

פרק תשיעי: האדם — רצונו, אושרו ויעודו

א

חרות הרצון וגבולותיה

(1) הרצון האנושי הוא אחד הגורמים הראשיים הרצון והאופי — אם לא הראשי, ואולי אף היחיד — הקובעים את אופיו של האדם, את קלסתר פניו הרוחניים ואת אורח חייו. יש מובן לקביעה זו רק במידה שהאדם הוא בעל הרצון, היינו, שרצונו בידו והוא יכול להפעילו ללא הכרח, לא חיצוני ולא פנימי. חרות הרצון היא אחת האמיתות המקובלות בתורה, בכל חוקיה, משפטיה, מצוותיה ופיקודיה, ובלעדיה לא היה להם מקום ולא היו אפשריים כלל. התורה מכריזה במפורש ובצורה חד-משמעית על חרותו של האדם לבחור דרך חייו, להחליט על מעשיו ולעשותם; אמנם היא מורה אותו ומיעצת לו שיבחר בדרך התורה והחיים: 'ראה נתתי לפניך את החיים והמות... ובחרת בחיים' (היינו, החיים הראויים לשמם, חיים של תורה, חיים של נצח ולא חיי שעה).

חרות הרצון היא הנחת יסוד, מובנת מאליה, של המוסר, של הדת, ואולי אף של המשפט האזרחי. אין מטילים מצוות, עשה ולא תעשה, אלא על מי שבידו לעשות ושלא לעשות; כיוצא בזה, אין להעמיס אחריות על האדם ולא לתת לו שכר ועונש, בין ארציים בין שמימיים, אלא אם הוא בן חורין בהחלטותיו ובפעולותיו ללא אונס וללא כפייה. כל ספרי הנבואה והחכמה מלאים פתגמים והוראות על תלות זו שבין ההחלטה הרצונית של האדם ופרי מעלליו, כי לאחר שניתן לאדם לבחור, הרי הוא אחראי למעשיו ולגורלו כאחד. מבחינה זו מופתית היא אמרתו של ישעיהו, הממצה בצימצום הביטוי את הרעיון הזה: 'אמרו צדיק כי טוב, כי פרי מעלליהם יאכלו; אוי לרשע רע, כי גמול ידיו יעשה לו' (ישעיה ג, י—יא). הנחת חרות הרצון מהווה אף בעיה פילוסופית-מדעית חמורה, שהעסיקה ועוד מוסיפה להעסיק הוגי דעות ואנשי מדע עד היום הזה. לבעיה זו שני פנים: הפן האחד פילוסופי-תיאולוגי, והוא, שהנחת חרות הרצון מתנגשת עם אמונת יסוד אחרת על הידיעה האלוהית: אם יודע אלוהים מראש את אשר יחליט האדם ואת אשר יפעל,



הרי אין האדם יכול להחליט ולפעול בניגוד לידיעה אלוהית זו, ואין הוא חופשי אלא מוכרח בהכרעתו ובפעולתו — ואם להיפך, נעמוד על חרות ההחלטה והפעולה של האדם, הרי זו אינה יכולה להיות נודעת לאלוהים מראש, לפני היות ההחלטה והפעולה, וידיעה אלוהית זו תהיה איפוא חסרה ובלתי שלמה. שני צדי הבעיה מביאים לידי מבוכה: או שנצטרך לוותר על עקרון החרות, ומתוך כך אף על מידת הצדק שבשכר ועונש, או שנייחס לאלוהים העדר ידיעה, ומתוך כך אף אי־שלמות — והיכן המוצא? זוהי צורת השאלה המצויה בספרות הפילוסופיה הדתית הישראלית; אפשר עוד לציין באופן כללי, שרוב רובם של הוגי־הדעות הישראלים נוטים לקיים את שני העקרונות האמורים ולמצוא פשרה ביניהם. ויש פן אחר לבעיה זו, מדעי יותר, והוא: חרות הרצון נוגדת את עקרון הסיבתיות, שלפיו כל מעשי עולם מהווים שלשלת אחת של סיבות ותולדות, ואין החלטת הרצון האנושית והפעולה האנושית יוצאות מכלל זה ואף הן חוליות בשלשלת זו; הרי שהרצון האנושי אף הוא אינו חופשי לגמרי והוא מותנה במערכת סיבות, פנימיות וחיצוניות. צורה זו של השאלה נדירה בספרות המחשבה של ימי הביניים, וקרשקש הוא אולי היחידי בין פילוסופי ישראל העושה בה שימוש בהצגת בעיה זו וכן בפתרונה.

בעייתיות זו חסרה בספרות המקראית, שבה חז"ל והפתרון הנסיוני חרות הרצון מופיעה כעובדה ראשונית שאין להרהר אחריה, ברם חז"ל עמדו על חריפותה של שאלה זו על כל צדדיה וכל גווניה. אמנם תשובתם היא נסיונית ולא עיונית טהורה, בהתאם לדרך החשיבה התלמודית, שהיא אמפירית בעיקרה. הם ראו את כל הדיאלקטיקה של בעיית הרצון — 'הבחירה' בלשונם — על הסתירה שבין החרות האנושית והידיעה האלוהית, ועם זה לא ניסו ליישב, ואפילו בדוחק, מה שאינו ניתן אולי ליישוב כלל, מה ששכלנו בכל אופן אינו יודע ליישבו; הם לא טרחו להקהות את חודה של בעיה זו על ידי פילפולי סרק פילוסופיים, שלמראית עין מציעים פתרונות ואינם פותרים כלום, והכל נשאר כמו שהיה. הם אישרו את שני יסודות התורה — את הידיעה־מראש האלוהית ואת חרות הרצון — כעובדות חיים וכעיקרי אמונה, על אף הניגוד העיוני שביניהם, שאין בכושרנו השכלי לסלקו. וכך אמרו: 'הכל צפוי, והרשות נתונה' (משנה אבות ד, טז). ויש להתפעל כאן, כל פעם מחדש, מצימצום הביטוי של חז"ל ומכושר הניסוח שלהם, שהשכילו לקפל בפתגמים קצרים שורה של רעיונות, שיטת־מחשבה שלמה. הם אף עמדו על פן אחר של הבעיה, והוא, הניגוד שבין כל־היכולת האלוהית והעצמאות האנושית, שאילו היה האדם די עצמאי לפעול לבדו היה זה פוגם ביחידותו של אלוהים כבורא וכפועל יחידי של כל הדברים וכל

האירועים. גם את הבעיה הזאת הם פתרו בצורה נסיונית, מתוך חיוב שני צדדיה כאחד. הם אישרו את בלעדיותו של היוצר האלוהי כפועל יחידי של כל מעשי העולם, מתוך הגבלה של התחום המוסרי, שאותו, ורק אותו, ייחדו לאדם: 'הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים' (ברכות לג, ע"ב), ושוב אצורה ומקופלת בפתגם אחד תורת חיים שלמה. במקום אחר רמזו על פתרון אחר, מתוך ניסוח שגון וחד כדרכם, של שאלת שיתוף הפעולה בין אלוהים ואדם: ההתעוררות לפעולה באה מאת האדם, אך מן השמים מסייעים בידו — 'בא ליטהר, מסייעין אותו' (שבת קד, ע"א).

בצורה פילוסופית, אך ברוח קרובה לחז"ל, דן פילון ובעיית הרצון בבועיה ראשון הפילוסופים הישראליים, פילון. הפילוסוף מאלכסנדריה סובר כחז"ל, שהאדם חופשי במעשיו ועם זה זקוק הוא לעזרתו של אלוהים לביצועם השלם; עם היותו כרוך אחרי המוסר מיסודה של הסטואה, אין פילון גורס את הדטרמיניזם שלה. אנשי הסטואה היו אולי הראשונים, שהצביעו על הקשר שבין עקרון הסיבתיות לבעיית הרצון, קשר שיהיה לנו עניין בו כאשר נציע את שיטת קרשקש בנושא זה. הם סברו, שאין התרחשות ללא סיבה, ואף החלטת הרצון האנושי זקוקה לסיבת-מה, ולפיכך כפרו בספונטאניות המוחלטת של הרצון האנושי, שכן אף הוא מוכרח לפעול על-פי סיבות מן החוץ. ואולם הם שללו את הפאטאליזם הגמור, ובמובן מה אף את הכרחיותו המלאה של רצון האדם. אין מעשי האדם מעשי קוף בעלמא; עד כמה שמעשיו נובעים מטבעו של האדם, אם כי בהשפעת סיבות חיצוניות, הרי הם נעשים בהשתתפותו ויש לו שליטה עליהם עד גבול מסוים. הם הבחינו, כנראה, בין אפשרי המציאות מצד עצמו ומחויב המציאות מצד הסיבות, הבחנה שיהיה לה ערך רב במשנת הרצון של קרשקש. אך פילון סובר, שלאדם חרות רצון מוחלטת, שהוא חופשי לבחור בטוב או ברע¹⁸³, הוא רואה בחרות זו אחד ממעשי הפלא האלוהיים; כשם שאלוהים השאיר לעצמו את החרות לשנות את חוקי הטבע לעת מצוא, לחולל נסים, כך נתן אפשרות זו לאדם וחונן אותו ביכולת לפרוץ את מעגל הסיבתיות שבטבע, ואף דבר זה ממערכת הנסים הוא¹⁸⁴. אמנם פילון יודע אף את תחושת העגיוות הדתית של האדם, הרואה את עצמו אין אונים כלפי כל-היכולת האלוהית, על כן הוא גורס את הצורך בעזר אלוהי נוסף להתעוררות הרצון האנושי¹⁸⁵. ואולם דבר זה אינו מרחיק לכת יותר מדרישת סייעתא דשמיא,

183 ראה: Quod Deus sit immutabilis, סעיף 47 ועוד.

184 ראה וולפסון בספרו על פילון, בפרק על חרות הרצון, עמ' 424—461.

185 ראה: 1 Leg. alleg., סעיפים 86—89, ועוד.

שחז"ל רואים בו הכרח להצלחתו הגמורה של כל מעשה אנוש¹⁸⁶.

אף רבנו סעדיה גאון הקדיש דיון שיטתי לבעיית
הבחירה ('אמונות ודעות' מאמר רביעי, עבודה
ומרי, הוצאת אום, עמ' 94—96). בקיצוניות
חמורה מזו של פילון, ואולי אף מזו של חז"ל, קובע הגאון את חרותו
הבלתי מוגבלת של האדם, שאף אלוהים אינו מתערב בפעולתו, ובלשונו:
'כי הבורא אין לו שום הנהגה במעשי בני אדם'. הוא מבסס הנחה זו על
שלושת המקורות של הדעת האנושית: התחושה, השכל והספרות המסורתית.
המקור הראשון הוא התודעה, או התחושה הבלתי אמצעית של האדם, שהוא
חופשי לעשות ושלא לעשות, ללא כל הפרעה שהיא. מבחינה שכלית מציע
הגאון שורה של גימוקים; אבל עוד לפני זה הוא מסביר, כי מתן היכולת
לאדם לעשות את אשר ציוה אלוהים לעשות, או שלא לעשות מה שהזהיר
אלוהים מעשותו, הוא פרי הצדק האלוהי והחמלה האלוהית, שמתוך כך יש
לאדם אפשרות למלא אחרי הציוויים האלוהיים — אחרת לא היה להם
טעם. כאן הוא מוסיף כמה גימוקים חדשים: התערבות אלוהים היתה הופכת
כל פעולה למאמץ משותף של שני גורמים, מה שהיה גורע מערכה; ההכרח
האלוהי לא היה מאפשר כל ציוויי עשה ולא תעשה, כל מערכת עונשים,
והיה מחייב גמול שווה לעושה הטוב ולעושה הרע, 'למאמין ולכופר', מאחר
ששניהם מצווים מפי אלוהים על עשייתם. בהמשך הדברים עומד גם רס"ג
על שורה של שאלות המתעוררות עם הנחת החרות האנושית, וביניהן על
השאלה היסודית, שהבחירה החופשית של האדם סותרת את הידיעה מראש
של אלוהים, ועליה הוא משיב — ותשובתו הפכה קלאסית בספרות המחשבה
הישראלית — שהידיעה האלוהית אינה סיבת ההחלטה הרצונית של האדם,
כשם שאינה סיבת הוויית הדברים בכלל, כי אילו כך היו הדברים — היו
צריכים להיות נצחיים כשם שהידיעה היא נצחית, אלא שאלוהים יודע
מראש כל מה שיתחדש, לרבות החלטות הרצון החדשות של האדם, מבלי
שאלה תהיינה תלויות בו. כן עומד הגאון על צד אחר של הבעיה, על
היחס שבין תוכניותיו של אלוהים והמעשה החופשי של האדם. לעתים
האדם נראה כעצמאי, אבל למעשה הוא ממלא בלא יודעים אחרי התוכנית
האלוהית, כגון שאלוהים גוזר על אדם מוות או אובדן ממון, והחוטא בא

186 ואין כאן כל 'סתירה מורה' כדבריו של יוליוס גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות',
עמ' 31, וכל יהודי ששקד על ספרי התלמוד ברורה לו הרגשה זו, שעם כל
עצמאותו הגמורה של האדם ואחר כל פעולותיו משליך הוא את יהבו על
אלוהים. בתקופה האחרונה ניסה הרמן כהן לתת ניסוח שיטתי לרעיון זה, והוא:
האדם עומד בראשית התהליך ואלוהים ערב לסיומו הטוב.

כאילו מרצונו החופשי והורג את הלז או שודד ממונו, והוא אינו אלא מכשיר בידי אלוהים. הגאון נאמן לעצמו, והוא סובר, שאף במקרה זה אין כל שיתוף פעולה בין אלוהים והאדם, ויש רק זימון מקרי, כי אילו לא היה האדם המסוים מחליט מרצונו החופשי לעשות דברים אלה ועושה, היה אלוהים משתמש באמצעים אחרים.

עמדת רבנו בחיי מנוגדת לחלוטין. כשם שהדגיש רבנו בחיי והבטחון הלבדי באלוהים הפילוסוף-החסיד את אורת החסידות בספרו, בנטיותיו לפרישות קיצונית ולכוונה יתירה בעשיית המצוות בכל מערכת חובות הלבבות שלו, יותר מחבריו הפילוסופים, כך הדגיש ביתר שאת את הדרישה לבטחון לבדי באלוהים, שאותו ראה כמקור יחידי של כל הפעולה הקוסמית, של כל הנעשה בעולם. רבנו בחיי אינו גורס את עקרון הסיבתיות, הוא כופר בערכן המוחלט של הסיבות, שאינן בעיניו אלא הזדמנויות בידי היוצר האלוהי, שהוא הפועל היחידי של כל מעשי עולם. כדוגמה להעדר הפרופורציה שבין הסיבה והתולדה הוא מביא את העובדה הידועה של גרעין החיטה האחד, המצמיח שלוש מאות שיבולים, ובהן רבבות חיטים, מה שאינו יכול להיות בשום אופן תוצאה של זריעת הגרעין האחד. בעל 'חובות הלבבות' רואה תלות גמורה של כל יצור, לרבות היצור האנושי, באלוהים, שבלעדיו אין כל פעולה אפשרית, והוא מסביר תלות זו על רקע התנועה הקוסמית, תנועת גלגלי השמים, שכל הישים הפרטיים לכל תנועותיהם ולכל פעולותיהם תלויים בהם ללא שיור, ומתוך כך אף במחוללו התמידי של תנועה עולמית זו — באלוהים. אמנם מתוך גישה זו הוא מתלבט כיצד להסביר את אחריותו של האדם למעשיו, והוא נותן במקומות שונים תשובות שונות: יש שהוא מציין כי החיים המוסריים הם תחום מיוחד, החורג ממסגת העשייה הכוללת של האלוהים, ויש שהוא מדגיש, שרק ההסכמה לפעול היא בידי אדם ולא הפעולה עצמה. בעיקרו של דבר נוקט הוא בעמדה האמפירית של חז"ל, שעלינו לפעול כאילו הכל מסור לרשותנו, אבל בלבנו נסמוך על אלוהים בלבד כאילו הכל רק בידו, והוא מוסיף, שסתירה זו בין שלטון-היחיד האלוהי וחופש-הבחירה האנושי נמצאת לא רק בספרים, כי אם אף בחיים, במציאות.

רבי יהודה הלוי ב'כוזרי' חוזר לעמדת רבנו סעדיה. ריה"ל אינו גורס את הפילוסופיה ואינו רואה בעין יפה את המחקר הפילוסופי אף לשם ביסוס אמיתות הדת, אך הוא מחייב משא ומתן בבעיות המוסר, כגון שאלת הסתירה שבין הידיעה האלוהית וחרות הרצון, שלה הוא מקדיש את הקטע האחרון של ספרו. ריה"ל אינו גורס את האמונה היתירה, התולה הכל

באלוהים, כשם שהוא שולל את דעת האפיקורסים, שהכל הוא פרי המקרה; הוא מחלק את מעשי העולם לארבעה סוגים: אלוהיים, טבעיים, מקריים ורצוניים, ובהתאם לשיטתו הכללית, הוא רואה את הראשונים כגילויים בלעדיים של ההיסטוריה הישראלית, שהיא עצמה עדות חיה נגד הפילוסופים המייחסים הכל למקרה. אשר לחרות הרצון רואה אותה ריה"ל כעובדה נסיונית, המופגנת על ידי מאמצי האדם לסיפוק צרכיו, וכן על ידי רגשי הגינוי והכעס השוכנים בנו כלפי עושי הרע. לו היה הכל נעשה בידי אלוהים, מוסיף עוד ריה"ל ברוח שיטתו, לא רק שלא היה מקום להבחנה בין צדיק לרשע, אלא גם בין מעשי הטבע ומעשי הפלא, ומתוך כך אף לייחודה של ההיסטוריה הישראלית. אשר לעצם בעיית הסתירה מקבל ריה"ל בדרך כלל את תשובת רס"ג, שהידיעה האלוהית אינה סיבת הוויית הדברים, והוא אף מוסיף, כי אין הידיעה האלוהית סיבת העתיד לבוא, כשם שידיעת העבר אינה סיבת מה שהיה, אחרת היתה הידיעה האלוהית עומדת במקום הפעולה והיה האדם שבע בלי פעולת האכילה, מקבל שכר ועונש בלי פעולת הטוב והרע. מן החשיבות יש גם לתוספת ההסברה של ריה"ל, שהציוויים הם חוליות בשלשלת הסיבות, המכריעות את החטלת הרצון האנושי, רעיון שיהיה לנו עוד עניין בו בהצעת דברי רבי חסדאי בתחום זה. כן ראוי לציין, שאצל ריה"ל נמצא כבר, בפעם הראשונה בספרות המחשבה הישראלית, המונח 'טבע האפשר' בקשר עם בעיית הבחירה החופשית ('כוזרי', מאמר חמישי, סעיף כ), והוא אף שואל, אם בכלל יש תופעות בלתי הכרחיות במציאות, היינו אפשרויות — שאם אין אפשרות במציאות והכל קבוע ועומד מראש, אין מקום גם לחרות הרצון, שאינה אלא ברירה חופשית בין שתי אפשרויות — שאלה שיש לה חשיבות רבה במשנתו של רבי חסדאי, אשר אצלו היא נחפכה לנקודת המוצא של הבעיה. בתחום זה יש משום העזה בדברי האריסטוטלי הראשון בישראל, רבי אברהם אבן דאוד. בניגוד לאריסטוטליים האיסלמיים, שכפרו בחרות הרצון האנושית וגילגלו את תורת הגזירה האיסלמית בשיטת ההכרחיות הסיבתית, מקיים אבן דאוד את רעיון חרות הרצון במלואו, ולא עוד אלא שלביסוסו הוא מצמצם את הידיעה האלוהית ומוציא מרשותה את מעשי האדם. אלוהים, טוען הוא, ויתר על חלק מכל-היכולת שלו ועל חלק מכל-הידיעה שלו, למען הענק חרות גמורה לאדם — והכל לטובת האדם ('אמונה רמה', מאמר שני, עיקר שישי, פרק שני, עמ' 96 ואילך).

אבן דאוד וצימצום
הידיעה האלוהית

חרות הרצון —
בעיה מרכזית
אצל הרמב"ם

רבנו משה בן מימון ראה את שאלת חרות הרצון כבעיה מרכזית. הוא הקדיש לה דיון מיוחד בשלושת ספרי היסוד שלו: בפירוש המשניות

(שמונה פרקים, פרק שמיני), ב'משנה תורה' (ספר המדע, הלכות תשובה, פרק ה) וב'מורה נבוכים' (חלק שלישי, פרק עשרים). ביסודו של דבר רואה הרמב"ם את חופש הרצון של האדם כעיקר העיקרים של היהדות, ואם אינו מונה אותו בין יסודי התורה, הרי הוא רואה בו עיקר ויסוד הקודם לכל התורה (כהסברתו של אברבנאל בספרו 'ראש האמנה'); עם זה אין הוא מוותר על הידיעה הכל-מקפת של אלוהים, אלא שהוא מוצא מקלט במגבלותיה של התבונה האנושית לתפוס את מהותה של הידיעה האלוהית, שהיא זהה עם העצמות האלוהית, שאף היא בלתי מושגת. ב'שמונה פרקים' קובע הרמב"ם לראשונה, שחרות הרצון היא הנחה משותפת לפילוספיה ולתורה, אמנם הוא מודה שיש השפעה לגורמים שונים, כגון המזג האנושי, להכשיר את האדם לקראת תכונות מסוימות (אבל אין הוא מודה שתכונות אלה נולדו עמו), אך ניתן לו לאדם להתגבר על זה, וזה כוחו של הרצון. הרמב"ם הולך ומונה, בעקבות הפילוסופים שקדמו לו, את שורת הנימוקים לביסוס הנחת חרות הרצון, כגון ציוויי אלוהים, מערכת שכר ועונש, ההשתלמות המתמדת של האדם וכן מאמציו הבלתי פוסקים לסיפוק צרכיו; כיוצא בזה הוא מציע את פסוקי המקרא התומכים בהנחה זו ומשתדל לפרש את הכתובים הנראים כסותרים אותה; כך מסביר הוא בין השאר את האמרה הפופולארית, שכל חנועות האדם הן בחפץ השם (כוונתו, כנראה, למאמר: 'אין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזים עליו למעלה' — חולין ז, ע"ב), שמשמעותה שהכל געשה לפי חוקי טבע קבועים. בסופו של הפרק מזכיר הרמב"ם את בעיית הסתירה שבין הידיעה האלוהית וחרות הרצון האנושית, והוא מסביר, שכל הקושי הזה והדומים לו נובעים מאי-הבנתנו את מהותה של הידיעה האלוהית איך היא, מאחר שהיא זהה עם העצמות, שגם היא אינה ידועה לנו. הנחת הזהות, מוסיף הרמב"ם, נובעת מן ההנחה האחרת, שאצל אלוהים אין להפריד בין העצמות והתארים, כי זה היה פוגם באחדותו. יש גם לציין, שהרמב"ם מעורר לעתים קרובות את שאלת חרות הרצון כדי לבססה כל פעם מחדש, והערותיו בעניין זה פזורות במקומות רבים של פירושו למשניות¹⁸⁷. אף בהלכות תשובה (פרק ה, הלכה ב) חוזר הרמב"ם ומכריז: 'כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם'. חרות הרצון היא ייחודו של היצור האנושי: 'הן מין זה של האדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו מלעשות הטוב או הרע' (הלכה א).

187 אבות, פרק ד, משנה כב: 'וכן אמרו: שעל כורחך אתה נוצר, ומה שדבק בו, שהוא זכר דברים טבעיים, אין בחירה לאדם בהם... ולא אמר: שעל כרחך אתה חוטא... שאלו כולם דברים שהם ברשות האדם, אין הכרח בהם', וראה עוד שם, פרק ראשון, משנה יד, ופרק שלישי, משנה טו.

הנחת חרות הרצון עקרונית היא ביהדות: 'ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה' (הלכה ג). בהדגשה מרובה קובע הרמב"ם, ששום גורם חיצוני, לא גזירת האל הקדומה ולא המבנה הטבעי של האדם, אינו מטיל על האדם קבלת החלטה קבועה מראש; לגורם האחרון יש אמנם השפעת-מה, אם כי במידה כזאת שאין לבטלה מתוך מאמץ רצוני, ובלשונו: 'שאי אפשר לזוז ממנו'; אחרת לא היה מקום למצוות וכו'. כאן חוזר הרמב"ם על הנימוקים הידועים על רקע הדרישות הדתיות, והוא מעורר גם את הבעיה של עירעור כל-היכולת האלוהית כביכול על ידי העצמאות האנושית: 'וכי יעשה בעולם דבר שיהיה לא ברשות קונו ולא חפצו? ותשובתו היא, שדבר זה גופו — מתן הרשות לעשייה עצמאית לאדם — הוא חלק מרצונו של אלוהים, כשם שזה היה רצונו לקבוע חוקי טבע אחרים (הלכה ד). ואף כאן מעלה הרמב"ם בסיום הדיון (הלכה ה), את השאלה המרכזית של יחס הידיעה האלוהית לחרות הרצון האנושית, ושוב הוא רואה את הפתרון באגנוסטיות, בתעלומת הידיעה האלוהית. אחר שאלוהים 'הוא ודעתו אחד', וכשם שביחס לידיעת עצמותו של אלוהים נאמר: 'כי לא יראני האדם וחי', כך הוא גם ביחס לידיעת אלוהים: 'אין כוח באדם להשיג ולמצוא דעתו של הבורא'. ואולם הראב"ד רואה בפתרון זה רק התחמקות והעדר חכמה, והוא אומר באירוניה: 'לא נהג זה המחבר מנהג החכמים, שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו, והוא עצמו מציע פתרון אחר, דומה לזה של רבנו סעדיה גאון: ידיעת אלוהים היא כידיעת האיציטגנינים, שיודעים מראש את המעשים העתידים לבוא מבלי שתהיה השפעה לידיעתם זו על המעשים האלה — אך הראב"ד עצמו אינו מסתפק בפתרונו זה, והוא מסיים: 'וכל זה איננו שווה'.

בבעיה זו דן הרמב"ם אף ב'מורה נבוכים' (חלק השוני בין הידיעה האלוהית והאנושית שלישי, פרקים כ—כא) במסגרת השאלה של ידיעת אלוהים, שהסתירה בינה לחרות הרצון היא רק אחד מקשייה. אף כאן מצביע הרמב"ם על חוסר תפיסתנו את הידיעה האלוהית, שאין בינה ובין ידיעתנו האנושית אלא שיתוף השם בלבד; אמנם כאן הוא מוסיף אף את ההסברה המקובלת מיסודו של רבנו סעדיה גאון, אם כי בניסוח יותר פילוסופי: הידיעה האלוהית אינה מבטלת את טבע האפשר, היינו, שהיא אינה סיבת ההכרעה. חשיבות יתירה יש להסברה הנוספת של הרמב"ם, בדבר ההבדל המהותי שבין הידיעה האלוהית והידיעה האנושית, שאותן הוא משווה להבדל שבין ידיעת האומן בכלי שעשה לידיעת המסתכל בו: האומן יודע את מנגנון הכלי שהוא תיכנן, מתוכנית הכלי הגנוזה בו ושהוא העלה אותה במחשבתו, מה שאין כן המסתכל שאינו יכול לעמוד עליו אלא מתוך התבוננות ממושכת וצירוף

פרט לפרט, ולכן ידיעת העושה האלוהי אינה נובעת מן המציאות החיצונית, כי אם גנוזה בו בעצמו, בעצמותו של אלוהים, שהמציאות תוכננה על ידו. דעת רלב"ג — העזה יתירה, העולה על זו של אבן דאוד, יש בהשקפת הרלב"ג על בעייתנו. כראב"ד בעל הכלית בלבד ההשגות הוא רואה בתשובת הרמב"ם רק השתמטות — ויתור 'ללחץ התורה' בלשונו ('מלחמות ה' / מאמר שלישי, פרק שלישי); נאמן לשיטתו בתארים, הוא גם אינו רואה ואינו יכול לראות את התהום המפרידה בין הידיעה האלוהית והאנושית, ולדעתו ההפרש ביניהן הוא רק הדרגתי, 'בקדימה ואיחור', ועל כן אין הוא יכול עוד לסלק, כמו הרמב"ם, את הקשיים הידועים מתוך הסתמכות על המסתורין של הידיעה האלוהית. לפיכך הוא חוזר לפתרונו של אבן דאוד, שאלוהים אין לו ידיעה במעשי האדם, אלא שרלב"ג לשיטתו, שאין לאלוהים בכלל ידיעה על הפרט ולא כל מגע שהוא עם הפרט — גם לא עם הפרט האנושי — מאחר שהוא יצר רק את כלליות הצורה, והפרט, שנוצר רק מתוך הזדווגותה של הצורה עם החומר, אינו עניינה של הדעת האלוהית בכלל.

שאלת חרות הרצון הפכה להיות אקטואלית ובעלת חשיבות מעשית סמוך לדורו של רבי חסדאי קרשקש לרגל התמורות שפשטו אז בשכבת המשכילים בספרד, אשר אחדים מהם רצו לסלק מעצמם את אחריותם למעשיהם הרעים, על ידי ייחוס פעולותיהם לגזירה אלוהית או אבנר מבורגוס השפעת האיציטגנינות. נציגה של מגמה זו הוא המומר אבנר (אלפונסו) מבורגוס. הוא היה בעל השכלה יהודית וכללית ניכרת, כפי שמעיד עליו מתנגדו פולקאר, שהכיר אותו כ"יודע דרכי הדת וגם הפילוסופיה" ('עזר הדת' חלק ראשון). הוא הושפע מהאסכולה האריסטוטלית מצד אחד, והאיציטגנינות מצד שני, שעירערו את אמונתו, והואיל והיה חסר חוט שדרה מוסרי, התפתה בנקל להמיר דתו. אחרי המרתו פירסם ספר בשם 'אגרת הגזרה', אשר בו הציע את תורת האסטרונוגיה, שלפיה יש שלטון מוחלט למערכת גרמי השמים על מעשי האדם וגורלו, שכולם נגזרים מראש ואין לאדם כל אפשרות לשנות משהו. על ידי כך אף הצדיק את המרת דתו, מאחר שהיא נעשתה בתוקף הגזירה, שמלידתו נגזר עליו לעזוב את דת אבותיו, ואין הוא נושא באחריות כלל. אבנר סובר, שעקרון הסיבתיות השולט בטבע, כוחו יפה גם ביחס לרצון האדם, אף שקיים שוני מה ביניהם, כי לרצון האנושי ניתן הכושר להכריע בין אפשרויות שונות, ברם הכרעה זו גופה היא פרי נימוקים שונים ומחויבת המציאות על ידם. היוצא מכאן, מסיק אבנר, שהחלטת הרצון האנושית הנראית לנו חופשית כשהיא לעצמה, הכרחית היא למעשה מבחינת שרשרת הגורמים, שהחלטה

זו היא תוצאתם; תלות זו של הרצון במערכת הסיבות הטבעית אף מבטיחה את כל היכולת וכל הידיעה האלוהית, שהחופש האנושי המוחלט נראה כמערער אותה. ועם זה, עם היות האדם מוכרח במעשיו — שכן הכרח של שיקול דעת פנימי אף הוא הכרח — אין המצוה האלוהית בטלה, שכן אף היא אחד הנימוקים בשיקול הדעת האנושי ואחד הגורמים המשפיעים על רצונו. אף מערכת שכר ועונש היא פרי הכרחי של מעשי האדם והיא המשך טבעי שלהם; כל מעשה טוב או רע גורר אחריו מאליו שכר או עונש, ומתוך כך אין מקום עוד לטענה, שבלי חופש הרצון אין אחריות, וכל עונש או שכר יהיה נוגד את הצדק האלוהי; השכר והעונש הם תופעות טבעיות וחלק מהחוקיות השולטת בטבע. אבנר מייחס דעה זו גם לאיסלם וגם לנצרות, ואף ליהדות, אלא שזו נמנעה לדעתו מלפרסם תורת הכרח-סיבתי זו, שלא לרפות את ידי הבערים בעם — והוא מגבב שורה של כתובים ומאמרי חז"ל, שהוא מעקמם בפירושי עד שייראו כראיה לשיטתו. דברי אבנר עוררו סערה בקרב בעלי המחשבה בישראל. הראשון שענה לו היה ר' יצחק בן יוסף פולקאר, שהקדיש לפולמוס זה את ספרו 'עזר הדת', המכיל הרצאה עממית של פילוסופיה דתית ומחולק לחמישה חלקים המכוונים נגד חמש כיתות של יריבים בשטח האמונה והדת. בין השאר הוא מקדיש חלק (החמישי) מספרו לפולמוס עם אבנר על בעיית חרות הרצון. פולקאר מעוניין בעיקר בסילוק הסתירה שבין הידיעה האלוהית וחרות הרצון האנושית, השאלה שהעסיקה את כל הוגי הדעות העבריים שלפניו, והוא מנסה להציע פתרון חדש לשאלה זו. תמצית שיטתו היא: הרצון האנושי הוא מעין חלק של הרצון האלוהי, כשם שהכוח המניע של האבר הבודד הוא חלק של הכוח המניע את הגוף כולו. החלטת-הרצון האנושית מזדמנת בבת אחת עם גזירת הרצון האלוהית; בו ברגע שאדם עושה פעולות מסוימות — נגזר ביצוען של פעולות אלה על ידי אלוהים. גם הידיעה האלוהית באה בבת אחת עם גזירת הרצון האלוהי ועם ביצועה על ידי מעשי האדם, כי אילו היתה קודמת למעשי אדם, היו אף אלו נעשים מקודם, מאחר שהידיעה האלוהית היא סיבת המעשים. עם זה אין כאן שינוי בדעת האלוהית, כי כל ידיעה פרטית של אלוהים נובעת מן הידיעה הנצחית שלו, היינו, מעצמותו ('עזר הדת', עמ' 57—58, 69—70).

אמנם עם פתרון זה מתעוררים כמה קשיים: גישושים והתלבטויות אין כאן ברור עד היכן מגעת עצמאותו של האדם: אם הוא פועל בהקבלה לאלוהים, או אם הוא משמש רק מכשיר בידי אלוהים, וכן לא יובן, כיצד הידיעה האלוהית המתעוררת עם התעוררות רצונו אינה מכניסה שינוי בידיעתו הקדומה, וגם — אם היא נובעת מידיעה קדומה זו — כיצד היא נגלית רק בזמן

מסוים. פולקאר בעצמו מתלבט בקשיים אלה; נראה שהוא מבחין בין הידיעה העל-זמנית האלוהית וגילויה הזמני, אך עדיין רב הסתום בביאור זה.

ר' משה יוסף מנרבונה (פרובאנס הצרפתית) או מאיסטרו וידל, בעל הפירוש המעמיק ל'מורה נבוכים', נתן אף הוא תשובה לאבנר בספר מיוחד בשם 'המאמר בבחירה', שבו הוא מסיר את המסווה מעל פני המומר, אשר כל תורת הגזירה שלו לא באה אלא לגולל מעל עצמו את האחריות לחטא ההמרה שלו; בספרו זה ובפירושו למקומות המתאימים ב'מורה' מוצעת בין השאר גם תורתו בדבר הרצון. בדרך כלל נוקט הוא בשיטת הרמב"ם, המבחין בין הידיעה האלוהית והאנושית, אלא שהוא מוסיף עוד את ההבחנה, שהידיעה האלוהית מקיפה את כל היקום בבת אחת, ואילו האנושית אין לפניה אלא החוליות הבודדות¹⁸⁸.

(2) תורת הרצון של רבי חסדאי קרשקש היא עמידת יחיד של קרשקש המקורית והמהפכנית ביותר בחולדות המחשבה הישראלית, ולא עוד אלא שעמידתו של קרשקש היא עמידת יחיד בין כל פילוסופי ישראל. האמונה בחרות הרצון, כפי שהראתה סקירתנו הקצרה, היתה מאבני הפינה של השקפת העולם הישראלית, של המוסר הישראלי, ואיש מבין הוגי הדעות הישראליים לא הטיל בה פיקפוק כל שהוא, לא ניסה לעמעם אותה, לתת לה משמעות אחרת, להוציאה מידי פשוטה, כשם שעשו כמה מהם ביחס לאמיתות אחרות של היהדות, לא פחות חשובות ולא פחות יסודיות; להיפך — כמה מהם היו מוכנים לוותר למענה על העיקרון הדתי רב החשיבות של הידיעה האלוהית. רבי חסדאי היה היחיד שהעז לפקפק בה, ואף לתת לה פנים חדשות, עד שיש וראו את ההיסט אשר הסיט את ההשקפה הזאת מן המסורת היהודית שקולה כנגד ההיסט שהסיט הרמב"ם בהעדפת העיון על החוויה הדתית. רבי חסדאי הוא קודם לכול הראשון בין הפילוסופים הישראליים, שהקדיש מחקר ממצה לבעיית הרצון, והוא הגיע בו לתוצאות הסותרות את השקפות אלה שקדמוהו, והנראות לכאורה כמנוגדות לאמונות ודעות שבתורה, אשר ביניהן ניסה קרשקש לגשר באומנות רבה.

188 ואין כאן סתירה בדבריו, כפי שכתב גוטמן בספרו הנזכר בקטע המתייחס לנרבונה, שכאילו הוא סובר בעצם כרלב"ג, שהידיעה האלוהית מקיפה רק את כללות הדברים ולא את הפרטים, וזה לא יתכן מאחר שבפירושו ל'מורה' מקבל נרבונה במפורש את דעת הרמב"ם; אלא כוונתו כאמור, שהידיעה האלוהית מקיפה את הפרטים ככללים, אולם בניגוד לאדם רואה היא את כל הפרטים, ובבת אחת.

כבר עצם ניסוח הבעיה בהרצאת קרשקש יש בו ניסוח חדש של הבעיה הרבה מן המקוריות ומן החידוש: 'האם טבע האפשר נמצא'? היינו, האם יש במציאות דבר שהוא אפשרי גרידא, שיכול להיות ולא להיות, — או שהכל הכרחי, מתרחש מתוך הכרח גמור? ובתחום הרצון: האם ניתן לרצון האנושי להכריע במידה שווה בין שתי אפשרויות, או שהכל קבוע ועומד, וכל מה שעתידי האדם להחליט ולפעול נקבע מראש בטרם החליט ופעל? העמדת הבעיה על מצע זה היא כולה חידוש. אמנם עצם המונח נמצא כבר, כפי שראינו, אצל ר"י הלוי, ואחריו אצל אבן דאוד והרמב"ם, וכבר ידעו הם לקשר את בעיית חרות הרצון עם שאלת האפשרות, ונראה, שקישור זה מקורו בדברי אריסטו (עיין למשל: De Interpretatione פרק ט), ויתכן שאף המונח כצורתו 'טבע האפשר' כבר נמצא אצל מפרשו המפורסם של אריסטו, אלכסנדר מאפרודיסיאס בספרו 'על הגורל' (De Fato פרקים ט—י) — ועם זה יש חידוש רב בהדגשה היתירה של הקישור האמור, בהצמדת בעיית חרות הרצון לשאלת האפשרות וההכרחיות, בהפיכתה של זו לנקודת היציאה ולנקודת הכובד של בעיית הבחירה החופשית.

יש מן החידוש בהצעה השקולה והממצה של קרשקש המציע את הטענות בעד ונגד, לטובת חרות הרצון ולסתירתה, ויש חידוש גם בטענות עצמן, שמקצתן הן חדשות יחסית. קרשקש מסכם איפוא את כל הטענות שנאמרו אי-שם בפילוסופיה הישראלית, ואף הלא-ישראלית, בעד הבחירה החופשית; אחדות מהן ידועות לנו מן הסקירה הקודמת: העובדה הבלתי אמצעית של הכרעת הרצון, שמטבעו לרצות או לחדול מלרצות; מאמצי האדם לסיפוק צרכיו, לאגירת הון, לרכישת השכלה; השאיפה להשתלמות, שהיתה בטולת מובן עם הנחת ההכרחיות; מצוות התורה ומערכת שכר ועונש, שאף להן אין מקום אם האדם מוכרח במעשיו. כל אלו נדושו כבר פעמים רבות בספרות הפילוסופית הקודמת¹⁸⁹, ברם רבי חסדאי מציע שורה חדשה של טענות, שאינן מובאות כלל בפילוסופיה הישראלית הקודמת — והן על רקע הסיבתיות, שעליה ידובר בסמוך — וכוונתן להוכיח את העדר השרשרת הסיבתית הקבועה בטבע, שאין הכל מתרחש בהכרחיות ולא כל תופעה קשורה בסיבה, וזה לאו דווקא בקשר עם הרצון. טענות אלה הן: בהתאם לסכימה האריסטוטלית יש לכל דבר בטבע ארבע סיבות: חומרית,

189 השראתן — אם לא מקורן — היא כנראה בדברי אריסטו ומפרשו אלכסנדר מאפרודיסיאס (זראה אריסטו, 'האתיקה של ניקומכוס' ספר שלישי, פרקים א, ג, ז; De Interpretatione פרק ט; 'על הגורל' לאלכסנדר, פרק יב).

צורנית, פועלת ותכליתית, ובלעדיהן אין לו מקום, אולם לעתים חסרות אחדות מן הסיבות — וכשם שהדבר יכול להיות ביחס לסיבות, שהן אפשרות, היכולות להימצא או להיעדר, כך הוא גם ביחס לדברים עצמם, שאף לגבם קיימת אפשרות זו. ושוב: עצם מציאות המקרה — קרשקש מסתמך כאן על אריסטו המאשר את עובדת קיום המקרה — מראה, שלא הכל בטבע הכרחי, ולא הכל מותנה בסיבה ונקבע על ידה, וכי יש תופעות מקריות המתרחשות ללא כל סיבה קודמת, והוא הדין ברצון האנושי היכול לבוא לידי החלטה ללא כל סיבה שתכריע החלטה זו או אחרת. טענות אלה נראות מקוריות אצל קרשקש, אף שאפשרי למצוא להן אסמכתא אצל אריסטו ואלכסנדר¹⁹⁰, אך ספק רב אם ראה קרשקש מקורות אלה, על אף שימושו התדיר במקום זה בדברי אריסטו, ודווקא משום כך, כי אילו שאב אף את יתר הדברים ממנו, לא היה נמנע מלהזכירו אף עליהם. יש גם דמיון לרעיונות אלה בדברי הרלב"ג ב'מלחמות השם' (מאמר שני, פרק שני), אך בקשר אחר ובסמיכות לנושאים אחרים. ברם אין ספק, שמקורית היא הראיה האחרונה שאותה מציע קרשקש (והוא הזכירה כבר במקום אחר), שאין להניח שהגרמים השמימיים, שהם גופות או בעלי נופות, ישפיעו על הנפש האנושית השפעה שהיא אי-גופנית ואי-חומרית, ולא יתכן שעצם חומרי יפעיל יש רוחני, כי הפוך הוא הדבר — הרוח היא המפעילה והחומר הוא הנפעל, וקרשקש לשיטתו, שהגלגלים השמימיים הם גופים מתים, ולא (כשיטת אריסטו-מימוני) ישים שכליים.

יותר מקורית היא הצעת דברי המתנגדים לחרות

שיטת הדטרמיניסטים הרצון, הדטרמיניסטים. כאן מעמידנו רבי חסדאי לפני צורה חדשה של הבעיה, שלא היתה קיימת

כלל בפילוסופיה הישראלית הקודמת (להוציא את המומר אבנר) והיא: היחס שבין הרצון ומערכת הסיבתיות. קרשקש מציע שורה שלמה של הוכחות שאין מקריות בעולם, שהכל — ואף החלטות הרצון — מותנה בסיבות. ראשית שתי הוכחות על התופעות בכלל: הוכחה כללית כי כל דבר ההווה וכלה תלוי בארבע הסיבות הידועות לנו, וכל זמן שהסיבות נמצאות אף הדברים שהם תוצאותיהן נמצאים בהכרח. והוכחה אחרת מעצם המושג 'אפשר', שמשמעותו שהדבר אפשר שיימצא ואפשר שלא יהיה קיים במציאות — הרי שהוא זקוק לסיבה שתכריע את מציאותו על העדרו, ועם הימצא הסיבה הופך הדבר להיות מחויב המציאות. ואחר כך שתי הוכחות ישירות מן הרצון: האחת, וכאן מסתמך קרשקש על אריסטו, שכל

190 ראה אריסטו, De Interpretatione פרק תשיעי; 'על הגורל' לאלכסנדר, פרק שמיני.

התעוררות רצון זקוקה למניע חיצוני — והיא הכרחית עם הימצא המניע הזה — או 'הסיבה' במונח האסכולה. והאחרת: שכל דבר המתהווה או המתחדש זקוק לפועל שיעשהו או יחדשו, בהתאם להנחת היסוד של תורת הבריאה, שאין דבר עושה את עצמו, והוא הדין בהחלטת הרצון. אמנם בקווים כלליים נמצאת כבר כל דרך-מחשבה זאת אצל האריסטוטליים האיטלמיים: אצל אבן רושד בספרו 'כתב הגילוי', לפניו אצל אבן סינא ('מתפיסיקה' לאבן סינא, בתרגום הגרמני של הורטן, עמ' 659), אצל אלפאראבי, אחד הראשונים מבין פילוסופי ערב ('אבני המילואים של החכמה', בתרגום הגרמני, עמ' 48—49), ובמידה ידועה גם אצל אלכסנדר האפרודיסי ('על הגורל', פרק טו בתחילתו), — ברם אצלם קשורה ההצעה במערכת רעיונות אחרת, זו של הגזירה הקדומה אצל הערבים, ושל הגורל אצל היוונים, וגם אין אצלם כל הפירוט הנמצא אצל רבי חסדאי, שהוא כנראה כולו שלו, ובוודאי שלא נמצאת אצלם כל ההרצאה הממצה של שיטת מחשבה זו. יש שמצאו רמזים או אפילו אסוציאציות ברורות להלך מחשבה זו אצל אבנר, אבל גם אצלו הדברים קשורים עם האמונה באיצטג-גינות או באסטרולוגיה¹⁹¹.

עם זה חוזר ודן קרשקש בבעיה זו גם בצורתה
המסורתית בפילסופיה הישראלית, והיא הסתירה
של הדיון הצורה המסורתית

שבין חרות הרצון והכל-ידיעה האלוהית. אף קרשקש מעלה את הטענה הידועה, שעם הנחת הידיעה מראש של אלוהים בטלה הבחירה החופשית, והאפשרי הופך למחויב, או שאם נעמוד על הנחת החרות נהיה אנוסים לבטל את הידיעה מראש האלוהית. אולם הוא מוסיף עוד שתי טענות, שאינן אצל קודמיו, והן, שבמקרה האחרון — היינו, שהדברים האפשריים, והחלטות הרצון בכללם, אינם תלויים בידיעה אלוהית קודמת, וידיעה זו באה עם התרחשות ועם ההחלטה — שוב לא נוכל לפרש ידיעה זו במובן המימוני, השאובה מהעצמות האלוהית, שמתוך ידיעתו את עצמו הוא יודע אף את כל המתרחש — ונצטרך לומר, שהיא שאובה מן התרחשות או מתוך הכרעת הרצון. אז תהא הידיעה האלוהית שאובה ממקורות חיצוניים ופחותים ממנו, וידיעה זו לא תהיה ידיעה עצמית אלא 'ידיעה קנויה', שפירושה שהשלם האלוהי קונה אותה מהבלתי שלם. וטענה שנייה: ידיעה קנויה אינה אפשרית כלל אצל אלוהים, אחר שהוא ישות בלתי חומרית, והידיעה של התרחשות פרטית אינה נתפסת אלא בכלים

191 והעיקר, ייאמר הדבר שוב, כל זמן שכתביו לא הגיעו אלינו במקורם, ועלינו ללמוד עליהם מתוך תגובתם של אחרים או מתוך תרגומים מאוחרים, קשה לדון על שיטתו.

חושניים, חומריים. אמנם גם הרלב"ג מעלה בערך שתי טענות אחרונות אלה ('מלחמות השם', מאמר שלישי, פרק שני, האופן האחד, וראה גם השישי), אבל מתוך מגמה הפוכה, שידיעה אלוהית בפרטים היא בלתי אפשרית, ואילו קרשקש לשיטתו, שאותה הוא חוזר ומזכיר כאן כעמדת התורה הברורה, שהידיעה האלוהית מתפשטת אף על הפרטים.

ברם עיקרה של המהפכה שחולל קרשקש בתחום המהפכה של קרשקש בעייתנו הוא במסקנה שאליה הגיע אחרי הצעת טענות המחזיקים בהנחת חרות הרצון והמתנגדים לה, והמנוסחת כפשרה בין שתיהן, והיא למעשה שוללת את החרות — בכל אופן את החרות המוחלטת והגמורה — של הרצון האנושי. הכל תלוי בנקודת הראות, טוען קרשקש, שממנה אנו יוצאים בהתבוננותנו במאורעות החיצוניים והנפשיים: אם אנו מסתכלים בתופעה כשהיא לעצמה, צדקו חסידי תורת 'האפשר' (האינדטרמיניסטים בלשוננו) כשאמרו שהיא התרחשות אפשרית בלבד, התרחשות מקרית. אך כשאנו נותנים את דעתנו גם על הסיבות שקדמו לה ושגרמו למציאותה, למדים אנו, כי היא חוליה בשרשרת הסיבות והתולדות, ואז נראה שהצדק עם מתנגדיה של תורת 'טבע האפשר' (הדטרמיניסטים), שלפיהם כל מאורע בטבע הוא הכרחי. והוא הדין ביחס לרצון; כאשר הוא לעצמו, ניתן לו, כדעת המחייבים, לרצות או שלא לרצות, שכן רצייה ואי-רצייה זו היא תכונת הרצון באשר הוא רצון, וזה טבע הרצון שירצה ושלא ירצה, ברם כשאנו עוקבים אחרי הנימוקים המשפיעים על הרצון, הרי ברור שאלו קובעים ללא שיור את הכרעת הרצון לכאן או לכאן, כשיטת השוללים. אמנם נכון הוא, שלאדם המחליט כרצונו חסרה תחושת ההכרח והכפייה, ובזה השוני שבין הכורח הפנימי והאונס החיצוני, ועם זה אף הכרעות הרצון האנושיות דבר שבהכרח הן, תולדות מחויבות של סיבות מסוימות. רבי חסדאי אף מסביר את הדבר במונחים קבועים שלו: הדברים הם 'אפשריים בבחינת עצמם ומחויבים בבחינת סיבותם'.

השיבות ניכרת גם להיסק המיתודי, שבו מגיע תיזה ואנטיתזה רבי חסדאי למסקנותיו. הוא משתמש במיתודה הדיאלקטית, ורואה את טענות המחייבים והשו-ללים, שהוצעו על ידו כמשלימות אלו את אלו, בבחינת תיזה ואנטיתזה. מצד אחד, כל טענות המחייבים אין בהן אלא להוכיח את האפשרות שיש בתופעות, הטבעיות והרצוניות, מצד עצמן, אך אין בטענות אלה כדי לשלול את התלות ההכרחית בסיבות הגורמות למציאותן של תופעות אלה. כיוצא בזה, טענות השוללים אינן פוגעות כלל בטבע האפשר עצמו, שכן ניתנות הן להסתכם בהנחה, שכל מעשה שהוא, לרבות מעשה של החלטה

רצונית, מותנה בסיבה, וכל התרחשות שהיא, לרבות הרצונית, אינה באה לעולם אלא כתוצאה של מסכת סיבות שונות והיא ארוגה בתוכן. ואולם אין בהן בטענות אלה כדי לשלול את האפשרות הגנוזה בדברים עצמם, כנחשת זו הראויה לקבל כל צורה שהיא, ורק האומן משווה לה צורה מסוימת, כלומר, האומן כסיבה חיצונית מכריח אותה לקבל אפשרות אחת בין האפשרויות שיש לה מצד עצמה. יוצא, שאין כאן פשרה חיצונית הבאה להכריע בין שתי שיטות מחשבה, החולקות זו על זו, אלא יש כאן מיצוי מסקנה של שתי גישות שונות, שתי נקודות-ראות נפרדות לנושא מסוים, שהן שני הפנים שלו, שני האספקטים של בעיה אחת, ומשניהם יחד יוצאת המסקנה המתחייבת מהם. מכאן שימוש הלשון של רבי חסדאי 'בבחינת' ו'בחינת': הטענות המחייבות מתייבות רק מבחינה מסוימת, והשוללות, אף הן שוללות מבחינה מסוימת, ואין כאן אלא סמיות עיונית אצל בעלי דעות מסוימות, שנקטו כל אחד מהם בבחינה אחת של הבעיה לפתור את כל הבעיה. לפיכך אין גם לתמוה, שבעצם אין רבי חסדאי ממצע בין הדעות המתנגדות, ואין הוא מציע דעה שלישית, אלא מזדהה עם עמדת הדטרמיניסטים, ודעתו העצמית חופפת, פשוטו כמשמעו, את הדעה הדטרמיניסטית¹⁹²; ואין גם צורך בתשובה הדחוקה, שדבר זה היה אפשרי, היינו, שפתרונו של קרשקש יוצע כפשרה, מאחר שאין פתרון זה נמצא בשלמות אצל אותם הוגי הדעות, 'שמשנתם מוצגת בספרו של קרשקש בתור הטיפוס של דטרמיניזם חד-צדדי' (גוטמן, שם). לאמיתו של דבר, אין קרשקש בא להחזיק לא עם המחייבים ולא עם השוללים, אלא להציע את כל הטענות בעד ונגד, ולראות מהי המסקנה שניתן למצות מהן גופן. אם נראה לנו, שהוא נוטה יותר להשקפה הדטרמיניסטית, הרי הוא קבע עמדה זו אחרי מיצוי כל מה שמתחייב ממערכת טענות זו, אשר לשם כך נסתייע במערכת הטענות הראשונה, שלא להסיק מהשנייה יותר ממה שאפשר. באותה מידה ניתן לומר, שהוא קרוב גם למערכת הטענות הראשונה, עד כמה שמיצה מה שניתן למצות מהן, ואין זה חשוב שאחרים הסיקו מהן יותר מהראוי. אין להניח שפשרת ר"ח מכוונת נגד שיטה שאותה לא הזכיר מפורש בשמה כפי שטוען גוטמן (שם, עמ' 160). גוטמן סבור, כי כמה מטענות המערכת הראשונה לטובת הבחירה החופשית מכוונות נגד תורת 'הגזירה הקדומה', שלפיה נחרץ מעשה האדם מראש ללא תלות במאמציו ובהחלטת רצונו שלו, משום שכל פעולת האדם קבועה מראש והוא מוכרח עליה בלי שתהיה לרצונו כל השפעה שהיא, וכי ביחס לתורה זו ניתן לתורת הרצון הסיבתית

192 יוליוס גוטמן במאמרו: 'בעיית הבחירה החופשית במשנתם של חסדאי קרשקש והאריסטוטליים האיטליים', בקובץ 'דת ומדע', עמ' 159.

של קרשקש אופי של הודאה במקצת. מכאן מסיק גוטמן, ששתי העמדות הקיצוניות שרבי חסדאי בא לפשר ביניהן, הן חופש הרצון המוחלט או האינדטרמיניזם מצד אחד, ותורת הגזירה הקדומה מצד שני. לשאלה למה לא הזכיר קרשקש תורה זו במפורש, משיב גוטמן, שמיותר היה בעיניו של רבי חסדאי להזכירה במפורש, מאחר שאין לה מקום במסגרת דת ישראל. מצד שני מודה גוטמן, כי הדברים נראים עמומים, מאחר שבתיאור העמדה הדטרמיניסטית אין קרשקש מרצה את עמדתה של תורת הגזירה הקדומה, אלא את עמדת הדטרמיניזם הסיבתי, שהיא היא דעתו הוא' (גוטמן, שם, עמ' 160—161).

ולא כן הדבר. הדברים נראים יותר מתמוהים, שקרשקש יתכוון בויכוחו ליריב אלמוני, שאותו אף לא הזכיר, אם כי תורת הגזירה הקדומה אין לה מקום בדת ישראל, הרי אין אדם מישראל מודר הנאה ממנה, שאסור יהיה לו להזכירה בשעה שהוא מתווכח עמה, ומה טעם להזכיר בין הדעות שהוא בא לפשר ביניהן דעה אחת שהוא מזדהה עמה? אך כאמור אין הוא בא להתווכח עם בעלי הדעות, ופחות מכל עם בעלי תורת הגזירה הקדומה, ואין לו גם עניין להציע אותה, אם כי יש שפה ושם פוגעות הטענות המוצעות אף בה. אין הוא מציע אלא אותן השיטות שמהן הוא בא להסיק את תורתו־הוא.

דחיית קרשקש את תורת הגזירה הקדומה
 אמנם נכון הדבר, שקרשקש דוחה ללא שיור את תורת הגזירה הקדומה ואין להכרחיות הסיבטית שלו כל קשר עם הפאטאליזם האיסלמי. קרשקש מבחין בין ההכרחיות הסיבטית, שבה הרצון האנושי מהווה חוליה — אם כי לא עצמאית לגמרי — במערכת ההתרחשות, ובין ההכרחיות המוחלטת, שבה מהלך חייו של האדם נקבע מראש על ידי כוח נעלם — הרצון האלוהי הקדום באיסלם או הגורל העיוור, הפאטום, בתורת הסטואה ובטרגדיה היוונית, ללא תלות באדם עצמו, ברצונו, בהתנהגותו, בפעולותיו, במאמציו, ובכל הווייתו האישית. כן מבחין הוא בין התופעות הטבעיות והחלטות הרצון האנושיות, שאם כי הוא מכניס את שתיהן תחת קטיגוריה אחת של האפשר, הרי האפשרי בטבע הוא הד־סטרי וחד־משמעי, והוא מוכרח בכיוון אחד על ידי סיבות שהן — מה שאין כן הרצון האנושי, שניתן לו עצמו לבחור בין כמה אפשרויות להכריע לכאן ולכאן, אף בין דבר והיפוכו, וכן לרצות ולא לרצות — אלא שרצייה או אי רצייה זו המוכרעת על ידי שיקולים ונימוקים שונים, היא הכרחית בסופו של דבר. ומכאן שקרשקש רואה משמעות חיובית — אף לשיטתו של ההכרחיות הסיבטית — במאמצי האדם לרכישת הון וריבוי; כל אלה היו לשוא והיה בהם רק משום ביזבוז זמן ומרץ אילו נגזר על האדם מראש מקדם להיות עשיר או עני כמו בתורת הגזירה. לשיטת

קרשקש החריצות של האדם או העדרה היא עצמה אחד הגורמים שעל ידם נוצר מצב זה או אחר, של עושר או של עוני וכדומה. בדומה לזה סובר קרשקש — ובכך הוא מסלק את הקושיות שהעלו נגד תורת ההכרחיות שלו — שגם לשיטתו יש מקום למצוות, עשה ולא תעשה, שהן מן הנימוקים המשפיעים על הרצון האנושי, מדרבנים ומדריכים אותו לקראת עשיית הטוב, מה שאינו בתורת הגזירה, שלפיה נגזר על האדם מראש להיות צדיק או רשע, תהיה מה שתהיה התנהגותו. אגירת ההון מצד אחד, וקיום המצוות מצד שני הם חוליות בשרשרת הסיבות המבטיחות, כל אחת לפי דרכה, את ההצלחה החיצונית של האדם ואת אושרו הרוחני, את מימוש יעודו בחיים; שתיהן אינן מקפחות את משקלן בתורת ההכרחיות הסיבתית של קרשקש, אלא הן אמצעים הכרחיים להביא לידי ביצוע שאיפותיו של האדם לזכות בקנייני השעה או בנכסי נצח. קרשקש גורס הכרחיות העוברת דרך רצון האדם, אם כי אינה מותנית בו, ושולל את ההכרחיות הפאטליסטית המסלקת כל תלות שהיא ברצון האנושי; הטוב והרע, חומריים או רוחניים, אינם מוטלים על האדם על ידי כפיה חיצונית, כי אם נרכשים על ידי מאמצי האדם לפי השיקול החופשי של הרצון האנושי, אם כי השיקול עצמו הוא הכרחי ואין האדם יכול להשתחרר מהנימוקים המטילים את עצמם עליו בעל כורחו (גוטמן שם, עמ' 159—161).

רבי חסדאי שומר אפוא, כמו רבנו בחיי, על הפעלתנות היהודית התכונה היהודית של פעלתנות וחיוב העשייה, בענייני ארץ כבענייני שמים, ותורתו מקבלת אף אופי אקטואלי בתקופתו, המכוונת מצד אחד נגד הפאטאליות, שמומרים בני דורו ניסו להסוות בה את מעשי הפשע שלהם לעמם ולדתם, ומן הצד השני נגד האריסטוטליות שהגיעה לשיאה בתורתו של הרלב"ג, אשר הקריב את הידיעה האלוהית על מזבח חרות הרצון האנושית. יוצא, שתורת הרצון של רבי חסדאי מכוונת נגד אריסטו, שהיה אינדטרמיניסט מובהק¹⁹³, ורק האריסטוטליים האיסלמיים ניסו לייחס לו גישה דטרמיניסטית מתוך אחיזה בהערותיו הניתנות לפירושים שונים. אמנם יש שוללים את מקוריותו של רבי חסדאי בתורת הרצון שלו. עוד אברבנאל ואברהם שלום, מתנגדיו

193 ראה, למשל, דבריו המפורשים ב'תורת המידות לגיקומכוס', ספר שלישי: 'מכיון שהמטרה היא עניין הרצון, והאמצעים למטרה הם עניינים של שיקול הדעת, לפיכך יש לומר שהמעשים הנמצאים בתחומים אלו נעשים מתוך כוונה תחילה ובבחירה חופשית... ומכיון שכך הוא, הרי ששלמות המידות ברשותנו היא, והוא הדין הרע, כי בכל מקום שהפעולה בידינו, גם אי-הפעולה בידינו היא, ובמקום שאנו יכולים לומר לא, אנו יכולים לומר כן... כי האדם הוא העקרון של פעולתו ומחולל מעשיו, ממש כמו שהוא אב לילדיו.'

החריפים של קרשקש וחסידיים נלהבים של הרמב"ם, שנפגעו מכל פגיעה בכבוד רבם, מייחסים אותה לאלגאזאלי, וכך כותב אברבנאל: 'הוא חשב לרפאת המחלה הזאת עם מה שכתב אבן חמד בספרו באלוהיות, שהיו הדברים אפשריים מצד עצמם ומחויבים בבחינת סיבותיהם... ונבהלתי מראות הרב החסיד הזה בורח מהישרף באש כפירת המפרשים ונופל בה באחרונה'¹⁹⁴. ברם, כבר הוכיח גוטמן את השוני ואת המרחק הרב שבין אלגאזאלי ורבי חסדאי, שלקח מאלגאזאלי לכל היותר את עצם ההבחנה בין אפשרי המציאות ומחויב המציאות. הבחנה זאת ידועה ממערכת הראיות למציאות אלוהים, שאלגאזאלי השתמש בה לסילוק הסתירה בין חרות הרצון והידיעה האלוהית, ורק קרשקש עשה אותה קנה מידה לפתור בה את הניגודים שבבעיית הרצון גופה, והוסיף את ההבחנה שבין האפשר הטבעי, הסביל לחלוטין, ובין הרצון האנושי אשר לו יש היכולת להכריע בין האפשרויות¹⁹⁵. גוטמן מייחס לאבן רושד השפעה מסוימת על רבי חסדאי, ברם השפעה זו היא מצומצמת, והיא לכל היותר לבנה קטנה בבניין הגדול של שיטת קרשקש ברצון, ואף קיים שוני רב בין אבן רושד וקרשקש בעצם נקודת המוצא בבעיה זו: לאבן רושד הרי זו תורת הגזירה הקדומה האיסלמית; כל גישתו לבעיה היא תיאולוגית ודיונו הוא מתוך אספקלריה דתית ובקטיגוריות דתיות גרידא, ואילו אצל קרשקש הגורם המכריע של הוויכוח בבעיה זו הוא עקרון הסיבתיות המדעי.

כמו כן יש הפרזה עצומה בחיפוש אסמכתות קרשקש והסטואה לתורת קרשקש במשנת הסטואה¹⁹⁶. מלבד שהמדובר הוא לכל היותר ברעיונות בודדים, שאינם תופסים את המרכז של תורת רבי חסדאי, הרי קיים גם שוני ביניהם, כי אנשי הסטואה מבחינים בין התרחשות הגובעת מטבע הדבר ובין התרחשות של כפייה חיצונית¹⁹⁷, אך לשיטת רבי חסדאי אף טבע קבוע של האדם המשפיע על הרצון היה נחשב ככפייה, כפי שסובר גם הרמב"ם¹⁹⁸, והוא מעלה על גס את ההחלטה החופשית של הרצון האנושי שאינה מותנית בגורמים קבועים או בגזירה קבועה מראש, כי אם בשיקול חופשי של גימוקים שונים. כן מוגזמת גם האנלוגיה בין הבחנתו של ר' חסדאי בין האפשר לעצמו והמחויב בבחינת סיבותיו, ובין הבחנותיהם של אנשי

194 פירוש לבראשית יח, כ; וראה 'נוה שלום' לאברהם שלום, ריב, ע"א.

195 ראה גוטמן, 'בעיית הבחירה החופשית וכו' 'שם, עמ' 157–162.

196 ראה גוטמן, שם, עמ' 162–163, הערה 21.

197 ראה שם, עמ' 162; De Fato; לאלכסנדר מאפרודיסיאס, פרק יג.

198 ראה 'שמונה פרקים', פרק ח בתחילתו, והלכות תשובה פרק ה, הלכה ב.

הסטואה בין המחויב, שהתנהגותו שווה תמיד, ובין האפשרי הנתון לחליפות ולתמורות; אנאלוגיה זו אינה ממין הטענה כלל והיא כולה דחוקה ומלאכותית. יתכן אמנם, שהיתה השפעה מצד המשנה הסטואית על הפילוסופיה הערבית¹⁹⁹, אולם אשר לתורת רבי חסדאי — הרי חלקה, אם ישנו בכלל, הוא מצער מאוד. הגיונותיהם המועטים של אלגאזאלי, אבן רושד והסטואה הם חוטים בודדים שנארגו בתוך המסכת הגדולה של תורת הרצון של קרשקש, המתפשטת מהם והלאה, קשורה בכל שיטת המחשבה שלו ובמגמת הספר כולו, והיא חלק מפולמוסו הארוך עם אריסטו; מלבד זה ספק הוא אם הכיר קרשקש את כל הספרות הזאת²⁰⁰. יש גם לציין את השימוש השונה שעשה קרשקש ברעיונות ששאל מאחרים, כמו שראינו כבר בכמה מקומות; כך גם פה הוא שואל מאת ריה"ל את הרעיון שמצוות השם היא גופה חוליה במערכת הסיבתית המכריעה את החלטת האדם, אך בשעה שריה"ל יוצא מנקודת ראות אינדטרמיניסטית גמורה ומורה את חרות הרצון השלמה של האדם, משבץ רבי חסדאי את הרעיון הזה באופן כללי בתורת ההכרחיות הסיבתית שלו.

באופן כללי אין להפריז בהשפעת ההדדיות של
 אין להפריז בהשפעות הוגי דעות איש על רעהו, ובפרט אין לעשות זאת בתחומה של בעייתנו, שהיא כל כך מטרידה את האדם והיא כה יסודית לו. אפשר רק לומר, שבעיה זאת העסיקה בעלי מחשבה בדורות שונים ובסביבות תרבותיות שונות, מבלי שנגיח קשר ישיר ביניהם; יש מחשבות המשותפות לאדם באשר הוא אדם בכל מקום שהוא. ראויים לציון הם הכנות והיושר של רבי חסדאי, שבכל פעם שהוא מביא דעה ממקור אחר, הוא קורא אותה על שם אומרה בפירושו, אלא אם כן אין דעה זו מביאה כבוד לנושאה. אילו שאב את הדעות ממקורות אחרים, ובפרט מאריסטו, לא היה נמנע קרשקש מלייחסן לאומרו, כפי שהוא עושה פעמים רבות בספר זה, ואף בדיון הזה.

199 ראה גוטמן, שם עמ' 163; צללר, 'הפילוסופיה של היוונים' (גרמנית), כרך שלישי, חלק א, לייפציג 1909, עמ' 167; הורביץ, 'על השפעת הפילוסופיה היוונית על ההתפתחות של הכלאם' (גרמנית), ברסלאו 1909, עמ' 41.
 200 לדעת שטיינשניידר, 'התרגומים העבריים בימי הביניים' (גרמנית), ברלין 1893, מיעטו להשתמש בחיבורו של אבן רושד על נושאנו זה, ואמנם קיצור ממנו ניתן בפירושי שם טוב אבן פלקיירא ויוסף כספי ל'מורה נבוכים', חלק ג, פרק יז. וראה גם לודוויג שטיין בחיבורו: 'חרות הרצון ויחסה לידיעת האל הקדומה ולהשגחה אצל הפילוסופים היהודיים של ימי הביניים' (גרמנית), עמ' 48, שמצא הבדל בין אבן רושד, הרואה לדעתו שיתוף פעולה בין הרצון והסיבות החיצוניות, ובין קרשקש השולל את עצמאות הרצון, והרי כאן נקודה עיקרית. אמנם גוטמן חולק עליו ועדיין טעון הדבר בירור.

השפעת אבנר
 יותר רצינית נראית השפעתו של המומר אבנר,
 אשר עליה הצביע בער ולאחרונה הודה לו
 גוטמן. השפעה זו כאילו מלווה את רבי חסדאי
 לכל אורך הדיון, אך מלבד מה שתורתו של אבנר עדיין אינה גלויה לנו
 שכן כתביו לא פורסמו כולם, הרי שונה בעיקר נקודת המוצא של שניהם:
 אבנר יוצא מתוך ההכרח האיציטגניני והגזירה האסטרולוגית, מה שאין כן
 אצל קרשקש, שרעיון ההשגחה הוא נר לרגליו. אנו עוד נראה שאף אם
 נודה בהשפעה זו של אבנר, הרי ייחודו של קרשקש הוא במרץ השיטתי
 שבו הוא קושר את תורת הרצון עם כל שיטת ההגות שלו ומשלבה בתוכה.
 עם כל זה יש לציין מתוך הדגשה יתירה את
 הסתייגותו של קרשקש ההסתייגות שמסתייג רבי חסדאי בשולי הדיון,
 שהוא מוכן לוותר על תורת ההכרחיות שלו אם
 ניתוח מושג הרצון יחייב הנחה אחרת (היינו, שטבעו של הרצון הוא לרצות
 או שלא לרצות ללא כל מניע שהוא), או אם עמדת התורה מחייבת היפוכה,
 כפירושו של גוטמן²⁰¹ למשפט זה אצל קרשקש, ולפי בלוד, שהוא מוותר
 ללא כל תנאי על תורת הרצון שלו ונוטש אותה ללא שיור מכיון שכך
 היא עמדת התורה²⁰².

(3) תורת הרצון של רבי חסדאי המושתתת על
 הסיבתיות
 והאחריות האדם
 ההכרחיות הסיבתית, העמידה אותו לפני בעיה
 חמורה: כיצד ליישב אותה עם האחריות המוסרית
 של האדם? כיצד תיתכן מערכת שכר ועונש בשעה שהאדם אינו הופשי
 ברצונו? כאן נשאר קרשקש לבדו, והוא בא לידי מסקנה נועזת, שלא מצא
 אותה לא בפילוסופיה העברית שקדמה לו ואף לא אצל אלגאזאלי ואבן רושד,
 והיא שהשכר והעונש הם תולדות טבעיות, המתחייבות מאליהן מהמעשים
 הטובים או הרעים מבלי שיהיה האדם אחראי להם מבחינה מוסרית,
 כשם שהנגיעה באש בבלי דעת גורמת לשריפה ולכווייה. לא הסתפק רבי
 חסדאי בצידוק סיבתי זה של מערכת שכר ועונש, והוסיף עוד צידוק
 תכליתי, מבלי להסביר בדיוק את היחס שבין שני הנימוקים: הגמול האלוהי,
 ובייחוד העונש, אינו בא כלל לשם ביצוע הצדק האלוהי — שאינו אפשרי
 בשיטתו, כי אין האדם נושא באחריות, מאחר שהוא מוכרח במעשיו — אלא
 בשל החסד האלוהי המשתמש אף בעונש כדי להשפיע על האדם ולהדריכו
 לקראת עשיית הטוב מתוך שהוא מאיים בעונש זה. הצדק האלוהי —

201 שם, עמ' 163, הערה 22.

202 ב'משפט הבחירה', והוא הפרק על בעיית הרצון של רבי חסדאי, שהוצא על ידי
 בלוד מוגה, מבואר ומתורגם לגרמנית, בחלק הגרמני, עמ' 37—38.

יותר נכון המשפט האלוהי — אינו מכוון לשמו, אלא הוא מכשיר בידי החסד והטוב האלוהי לטובת האדם, כי העונש היורד עליו אף הוא הינו מן הסיבות המכריעות את רצונו. עם זה מבחין קרשקש בין ההכרח הפנימי, שעליו בא העונש, אף כי לא כגילוי של צדק, ובין האונס החיצוני, שאינו משאיר מקום לעונש, אף מהבחינה האמורה של הטוב, מכיון שמעשה הבא על ידי אונס אינו כלל פעולתו של האדם.

נראים הדברים, כי תשובה זו עדיין לא הניחה את דעתו של קרשקש, שידע יפה כי יש בתורתו כדי לערער את אמונת היסוד בדבר שכר ועונש, והוא חוזר ודן בבעיית היחס של תורת הרצון שלו למערכת שכר ועונש בחלק הנראה כולו כנספח לפרק זה. הוא חוזר ושואל: כיצד נקיים את הכרחיות הרצון יחד עם מערכת שכר ועונש? ובייחוד חוזר הוא ושואל בהדגשה יתירה: איך ובמה להבחין בין ההכרח החיצוני שאין בו עונש ובין הפנימי שהעונש בא עליו, שכן אין להצדיק שוני זה מתוך שנאמר, שכאן ישנה תודעת הכפייה וכאן היא חסרה, סוף סוף האונס וההכרח הם בשניהם שווים? לזה מוסיף רבי חסדאי שאלה, שאינה מצויה בכל הפילוסופיה העברית הקודמת, והיא: כיצד מענישים על המחשבה? כיצד אפשרית מערכת גמול ועונש בתחום האמונה והכפירה? שיש עונש כזה הרי אומרים חז"ל בכמה מקומות, עונש הצפוי למינים, לכופרים ולאפיקורסים, כגון על כפירה בתורה מן השמים, בתחיית המתים ועוד, והרי אין לרצון עניין בדברים שבדעת ובאמונה, שזו זקוקה לשיכנוע הגיוני ולא למשאלת הלב? כאן מגיע קרשקש לתשובה מקורית הנשענת על כל העמדה השיטתית שלו, ובייחוד על הרעיון המרכזי בדבר האלוהים כאהבה (שאותו כבר ראינו אצלו כגורם קובע בכמה סוגיות, כגון בתורת התארים, בתורת ההשגחה, בתורת הנבואה, ועוד עתידים אנו לראותה כגולת הכותרת של כל השיטה שלו). אלוהים הוא אהבה, ואף כל יעודו של האדם ואושרו הם בהשבת האהבה לאלוהים, בדבקות ובהתאחדות אתו; זו מושגת על ידי קיום מצוות האלוהים, על ידי עשיית הטוב שהוכתבה על ידי האל הטוב, במידת השמחה, התשוקה, ההתלהבות ותחושת האושר מעין זו המצויה אצל אלוהים בשעה שהוא עושה את הטוב.

כל פעולה, טובה או רעה, הבאה בהשתתפות הרצון יכולה איפוא להיות מלווה שמחה, חשק והתמסרות, והיא מביאה מאליה לדבקות באלוהים או להרחקה ממנו, מה שאין כן פעולה הנעשית מתוך הכרח חיצוני בלי הכרעת הרצון, שאין הגפש משתתפת בה — אין היא פועל בפשי ואין בה כדי לקרב ולא לרחק. ההכרחיות הפנימית אינה מסלקת את הרצון, היא רק מטילה את עצמה עליו, ואילו הכפייה החיצונית מבטלת אותו כליל. אך

השתתפות הרצון היא תנאי בל יעבור לתחושת האושר של התקרבות לאלוהים או להיפך, לתחושת הצער מהתרחקות ממנו, ובלעדי השתתפות זו אין מקום לתחושה זאת, בין לחיוב ובין לשלילה, מאחר שפעולה מיכאנית אינה יכולה למצוא הד בנשמת האדם ואינה גוררת אחריה כל תגובה נפשית. יוצא, ששכר ועונש אינם באים מחמת הפעולה עצמה, אלא מחמת האמוציה, עוצמת ההרגשה המלווה אותה, הרגשה שאינה אפשרית בלי הגורם הרצוני. גורם רצוני זה, והוא בלבד, בכוחו להביא לדבקות באלוהים — שזהו האושר, הברכה, השכר, והוא בלבד בכוחו להביא להתרחקות ממנו — שזהו הצער, הקללה, העונש. האושר או הצער מתחייבים חיוב פנימי מהרגשת ההתעוררות והתשוקה של הדבקות באלוהים או, הלילה, של הניתוק ממנו. העדרה של הרגשה זו במעשים טובים או רעים אף מביא לידי אדישות ביחס לגמול ועונש — היינו, לאושר, או לצער, של דבקות באלוהים, או פירוד ממנו. הוא הדין בעניינים של אמונות ודעות: הגמול והעונש אינם באים עקב עצם אמונות ודעות אלו, שהן הכרחיות וההגיון האנושי מקבל אותן ברצון או בלי רצון. השכר והעונש באים כתולדה הכרחית של התעוררות השמחה או הצער המלווים את האמונות והדעות. אמנם כאן מתעוררת שאלה: האם ליווי אמוציונאלי זה גם הוא פרי ההכרח או שהוא תגובה חופשית לתלוטין של האדם; יש סימנים רבים לכך, שהעמדה הראשונה היא הנכונה, אך יש גם לא מעט משפטים בספר המראים את ההיפך.

(4) ומכאן לדברים כסדרם בהצעת רבי חסדאי. דברים כסדרם במבוא לכלל הדין בנושאנו (מאמר שני, כלל חמישי) הוא חוזר ומציין את העקרונות שבהנחת חרות הרצון, שאף היא מאבני הפינה של תורת ישראל, שכן אחרת לא היה מקום לכל ציווייה. היסוד שעליו מושתתת הנחה זו הוא דבר מציאותו של טבע האפשר, היינו, שיש תופעות אפשריות בטבע, ושלא כל המתרחש בו הכרחי; בעיה זו העסיקה את ראשוני הפילוסופים, שהביעו כאן דעות שונות. לפיכך רואה רבי חסדאי צורך לברר את העמדה האמיתית לבעיה זו בין מנקודת ראות עיונית ובין מנקודת ראות דתית. על כן הוא רואה לנכון מבחינה מתודית להציע את שתי הדעות המתנגדות, שהן אף שני הפנים של הבעיה²⁰³ — 'שני חלקי הסותר' בלשונו — ומתוך כך תברר ותתלבן אף דעת התורה ודעת המדע. לכן מחלק הוא כלל זה לשלושה פרקים: הראשון והשני להצעת מערכת הטענות של שני הצדדים (התיזה והאנטייתיזה),

203 ומכאן ראייה לעמדתנו, שלא הויכוח עם בעלי הדעות הוא כוונתו, אלא ליבון הבעיה על כל צדדיה, התיזה והאנטייתיזה שלה, שבמקרה או לא במקרה מיוצגים הם על ידי שתי השיטות, שכל אחת מהן מייצגת צד אחד של הבעיה הנידונה.

והפרק השלישי להבהרת עמדת התורה והמדע על רקע הדיון הזה (סינתיזה). אופייני הדבר, שאין קרשקש מזכיר את מגמת הפשרה שלו בין שתי הדעות, אלא ששואף הוא לבירורה הסופי של הבעיה, דבר שיתכן גם מתוך הזדהות עם אחת הדעות.

בסיום המבוא מדגיש קרשקש את נחיצותה של הקירה זו — ובלשונו: 'וראוי שלא ישיגנו עצלה בחקירה הזאת' — מאחר שבה קשור עקרון דתי חשוב אחר והוא ידיעת השם, לפי שטעות בבעייתנו גוררת אחריה אף טעות חמורה בבעיה השנייה²⁰⁴. לשם העמקה במחקרנו, שחשיבות כה עצומה נודעת לו, מצרף קרשקש לכלל זה עוד שלושה פרקים, המהווים מעין גספת.

קודם כל נראה את דעת המחייבים טבע האפשר (פרק ראשון), ומבחינה כפולה — תורנית ועיונית: (א) הנחה אריסטוטלית ידועה היא, וקרשקש מסתמך בפירוש על 'ספר השמע' (פיסיקה, ספר שני, מאמר שלישי), שאין מציאות לשום דבר, טבעי או עשוי בידי אדם, אלא אם קודמות לו ארבע הסיבות הידועות: החומר, הצורה הפועל והתכלית, ומכיון שסיבות אלה אינן מזדמנות תמיד יחד, ויש שחסרות אחדות מהן, הרי שסיבות אלה הן רק אפשרויות, כלומר, אפשר שתהינה כל ארבע הסיבות יחד ואפשר שלא תהינה, וכשם שהסיבות הן אפשריות בלבד, כך גם הדברים עצמם, תוצאותיהן של הסיבות הם אפשריים בלבד. (ב) ישר מתחום הרצון: הנסיון מראה לנו, שיש פעולות התלויות ברצון, אך ממהותו של הרצון הוא לרצות ולא לרצות, שאילו היה רק צד אחד מחויב המציאות, אילו היתה לאדם יכולת רק לאחת מאפשרויות אלו — הנה זה הכרח ולא רצון; מכאן שעובדת הרצון עצמה מלמדת אותנו על מציאות טבע האפשר. (ג) מציאותו של המקרה — וקרשקש מסתמך שוב על 'ספר השמע' לאריסטו שהורה (שם, ספר שני, מאמר חמישי), שהמקרה קיים במציאות, שיש במציאות דברים

²⁰⁴ רמז ברור לרלב"ג, שכפר בידיעת השם כדי להציל את חרות האדם. ונעיר דרך אגב, שגם מכאן מתקיימת עמדתנו, שהחידוש הגדול של קרשקש, השלילה — ולו גם החלקית — של חרות הרצון, היתה מכוונת נגד האריסטוטליות בכלל ונגד האריסטוטליות הקיצונית של רלב"ג בפרט, שטישטשה את ידיעת השם ואת ההשגחה, אולם לקרשקש היא חשובה מאוד, כי שיטתו מזהה את אלוהים עם האהבה והטוב, והשגחה היא תולדה ממנה. רבי חסדאי גורס להיפך: הוא שומר על הידיעה האלוהית ומקריב למענה את החרות האנושית, והכל מתוך עקביות וגישה שיטתית; ואמנם יתכן שצדק אברבנאל, שרבי חסדאי ריפא מחלה אחת בשנייה, החמורה אולי ממנה.

מקריים הבאים מצד עצמם ללא סיבות קודמות — ואילו היו כל העצמים וכל התופעות נתונים לחוק ההכרח, כי אז היו כל העצמים והתופעות האלה הכרחיים ומחויבי המציאות, ואי אפשר היה לומר שהם נמצאים במקרה. למשל: אין לומר שהשמש תזרח מחר במקרה, שהרי זריחת השמש היא הכרחית וחיובית²⁰⁵. (ד) הטענה הידועה, שאילו היה האדם מוכרח לעשות מה שהוא עושה, והכל היה קבוע מראש, לא היתה משמעות לכל מאמציו האישיים של האדם, לחריצותו, להשתלמותו, לכל מעשי ההכנה שלו, לזריזותו באיסוף הקניינים והאמצעים המועילים לו, וכן לא היה שחר לאמצעי ההגנה מהדברים הרעים, לכל פעולות הבריחה מכל מה שמביא נזק לאדם, שהרי הכל היה צפוי מראש מבלי שתהיה השפעה לפעולת האדם על מה שעתיד להיות; ביטול משמעות זו סותר את הניסיון החושני, ההיסטורי, את 'המפורסם'²⁰⁶. (ה) פעולת הרצון היא ביטוי הנפש, שהיא ישות נטולת חומר, ולא יתכן שהיא תושפע מעצמים חומריים, כגון גופי הספירות השמימיות, הפועלים לדעה זו על הנפשות כשם שהם פועלים על גופי בני אדם או גופי העצמים הנמוכים²⁰⁷. גם פה מסתמך קרשקש על המתפיסיקה של אריסטו, שהאי-חומרי דרכו להיות פעיל, והחומרי דרכו לקלוט את הפעולה, להתפעל²⁰⁸. ומבחינה תורנית: (א) הטענה הידועה אף היא, שלו היה האדם מוכרח על מעשיו והכל מחויב, כי אז היו מצוות התורה בטלות, שהרי אין בידו לקיימן או שלא לקיימן. (ב) אילו היה האדם מוכרח על מעשיו לא היה מקום למערכת שכר ועונש, כי ברור הדבר מאליו, שאין לגמול ולהעניש יצור שאינו אחראי למעשיו, שהרי שכר ועונש אינם חלים אלא על פעולות רצוניות הנובעות מהרצון האנושי החופשי, ולא על אלה שהאדם אנוס עליהן. ומאחר שגמול ועונש הם משורשי התורה, מן ההכרח שיהא האדם חופשי לחלוטין בכל פעולותיו ללא שמץ של אונס והכרח. ומכאן, מסכם קרשקש, שטבע האפשר נמצא.

205 ולא העלה קרשקש על דעתו, שיבוא פילוסוף, והוא יום (Hume) האנגלי, שיראה אף בזריחת השמש רק מקרה, מקרה החוזר ונשנה אלפי שנים עד שדומה הוא עלינו כחוק.

206 ראה הגדרת 'המפורסם' ב'רוח חז', פרק שישי: 'משפט ברור, מעשה המקובל על כל האומות או רובן, כגון שכיבוד אב, השבת אבדה — זה טוב, גניבה ושוד — זהו רע'.

207 ראה בלוך, התרגום הגרמני, עמ' 4, הערה ו.

208 אינו נמצא בנוסח זה ב'מתפיסיקה', ורק משהו דומה לזה שם בספר יב, וכמעט בנוסח זה, עם שינוי קל, בספרו האחר של אריסטו 'ההווייה והכליון', 2; וראה בלוך, שם, הערה 3. ונראה שכל טענה זו מכוונת נגד תורת ההכרחיות של האצטגנינות, הדטרמיניזם האסטרולוגי, שהיה רווח בימיו של קרשקש (רמז לאבנר ?).

ומכאן למערכת הטענות השנייה, השוללת את
 מציאותו של טבע האפשר, הדעה הדטרמיניסטית,
 ושוב מבחינה כפולה: עיונית ותורנית. קודם כל
 הוכחות מהעדר האפשר בטבע: (א) הנחה זו גופה שהזכרה, שלכל דבר
 קיים יש ארבע סיבות, אומרת לנו, שעם מציאותן של הסיבות, מן ההכרח
 שיימצא אף הדבר שהוא תוצאתן, הרי שמציאות של דבר אחרון זה היא
 הכרחית ומחויבת, וכשאנו עוקבים אחרי סיבות אלו ניווכח, שאף להן סיבות,
 שעם מציאותן של האחרונות, אף הראשונות מחויבות המציאות, וכך אפשר
 להמשיך את השלשלת עד אלוהים כסיבה ראשונה, הנמצא הראשון, מחויב
 המציאות, ויוצא שקיימת מערכת סיבתית קבועה ועומדת הקושרת כל
 התרחשות בטבע בכבלי ההכרח, והיא מעוגנת באלוהים עצמו כעיקרון עליון
 של הסיבתיות. (ב) עצם מושג האפשר אומר לנו, שהדבר שאפשר לו שיימצא
 או שלא יימצא זקוק לסיבה שתכריע את מציאותו על ההעדר, סיבה
 שבלעדיה היה נשאר געדר, ואם האפשר הפך למציאות הרי שהיתה לו סיבה
 שתייבה את מציאותו, מכיון שהנמצא, שהיה אפשרי, עם מציאותו היה
 להכרחי, מחויב; ואם נעקוב אחר הסיבה נמצא, שאף היא מחויבת על ידי
 סיבה קודמת, אף אם היתה אפשרית טרם מציאותה, וכך נמשכת השלשלת
 עד אלוהים, הסיבה הראשונה והנמצא הראשון.

ומכאן לקבוצה חדשה של הוכחות מתחום הרצון
 הוכחות מתחום הרצון עצמו: (א) הנחה אריסטוטלית-מימונית ידועה
 היא, שכל דבר היוצא מן הכוח אל הפועל זקוק
 למנוע חיצוני הגורם למעבר ממצב למצב, והוא הדין ברצון, שעם התחדשות
 הרצון לדבר מה, שאף היא יציאה מן הכוח אל הפועל, יש אף לה מניע
 חיצוני. מניע זה אינו אלא אותו המושא (אובייקט) המניע את כושר האיווי
 באדם, את הכוח המתעורר להיצמד לדמיון, להתקבץ לכוח המדמה, שכן
 הצמדה זו של התאוה או התשוקה לדמיון היא מהותו של הרצון, או
 סיבתו לפי ההגדרה האריסטוטלית²⁰⁹. וכאן כל השלבים הם הכרחיים
 ומחויבים על ידי סיבות: הרצון מחויב על ידי ההצמדה של שני הכוחות
 באדם: כושר האיווי והכוח המדמה, והצמדה זו עצמה מחויבת על ידי סיבה
 חיצונית, הוא המושא הראוי לאיווי, לתאוה ולהשתוקקות והמעורר את
 הדמיון ואת התאוה כאחד. ברם, ממשיך קרשקש, אם גייחס לרצון את
 הכושר להגיע את עצמו מן הכוח אל הפועל, יהיה זה סותר את ההנחה
 הראשונה, או שיתחייב שיש רצון אחר שקדם לו ושהביאו לידי תנועה,
 ולרצון זה עוד רצון אחר, וכך תימשך השלשלת עד אין-סוף, דבר שלעצמו

209 קרשקש מסתמך כאן על 'ספר הנפש' (De Anima) 3, 7, 10.

הוא בטל, ועם זה אף אז החיוב יישאר, שהרי כל רצון מתחייב מהקודם. (ב) הנחה ידועה היא היוצאת מתורת הבריאה²¹⁰, שכל דבר שהתהווה, שהתחדש, זקוק לישות פועלת שעשתה או חידשה אותו, כי אין הדבר עושה את עצמו, ויש להשלים כאן את דברי המחבר אף התעוררות הרצון שנתחדשה מן ההכרח שתהיה אף לה סיבה מסוימת. רבי חסדאי עובר להדגמה חריפה של הוכחה זו עוד לפני שסיימה: שני אנשים הנמצאים במצב שווה לחלוטין שיש להם עמדת חיים אחידה, מבנה גופני-נפשי אחיד ואופי אחיד, אף יחס אחיד לדבר מסוים, ובכך אחידות בכל המובנים, גם של טבעם וגם של הנסיבות שבהן הם נתונים — מן ההכרח שתהא בחירתם שווה, שאם היה שוני כל שהוא בין בחירת האחד לבחירת השני, טעון היה הבדל מחודש זה לסיבה מיוחדת; ואף אם אין במציאות אנשים כאלה השווים ממש בכל המובנים, אין זה מפריע את הוכחתנו ודיינו בהשערה, שאילו היו אנשים כאלה קיימים כך היה קורה להם, והמסקנה היוצאת מדוגמה זאת, שהרצון הוא תולדה של המסיבות, והוא מחויב. עיקרו של דבר: כל התעוררות רצון תלויה במערכת של סיבות, ולא יתכן שתתחדש בלעדדיהן, שאז תהיה השאלה איך נתחדשה התעוררות זו ללא סיבה, כשם שאנו שואלים. לסיבת כל תופעה שהתחדשה מה סיבתה, וההוכחה לכך, ששני אנשים הנמצאים בתנאים שווים מכל הבחינות ללא שיור — אם נניח שהדבר אפשרי — אף החלטותיהם תהיינה שוות, שאם לא תהיינה שוות יהיה עלינו לשאול על סיבת השוני.

עד כאן היו ראיות מבחינת הסיבתיות, מכאן הרצון והידיעה האלוהית ואילך ראיות על רקע הידיעה האלוהית: (א) הטענה הידועה על הסתירה שבין קיום האפשר לבין הידיעה האלוהית של פרטי המציאות. רבי חסדאי מסתמך כאן על הרצאתו הקודמת, שהוכיחה ידיעה בפרטים אף טרם היותם, שאם אלוהים יודע את העתיד לבוא, את אחת מהאפשרויות השונות שעתידיה להתרחש, הרי היא הכרחית ומחויבת, אחרת היתה זו טעות, לכל היותר השערה, ולא ידיעה. (ב) אם טבע האפשר קיים, הרי שהחלטת הרצון האנושית היא מחודשת בלי כל סיבה קודמת לה, ומכאן, שאף הידיעה האלוהית אינה יכולה להיות קודמת לה, להחלטת רצון זו, והיא קמה יחד אתה; יוצא כי הידיעה האלוהית אינה שאובה מהשכלת עצמו של אלוהים כסיבת כל ההתרחשות, כי אם קנויה מישים היצוניים, בלתי שלמים, פחותים ממנו. (ג) הידיעה

210 כאן השמיט רבי חסדאי את המשפט שחזר עליו בהוכחותיו הקודמות: 'ומוסכם עליו', מכיון שכאן אנו מתבססים רק על הנחות פנימיות של תורת ישראל; ראה בלוך, שם, עמ' 7, הערה 1.

בפרטים, עד כמה שאין היא נובעת מהסדר הכללי, אינה אפשרית אלא בכלים של התחושה, ואלוהים כישות רוחנית גטול הוא כלים חושניים אלה הנחוצים לתפיסת הידיעה של הפרטים ואין זו אפשרית בדרך זו. שוב, החלטת הרצון עד כמה שהיא בלתי תלויה בסיבות קודמות לה, לפי הנחת האפשר, הרי אינה יכולה לנבוע מהסדר הכללי, ולפיכך אין הידיעה עליה אפשרית כלל אצל אלוהים. ובסיכום הדברים יוצא, שחרות הרצון היתה סותרת את הידיעה האלוהית, והיא, בשיטת קרשקש הנחה בלתי מעורערת.

אשר לבחינה התורנית מסתפק קרשקש בחזרה על ההנחה של ידיעת האלוהים בפרטים, וכבר הוכח שזו גוזרת את הכרחיות הפעולה האנושית, אחרת לא היתה נחשבת ידיעה כלל, והוא עוד מוסיף את ההוכחה, שהנביאים הודיעו מראש על אירועים העתידיים לבוא, מה שלא היה אפשרי לו לא היו כל המאורעות העתידיים מחויבים וקבועים מראש, אילו היו תלויים ברצון האנושי, כמו שהיה הדבר אצל פרעה, שהגסים היו תלויים ברצונו לתשובה, ואמנם היה קבוע מראש, שה' יכביד את לב פרעה.

(5) ומכאן להצעת פתרונו העצמי, שהוא לדעתו

הפתרון העצמי 'הדעת האמיתי כפי מה שתחייבהו התורה והעיון',

ושאותו הוא כאילו שואב מתוך הטענות הקוד-

מות, המתנגדות אלו לאלו. בפתח דבריו הוא קובע שמהטענות הכפולות, המחייבות את טבע האפשר והשוללות אותו, ניתן להסיק בדרך כלל שמבחינת-מה האפשר נמצא, ומבחינת-מה הוא נעדר, היינו, שיש כאן שתי נקודות ראות שונות, שכל אחת מוצעת באחת ממערכות הטענות, אך יש להתבונן איך למצוא את הבחינה הזאת ('מי יתן ואדע?'), והוא משרטט לפנינו את דרך מחקרו ומוביל אותנו צעד אחר צעד במסילה המובילה למסקנתו.

בתחילה הוא קובע, שמן המערכת הראשונה של הטענות יוצא הלקח הכללי, שהדברים אפשריים מצד עצמם ולא יותר. וכך, הטענה הראשונה על אפשרות הסיבות היא הוכחה הנובעת ממשאלת הלב, 'מערכה על הדרוש', שהרי אפשרות זו של הסיבות היא גופה נושא הויכוח. אשר לטענה השנייה בדבר טבעו של הרצון, אף היא אינה אומרת אלא שהרצון עצמו חופשי להכריע לכאן או לכאן, אך אין היא שוללת שהכרעה זו נעשית על ידי מניע אשר הוא סיבתו של הרצון, של החלטת הרצון. כך הרצון עצמו נשאר רצון ואינו מוכרח, שהרי ניתן לו לרצות את הדבר או את היפוכו, אך הסיבה החיצונית היא המניעה אותו שיכריע לצד אחד מן ההפכים ומצדה בא ההכרח; אף המקרה אינו מקרה אלא מבחינת עצמו והוא הכרח מבחינת סיבותיו. אשר לטענה של חוסר השחר של הפעילות האנושית למילוי שאיפותיו החומריות, הרי פעילות זו היתה מקפחת את ערכה רק אילו היה

האדם מוכרח מצד עצמו, בלי תלות בסיבה שהיא, היינו שהיו מעשיו נחרצים בלי שים לב לנסיבות, להתנהגותו ולמאמציו, כגון לפי תורת הגזירה הקדומה הסוברת, שגורלו של האדם קבוע מראש בלי תלות במעשיו. אך לא כן המצב אם הדברים עצמם אפשריים ורק הסיבות החיצוניות מכריעות אותם, שהרי מאמצי האדם אף הם מן הסיבות הללו, אף הם גורמים במערכת הגורמים המשפיעים על גורלו. אשר לטענה, שעצמים חומריים אינם יכולים להשפיע על ישים רוחניים, האמת היא, לדעת רבי חסדאי, שהנפש האנושית אינה כלל-אי-חומרית (ראה לקמן, הפרק 'על הנפש'), היא אף קולטת השפעה, היא מתפעלת 'ממזג הבעל נפש', היינו מבין לווייתה, הגוף, ולא מן הנמנע הוא שתקבל השפעה אף מגופי הגלגלים, וכל שכן ממניעיהם, כלומר, מנפשות הגלגלים או מהשכלים הנפרדים הפועלים על ידם; השפעה זו יכולה להתגלות אף בתחום הרצון. אמנם, מסתייג קרשקש, אפשרות ההשפעה אינה אומרת לנו עדיין אם השפעה זו היא הכרחית או אם היא משאירה לאדם את החופש לעשות אחרת, ודיינו כאן שהשפעה זו אינה אי-הגיונית. וקרשקש לשיטתו השוללת את הדטרמיניזם האסטרולוגי, ולדעתו הספירות השמימיות הן רק אחד הגורמים ואחת הסיבות של מעשי האדם, ובכלל ניתן לאדם להתגבר עליהן ועל השפעתן, כפי שהוא אומר זאת בכמה מקומות.

ואשר לקבוצת הטענות המתחייבות מהבחינה

סתירת טענות המחייבים

התורנית, אף הן — מסיק שוב קרשקש בצורה

מבחינה תורנית

כללית — אינן אומרות אלא שהדברים אפשריים

מצד עצמם. גם את הטענה על העדר המשמעות של ציווי התורה אפשר לסתור כי ציוויים אלה היו מיותרים אילו היה אדם מחויב במעשיו מצד עצמו היינו בלי תלות בסיבות, אך אם האדם חופשי במעשיו והוא רק מותנה בסיבות, הרי קיום המצוה האלוהית אף היא אחת הסיבות המשפיעה עליו והמקרבת אותו לייעודו הרוחני, כשם שהחריצות החילונית מקרבת אותו להצלחתו החומרית. אשר לטענת אי-ההגיון הנראה לנו במערכת שכר ועונש כל זמן שהאדם נטול חרות הרצון, מגיע קרשקש לתשובה גועזה מאוד, שאינה מצויה בכל הספרות הפילוסופיות הקודמת והקובעת אופי חדש לגמול ולעונש. תשובתו היא, שהשכר והעונש הנם תופעות טבעיות, תולדת טבעיות-הכרחיות המתחייבות מן המעשים הטובים או הרעים, מן המצוות והעבירות, כהתחייב כל התולדות או המסובבים מן הסיבות שלהן. אין בחוקיות טבעית זו, ממשך רבי חסדאי, כל אי-צדק, כל עוול שהוא, כשם שאיננו בעובדה שהקרב לאש נשרף, אף שהתקרבותו זו היתה בלי רצון²¹¹.

211 נראה מכאן לכאורה, שקרשקש שולל בסופו של דבר את חרות הרצון הגמורה

ומכאן למערכת הטענות השנייה השוללת את טבע האפשר. אף כאן מסיק רבי חסדאי, ראשית כל באופן כללי, שאלה אינן באות אלא להוכיח את העדר טבע האפשר מבחינת הסיבות, ולא יותר מזה. וכך אינן אומרות כל הטענות שעל רקע הסיבתיות אלא שיש סיבות המחייבות את התופעות, ולא שהתופעות מחויבות מצד עצמן. כאן מוסיף קרשקש הדגמה לקוחה מן החומר הראשון, שמבחינת עצמו ראוי הוא ומוכן לקלוט את כל הצורות, הבאות זו אחרי זו, אך בכל פעם שהוטלה עליו איזו צורה, הרי היא מחויבת מבחינת הסיבות, כל זמן שהן מחייבות אותה. הנחושת יש לה מצד עצמה אפשרויות רבות לקבל צורות כלים שונות, אך אם עשו ממנה כלי מסוים, כגון חרב, הרי יש לה חיוב זמני לקבל צורה זו, אך אין זה שולל ממנה את האפשרויות הבלתי מוגבלות לקבל צורות אחרות עד אין-סוף.

נגד שוללי טבע האפשר מצד עצמו

ואשר לטענות הדתיות, הרי הכרחיות סיבתית זו, שאינה שוללת את אפשרות הדברים מצד עצמם, יש בה כדי להבטיח את הידיעה מראש האלוהית וזה שידיעה זו מוצאה במערכת הסיבות, שאלוהים יודע מראש את החלטת העתיד של האדם על סמך הסיבות שיביאנהו לכך, מבלי שתקופח מתוך כך חרות האדם מצד עצמו להכריע לכאן ולכאן. מכאן מסקנה לבעיה שהועמדה לדיון: טבע האפשר נמצא מנקודת ראות המהות של הדברים מבחינת עצמם, והוא נעדר מנקודת ראות המערכת הסיבתית, הכללית, מבחינת סיבותם.

האפשר מצד עצמו אינו שולל את הידיעה האלוהית מצד עצמו

ברם קרשקש מוסיף עוד את הסברה, שהתורה נמנעה מלפרסם אמת זו, היינו, של העדר חרות הרצון, מכיוון שזה יכול היה להביא גזק להמון, כי היה משמש גורם להתנצלות לעושי הרע, שלא היו שמים לב לכך, שהעונש הוא בכל זאת תופעה טבעית, ויש מבחינה זו בכל אופן להישמר מן הרע. לפיכך רואה קרשקש במצוות עשה ולא תעשה שבתורה גילויי החכמה האלוהית, שהשתמשה בהן כאמצעים וכסיבות להניע את האדם לעשיית הטוב, להדריכו לקראת האושר האמיתי; בין האמצעים הללו נמנה גם העונש. כאן מגיע קרשקש למתן צידוק חדש לעונש האלוהי, שכאמור אין לו מקום כלל עם הכרחיותו של האדם — וההכרחיות הסיבתית אף היא הכרח הוא — והוא משתמש ברעיון שהובא כבר אצל רבנו סעדיה גאון

אי פרסום האמת מטעמים זידוקטיים

ורואה אף בהכרחיות הסיבתית הכרח גמור, עד שאין האדם ראוי לגמול או לעונש על מעשיו, אלא במידה שהשכר והעונש הם תוצאה טבעית ממעשים אלה, ומעשים טבעיים הרי אינם תלויים ברצון — והדבר צריך עיון.

(‘אמונות ודעות’ פרק תשיעי), שהעונש אינו אלא מכשיר בידי החסד האלוהי, שאין תכליתו של העונש לשמו, לשם ביצוע הצדק האלוהי, כי דבר זה היה מוצדק רק עם הנחת החרות האנושית המוחלטת. צידוק העונש הוא אפוא בכך, שהוא בא להטיל אימה על האדם למען ייזהר מעשות את הרע, והוא סוף סוף לטובתו; אלוהים מביא יסורים ושאר עונשים על האדם להניע אותו לקיום מצוותיו, והכל מכוון לטובת האדם, להיישיר האדם אל הצלחתו האנושית. מגמת חסד זו מקנה לעונש האלוהי את האופי של היושר האלוהי המיוחד, שרבי חסדאי מדגים אותו באותו הכתוב: ‘כי כאשר ייסר איש את בנו, כן ה’ אלהיך מיסרד’ (דברים ח, ה), היינו, שכשם שהאב המייסר את בנו אינו מתכוון לנקמה ולביצוע אובייקטיבי של הצדק, אלא לטובת הבן ולתועלתו, כן היסורים שאלוהים מביא על האדם אין כוונתם לשם נקמה, ואף לא לשם היושר במובן האזרחי-אנושי — ‘המדיני’ בלשונו — שזה אינו ראוי אלא עם החרות הגמורה של האדם ללא שום הכרח ואונס, אלא הכוונה היא לטובת האומה²¹². מבחינה זו ראוי הוא העונש לאדם, אף שהוא מוכרח במעשיו, מאחר שהוא לטובתו. ואמנם יש כאן לכאורה שני טעמים לצידוק העונש האלוהי, מבלי שרבי חסדאי יסביר את הצורך בשניהם ומבלי שיציין בכלל שיש כאן טעם חדש, משני לראשון²¹³, ושמה שניים שהם אחד הם, שהראשון בא להסביר כיצד יתכן ואפשרי העונש, והשני לשם-מה הוא בא, ואולי הטעם השני בא לנמק משום-מה בכלל קיים חוק טבעי כזה, והרי אלוהים הוא הוא יוצר העולם וחוקיו.

רבי חסדאי ממהר לציין, שהעונש מוצדק וראוי חיוב סיבתי
 רק אם החיוב הוא אמנם סיבתי, היינו, שמקורו והסכמת הנפש
 במערכת סיבות חיצונית, אך בצורה כזאת שהאדם הוא נטול תודעת הכפייה, שזה יסודו — או סודו — של הרצון, אבל לא כשקיים אונס חיצוני ויש לאדם הרגשה ברורה של האונס, שאז אין הנפש משתתפת בפעולה זו, מאחר שאין היא פרי ההסכמה הפנימית של כוחות הנפש ואינה נחשבת לפעולתו — לכן אינו ראוי לעונש. הטעם של שוני זה הוא — ושוב נראים הדברים קצת כאילו יש כאן טעם חדש — שהעונש במקרה האחרון יחטיא את מטרתו, שהרי לא ישפיע על האדם להיטיב את

212 וזה לשיטתו בהשגחה, שההשגחה המיוחדת מיועדת רק לאומה הישראלית. ראה לעיל בפרקנו על ההשגחה, וכן כוונתו, כנראה, גם לכל אחד מאישי האומה, וראה גם על זה לעיל.

213 גוטמן מגדיר אותם באמת כשניים וקורא לאחד בשם הצידוק הסיבתי ולשני התכליתי (בספרו עמ' 218—219).

דרכו, שבין כך הוטלה עליו מן החוץ, מה שאין כן בכפייה פנימית, שהמצוה משפיעה כאחד הגורמים על החלטת הרצון.

אחרי היסק ארוך זה בא פתאום מפנה בהרצאת הסתייגות קרשקש, המסתייג ואומר, שכל היסק זה בטל הוא, אם כך הוא טבע הרצון לרצות ושלא לרצות מעצמו בלי מניע חיצוני, ואם זו היא עמדת התורה הנכונה²¹⁴. עם זה נשארת אף אז מידת-מה של חיוב מבחינת הידיעה האלוהית, שהדברים נחשבים אפשריים גם מבחינת עצמם וגם מבחינת סיבותיהם, אך עדיין הכרחיים הם מבחינת הידיעה האלוהית, כשם שהדברים האפשריים אחרי התהוותם — עם כל אפשריותם מבחינת עצמם — מחויבים הם מבחינת מציאותם; אולם כאן אנוס קרשקש לחפש פתרון חדש לבעיית הסתירה שבין הידיעה האלוהית וחרות הרצון, אחרי שהפתרון הקודם עורער על ידי העמדה החדשה. וכן הוא עונה עכשיו מחדש על הטענה הראשונה, שהידיעה מראש האלוהית הופכת את האפשרי למחויב, כי אמנם כן הוא הדבר, שמבחינה זו של הידיעה האלוהית הדבר באמת אינו אפשרי, אבל הוא אפשרי משאר הבחינות — מבחינת עצמם ומבחינת הסיבות. עם זה הוא מוסיף כאן את התשובה הידועה על שאלה-תמיהה זו של רבנו סעדיה גאון וההולכים בעקבותיו, מתוך תוספת כמה גוונים חדשים, שהידיעה האלוהית, מאחר שהיא על-זמנית, הרי ידיעת העתיד שלה היא כידיעתנו את הדברים ההווים, שזו כמו זו אינה הופכת את הדברים מתוך כך הכרחיים ומחויבים מבחינת עצמם²¹⁵. אשר לטענה, איך יתכן שאלוהים קונה ידיעה מישים חיצוניים ובמה הוא קונה אותה, עונה הוא כמה תשובות: האחת, התשובה הידועה

214 זה לפי שיטת גוטמן ('דת ומדע', עמ' 163, הערה 22) המפרש, שהביטוי התנאי 'אם אי-אפשר' מוסב אף על הקטע האחרון של משפט זה, ויוצא שספק עדיין בידו אם זו היא עמדת התורה. ואולי הפירוש הנכון הוא זה של בלוך, שקרשקש אומר כאן בבטחון גמור שכך היא עמדת התורה (בלוך, עמ' 37—38 בחלק הגרמני), ולפיכך הוא חוזר בו מדעתו, כפי שהוא עושה זאת בבעיית הבריאה. ואין להשתחרר מן הרושם, שיש כאן בכל השקלא וטריא הכפולה הזאת עם הדו-אנפיות שבה, שבין הגישה המדעית השונה והתורנית, אינה ניצוץ מתורת האמת הכפולה — שאלבלג הוא נציגה בפילוסופיה הישראלית, אם כי רב ההבדל ביניהם — שקרשקש מוותר כליל על העמדה המדעית נוכח סמכות התורה, ועם זה אף הוא מניח התנגשות בין המדע והתורה, שאינה מוכרעת לטובת התורה מתוך נימוקים הגיוניים, אלא בגלל סמכותה.

215 ויוצא לכאורה מתוספת זו, שעם העמדה החדשה מסתלקת השארית האחרונה של ההכרחיות. אך אין זה נראה כך לגמרי מן ההמשך. אף כאן הוא אומר, שאין כאן חיוב מבחינת 'בעצם הדברים', ואם כי לשיטת רס"ג וריה"ל מספיק נימוק זה לסלק כל חיוב שהוא — ייתכן שאין זו דעתו של רבי חסדאי.

מהרמב"ם, שאין אנו תופסים מהי הידיעה האלוהית, כשם שאין אנו יודעים את עצמותו.

מקורית מאוד וחדשה היא התשובה השנייה, המזכירה כמה מתורות ההכרה החדישות ביותר, והיא: אין המושאים הנתפסים בהשגה של מי שהוא מושגים בהתאמה לטבעם הם, לטבע המושגים, אלא כפי טבע המשיג, לפי כלי ההשגה שלו²¹⁶, ומורה לנו את זה נסיון החוש, לכן קיים שוני בין חוש המישוש וחוש הראייה: הראשון תופס את מושאיו רק בקירוב מקום ומתוך מגע, ורק את מקום המגע בלבד, את הקור ואת החום או את הרכות והקשיות — מה שאין כן חוש הראייה המשיג מרחוק וללא מגע והוא תופס את הגוונים, היינו, את הנמצא על פני השטח, והבדל דומה קיים אף ביחס ליתר החושים. מכאן מסיק קרשקש, שהמשיג האלוהי השגתו היא לפי דרגתו הרוממה, ומאחר שהוא נצחי ועל-זמני, אף את המושאים יתפוס על רמה זו וישיג אותם השגה נצחית, כאילו היו מצויים נצחיים, ואף את הבלתי נמצא ישיג כאילו היה נמצא ובמציאות נצחית... בסיכום — 'הכלל העולה מהדברים' — מבחין קרשקש בין האפשר הטבעי, שהוא רק אפשרי מבחינת עצמו ומחויב מבחינת סיבותיו, והאפשר בתחום הרצון, שכן אם נאמר — חוזר קרשקש על גישתו התנאית — שכן טבעו של הרצון, לרצות בלי מניע, וכך היא²¹⁷ עמדת התורה, כי אז נאמר שהרצון אפשרי גם מבחינת עצמותו וגם מבחינת סיבותיו, ומחויב רק מבחינת הידיעה האלוהית. מנקודת ראות חדשה זו, מסיים הוא, ברור שאין מקום לכל פיקפוק גם ביחס למאמצי האדם לשם הצלחתו החומרית, גם ביחס לערך ציווי התורה וכן לצידוק המערכת של שכר ועונש, שכן אין כאן כל כפייה או הכרח. הוא חוזר על דברי הראשונים, שאף הידיעה האלוהית אין לה השפעה על הדברים, כי אילו היתה התוצאה של החלטת הרצון אחרת, היתה אף הידיעה האלוהית שונה²¹⁸. אולם כאן מתעוררת שוב השאלה בדבר היחס שבין הידיעה האלוהית וטבע האפשר, וקרשקש מסכם שוב את התשובות השונות שהשיב כאן ומזכיר עוד את התשובה שהשיב במקום אחר, והיא שהידיעה האלוהית שונה היא בזה, שהמציאות שעליה חלה הידיעה, גובעת ממנו, מאלוהים, והוא המקנה אותה לאחרים, כלומר, אין כל זילזול בשלמותו של אלוהים אם הוא קונה ידיעה מאחרים, שאין כאן אלא אור חוזר, כי אלה האחרים קנו את כל מציאותם ממנו. ועם זה הוא מסכם שוב: 'ואיך שיהיה

216 האין זה מזכיר את תורת קנט, שאין אנו תופסים את הדברים כפי שהם לעצמם,

אלא כפי שהם נראים לנו, לתחושה שלנו בצירוף הקטיגוריות השכליות?

217 לפי סידור הדברים והמשכם אצל קרשקש נראה לי פירושו של גוטמן, שדברי קרשקש כאן נאמרו בלשון תנאי וכאילו.

218 ושוב נראים הדברים, שלשיטה זו אין עוד מקום אף לצל של הכרח, ועדיין העניין טעון בירור.

שורש העניין כולו, אפשרות מצד וחיוב מצד, אין הימלט ממנו, ומשפט זה ניתן לפירושים שונים.

בשולי הדיון תומך רבי חסדאי את יתדותיו
 במקור תלמודי, שאותו הוא מפרש כשיטתו,
 ודווקא כפי שיטתו הקודמת, והוא הפתגם הידוע
 של רבי עקיבא 'השלם אשר נכנס בשלום ויצא בשלום' (כמסופר על רבי
 עקיבא בקשר לארבעה שנכנסו לפרדס — חגיגה יד, ע"ב): 'הכל צפוי
 והרשות נתונה וכו' (אבות ג, ד): 'הכל צפוי' — הוראתו של משפט זה
 ברורה — שכל הדברים מסודרים וידועים מראש. הוראה זו, מוסיף רבי
 חסדאי, היא השורש הגדול והבלתי מעורער של התורה. ומכיון שביחס
 לעיקרון זה נכשלו כמה מחכמינו, ראה הוא הכרח לגלות את הסוד הזה בדבר
 העדר חרות הרצון הגמורה, והוא מתכוון נגד הכפירה בידיעה האלוהית
 שנתפשטה ברבים בימיו. וכך גילה לנו קרשקש, שכל תורת הכרחיות הרצון
 שלו, המוותרת על עקרון החרות ומחזקת את העיקרון של הידיעה האלוהית,
 מכוונת נגד ההשקפה הממעטת את דמות הידיעה האלוהית, שהיא כנראה
 מיסודו של הרלב"ג. 'והרשות נתונה' — הערה על סוד הרצון, שאחרי הכול
 יש מידת-מה של חרות לרצון האנושי, מבחינת עצמו בכל אופן, אחרת לא
 היה מקום לכל ציווי. 'ובטוב העולם גדון' — הערה על אופיו המיוחד של
 היושר האלוהי, שהעונש הבא על ידו אין מטרתו הצדק, שאינו אפשרי אחרי
 שקיים חיוב מטעם הסיבות, אלא מטרתו היא הטוב, כי הדין האלוהי הוא
 בשביל הטוב — ופירוש זה הוא כנראה כולו לפי השיטה שהוצעה לראשונה.
 'הכל לפי רוב המעשה' — יתכן, אומר רבי חסדאי בלשון של השערה,
 שהכוונה לרוב הסיבות ולדרגתן זו למעלה מזו, שיש מהן קרובות יותר ויש
 רחוקות יותר, או הכוונה היא לכלל הידוע לנו מן המסורת התלמודית, שהעולם
 גדון לפי הרוב, ואולי יש כאן עוד כוונה אחרת, שאותה יבאר במקום אחר
 (בכלל השישי).

ואופייני הדבר, שאחרי שקבע שעמדת התורה היא
 נגד כל הכרחיות הרצון. והיא אנטידטרמיניסטית,
 הוא חוזר ומפרש את המקור התלמודי לפי הנוסח

חזרה לנוסח
 הדטרמיניסטי

הראשון, הדטרמיניסטי, מה שמראה על הססנותו המרובה בשטח זה.

עם תום הבירור העיוני מבסס רבי חסדאי, כדרכו,
 את מסקנותיו המדעיות על המקורות המסורתיים,
 כדי להנחיל להן סמכות דתית. הפעם המסקנה
 אינה חד-משמעית, ולדעתו יש צדדים לכאן ולכאן, לחיוב סיבתי גמור ולחיוב
 חלקי מטעם הידיעה האלוהית. אך בכל אופן חיוב יש כאן, כפי שהוא מציין
 בכותרת: 'ואיך שיהיה הדעת הזה (הזאת) מהחיוב, אם החיוב בבחינת

המקורות התלמודיים
 וביסוס חיוב הרצון

הסיבות או החיוב בבחינת ידיעתו יתברך. אחרי שהעיר, כי להשקפת חיוב זו על כל בחינותיה יש סמוכים רבים בכתובים, ושאינן הוא רואה אפילו צורך להביאם, הוא מביא שורה של מאמרי חז"ל, שאותם הוא מפרש ברוח שיטתו. כך מביא הוא את המימרה הידועה: 'אין אדם נוקף אצבעו למטה וכו' (חולין ז, ע"ב), שממנה יוצא, לדעתו, החיוב הגמור של מעשי אדם. כן מביא קרשקש את האגדה, שבה נאמר על הנפל מן הגג, שראוי היה ליפול מששת ימי בראשית (שבת לב, ע"א), שאף אותה הוא מפרש במובן החיוב הסיבתי מתוך הסברה, שאף על פי שהעדר המעקה היא הסיבה הקרובה והמאורע נחשב למקרה, עם זה הרי הוא קשור בשלשלת של סיבות הנמשכת עד ששת ימי בראשית. ואמנם הידיעה האנושית אין בכוחה להקיף את שרשרת הסיבות הזאת הנמשכת עד אין-סוף, אך היא נתפסת על ידי ידיעתו של אלוהים, שהוא אין-סופי וידיעתו אין-סופית. לביסוס הרעיון על העונש, שהוא טבעי ושיש לו מגמה תכליתית, מביא ר' חסדאי את המאמר: 'לא דוד היה ראוי לאותו מעשה (של בת שבע) ולא ישראל היו ראויים לאותו מעשה (של העגל), אלא... שאם חטא יחיד אומרים לו: כלך אצל יחיד (לתת פתרון לשבים, שלא יתייאשו מן התשובה, שהרי אף דוד המלך חטא, עשה תשובה ונתכפר לו), ואם חטא ציבור, אומרים לו: כלך אצל ציבור' (עבודה זרה ד, ע"ב). ועם זה, מסיק רבי חסדאי, היו דוד וישראל נענשים אף על פי שלא היו ראויים לחטאם והוא הוטל עליהם. דבר זה ניתן לפרש לפי שיטתו, שהעונש בא כתוצאה טבעית מן החטא אף אם יש חיוב רצוני, או שהוא בא למגמת החסד האלוהי להציל אחרים. לביסוס הרעיון האחר על ההכרחיות הרצונית, הוא מביא גם את המימרה הבאה: 'בשעה שאמר הקב"ה לישראל: 'מי יחן והיה לבבם' (דברים ה, כו), היה להם לומר: אף אתה תן וכו' (שם ה, ע"א), ומכאן שהחלטת הרצון האנושית מותנית אף היא בסיבה חיצונית, בהכרח חיצוני.

להוכחת דעתו, שהחיוב אינו שם לאל את מאמצי האדם וטרחתו, הוא מביא את המימרה המפורסמת: 'אם אין אני לי מי לי' (אבות א, יד). ולהוכחה, שמעשי העולם כולם, גם הטבעיים, גם מעשי האדם, כולם ידועים לאלוהים ומסודרים על ידו, כנראה על ידי מערכת הסיבות הטבעית, הוא מביא, בין השאר, את הברייתא: 'בשביל שיש (ובגירסתנו: ארבעה) דברים חמה לוקה' (סוכה כט, ע"א), ואת הקטע מן הסוגיה על יחסי הגולים והכוהן הגדול: 'אם עד שלא נגמר דינו (של הרוצח בשוגג) מת כוהן גדול ומינו אחר תחתיו, ולאחר מכן דינו — חוזר במיתתו של שני' (מכות יא, ע"ב במשנה), ועל זה שקלו וטרו בגמרא (שם): מה היה כוהן גדול יכול לעשות? כלומר, מה אשמתו שהוא מת עליה? הרי עדיין לא היה כוהן גדול כשזה הרג את הנפש (וראה רש"י שם, ד"ה 'מאי הוה ליה')? והתשובה: שהיה לו לבקש רחמים

ולא ביקש. וכוונת רבי חסדאי כנראה, שמכאן הוכחה שאלוהים מכיר את הפרטים, כל אדם ואדם ואת מעשיו של כל פרט ופרט, ושהוא מתערב במהלך הדברים, ואולי שיש סיבות חיצוניות משפיעות על הרצון, כגון שתפילת כוהן גדול יכולה למנוע את הרוצח מלרצוח.

בסיום הדברים חוזר קרשקש ומציין שקיים את הבטחתו, שהבטיח במחקרו על הידיעה האלוהית (מאמר שני, כלל ראשון) למצוא פתרון לבעיית הסתירה שבין הידיעה האלוהית וחרות הרצון האנושית; סתירה שרבים נכשלו על ידה והכחישו את הידיעה האלוהית מתוך שלא העלו על הדעת, שאפשר להתאים את היושר האלוהי במתן השכר והעונש עם ההכרחיות הרצונית.

(6) לכאורה נגמר הדיון על נושא זה, אך נראה

שבעיה זו, ובעיקר הבחינה המוסרית שלה, הציקה מאוד לרבי חסדאי, והוא מוסיף כאן דיון בנספח

נספח חדש

מיוחד (פרק חמישי).

הוא חוזר ושואל איך ליישב את ההכרחיות של הרצון האנושי עם מערכת שכר ועונש? ואם הדבר אפשרי, מהו ההפרש בין הכרח סיבתי ובין

הכרח סיבתי
ואונס חיצוני

אונס חיצוני? הראשון אמנם בטול תודעת הכפייה שישנה אצל השני, אבל סוף סוף שניהם נכנסים לקטיגוריה של הכרח, והרי הוסבר שהגמול והעונש הם תולדות טבעיות ממעשים טובים ורעים, ומהי חשיבותה של צורת ההכרח שבה הם נעשים? ואם נודה בהפרש שבין ההכרח הסיבתי שבו עוברת הפעולה דרך הרצון — והיא כאילו פעולת בעל הרצון ויש מקום לעונש עליה — ובין אונס חיצוני, שבו לרצון תחושה ברורה של כפייה ואין הוא משתתף בפעולה כלל והיא כאילו אינה נעשית על ידו — יש להסביר כיצד יתכן עונש על עניינים שבאמונות ודעות, והרי בתחום זה אין מקום לרצון כלל, אף לא לצל של רצון? והרי המקורות מעידים, שיש עליהן עונש גדול, כגון: 'אבל המינים והאפיקורסים וכו'' (ראש השנה ז, ע"א), 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו'' (סנהדרין צ, ע"א במשנה) — 'מי יתן ואדע'²¹⁹? ואם כי לדעת קרשקש יש מקום לעונש אף בפעולות הכרחיות כתוצאה טבעית מהן, הרי הובהר כעת, שעם זה דרושה השתתפות־מה של הרצון. קרשקש מחזיק בשיטתו הוולונטריסטית, שההכרה השכלית אינה עומדת במקום הרצון

219 שאלה זו לא הועלתה בצורה ברורה כל כך בדברי הפילוסופים הישראליים שקדמו לקרשקש, אם כי בעיית האפשרות של ציוויים בתחום האמונה העסיקה אותם, וביניהם הרמב"ם, ראה 'שמונה פרקים' פרק ג, שם הוא אומר, שיש ציוויים אף בתחום השכל: 'אבל אומר שיש בכוח הזה, היינו, הכוח השכלי גם כן מן המצווה והעברה', וראה הלכות עבודה זרה פ"ב, ה"ג. ואמנם פתרונו של הרמב"ם דומה במקצת לזה של קרשקש בסמוך.

ואינה שקולה כמותו; אין אנו אומרים, שהשתתפות השכל הופכת אף היא את פעולת המחשבה לאישית, כשם שעושה זאת הרצון, ההכרחי אף הוא.

רבי חסדאי טורח להוכיח, שאין לרצון כלל מבוא
 בענייני מחשבה
 אין לרצון מבוא
 בענייני מחשבה

הרצון היתה דרישה הכרחית בענייני האמונה, שוב לא היתה זו בדרגת האמת המוחלטת²²⁰, כי טבעו של הרצון הוא לרצות או שלא לרצות, ויתכן שיעלה לפני הרצון להאמין בשתי אמיתות סותרות, כשהן באות בזו אחרי זו²²¹; (ב) הדרישה להשתתפות הרצון בקביעת האמונה מכניסה גורם ספקני בה, שאלמלא היתה האמונה המסוימת עצמה משכנעת, לא היה צורך לחוק אותה מתוך שאיפת הרצון; (ג) משמעותה ההכרחית של האמת — או 'האמונה' בלשונו — היא בהתאמה שבין הדברים שהם מחוץ לנפש לבין תפיסתם בנפש, וביחס לדברים הנמצאים מחוץ לנפש אי אפשר להישען על הרצון, כי מציאותם של אלה אינה תלויה ברצון, ואף האמת עליהם אינה תלויה בו.

וקרשקש מסיים: התברר אפוא, שכל בעל אמונה, ההכרח להאמין והעונש
 ובפרט אם זו אמונה שניתן להוכיחה בהגיון,
 מרגיש הכרח להאמין בה, שכן ההוכחות מכריחות

אותו להאמין בה, ויש לו תודעה ברורה על ההכרח והחיוב שבה. אם כן הדבר, כיצד יתכן עונש עליה עם הנחתנו, שבמקום שיש תחושה ברורה של כפייה אין מקום לעונש? לכן נשאלת השאלה: 'איך יתכנו הגמול והעונש באמונות? וכאן בא קרשקש לניסוח חדש של התשובה הקודמת, אם לא לתשובה חדשה לגמרי על שאלה זו. הוא חוזר ומסכם את תשובותיו הקודמות, הפעם מתוך שילובן ההדדי ומתוך הסברה יתירה: היושר האלוהי מגמתו המתמדת היא הטוב והשלמות, ואחד מגילוייה היא המצאת מכשירים ואמצעים המדריכים את האדם לפעולת הטוב; מבחינה זו שימשו לאלוהים אף המצוות ומערכת הגמול והעונש ככלים או 'כסיבות מניעות'. וכיצד מובילות הן אל הטוב? זה שוב קשור בחוקיות הטבעית, שלפיה העונש והגמול הם תולדות טבעיות מהמעשים הטובים והרעים. מתוך כך, מתוך זה שהאדם ישוכנע שמעשיו הטובים או הרעים מביאים תוצאות מסוימות, הם ישפיעו על הרצון להתקרב אל הטוב ולהתרחק מהרע. יוצא שהטעם התכליתי של הגמול והעונש היא מגמת ההטבה האלוהית, והנימוק הטבעי אינו בא, כאמור, אלא להסביר כיצד זה יוצא הדבר אל הפועל. מתוך כך הוסברה ההתאמה של

220 'חוק האמת' או 'חוק האמת', ראה בלוך, שם, עמ' 9 בחלק העברי, והמקומות המקבילים בחלק הגרמני, עמ' 22 הערה 1.

221 ראה בלוך שם בחלק הגרמני.

היושר האלוהי עם החיוב הרצוני. ברם במה שונה ההכרח נטול תודעת הכפייה מן האונס המלווה תודעת כפייה? כאן נכנס קרשקש להסברה ארוכה בהשי- תמשו בשורה של רעיונות, שאותם עתיד הוא לפתח בפרק הבא ושהם חוט השדרה של כל שיטתו.

שוב הוא מעלה על נס מתוך עקביות שיטתית הגורם הרצוני-רגשי את הגורם הרצוני-רגשי, שאותו הוא מעדיף על השכלי-הגיוני; מתוך העדפה זו נתן קרשקש פנים חדשות לכל משנת היהדות שלו, כפי שראינו כבר בכמה עניינים, בניגוד לכל הלך הרוח האריסטוטלי-שכלתני ששרר עד ימיו. גם העיון המדעי, אומר הוא בהדגשה, וגם ההתבוננות בספרות המקראית-תלמודית העלו, שהמטרה הרצויה — 'התכלית הנכסף' — בכל העשייה הדתית-מוסרית, בכל פעולת הטוב, הוא הלך-הרוח המלווה אותה, מידת המרץ הנפשי שהושקעה בה, ההתלהטות ואש ההתלהבות שבה בוצעה, החשק והתשוקה שהיא עוררה באדם העושה, החדוה והשמחה שהנפש מלאה מהן בעת עשייה זו, וזהו העונג והערבות שהנפש מרגישה עם פעולת הטוב, האושר שהרצון מתמלא בו לקראת ההטבה. לא המעשים עצמם — טובים או רעים — הם העיקר, כי אם כיצד הם נעשים, באיזו כוונה ומתוך איזו זיקה נפשית; קיום מיכאני של מצוות ה' בלי השתתפות הלב והנפש אין בו משום מילוי החובה האנושית, עשיית רצון ה', מימוש תעודת האדם. ערכם ומשקלם של מעשי המצוות הוא רק בהיות האדם חדור אש קודש, רטט הנשמה, התרוננות והתפעלות הנפש, בחינת כל עצמותי תאמרנה'. קרשקש מצטרף כאן לזרם האמוצינאלי ביהדות, שבא לביטוי בימיו בתנועת המסתורין, אשר שימשה משקל שכנגד לתנועת השכלתנות בישראל מימיו של המימוני, תנועה שבקושי השביעה את המוח העברי, את ההגיון הלאומי והרעיבה לגמרי את הלב היהודי. זרם זה התעורר בימי מסה ומצוקה אלו, ובזה הקדים את תנועת החסידות שבעתיד.

גישה זו עוגנת בשורת רעיונות אחרת: כבר הייתה והאושר ההטבה והאושר הורה קרשקש שאלוהים הוא האהבה, שכל מגמת היצירה שלו היא ההטבה, ושפעולת הטוב היא לו מקור של אושר אין-סופי ושמחה ללא גבול. אף האדם מוצא את אושרו ואת יעודו בקיום מצוות ה', בעשיית הטוב, שעל ידה הוא מתקרב לאלוהים, שהוא כולו טוב, ובתנאי שזו תיעשה מתוך אותה השמחה ואותו האושר, שהן מנת חלקו של המצווה האלוהי, עד כמה שזה אפשרי לילוד אשה; הצו העליון של התורה הוא ללכת בדרכיו. הליכה זו, כוונתה לדעת קרשקש לא לעשייה חיצונית, כי אם לפעילות הנפשית, להרגשת השמחה, האושר והתענוג המחיים את הנפש בעת העשייה שבה האדם כאילו מחקה את אלוהים, מתדמה אליו; שעל ידה ואתה בא הקשר וצומחת הדבקות עם האל הטוב והמטיב — והרי

אלה, הדבקות וההתאחדות עם אלוהים, הן כל מטרתו של האדם בחייו, כל שכרו וכל אושרו. מתוך כך נשפך אור חדש על ההבדל שבין רצון נטול תודעת כפייה לבין אונס המלא כפייה, שרק בראשון יש מקום להשתתפות הנפש עם הפעולה החיצונית, להרגשת שמחה וחדות בפעולה זו, אשר בה תלויה הדבקות באלוהים או ההתרחקות מאלוהים, כי עשיית הטוב מתוך סיפוק הנפש מקרבת לאלוהים, כשם שהריצה והתשוקה לעשיית הרע מביאה לידי עזיבת אלוהים. לכן הגיוני הוא, שבאופן טבעי יבואו כתגובה לאלה השכר והעונש, היינו הדבקות באלוהים כתוצאה טבעית של עשיית הטוב מתוך שמחה, והעונש שהוא הפירוד מאלוהים כתוצאה טבעית של העונג והתשוקה בעשיית הרע. ברם כשקיים אונס חיצוני ואין כל תגובה נפשית לפעולה, לא תימשכנה ממנה כל תוצאות ואין מקום לא לשכר ולא לעונש, כלומר, לא לדבקות באלוהים ולא להתרחקות ממנו. סיכומו של הדבר: השכר אינו אלא הדבקות באלוהים, שהוא האושר הגדול ביותר והתענוג שאין למעלה ממנו הצפוי לאדם; דבקות זו באה כתוצאה של הליכה בדרכי אלוהים מתוך עשיית הטוב באהבה ורצון. כיוצא בו אין העונש אלא פירוד מאלוהים, שהוא הצער היותר גדול שיכול לבוא על האדם, ואף פירוד זה אינו בא מן המעשים הרעים עצמם, אלא מן ההשתקעות בהם, מן התמכרות הנפש להם, שהיא היא המרחיקה את הנפש השקועה בחטא ובתאוה מאלוהים, וזה לה העונש הגדול ביותר. אך במקום שיש אונס גמור, אין שם כל פעילות נפשית וממילא אין תוצאה לה, לא לשכר ולא לעונש, לא לדבקות בשם ולא להתרחקות ממנו. לכאורה, גם גורמי נפש אלה, השמחה והחשק, אף הם תולדות הכרחיות של המערכת הסיבתית המשפיעה על החלטות הרצון האנושיות, אלא שבאופן טבעי קיימים הם רק במקום שהרצון משתתף בעשייה ונעדרים במקום שהרצון משותק לגמרי, אך אין הדברים נראים כך בסמוך²²².

מכאן עובר קרשקש להסברת הגמול והעונש
 הגמול והעונש במערכת
 במערכת האמונות והדעות. לפני שהוא מציע את
 האמונות והדעות
 תשובתו בעקבות האמור לעיל הוא סותר תורה
 אחרת, שאף היא מבקשת למצוא קשר טבעי בין האמונות והדעות והגמול
 והעונש, והוא הקשר שבין ההכרה השכלית והעולם השכלי האלוהי. לפי
 תורה זו, שהוא עתיד להתדיין עוד אתה באריכות בסוגיה הבאה ושנגדה
 מכוון רוב פולמוסו בספר, ההכרה היא תהליך, שבה הנפש, תוך כדי קניית
 המושכלות, הופכת לעצם אחד אתם, 'מתעצמת בהם', ועל ידם מובטחים לה

222 ראה יואל בספרו על קרשקש, בתרגום עברי, עמ' 75—77; גוטמן במאמרו הנזכר על קרשקש, עמ' 164—166; צינברג, 'תולדות ספרות ישראל', כרך ב בתרגום עברי, עמ' 179.

אף הנצח והאלמוות, והוא הוא הגמול. קרשקש סבור, שתורה שכלתנית מובהקת זו, מימונית-אריסטוטלית, עומדת בניגוד לדעת התורה, והוא עוד עתיד להוכיח זאת. כאן מסתפק הוא בהערות אחדות: אילו היתה הדעת עיקר ביעודו הדתי של האדם והיא היתה המבטיחה את השכר הנצחי ואת האושר העליון, כי אז היה די במטען הקטן של ההשכלה הדתית הניתן לנו בתורה, ולא היה צורך בכמות המרובה של ציוויי העשייה על כל ענפיהם וענפי ענפיהם, אלא אם היה ריבוי זה פרי תולדות הפילוסופיה. אך לזו ניתן דווקא מקום מועט בתורה; אם היתה התעצמות הנפש, הפיכתה לעצם, תלויה בהשכלה המדעית היו הספרים המתימטיים כגון 'ספר היסודות' ו'ספר החרוטים', משמשים מקור יותר נאמן להשכלה זו, והיתה הנפש של המהנדס יותר עשירה במובן זה מאשר נפש התורני. וכאן מעורר קרשקש שורה של תמיהות: האם הנפש שהשכילה מושכל מסוים אחד בלבד, כגון הכלל המתימטי שסכום זוויות המשולש שווה לשתי זוויות ישרות, האם במושכל זה בלבד תיהפך הנפש ותהיה נצחית? ואם כן, האם תהיה דומה נפש זו שהשכילה מושכל יחידי לנפש אחרת שהשכילה אף היא רק מושכל אחד, אך שונה מן הראשון, כגון הכלל על אלכסון המלבן, שהרבוע הבנוי עליו שווה לסיכום ריבועי שתי צלעות המלבן? וכך הופך קרשקש תורה זו ללעג גמור, ומסיים שתורה זו על הנפש והאלמוות נוצרה רק במוחו של הפילוסוף (וסתם פילוסוף אריסטו), בטול השכלה תורנית, שנדחק על ידי הלחץ של הוכחות שכליות להכרת האמת של נצחיות הנפש, ושלא היה סיפק בידו לקיים תורת נפש זו, אלא מתוך השערה דמיונית ונעדרת הגיון.

מכאן עובר קרשקש להסברה משלו לתופעה זו של גמול ועונש בתחום האמונות והדעות. הוא טוען, שאמנם עצם האמונות אינו עניין לרצון, אבל יש מקום לרצון בשטח האמוצינאלי המלווה אמונות אלו, והוא: השמחה והעונג שיש לאדם עם מתת החסד האלוהית של האמונה וכל החריצות והזריזות לשם רכישתה. חריצות זו היא כולה מעשה הרצון, כי אנו יכולים לתאר לעצמנו, שיש לאדם אמונה מסוימת ואין בעל האמונה שמח עליה כלל. מכאן, שההתעוררות לשמחה הבאה בעקבות האמונה, ואף העמל שהאדם משקיע לקנות אותה, אינם תוצאה ישירה ממנה, כי אם פרי מאמץ רצוני, וכפעולה רצונית ראויים הם לגמול וכן להיפך לעונש על הכפירה²²³. לא הצד ההכרתי של האמונה הוא עניינו של הרצון, אלא צורת הקליטה שלה היא התלויה

223 יוצא, שלא הכפירה עצמה גוררת את העונש אלא השמחה בה. ומה יהיה דינו של אדם, הכופר באלוהים או בהישארות הנפש, ומתוך כך מלא הוא צער ויאוש — האם אין הוא ראוי לעונש לפי זה?

כולה ברצון, ואף הגמול האלוהי אינו בא על האמונה עצמה, אלא על ההנאה שהמאמין נהנה ממנה, על העונג שהיא מעוררת בו, שעל ידו באה ההתקרבות לאלוהים. כאן הדברים נראים לכאורה ברורים, שההתעוררות והשמחה הן נחלת האדם ופרי רצונו ולא תולדה טבעית-הכרחית, כמו שהצעת הלשון מראה בפירוש וכפי שיוצא מתוך דחיית ההסבר הטבעי האריסטוטלי²²⁴.

קרשרש מוסיף עוד, כי בעצם לא יתכן גמול ועונש על פעולות בכלל, כי אם רק על הבחירה הרצונית לפועל, שהרי עם צאת הפעולה לפועל

הגמול על
בחירת הפעולה

אין לאדם עוד שליטה עליה. ואין היא אפשרית עוד כי אם הכרחית ומחויבת — הרי שהגמול והעונש יכולים לבוא רק על הצעד לקראת הפעולה, על בחירתה של זו. ומתוך כך גותן קרשקש אף פירוש חדש למימרא התלמודית: 'הרהור עבירה קשה מעבירה'²²⁵ (יומא כט, ע"א), והוא, שהעבירה מורכבת משני דברים: מהפעולה ובחירתה של זו, והעונש, כאמור, מגיע רק בעד האחרונה, הרי שהבחירה המכונה בפי בעל המאמר בשם הרהור קשה מפעולת העבירה. הדבר מתברר יותר, ממשיך קרשקש, מתוך השוואה של פעולת עבירה ללא בחירה רצונית, ללא 'הרהור', כגון באונס — והרהור עבירה, היינו החלטה לעבור עבירה מבלי לבצעה בפועל. האחרונה ראויה לעונש וזקוקה לכפרה בהתאם לדברי חז"ל: 'העולה באה על הרהור הלב' (ויקרא רבה, פרשה ז), מה שאין כן הפעולה מתוך אונס, שאין עליה עונש כלל בהתאם לכלל השגור בספרות התלמודית: 'אונס רחמנא פטריה'. עם זה מודה קרשקש, שהעונש על החלטה לעבור עבירה שאף יצאה לפועל גדול מעונש על רצון לעבור עבירה בלי שהדבר יצא לפועל, דבר המראה שאף לפעולה חלק-מה בעונש, אבל חלקו של הרצון רב יותר.

וכך העמיד קרשקש מול האינטלקטואליזם האריסטוטלי-מימוני המופרוז את הוולונטאריזם שלו, שהוא יסוד כל משנתו ואבן הפינה של השקפת העולם הדתית שלו. הוא שם את הדגש על הגורם הרגשי-רצוני כערך עליון של החיים הדתיים במקום ההכרה והשכל, שאותם הטעימה האסכולה השכלתנית בישראל, וזאת עשה מתוך שילוב תורת הכרחיות הרצון שלו, אשר — עם

224 דוחק הוא לפרש כגוטמן, שתפיסת קרשקש נבדלת מן האריסטוטלית לא בהבדל שבין פעולה טבעית ורצונית, אלא שאין קרשקש תופס את הדבקות באלוהים בדרך שכלית, כאושר של דבקות באלוהים בדרך ההכרה, אלא כדרך רצונית, כדבקות באלוהים מתוך התקשרות הנשמה, מתוך עונג של התרגשות נפשית, שעם היותה הכרחית היא מובדלת בעיניו מן הטבעי גרידא — וסוף סוף במה שונה הטבעיות של הרצון מזו של ההכרה השכלית?

225 ראה פירושו המקורי של רמב"ם למימרא זו ב'מורה נבוכים' חלק שלישי, פרק שמיני.

כל חריפותה הדיאלקטית — מעוררת לא מעט תמיהות מנקודת ראות התפיסה המסורתית הרגילה.

סיכום המסקנות

(7) קרשקש מקדיש, כדרכו, פרק מיוחד, והוא האחרון בכלל זה (פרק שישי), לביסוס המסקנה העיונית על המקורות התלמודיים; הוא עושה, כדרכו, במחקר זה כבר פעם שנייה. בפתח דבריו מסכם קרשקש בקיצור את מסקנותיו האחרונות: (א) האמונה בדעות מסוימות נקנית בלי השתתפות הרצון; (ב) הגמול והעונש באים על החלק הרצוני שבקניין דעת זו; היינו, הגמול על החשק, המאמץ והשמחה שיש לנו בהשתייכותנו לחברת בעלי אמונה זו, והעונש על ההיפך, על העדר השמחה באמונה, דבר המראה על אי-רצון בה²²⁶. קרשקש מביא כאן מימרא תלמודית, שאותה הוא מפרש בדרך מקורית מאוד: 'ויתיצבו בתחתית ההר — מלמד שכפה עליהם הר כגיגית וכו' (שבת עח, ע"א); הר כגיגית — הכוונה כאן אומר ר' חסדאי, לאותו ההכרח, שבו הדעות והאמונות מטילות את עצמן על האדם ומשכנעות אותו, ללא התנגדות כל שהיא, בין שהן מבוססות בהגיון ובין בדרך היסטורית-רית-גסיונית כגון מעמד הר סיני. הכרח זה מתואר על ידי חז"ל בדרך ציורית ככפיית הר, שהרי קבלת האמונה המבוססת היא מעין כפייה, מאחר שאין לרצון כל השפעה עליה, והוא מקבלה בעל כרחו. המעמד הזה הכריח אותם בכוח שכנוע רב לקבל את דרך החיים של התורה, שאם היו משתמטים ממנה, היו גוזרים על עצמם מוות רוחני, וזהו בחינת 'שם תהא קבורתכם'. על זה אמרו: 'מכאן מודעה רבה לאורייתא', היינו, שאחרי שקיבלו אמונה זו או מערכת אמונות זו מתוך הכרח הכרתי ולא מתוך בחירה רצונית, אין עוד אחריותה עליהם ואין הם יכולים להיענש עליה להבא משום כפירתם בה או משום אי-ציות לה, כמו שזה היה ראוי אילו קיבלו אותה מתוך רצון גמור. שכן קבלה מרצון מטילה חובה יתירה להשתעבד לה וללכת אחריה, וכאן, שכפו עליהם את התורה, יש להם התנצלות טובה על עוברם עליה ועל מצוותיה. ועל זה אמרו שוב: 'הדר קיבלוה בימי אחשורוש', כלומר, לרגל השמחה בנסים שנעשו להם בתקופה זו, קיבלו ברצון ובשמחה את דרך החיים של התורה, ומתוך קבלה רצונית זו שוב גדלה אחריותם ואף מידת העונש בשל עבירה עליה.

אמנם המשל אינו דומה לגמרי לנמשל, ואולי נהפוך הוא, שכאן העדר השמחה

226 ואולי הכוונה לשמחה בכפירה או הצער באמונה, שהרי האדישות לאמונה דיה שאינה מקנה התקרבות לאלוהים, אך אין בה גם להרחיק, כשם שבפעולת האונס אין לא לקרב ולא לרחק; ושם גרועה היא, כי העדר השמחה באמונה באלוהים הוא כאילו בעיטה בה?

לא רק שלא גרר אחריו עונש, אלא שחרור מעונש, ולהיפך — השמחה באמונה היתה הסיבה ליתר עונש; עם זה יש כאן דמיון-מה, בהפרש שבין האחריות אחרי קבלת אמונה ברצון והעדרה בלי קבלה זו. אם כי אי-הקבלה גוררת אולי אחריה עונש-מה, אין מידת העונש כה גדולה כפי שהיא במקום שהיתה קבלה רצונית של האמונה, אשר מביאה לרגע שכר מסוים, אבל אף אחריות יתירה אחריה. בכל אופן למדנו, שיש הפרש בין קבלת האמונה ברצון — שמצד אחד מביאה היא שכר לאלתר, אבל גם אחריות יתר להבא — וקבלת האמונה בלי רצון, שלפי שעה מביאה עונש-מה, אך גם ממעטת באחריות ובעונש להבא. אין דברי קרשקש כאן מדויקים כל צרכם, ואמנם אין כאן אלא אסמכתא בלבד, 'וזה כולו מהם משל'. בסיום הדברים עוד מוסיף קרשקש, שיש והאמונה גורמת תענוג והנאה לבעל האמונה, והיא זקוקה לברכת הנהנין כמו כל הנאה אחרת, ולפיכך תיקנו לה באמת ברכה, והיא: 'שלא עשני גוי'...

עם כל זה, ייאמר הדבר מפורש, אין להשתחרר סטייה מן המסורת מן ההרגשה, שיש בשיטתו זו של קרשקש על הרצון כדי סטייה רצינית מן המסורת הדתית הישראלית, שחירות הרצון היא לה עיקר ויסוד גדול באמונה. סטייה זו שקולה כנגד היסט הערכים של המימוני, המעמיד בעקבות אריסטו את העיון מעל למוסר והחוויה הדתית, דעה שקרשקש טורח כל כך לערערה מתוך הגנה על רוח היהדות המקורית. צדק אולי גוטמן האומר ('הפילוסופיה של היהדות' עמ' 220): 'הרמב"ם קיבל מן המונותיאיזם המוסרי של היהדות את רעיון החופש, וקרשקש קיבל ממנו את הדעה על יתרונם של ערכי הרצון והאהבה, ומתוך האספקלריה של הראייה הכוללת קשה לאמור מי משניהם קרוב יותר למהותה של היהדות ההיסטורית'.

ב

תכליתם של התורה, האדם והעולם

(1) בעיית תכליתם של הבריאה, של מתן תורה, והאדם הישראלי בפרט, לא נוסחה בתורה בצורה דוגמאטית, בהירה וחד-משמעית, אולם היא משתמעת מרוחה הכללית ומכמה כתובים שבתורה. התורה מוסרת את סיפור ששת ימי בראשית כהווייתם בלי ציון כל מטרה שהיא למעשה הבריאה האלוהי, ברם ההערות הבאות עם תום כל פעולה, שאלוהים ראה והנה טוב הדבר, וכן הסיכום הסופי: 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' (בראשית א, לא) מראים באופן ברור, שמגמת היצירה האלוהית היתה עשיית

בעיית התכלית
בספרות המקראית

הטוב. כיוצא בו, לא נאמר כלום על מטרת בריאת האדם ועל תעודתו של זה, אבל כמה כתובים בתורה מגלים לנו, אם לא את תכלית האדם במפורש, הרי את דרישות אלוהים ממנו, ומן הישראלי בעיקר (דברים י, יב): 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל ממך, כי אם ליראה את ה' אלהיך וכו', וכגון דברי הנביא (מיכה ו, ח): 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך'. בפסוק הראשון הדגש הוא על החובות כלפי שמים, בשני כלפי אדם. ברורה יותר נראית מטרת הקיום הלאומי, כפי שהודגש בתורה פעמים רבות ובשינויי לשון — להיות גוי קדוש וממלכת כוהנים. הרוח המהלכת בתורה ובספרות המקראית היא, ששיא הוויית האדם וכל המתח היוצר שבו מתמצים באהבת אלוהים: 'בכל לבבך, ובכל נפשך ובכל מאודך', ובאהבת האדם: 'ואהבת לרעך כמוך'.

מה שראוי לציון מיוחד הוא הניסוח הזה של חובת האדם הדרישה מן האדם: מה ה' שואל, דורש — לא מה טוב לו לאדם, כי אם מה גדרש ממנו, מה חובתו בחיים, מהו התפקיד הרובץ עליו. וזהו המבדיל בין ההגות המקראית והמחשבה הפילוסופית היוונית: הפילוסופים היווניים, האפיקוריים (האפיקור-סים) כסטואיים, שאלו ודרשו בעיקר אחרי דרכי החיים, הקניינים והנכסים, המבטיחים את אושרו של האדם. אלא שהאפיקוראיים ראו את אושר האדם במישרים בהנאה ובתענוגים חושניים, והסטואיים ראוהו בפרישה מהם לשם ההנאה הגדולה של השלוה הרוחנית. וכך סיכם אריסטו בשם כל קודמיו: 'כי גם ההמון וגם בעלי התרבות אומרים, שהוא (העליון בכל הדברים הטובים) האושר'; האושר הוא מטרת הוויית האדם גם בעיני ההמון היווני וגם בעיני הפילוסופים היווניים, אלא שהמבוכה ביניהם מתחילה בעניין טיבו של אושר זה: 'אך אשר לטיבו של האושר יש מבוכה ואין סברת ההמון כסברת החכמים' ('תורת המדות' לאריסטו, ספר ראשון, פרק ד). ההמון הפשוט, ממשיך אריסטו (שם, פרק ה), רואה את הטוב ואת האושר בתענוג, ומשום כך הוא נגרר אחרי חיי הנאה, ולעתים אחרי חיים בהמיים והם 'מתנהגים כעבדים גמורים'. לעומתם 'אנשי התרבות והמעשה' חושבים שהטוב הוא הכבוד, והוא תכלית החיים המדיניים. אך הכבוד הוא במכבדים ולא במכובד, ו'הטוב שייך לעצמותו של האדם', וגם הכבוד אינו אלא אישור חיצוני של הטוב הנמצא באדם. וטוב זה מהו? אחרי דיון ארוך מגיע אריסטו לידי מסקנה, שהטוב והאושר לאדם הוא בפעילות מתמדת, נפשית ומעשית, פעילות הנעשית לאור האידיאל, ובלשונו: 'הטוב לאדם הריהו פעילות נפשית לפי השלמות... ויש להוסיף: במשך חיים מושלם' (שם, פרק ז, סעיף 12). אמנם במקום אחר ('מידות', ספר עשירי, פרק ז) הוא מגיע לידי מסקנה אחרת, שהאושר הוא בהשכלה, בחיי עיון, התבוננות שכלית,

קונטמפלציה — בהתאם לשיטתו, שאף היש העליון, אלוהים, אין מהותו ועצמותו אלא ההשכלה. וקדם לו אפלטון, שאף הוא כרך את הדעת עם הטוב וראה באידיאת הטוב את מקור ההוויה והדעת כאחד²²⁷. נקודת היציאה לשניהם היתה זו האופיינית לפילוסופיה היוונית: החיפוש אחרי האושר. לא כן התורה הישראלית, שאם כי אין היא מגנה את שאיפת האושר, ואף האושר הארצי, והיא עצמה מבטיחה כתמורת קיום מצוותיה את רכישת הקניינים החומריים ואת הבטחון בשמירתם, — אך במרכזה עומדת המצוה, החובה, דרישת היצר האלוהי ונותן התורה מהיצור האנושי בכלל, והאדם הישראלי כבן עם התורה בפרט. ורק בקצת מקומות אנו רואים גם ניצנוצי זיהוי של היעוד עם האושר, הטוב, כגון דברי התהלים: 'ואני קרבת אלהים לי טוב' (עג, כח).

לשאלת התכלית
אין מקום בעולם
המחשבה היווני
כמו כן ברור, שאין מקום בעולם המחשבה
היווני לשאלה בדבר תכלית העולם בכלל, ואם
כי היוונים ראו בין ארבע הסיבות של כל ההווה
ונעשה אף את הסיבה התכליתית, ואולי כעיקרית שבהן — אך העולם
בכללותו היה בעיניהם מעין 'קוסמוס', יקום מסודר להפליא, שימיו נצחיים
ושאין לו לא ראשית ולא אחרית, ואין לשאול על סיבת הווייתו, כשם שאין
לשאול שאלה זו ביחס להוויה האלוהית²²⁸. אפלטון-סוקרטס, שחקר אחרי
'הסיבות של כל דבר' (פיידון, פרק מה), מצא סיפוק רב בדברי אנאכסאגוראס,
ש'רוח תבונה הוא המסדר את הכל והגורם לכל' (שם, פרק מו), ומתוך כך
גינה את כל חוקרי הטבע, ואנאכסאגוראס בחוכם, המחפשים סיבות מיכניות
לתופעות הטבע, במקום הסיבה התכליתית — 'אותו הכוח הפועל, שעל ידו
נמצאים כל הדברים הללו עכשיו במקומם הטוב ביותר בשבילם, אין הם
מבקשים ואף אין הם חושבים, שיש בו כוח אלוהי' (שם, פרק מז). אך
כוונתו היא כנראה לדברים ולתופעות שבתוך הטבע ולא לטבע כולו. רק
עם מחשבת הבריאה עלתה מאליה אף החקירה והדרישה למטרתה ולתעודתה
של זו, לרבות בריאת האדם שבתוכה.

בספרות המקראית הלכה והתגבשה גם ראיית
מטרת ההיסטוריה
מטרת ההיסטוריה האנושית והיא: אחרית הימים
המשיחית, שבה 'לא ישא גוי אל גוי חרב' ושבה
תתפשט דעת אלוהים בעולם 'כמים לים מכסים'. אף ההגות ההיסטוריוסופית
הזאת אינה אלא תולדה עקבית של רעיון הבריאה, ולא היתה אפשרית

227 ראה 'המדינה', 'פרותגורס', ועוד.

228 וראה דברי הרמב"ם על דעת אריסטו בעניין זה ב'מורה נבוכים', חלק שלישי, פרק יג.

בספרות המחשבה היוונית, שבה העולם קיים מנצח לנצח, ואין טעם לשאלה על משמעות המאורעות ההיסטוריים, ואין מקום למושג ההיסטוריה בכלל. לעומת זה, קיימת במקרא שתיקה בנוגע למציאות חיי נצח. האחרת, לחיים הנצחיים, לספירת הקיום הרוחנית, לכל מה שחז"ל כינו בשם 'העולם הבא'. אמנם אין כל ספק, שהיתה קיימת באומה אמונה בעולם האחר ההוא, ויש לכך רמזים אין ספור, אך גראים הדברים שמחמת רצון להצנעה נמנע המקרא מלהזכיר במפורש את היעודים של החיים האחרים והסתפק בביטויים רומזים בלבד, שרק המשכילים הדתיים ידעו לפענחם, מאחר שההוויה הרוחנית המוחלטת אינה ניתנת לתפיסת האדם וכל מה שיאמר עליה לא יהיה בו אלא משום אינוש והגשמה, כשם שהתורה נמנעה מלתת את תיאור דמותו של אלוהים והסתפקה רק בדעת מציאותו, מתוך אותו החשש של אינוש והגשמה. ואופייני הדבר שדווקא פילוסופי יוון, ובייחוד אפלטון, הרבו לדבר על הישארות הגפש והעולם האחר²²⁹. ברם גראים הדברים, שעם ריבוי המצוקה של האומה, ובפרט אחרי החורבן, קם הצורך בהדגשה יתירה של התנחומים לאדם והבטחת מילוי המאוויים שלא באו על סיפוקם, בעולם האחר, הנצחי, הרוחני. לפיכך הולכים ובוקעים בספרות המקראית המאוחרת ביתר עוז ושאת המוטיבים הטראנסצנדנטיים. בצד תקות העתיד ההיסטורית-משיחית הולכת ומתבלטת הציפייה להוויה אחרת, לעולם שכולו טוב, ציפייה שבאה לידי ביטוי נמרץ ביותר בספרות התלמודית.

חכמי התלמוד אף הם ראו את תכלית האדם תכלית האדם אצל חז"ל באהבת השם ובקיום מצוותיו; הם הרימו על גס בעיקר את לימוד התורה, שבו ראו את כל תוכן חיי האדם. ואולם אט אט הולך ומוטעם הרעיון, שהחיים האמיתיים של האדם מתחילים אי-שם מעבר למציאות ושכל הקיום הארצי אינו אלא פרוזודור. נשמעות גם נעימות פסימיות רבות בדבר כדאיות הבריאה, ובמיוחד בריאת האדם, והדיון עליה העסיק את גדולי החכמים, ששקלו וטרו בעניין זה והגיעו למסקנה שלילית. וכך גמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא, והברייתא הדנה בזה מתחילה במונח הרשמי, המיוחד להלכה: תנו רבנן. כן הדגישו במיוחד, שתשומת הלב והדעת של האדם צריכה להיות נתונה למילוי חובתו בחיים, ולא להבטחת אושרו, ובכלל זה אף האושר הנצחי: 'אל תהיו כעבדים וכו' / ועם זה לא שללו גם את שאיפת האדם

229 ראה למשל 'פידון' מפרק נו עד הסוף, 'המדינה' ספר י מפרק יג עד הסוף. ואולם בסופו של דבר לא יצאו מתחת ידם אלא מיתוסים חדשים, מלאי ציורים דימיוניים.

לאושר, אושר רוחני בעיקר²³⁰, הצפוי לאדם בחיים העל-ארציים, אושר אשר במקומות רבים תיארוהו בצבעים בהירים כהנאה מזיו השכינה בעיקר. ההיסט מחווייה להכרה אצל פילון ההכרתית, שבא לידי ביטוי בכמה כיוונים ראשיים במחשבת ישראל המאוחרת, מתחיל אצל פילון, שהושפע הרבה מהפילוסופיה היוונית. בהתאם לשיטתו, שהחומר הוא נצחי וקיים בצדו של אלוהים, ושהאדם הוא בן עולם החושים בגופו ובן העולם העל-חושני בשכלו, מדגיש פילון את תכלית האדם בשיחרורו מכבלי החושניות, הגופניות והארציות, ושיבתו למקור האלוהי, ללוגוס אשר ממנו נאצל. שיחרור זה מתבטא בעיקר ברכישת הדעת וההכרה, אלא שבניגוד לאריסטו רואה פילון את עיקרה של הכרה זו בתחום הדת, ואין יסודה של הדעת אצלו אלא בהכרת אלוהים.

בבעיית התכלית דן בצורה שיטתית הראשון בעיית התכלית אצל רס"ג למסדרי המחשבה הישראלית, רבנו סעדיה גאון. בספרו 'אמונות ודעות' (בסוף המאמר הראשון) הוא מעמיד את השאלה בדבר סיבת הבריאה, לאיזו עילה המציא אלוהים כל מה שהמציא? והוא נותן שלוש תשובות: (א) ללא כל סיבה, ועם זה אין זו פעולה לבטלה, מכיוון שרק פעולת האדם הנעדרת סיבה היא לבטלה, כי הוא מזניח את עסקיו בינתיים, 'מניח תועלתו', ואילו אלוהים מרומם על זה; (ב) לשם הפגנת חכמתו; (ג) לתועלת היצורים. ברם במקום אחר (התחלת המאמר השלישי) הוא חוזר ומברר את דעתו בקיצור נמרץ: מטרת הבריאה היתה טובה וחסד, והיא לא יכלה להיות אחרת, מאחר שהיוצר האלוהי היה לבדו, כלומר, לא היתה לו כל התחייבות וכל הגבלה מצד מי שהוא. עצם ההווייה, ממשיך הגאון, היתה מתת חסד, אך עוד גדולה ממנה היתה המצאת התורה, המבטיחה את ההצלחה הגמורה, הנצחית, של האדם ואת הטוב השלם שלו.

בחיי: אהבת ה'

חובת החובות;

ריה"ל: הדבקות בה'

יעוד האומה

רבנו בחיי בספרו 'חובות הלבבות', רואה את אהבת אלוהים כחובת החובות, כשלב עליון בסולם עליית הגשמה, שאותו העמיד בפנינו בספרו זה: 'היא תכלית התכונות וסוף המעלות במדרגות אנשי העבודה' (השער העשירי, שער אהבת ה'). רבי יהודה הלוי, אשר בספרו 'הכוזרי' העמיד את כנסת ישראל במרכז הפילוסופיה שלו ובה ראה לא רק את נושאה, כי אם אף את נקודת המוצא ואת כלי השרת של האמונה הישראלית,

230 ראה תוספות יום-טוב, אבות פרק א, משנה ג, אותיות ח, י.

מציין ברוח המסורת של הנביאים את מטרת האומה ואת יעודה כדבקות בעניין האלוהי, היינו באותו הכושר הנפשי-החיוני, הלאומי-הישראלי, המשמש מכשיר לקשר מתמיד עם אלוהים בין כצינור של דעת נבואית ובין כמצע של גילויי הפעולה האלוהית הבלתי אמצעית.

הארב"ד והרמב"ם — עד כאן אחידה היא העמדה הנמשכת מהספרות הכיוון האריסטוטלי המקראית-תלמודית עד לספרות הפילוסופית הראשונה, הטרומ-שכלתנית, הרואה באהבת

אלוהים על ניסוחיה השונים את מטרת התורה והאדם. יוצא מן הכלל הוא פילון, שרגלו האחת מחוץ לתחומה של היהדות. ברם עם התפשטות הכיוון האריסטוטלי בישראל בא מפנה מהפכני במחשבת ישראל בתחום זה של בעייתנו, כמו ביתר התחומים, שהיה בו משום היסט רב מהשקפת העולם היהודית המסורתית; הוגים אלה של האסכולה האריסטוטלית הביאו הערכה חדשה לקנייני הרוח והקימו סולם ערכים חדש, שבו עדיפה ההכרה על המוסר והדעת על הפעילות הדתית והרגש הדתי. מתוך כך באה תמורה אף בגישה למטרת האדם, העולם והתורה. גישה חדשה זו, שהיא עדיין רופפת אצל האריסטוטלי הראשון אבן דאוד, באה לביטוייה השלם והשיטתי אצל גדול הפילוסופים ואדריכל המחשבה הישראלית, רבנו משה בן מימון, אם כי דווקא אצלו ניכר המאבק שבין הגורמים הרוחניים הישראלים הטהורים לבין מגיעי המחשבה הזרים, המבצבצים ועולים על אף נסיון המזיגה שלו המושלם ביותר; המימוני אף מיצה יותר מכל קודמיו את בעיית התכלית המשולשת — של העולם, האדם והתורה — מכל בחינותיה.

זיהוי אלוהים עם ההשכלה נקודה ראשית בשיטה חדשה זו מבחינת התכלית יש לראות בזיהוי אלוהים עם ההשכלה, שאותו מקיים הרמב"ם בעקבות אריסטו בהקבלה לתורת התארים מיסודה של הניאופלטוניות, ללא מיזוג של ממש ביניהם, ואם כי המימוני שומר על התכונה הישראלית המובהקת של אלוהים כבורא עולם ומתיר לייחס לו את תארי הפעולה, הרי ברורה ההערכה החדשה של ההשכלה כשלמות עליונה הזוהה עם אלוהים. לא פחות חשובה מבחינתנו היא תורת הגלגלים שאותה קיבל הרמב"ם מהאריסטוטליים, אם כי מתוך שינויים מהותיים, שלפיה הגרמים השמימיים הם אישים בעלי נפש ושכל, העולים לאין ערוך על היצור האנושי הצמוד לאדמה.

פעמיים דן הרמב"ם במישרים בבעיית תכלית העולם, ובעקיפין אף בתכלית האדם (מורה נבוכים', חלק שלישי, פרקים יג—יד, כה), ואמנם נראית כאן יותר התלבטות בשאלה זו מאשר ניסוח ברור של עמדה חדשה. הוא שולל את עצם העמדת השאלה, לא רק לפי תורת הקדמות האריסטוטלית,

שבה אין היא אפשרית כלל, אלא אף לפי תורת הבריאה, שכאילו מחייבת אותה, ומתוך נימוקים שונים. הוא מודה בתכלית הראשונה של האורגאניזמים החיים, אשר בהם האברים קיימים למען הכלל, וכן הוא מודה, כי ישנם גם יצורים הקיימים למען אחרים, אך הוא תוהה על התכלית האחרונה של היצירה בכלל; הוא שולל בחריפות את העמדה המקובלת, שהאדם הוא תכליתו של העולם כולו, ושתכליתו של האדם היא ההוויה הדתית, לעבוד את אלוהים. האדם, טוען הרמב"ם, אינו כלל וכלל היצור החשוב ביותר בממלכת היצירה האלוהית, עולים עליו גם הגלגלים, ולא כל שכן השכלים הנפרדים; חלק גדול של היקום, אף הארצי, איננו לשימושו הבלעדי של האדם, ולפי הדעה ההיא הרי הוא בטול תכלית ומיותר. מבחינה הגיונית אין מקום לראות באחד האישים או הערכים תכלית כל המציאות, שכן אף עליו יש לשאול מה תכליתו, וכך אפשר להמשיך בשלשלת של תכליות ללא נקודת סיום, שאין אחריה המשך. והרמב"ם ממחיש בתעוזה רבה את הרעיון האחרון: אנו רגילים לומר שתכלית העולם הוא האדם ותכליתו של זה עבודת אלוהים, ברם יש לשאול שוב: ומהי התכלית של עבודת אלוהים זו, ומה יש לו לאלוהים מן העבודה שהאדם עובד אותו, כלום הוא, יתברך, זקוק לה? ומתוך כך בא המימוני לכלל דעה, שאין לשאול על תכלית העולם שאיננה קיימת כלל, או אם ישנה — הניסוח כאן מעורפל מאוד — אינה ידועה לנו. ואמנם יש שמתקבל הרושם כאילו הרמב"ם מייחס תכלית מסוימת ליוצר האלוהי, אלא שתכלית זו היא פנימית ולא חיצונית, תכלית הנובעת ממהותו של אלוהים, והיא: עצם יצירת המציאות, שהיא טובה, מאחר שברור כי המציאות טוב בלי ספק (שם, פרק כה). ואופייני הדבר, שאין הרמב"ם מציין בפירוש את מגמת ההטבה של אלוהים, כי יתכן ולדעתו יש בזה משום אינוש, והמצאת המציאות הטובה אין להבינה אלא מבחינה אובייקטיבית, ולא כפרי יצר, ואפילו יצר טוב של אלוהים כביכול, וכל דבריו בסוגיה זו מעורפלים מאוד.

לעומת זה מחייב הרמב"ם את בקשת התכלית תיקון הגוף ותיקון הנפש של מתן התורה, שכן כל פעולה שכלית מן ההכרח שתהיה לה תכלית שהיא, וכל שכן פעולת החקיקה הבאה מהישות האלוהית המושכלת. הרמב"ם אף מסכם את כוונת כלל התורה, והיא: תיקון הגוף, כולל הגוף הציבורי, ותיקון הנפש, היינו מתן דעות נכונות, שהיא היא התכלית העיקרית של התורה. סיכום זה בא אף בנוסח אחר: מטרת התורה היא מוסרית, בין שלילית — למנוע מן העוול, ובין חיובית — להקנות מידה טובה, או השכלתית — להעניק דעת נכונה. ועוד בנוסח אחר: 'אם תיקון האמונה או תיקון ענייני המדינה, דבר אחרון זה מתבטא בשני דברים: 'בהסיר העוול ובלמוד מידות טובות'

והרמב"ם אף טורח להסביר את כל טעמי המצוות ממסגרת העקרונות הללו. פרקים נלהבים מקדיש הרמב"ם אף למטרת חייו האדם העליון הדתי של האדם הדתי, האדם העליון הדתי, והם הפרקים האחרונים ב'מורה' (נא—נד), ותמציתם, שפסגת חיי הדת היא דעת אלוהים, שממנה צומחת אף אהבת אלוהים. אין אהבה זו אלא דבקות אינטלקטואלית באלוהים, ריכוז כל מחשבת האדם וכל הגותו באלוהים, ואם כי אהבה שכלית אלוהית זו מתוארת אצלו בביטויים אמוציונאליים עזי גוונים, והוא מדמה את האדם לחולה אהבה — וכן מוסברת דעת אלוהים זו כדעת הפנים המוסריים שלו, — עם זה הרי נשאר ללא ספק נותן טעם שכלי ברור בכל המשנה הזאת.

לידי ביטוי עז ביותר באה משנה זו אצל תורת התכלית של הרלב"ג האריסטוטלי הקיצוני ביותר בישראל, הרלב"ג. תורת התכלית של הרלב"ג קשורה בתורת הנפש שלו, ונדון בה כאן רק מבחינת בעייתנו, ועוד עתידים אנו לחזור אליה. אחרי סיכום כל השיטות של מפרשי אריסטו על נושאנו, בא רלב"ג לידי הבחנה בין הנפש ככוח היולי, חומרי, הכלה עם הגוף, ובין השכל הנקנה, ההולך ומתהווה עם תהליך ההכרה ועם קליטת המושגים של המצויים. מושגים אלה 'מתעצמים', הופכים לעצם מיוחד, שיש לו קיום נצחי; לפי זה אין השכל הנקנה אלא מערכת מושגים הקשורים ומשולבים זה בזה והמהווים יחידה שכלית חדשה, שאינה כלה ונפסדת עם אובדן הגוף, שבו אין לו כל תלות, לא בהווייתו ולא בתיפקודו. מכאן יוצאת אף מסקנה חדשה בדבר מטרת האדם, שאינה אלא רכישת השכלה, שהרי בה, ורק בה, תלוי כל הנצח שלו, ומתוך כך אף נדחה ערך המצוות לירכתי פעולת האדם. המצוות הנן לכל היותר אחד האמצעים המסקלים את הדרך והמכשירים אותה לשמש שביל המוליך אל התכלית האמיתית, שהיא הדעת, ההכרה אשר על ידה, ורק על ידה, נקנה האלמות, ובלעדיה — החדלון.

נגד כל תורת אדם חדשה זו מיסודו של אריסטו, שהיה בה, כמו בתורת אלוהים שלו, כדי לערער את כל השקפת העולם היהודית, יצא חוצץ רבי חסדאי קרשקש.

(2) בפרקנו זה מגיעה המהפכה האנטי-אינטי-
 המהפכה האנטי-
 לקטואלית של קרשקש לידי שיאה והפולמוס
 אינטלקטואלית
 של קרשקש
 שלו עם האריסטוטוליות לנקודת המתח הגבוהה

ביותר. עם תורת האלוהים שלו, שבה באה האהבה במקום ההשכלה כמהותו של אלוהים, נשמט בעצם הבסיס לסולם הערכים האריסטוטלי. את נצחוננו הגמור על יריבו אריסטו וההולכים בעקבותיו בישראל חוגג רבי חסדאי בתורת האדם שלו. הוא רואה את יעודו של האדם ואף את אושרו באהבת

אלוהים, בהשבת אהבה לאלוהים, וזה חידושו העיקרי בתחום זה, אך את עקרונו זה הוא מבסס לא רק על התבוננות מעמיקה בספרות המסורתית, כי אם גם על המדע והעיון, וזה מתוך פולמוס שנון וחריף עם השכלתנים האריסטוטליים, ובראשם הרלב"ג. ביסוס מדעי זה הוא תוכנו העיקרי של החידוש שנתחדש בבית מדרשו של רבי חסדאי. בתחום זה יש למוניזם של קרקש חשיבות יתירה, שכן רואה הוא את האהבה לאלוהים כתכלית העליונה, אם לא היחידה, של התורה והאדם, שכל יתר התכליות כפופות לה, ושכל מצוות השם מכוונות אליה ומכשירות אותה. בשיטתיות ובעקביות שבהן הוא מציע את רעיונו בתחום בעייתנו כחוליה בכל שיטתו וכתוצאה ממנה. דומה, כי יש למצוא את חידושו המהפכני של רבי חסדאי, המייחד לו מקום בתולדות האמונות והדעות בישראל.

חשובה גם הגישה המיתודית, שבה מסיק כאן הגישה המיתודית רבי חסדאי את חידושו. הוא יוצא מתוך כמה הנחות אריסטוטליות; האחת, שהתכלית היא שלמות וטוב מסוים; השנייה, שהתכלית האחרונה מן ההכרח שתהיה אחת, אם כי יתכן שיש תכליות המהוות שלבים אליה. מאחר שלפי הנחה אריסטוטלית אחרת, השלמות נובעת מהצורה שהיא אחת ואחידה. קרשקש מחפש בדרך אינדוקטיבית את התכלית האחת והעליונה הזאת של התורה ומסכם ארבע תכליות: שלמות המידות, שלמות הדעות, אושר ארצי ואושר נפשי. קל לו להוכיח, שהאחרון, הקשור בחיי נצח, עולה מבחינה כמותית ואיכותית גם על האושר הגשמי, שהוא זמני ופחות במעלה, וגם על השלמות המוסרית, שאף היא עניינה, בהתאם להגדרתו הידועה של המימוני (בפרק האחרון של ה'מורה'), ביחסים החיצוניים של האדם עם הזולת, שאף הם זמניים. אך מהו היחס לשלמות השכל²³¹? קרשקש שולל גם את תורת הנפש האריסטוטלית, בנוסחתו של הרלב"ג בעיקר, וגם את תורת האלמוות שלה, וזה מתוך שורה של נימוקים רבים ושונים, שפירוטם יבוא בסמוך. הוא מוכיח, שלפי תורה זו, האומרת שהשכל הנקנה אין לו דבר עם הנפש האישית, יוצא שהוא עצם אחר, זר לאדם, ואיך אפשר לייחס את תכלית האדם לישות אחרת נפרדת ממנו? וגם כיצד אפשר להטיל מערכת גמול ועונש מאדם אחד על משנהו? שכל נקנה זה, כישות נפרדת ונטולת חומר,

231 יש כאן לא מעט מחוסר הבהירות ואי-הדיוק המיתודי, שהרי אין כאן הקבלה בין האושר הנצחי והשלמות השכלית, כי הבעיה היא מה מבטיח את הנצח הזה; השאלה כאן היא, אם אין זה השכל. בהמשך ההרצאה מתברר שההקבלה היא באמת בין השכל ובין הדבקות.

חסר נושא הוא, וכיצד הוא מתהווה יש מאין, דבר המיוחד רק למאורעות נסיים יוצאים מן הכלל? זיהוי השכל הנקנה עם קליטת המושגים גורר אחריו את ההנחה של ריבוי עצמויות כריבוי המושכלים, או של מעבר מתמיד מעצם לעצם עם המעבר ממושכל למושכל, או של זיהוי המושכלים זה עם זה, ודבר זה שם לאל כל מאמץ של השכלה. שכל נקנה הוא ללא ספק עצם חי; חיות והשכלה הם שני דברים נפרדים שאין להרכיבם זה על זה, והרי הם זקוקים לנושא שיאחד אותם. חשובה במיוחד היא הביקורת שהוא מותח על תורה זו בהמשך הדברים, והמתמצית בשתי טענות יסוד: האחת, כי העונג והשמחה והאושר אינם עניין לשכל כי אם לכוחות נפש אחרים, לרגש ('לכוסף') ולרצון, ולפיכך אף אם השכל הנקנה נצחי הוא, אין מקום להשכין בו את האושר; השנייה, שהשמחה והסיפוק בהכרה אינם בהישג כי אם בתהליך, בעצם המאמץ לרכישת הדעת, בהוצאתה מן הכוח אל הפועל, ולא במצבה הסטאטי כמו המושכלות הראשונים, ואין לזה מקום בעולם הנצח, ששוב הדעת נשארת על עמדה ואינה מתקדמת עוד. לזה הוא מוסיף ביקורת מנקודת ראות תורנית, שלפי המסורת המקראית-תלמודית המעשים הם עיקר ולא הדעות, וכן טוען הוא כי צמידות זו של הנצח להתעצמות השכל סותרת את ההבטחות של חז"ל לבעלי מצוות מסוימים, כגון מקדשי השם, וגם את איומי העונש על אישים מגונים מבחינה מוסרית. לפי התפיסה השכלתנית לא יעורר חלקם בנצח אף של אלה, מאחר שהתלות בין הנצח והשלמות השכלית היא הכרחית, הראשון מתחייב מן השני, ואין לזכויות או לחובות בשטח אחר, לרבות הפעולה הדתית החשובה ביותר בין לשבת ובין לגנאי, כל השפעה על יחס זה שביניהם.

כיוצא בזה יש חשיבות רבה לביסוסה המדעי
 ביסוס מדעי עיוני והתורני של תורת קרשקש החיובית. לא קשה
 היה לו למצוא שורה של כתובים המדברים על
 אהבת השם ודבקות באלוהים כדרישה עליונה של התורה, ואופיינית היא
 רק ההדגשה היתירה של האהבה, מתוך התעלמות כמעט גמורה מגורמים
 אחרים, כגון היראה. תורתו המדעית נשענת על שורה של הנחות מבוססות,
 אם כי ישנם גם פה ליקויים מיתודיים רציניים בהרצאתו, ולשם הבנת דבריו
 יש להשלים ממקום אחר. הנחתו העיקרית היא, שהנפש היא גם צורת הגוף
 וגם עצם לחוד, שהצורה ראויה יותר מהחומר להיקרא בשם עצם. עצם נפשי
 זה הנצח טבעי לו — כי רק החומר יש בו משום מצע להתפוררות — אך
 (כך יש להשלים את דבריו ממקום אחר) את יחידותה, את קיומה הנצחי
 של הנפש כנפש של היחיד, שלא תיהפך שוב לחלק של הישות הרוחנית
 הקוסמית את זאת צריך האדם להבטיח לעצמו על ידי השתלמותו. האדם
 יכול לאבד את נצחו כולו על ידי חוסר השלמות שלו; שלמות זו היא

האהבה, והאהבה לאלוהים כטוב העליון — דבר זה לומד האדם מאלוהים עצמו, שאף הוא מלא אהבה ורצון לטוב. אהבה זו והעונג בה אין משכנם בשכל, כי אם בכוחות נפש אחרים, בעיקר ברצון; אהבה זו גוררת אחריה דבקות, וכאן מסתמך קרשקש על תורת אמפידוקלס, שהאהבה באופן כללי היא סיבת ההוויה, כשם שהשנאה היא סיבת הכליון. הדבקות באלוהים היא לבדה מבטיחה חיי נצח ואושר רב לנפש האנושית — לנפש כולה על כל כוחותיה, השכל והרצון כאחד. משקל רב יש גם לחידוש אחר של קרשקש בדבר המיווג שבין היעוד והאושר, שמבחינת האדם המצווה עיקר מאמצו צריך להיות מכוון כלפי מילוי החובה, מבלי לשעות לתוצאה שתבוא ממנה, ומבחינת האלוהים המצווה תכליתן של המצוות היא לשמש אמצעי לקניין האושר לאדם. את ניצניו הראשונים של רעיון זה אפשר למצוא כבר אצל רבנו סעדיה ('אמונות ודעות', מאמר תשיעי), וקנט ניסח אותו כך: אין עושים את הטוב למען האושר, אבל עושה הטוב ראוי לאושר. ומכאן לרעיון אחר, שאולי אינו חדש לגמרי, אלא שרבי חסדאי הדגישו ללא ספק יותר מאחרים: אהבת אלוהים לבריות, לאדם, האהבה היתירה שלו, עולה לאין ערוך על אהבת האדם אליו²³², כי מידת השלמות של האהבה מותנית בעיקר בנושאה, יותר מאשר במושאה, ועל כן אהבתו של אלוהים ככליל השלמות היא יותר עצומה, אף שמושאה, האדם, מדרגתו נמוכה יותר; לפיכך לאהבתו מתאים יותר המונח 'חשק', כמו שאנו מוצאים בתיאורי אהבת אלוהים לאבות. ראוי לציין, שרבי חסדאי מדגיש יותר מכל קודמיו את הערך המרכזי שיש למצוות אהבת הריע, שהיא מצוה הכוללת את כל יחסי בני אדם, והיא מאחדת את כל הציוויים בתחום טהרת המידות, אם כי אף הוא אינו הופך אותה לעקרון התורה, השווה בערכו לשאר עקרונות האמונה. האהבה היא אפוא המפתח לכל שיטתו של קרשקש; היחס ההדדי של אלוהים לאדם ושל האדם לאלוהים, וכן של האדם לאדם — הכל נקבע על ידי האהבה.

מתוך כך, מתוך ראיית כל תפקידו של האדם באהבה, שבה הדרך היחידה לאלוהים ולאושר הנצחי של דבקות בו, נובעת גם שורה של תוצאות. שוב אין הנצח נחלתם של שכבת המשכילים הפילוסופיים, כפי שסברו האריסטוטליים העקביים (הרמב"ם עשה מאמצים מרובים רק כדי להקטין את הפער המעמדי העצום מבלי לבטלו כליל), כי אם אף נחלתם

האושר הנצחי אינו נחלת המשכילים בלבד

232 ראה, למשל, ארנסט הופמן בספרו 'אהבת אלוהים אצל משה בן מימון' (גרמנית), עמ' 78, הטוען, שאין למצוא אצל הרמב"ם בצורה ברורה ומפורשת את הרעיון, שאלוהים אוהב את בריותיו.

של הבלתי משכילים, 'השלמים והבלתי שלמים', ולעתים — כמו שהוא אומר במקום אחר (על התפילה) — עולה חלקם של האחרונים על הראשונים, לפי דרגתם בדבקות. הדבקות באלוהים שוב אינה תולדת ההכרה בלבד, וההכרה הפילוסופית בעיקר, כי אם תולדת העשייה הדתית, אשר היא שקולה כנגדה, ואולי אף עולה עליה. כתברו ר"י הלוי ועוד יותר ממנו, אין קרשקש מזלזל כלל בגורם השכלי, אבל אין הוא רואה בו, כמו השכלתנים הללו, תכלית וערובה יחידה לקניין הנצח; בעיניו אין השכל אלא אמצעי, אם כי אמצעי חשוב, המקנה לאדם אף הוא את תחושת הדבקות באלוהים, שהיא היא המטרה האמיתית ולא ההשכלה. נראה אמנם²³³, שלדעתו רק על ידי חכמת התורה מגיעים למה שמגיעים ולא על ידי הפילוסופיה, אפילו כאמצעי גרידא. תפיסה זו תואמת את שיטתו, שהדעת הדתית השלמה אינה נקנית אלא על ידי התורה.

כיוצא בו, לא ברורה כל צרכה דעתו של קרשקש
 ההשכלה והפעולה הדתית על היחס בין השכל לבין הפעולות הדתיות
 כאמצעים לרכישת הדבקות באלוהים והאושר
 הנצחי הבא בעקבותיה. לעתים קיים הרושם, שההשכלה היא אצלו אמצעי יותר יעיל. כך הוא אומר, שה'שלמים', בעלי ההשכלה, אינם זקוקים לפעולות דתיות רבות לשם רכישת הדבקות והם יכולים להסתפק למשל בקריאת שמע פעם בשבוע. ברם נראה, שאף ההשכלה אינה אמצעי שדי בו בלבד, וכי יש לצרף לה מידת-מה של פעולה דתית. בכל אופן ברורה דעתו, שתחושת השמחה, העונג והאושר בהשכלה אינה שוכנת בהשכלה עצמה, אם כי זו מביאה אליה. ההשכלה מעוררת את הרגשת הצורך בדבקות באלוהים, אבל זו משתלטת אז על כל כוחות הנפש, ולא רק על השכל בלבד, ומתוך כך ניתן גוון אמוציונאלי אף לאהבה המתעוררת על ידי ההשכלה. אף אם נקבע את עדיפות השכל כאמצעי לדבקות ולאשר, הרי אלה ניתנים לרכישה גם על ידי חסרי ההשכלה, 'הבלתי שלמים', היכולים להשלים בפעולות מה שחסר להם בהכרה. מכמה מקומות בספרו (כגון בפרק על הנבואה) נראה, שמידת-מה של הכרה שכלית נחוצה אף להם, כשם שגם

233 אין דבר זה מתברר די צרכו מדברי המחבר, ויש לצרף לכך את דבריו ממקומות אחרים, הנראים לפעמים כסותרים זה את זה; למשל, דבריו בפרק על הנבואה, מאמר שני, כלל רביעי, פרק ד, ששם הוא אומר במפורש, ביחס למימרא של חז"ל: 'אין שכינה שורה אלא על חכם וכו', שבביטוי 'חכם' כוונתם ל'חכמת התורה', ומוסיף: 'היא המביאה אל התכלית ובזולתה לא יושג התכלית', ואם כי שם מדובר על הנבואה, הרי אף היא מושגת רק על ידי דרגה עליונה של דבקות באלוהים.

המשכילים זקוקים להשלמה של עשייה, ומכמה מקומות אחרים נראה, שבעצם כל הפעולה הדתית מכוונת לטהרת המידות, וממנה לשלמות שכלית. יוצא, שההשכלה — הדתית, התורנית, כאמור — היא בכל זאת השביל האחרון, שדרכו מגיעים למימוש המטרה הדתית של האדם. יחד עם זאת יוצא ממקומות אחרים בספרו, ודעתו זאת נראית תואמת יותר את שיטתו, שמבלי למעט את ערך השכל, הרי דרך המלך המקרבת את האדם למילוי תפקידו ולאושרו היא זו של המעשים והפעולות, והוא מצטט את דברי חז"ל: 'תלמוד גדול, שהוא מביא לידי מעשה' (מגילה כו, ע"א). לפיכך יתכן, שמעשה רב, כגון מסירות נפש על קידוש השם, יביא לדרגה עליונה ביותר של דבקות באלוהים ושל חלק בנצח אף לחסרי השכלה, וכן יתכן, שתפילתו של בעל דבקות רבה תהא נשמעת יותר מאשר של בעל השכלה תורנית הפחות ממנו בדבקות, אף אם אין לראשון מידת ההשכלה שיש לשני²³⁴. עיקרו של דבר, האהבה לאלוהים והדבקות בו אינן מתממשות, אינן באות לידי ביטוי שלם אלא בעשייה הדתית, שבה הן מתחשלות, מתגבשות, קורמות עור וגידים, ובלעדיה אינן אלא הכרה ערטילאית גרידא, נטולת שורשים. ר' חסדאי מגדיר את תכלית התורה, את הדרישה שהיא מעלה כלפי האדם, 'התכלית המבוקש מהתורה, כקיום המצוות מתוך ציות לאלוהים, זריזות ושמחה בהן, שזהו 'סוד העבודה והאהבה האמיתית'. גם מהגדרה זו יוצא, שהפעולה כשהיא לעצמה אינה מספיקה, ובוודאי לא הפעולה המיכנית, ונחוצים לה גורמי לוואי כגון הציות, השמחה והזריזות האמורים, הכלולים במונח הרגיל 'כוונה', אשר לו גותן קרשקש, לשיטתו, משמעות רצונית-רגשית יותר. ניתן לומר, שרבי חסדאי רואה את שיא החוויה הדתית בהשתתפות האדם כולו, על כל כוחות הנפש שלו ועל כל מכשיריו הגופניים, בחוויה זו.

ראשיתו של ביסוס עצמאות הדת והאמונה כלפי	עצמאות הדת
הפילוסופיה והדעת היא בתורת אלוהים של	כלפי הפילוסופיה
קרשקש; עם עירעור הפסיקה האריסטוטלית	
הוכיח רבי חסדאי, שאת הדעת הדתית, את אמיתות הדת על אלוהים, אחדותו ואי-גשמותו, הבריאה וההשגחה, אין להשיג כי אם באמצעות התורה, ואין המדע מספיק לכך. עתה הוכיח שוב קרשקש, בתורת האדם שלו, שאף את אורח החיים הדתי, את החוויה הדתית ואת העשייה הדתית, אין לרכוש על ידי ההשכלה הפילוסופית, כי אם בעיקר על ידי הפעולות הדתיות שהתורה	

234 ראה בפרק על התפילה, מאמר שלישי, חלק שני, כלל ראשון, פרק שני. הדברים שם משתמעים לשני פנים, כפי שעוד נראה להלן.

מצווה אותן, על ידי קיום מצוות השם, שהן המנחילות לאדם את האהבה לאלוהים ואת הדבקות בו²³⁵.

תכלית היצירה —
ההטבה

עם סיום הבירור בעניין מטרת האדם ואחרי הפירוט כיצד היא מושגת על ידי מערכת מצוות התורה, חוזר רבי חסדאי לבעיית תכלית העולם והמציאות בכלל; בניגוד לרמב"ם הוא מחייב תכלית אף למציאות כולה. בפשטות ובבהירות חד-משמעית הוא קובע בהתאם לשיטתו על האהבה האלוהית, שהתכלית של כל היצירה האלוהית, של המציאות כולה (מבחינת יוצרה), היא ההטבה, החסד, ושעיקרה של זו בהקניית הוויית נצח לראויים לכך, ואלה שאינם ראויים אינם בעצם אלא שמשים לראשונים. ההטבה האלוהית מתמצית איפוא בהקניית הקיום הנצחי ליצוריו. עם זאת מודה הוא לרמב"ם, שהאדם אינו תכלית כל המציאות כשם שאינו היצור הנצחי היחיד, ושהמלאכים — אולי אף הגלגלים — הינם שותפים שווים-זכויות לו בטוב זה ובנצח זה. קרשקש חוזר כאן על התורה הקוסמולוגית הידועה של ימי הביניים בדבר שלושת תחומי המציאות, בטרמינולוגיה המקובלת שלה: עולם המלאכים, עולם הגלגלים והעולם השפל, שאותה הוא כנראה מקבל, ורק מהסס אם יש קיום נצחי אף לגלגלים, וזה בהתאם להיסוסיו בנוגע לאופיים של הגלגלים אם הם אישיים בעלי שכל ונפש או לא. לעומת זאת רואה הוא את האדם כתכלית העולם השפל, אשר שאר המצויים, שאין הקיום הנצחי מנת חלקם, לא נבראו אלא לשמשו, שכן הוא יחיד ביניהם הזוכה על ידי מעשיו לחלק בנצח, כשם שאף בעולם העל-ארצי, המצויים הזמניים, אם ישנם כאלה כגון הגלגלים, אינם אלא אמצעים לישים הנצחיים, והם המלאכים. בסיכום יוצא, שתכלית היצירה האלוהית אחידה היא בכללותה: הקניית הטוב, הטוב הנצחי — וקרשקש נשען כאן לשם ביסוסו של רעיון זה על תורת הרמב"ם ('מורה נבוכים', חלק ראשון, פרק עב), שכל העולם הוא איש אחד, יחידה אורגאנית אחת, וראוי על כן שאף תכליתו תהיה אחת ואחידה. בכך עונה הוא בהמשך הרצאתו על הפירכה הידועה: כיצד יוצא הריבוי מהאחד, הגשמי מהרוחני, כי הרי העולם עם כל ריבוי אחד הוא בתכליתו, היא ההטבה, שהיא מגמת כל הבריאה. ואשר לשאלת הרמב"ם מהי התכלית לתכלית אחרונה זו, ושבכלל — כל תכלית אפשר לחפש תכלית אף לה, וכך עד לאין-סוף, סבור קרשקש, שאין מקום לשאלה זו, והיא נטולת משמעות, שכן ברור הוא שכל מהותו של אלוהים וכל אושרו

235 אף על פי שרבי חסדאי סובר כאן כר"י הלוי, אינו זקוק כמותו לביסוס על-טבעי של קיום המצוות, כפי שהעיר כבר גוטמן בספרו 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 216.

הם בהטבה וממילא היא התכלית, שכל ערכה בה עצמה ואין לחפש לה משען מחוץ לעצמה. זה הוא סוף השרשרת, שאין אחריו כל חוליה אחרת. קרשקש סבור — שלא כרמב"ם — שאין לראות את מגמת היצירה כתעלומה שאינה ניתנת לפיענוח.

אף שאלת הרמב"ם מהי התכלית האחרונה של עבודת השם מצד האדם ומה היא מוסיפה לאלוהים²³⁶, היא שאלה שאין לה מובן. עבודת האדם, היא הדבקות באלוהים הגוררת אחריה אף את קיומו של האדם בנצח, היא היא הטוב העליון שהעניק אלוהים לברואיו. עבודה זו נחוצה לאלוהים מאוד, שכן בה באה לידי ביטוי האהבה האלוהית, רוח ההטבה שבו. לא רק מקבל הטוב הוא מאושר, כי אם גם נותן הטוב, ואולי עוד יותר מן הראשון, וכשם שכל תכליתו של האדם היא האהבה ללא מצרים לאלוהים, השופעת על כל גבולי ההוויה האנושית, ללא חשבון וללא פנייה, ללא שאיפה לקבל פרס וללא ציפיה לשכר, כך כל אושרו של אלוהים הוא במתן החסד המתמיד שלו, בהשפעת הטוב הבלתי פוסקת, בהענקת אהבה בלתי נדלית, ששיאה הוא בדבקות הנצחית של האדם באלוהים (ואולי גם של שאר היצורים הנצחיים כגון המלאכים, שאף נצחיותם עומדת על הדבקות הנצחית). מבחינה זו זקוק אלוהים לאדם.

לכאורה מדבר גם הרמב"ם כרבי חסדאי על המצאת המציאות שהיא כולה טובה, אבל קיים הפרש עצום ביניהם, לא רק בהתלטיותו של קרשקש, אשר אצלו תכלית זו של ההטבה היא דבר מובן מאליו ואינה שאלה כלל כפי שהיא אצל המימוני המלא היסוסים, אלא גם בשוני המהותי שבין הקניית הטוב האלוהית של הרמב"ם לבין זו של קרשקש. לפי הרמב"ם הקניית טוב אינה כנראה פעולה מכוונת של אלוהים כלפי יצוריו, אלא היא מתחייבת מעצמה מאת אלוהים ככליל השלמות, השופע טוב על כל גדותיו וראוי שהטוב יהיה נאצל ממנו ללא הכוונה מיוחדת. אושרו של אלוהים הוא בעצם בהתבוננותו המתמדת בשלמותו הנצחית²³⁷, אלא שאת השלמות האלוהית הזאת הולמת ההשפעה הבלתי נפסקת של טובו אף ליצוריו. לפי דעתו של קרשקש נאצל הטוב מאלוהים מתוך שאיפתו המודעת להטיב, להטיב ללא גבול. בכל אופן לפנינו רעיון נפלא, שאלוהים כביכול

השוני בין שיטות הרמב"ם וקרשקש

236 גם כאן דבריו מקוטעים ואינם ברורים כל צרכם.

237 אולי מכאן הגיע שפינוזה לידי הגדרת האהבה האלוהית כ'אהבה שבה אלוהים אוהב את עצמו', כשם שקיבל מרמב"ם את הרעיון של האהבה לאלוהים המושכלת.

זקוק לאדם לשם סיפוק שאיפתו, לשם אושרו, ושהוא כביכול עומד ומצפה, שהאדם ישיב לו אהבה, ובהשבה זו תלוי כביכול אף אושרו שלו.

(3) ומכאן לפרטי שיטתו ולהצעת דברי קרשקש פרטי שיטת קרשקש כסדרם. במבוא למחקרו (מאמר שני, כלל שישי) מציין הוא לראשונה, שאף הרמב"ם, השולל את עצם בקשת התכלית לעולם בכללותו, מודה שיש תכלית לתורה והיא מחויבת המציאות. כשם שיש בהכרח תכלית לכל עצם הנעשה על ידי יש שכלי, כך ברור שצריכה להיות תכלית — ותכלית חשובה — לתורה, אשר היא פעולת יצירה של השכל האלוהי, יוצרם וממציאם של כל הישים השכליים זולתו. אם גביא עוד בחשבון, שהסיבה התכליתית היא החשובה שבין הסיבות²³⁸, מתברר מעצמו הערך הרב שישנו לחקר הבעיה הזאת. על ידי בירור זה של תכלית התורה ניתנת לנו גם האפשרות לשפוך אור על כמה טעמי מצוות שעוררו ספקות אצל הראשונים.

תכלית התורה מהי? לבירור זה ניגש קרשקש לתכלית האחרונה של התורה לאחר ששירטט את תוכנית הבניין של מחקרו.

קודם כל הוא מניח שתי הנחות. הראשונה: תיתכן שורה של תכליות, שכל אחת מהן היא שלב לתכלית שלאחריה, זו לקרובה לה והקרובה לקרובה לה, 'ממנו ראשון, ממנו אחרון, ממנו אמצעי, וביניהן קיימת מן ההכרח תכלית אחרונה שהיא שיא התכליות, שכל הקודמות מכוונות אליה, והיא הסיבה התכליתית האמיתית. עלינו למצוא איפוא את התכלית האחרונה של התורה. השנייה: תכלית הדברים הקיימים מכילה טוב-מה ושלמות מסוימת, שבגללם היא נקראת תכלית, לכן — מסיק קרשקש — המיתודה המחקרית לגילוי התכלית היא אינדוקטיבית 'דרך החיפוש'. כשאנו מחפשים את השלמויות שדבר מסוים מעניק לנו, יתכן שתהיה רק אחת, ואז ברור שהיא התכלית העליונה או האחרונה, אולם אם השלמויות הן מרובות, עלינו לחקור איזוהי האחרונה. התכלית האחרונה, אומר קרשקש²³⁹, מן ההכרח שתהיה אחת ויחידה, כיון שהיא נגזרת אחרי הצורה שהיא אחידה ופשוטה, ואם כי התכליות האמצעיות יכולות להיות מרובות, האחרונה בוודאי רק אחת.

החקר בספרות המקראית-התלמודית, מעלה לפנינו ארבע שלמויות: שלמות המידות, שלמות הדעות, ההצלחה הגופנית וההצלחה הנפשית. ארבע שלמויות

238 הכוונה לארבע הסיבות האריסטוטליות הידועות, ומיסודו של אריסטו הוא אף הרעיון על המשקל המיוחד של הסיבה התכליתית.

239 וראה אריסטו, 'מתפיסיקה', ספר א, סעיף 983.

קרשקש טורח לברר איזוהי התכלית האחרונה של התורה, אחת מארבע אלו או אחת חיצונה להן²⁴⁰, וכן כיצד שאר התכליות מכוונות ופונות אל האחרונה. אך לפני כן הוא מוכיח באריכות כיצד התורה מכוונת את האדם לקראת השגת ארבע התכליות הללו. אשר לשלמות המידות, הרי היא מקיפה שלושה תחומים: ההנהגה העצמית, היחס לאנשי הבית והיחס לאנשי המדינה (או בעצם לכל העולם), ורבי חסדאי הולך ומפרט שורה של מצוות המדריכות בכיוון המשולש הזה. אשר לשלמות הדעות, מונה רבי חסדאי שורה של דעות שחידשה התורה, על-פי שיטתו שרק התורה היא המקור האמיתי של הדעת הדתית: מציאות השם, שהיא עמוד התורה ושורשה וכן 'פרי החכמות כולן', אחדותו, אי-גשמיותו, ידיעתו, השגחתו ויכולתו האין-סופית, המתבטאת גם בעצם היצירה יש מאין, גם במעשי הפלא, ואשר המועדים הם ימי זיכרון להם, הנבואה ושאר פינות התורה; אשר להצלחה הגופנית, עדות לה יעודי התורה המרובים, וכן בנוגע לשלמות הנפשית. כאן מביא קרשקש שורה של כתובים להוכחת דבריו האחרונים על ההצלחה הגופנית והנפשית, ואומר שאף אם היו כתובים אלה ניתנים להתפרש כהבטחת אושר בן חלוף — 'בהצלחות מדומות' כגון הניצחון על אויבים והכבוד — הרי המסורת התלמודית מבטיחה לנו במלים ברורות את האושר הרוחני והנצחי בספירת קיום הנקראת שם עולם הבא, שהוא הישארות הנפש אחרי המוות, כשהיא נהנית מזיו השכינה, ואם 'נדקדק היטב' — נמצא אף בתורה רמזים ברורים לאושר נצחי זה.

גשאר לנו לברר, מסכם רבי חסדאי, אם התכלית האחרונה היא אחת מאלה או אחרת מחוץ להן. ההצלחה הנפשית אם היא אחת מאלה הארבע, ולא חיצונה ונוספת, הרי צריכה היא להיות החשובה שביניהן, וזאת לפי ההנחה, שאין השלם קודם לפחות ממנו. וכיון שכאן כל התכליות כפופות לאחרונה, מן ההכרח שאותה תכלית אחרונה תהיה החשובה והשלמה ביותר שביניהן. ואין היא יכולה להיות אלא ההצלחה הנפשית-הנצחית, העולה על האחרות גם מבחינה כמותית, כיחס הנצחי לזמני, וגם מבחינה איכותית, כי הדבקות בזיו השכינה היא הטוב העליון שאין לתאר 'כמוהו בחשיבות'. דבר אחרון זה מתברר בנקל ביחס להצלחה הגופנית, ואף ביחס לשלמות המידות, ששתיהן זמניות. קרשקש מסכים לרמב"ם²⁴¹, שאופיו של המוסר הוא חברתי ויש לו משקל

240 לכאורה היה צורך למנות את החיצונה — אם ישנה — כמטרה חמישית, אלא משום שאין היא נראית מיד במראית עין ראשונה, יש לדעת קרשקש לפענחה מקודם, וכך הוא באמת עושה; ראה לקמן.
241 ראה בפרק האחרון של 'מורה נבוכים'.

רק בין אדם לחברו: 'כי המידות כולם אינם רק בין האדם וזולתו' (שם), ואין להן ערך לאדם כשהוא לעצמו. אך הוא הדין ביחס לשכל, כפי שעתיד להתבאר, כי ההשכלה כשהיא לעצמה אין בה ערובה לנצחיות, לאלמוות. והשאלה נשאלת שוב: האם שאר התכליות הן עצמאיות או מהוות רק אמצעים לאחרונה? רבי חסדאי עונה: שאר התכליות הם אמצעים למימוש התכלית האחרונה, וכך גם אם נפש האדם זקוקה לשם פעולתה לכלים גשמיים, הרי שההצלחה החומרית מסייעת בידה לבצע פעולותיה אף בשטח הרוח, והוא הדין בשלמות המידות המביאה זיכוך לנפש, משחררת אותה מן הזוהמה, מהיצרים הרעים, ומכשירה אותה לשלמות השכלית. אולם מה בדבר השלמות השכלית? יש מחכמי ישראל — מציין רבי חסדאי בחריפות — שנכשלו כאן ('לפי שמעו בו קצת חכמינו', והכוונה גם לרמב"ם ובעיקר לרלב"ג), מכיוון שראו תלות גמורה ולבדית בין התפתחות שכלו של האדם לבין זכותו באלמוות, וקרשקש מציע כדרכו בקיצור נמרץ תיאוריה זו במלואה. השכל המקורי, ההיולי, של האדם, הוא כוח בגוף והוא כלה עם הגוף, אך מלבדו מתחדש באדם שכל נקנה, ההולך והופך לעצם נפרד, 'מתעצם' עם תהליך ההשכלה וקליטת המושגים. בשל היותו בלתי תלוי בחומר ונפרד ממנו, הרי שכל נקנה זה הינו גם נצחי, על אף היותו חדש, שכן אין בו הסיבות הטמונות בחומר הגורמות לכליון; כאן מסתמך קרשקש שוב על אריסטו ('מתפיסיקה', 24ב, 1069), שהחומר הוא סיבת ההתפוררות של הדברים. מכאן שהאושר האנושי תלוי כאילו אוטומאטית באוצר ההשכלה שיש לאדם, שרק הוא מבטיח לו את חלקו בנצח, ההולך וגדל עם ריבוי המושכלות, ובייחוד אם הם בעלי איכות יותר עליונה; השכלה זו אף מבטיחה את העונג המתמיד בעולם הנצח, כשם שהיא גורמת אותו במציאותנו־אנו. ממילא יוצא, שמידת העונג תלויה אף באיכות המושכלים, כשם שאף בחיים הארציים המחשבה על נושאים חשובים מביאה לנו הנאה יתירה. אמנם, ממשך קרשקש, אף אסכולה זו יודעת שני כיוונים; יש הסוברים (והיא דעת הרלב"ג) שהמושגים כולם — אף של העצמים החומריים — מקנים נצחיות לאדם נושא ההשכלה, כי הם מקרבים אותו לשכל הפועל, שבו אצורה מהות כל הדברים, ויש הסוברים (והיא דעת אלכסנדר), שרק הכרת העצמים הרוחניים, אלוהים והמלאכים, שיש להם קיום בפני עצמם, מנחילה לאדם את האלמוות, כי אז התוכן של השכל הוא נצחי כשהוא לעצמו והוא נשאר כך אף בצורתו הפסיכולוגית האינדיווידואלית.

קרשקש מותח ביקורת חמורה על שיטה זו לכל הסתעפויותיה, בין מבחינה תורנית, בין מבחינה עיונית. שיטה זו — אומר רבי חסדאי בלשון

ביקורת השיטה
לפי קרשקש

חריפה — הורסת את 'עיקרי התורה והקבלה' (המסורת): מיסודי התורה

הוא, שהעשייה הדתית מקנה לאדם את החיים הנצחיים, וכך מבטיחה המשגה (קידושין פרק א, משנה י): 'כל העושה מצוה אחת מטיבים לו', והכוונה לטוב הנצחי, כפי שמציין זאת התלמוד במקום (לט, ע"ב), אך לשיטה זו, הפעולה הדתית היא לכל היותר מבוא ואמצעי לרכישת ההשכלה, אשר רק בה הנצח. נצח זה אינו אלא התמדת ההשכלה ובלעדיו ההשכלה אין כל ערך לעשיית המצוות; חז"ל הבטיחו חלק רב בעולם הנצח למוסרים נפשם על קידוש השם, ואמרו: 'הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם' (פסחים ג, ע"א). לשיטה זו אין כל ערך מבחינת הקניית הנצח לפעולה הדתית, אם לא היתה מלווה השכלה, ואם היתה מלווה השכלה — אז היא שוב מיותרת, כי ההשכלה היא המקנה את הנצח ולא הפעולה, עם כל השגב שבה. הוא הדין בעונש: יש סוגים של אנשים שלדעת חז"ל אינם ראויים לקיום של נצח ואין להם חלק לעולם הבא, כגון: המלשינים והמלבינים פני חבריהם ברבים, ואולם לשיטה זו, אם בעלי השכלה הם — הרי אוטומאטית הם רוכשים להם אלמוות, כלומר, שכלם נשאר נצחי כטבעו ('אי אפשר מבלתי שישאר נצחי'), אלא אם כן נשער, שהקב"ה בתור עונש מיוחד, גוזר עליה על השכל הנקנה, שיכלה אף הוא בניגוד לטבעו וזוהי השערה רחוקה. אך יתכן כאן דבר, שהוא פאראדוקס ממש, והוא שהמינים, כגון אלה שכפרו בתחיית המתים, ועליהם אמרו חז"ל שאין להם חלק לעולם הבא, שאצלם רק מושכל מזויף זה לא יישאר נצחי, אולם כל שאר תוכן השכלתם אשר הוא אמיתי, אמנם יישאר בעל קיום נצחי. לפי שיטה זו, אין הקיום הנצחי מותנה בהתנהגות הדתית-המוסרית של האדם, אלא הוא תולדה הכרחית ובלבדית של ההשכלה וצמוד אליה, כך שהתנהגותו אינה מעלה ואינה מורידה. שורה אחרת של טענות: בהתאם למסורת חז"ל קשור הקיום הנצחי בתחושה של עונג וגם של צער, שאותם סימלו במונחים של גן עדן וגיהנום, תחושת עונג וצער זו אינה אפשרית לכוח השכלי גרידא, כפי שעתיד עוד רבי חסדאי להסביר; חז"ל אמרו בפירוש, שהחלק המעשי עדיף מן השכלי. אחרי שקלא וטריא ארוכה הגיעו לידי מסקנה, שיגדול התלמוד שמביא לידי מעשה' (קידושין שם), הרי שראו את הפעולה כסיבה תכליתית ואת הדעת השכלית (אף התורנית) כאמצעי גרידא. מכאן מותר לנו להסיק, שלדעת קרשקש הפעולה הדתית שקולה כנגד ההכרה השכלית ועדיפה עליה, ולא עוד, אלא שהדעת היא אמצעי גרידא והפעולה הדתית היא המטרה. ומבחינה עיונית: לא יתכן שייעוד התורה ותכליתה יהיו מכוונים ליש אנושי אחר, השונה כולו מהאדם המקורי, שהרי שכל נקנה זה אין לו כל תלות באדם, אין הוא צורתו ואף לא תכונה בו; הוא גם אחר בכל הווייתו, כי האדם הגופני הוא בר כלית, והשכלי הוא נצחי במהותו. גם לא

השכל הנקנה
אינו האדם המקורי

יתכן, שמערכת הגמול והעונש תתייחס לא לאדם עצמו בעל הפעולות הטובות והרעות, כי אם לאדם אחר, שאינו הוא, — דבר זה סותר את הצדק האלוהי. עצם ההתהוות של השכל הנקנה תמוהה היא, כי מאחר שהוא נטול חומר הריהו חסר נושא, וכיצד הוא מתהווה וממה הוא מתהווה, אם לא יש מאין? דבר כזה אינו יכול להיות תופעה טבעית מתמדת, כי אם מעשה פלא אלוהי. ועוד: אם השכל הנקנה מתעצם במושגים, משמע שהוא קיים לפני התעצמותו, וכאילו אמרנו שהוא עושה את עצמו. ושוב, הנחה אריסטוטלית ידועה היא, שהשכל, ההשכלה והמושכל אחד הם, ולפי זה עלינו להניח: או שכל המושכלים שווים הם ועל ידי כך נשמרת הזהות של העצם השכלי, ואז יהיה כל מאמץ לרכוש מספר גדול יותר של מושכלים מיותר, כי הרי עם המושכל הראשון כבר גולד העצם השכלי; או שיהיו עצמים שכליים כמספר המושכלים, ותיבטל בזה אחדות היש השכלי; או שהעצם שהתהווה מהמושכל האחד ייהפך לעצם חדש עם המושכל החדש — וכל זה מתנגד להגיון²⁴². ועוד: שכל נקנה זה מן ההכרח שהוא גם חי, אחרת היה עצם דומם ולא יתכן לייחס לו קיום נצחי, כי אז היה נטול ערך ותוכן, וחיות זו היא משהו אחר מן ההשכלה. יוצא שיש כאן שני דברים: השכלה וחיות, והם זקוקים לנושא שיכיל את שניהם, מאחר שהעצם הרוחני מטבעו פשוט הוא ולא יתכן בו ריבוי. ושוב, על-פי דעה זו שתוכן השכל לקוח אף מן העולם החומרי, ייצא שהישארות הנפש תהיה מותנית בהשכלה מדעית יותר מאשר בדתית-תורנית, ומי שירכוש לו דעת מרובה במדע ההנדסה למשל, יזכה לחלק בנצח אף ללא כל השכלה תורנית, ויהיה אם כן עיקר התורה תולדות הפילוסופיה, כלומר, שיסוד התורה, תכליתה, יהיה תלוי בפילוסופיה יותר מאשר בתורה עצמה. לדעת האחרת, כי הכרחי הוא שתוכן זה יהיה מהעולם האלוהי, הרי גם זה בלתי אפשרי, שהרי כל ידיעתנו בתחום זה — ודווקא לשיטת המימוני — היא שלילית, ובוודאי שאין היא הולמת את המצב הריאלי מחוץ לנפש, וכיצד יכולה היא להיות לעצם? ורבי חסדאי מסיים בחריפות, שכל השיטה הזאת נטולת יסוד מדעי היא, וחכמי ישראל שהלכו אחריה לא שמו לב שיש בה גם משום הריסת חומת התורה.

מכאן ברור, מסיק רבי חסדאי, שאף שלימות השכל אינה תכלית התורה, והיא אף אינה מבטיחה באופן בלתי אמצעי את הישארות הנפש. נשאלת

תכלית התורה —
אהבת אלוהים

242 ואמנם, יש לציין כאן, שכל הפירכות הללו לקוחות מהיחסים החומריים, ויש לטעון נגדן שאין להן מקום בעולם הרוח, כי היש הרוחני מתהווה ללא נושא ומתהווה אחדות אחת אף בלעדי הנושא, כי העצם הרוחני אינו אלא החשיבה, וה'אני' החושב הולך ומתפתח עם החשיבה, ולא כאן המקום להאריך.

איפוא שוב השאלה כיצד ישיג אדם שלימות זו, מאחר ששאר תכליות התורה, כאושר גופני ושלימות המידות, אינן אלא מבוא לשלימות הדעות? המסקנה היא בהכרח, ממשיך קרשקש, שהחיים הנצחיים שאותם מבטיחה לנו התורה אינם תוצאה של ההכרה גרידא ולא של המעשים גרידא, אלא של דבר שאינו לא זה ולא זה, והוא בכל זאת עיקרם ונשמתם של שניהם, של הפעולה הדתית ושל ההכרה הדתית כאחד. דבר זה אינו נמצא, אומר קרשקש, אלא בתחום שלישי, שאותו העלה אחרי חקר מעמיק בתורה, 'בה ובחלקיה', שאינו לא תחום המעשים ולא תחום הדעות, הוא 'קטון הכמות וגדול האיכות', והוא: אהבת אלוהים ויראתו, שהיא היא תכלית התורה וכל יעודו של האדם, והיא היא המבטיחה לו את חיי הנצח.

קיימת אי-בהירות מיתודית מסוימת בהצעה זו
 אי-בהירות מיתודית של קרשקש, כשהוא מקביל לראשונה שתי תכליות זו נגד זו: את הנצח ואת השלימות השכלית ושואל עליהן איזוהי התכלית האמיתית, אולם בהמשך הדברים מתברר, שהכוונה היא לכאורה אחרת: ברור לנו שהנצח הוא התכלית, והשאלה היא כיצד ובמה משיגים אותו. האם בשכל? והתשובה אחרי הבירור היא: לא! בשכל לא. לכן מנסה קרשקש למצוא את האמצעי האחר ומוצא שהוא הדביקות. עם זאת, אינו ברור מניין לו הוודאות, שהפעולות לבדן אינן מבטיחות תכלית זו של חיים נצחיים, שהרי לא דובר עליהן מקודם כלל, אלא אם כן כוונתו לפעולות המביאות לשלימות המידות והשכל. לכאורה נראה מכאן, שהחיים הדתיים לפי התורה מובילים לשלימות גופנית ומוסרית, ועל ידה לשלימות שכלית, ורק ממנה ועל ידה מגיעים לדביקות באלוהים; והרי זו לא דעתו האמיתית, שכן הוא סבור שאף העשייה הדתית, וכנראה אף זו שאינה מובילה דרך צינור השכל, שקולה כנגד ההכרה השכלית. נראה, שהדבר נאמר רק לפני שגילה את התכלית האמיתית של התורה, שהיא אהבת אלוהים; מעתה יש להשקיף מתוך אספקלריה אחרת על כל שטחי התורה ויתברר, כמו שעוד נראה, שיש פעולות דתיות רבות המובילות ישר למטרה זו, לא רק דרך השכל. על אף הליקוי המיתודי הזה, הרי נתבררה כליל דעתו של קרשקש בדיון זה והיא, שהתורה באה להבטיח חיי נצח, ואלה מושגים על ידי אהבת אלוהים, שאליה מובילות גם הפעולה הדתית וגם ההכרה הדתית. אמנם כאן מזכיר רבי חסדאי גם את יראת אלוהים, אך יותר אינו מבליטה, ובכל מקום בהרצאתו הוא מסתפק באהבת אלוהים גרידא, או בתוצאתה המיידית: הדביקות באלוהים.

(4) את האמת בדבר אהבת אלוהים כתכלית התורה והאדם וכערובה לחיי נצח מבסס קרשקש באריכות. הוא מוצא לה סמוכין בשורה של

אסמכתות מקראיות

כתובים, כגון פרשת שמע, שהיא הצהרת האמונה הישראלית: 'ואהבת את ה' אלהיך וכו', הרי שהאהבה היא המסקנה של עקרון הייחוד. מכאן מסיק רבי חסדאי, שתכלית התורה היא הציות לאלוהים מתוך זריזות רבה בקיום מצוותיו וזהירות מעבור על דבריו, ומתוך שמחה וסיפוק הנפש, שזוהי עבודת השם האמיתית והיא היא האהבה. האהבה הזאת אינה רק מצב רוח, כי אם כרוכה בעשייה הנעשית בחיוניות רבה ומתוך הרגשה של שמחה.

חשיבות מיוחדת יש לביסוסה המדעי של תורת האהבה בהצעת קרשקש. לשם כך הוא מעלה שורה של הנחות, שאותן הוא מבסס באריכות מייגעת, ומצירופן מסיק הוא מה שמסיק, אף על פי שהיסק זה מתנהל בכבדות-מה.

לראשונה מגדיר קרשקש הגדרה חדשה את הגדרה חדשה של הנפש הנפש: היא גם צורת האדם וגם עצם נפרד. הוא מסתמך על אריסטו האומר, שהצורה ראויה יותר

לשם עצם מאשר החומר, ובזה הוא רוצה לתרץ כנראה את הפירכה כיצד עולים בקנה אחד גם עצמאותה העצמותית של הנפש וגם דבר היותה צורה לגוף, בעיה שהעסיקה הוגי דעות שונים מאלכסנדר עד אבן סינא, ומהרלב"ג עד תומאס מאקוינה. גפש זו היא בעלת כושר להשכלה והיא נושא לכוח השכלי, וקרשקש טורח הרבה להוכיח, שנושא זה אינו יכול להיות השכל עצמו, כי אז היה כבר בעל צורה מסוימת ולא היה יכול לקבל צורות או מושגים שכליים אחרים, כי רק הריק מכל דבר יכול לקבל לתוכו עצמים אחרים, לפי התמונה השאולה מעולם החומר, שרק הריק מתמלא ולא המלא²⁴³. ועוד: השכל אינו יכול להיות סביל בעת תהליך קליטת המושגים והוא צריך להתאחד עם מושגיו, אך בגלל היותו בעל צורה עצמית אין הדבר אפשרי לו, מה שאין כן הנפש, שהיא קולטת כל הצורות השכליות כמצע גרידא ואינה מתמזגת עם מושכליה. כמו כן נושא זה אינו יכול להיות הגשם עצמו, שאז היה מתחייב שכל גשם באשר הוא גשם יהיה בעל אותן התכונות, היינו בעל שכל. מכאן, שהנושא לשכל היא הנפש, אמנם באמצעות החומר, כי אין צורה יכולה להיות נושא לצורה במישרין. מהנחה זו על דבר עצמותה ועצמאותה של הנפש מסיק קרשקש, שאלמותה של הנפש אינו פרי מאמץ שכלי, אלא נובעת היא מטבעה כעצם רוחני, שאין לו לכתחילה כל תנאי ההעדר. לגפש קיום נפרד עם היפרדה מהגוף, שהרי היא שומרת על רעננותה הרוחנית אף עם ירידת כוחות הגוף והיא עדיין מוכשרה להשכלה אף

243 היו שעירערו על השוואה זו, שאין ללמוד גזירה שווה מן החומר על הרוח, כי זה טבעה של הרוח לקלוט ללא הירף.

כשהכלים הגופניים שלה הולכים ונחלשים; בקיומה הנפרד אין צפוי לה כל כליון יותר, כי הכליון אינו בא אלא בעטיו של החומר, שאין הכליון אלא תוצאה של סירוב הכוחות המתפעלים להישמע לכוחות הפועלים²⁴⁴.

הנחה שנייה היא: כי האהבה לטוב היא השלימות
אהבת הטוב —
העליונה, וזה יוצא מתוך ההיסק הבא: אלוהים
השלימות העליונה

הוא מקור ומבוע של השלמויות כולן; אהבת
הטוב היא עצמותית לאלוהים, אותה הוא מגלה במעשה הבריאה ובחידושה
המתמיד — הרי שהאהבה היא תואר שלימות. שלימות זו גדלה והולכת
ככל שרבה האהבה והשאיפה להטבה, ומכאן שאהבת אלוהים לאדם היא
גדולה מאהבתו של האדם אליו, כי עוצמת האהבה מותנית במידת השלימות
השקועה בה, והיא מצויה בנושאה, האלוהים, יותר מאשר במושאה, האדם.

דרך אגב מסביר רבי חסדאי את השימוש במונח
האהבה והחשק — שהוא יותר חזק מהמונח 'אהבה' — אצל
אלוהים. אהבת אלוהים לאבות צוינה כחשק:

'באבותיך חשק ה', ואילו האבות אהבתם לאלוהים צוינה במונח אהבה
סתם. מכאן, שמדרגת האוהב קובעת אף את מידתה של האהבה, וזו גדולה
יותר באלוהים מאשר אצל האדם, אם כי לכאורה היה צריך להיות להיפך:
מאחר שהטוב האלוהי הוא אין-סופי צריכה היתה האהבה אליו להיות אין-
סופית אף היא, — ולא כן הדבר: יותר ששלם הוא האוהב, יותר שלימה
היא האהבה שלו. מכאן, שהמטרה האנושית ראויה להיות רכישת השלימות
העליונה ביותר, אהבת הטוב העליון, שאינו אלא אלוהים — ובמלים אחרות,
שתכלית התורה והאדם היא אהבת אלוהים.

הנחה שלישית היא: תחושת האהבה והעונג,
תחושת האהבה —
כמו כל הכוחות האמוציונאליים, נפרדת היא מן
ההשכלה, מהווה כוח נפשי מיוחד ויש לה תחום

נפרד בנפש האנושית. רבי חסדאי מוכיח זאת בהתאם להנחה האריסטוטלית
שהביא במקום אחר על מהותו של הרצון, שאינו אלא צירוף כוח הדמיון
עם הכוח המתעורר. צירוף זה פירושו למעשה הסכמת הנפש או הכוח
המתעורר שבה לכוח המדמה, כי מושאים מסוימים ראויים לאיווי ולכוסף,
ולפי מידת הכוסף של הנפש, — הכוח המתעורר בה למושא מסוים —

244 לכאורה יוצא מכאן, שלשיטת קרשקש הנצח מובטח לנפש מאליה, ולשם-מה
אם כן יש לה צורך בדביקות? ברם הדברים מתבארים בפרק על הנפש (מאמר
שלישי, כלל שני); רק הנצח בצורה קולקטיבית הוא טבעי לנפש, אך היא
צריכה לרכוש לעצמה עוד זכות לקיום נצחי אישי, לאלמוות אינדיבידואלי;
ומזה יובן ההמשך כאן.

מידת העונג שלה עם השיגה אותו. מה שאין כן ההשכלה, שאינה אלא העלאת מושג מסוים ואימותו, וזו נחלת הכוח השכלי השונה גם מהכוח המתעורר וגם מהכוח המדמה, — הרי שהעונג שרוי ברשות אחרת של הנפש, המתעורר והמדמה, ולא ברשות השכל, אשר לו תחום פעולה שונה לגמרי. מכאן, שהשלימות האנושית, שהיא האהבה לאלוהים, מצויה בתחום אחר של נפש האדם מאשר ההשכלה. בזה ממשיך רבי חסדאי את חידושיו במשנת התכלית, שלא רק התכלית של האדם היא אחרת מזו שסברו בעלי האסכולה השכלתנית — אהבת אלוהים במקום ההשכלה — אלא שאף משכנה הוא בתחום אחר של הנפש, וזהו הפן הפסיכולוגי של בעיית התכלית.

אהבה זו לאלוהים מחייבת אף דביקות באלוהים, ורבי חסדאי מסתמך כאן על המסורת הפילוסופית העתיקה, שהאהבה היא סיבת השלימות והאחדות, עד שהיו שאמרו (אמפידוקלס), שהאהבה היא סיבת ההוויה כשם שהשנאה היא סיבת ההתפוררות, ואם בעולם החומרי כך — כל שכן 'בדברים הרוחניים'. הנחה רביעית היא, שהשלימות, שלימות הנפש, היא היא התכלית האנושית, שבה כרוך אף האלמוות של האדם. ומכאן ההיסק ברור, שאהבת אלוהים זו הגוררת אחריה דביקות באלוהים, היא היא שלימות האדם הראויה לשמש תכלית האדם, אשר ממנה נמשכים אף חיי הנצח שלו.

(5) עתה חוזר קרשקש לביקורת השיטה האריסטוטלית השכלתנית, והפעם מתוך אספק-לריה חדשה היוצאת מתוך הדיון הארוך שקדם²⁴⁵. החכמים תיארו את גמול הצדיק כעונג מזיו השכינה, ואת עונש הרשעים כהעדר עונג זה; דבר זה אפשרי לפי שיטת קרשקש, אך לא לפי שיטת השכלתנים. הגמול מגיע לצדיק כתמורה לעבודתו שנעשתה בחשק ובאהבה, וניתן לו אותו העונג אשר לו נכסף בחייו הארציים, ואף בממדים רחבים יותר²⁴⁶. גם מבחינה פסיכולוגית אפשרי עונג זה רק לשיטת קרשקש,

245 יש לא מעט כפילות בהצעת ביקורת זו וגם חוסר עקביות מיתודית, כי ראוי היה לרכז את כל הביקורת במקום אחד. גם אי-בהירות מיתודית יש בכל הרצאת הפרק; הדברים נראים לקויים בצירופם, הקשר בין ההגחות השונות אינו די חזק, וההיסק יוצא כאילו לא מתוכנן כל צורכו.

246 כוונתו אולי שעונג נצחי זה אינו אלא המשך טבעי של חייו הארציים, שבהם למד להעריך את העונג של דביקות באלוהים, שהרי אז הדביקות הנצחית גורמת לו עונג משנה, מה שאין כן הרשע, שאין הדביקות באלוהים נחשבת בחייו כהנאה ואין הוא נהנה ממנה בחיים העל-ארציים, כי אינו יודע להתענג עליה.

שכן לא רק השכל הנקנה, אלא כל הנפש נשארת לנצח, ויש בה מקום אף לתחושת התענוג, שמשכנה מחוץ לכוח השכלי. אין הדבר כך לשיטת השכלתנים; העונג, השמחה והאושר הם מחוץ לשכל, והם מצויים ברשות הרגש והרצון, שאינם תופעות-לווי של השכל, כי אם כוחות נפשיים עצמאיים; ומאחר שהשכל הנקנה, שלדעתם רק הוא בלבד נשאר לנצח, הוא עצם פשוט, הרי אין לשכן בו את הרגשת העונג והאושר. גם הרגשה זו זקוקה לנושא, לאישיות הקולטת את הרושם מהדבר הגורם עונג. השכל הנקנה, אשר לשיטה זו הוא אחד עם עצם התהליך של ההשכלה, בחינת המשכיל, השכל וההשכלה אחד הם, הינו נטול נושא ואין מה שיחול עליו העונג ואין מי שיקלוט אותו.

נימוק שני: רגש ההנאה שיש לנו ברכישת העונג הוא במאמץ ולא בהישג
 ההשכלה בחיינו הארציים הוא מטעה, — הנאה זו אינה באה מהישגי ההשכלה אלא מן המאמץ שאנו משקיעים לשם ההישג; לא הדעת שכבר נקנתה גורמת לנו הנאה, אלא עצם קניינה, המרץ שהשקענו כדי לרכוש אותה. האדם יש בו כושר להשכלה, כיסופים אליה, שאיפה לרוכשה, והמעבר מן הכוח אל הפועל, הקשור במימוש הדבר שאליו נכספנו קודם, הוא הוא הגורם לנו עונג והנאה. יותר שהמושא ראוי לכיסופנו, גדול הכוסף אליו וגדול הוא העונג עם מימושו; ככל שהמאמץ הדרוש גדול, הולך וגדל העונג אתו. מכאן שאחרי המוות, כאשר הדעת היא במצב סטאטי ואין היא מתוספת עוד, כשאינ עוד מצב של רכישת הדעת ומעבר מאי-ידיעה לידיעה, אין מקום גם להרגשת עונג ואושר, כשם שאין לנו כל עונג בחיים הארציים בידיעת המושכלות הראשונים, שאף הם קבועים ועומדים ואינם פרי של רכישה וקניין. לא כן הדבר אם העונג הנצחי נגרם על ידי הדביקות וההתחברות עם אלוהים שהוא בלתי נדלה ובלתי פוסק; אז עצם הדביקות גורמת לנו עונג ואושר אין קץ, ואז יתכן שאף הדעת תגרום לנו נחת רוח לא כשהיא לעצמה, אלא מפני שאף היא ממריצה את הדביקות באלוהים. ביחוד — אומר רבי חסדאי בשולי הדיון — לא יתכן לשיטה זו כי הצער הוא העונש של הרשעים, שהרי לשיטה זו אין עונש אלא העדר הקיום הנצחי הבא בעקבות העדר ההשכלה, ואת הנעדר אין להעניש ואי-אפשר לגרום לו צער²⁴⁷. כן מוסברת לשיטתו ההדרגה גם בגמול וגם בעונש, וזה בהקבלה למידת הדביקות או להיעדרה.

247 אולם לא הסביר כאן במה מתבטא צער זה של הרשעים לשיטתו-הוא, האם עניינו בהעדר העונג, בחוסר הכושר להתענג — והוא כולו שלילי, או שהצער הוא גם חיובי באיזו צורה שהיא.

העונג והצער הנצחיים
צמודים למקום

ומשטח אחר: החכמים הצמידו את העונג ואת
הצער הנצחיים למקומות מסוימים, לגן עדן
ולגיהנום, ודבר זה נמצא במאמרים רבים שאינם
סובלים כל משמעות אחרת — קרשקש מסתמך כאן על הרמב"ן ב'שער
הגמול' — ואף זה אפשרי רק לשיטתו, שהנפש כולה נשארת לנצח, כי אז
יתכן שתהיה לה זיקה למקום חומרי, כשם שבחיים הארציים יש לה יחס
לגוף מסוים, מה שאין כן לפי השיטה הסוברת שרק השכל נשאר, והוא עצם
נבדל שאין לו כל תלות בחומר ובמקום.

הנצח קניין טבעי
של הנפש

ומשטח שלישי (רבי חסדאי עצמו מונה שלושה
תחומים אלה המשמשים לו חומר להוכחתו):
יש שורה של מאמרים המראים, שהאלמוות הוא
קניין טבעי של הנפש ושהיא מצד עצמה מוכנה לחיי נצח, כגון: 'והרוח
תשוב אל האלהים אשר נתנה — תנה לו כמו שנתנה לך' (שבת קנב, ע"ב),
הרי שגדרשת רק השבת הנפש במצבה הראשוני. מתוך כך אפשר להסביר
את מאמרי חז"ל, המדגישים את השכר הצפון לתינוקות, ובתוכם מאמרו
של רבי מאיר, שתינוק זוכה לחיי עולם הבא, משעה שיאמר אמן (סנהדרין
קי, ע"ב), שהרי הנפש כשהיא לעצמה, אף בלי המאמץ האנושי, ראויה
לחיי נצח. אף גבול זה של אמירת אמן ניתן, לדעת קרשקש, להסברה
שכלית; יתכן שהחכמים, שרזי המציאות נגלו להם בהשראה נבואית 'במדע
נבואי רבני'²⁴⁸, היתה להם דעה מסורתית, שבגיל זה מגיעה הנפש לבגרותה
השלמה²⁴⁹, אולי מפני שאז מתגלים בה המושכלים הראשונים, וממילא
היא ראויה אז להווייה נצחית. שלימות זו של הנפש באה לידי מימושה,
ממשיך רבי חסדאי, עם גילוי כל כוחותיה, וכוחות אלה מופיעים בהדרגה:
מקודם כוח התזונה, אחריו כוח הצמיחה, ורק בסוף הכוח השכלי — כאן
מסתמך קרשקש שוב על אריסטו בתורת הנפש — וכוח שכלי זה מופיע
רק כשהוא מוכן לצאת אל הפועל, ולא כאשר אין בו עדיין הכנה כוחנית
זו; יתכן על כן, מסיק רבי חסדאי, כי בגיל זה בא הכוח השכלי לידי גילוי,
והנפש להתגלמותה וגילוי הכוחות הצפונים בה, כי אז מתחילה בה האפשרות
לצאת אל הפועל, מכיוון שיש בה כבר המושכלות הראשונים. עת זו של

248 אופיינית כאן ההתאמה עם שיטת רבי יהודה הלוי, שאף הוא ראה את חכמי
התלמוד כבעלי רוח הקודש בקביעותיהם ההלכתיות ('כוזרי', מאמר רביעי,
המחצית השנייה הדנה ביחס לקראים).

249 וכוונתו איננה כנראה לבגרות במובן ההתפתחות השכלית, שזהו שלב מאוחר
הרבה יותר, אלא לתקופת גילוי כוחות הנפש ככוחות המוכנים להתפתחות,
כפי שנראה בסמוך.

שלימות הנפש בהופעתה היא המתאימה לגבול, שממנו והלאה זוכה הנפש השלימה לאושר החיים הנצחיים. אין כן הדבר לשיטת השכלתנים, אשר לפיהם הנצח היא תוצאה הכרחית של חידוש הדעת, שאינו אפשרי עדיין בגיל זה, אלא אם נסכים להשערה הרחוקה, שהישארות הנפש של התינוקות תהיה בשל המושכלות הראשונים — אז נגיע לשורה של פאראדוקסים, כגון השאלה על השוני האפשרי שבין התינוקות, שאחד מהם הכיר כבר את המושכל הראשון שהשלם גדול מהחלק, והשני אף את המושכל הראשון האחר, ששני דברים השוים לדבר שלישי שוים אף זה לזה — והרי בלתי הגיוני הדבר, שדעת מינימאלית כזאת תבטיח כבר נצח לנפש, וגם נצח אינדיווידואלי, שיהיה בו משום קלסתר פנים אישי. נראה לכאורה מכאן ואף ממאמר קודם, כפי שהערנו עליו במקומו, שהנפש ראויה מטבעה לנצח אף ללא כל זכות מצדה, וכך גם כאן זוכה התינוק לאלמוות רק עם בגרותה של נפשו; אולם לקמן (מאמר רביעי, דרוש שמיני) מעיר רבי חסדאי, שאמירת אמן כדרגה מסוימת של דביקות באלוהים היא המבטיחה את הנצח האישי, אחרת תישאר אמנם הנפש נצחית כפי טבעה, אבל תחזור למקומה, באין לה מידה מינימאלית זו של דביקות המקנה לה זכות של נצח אישי. האם יש סתירה בין שני הטעמים? קרשקש עצמו לא חש כל סתירה, אלא ראה כאן אחדות; וייתכן ששני הטעמים נחוצים: בגרות הנפש לעצם הנצח, והדביקות לשם התאישותה, אולם הדביקות לבדה לא היתה מספיקה להבטחת הנצח, ועדיין הדבר צריך עיון.

(6) אהבה זו לאלוהים צריכה להיות בתכלית

העוצמה של

העוצמה, אומר רבי חסדאי קרשקש. לא קשה

אהבת אלוהים

למצוא לזה סמוכים בכתובים ובאמרות חז"ל:

'בכל נפשך', שבפרשת שמע, פירשו חז"ל: 'אפילו נוטל את נפשך' (ברכות סא, ע"א). על זה מוסיף קרשקש, שהכוונה, שכל המחשבות תהיינה מופנות לאהבה זו בלבד, שלא תהיה לאדם אהבה אחרת מלבדה. והוא מצביע על תיאור אהבת אלוהים המרוכזת הזו הנמצא אצל קודמיו²⁵⁰. מכאן ההרחקה הקיצונית מעבודת אלילים, הרחקה המעידה על מידת הקנאה, תופעה המלווה כל אהבה. אהבת הנושא צריכה להיות גדלה והולכת עם עליית ערכו של מושא האהבה ומידת הטוב שבו, ומאחר שאלוהים הוא הטוב העליון ביותר, הרי שאהבתנו אותו צריכה להיות שיא האהבה; דבר זה מתחייב עוד יותר, מכיוון שאהוב זה, האלוהים, אוהב את האדם האוהב אהבה יתירה. מכאן

250 כוונתו כנראה לרבנו בחיי, שבין השאר אמר: 'לא יהגה כי אם בזכרו, ולא יביט כי אם אל דרכיו, ולא ישמע כי אם אל דבריו וכו' ('חובות הלבבות', שער עבודת אלוהים, פ"ה).

בא קרשקש לבעיה חדשה, המעסיקה הרבה את בעלי המחשבות, מאנטיגנוס איש סוכו עד עמנואל קנט, והיא: אהבת אלוהים צריכה להיות התכלית העליונה וגם היחידה — שאם היא באה לשם תכלית אחרת, תהיה האחרת התכלית העליונה, וכיצד אנו אומרים שאהבה זו מביאה אתה את הגמול של האושר הנצחי, והרי יוצא שלא האהבה היא התכלית, אלא גמול? אם אנו אוהבים את אלוהים על מנת לזכות בגמול לעולם הבא, הרי בסופו של דבר לא אותו אנו אוהבים ולא למענו אנו עובדים, אלא את הגמול הזה, והרי האהבה האמיתית צריכה להיות לשמה ולא לשם התועלת והטובות היוצאות ממנה? ומצד שני: הרי החיים הנצחיים והדביקות הנצחית בזיו השכינה, על העונג העצום הכרוך בהם, הם הם הטוב העליון, שהעובד מאהבה ראוי להם מאין כמוהו, והם ראויים להיות התכלית העליונה אף הם, וכי תהיינה לנו שתי תכליות בבת אחת? כן, עונה רבי חסדאי, יש שתי תכליות, אבל משתי נקודות ראות שונות: מבחינת האדם, המצווה, התכלית היא האהבה לשמה, שלא על מנת לקבל פרס; אך מבחינת המצווה האלוהית התכלית היא הקניית הטוב העליון לאדם, שהוא הדביקות באלוהים, והבטחת אושרו של האדם במידה רבה ביותר. על רקע חידוש זה מפרש רבי חסדאי בצורה מקורית שורה של כתובים ומאמרי חז"ל; את הדו־אנפיות הזאת הוא מוצא ראשית כל באותה האמרה הדיאלקטית הידועה של רבי יעקב: 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא. ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה' (משנת אבות ד, יז), בה כאילו הרישא סותרת את הסיפא (ראה למשל תוספות יום טוב שם אות לט). לדעתו של קרשקש, המחצית הראשונה של המאמר מופנית לאדם, שאהבתו לאלוהים וכל המעשים הקשורים בה יהיו מכוונים רק לאלוהים ללא כל פנייה צדדית, והמחצית השנייה היא מבחינת המצווה האלוהית, שהשפע שהוא מעניק בעולם הבא עולה לאין ערוך על כל הטוב הקיים בעולם הזה. כך מסביר רבי חסדאי את שאיפתו העזה של משה לעבור את הירדן, שחז"ל ראו בה שאיפה לקיים מצוות שאינן נוהגות אלא בארץ. אף שהיה משה בטוח בחלקו בנצח, לא לזה דאג, כי אם ביקש להרבות בהזדמנויות לבטא במעשים את אהבתו לאלוהים, אף על פי שהדבר יאחר את גמולו. כן מסביר רבי חסדאי גם את הברייתא רבת העניין המספרת, שחכמים נימנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא, והוא נותן לה פירוש מקורי: האדם הצדיק, שכוונתו היא לא לעצמו ולא לשכר ולגמול, אלא רק לשם שמים, ראוי שיעדיף את אי־הווייתו על ההויה, שאף אם תחסר לו אז האפשרות לרכוש לו גמול, הרי לא ייכשל בשום עבירה על רצונו של אלוהים האהוב עליו ואף לא בהעדר זריזות בקיום מצוותיו — כי אין אדם שיימלט מזה — והרי האדם השלם רוצה לעשות נחת רוח ליוצרו

וכל הגמול הוא כאין וכאפס בעיניו. רעיונות אלה גם תוזרים ונשנים בספרות החסידות.

(7) אחרי שהקדיש פרק שלם (פרק ב) להסברה תכלית המציאות כיצד מצוות השם ודרכי התורה מובילות למימוש תכלית כפולה זו, של אהבת אלוהים שלימה מצד האדם ושל הענקת הטוב העליון לאדם מצד אלוהים, בא רבי חסדאי למתן שורה של טעמים חדשים למצוות אלו, בעיקר מתוך אספקלריה חדשה ואחידה²⁵¹, ומכאן הוא עובר לבעיית התכלית של המציאות כולה (פרקים ג-ה).

תוך ההנחה הידועה, שהמציאות היא טובה, ולאחר הבירור הקודם, שאף תכלית התורה היא הקניית הטוב, המסקנה היא ברורה: תכלית התורה והמציאות הן אחידות ושתייהן מסוג אחד — הטוב בכללותו. יתרה מזו, התכלית של העולם ושל התורה אף הן אחידות במין, שתייהן ממין אחד. כאן מעלה רבי חסדאי על נס את החלוקה הקוסמוגראפית הידועה של ימי הביניים, שלפיה העולם מתולק לשלושה תחומים: העליון — עולם המלאכים, האמצעי — עולם הגלגלים, והשפל — עולם היסודות²⁵². מהם הידועים לנו שהם עצמים נצחיים, כגון המלאכים, נטולי חומר, כי הרי החומר הוא סיבת הכליון; קיים ספק בנוגע לנצחיות הגלגלים, אולם אף החלקים הבלתי-נצחיים, כגון היסודות הארציים, ואולי אף הגלגלים, הם אמצעים לאותם העצמים הנצחיים, ויוצא בסופו של דבר, שמגמת היצירה היא להקנות חיים נצחיים, וזו אף מטרת התורה; מכאן ששתי המטרות הן ממין אחד. ברם, מוסיף קרשקש, תכלית העולם השפל ושל התורה היא גם 'אחד באיש' כלומר, יש להם מושא משותף שהוא תכלית שניהם, והם החיים הנצחיים של האדם, מאחר שהאדם, המין האנושי, הוא התכלית של העולם שלנו, ותכליתו של האדם הוא הקיום בנצח.

ויש להעיר, שחלוקה קוסמוגראפית זו היא בעצם החלוקה הקוסמוגראפית אנאכרוניזם, שהרי לשיטת רבי חסדאי, הגלגלים אינם יצורים חיים כי אם דוממים ואין עוד מקום להבדלה זו של מציאותנו, בין העולם שמתחת לגלגל הירח וזה שלמעלה ממנו, הבדלה המתאימה רק לתורת אריסטו-מימוני, שלפיה הגלגלים הם בעלי נפש ושכל, ועולים מבחינה אורגאנית על העולם 'השפל'.

251 על זה ראה בפרקנו הבא: התורה, מצוותיה ונצחיותה.

252 ואולם חלוקה זו אינה הולמת את שיטת רבי חסדאי עצמו, ראה בסמוך.

253 יוצא גם, שאין אחידות במושא שהוא תכלית העולם, והאחידות היא רק בתכלית עצמה, שמושאיה רבים: האדם מצד אחד, והמלאכים מצד שני, ומכאן גם שהאחידות היא מצד אלוהים ולא מצד העולם, המציאות.

אך נראה שאין לקרשקש עדיין בטחון מלא בתורתו הקוסמולוגית החדשה, וגם רב כוחה של השיגרה, ושמא סבור הוא שבכל זאת יש איזו עדיפות שהיא לעולם הגלגלים על עולמנו. אף-על-פי-כן קשה לומר, שיש כאן חוסר עקביות ואי-שיטתיות אצל רבי חסדאי, המצטיין בשיטתיות. הוא מקבל למעשה מהרמב"ם את עמדתו האנטי-אנתרופוצנטרית, אם לא האנטי-גיאוצנטרית, ואף הוא רואה את המלאכים, ואולי אף את הגלגלים, כשקולים לכל הפחות לאדם, אם לא עולים עליו. גם לדעתו של קרשקש אין האדם מטרת הבריאה כולה, אך הוא תכליתו של העולם השפל. אף עצם הרעיון, שתכלית המציאות היא הקניית הטוב, לקוח בניסוחו מדברי הרמב"ם, אם כי אפשר למצוא ביניהם הבדל: אצל רבי חסדאי יש בהקניה זו מגמה מפורשת מאת אלוהים, שהכרח לו לעשות את הטוב, להשפיע, להעניק, ולהיטיב בלי סוף — ואין הדבר נראה כך אצל הרמב"ם²⁵³. מכל מקום אף רבי חסדאי לא חזר בתחום זה לעמדה המסורתית, שהאדם הוא תכלית המציאות כולה.

כדרכו חוזר רבי חסדאי ומבסס את רעיונו גם ביסוס תורני-מדעי מבחינה תורנית וגם מבחינה מדעית. הוא יוצא מתוך ההנחה המימונית הידועה, שהעולם כולו הוא איש אחד ('מורה נבוכים' חלק ראשון, פרק עב), אשר ממנה הסיק הרמב"ם שאף יוצרו הוא אחד, ומכאן גם שהתכלית ראויה להיות אחידה, והיא החיים הנצחיים המיועדים לאישים מסוימים בתוך העולם, ולעולם בכללותו, וכי החלקים הבלתי נצחיים הם רק אמצעים לנצחיים. אילו לא היתה כאן תכלית אחידה, לא היה העולם יכול להיות אורגניזם אחד, איש אחד. ועוד: התכלית נגררת אחרי הצורה, הכלליות והשלימות של הדבר המסוים שעושה אותו לאיש, ואם היא אחת — ראוי שגם התכלית תהיה אחת ואחידה, כי התכלית היא של כללות הדבר, אשר האיברים הבודדים הם תלקיו, ולא של החלקים-האברים.

ומכאן להוכחה השנייה. פה מגולל קרשקש את התיאוריה הידועה, הבאה לענות על השאלה הפילוסופית העתיקה, כיצד מהאחד והפשוט האלוהי יוצא הריבוי, העצמים המורכבים מחומר וצורה? התשובה של האסכולה השכלתנית, הידועה לנו מהספרות הפילוסופית הקודמת²⁵⁴ היא: הריבוי בא באמצעות השכלים הנפרדים. וקרשקש שואל: השכלים הנפרדים נתהוו אף הם מהאחד הפשוט, וראויים להיות פשוטים אף הם. אף האחרון

254 ראה למשל, 'כוזרי', מאמר ד, בניתוח ספר היצירה הלועג לתורה זו, וראה רמב"ם, 'מורה נבוכים' חלק שני, פרק כב.

ביניהם, השכל העשירי, השכל הפועל, אשר לו מייחסים את הריבוי, ראוי להיות פשוט, והיאך התהוו איפוא העצמים הגשמיים מהשכלים הרוחניים והפשוטים? יש עונים על כך: ההרכבה בשכלים אלה היא הכרחית, מאחר שהם יצורים, ולפיכך הם אמנם פשוטים מבחינת מהותם, אבל מורכבים מבחינת מציאותם, שהם מחויבי המציאות מצד סיבתם ואפשרי המציאות מצד עצמם, והיא היא ההרכבה. השכל השני הוא יותר מורכב, מאחר שסיבתו, השכל הראשון, כבר מורכב אף הוא, וכך הרכבה זו גדלה והולכת עם השתלשלות השכלים הנפרדים זה מזה, עד שמן השכל האחרון ראוי שיתחייב עולם מורכב מחומר וצורה²⁵⁵. הסבר זה אינו מספק את רבי חסדאי, שכן ההרכבה היא רק מבחינת המציאות ולא מבחינת המהות, ואילו הוא לשיטתו, שהמציאות אינה העצם, לא העצם עצמו ולא תכונה בו, אלא המצע של העצם (ראה לעיל מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק א). אם כן חוזרת ונשאלת השאלה: כיצד יוצא הריבוי והמורכב מהאחד והפשוט? ברם להנחה הידועה מתורת הבריאה הישראלית, שהעולם אינו מחויב מאלוהים, כי אם פרי רצונו החופשי, מסולקת לדעתו של קרשקש כל התמיהה הזאת; אמנם הרצון האלוהי אף הוא ראוי להיות פשוט ואחד כשכל האלוהי, ברם אחדותו מתבטאת בתכלית האחידה, שהיא הקניית הטוב, הטוב האפשרי, או הטוב שגורה החכמה האלוהית, והמציאות היא טובה כולה כמו שהיא, שאף החלקים הרעים שבה אינם אלא תופעות-לווי בלתי-נמנעות לטוב, ולא רצוי למנוע את הטוב המרובה בגלל הרע המועט²⁵⁶. מכאן מסיק קרשקש, שייחכן כי העצמים המורכבים מחומר וצורה נוצרו מהאחד האלוהי הפשוט, ואף בלי אמצעות השכלים הנפרדים, שמתחייבים מהרצון הפשוט, אשר מגמתו האחידה היא הקניית הטוב עד כמה שאפשר. ריבוי זה, מוסיף עוד רבי חסדאי, שאינו מתפרש אלא על רקע רצון ההטבה האלוהי, הוא אחד הנימוקים המכריעים לטובת הבריאה מתוך רצון ולא מהכרח, כפי שהוא עתיד להסביר באריכות במקום אחר. כל הדיון הזה הובא כאן לשם הוכחה, שהתכלית של המציאות היא מן ההכרח אחידה, והיא הקניית הטוב, הטוב בכלל — ולא עמד כאן קרשקש דווקא על הטוב בצורת החיים הנצחיים לכל המציאות. אמנם, אחרי שהמגמה האלוהית היתה המצאת הטוב האפשרי, והטוב ביותר שלם האפשרי הוא הדבקות באלוהים, לכן ראוי שלא ימנע אלוהים את הטוב העליון הזה מכל מי שראוי לו, היינו, מבני אדם והמלאכים.

255 יש גם נוסחה אחרת לתורה זו, והיא: שהשכל הראשון הרכבתו היא בזה, שיש לו כאילו שתי מחשבות: על אלוהים ועל עצמו, ומן המחשבה הראשונה נוצר שכל שני, ומן השני גלגל וכו' וראה אצל רבי יהודה הלוי והביקורת שלו.
256 אמנם לעיל, בפרק על ההשגחה הסביר, שאף הרע מגמתו הטוב, ואולי אף כאן כוונתו לזה — ואין הטקסט ברור כל צרכו.

מכאן נובעת אחת המסקנות העקביות של תורתו המרכזית של רבי חסדאי על אלוהים כאהבה, והיא: ביטול התיאוריה על השכלים הנפרדים, שנמצאת עתה מיותרת לשם ביאור המציאות.

קרשקש מסתמך אף על שורה של מאמרי חז"ל, אסמכתות תלמודיות שלאחדים מהם הוא מוסיף ביאור יפה. הוא מביא את המימרה הידועה: 'אלפיים שנה קדמה תורה לברייתו של עולם' (מדרש תהלים פד, יב), והוא מפרש את כוונתה, שהתורה היתה הסיבה התכליתית של העולם, שהתכלית היא הראשונה במערכת הסיבות, ותכלית הדבר קודמת במחשבה לדבר עצמו, שהרי לשמה נעשה הדבר; ולשם הדגמה שהתורה היא תכלית העולם וקודמת לו ככל תכלית, נקטו בלשון הגזמה, שקדמה אלפיים שנה. ומאחר שתכלית התורה עצמה הם החיים הנצחיים, הרי שזו היא תכלית העולם, כי כשם שתכלית התורה היא הנצח, אף תכלית העולם היא הנצח²⁵⁷. ברוח זו מפרש קרשקש שורה של כתובים ומימרות אחרות.

כאן חוזר קרשקש ומבסס את החוקיות של בקשת תכלית אחרונה למציאות, שעליה כידוע עירער הרמב"ם. לשיטת הבריאה של היהדות ברור, בקשת התכלית — חוקית היא

שיש תכלית-מה לבריאה, אשר היא פועל ידיו של השכל האלוהי, והכרחי שתהיה גם תכלית אחרונה, כי התכלית היא בו עצמית ולא לשם דבר אחר. אחרת נצטרך להניח שלשלת אין-סופית של תכליות, או שהדבר האחרון המשמש תכלית הוא פועל ריק ללא תכלית. והוא הדין, מוסיף הוא, מן ההכרח שתהיה תכלית אחרונה לשיטת הקדמות של אריסטו, מאחר שהוא מודה שהעולם מוצאו מישות משכלת, ומנקודת ראות זו מחפשת אף חכמת הטבע מיסודו של אריסטו תכלית לכל גמצא. וכלל גדול בפיו של אריסטו: הטבע אינו עושה דבר לבטלה, ועל כן הכרחית אף תכלית אחרונה, מאותו הטעם שאמרנו, שהדבר המשמש תכלית ולו עצמו אין תכלית, הוא דבר לבטלה — והרי זה לא יתכן אף לדעת אריסטו הרואה את העולם כפרי ראשית שכלית. אשר לקשיים שעורר הרמב"ם ולמסקנתו, לפי פירושה בפי קרשקש, שאם יש תכלית לעולם, אין היא ידועה לנו, ואף אינה יכולה

257 אמנם לכאורה יש להסיק מכאן לא רק גזירה שווה של תכלית העולם ותכלית התורה, אלא אף אחדות המושא של התכלית; שאם תכלית התורה היא נצח האדם, ותכלית זו היא תכלית העולם, הרי שתכלית העולם היא שוב האדם? ברם קרשקש מדייק כאן בלשונו: 'הכוונה באמרם: התורה, תכלית התורה', היינו כנראה, לא התורה עצמה היא תכלית העולם, אלא אותה התכלית המשמשת תכלית לתורה, משמשת אף תכלית לעולם. אך יש לשאול מניין לו לקרשקש פירוש כזה?

להיות ידועה לנו — את הכתוב שמצטט הרמב"ם: 'מי יאמר לך מה תעשה וכו', יש לפרש, אומר קרשקש, שאין איש יודע לומר לאלוהים לשם מה עשה מה שעשה, לשם איזו תכלית, אבל לא שאין תכלית בכלל²⁵⁸. והרי על כל תכלית אחרונה שנשער, נוכל לשאול מהי תכליתה, מהי תכלית התכלית, ואף על עבודת אלוהים של האדם, שכרגיל רואים בה את תכלית האדם והעולם, יש לשאול מה תכליתה, מה יש לאלוהים מעבודה זו²⁵⁹? על כך משיב קרשקש תשובה ברורה היוצאת מכל גישתו השיטתית. אין מקום לשאלה זו בכלל, והתכלית של היצירה האלוהית היא ברורה בהחלט, כי אחרי שהתברר שהטובה היא תואר עצמי לאלוהים כשיא השלמות וכטוב המוחלט, לא תיתכן תכלית אחרת מאשר הטובה זו. ושוב, עם ההטבה כתכלית, נפסקת כל שאלה על תכליתה היא, על תכלית התכלית, כי את הטוב רוצים כולם והכול נכספים אליו, והוא הערך העליון והתכלית המוחלטת, שכן הטוב תכליתו עצמית. וגם — ונראה שזהו טעם שני, ואין הטקסט כאן ברור כל צרכו — מאחר שהטוב הוא תואר עצמותי לאלוהים, ברור שכל מה שהוא עושה, הוא עושה למען הטוב, ואין לשאול על התכלית של הטוב, מאחר שהוא נובע מעצמותו האלוהית, ודרכו של הטוב לעשות את הטוב, ועם זיהוי הטוב עם העצמות האלוהית לא תיתכן תכלית עליונה ממנו. (יתכן שיש כאן רק טעם אחד, זה שהוזכר ראשונה, שתכלית ההטבה היא בהטבה גופה, כי הטוב תכליתו בו בעצמו, ובהמשך הדברים בא קרשקש רק לציין, שאלוהים, אשר הטוב הוא תוארו העצמי, מן ההכרח הוא, שכל מה שהוא עושה, הוא עושה למען הטוב — ועל הטוב כבר אמרנו, שאין לשאול עליו מה תכליתו, כי הכול שואפים אליו, ותכליתו בו בעצמו²⁶⁰).

258 אמנם הפירוש של רבי חסדאי הוא פרובלימתי, כי לדעת הרמב"ם נראה יותר, שאין באמת תכלית סופית לעולם, אם כי רב הוא הקושי בשיטתו, שלפיה 'כחות של העולם היא תכליתית ולא ישותו', כהערת גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות' עמ' 172.

259 אלו הן טענות הסותרות לכאורה את עצם אפשרות התכלית האחרונה, ולא את אפשרות ידיעתה בלבד.

260 כך יוצא מתוך הגירסה בהוצאת וינה, 1960: 'והנה תיפסק השאלה מה התכלית ההיא להיותו טוב, תכליתו בעצמו', והיינו בעצמו של הטוב, שהטוב תכליתו בו בעצמו, ברם אם יש כאן טעם שני נצטרך למחוק — ויש באמת מוחקים — את המילה: 'תכליתו' לפני 'בעצמו' ולקרוא: 'והנה תיפסק השאלה מה התכלית, להיותו טוב בעצמו', והיינו, בעצמו של אלוהים, כי היות אלוהים טוב בעצמו, שהטוב הוא תואר עצמי של אלוהים, אין לך תכלית יותר עליונה ממנו, מן הטוב, שהוא התואר האלוהי. אך הגירסה שלפנינו, ואף הפירוש המתאים לה שניתן לעיל, נראים לי יותר נכונים.

יש לציין שכל הקטע, החל מן המלה 'מתכלית' (בדף סא, ע"א, שורה 26 מלמטה בהוצאת וינה) עד למטה 'בעצמותה', ולא עד בכלל (שם סא, ע"ב) שייך לדף

ולבסוף, מוסיף רבי חסדאי, כל הסתייגות הרמב"ם
 מלראות את עבודת האלוהים כתכלית האדם ואת
 האדם כתכלית המציאות, היתה בגלל זה שגם
 על כך אפשר לשאול: מה תכליתה של עבודה זו, ומה היא מוסיפה לשלמותו
 של אלוהים? משמע מכאן, שאילו היתה מוסיפה שלמות לאלוהים, לא היה
 מקום לשאול שאלה זו, כי הוספת שלמות לאלוהים, תכליתה בה בעצמה —
 או שהיא עצמו של אלוהים, לפי שני הפירושים הקודמים. הוא הדין אחרי
 שביררנו, שההטבה היא מעצמותו ומשלמותו של אלוהים, אזי אין לשאול
 מה תכליתה, כשם שאין אנו שואלים על השלמות מה תכליתה, כי תכלית
 ההטבה היא בה בעצמה, או שהיא עצמו של אלוהים, שכטוב הוא עושה את
 הטוב, והוא תכליתו²⁶¹.

מתוך כך מפרש רבי חסדאי את הכתוב המובא על ידי הרמב"ם: 'ומי יאמר
 אליו מה תעשה' (איוב ט, יב), שאין הכוונה, שאין לשאול את אלוהים למה
 עשה מה שעשה, מפני שאין באמת תכלית לעשייתו, או שאין אנו יכולים
 לדעת אותה, כפירושו של הרמב"ם, אלא הפירוש הנכון הוא, שאין אנו יכולים
 לבוא בטענה לאלוהים למה עשה מה שעשה, כאילו אפשר היה לעשות
 יותר טוב, והרי אנו בעצמנו אין ביכולתנו לעשות יותר טוב מאלוהים, ומה
 לנו כי נתאונן על אלוהים, וכי יכולים אנו להוסיף יתר שלמות לשלמות
 מעשיו של אלוהים?

בכל אופן, מסכם קרשקש, אין לייחס לאלוהים חוסר כל מטרה במפעל
 היצירה שלו, כי בזה היינו ממעטים את דמותו של אלוהים כאישיות שכלית,
 העושה את מעשיה בהשכל.

ס, ע"ב, שורה 11 מלמטה, אחרי המלה 'הימלט', והוא נשתרבו כאן בטעות עוד
 בהוצאת פירארא שט"ו, ועל טעות זו חזרו מתוך בורות כל מוציאי הספר, וראה
 אצל בלוך כיצד קרה הדבר.

261 גם כאן אין הטקסט ברור כל צרכו, ויתכן לפרש שכוונתו, שאם היינו אומרים
 שהעבודה מוסיפה שלמות לאלוהים, לא היינו מחפשים תכלית והיינו אומרים
 שעבודת אלוהים היא התכלית האחרונה, מאחר שהיא הטוב והשלמות, והטוב
 תכליתו בו בעצמו או בעצמו של אלוהים, ועל הטוב שתכליתו עצמית, או שהוא
 עצמו של אלוהים, אין שואלים מה תכליתו. ומכיון שאמרנו, שהטוב והשלמות
 הוא עצמו של אלוהים, הרי הוכחנו בזה, שעל הדבר שהוא עצמו של אלוהים
 אין לשאול מה תכליתו, או שאם הטוב הוא עצמו — הרי הוא עושה את הטוב
 מצד עצמו, ועל הטוב אין לשאול מה תכליתו, שתכליתו בו בעצמו, והכוונה
 אחת. לכאורה לפי הנמקה זו אפשר היה לאשר את הסברה, שהאדם ועבודת
 אלוהים שלו, שהיא שיא הטוב האלוהי, הוא אף תכלית המציאות כולה, אלא
 שיש שיקולים אחרים לשלול את בלעדיותו של האדם כתכלית, שהרי ישנם
 יצורים אחרים, לא פחות משכילים ממנו, הם השכלים הנבדלים היודעים
 להידבק באלוהים.

פרק עשירי: התורה, מצוותיה ונצחיותה

א

המצוות וטעמיהן

(1) בעיית טעמי המצוות של התורה עתיקה
 כימי מתן תורה. היא בעיה כפולה ומכופלת:
 האם יש טעמים למצוות — שמא אינן אלא
 גזירות מלך, ודיינו בסמכותו של המחוקק האלוהי? ואם ישנם, האם יכולים
 אנו לפענחם, האם ניתן לתבונה האנושית המצומצמת למצוות את כל הכוונה
 של אלוהים החבויה בציווייו לאדם? ואם יכולים אנו, האם רשאים אנו
 לעשות זאת, או שמא מוטב לכסותם, שלא ייכשלו בהם בני אדם שיורו היתר
 לעצמם לעבור על המצוה אם הטעם אינו נראה להם שריר יותר? בדרך
 כלל תוקפן של המצוות הוא כפול: סמכות המחוקק שאת ציווייו אנו מקבלים
 מגבוה וללא עירעור, וערכן של המצוות בהן בעצמן. גם אם יש לנו אמון
 מוחלט במצוה, יכולה ידיעת טעמיה להועיל לנו, שנקיים אותה מתוך הכרה
 פנימית והשתתפות הלב והמוח, ולא כמצוות אנשים מלומדה. מצד שני יש,
 שדווקא גילוי טעמי המצוות מחליש את תוקפן הבלתי מותנה, כאילו מותנה
 קיומן בהסכמתנו, והוא גם נוטל את אופיין העל-אנושי ועושה אותן כחוקי
 בני אדם. יש גם להבחין בין המצוות והמצווה, שאם מן האדם כמוסים
 טעמי המצוות — גלויים הם לנותנו, והרי אלוהי התורה אינו עריץ המטיל
 את רצונו השרירותי על נתיניו, כי אם ישות מוסרית, שפקודותיו הן גזירות
 מוסריות. בעיה זו נתנה לחוקרים ולהוגי דעות ישראלים מתקופות שונות
 ומסביבות גיאוגראפיות וחברתיות שונות מקום רב להתגדר בה, ובכל דור
 ודור נתחדשו הנסיונות להסביר טעמי המצוות ונימוקיהן. ואולם ההכרה
 הכללית של חכמי ישראל הנאמנים היתה, שעם כל ההסברה, עדיין רב
 הנסתר על הנגלה, הפלאי על השכלי, ושמחשבות האל גבהו ממחשבותינו
 כגבוה שמים מארץ. נעמוד כאן רק על העקרונות הכלליים בהסברת
 טעמי המצוות של האסכולות השונות, כי אין מקום לעמוד על פרטי
 הטעמים.

בתורה גופה אפשר למצוא את ההשראה להנמקת
 טעמי המצוות. יש שהיא מסתפקת בהדגשת
 כוחו של המצווה גרידא, כגון סופי הפסוקים:

טעמי המצוות בתורה

'אני ה', 'זיראת מאלהיך', אך יש גם שידיעת הטעם היא גורם קובע בקיום המצוה, כגון מצות סוכה, שהודגשה בה בפירוש הידיעה, התודעה ההסיטורית: 'למען ידעו דורותיכם וכו' (ויקרא כג, מג); מצות שבת — שאחת ממטרותיה היא הקניית אמונת היסוד של התורה, והיא האמונה בבריאת העולם, ועוד.

ראויים לציון בעיקר הנימוקים הפסיכולוגיים, הפונים ללב האדם, כגון: 'זוכרת כי עבד היית במצרים' (דברים כד, יח), 'ואתם ידעתם את נפש הגר' (שמות כג, ט); חשיבות יתירה לנימוקים הבאים להדגיש את מגמתן הכללית של המצוות, כגון המבוא הנשגב לפרשת קדושים המכילה את רובי המצוות: 'קדושים תהיו, כי קדוש אני' (ויקרא יט, ב). ועם זה הנעימה הכללית של מצוות התורה היא של מצוה, של חוק, שהמצוות יכול לנסות להבינם, אבל לא להתווכח עליהם... לעומת זאת מדגישה התורה, שחוקיה ומשפטיה הם צדיקים ושהם מוציאים מוניטין לעמנו כעם חכם ונבון.

חז"ל, שכל מעייניהם היו להלכה נתונים למעשה טעמי המצוות בתלמוד הדתי, לקיום המצוות, הקדישו מחשבה רבה אף לטעמיהן, ואנו רק נרמוז על הדברים. לא כל הדעות שהובעו בעניין זה בתלמוד הן מעוררות את; היה קיים ויכוח יסודי בדבר עצם החוקיות שבהסברת המצוות, היינו, בעיקר, אם רשאים אנו על יסוד הבנתנו אף להוציא מסקנות מעשיות. כוונתנו לוויכוח הידוע בין החכמים ורבי שמעון (בבא מציעא קטו, ע"א) אם דורשים את טעם המקרא ('טעמיה דקרא'); וכיוצא בו הוויכוח של האמוראים סביב לנאמר במשנה (ברכות לג, ע"ב): 'על קן צפור יגיעו רחמין וכו'', שאחד הסבירה מתוך טעם ענייני, ש'מטיל קנאה במעשי בראשית', והשני בטעם הצורני: 'שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות'.

בדרך כלל ראו את המצוות כ'עול', עול מלכות שמים, ואת העבירה עליהן כ'פריקת עול', אבל עול שאינו שיעבוד, אלא מקבלים אותו ברצון ובשמחה. את קיום המצוות ראו כחובה, אף שהיא נוגדת את תשוקתנו: 'שלא יאמר אדם אי אפשי (איני רוצה) בשר חזיר... אבל אפשי ואפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך' (ספרא ויקרא כ, כב, ועוד). את ערכה העיקרי של המצוה ראו באופיה כצו, בתודעת העושה, שהוא כפוף למצוה הבאה עליו מן החוץ, ואמרו: 'גדול מצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה' (קידושין לא, ע"א ועוד). ואולם מצד שני הדגישו, שמגמת המחוקק האלוהי במתן מצוותיו היתה לטובת היצורים, בעיקר הטובה המוסרית, וכלל גדול מסר לנו רב: 'לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות' (בראשית רבה מד, א). כן הבחינו בין משפטים וחוקים, בין מצוות, ש'אילו לא נכתבו,

בדין היה לכותבן, כגון הגזילות וכו', היינו המצוות המוסריות־משפטיות, ובין חוקים שיצר הרע ואומות העולם משיבים עליהם, היינו המצוות הדתיות הטהורות. עם זה הרגישו את הסכנה שבגילוי טעמי המצוות, ואמרו: 'מפני מה לא נתגלו טעמי מצוות? שהרי שני מקראות נתגלה טעמן ונכשל בהן גדול העולם' (שלמה המלך) (סנהדרין כא, ע"א). ולפיכך ראו את גילוי טעמי המצוות כזכותם של המשכילים הדתיים בלבד: 'אמר לו הקב"ה למשה: לך אני אגלה טעמי תורה, אבל לאחרים חוקה היא' (פסיקתא דרב כהנא ד'). את רוב המצוות ראו חז"ל כדברים של טעם, בין אם נתגלה לנו ובין אם לא נתגלה לנו, ורק במצוות בודדות ראו משום 'חידוש', כגון בשר וחלב, או כ'גזרת הכתוב'. הם בעצמם השתדלו עד כמה שאפשר לתת טעמים למצוות, אבל ידעו שבהם לא מיצו עדיין את משמעותן עד תומן. כך הסבירו את דיני נידה 'כדי שתהא חביבה לבעלה כשעת כניסתה לחופה' (נידה לא, ע"ב). את השבועה של מודה במקצת הסביר רבה, משום ש'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו' (בבא מציעא ג, ע"א), את ההפרש בין גנב וגזלן הסביר רבי יוחנן בן זכאי, ש'הגזלן הישווה כבוד העבד לקונו (משניהם לא פחד) — וזה חילק כבוד לעבד יותר מקונו, ועשה את העין של מעלה כאילו אינה וראה' (מכילתא, משפטים טו). כן הסבירו משום מה מצוות פאה היא להניחה בסוף השדה: 'מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים' (שבת, כג, ע"א).

שונה לגמרי הוא מתן הטעמים למצוות על ידי טעמי המצוות אצל פילון פילון, הפילוסוף היהודי מאלכסנדריה. הוא עמד בהשפעת הפילוסופיה היוונית, אך את השכלתו ואת כשרונותיו ניצל להעמקת דברי התורה, אמונותיה ומצוותיה. הוא הקדיש, בין השאר, שלושה חיבורים למצוות התורה: על עשרת הדיברות, על המצוות המיוחדות, ועל המידות הטובות, שבהם שקד להסביר את התורה לפי הלכי הרוח השגורים בספרות היוונית, כשם ששקד בכלל למצוא התאמה בין היהדות והמדע היווני. הוא הדגיש קודם כל את היסוד הראצינאלי של המצוות, כדי לשכנע גם את היוונים שהתקרבו ליהדות, וגם את היהודים שהתרחקו ממנה. קנה המידה הכללי של פילון להסברת טעמי המצוות, שאותו שאב מעולם המדע היווני, הוא זיהוי מצוות התורה עם חוקי הטבע. היוונים ראו את העולם כ'קוסמוס', כמנגנון מסודר ומתוכנן, ואת כל ערכם של חוקי בני אדם ראו בהתאמתם לסדרי העולם — ופילון טורח להוכיח, שתרי"ג מצוות התורה הן הן חוקי הקוסמוס²⁶². פילון מבליט את האופי

262 יפה ציין פרופ' היינמן, שפילון הצדיק את הדת מפני שהיא מתאימה לטבע, וחז"ל פירשו את הטבע לפי הדת ('טעמי המצוות' עמ' 34).

המוסרי-חברתי של המצוות, כמובילות למידות טובות, לאהבת הצדק, לאומץ רוח ולכיבוש התאוות, וכן מרבה הוא להשתמש בביאורים אליגוריים, אם כי אין הוא מפליג כאתרים הרואים באלגוריה תחליף לקיום המצוות בפועל. מבין הטעמים הבודדים ראוי לציין את הטעם שניתן לאיסור הבערת אש בשבת — מעין מחאה נגד הציוויליזאציה שכל שימושה באש, בדלק²⁶³, וכן טעם אכילת מצה עפ"י פילון, לחם עוני פשוט זה, מזכיר לנו את התקופה הטרומ-תרבותית, כאשר בני אדם עדיין לא קולקלו על ידי מותרות ותפנוקים.

עם תקומתה של תנועת הפילוסופיה הישראלית
 רס"ג — הסברה שיטתית מתחילה אף תקופה חדשה של הסברה שיטתית של טעמי המצוות, והפותח של שתיהן כאחת הוא רבנו סעדיה גאון. עיקר חידושו היה בזיהוי תוכנה של ההתגלות עם תוכנו של המדע השכלי, במתן סמכות לשכל לגלות מעצמו את אמיתות הדת. דבר זה אמור אף בשטח מצוות התורה, ואין זה חשוב שלדעתו השכל רק יכול לגלות את הדרישות הכלליות של חוקי המוסר, והוא זקוק לשם פירושן להשלמה מצד התורה. עיקרו של דבר, תוקפן של המצוות אינו בצו האל כשלעצמו, אלא באופיין המוסרי-תבונית, ומשום כך ציוה עליהן האל. רבנו סעדיה דוחה בשאט נפש את השיטה הערבית הידועה, שאילו היה אלוהים מצווה אותנו על הרצח ועל הכזב, היו אף אלה ציוויים מוסריים והיינו מחויבים לשמוע בקולו. הגאון מסביר לראשונה (תחילת המאמר השלישי) את טעם המצוות בכלל: אם הבריאה היא חסד אלוהי, הרי מתן התורה ומצוותיה הוא חסד כפול, כי רק על ידן סלולה הדרך לאושר הנצחי, המקבל משנה ערך בעיני האדם, מאחר שהושג בעמלו ומתוך מאמציו האישיים, ואיננו מתנת חינם. מפורסמת היא גם חלוקת המצוות של רבנו סעדיה ל'שכליות' ו'שמעיות', אם כי משתדל הוא למעט את הפער שבין שתיהן. את עיקר ערכן של המצוות רואה רס"ג בהשפעה המזככת שיש להן על עושיהן, כשם שהעבירות מעכירות את נפש החוטא. כמו כן אפשר למצוא אצלו את ראשיתו של הרעיון, המבחין בין המצווה, החייב לקיים את המצוות לשמן, ובין המצווה, הנותן את המצוות לשם הבטחת אושרו של האדם, אושר המתקיים במציאות העל-ארצית. פרק מיוחד (העשירי) מקדיש הגאון למוסר היהדות. תמציתו, שאין על האדם להתרכז בטיפוח מידות בודדות, אלא עליו לשקוד על פיתוח כל כוחות הנפש, כל אישיותו.

263 זכר לאגדת האש של פרומיתיאוס.

רבנו בחיי —
 חובות הלבבות
 רבנו בחיי היה הראשון שהדגיש את ערכן של
 חובות הלבבות כתחום מיוחד של מצוות התורה,
 שם את הדגש על הכוונה, שבה מותנה ערכן של
 כל הפעולות הדתיות, ומתוך כך אף העריך את הכיסופים לעשיית המצוות
 יותר מאשר את העשייה גופה. את סמכותן ואת משקלן של המצוות
 מצא ב'הערת השכל', במצפון המוסרי-התבונתי השוכן במעמקי לב האדם,
 אלא שראה את התורה ככוח המפרה את השכל ומביאו לידי גילוי, כשם
 שהגשם מרווה את האדמה.

ריה"ל — האופי
 המסתורי של המצוות
 רבי יהודה הלוי ראה את ערכן של המצוות
 בהשפעתן העל-טבעית-מסתורית, כשם שראה
 את ההיסטוריה הישראלית כזירה לפעולה על-
 טבעית-מסתורית ואת תורת ישראל כמכלול אמיתות, שהן למעלה מהתפיסה
 השכלית-הגיונית. את המצוות ראה כאחד האמצעים של ה'עניין האלוהי',
 הזקוק לשם גילוי לגזע ולאקלים מיוחדים, ואף לפעילות מיוחדת, כשם
 שהכרם זקוק לא רק לסביבה, אלא אף לטיפול מיוחד. תכליתן של המצוות
 היא להדריך את עושיהן לקרבת אלוהים — יותר גכון לתחולת ההשראה
 האלוהית, המתבטאת גם במעשים אלוהיים בלתי אמצעיים, במעשי פלא, וכן
 בהכרת אלוהים בלתי אמצעית, נבואית. ריה"ל, בניגוד לרבנו בחיי, מעלה
 על גס את ערך המעשה, המעשה שהוכתב על ידי אלוהים, וכלל גדול
 בידו: אין מגיעים לאלוהים אלא באמצעים שאותם הורה אלוהים עצמו. את
 ייחודן של מצוות התורה רואה הוא דווקא בחלק הדתי שלהן, שהמצוות
 המוסריות אינן אלא מבוא להן והן נחלת העמים כולם שלא כמצוות האחרות,
 הדתיות הטהורות, שהן קניינו הבלעדי של ישראל. ריה"ל שולל לחלוטין
 את כוחו של השכל להסביר עד תומן את מצוות השם, כשם שאינו יכול
 להסביר רבות מתופעות הטבע, כגון הרכב יסודות זה ולא אחר של סמים
 מסוימים, מידת החום המדויקת הנחוצה לדגירת הביצים, ועוד. אף תקנות
 חז"ל, אומר ריה"ל מתוך עקביות, לא נוצרו מתוך שיקול דעת, כי אם
 בהשראת רוח הקודש. אמנם מודה אף הוא בקיום מצוות שכליות, אך אלה
 אינן כי אם 'הקדמות והצעות' למצוות הדתיות, 'האלוהיות' בלשוננו, והן
 חתומות בפני השכל האנושי, ורק תוצאותיהן נהירות לנו — שהן מכשירות
 את החוויה הדתית של תחושת נוכחותו של אלוהים.

ראב"ע — הביאור
 המדעי של המצוות
 ר' אברהם אבן עזרא הסביר את טעמי המצוות,
 מלבד בהערות הפזורות פה ושם בפירושו לתורה,
 בעיקר בחמשת הפרקים של ספרו 'יסוד מורא'
 (ה-ט). הוא תמך את יתדותיו במתימטיקה ובאסטרונומיה, ועל הכל
 באסטרונומיה. בדומה לפילון מסביר הוא רבות מן המצוות בהתאמתן לחוקי

הטבע, כגון איסור בשר וחלב — שהלוקח את החלב העשוי להחיות את הגדי מתנגד למעשי הטבע, והוא הדין לכלאיים, לאיסור חרישה בשור וחמור, ועוד. השבת, ובייחוד קורבנותיה, מכוונים לבטל את השפעתו המזיקה של הכוכב שבת, וכן תקיעת שופר באה למגוע סכנות מסוימות מצד מצבי כוכבים רעים. כן ציין ר' אברהם אבן עזרא את ערכו של המספר שבע בטבע, שהוא 'החשבון השלם' (ויקרא כו, יח).

ר' אברהם אבן דאוד האריסטוטלי העלה על נס את הגורם השכלי בהסברת המצוות (במאמר האחרון של ספרו 'אמונה רמה'). לדעתו, המצוות השמעיית, שאין להסבירן בשכל, 'מדרגתן חלושה מאוד'; הוא ממיין את התורה לחמישה חלקים: למעלה מהכול היא האמונה — יותר נכון הדעת הדתית, אחריה בא החלק המוסרי, הכולל את תיקון המידות, אחריו 'הנהגת הבית' ו'הנהגת המדינה', המהווים יחד את 'הפילוסופיה המעשית', ואת הדרגה החמישית תופסות המצוות הדתיות²⁶⁴. בניגוד לריה"ל סובר הראב"ד, ש'אין למעלה מהשכל כוח אחר', אשר קיום המצוות יכול להעניקו לנו.

אבן דאוד — הגורם השכלי של המצוות

הרמב"ם — מחקריו על טעמי המצוות

הוא מדגיש בעיקר את האופי הגנוז, הפלאי, האי־ראציונאלי של המצוות (למשל בסוף הלכות מעילה); לא כן ב'מורה נבוכים' (חלק שלישי, מפרק כו עד נ), שכאן הוא עומד דווקא על הגורם השכלי. לדעתו ב'מורה', אי־מתן טעמים למצוות מפחית מערכן ומייחס העדר שלמות לבורא, שמעשיו הם כאילו לריק 'והיה האדם יותר שלם מעושהו' (חלק ג, פרק לא). הוא יודע רק סייג אחד, והוא פרטי המצוות, שכל מאמץ להסביר אותם הוא מיותר. כמסגרת כללית לביאורי המצוות רואה הרמב"ם את המידות והדעות שהתורה באה להקנות לנו, ובלשון אחרת, תיקון הגוף ותיקון הנפש. הוא גם משתמש בגורם ההיסטורי ומסביר על רקע ספרות ה'צאבה', שחלק גדול מן התורה מכוון לדחיית האליליות לכל גילוייה ('תורתנו שורשה וקוטבה... הוא למחות את הדעות האלה מן הלבבות' — ג, כט), ומכאן תורתו המפורסמת על הקורבנות, אשר לדעתו באו בעיקר להוציא מן הלב את דרכי העכו"ם. בכלל מעדיף המימוני את הדעות הנכונות על הפעולות, והוא סבור שהתורה 'באה להקל על העבודות והטורחים' (ג, מו). ואולם יודע הוא להעריך גם את הלוי האמוצינאלי, את השמחה בקיום המצוות: 'השמחה שישמה אדם

264 נגדו מכוונים אולי דברי הרמב"ם בסוף הלכות מעילה: 'והוא שיעשה החוקים, והשמירה שייזר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים'.

בעשיית המצוה ובאהבת האל שציווה בהן, עבודה גדולה היא' (משנה תורה, הלכות לולב ת, טו), ולא עוד אלא שהיוט ויטא בתכליתן של המצוות להוליד את האמוציה, את ההיפעלות של יראת השם: 'תכלית מעשי התורה כולם היא להגיע אל האדם ההיפעלות, ר"ל יראתו ית' (מו"נ ג, נב). ואולם יש דרגה עליונה עליה, והיא אהבת השם, וזו מושגת על ידי דעות נכונות, ומכאן שאף אהבה זו ספוגה אינטלקטואליות מרובה.

יותר מכל האריסטוטליים הישראלים הרחיק הרלב"ג — העדפת הגורם השכלי המצוות. בהקדמה לפירושו על התורה הוא אומר, שהתורה באה 'להדריכנו אל השלמות האמיתית שהיא פרי כל האדם, ואין שלמות זו אלא השכלית. אמנם מודה הוא, שמשמירת מצוות התורה יוצאות גם 'טובות גופיות נפלאות' (פרשת עקב, תועלת כו); והוא גם מדגיש את המגמה המוסרית של התורה, שמצוותיה באו להקנות שלמות המידות, ובייחוד כיבוש התאוות. כמו רמב"ם סובר אף הרלב"ג, שכמידת הידיעה מידת האהבה, ולפיכך הוא מסביר, שהתורה באה בעיקר להקנות לנו דעת מדעית, דעת הטבע, המובילה לדעת אלוהים, שממנה מגיעים לאהבת אלוהים נכונה. כך מפרש הוא את חובת קריאת שמע בבוקר ובערב כמתן הזדמנות... להתבוננות בכוכבים (דברים ו, ז, תועלת ה). במצות ציצית רואה הוא הוראה ורמז לארבעת היסודות. הוא מסכים עם הרמב"ם, שהקרבת באו להרחיק מהאליליות, ועם זה סבור הוא, שביחד עם הטעם השלילי יש בהם אף מגמה חיובית, אחרת 'לא היה סדר העבודות מפורט כל כך'; כרופא המשתמש בהנהגתו הרעה של החולה לתכלית רפואתו, כך השתמש אף הרופא האלוהי בנימוסים הרעים שקלטו ישראל מן העכו"ם למטרות נעלות, 'זלזה סדר הש"י את חוקי הקרבנות בזה האופן הנפלא אשר העירונו עליו' (פרשת צו בסוף), ובכלל: התורה 'השתמשה בעניין אחד לתועלות רבות' (שם). כך הוא מסביר גם את מכשירי המקדש וסדריהם, שהם באים להקנות לנו את ידיעת ארבע הסיבות... שזו היתה מתנה חשובה של ההשכלה, מאחר שבשעת מתן התורה לא היתה להם ידיעה, אלא מהסיבה החומרית, כשם שאריסטו אומר על הראשונים, שלא ידעו להבחין אלא את הסיבה החומרית. אחד הכרובים מורה על השכל ההיולני, והשני על השכל הפועל; השולחן מורה על הנפש הזנה, המנורה על הנפש המרגשת²⁶⁶. וכך הפך הרלב"ג את התורה ומצוותיה לספר לימוד של מדעי הטבע והמתפיסקה מיסודו של אריסטו.

265 פרשת תרומה, וראה עוד פרשת קרח, תועלת טו, ופרשת דברים יא, כו, תועלת ה.

גם מתוך סקירה בלתי שלמה זו נבין את המהפכה המרובה, שהביא רבי חסדאי בתחום זה של הסברת טעמי המצוות, כמו בתחומים רבים אחרים.

(2) הקו האופייני ביותר של הסברת טעמי המצוות של רבי חסדאי הוא השיטתיות. הסברה קרשקש — נקודת המוצא היא האהבה

זו נובעת מתוך העמדה השיטתית שלו, מתוך זוית ראות חדשה, שבה הוא דן בכל המקצועות שבהם נגע בספרו. נקודת המוצא שלה בתחום זה, כמו בקודמים, היא שוב האהבה; עם הסיקו שהאהבה לאלוהים והדבקות בו הן יעודו של האדם ותכלית התורה, הריהו טורח להוכיח, שכל מצוות התורה מכוונות למטרה זו, להדרכת האדם לקראת תפקידו עלי אדמות, אושרו וחובת חייו כאחד. הידושו העיקרי הוא באחידות שבהסברת המצוות, במרץ שהוא משקיע לכוון את כולן לקראת הנושא היחידי שהוא רואה בו את מטרת כל התורה, בריכוז נקודות הראות השונות סביב לעניין אחד, שהוא בעיניו האל"ף והתי"ו של היהדות, של החיים בכלל, אולי של היקום כולו. מטרה יחידה זו של המצוות אינה לא הטבעיות, חיקוי חוקי הטבע, כמו בשיטות פילון והראב"ע, לא הדעת כמו בתורות האריסטוטליים, מהראב"ד ועד הרמב"ם ועד הרלב"ג, אף לא העניין האלוהי של ר"י הלוי, שבו האהבה לאלוהים היא רק אחד הגורמים, אם כי אולי העיקרי שבהם, ואף לא האהבה האלוהית של רבנו בחיי החדורה נימה של פרישות מן העולם, מן החיים, והמושגת מחוץ לתורה ולמצוות על ידי חובות הלבבות, שהן עליונות על דרכי התורה הבינוניים. במקום כל אלה מטעים קרשקש את הדביקות באלוהים, שהתורה, אמונותיה, סיפוריה, מצוותיה, כל רוחה וכל האקלים שבה, מובילים אליה. ואולם עם ראיית האהבה והדביקות כמטרה יחידה, אין הוא שולל את האמצעים האחרים, אף את השכליים, המובילים למטרה זו, והוא רואה אף בדעת ובהכרה — בדעת התורה הדברים אמורים — אחד הגורמים החשובים, אם לא החשוב ביותר, למימושה של מטרה זו. מתוך כך משתמש הוא בכמה מטעמי המצוות שהעלו קודמיו, אם כי מתוך אספקלריה המיוחדת לו. הוא סבור כרמב"ם וכרלב"ג, ואף משתמש במונחיהם, שהתורה מתכוונת לשלמות המידות והדעת, ושהיא אף כוללת יעודים גופניים. ואולם בעיניו של קרשקש כל אלה הם רק אמצעים המכשירים את הקרקע להגשמת יעוד האדם והתורה, שהוא הדביקות. בכמה מקומות הוא מוסר קנה-מידה כללי ומסגרת כללית למצוות התורה, ולעתים נדמה שאין קשר ביניהם, אבל עיון קל מראה את הרציפות שבהסברתו, אף שלפעמים היא לקויה מבחינה מתודית. כבר במחקרו על ההשגחה (מאמר שני, כלל שני, פרק שישי) הסביר קרשקש, שהתורה באה לגאול אותנו מהחטא הקדמון, והוא מסביר את החטא והגאולה כאחד בדרך פסיכולוגית; אין החטא הקדמון אלא נטייה יתירה לחומריות, והתורה באה

לשחרר אותנו מחזיקה לחומריות. בכלל הקודם (מאמר שני, כלל שישי, פרק א) הסביר, שלתורה ארבע מטרות: שלמות המידות, שלמות הדעת, יעודים גופניים ויעודים רוחניים.

באריכות ובדרך מקורית הוא מסביר את תורת שלושה תחומים בתורת המידות

בה שלושה תחומים: הנהגת האדם עם עצמו, עם בני ביתו ועם אנשי מדינתו. בכל שלושת התחומים הוא הולך ומונה שורה של מצוות ופעולות, המולידות בנו מידות מסוימות, אבל הוא גם מונה כמה פעולות בלי להגדיר לאיזו מידה הן שייכות. לתחום הראשון שייכות: מידת הפרישות מיחסים מיניים מסוימים וממזון מסוים, אשר הדביקות בהם מעוררת תכונות רעות בנפש האדם, בין מבחינה טבעית ובין רוחנית, 'בטבע ובסגולה', ומעכירה את אור הדעת; מידת הקדושה, הנקנית על ידי הימנעות מטומאה, והיא מזככת ומטהרת את נפש האדם²⁶⁶.

ומכאן ליחסים עם בני הבית: חובות הבעל היחס לבני הבית

לאשה²⁶⁷ — שאר, כסות ועונה, ותקנות הכתובה

— מזונות, רפואה, פדיון, קבורה, מזונות הבת,

כתובת בנין דכרין; חובות האשה כלפי הבעל — מעשה ידיה, מציאתה, פירות נכסים, ירושת הבעל. כאן מסביר קרשקש את הכלל הידוע, שנשים פטורות ממצוות שהזמן גרמן, מפני שהן טרודות בשירות הבעל, ואין עתותיהן בידן, מה שאין כן במצוות שאין הזמן גרמן, הניתנות להידחות. וכל זה למען הבטחת שלום הבית, שבגללו ויתרו חז"ל על כמה דברים, כגון שהעדיפו נר שבת על נר חנוכה (שבת כג, ע"ב), והפריזו בחובת הכבוד לאשה, שחייב האדם לכבדה יותר מגופו. בחובות האב לבנים, מביא קרשקש לראשונה את הרעיון המוסרי על קדושת הזיווג, שהאב חייב לדאוג שחיי המין שלו יהיו בקדושה וללא פריצות, למען הבטחת השלמות הגופנית והמוסרית של הבנים שיוולדו, התלויה בדרך הטבע בהלך רוח ההורים בעת ההזדווגות (ראה נדרים כ, ע"א—ע"ב). אחר כך הדאגה לבריאות הגופנית והנפשית של הבן הנולד: מילה, לימוד אומנות (קידושין כט, ע"א—ע"ב), וכן חיוב מזונות עד גיל מסוים כתקנת אושא²⁶⁸; וחובות הבנים לאבותיהם:

266 קשה להבין מדבריו, אם כוונתו שכל מידת הקדושה היא שלילית ואינה אלא הימנעות מטומאה, שמתוך כך ממילא הנפש היא מזוככת, או שהימנעות מטומאה היא רק אמצעי להכשיר את הנפש לקראת הקדושה, המביאה באופן חיובי זיכוך לנפש.

267 ראה מס' כתובות, בפרקים נערה שנתפתתה ואף-על-פי.

268 כתובות מט, ע"ב. ואמנם שם נאמר, שאין הלכה כתקנה זו, וראה רמב"ם, משנה תורה הל' אישות יב, יד.

מורא וכבוד (קידושין שם) — וקרשקש מדגיש כמה יש בהתחייבות זו משום משען למסורת, ומזכיר את דיני בן סורר ומורה. אחר כך הוא מדבר על היחס לעבדים, וכאן מונה הוא שורה של דיני עבדים: איסור עבודת פרך ובזיון, חיוב מזונות ברמה של המעביד (כדברי חז"ל: 'שלא תהיה אתה אוכל פת נקייה וכו'), הענקה, יציאת האמה בסימנים — וקרשקש מסביר את הטעם של חוק אחרון זה, שלא לזלזל באמה עם בגרותה: שהתורה ציוותה על יעוד שלדעת חז"ל קודם הוא לפדיון, מתוך חשש שלא ימצא מי שישא אותה אחרי העבדות; ומכאן לדינים הנוגעים לעבדים כנעניים: המצוה לגיירם ולהכניסם תחת כנפי השכינה, חובתם לקיים אותן המצוות שהאשה חייבת בהן — מתוך אותו הטעם שהביא לעיל, שהם עסוקים בשירות, יציאה לחירות בראשי אברים, ודיני עבד הבורח מחז"ל לארץ ישראל, כמו שפירשו חז"ל את מצות 'לא תסגיר' (גטין מה, ע"א). ומכאן לתחום השלישי: יחסים עם אנשי העיר

היחס לאנשי העיר (אולי במובן היווני, שהעיר והמדינה אחת הן: פוליס). שוב הוא הולך ומונה שורה של מידות:

היושר, שעליו מצווים כמה ציוויי תורה בצורות שונות ובנוסחאות שונות, והתורה אף מדגימה אותו בתולדות האבות, וכלולים במצוות האלה — התרחקות קיצונית מדרכי עורמה, הרדיפה אחרי בית דין יפה, איסור גמור של שוחד, אפילו לזכות הזכאי (ראה כתובות קה, ע"א); הגבורה, הבאה לידי ביטוי באזהרה לדיינים: 'לא תגורו מפני איש'; מצות המלחמה בשבעה עממים ומחיית עמלק, שהודגמה על ידי מלחמת אברהם עם חמשת המלכים²⁶⁹; הנדיבות המתבטאת בחובת הצדקה, מתנות עניים, התנהגות לפנים משורת הדין, כפי שדרשו זאת חז"ל וכמו שנמצא ביחסי אברהם למלכים וכן השמיטה, היובל, איסור נשך, שכל זה מביא לתיקון החברה; הענוה, שבה מצוין משה אדון הנביאים, ושהתורה הדריכה אותנו לקראתה באזהרה על הגאווה דווקא לראשי השלטון, למלכים בעלי המעלה הרמה, כדי שאנשי המעלה ישמשו בזה דוגמה ליתר העם; הימנעות מחנופה על ידי חובת ההוכחה; הימנעות מרגשי שנאה ונקמה. ועל הכל, מסכם רבי חסדאי, הטילה עלינו התורה את חובת אהבת הרע, שהיא מצוה הכוללת כל יחסי בני אדם, וקרשקש מביא כאן את האגדה הידועה על הגוכרי שבא לפני הלל להתגייר ורצה ללמוד את כל התורה על רגל אחת.

אין קרשקש מתעכב הרבה על שלמות הדעות, אחרי שמנה אותן בזו אחר זו בספרו; לדעתו רק התורה מקנה אותן לנו ולא המדע, והוא

שלמות הדעות

269 ומועטים הם בספרות הישראלית המסורתית, שהדגישו מידה זו — ש. ב. א.

מסכם אותן כאן בקיצור: מציאות אלוהים, אחדותו, אי-גשמותו, השגחה, יכולת אלוהים המודגמת על ידי מעשי הנסים, שהמועדים משמשים ימי זכרון להם, הנבואה, ועוד. אין הוא גם מתעכב הרבה על היעודים הגופניים, ואולם בהמשך ההרצאה הוא מחליף את המטרה הרביעית — האושר הרוחני — באהבת אלוהים, שאמנם שכרה הוא האושר, אך אינו צריך לשמש המניע לפעולת האדם, שחייב לדאוג למילוי חובתו ולא להבטחת אושרו, שזו היא כביכול דאגתו של אלוהים. לכאורה גם נראה שאף לדעתו, הדרך אל אהבת אלוהים מובילה אך ורק דרך שלמות המידות והדעת — וכמה משפטים בהרצאה מראים על זה — אך במקום אחר, במאמר שלישי, כלל ה, הוא אומר בפירושו, שמלבד שלמות המידות והדעת, יש עוד תחום מיוחד, והוא אולי התחום העיקרי, המוביל ישר לאהבת אלוהים ולדביקות באלוהים.

(3) בפרק המיוחד להסברת המצוות מביא קרש-

אהבה הבאה מן הלב קש מסגרת כללית חדשה, הפעם סופית כנראה, המכוונת כולה במישרים להקניית הדביקות באלוהים. את פרקו זה הוא מתחיל בהנחה, שאהבת האלוהים — היא תכלית התורה — כדי שתהא ראויה לשמה, צריכה לבוא לא מתוך הכרח החוק, מתוך ציות לצו, כי אם עליה לצמוח באופן חופשי מן הלב, מן הרצון האישי, ולכך לא מספיק הצו, אלא נחוצה התעוררות פנימית, הבאה ממעמקי הנפש. כיצד מביאה התורה לידי התעוררות זו? כיצד מחנכת היא לקראתה? במה היא מעוררת אהבה זו? האדם השלם, עונה קרשקש, אוהב את הטוב מעצמו, והרי התורה מחנכת לקראת השלמות, שלמות המידות ושלמות הדעת, ושלמות זו מובילה מאליה אל האהבה. אמנם התורה מתכוונת גם לשלמים וגם לבלתי שלמים; בשביל השלמים אין צורך בעומס זה של מצוות, ואילו היינו מגיעים לשלמות כפולה זאת של התורה, שלמות המידות ושלמות הדעת, אילו ידענו להתגבר על היצרים, על שאיפת הכבוד, על התאוות וחמדת הממון, היה די במספר קטן של מצוות, אפילו 'בקריאת פסוק ראשון של שמע פעם בשבוע'. ברם דא עקא, שאנו רחוקים משלמות זו, שקשה לנו להתגבר על טבענו, שהאדם עשוי מחומר והוא צמוד לתשוקות הנובעות מן החומר. לשם כך, לשם כיבוש יצרנו ושבירת תאוותינו, לשם התמדת הדביקות האלוהית, שלא תיפסק על ידי התפרצות התאוות החומריות, 'התחכמה' התורה לחנכנו במערכת שלמה של מצוות ואמונות, המסתכמות בשבעה תחומי יסוד, בשבע דרכים.

יוצא מכאן, שיש שתי דרכים לאהבת אלוהים. דרך המשכילים
אחת דרך השלמות המוסרית-שכלית, המיועדת ודרך ההמון
למשכילים, אף היא זקוקה אמנם למידת-מה של פעולות, אך מינימלית. ויש דרך אחרת, זו של ההמונים, שהשלמות אינה

לפי הישגם, והם זקוקים לשורה ארוכה של פעולות דתיות. הדרך האחרונה היא של כולנו, הראשונה היתה זו של האבות. עוד בהקדמה לספרו הוא מסביר, שאברהם, השלם, אשר הכיר את בוראו מעצמו, 'בלי תורה קדמתו', לא היה זקוק לפעולות רבות, כשם שהגלגל היומי די לו בתנועה אחת כדי להשיג את שלמותו, היא השפעת הטוב, ויתר הגלגלים, הפחותים במעלה, זקוקים לתנועות יתר, ונראה ששלמים אלה בודדים הם ונער יספרם.

מהן שבע הדרכים הללו? הוא מונה אותן אחת

שבע הדרכים

אחת: (א) הפגנת הרוממות האלוהית ויכולתו,

(ב) החסד האלוהי, (ג) הקניית דעות אמת,

(ד) פירוט ההשגחה, (ה) היעודים — הגשמי והרוחני, (ו) פעולות המביאות

לידי התעוררות, (ז) פעולות המביאות ישירות לדביקות באלוהים.

אופייני הדבר, שחלק הדעות במערכה זו הוא

חלקה המועט של הדעת מועט, ואף אלה נסמרו — לפי קרשקש — לא

בצורה עיונית טהורה, כי אם בדרך של הגשמה

על ידי פעולות דתיות. אך עיקרה של דרך זו בעשייה המובילה במישרים

למטרה, ואף בחוויה הדתית, שהרוממות האלוהית וחסדו אינם נמסרים כאן

כדעות מופשטות, אלא כשורה של מאורעות היסטוריים, החודרים עמוק עמוק

לנפש הקיבוצית הלאומית, ולנפש כל יחיד ויחיד באומה. לכאורה נראה,

כאילו אין התאמה בין המסגרת שלפנינו לזו שבפרק הקודם, כאילו שונים

כאן טעמי המצוות מן המבוארים קודם, כאילו באות המצוות להקנות במישרים

אהבת אלוהים ושם הן מובילות לשיפור המידות לפני כן. אבל נראה להלן

שרבי חסדאי סבור כרלב"ג, שלמצוות כמה טעמים כאחת, ולכן אפשר שהן

באות גם לתיקון המידות או הפצת דעות נכונות, אך משמעותן המהותית

היא להקנות את האהבה.

אשר לרוממות אלוהים; סיפורי התורה החל

הרוממות והחסד

במעשי בראשית ועד ליציאת מצרים ומעמד

האלוהיים

הר סיני, וכל מעשי הפלא של התורה, שנעשו

בהתמדה ובנוכחות מתנגדים חריפים, מה שמסלק כל חשד מעיני הצופים,

וכן הנסים הכרוכים בקיום המצוות, כגון העדר כל פחד מפני אויב בעת

העלייה לרגל, מעשה הסוטה, נסי המקדש — כל אלה מדגישים דיים את

כוחו ורוממותו של אלוהים. הוא הדין בדבר החסד האלוהי²⁷⁰. גם אותו

מדגישים סיפורי התורה, החל ביצירת המצויים כולם ועד למתן תורה. אך

— מוסיף רבי חסדאי לשיטתו — את שני העקרונות הללו מגלמות בעיקר

פעולות דתיות, כגון קריאת הלל והשירה שבמקדש, יחס הכבוד למקדש

270 'אם לשני' צריך להיות, ובטקסט בטעות: 'ואם השלישי'.

ולמשרתיו, למלך ולשופטים. וכל זה זהה בעקיפין עם הבעת כבוד לאלוהים, שעל שמו נקרא המקדש וממנו הסמכות לכל המנויים. שורה אחרת של פעולות מעידה על העיקרון השני. בברכות ובהודאות היום-יומיות, ובפרט ברכות קריאת שמע, בא לידי ביטוי השבח לאלוהים על יצירת המאורות, ועל מתן תורה, שהוא הגילוי הכביר של אהבת אלוהים לאדם²⁷¹, דבר שמחייב את האדם להשיב אהבה לאלוהים. מכאן הסמיכות לפרשה זו המכילה קבלת עול מלכות שמים, אשר תכליתה האהבה וזכר יציאת מצרים, שהיא חסד מוחשי, אשר תוצאותיה ניכרות בנו עד היום: 'ואילו לא הוציא הקב"ה זכור'. לסוג אחרון זה שייכות גם המצוות של מתנות כהונה ומתנות עניים, שמיטה, שיחרור עבדים, צדקה וגמילות חסדים, אהבת האמת, לרבות הרחקת הנזקים והאונאה. בזה אנו מגלים את הכרת הטובה לאלוהים על חסדיו, ביודענו שהוא אוהב את הפעולות הללו, שהן מעשי הטבה, ושאונו גומלי חסדים כמותו. אמנם לעיל ניתן טעם אחר למצוות אלה והוא שהן באות להקנות לנו שלמות המידות — ובעצם אין כל סתירה בכך, כי יש בהן גם מזה וגם מזה — ברם הטעם האחרון הוא הקובע, והעקביות של קרשקש באה לידי ביטוי דווקא כאן: אפילו המצוות המוסריות-הברתיות הטהורות משמשות, לדעתו, למטרה הדתית של הנחלת אהבת אלוהים.

אשר לדעות — עד כמה שהן ניתנות להשגת שורשי האמונה
האדם — הרי הן מהוות את שורשי האמונה
ורמזי המקדש
ובאו בתורה ובמסורת, אך מרמזים עליהן גם
המקדש וכליו, וכן דרכי הטהרה על כל פרטיהן²⁷². ונוסף עליהן בתורה
המדע המיסתורי של מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

ברם יש גם שורה של פעולות דתיות, המשמשות
הציות והכפיפות למסורת מעין חומת מגן למערכת הדעת של התורה, והן:
הציות הגמור לבית-הדין הגדול, כולל העונש
החמור לזקן ממרה, וכן המשמעת להורים, שיש בהם כדי לקשור את האדם
למסורת, לאמיתות שנשתרשו מדורות רבים — עד לחכמי התלמוד, עד
לנביאים ועד לאבות האומה — ולא יתור האדם אחרי מחשבות המתחדשות
לבקרים שלא נתבשלו כל צרכן. מכאן, ממשיך קרשקש, הפרזת הכפיפות
למסורת: 'אפילו נראים לך על ימין שהוא שמאל וכו' (ספרי יז, יא), שבאה
לסלק מלב כל איש כל חשש שהוא, שבית-הדין הגדול יכול לטעות, וזהו

271 וראויה לציון הדגשה זו של אהבת אלוהים לאדם, ויזכור הקורא לשם הקבלה את דברי שפינוזה: 'על צד האמת אין אלוהים אוהב ואינו שונא שום אדם' (תורת המידות, חלק חמישי, משפט יז, בתרגומו של קלצקין).

272 לא פירט קרשקש כיצד הם מרמזים, כידוע זו היא גם שיטת פילון ושל כמה חכמי ישראל, ביניהם הרמ"א ב'תורת העולה' וכן של המקובלים.

הטעם, משער רבי חסדאי, שעדים זוממים אינם נענשים אחרי ביצוע העונש, כדרשת חז"ל: 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', כדי שלא יתפרסם שבית-הדין טעה והרג נפש שלא כדין.

אשר להשגחה הפרטית, היא תופסת בסיפורי התורה את המקום החשוב ביותר, וכן מעידים עליה פרקי תהלים רבים, והרחיקו לכת חז"ל שאמרו: 'אין אדם נוקף אצבעו למטה, עד שמכריזין עליו מלמעלה' (חולין ז, ע"ב). קרשקש מדגיש, שדעת חז"ל זו היא אמיתית כולה, ומצביע על דבריו על תורת הרצון בכלל הקודם, שהרצון האנושי מוכרע בכל פעם על ידי סיבות המגיעות לבסוף לסיבה הראשונה, האלוהים. אך אמונה זו מדגמת שוב בשורה של פעולות דתיות: התפילה והתענית בעת צרה וגם הקרבנות. כאן מנסח רבי חסדאי טעם חדש לקרבנות: הפעולות המתמידות משרישות ביתר שאת את האמונות בלב, וכן באה עבודת הקרבנות להקנות את האמונה בהשגחה בצורה מעשית, כי בהן באה לידי ביטוי הודאתנו, שכל ענייני המחיה ויתר הצרכים החושניים באים מאת ההשגחה האלוהית; מתוך הכרת תודה אנו מפרישים לשמו את המשובחים שבמינים, בין כעולה שהיא כליל לה, בין כחטאות ואשמות, שיש בהם חלק אף למשרתי אלוהים, בין כפסח, שיש בו חלק אף לבעלים, ובין כשלמים שיש בהם חלק לגבוה, וגם לכוהנים וכל ישראל, ובין שהם רק לכוהנים כמו לחם הפנים. אלא, מוסיף קרשקש, החלק לגבוה הוא ממין משובח יותר, מבעלי חיים, וזה של הכוהנים ממין גרוע יותר, מן הצומח. גם המנורה באה להעיד על האור השופע מאת אלוהים, ושבעת נרותיה על שבעת המשרתים (שבעה כוכבי לכת), שהם צינורי ההשפעה, ולפיכך מצוה היא להדליק את המנורה מאש המזבחה. כן מדגימים את ההשגחה סיפורי תורה מרובים כגון העקידה, העקרות של האמהות ושורה של מצוות, שהזכירן בפרק על ההשגחה, הבאות לסמל את המעבר מן החוקיות הטבעית לחסותה המיוחדת של ההשגחה: מילה, תקיעת שופר בראש השנה, יום הכיפורים, ארבעת המינים. לסוג אחרון זה שייכים גם שני שעירי החטאת, שאחד מהם לעזאזל, כאילו להראות, שמכאן ואילך נכנסת האומה תחת השלטון האלוהי הלבדי, וגם — מוסיף רבי חסדאי טעם אחר — שדבר זה מפגין את הקשר שבין השפלים והעליונים²⁷³.

לסוג זה שייכות אף המצוות החברתיות-חקלאיות, שקודם ייחס להן כבר טעמים מוסריים, וכאן הוא חוזר ומטעים את משמעותן הדתית העיקרית:

273 לא האריך את הדיבור כאן, ונראה שטעם זה שאוב מן הקבלה, וכדרכו אין הוא מתעכב הרבה בעניינים השייכים לתחום זה.

שמיטות ויובלות, עורלה, כרם רבעי וביכורים. הוא נותן טעם מעניין לאיסור עורלה, שבעצם ראוי היה לתת את הפרי הראשון לאלוהים, אולם מפני שבשלוש השנים הראשונות הוא פגום ואין ראוי לתת אותו לה, אסרה התורה את שימושו אף לבני אדם. קביעת זמני הבאת ביכורים בעצרת ועומר בפסח, שהם זמני הדין על פירות האילן ועל התבואה, אף היא עדות על תלותנו בהשגחה, וכן עצם הקרבת ראשית התבואה לה. טעם נוסף נותן קרשקש להבאת שתי הלחם בעצרת, שהם באים לציין את הקשר בין חג הפסח וחג השבועות, להורות שכל מטרת החירות הלאומית היתה מתן תורה, כשם שדבר זה מודגם על ידי מצות הספירה, המראה שאנו משתוקקים, מצפים ומונים את הימים להגיע אליו, והלחם מסמל את הלחם השמימי, בחינת: 'לכו לחמו בלחמי' (משלי ט, ה). שניהם, העומר ושתי הלחם, מורים גם על ההצלחה הגופנית והנפשית כאחד, התלויות זו בזו — 'אם יש תורה יש קמח' — ושלמי הציבור של עצרת מורים על התאחדות עובדי ה' עם אלוהים הנעבד. איסורי מאכלות וכן עריות, המזיקים לבריאותנו הגופנית והנפשית והמקנים לנפש תכונות רעות כאכזריות ושעבוד לתאוות — אף הם מעידים על תשומת הלב הנתונה לנו מאת הבורא המחוקק, ובייחוד החמירה התורה באיסורי עריות, בגלל חילול ברית קודש, הנראה כמרד גלוי. הוא הדין בהלכות טומאה וטהרה, שהטומאה מזיקה לשכל ולמוסר, וחלק ממנה אף יש בו משום מעשי עבודה זרה, שהתורה רצתה להרחיק אותנו ממנה ומכל מה שיש לו קשר כלשהו אתה, כגון טומאת המת, כשם שאף בכישוף, שאף הוא סניף לעבודה זרה (השווה רמב"ם, 'מורה נבוכים', חלק שלישי, פרק לז), השתמשו עובדי האלילים כמושאים מאוסים. כל זה מראה על ההתעניינות המיוחדת שמתעניין בנו האלוהים, הדואג לבריאותנו הגופנית והנפשית כאחד. אמנם יש גם טעמים אחרים למצוות אלו, אך יתכן, מעיר קרשקש, כי המצוות מביאות עוד תוצאות מועילות, אך כולן מובילות למטרה האחרונה, שהיא הדביקות באלוהים.

אשר ליעודים, הרי הם כפולים: גופניים ורוחניים, יעודי התורה והם מכוונים לאדם שאף הוא כפול במבנהו: חומרי ורוחני. לפיכך היעודים הגופניים משפיעים על האדם בהיותו שקוע בענייני התומר, והרוחניים כאשר הוא משתחרר מן החומר ונותן 'חלק לשכלו', כלומר לרוחו. אמנם רק הגופניים נתפרשו היטב במקרא, אך גם לרוחניים יש די רמזים בספרות המקראית והודיעו לנו אותם בפירוש חכמי התלמוד.

ואשר לפעולות התעוררות, יש שוב למנות את המועדים, המעוררים את הלב להזכיר את נפלאות ה' באותם הזמנים, ועל כולם השבת, המסמלת פעולות התעוררות

את 'שורש הנפלאות', את מעשה בראשית, אשר בגלל זה החמירה התורה בהלכותיה וגם צירפה לה סמל אחר, יציאת מצרים, לשם ציון הריבונות האלוהית עלינו. המספר שבע אף נהפך ליסוד של מצוות רבות, הקשורות גם הן עם הפגנת הריבונות האלוהית עלינו, כגון השמיטות והיובלות. שנת החמישים, ממשיך רבי חסדאי בהסברו, נקבעה לשנת החירות המוחלטת, לרמוז על החירות השלמה, אליה הגענו עם מתן תורה, שהיה ביום החמישים ליציאת מצרים. לסוג זה שייכת אף שורה של מצוות שאינן תלויות בזמן, כגון המזוזה, שיש בה גם פרשת קבלת עול מלכות שמים וגם הפרשה אשר בה יעודים גופניים; על כן תעורר את האדם, את החומר שבו או את הנפש שבו, לאהבת השם, אם לשמה, למען האמת או למען השכר הצפוי — לפיכך ציוותה התורה לתלות את המצוה בכל שערי הבתים, החצרות והערים, כדי שיימצא מעורר זה בכל מקום. לתכלית זו משמשת אף מצות ציצית, שהיא מעורר קרוב יותר לאדם מאשר המזוזה. ממין זה היא גם מצות תפילין, שהיא יותר מפורטת ממצות ציצית, ובה ארבע פרשיות, והיא עוד יותר קרובה לגוף האדם — הלכה היא שלא יהא דבר חוצץ בין התפילין לבשרו²⁷⁴, שאף בתפילין של ראש החציצה פוסלת. ואולם, מוסיף קרשקש, יש מי שנסתפק בהלכה זו של חציצה בתפילין של ראש, כי רק בשל יד נאמר דין החציצה בפירוש²⁷⁵. אך קרשקש חולק על זה וסבור, שלפי ההגיון התלמודי אין מקום לחלק בין של יד לשל ראש, ושהסוגיות בזבחים²⁷⁶ ובמנחות מוכיחות²⁷⁷ את זה, ושכך יוצא מן ההיקש, שהקישו בו של יד לשל ראש²⁷⁸, וכלל גדול בידינו, שאין היקש למחצה. מעורר אחר, העשוי בגוף האדם עצמו, היא המילה, והאגדה מדגימה זאת בסיפור על דוד המלך

274 כאן מחדש קרשקש, כדרכו בקיצור וכאילו כלאחר יד, הלכה בהלכות תפילין, בניגוד לדעת חברו הריב"ש, ואולי אף לרבו הר"ן, שהתלבטו בה ראשונים ואחרונים (ראה בית יוסף, אורח חיים, סימן כז, שהאריך כאן בהצעת כל השיטות).

275 היא דעת הרשב"א בתשובותיו, הביאה הבית יוסף שם, והדבר חמודות' על הרא"ש, מס' מנחות, הל' תפילין, אות יח, שהסיק דבר זה מן הר"ן למגילה, בסוגיא של 'נתנן על בית אונקלי' (דף כד). ונראה מכאן, שר"ח סובר, כי הרשב"א ואולי גם הר"ן רק הסתפקו בזה, וזוהי גם דעת תלמיד תלמידו הבית יוסף, ולא כן דעתו של הריב"ש חברו, שהרשב"א והר"ן סוברים בוודאות כך.

276 כוונתו כנראה לזבחים יט, שיש מקום בראש בין הציץ והמצנפת להניח תפילין של ראש, משמע שעל המצנפת עצמה לא, וזה משום חציצה.

277 לא מצאתי, ושם לז, ע"ב, מדובר רק על תפילין של יד, ואולי כוונתו להיקש המובא שם, סוף פרק הקומץ, אך את זה הזכיר במיוחד בסמוך. יש גם להעיר, שהר"ן והרשב"א דחו אף את הראיה מזבחים.

278 שהתפילין של יד צריכות להיות בגובה היד, כמו של ראש בגובה הראש.

שוכנס למרחץ, נסתכל במילה ואמר שירה על השמינית, על המילה שניתנה ביום השמיני (מנחות מג, ע"ב). אף הקרבנות מעוררים באדם את הענווה הדתית, את הכניעה, כגון העולה, שהיא כליל לאשים, והיא באה על הירהור הלב, כדעת חז"ל, להורות שאף על חטאים של הירהור בלבד חייב האדם כליה, והיה זה משום חסד אלוהי להסתפק בקרבן עולה ושאר הקרבנות שיש בהם חלק לגבוה (חטאות ואשמות). הוא הדין בהלכות טהרה, כטבילה והזאה, המעוררת את האדם למחשבת כניעה ועניות ולהרגשה, שהעוונות זיהמוהו, והוא כבגד מלוכלך הזקוק לכיבוס, ועל כן הוא צריך טבילה במים שכל גופו עולה בהם להעביר ממנו את הזוהמה והליכלוך המוסריים. וכן ההזאה בטומאת מת ובמצורע, החמורות יותר, מרמזות לו, שהוא כבגד מלוכלך ביותר, שאף המים לא יספיקו לו ויש צורך לכבסו בבורית, כך גם הוא זקוק למי חטאת, המורכבים ממים ואפר, שהוא כעין בורית, ודווקא אפר מהבהמה הגדולה ביותר, שהוא האפר החזק ביותר, עד שמשתמשים בו למלאכת הגפרית, ולפיכך באו עם הזאה זו אף עץ ארז ואזוב, שאינם עושים פרי והם מזכירים את הקינוח והגרידה בכלים מלוכלכים, שמנקים אותם באמצעים אלה, וזה נקרא בלשון מקראית בשם חיטוי, ולפיכך אף מי הזאה אלה נקראים מי חטאת, וכל זה בא לעורר את הכניעה, כפי שהעיר על זה הקליר בפיוט²⁷⁹, שהוסיף שם עוד טעמים שונים.

כיוצא בה, אף מצות סוכה, אשר עם היותה זיכרון למאורעות היסטוריים, יש בה רמזים להרגשת הכניעה, כגון ההלכה שאין מסככים אלא בדבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה, שאותה מפרש רבי חסדאי בדרך רמז מקורית: הלכה זו נאמרה רק בסכך ולא בדפנות, כי יחס שניהם הוא כחומר ונפש — כשם שהחומר הוא הנושא והנפש הצורה, כך הסכך, הנותן את החסות וההגנה ממטר ומפגעי הטבע, הוא הנפש של הסוכה, והדפנות הם הנושא כחומר. דיני הסכך, שהוא כנפש, רומזים לנפש האדם על הכניעה, כסכך הבא רק מדבר שגידולו מן הארץ, ועל הזהירות מלהיטמא בטומאה מוסרית, כסכך שאינו בא מדבר המקבל טומאה. אף איסור כלאים בא לעורר את האדם לפעול רק בכיוון אחד, בכיוון אהבת אלוהים, ולא לנוע הנה והנה ככלאים הללו, שמעורבים בהם מינים שונים²⁸⁰. אולם, מסכים קרשקש לדעת הרמב"ם, יש באיסור כלאים גם משום הרחקה מעבודה זרה (וראה מו"נ, חלק שלישי, סוף פרק לו).

והחלק האחרון, המכוון ישר לעורר את הדביקות, כולל את הציוויים

279 כוונתו כנראה לסילוק לפרשת פרה.

280 הטעם המקורי הזה מוכיח את ריכוז מחשבתו של רבי חסדאי בכיוון אחד, ואת מגמתו למצוא בכל עניין סימנים של האידיאל היחידי שלו.

המפורשים על דביקות זו: 'ואהבת את ה' אלהיך' 'ובו תדבקון', ודומיהם, אבל גם שורה של פעולות, ובראשן הקרבנות, שיש בהן משום דביקות סמלית, המעשה הגשמי של העלאת הקרבן על האש יש בו משום חיקוי להתמסרות הנפש כליל לאלוהים, וכאילו משמש הקרבן כופר הנפש ואף מרמז לנו, שאנו, כאין וכאפס ביחס לאלוהים, בנפשנו וכל שכן בממוננו, ולכן הקרבנות מביאים לדבקות ממשית באלוהים, להאצלת השפע האלוהי, להורדת השפעתו ולגילוי אור השכינה, לעתים אף בצורה מוחשית, כגון בירידת אש מן השמים²⁸¹. לרגל התאחדות זו שקמה בין המקריבים ובין אלוהים, זכו הכוהנים — ובמידה מסוימת אף כלל ישראל, עד כמה שניתן הקרבן להתחלק, כגון בשלמי יחיד, מה שאין כן בשלמי ציבור, שאי אפשר היה לחלק לכל ישראל, ושם שימשו הכוהנים שליחיהם — לחלק מן הקרבנות, בהינתן משולחן גבוה קא זכו, כאילו הקב"ה מזמין אותם לשולחנו. את הדביקות הממשית הזאת²⁸² מביאים אף האורים והתומים, שבהם היו רשומים שמות השבטים והשם המפורש, היו נישאים על לב הכוהן הגדול בנוכחות המלך, והיו ראויים, עם ריכוז מחשבת האומה או שליחיה באלוהים, להוריד את השפע האלוהי.

קרשקש מסיים בהסתייגות חשובה, שכל מה שהזכיר אינו ממצה כלל וכלל את טעמי המצוות, שאין למנותם עד הסוף, ודיינו שהוזכרו מקצתם, ומתוך הצעתם נתברר, שהתורה מקנה שלמות למשכילים ולבלתי משכילים.

ב

תפילה ותשובה

(1) לבעיות התפילה והתשובה מקדיש קרשקש דיון מיוחד במסגרת האמונות החשובות, אבל הבלתי דוגמתיות, בחלק הדן באמונות התלויות במצוות מיוחדות. ושוב יוצא הדיון מתוך הנקודה המרכזית של שיטתו בדבר האהבה שבין אלוהים והאדם (מאמר שלישי, חלק שני, כלל ראשון ושני).

במבוא לחלק זה מציין רבי חסדאי, שהחקר שלו על האמונות התלויות במצוות העלה שלוש מהן: תפילה (כוללת ברכת כוהנים), תשובה וארבעת

אמונות
התלויות במצוות

281 רעיונותיו אלה דומים לשל ר"י הלוי והמקובלים, ואופייני הדבר שפה ושם מרמז הוא לטעם מסתורי, אבל אינו מאריך בזה, כאילו נרתע מלטפל בזה.
282 כאן הוא כבר חורג מהדביקות האישית, הטמונה בנפש האדם, הפסיכולוגית, והוא מתקרב לדעת ריה"ל בדבר הדביקות המתפיסית של האומה עם אלוהים באמצעות הקרבנות, אמנם בלי הגורם הגזעי, ואף אין הוא מאריך את הדיבור על זה.

פרקי השנה — לעומת זאת לא מנה את האמונה הנתלית במצות סוטה, וכן בשמחת הרגלים, שאלו הן מצוות פרטיות. ואולם קשה להבין במה שונות אלו מן האחרות, והרי בכולן האמונות היוצאות מהן הן ענפים של אמונת ההשגחה — אולי על שום חשיבותן המיוחדת של האמונות הללו בשיטת קרשקש כביטוי לאהבת אלוהים המיוחדת כשומע תפילה ומקבל שבים; אבל גם מצד האדם, התפילה והתשובה הן גילויים של אהבה, כמו שנראה להלן.

התפילה תופסת מקום רחב בספרות המקראית-
 תלמודית וביצירתה הפיוטית, החל בספר תהלים
 במקורות הראשונים
 ועד לתפילות הרשמיות של אנשי כנסת הגדולה,
 ועד לתפילות האמוראים, הפזורות פה ושם בחלק האגדה של התלמוד. רבות
 הן התפילות בתנ"ך, של יחידים ושל ציבור, של ראשי האומה ושל פשוטי
 העם, מרובות מלל ומצומצמות ביטוי — אך התפילה מהווה אף בעיה
 פילוסופית, והיא: האם ניתן לאדם לשכנע את אלוהים, לשנות את רצונו
 בעיקבות נימוקיו של המתפלל? הרי אלוהים אינו משתנה לעולם —
 זו אמת משותפת לפילוסופים²⁸³ ולחכמי הדת: 'כי אני ה' לא שניתי וכו'/.
 עם זה, הוגי הדעות שקדמו לקרשקש לא הקדישו דיון מיוחד לבעיה זו,
 להוציא הערות פזורות פה ושם²⁸⁴. רבי חסדאי היה הראשון שהעלה על גס
 את ערך ההתרגשות והלך הרוח בחיים הדתיים.

האמונה הצמודה לתפילה היא, שאלוהים נעתר
 אלוהים נעתר למתפלל
 לבקשת המתפלל, שהוא 'שומע תפילה', כאשר
 המתפלל תולה את ביטחונו הלבדי באלוהים,
 וכאשר תפילתו כנה ואינה פעולת שפתיים בלבד — אף אם אין המתפלל
 ראוי וזכאי להשיג את בקשתו מצד עצמו ובלי תפילה, יתכן וישיגה באמצעות
 התפילה, וקרשקש מסתמך על הכתוב בתהלים (קמת, יח): 'קרוב ה' לכל
 קוראיו — 'לכל' דווקא. את כוחה של התפילה מנמק קרשקש בביטחון הלבדי
 הזה, שהוא תמצית שורת אמונות: בידיעתו, בהשגחתו הפרטית, בהיותו
 פועל מתוך רצון ולא מתוך הכרח. התפילה היא נחלת כל אדם — בעלי
 השכלה ומחוסרי השכלה, ואפילו נוכרים. כאן בא שוב לידי ביטוי יחסו
 המסתייג של קרשקש להשכלה, אף לזו הדתית, באומרו שהדביקות הבלתי
 אמצעית באלוהים שקולה כנגדה, ואולי אף עולה עליה, כמו שנראה בסמוך;

283 ראה 'המדינה' לאפלטון, ספר שני.

284 ראה למשל ריה"ל ב'כוזרי', מאמר שלישי, שדן בה הרבה מבחינה רגשית, ועוד
 לפניו רס"ג ב'האמונות והדעות', מאמר ה, מבחינה הלכתית יותר מאשר
 פילוסופית.

וכן באה לידי ביטוי הרוח הדמוקרטית שלו, הדואגת לאדם הפשוט, לבלתי שלם כמו לשלם — והוא מסתמך על תפילת שלמה, שבה הוזכר בין השאר הנוכרי, זכך על דברי התהלים (ס"ה, ג): 'שומע תפילה, עדיך כל בשר יבואו'. במיוחד מתעכב קרשקש בהסברת כתוב אחרון זה, והוא מציע שורה של רעיונות חשובים, שבהם נגע גם לעיל, ואולם הרצאתו כאן אינה בהירה כל צרכה ולשונו אינה מדויקת. למה, שואל הוא, באה הדגשה זו של 'כל בשר' ? הנחה הלכתית ידועה היא, שיש להקדים לתפילה סידור שבחים לאלוהים, ושבחים הם הם תארי אלוהים; לכאורה היה ראוי למנוע זאת מהמזן העם ולהתירו רק ליחידי סגולה, היודעים את סוד השתיקה (תהלים סה, ב): 'לך דומיה תהלה'²⁸⁵, ואולם נגד זה אמר המשורר: 'כל בשר יבואו, כלומר גם השלמים, גם הבלתי שלמים. רבי חסדאי מציין עוד שורה של כתובים, שבהם מודגשת הזכות הכללית לתפילה, כגון: 'תהלת ה' ידבר פי וכו' (תהלים קמה, כא); לפירושו אומר דוד, שהתפילה ראויה לו, כמשכיל, כשלם, אבל גם לבלתי שלמים, 'לכל בשר', ובגלל זה הוסיפו בסוף המזמור את הפסוק: 'ואנחנו נברך וכו'', כלומר, רשאים לברך את ה'. משום מה באמת רשאי כל אדם להשתמש בשבחים-תארים? קרשקש עונה בהתאם לשיטתו המחייבת את התארים ובקשר לזה הוא מזכיר את האניקדוטה התלמודית הידועה, שעליה מסתמך הרמב"ם (מו"נ, חלק ראשון, פרק נט), על אחד שירד לפני התיבה בנוכחותו של ר' חנינא והירבה בתארי השם: האל העיזו, החזק, האדיר, ורבי חנינא נזף בו ואמר: סיימת כל שבחי אדונך? ואף המשיל משל של מי שמשבח עשיר בדינרי כסף ויש לו דינרי זהב, כלומר: אין להשוות תארי אלוהים לתארי אדם. ועל זה אומר קרשקש: אין מכאן ראיה, שאסור לנו בכלל לייחס תארים לאלוהים, עלינו רק לדעת שקיים הפרש יסודי בין תארי אלוהים ואדם, הפרש בדרגה, אם כי בהכרח ישנה מידה כל שהיא של שיתוף ביניהם במהות ('בסיפוק'), שהרי אנו משתמשים בשם תואר אחד. עם זה יש גם הפרש גדול ביניהם, והפרש כפול: שתארי השלמות אצלנו הם של שלמות סופית, ואצל אלוהים של שלמות אין-סופית, ושאלנו השלמות היא קנויה ואצל אלוהים היא מקורית; זאת היא הכוונה במשל של דינרי הכסף והזהב. מן הביטוי 'סיימת כל השבחים' מדייק קרשקש: משמע, שכל ההקפדה היא על הסיום, על הסופיות של מניין התארים, בו בזמן שאצל אלוהים הם אין-סופיים. לכאורה נראה שכוונתו, כי תארי אלוהים הם אין-סופיים לא רק במהות — מה שהזכיר לפני כן — אלא אף במספר: יש מספר אין-סופי של תארי אלוהים

285 בהתאם לתורת שלילת התארים, וכידוע השתמש הרמב"ם אף בכתוב זה להורות, שמוטב לנו להימנע מייחוס כל תארים לאלוהים (מו"נ חלק ראשון, פרק נט).

— ברעיון זה החזיק אחריו תלמידו רבי יוסף אלבו, ואף שפינוזה שם אותו אל כליו והפכו לבניין אב לכל שיטתו, מבלי להזכיר שם אומרו. עם זה לא ברורה כאן דעתו של רבי חסדאי כל צורכה, ופלא הוא שגם רעיון רב חשיבות כזה יוצא אצלו כלאחר יד, שלא במקומו ועל רקע פירוש הכתובים. בכל אופן מסיק מכאן קרשקש, שמותר לכל אדם להשתמש בתארים, ומתוך כך אף להתפלל, והוא מצביע על כך, שאף תפילת קדיש הפופולארית מרמזת על עניין התארים: 'לעילא מן כל ברכתא ושירתא, תושבחתא ונחמתא'. 'ברכתא' — שאלוהים עליון על כל הברכות שמברכים אותו, שהוא הוא מקור הברכות והשפע; 'שירתא, תושבחתא' — שהתארים ראוי שיסודרו דרך שיר ושבח; ו'נחמתא' — מלשון ניהומים, חרטה (ולא נחמה, כמו שרגילים לפרש), שאלוהים למעלה מכל חרטה, שלא יחשוב המתפלל, שעל ידי תפילתו מתפעל אלוהים ומתנחם על רצונו הקודם, אלא שכך הוא הרצון הקדום של אלוהים להיעתר בתפילה. ושוב תוהים אנו כיצד קרשקש מנסח רעיון חשוב כזה רק דרך אגב, ועל רקע פירוש מפוקפק.

קרשקש מוסיף עוד, שיש שהאלוהים נעתר לצדיק המתפלל בעד זולתו
אף כשהוא מתפלל בעד זולתו, כפי שיוצא מסיפורי התורה על תפילות האבות: אברהם בעד סדום, יצחק בעד אשתו, משה בעד כלל ישראל, וכן מסיפורים רבים בתלמוד — ואפילו כשמתפללים בעד המתים, בין שהיו צדיקים ובין שהיו רשעים, כמו שציינו חז"ל בעניין דוד ואבשלום. ואף שראיה זו היא רק בדרך הדרש, הרי היתה התפילה על המתים למנהג ישראל, ועל זה נאמר: 'הנח להם לישראל, שאם אין נביאים הם, בני נביאים הם' (פסחים סו, ע"א).

(2) סניף לתפילה רואה קרשקש בברכת כוהנים, והוא הראשון הדן בה מבחינה פילוסופית. האמונה הנתלית במצווה זו היא, שאלוהים מברך את ישראל באמצעות הכוהנים, ואמנם יש ויכות בין החכמים (חולין מט, ע"א), למי מתכוון הכתוב 'ואני אברכם', לישראל או לכוהנים, אך מכל מקום לא יצאו ישראל מכלל ברכה. ברכה זו, מדגיש רבי חסדאי, אינה תלויה בשלמותו של הכוהן, לא השכלית ולא המוסרית, אלא במצבו הדתי של הקהל, שאם אינו פגום — לא תוכל לבוא מניעה לברכה מצד זכותם הפגומה של הכוהנים, אלא אם ישנם עיכובים הלכתיים מסוימים, והראיה לזה, שמן התורה אף כוהן שיכור יכול לברך, ורק מדרבנן אסרו, ואף לא הקפידו על חשוד בעבירה, שאף לו התירו לשאת כפיו; בכל אופן אין זה מתנאי המצווה של ברכת כוהנים, שיהיה הכוהן חכם או צדיק. רבי חסדאי מסביר, שהכוהן אינו גורם עצמאי, אלא רק מכשיר ואמצעי בין ישראל לאביהם שבשמים, והכל תלוי בזכות הציבור — ואמנם זכותם היא רבה לפי הכלל, שתפילת הציבור נשמעת

יותר. אף עצם חובת הברכה אינה מוטלת על הכוהן אלא כשהציבור פונה אליו, כמו שקובעת ההלכה: 'אמור להם' — אם הקהל מבקש ברכה, הרי שהוא תולה בטחונו באלוהים כמו בתפילה, ולפיכך אין הברכה מותנית לגמרי בשלמות הכוהנים, כי אם של הקהל. וטעם אחר, מיסתורי במקצת ודומה לאלו שמביא ריה"ל (וגם כאן אין הלשון ברורה כל צורכה וקשה לעמוד על כוונתם האמיתית של הדברים): אלוהים שם תכונות מסוימות, סגולות, בפעולות דתיות מסוימות, כפי שישנן בסמים²⁸⁶. סם חזק מבטל לעתים את השפעתו של סם אחר; הוא הדין, שמצוה מסוימת יש בכוחה לבטל את הרע הצפוי מעבירה מסוימת. אף בכוהנים שם הקב"ה תכונה או סגולה מיסתורית זו להיות צינור, שדרכו תעבור ההשפעה האלוהית לישראל. כוונתו, כנראה, שברכת כוהנים אינה פונקציה מודעת של הכוהנים המותנית בדרגתם האינטלקטואלית-מוסרית, אלא היא תכונה אי-ראציונאלית, שהעניק להם האלוהים, כשם שעשה ביחס למצוות אחרות וכשם שיש תכונות אי-ראציונאליות לעצמים טבעיים אחרים. לפיכך אין לכוהנים כל השפעה אישית על ברכה זו. יתכן שהמעטת דמותם של הכוהנים כשלעצמם מכוונת נגד כוהני הנצרות, שהת-יימרו בכוחם לגרום למחילת חטאים. ושמא רצה רבי חסדאי להראות לבני דורו, שעמדו אז בהשפעת התעמולה הנוצרית, שאף לנו יש ברכת כוהנים, כפי שהודה להם ברעיון החטא הקדמון, אלא שכדרכו ניסה לתת לכך הסברה ראציונאליסטית, כפי שעשה לרעיון החטא הקדמון. מכאן מסביר קרשקש אף את נשיאת כפיהם של הכוהנים, שהכפיים הם סמל לקבלת השפע והברכה, לרמוז שלא מעצמם מברכים הכוהנים את הציבור, שהם רק קולטים את הברכה ומעבירים אותה לישראל.

בסיום הדברים מציין קרשקש, שקבלת התפילה התפילה והדביקות
 אינה מותנית בהשכלתו של המתפלל, אלא בדרגתו הדתית, במידת הדביקות שלו, שאף אם אין השכלתו הדתית עולה על של גדול בחכמת התורה, תישמע תפילתו יותר, אם הוא עולה עליו בדביקות. הוא מסתמך על הסיפור התלמודי (ברכות לד, ע"ב), שתפילת ר' חנינא הועילה במקום שתפילתו של רבן יוחנן בן זכאי לא היתה מצליחה, ורבן יוחנן הסביר את הדבר בכך, שהוא עצמו מופיע כשר לפני מלך, ור' חנינא כעבד לפני המלך. קרשקש מוסיף פירוש מקורי, ששררה זו כוונתה לדרגתו בחכמה, שהיא רבה על של ר' חנינא, אלא שחברו עלה עליו בדביקות, בעבודת השם, ולפיכך נשמעה תפילתו יותר. כך חוזר רבי חסדאי ומציין את עליונותו של הגורם האמוציונאלי על השכלי ואת עדיפותו של העובד הדתי הפשוט על המשכיל הדתי.

286 המשל ידוע מריה"ל, והכוונה היא כנראה, שאין להסביר תכונה זו של המצוות כשם שאין אנו יכולים להסביר תכונות הסמים.

(9) **ענין התשובה תופס מקום רב ביהדות,**

והספרות עליה היא כה עצומה, שאין לסקור אותה כאן אף בראשי פרקיה. נסתפק איפוא

התשובה
בתורה ובתלמוד

בפרטים אחדים להבנת דברי קרשקש בנושא זה. התורה מדגישה כמה פעמים את חובת התשובה, כמו 'ושבת עד ה' אלהיך' האמור בחגיגות רבה; אצל הנביאים קריאת התשובה היא נעימה ראשית; ההלכה מקדישה מחשבה רבה לתנאייה ופרטייה של התשובה, אם כי, וזה מפליא לא מעט, לא הוקדשה לה מסכת מיוחדת בתלמוד. התשובה היא גם בעיה פילוסופית, כגון שאלת צידוקה ההגיוני — כבר המדרש ציין שהחכמה האנושית אינה רוצה להכיר בה — וכן בעיית עדיפותו או אי-עדיפותו של השב על הצדיק הגמור, ועוד. רב סעדיה גאון טיפל בין השאר גם בנושא התשובה ('האמונות והדעות' מאמר חמישי, על זכויות וחובות), אך יותר מבחינה הלכתית מאשר פילוסופית. תמצית דבריו היא, שענייני התשובה הם ארבעה: העזיבה, החרטה, בקשת הכפרה, וקבלה להבא. רבנו בחיי הקדיש לה את השער השביעי בספרו 'חובות הלבבות' (שער התשובה), ובה בירר כמה מבעיותיה הפילוסופיות; הוא הסביר את עצם הצורך בה, שלרגל טבעו החומרי עלול האדם תמיד לחטוא, והתשובה היא אמצעי יחיד לשיבתו אל המסלול, ואת צידוקה כחסד אלוהי, שנתן לאדם 'יכולת לתקן טעותו' (שם, מבוא). הרמב"ם הקדיש לתשובה מדור מיוחד ב'משנה תורה' שלו, 'הלכות תשובה', אך דבריו דברי הלכה הם, אם כי פה ושם מפזר הוא כמה פניני מחשבה על נושא זה. בהתאם לשיטתו גם רבי חסדאי לא יכול היה לעבור על נושא התשובה בשתיקה.

הוא דן בבעיית התשובה מבחינת האמונה התלויה

בה²⁸⁷, ומתוך נקודת הראות השיטתית שלו.

האמונה
התלויה בתשובה

הוא קובע, שהתשובה היא מחסדי השם, ואת

המאמר הידוע 'במקום שבעלי תשובה עומדים' — אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד' (ברכות לד, ע"ב) הוא מסביר בכך, שבעל תשובה זקוק למרץ רב יותר כדי להתגבר על יצריו מאשר הצדיק, ומרץ זה, כשהוא מושקע באהבת השם, מביאו לדרגה גבוהה יותר. מעניין, שאריסטו שעליו חולק רבי חסדאי, הביט בעין רעה על התשובה²⁸⁸, והוא מעדיף את הישר לכתחילה על השב²⁸⁹; ברור שחסר אצלו לגמרי הגורם של האהבה ואין הוא יכול להעלות על דעתו אל הסולת לבניו.

287 נראה שהוא סבור כרמב"ן, שהתשובה היא מצוה, ולא כרמב"ם, שהוידוי היא המצוה, וראה הרב זוין בספרו 'מועדים בהלכה' עמ' סב.

288 ראה 'מידות' לניקומכוס, ספר תשיעי, פרק 4, סעיף 1666ב.

289 שם, ספר שביעי, פרק ט, סעיפים 1151ב — 1152א.

התשובה, מלבד היותה חסד אלוהי, יש לה צידוק צידוקה של התשובה אף מבחינה עיונית: אלוהים הוא הטוב המוחלט, ומגמתו היא ההטבה, ולפיכך אף אם סטה האדם ומרד באלוהים — כשהוא שב מסטייתו, בוודאי לא ימנע ממנו אלוהים את טובו להבא, ולא עוד אלא שעוד יעמוד לימינו לעורר בו את האהבה, אחרי שהאדם דופק על שעריו ומצפה לאהבתו. קרשקש מצביע כאן על שיטתו בבעיית הרצון, שאין האדם חופשי לגמרי בהחלטות הרצון שלו, והכל תלוי בין כה וכה באלוהים עצמו. לפיכך אנחנו מרשים לעצמנו להתפלל, שאלוהים ישיבנו בתשובה שלמה ויקרבנו לעבודתו, מאחר שכל מגמת הבריאה ומתן התורה היתה לתת לנו אמצעים להתקרב אליו — נימוק דטרמיניסטי זה להגמקת התשובה הינו חדש לגמרי. אשר לדרכי התשובה, ממליץ רבי חסדאי ללמוד אותן מספרו של רבי יונה, 'שערי תשובה'.

(4) בבעיית התשובה מעורר קרשקש שורה של ספקות בבעיית התשובה ספקות מעניינים, ועוד יותר מעניינות תשובותיו המקוריות, שחותם העקביות השיטתית שלו טבוע גם בהן. קבלת התשובה היא כאמור גילוי החסד האלוהי; לכן יש שבגלל איזה טעם שהוא מונע האלוהים את התשובה, כפי שמורים רבים ממאמרי חז"ל, כגון 'אחטא ואשוב אין מספיקין בידו וכו', אחטא ויוה"כ מכפר וכו', 'כ"ד דברים מעכבים את התשובה'²⁹⁰, וכן הכתוב (שמות ט, יב): 'ויחזק ה' את לב פרעה'. כבר עורר בעיה זו הרמב"ם, שעל יסוד מאמרים אלה סבור, כי יש שאלוהים מונע את התשובה ממש, אך ר' חסדאי קרשקש מעיר: נאמר 'מעכבים' — היינו, מאחרים ודוחים, מפני שהחוטא מזלזל בהם ואינו שומע לתוכחה, אולם אינם מונעים ממנו, אם בכל זאת תבוא מצדו התעוררות תשובה. אשר לאומר: 'אחטא ואשוב', יש כאן משום מידה כנגד מידה, שהוא שם את התשובה כמכשיר לחטא וראוי שיסולק ממנו מכשיר זה; עם זה קובע קרשקש, שאף ממנו לא תימנע התשובה, אם יתעורר על כך, שבטחונו זה היה שלא כשורה — וכל כללי חז"ל הם רק לפי רוב, ויש בהם יוצאים מן הכלל. אשר למניעת התשובה מפרעה, הרי מסרה לנו התורה במפורש את הטעם, והוא הפגנת מעשי הגפלאות של אלוהים וחסדו כלפי הדבקים בו, מתוך הטלת עונשים כבדים על הרשעים, וכדי שיזכרום הדורות הבאים. אין צורך, אומר קרשקש, בהסברת הרמב"ם, שיש חטאים שעונשם מניעת התשובה, אם כי העיקרון הוא אמת²⁹¹.

²⁹⁰ רי"ף, יומא בפרק האחרון, וראה רמב"ם, הלכות תשובה פ"ד, והמפרשים שם.

²⁹¹ עם הודאה זו נראה, שרבי חסדאי לשיטתו אינו יכול להסכים לכלל זה של הרמב"ם, כשם שהתריע נגדו ר' יצחק עראמה אחריו.

מעניינת גם שאלתו השנייה: מדרכי התשובה היא
 הרגשת היגון האופפת את השב, והשאלה היא
 מתי היא ראויה להופיע, האם רק בהתחלת
 ההתעוררות לתשובה? כי הרי בהשלמת התשובה חטאיו נחשבים כבר
 כזכויות, ואין עוד מקום ליגון. ואף אם נאמר, שיש כאן גישה דיאלקטית,
 ומבחינת החטא הוא חייב ביגון ומבחינת התשובה זכאי לשמחה, הרי כוחו
 של החטא פג עם תשובתו, ואף אם נשארה חובת-מה, טבעי הוא שהשמחה
 תתגבר על היגון ותפזר אותו? קרשקש נותן תשובה מקורית: אפשר היה
 לכאורה לומר, שאף פעם אין החוטא משלים את התשובה לגודל חטאו, ברם
 כמה מאמרי חז"ל מראים שאכן יש קץ לתשובה — אך העניין עמוק יותר,
 ורבי חסדאי מסתמך על הבחנתו בין החובה והאושר, שהאדם צריך לשאוף
 רק למילוי תפקידו בלי לשעות לשכר כל שהוא, ורק אלוהים מצדו דואג
 לאושרו, ולפיכך אילו התכלית היתה השכר, היה השב מחטאו צריך לשמוח
 עם תשובתו, שהרי נתוספו לו זכויות על ידי חטאיו, ואתן אף יגדל השכר,
 אך מכיון שהתכלית מבחינת האדם היא אהבת השם, ראוי הוא שהאוהב בכנות
 ידאג ויצטער על שזמן-מה היה מרוחק מהשי"ת, שהיה שעה אחת רשע
 לפני המקום, אף שהוא יצא ברווח אחר כך.

דיון קצר מקדיש רבי חסדאי לארבעת פרקי
 השנה, וכוונתו כנראה לארבעת הזמנים, שחז"ל
 קבעו אותם לימי הדין על עניינים שונים, כפי
 שמראה שימוש הלשון השווה אצל קרשקש ואצל חז"ל. רבי חסדאי מסביר,
 שאף זה היה מההטבה האלוהית לייחד לנו פעולות דתיות מיוחדות בפרקי
 שנה מסוימים, המתאימים ביותר בין מבחינה טבעית, כעונות שנה, ובין
 מבחינה היסטורית, לרגל מאורעות לאומיים גדולים שקרו בהם, ומה גם
 שעצם ייחוד הזמן לפעולות דתיות מסוימות יש לו תועלת מסוימת, שעתידיים
 תאריכים מיוחדים אלה לשמש מנוף להתעוררות האדם.

ג

נצחיות התורה

(1) נצחיות התורה היא ודאות בלתי מעורערת
 בכל הספרות המקראית-תלמודית; היא נהפכה
 לבעיה פילוסופית רק משהתקיפה 'בנותיה' של
 היהדות: הנצרות והאיסלם, שביקשו לרשת את מקומה. דן בה באריכות רבנו
 סעדיה גאון ('האמונות והדעות' מאמר שלישי, בציווי ואזהרה) והוא טורח
 לא מעט לבסס את נצחיות התורה, אם מבחינה בלשנית, על יסוד הביטויים:

נצחיות התורה
 כבעיה פילוסופית

'חוקת עולם', 'לדורותיכם', ועוד, ואם מבחינה עניינית, שביטול התורה הוא בניגוד להגיון. ראוייה לציון בעיקר ההוכחה הנשענת על ההגדרה היפה ש'אין אומה זו אלא בתורתיה', ומכיון שהובטחה נצחיות האומה, הכרחית היא נצחיות תורתה, שבלעדיה אין קיום לאומה זו, הרמב"ם ראה בנצחיות התורה אחד מעיקרי האמונה, ואף דן בה ב'מורה נבוכים' (חלק שני, פרק לט) ושם הוא מסביר את אי-השתנות התורה, שכן היא היא השלמות. רבי חסדאי דן בנצחיות התורה מחדש ויש משום גותן טעם שיטתי בדבריו. הוא לא ראה בה אמונה דוגמאטית, ומנה אותה בין האמונות החשובות גרידא (מאמר שלישי, חלק ראשון, כלל חמישי).

מבחינה תורנית הוא מבסס את נצחיות התורה
 במאמר חז"ל: 'אין נביא רשאי לחדש מעתה'
 (מגילה ד, ע"א), מכאן שאין נביא יכול לשנות
 לא את התורה שבכתב ולא את התורה שבעל פה, ואפילו לא מצוה אחת
 ממצוותיה, להוציא הוראת שעה, שזה גופא מעצם התורה. אף מבחינה עיונית
 הסברו קצר: התורה מביאה לשלמות מוסרית, שכלית ודתית, ולהתעוררות
 לדביקות באלוהים, ולפיכך אי-אפשר שתיבטל, כי לא יתכן שתיבטל מגמת
 ההטבה האלוהית. אף לא יתכן שתהא התורה ניתנת להחלפה, להמרה, שכן
 מה יכול לבוא במקומה? אם האחרת תהא פחות שלמה ממנה, מתמעטת בזה
 ההטבה האלוהית, ואם היא כמותה, אין בה כל תועלת; ואין רבי חסדאי
 מעלה כלל את האפשרות שתהיה יותר טובה, מאחר שברור, שהתורה כמות
 שהיא מבטאת כבר בשלמות את מגמת ההטבה האלוהית. אמנם, מוסיף
 קרשקש, היו מן 'המחברים האחרונים', שנתנו נימוק אחר לאי-האפשרות
 להחליף את התורה, והוא, שמתן תורה כפעולת העצם השלם ביותר, צריך
 שיהיה בתכלית השלמות, ומתוך כך אין מקום להחליפה — ועל זה הוא
 טוען: עם זה תיתכן הטענה, שמבחינת המקבלים אי-אפשר היה לתת בזמן
 ההוא תורה שלמה יותר, אך עם התפתחות האנושות אפשר היה שתינתן
 תורה יותר שלמה, כפי שקרה באמת לתורות שניתנו זו אחר זו — לאדם,
 לנח ולישראל. ברם, מתוך העמדה שלו, שהתבארה לפני זה, שהתורה מצד
 עצמה שלמה היא, שהיא מיועדת גם לשלמים וגם לבלתי שלמים ומחנכת לכל
 סוגי השלמות: המוסרית, השכלית והדתית — אין להעלות על הדעת את
 המרתה באחרת, ונצחיותה מובטחת לה אף מבחינה מדעית.

(2) בסמיכות לזה (שם, פרק ב) דן קרשקש
 תורה שבעל פה בבעיית התורה שבעל פה, יותר נכון בבעיית
 הסמכות האחרונה ביחס לזרמים הפנימיים שב-
 יהדות, שעוררו ספקות שונים בנוגע לחלקים מסוימים של התורה, כגון אלה
 הסוענים שרק חלק מהתורה הוא נצחי (הכוונה כנראה לנוצרים) וכגון

הצדוקים לשעבר והקראים בימיו, הכופרים בתורה שבעל פה — מגיין הביטחון למאמין האמיתי, שאמונתו היא הצודקת, והלוא גם הללו מסתמכים על מסורת? וקרשקש עונה: התורה המציאה תריס כנגד אנרכיה רוחנית אפשרית זו, והוא הצו למסור את ההכרעה בכל שאלה וספק למוסד הלאומי העליון, לבית הדין הגדול בירושלים ולהכרעת הרוב בו. וכלל הוא בידנו, שאפילו טעה בית-הדין — הדין כמותם, כפי שמראים כמה מאמרי חז"ל, ובייחוד הסיפור הידוע על התנור של עכנאי (בבא מציעא נט, ע"ב), שלא הועילו כל הנסים ואף לא בת-קול מן השמים, כי התורה לא בשמים היא. אף אם ההלכה בשמים כר' אליעזר, וכך האמת, אנו מצווים ללכת אחרי רוב החכמים הקיימים בחיים — והיה בכלל זה משום הגנה על רציפות ההלכה, אחרת היה נפתח שער למחלוקת מתמדת, שכל אחד היה יכול לטעון שבית-הדין טעה. נמצא שכל ההולך אחרי המסורת, הנמשכת מחכמי הסנהדרין, יש לו הביטחון הגמור שהוא מחוסן נגד כל ספק וצל של ספק באמונתו. ואשר לטענה שגם שאר הכיתות מסתמכות על מסורת זו, עונה רבי חסדאי, כי ביחס לכת הראשונה (הנוצרים כנראה) ברור, שיוצריה השתייכו לעם הארץ, להמון העם שלא היה להם חלק בחכמה ובעיון, ואינן הם בגדר בעלי מחלוקת אתנו. ואולם הצדוקים מדברים לכאורה אף הם בשם חכמים קדמונים, ואיך ניתן להכריע את המסורת שלהם? ברם ידוע לנו, שבתקופת הראשונים, אנשי כנסת הגדולה, היו ראשי העם — הכוהנים הגדולים והסנהדרין — פרושים, והם שמסרו את התורה שבעל פה לבעלי משנה, שהעמיקו בה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, ואחריהם האמוראים הוסיפו את הלימוד שלהם, ולא יתכן ששרשרת ארוכה זו תהא בדויה. ובכלל, קל יותר לשלול הכול מאשר לקיים מסורת שיש לה שורשים וענפים וענפי ענפים. עיקרו של דבר, התלמוד מעיד על עצמו כדברי הרב (הרמב"ם): 'זכאשר השלים רב אשי חיבור נכבד זה היה עלינו לעד נאמן די רוח אלהין קדישין ביה'.

(3) לדיון בתורה שבעל פה יש להסמיק אף את מעשה בראשית ומעשה מרכבה מחקרו של רבי חסדאי על 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה', אם יש לזהות אותם עם תורת הטבע (הפיסיקה) ותורת מה שאחר הטבע (המתפיסיקה), כמו שחשבו קצת החכמים²⁹² (מאמר רביעי, דרוש עשירי).

קרשקש מתנגד בתוקף להנחה זו: למה הגדילו חז"ל מקצועות אלה ודרשו קדושה יתירה בלימודם, כמו בסיפור על ר' אלעזר בן ערך שנתעטף וישב וסיבבה אש כל האילנות — והרי בחכמות הנזכרות אין דבר שיביא למצב נעלה כזה? ולמה היה אף צורך בהעלמה, כמו שהזהירו: 'אין דורשין וכו'?

²⁹² הרמב"ם בפירוש המשניות לחגיגה, בהקדמה למורה נבוכים, ועוד.

(חגיגה, יד, ע"א), והיו מחכמי התלמוד שנמנעו מללמוד חכמה זו עד עת זקנה (שם), והנה אין שום דבר בחכמות אלה, הדורש הסתר וסוד? והרי היוונים מלמדים אותן בבתי הספר לילדים ולנערים? ושמא לחלק הכפירה שבמדעים אלה, אומר רבי חסדאי באירוניה, ייקרא בשם 'סתרי תורה'? וגם זה: סדר הלימודים המקובל מיסודו של אריסטו דורש קדימת מדע הטבע למדע האלוהות, ובתלמוד (שם) מובא סיפור, שאחד ידע מעשה בראשית ואחד מעשה מרכבה, וכיצד למד האחרון מדע זה לא לפי הסדר? ואיך יתכן שמדעים אלה יעמדו במדרגה גבוהה יותר מחכמת התלמוד?

מעשה בראשית —
מדע טבע מסתורי —
לפיכך בא קרשקש לידי איפיון חדש של שני
מדעים אלה: בעמשה בראשית' הכוונה לא
לפיסיקה הרגילה, המדע של הטבע הקיים ושל
המציאות הארצית, כי אם למדע של מעשה היצירה האלוהי, של ראשית
הטבע, של הקשר שבין העולמות, העליון והתחתון — מדע מסתורי שאינו
ניתן לחקר נסיוני-שכלי. מדע מסתורי זה הוא תוכנו של 'ספר יצירה'
מיסודו של אברהם אבינו²⁹³, ורמזים למדע זה יש למצוא בכמה מאגדות
חז"ל, כגון: 'בה"א נברא העולם', 'ביו"ד נברא העולם', ובמיוחד מותנה
הקשר המסתורי בין העולמות בשם המפורש, ומכאן ההעלם והסוד שעטפו
אותו בו.

מעשה מרכבה —
מדע העולם העל-ארצי —
ב'מעשה מרכבה' הכוונה להכרת עולם הרוח
העל-ארצי והיחסים בו, עד כמה שדבר זה ניתן
לתפיסת האדם. ומכיון שאלה הם עניינים רבי
חשיבות ודקי השגה, והיה קיים חשש של כישלון בהם — לפיכך הזהירו מפני
הפצתם ברבים, וכן ללמדם לצעירים, מלאי סערת הנפש ונעדרי יישוב הדעת.
כאן בא קרשקש לפירוש חדש ומקורי לדברי התלמוד, שאין מוסרים אף
לצנועים, אלא ראשי פרקים, שאין הכוונה לתוכנם של המדעים האלה, שדבר
זה אינו ניתן למסירה בראשי פרקים בלבד, אלא הכוונה היא להסכמתם
של הכתובים, שהדבר ניתן וראוי להימסר רק בראשי פרקים לאלה שעצם
המדע בידם.

מקורי הוא גם הסברו של קרשקש לאופיו המיוחד
ההעלם של השם המפורש של השם המפורש, לרבות ניקודו של השם, והוא,
שהוא מכיל הוראה על היכולת האלוהית, על
מעשי פלא החורגים מחוקי הטבע, והוא מוכיח זאת משורה של כתובים,
כגון זה הנאמר אצל משה (שמות ו, ג): 'ושמי ה' לא נודעתי להם',

293 כאן יש לציין את יחסו הפושר, אם לא השלילי, של רבי יהודה הלוי לספר זה, וראה 'הכוזרי' מאמר ד.

היינו, לפי פירושו של רבי חסדאי, שאלוהים התראה לאבות רק בחינת אל שדי, שם המורה על ההנהגה הטבעית, אבל לא בבחינת שם הויה, המורה על מעשים היוצאים מהנוהג הטבעי, כלומר, שלא עשה נסים בחייהם כמו בחיי משה. כך יוצא גם מהשימוש בשם המפורש בבדיקת סוטה, שגרר אחריו אף תוצאות על-טבעיות, בין לטובה ובין לרעה. רעיון זה ניתן אף להסיק מניתוח בלשני של השם עצמו, שמשמעו חידוש מתמיד של ההויה, וחידוש עולם מתמיד זה — הוא הוא יסוד היכולת האלוהית וסודה. ומכאן, ממשיך רבי חסדאי, ההעלם הגדול שבו עטפו חז"ל שם זה, ואף את ניקודו, וכן דרישתם לקדושה יתירה בביטוי ובשימוש. ניתוח בלשני זה מתאים לדברי הרמב"ם (שם), שהמלה עצמה מורה על תוכנה, אך תוך הסתייגות, שאין לפרש כרמב"ם ששם הויה מורה על הרעיון של חיוב המציאות, שאותו לא רק שאין להעלים בפני ההמון, אלא להיפך יש לפרסמו להמון האנשים ונשים. וקרשקש מסיים, ששם זה, עד כמה מעט אנו תופסים את תוכנו — שהרי מסכים הוא עם הרמב"ם שאין לנו ידיעת לשון נכונה — הוא יסוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה. לפיכך התעכב עליו כאן וסטה מן הנושא העיקרי.