאמה בין האמת שהוא מרצה כפילוסוף לאמת של כתבי הקודש. אך אין ספק שהוא הניח את ההתאמה כדבר המובן מאליו. לא כן אברבנאל. בהשוואה לאבן-גבירול הריהו פילוסוף שמרני, הטורח להוכיח מדי פעם בפעם שהרעיונות האפלטוניים והרעיונות האריסטוטליים שהוא משתמש בהם נמצאים במקרא, וכשהוא עומד על הבדלים בין המקרא לפילוסופים, כגון בעניין חידוש העולם, מובן מאליו שהוא מקבל את השקפת המקרא, והוא מעיר שקל יותר ליישב את דעת התורה עם הפילוסופיה של אפלטון מאשר ליישבה עם הפילוסופיה של אריסטו, ולכן היא עדיפה בעיניו. אף-על-פי כן, אפשר לקבוע שהשפעת המקורות הלא-יהודיים, שאפשר להגדירם בפירוש כאליליים, על מחשבת יהודה אברבנאל בולטת וברורה.

הספר "הוויכוח על האהבה" נזקק בשפע ובגלוי למקורות ספרות אליליים, ואין הוא נרתע מהסתמכות שופעת על סיפורים מן המיתולוגיה היוונית, שאמנם, הוא מפרש בדרך אלגורית, אבל בעיני פילוסופים מן האסכולה האריסטוטלית-יהודית הם היו נחשבים למוקצים מחמת אליליותם הגסה. לעומת זאת אברבנאל אינו מפגין שום היסוס ואף אינו מתנצל. אדרבא. הוא דורש סיפורי אלילים כאילו היו סיפורי התורה, ולפעמים הוא אפילו עורך הקבלות בין המיתולוגיה היוונית לסיפורי התורה. דבר כזה באמת לא היה עולה על הדעת בשום תקופה קודמת. הוא נתאפשר אך ורק על רקעה של תרבות הרנסנס הנוצרי. אבל מוכרחים בכל זאת לציין כי שאיבתה של אמנות ושל הגות נוצרית ממיתולוגיה פגנית נראית אורגנית יותר משאיבתה של הגות יהודית ממיתולוגיה כזאת. הדיסוננס הוא כאן חריף ביותר. מכל מקום – יהודה אברבנאל אינו רגיש לזה. ניכר בו שהוא נלהב מן הגילוי לא פחות משהיה נלהב מגילוי הלגיטימיות הפילוסופית של האהבה הארצית. ויותר מכך: את סיפורי המקרא עצמם הוא מפרש באופן קרוב לפירוש המיתולוגיה, ותר בהם אחר יסודות מודחקים של מיתוס. אכן ההשפעה הפגנית איננה מסתיימת בשימוש במוטיבים מיתולוגיים. היא חודרת אל השיטה עצמה, וכאן

נוכל להבהיר יותר את הרושם הכללי שצוין קודם לכן על ההבדל שבין עולמו של רשב"ג לעולמו החילוני של יהודה אברבנאל: אמנם, האל של יהודה אברבנאל שואף להשלים את הבריאה, אבל האהבה הנולדת ממנו היא אהבתו לעצמו, ליופי שמקורו ממנו ובו. זוהי תנועה פנימית באל המולידה את העולם, ומכאן ואילך יחס העולם לאל הוא יחס ההימשכות התכליתית אל השלמות, האל עצמו נשאר בזיקתו לעולם אימפרסונלי. לאמור: יש אימננטיות אלוהית אימפרסונלית בעולם, כוח ארוטי נאצל המניע את היקום כולו. זוהי תפישה פגנית במהותה, ולמרות הדמיון שאפשר למצוא בין אברבנאל לקרשקש, שגם הוא תפש את האל כשפע של אהבה ורצון מיטיב, הרי אצל קרשקש זוהי האהבה הפרסונלית של האל הטרוסצנדרנטי לעולמו ולכל פרטי עולמו, אהבה התופסת את האדם כיחיד לפני אלוהיו בזיקה של הצטוות, ואילו אצל יהודה אברבנאל זוהי שפיעה כוללת, אימפרסונלית, החוזרת ומתגלה כהשתוקקות של המציאות הנמוכה להשלים את הרוחניות האימננטית בה. דומה שיש קשר הדוק בין השימוש במיתולוגיה יוונית, ביו החיוב של האהבה הארצית ובין תפישה זו של האלוהות האימפרסונלית. בכולם מתגלה אותה נטייה אל התרבות החילונית הכללית, אף שהקשר הפורמלי ליהדות נשאר מוצק.

סיכום

התכונה שייחדה את היצירה הפילוסופית של המרכז היהודי-איטלקי היא הפגשת המסורת היהודית-ערבית של ספרד עם המסורת של הסכולסטיקה הנוצרית והרנסנס. ציינו בה שלושה שלבים:

- א. קבלת השפעה ישירה של סכולסטיקנים נוצרים, בייחוד של סקוטוס ושל תומס אקווינס.
- ב. הנחלת המסורת היהודית-ערבית להוגי דעות של הרנסנס, בייחוד של פיקו דלה מירנדולה.
- ג. לבסוף – ניסיון של סינתזה בין השפעת הרנסנס להשפעה היהודית-ערבית ביצירה פילוסופית מקורית ומחדשת.

בכל השלבים הללו בלטה העובדה שהתרופפו המחיצות בין העילית הרוחנית היהודית לעילית הרוחנית הנוצרית, ונתאפשר מגע חופשי עם תרבות הסביבה עד כדי כך שהפילוסופים היהודים יכלו להרשות לעצמם להשתלב בתנועה הפילוסופית-דתית הכללית, ולדון גם בסוגיות היחס שבין פילוסופיה לדת מפרספקטיבה כללית, יהודית ונוצרית משותפת, בלי לחשוש לזהותם היהודית הייחודית, שהיתה בעיניהם ברורה ומובנת מאליה. מבחינה זו אפשר לראות בפילוסופיה היהודית המשולבת ברנסנס האיטלקי, ובייחוד בפילוסופיה של ר' יהודה אברבנאל, כעין הטרימה של המגמות הפילוסופיות שאיינו את הפילוסופיה היהודית מתקופת ההשכלה ואילך, הן מבחינת ההשתלבות הישירה בפילוסופיה הכללית והן מבחינת היחס למלאות היצירה התרבותית החילונית, כולל המקורות הפגניים המובהקים שלה. אבל המסגרת החברתית-מדינית, שהבדילה את הקהילה היהודית מן הסביבה הנוצרית, נשארה בכל חזקה ומנעה התבוללות, ותודעת ההזדהות היהודית היתה איתנה. מבחינה זו ניכר הבדל חד בין יצירתו של המרכז היהודי-איטלקי בתקופת הרנסנס ובין היצירה הפילוסופית שהחלה להתהוות בארצות הפרוטסטנטיות בתקופה מאוחרת יותר, הבדל שבא לידי ביטוי גם באופני ההתייחסות העקרונית אל היהדות. מתברר כי העת החדשה בתולדות הפילוסופיה היהודית התחילה בנקודה שבה התפרקו המסגרות החברתיות המסורתיות שקיימו את סמכות הקהילה היהודית ואורחות חייה על-פי ההלכה. תהליך זה נשקף באורח בולט ביותר בחייו ובהגותו של ברוך שפינוזה. הפילוסופיה שלו היא שסיכמה באורח ביקורתי את מורשת הפילוסופיה האסכולית של ימי הביניים והציגה בפני הפילוסופים היהודים שבאו אחריו את האתגרים הגדולים והקשים של הזמן החדש, שאליו שייכת משנתו.