

## פרק אחד עשר : הגמול והתקוה

### א

#### הנפש והישארות הנפש

(1) בעיית הגמול גדונה כבר מבחינה כללית  
בפרק על תכלית התורה, ושם נתברר, שמבחינת  
האדם תכלית התורה היא הדביקות באלוהים שלא  
על מנת לקבל פרס, ומבחינת אלוהים, נותן התורה, תכלית התורה היא  
הבטחת אושרו של האדם, וכאן (מאמר שלישי, החל בכלל ב ואילך) חוזר  
קרשקש ודן בתכלית הזו בפירוט ומתוך גישתו העקרונית. מובן שהוא רואה  
באמונת הגמול, באמונה בשכר ובעונש, עיקרון דתי, אבל לא דוגמאטי, כלומר  
אין קיומה של התורה תלויה בו, שהרי יכולה היא להתקיים והאדם חייב  
לקיימה ללא כל מחשבת גמול.

הבחינה  
הדוראנפית

לבעיית הגמול מקדים רבי חסדאי, כרבנו סעדיה  
גאון בשעתו, את בעיית הישארות הנפש, שהרי  
המציאות הנצחית היא היא הבמה העיקרית של  
מערכת השכר והעונש. בעיה זו עתיקה היא בתולדות המחשבה הדתית  
והפילוסופית של האדם ושל עם ישראל. אמנם בספרות המקראית לא נזכרה  
במפורש כאמונת יסוד של התורה, שבה תלויים יעודיה של זו וכל אושרו  
ויעודו של האדם, אך אמונה זו היתה קיימת וחיה במסורת המוסמכת של  
האומה, ועוד יותר בהלוך הרוח העממי; מעידים על כך כמה וכמה ביטויים  
ומשפטים במקרא, לעתים אפילו כמסיח לפי תומו, כגון המעשה בבעלת האוב  
שהעלתה את רוחו של שמואל. ולא עוד, אלא שלדעת חז"ל יש גם רמזים  
בתורה, שבהם נתלתה מסורת זו מתוך כוונה תחילה, וחז"ל הדגישו בתוקף  
הסמכה רשמית זו של המסורת על כתובי התורה, עד שאמרו, שמי שכופר  
בה — ואפילו לא בעצם המסורת אלא בהיותה מוסקת מן התורה — אין לו  
חלק לעולם הבא. וגם לא יוכל להיות אחרת, שהרי אמונה זו בהישארות נפש  
האדם הנה עתיקה כימי האדם עלי אדמות, בכל אופן מראשית תולדות  
התרבות האנושית, ולא יתכן שבני ישראל לא הכירו אותה בהיותם במצרים,  
ארץ שכל תרבותה היתה ספוגה אמונה זו, ולשמה הוקמו הפירמידות וקברות  
המלכים המפוארים, ולמענם העבידו את בני ישראל בפרך. אפשר ללמוד על

הגמול  
והישארות הנפש

קיום האמונה הזאת באומה עוד בימים קדומים, מתוך דאגתם היתירה של האבות למקומות קברותיהם<sup>294</sup>, אם כי בלי ההפרזה המצרית. כן ראוי להזכיר את הראיה של הרמב"ן<sup>295</sup>, שהתורה מאיימת על הרשעים: 'זנכרתה הנפש ההיא', משמע מכאן שרק נפש הרשעים נכרתת. ויתכן להיפך, שדווקא בגלל האופי המיתולוגי הגס שאמונה זו קיבלה במצרים ובארצות הסמוכות לה, נמנעה התורה מלהזכירה, כי הרוח הראציונאליסטית שבה הרתיקה כל דבר שאין האדם יכול לתפוס אותו ושהוא עניין לדמיון בלבד — בהכרח דמיון מיחולוגי, בשל חוסר נתונים ממשיים. ראוי גם לציון, שבסיפור הבריאה מדגישה התורה במפורש, שנפש האדם מוצאה ישר מאת אלוהים, כשם שגופו הוא מן האדמה. ועם זה עובדה היא, שאין להתעלם ממנה, שבתורה ובספרות המקראית כולה כל תקוות האדם מופנית לאחרית הימים ההיסטורית והיא צמודה למציאות הארצית. תקווה זו אף איננה אישית בעיקרה, כי אם לאומית וכלל אנושית.

שונה הדבר בספרות התלמודית. לא זו בלבד ששם הוזכרה האמונה בהישארות הנפש בהבלטה מרובה ואף הודגשה עקרוניותה, אלא היא אף הפכה לאספקלריה ולקנה-מידה להערכת חיי האדם. על ידה הופנתה תשומת הלב והדעת של האדם אל המציאות העל-ארצית, הטראנסצנדנטית, שכל החיים הארציים אינם אלא הכנה והכשרה לה. מציאות על-ארצית זו הועמדה באופק הפעולה היומית של האדם, כפרי כל עמלו, כל משימתו וכל אושרו — אמנם מבלי לגרוע באף משהו מהתקווה ההיסטורית של האדם בישראל. עם זה לא ראו חכמי התלמוד כלל וכלל את העולם הבא כניגוד לעולם הזה וכגאולה ממנו, כי אם כהמשך ישיר לו, כשלב עליון, אבל רצוף, בסולם הקיום האנושי והקוסמי, כטרקלין מול פרוזדור, שאין להיכנס אליו אלא דרך הפרוזדור הזה. כיוצא בזה אף את הנפש לא ראו כניגוד לגוף וליצרים, שאתם עליה לנהל מערכה כבדה, אלא כישות שהיא אמנם עליונה על הגוף, אבל זקוקה לו כמכשיר וכלי הכרחי, דווקא לשם מימוש מטרותיה השמימיות.

בספרות הפילוסופית היוונית תופסת בעיית הנפש ונצחיותה מקום רחב למדי. לה הוקדשה השיחה המפורסמת 'פידון', שבה מעלה סוקרטס בפני תלמידיו את נימוקיו בעד הישארות הנפש, בין מבחינה מדעית, ששארית-

הישארות הנפש  
אצל סוקרטס

294 כמו שהעיר על זה שד"ל בספרו 'מחקרי היהדות', המאמר 'יסודי התורה', פרק ראשון.

295 בפירושו לפרשת אחרי מות, והביאו בעל הגהות מימוניות, הלכות תשובה פ"ח, אות ב.

מה של ספק עדיין מתלווה לה, ובין מבחינה דתית, מתוך הסתמכות על המיתוס היווני. סוקרטס חוזר על מחשבת הנפש ואלמותה, בצירוף המיתוסים עליה, גם בכמה שיחות אחרות, כגון בסוף 'המדינה', 'פיידרוס' ועוד, דבר המראה על מרכזיותה של מחשבה זאת בהשקפת עולמו של גדול הפילוסופים היווניים. חשוב יותר הוא, שהעולם האחר הופך אצלו לנקודת מוצא לבסס בה את חוקיותו של הצדק, שהוטלה בספק על ידי כמה ממתווכחיו, ועוד יותר בנושא כיסופיו של האדם הפילוסופי, שהרי הפילוסוף, השואף כל ימיו לדעת, יבוא על סיפוקו רק בעולם הרוח לאחר ששותרר מן החושנות ומן הגוף, שהוא קבר לנשמה.

פילון האלכסנדרוני, שהושפע מאפלטון בתחומים רבים של הדעת, קיבל השפעה גם בתחום זה. פילון ראה בהישארות הנפש אחת מחמש או שמונה אמונות היסוד של היהדות, ובוזו הולך הוא בעיקבות חז"ל ואפלטון, אלא שבהשפעתו של האחרון העמיק פילון את הניגוד בין העולם העל-ארצי והעולם הארצי, בין הנפש לבין הגוף. זה בהתאם לשיטתו, הקוסמולוגית-מתפיסית, שאף היא שאובה — על כל פנים בחלקה — מעולם המחשבות האפלטוני. לפי שיטה זו גורמי יסוד הם המהווים את יסודות הבריאה: אלוהים והחומר. כאפלטון, אך שלא כחז"ל, ראה פילון את הגוף כבית אסורים לאדם השכלי, שכן על ידי שכלו שייך האדם לספירת הלוגוס האלוהי, אבל בשל גופו הוא שרוי בתחתונים, וכל תפקידו הוא להשתחרר ממצב זה; מתוך כך מובן שלא רק הגמול אלא אף מטרתו המוסרית של האדם הוסטה להווייה האחרת, זו שמעבר לעולם ולמציאות החומרית<sup>296</sup>.

בצורה שיטתית ורצופה נידונה בעיה זו, בין הישארות הנפש בפילוסופיה היהודית יתר הבעיות, במרבנו סעדיה גאון ואילך. פנים רבות לבעית הישארות הנפש במחשבת ישראל: עצמאותה של הנפש ועצמיותה, הרכב כותותיה, מוצאה ועתידה, וכן השאלה היהודית המיוחדת בדבר העלמת נצחיותה בתורה. האם הנפש היא נצחית וקיימת לפני לידת הגוף, או האם היא נוצרת יחד אתו? מהו החלק הקיים בנפש: השכלי או האם היא כולה כמות שהיא? האם היא עצם רוחני ועצמאי, או פונקציה של הגוף, כוח בגוף? ולמה לא הזכירה התורה אמונה חשובה זו ולא הבליטה אותה כראוי? אלה הן קצת מן המחשבות המטרידות את הוגי הדעות בישראל, ואנו נסקור את השקפותיהם בקיצור נמרץ, עד כמה שנחוץ לנו הדבר להבהרת שיטתו של קרשקש.

296 ראה: De Migratione Abrahami סעיף 9, ועוד.

הגאון הקדיש מאמר מיוחד בספרו 'האמונות דעתו של רס"ג והדעות' (המאמר השישי) לבעיית הנפש ואל-מותה, ולא עוד אלא שהמאמר ותוכנו משמשים לו מבוא לכל יתר הפרקים הדגים במכלול הבעיות האסכטולוגיות, החל בתחיית המתים ועד לגמול ולעונש. הוא סבור, שהנפש נוצרת יחד עם הגוף ושיחד הם מהווים חטיבה אורגאנית אחת ואף עם פרידתם שרויה הנפש כאילו במצב ביניים עד התחברה מחדש אל הגוף בעת תחיית המתים. עם זה ראה הגאון בנפש עצם עצמאי, ועל זה מעידה החכמה השרויה בה, שאיננה — ואינה יכולה להיות — קנויה מן הגוף. הנפש כולה רוחנית ולא עצם חומרי, כמו אש או אור, אם כי יש בה לדעת סעדיה גאון מידת־מה של ממשות סובסטנציאלית, מעין הגרמים השמימיים, אבל היא יותר זכה ונאצלת. רב הוא גם המרץ שהשקיע הגאון בפולמוסו עם השיטות המכחישות את רעיון האלמות.

רבנו בחיי מתרכז בספרו 'חובות הלבבות' בנושא דעתו של רבנו בחיי אחד, עליית הנשמה הדתית, והוא דן בבעייתנו, כמו בשאר הבעיות הפילוסופיות-דתיות, רק דרך אגב. וכך, במסגרת בעיית הבטחון (שער הבטחון, פרק ד) דן הוא בשאלת מיעוט הזכרת הגמול בעולם הבא בתורה, ומביא שורה של תשובות: אין אנו יודעים לתאר לעצמנו דמות הנפש אחרי היפרדה מן הגוף; האמונה בעולם הבא היתה חיה במסורת העם; מבחינת דרך ההוראה רצוי יותר להתחיל בדברים הניתנים לתפיסתו של האדם; הגמול הנצחי הוא בעיקרו מעשה חסד אלוהי ואין לשים בו את הדגש כאילו היתה בו תמורה למעשי האדם. שאלה זו הציקה לו במיוחד, והוא חוזר עליה במסגרת ההרצאה על פיתויי היצר (שער יחוד המעשה, פרק ה). חשיבות יתר יש לכל האקלים הכללי, רווי מגמה לפרישות ושאיפה להשתחרר מכבלי העולם הזה, 'משכרות יין העולם', השורר בספרו של רבנו בחיי, עד שהאדם העליז הדתי כפי שהוא רואה אותו בחזונו, החסיד — כמו הפילוסוף היווני — רוצה לברוח מן העולם הזה, אמנם לא מתוך מאווים אישיים להשכלה ולהשתלמות, כי אם מתוך כיסופים לאהבת אלוהים בלבדית.

אבן גבירול מדבר יותר על נפש העולם מאשר דעת אבן גבירול על נפש היחיד. נפש העולם היא חוליה בשרשרת המצויים העל-ארציים — אלה עצמי-הביניים שבין אלוהים והעולם הארצי; כל גישתו לבעיית הנפש מותנית בהשקפתו הכללית על החומר והצורה, שאין כאן מקום לפורטה. אף הוא, ברוח הניאופלטוני, רואה את תכליתו של האדם בשיחרור נפשו מכבלי החושים והגוף ושיבתה למקורה העל-ארצי. באבן גבירול מתחיל הכיוון הניאופלטוני

במחשבת ישראל, המטביע את חותמו אף על הדיון בבעיית הנפש, שאת ניצניו הראשונים ראינו אצל רבנו בחיי.

חיבור מיוחד על בעיית הנפש הוא הספר המיוחס  
בטעות לרבנו בחיי 'על מהות הנפש' או 'תורות  
הנפש', בתרגומו של ברוידא. המחבר דן בו

בעיית הנפש  
אצל הניאופלטוניים

בבעיות שונות של המחשבה הדתית, אך בעיית הנפש היא נושאו העיקרי. לפי מחבר זה הנפש היא עצם עצמאי, שעצמאותה מעידה על רוחניותה ועל מקורה העל-חושני. הוא מתנגד לדעתו של אבן סינא, שהיא אף דעת רבנו סעדיה גאון, שהנפש נולדת יחד עם הגוף. הוא אף מאריך לתאר כיצד הנפש יורדת מהעולם העליון דרך הספירות השמימיות ואזורי מציאות שונים, וכיצד היא מתגשמת והולכת תוך כדי ירידה זו ונדבקות בה קליפות שונות, עד שהיא מגיעה לגוף ושם היא מתנכרת לגמרי למוצאה, וכל תכליתה לשוב למקורה הטהור, העל-גפני. תיאור זה שופע ציורי דמיון כמעט מיתולוגיים. ברוח זו כתוב אף ספרו של אברהם בר חייא 'הגיון הנפש'. גם הוא מתאר בצורה דמיונית את גורל הנפש אחר המוות. קרוב לרוחם הוא ר' יוסף אבן צדיק, ניאופלטוני אף הוא, בספרו 'עולם קטן'. תורת הנפש שלו היא השיטתית ביותר באסכולת הניאופלטונים, ובה באה לידי ביטוי נמרץ ביותר כל המגמה הניאופלטונית בתחום זה, שהתחילה עוד בר' יצחק ישראלי. את אי-הגשמות של הנפש מוכיח אבן צדיק בדרך האפלטונית: הנפש נעדרת כל תכונות הגשם, כגון התנועה, ההתפשטות, וכדומה. היא יסוד החיים של הגוף, ובלעדיה הגוף הוא עצם דומם<sup>297</sup>, מכאן שהנפש היא עצמותו של האדם. עם זה מנסה אבן צדיק להתאים מושג זה של הנפש כעצם עם הגדרת אריסטו של הנפש כצורת הגוף, נסיון שכמה מבעלי המחשבה בישראל עשוהו וחזרו ועשוהו; עמהם נמנה גם רבי חסדאי. את מקורה של הנפש רואה אבן צדיק בנפש העולמית; זו כוללת את הנשמות הפרטיות, המתפרטות והולכות עם הצטרפותן לגופים הבודדים, כשם שאור השמש, שהוא אחיד במהותו, משתבר בגופים המוארים המרובים ומצטבע על ידם. עם זה שומרת הנפש על אופיה האישי, הפרטי, ומתוך כך זוכה היא אף להישארות פרטית ואינה נבלעת בחזרה על ידי הנפש העולמית ('עולם קטן' עמ' 33—40). אצל אבן צדיק נמצא כבר הרעיון האריסטוטלי, שהרמב"ם עתיד היה להטעימו במיוחד, שיעודו של האדם הוא הכרתי בעיקר, ושיא ההכרה שלו היא דעת

297 ראה אפלטון ב'פיידון' מפרק מה ואילך, הוצאת יונביץ, עמ' 318, בתרגום עברי של הלר, שקשר את ההוכחה הזאת עם הרעיון הכללי של הנפש העולמית, כיסוד כל ההתהוות, החיים והתנועה.

אלוהים, אשר תוכנה הוא מוסרי בעיקר, והוא בא לשמש לנו דוגמה להתנהגותנו ולאורח חיינו. מכל הניאופלטונים מרחיק לכת ביותר ר' אברהם אבן עזרא. עם נטייתו לפאנתאיזם, לראיית האחדות של אלוהים ועולם, הוא גורס את הישארות הנפש לא במובן אישי ופרטי, אלא כהתאחדותה עם הנפש העולמית<sup>298</sup>.

עד כאן האסכולה הניאופלטונית, אשר הקו העיקרי שלה הוא, שהנפש מקורה בעולם על-טבעי ועל-ארצי, והיא עצם עצמאי; עם כניסתה לגוף קיימת בה מתיחות מתמדת בינה ובינו, דבר המביא למאבק בלתי פוסק ביניהם, וכל שאיפתה וכיסופיה של הנפש, אף כל מטרת חייו של האדם, היא השיחרור הגמור מכבלי הגוף. קו מחשבה זה נמשך מפילון עד אבן עזרא (אף שאין כאן גשר היסטורי ישיר), אלא שהראשון מסתמך על תורת הבריאה שלו, אשר לפיה אלוהים והחומר הן שתי רשויות, והוא הדין הנפש והגוף, המתייחסים עליהם לפי מוצאם. לפיכך לא יכלו הניאופלטוניים הישראליים, המאמינים שאף החומר נוצר או נאצל מאלוהים, להרחיק לכת עד כדי כך בשלילת החיים הארציים והגופניים.

האריסטוטליים	המפנה בא עם אבן דאוד, ראשון לאריסטוטליים
על בעיית הנפש;	בישראל. אך עוד טרם שהתאזרח הכיוון האריסטוטלי
ריה"ל ואבן דאוד	טוטלי במחשבת ישראל, כבר יצא נגדו הפילוסוף

— הלוחם הגדול בפילוסופיה, רבי יהודה הלוי. ריה"ל מקדיש תשומת לב רבה לבעייתנו; עוד בסוף המאמר הראשון שב'כוזרי' הוא מעיר על עניין הישארות הנפש אשר בתורה, והוא מביע את הרעיון העמוק, שאף על פי שכל מהותם של החיים הנצחיים היא התקרבות לאלוהים, בכל זאת התורה שואפת להשיג מטרה זו עוד בחיים הארציים, ולא היה לה צורך להרחיק את האדם ממעגל חייו ולהפנותו למציאות שאינה נתפסת על ידו; כאן חייב האדם להתחיל במימוש תעודת חייו, שהיא הדביקות באלוהים, ולא לדחותה לספירה ולזמן שמעבר לחייו העכשוויים. במאמר החמישי, במסגרת הביקורת על אריסטו, דן ריה"ל אף במשנתו על הנפש, ושוב אין הוא נכנס לניתוח מפורט, כי אם מצביע בעיקר על חוסר השחר של כל מערכת ההשערות הללו, על כל שרירותם וחוסר היסוד שלהם. למשל, האריסטוטליות תולה את נצחיות הנפש בכמות הדעת שלה, והשאלה נשאלת, מהי מידת הדעת הנחוצה? האם כל הדעת? והרי זה בלתי אפשרי, כי דברים רבים יש שאינם ידועים גם לפילוסופים, ואם מספיקה דעת כלשהי — הרי ניתן הדבר לכל אדם, שכן כל אדם יש לו מושכלות ראשונים?

298 ראה פירושו לבראשית כה, ח ולתהלים מט, טז.



ההשקפה  
האריסטוטלית

השקפת היסוד של האריסטוטליות בתחום  
בעייתנו היא: הנפש היא צורת הגוף, ומתוך כך  
בטלה השגיות העקרונית של הנאופלטוניות, אשר  
לפיה הנפש בעצמותה ומוצאה שונה מן הגוף. עם זה, גם אריסטו וההולכים  
בעקבותיו רואים בחלק השכלי של הנפש הוויה שהיא עליונה על הגופנית,  
ולא עוד, אלא שמתוך פעולת ההשכלה רוכשת הנפש לעצמה נצחיות  
גם כשהגוף כלה ואובד. הראשון שהציע במפורש את ההשקפה האריסטוטלית  
על הנפש היה אברהם אבן דאוד. הוא רואה בנפש את היסוד לחיים  
האורגאניים, אך עם זה טורח הוא להוכיח את אי-חומריותה: אילו היתה  
הנפש רק צירוף של יסודות או תוצאה מצירוף זה (מעין ההרמוניה, שמדבר  
עליה סוקרטס ב'פיידון' פרק לו, 301), לא היה בה אלא מה שיש בהם,  
ומן הנמנע היה שיחגלו בה תכונות חדשות, ובפרט תכליתיות זו שבחיים  
האורגאניים. מכאן שיש בה יסוד אחר, בלתי חומרי. כל הדברים הללו אמורים  
בעיקר כלפי הכוח החושב שבנפש, שבו ואתו עובר החתך בין החומרי  
והבלתי-חומרי. עם העדפת ההשכלה והעיון על כל יתר הערכים האופיינית  
לאריסטוטליות רואה אבן דאוד את החלק השכלי שבנפש, ורק אותו, כישות  
בלתי תלויה בגוף מכל הבחינות: מושאי התחושה הם פרטיים וסופיים, אך  
מושאי השכל הם כלליים ואין-סופיים (מתפשטים על פני אין-סוף של  
מקרים); הגוף ניתן לתלוקה, אך לא כן הנפש; לחושים יש ידיעה של  
עצמים אחרים ולא של התחושה עצמה, לא כן ההכרה השכלית שיש לה  
ידע של הידע. מכאן שהחלק החושב שבנפש אינו תלוי בגוף — לא  
בהווייתו, לא בתשמישיו ולא בעתידו. ואמנם רק חלק זה, שעניינו במושאי  
נצח ורוח, אינו תלוי בגוף; לא כן התחושה שמושאייה הם עצמים גופניים  
וזמניים. עם זה רואה אבן דאוד, שלא כאריסטוטליות, ובייחוד המאוחרים  
שבהם, את הנפש השכלית לא כמה שנתהווה מתוך פעולת ההשכלה, אלא  
כעצם עצמאי מראשיתו, שמחמת טבעו ראוי הוא לאלמוות; כן מתרץ הוא  
את הפירכה הידועה, כיצד יכולה הנפש כצורת הגוף להיפרד ממנו, והרי  
הצורה והחומר צמודים תמיד יחד. ואולם לדעתו צמידות זו אינה אלא  
עובדה נסיונית, שאין להכלילה ולהופכה לחוק כללי. ברם כאן, על רקע  
תורת הנפש, הוכנס על ידו גורם חדש הממלא תפקיד רחב בכל הפילוסופיה  
מיסודה של האריסטוטליות, והוא: השכל הפועל. הנפש השכלית מתחילת  
ברייתה אינה אלא הכנה; לשם הפעלתה זקוקה היא לכוח חיצוני, והוא  
השכל הפועל, אשר ככל מניע פעיל, יש בו בפועל כל מה שאצלנו אינו  
אלא בכוח. לפי זה אין ההכרה אלא קליטת מושגים משכל פועל זה,  
שהוא האחרון בין הישים השכליים, ותפקידו הוא בין השאר, להוציא את  
מחשבתנו מן הכוח אל הפועל.

הרמב"ם על  
בעיית הנפש

הרמב"ם לא הקדיש משום מה דיון מרוכז לבעיית הנפש, ורק דן בה במפורז בחיבוריו המרובים. ברם בקווים כלליים דעתו על נושא זה היא כמו של האריסטוטליים. עוד בפרקים הראשונים של 'שמונת הפרקים' שלו עוסק הוא בבעיית הנפש וכוחותיה ומנתח אותם כרופא באיזמל; הוא חוזר ודן בה ב'ספר המדע' בשני מקומות: בהלכות יסודי התורה פ"ד, ה"ח, ושם הוא מסביר, שהנפש היא צורת הגוף, 'כל בשר' בלשונו, והדעת היתירה המצויה בנפש היא צורת נפש האדם, ועליה נאמר בתורה 'בצלמנו כדמותנו' — ובהלכות תשובה פ"ח, ה"ג, ושם הוא אומר, שהנפש, אשר עליה הוא מדבר שם בקשר עם העולם הבא, אינה הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורתה שהיא הדעה שהשיגה מהבורא. הרמב"ם חוזר ודן בבעיית הנפש ב'מורה נבוכים'; בדרך כלל מקבל הוא את עמדת האריסטוטליים, שרק פעולת ההשכלה שהיא 'תכלית האדם באשר הוא אדם' מבטיחה את הישארות הנפש, ושרק הכוח החושב שבה יש לו חלק בנצח, אלא שהוא מבסס דעה זו על ההשקפה, שפעולת החשיבה אינה חוויה סובייקטיבית, כי אם התרחשות מחפסית אובייקטיבית; ועל-ידי פעולה זו נקשר האדם קשר של ממש עם השכל הפועל, שממנו שופע תוכנה של הכרה זו. עם זה, ובגלל זה, טורח הרמב"ם להקנות מושגי יסוד להמון הישראלי כולו, ושוא לשם כך גיסח את שלושה עשר עיקרי האמונה שלו, שעל ידם מובטח חלק לכל ישראל בעולם הבא, למען לא יישאר זה נחלת המעמד העליון של המשכילים בלבד ('מורה נבוכים' חלק ראשון, פל"ה; חלק שלישי פרקים ח, ג, ועוד).

מחקר מיוחד לבעיה זו בשם 'תגמולי הנפש' הלל בן שמואל  
הקדיש החכם האיטלקי הלל בן שמואל. בדרך כלל חוזר הוא על הנימוקים הידועים לנו מן הסקירה הקודמת, ובייחוד על אלו של אבן דאוד, שאין הנפש בתנועה ולא בת חלוקה, שהיא יסוד החיים של הגוף ולא מקרה. אף הוא כולל בהגדרת הנפש את המושג האריסטוטלי של הנפש כצורה עם מושג הנפש כעצם, ויש חשיבות-מה לפולמוסו עם אבן רושד, הגורס את אחדות הנפש לכל היצורים האנושיים, נפש המתאישת עם התחברותה לגופים אנושיים שונים, ועם פרידתה מהם — חוזרת למקורה.

הרלב"ג  
הרלב"ג, אחרון האריסטוטליים הישראליים והקיצוני שבהם. אילו היתה הנפש, אף השכלית, מאבדת את אישיותה כליל עם מות הגוף, ושבה למקורה — טוען הרלב"ג נגד אבן רושד — היתה כל תשוקתנו לדעת וכל מאמצינו לרכישתה בטלים לגמרי ('מלחמות השם' כו). אחרי שהוא סוקר ומבקר מתוך ניתוח דיאלקטי



את שיטות קודמיו — אלכסנדר מאפרודיסיסה, תמיסטיוס, אבן רושד ותומאס — הוא מציע את תורתו הידועה לנו כבר מהרצאת קרשקש עליה, והיא במיצויה זאת: השכל ההיולי, ככוח בגוף, כלה עם הגוף; אך עם תהליך ההשכלה שלו, עם קליטת המושגים של העצמים החומריים, הופך השכל ההיולי להוויה ממשית, והוא מתגלגל לשכל הנקנה — ולשכל זה בלבד מובטח הקיום הנצחי. הרלב"ג מייחס קיום ריאלי למושגים, בין בצורתם המתפיסית ובין הפסיכולוגית. לדעתו מושגים אלה אינם יצורי הפשטה של השכל, כי אם העצמות האמיתיות של העצמים, ומתוך כך מתמידים הם בקיומם אף בנפש האדם החושבת, הקולטת אותם. לעומת זה אין הוא גורס, כאבן רושד, את אפשרותו של האדם להזדהות עם השכל הפועל, וטוען, שהאדם יכול רק להתקרב אליו, אבל לא ישיגו לעולם.

(2) סקירה קצרה זו מאפשרת לנו להעריך את חידושו של קרשקש בתחום זה. ראשית כול

סתירת תורת הנפש  
האריסטוטלית

הוא סותר את התורה האריסטוטלית-שכלתנית על הנפש, אשר לפיה רק השכל הנקנה קיומו נצחי. הוא מוכיח את בטלותה של תורה זו, ובעיקר שאין האושר, השמחה והעונג שרויים בהשכלה, בחלק המשכיל של הנפש, כי אם ביסודות הרצוניים-רגשיים שלה. הוא מחזיר לנפש את דמותה כעצם, שהאלמוות טבעי לה, ועם זה אין הוא חוזר לשיטה הניאופלטונית ואינו מזכיר כלל את רעיון המתיחות והמאבק שבין הנפש והגוף. להיפך, הוא רואה בהצלחה הגופנית עזר וסעד לנפש למילוי משימתה הנצחית ולמימוש אושרה הרוחני. כמו־כן אין הוא גורס, כרבנו סעדיה, שהנפש נוצרת יחד עם הגוף והוא אומר, ביחד עם הניאופלטוניים, שהנפש נאצלה מאחד הישים הרוחניים, אלא שהיא קונה את נצחיותה האישית הודות לדביקותה באלוהים, אחרת היתה חוזרת למקורה — תפיסה שיש בה לא מעט מהמתמיה. רעיון זה הוא אולי היחידי שאותו מוסיף קרשקש בהרצאתו המיוחדת על הישארות הנפש (מאמר שלישי, כלל שני, פרקים א—ב) על מה שאמר כבר במקום אחר על מהות הנפש (מאמר שני, כלל שישני), ואת דבריו הבאנו בשני הפרקים הקודמים.

את עיקר הרצאתו מתחיל קרשקש בהגדרה מדויקת של הנפש: 'הנפש תישאר אחר המוות, תישאר נצחית בטבע וכו'/. הנצחיות טבעית

הגדרת הנפש

לנפש, שכן כעצם רוחני אין לה כל אותן הסיבות, המביאות עצמים חומריים לכליון; זה בא רק כעונש אלוהי. הנפש היא עצם עצמאי, ולא הכנה בלבד, כדעת אבן רושד וסיעתו. היא אף אינה משתנית אחר המוות, לא שינוי שבמין, כי אין היא מתאחדת, כדעת אחדים, עם השכל הפועל, שאז היא תפסוק מלהיות היא — ולא שינוי באיש, כי אין אנו אומרים — ויש מי

שאמר כך — שכל הנפשות, אחרי פרידתן מן הגוף, הופכות לנפש אחת. מכאן עובר רבי חסדאי כדרכו, לביסוס מדעי-תורני של הרעיון על הישארות הנפש. אף הוא, כקודמיו, עומד על כך, שהתורה לא הזכירה במפורש את עניין הישארות הנפש, וכקודמיו מביא אף הוא שורה של כתובים המרמזים עליה, כגון הדבר שנאמר אצל חנוך ואליהו, שאלוהים לקחם חיים השמימה; או דברי בלעם, שהוא רוצה לזכות אחרי מותו בגורל ישראל; הדברים המפורשים של אביגיל על הנפש הצרורה בצרור החיים; דברי היעוד של התורה ושל יחזקאל על החיים והטוב, שכוונתם ללא ספק לחיי הנצח, שהרי החיים הגשמיים משותפים לצדיקים ולרשעים; כן קורא בעל התהלים (קטו, יז—יח) לרשעים בשם מתים: 'לא המתים יהללו יה... ואנחנו נברך וכו'—והרי חיים ארציים יש להם לרשעים כמו לצדיקים — ועוד כאלה. אף הרעיון, שאין הנפש מאבדת את אישיותה ואין היא מתאחדת עם השכל הפועל, מבוסס לדעתו גם מבחינה תורנית וגם מבחינה עיונית; מבחינה תורנית הדבר ברור, שכן יהיה זה ליקוי בצדק האלוהי, אם השכר והעונש הרוחניים, שהם העיקר, יאבדו את ממשותם. לא יתכן שבגורלו של אדם, הנמצא בדרגה העליונה של ההתפתחות הדתית, יהיה שווה לגורלו של מי שלא הגיע לאחד מאלף מהישגיו, מאחר שכולם הופכים לנפש אחת או נבלעים בשכל הפועל. על זה מעידים גם כמה מאמרי חז"ל המדגישים במפורש את דירוג הנפשות אחרי המוות, כגון: 'מלמד שכל אחד ואחד עושה לו הקב"ה חופה לפי כבודו" (בבא בתרא עה, ע"א) ועוד. והוא מאריך בביסוס העיוני: הוא חוזר וסוקר את הדעות השונות שנאמרו בתחום זה באסכולה האריסטוטלית, את המבוכה הרבה השוררת בעניין זה בין מפרשי אריסטו, וכדרכו מבליט הוא בקיצור את הנקודות העיקריות. כולם, אומר רבי חסדאי, מתבססים על שלוש הנחות: (א) השכל האנושי הופך לעצם, מתעצם, עם קליטת המושכלות, והוא הוא השכל הנקנה; (ב) כל מתהווה סופו לכלות, ולהיפך — מי שדרכו לכלות, התהווה אי-פעם; (ג) אילו היה אפשר שהשכל האנושי ישיג את השכל הפועל, היה זה מבטיח את נצחיותו. ברם, ממשיך קרשקש, הויכוח סובב על שתי הנחות אחרות: אם המושכלות הוות או לא הוות, היינו לפנינו הוויכוח הגדול של ימי הביניים, אם המושגים הם רק יצורי הפשטה או אם יש להם קיום קיים ועומד, והוא סלע המחלוקת בין הגומינאליסטים והריאליסטים — וכן אם קיימת האפשרות להשיג את השכל הפועל או לא. מכאן שהשוללים את הישארות הנפש יוצאים מתוך הנחה כפולה: האחת, שהשכל הנקנה, שנולד מתוך התעצמות במושכלות, כלה ואובד, מאחר שהמושכלות עצמן התהוו והם כלים בהכרח; והשנית: אין לנפש האנושית אפשרות להשכיל את השכל

הפועל. לעומתם סבורים המחייבים, כי המושכלות נצחיים ואתם אף הנפש נצחית, או שהאדם משיג את השכל הפועל, ועל ידי השגה זו הוא מגיע לנצחיות. ברם, טוען קרשקש, שלוש ההנחות הראשונות אינן מבוססות; הראשונה על זהות השכל והמושכלות כבר נדחתה לעיל; השנייה — כבר דחה אותה רבי לוי, הרלב"ג, וקרשקש מוסיף שאף אילו היתה נכונה כשלעצמה, לא נאמר הדבר ביחס להווייה שהיא פרי רצון האלוהים היכול להעניק נצחיות לעצמים, ואפילו לאלו שהתהוו. בטלה גם ההנחה השלישית, כי אחרי שבוטל היסוד על אחדות המחשבה וההווייה, על התעצמות הנפש עם ההשכלה, אין עוד מקום לרעיון זהות הנפש והשכל הפועל; הרי שהתמוטט כל הבניין האריסטוטלי של תורת הנפש ואלמותה, ולכן אנו צריכים לביסוס אחר של נצחיות הנפש.

הנצח מובטח לנפש  
נטולת החומר

ביסוס זה ניתן בקלות על ידי שיטת קרשקש, שהנפש היא עצם רוחני, והנצח מובטח לה מפני שכעצם נטול חומר אין לה סיבות הגורמות כליון,

והיא מגיעה לדביקות באלוהים ואהבתו מתוך שהיא הוגה בתורה ובהיסטוריה ומשיגה את מעשי הפלא האלוהיים, 'בנפלאות השם ית' <sup>299</sup>. קרשקש הולך ומפרט ביסוס זה. האדם מורכב מחומר ונפש, והנפש מוצאה — בלשונו 'מושפעת', שפירושו כנראה, 'נאצלת' — מעצם שכלי, מלאך או אחר <sup>300</sup>, וכשם שהחלק החומרי אינו כלה ואובד, אלא מתפרק ליסודות, כך גם הנפש אינה כלה. להשוואה זאת מתכוון לדעתו קוהלת בדבריו (יב, ז): 'וישב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלוהים' <sup>301</sup> — אלא שיש ביניהם הבדל זה, שחלקי החומר חוזרים כל אחד למקורו, ליסוד שהחומר הוא חלק ממנו — הוא לא קנה שלמות ויציבות בחיים, כי תמיד היה בתנועה ונתון לתמורות; לא כן החלק הרוחני, שעד כמה שהגיע לשלמות ולדביקות באלוהים, קנה לו קיום איתן ובלתי נתון לתמורות, ומתוך כך אף את הקיום הנצחי האישי כעצם שלם ונפרד <sup>302</sup>. מכאן גם, שהנפש אינה משתנה לא

299 אופייני הדבר שהוא מדגיש כאן את הצד של ההשכלה, התורנית אמנם, וכן מעניינת התוספת על ההתבוננות במעשי הפלא האלוהיים, שאף היא מביאה את הדביקות באלוהים, פרט שלא הזכירו מקודם.

300 תמוה הדבר, שאין הוא עומד בצורה שיטתית על מוצא הנפש, ומסתפק בהערה כלאחר יד. אף אין ידוע למי הוא מתכוון בעצם שכלי זה, וכן מיהו המלאך — האם השכל הפועל של האריסטוטליים? ואולי הנפש העולמית של הניאו-פלטוניים?

301 ראוי לציין, שטעם דומה לזה שהציע כאן קרשקש, מביא אף הרמב"ן בפירושו לפרשת אחרי מות, שהנפש אינה מורכבת, על כן אין לה סיבה שתיפסד, שאין הפסד אלא התפרקות הדבר המורכב ליסודותיו.

302 לפי זה יובן, שהדביקות באה בעיקר להבטיח את הנצח האישי. ומסולק

במין ולא באיש, היינו, אינה הופכת לחלק מהשכל הפועל, וכן כל הנפשות אינן נהפכות לנפש אחת, כי אילו היה כך, היה העצם הנפשי — וכבר הוברר שהוא עצם — נהפך לעצם אחר, או שהיה מורכב משני עצמים. קרשקש חוזר לנקודת היציאה שלו, לסתירת הרעיון שהנפש מתאחדת אחרי מות הגוף עם השכל הפועל, והוא מטעים, שכל הרעיון הזה התבסס על הנחת זהות השכל עם ההשכלה, לפיכך ראויות כל הנפשות השכליות הנשארות להיות אחת, כפי שההשכלה היא אחת ואחידה. אך כבר נדחתה והופרכה ההנחה הזאת גופה, ואתה נופל גם הבניין שנבנה עליה. יש לנפש, מוסיף קרשקש, עצמות מלבד ההשכלה שבה, אם כי אין לנו יודעים את מהותה והיא נעלמת ממנו. חז"ל כינו אותה 'אור', ואף הכתוב קורא לה בשם זה: 'נר ה' נשמת אדם' (משלי כ, כז), וראוי לה שם זה, שהרי היא המאירה את עיני החשכים, ולפיכך אף לשכינה ייחסו את הכינוי הזה: זיו השכינה, נהורא עמה שרא (האור שורה עמו, ביטוי מדניאל המצוי בספרות המסתורין). ושוב מעלה רבי חסדאי את התמיהה, שאותה הזכיר כבר בפרקים הקודמים, שאם ההשכלה היא אחידה, והיא אחד עם המושכל, הרי ריבוי המושכלות מכניס ריבוי בעצמותה והופך אותה למכלול של עצמים, וכיצד שומרת היא על אחידותה? לבסוף הוא מסכם, שכל הדעה הזאת היא אי-הגיונית מבחינה מדעית, היא 'בדיאה והווייה'<sup>303</sup> והיא גם כפירה גמורה בתורה שבכתב ושבעל פה.

(3) בסמיכות לזה יש להציע את דיונו של גילגול הנפש קרשקש בשורה של בעיות, שאותן הוא מעורר במסגרת השאלות התלויות ועומדות (מאמר רביעי, דרושים שביעי, שמיני ואחד עשר). הראשונה ביניהן היא זו של גילגול הנפש, תורה שרבנו סעדיה גאון שלל אותה ולעג לה<sup>304</sup>, ואשר המקובלים אישרו אותה והיא אצלם אחת ההשקפות המרכזיות. כבר התבאר, אומר קרשקש, שהנפש היא עצם שכלי, שיש בה הכנה להשכלה, ואם רכשה לה השכלת-מה בפועל, הרי כשהיא עוברת לגוף אחר, ראוי הוא שתיוולד משכילה בפועל, שיהיה לה עם לידתה השנייה מטען של השכלה, שאותו קצת גם הפרדוקס שבדבר, שדווקא הדביקות באלוהים מקנה קיום אישי, וזה כנראה מפני שהדביקות בנצח, בהווייה הקיימת ועומדת, מנחילה לאדם משהו מן המוצקות והאיתנות הרוחנית של הווייה זו, הדומה למה שאומר אפלטון בפידון על הקשר של האדם המשכיל עם האידיאות, ולא כחומר, המתנדנד תמיד מחמת עיסוקו בדברים חולפים ועוברים.

303 כך צריך להיות, ולא כמו שכתוב בטקסט: 'בריאה והווייה' שאין לו מקום כאן.

304 'אמונות ודעות' סוף המאמר השישי (מהות הנפש): 'שאנשים ממי שנקראים יהודים, מצאתים אומרים בהישנות, וקוראים אותו ההעתקה', ומכאן נוסח השאלה בכותרת כאן: 'אם תעתק הנפש וכו'.'

רכשה לה בחיים אחרים. אך זה סותר את הניסיון שלנו, ניסיון שנמשך כל משך ההיסטוריה של האנושות, וזה מספיק להוכיח שכל השערה זו על הגילגול היא בלתי הגיונית, 'דבר בטל'<sup>305</sup>. ואולם אפשר להסביר, ממשיך ר' חסדאי, שהשכלה זו שנקנתה על ידי הנשמה בחייה הקודמים נעדרת ממנה, בגלל איזו כוונה מסוימת של אלוהים, הידועה רק לו. בסיום הדין הוא מוסיף, כי אחר שתורת הגילגול יסודה בקבלה, אין בה מקום לשום חקר שכלי אנושי, כי 'דלתי החקירה ננעלות בו', ועלינו לקבלה, 'אם קבלה היא', בסבר פנים יפות. ומעניין הדבר שהוא אמנם מקבל את מרות הקבלה, אבל מתוך היסוסים עיוניים שונים, בכל אופן מסלק הוא את ידיו מלדון בשאלה זו השייכת לתחום הקבלה, בין לחיוב ובין לשלילה, כמי שאינו רוצה להיכנס לרשות שאינה שלו. יחס זה לקבלה, החיובי ביסודו, עם מידת-מה של הסתייגות, ואף של גייטראליות, אופייני לרבי חסדאי ולרבים מבני דורו, דור זה של התפשטות תורות המסתורין באומה, שענו מאין כמוהן למצוקת הדור, ועם זה השאירו רתיעה כל שהיא בלב המשכילים.

השאלה הבאה היא זו שכבר נגע בה רבי חסדאי הישארות הנפש והגיל  
בפרקים הקודמים, והיא אם גם נפש הנער, שלא הגיע עדיין לחיוב במצוות, זוכה להישארות.

לכאורה הוא מציע כאן פתרון אחר מאשר קודם. מצד אחד, מובטחת ההישארות לנפש מעצם טבעה וראויה היא להיות נחלת כל אדם, רב או מעט השנים, ומצד שני זקוקה היא לשלמות דתית מסוימת לשם הקיום הנצחי האישי. ברם, ממשיך קרשקש, חז"ל קבעו גיל מסוים להישארות הנפש, והוא, משידע לענות אמן, ואמן עונים אחר ברכה, לאחר שהגיע כבר הילד למידת-מה של הבנה, שיודע לשמוע ברכה ולענות אמן, כלומר, שהוא יודע למי מברכים, ובכך כבר השיג משהו מן השלמות הדתית<sup>306</sup>.

305 אין קרשקש גורס כנראה את תורת ההיזכרות, האנאמנסיס של אפלטון — למשל ב'מינון' — שלפיה הנפש היא נצחית והיא מביאה אתה לעולם את כל מטען ההשכלה שלה, אלא שזו נשכחת ממנה ואין הלימוד אלא ההתעוררות לזכירה של הדברים שנשכחו. לרעיון זה נוטים כנראה גם חז"ל באגדה הידועה על העובר שהנר דולק לו בבטן אמו, והמלאך סוטר על פיו שישכח הכל.

306 ולא הזכיר קרשקש טעם זה לעיל, רק עמד על כך, שחז"ל ידעו מתוך אינטואיציה מדעית, שזהו הגיל, שבו הנפש באה למלוא גילויה — האם יש כאן סתירה? יש להעיר, שבפרקים הקודמים הסתפק בזה שהנצח טבעי לנפש, ורק כאן העלה את הרעיון, שנחוצה עוד הדביקות לשם הבטחת קיומה האישי, ובזה סילק את התמיהה שהתעוררה, למה יש צורך בדביקות זו ומה היא מוסיפה על הנצחיות הטבעית. יתכן, שכשם שכאן השלים את הרעיון שהתחיל בו בפרקים הקודמים, אף בנושא זה בא להשלים מה שנאמר שם, ועדיין הדבר צריך עיון. אגב, הטקסט כאן משובש מאוד ולא ברור כל צורכו.



קרשקש שולל זהות השכל המשכיל והמושכל

שאלה ממין אחר לגמרי היא זו שהזכרנוה בבעיית תארי אלוהים, והיא השאלה בדבר הרעיון המימוני-אריסטוטלי על זהות השכל וה-מושכל. קרשקש שולל זהות זו לחלוטין, ושלילתו היא עקבית, ויוצאת משיטתו. הוא מערער כאן עירעור עקרוני על אחת האמיתות האריסטוטליות, שהפכה לנכסי צאן ברזל של הפילוסופיה הדתית — והרמב"ם אף ראה בה אחת מאמונות היסוד של היהדות, והכניס אותה, כמעט בנוסחתה האריסטוטלית, לתוך ספרו ההלכתי הגדול 'יד החזקה' וחזר שם עליה פעמים אחדות — והיא האימרה הידועה: אלוהים הוא היודע, הוא הידוע והוא הדעה. והנה חותר קרשקש תחת עצם הבסיס של תורה זו או מה שנראה כך בעיניו. תורה אריסטוטלית-מימונית זו נשענת על ההנחה, שהשכל או הנפש אינו עצם בפני עצמו, אלא הולך והופך להיות עצם עם ההשכלה, החשיבה; ודאי הוא שאין בו אלא ההשכלה, והוא וההשכלה אחד הם. לדעת קרשקש אין לזהות את החושב עם הנתשב, את המשכיל עם ההשכלה, את היודע עם הידיעה, כי הנפש החושבת היא יותר מהמחשבה, יותר מההשכלה, יותר מהידיעה — היא עצם כשלעצמה, עצם החושב מחשבות, שהוא עצם אף בלי התוכן המחשבתי. המחשבה אינה אלא אחד התכנים של הנפש, לא כל התוכן, ולא כמו בשיטה זו, שאין הנפש עצם, אלא פעולת חשיבה גרידה. לפיכך בא קרשקש לידי מסקנה — ושוב בהתאם לשיטתו בתארים — שאין המחשבה זהה עם הנפש, אלא אחד התארים שלה; והוא הדין באלוהים: אין המחשבה, ההשכלה, העצמות של אלוהים, אלא אחד התארים העצמיים, וגם לא התואר העיקרי, כי התואר העצמי המרכזי של אלוהים הוא האהבה ולא ההשכלה, בכל אופן העצמות האלוהית עליונה היא על שתיהן<sup>307</sup>. בשולי הדיון של

307 מתקבל מכאן עוד רעיון ביקורתי אחד, אם כי אין קרשקש מתעכב עליו הרבה: לא רק שאין לזהות את הנפש ואת אלוהים עם ההשכלה, כי ההשכלה אינה עיקרה של הנפש, אלא שאין לזהותו בכלל עם הפעילות, אפילו כגון זו של האהבה. אין לומר בשינוי נוסח, שאלוהים הוא האוהב, האהבה והנאהב, שאלוהים הוא יותר אף מאהבה, וכל שכן מהשכלה, כשם שאף הנפש היא יותר מזה, ופלא שאין קרשקש מתעכב על רעיון זה ואינו מפתחו במלואו. (ויש לתמוה על פרופ' יוליוס גוטמן, הכותב בספרו 'פילוסופיה של היהדות', עמ' 217, שביקורתו של קרשקש כאן 'יותר משהיא עוסקת במקדמותיה של תורה זו שהוא מתנגד לה, היא עוסקת במסקנותיהן', ולהלן, שהיא 'כוללת בקרבה נקודות מוצא לרביזיה עקרונית של ההשקפה האריסטוטלית'. והרי דווקא הוא עוסק במקדמה של תורה זו, היא ההנחה על התעצמות השכל בהשכלה?! וכי אין כאן רביזיה ממשית של השקפה אריסטוטלית, ולא רק נקודת מוצא?! ופלא רק שאין קרשקש מבליט כראוי את המהפכה שלו בתחום זה, ודן בה כאילו כלאחר יד ובמסגרת של בעיות בלתי נפתרות).



פרק זה יש עוד לציין אי-אלו מהערותיו על כוחות הנפש, הפזורות פה ושם בפרקים הקודמים. הנפש, אומר קרשקש דרך אגב בהגדרת הנפש ככוח רוחני (מאמר שני, כלל שישי, פרק ראשון) — יש בה מלבד הרצון והחושים, גם כוח מדמה, זוכר ושכלי. במקום אחר הוא אף מזכיר את הכוח המתעורר; את הרצון מגדיר הוא ביחד עם אריסטו כצירוף כוח המתעורר והמדמה; את הרגשת העונג, האושר והאהבה הוא משכן בנפש הרצונית-רגשית ואין הוא רואה אותה, כאחרים, טפלה להשכלה ותולדתה — זו אחת מהתורות העקרוניות שלו. את תפקידו של השכל הוא רואה גם בהעלאת מושגים — 'ציור' בלשוננו — ובאימות הדברים, היינו, בהתאמת המחשבה על העצמים עם העצמים.

## ב

## גמול ועונש

(1) רעיון הגמול הוא אחד מאמונות היסוד של היהדות המקראית-תלמודית, והוא ממלא את כל חללה של יהדות זו. כבר עשרת הדיברות מדגישים אותו, ומתוך חגיגות מרובה (שמות כ, ה—ו): "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, פוקד עון אבות על בנים... ועשה חסד לאלפים, וכן כלול הוא בפרשת הנשגבה, שהיתה להצהרת האמונה הישראלית (דברים יא, יג): 'וזהו אם שמוע תשמעו וכו'". אמנם יש להעיר, שיעודי התורה המפורשים של שכר ועונש כולם ארציים וגשמיים — בעיקר לאומיים-כלליים, אבל נוגעים גם ביחיד — אבל לא הוזכר בהם היעוד הנצחי, הרוחני, שמעבר למציאות; דבר זה עצמו נעשה לאחת הבעיות הפילוסופיות. בעיה אחרת, והיא ראשית הפילוסופיה הדתית בישראל וממנה היא מתחילה, היתה זו שאותה ניסחו חז"ל בצורה מרוכזת ויפה כל כך: 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו'. בעיה זו הסעירה את כל הנביאים והחכמים בישראל, הלכה והחריפה עם מצוקת הגולה והביאה לידי הצורך בהבלטה יתירה של רעיון הגמול הנצחי, של עולם הבא, שהיה קיים בתודעה העממית זה עידן ועידנים והיה חלק של מסורת העם. עם זה, בעלי המחשבה והשירה בישראל, החל מבעל התהלים עד אנטיגונוס איש סוכו, ראו את מטרת האדם באהבת אלוהים עצמה ובעבודת אלוהים שלא על מנת לקבל פרס, ולא את השכר הבא בעקבותיה, אך בזה לא נתקפח לגמרי מושג הגמול וצידוקו. בספרות התלמודית נהפכה האמונה בעולם הבא לאבן פינה של אמונת היהדות, שכל הכופר בה אין לו חלק בישראל ולא בנצח ישראל.

רבנו סעדיה גאון הקדיש מאמר שלם לבעיית הגמול ('האמונות והדעות' מאמר תשיעי). נקודת היציאה שלו בתחום זה היא הבעיה המוסרית

רס"ג וביסוס  
רעיון הגמול

של צדיק ורע לו וכו', שבה הוא עוסק עוד במאמר החמישי, ושלדעתו אין לה פתרון אלא בהנחת הגמול הרוחני. את מציאותו והכרחיותו של הגמול הנצחי והרוחני מבסס רבנו סעדיה בנימוקים מוסריים: העולם הזה הוא עמק הבכא, החיים מלאי יסורים וצער, ואין להם פיצוי אלא בעולם האחר; אין הצדק בא — ואי אפשר שיבוא — לידי מימושו המלא במציאות ארצית זו, וכך העונש העליון ביותר הוא המוות; הוא בא לעתים בעד חטאים רבים, שכל אחד מהם לבדו ראוי לעונש זה. יוצא שעם המוות עדיין לא בא האדם על עונשו, כל הטובה הארצית היא אפסית ונטולת שחר, הכיסופים ואי-השקט הנצחיים של הנשמה מעידים על מוצאה מעולם אחר, שאליו היא משתוקקת.

רבנו בחיי דן בבעיה זו במסגרת הבטחון באלוהים

ומנקודת ראות זו. על השאלה של צדיק ורע לו,

רבנו בחיי על הגמול

העלולה לפגוע בבטחון באלוהים ובצקותו, נותן

הוא תשובות שונות. בין השאר, שאלוהים מעמיד את הצדיק בנסיון, כדי שישמש דוגמה לאחרים; ואשר לטוב שנופל בחלקם של רשעים, אומר הוא בין השאר, שאלוהים מצפה לתשובתם. באותו המקום הוא דן בבעיית הגמול, שאותו הוא מסביר כתחום מיוחד, השישי, שעליו חלה חובת הבטחון באלוהים. הוא מציין שהגמול הוא כפול: ארצי ונצחי. בהזדמנות זו עומד קרשקש על הבעיה שהזכרנו, שאין התורה מפרשת את הגמול הנצחי, ובהמשך הדברים הוא מסביר, שהשכר הרוחני אינו ראוי בעד המעשה הטוב כשלעצמו, אלא בעד ההטבה הרוחנית לזולת, כי שכר זה אינו אלא מעשה חסד אלוהי והאדם מעצמו אין בכל זכויותיו כדי שישגיגו. הוא מסתמך על הכתוב: 'כי אתה ה' תשלם לאיש כמעשהו' (תהלים סב, יג), היינו, כמעשהו של האדם, ביחס אליו, ליכולתו, בלי להתחשב בכך שאין בו תמורה למעשי אלוהים. ובסיום הדיון הוא מסכם, שאין האדם צריך לבטוח במעשהו שיביא לו את הגמול, ובכלל לא לחשוב על הגמול, אלא לקיים את החובות לאלוהים לשמו ולשמן, ועם זה יבטח באלוהים שלא יקפתו<sup>308</sup>.

בבעיית הגמול עוסק הספר המיוחס לרבנו בחיי

סוגי הנפש

'תורת הנפש'. הוא ממיין את הנפשות ואת

ב'תורת הנפש'

חלקן לעולם הבא לסוגים שונים: שיבה לעולם

וב'הגיון הנפש'

הרוח ממש ניתנת לנפשות שהגיעו לשלמות מוסרית ושכלית כאחד, אלו שהגיעו לשלמות מוסרית בלבד נכנסות לגן עדן התחתון ושם הן רוכשות להן השכלה, ואילו הנפשות השקועות בחושניות נקלעות בכף הקלע ואין

308 מעין מה שאמר קנט: "אין עושים את הטוב למען האושר, אך עושה הטוב אין כמוהו ראוי לאושר".

להן מנוחה לעולם. המחבר האלמוני מתאר בפרוטרוט את מידת היסורים של כל חוטא ושל כל סוג חטאים לחוד. בדרכו הולך אף הניאופלטוני האחר אברהם בן חייא, אשר בספרו 'הגיון הנפש' נתן תיאור רחב, שופע דמיון, של ארבע צורות הקיום העל-ארצי: הנפשות שרכשו להן שלמות מוסרית ושכלית שבות לעולם השכלי, הנפשות שיש להן שלמות שכלית בלבד מתנודדות לכאן ולכאן ונשרפות בשמש, נפשות מוסריות אך נטולות השכלה מתגלגלות בגופים אחרים, והנפשות שאינן בשתיהן כלות ואובדות.

הרמב"ם לא דן בבעיה זו במרוכז, ודבריו מפוזרים

הרמב"ם על

פה ושם בחיבוריו הרבים. הוא מקדיש לה את

העולם הבא

שני הפרקים האחרונים בהלכות תשובה (פרקים

ח—ט), ומהם נביא רק דברים אחדים, עיקריים. בפתח דבריו הוא מציין, שהעולם הבא הוא 'הטובה הצפונה לצדיקים' ושהרשעים אינם זוכים לה והם אובדים, וזהו כרת; בפרק ט הוא מסביר על שום מה האריכה התורה ביעודים הגשמיים ומה צורך בהם, והוא אומר שאמנם כל אלו הטובות החומריות אינן סוף מתן שכרן של מצוות, אלא שהתורה מבטיחה לנו להסיר את כל המונעים ולהעניק לנו את כל הטובות 'המחזיקות ידינו לעשות התורה... כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להם'... אף ב'מורה' הוא דן בכמה עניינים השייכים לבעיה זו, וכך בחלק שלישי (מפרק ח ואילך) הוא דן בבעיית 'צדיק ורע לו', שאותה מסלק כאילו בקלות: יש גם סיבות אובייקטיביות לרע, והוא החומר; יש שהאדם גורם רע לעצמו ולחברו: האדם אינו מרכז העולם והוא מפריז בטענותיו ועוד.

(2) חידושו של קרשקש בתחום זה אינם רבים.

עיקרו של הגמול —

הוא חוזר ומציין, שכל מערכת הגמול, לרבות

ההטבה הרוחנית

העונשים, היא רק ההטבה, ועיקרה היא ההטבה

הרוחנית והנצחית, ושכל הטוב הגשמי אין מטרתו אלא לשמש אמצעי לרכישת השלמות הרוחנית. לפיכך הדגישה התורה בעיקר את הצד השלילי של הטובות הגשמיות, את הסרת הדברים המעיקים. הוא חוזר גם על הרעיון של צידוק הדין: יש שהיסורים באים להקנות דרגה יותר שלמה לבעליהם. חידושי-מה יש בהדגשה זו של ההתאמה בין המעשים הטובים והרעים ובין השכר והעונש: כל עיקרו של השכר המגיע לצדיק הוא העונג שבדבקות הבלתי נפסקת באלוהים והוא מקביל לדבקות שרכש לו בחיים. לעומת זה הרשע יהיה שרוי בצער מהעדר הדבקות, מאחר שהנפש כעצם רוחני טבעה לשאוף לדבקות זו, וכאשר דבר זה יימנע ממנה, ייגרם לה צער. לעתים מתקרב ר' חסדאי לרעיון, אם כי לא בניסוח ברור ומלא, שהגמול והעונש הם טבעיים, שהאדם אשר בחייו ידע להעריך את הדבקות באלוהים ויש לו עונג בה, ממילא יהיה לו עונג אף בדבקות שלאחר המוות, מה עוד שהיא

גדולה והולכת עם הפרידה מן הגוף; אך לא כן הרשע, שהדבקות באלוהים מעולם לא היתה חשובה לו וחביבה עליו, גם אחר המוות לא ידע להתענג על הדבקות באלוהים.

במבוא מדגיש קרשקש, שעל עיקר בעיית הגמול והעונש ועל צורתם הכפולה, החומרית והרוחנית, כבר עמד במקום אחר, ושהוא יעסוק כאן רק בפרטי הדברים ובביסוסם המדעי.

הגמול והעונש החומריים נזכרים פעמים רבות היעוד החומרי ומטרתו בתורה, והם אף מבוססים בעיון המדעי: היעוד החומרי הטוב אין מטרתו בעצמו, הוא בא רק

לשם אמצעי להקל על האדם את רכישת השלמות הרוחנית, שהיא הכוונה הראשונה של התורה, והיא עיקרה של ההטבה האלוהית. ואולם, מוסיף קרשקש כאן, יש בטוב החומרי עוד תועלת סמלית, שהוא מחדיר לתודעת האדם את ההכרה שיש עין רואה.

הוא הדין לגבי היעוד לרעה, לעונש, שאף הוא בא לשם ההטבה. מטרתו לשמש אמצעי התעו- מגמת ההטבה של העונש

ררות לאדם, לחוטא עצמו או לאחרים בסביבתו, שיזכרו, שיש מי שצופה על כל בני אדם ושכל חטא גורר אחריו עונש. וגם, עצם העונש והרע מדכא את היצרים הרעים באדם, גוער 'בשטן המשחית' — הוא מלאך המוות, הוא יצר הרע'. ומאחר שגם הגמול וגם העונש הם גילויי הטבה, מקובל עניין שכר ועונש גם על המדע, המודה אף הוא, שאלוהים שהוא 'הטוב האמיתי' עושה את הטוב, ויש לו יכולת מלאה לעשייה זו. ומכיון שטוב גשמי זה אינו מהותו של הגמול ואינו אלא אמצעי, אפשר להסביר למה מדברת התורה עליו כעל הסרת הרע, כגון: 'כל המחלה אשר שמתי במצרים, לא אשים עליך' (שמות טו, כו) — העיקר כאן הוא הסרת המכשולים להשגת השלמות הרוחנית, שהיא היא כוונתה הראשונה ומטרתה של התורה. אילו היו הטוב והרע החומריים מטרה עצמית כתמורה למעשים טובים ורעים, היתה התורה מדגישה יותר את הטוב, החיובי, ולא היתה נוקטת לשון שלילה גרידא.

בהמשך דבריו מציין רבי חסדאי שיעודי התורה, הגמול והעונש, באים לעתים כגמול בעד המצוות מידה כנגד מידה

בכלל, בעד כל המצוות, ולעתים בעד מצוות פרטיות, והוא הדין בעבירות (ואולם הוא מזכיר כאן רק את העונשים בעד העבירות הפרטיות). הוא מתעכב על שלושה פרטים חשובים בתחום זה: (א) על העיקרון של מידה כנגד מידה, שהגמול והעונש מתייחסים למצוות ולעבירות מסוימות, מקבילות להם, כי דבר זה מקל על האדם להרהר עליהם. קרשקש מציע שורה של כתובים המעידים על זה, כגון דברי יתרו: 'עתה

ידעתי כי גדול ה' וכו' (שמות יח, יא), כי העונש של המצרים היה מידה כנגד מידה: הם חאו במים, שגזרו שכל ילד יהודי יושלך היאורה, ולקו במים, שהמכה הראשונה והאחרונה (טביעתם בים סוף) היו במים; התאמה נפלאה זו של החטא והעונש הביאה את יתרו לתודעה ברורה, שהיתה כאן התגלות החכמה האלוהית והצדק האלוהי: 'עתה ידעתי, כי גדול ה' וכו'. וכן הכתוב שאותו הזכיר רבנו בחיי: 'ולך ה' חסד, כי אתה תשלם לאיש כמעשהו' (תהלים סב, יג), שרבי חסדאי נותן לו פירוש חדש: כמעשהו, היינו, שהגמול דומה ומתייחס למעשה האדם, וזהו גם פירושו של ראשית הכתוב 'כי אתה', היינו, שהדבר הוא עוד יותר נפלא; אלוהים עם כל רוממותו, דעתו נתונה לדקדק שהגמול יהיה באמת מידה כנגד מידה. רבי חסדאי מוסיף גם פירוש אחר לכתוב: יש כאן חסד אלוהי מיוחד בזה, שהוא דן את מעשי האדם מבחינתם-הם, מאחר שמבחינתו-הוא אין במעשה הטוב שהאדם עושה משום תמורה למעשי החסד האלוהיים שקדמו לו, ואין הוא ראוי לגמול חדש. הוא הדין לגבי החטא, שמבחינת אלוהים אין שום עונש יכול לכפר על החטא הקטן ביותר, מאחר שהמרי הוא עצום, ואלוהים מתייחס אליו מבחינת האדם. (ב) עתים שהטוב והרע החומריים הראויים לצדיק ולרשע אינם מגיעים אליהם, פוסחים עליהם, וזה מפני כמה טעמים, אם למרוק עוונות שקדמו למעשה הטוב, ואם לזיכוכ הנפש, והם יסורים של אהבה, או הנסיונות שנתנסו בהם האבות, שבהם הגיעו למדרגה עליונה יותר. (ג) עקרון הרוב המספרי שהועלה בתלמוד (קידושין מ, ע"ב), שהאדם נדון לפי רוב מעשיו, וכן האנושות לפי מעשי רוב בני אדם. מכאן גם האחריות הקולקטיבית של היחיד, והרגישות המתמדת שלו, שהוא חייב לראות את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכל עבירה תכריע את הכף לחובה, וכן את העולם כולו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכל צעד כושל שלו עלול להכריע את העולם לכף חובה. שיקול זה, מוסיף קרשקש ראוי גם ביחס לעיר ולמדינה<sup>309</sup>, אם כי לא הזכירו את זה בתלמוד. עד כאן בנוגע לגמול החומרי, ומכאן ואילך לרוחני.

לראשונה מגדיר רבי חסדאי את מהותו של  
 מהות הגמול הרוחני הגמול הרוחני, והוא, שהנפש אחרי פרידתה  
 מן הגוף תיהנה מזיו השכינה ותתענג על השגת  
 אלוהים בדרגה גבוהה כזאת, שלא היתה אפשרית בהיותה בגוף, וזהו האור  
 הגנוז לצדיקים, ולרגל השגה חדשה זו תלך דביקותה ותתגבר ותתמיד עד  
 אין-סוף — אך תהיינה מדרגות שונות בין הזוכים לזה. ולהיפך, נפש הרשע  
 עם הפרדה מהגוף יגיע לה צער עמוק, כי מטבעה שואפת הנפש לדביקות

309 ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג, ה"א.



באלוהים והיא תמנע ממנה, 'תשב בחושך' כביטוי הציורי של רבי חסדאי. וצער רוחני זה הומחש כעין צער השריפה, כאור הגיהנם, שהוא העצם החומרי העדין ביותר — ואף כאן תהיינה מדרגות שונות. אשר לביסוס המדעי של הגמול הרוחני, מתברר הדבר בנקל, כי הנפש כעצם רוחני מגיעה לשיא התענוג עם דביקותה ברוחניות, שאליה תשוקתה מחמת טבעה, והדרגה העליונה של רוחניות זו היא השכינה — הרי שאף התענוג שלה בדביקותה בה יהיה הגדול ביותר, כל אחת לפי דרגתה בדביקות בעודה בגוף; וכן להיפך: לנפש הרשע יגיע צער רב, כאשר לא תשיג דביקות זו, שהטבע מושך אותה אליה. ואחרי שהתברר שהנפש אינה רק השכלה, שהאמוציות משוכנות בה, לא מן הנמנע הוא, שהצער לאורך ימים יביא לכליונה.

(3) שני היעודים, הגשמי והרוחני — אומר רבי חסדאי בהמשך הרצאתו — שונים בשלושה דברים ומשותפים בשניים. שונים בשלושה: (א) היעוד החומרי מיועד לאדם בהיותו מורכב מגוף ונפש והוא סופי מן ההכרח, אולם הרוחני מיועד לנפש בלבד, והוא אין-סופי. (ב) היעוד הגשמי יתכן שלא יתממש, אך לא כן היעוד הרוחני; כי לראשון יתכן פיצוי, והאחרון הוא מוחלט ואין אחריו תמורה. (ג) ביעוד הגשמי העולם גידון לפי הרוב, ולא כן ברוחני, שכאן כל אחד גידון לפי מעשיו<sup>310</sup>. משותפים בשניים: (א) בשניהם נוהג העיקרון של מידה כנגד מידה; דבר זה ברור בגמול הגשמי, אך אם ברוחני קל להסבירו: תכלית האדם ותכלית המאמץ הדתי שלו היא הדביקות, והגמול, או מה שגורם תענוג לנפש, אף הוא הדביקות, הרי שיש כאן יחס ברור של מידה כנגד מידה; והוא הדין ברשע, שהוא רחוק בחייו מאלוהים ועונשו הוא המשך הרחקה זו<sup>311</sup>. (ב) בין ביעוד הגשמי ובין ברוחני האדם נדון לפי רוב מעשיו (אבל לא תמיד לפי רוב העולם, רוב בני אדם, שזה אינו אלא בגמול החומרי כאמור לעיל).

בהמשך הדברים עומד קרשקש על שורה של ספקות המתעוררים בתחום בעייתנו. כיצד להסביר את אי-מימוש היעוד האלוהי החומרי, והרי התורה הבטיחה, וכלל גדול אצלנו, שהיעוד הטוב אינו חוזר? התשובה: יש יעודים הקשורים בתנאי של קיום כל המצוות, ואלו אינם חוזרים באמת, כי

הסברת אי-מימוש היעוד החומרי

310 כנראה אף כאן מפני שהוא מוחלט, או מפני שבעולם הארצי יכולה האחריות ההדדית להשפיע שאדם אחד ידאג להטיב עם זולתו, אך בעולם הנצחי נגמרו כל החשבונות ואין אדם יכול עוד לשנות את עצמו.

311 בטקסט כתוב: שלישי, אולם בהתחלה הביא שהשוני הוא בשלושה דברים, והשווה רק בשניים. ויש כנראה לגרוס כאן: והשני.



אדם זה אינו זקוק עוד לזיכוכ ולמירוק, אלא אם כן בדרך הניסיון כמו אצל אברהם. אמנם כלל הוא בידנו שאדם גדון לפי רוב מעשיו, ויתכן שהגמול לא יגיע בגלל איזו סיבה שהיא, אך גם במקרה זה אין היעוד הטוב חוזר, כי רע מדומה זה הוא טוב בעיקרו, שמטרתו להביא את הצדיק הסובל למדרגה יותר גדולה של שלמות, של זיכוכ נפשי, שעדיין הוא זקוק לו ולא היה מגיע אליו בלי רע זה. אולם כל זה רק ביעוד שאינו מפורש בתורה, אבל יעוד שנכתב מפורש בתורה, אף אם הצדיק נמצא בעיר או במדינה שרובה רשעים, ועל אף הכלל שהעולם גדון אחרי רובו, יינצל הצדיק במקרה זה, כי אז נתון הוא תחת חסותה של ההשגחה האישית.

שאלה אחרת היא: כמה מאמרי חז"ל נראים  
האם חז"ל שוללים את הגמול החומרי כסותרים את עצם קיומו של גמול חומרי, כגון: 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' (שכר מצוה אין בעולם הזה — קידושין לט, ע"ב), או: 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא מלתא' (בנים, חיים ומזונות אינם תלויים בזכות אלא במזל) (מועד קטן כח ע"א) — מאמר אחרון זה סותר גם מאמר תלמודי אחר: 'אין מזל לישראל' (שבת קנו, ע"א) — היינו, שאין ישראל נתונים להשפעת כוכבים ומזלות). ושאלה נוספת: איך נסביר את הכלל, שהעולם גדון אחרי הרוב, ואם ישבו צדיקים מועטים בעיר שרובה רשעים יסבלו יחד אתם בעוון הרוב — וכי למה יסבול הצדיק בעוון הרשעים, אף אם הם הרוב, הרי זה סותר את עקרון ההשגחה האישית? וקרשקש עונה תשובה משותפת לשתייהן. מבחינה מתודית: אין כללי התלמוד מוחלטים, ויש יוצאים מן הכלל, כפי שחז"ל עצמם אמרו: 'אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ' (עירובין כז, ע"א); ומבחינה עניינית: המאמר על התלות במזל ולא בזכות, כוונתו לא לגמרי בזכות, אלא במקצת גם במזל, וכאן הוא בא לקביעת עמדה עקרונית לאסטרוטולוגיה, שהטרידה כל כך את בני דורו — שאם הסדר הטבעי, 'המע' רכת', מחייבת את הטוב או את הרע המסוימים, יש והשפעתה לא תיבטל כשאינן לצדיק די זכות לכך, או להיפך אין בחובת הרשע כדי להפוך אותה, כגון רבה, שהיה צדיק כרב חסדא ובכל זאת סבל 'שתין תכלי' (מועד קטן כח, ע"א), ועם זה לא יתקפת חלקו, שתמורת זכויותיו שמורה לו בעולם האחר, והטוב הצפוי לו הוא הטוב האמיתי. ברם אם הצדיק או הצדיקים הם במדרגה גבוהה מאוד, יש וזכותם תכריע את הוראת המערכת, וזה פירושו של המאמר: 'אין מזל לישראל'. וזו היא המידה: כשהצדיק לא התרומם עדיין לדרגה של השגחה אישית הוא נתון לשלטון הטבע, המערכת, ומשפטו נמשך אחרי רוב בני העיר, המדינה, העולם, ואז הוא אובד ברשעת הרוב, הגויים המהובים ('רשעת הגויים'), אך שכרו צפון לו אי-שם, 'נאמן הוא בעל מלאכתך וגו' (אבות ב, יד). אך עם הגיעו לדרגה עליונה של שלמות,

יוצא הוא משלטון הטבע ועובר לחסותה של ההשגחה האישית, ואז אין הוא נגרר אחרי עוון הרבים ואינו סובל בגללם. ואשר למאמר: 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא', נותן קרשקש פירוש מקורי: השכר האמיתי, שהוא הרוחני, אינו בעולם זה, שכל הטוב החומרי אין ערכו בו, ואינו כאמור אלא אמצעי הבא רק להסיר לפני האדם את המכשולות להשגת מטרתו בחיים, אך הטוב הראוי לשימור — שמור למציאות אחרת, מעבר לחיים הארציים.

שאלה אחרת שהטרידה את כל בעלי המחשבה בישראל היא זו: מאחר שהיעוד הרוחני, הנצחי, הוא עיקרו של הגמול — איך לא נתפרש בתורה

הגמול הנפשי ידוע

לפני מתן תורה

כלל, ולעומת זה האריכה התורה בשכר החומרי, שאינו עיקר כלל? וקרשקש משיב: היעוד הרוחני, הגמול הנפשי, היה ידוע לאנושות כולה עוד לפני מתן התורה, והוא טבעי לנפש ועצמי לה, אף מובן מאליו, והתורה חידשה דווקא את היעוד הגשמי תמורת העשייה הדתית-מוסרית, דבר הנוגד את החוקיות הטבעית, האדישה כלפי המוסר. רבי חסדאי מביא שורה של הוכחות היסטוריות: אין ספק, אומר הוא, שהתורה מחייבת את היעוד הרוחני, המגיע לנפש מצד טבעה ועצמיותה, אחרי שהגיעה לדביקות עם הרוחניות. אמונה זו היתה מסורת עתיקה, ידועה לאנושות מימים קדמונים, שאברהם קיבלה משם ועבר, והראיה, שהיה מוכן להקריב את בנו, אף שהבטחה כי ביצחק יקרא לך זרע' הושמה לכאורה לאל עם צו העקידה, ולא היתה אפשרית נכונות זו, לולא היה אברהם משוכנע, שצפוי לו טוב אחר תמורת הטוב המדומה<sup>312</sup>, אחר-כך. מסרה אברהם לבניו, והיא היתה נתלת כל יוצאי תלציו, ולפיכך היו בני ישראל במצרים מוכנים לסבול את הסבל הקשה ביותר, את העניות והדלות, את עבודת הפרך, ובלבד שלא להיכנע לעבודה זרה, למרות שהיו יכולים לשפר את מצבם בציות לעובדי האלילים להציל כמותם, שאז היו מקבלים אותם בסבר פנים יפות. מסירות נפש זו לא היתה אפשרית לולא קיננה בלבם התקוה, שיש גמול נפשי אי-שם. בכל הציוויים שניתנו לפני מתן תורה כמעט שלא הוזכר כל גמול, לא גשמי ולא רוחני — לא לאדם הראשון, שנאסרה עליו אכילת בשר, ולא לנח, שנצטווה על שבע מצוות, וברור שלא היה צורך לכתוב את זה, מאחר שהאמונה ביעוד הרוחני היתה נתלה משותפת לכל בני אדם. בפעם הראשונה נזכר גמול גשמי אצל אברהם, וזה

312 יש כאן משהו מנותן טעם תועלתני, מעין משא ומתן בין האדם ואלוהיו, שדווקא רבי חסדאי טרח כל כך להסירו בדורשו מן האדם עבודה בלי ציפייה לשכר. וכי אין להעלות על הדעת, שאברהם היה מוכן להקריב את בנו מתוך אהבה ומסירות נפש גמורה לאלוהים, אף שהבטחתו איכזבה אותו, ואף שלא היה צפוי לו כל פיצוי בעבורה?

על מצוה אחת, היא מצוות מילה<sup>313</sup>, אבל היעוד הרוחני לא הוזכר בפירוש אף אצל אחד — לא אצל אדם ונח, לא אצל אברהם, ולא בתורה בכלל. דבר זה היה מיותר, מאחר שגם התורות הראשונות, אלוהיות אף הן, היינו, זו של אדם ושל נח, ידעו עליו — אך היה צורך לחדש את העיקרון של שכר ועונש חומרי, ארצי, כי דבר זה נוגד את הטבע, ואינו אלא גילוי נסי, פלאי.

והנה שורה אחרת של שאלות-תמיהות: כלל דתי-עיוני בידנו, ש'אין דבר רע יורד מלמעלה' (ברא-שית רבה נא, ג), כיצד אפוא יתכן הרע הנפשי הבא על הרשע? והרי אין לומר, שרע זה בא לשם מטרה טובה, כדי לשמש אזהרה לרשע עצמו או לאחרים, כשם שאמרנו ברע חומרי, כי הרי לא ניתן עוד לתיקון עכשיו. קרשקש לשיטתו, שהעונש אינו ביטוי לצדק האלוהי, מכיוון שהאדם אינו חופשי במעשיו, ואין העונש אלא גילוי להטבה האלוהית, כפי שהסביר באריכות בפרקים הקודמים — ונשאלת השאלה מהי ההטבה בעונש הרוחני? ואיך יתכן העונש הנפשי הזמני, שאינו נמשך אלא זמן מסוים, ואשר חז"ל הגדירוהו במדויק: 'משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש' (עדות סוף פרק ב) וכיצד אפשר להעלות על הדעת את כליון הנפש, והרי כישות נטולת חומר אין לה סיבות לכך. על-פי דברי חז"ל נפשות הרשעים תאבדנה ויהיו אפר תחת כפות רגלי הצדיקים (ר"ה יז, ע"א), האם יש להבין את הביטוי הזה, שיהיו אפר, כפשוטו? קרשקש עונה תשובה אחת על כולן, ותשובתו היא מקורית ונובעת מתוך שיטתו. אחת ההנחות היסודיות של שיטתו היתה, שהנפש היא יותר מאשר ההשכלה, שהתענוג — אף התענוג על ההשכלה — שוכן לא בהשכלה עצמה, אלא שיש כוח אחר בנפש, כוח להתענוג; כך למשל הנפש מתענגת על האהבה לאלוהים והדבקות בו שרכשה לעצמה הודות להשכלה. יוצא שיש כאן שני כוחות בנפש: אחד פעיל, הוא הכוח שבו היא רוכשת לה את ההשכלה והוא גם מעורר את התענוג, וכוח אחר, סביל, מתפעל, שבו הנפש מתענגת, קולטת את התענוג הנגרם לה על ידי ההשכלה. וכאשר יש שני כוחות בנפש, פועל ומתפעל, לא מן הנמנע הוא שיפגע בה הכליון, אשר סיבתו היא המתיחות בין הכוחות, אי-ציות הכוח המתפעל לכוח הפעיל. לפיכך יתכן, שכאשר הכוח הפעיל בנפש, הוא הכושר להשכלה, רצוי לכוח המתפעל, היינו, שההשכלה רצויה בעיני הנפש וגורמת לה תענוג, תתמיד אז הנפש בהיוניותה, 'תישאר על

313 במקום 'ולא בייחוד במצוות מילה' ('אור ה' 'עד, ע"ב, בהוצאת וינא) צריך להיות: 'אלא בייחוד במצוות מילה', כפי שיוצא מתוך ההמשך.

טבעה ולא תיפסד'; אולם כאשר הכוח המתפעל בנפש אינו נשמע לכוח הפעיל בה, עד כדי כך שהניגוד הזה מעורר בה צער, כי אז הולכת הנפש ומתנוונת מאי-התאמה זו ומהצער השוכן בה ומכרסם אותה, עד שהיא כלה לגמרי. אמנם אין אנו יודעים מה יהיה בסופה של נפש זו, אם תהיה לאפס גמור או תשתנה רק למשהו אחר, שאף הוא אינו ידוע לנו. זוהי בעיה שהחקר האנושי אינו יכול לפותרה, 'שדלתי החקירה נבעלו בזה'. אך ניתן לשער — ממשיך רבי חסדאי — שהכוונה בכליון זה להפסד ההכנה הגנוזה בנפש, היינו ההכנה להשכלה, לדבקות ולאהבה, והנפש תישאר רוח ערטילאית, שהתרוקנה מתוכנה, מכוחותיה, ולפיכך דימו אותה חז"ל לאפר, שאינו אלא השריד האחרון של דבר שנשרף כליל. ברם נפש, שלא הגיעה עד לדרגה של אובדן מוחלט, יתכן שחסד אלוהי מיוחד יעניק לה כוח חיוני להמשיך בקיומה הנצחי אחרי מירוק זמני. לפיכך — אפשר להשלים — אין עונש במירוק זמני זה, אלא להיפך, הנפש מבחינה טבעית קרובה היתה לכליון והיה זה חסד אלוהי מיוחד שהציל אותה מכליון זה.

שאלה אחרת היא כיצד להסביר את הכלל

כיצד נדון העולם

התלמודי, שהאדם נדון אחרי רובו? אם עשה

אחרי רובו?

תשובה, הרי נמחקו העבירות וכאילו לא היו,

כפי שהדגישו חז"ל בכמה מקומות ('זדונות נעשות לו כזכויות'), ואם לא עשה תשובה, איך יתכן שעם היותו רחוק עדיין יזכה לדבקות בשם ולהתקרבות אליו? הלוא חז"ל אמרו על זה, שכביכול אלוהים לא יקח שוחד, היינו, אפילו שוחד של מצוה, והוא אינו מכפר עד שהחוטא חוזר בתשובה? על כך עונה קרשקש: אפשר היה לפרש שכלל זה נאמר רק על יעוד גשמי, ברם לאמיתו של דבר אפשר להתאימו אף ליעוד רוחני, כי ישנה דרגה ממוצעת בין השב והבלתי שב, כגון החוטא לא מחמת מרי, כי אם מתוך עצלות או שיכחה, לא מתוך זדון לב והתרחקות גמורה מאלוהים, אלא שנכשל בעבירה מתוך פיתויי היצר, 'לא במרד ולא במעל', ואז 'רב חסד' — מטה כלפי חסד'.

ושוב שורה של שאלות: דחיית הגמול והעונש

היושר האלוהי

לתקופה שלאחר המוות מנוגדת ליושר האנושי,

והיושר המדיני

המדיני, ואיך היא אפשרית מבחינת היושר

האלוהי? האדם הארצי מורכב מחומר ונפש, ועם פרידתם, הרי הנפש הופכת ליצור אחר; שכן הנפש הבדולה אינה זהה עם האיש החי, הישות הנפשית החדשה שונה מהאדם הארצי, שוני של מהות ושוני שבמין, ואין להם אף הגדרה משותפת — וכשם שלפי היושר הארצי, אין להעניק גמול לראובן תמורת העבודה שעשה שמעון, אף שהם יצורים ממין אחד, אבל אישים שונים, כל שכן שאין להעניק גמול זה ליש, השייך למין אחר? וגם אם נניח

שזה יתכן, מאחר שהנפש היא הרי החלק העיקרי של האדם — אם כי אין זה לגמרי נכון, כי היסוד של דבר מורכב אינו כשהוא עומד לעצמו זהה עם מה שהיה בהיותו מורכב, שאז לא היה הדבר המורכב מהווה עצם אחד, כי אם היו בו שני עצמים — אבל מדוע לא בחר לו אלוהים צורה אחרת של גמול ועונש, שתתאים לגוף ולנפש כאחד? תשובתו היא: הנפש היא צורת הגוף והיא הנותנת לו את שלמותו; כל זמן שהיא אתו, שהיא מעניקה לו את קלסתר פניו האישי, הרי היא הופכת אותו לאישיות, ועם פרידתה אין כאן אלא פרידה, אבל אין שינוי בעצמותה, כי גם אחרי שנפרדה עדיין היא שומרת על אישיותה, על עצמותה; ומכיון שהטוב והרע החומריים אינם טוב ורע אמיתיים, כשר הדבר שהם יגיעו בצורתם האמיתית, הנפשית, למי שהוא יסוד אישיותו של האדם, שהוא הוא האישיות האנושית. מצד שני, אלוהים כבר יעד גם תגמול משותף לגוף ולנפש, והוא בעת תחיית המתים, שזוהי באמת תכליתה — או אחת התכליות — שיהיו השכר והעונש שלמים. ואף היו יחידי סגולה, 'קצת החסידים', שלא טעמו טעם מיתה, היינו, ששכרם הגיע אף לגופם, כפי שכמה סיפורי התלמוד מספרים לנו, ועל אחדים מהם אף נמסר בפירוש במקרא, כגון אליהו, שעלה בסוסי אש השמיים.

## ג

## תחיית המתים

(1) האמונה בתחיית המתים גלויה די צרכה  
במקרא ובמסורת תחיית המתים  
במקרא ובמסורת  
בספרות המקראית המאוחרת, כגון אצל יחזקאל  
ואצל דניאל. ואולם חז"ל מצאו לה רמזים אף  
בתורה, ועמדו על כך שהתורה רמזה עליה בצורה מפורשת; אך בעיקרה  
היתה אמונה זו חיה במסורת האומה, וחז"ל הסמיכוה על המקרא מתוך ההנחה,  
שהמחוקק לא יכול היה להתעלם מאמונה מושרשת כל כך בתודעת האומה,  
ולא לרמוז עליה באיזה אופן שהוא.

האמונה בתחיית המתים מקומה בין האמונה  
המשיחית לבין אמונת העולם הבא. היא אינה  
לגמרי טראנס-צנדנטית כאמונה בעולם הבא,  
מקומה של האמונה בתחיית המתים  
ושומרת על אופיה ההיסטורי של תקוות העתיד הישראלית, שהרי היא מיועדת  
לאחרית הימים. היא מהווה מזיגה של הציפייה האישית והציפייה הלאומית,  
שכן בתקופה זו ייטלו חלק כל הדורות שהיו והיא תהא עת ישועה ליחיד, לכל  
היחידים כיתידים ולאומה כאומה. אמונה זו הובלטה במיוחד בימי הבית  
השני, היתה סלע המחלוקת בין הכיתות בישראל והסעירה זמן רב את הרוחות  
באומה.



האופי הפילוסופי  
 רבנו סעדיה גאון הנחיל לאמונה זו אופי פילוסופי, והקדיש לה מאמר מיוחד בספרו 'האמונות והדעות' (המאמר השביעי). הוא ראה בה בעיה דתית טהורה ולא חיפש לה ביסוס מדעי, כפי שעשה ביחס לאמיתות הדתיות האחרות. עם זאת הוא קבע את העיקרון המיתודי המבחין בין ניגוד לטבע וניגוד לשכל והסביר, שתחיית המתים אמנם אינה תופעה שכיחה בטבע, אבל גם אינה סותרת את התבונה האנושית ואינה בניגוד לה, אינה אנטי-הגיונית. היו ששאלו: כיצד אפשרית תחיית המתים, הרי לאחר המוות הגוף מתפורר וחלקיו נטמעים ביסודות או בישים אחרים, כיצד קם הוא לתחייה מחדש? לדעתו של רבנו סעדיה יתלכדו בעת ההיא מחדש כל חלקי הגוף מכל מקומותיהם וישובו להיות גוף אחד. היו בין הפילוסופים הניאופלטוניים, כגון ר' אברהם בר חייא בספרו 'מגילת המגלה', שעסקו בבעיית הישארות הנפש, ולעתים אף בבעיית האמונה המשיחית, אך לא הירבו לדון בבעיית תחיית המתים, שחרגה ממסגרת הפילוסופיה. סערת רוחות קמה מסביב לעמדת הרמב"ם לאמונה זו, עוד בחייו.

דעות הרמב"ם  
 והראב"ד  
 רבנו משה בן מימון, בהקדמה לפרק חלק אשר בפירוש המשניות שלו, מונה את האמונה בתחיית המתים בין י"ג העיקרים שלו והוא אומר בין השאר, שאמונה זו היא 'יסוד מיסודי תורת משה רבנו ע"ה, ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה', ועם זה הוא רואה בה רק אחד השלבים בדרך למטרה; המטרה אצלו היא החיים הנצחיים, שמעבר למציאות הארצית, אשר להם הוא מייחס את הביטוי עולם הבא, בשעה שאחרים רואים את תחיית המתים כעולם הבא. על-פי הרמב"ם 'והתכלית הוא העולם הבא, כלומר, הבא אחרי המוות. אופייני הדבר, שהוא לא הזכיר כמעט את עניין תחיית המתים בשאר ספריו הגדולים, לא ב'משנה תורה' ולא ב'מורה נבוכים'. הוא מקדיש את שלושת הפרקים האחרונים של ספר המדע (הלכות תשובה, פרקים ח—י) לעולם הבא, על-פי השגתו הוא, ואינו מזכיר כלל את עניין תחיית המתים. דבר זה עורר אי-הבנה מרובה אצל הראב"ד, המשיג עליו בזה אחרי זה; כיוון שחשב שהרמב"ם מתכוון לתחיית המתים, הרי לדעתו כל דברי הרמב"ם עליה אינם מתאימים לה. כך מביא הרמב"ם, בעקבות חז"ל, ש'העולם הבא אין בו גוף וגוויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד' (שם פ"ח, ה"ב), ומלים אלה עוררו חשד בלב הראב"ד, שכאילו יש כאן כפירה בתחיית המתים. הוא אומר בזהירות, ש'דברי האיש קרנבים בעיני, למי שאומר אין תחיית המתים לגופות, אלא לנשמות בלבד', והוא מביא שורה של מאמרי חז"ל, המעידים שיש תחיית המתים גופנית, אלא שהוא משער, 'שהבורא ישים גווייתם חזקות ובריאות כגוויית המלאכים'. ואולם המפרשים, מה'כסף



משנה' עד ה'לחם משנה', ועד ה'מגדל עוז' שהאריך מכולם, סילקו אי-הבנה זו, שיש כאן בין הרמב"ם והראב"ד הבדל בשמות בלבד, שהרמב"ם קורא למציאות האחרת שלאחר המוות בשם עולם הבא ואילו הראב"ד קורא בשם זה לתחיית המתים. הראב"ד מתעכב על אי-הבנה זו בדברי הרמב"ם ואינו מרפה ממנה, וכשהרמב"ם מסביר, שדברי חז"ל על הסעודה לעתיד לבוא, סעודת לוייתן, אינה אלא משל, מתקיף אותו הראב"ד בחריפות: 'ואם זו היא הסעודה, אין כאן כוס של ברכה, וטובה היחה לו השתיקה'. בסוף הפרק מגדיר הרמב"ם שוב את העולם הבא לפי פירושו, שאין הכוונה לעתיד ההיסטורי, לעולם שאינו מצוי עתה ואחר כך יבוא, אלא לעתיד האישי, שחיי עולם הבא באים לו לאדם אחרי חייו הארציים, אך העולם כשהוא לעצמו 'מצוי ועומד'. על זה מעיר הראב"ד: 'נראה כמכחיש שאין העולם חוזר לתוהו, ולא הרגיש הראב"ד שהרמב"ם מדבר על נושא אחר. ברם עובדה היא, שהרמב"ם, אחרי דבריו בפירוש המשניות, לא הקדיש עוד כל דיון, לא הלכתי ולא פילוסופי, לנושא זה של תחיית המתים, ועל זה תקפוהו מתנגדיו. כדי לסלק מכשול זה ולשם התנצלות, כהרגל עניויותו, פירסם המימוני את החוברת הידועה, המוקדשת רק לעניין תחיית המתים. לא כאן המקום לעמוד על תוכנה של חוברת זו, נתעכב רק על פרט אחד: הרמב"ם אישר מחדש את אמונתו בתחיית המתים, אך הוא ניסה להנחיל לה אופי טבעי יותר, שכלי יותר. לדעתו לא יבוא שינוי רב בטבע בני אדם, הם יוסיפו להיות בעלי חומר וגוף, וישתמשו באבריהם ובחושיהם ככל בני תמותה, אלא יוסיפו שלמות יתר בענייני ההשכלה הדתית, ועם זה סופם יהיה כסוף כל שוכני בתי חומר, הם ימותו אחרי תחייתם. כל העתיד הרוחני וכל פסגת החיים הדתיים יבואו על שלמותם רק בעולם הבא, שהוא המציאות הרוחנית הטהורה.

אף דברי רמב"ם אלה לא הרגיעו את הרוחות.

מתנגדי הרמב"ם

בביקורת עיונית נגדו יצא רבי מאיר הלוי ב-

'מגדל עוז' ואחריו הרמב"ן ב'שער הגמול', והם

הסבירו על רקע הספרות המסתורית, שתחיית המתים משמעותה חיים נצחיים וגם רוחניים בדרגה עליונה, ושקיום הגופות הוא סוד הידוע ליודעי חן. לויכוח זה מסמיך את דבריו רבי חסדאי.

(2) חידושו העיקרי בתחום זה הוא הגדרת

דעת קרשקש;

המטרה ברעיון תחיית המתים, שהוא רואה אותה

מטרת תחיית המתים

כמשולשת: הפגנת האמונה במעשה זה, העולה

על כל מעשי הפלא האלוהיים; מתן הזדמנות לגילוי השלם של הצדק

האלוהי על ידי הענקת שכר ועונש לאדם כמו שהוא, על חומר ועל רוחו;

בעת ההיא תבוא לידי סיום ההתפתחות הרוחנית של האנושות ותגיע לשיאה.

לא פחות חשוב הוא רעיון אחר, שיש בו משום נותן טעם מדעי חדיש, והוא תשובתו לשאלה, שעורר רבנו סעדיה: כיצד יקום לתחייה הגוף שהתפורר? קרשקש מעיר, שבעצם הרכב גופו של כל אדם משתנה והולך בעודו בחיים ואינו שומר על קיומו, כי הגוף מתמעט והולך והאדם ממלא את החיסרון על ידי אכילה, הרי שחלקי הגוף הם תמיד אחרים ורק הנפש שומרת על אחדות האורגניזם — הוא הדין בעת התחייה שאז יינתן לנפש גוף אחר, המתאים לנפש שהיא צורת הגוף, ואז שוב יישמר האופי האישי של האדם.

המסורת ומקור  
האמונה בתחיית  
המתים

במבוא למחקרו על נושא זה (מאמר שלישי, כלל ד) הוא מציין, שמסורת האומה רואה את מקורה של אמונה זו לא במסורת גרידא, כי אם בתורה, כפי שהמשנה מדגישה בפירושו, ולפיכך הוא רוצה רק להסבירה ולפרשה. נראה שהוא, כרבנו סעדיה גאון, אינו רואה צורך, ואולי גם לא אפשרות, לבססה באופן מדעי. עם זה מבחינה דוגמאית הוא רואה בה אמונה חשובה, אבל לא פינת התורה.

קרשקש מעורר שורה של שאלות. השאלה הראשונה היא אם תחיית המתים תהיה כוללת או חלקית, היינו, אם תכלול את כל האנושות, לפחות את כל האומה, או רק חלק ממנה; ואם חלק, שאלה היא איזה חלק? על השאלה הראשונה עונה קרשקש, שתשובתה מפורשת במקרא: 'ורבים מישני אדמת עפר יקיצו וכו' (דניאל יב, ב), וכמו שהדגישו חז"ל: 'מישני ולא כל ישני', והסיקו מכאן שלא כל המתים יקומו לתחייה. אך לא ברור מי יהיו אלה שיזכו לתחייה זו? ההגיון אומר, שרק הצדיקים. אך מן המקרא יוצא שאף הרשעים יקומו לתחייה, ומתוך כך יש כאן מבוכה לא מעטה, שאת פתרונה דוחה רבי חסדאי עד לאחר שיסביר את מטרתה של תחיית המתים. שאלה אחרת היא מתי תהיה התחייה, באיזו עת?

עת התחייה

וכאן קרשקש מצביע על סתירות בעניין זה בספר רות התלמודית. כך במקום אחד (יומא ה, ע"ב) בקשר עם סדר הלבשת הכוהנים בשעת המילואים אמרו, שאין לשאול על לעתיד לבוא, כי עם בניין המקדש יבואו משה ואהרון והשאלה תיפתר מעצמה, הרי דרך אגב אנו לומדים, שדעתם היתה שזמן תחיית המתים יהיה עם בניין בית המקדש — ואין לפרש שאמרו זאת בדרך של מליצה בלבד, כאילו רצו לדחות את השאלה מפני שאינה נוגעת למעשה ואין לנו צורך בבירורה טרם בוא המשיח, שהרי רוב סדר קדשים עוסק בנושאים שהם 'הלכתא למשיחא' והרבה תקנות תיקנו בימי רבן יוחנן בן זכאי מתוך ציפייה לבואו הקרוב של המשיח, כאמרם: 'מהרה יבנה בית המקדש וכו' (בכורות נג, ע"ב). אך מצד שני ישנו המאמר המפורסם של שמואל: 'אין בין עולם

הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד' (ברכות לד, ע"ב), מה שמראה בבירור, שאין הוא מזהה את העת המשיחית, בכל אופן את ראשיתה של זו, עם תחיית המתים, שהרי אז יהיה ההפרש עצום, ולפי יעודי הנביאים גם כל העמים יהיו לאגודה אחת ויגיעו לדרגה דתית גבוהה עד שינבאו הבנים והבנות; הרי שיש כאן סתירה גלויה, אלא שדעת שמואל אינה דעה כללית של חז"ל, ויש עליה עוררין. ועם זה, ממשין רבי חסדאי, אפשר היה להתאים את שתי הדעות האלה הנראות כסותרות, באמרנו ששמואל מדבר על ראשית בוא המשיח, והגמרא ביומא על תקופה מאוחרת יותר בעת המשיחית, בשעת בניין בית המקדש, ובאופן זה יתברר, כי לדעת חז"ל תהיה תחיית המתים בעת בניין בית המקדש.

שאלה אחרת, המהווה סלע מחלוקת בין הרמב"ם ותחיית המתים והרמב"ן, היא אם הקמים לתחייה ישתמשו בכלים החיים החושניים והחיים החושניים קרשקש מגולל כאן, כדרכו בקיצור נמרץ, את שתי השיטות בעניין זה; דעת הרמב"ם היא, שהעולם הבא כוונתו לחיים שלאחר המוות, ועל עולם זה נאמר, שאין בו לא אכילה ולא שתייה וכו', אבל בתחיית המתים יש בה אכילה ושתייה. אמנם הצדיקים שיקומו לתחייה אף יגיעו לתענוג רוחני גדול ולדרגה של שלמות דתית גבוהה, אך בסוף הם ימותו, אלא שנפשותיהם תגענה לשלב גבוה יותר של החיים הרוחניים. המימוני דחה בתוקף את הדעה, שדברי חז"ל על עולם שאין בו אכילה ושתייה נאמרו על תחיית המתים, כי אז הרי הכלים החושניים מיותרים, ואין לייחס לאלוהים יצירה לבטלה. הוא אף לעג לבעלי דעה זו, המתארים לעצמם, שאנשי תחיית המתים יהיו 'עגולים, או עמודים או קומות מרובעות'.

לעומתו הרב רבי מאיר הלוי מטוליטולא, ב'מגדל דעת ר' מאיר הלוי והרמב"ן עוז', ואתו הרמב"ן, שללו דעה זו בתקיפות. הם סבורים, שכל דברי חז"ל אלה נאמרו על זמן התחייה, כי על העולם הבא אחרי המוות לא היה צורך לומר, שאין בו אכילה ושתייה, ושהרבה מאמרי חז"ל מראים שבמונח 'עולם הבא' התכוונו לעת זו של תחיית המתים, וכן יש כמה מאמרי חז"ל, שהקמים לתחייה לא ימותו עוד, ומפורש אמרו: 'צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן אינן חוזרין לעפרן' (סנהדרין צב, ע"א). אשר לטענה בדבר הצורך בכלים חושניים, עונה הרמב"ן, שאלוהים השאיר את המצב כמו שהיה לפני התחייה, ובעיקר שיש סודות עמוקים בצורה הגופנית בכלל<sup>314</sup>, וגם תקדימים של דעת אלוהים גבוהה יחד

314 הזוהר הרחיב את הדיבור על ההתאמה, שבין אברי האדם והכוחות העליונים, שהם בבואה שלהם במובן מסוים, כגון יד האדם המסמלת את כוח ההענקה

עם המשך הקיום הגופני, כגון משה ואליהו. קרשקש מוסיף כאן, שהרמב"ן רמז כאן רמזים לסודות הקבלה שכמה מאמרי חז"ל נוטים לדעתו, ועוד מציין הוא — מעין פשרה — שהשם 'עולם הבא' כולל את שני העניינים, ושעם בירור התכלית של תחיית המתים תתברר נכונותה של דעה אחרונה זו ויסולק הקושי שהעיר הרמב"ם נגד הצורך בכלים גופניים בעת ההיא.

השאלה האחרונה שמעורר קרשקש בפרק זה היא, אם יום הדין הידוע במסורת יהיה בעת זו של תחיית המתים, והוא פותרה בקלות, כי הכתוב מזהה בפירוש את שני התאריכים: 'ורבים מישגי אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלו לחרפות לדראון עולם' (דניאל יב, ב), הרי שיתקיים אז משפט, ומשפט סופי, על הצדיקים ועל הרשעים.

(3) מכאן עובר קרשקש לשאלה אחרת, אשר עידוד המאמינים לה הוא מקדיש פרק מיוחד (הפרק השני); והיא על מטרת תחיית המתים. הוא יוצא מתוך ההנחה, שמטרת כל הנסים והנפלאות היא הקניית אמונה לבלתי מאמינים ומתן עידוד למאמינים, והוא ממשיך להסביר שנס זה של תחיית המתים, שהוא נס 'המשותף לאומתנו ולזולתנו משאר האומות', ממלא יותר מנסים אחרים את התפקיד של חיזוק האמונה, וזה מתוך עצם הפגישה של המתים, שימסרו זה לזה על חוויותיהם עם פרידת נשמותיהם מן הגופות ויאמתו את האמונה האמיתית בלבותיהם-הם ולבות הקרובים להם מתוך סילוק הספקות האחרונים אצל הבלתי מאמינים, שהרי קרובים כאבות ובנים בוודאי יהיו נאמנים זה על זה. זהו לדעתו פירוש הכתוב: 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם' (מלאכי ג, כד), שהנביא הזכיר את הקרובים ביותר, אשר לרוב אלו מקדימים את אלו במותם ויש גם להיפך, והשבה זו כוונתה בדרך שהזכרנו.

תכלית אחרת לתחיית המתים: הגיוני הדבר, שהשכר והעונש יגיעו לאותו אדם הראוי להם, ובעיית היושר אם לעובד ואם לעובר; את זה דורש היושר המדיני, וקל וחומר היושר האלוהי. לפיכך אין די בכך, ששכר ועונש מגיעים לנפש הבדולה מהגוף, אף שאין כאן כל ליקוי הצדק, כי פעולות הטוב והרע, 'העבודה והעבירה', מתייחסות בין כך ובין כך לנפש, ועם זה היה בכך במובן מה משום העדר היכולת האלוהית, אילו לא היה מקיים את התגמול לשניהם יחד, לגוף ולנפש כאחד. דבר זה מתממש בתחיית המתים, בו מגיע הצדק האלוהי לידי ביטויו השלם.

וכדומה, וראה הלל צייטלין: 'מפתח לספר הזוהר' מאמר שלישי, 'התקופה' כרך ט.

ותכלית שלישית: עם מבצע זה תגיע האנושות לשיא התפתחותה ולמילוי תכליתה, שהיא היא תכלית התורה, בין מבחינה אנושית: ההתאחדות עם אלוהים והדבקות בו בתכלית השלמות, ובין מבחינת אלוהים: ההטבה השלמה ביותר 'בתכלית מה שאפשר'.

בסמיכות לכך (בפרק השלישי) דן ר' חסדאי  
בבעיה, משום מה הפליגו חז"ל בעונשו של  
הכופר בשורש זה, היינו, הכופר בזה שתחיית

עונשו של הכופר  
בתחיית המתים

המתים היא מן התורה. לשיטתו התשובה קלה, כי כופר זה מכחיש דבר שיש בו משום מימוש שלוש המטרות הנשגבות הנזכרות: שיא השלמות האנושית, ומבחינה כפולה, של אלוהים ושל האדם; חיזוק האמונה; ופרסום היושר האלוהי (הסדר כאן הפוך). רבי חסדאי ממשיך ומסביר, שתחיית המתים מקומה בין היעוד הרוחני השלם והיעוד החומרי השלם. התורה העלימה לגמרי את היעוד הרוחני, מפני שהוא טבעי לנפשות, כשם שהעלימו אותה התורות הקודמות של אדם ונוח, אף על פי שאמונה זו היתה מפורסמת אצלם, אך היא הרחיבה את הדיבור על היעוד החומרי, מפני שזהו חידושה בתחום זה, חידוש הנוגד את הטבע. לפי זה היתה התורה צריכה לכאורה להאריך אף בנושא תחיית המתים, שכן גם הוא לא הוזכר בתורות הקודמות, ואין כמותו נוגד את הטבע. ברם התורה הזכירה אותה רק למחצה ולא לגמרי במפורש, מפני שהיעוד החומרי נראה בחוש בדרך כלל ולעובד עצמו, אך לא תחיית המתים, שלא תומחש עד עת בואה.

(4) ומכאן עובר קרשקש לדיון בשורה של

ספקות בבעיית  
תחיית המתים

ספקות, המטרידים את האדם החושב על נושא זה  
של תחיית המתים. הוא חוזר על ההנחה הידועה

של רבנו סעדיה גאון, מבלי להזכיר את שמו, שעל דבר שהוא נמנע מבחינה הגיונית, לא יפול השם 'יכולת', כשם שאין זו נקראת יכולת לשנות את הדברים שהם מושכלות ראשוניים. ולפי זה נשאלת השאלה: עם מות האדם מתפרקים יסודותיו ושבים כל אחד למקורו, ואף אם נגיה שהם חוזרים ומת-לכדים עם תחייתו, הרי זאת תהיה בריאה חדשה וזה לא הוא אלא אדם אחר? ושאלה שנייה, השונה רק במעט מניסוחו של רבנו סעדיה: חלקי הגוף שהתפוררו ליסודות, שאחד מהם בצד הגבנוני של האש, והשני במרכז הארץ, ויתכן שהורכבו בגופות אחרים, באריה או בנמלה, האם יתפרדו בעלי חיים אלה וישובו כחלקים של האיש ההוא שקם לתחייה? <sup>815</sup> קרשקש נותן כאן תשובה אחת לשתי השאלות: ראשית, עם הביאנו בחשבון את היכולת האין-

315 הדגש הוא לא על עצם הליכוד מחדש של החלקים, כניסוחו של רבנו סעדיה, אלא על ההתפוררות שתחייה זו תגרום לעצמים אחרים.



סופית של אלוהים ואת ידיעתו האין־סופית, ושדברים הנמנעים בטבע אינם רחוקים מאלוהים, ושבעצם יחסו לטבעי ולבלתי טבעי הוא שווה — שהרי הוא שקבע את חוקי הטבע והם בידו כחומר ביד היוצר — אין זה מן הנמנע, שאלוהים ילכד את חלקי האיש החוזר לקדמותו מבלי לגרום פירוד בישים אחרים. אך לאמיתו של דבר, אין בכלל צורך שגוף האדם הקם לתחייה יורכב מאותם החלקים שהיו פעם שלו, שהרי גם אז לא יהיה זה הוא בעצמו; יש להניח, שאלוהים יברא בעת ההיא גוף חדש בעל אותו המזג, אותו ההרכב הכימי, ואותן התכונות ממש — ולא יפול משערת ראשו ארצה! ואז אין ספק שהנפש, על כל כוחותיה, תשוב להשתמש בגוף זה שהותאם לה כמו בגוף הראשון, וכאילו היתה מתאחדת עם חלקי הגוף הראשונים. ומאחר שבין כוחות הנפש האלה יש גם הזיכרון והדמיון, תוכל להעלות מחדש את מעמדה בחייה הראשונים, כי אין הבדל מהיכן באו היסודות, כשם שאין הבדל אם מידה מסוימת של מים באה מהשקערורית או הגבנונית של יסוד המים. ובעצם — כשהאדם נולד, גופו קטן והוא גדל אחר כך, הרי שכל חלקי גופו מתהווים מן המזון שהוא קולט מגופים אחרים, מחומר הבא מחוצה לו; כך גם הנפש בזמן התחייה תתאחד עם הגוף הזה, הדומה לגופה הראשון, אף שחלקים ממנו באים מן החוץ, שעם התאחדותם עם הנפש הזאת הם הופכים לעצם אחד. מאחר שהנפש היא צורת הגוף הנותנת לו את עצמותו, תהיה נפש זו צורת הגוף החדש ותתן לו את עצמותו, ומאחר שהנפש שומרת על אחדותה, מן הדין הוא שהגוף החדש יימשך אחריה, כשם שהמזון נגרר אחרי מקבל המזון ושב להיות גופו. עיקרו של דבר, הנפש היא אשר קובעת את צורת הגוף והיא המעניקה לו את העצמות שלו, ולפיכך אין זה חשוב מהם חלקי הגוף. יהיו מה שיהיו, הנפש תתן לאלו ולאלו, אם הם מתאימים לה, אותה הצורה ואותה העצמות, כשם שקורה בכל גוף חי, המשנה כל פעם את חלקיו, שהראשונים מתפוררים והחדשים מתמלאים מן החוץ, מהחומר הנקלט — ועם כל השינויים הללו, הנפש היא השומרת על הצורה האחידה של הגוף.

ושאלה אחרת: עם התברר הדבר, שאחת ממטרות

תחיית המתים

תחיית המתים היא גילוי הצדק האלוהי, כיצד

לצדיקים ולרשעים

יתכן שייכלל בה רק חלק מבני אדם, ואיך יתגלה

היושר האלוהי אצל האחרים? קרשקש בתשובתו יוצא מן ההנחה הכפולה,

שהכתוב מפרש, שתחיית המתים לא תהיה כוללת, וגם, שאחת המטרות של

תחיית המתים היא גילוי היושר האלוהי, ולפיכך הוא משער, שזו תכלול את

הצדיקים הגדולים ואת הרשעים הגדולים, שבשניהם יבוא לידי ביטוי גם

השכר וגם העונש, כמו שכתוב: 'אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם'

(דניאל יב, ב), אך היא לא תכלול את הבינוניים, שלא הגיעו למדרגה



כזאת שייעשה להם נס גדול זה, ודי להם בגמול נפשי. ונאמן עלינו הדיין האלוהי, שהוא שוקל למי לתת כפליים בשכר חומרי ולא להסתפק בגמול נפשי. זה, ממשיך רבי חסדאי, פירוש הכתוב 'משפטי ה' אמת צדקו יחדו' (תהלים יט, י); במלה 'משפטי' אין הכוונה למשפטים בחינת מצוות השם, כגון חוקים ומשפטים — אשר להם לא יתאימו הביטויים אמת ושקר, כי אם נכון או בלתי נכון, שהרי הן עובדות או מצוות שכבר ניתנו, שאין צורך לאמת אותן, ואפשר רק להעריך אותן — אלא הכוונה למשפטים בחינת משפט השם. 'משפטי' — לשון רבים, כוללים אף את היעוד הנפשי בעולם הבלתי נראה, ויש על כן צורך לאמת אותם. את המשפט האלוהי יש לתפוס בצירופו החומרי והנפשי כאחד, שאם אין המשפט האלוהי בא על מילואו בגמול החומרי גרידא, יגיע למילואו יחד עם הנפשי, היינו: 'צדקו יחדו'. וכך, אומר ר' חסדאי, יסולק הקושי שעורר הרמב"ם בדבר הצורך בכלים התושניים בעת התחייה, שהרי עצם תחיית בני אדם על דיוקנם הפיסי השלם, על אבריהם וחושיהם, יהיה בו הכרח לשם מימוש מלא של הצדק האלוהי. אמנם אין הכרח שישתמשו בהם לצורכי חול, ואם כן, הרי ישתמשו בכלי השמיעה והדיבור בענייני התורה ועבודת אלוהים. עוד שורה של שאלות פרטיות מעורר רבי חסדאי כאן, ואין צורך להאריך בהן. בסמיכות לכך יש להזכיר את הדיון במסגרת הבעיות התלויות ועומדות בנושא גן עדן וגיהנם, שרבי חסדאי עוסק באיתורם, זיהויים והגדרת אופיים. מבחינה עניינית שייך דיון זה לכאן, אך אף בו אין צורך להאריך.

## ד

### ימות המשיח

(1) הרעיון המשיחי הוא מגופי תורת ישראל והוא אחת התרומות החשובות של האומה לאוצר התרבות האנושית, שאף בצורתו המסולפת, שבה נפוץ בעולם התרבותי, הביא מפנה כביר בקורות האנושות. האמונה המשיחית לא זו בלבד שהיא תופסת מקום חשוב במערכת האמונות והדעות של היהדות, אלא היא נשמתה, רוח אפה. פרשיות הסיום של התורה מזכירות אותה בקווים כלליים, בצורה של נבואת העתיד על תשובת העם למקורו ולאלוהיו לאחר ימים של גולה ונכר, אך היא גם יוצאת מכל משמעותה של התורה, מכל מגמתה ההיסטורית. האמונה המשיחית מתווה את כיוון התפתחותה והגשמתה של התורה. התקוה המשיחית מביעה את מאווייה הטמירים של האומה, את החזון שפעם בה מראשית היותה לגוי על גאולתה היא ועל גאולתה הסופית של האנושות כולה; היא משאת הנפש

התקוה המשיחית —  
נשמת התורה

של טובי הלבבות והמוחות בישראל. היא ממלאה את כל חללה של ספרות הנביאים, שכולם דיברו עליה בלהט עצום; כיוצא בזה העסיקה הרבה את חכמי האגדה, שהשתעשעו בתיאורים רבי צבעים של פרטי המאורעות בתקופה המשיחית, לפנייה ולאחריה. ימות המשיח כאחרית הימים, כשיא ההתפתחות החומרית והרוחנית של האומה ושל האנושות — הם פסגת הכיסופים הלאומיים.

רבנו סעדיה גאון כלל את האמונה במשיח  
 רס"ג על האמונה  
 במסגרת האמונות והדעות, שניסה לתת להן  
 המשיחית  
 ביסוס מדעי ('האמונות והדעות' מאמר שמיני,  
 בגאולה אחרונה). העיקרי מן הנימוקים שהוא מציע לשם ביסוסה של אמונה  
 זו הוא הנימוק המעוגן בדרישת הצדק: 'שהוא צדיק ולא יעוול'; הוא גם  
 העלה פסיפס של אגדות חז"ל, המכילות תיאור רב פאר של התקופה  
 המשיחית.

הרמב"ם ראה באמונה המשיחית את אחד מעיקרי  
 הרמב"ם  
 היהדות, והוא מסיים את ספרו ההלכתי הגדול  
 ומלכות המשיח  
 בדברים נלהבים על מלכות המשיח.

(2) רבי חסדאי קרשקש חוזר ודן בבעיה במס-  
 גרת האמונות החשובות, אבל הבלתי דוגמאית  
 המעטת הדמות של  
 האמונה המשיחית  
 (מאמר שלישי, כלל ח); לדעתו, האמונה  
 המשיחית היא אמונה חשובה, אבל אינה עקרונית ביהדות. מבחינה צורנית  
 הדבר נכון, כי לפי שיטתו תכליתה של התורה ושל האדם היא בעבודה  
 ולא בשכר, ועם זה מוזר הדבר, כיצד לא הרגיש הוגה דעות מעמיק ושורשי  
 זה, שאמונה זו, יהיה מה שיתהיה קנה-המידה הדוגמאית, היא האלף והתיו  
 של היהדות, ושהיא לא עיקר סתם, אלא עיקר העיקרים של תורת ישראל —  
 והרי ביאת המשיח אינה רק שכר, אלא גם הרקע למימוש כל מטרת התורה.  
 וכבר התאונן ר"י אברבנאל<sup>316</sup> עליו ועל תלמידו רבי יוסף אלבו על  
 המעטת הדמות של רעיון גדול זה. ברם יתכן — ויש להסביר זאת  
 מבחינה פסיכולוגית — שיש כאן מעין רתיעה והסתייגות, שנוצרו על רקע  
 הוויכוחים המתמידים עם הנוצרים, שהתבססו בעיקר על אמונת המשיח ועל  
 כל הסילופים שהם עשו בה, עד שקצה נפש המתווכים בנושא זה. אמנם יש  
 כאן גם בחינה יותר עניינית ואובייקטיבית, והיא — וקרשקש לשיטתו —  
 שהעולם הוא נצחי, או שיש מעגל נצחי של עולמות, ואין בו מקום  
 להיסטוריוזם, להתפתחות בכיוון מסוים, ולכל היותר אפשר לדבר על

316 ראה ד"ר יואל, 'תורת הפילוסופיה הדתית של רבי דון חסדאי קרשקש' עמ' 107, הערה ג.

היסטוריה אין-סופית ועל התפתחות מתמדת ללא כל תחנות שהן. לפי הסברו של קרשקש הבריאה עם כל נצחיותה אינה סטאטית, קפואה, קבועה ועומדת, אלא מלאת חיים, דינאמית — יתכנו בה תמורות וחליפות, ויש בה מקום למעשי פלא, למתן תורה להתקדמות מדעית. עם זה אין כאן אלא מעגל אין-סופי, והעולם — בעצם שורת העולמות — מתחיל תמיד מחדש, מסיים מעגל אחד וחוזר לראשו. בתפיסה זו אין האמונה בימות המשיח יכולה לתפוס מקום מרכזי.

לא רבים הם דבריו בתחום זה, בסך הכל שני דמות המשיח פרקים, מעוטי הכמות. הוא מתחיל בתיאור

הדמות המשיחית — 'תארי המשיח' — ונותן את הגדרת האישיות המשיחית, לפי הכתובים והמסורת. דבר מוסכם הוא, אומר ר' חסדאי, שהמשיח יהיה מגזע דוד, יהיה נביא ומלך על ישראל, ועוד. ברם הויכוח הוא על האופי הטבעי או העל-טבעי של דמות זו ושל תקופתה. דעת שמואל, שחכמי דורו נטו אליה, היתה שיבוא אז מפנה מדיני, אך בטבע לא יחולו שינויים. עם זה, מציין קרשקש, הנבואות מעידות על שלמות מופלגת של המשיח, ומן המדרש אף יוצא שיזכה למה שלא זכה משה והיא הנצחיות בעודו בחיים הארציים, ובעלי המדרש דרשו את הכתוב: 'הנה ישכיל עבדי, ירום — מאברהם, ונשא — ממשה, וגבה — ממלאכי השרת' (תנחומא, פ' תולדות). היינו שאחרי שהמשיח יזכה בחייו לגמול נפשי של עונג מזיו השכינה, הריהו נעשה מלאך, ועוד עולה עליהם, שהוא עודנו בגופו. קרשקש מוסיף ומציין, שיש שורה של פרטים אחרים שעליהם הצביעו המדרשים, כגון שמשח בן יוסף יקדים את משיח בן דוד, אלא מאחר שדבר זה לא התבאר ולא התאמת לחלוטין, לא ראה צורך להאריך בו. ומכאן עובר קרשקש לבעיית זמנו של המשיח

זמנו של המשיח

(פרק ב). כל נסיון להגביל את זמן בוא המשיח,

אומר הוא, הוא דבר לבטלה, כי בכתובים לא

פורש זמן זה, והעלם העלימו אותו, וחז"ל עוד גינו את מחשבי הקצין; כיוצא בזה, מיותר הדבר להוכיח — ויש כאן אולי הד לפולמוסי הזמן — שהמשיח לא בא עדיין, כי הניסיון מראה בבירור, שלא קוימו הנבואות הקשורות בו, כמו קיבוץ גלויות, התמדת מלכות ישראל, ועדיין אנתנו מפוזרים ב'מלכות אדום וישמעאל, ומדי ותוגרמה'. ברם שאלה גדולה היא על אורך הגלות הזאת, הנמשכת עד היום הזה<sup>317</sup>, זמן ארוך הרבה

317 כאן מציין קרשקש את תאריך כתיבת שורות אלה שלו: 'שנת אלף (ושלוש, חסר בטקסט) מאות ושלושים ושבעה לחורבן הבית', היא שנת 1405 (הדרך אגב אנו לומדים מכך מתי נכתב הספר, ובערך כמה זמן נמשכה הכתיבה, כי בסוף הספר יש תאריך מאוחר, ואנו עוד נחזור לזה).

מגלות מצרים, שארכה כנראה לא יותר מר"י שנים, ומגלות בבל, אשר סיבותיה החמורות נמסרו לנו, והן העוונות של עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, ואף חילול שבת בפרהסיה (קרשקש מצרף כאן מימרות חז"ל ממקומות שונים), והיא נמשכה זמן קצר, שבעים שנה — ודווקא הגלות האחרונה, שעם ראשיתה בזמן החורבן היו ישראל רחוקים מעוונות כאלה, והיו צדיקים, נמשכת עד לאין קץ? בתלמוד (יומא ט, ע"ב) אף שאלו, מאחר שהיו צדיקים כל כך, למה נענשו? ועל זה ענו, שזה היה בגלל שנאת חנם שהיתה ביניהם, ובמקום אחר (שבת קיט ע"ב) אמרו, על שביוז בה תלמידי חכמים. אך אף אם נקבל חטאים אלה כסיבת העונש הרי אריכות הגלות הזאת מתמיהה והיא 'דבר מבהיל'. מבחינת היושר ראוי הדבר, שזמן העונש יהיה מקביל לחומרת העוון או קלותו, ומאחר שהעוונות שחייבו את גלות בבל היו חמורים יותר מאשר של הגלות האחרונה, היה ראוי שזמן הגלות האחרונה יהיה קצר יותר מאשר הגלות הקודמת; והדבר הוא להיפך: לא רק שהזמן ארוך יותר, אלא שלא נודע אחרית הזעם ומתי קץ הפלאות!

בראשית תשובתו טוען קרשקש ש'עמקו מחשבות השם' ואין אנו יודעים את קנה המידה שלו בהנהלת העולם, כשם שאין אנו יודעים את סיבת התופעה של שלוות הרשעים ויסורי הצדיקים, שכמה אומות שהן בלי דת וחוקי אלוהים הגיעו להצלחה מרובה, בריבוי האוכלוסיה או בשטחים עצומים, בנכסים רבים או בתהילה — וכך אין אנו יודעים לשקול במאזני שכלנו את עונשי הגלות עם העוונות, ונאמן עלינו הדיין. אך עם זה, כיון שבימיו התחילו רבים מעמי הארץ להרהר בנושא זה ולשקול את העוונות מול אורך הגלות, ראה רבי חסדאי צורך לתרום אף הוא את חלקו בפתרון בעיה זו המציקה לרבים. הוא נותן שתי תשובות: העונש אינו התמדת הגלות, אלא עצם הפיזור והחורבן, וההתמדה היא תוצאה טבעית מפיזור זה. לעומתו הגאולה היא מעשה פלא חדש, מאחר שהגלות הפכה לדבר שבטבע. בגלות הראשונה היו עוד קיימים כמה אנשים חשובים, כגון החרש והמסגר, אנשי כנסת הגדולה והנביאים — והם זכו שייעשה להם נס, אבל אנחנו לא זכינו לנס זה של קיבוץ גלויות. ותשובה אחרת, והיא העיקרית לדעתו: הגלות שלנו בעצם נמשכת עוד מזמן גלות בבל, ותקופת הבית השני לא היתה אלא פקידה זמנית ולא גאולה שלמה. לאמיתו של דבר, כמעט שלא זכו בימי בית שני לעצמאות שלימה; הם עלו ברשיון כורש מלך פרס והיו תחת שלטונו ואחר כך תחת שלטון מדי, וגם העולים לא היו אלא ארבעה ריבוא, כמו שכתוב בספר עזרא (ב, סד). אמנם בינתיים מרדו ביוונים ונעשה להם נס שנמשך רוב ימי הבית השני (היינו, שבעקבותיו בא השיחרור המדיני שנמשך עד סוף ימי הבית השני), וגם המצב הרוחני היה יותר טוב מאשר

בימי הבית הראשון, שבבית שני היו אנשי כנסת הגדולה, ועליהם היתה הסכמת מלכי האומות. לפיכך אמר הנביא על זמן זה: גדול יהיה כבוד הבית הנה האחרון מן הראשון' (חגי ב, ט) 318; בבית הראשון סטה רוב העם מדרכי השם ועשו עגלים, לעומתו בבית השני עוד הוסיפה האמונה היהודית להתפשט בין האומות, אלא שבגלל שנאת חינם וחילוק הלבבות לא הצליח המרד עד שבא טיטוס וכבשם, כך שתקופת העצמאות המדינית היתה רק עת ביניים קצרה. משל למה הדבר דומה? כאילו מלך מצרים, השולט היום גם בארץ ישראל, היה מעניק רשיון ליהודים שבמדינתו לעלות ולבנות את בית המקדש בתנאי שיישארו תחת שלטונו, ולא יפליא אותנו אם הם ימרדו בו, והוא ידכאם ושוב יפזר אותם. והנמשל: גם בתקופת הבית השני לא היה שלטון יהודי מוחלט, אלא בתחילה היתה להם רק קצת אוטונומיה, אחרי כן בא מרד החשמונאים והשיגו עצמאות לזמן-מה, ובסופו של דבר שוב בא מרד שני, ובעקבותיו חזר הפיזור. כך נמשכת הגלות שלנו עוד מימי החורבן הראשון.

על רקע זה מסביר קרשקש את מזמור קלו, פירוש להלל הגדול  
 הנקרא 'הלל הגדול', המכיל לדעתו את סיפור  
 חסדי השם מעת היצירה ועד אחרית הימים;  
 ההלל מתחיל בנפלאות מצרים הנמשכים עד 'נחלה לישראל עבדו, ממשיך:  
 'שבשפלנו זכר לנו, שזה מכוון לפקידת בבל, שאינה אלא זכירה גרידא,  
 שהיא אחת עם פקידה, אחרי כן עובר לגאולה האחרונה, שעליה הוא מרמו:  
 'ויפרקנו מצרינו, שזו תהיה הגאולה, ועובר לתיקון העולם, שכל בני אדם  
 יהיו נהנים מזיו השכינה וכאילו אוכלי הלחם האלוהי, ועל זה רמו בדברי  
 החתימה שלו: 'נותן לחם לכל בשר וכו'. ברם קרשקש מוסיף עוד טעם  
 אחר לאורך הגלות, להצדקתה של הגלות: יתכן ופרייה יהיה רב, שתביא  
 לתוצאות טובות לאומה, כי היסורים מהווים רכוש גדול, 'אוצר גדול, בעולם  
 הזה, והם פרקליטים לעולם הבא, היינו, שהם ממרקים את נפש האדם  
 ומזככים אותה, וזהו העושר שלה. וכשם שגלות מצרים לא באה לשם עונש,  
 אלא שימשה הכשרה לשעבדנו לעבודת השם, שמרמו הדיבר הראשון  
 (שמות כ, ב—ג): 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים,  
 לא יהיה לך אלהים אחרים' — כך ייתכן, שגם לגלותנו מטרה זו, ואין היא  
 נמשכת כעונש, אלא מאחר שעדיין לא הגענו לשלמות הרצויה אחרי רוב חסדי  
 השם שעברו עלינו, אולי תביא אותנו לשלמות זו הגלות הממושכת, אם  
 על ידי כניעת הלב, אם על ידי תוספת חסדים. כל זה יביא להעלאת הרמה  
 הדתית אצלנו, או באומות העולם, שנהיה נכונים למשוך אותם לעבודת

318 קרשקש מסתמך בזה על ספר יוסף בן גוריון וכמה מדרשים.



השם באחרית הימים, ואולי תבוא להם תועלת מה בזכות האומה, בחינת  
'כל העולם גזון בשביל חנינא בני', ולזה — ממשיך עוד רבי חסדאי —  
מתכוון הכתוב: 'הנה ישכיל עבדי' וכל ההמשך, ש'עבד' כאן הכוונה לכלל  
האומה, אם כי ההתחלה מרמזת על המשיח: 'ירום ונשא וגבה מאד', אלא  
שאף הוא מסמל את האומה כולה, כדברי המדרש, שעם רוממות המלך  
המשיח ירום אף ישראל.

## פרק שנים עשר: קליטה והשפעה

### א

#### מקורות וקרקע היניקה

(1) רבי חסדאי קרשקש הוא הוגה הדעות  
מקוריות והשפעה המקורי ביותר בין פילוסופי ישראל ובו מסתיימת  
התקופה היוצרת של תנועת הפילוסופיה הישראלית.  
כיוצר אמיתי מחשבתו היא פרי אינטואיציה עמוקה, חד-פעמית,  
והיא נובעת ממעמקי ישותו. האם הושפע על ידי אחרים, במה הושפע,  
ממי הושפע וכיצד היתה השפעה זו? והאם היתה השפעה זו היסוד הקובע  
של השיטה או רק אמצעי ביטוי בה?

ברגסון על יפה הסביר אנרי ברגסון במאמרו 'האינטואיציה  
הפילוסופית'<sup>319</sup> את היחס של כל שיטה פילוסופית  
האינטואיציה הפילוסופית ראויה לשמה לקודמותיה, וזה מיצוי הדברים:  
תחילה, אומר הוא, נראית לנו כל שיטה פילוסופית כבניין שלם, בניין  
אדריכלי, בנוי תאים תאים; גלוי וידוע לנו מהיכן נלקחו החומרים וכיצד  
הורכב הבניין: השקפה זו ודאי ניתנה לו על ידי פלוני, השקפה אחרת נרמזה  
על ידי אלמוני, ובסופו של דבר נראה לנו, שמן החומר אשר קרא ואשר למד  
הפילוסוף, אנו יכולים להרכיב את החלק הגדול ביותר ממה שעשה, ושאינן  
כל תורתו אלא סינתזה, פחות או יותר מקורית, של הרעיונות אשר בהם חי  
הפילוסוף. ולא כן הדבר; לאט לאט כשאנו חותרים למעמקי התורה, אנו  
מגלים בה נקודה, אולי רק נקודה אחת ולא יותר, והיא כולה מקורית,  
חדשה, פרי אינטואיציה מקורית.

האנטי שכלתנות — מהי הנקודה העיקרית במשנתו של רבי חסדאי,  
נקודת השליטה נקודת הכובד שלה? מהי האינטואיציה שלו,  
במשנתו של קרשקש הגילוי האינטואיטיבי, המהווה את השאור שב-  
עיסתו הפילוסופית? נשתמש שוב ברעיון ברגסוני (שם, עמ' 152): 'סימנה  
המובהק ביותר... הוא כוח השליטה שהיא נושאת בקרבה, וברגסון

319 תרגומו העברי כלול בקובץ, המתחיל במאמר: 'מבוא למתפיסיקה', הוצאת  
לגבולם תש"ז, עמ' 149 ואילך.

מדמה אותו לדימוניון הסוקרטי, שהיה בולם את רצונו של הפילוסוף, ושמרובה היה הלא תעשה' שלו מה'עשה'. האינטואיציה הפילוסופית מתחילה אף היא בדרכו של דימוניון זה: היא אוסרת, היא גוזרת איסור על רעיונות מקובלים על הכול, על הנחות הנראות ברורות, על הוכחות שנחשבו עד כה כמדעיות. כאשר נסקור את שיטת קרשקש, השלילה עולה מאליה, והיא: האנטי-שכלתנות, הזוהה עם אנטי-אריסטוטליות, באשר האריסטוטליות נחשבת לנציגה הקלאסי של השכלתנות. קרשקש קידש מלחמה נמרצת על אריסטו ועל כל ההולכים אחריו, לרבות הרמב"ם והרלב"ג, על כל עץ החיים האריסטוטלי, על ענפיו וענפי ענפיו, ובעיקר על תורת הערכים של האסכולה האריסטוטלית; הוא יצא נגד עדיפות הגורם השכלי, ההכרה, הדעת, בהוויה האלוהית וחי האדם כאחד, והוא נלחם במרץ מדעי, בכלים מדעיים ובשיטות מדעיות. רבי חסדאי שלל, מתוך ביקורת קטלנית וניתוח חריף, את השיטה האריסטוטלית כולה כמות שהיא, הנשענת על השכל ועל הדעת: את ההסכמה של הדת על התבונה על כל הנחותיה ומקדמותיה, את היסקו של רעיון אלוהים מהמדע הפיסיקלי וביסוסו עליו ואת המדע הפיסיקלי עצמו, שלילה הבאה להוכיח שאין להשתמש במדע כמשען לדת; את האפשרות להשענת אמיתות הדת הגדולות — מציאות אלוהים ובייחוד אחדותו ואי-גשמותו — על אדני מדע אנושי, הרופפים ומעורערים כשהם לעצמם; את זיהויו של אלוהים עם ההשכלה, הדעת, את שלילת ידיעת הפרטים מאלוהים, שנעשתה מתוך חשש כביכול של פגיעה בשלמות הדעת האלוהית; את התלות שבין ההשגחה והדעת, ושבין הנבואה וההשכלה הפילוסופית; את ראיית יעודו של האדם ברכישת דעת ואת הזיקה שבינה ובין הישארות הנפש שלו, בין עצמותה של הנפש ועצמאותה גופה; את השפעת הגומלין שבין מערכת שכר ועונש ופעולת הקניין של ההשכלה; את הביטחון העצמי המופרוז של השכל, הכופר בכל דבר שאינו נתפס על ידו. כללו של דבר, קרשקש טרח לערער את כל הפיסיקה של אריסטו מתוך מגמה ברורה לפסול את המתפיסיקה שלו.

אולם מה היא הנקודה החיובית של קרשקש, מהו הדבר או הדברים שהוא מעמיד לעומת אלו הנקודה החיובית ששללם וביטלם? מהי האימרה החדשה שלחשה לו האינטואיציה שלו, והאם יש בכלל צד חיובי לאינטואיציה הפילוסופית, ושמא אין כוחו של הפילוסוף אלא בשלילה? סתם כאן ברגסון ולא פירש, ברם אנו שוב נשתמש בפליטת פה שלו: 'פילוסוף הראוי לשמו לא אמר מימיו אלא דבר אחד ויחיד; אף הוא ביקש לאומרו, יותר משאמרו באמת' (שם עמ' 155) — מהו הדבר האחד והיחיד שאמרו, או ביקש לאומרו, רבי חסדאי קרשקש, שהיה ללא ספק פילוסוף ראוי לשמו? דבר זה ניתן לסכם במלה

אחת, היא מלת הקסם של קרשקש, והוא אמרה במלואה, עד הסוף, והיא: אהבה, האהבה היא אלוהים, היא התואר העצמי שלו, האהבה היא גם הגשר בינו ובין האדם. בוודאי התלבט אף הוא בהגדרתה של אהבה זו, במיצוי נקודתה המיוחדת, וכאן קפצו לפניו הנוסחאות הסלולות בספרות שקדמה לו, והוא נאבק אתן; בסופו של דבר כאילו מצא את הנוסחה המיוחדת לו, המקורית, המבטאת את מחשבתו העצמית: הוא מזהה את האהבה האלוהית עם שלמותו של אלוהים ועם מגמת ההטבה שלו, עם הענקת השפע, עם הרצון להעניק, להשפיע, להיטיב, עם כל מפעל היצירה שלו — וכן מבחינת האדם זהה האהבה עם השאיפה לדבקות באלוהים, בשלמות, בטוב. ויוצא החוט המשולש: אהבה — שלמות — טוב.

ועם זה לא רעיון בודד לפנינו, כי אם שיטה הרעיון והשיטה שלמה, בניין אדריכלי של מערכת מחשבות והגיונות, שורה של רעיונות המשולבים זה בזה, שרשרת של אמונות ודעות, שכל אחת קשורה בחברתה. הוא מתחיל במסדה של כל שיטה פילוסופית, בתורת ההכרה: אין דעת אלא זו שניתנה לנו מאת הבורא, ודעת כלולה בתורה שהעניק לנו יוצר העולם והמתקן האלוהי; הדעת האחרת, השאובה ממקור אנושי, מן התבונה, אינה אלא אשליית שוא. האהבה האלוהית העניקה לנו את המציאות ואף את הדעת עליה ודעת זו היא מפעל היצירה המשני שלו. מתוך כך טורח קרשקש לערער את כל הבניין של מדע הטבע שהקים אריסטו, וכל עיקרו של עירעור זה להראות שיסודות המתפיסיקה שלו הם אבני חוהו, ושרק התורה האלוהית יש בכוחה להודיענו מציאותו של אלוהים ומהותו במידה שאדם יכול להשיגן. אין קרשקש יכול להסתפק באלוהים שהוא כולו תואר האהבה אין, שלילה, אפס מתפיסי, והוא מייחס לו תארים, ובייחוד את תואר האהבה כבריח התיכון המאחד את כולם; האהבה היא היא המגדירה את אופיו של אלוהים, עד כמה שהוא ניתן לתפיסתנו. ומכאן תורתו המהפכנית ביותר, היא תורת הבריאה הנצחית שלו, שהיא תולדה ישירה מתורת האהבה שלו — אלא שקרשקש שם על עצמו כבלים בדמות העיקרים הדוגמאטיים שלו<sup>320</sup>, ולפיכך הוא מסיח בינתיים את דעתו לדברים אחרים, אמנם חשובים אף הם — שאת האהבה האלוהית הולמת מאין כמותה המציאות הנצחית של העולם והתמדתה הבלתי

320 כדוגמת שפינוזה הנזקק למנגנון שלם של מושכלים והגדרות, משפטים ומשפטים יוצאים, מופתים והערות, ההופך את שיטתו לבירה מוקפת חומה כביטוי של קלצקין, או לאוניות קרב מטיפוס דרידנאוט בלשונו החריפה והאירונית של ברגסון.

פוסקת כמפעל יצירה אדיר, שהוא פרי ההטבה האלוהית שאינה יודעת גבולות ותחומים, ועוד יותר הולם אותה תהליך האדירים של יצירה מתמדת של מעגל עולמות אין-סופי, של שקיעת עולמות ולידת עולמות ללא הפסק. גם רעיון זה שורשו בתורת הפיסיקה שלו, לפיה אין-סופי הוא המרחב העולמי, אין-סופיים הם המקום והזמן, אין-סופי הוא היקום כולו — ואינו כדור סגור ומצומצם כמו במדע האריסטוטלי. אמנם הרבה מתלבט הוא להתאים השקפה זו לכתוב בתורה, ועם זה, אין הוא דוחה אותה לגמרי, אלא משתדל להתאים את שתיהן. מכאן שוב לביסוס הידיעה האלוהית של כל פרטי העולם ויחידי העולם, שהשכלתנים הטילו בה ספק מתוך שאיפה להבטחת הרוממות האלוהית, מכיוון שתשומת לב לישים בודדים אינה לכבודו. וקרשקש לשיטתו: אלוהים, שהוא כולו אהבה וכל יצירתו היא פרי האהבה, שוקד על טובתו של כל יצור ויצור ויודע כל העובר על כל יצור ויצור. קרשקש גם טורח להוכיח, שההשגחה היא פרי היוזמה האלוהית והיא תשובה לאהבת האדם אותו. אין ההשגחה פונקציה של הדעת האנושית, הרוכשת לעצמה השגחה זו מתוך מאמציה היא להדביק את הדעת האלוהית או את דעת הישים האלוהיים העליונים, אלא פרי האהבה ההדדית בין אלוהים והאדם ולפי מידתה של זו. ומכאן לתורתו המהפכנית השנייה, השקפתו בעניין הרצון האנושי. לכאורה כופר הוא בחרות הרצון, חרות ההחלטה והפעולה, וכן גם בחרות להאמין או לכפור, אך לאמיתו של דבר מורה הוא חרות הרצון ביחס לערך העליון, זה של האהבה, השמחה והעונג באמונות ובמעשים מסוימים. ומכאן גם לתורה מהפכנית נוספת בתחום האדם, שהיא אולי גולת הכותרת של כל השיטה, הרואה את תכלית האדם והתורה כאחד באהבה, בהשבת אהבה לאלוהים, בריכוז כל המאמצים וכל המאוויים, כל הבינה וכל היצורים, באהבה זו, ומדובר כאן באהבה פעילה, אהבה הבאה לידי ביטוי במעשים. ומכאן לדרגה העליונה של החיים הדתיים, לנבואה, שאף היא אינה מושגת אלא באהבה, בדבקות לבדית באלוהים, בתורה ובמצוות המובילות לאהבה זו ולדבקות זו, שהן דרכים ומסילות יחידות אליה. ומכאן לתורת הישארות הנפש, שהיא לא פחות מהפכנית מהקודמות ולפיה מותנית הישארות נפשו של האדם במידת האהבה שהוא משיב לאלוהים; רק האהבה מבטיחה לנפש קיום פרטי נצחי, ואין כל תוכנה אלא התמדת אהבה זו לנצח נצחים.

רעיון זה הוא הגורם התוסס במשנתו של הרעיון וניסוחו קרשקש, ואין זה חשוב כלל שהוא משתמש בנוסחאות עתיקות, במטבעות לשון ומחשבה מוכנים, לעתים אף ברעיונות שאולים מאחרים, אולי אף בגופי תורות שלהם, הנראים כאילו נעתקו על ראשם ועל כרעיהם. אין אלו אלא אמצעי ביטוי של



מחשבה הנפתלת עם עצמה, וקשים, כדברי ברגסון, חבלי לידה של מחשבה חדשה יותר מאשר של גוף חדש. בוודאי אין הפילוסוף נמצא מחוץ למסגרת המקום והזמן, ללא משים קולט הוא ממראה עיניו וממשמע אוזניו את הלכי הרוח המהלכים בעולמו, את המגמות השוררות בסביבתו הקרובה והרחוקה, הוא בן תקופתו וכל מאורעותיה דופקים על לוח לבו. 'אין ספק, אומר ברגסון, שהבעיות אשר עליהן שקד הפילוסוף הן הבעיות שעמדו על הפרק בזמנו, אותו המדע שהשתמש בו או שביקר אותו הפילוסוף היה המדע של זמנו, אף נוכל למצוא — אם נבקש — בתורות שהוא שונה, את דעותיהם של בני דורו או של קודמיו... ואולם טעות משונה נטעה, אם נחשוב ליסוד קובע של תורה מה שהיה רק אמצעי להבעתה' (שם עמ' 154—158). כל ההשאלות הרעיוניות, כל קטעי הדעות משל אחרים, כל אריחי המחשבה הנראים לנו משויים מבניינים אחרים אינם אלא כחומר ביד היוצר, שהפילוסוף מגבל בו את בניינו הרעיוני החדש. ברגסון מרחיק לכת וטוען: 'הפילוסוף יכול היה שיקדים לבוא כמה וכמה דורות לפני זמנו, אז היה מוצא לפניו פילוסופיה אחרת ומדע אחר, היה שואל שאלות אחרות, היה מתבטא בנוסחאות אחרות, אפשר אף פרק אחד מספריו לא היה אז מה שהוא עתה, ואף על פי כן היה אומר אותו דבר עצמו' (שם עמ' 155).

לזור האמור נראים מגוחכים מאמצי חוקרים  
 השוואות מטעות למצוא השוואות בין קרשקש ובין אחרים, בני  
 דורו או בני הדורות הסמוכים, בדברים שהם  
 על פי רוב נכסי צאן ברזל של התקופה, צורות דיבור ומחשבה שגורות בפי  
 כל, ואינם בסופו של דבר אלא לבושים, גולמי כלים, חומר היולי, שר' חסדאי  
 קנה אותם לא מן המוכן, כי אם מתוך עיבור צורה ושינוי הדמות.  
 ומה עלוב הוא כל הטורח הזה לפקח את הגל של מערכת האמונות והדעות  
 החיות של קרשקש, לפרק את החוטים של המסכת ולהתיר את צומת  
 הגידים, בשל ניצוצים בודדים של מחשבות דומות, הנמצאות פה ושם, דומות  
 אבל לא שוות, ואם שוות הן למראית עין, הרי הן מצויות בקשר אחר, בשילוב  
 אחר, בהטעמה אחרת, ונאמרו אף מתוך מגמות אחרות, ודינן כדין אברים  
 מן החי שתלשו אותם ממקור חיותם. כדוגמה בולטת ביותר נקח את תורת  
 הרצון של קרשקש, שעליה הסתערו החוקרים מקדמת דנא להפוך אותה  
 צרור של עצמות יבשות לקוחות מגופים שונים. עוד אברבנאל ואברהם  
 שלום, בני הדור הסמוך לו, ייחסו את דבריו בתחום זה לאלגאזאלי, ואחרי  
 שבא וולפסון והכחיש טענה זו או היקפה את חודה, בא גוטמן והרכיב  
 על ההשערה הראשונה את ההשוואה לדברי אבן סינא, ועוד יותר לדברי  
 אבן רושד, ולדעתו נגרר קרשקש אחריהם בכמה גופי תורה. אמנם פרופ'  
 גוטמן עוד השאיר מקום לקרשקש להתגדר בו בכמה שטחים, והנה בא

פרופ' בער ומציאה מצא — את דבריו של אבנר, הנראים ממש כאילו העתיק רבי חסדאי את כולם, ואחריו חזר גוטמן באמן רבתי והפטיר אחריו, שלא רק עצם הרעיון של הגזירה והדטרמיניזם, אלא אף אימתו של זה מן המקרא והתלמוד אינו אלא תמצית דבריו של אבנר (הפילוסופיה של היהדות' עמ' 218). אך לא כן הדבר; ישנה תוספת אחת בהצעת השיטה של קרשקש שאינה בדברי קודמיו והיא בדבר החלק בנפש האדם, שבו, לדעתו, יסוד החרות שלו, והוא: האמוציה המלווה כל עשייה, כל החלטת רצון, כל קליטת מחשבה וכל לידת אמונה חדשה, האמוציה של הסכמה או דחייה, של תענוג או של אי-נעימות, של אהבה או של שנאה, של דבקות או של התרחקות, וזו כולה ברשותו של האדם — ומכיון שכל יעודו של האדם הוא בתחומה של אמוציה זו, הרי היא הנדרשת ממנו והיא היא הקובעת אף את קיומו הנצחי, שאינו אלא המשך מתמיד של חיים אמוציו-נאליים אלה, והרי שוב האדם חופשי בנוגע לעיקר חייו ואף מחשל בעצמו את גורלו, בזה ובכא; ובשינוי 'קטן' זה פרתה כל נשמתה של תורת הגזירה של קרשקש ואינך רשאי עוד למנותו בשורת הדטרמיניסטים: אלגאזאלי, אבן סינא, אבן רושד ואף אבנר. נמצא שכל ההשוואות, המפתיעות ביותר, שנעשו כאן — אינן אלא מטעות, וכיצד לא חלו ולא הרגישו הני גברי, שכל מלאכת החרישה שלהם בהשוואת המקורות היא פסיקת הראש של שיטה חיה, ותו לא. ואמנם פרופ' בער עוד מרחיק לכת ומנסה, כאילו כלאחר יד, למצוא מקור לרעיון הדבקות באלוהים אצל... תומאס אקווינס — לא פחות ולא יותר. לא מצא הוגה הדעות היהודי לתלמוד תורה זו, שעליה הוא מעיד את כל הספרות המקראית-תלמודית, אלא אצל כומר נוצרי, הניזון משיורי שולחנם של נביאי ישראל וחכמיו.

(2) משנתו של קרשקש אינה פסיפס של מח-

השיטה וסממניה  
שבות זרות, מעשה מרכבה של קטעי דעות  
שאולות מאחרים. אך גם הוא לא יצר יש מאין

— זה אינו ניתן לשום בן תמותה — הוא מצא סממנים פה ושם ומהם ברא את עולמו הרוחני. הוא לקט את נטעיו ואת זרעיו משדות מחשבה מרובים ומפרדסי חכמה שונים, ומהם שתל את כרם הדעת המקורית שלו, בנה את ממלכת ההגות שלו העצמית. מניין באו לו אפוא סממנים, זרעים, מכשירי בניין אלה?

הוא עצמו מציין את מקורותיו המרובים, העבריים והלועזיים, מביא עשרות מובאות מהם, לעתים מתוך התנגדות להן, ולעתים כסיוע לדבריו, ולרוב

קרקע היניקה  
של קרשקש

— אבל לא תמיד — מקבילה חלוקה זו של דחייה והסכמה לחלוקת המקורות, הראשונה כלפי הלועזיים והאחרונה כלפי העבריים. הוא גם מזכיר

עשרות שמות של פילוסופים ושל ספרים פילוסופיים, אם כי אין ההזכרה כשהיא לעצמה מעידה על שימוש בהם. מה היו מקורות אלה? הוא לא פעל בחלל ריק, הוא קרא הרבה, שנה הרבה, למד הרבה, קלט אמונות ודעות, מחשבות והגיונות; הוא קיבל השכלה מסוימת, יהודית וכללית, דתית ומדעית. מה היתה השכלה זו ביסודה ומה הכריע בה? הוא לא היה הפילוסוף הראשון, לא בעמים ולא בישראל. קדמו לו הוגי דעות מרובים, שהתלבטו באותן השאלות ובאותן הבעיות, הוא מצא לפניו דפוסים ונוסחאות, הוא עמד בסופה של תקופת הגות ארוכה ותנועה פילוסופית רצופה בישראל, וזו סללה לפניו דרכים וכבשה שבילים. מה היתה קרקע יניקתו הרוחנית, האקלים הנפשי שבו צמח, גדל, התפתח ופרח אילן גזעי איתן זה של המחשבה הדתית בישראל?

יש להבחין בין השפעה חלקית, ארעית, מקוטעת, הנוגעת לפרטים בלבד, ובין השפעה המשתרעת על פני כל השטח, הגוזרת השתייכות לאסכולה מסוימת; ביחס לקרשקש באה בחשבון רק הראשונה. הוא עצמו יוצרה של אסכולה חדשה, ולא חשוב הדבר אם היו עוד ממשיכי דרכו, או שנשאר בודד במועדיו. כן יש להבחין בין השפעה ובין דחיפה, כי הדחיפה באה לעתים מן המתנגדים דווקא. קרשקש נלחם כל ימיו עם האריסטוטליות והיא היא שהתסיסה אותו ועוררה אותו לחשוב מחשבות מרובות, ויתכן שרעיונו העיקרי על האהבה צמח בו, התבשל והתגבש בנפשו, דווקא מתוך הרהורי הניגוד לשכלתנות. אך בעיקר צריכים אנו להתחקות על שורשי עולמו הרוחני, שהיה מורכב משלושה תחומים: ישראלי, יווני וערבי, ועלינו לצעוד עקב בצד אגודל בכיוון שלושתם. מבחינה טכנית, יש גם לציין שלפעמים הוא מזכיר בפירוש את המקור ומצטט אותו במלואו, אך יש שהוא מזכיר רק שמות, ולעתים אף אלה נעלמים — ועם זה יש כאן גושי מחשבה וגופי תורות לקוחים מן החוץ; ובימים ההם — והם נמשכו עד שפינוזה ולאחריו — עדיין לא היתה קיימת רגישות מופרות כל כך כלפי בעלות בענייני דעת.

(3) אין ספק שהתורה, שבכתב ושבעל פה, היא המעיין הראשי של חיי רוחו בכלל, של אמונתו ושל הגותו, של כל חווייתו הדתית והווייתו הנפשית; היא גם גקודת המוצא של כל משנתו של ר' חסדאי, ובה היא עוגנת. מבחינה עקרונית רואה קרשקש בתורה את מקורן של כל האמונות ושל כל הדעות הנכונות, את צור הסמכות שעליו הוא משליך את יהבו הרוחני ובו הוא תולה את כל שלטי הגיבורים של מחשבתו המרקיעה אל על. ראינו את בקיאותו העצומה, בעומק וברוחב, בספרות המקראית, שכל

התורה —  
המעיין הראשי

כתוב הנחוץ לו הוא כאילו על שפתו תמיד; כן נוכחנו שהמקרא הוא מקום חיותו והוא שואב ממנו מלוא חפניים. יש שהכתובים משמשים לו נקודת מוצא לתורה מסוימת, ויש שהוא מסמיך השקפות מסוימות על הכתובים והן הולמות אותם כפירוש מדויק, ורק לעתים רחוקות הוא מיישבם בדוחק. אמנם יש גם שהוא עצמאי לגמרי, ואם מבחינה צורנית נכנע הוא לכתוב, הרי כקודמיו בפילוסופיה יודע אף הוא את הסוד של 'שערי הפירוש לא נעלו', אך אין הוא מפריז בשימוש. הוא בן בית בספרות התלמודית ונוהג בה באותה מידה של קבלת עול כמו ביחס למקרא, ואף ממנה הוא מביא מאות מובאות, המזדמנות לו לכל עת מצוא. מפליטות פה ארעיות אנו רואים שהיה מגדולי ההלכה, מן הראשונים, כריב"ש חברו; הוא שט בים התלמוד כשחיין מנוסה. יש שהוא טועה בציון מקור המובאה או בנוסחתה המדויקת — מפני שהוא כנראה מצטט מן הזיכרון — וגם דבר זה מעיד על בקיאותו הרבה, ושמאמרי חז"ל שגורים על פיו. בהקדמה לספרו הוא אף נותן סקירה היסטורית קצרה של התפתחות היצירה התלמודית עד ימיו והולך ומונה סופרים וספרים. מתחיל הוא ברבי ומונה אחריו את רבי חייא ורבי אושעיא כמחברי החיצונה (תרגום עברי ל'ברייתא'), את רב כמחבר הספרא והספרי, את רבי יוחנן כמחבר (עורך?) הירושלמי, את רבינא ורב אשי כמחברי התלמוד הבבלי 'בהסכמת חכמי הדור', את הסבוראים, את הגאונים שחיברו ספרים, 'שהתירו לעצמם לחבר חיבורים': ר' שמעון קיירא, מר רב יהודאי, רב סעדיה הפיתומי, ר' שמואל בן חופני ורב האי, את מפרשי התלמוד: הר"ח (רבנו חננאל), רבנו נסים, עד 'אחרון המפרשים בזמן, רבנו שלמה הצרפתי, ואחריו רבנו שמשון תלמיד רבי יצחק הידוע בעל התוספות' שחיבר 'ספרים וחדש הוויות ופולפולים בכל התלמוד'<sup>321</sup>, וכן, מוסיף הוא: 'הרב הגדול ר' אברהם בר דוד חיבר פירוש בכל התלמוד', ויש — אומר הוא בצורה אנונימית — שחיברו 'חיבורים בתלקים ידועים מהתלמוד'. ברם, ממשיך הוא, 'לא היה מהם מי שחיבר חיבורים כוללים' פרט לספר הכולל של הרי"ף (רבי יצחק אלפסי) על שלושה סדרי הש"ס, 'והחיבור הגדול שעשה אדוננו רבי יהודה הנשיא אלברגילוני באריכות גדול, ולאחרונה 'החיבור הכולל של הרב רבינו משה בר מימון קראו משנה תורה'<sup>322</sup>. מן התלמוד הוא שואב לא רק את רובי תכניו המחשבתיים, את גופי תורתו הפילוסופית, כי אם

321 הוא מבחין בין פירושים וחדושים, ומונה אף את ה'מחדשים', ולפלא שלא מנה את בעלי התוספות, והזכיר רק אחד מהם באקראי. גם את הרמב"ן, שאת כתביו הפילוסופיים הוא הכיר, לא הזכיר כאן, ולא את הרשב"א.  
322 שלמענו הביא את כל הסקירה הזאת, ופלא שלא הזכיר את חיבורו של הרא"ש, ולא את הטורים.

אף את דרכי החשיבה: את הדיאלקטיקה, את המשא ומתן, את השקלא וטריא של הדעות בעד ונגד, את הערמת הקשיים (הקושיות) של כל תורה ומיצוי כל דבריה, את הקיצור המופלג, שלא לומר אף מלה אחת בלתי נחוצה, שאינה משמיעה לנו משהו חדש, בחינת מאי קא משמע לן.

אופייני לר' חסדאי, שהוא ממעט בהבאות ממדר- השימוש במדרשים שים, והן רק בודדות בספרו; פעם או פעמיים הוא מביא את התנחומא בשמו (נה, ע"א), את המימרא של רבי יהודא בר סימן על סדר הזמנים, הלקוחה מפרקי דרבי אליעזר (יט, ע"ב) הוא מביא מבלי להזכיר את שם הספר<sup>323</sup>. שלוש פעמים, ומהם פעמיים בעניין אחד, הוא מזכיר את אונקלוס: פעם בפירושו לכתוב 'ואיננו כי לקח אותו אלהים' (בראשית ה, כה), שממנו יוצא ניגוד לאחד המדרשים (עו, ע"א), ופעם, שהוא פעמיים, בפירושו לכתוב: 'כי לא יראני האדם וחי', שממנו הוא מסיק, שאין אי-אפשרות עקרונית שהאדם יכיר את עצמותו של אלוהים ורק צפוי לו המוות (צא, ע"ב—צב, ע"א). פעם אחת הוא מזכיר אף את ר' אלעזר הקליר, בעניין הסמליות של אפר פרה (נט, ע"א).

מיוחד הוא יחסו לספרות הקבלה: הוא אמנם חיובי בהחלט, אך מתוך הסתייגות של מי שאינו נמנה עם העוסקים בה; עם זה קרוב הוא אליה בהלך רוחו הכללי, לכל הפחות מצד הגישה השלילית לפילוסופיה השכלתנית. עם הופעתו של ספר הזוהר חדר המסתורין העברי אל כל שכבות העם, גם אל המשכילים, ועם פעולתו הספרותית של הרמב"ן אי-אפשר היה עוד לבעל מחשבות בעמו להתעלם מן הקבלה, ואף ראציונאליסטים מובהקים כאלבלג והנרבוני מתייחסים אליה במידת-מה של חיוב<sup>324</sup>. רבי חסדאי קרוב לקבלה כאמור בעמדתו השלילית לשכלתנות, ואף ברעיונו המרכזי של הדבקות באלוהים כמטרת התורה והאדם, בשל העדיפות זו שהוא נותן לחיי

323 יתכן שלקחה מן הרמב"ם, 'מורה נבוכים', חלק שני, פרק ל.

324 אלבלג כותב: 'ואני אומר, כי הואיל שאין יד בעלי העיון משגת עד תכלית בעניינים האלה, כי יש ללמוד מהם עד כאן, ומכאן ואילך נסמך בנשאר על הקבלה' (ד"ר ישראל צינברג, 'תולדות ספרות ישראל', כרך שני, בתרגום עברי, עמ' 98), ולהלן: 'עד כאן יד המופת משגת באלוהיות, ומכאן ואילך בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר ואמץ לבך שוב לקבלה, אשר היא יוצר הנסתרות ובית נכותן' (שם). אמנם הוא מסתייג בחריפות מבעלי הזיות שבין המקובלים, העוסקים בגמטריות ונוטריקון ובצירופי אותיות, שעליהם הוא כותב: 'כי בהיותך מכת הנסתר אשר בארצנו לא תהיה מבעלי החכמה ולא מבעלי אמונה' (שם עמ' 99). וכן מדבר משה נרבוני בדרך ארץ על 'התורנים המקובלים כיום מאנשי אמונתנו', והוא מגן עליהם בפירושו ל'מורה נבוכים', ולא עוד אלא שהוא משתדל להלביש לבוש פילוסופי לספר המסתורי המובהק: 'שיעור קומה' (שם)



הרגש והרצון על אלו של השכל; יתכן גם שכמה רעיונות בודדים שלו עוצבו אף הם ברוח הקבלה, כגון הרעיון של התארים הצמודים לאלוהים כשלהבת בגחלת, הזיקה המיוחדת לתפילה, ועוד. עם זה הוא ממעט בשימוש בספרות זו, וכשהוא נוגע באחד הנושאים מתחומה, כגון בבעיית הגילגול, הוא משתמט מלדון בה וכאילו בורח ממנה.

הספרות הפילוסופית הערבית פתוחה לפניו  
לכל מבואותיה, שביליה וסמטאותיה. והוא אחד  
מבאי היכלותיה; בעיותיה הן בעיותיו, שאלותיה  
— שאלותיו, נושאים — נושאים ונפתוליה — נפתוליו. הוא חוזר ומגלגל  
בכל אותם הדברים שהם נכסי צאן ברזל של הפרובלימטיקה הישראלית:  
יחס התורה והפילוסופיה, אלוהים, מציאותו, אחדותו, אי-גשמותו ותאריטו,  
ידיעת אלוהים, השגחה, נבואה, חרות הרצון, תכלית התורה והאדם, טעמי  
המצוות, בריאה, הישארות הנפש, משיח, תחיית המתים. אמנם הוא מקדיש  
תשומת לב יתירה מקודמיו למדע הטבע, אבל אינו חורג בזה ממסגרת  
ההתעניינות הכללית של שאר הפילוסופים. כמה וכמה מדברי הראשונים  
שקועים במשנתו של רבי חסדאי בצורה אלמונית כנתלת רבים מבאי שעריה  
של הפילוסופיה, ורישומם ניכר בהרבה מגופי תורתו, ודווקא משום כך קשה  
לפענח את בעלותם המדויקת.

את רבנו סעדיה גאון הוא מזכיר בהקדמה לספרו  
כאחד מגדולי ההלכה ולא כפילוסוף; אחד הרע-  
עד אבן צדיק  
יונות החשובים של קרשקש בפיסיקה בדבר  
התנועה הטבעית של הגלגלים נמצאת אצל הגאון<sup>325</sup>; בדיונו בבעיית תחיית  
המתים מעורר ר' חסדאי שאלה ששאל אותה כבר הגאון, והיא השאלה בדבר  
ההרכבה מחדש של הגוף הקם לתחייה, אך פתרונו של קרשקש שונה מפתרונו

עמ' 136, ומאמרו של נרבוני ב'כוכבי יצחק' כג—לג). ביחוד מעניין יחסו  
לקבלה של פרופיאט דוראן, הידוע בשם 'האפודי', בן ביתו של רבי חסדאי,  
שלפי יוזמתו פירסם את ספר הפולמוס שלו נגד הנצרות 'כלימת הגויים',  
שאותו הקדיש לרבי חסדאי, ואשר בראשו הקדים שיר שבח לו, ואף כינה אותו  
'תפארת הרבנים המאמינים'. הוא כותב בין השאר: 'הכת השלישית היא כת  
חכמת בעלי הקבלה... והאמת היא כי התורה וספרי הנבואה ומאמרי חז"ל  
מסכימים מאוד עם דעת בעלי הכת הזאת יותר מהסכמתם עם דעות חכמי  
המחקר' (שם עמ' 162). אמנם אף הוא מסתייג ממנה לרגל העדר ההסכמה  
הכללית בין מחזיקיה: 'אבל מה נעשה וכבר נשתבשו הדעות גם כן בחכמה  
זו ונפל המחלוקת והבלבול בין יודעיה ונעדרת ההסכמה מהם בהרבה מדורשיה  
היותר גדולים... והסכנה יותר גדולה בחכמה זו אם יאמין בה בחילוף  
האמת' (שם).

325 ראה 'האמונות והדעות' מאמר ראשון, הדעת השמיני, וכן מאמר שישי.

של רס"ג. את רבנו בחיי אינו מזכיר בשמו, אבל מרמז עליו במקום אחד, בדברו על הצורך בריכוז כל המאמצים באהבת השם: 'עד לא יאהב דבר אלא לתכלית זאת האהבה וזאת העבודה כמו שהאריך בזה זולתנו' (נו, ע"א). יתכן שאליו הוא מתכוון גם בהערתו על העלם המהות האלוהית, ושאמת מוסכמת היא, שאנו יכולים לדעת רק את הווייתו של אלוהים ולא את מהותו, כי כבר 'התבאר אצל החכמים שהשגתו נמנעת אצל זולתו ולא ישיג מה הוא אלא הוא' (וראה 'חובות הלבבות', שער היחוד, פרקים ב—ג). בכמה מקומות הוא מעלה השקפות, הנמצאות גם אצל אבן צדיק, כפי שהעיר וולפסון<sup>326</sup>, כגון שהגלגלים זקוקים לדבר נח לשם תנועתם, ושטבור הארץ הוא מקומו של הארץ. ואולם קרשקש מייחס אותן לאריסטו עצמו ומתווכח אתן.

את רבי יהודה הלוי הוא מזכיר בפירוש פעמים קרבה לריה"ל אחדות; בדברו על הרושם שיש לפעולות ולדברים מסוימים, כגון לקללות (של בלעם), על אדם אחר הוא כותב: 'כמו שהאריך בזה בעל הכוזרי' (מה, ע"א); בהביאו סייע לרעיונו על בריאת העולמות האין-סופית הוא מציין: 'וכבר העיד החבר הכוזרי על הדעת הזו, אמר, זה לשונו: 'ואם היה מצטרך בעל התורה להאמין ולהודות בהיולי הקדמון או שקדמו לעולם עולמות רבים קודם העולם הזה לא היה זה פגם באמונתו' (ע, ע"ב). קרוב הוא לריה"ל גם בכל הלוך הרוח הכללי, בהתנגדות לאריסטו ולשכלתנות, בעדיפות שהוא נותן לתורה על הפילוסופיה ובריאת התורה כמקור יחיד של אמיתות הדת העליונה ושל אורח החיים הדתי. אמנם אין הוא גורס כמותו את 'העניין האלוהי' ואין הוא מקבל ממנו את תורת הגזע שלו, אם כי אף הוא מעלה על נס את בחירת ישראל ואת ייחוד ההשגחה לישראל. את הראב"ד הוא מזכיר ברשימת הפילוסופים שבהקדמה למאמר הראשון ובשורת המחברים (לא המפרשים): 'והמחברים אחריו כמו אבן סינא ואבן חמד ור' אברהם אבן דאוד'; כמה השקפות ורעיונות בספרו, בין שהוא מסכים להם ובין שהוא דוחה אותם, מזכירים את אלה של אבן דאוד<sup>327</sup>, והביקורת שהוא מותח על הרמב"ם והרלב"ג מופנית גם נגדו.

את הרמב"ם ראה קרשקש כפילוסוף הישראלי הערצתו לרמב"ם בה' הידיעה, כמורה דרך בהלכות ההגות הדתית, ואת ספרו 'מורה נבוכים' כספר המופת של

326 'הבקורת של קרשקש לאריסטו', ראה למשל עמ' 444 הערה 64, ועמ' 452 הערה 70, ועמ' 446 הערה 78.

327 ראה וולפסון, עמ' 22 הערה 79, שמנה שלושה מקומות המוכיחים יחסים ספרותיים בין קרשקש ו'האמונה הרמה' של הראב"ד.

המחשבה הישראלית; הוא מביא את דבריו כמעט בכל דף ודף, בכל שאלה ושאלה שהוא דן בה, והוא מתייחס אליו בכבוד ובהערצה כתלמיד לרב, ואף קורא לו בכל פעם 'הרב ז"ל'. הוא מפרש כמה וכמה ממשניותיו כגון את כ"ו ההקדמות שלו לתורת האלוהים, ואת תורת האלוהים עצמה, מגן עליהן מפני התקפות, בייחוד של הרלב"ג, כגון בפרשת הידיעה האלוהית, ואף כשהוא מבקר אותו הוא עושה כך מתוך יראת כבוד, וכשהוא חולק על תורתו, אינו מזכיר את שם הרב עליה. הוא מרבה להביא מובאות ארוכות מן הרמב"ם בכמה שטחי מחשבה ככתבן וכלשונו, רובן ככולן מ'מורה הנבוכים', לעתים בלי ציון המקור. בהצעה ל'אור השם' הוא מזכיר גם את 'ספר המצוות' שממנו הוא מצטט את דעת הרמב"ם על תוכנה של המצוה באמונה באלוהים, ואת ההקדמה ל'יד החזקה' על תכונתו של רב אשי, עורך התלמוד, ועל ערכן של התלמוד עצמו (עט, ע"א). כן הוא מזכיר את 'מאמר תחיית המתים' — 'האגרת' בלשונו — (עה, ע"ב), שבו הרמב"ם מפרש את המונח 'עולם הבא' כחיים שלאחר המוות.

עם זה, אין הוא מחסידיו של המימוני ולא מן והתנגדותו אליו  
 ההולכים בעקבותיו, להיפך, הוא ממתנגדיו החרו-  
 צים ביותר, עד כמה שהלה מייצג את האריס-  
 טוטליות בישראל, ובעצם נגדו מכוון כל חודו של הספר, כל חצי הביקורת  
 שלו. קרשקש אומר זאת במפורש וללא חיפוי בהקדמה לספרו: 'זרבים מבני  
 עמנו התנשאו להעמיד חזון... בחלומות והבלים ובילדי נזכרים, עד שמגדולי  
 חכמינו נמשכו לדבריהם ונתייפו במאמריהם ונתקשטו בראיותיהם, ובראשם  
 הרב הגדול, רבנו משה בן מימון, אשר עם גודל שכלו והפלגת הקפתו  
 בתלמוד... הבין בספרי הפילוסופים ובמאמריהם, פיתחו וייפת, ומהקדמו-  
 תיהם החלושות עשה עמודים ויסודות לסודות התורה'. רבי חסדאי בא להרוס  
 הקדמות אלה, יסודות הבניין ואת כל הבניין שהוקם עליהם, את כל העמודים  
 של המדע האריסטוטלי, שעליהם הקים המורה הגדול את היכל הפילוסופיה  
 הדתית שלו. אמנם הוא מסתייג: 'ואבאר עם זה, שבעיקרי הדעות ההם לא  
 יחלוק בהם הרב חלילה, ואם האמת שבאו בספרו דברים מתמיהים, אי אפשר  
 מבלתי שנעיר עליהם, כי הוא, אם היו דברי רבנו הרב ושיחת חולין שלו  
 חביבין עלינו ואהובים אצלנו, הנה האמת אהוב יותר<sup>328</sup>, וכל שכן אם  
 אפשר להימשך מהמקומות ההם חילול השם'. 'שבעיקרי הדעות ההם לא  
 יחלוק בהם הרב' — דברים אלה מפני הכבוד נאמרו, ולאמיתו של דבר  
 חולק עליו קרשקש בעיקרי הדעות והוא מבקר את רוב השקפותיו: על

328 פרפרזה של האימרה האריסטוטלית הידועה.

העיקרים, על ההתאמה שבין האמונה והתורה לבין המדע והפילוסופיה; על הפסיקה וכל מכלול בעיותיה: המקום, הזמן, התנועה, הסופיות והאין-סופיות, החומר, הכובד; על הגדרת המציאות והאחדות כמקרים; על אלוהים וכל צומת העקרונות הקשורים בו: מציאות, אחדות, אי-גשמיות, תארים; על טוב ורע, ועל ההשגחה; על הנבואה ועל נבואת משה; על תכלית האדם, התורה והעולם; על נצח וזמן בבריאה; על הנפש והישארות הנפש; על זיהוי מעשה בראשית ומעשה מרכבה עם פסיקה ומתפסיקה; על אחדות השכל, המשכיל והמושכל. לעתים נמתחת הביקורת אף מתוך דברי גנאי עצומים, אם כי אז אינו מזכיר את שמו, כגון ביחס להסברו הראציונאליסטי של הרמב"ם על דיבורה של האתון: 'וכבר בדו בזה קצת מחכמי אומתנו, ובדו בדיאה להיות דיבור האתון במראה הנבואה, גילו פנים בתורה שלא כהלכה וכנגד הקבלה' (מא, ע"א), וכגון בבעיית הנפש כעצם או כשכל נקנה: 'לפי שמעזו בו רגלי קצת חכמי אומתנו' (אמנם כאן הכוונה בעיקר לרלב"ג, אבל היא פוגעת אף ברמב"ם), ולעתים אף בקצת זילזול, כגון בדבר פירושו של הרמב"ם למעמד הר סיני, ובקשר עם זה למליצה: 'מפי הגבורה', שם אומר קרשקש: 'לא היה כדאי לטעות בו, אלא שראינו מהמפרשים, מי שכתב מחילוף זה' (פ, ע"ב) ועוד. אף כשהוא מסכים אתו כגון בבעיית הידיעה, יש שהוא מציע את הדברים כאילו היתה זו דעתו עצמו.

את הרלב"ג מרבה ר' חסדאי להזכיר לא פחות יחסו לרלב"ג מאשר את הרמב"ם — בלי יראת הכבוד היתירה שהוא רוחש לקודם, וגם ללא זילזול, כדרכו בעצם לגבי שאר מתנגדיו, מלבד אולי לאריסטו. את דבריו הוא מביא — והוא מביאם בהרחבה ובמלואם — רק לשם ביקורת, ובכמה וכמה בעיות הוא דן וחוזר ומגלגל אך ורק כדי להפריכן. כך הוא מבקר בחריפות את דעותיו של הרלב"ג אחרי הבאת דבריו על הידיעה האלוהית, על ההשגחה, על הנפש והישארותה, על הבריאה, ועוד. ברלב"ג עוד יותר מאשר ברמב"ם הוא רואה את התגלמות האריסטוטליות הישראלית, שאותה הוא רוצה לעקור מן השורש.

בהערצה רבה הוא מזכיר את הרמב"ן ואת ספר הגמול שלו, כגון בבעיית המקומות המיוחדים לגמול ולעונש (נו, ע"א) ובעניין תחיית המתים. הוא נוטה לדעת הרמב"ן בניגוד להשקפת הרמב"ם (עה, ע"ב), ועם זה אינו מרבה להשתמש בדבריו פרט למקומות הבודדים שהוזכרו. כן הוא מזכיר (פד, ע"א) את רבנו יונה בן אברהם ואת ספרו 'שערי צדק' (שערי תשובה) כמקור ל"דרכי התשובה ומדרגותיה"; כאחד המקורות להיסטוריה של הבית השני הוא מזכיר את 'ספר יוסף בן גוריון' (פב, ע"א).

פעמיים הוא מזכיר את רבו, רבינו נסים 329 :  
 מדברי רבו — הר"ן בעניין נבואת משה, שהיא תופעה פלאית על צד  
 המופת, ובעניין הבריאה כסיוע להנחתו, שאין  
 האמונה בבריאת העולם בעלת תכונה דוגמאטית; מתוך גישה זו מפרש הר"ן  
 את דברי ר' יצחק שהביא רש"י בתחילת פירושו לתורה, שלא היה צריך  
 להתחיל בסיפור הבריאה אלא במצוות החודש, שהר"ן, וקרשקש אחריו,  
 מסבירים אותם בכך, שאמונה זו אינה עקרונית. במקום זה הוא מביאו בתואר  
 'הגאון': 'זכבר העיר ביישוב המאמר הזה (של ר' יצחק אבי רש"י) הגאון  
 הרב רבינו נסים ע"ה בפירושו התורה שהתחיל' (ע, ע"ב). הוא מזכיר גם  
 את אחד מגדולי ההלכה בתקופה הסמוכה לו, את רבנו מאיר הלוי (הביאו  
 ה'מגדל עוז' בהלכות תשובה, פרק ה) בקשר לוויכוח שבין הרמב"ם והרמב"ן על  
 מהותה של תחיית המתים ואופיים של הקמים לתחייה מבחינת מבנה גופם  
 והשימוש בכלים החושניים שלהם, שהוא 'וגדולים עמו' הרחיקו את דעת  
 הרמב"ם.

את אלבלג אין הוא מזכיר כלל, אבל יתכן שראה  
 את דבריו על חידוש עולם אחרי חורבן עולם:  
 מתעלם מאלבלג  
 ועל הדרך הזה יתחדש תמיד עולם אחרי חורבן  
 עולם<sup>330</sup>, ואולי אף התבסס מדעותיו הכלליות על הניגוד שבין הפיסיקה  
 והמוסר, חוקי הטבע וההתגלות האלוהית בנסים ובמתן תורה, ועל התהום  
 שבין אלוהי אברהם ואלוהי אריסטו (שם עמ' 96—97), אם כי בוודאי רחוק  
 היה מ'תורת האמת הכפולה' שלו והעדיף את הכניעה לתורה על השיעבוד  
 למדע, מתוך אותה נקודת ראות גופה.

את שמו של אבנר מבורגוס, שאחרי המרתו נקרא  
 אלפונסו איש ואליאדולידי, אינו מעלה על שפתיו,  
 שואב מאבנר  
 אך כבר הוכח ללא ספק, שהרבה שאב מדבריו  
 בתחום בעיית הרצון, ואולי העתיקם ככתבם. אולם בנקודה העיקרית הוא  
 עצמאי לגמרי וכן אין הוא גורס את מגמתו האסטרולוגית. כן השתמש  
 בדברים שהביא אבנר בשם פוליקר ('מנחת קנאות' פרק שני), בדבר טענת  
 המקרה כהוכחה למציאות האפשר, בעניין יחס הנפש והגלגלים — שלא  
 יתכן כי עצם רוחני יושפע מעצמים חומריים — וגם תשובתו של קרשקש,  
 שהיחס הוא בין הגלגלים לבין הנפש, שהוא עצמו חומרי, כלולה אף היא  
 בדברי אבנר (שם פרק רביעי). את דברי אבנר (שם פרק שלישי) מזכיר

329 אמנם בלי הכינוי 'מורי ורבי', ודבר זה עורר ספקות בדבר זהותו עם מחבר  
 הספר 'דרשות הר"ן'; וראה 'אוצר חיים' לפלנסברג, הרב משאקי, עמ' 16.

330 הציטטה אצל צינברג, שם עמ' 94.



המשל, שבו רוצה קרשקש להדגים את הדו-אנפיות של מחויב מצד אחד ואפשרי מצד אחד, אלא שהוא משנה בו קצת, וכן הרעיון שהתורה ומצוותיה, ואף ההשתדלות של האדם, הן מן הסיבות המשפיעות על הרצון, אלא שאצל המומר הכל כרוך באיצטגנינות ובהשפעת המזלות (פרקים חמישי ושביעי, שם), מה שאינו אצל קרשקש. כיוצא בזה ישנו הד לדברי אבנר ברעיון התלות הסיבתית שבין העונש והעבירה (שם, פרק שישי, וגם כאן יש אצלו עירוב של אסטרוולוגיה), אלא שעיקר הרעיון נמצא כבר אצל אברהם בר חייא במגלת המגלה' (עמ' 62, בהוצאת פוזננסקי) ואף המשל של נגיעה באש הובא שם. כמה מן הראיות של הספרות התלמודית המובאות על ידי קרשקש נמצאות אף אצל אבנר, אבל לא כולן, ולא העיקריות שביניהן, ואין אצל אבנר המובאה התלמודית, הבאה אצל קרשקש בסוף המחקר, הקטע ממסכת שבת על כפיית הר כגיגית והסברו הנפלא לקטע. שונה הוא אף ההסבר של שניהם לכמה מובאות תלמודיות, אשר שניהם משתמשים בהן, כגון למאמר 'ובטוב העולם נדון'. ראוי לציין גם את ההבדל בסגנון: את אריכות הדברים אצל אבנר ואת הקיצור המופתי אצל קרשקש. ובכן רבים הם ההבדלים ביניהם, למרות הדמיון השטחי; הרעיונות המשותפים לשניהם הם הידועים ביותר והשגורים בפי הכול, אך השוני ביניהם הוא בעניין עיקרי, ברעיון השמחה בעשייה ובאמונה, שהוא גולת הכותרת במשנת הרצון של קרשקש ומחידושו היסודיים, הוא חסר לגמרי אצל אבנר, כפי שכבר פירטנו.

פעמים אחדות מזכיר ר' חסדאי את הנרבוני,  
מביא מן הנרבוני  
כגון את נסיונו, ביחד עם אלתבריוזי, לפרש את  
ההקדמה העשרים ושלוש של אריסטו-מימוני,  
שאותו הוא דוחה ורואה בו סימן של מבוכה: 'נבוכו בה מהמפרשים כמו  
אלתבריוזי והנרבוני' (יב, ע"א), וכן את פירושו להקדמה השביעית, שאף אותו  
הוא דוחה (יח, ע"א); נראה גם שכמה מדבריו של הנרבוני שקועים פה ושם  
במשנת הטבע של קרשקש<sup>331</sup>. יתכן גם שאליו הוא מתכוון בר' משה  
הלוי, ולעתים 'בן הלוי', או 'הלאוי' לפי גירסתנו, שאותו הוא מזכיר פעמיים:  
פעם, ביחד עם אבן סינא ושאר הפילוסופים הערבים (כה, ע"ב) כבעלי  
השיטה, שמן הפשוט לא יצא אלא הפשוט, ופעם שנייה כמתווכח עם אבן  
רושד (צא, ע"א), וכסותר את דבריו, שאלוהים הוא רק הסיבה הצורנית ולא  
הסיבה הפועלת. יתכן גם, שראה קרשקש את הפירושים לעשרים ושש ההק-  
דמות לרמב"ם של הלל מוירונה, זרחיה הלוי וידעיה הבדרשי, ברם מה שונה

331 ראה וולפסון עמ' 21, הערה 74, שציין לכל הפחות שמונה מקומות, שבהם שימש נרבוני מקור לקרשקש.

פירושו מפירושיהם: בניגוד למפרשים האחרים הוא ניגש ישר למקורותיו של הרמב"ם, לכתבי אריסטו ועל ידם מפרש הוא את דברי הרמב"ם. הלל מודונה הועיד את התפקיד של ביאור מלא לפי המקורות ל'חכם אחר גדול ממני' (בהקדמה לפירושו); גם הנרבוני מסביר את צימצום הפירוש שלו בכך, שאם היה מאריך היה זה הופך להיות חיבור ולא פירוש — רבי חסדאי הוא הגו החכם שפירושו נהפך לחיבור ממש. ברם השוני העיקרי ביניהם הוא, שהראשונים הם מפרשים, אם כי הם מרשים לעצמם הערות של ביקורת כתלמידים לפני רבם, אך קרשקש הוא מבקר על פני כל החזית, ומתוך גישה ביקורתית נטולת רתיעה כל שהיא<sup>332</sup>.

(4) המקור השני של משנת קרשקש הוא הפיילוסופיה היוונית במשנת קרשקש  
 לוסופיה היוונית. את ראשוני הפילוסופים היווניים הוא מזכיר פעמיים, ואולי שלוש פעמים, בשם 'קדמונים', ולא בשמותיהם: פעם (ט, ע"ב) בעניין העצם הגשמי. לדעתם — ודעת קרשקש היא כדעתם — הגשם אינו מורכב (מחומר וצורה למשל, כדעת אריסטו הידועה) והוא אחד במהותו, ויש להבחין בו רק תכונות מסוימות, מקריות או עצמיות, דעה שאריסטו מייחסה לאטומיסטים ולאסכולה היוונית ('על ההתהוות ועל הכליון' 1, 1; 'פיסיקה' 1, 2—4), ומתוך פירוט מה מביאה אלגאזאלי<sup>333</sup>, ונראה שממנו שאב קרשקש. פעם שנייה (יא, ע"א) בעניין הזמן, ושם אינו מפרט את דעתם אלא מציין שאין צורך לזכרם להיותם מבוארי ההפסד, וכוונתו כנראה לשתי הדעות שסיכם אריסטו ('בפיסיקה' 4, 218א), האחת, שהזמן הוא תנועת הגלגלים, והשנייה, שהיא תנועת היקום, ושסימפליציוס מייחס את הראשונה למפרשי אפלטון בשם אפלטון, ואת השנייה לפיתגוריים, ומביאן אף אלתבריוזי במקום זה, ונראה שממנו שאב קרשקש. בפעם שלישית הוא מזכירם (יב, ע"ב) בקשר עם ההקדמה העשרים ושש של הרמב"ם. ובעצם הוא מתכוון בשם זה (שם), רק לאחד, שהוא מזכירו בשמו: אפיקורוס, הסובר כאריסטו, שהזמן והתנועה הם נצחיים, אבל אין להם סיבה, כלומר, שאין אלוהים<sup>334</sup>. כן מביא הוא את דברי אמפדוקלס על האהבה והשנאה כסיבות ההוויה והכליון, ושוב מבלי להזכיר את שמו<sup>335</sup>: 'עד שהיה מהקודמים מי שראה שהתחלת ההוויה היא האהבה והקיבוץ, והתחלת ההפסד השנאה והפחד' (נה, ע"א).

332 ראה וולפסון, שם עמ' 1—4.

333 בספרו: 'כוונות הפילוסופים' 2, מעין אנציקלופדיה לפילוסופיה, ראה בסמוך.

334 ראה 'מורה נבוכים' חלק שני, פרק יג, המביא דעה זו של 'אפיקורס וסיעתו', ומציין את המקור: 'כמו שיספר אלכסנדר', היינו, אלכסנדר מאפרודיסיאס.

335 ואת שמו ידע בוודאי מן המכתב הידוע של הרמב"ם לאבן תיבון.

את אריסטו, שלשם סתירת תורתו כתב את כל ספרו, הוא מזכיר פעמים רבות, ומביא מספריו מובאות ארוכות, שלרוב הוא מבקרו, ויש שהוא מפרשן לפני שהוא מותח עליהן ביקורת, ולעתים הוא משתמש בהן לשם סיוע לדעותיו הוא:

היחס לאריסטו והמובאות ממנו

(1) בהקדמה לספרו, אמנם לא בשמו אלא בשם אלמוני 'היווני', ולגנאי מפורש: 'אשר החשיך את עיני ישראל בזמננו זה', ולשם ציון המגמה של ספרו 'אור השם', שכוונתו לסתור את שיטתו של אריסטו.

(2) ברשימת הפילוסופים שלו (בהקדמה למאמר ראשון) וכאן הוא מזכירו כראש הפילוסופים: 'ולפי שהראשון ממי שהרחיב (ולגירסא אחת: 'מי שהת-חיל') הדיבור מפאת החקירה הוא אריסטו'. והוא אף מסכם את ספריו בצורה כללית: 'בטבעיו (היינו, במדעי הטבע השונים) ובמה שאחר הטבע (מתפיסי-קה)'. כן הוא מזכירו פעמים אחדות בקשר עם כ"ו ההקדמות של הרמב"ם: כידוע, הביא הרמב"ם הקדמות אלו ללא ביסוס מדעי, מתוך הנחה שהקורא ימצא ביסוס זה במקומו, דבר שהיווה בעיה רבה לכל מפרשי ה'מורה'. קרשקש הוא הראשון שניגש למקור עצמו, ליקט וצירף מספרי אריסטו הרבים את כל דבריו המתייחסים לכל הקדמה והקדמה, פירשם וביארם, וכל זה כדי לבקדם ולסותרם אחד אחד; מתוך הגינות מדעית הוא מציע ראשית כל את דברי מתנגדו, מסבירם יפה, ואחר כך הוא מערערם וסותרם.

(3) בקשר עם ההקדמה הראשונה והארוכה מבין כל ההקדמות ולשם הסברתה הוא מזכיר את אריסטו ואת ספריו: 'השמע' ('פיסיקה'), 'השמים' והעולם, 'מה שאחר הטבע' ('מתפיסיקה'), והוא מציע את תמצית דבריהם על נושא זה מתוך צימצום רב שאינו גורע כלום מהסברתם הבהירה, אם כי מצריך מאמץ רב להבנתם, ומתוך פירוט ומיון מופתי (ד, ע"א—ה, ע"א). דברי אריסטו אלה נמצאים כל אחד במקומו ('פיסיקה' 3, 4—8; 'השמים' 1, 5—7; 'מתפיסיקה' 9, 10), וכן במהדורתו של אבן רושד (הפירוש האמצעי: 'פיסיקה' 3, 1—8; 'השמים' 1, 7; 'מתפיסיקה' 10), וממנו שאבם קרשקש. (4) את ספרו 'השמע' בלי הזכרת שם מחברו הוא מביא (ה, ע"ב) בקשר עם ההנחה האריסטוטלית שלא תיתכן שורה אין-סופית של יסודות ('פיסיקה' ו, ב).

(5) פעם קרשקש מביאו (ה, ע"ב; ו, ע"א) בשמו בקשר עם שני הנימוקים של אריסטו נגד ההנחה, המזהה את המקום עם הריקות ('פיסיקה' 4, 211ב, 6—9).

(6) עם תום הדיון הארוך על הקדמה זו, הוא מסכם: 'אלו הם המופתים שבאו בדרוש הזה בספרי אריסטו וזולתו מהמחברים ומפרשי ספריו, אלא שבאו מבולבלים להבהיל המעיין... ולזה סידרנו אותם בצורותיו, בקיצור

מופלב וחיזקנו מקצתם מדברים לא זכרום... לברר האמת מהטעות... לבלתי נשוא פנים רק לאמת' (ז, ע"ב). קרשקש, כאמור, הוא הראשון שנתן הסבר יסודי לכ"ו ההקדמות של הרמב"ם, אשר מבחינת הנמקתן המדעית היו כספר חתום, והוא עשה זאת ביסודיות מתוך שאיבה מן המקור, מאריסטו עצמו, ומכל הספרות האריסטוטלית; הוא אף הוסיף את ביאוריו העצמיים, והכול מתוך סדר ותיכנון, ולשם האמת המדעית, אף כי הוא עמד לסתור אותן זו אחרי זו, ושוב בכלים מדעיים.

(7) את ספרו 'הווייה והפסד' הוא מזכיר בדבר ארבעת סוגי השינוי והתנועה (ההקדמה הרביעית), שעליה מוסיף קרשקש את ההבחנה בין השינוי בזמן והשינוי בלי זמן<sup>336</sup>.

(8) בקשר עם ההערה הביקורתית (ח, ע"ב) למה הזכיר הרמב"ם את ארבעת השינויים בלבד ולא הזכיר אחרים, כגון השינויים במצע, הפועל והמתפעל, או למה הזכיר ביניהם את השינוי בעצם, מצדיק קרשקש את הרמב"ם בהסתמכו על אריסטו ב'מתפיסיקה': 'ודרך (הרמב"ם) בזה דרך אריסטו בספרו מה שאחר הטבע'<sup>337</sup>.

(9) 'ספר המופת' לאריסטו נזכר בקשר עם אופיה של ההגדרה (ח, ע"ב), שמהותה של ההגדרה היא, שאפשר גם להופכה ('ההפרדות המאוחרות' 2, 91א, 16), כגון ההנחה-ההגדרה המובאת באותו הפרק, שכל תנועה היא יציאה מן הכוח אל הפועל, והוא הדין להיפך — זאת מסיק קרשקש לפי הכלל האריסטוטלי, שכל יציאה מן הכוח אל הפועל היא תנועה.

(10) קרשקש מזכיר את אריסטו בשמו (ט, ע"א), בהביאו את דעתו, שתנועת הגלגלים היא רצונית-אמוציונאלית, ולה הוא מקביל את דעתו-הוא, שהיא טבעית.

(11) באותו הפרק הוא מזכירו בשם 'היווני' או 'היווני המפורסם', בקשר לתיאוריה של אריסטו על התנועה הטבעית של היסודות, שאחדים מהם נמשכים למעלה ואחדים למטה, כי הראשונים קלים והאחרים כבדים. אך

336 נראים הדברים, שהוא מתכוון ל'הווייה והפסד' 1, 4, 319ב, ושם יש הבחנה בין השינוי בעצם ויתר סוגי השינוי, אך לא נזכר כלל, שהראשון הוא ללא זמן, ורק שהרסטאני מוסר דבר זה בשם אבן סינא. כן נמצאים הדברים במקום זה בפירושיהם של אלתבריזי ונרבוני, שמהם אולי שאב קרשקש דבר זה; לעומת זה אין הדברים נמצאים במקומות המקבילים של הפירוש האמצעי של אבן רושד. ראה וולפסון בספרו הנזכר, עמ' 503—504, הערה 4.

337 כוונתו ל'מתפיסיקה' 8, 1, 1042ב, 3—5, ושם נאמר שהשינוי בעצם מצריך אף יתר השינויים, לפיכך מוסבר למה הביא הרמב"ם כאן אף שינוי בעצם; או ל'מתפיסיקה' 8, 1, 1042א, 32—1042ב, 3, ששם אריסטו מונה את כל ארבעת השינויים. ראה וולפסון, שם, עמ' 520, הערה 15.

קרשקש דוחה שם את כל התיאוריה הזאת ובא לידי המסקנה המהפכנית, שכל העצמים יש להם כובד-מה, ומבחינה עקרונית נמשכים כולם למטה, אם אין גורמים פיסיקליים אחרים המושכים או דוחפים אותם למעלה.

(12) כן מזכיר ר' חסדאי את אריסטו (ט, ע"א) בקשר עם כמה הקדמות אחרות: ההקדמה השביעית, שכל משתנה מתחלק ('פיסיקה' 6, 4, 234ב; אבן רושד, 'פיסיקה' 6, 7).

(13) ההקדמה השמינית, שכל מה שמתנוועע במקרה מוכרח לנוח פעם, שאותה מסביר קרשקש לפי ההנחה של אריסטו, שהמקרי הוא גם אפשרי המציאות, והאפשר מוכרח פעם לצאת אל הפועל ('פיסיקה' 8, 5, 256ב, 9—10).

(14) בקשר עם דחיית אריסטו את התיאוריה של ראשוני הפילוסופים על אחדות הגשם, והנחתו הנגדית על הרכבו של כל גשם מתומר ומצורה<sup>338</sup>.

(15) כן מזכירו (י, ע"א) בשמו בקשר עם ההקדמה הי"ב, שכל כוח מתפשט בגשם הוא סופי, שאותה מסביר קרשקש באריכות לפי המופת של אריסטו, הנשען אף הוא על שורה של הנחות ('פיסיקה' 8, 10, 266א).

(16) בקשר להקדמה הארבע עשרה על התנועה הלוקומוטיבית (ההעתקה), שהיא הקודמת בתנועות, מוסיף קרשקש בקיצור, שאריסטו ביאר הקדמה זו במיתודה אינדוקטיבית — 'בחיפוש' בלשונו — מבלי להביא את דבריו ('פיסיקה' 4, 11, 219ב, 1—2) שאותם הוא מצא כנראה<sup>339</sup> אצל אבן רושד בביאורו הקצר ('פיסיקה' ד, עמ' 18א), ואולי אצל הנרבוני<sup>340</sup>.

(17) כן הוא מזכירו בקשר להקדמה העשרים ושש של הרמב"ם, שהיא הנחה מותנית, בחינת 'לשיטתך', שם סבור אריסטו בניגוד לאפיקורוס, שהזמן והתנועה נצחיים, אבל עלולים, כלומר נאצלים מהסיבה הראשונה, האלוהית, לפי הפירוש הניאופלטוני לדברי אריסטו; אלא שאין קרשקש רואה צורך להציע כאן טענות אריסטו, מאחר שכל ההקדמה הזאת אינה אלא הנחה ארעית.

(18) ספרו של אריסטו 'השמע' נזכר (יד, ע"א) בקשר עם שיטת בעלי הריקות הסוברים, שאם לא היתה ריקות קיימת, לא היתה כל תנועה אפשרית ולא היו אפשריות שאר תופעות הטבע, כגון 'הצמיחה וההיתוך, הספוגיות

338 'פיסיקה' ו, 2—4; 'הווייה והפסד' ו, 2, ובמקומות המקבילים אצל אבן רושד, וכן אצל אלתבריוזי בהקדמה כ"ב, ואולי אליו התכוון קרשקש כאן במלים 'ומפרשי אריסטו', ואולי התכוון לאבן דאוד, כהשערת וולפסון בספרו הנזכר, עמ' 570, הערה 5.

339 לפי השערת וולפסון, עמ' 636, הערה 9.

340 ראה שם אצל וולפסון, עמ' 637, למה לא הספיק הנוסח של אריסטו לבדו.



והמקשיות ודימויים אחרים, כמו שזה בא בספר השמע'<sup>341</sup>, ובקשר לשני הנימוקים (טו, ע"א) של אריסטו ('פיסיקה' 1, 7) לתיזוק ההנחה, שאין שורה אין-סופית של יסודות, שאותם קרשקש רואה כבלתי מספיקים.

(19) ר' חסדאי מזכיר שוב את דברי אריסטו לסיוע הנחתו הוא, שגשם אין-סופי לא יהיה בו לא כובד ולא קלות, כשם שהוא לדעת אריסטו בגרמים השמימיים.

(20) ושוב הוא מזכירו (טו, ע"ב) לסיוע הנחתו הארעית, שאף גשם אין-סופי יתכן שיהיה לו מקומו שלו, אף לפי הגדרת המקום האריסטוטלית; ומקום מיוחד זה הוא לא הגשם המקיף כי אם המוקף, כשם שלדעת אריסטו עצמו כך הדבר ב'גשם השמימי המקיף בכל (הגלגל העליון) שאין לו מקום מקיף, אלא מוקף'. היינו, שלשיטתו של אריסטו שאין ריקות ולא מילוי מחוץ לעולם, הרי אין מחוץ לגלגל העליון שום דבר שיקיף אותו, וממילא אין לו מקום במובן הרגיל — שהוא לשיטתו הגשם המקיף — אלא הגשם המוקף<sup>342</sup>.

(21) כן מזכיר קרשקש את אריסטו ואת נימוקיו נגד הגדרת המקום כחלל ריק, כהתפשטות, שהיא דעתו של קרשקש עצמו, והוא מוכיח בקיצור, שכל הנימוקים הללו, 'כל השקרים אשר חייב אריסטו, אין להם שחר.

(22) בסמוך לזה הוא מציין בכלל, שלשיטת אריסטו בעניין המקום, יתחייבו הרבה ביטולים הגיוניים — 'גנויות' בלשונו (לפי גירסת וולפסון) — והוא הולך ומונה אותם אחד אחד: לפי זה יצא שכל עצם בעולם יש לו מקום והעולם כולו אין לו מקום, ובנוסחתו המדויקת של קרשקש, שיהיה הפרש בין הגלגל העליון ויתר הגלגלים, שלראשון לא יהיה מקום עצמי, כי אם מקרי (לפי הגדרת אריסטו שם), שאין שום גוף מקיף אותו בחוץ ולפיכך אין לו מקום עצמי, ורק לתלקיו יהיה מקום, או שמקומו הוא פנימי, וכל זה הוא מקום במקרה, ויתר הגלגלים מקומם עצמי; וכן יהיה קיים הפרש בין היסודות וחלקי היסודות, שלראשונים יהיה היסוד האחר משמש מקום ולאחרונים חלקי אותו היסוד עצמו.

(23) ר' חסדאי מזכיר כמה מספרי אריסטו (יו, ע"ב) בקשר למופת שנתן אלתבריוזי להקדמה השלישית על אי-אפשרות מציאות שורה אין-סופית של

341 'פיסיקה' ד, 916, ושם נימוקי השיטה. אבן רושד במקום המקביל מנה חמישה מהם, וקרשקש הזכיר את שלושת הראשונים, הוסיף אחד שאינו באבן רושד, את ההיתוך, ורמו על האחרים במלים: 'דימויים אחרים'.

342 'פיסיקה' ד, 5, 212ב, 7—13. אולם כיון שקטע זה אצל אריסטו מעורפל רבו בו ויכוחי המפרשים, מאלכסנדר ותמיסטיוס עד אבובכר ואבן רושד, אם כוונת אריסטו רק לגלגל העליון, לשמים כולם, או ליקום כולו, וכן אם כוונתו שאין לו מקום כלל או שהמקום הוא הפנים, המוקף; וקרשקש, שהכריע שהכוונה לגלגל העליון ושמקומו הוא המוקף, הולך כנראה בשיטת אבן רושד.

סיבות ומסובבים ('פיסיקה' ת, 5; 'מתפיסיקה' ב, 2), שקרשקש טורח להוכיח את אי־דיוקו.

(24) בקשר לפירוש אבובכר להנחה, שכל משתנה מתחלק.

(25) בקשר עם ביקורת ההקדמה השתים עשרה, שכל כוח בגשם הוא סופי, אשר עליה מעיר קרשקש, שאף לפי זה הוכחה רק הסופיות בעוצמה, בחוזק, אבל לא בזמן, ויתכן שכוח סופי יניע גשם בזמן אין־סופי, ובייחוד גשם שאינו נתון לעיפות, כגון התנועה הסיבובית של השמים. בזה הוא מסתמך על ספרו הנזכר של אריסטו, המביא שהשמים אין בהם כל איכויות שהם, ומתוך כך אין בהם 'חולשה וזקנה' ('השמים' א, 3, 270ב).

(26) שמו של אריסטו נזכר גם בקשר עם ביקורת ההקדמה השלוש עשרה, שרק התנועה הלוקומוטיבית הסיבובית, יכולה להיות רצופה, וקרשקש מוסיף בחריפות, שאם בודקים אחרי נימוקיו של אריסטו רואים, שהם מחוסרי הגיון, 'דימויים לבד והזיות', והוא משתדל להוכיח אי־הגיון זה שבדברי אריסטו<sup>343</sup>.  
(27) בקשר עם הויכוח בין 'מפרשי ספרי אריסטו', אבן סינא ואבן רושד, על תכונת המקרה.

(28) בקשר לביקורת שיש לו על אריסטו, המזהה את האושר הנצחי של אלוהים עם ההכרה, והמשכן את התענוג בכלל בתוך השכל וההשכלה.

(29) בקשר עם ההנחה (לא, ע"ב) שעם הרכבת היסודות כגון החומץ והדבש, תתחדש הצורה בעצם המורכב, כגון הסכנגבין.

(30) בקשר עם ההבחנה בין הידיעה האלוהית והאנושית, על אף הדמיון היסודי ביניהן, בעצם הידיעה עד כמה שהיא ידיעה: שהידיעה האנושית זקוקה לכלים כחוש ודמיון.

(31) בקשר להבחנה שבדרגת בני אדם ביחסם להשגחה, והוא מסתייע שוב בדברי אריסטו בספר 'בעלי חיים', שכל שיהיה בעל החיים יותר חשוב, ניתנו לו יותר כלים לשמירת מציאותו, כלומר, שהבחנה זו ישנה בטבע.

(32) בקשר עם שיטתו של אריסטו בנצחיות העולם, התנועה, הגרמים השמימיים, וקרשקש מסביר שלשיטה אריסטוטלית זו אפשר להוכיח, שהכוח המניע את העולם, את השמים, הוא אין־סופי בזמן, אבל לא שהוא גם אין־

343 יש לציין כאן בשולי הדברים, שבעצם כל הכלל הזה (השני), ואף הכלל הקודם (הראשון), כולו או רובו ככולו, מכוון נגד אריסטו והוא כולו ויכות אתו, כך שעל כל הפרק פרוש צילו של אריסטו והוא נוכח בעת כל ההרצאה. בקשר עם זה כדאי שוב לציין את הדברים החריפים שאומר קרשקש על בעל מחלוקתו הנעלם, אריסטו, מבלי להזכיר את שמו, אחרי שהוא סותר ועושה לאל כמה מהוכחותיו: 'והוסיף הויות ('הויות' — הוא טעות) ודברים מרבים הבל'; דברים כאלה הושמעו אולי בפעם הראשונה ביחס לפילוסוף זה, שהכל סגדו לו כלסמכות בלתי מעורערת.

- סופי בעוצמה, במרץ, והדבר האחרון ניתן להוכיח רק לפי תורת הבריאה.
- (33) כן הוא מסתייע בהנחתו של אריסטו, שהוויית העצמים וכליונם באים רק בסופי התהליך, בגמר התנועה, וממנה הוא מסיק שנסי התורה, שבהם מתהווים דברים באופן פתאומי, ובלי כל תהליך וללא תנועה, בניגוד לחוקי הטבע, הם עדות ליכולת האינ-סופית של אלוהים.
- (34) ושוב הוא מזכיר את הנחת היסוד של אריסטו בדבר ארבע הסיבות הידועות: הפועל, החומר, הצורה, התכלית ('פיסיקה' 2, 3).
- (35) ר' חסדאי מסתייע גם באריסטו באומרו, שיש דברים הבאים במקרה ('פיסיקה' 2, 5).
- (36) קרוב לזה הוא מסתייע באריסטו להוכיח, שהגלגלים כתומר אינם יכולים להשפיע על נפש האדם, וזה לפי ההנחה של אריסטו, שהחומר דרכו להיות נפעל, והצורה — היא הפעילה<sup>344</sup>.
- (37) את 'ספר הנפש' לאריסטו מזכיר קרשקש בקשר עם הוכחתו, שכל התעוררות הרצון זקוקה לסיבה, והוא מסתייע בהגדרת הרצון של אריסטו, שאין הרצון אלא צירוף הכוח המתעורר, או כוח האיווי, עם הכוח המדמה ('על הנפש' 3, 7, 10).
- (38) אחרי שהוא מזכיר עוד פעמיים את אריסטו בקשר לאמור על המקרה ועל מהות הרצון (מז, ע"ב), הוא שוב מסתייע בו כדי להוכיח, כי מאחר שהצורה היא אחת בכל דבר, אף השלמות הנמשכת אחרי הצורה היא אחת ('מתפיסיקה' א, 983); מכאן הוכחה שאף התכלית מן ההכרח שתהא אחידה.
- (39) בקשר עם הצעת תורת השכל הנקנה (נב, ע"ב) הוא מסתייע בדברי אריסטו, שהחומר הוא סיבת הכליון והרע, והיש האי-חומרי אין לו על כן סיבה לכליון ('מתפיסיקה' 24, 1069ב).
- (40) אף את הרעיון (נד, ע"א) שהנפש היא עצם, הוא מבסס לפי הנחת אריסטו, שהצורה קודמת לחומר לשימוש בשם עצם<sup>845</sup>.
- (41) את 'ספר הנפש' מזכיר הוא (נו, ע"א), כדי להסתייע בו, בעניין ההדרגה בהופעת כוחות הנפש: הזן, הצומח, המרגיש, והשכלי באחרונה; יתכן כי האחרון יופיע רק בגיל מסוים שאותו ידעו חז"ל ברוח הקודש ואמרו (סנהדרין קי, ע"ב) שהוא משעה שיאמר הקטן 'אמן'.
- (42) כן הוא מזכיר (סא, ע"ב) את 'ספרי הטבע ומה שאחרי' בדבר טענות בעלי הקדמות המסתייעים בדברי אריסטו בספרים אלה, וקרשקש מוסר, כדרכו
- 344 בקושי אפשר למצוא הנחה זו ב'מתפיסיקה', ספר יב, אבל היא נמצאת בספר 'הווייה והפסד' 2, 9, 335ב, 29, וראה בלוך עמ' 4, הערה 3.
- 345 קרשקש ציין: 'השמע', 'פיסיקה', אך יותר ברורים הדברים ב'מתפיסיקה' ה 8, 1017ב.

בקיצור נמרץ, את תמצית הטענות האלה — אמנם בלי לציין מה הוא מאריסטו עצמו ומה מהמסתייעים — בשאלות הזמן, התנועה, הגרמים השמימיים, החומר הראשון, הפועל האלוהי<sup>346</sup>. הצעה זו של הטענות, שיסודן באריסטו, נמשכת על אף הקיצור על פני שני עמודים וחצי (סב, ע"ב—סג, ע"ב), ושם הוא מזכיר בהמשך ההרצאה את שמו של אריסטו שלוש פעמים, פעם בשם 'הפילוסוף', וזה לחיזוק הטענה שהזמן אינו נברא, ש'הפילוסוף חזק זאת הטענה... שכל הווה בזמן', והיינו, שהזמן קדם לכל מתהווה, ואף לזמן המתהווה, הרי שהיה זמן טרם כל זמן, וכן בקשר להצעת הטענה שהגרים השמימי אינו יכול להיות הווה ונפסד, שהגרים השמימיים אין בהם ניגודים, המהוים את סיבת ההוויה והכליון, והוא מוסיף עוד להציע את הנימוקים, שבהם ביסס אריסטו את הנחתו, שכל הווה נפסד, אך קרשקש דוחה נימוקים אלה בפרק אחר.

(43) לאריסטו הוא מתכוון גם כשהוא מזכיר את ההנחה בשמו של 'הפילוסוף', שמן הפשוט יצא רק הפשוט, בקשר עם הוכחת הרמב"ם, שסידור הגרמים השמימיים מכריע לצד הבריאה ('מורה נבוכים', חלק שני, פרק כב). ושוב יש לציין, שגם בדיון זה על הבריאה הוא אינו מזכיר את אריסטו אלא פעמים מעטות, ולרוב בהעלם שם, אך כולו (מאמר שלישי, כלל ראשון, סא, ע"ב—ע, ע"ב) סובב על ויכוח עם אריסטו על קדמות ובריאה.

(44) ושוב מזכיר ר' חסדאי (עא, ע"א) את אריסטו, בקשר למבוכת מפרשיו בבעיית הישארות הנפש, וכן הוא מסתייע בו בהסברת מהותה של הנבואה, שהחלום הוא באמצעות הדמיון — 'הכוח המדמה' — ואף בהצעת אחד הנימוקים (פה, ע"ב) שהגרים השמימיים הם נצחיים, וזה לפי ההנחה הכפולה של אריסטו, שכליון בא מצד החומר, היינו כשהכוחות המתפעלים חדלים לציית לכוחות הפועלים, ושדבר זה לא יתכן בשמים, שאין בהם כל ניגוד של כוחות.

(45) ב'ספר בעלי חיים' הוא מסתייע כדי להסביר (פז, ע"א), שכל שבעל החיים הוא יותר חשוב, הוא יותר עצמאי, ולפיכך האדם הוא עצמאי יותר, מספיק לעצמו מכל בעלי החיים. מכאן הוא מסיק, שאף השמים כישים יותר נכבדים ראויים שתהיה בהם הראשית לתנועותיהם, כלומר נפש.

346 מערכת הטענות האחרונה מסביב לאלוהים יסודה בפרוקלוס, כל השאר בתורת אריסטו, אבל לא של אריסטו עצמו, כי אם של האריסטוטליים האיסלמיים, שהסתמכו על הנחות הטבע של אריסטו, אך פרשו ממנו בעיקר הדעה: לאריסטו החומר הוא בצד אלוהים, ולדידם הוא נאצל — אמנם באצילות נצחית — מאלוהים וקרשקש דייק כאן: 'ממה שמצאנו מהם בספרי הטבע ובמה שאחרי, שהם יתחזקו בדעת הוה'; יתחזקו, אבל לא זהים; וראה גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות' עמ' 154.

(46) בספר אחר, 'שמים ועולם', הוא מסתייע להוכחת הרעיון, שהשמים אין בהם איכויות, ולפיכך לא יתכן שיהיו בהם כלים חושניים שישתמשו בהם להשגת דבר מה.

(47) כן הוא מזכיר את הספר 'בטבעיות' ובו הרעיון, שהגרמים השמימיים מניעים את היסודות ומשפיעים עליהם הכנה לקלוט צורות מסוימות. מתוך כך הוא רוצה להוכיח, שיש השפעה לגרמים השמימיים אף על תכונות בני אדם, ואולי אף על קורותיהם.

(48) ושוב הוא מזכיר ספר של אריסטו: 'מה שאחר הטבע' כדי להסתייע בו (פת, ע"ב), שכל דבר המוציא לפועל דבר אחר שהוא בכוח, צריך שבדבר הראשון עצמו יהיה העניין בפועל, כי אצל השני הוא רק בכוח; מכאן הוא רוצה לסתור את פעולת הקמיעות.

בקיאותו בספרי הזכרנו את המקומות בהם מזכיר רבי חסדאי אריסטו ובספרי קרשקש את אריסטו, מהם בשמו המפורש, מהם פילוסופים יווניים בכינוי בלבד: 'היווני', 'הפילוסוף'. אך הוא לא הכיר את ספרי אריסטו במקורם, ואף לא בתרגומם הערבי, כי אם בתרגום עברי של תרגומים — או יותר נכון של עיבודים — ערביים. כמקור ראשי לדברי אריסטו שימשו לו התרגומים של ספרי אריסטו של אבן רושד, שבהם משובצים דברי אריסטו בביאוריו של הפילוסוף הערבי. אבן רושד כתב שלושה מיני ביאורים-תרגומים: הארוך (שרח), שבו הטקסט של אריסטו מובדל מביאוריו של המפרש הערבי וקל יותר היה לעמוד בו על דבריו של אריסטו עצמו; האמצעי (תלכין), שבו הדברים היו יותר מסובכים; והקצר (ג'אמע צגאר); הפירוש האמצעי של אבן רושד, עד כמה שידוע לנו, תורגם פעמיים לעברית, על ידי זרחיה הלוי ועל ידי קלונימוס בן קלונימוס, ובו השתמש כנראה קרשקש (וולפסון עמ' 9), אך הוא הכיר גם את הפירוש הארוך והשתמש בו, (וולפסון שם עמ' 8—9). עם זה היה ר' חסדאי בקי נפלא בדברי אריסטו, רובם ככולם, והם היו על לשונו תמיד כשהצטרך להם, ואין כל הגזמה בדברי וולפסון האומר, שקרשקש ידע את אריסטו שלו, כשם שידע את המקרא ואת התלמוד שלו (שם עמ' 8). כן מזכיר קרשקש פעמיים ספר של סופר יווני אחר: 'ספר היסודות', פעם בצירוף שם המחבר, המהנדס אוקלידס, ומצביע עליו כמי שבו נתברר איך מצרפים את החשבון של יחסים כפולים (ה, ע"א), ופעם בלי שם המחבר, לשם הוקעת תורת הנפש של האריסטוטליים, שכאילו די בידיעות הכלולות בספר זה לזכות בנצח (ג, ע"א). כן הוא מזכיר פעמיים ספר גיאומטרי אחר: 'החרוטים' (לאפולוניוס); בפעם הראשונה (טו, ע"א) מביא ממנו את הרעיון, ששני קוים מקבילים יכולים להתקרב זה לזה, והמרחק ביניהם יכול להתמעט, אך הם לא ייפגשו לעולם, ותמיד יישאר מרחק-מה ביניהם, ובוזה הוא מסתייע כדי להסביר כיצד המרחק



בין שני הקוים של גוף איז-סופי מתנועע יכול להתקרב לאין-סוף וישאר תמיד סופי; ובפעם השנייה (נ, ע"א) מתוך ליגלוג על תורת השכל הנקנה של הרלב"ג ויתר האריסטוטליים, שלפיהם הנצח של האדם תלוי בכמות ההשכלה שלו — לפי זה יצא, שמי שפיטם את עצמו בידיעות מ'ספר היסודות וספר החרוטים' עולה על מי שלמד תורה, ושהמהנדס עדיף על תלמיד חכם. כן הוא מזכיר פעם אחת את התוכן היווני הידוע, פטולומיאוס — 'בלטמיוס' בלשונו — (סג, ע"א) בקשר לתורתו על גלגל מרכז וגלגל הקפה, שממנה הוא מסיק, שיש דברים במערכת גרמי השמים נגד הטבע, כסיוע לרמב"ם, שאין להסביר את הסדר השמימי בדרך ההכרח הטבעי, כמו בתורת הקדמות של האריסטוטליים.

קרשקש מזכיר גם את אלכסנדר ואת תמיסטיוס  
מפרשי אריסטו  
כ'מפרשי ספריו' של אריסטו, ברשימת הפילוסוף-  
פיו שלו במבוא למאמר ראשון<sup>347</sup>. הוא מזכירם  
יחד (ט, ע"א) גם בקשר לביאוריהם השונים להקדמה השביעית, שכל משתנה  
מתחלק; שלדעת אלכסנדר השינויים ללא זמן, היינו סופי התהליכים, רק  
נראים כך לחושינו, ולאמיתו של דבר אף הם בזמן, ולדעת תמיסטיוס הם  
באמת ללא זמן אלא שהם נמשכים אחרי התנועות בזמן, וכאילו אף הם בזמן.  
ספרי אלכסנדר ותמיסטיוס לא תורגמו לעברית, וקרשקש שאב את דבריהם  
מהצעת אחרים; את דעתו של אלכסנדר ידע אולי מאבן רושד ('הביאור  
האמצעי' ו, 7), אך לא כן את דעת תמיסטיוס, שהצעתה אצל קרשקש שונה  
מזו של אבן רושד, ואולי מצא אותה אצל הרלב"ג, שלעתים קרובות הוא  
מעתיק ממנו את דברי אריסטו ואבן רושד, ואולי אצל נרבוני, בפירושו  
לפירוש אבן רושד.

(5) כמקור שלישי למשנתו שימשה לו הפילוסוף-  
הפילוסופיה הערבית  
סופיה הערבית, ואת אחדים מהפילוסופים הערביים  
הוא מזכיר בפירוש בשמותיהם ואף מביא לעתים  
את דבריהם, אם כי לרוב מתוך יחס של ביקורת ושלילה.

את אבן סינא הוא מזכיר תשע פעמים: ברשימת  
הפילוסופים (מבוא למאמר ראשון ג, ע"ב) כאחד  
אבן סינא  
'המחברים' (בניגוד 'למפרשים') אחרי אריסטו;  
בקשר להקדמה השלישית (ח, ע"א), שלא תיתכן שורה אין-סופית של סיבות  
ומסובבים, הוא מביא את דעת אבן סינא ואחרים, שאמנם כן אפשרית שורה

347 ג, ע"ב, אלא שהוא מחליף בטעות — אם אין כאן שגיאת דפוס — את הסדר, ומקדים את תמיסטיוס לאלכסנדר, כשם שטעה בזה שהרסטאני ב'כתאב אל מילאל ואל ניהאל', עמ' 343—344.

אין-סופית של ישים שאינם תלויים זה בזה, כגון הנפשות אחרי המוות; בקשר לביקורת ההקדמה השנייה (יז, ע"א), שלא תיתכן שורה אין-סופית של גדלים, הוא מביא שלדעת אבן סינא ואחרים אפשרי המספר האין-סופי<sup>348</sup>; בקשר לביקורת ההקדמה העשירית, המבחינה בין מקרים וצורות, הוא מביא (יח, ע"א) את דעת אבן סינא ואלגאזאלי, בניגוד לדעת אבן רושד, שאף בגרמים השמימיים יש להבחין בין חומר וצורה; כן הוא מביא את דעת אבן סינא בקשר לוויכוחו עם אבן רושד (כא, ע"ב), בדבר מהותו של התואר 'מציאות', כי המציאות היא מקרה, שלא כדעת מתנגדו אבן רושד, שהיא זהותית עם העצמות; כמו כן הוא מביא את דעת אבן סינא בוויכוח המקביל עם אבן רושד בדבר התואר 'אחדות'. באריכות הוא מביא (כה, ע"ב) את תורתם של אבן סינא וסיעתו על השתלשלות השכלים הנבדלים זה מזה וכיצד מן הפשוט יצא המורכב, וממנה הוא רוצה להוכיח, שאף אבן סינא מחייב את תארי אלוהים. בתום ההרצאה של תורה זו (כו, ע"א) ובאותו עניין בסוף הספר (צא, ע"ב) מזכיר קרשקש את דעת אבן סינא וסיעתו (בניגוד לדעת אבן רושד) שהמניע הראשון אינו אלוהים עצמו, אלא יש שנוצר, עלול ראשון. אף על פי כן ספק הוא אם הכיר קרשקש את אבן סינא במקורו, קרוב לוודאי שקנה את תורתו מספרו האנציקלופדי של אלגאזאלי עוונות הפילוסופים, ששימש מעין ספר לימוד לפילוסופיה והיה בעצם סיכום תורת אבן סינא. הוא אף תורגם לעברית<sup>349</sup> שלוש פעמים, ונתפרש על ידי אלבאלאג ונרבוני, קרשקש לא הזכירו אף פעם, אך מזכיר הוא את אלגאזאלי עצמו.

שני לאבן סינא בזמן הוא אלגאזאלי. קרשקש  
 מזכירו כמעט באותם המקומות שהזכיר את אבן  
 סינא ותמיד ביחד אתו, אבל בסך הכל רק ארבע  
 פעמים. למרות קרבת הרוח שישנה ביניהם לכאורה אשר לעמדתם האנטי-  
 שכלתנית הכללית, שונים הם זה מזה כשם ששונה קרשקש מהלוי על אף  
 שלילת אריסטו המשותפת לשניהם, כי אצל קרשקש שלילה זו קשורה במאמץ  
 מדעי רב ובביקורת מעמיקה, ואילו אצל הלוי ואלגאזאלי אינה אלא הלך רוח  
 בלבד. חוקרי הפילוסופיה הישראלית, החל בדוד קאופמן ועד יוליוס וולפסון  
 הגזימו בהערכת השפעתו של אלגאזאלי על הפילוסופים הישראליים, בייחוד  
 על הפילוסופים האנטי-שכלתנים שביניהם, הלוי וקרשקש. יוליוס וולפסון  
 כתב חוברת מיוחדת על השפעתו המכרעת של הפילוסוף הערבי האנטי-  
 שכלתני על קרשקש, בכללים ובפרטים<sup>350</sup>, על העמדה האנטי-פילוסופית ועל

348 אמנם אבן סינא מדבר רק על נשמות, ראה וולפסון, עמ' 477, הערה 4.  
 349 לפי שטיינשניידר, 'התרגומים העבריים של ימי הביניים', גרמנית עמ' 307.  
 350 'השפעת אלגאזאלי על הסדאי קרשקש', גרמנית, 1905.

המלחמה בפילוסופיה בכלים פילוסופיים, על תורת התארים — ששניהם מחייבי תארים הם — על רעיון מחויב המציאות, שלדעת שניהם אינו שולל את ההרכבה הפנימית, ועל תורת הרצון, ששניהם שוללים את חרותו. יש גם להוסיף, שעוד בימי הביניים הצביעו ר' יצחק אברבנאל (בפירושו לבראשית יח, כ) ור' אברהם שלום ('נוה שלום' ריב, ע"א) על זה שקרשקש שאב מאלגאזאלי — אבו חמיד בלשונם — את הרעיון של דו-אנפיות הרצון, שהוא אפשרי מצד עצמו ומחויב מבחינת הסיבות, יותר נכון, מבחינת הידיעה האלוהית. מזה עשה ד"ר יואל מטעמים (בספרו על קרשקש: עמ' 22—23, 71—106), והרחיב את הדיבור על נושא זה פרופ' יוליוס גוטמן ('דת ומדע', עמ' 150—162). אמנם הם לא הפריזו כיווליוס וולפסון וגוטמן אף הוכיח בטוב טעם את גבולות השפעתו של אלגאזאלי על קרשקש בתחום בעיית הרצון.

על קדקדו של יוליוס וולפסון כבר היכה בעוז  
 צבי (הרי אוסטריין) וולפסון (בספרו הנזכר, עמ'  
 11—18), אך על נימוקיו הנגדיים יש להוסיף  
 כהנה וכהנה. אשר לעמדה הכללית, טוען צבי וולפסון, לא היה לקרשקש צורך בהשראת אלגאזאלי — הלוך הרוח האנטיפילוסופי הוא תגובה הכרחית לכל תנועת פילוסופיה הקמה בתחומי הדת. לזה נראה לי להוסיף, שלכל היותר יש לדבר על עמדה משותפת לאלגאזאלי ולהלוי, אבל אין לדמות את שניהם לקרשקש, שבא ועירער בזה אחרי זה, ובצורה מדעית חדה, את כל ההנחות ואת כל היסודות של הבניין הפילוסופי של אריסטו — כשם שאין לדמות הטפה יפה למפעל מדעי רב ממדים. אשר לשלילת התארים, המשותפת לשניהם, לאלגאזאלי ולקרשקש, הרי נימוקיהם שונים — טוען צבי וולפסון — כי אלגאזאלי מנמק את חיוב התארים בזה שרעיון מחויב המציאות אינו שולל את הריבוי הפנימי, ולקרשקש הטעם הוא מפני שהתארים הם רק בחינות שכליות. וולפסון הזכיר רק אחד הנימוקים של קרשקש והיה רצוי להזכיר גם את יתר הטעמים, ובעיקר את הטעם שהתארים אינם זהותיים עם העצמות, אלא מהווים תארים עצמיים, הצמודים לעצמות כשלהבת בגחלת — מתוך כך היינו מסלקים את ההשוואה האחרת של צבי וולפסון עצמו, שלפיה גם אלגאזאלי וגם קרשקש סבורים, שרעיון מחויב המציאות מוציא מן הכלל רק את הסיבה החיצונית, ולא את ההרכבה הפנימית. אמנם מכמה מקומות נראה, שדעתו של קרשקש בעניין זה זהה עם זו של אלגאזאלי, אך אין זו דעתו הסופית, כפי שראינו כבר מן הטעם האחרון. ברם, עוד יותר יוצאת ברורה דעתו הסופית, שמושג מחויב המציאות כן דורש אחדות פנימית (בניגוד לאלגאזאלי) מדבריו הסיכומיים (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק ד, דף כו, ע"א). ששם הוא מבחין בין אחדות פנימית של אלוהים, ואחדות

חיצונית של מספר האלים. בנוגע לראשונה ברור הדבר בעיניו, שאף מבחינה מדעית אחדות פנימית של אלוהים הכרחית ללא כל הרכבה שהיא, והוא אומר מפורש: 'הוא מבואר שמחויב המציאות הוא פשוט מבלי הרכבה כלל', והשאלה היא רק כיצד לבסס באופן מדעי את האחדות המספרית, שאין שני אלים, ולדעתו דבר זה אינו אפשרי. ויש עוד להוסיף בשולי הדברים, שגם הרלב"ג מחייב את התארים, ועם זה אין לך מרחק גדול מהרלב"ג לקרשקש. אשר להשפעה בתחום בעיית הרצון, כבר הוכיח

השוואה פעוטה גוטמן — אם כי אף הוא הטעים את השווה

והמשווה ולא את השוני — שהשוואה היא

מינימלית, שעצם העמדת השאלה אצל שניהם היא שונה, שאלגאזאלי בא בעיקר לבסס את תורת הגזירה האסלמית, וקרשקש את העיקרון המדעי של הסיבתיות, וכן שכל השוואה היא רק בצורה ולא בתוכן, כי לפי אלגאזאלי ידיעת אלוהים מראש מחייבת את קביעת הרצון ברוח תורת הגזירה, ול-קרשקש החלטת הרצון של האדם היא חופשית כשהיא לעצמה, והסיבות רק משפיעות על רצון האדם להחליט מה שיחליט. אם יש כאן הכרחיות, הרי היא עוברת דרך רצון האדם, ויוצא שאף הרצון הוא חוליה בשלשלת הסיבות — וזה הבדל גדול, כהבדל שבין הסיבתיות והגזירה הקדומה.

חשיבות יתר יש לשורת ההוכחות של צבי

האם הכיר קרשקש

וולפסון, שקרשקש לא ראה כלל, על כל פנים

את אלגאזאלי

לא בעת כתיבת ספרו 'אור השם', את ספרו

השני של אלגאזאלי 'הפלת הפילוסופים', ואף לא את סיכומו אצל אבן רושד (שכתב עליה ביקורת בשם 'הפלת ההפלה'), שבו בעיקר הירצה אלגאזאלי את תורתו האנטי-פילוסופית. ובנוגע להשוואה שמצא וולפסון בין שני הפילוסופים, הערבי והעברי, שאצל שניהם נמצא הרעיון על התנועה הטבעית של הגלגלים — הרי וולפסון עצמו הוכיח בכמה מקומות, שרעיון זה נמצא גם אצל אפלטון, אריסטו, רבנו סעדיה גאון ואבן דאוד. והעיקר, אף רעיון זה נובע אצל קרשקש משיטתו והוא חלק אורגאני בה. בסיכומו של דבר יש אולי מקום להשוואה כל שהיא בין אלגאזאלי וקרשקש, אבל אין כאן השפעת האחד על השני, ובוודאי לא השפעה של ממש. ואופייני הוא, שברוב הדברים שקרשקש מביא בשם אבן סינא ואלגאזאלי הוא חולק עליהם, כגון בבעיית המציאות והאחדות, שהוא סבור לא כשניהם, לא כאבן סינא-אלגאזאלי ולא כבעל מחלוקתם, אבן רושד, וכן אינו סובר כאבן סינא, שמן הפשוט אינו יוצא אלא פשוט (בכמה מקומות בספרו, למשל בסוף הספר, צא, ע"ב), וכן אינו גורס את הרעיון של אבן סינא-אלגאזאלי, שאף השמים מורכבים מחומר וצורה, מאחר שלדעתו אין בכלל הרכבה כזאת בגשמים במונן האריסטוטלי המקובל. אף את הוויכוח בעניין המניע הראשון הוא מכריע

לפי מקורות חז"ל, ודומה שהחוקרים לא שמו לב לדברינו האחרונים, שכל המובאות של אלגאזאלי הן בניגוד לשיטת קרשקש!

שלוש פעמים מזכיר קרשקש את אלפאראבי — אלפאראבי

אבונצר בלשונו: ברשימת הפילוסופים (ג, ע"ב), בין מפרשי אריסטו האחרונים, בפעם שנייה (כה, ע"א), יחד עם אבן סינא, בקשר לדעה שמן הפשוט לא יצא אלא פשוט, ובפעם השלישית (צא, ע"ב) שוב עם אבן סינא, בקשר לוויכוח על המניע הראשון. ארבע פעמים הוא מזכיר את אבובכר (אבו בכר אבן יתיא אבן אלצאיג אבן בדיא): בקשר להקדמה השביעית, שכל המשתנה מתחלק, הוא מביא שאבו בכר ו' אלצאיג מסביר, שזו מתייחסת רק לשינויים באיכות ולא בעצם, ובאותו מקום הוא מזכירו פעם שנייה בהמשך ההרצאה ומתוך דחיית דבריו אלה: בקשר להנחתו של קרשקש על הזמן השורשי של התנועה, שעל ידה הוא מסלק אחת הפירכות על מציאות הריקות, הוא אומר שרעיון זה 'העיר עליו אבובכר במקצת', ואבן רושד חתר לסתור את דבריו, ועליו נאמר: 'ומרבה דברים מרבה הבל'<sup>351</sup>. בקשר לביקורת ההקדמה השביעית, שעליה מעיר קרשקש, שהנפש השכלית משתנה בקניין ההשכלה ושאר תופעות החיים הפנימיים, הוא מוסיף, שכבר התעורר על זה אלתברייזי וניסה לסלק הערה זו — או ספק זה — בדרך הפירוש של אבובכר, שכוונת הקדמה זו רק לאיכויות גשמיות.

את אבן רושד, הפילוסוף האריסטוטלי הקיצוני, התופס בפילוסופיה הערבית

351 הטקסט כאן לא ברור, אך פירושו יוצא מפורש מדברי הרלב"ג בפירוש לפירושו של אבן רושד ('פיסיקה', 4, 5) המביא את כל הדעות, של אבובכר ואבן רושד, דוחה את האחרון ומצדיק את הראשון, שעל דחייה זו סומך כנראה קרשקש בדברי הגינוי שלו כלפי אבן רושד, וכך גם מפרש וולפסון, עמ' 185, והוא מביא אף את דברי הרלב"ג במלואם 407—408; אך לא צדק וולפסון בהערתו (שם עמ' 409 הערה 15), שכל הרעיון של זמן שורשי נמצא אצל אבובכר, או בשמו אצל אבן רושד, ולפיכך לא צדק לדעתו קרשקש באמרו: במקצת — כי המשווה את הטקסטים מבחין, שקרשקש הסביר רעיון זה ביתר בהירות ואף הוסיף את המשל של האדם היגע, שאולי לקחו מהרלב"ג, אבל איננו אצל אבובכר; אמנם עצם הרעיון של זמן שורשי נמצא אצלו ולכן אמר קרשקש: 'העיר עליו במקצת'. רעיון זה מן הסתם עתיק הוא ואינו חידושו של אבובכר ולא של קרשקש, אך זה האחרון שילב אותו לתוך המסכת השיטתית שלו ובו ביסס את רעיון הריקות שממנו תוצאות מרובות ומרחיקות לכת, וכך הפך הרעיון הבודד של אבובכר לחוליה בשרשרת שלימה, והביא למהפכה בכל תורת הפיסיקה. כאן מקוריותו של קרשקש, וזה בניין אב לכל דרך הקליטה שלו. שאם שאב פה ושם איזה רעיון, הרי מתוך ששיקעו כלבנה בבניין, שיווה לו ערך אחר מזה שהיה לו במקור.



מקום מקביל לזה של הרלב"ג בפילוסופיה העברית, מזכיר קרשקש שמונה עשרה פעם: ברשימת הפילוסופים בין האחרונים שבמפרשי ספרי אריסטו. בקשר להצעת ההוכחה האריסטוטלית נגד מציאותו של חלל ריק, מוסיף קרשקש את דברי אבן רושד (ה, ע"א), שיש כאן אנאלוגיה בהוכחה אחרת, שאם היה המניע כוח אין-סופי, גם אז היתה התנועה ללא זמן<sup>352</sup>. בקשר להקדמה השלישית, בדבר אי-האפשרות של שורת סיבות אין-סופית הוא מביא את דעת אבן רושד, בניגוד לדעת אבן סינא, שגם שורה אין-סופית של ישים רוחניים — נפשות — שאינם תלויים זה בזה, אינה אפשרית<sup>353</sup>. בקשר להקדמה השביעית, שכל משתנה מתחלק, והערתו של קרשקש שסופי השינויים, או תכליות השינויים (השינויים החלים בעצם עם תום תהליך המעבר מתכונה לתכונה, כגון עצם שהיה שחור ונעשה לבן, אחרי שכבר נעשה לבן) אינם בזמן, והקדמה זו אינה חלה עליהם, הוא מביא שורה של השקפות ביחס להערתו, ובין השאר אף את של אבן רושד (ט, ע"ב), שסופי השינויים אינם נקראים שינויים באמת, והם נחים ואינם נמצאים בתנועה, והוא עוד מוסיף שהרמב"ם הלך כאן בדרך אבן רושד, ומזכירו בשמו שנית<sup>354</sup>. בקשר להנחת קרשקש על זמן שורשי של כל תנועה, הוא מביא (יד, ע"ב) את נסיונו של אבן רושד שחתר לסתור הנחה זו שהובאה חלקית אף על ידי אבובכר, והוא מפטיר אחריו בדברים חריפים: 'זהרבה דברים מרבים הבל'<sup>355</sup>. בקשר לביקורת ההקדמה השנייה, שבלתי-אפשרית שורה של גדלים אין-סופית, והערתו של קרשקש שבכל אופן אפשרי המספר האין-סופי, הוא מוסיף (יז, ע"א), שאבן רושד 'נתעורר בזה בביאורו לספר השמע'<sup>356</sup>. בקשר לביקורת ההקדמה השביעית הוא מסביר (יב, ע"ב), שאם אלתבריוזי פירש הקדמה זו, שכל משתנה מתחלק, שכוונתה לאיכויות גשמיות — לדעת אבן רושד שסופי התנועות אינן תנועות, נצטרך לפרש שהמדובר כאן באיכויות ותנועות גשמיות<sup>357</sup>.

352 'השמע הטבעי האמצעי' מד, כד, פה ואילך; את הנוסח שאב מפירוש הרלב"ג לפירושו של אבן רושד.

353 'הפלת ההפלה' א, ו, ד; הביאו גם הנרבוני בפירושו ל'מורה נבוכים', חלק ראשון, פרק עד.

354 'פיסיקה, הפירוש האמצעי', ו, 7.

355 'פיסיקה, הפירוש האמצעי' ד, 5 לאבן רושד, וראה גם דברי הרלב"ג שדחה שם את דעת אבן רושד.

356 'פיסיקה, הפירוש האמצעי', ג, 4, 2; 'הפירוש הקצר', ג, 10 — אינו בארוך.

357 היינו, שאצל אבן רושד הדגש של הנחה זו הוא על תנועות, מה שאין כן אצל אלתבריוזי שהוא על גשמיות, ואין צורך בפירוש-תרגומו האנגלי של וולפסון, כאילו רוצה קרשקש לומר, שאף לאבן רושד נוכל לפרש כמו לאלתבריוזי (עמ' 247). ואין פירושו-תרגומו הולם את הסקסט המקורי.

בקשר לביקורת ההקדמה העשירית, המבחינה בין מקרים וצורות, הוא מביא (ית, ע"ב) את דעת אבן רושד, בניגוד לאבן סינא וסיעתו, שהשמים אין בהם חלוקה זו לחומר וצורה, מאחר שהגרמים השמימיים אינם ניתנים להתחלק אף במחשבה, שהרי אין בהם תהליך של הוויה והפסד, שכן תהליך זה, המצוי בכל העצמים הארציים שכולם מתהווים וכלים, הוא המעלה על שכלנו את ההבחנה בין חומר וצורה. מדעה זו מסיק קרשקש את רעיונו המהפכני, שבכלל, בכל הגשמים, אף הארציים, החומר הוא הגשמות, או מה שנקרא בפי אחרים ואבן רושד עצמו 'הצורה הגשמית', והצורה אינה, כדעת אריסטו וההולכים אחריו, זו הקובעת את הגשמות, אלא דינה דין הצורה המיוחדת, ויחס הצורה הגשמית לצורה המיוחדת כיוחס החומר לצורה. מכאן שהחומר אינו משהו היולי, מופשט, אלא דבר ממשי, התופס מקום, הוא הממשות; ורבי חסדאי מזכיר כאן שוב את אבן רושד: 'והנה לפי דעת אבן רושד, מה ההכרח, מי יתן ואדע, שלא נאמר כן בגשמים וכו', והוא מסיים בהומור: 'והנה שהדי במרומים', היינו, שלדעת אבן רושד, הגרם השמימי הוא כולו עצם אחד וללא כל חומר והוא איפוא עדות, שהחלוקה המסורתית לחומר וצורה אינה הכרחית. מכאן שקרשקש מתכוון כאן לבטל לגמרי את החלוקה לחומר וצורה — כמו בפיסיקה החדשה, שהחומר או המסה הוא הגשם, והוא המוצקות — אלא שהוא משתמש עדיין במטבע הלשון האריסטו־טלית<sup>358</sup>. בקשר לביקורת ההקדמה העשרים ושתיים, שכל גשם מורכב מחומר וצורה, הוא חוזר ומזכיר, שאין חלוקה זו הכרחית לפי דעת אבן רושד, ושלפחות גשם אחד אינו מורכב מחומר וצורה, והוא: השמים. בקשר להגדרת התואר 'מציאות', הוא מביא את דעת אבן רושד, בניגוד לדעת אבן סינא, שהמציאות אינה מקרה אלא זהותית היא עם המהות של העצם, של כל עצם, והוא חוזר ומזכירו בהמשך הדברים, שלדעת אבן רושד יהיה כל תואר 'מציאות' רק כפל לשון. בקשר לתורת התארים החיובית של קרשקש, הוא מביא את אבן רושד יחד עם אחרים, שאנוס גם הוא להודות בקיום תארים חיוביים לאלוהים יחד עם בעלי התאוריה הידועה היוצאת מן ההנחה, שמן הפשוט יוצא רק הפשוט, והמסבירה לפי זה, שההרכבה בישים הרוחניים המשתלשלים זה מזה מקורה בהכרות השונות של עצמן מצד אחד ושל אלוהים מצד שני, וזה מבחינה כפולה בתור סיבה ובתור עצמות. מאחר שהעצמות האלוהית היא בלתי ידועה, הרי שרק על התארים יכולה לחול ההכרה בחינת

358 ראה 'הפירוש האמצעי לפיסיקה' ח, והחוברת המיוחדת: 'מאמר הגלגל', ושוב אנו רואים כיצד השתמש קרשקש באחד הרעיונות של מישהו, ושל מתנגד דווקא, והפכו אריח בבניינו העצום, והסיק ממנו מסקנות, המהוות מהפכה במדע, דבר שלא עלה על דעת אומרם.

עצמות, ומכאן ההודאה בתארי אלוהים (כה, ע"ב); והוא מוסיף ומביאו שוב בשמו בסוף הרצאת דברים אלה (כו, ע"א), שאף אבן רושד הסבור, שהמניע הראשון הוא מחויב המציאות, מודה בכל אופן, שהעלול הראשון מושכלו החשוב ביותר הוא של העצמות האלוהית, וזה לא יכול להיות כי אם התארים האלוהיים ולא העצמות ממש. בקשר לשלשלת ההוכחות של קרשקש, שהידיעה האלוהית מקיפה את הפרטים, וביניהם ההוכחה מן הנביאים והקוסמים המזכירים פרטים מסוימים, וידיעתם של אלו באה מאיזה כוח עליון, אלוהים או מלאך, ומן ההכרח שמודיע זה ידע בעצמו את הפרטים שעליהם הוא צריך להודיע — שם הוא מביא (לא, ע"א) את דעת אבן רושד בספרו 'החוש והמוחש', שניסה להסביר תופעה זו, שכשם שהשכל (הפועל) נותן את הצורות הכלליות, והן מתאיישות על ידי קליטתן בחומר, כך נותן שכל זה את הידיעה הכללית, המתאיישת בדמיון אף היא. קרשקש דוחה דעה זו, 'שזה ממה שייאמר בפה ולא יצויר בנפש', שאמנם בחומר יש תכונות מיוחדות, שעל ידן מתאיישת הצורה, אך בכוח הדמיוני אין כל תכונות כאלה, שעל ידן תיהפך ההודעה הכללית לפרטית, היינו, שהיא תקיף פרטים, מאורעות פרטיים, מה שלא היה כלל בהודעה הכללית. בקשר לבעיה שקרשקש מביא במסגרת הבעיות התלויות ועומדות, אם המניע הראשון הוא אלוהים בעצמו או העלול הראשון, היש הראשון שנוצר, מביא הוא (צא, ע"א—ע"ב) את דעת אבן רושד, בניגוד לדעת אבן סינא, שהמניע הראשון הוא אלוהים בעצמו, והוא חוזר על שמו שנית מתוך הסברת דעתו זו, הנשענת על שיטתו, שאלוהים הוא רק סיבה צורנית לעולם, ולפיכך, אם גם אבן רושד מודה בכלל, המשותף לו ולאבן סינא, שמן הפשוט יצא רק הפשוט, יתכן בכל זאת שאלוהים יהיה הסיבה המניעה הראשונה של הגלגל, אף שהוא מורכב, עד כמה שאלוהים הוא סיבתו הצורנית של הגלגל. רבי חסדאי חולק על שניהם, על אבן סינא ועל אבן רושד, ואינו מקבל את ההנחה, שמן הפשוט יוצא רק הפשוט, וזה לשיטתו, שהבריאה היא מפעל רצוני של אלוהים, שמגמתו הטובה וזה אינו מחייב שהעולם הנוצר יהיה אחד, חדגוני. אמנם בסופו של דבר הוא מקבל את דעת אבן סינא, אבל לא מטעמו, אלא על יסוד 'קבלת רז"ל, שהמלאכים נבראו ביום ראשון', היינו, לפני שנבראו הרקיעים, ולכן הם ראויים להיות המסובבים אותם — ולא סיים כאן קרשקש את דבריו.

סקירה קצרה זו העמידתנו על כך, שרוב המובאות

המובאות מאבן רושד

מאבן רושד באות לשם ביקורת עליהן, ושקרשקש

לשם ביקורת

דוחה אותן; ואופייני הדבר שביחס אליו ול-

אריסטו — שלא כדרכו ביחס להרמב"ם והרלב"ג — הוא מרשה לעצמו

ביטויים של גנאי, ובייחוד המשפט החוזר שלו: 'ומרכה דברים מרבה הבל',

שהוא נועז ביותר בתקופה שאריסטו, ובמידה ידועה אף אבן רושד, היו

בני סמך בלתי מעורערים בכל ענייני הפילוסופיה, וביחס אליהם היתה קיימת מעין 'אורתודוקסיה שנייה', כביטוי המוצלח של ד"ר יואל. עם זה הרי הוא משתמש בכמה רעיונות משלו ועושה בהם שימוש הנותן משקל חדש לרעיונות אלה, העולה על כל מה שחשבו והעלו על דעתם בעלי הרעיון, כגון ברעיון על החומר, שאבן רושד אמר רק, שהגרמים השמימיים אין להם חומר, וקרשקש הפך אימרה זו למסד של שיטה חדשה בנושא זה, שרק הדורות המאוחרים עמדו עליה.

את הסופר המוסלמי אלתבריוזי, זה המפרש הראשון של כ"ו ההקדמות של הרמב"ם, ואולי של כל המורה, מזכיר קרשקש פעמים אחדות, והוא אף משתמש הרבה בנוסחאותיו, ואולי אף פה ושם בהערותיו, ועם זה לא הוא המקור שלו אף בתחום זה של הפיסיקה, ואפילו לא של הביאור להקדמות, ומכל שכן לא בביקורת שלו על אריסטו והרמב"ם; קרשקש עולה עליו לאין ערוך — אף מבחינת הביאור.

פירושו של  
אלתבריוזי

אלתבריוזי — עבדאללה מוחמד אבובכר בן מוחמד אלתבריוזי — מוסלמי פרסי, העמיק בביאורו יותר מכל המפרשים העבריים ל'מורה', ועם זה הוא אינו מגיע לקרסוליו של רבי חסדאי קרשקש, אף כמבאר; הוא משתמש רק בספרות האריסטוטלית הערבית, מה שאין כן קרשקש הניגש ישר לכתבי אריסטו ומשתמש בנימוקיו כדי לבסס את ההקדמות — וזהו רק אחד ההבדלים ביניהם. וכך מביא צבי וולפסון (עמ' 3) דוגמה אחת של שוני זה, שביחס להקדמה הראשונה השמיט אלתבריוזי את הנימוקים וההוכחות של אריסטו, ושלוש ההוכחות שהוא מביא לקוחות כולן מהספרות הערבית. לא כן קרשקש, שצירף כאן את כל ההוכחות שישנן אצל אריסטו בכתביו המרובים על הפיסיקה והמתפיסיקה, בכל מקום שמצאם. פירושו של אלתבריוזי תורגם אף לעברית על ידי יצחק בן נתן מקורדובה, וממנו לקט גם מחבר אנונימי, שהעלים את מקורו, או שחשב את עצמו למחבר ולא למתרגם; קרשקש השתמש בתרגומו של בן נתן. הוא מזכירו שבע פעמים: בקשר להקדמה הראשונה, שלא יתכן גשם אין-סופי, הוא מביא (ה, ע"א), שאלתבריוזי סידר מופת מיוחד לאי-אפשרות גודל אין-סופי, הוא מופת הדביקות, שאם מדביקים קו אין-סופי על קו שהוא אין-סופי מצד אחד וסופי מצד שני, ייצא שקו אין-סופי אחד גדול מקו אין-סופי אחר, וזה בטל מבחינה הגיונית<sup>359</sup>. בקשר להקדמה הרביעית על ארבעת סוגי השינוי: להערתו של קרשקש,

359 אצל אלתבריוזי הנוסח שונה קצת, שם שני הקווים הם אין-סופיים מצד אחד, וסופיים מצד שני; המופת ביסודו נמצא ב'חובות הלבבות', שער היתוד, פרק חמישי, והביאו אחריו גם הראב"ד ב'אמונה רמה', מאמר ראשון, פרק רביעי.

שהשינוי ב'אנה', שההקדמה מייחסת אותו רק לתנועה הלוקומוטיבית, תנועת ההעתקה, הולם אף את יתר השינויים, כגון זה של הכמות, שעם התרחבות הכמות של העצם, אף מקומו משתנה, מתרחב — מציין הוא שאף אלתבריוזי התעורר על זה, וענה על כך שביתר השינויים השינוי המקומי אינו מוחשי כל כך לרגל איטיותו (ח, ע"ב). בקשר להקדמה העשרים ושלוש (יב, ע"א), שכל מה שהוא בכוח ולו בעצמותו אפשרות-מה, כבר אפשר בעת-מה שלא יימצא בפועל, הוא מעיר שאלתבריוזי והגרבוני נבוכו כאן, והוא מסביר שמבוכה זו תהיה בעיקר על הכפילות שבהקדמה זו: כוח ואפשרות, אמנם אין הוא מביא את פתרונם, אך מציע פתרון משלו. בקשר לביקורת ההקדמה הראשונה, הוא דוחה (טו, ע"א) את המופת של אלתבריוזי והדומה לו, על ידי הרעיון העמוק, שאת האין-סוף אין למדוד בכלל, ואין אין-סוף גדול יותר או קטן יותר, שהאין-סוף הוא אין-סוף, והוא עוד מוסיף הבחנה בין אין-סוף גמור ובין אין-סוף רק מצד אחד, שהאחרון ניתן למדידה רק מהצד הסופי, כמו בשיטת הקדמות, שהזמן הוא נצחי ומבחינה זו אין למדוד אותו, ועם זה בכל יום גוסף חלק זמני מסוים, אלא שתוספת זו הנמדדת היא רק מהבחינה הסופית שבו.

בקשר לביקורת ההקדמה השלישית (יז, ע"ב), שלא תיתכן שורה אין-סופית של סיבות ומסובבים, הוא אומר, שהמופת שהביא אלתבריוזי, ושאותו סתר בחלק הראשון בהצעת ההקדמה (בלי שהזכיר שם את שמו של אלתבריוזי) ושבעצם נמצא בספרי אריסטו, אין בו כדי להסביר את דברי 'הרב', הרמב"ם, והוא שלכל היותר הוכחה אי-אפשרות של שורת סיבות אין-סופית, ותוך כך אף אי-אפשרות של שורה של ישים אין-סופית, שכל אחד מהם הוא סיבה לשני, אך לא הוכח שלא תיתכן שורה אין-סופית של ישים, שכולם מוצאם במישרים מסיבה ראשונה אחת, ובעצם אפילו כשהם מהווים שרשרת אין-סופית שכל אחד מהם סיבה לשני רק אם נניח בראשם סיבה אחת ראשונה. בקשר לביקורת ההקדמה השביעית, שכל משתנה מתחלק והערתו של קרשקש, שאין הדברים אמורים בנפש וכוחותיה, שם הוא מביא שאלתבריוזי, שהתעורר אף הוא על זה, הסביר שהקדמה זו דנה רק באיכויות גשמיות. בקשר לביקורת ההקדמה השמינית, שכל מה שמתנוועע במקרה, מוכרח להגיע פעם למנוחה, ועל זה העיר קרשקש, שדבר זה גאמר רק אם אין מאחורי העצם המתנוועע במקרה עצם אחר המתנוועע בעצמו, שאם עצם אחד מונע — ולו רק במקרה — על ידי עצם מתנוועע בתנועה עצמית, אף המונע יתנוועע ללא הפסקה וללא מנוחה, כמו כדור האש המתנוועע — ותנועתו מקרית מצד עצמו — אבל תנועתו באה לו מצד הגלגל שהיא תמידית, ולפיכך אף כדור האש מתנוועע בתמידות. ברם יש לציין, בקשר לנוסח ההקדמות, שכאן שימש לו נוסחו של אלתבריוזי בתרגומו העברי ליסוד כללי, אם כי סטה ממנו פעמים אחדות



והשתמש בנוסחו של אבן תיבון, כגון בהקדמה הראשונה, התשיעית, האחת-עשרה, העשרים וחמש והעשרים ושש. כיוצא בזה ראוי לציין, שביאורו של אלתבריוזי שימש לקרשקש פעמים הרבה — ואולי אף לרוב — נקודת מוצא לביאורו הוא ובו הוא מתחיל, (פרט להקדמה הראשונה, השמינית, השתים עשרה, הארבע עשרה, העשרים וארבע והעשרים וחמש, ששם ברור שאינו מתחיל בדברי המפרש הערבי, ובפרט בהקדמה העשרים וארבע והעשרים וחמש, ששם אין זכר לדברי הערבי). אמנם הוא מרחיב בהרבה את יריעת ביאורו בהשוואה לאלתבריוזי, ובפרט במקומות המרובים, שבהם הוא רואה אותו בלתי מספיק או בלתי משביע רצון, ויש גם שהוא מוסיף חומר מספרים אחרים, בפרט מכתבי אריסטו המקוריים. הוא גם עושה שימוש אחר אף בדברים שהוא מביא ממנו, ולרוב גם מבקר אותם, אך יש והוא סוטה לגמרי מאלתבריוזי<sup>360</sup>. כללו של דבר, הוא השתמש גם באלתבריוזי, אבל פסע ממנו והלאה — ובפסיעות גדולות.

לעתים מצטט קרשקש מחברים אלמוניים, כגון מחברים אלמוניים 'זמהאחרונים' (ה, ע"א), 'זולתו מהמחברים ומ-פרשי ספריו' (ז, ע"ב), 'אריסטו ומפרשי ספריו' (ט, ע"ב), 'קצת המפרשים' (יז, ע"ב), שהרבה טרח צ' וולפסון לפענח את זהותם (ולרוב בהצלחה על רקע השוואות מרובות עם ספרות הזמן). אנו חוזרים ומסכמים, אחרי סקירה זו של המקורות שהשתמש בהם קרשקש, ואף הושפע מאחדים מהם, שכל אלו שימשו לו לבנים — יותר נכון רק חצאי אריחים — שמהם הקים את ארמונו הפילוסופי הנהדר, כאדריכל זה המטפל בחומר ובלבנים ובונה מהם בניין חדש המפליא את רואיו, וכאומן-מלחין הקולט פה ושם צלילים בודדים והופכם לסימפוניה המקסימה את שומעיה; את עיקר השראתו הוא שאב מרוח הקודש שבקרבו.

לעומת כל המקורות המרובים שעסק בהם קרשקש לא הושפע מהפילוסופיה הנוצרית והשמות הרבים שהוא מזכיר, לא השפיעה עליו כלום הפילוסופיה הנוצרית, למרות שארצו נמצאה אז תחת שלטון נוצרי, ואולי דווקא בגלל זה; בכל אופן לא הזכיר אף שם אחד מרבי הפילוסופיה הנוצריים, אף לא את תומאס אקווינס. השערתו של בער<sup>361</sup>, כאילו הושפע קרשקש במקצת מהנצרות לרגל הפולמוס שהיפנה נגדה, ובייחוד שהושפע מתומאס ברעיון הדביקות באלוהים, נטולת שחר היא.

360 וולפסון שהרחיב את הדיבור בזה בעמ' 22—23 מביא כדוגמה את הביאור הארוך להקדמה הראשונה של קרשקש, השונה כולו מזה של אלתבריוזי, ויש עוד כאלה.

361 תרביץ 11, עמ' 205, הערה 61.

את הרעיון של דביקות — הממלא את כל הללה של הספרות הישראלית מראשיתה, לרבות הפילוסופיה שלה<sup>362</sup>, שקרשקש שם בו את הדגש ואף ניסחו מחדש, והוא הרעיון המרכזי של כל הספר 'אור ה' — לא היה צריך לשאוב דווקא מהכומר הנוצרי. אשר להשפעה הנוצרית הכללית — ובער חוזר כאן על דברים שנאמרו מפי קודמיו — יש להבחין בין הצורך בטיפול מיוחד בנושאים שהפולמוס עם הנוצרים הטילם על חכמי ישראל, כגון הרעיונות על החטא הקדום ועל קרבן היחיד בעד הכלל, שהם רעיונות ישראליים עתיקים (אמנם מיוחדים הם בעיקר לכיוון המסתורי באומה ולא תמיד היו נחלת הכלל), שלכל היותר הפולמוס עוררם מחדש במחשבה הישראלית, ויש גם שהפולמוס הביא לתגובה נגדית, כגון מיעוט הדמות של הרעיון המשיחי, שקרשקש לא ראה בו אמונה אשר בלעדיה נופלת התורה, והרי היא לפי הילך הרוח המסורתי, נשמת היהדות — ובין השפעה של ממש. היהדות היא מזיגה שקולה של יסודות שונים: צדק וחסד, מעשה וכוונה, דעת ומסתורין, ובאופן כללי יותר, של הלכה ואגדה, ובה התרוצצו תמיד כיוונים שונים, שהדגישו פעם פן זה ופעם פן אחר שלה, ויש מביניהם שהפריזו לצד זה או אחר (כגון המסתורין והתסידות מצד אחד, והפילוסופיה מצד שני), אך אין למצוא ביהדות נטייה מוחלטת לאחד הצדדים בלבד. לעומת זה הנצרות — לרגל אופיה האסכטולוגי ואמונתה במלכות שמים שהופיעה כבר לדעתה — נתפסה למוסר קיצוני (מבחינה מילולית...), וכן להעדפת האמוציונאליזם, שדבק בה גם לרגל אופיה ההמוני, שהרי התפשטה ביותר בין עמי הארץ. קרשקש, כתברו בפילוסופיה ר' יהודה הלוי, וכמקובלים שעלו על פני השטח בדורו ובדורות הסמוכים לו, כולם שייכים לזרם האמוציונאלי-מיסטי ביהדות, כפי שעצם האנטי-שכלתנות שלו מוכיחה. מבחינה זו קרוב הוא יותר לנצרות מאשר הזרמים הראציונאליסטיים ביהדות, אך אין לדבר כאן על השפעה ישירה. ועם כל האנטיראציונאליזם, הרי הוא שומר כריה"ל — ועוד יותר ממנו — על מידה רבה של זיקה לתבונה, והוא מזמין בכל פעם את העיון, אם לא ליצור את אמיתות הדת, ואולי אף לא לבסס אותן, אך לפחות להסכים להן, שלא כפילוסופים הנוצריים החל מטרטיליאן, שהאמין דווקא בדברים שהם בטלים מבחינת ההגיון, ועד לותר 'הרפורמאטור', שזרק את התבונה תחת הספסל, ועד פסקל, שנלחם נגד 'אלוהי היהודים', שהוא אלוהי השכל והתבונה<sup>363</sup>.

362 יזכור הקורא את ההמנון הנפלא של רבנו סעדיה גאון בסוף מאמר שני של 'אמונות ודעות' ואת חתימת הרמב"ם ל'מורה נבוכים' ועוד, ועוד.

363 אם כי מצד שני הצמיד את עצמו לאלוהי אברהם, יצחק ויעקב, שאת שמותיהם חרת על הקמיע שנשא על לבו, וגם התבטא במקום אחד: 'המחשבה היא היא

רוח הדור — ועל כך עמדנו כבר במקום אחר — בין ההשפעות יש לראות גם את רוח הסביבה ואת האקלים הרוחני של התקופה ושל החוג שאליהם משתייך ר' חסדאי. סוף סוף הוא איש ההלכה לא פחות מאשר פילוסוף, והוא תלמידו של הר"ן וחברו של הריב"ש, ושאר כל אותו החוג של החרדים המתונים בדור זה ובסביבה זו. רבות השפיעה עליו ללא ספק מצוקת הדור, שהביאה את הרגישים שבמנהיגי יהדות ספרד לעשות מחדש את חשבון עולמם ולהרהר מחדש בייחוד גורלו, תרבותו ויעודו של עם ועל התהום שבינו ובין העמים, אף הטובים והחכמים שביניהם. גם החוויות האישיות, כמו מות בנו היחידי של קרשקש על קידוש השם, שהיו מביאות אולי חלושי אופי לידי יאוש או לידי כפירה, הביאו אותו לעליית נשמה דוקא. לאור חוויה זו, דבריו על הניסיון ועל הדביקות באלוהים כמטרה אחרונה ויחידה של האדם וכשיא אושרו, מקבלים משמעות מיוחדת, אישית, אינטימית. הדור התמרד נגד הפילוסופיה הראציונאליסטית, אשר זיהתה את היהדות, שלמענה באו באש ובמים, עם חכמת אריסטו היווני; לרחשי לב סתומים אלו נתן הוא ביטוי מדעי איתן. בעיקר העניק לבני דורו ולדורות הבאים את הפילוסופיה של האמונה, שלה הם היו זקוקים בעלותם למענה על מוקדי אש.

## ב

### צינורות השפעה

(1) עד כאן השפעת אחרים על קרשקש; ומהי מידת ההשפעה השפעתו על אחרים? האם היתה השפעה כזו? ואם היתה עד היכן הגיעה? האם הגיעה לחוגים רחבים? האם הקיפה את דורו לבד או התפשטה אף על פני הדורות הבאים? האם מצאו דבריו הד רחב בלבבות ובמוחות? האם עוררו פולמוס ער וסערת רוחות? האם היו לו תלמידים, הולכים בעקבותיו? האם הקים אסכולה, בית מדרש, למחשבה? האם זכה להיות ראש וראשון לכיוון חדש בהגות הישרא-לית? האם עמדו בני דורו על ערכו הרם, האם ידעו להעריכו? האם הכירו במפנה המהפכני שבמפעלו הפילוסופי, היוצר תקופה בתולדות המדע, הפילוסופיה, הדת, הרוח הישראלית והאנושית? האם נמצאו בעלי מחשבה ואנשי שאר רוח באומה, רבים או מעטים שקרן עליהם האור הרב של 'אור השם'?

גדולתו של האדם, ואינני יכול להעלות על הדעת אדם בלי מחשבה, זה יהיה אבן או חיה.

האם הרגישו שהנה הופיע נוגה גדול, שיש בו להאיר את עיני התועים והנבוכים, מאור המאפיל על כל אלה שקדמוהו בתחום הפילוסופיה הישרא-לית, אחד המורים, מורי הדרך הגדולים של מחשבת ישראל והמחשבה הדתית בכלל? תשובתנו על שורת השאלות הארוכה הזאת היא שלילית, כמעט שלילית.

ודאי הוא שקולו לא היה קול קורא במדבר, מתנגדים וחסידים  
היתה תגובה לדבריו. קמו לו מתנגדים חריפים מבין אחרוני האריסטוטליים בישראל וחסידיו הרמב"ם; אף חסידים לא חסרו לו, שותים מבארו — אך אלו ואלו שגו ברואה. המתנגדים לא ידעו שיריבם הוא בעל שיעור קומה שלא מן המידה הרגילה, שיש צורך לאזור עוז כנגדו, והם התייחסו אליו כמעט בלעג ובזלזול. החסידים אף הם היו מלאי הסתייגות, הערצתם היתה למחצה, לשליש ולרביע, פוסחים על שתי סעיפים, בכל אופן רחוקים היו מלשתות בצמא את דבריו וללא שיור, ויש ביניהם שנהנו רק משיורי השולחן. וסיבות רבות לכך; האריסטוטליות חדלה מלפעול בקרב האומה ולא היה עוד צורך בלוחמים נגדה; הפילוסופיה בכלל חדלה אורחות בישראל, היא לא יכלה עוד להחם את הלבבות, שעתה עברה, עלו מאורות אחרים. תנועת הפילוסופיה פינתה את מקומה לכיוונים רוחניים אחרים, ועוד מעט הקיץ הקץ על היהדות בספרד וירדה מעל הפרק. לא שיחקה לו השעה לקרשקש, דברו לא הגיע בשעתו, הלבבות היו סגורים מרוב מצוקה, עוד זמן קט והשואה הסיחה את הדעת מדברי מחשבה מעמיקים. ועוד: עם כל שיבתו למסורת, עם כל מלחמתו במחשבות הזרות, עם כל פולמוסו נגד הפילוסופיה הנוכרית ובעד העצמאות של ההגות הדתית העברית — קרשקש עצמו הכניס לתוכה כמה יסודות שחרגו ממסגרת המסורת, שהרתיעו רבים, שהדהימו לא מעט; דבריו הנראים כביטול חרות הרצון האנושי, זה המסד של תורת הדת והמוסר בישראל, יחסו הפושר כלפי העיקרון המשיחי, השקפתו על נצחיות תהליך הבריאה, בריאת העולמות, הנראית כסותרת את רעיון הבריאה בזמן — כל זה צינן אף את אלה שקיבלו בסיפוק רב את תורתו.

עם תקופת התחייה חדרה לאט לאט השפעתו התגובה הראשונה והפכה לגורם תוסס ומתסיס, ואף יצאה מעבר לגבול ישראל. הוגי דעות חשובים, מחפשי האמת ויוצרי המדע החדש, מבני ברית ומשאינם בני ברית, שאבו ממנו מלוא חופניים, והם הם אשר סללו מסילות לתורתו של החכם היהודי, העברי הסדאי, לתוך עולם הדעת של העת החדשה. בגבור המגמה לערער סמכותו של אריסטו, אשר העיקה על הלבבות לא פחות משלטון הכנסייה שהזדהתה אתו בתקופתה המאוחרת, נזכרו במהפכן הראשון שהעיו להרים יד בתורת

החכם מסטגירה. ואף על פי כן, שוב נשכח קרשקש מלב, אף מלבם של משכילי ישראל; לא פנו אליו, לא הגו בספרו, ולפיכך לא פירשוהו כמו שהירבו בפירושים לספרים פילוסופיים אחרים; 'אור השם' קפא והיה לאבן שאין לה הופכין. אף בעת החדשה לא שמו החוקרים בראשונה את דעתם עליו. הראשון שעסק בו (ד"ר יואל) ראה את כל ערכו כסולל דרך לפילוסוף יהודי אחר, מנודה מן הקהל; אחרים, וביניהם חוקרים חשובים מאוד (וולפסון ואחרים), התחילו לטפל בחלקים שונים מתורתו, ויש אף שהתחקו על מקורו-תיו, אך עדיין לא הודגשה במידה מספקת מקוריותו של פילוסוף ישראלי זה, שהוא אחרון בזמן, אך מן הראשונים, אם לא הראשון, במעלה. קיצורו של דבר, לא זכה קרשקש לתפוס את מקומו בכותל המזרח של הפילוסופיה הישראלית, לא חדר לתודעת האומה כאחד מגדולי היוצרים של מחשבת ישראל; הוא לא נמנה בשורת הפילוסופים הישראליים — שאולי עלה על כולם — כר' יהודה הלוי, הרמב"ם, אבן גבירול, ואפילו הרלב"ג, ששמותיהם נישאים על כל שפתיים, בין אם עסקו בהם או רק את שמעם שמעו, וספרו 'אור השם' לא היה לאחד מספרי המופת, כמו 'הכוזרי', 'מורה הנבוכים', ובוודאי שלא קיבל רשות כניסה לארון הקודש כמו 'חובות הלבבות' — והוא אולי היה ראוי לכך יותר ממנו.

(2) ומכאן לסקירה מפורטת יותר על השתלשלות השפעתו של קרשקש על הדורות הבאים, ונתחיל במתנגדים.

ראשונים להתקפה, לעתים בלתי מרוסנת, היו בני משפחת שם-טוב. היתה זאת משפחה מעניינת, שכולה עסקה בפילוסופיה: הסב, ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, הבנים, ר' יוסף ור' יצחק, והנכד, ר' שם טוב בן יוסף. הראשון היה קנאי לדת ומתנגד לפילוסופיה, בנו הבכור, ר' יוסף, קנאי אף הוא למחצה ועם זאת בעל השכלה פילוסופית רבה ומעריצו של אריסטו מתוך גילוי פנים חדשות בתורתו, אך השניים האחרים היו אריסטו-טליים מובהקים ואף תקפו את קרשקש בצורה כמעט גסה על שהעיון לנגוע באלילים. ר' יצחק בן שם טוב אינו ידוע ברבים. מארבעה עשר חיבוריו, רובם פירושים לספרי אבן רושד ול'מורה נבוכים', שמונה לא הודפסו וכתבי היד פזורים בספרויות שונות, ואף האחרים אינם ידועים ברבים. היה זה המלומד פרופ' צבי וולפסון, שכאילו גילה אותו והודיע את טיבו בקהל. הוא גילה, בין השאר, ארבעה פירושים ל'פירוש האמצעי' של אבן רושד ל'פיסיקה' של אריסטו, ושם כמה וכמה תשובות לביקורת קרשקש על אריסטו, מתוך הזכרת שמו של המבקר, ולעתים בעילום שמו. בפירוש השני הוא מזכירו במפורש בשם אבן חסדאי, וזה פעמיים: פעם, בקשר להוכחת אריסטו, שגודל אין-סופי הוא בלתי אפשרי, שכן ככל גשם הכרחי הוא שיהא מוקף שטח או

יחסה של

משפחת שם טוב



שטחים, וקרשקש טען נגד זה, שעצם דבר זה, כי הכרחי הוא לגשם שיהיה מוקף שטחים, הוא הנתון בוויכוח — 'מערכה על הדרוש' בלשונו — ועל זה העיר שם טוב (פירוש ל'פירוש האמצעי' ל'פיסיקה', 3, 4, 2), שהמתימטיקה מחלקת את העצמים לעגולים ובלתי עגולים, והיא מגדירה את הראשונים כמוקפים שטח אחד, ואת האחרונים כמוקפי שטחים רבים, ומחלוקה זו אין להימלט. על הערה זו הוא חוזר בפירושו הראשון לאבן רושד, אלא שהפעם אינו מזכיר את רבי חסדאי בשמו כי אם בשם: 'יש מי שהקשה'<sup>364</sup>.

הערה אחרת של ביקורת על הביקורת של קרשקש מביא ר' יצחק בן שם טוב בקשר עם ההנחה האריסטוטלית, ששורה אין-סופית של גדלים או שטחים אינה אפשרית. נגדה טען קרשקש, שמספר אין-סופי כשלעצמו הוא אפשרי, מאחר שהחלוקה לזוגי ובלתי זוגי היא רק במספרים סופיים, ועל זה כתב ר' יצחק: היחס שבין הזוג והנפרד הוא כיחס הקודם והמתאחר בזמן, וכשם שאין להעלות על הדעת זמן ללא קדימה ואיחור, כך אין מספר שלא יהיה או זוגי או נפרד (פירוש ל'פירוש האמצעי' 3, 4, 2). כן הוא מביאו במקומות אחרים באותו הפירוש, בלי להזכיר את שמו: בקשר לאחת ההוכחות של אריסטו, שכמות אין-סופית אי-חומרית אינה אפשרית, מפני שכמות אי-חומרית אינה קיימת, אשר נגד זה טען קרשקש, שזה גופו הוא סלע המחלוקת ושהמתנגדים לאריסטו סבורים באמת, ששטח או כמות אי-חומרי אפשרי וגם קיים. על זה מעיר ר' יצחק בן שם טוב, המביא הדברים בשם 'יש לאמור שיאמר' — וכוונתו, ללא ספק לקרשקש, שהרי בן בנו, שם טוב, מביא אותם הדברים בפירוש בשם קרשקש — שגם פיתאגוראס ואפלטון סבורים כך<sup>365</sup>, בלי להוסיף כאן כל ביקורת לביקורת, ולהיפך, הוא עוד מוסיף לתמוה כיצד עלה בדעתם של האריסטוטליים לטעון כך (פירוש לפירוש אבן רושד, 'פיסיקה' 3, 4, 1). לעומת זה בפירוש הראשון שלו באותו המקום הוא מוסיף בדרך השערה הצדקה לאריסטו, שייתכן שאריסטו מסתמך על ההנחה המובנת מאליה, שהמספר והשטח הם מקרים (אקצידנטים), ומקרים זקוקים לנושא (חומרי). בקשר להנחת אריסטו שמציאות שורה אין-סופית של יסודות אינה

364 אין להאריך כאן, עד כמה ביקורת הביקורת של שם טוב אינה אלא משחק מלים, שכל ההגדרה הזאת היא רק ביחס לגופים סופיים, ואין לה תוקף בגשם אין-סופי, אם ישנו גשם כזה, והרי על זה הוא הוויכוח כדברי קרשקש.

365 אם כי אין הנדון דומה לראיה, שאפלטון מדבר על המושגים הטהורים של גודל וקוטן, שהם אי-חומריים, נבדלים, ולא על שטחים המתפשטים, היינו, החלל הריק, שזהו נושאו של קרשקש, ברם יתכן שכוונתו רק לשם אנאלוגיה, או להראות שעצם המושג של גודל אי-חומרי הוא הגיוני; בכל אופן ברורה יותר ראיתו מפיתאגוראס, שהמספר הוא אי-חומרי ואין-סופי, או בנוסחתו של מבוא, שהאין-סופי אינו אלא המספר.

אפשרית, כי ידיעה אינה יכולה להקיף את האין-סופי, אשר נגד זה טען קרשקש, שאין זה מן ההכרח שתהיה ידיעה כזאת, כי היסודות יכולים להתקיים ולהיות אין-סופיים במספרם מבלי שתתקיים ידיעה עליהם, מעיר ר' יצחק בן שם טוב, בפירושו הראשון — אחר שהוא מביא דברי קרשקש בצורה אנונימית: 'יש למספק שיספק', וברור שהכוונה לקרשקש, שהרי גם דברים אלה מביא בן אחיו בשמו — שתי הערות של ביקורת: האחת, אין ידיעה שלמה אלא זו הכוללת אף את הסיבות של הדבר או יסודותיו, ומאחר שהרבה דברים ידועים לנו, מן ההכרח שאף יסודותיהם יהיו ידועים לנו; השנייה, שכל פועל, שיעשה איזה דבר, הוא לכל הפחות חייב לדעת את כל היסודות שמהם מורכב הדבר שאותו פעל (פיסיקה 1, 2). גם בשלישית הוא מזכיר אותו בעילום שם, בקשר להנחתו-הגדרתו של קרשקש שהזמן הוא מידת ההמשכיות של המנוחה, כשל התנועה, בניגוד לדעת אריסטו שהזמן צמוד לתנועה (מאמר ראשון, כלל שני, פי"א).

ר' יצחק מסדר את הדברים בצורה של שאלה ותשובה, ש'יש למספק שיספק', מאחר שאריסטו מודה שאנו יכולים למדוד בזמן אף את המנוחה — אמנם מתוך העלאת הציור של התנועה המקבילה למנוחה זו — מדוע אין אריסטו כולל בהגדרת הזמן גם את היותו מודד אף את המנוחה? ועל זה עונה ר' יצחק, בהסתמכו על דבריו הקודמים, שהזמן הוא דבר חיובי, ממשי — 'קניין' בלשונו — והמנוחה היא רק העדר, דבר שבשלילה; הרי שאין הזמן מופיע על אמיתתו במנוחה, ולפיכך אין להכניס את המנוחה בהגדרת הזמן 'כמו שכבר חשב אחד מן החוקרים בזה המקום' (הפירוש השני לפירושו של אבן רושד, 'פיסיקה' 4, 4). ואמנם קרשקש היה יכול לענות בנקל, שהוא משתמש במושג 'מנוחה' לא במובן של העדר תנועה, אלא של אי-תנועה, אי-תנועתיות מוחלטת. כן מזכיר ר' יצחק עוד את דברי קרשקש, מבלי להזכיר את אומרם, פעמיים ובאותן המלים, בפירוש הראשון ובפירוש השלישי, על הריקות, שקרשקש טוען בניגוד לאריסטו, שריקות זו אינה סיבת התנועה, אלא המצע שלה — יותר נכון, תנאי שבלעדיו אין התנועה אפשרית, אבל לא הסיבה המאפשרת אותה. ר' יצחק מביא דברים אלו בשם 'יש מי שישאל ויאמר', ומתוך הטעמתם היתירה, שיש דברים רבים, שדבר מסוים אינו יכול להימצא בלעדיהם, אף על פי שאינם סיבותיו ('פיסיקה' 4, 5). יתכן גם שאליו הוא מתכוון בהערתו: 'יש להקשות ולאמר', ששם הוא מעיר, שאפשר היה לטעון נגד אריסטו שגשם טבעי אין-סופי אינו מוכרח להיות אין-סופי בכל הכיוונים<sup>366</sup>.

366 וראה קרשקש, מאמר ראשון, כלל ראשון, פרק ראשון, ואמנם הנוסח שונה כאן.

ר' יצחק בן שם טוב בביקורת שלו לביקורת של  
 קרשקש, עדיין מתייחס אליו בכבוד, על כל פנים  
 אינו משתמש בביטויי גנאי כנגדו, אך לא כן בן  
 אחיו, שם טוב בן יוסף. שם טוב זה שייך לאחרוני השכלתנים והאריסטוטליים  
 המסרבים להיכנע להלוך הרוח האנטי-פילוסופי החדש, ולא עוד אלא שהם  
 נלחמים בהתלהבות להגן על עמדה אבודה. הוא ידוע בפירושו רב החשיבות,  
 הנחשב בין הפירושים הקלסיים ל'מורה הנבוכים', אותו כתב ארבע שנים  
 לפני גירוש ספרד, במחקרו על תכלית 'מעשה בראשית' וב'דרשות התורה'  
 שלו, והוא גם חיבר פירוש לפירושו של אבן רושד, שעודנו בכתב יד; הוא  
 אריסטוטלי קנאי ומסור לרמב"ם בלב ובנפש, ובין השאר מתקיף הוא את  
 קרשקש בצורה חריפה מאוד על שהעיון לנגוע בסמכותו של החכם מסטגירה,  
 שבעיניו אין זה אלא סימן לליקוי השכל, ועל התנגדותו לרמב"ם, שכל מי  
 שמתנגד לו הוא בעיניו 'מן הרבנים הסכלים'. הוא מזכירו פעמים אחדות  
 ובשמו המלא: בביקורת הביקורת של קרשקש על הנחת אריסטו, שכמות  
 אי-חומרית אין-סופית אינה אפשרית, מאחר שלא ייתכנו לא שטח ולא מספר  
 אי-חומריים, שעל זה טען קרשקש, שאלו שמניחים כמות אין-סופית אי-  
 חומרית, סבורים ששטח ומספר אי-חומריים הם אפשריים. שם טוב בן יוסף  
 משיב על כך תוך זילזול גם ברבי חסדאי, שאריסטו מדבר רק עם 'אנשי  
 השכל והתבונה', היינו, הוא רומז ברמז שקוף שרבי חסדאי אינו ביניהם. הוא  
 אינו מסתפק בזה ומוסיף השערה הבאה להצדיק את אריסטו על יסוד הבחנתו  
 בין מהות המספר והשטח ובין האין-סופיות, שהם שני דברים נפרדים, ולפיכך  
 מי שמודה באין-סופיות אי-חומרית, עדיין אינו חייב להודות בשטח אין-סופי  
 (פירוש לפירושו של אבן רושד, 'פיסיקה' 3, 4, 1). הוא מזכירו שנית בקשר  
 לביקורתו של קרשקש, שנזכרה לעיל, שמציאות שורה אין-סופית של יסודות  
 אינה מחייבת את ידיעתם, ועל זה משיב שם טוב שתי תשובות: האחת די  
 חריפה — וכאן הוא חוזר ומדגיש ש'אריסטו ידבר עם בעלי שכל' — והיא,  
 שאם אנו נעדרים ידיעה מסוימת, אנו חדורים תשוקה אליה, שאינה כלה עד  
 שנבוא על סיפוקנו, ועם אפיסת התשוקה יש לנו הביטחון שאכן רכשנו לנו  
 ידיעה, כלומר, הרי כאן חסרה לנו כל תשוקה לדעת אין-סוף של יסודות;  
 השנייה, שהוא בעצמו מעיד עליה, שהיא 'דקה מאוד', שעצם הידיעה  
 שהיסודות הם אין-סופיים היא עצמה מהווה ידיעה, ויש כאן סתירה ממנו  
 ובו ('פיסיקה' 1, 2, 2). ושוב הוא מזכירו בקשר לביקורת של קרשקש לטענת  
 אריסטו, שהנחת חלל ריק כמקום היתה מביאה לכך, שהמקומות היו מתנועעים,  
 ועוד ביטולים הגיוניים, שאותם הוא מדגים במשל של כלי ובו מים, שהמים  
 שבו מתנועעים תדיר, ואתם אף המקומות של טיפות המים, שעל זה טען  
 קרשקש, שכשם שהמקום במובן האריסטוטלי, השטח המקיף, אינו זו עם

תזוזת הגשם, כן גם החלל הריק, הוא המקום לפי תורתו־הוא, אינו זו עם תזוזת הגשם, אלא הגשם עם תנועתו עוזב אחריו את המרחקים, או את ממדי החלל הריק, הוא מקומו הקודם, ומוצא לו מרחקים אחרים. על זה עונה שם טוב — הפעם בענייניות וללא לעג — שזה לא יתכן בחלל ריק, כגון במשל זה, שהמרחקים נבלעים ונמוגים בחלקי המים, כי אחרת היכן הם ('פיסיקה' 4, 8). ואין להאריך עד כמה אין בהערה זו כדי להפריך את שיטת קרשקש, בייחוד לפי תפיסת מדע הטבע של ימינו, שהמקום אינו אלא ההתפשטות הריקה.

בפעם שלישית הוא מזכירו בקשר להערת קרשקש להקדמה השביעית מכ"ו ההקדמות, שכל משתנה מתחלק, שאין זה אמור ביחס לתופעות הנפש, ועל זה אומר שם טוב: השינוי הוא כאן פתאומי, שהדעת אינה תהליך שבו קיים מעבר איטי ממצב למצב, 'שאין בין הידיעה והסכלות... אמצעי' (פירוש לפירוש אבן רושד, 'פיסיקה' 6, 7). על ביטויי גנאי נגד רב חסדאי חוזר הוא אף בפירושו ל'מורה נבוכים', וכך בסוף פירושו להקדמה הראשונה מכ"ו ההקדמות ואחרי שהוא מציע שורה של נימוקים לקוחים מאריסטו או מהספ"רות האריסטוטלית, שאת כולם הביא קרשקש ודחה אותם, הוא מסיים: 'וכשתבין אלו הדרכים יבוטל מעלינו כל הטעויות שעשה הרב ר' חסדאי על הרב על ביאור זאת ההקדמה, כי באלו השני מופתים אין ספק ולא דחייה, אלא מסכל מתעקש ובלתי מבין הדברים, ואף גם כן כל הקושיות והדחיות שעשה הרב ר' חסדאי על הביאורים שעשה אריסטו על זאת ההקדמה הם הזיות יבינם מי שנתן לו השם שכל ומדע להבין האמת והשקר'. כאן נרמז שרבי חסדאי אינו אלא סכל מתעקש ובלתי מבין הדברים, ואין הוא נמנה עם אלה שנתן להם השם שכל ומדע... אכן צדק וולפסון, שיש כאן משום שנאה פילוסופית (odium philosophicum) העולה על השנאה התיאולוגית. ברם ספק גדול אם צדק בהשערותו, ששם טוב מביע כאן את דעת בני דורו של רבי חסדאי, ועוד נראה שהיו גם כאלה שהתייחסו אליו בהערצה מסוימת, אם גם לא בהבנה מלאה.

ממתנגדיו החריפים של קרשקש הוא גם ר' אברהם שלום בעל 'נוה שלום', המגן על אריסטו־הרמב"ם מפני התקפותיו של ר' חסדאי; במקום אחד ('נוה שלום' 204 ע"א) דוחה הוא את הנחתו של רבי חסדאי, שהזמן מודד אף את המנוחה, בטענה שהתנועה נמדדת בזמן לראשונה ובעצם, ולולא היתה התנועה קיימת, לא היינו יודעים לשער את הזמן לעולם. בהודמנות זו הוא אומר על קרשקש: 'וממאמרו זה יתבאר מעט בקיאותו בחכמת הפילוסופיה'. כן הוא מתקיף אותו על ש'לא הזכיר הדברים בשם אומרם' (שם, 144 ע"ב). הוא גם מתנגד להשקפת קרשקש, המאחדת נצחיות עם ריבונות אלתית

ר' אברהם שלום —  
מתנגד חריף

מלאה, רצון קדום עם חרות, והוא טוען, ש'מי שהניח רצון קדום, הניח היות המציאות בחיוב ולא ירגיש' (שם, 298).

מאחרוני השכלתנים הוא גם ר' אברהם בן שם

ר' אברהם ביבאגי —

טוב ביבאגי, שחיבורו הראשון היה פירוש לפי-

מאחרוני השכלתנים

רושו של אבן רושד, וחיבורו האחרון 'דרך אמונה'

על מהותה של אמונת ישראל, כתוב אף הוא ברוח אוהדת את הפילוסופיה,

אם כי בצירוף ליקוטים מספרות הקבלה. הוא ניסה לבטל את האשמה שהוטלה

על הפילוסופים, שהם לא עמדו במבחן קידוש השם — לדעתו אף בני תורה

רבים נכשלו בזה ועוד יותר חסרי תורה ודעת כאחד. הוא מתקומם נגד כל

מתקיפי הפילוסופיה, וייתכן שדבריו: 'קצת חכמי עמנו הלוקחים הקליפות...

ומלעיגים ומקנטרים נגד הרב ז"ל, מכוונים כנגד קרשקש.

(3) מן המתנגדים לרבי חסדאי למחצה והקרו-

התשב"ץ —

בים לו ברוח למחצה, ואולי אף מושפעים ממנו,

מתנגד למחצה

הוא ר' שמעון בן צמח דוראן, התלמודי הגדול

מן 'הראשונים', הידוע בשם התשב"ץ, והוא אף בעל השכלה מדעית-פילוסו-

פית רחבה (ראה תשב"ץ ב, ס' נב). לפי עדות עצמו כתב בהיותו בן ע"ו שנה

(בשנת 1437) ספר בשם 'אור החיים', שבא להגן על שאר בשרו, הרלב"ג,

מהשגותיו של רבי חסדאי, ושנה לאחר מכן כתב ספר חדש על נושא זה בשם

'לויית חן', ולזה צירף ארבע איגרות הבאות לסתור את הספר 'אור השם'

של קרשקש (תשובות ח"ג בסוף). הוא הכיר אישית את רבי חסדאי ואף

השתמש, במלחמתו נגד תורת 'שכל הנקנה' של הרלב"ג, בראיותיו של זה

('מגן אבות' פ"ב, פו). עם זה נראה ששיטתו התפתחה באופן עצמאי, אלא

ששניהם שותפים למגמה האנטי-שכלתנית והאנטי-אריסטוטלית, שהיא המגמה

הראשית של דור מצוקה זה, הנוהה אחרי אמונה לוחטת, חיה, ולא פילוסופית

מופשטת. בשני ספריו, האחד פירוש לאיוב בשם 'אוהב משפט', והשני פירוש

ל'אבות' בשם 'מגן אבות', מעמיד התשב"ץ, כמו קרשקש, את התורה למעלה

מן הפילוסופיה. עם זה — ושוב כקרשקש — אין הוא מונע את ידו אף מן

החקירה, 'מאשר ברא השם האדם בעל שכל' (פ"ו, יא), אלא שלא כקרשקש

כרוך הוא יותר אחרי הקבלה, שהוא רואה בה 'חכמת האמת' ו'חכמת התורה'

(שו"ת ב, נב). כקרשקש, ואולי בהשפעתו, יוצא הוא נגד רשימת העיקרים

של הרמב"ם, ברם בדרך אחרת מרבי חסדאי מעמיד הוא את הדת הישראלית

על שלושה עיקרים בלבד, שאליהם הוא מצרף את השורשים היוצאים בהכרח

מהעיקרים הללו. בקרשקש פונה הוא עורף לתורת תארי השלילה של הרמב"ם,

אך שלא כמותו הוא מסביר את התארים החיוביים ברוח ראשוני הפילוסופים

הישראליים, כגון רבנו סעדיה גאון, שהתארים זהים עם העצמות, אלא שהוא

מוסיף גוון חדש, שמצד עצמם התארים זהים זה עם זה ועם העצמות הפשוטה



של אלוהים ואינם נבדלים זה מזה אלא בהופעתם בתוכנו, בנסיוננו הדתי. בדומה לקרשקש נלחם הוא נגד תורת הנפש, תורת ההשגחה ותורת הנצח של הרלב"ג וסיעתו, שהחלק הנצחי של הנפש הוא רק השכל הנקנה, ושהקיום הנצחי וכן ההשגחה תלויים במידת הדעת של האדם; כבעל 'אור השם' סבור הוא, שהנפש היא עצם עצמאי, אף שהיא גם צורת הגוף. מכאן הוא מסיק כקרשקש, שגם האושר וגם ההשגחה אינם מותנים בהשכלה, כי אם בציות למצוות אלוהים, אלא שאין הוא נכנס כקרשקש לזיכוח עקרוני עם השכלתנים; כן מרבה הוא כרבי חסדאי, ועוד יותר ממנו, להשתמש ברמב"ן — 'הרב הקדוש אדוננו הרמב"ן' — וב'כוזרי'.

שם טוב בן יוסף  
ויוסף בן שם טוב —  
מתנגד ומעריץ

עמדת ביניים נוקטים גם ר' שם טוב בן יוסף  
אבן שם טוב, ובנו ר' יוסף. הראשון (מת ב-1444  
לערך) הכריז על דעותיו של קרשקש כעל כפירה

מסוכנת<sup>367</sup>, ועם זה קרוב הוא אליו בגישה ובהלוך רוח. כמוהו התקומם נגד תורת השכלתנות, הקושרת את האלמוות עם השכל הנקנה, את ההשגחה עם ההכרה השכלית כקשר יחידי שבין אלוהים ואדם, וכמוהו הוא רואה בגישה זו מגמה להעמיד את הפילוסופיה מעל לתורה ואת הפילוסופים למעל המאמינים הפשוטים<sup>368</sup>, אלא שלא כמותו הוא נטפל בעיקר לרמב"ם, יותר מאשר לרלב"ג, כי ברמב"ם ראה — דווקא בשל עמדתו הפשרנית — סכנה יותר גדולה לדת. בנו ר' יוסף קרוב מבחינת התוכן אף הוא להלוך הרוח הזה, אלא שמנסה הוא לייחס את כל הרעיונות האמורים ל... אריסטו עצמו. ר' יוסף בן שם טוב, שנולד עשר שנים לפני מותו של קרשקש (בשנת 1400), שייך בעצם כבר למחנה המעריצים, אלא שבכל זאת יש ביניהם כמה נקודות פירוד. ר' יוסף היה מגדולי המלומדים בדורו. זמן מה היה קרוב למלכות ומת על קידוש השם בשנת 1460. הוא תירגם או עיבד בין השאר את ספר הפולמוס של קרשקש נגד הנצרות 'ביטול עיקרי הנוצרים', והוא כרוך אחרי רבי חסדאי אף בביקורתו האנטי-ראציונאליסטית, שבה השתמש בספרו 'כבוד אלוהים'. ר' יוסף מקבל את עיקרי תורתו של קרשקש, שהאושר, התכלית והקיום הנצחי של האדם אינם תלויים בהשכלתו כי אם בחווייתו הדתית, אולם בהסתמכו על 'ספר המידות' של אריסטו הוא מוכיח, שאף החכם מסטגירה, שהעלה על נס את חיי העיון כמטרת חייו של האדם, לא התכוון אלא לחיים הארציים, ולא להווייה הנצחית והאושר הנצחי, שעליהם לא אמר ולא כלום. כיוצא בזה

367 ראה צינברג, כרך שני, עמ' 191.

368 יזכור הקורא את דברי קרשקש: 'ויהיה אם כן עיקרי התורה תולדות הפילוסופיה' (נג, ע"ב).

הוא מוכיח על יסוד הספר הנזכר, שאריסטו האמין בהשגחה, באמונה היוונית העממית שהאלים שקודים על טובת בני אדם. ר' יוסף החשיב מאוד את הספר הזה, אף חיבר לו פירוש רחב אחרי שתורגם לעברית על ידי הרופא אלגואדש, ועל אריסטו הוא מברך בהתפעלות: 'ברוך שחלק מחכמתו לבשר ודם'. אמנם בסופו של דבר מגיע ר' יוסף בן שם טוב אף הוא לאותה מסקנה כקרקשקש, שלא הפילוסופיה היוונית, כי אם תורת ישראל על כל מצוותיה, היא היא המבטיחה את הישארות הנפש ואת השגת תעודת האדם, אלא שלדעתו השאיר כאן אריסטו חלל ריק, שניתן למלאותו בדרך התורה. לפיכך הוא מתקומם נגד התלמידים היהודיים, ובראשם 'הרב האלוהי מורה צדק', היינו הרמב"ם, שסילפו את דברי אריסטו רבם וניסו לזהות את מטרת התורה עם מטרת הפילוסופיה. כאביו, סבור גם ר' יוסף בן שם טוב, ש'הסכמת הדת והפילוסופיה' היא 'שקר מבואר'. עם זה מודה הוא לקרקשקש, שהתורה, הנבואה, היא 'למעלה מהשכל האנושי', אבל 'אינה סותרת את השכל האנושי'<sup>369</sup>. כקרקשקש סבור אף הוא, שהנבואה אינה תולדה של השכלה, של דבקות ב'שכל הפועל', ושהנביאים אינם פילוסופים והוגי דעות, כמו שיוצא משיטת הרמב"ם, שאותו הוא מתקיף על זה הרבה, אלא שהנבואה, ההשראה הנבואית, היא פרי הדבקות בשם בדרך התורה והמצוות; הוא מסתמך, שוב כקרקשקש, על העובדה ההיסטורית, שנביאים לא הופיעו בכל משך ההיסטוריה בין הפילוסופים וחכמי המדע.

(4) מהמתנגדים המתונים של קרקשקש, אשר  
 עם זה שאבו את רוב תורתם ממנו, בחינת 'אותו  
 עזבו ותורתו שמרו', הוא הדרשן הפילוסופי  
 הנודע, רבי יצחק בן משה עראמה (1420—1494), הנקרא — על שם ספרו  
 הנפוץ מאוד 'עקדת יצחק' — 'בעל העקידה'. עראמה קרוב לקרקשקש  
 בהתנגדותם המשותפת לפילוסופיה ובראייתם את התורה כמקור הדעת והחיים  
 הדתיים, אלא שהוא יותר קיצוני ממנו. הוא חיבר, בין השאר, קונטרס חריף  
 נגד 'צרעת הפילוסופיה' בשם 'חזות קשה', ובו הוא משווה בדרך אליגוריה,  
 את האמונה לשרה ואת הפילוסופיה להגר, ושיש לגרש את השפחה הפילוסופית,  
 כשם ששרה גירשה את הגר. הוא התקיף את קרקשקש בעיקר על שתי התורות  
 שלו, שבהן סטה לדעתו מן המסורת: תורת הבריאה ותורת הרצון. עראמה  
 מותח ביקורת על מושג הזמן של קרקשקש, מפני שקדמות הזמן מובילה  
 בהכרח לקדמות העולם, והוא דוחה את פירושו של רבי חסדאי למאמרו  
 של רבי יהודה בר' סימון על סדר הזמנים, מתוך הזכרת שמו המפורש: 'לא

369 ראה הקדמתו לתרגום הקונטרס של האפודי: 'אל תהיה כאבותיך'.

כמו שחשב הרב ׳ן חסדאי׳ (׳עקדת יצחק׳ שער ג, כה, ע״א). כן הוא מתנגד לתורת ההכרח הרצוני של קרשקש, שהלך לדעתו אחרי הפילוסופים הערביים והקריב את הבחירה לטובת הידיעה האלוהית. עראמה הולך בנושא זה בדרך הרמב״ם, שקיים כידוע את שניהם, את הידיעה ואת הבחירה, מתוך מציאת מקלט כמותו בבערות האנושית, והוא חולק על הרלב״ג ועל קרשקש כאחד על שניסו להתיר את הפקעת. הוא משתמש בראיותיו של רבי חסדאי נגד הרלב״ג, ובעיקר בטענתו שלשיטת רלב״ג תחסר לאלוהים ידיעת מרבית ההיסטוריה, והוא מודה לבעל הראיות על כך: ׳כבר היכה הרב ׳ן חסדאי, על קודקד עיונו — וישר כוחו׳, אלא שהוא מגנה את תשובתו של ר׳ חסדאי, שאף בה, לדעתו, יש ניגוד לתורה, אלא בכיוון הפוך, שזה ׳הכחיש הידיעה לקיים הבחירה, וזה להפך: ׳הכחיש הבחירה לקיים הידיעה׳ (׳יד אבשלום׳ צו, ע״ב). עראמה אף מסביר, שהפשרה של קרשקש: ׳אפשרי מצד עצמו והכרחי מצד הסיבות׳, אינה ׳דבר שיש בו ממש לפי הכוונה, אלא במאמר בלבד׳, שאם קיים הכרח סיבתי, מה מן החופש נשאר לו עוד לאדם? — כי הדבר המוכרח בצד סיבותיו, מה אפשרות נשאר לו?׳ (׳עקדת יצחק׳, שער כח). ועראמה מסכם, ששתי הדעות, של הרלב״ג ושל קרשקש, ׳אלו ואלו הם ראויים להסתירם ולא להשמיעם׳, ואין לנו אלא דעת הרמב״ם.

ועם זה הושפע עראמה רבות מקרשקש — וקודם עראמה והשפעת קרשקש עליו  
 כל בעצם תורתו על העיקרים. לכאורה מבקר עראמה את כל הקודמים לו בשטח זה: את הרמב״ם, את קרשקש ואת אלבו; לדעתו, עיקרי היהדות הם לא המשותפים לה ולפילוסופיה, אלא דווקא אלה שאינם בפילוסופיה, שהשכל האנושי אינו יכול להגיע אליהם מעצמו. קנה המידה לקביעת עיקרים אלה אינו, לדעתו, זה של קרשקש, שמציאות התורה לא תצויר בלעדיהם, אלא קנה המידה הוא שעיקרים אלו מייחדים אותה בלבד, אינם נמצאים ואי אפשר להם שיימצאו במקום אחר, בשום חכמת אנוש. לפיכך אין הוא רואה את מציאות האלוהים ואחדותו וכן את הבחירה והתכלית כעיקרי היהדות, אם כי הן יסודות הכרחיים לה, מפני שאלה אינן מייחדות את התורה באשר היא תורה, הן מצויות אף בפילוסופיה. ברם מהו הדבר המייחד את התורה מבחינה עקרונית? כאן הוא משתמש ברעיון דוגמאטולוגי של קרשקש בדבר חלק מן האמונות הנתלות במצוות, אלא שהוא הופכו לרעיון יסוד של תורת העיקרים שלו. עיקרה של היהדות וייחודה הוא לדעתו, במצוות, בפעולות, והוא הולך ומפרט השקפה זו לפרטיה, ואף כאן ניכרת השפעתו של קרשקש. במנותו את ששת עיקרי האמונה הבאים לידי ביטוי בשבת ובמועדים, הוא מזכיר כקרשקש את היכולת האלוהית כעיקר מיוחד, אם כי בניגוד לו — ואף לרמב״ם — הוא מדגיש ומציין, שרעיון הבריאה הוא עיקר העיקרים של היהדות: ׳זוהנה הגדול מהם

והראשון לכולם הוא אמונת חידוש העולם' (שער סז, קג, ע"ב); לעומת זה הוא מונה את התשובה כאחד העיקרים, בדומה לקרשקש המונה אותה בין אמונות היסוד, אם כי לא דוגמאטיות, התלויות במצוות מיוחדות.

את עיקרה של תורת הבריאה הישראלית רואה עראמה, שלא כקרשקש, ברעיון הבריאה בזמן, ונגד פשרתו בין אמונת החידוש ושיטת הקדמות הוא טוען בתריפות: 'יבחרו הודאה או כפירה ואל יבוא בפשרה' (שער ד, לח, ע"ב). לעומת זה, את העיקרון של בריאת העולם יש מאין, שהוא לקרשקש עיקרה של תורת הבריאה, הוא רואה דווקא כבעיה שנייה במעלה, והוא מציין: 'ולזה לא דקדק הכתוב לאמר בראשית ברא אלוהים מאין את השמים ואת הארץ, כי לא הקפיד רק בשייודע לכל שהוא ית' חידשם והמצי' אם' (שער סז, קג, ע"ב). לחיזוק עמדתו בתורת הבריאה הוא משתמש בין השאר בראיות הכלאמיות הידועות, שבמקצתן השתמש אף רבנו סעדיה גאון: אם העולם הוא נצחי חמנו אין-סופי, יהיה לא רק הזמן בכללו אין-סופי, אלא אף חלקי הזמן ראויים להיות אין-סופיים, מפני שחלקי הבלתי בעל תכלית יחויב שיהיו בלתי בעלי תכלית, ויצא שהחלק שווה לכול; כן אי אפשר יהיה להסביר לפי תורת הקדמות את השוני בין התנועות של גלגלי השמים, שאחדות מהן מאחרות ואחדות מהן ממהרות — ואם העולם והגלגלים בתוכו נצחיים ואין-סופיים, צריכות להיות המאחרות שוות לממהרות. ואין עראמה שם לב לדחיית ראיות אלה על ידי קרשקש, ובפרט לטענתו המכרעת ולרעיונו המהפכני, שאת האין-סוף אין למדוד בכלל, שבזה סרו כל הקושיות והפרכות. לעומת זה הוא סבור כקרשקש, ששני העיקרים, חידוש ויכולת, משלימים זה את זה, ושהראשון מעיד על השני, ועל שניהם — אומר הוא כקרשקש — מעידים הנסים. כקרשקש סבור עראמה אף הוא, שהנבואה אינה תלויה בכמות ההשכלה של הנביא, כי אם במידת הדבקות שלו, אלא שהוא מדגיש יותר מן הראשון, ש'עיקר הוא המעשה ולא העיון, ולא המעשה סתם — מוסיף הוא בעקבות הלוי — אלא המעשה 'התוריי', ושוב כקרשקש אין הוא גורס כהלוי את הרעיון הגזעי; ואת ייחודה של תופעת הנבואה בישראל בלבד הוא מסביר כמותו בדרך ייחודה הדתי כאומה שניתנו לה תורה ומצוות, ולא בהסבר ביולוגי.

אף בתחומה של בעיית ההשגחה הושפע עראמה הנהגה טבעית  
מקרשקש; כמותו הוא מבחין בין ההנהגה הטב-  
והנהגה מוסרית  
עית, שאין לה עניין לבעיות מוסריות, 'אשר לא תשקיף בין צדיק ורשע', ובין ההנהגה המוסרית — או 'השגחתית' בלשונו — המיוחדת אמנם בעיקר לישראל 'מקבלי התורה האלוהית', ושהיא פועלת לפי העיקרון של שכר ועונש. כקרשקש סבור הוא, שההשגחה אינה תלויה בשלמות

שכלית, כי אם בשלמות דתית בלבד, וכיוצא בו אף אושרו של האדם וקיומו הנצחי תלויים בשלמות זו. לעומת זה שונה השקפתו של עראמה מזו של קרשקש בתורת הטבע: הוא מסכים לקוסמולוגיה האריסטוטלית, שהעולם הוא סופי ושמחוצה לו אין כל חלל ולא כלום. אך אינו מסכים עם האריסטוטליים, שביניהם הוא מונה את אריסטו עצמו, את אבן סינא ואת הראב"ד והרמב"ם, שהגלגלים הם יצורים 'חיים משכילים', ושתנועתם היא רצונית. לדעת עראמה תנועת הגלגלים היא טבעית כתנועת היסודות הארציים, ואין צורך להסבירה על ידי ההנחה של נפש, שבה כביכול ניחנו הגלגלים, והוא מתעלם מזה שהשקפתו כבר הוצעה ובוססה על ידי קרשקש. בביסוסה של השקפה זו מסתמך עראמה בין השאר על תנועת המאגנט, והוא מאחד את חוקי משיכת המאגנט, הנמשך תמיד לצד הצפון, עם חוקי תנועת הגלגלים, הנמשכים אף הם לכיוון אחד, ושוב הוא מתעלם מזה, שדעה זו אף היא הובעה על ידי קרשקש. יתר על כן, עראמה מייחס דעה זו על התנועה הטבעית של השמים לאלגאזאלי ואין הוא שם לב לזה, שכבר הובאה אצל פילוסופי ישראל שקדמו לקרשקש, אצל רבנו סעדיה גאון ור' יהודה הלוי, ועוד יותר תמוה מה שהוא אומר, שלא מצא 'עוזר וסומך' לדעה זו בין כל הפילוסופים היהודיים, פרט לאבן לטיף, והדבר מתמיה לא מעט. אופייני הדבר, שגם מוסקאטו, מפרשו של ה'כוזרי', אינו מזכיר לא את רבנו סעדיה ולא את רבי חסדאי כבעלי דעה זו בדברו על נושא זה ('קול יהודה', 'הכוזרי', מאמר ד, פ"א), ואמנם גונה על כך על ידי בעל 'שביל אמונה' ('אמונות ודעות', מאמר ו, פ"ג). כן מקבל עראמה את דעתו של אריסטו, ולא את דעת קרשקש, על הזמן כ'מספר הקודם והמתאחר', ובסמיכות לכך אף את דעת הרמב"ם, שהזמן הוא נברא; ולעומת זה מקבל הוא בכמה פרטים את הסבריו של קרשקש, כגון בפירוש הנס בגבעון, וכן בפירוש המונח 'עולם הבא', שהוא כולל שניים: את החיים שמעבר למוות ואת תקופת התחייה, ש'תחיית המתים ועולם הבא נקרא אצלם אחד' (שער שישי, גד, ע"א). כקרשקש הוא מביא את אמונת הגילגול וכמותו הוא מסתייג ממנה (בפירושו לרות, קמה, ע"א), וכן הוא סבור כמותו, שבעל תשובה עדיף מהישר לכתחילה, אלא שהוא מוסיף הסברה, שמבחינה פילוסופית הישר אמנם עדיף, וזו היא דעתו המפורשת של אריסטו, ש'האיש הישר מעולה מהכובש' — אך מבחינה דתית הכובש, הלוחם את מלחמת השם בכל יום והעומד בנסיון עצמי תמידי, עדיף עליו.

(5) תלמיד ממש, הרואה את עצמו כתלמיד

ר"י אלבו —

וקורא את רבי חסדאי בשם מורי, הוא רבי יוסף

התלמיד

אלבו בעל 'ספר עיקרים' (גפטר בשנת 1444),

ועם זה רק את רוב תורתו למד ממנו, אך שאב גם ממקורות אחרים. משנתו היא בעצם ניסיון של מציגה בין השיטות הגדולות של הרמב"ם, הרלב"ג



וקרשקש<sup>370</sup>. הוא מזכיר את רבו פעמיים: פעם אחת בקשר לרעיון שביאת המשיח, תחיית המתים וכן החידוש הם אמונות אמיתיות, אבל אינם שורשים ולא עיקרים: 'וכן דעת מורי הרב חסדאי וכו' (מאמר ראשון, פרק כו); ופעם שנייה, ביחס להגחה, שנצחיות התורה אף היא אינה אמונה עקרונית, אם כי אמיתית: 'וכן כתב מורי הרב ר' חסדאי, שזה אינו שורש ולא עיקר לתורת משה, אבל אמר שהיא אמונה, ראוי שיאמינו כל בעל תורת משה' (מאמר שלישי, פרק טז בסופו). אך יותר ממה שהביא בשמו של קרשקש במפורש, שקועים דברי רבו בכמה וכמה מגדבכי תורתו, וכבר גינה אותו בעל 'עין יעקב', שהוא קרא את שם רבו רק על דברים מפוקפקים 'לגנוב את לב התלמידים', ואינו מזכיר דבר בשם אומרו בדברים אחרים 'ערבים מדבש ומתוקים, כתובים בספר אור ה' שיסד הרב רבי חסדאי'<sup>371</sup>.

כמה גופי תורה ומחשבה שאב אלבו מקרשקש.

גופי תורה ומחשבה  
שאוּבִים מקרשקש

את הרעיון היסודי של תורת העיקרים, שכעיקר נחשבה אמונה אשר בלעדית נופלת התורה

ונשמט בסיסה, 'שלא תצויר תורת משה זולתה', לקח אלבו מקרשקש, אם כי הלך בדרך שונה בקביעת העיקרים, ואף חלק על משנת העיקרים של רבו מבלי לקרוא את שמו עליה. ממנו הוא גם שאב את מושגי המקום ('עיקרים' מאמר שני, פרק יז) והזמן (שם ב, יח), וכן את הרעיון הגדול על האינסוף של תארי אלוהים במספר (מאמר שני פרק כה). אמנם הוא מפתח אותם יותר מרבו, בייחוד את הרעיון האחרון, ונותן להם פנים יותר בהירות. בכלל ניחן אלבו בכשרון הסברה יוצא מן הכלל (מה שחסר אולי לרבו), עד שדבריו העמוקים ביותר יוצאים מעטו מובנים לכול ושזים לכל נפש, ולפיכך זכה לתהילת נצח בזכרון העם ולא נשכח כרבו, אף שאינו מגיע לקרסוליו במקוריות ההגות והמחשבה, ואינו בעצם אלא שופרו. אמנם יש שרעיונות, שהם רק בחינת נצנוצים והברקות ראשונות אצל קרשקש, כגון הרעיון על אינסוף התארים — התבשלו ובאו לידי גמר אצל אלבו<sup>372</sup>.

כך מציע הוא זה בצד זה את תורת הרמב"ם ואת

פשרה בין הרמב"ם  
ובין קרשקש

תורת קרשקש במשנת התארים ומנסה לעשות

פשרה ביניהם, כמו שהוא עושה בשטחים רבים

אחרים. אך הוא נוטה לדעת קרשקש ומפרש את דברי הרמב"ם באופן כזה שיתאימו זה לזה. אלבו גם דוחה, כקרשקש, את התורה השכלתנית, שתעודתו,

370 ראה את דבריני עליו ב'עמודי המחשבה הישראלית', חלק ב, עמ' 519 ואילך.

371 'הכותב', עין יעקב, מגילה בהתחלה.

372 ואין צורך בהשערה של וולפסון, שיש כאן עדות על תורה שבעל פה שקיבל אלבו מקרשקש.

אושרו ואלמותו של האדם מותנים בהשכלה ובדעת שלו, וכמותו סבור הוא שהם תלויים בקיום מצוות, אלא שמצד אחד מבליט הוא יותר מרבו את הגורם השכלי, והמצע לקיום תעודת האדם היא לדעתו בכל זאת ההכרה, אלא שתוכנה של זו הוא דתי טהור ואינו אלא הדעת איך למצוא חן בעיני אלוהים. כך הוא דוחה בפירוש את הגדרת רבו לנפש: 'עצם רוחני מוכן אל ההשכלה... וגם זה אינו נכון', והוא מגיה הגדרה זו: 'שהדעת הנכון... שהנפש עצם רוחני מוכן אל ההשכלה לעבוד השי"ת ולא אל ההשכלה לבד' ('עיקרים' מאמר רביעי, פרק כט); מצד שני מדגיש הוא יותר מרבו את הצד המעשי של היעוד הדתי. כללו של דבר, משנתו של אלבו היא מזיגה בין תורות הרמב"ם וקרשקש, ולעתים אף של ריה"ל והרלב"ג, וזה בשטחים שונים, כגון ההשגחה, הנבואה, הבריאה ועוד. עם זה מטביעה השפעת רבו את החותם העיקרי על גישתו המיוחדת של תלמידו.

שימוש בפירושים של רבו  
 כן משתמש אלבו הרבה בפירושי כתובים וביאורים למאמרי חז"ל של רבו, אלא שהוא מוסרם בלשון עשירה יותר ובסגנון מושך יותר, כגון לכתוב: 'משפטי ה' אמת צדקו יחדו' ('עיקרים מאמר ראשון, פי"ח), לנוסח הברכה: 'שהשמחה במעונו' (מאמר שני, פט"ו), למזמור: 'ה' חקרתני ותדע' (מאמר שני, פכ"ה), ועוד ועוד.

סטייה מרבו בגופי תורה  
 ברם אלבו אף סוטה מרבו בכמה גופי תורה, ובפרט באותן שתי התורות, שקרשקש נראה בהן נוטה מדעת המסורת: תורת הבריאה ('עיקרים' מאמר ראשון, פי"א, ועוד) ותורת הרצון (שם, מאמר רביעי, פרק ה). וראוי לציין, שכמעט בכל מקום שהוא חולק על רבו הוא מזכירו בהעלם שם: 'יש מן האחרונים', או 'אמרו קצת החכמים', וכנראה מתוך נימוס ויראת כבוד לרב, ואולי אף זאת למד מרבו. כך הוא גלחם עוד בתחילת דבריו בתורת העיקרים של רבו ('עיקרים' מאמר ראשון, פ"ג), מבלי להזכיר את שמו; בין טענותיו היא אף זו, שלא הזכיר קרשקש את העיקר תורה מן השמים<sup>373</sup>. אך תלותו של אלבו בקרשקש אינה רק בפרטי הדברים שנטל מרבו, כי אם ברוח הכללית המהלכת בספרו, המראה שאת עולמו הרוחני קנה אצל רבי חסדאי.

אלבו הוא אולי תלמיד יחידי<sup>374</sup> לקרשקש, עם זה הוא קבע אסכולה לעצמו

<sup>373</sup> הערתו של ד"ר יואל, בספרו על קרשקש, בתרגום עברי, עמ' 102, שהנה הזכירו בתחילת המאמר השלישי, אינה נכונה — כי קרשקש הזכיר אמונה זו רק כלאחר יד, ובלשון תנאי: 'או ח' אם נמנה וכו', ולא הקדיש לה כל דיון, כפי שעשה ביחס לשאר עיקרים.

<sup>374</sup> בין תלמידיו יש עוד למנות את ר' מתתיהו מסרגוסה, בעל הפירוש 'אבות',

ואינו ממשיכו של רבו; עם כל השפעתו שאינה מוטלת בספק על רבים וכן שלמים, לא זכה קרשקש לבית מדרש של עצמו.

(6) מתנגד למחצה ותלמיד למחצה הוא דון

יצחק אברבנאל, מלומד יהודי גדול, פילוסוף של

התרבות, היסטוריוסוף, פרשן המקרא ומדינאי

ר"י אברבנאל —

מתנגד ותלמיד

בעל שיעור קומה (1437—1509). יליד ליסבון, היה תחילה שר בבית המלוכה של ארצו, ועם בריחתו שימש כשר בחצר המלך מקסטיליה, ואחרי גירוש ספרד — בבית המלכות של נאפולי. עד גדול זה של תורבון יהדות ספרד, האחרון לבעלי המחשבה של יהדות מפוארת זו — עמו תמה אף הפילוסופיה היהודית בספרד, אך הוא ניסה עוד לשמור על כבודה. על אף היותו נע ונד היה פעיל בשדה הספרות הפילוסופית, ולמרות חוויותיו המרות שמר על זיקת-מה לשכלתנות והתנגד לאנטיראציונאליזם קיצוני, אף הגן על הרמב"ם מפני ההתקפות השונות עליו, אף מפני התקפות קרשקש.

בהקדמה לספרו 'ראש אמנה' כאילו מעלה אבר-

בנאל את רוחו של הרמב"ם המזרזת אותו

למלחמת מצוה נגד 'שני עברים נצים, אפרוחים

או ביצים, תלמידי רב נסים, והיא קוראת אליו: 'אתה בן אדם מה לך נרדם,

לרווחתי לשוועתי אזעק אליך חמס... והרק חנית על דבר כבוד שמי...'

ואחרי זה הוא מסיר את הלוט מעל 'אפרוחים' אלה: 'כי שמעתי אומרים

משכילי עם יבינו לרבים: נלכה אחרי מאהבינו חסדאי ואלבו ונשליכה ממנו

עבותות משה איש האלהים'.

ראשית מלחמתו היא בבעיית העיקרים; הרבה

משתדל הוא להגן על י"ג העיקרים של הרמב"ם,

ובייחוד מפני הביקורת של קרשקש עליהם. אמנם

מלחמה

בבעיית העיקרים

דעתו העצמית היא, שאם היה עליו לבחור בעיקרים היה בוחר רק באחד

מהם, והוא חידוש העולם, 'לפי שהוא השורש והיסוד, אשר עליו תסוב התורה

האלוהית ופינותיה ואמונותיה כולם' ('ראש אמנה' כב). בסופו של דבר

מגיע הוא לידי מסקנה, שאין בכלל לתורה עיקרים קבועים, ושהכול בה

עיקר. בהמשך הדברים הוא מדבר באירוניה מליצית על קרשקש וכולל

אותו עם תלמידו אלבו: 'זה יאמר שמעו נא המורים, לתת חלק לשבעה וגם

לשמונה שורשים' (רמו לשבעת העיקרים של קרשקש, שאליהם צירף בלשון

'אם' אף את העיקר השמיני: תורה מן השמים).

ואת ר' זכריה הלוי, מתרגם ספרו של אלגאזאלי 'הפלת הפילוסופיה', שניהם תלמידים מובהקים המזכירים את רבם פעמים מרובות.

במחקרו על הבריאה: 'מפעלות אלוהים', הוא יוצא שוב להגן על תורת הבריאה של הרמב"ם; נגד רלב"ג הוא טוען שלא תיתכן מציאותו של חומר קדמון ללא צורה, שהחומר והצורה הם מצטרפים קורילטיביים, וכנגד קרשקש הוא מוכיח, שאין ליישב את נצחיות העולם עם מוצאו מרצון בן חורין, ואין לתאם הכרחיות טבעית עם חרות רצונית, כי האחת מוציאה את השנייה ממשמעותה, ונמצאת, כהוכחת הרמב"ם, כל התורה על מצוותיה ועל מעשי הנפלאות שלה בטולת פשר. לפיכך — מסיק אברבנאל — יש להשאיר על פשוטה את אמונת התורה בבריאת העולם בזמן, שמבחינת המדע אינה ניתנת להוכחה, אבל גם לא להדחה, אלא כאן בא מפנה מפתיע והוא חוזר לדעת קרשקש האחרונה. כמותו שואל הוא איך להסביר שמעשה הבריאה קשור לזמן מסוים, לזמן בכלל, והוא בא לידי מסקנה סופית, שיש להניח שקדמו לעולם עולמות אחרים לאין-מספר, ושכל אחד מהם נברא רק לזמן מסוים, ומעשה היצירה הוא על כן תהליך של לידת עולמות ושקיעת עולמות<sup>375</sup>.

נגד האדישות כלפי האמונה המשיחית  
בחריפות רבה יוצא הוא נגד האדישות הדוגמ-  
טולוגית של קרשקש כלפי אמונת המשיח, שחש-  
בה רק לאמונה אמיתית אבל לא לפינת התורה —  
ולדעת אברבנאל היא היא פינת התורה. כהיסטוריוסוף וכמדינאי הכיר השר, שמשמעותה היסודית של החוקה התורנית אינה יכולה להתפרש אלא מתוך פרספקטיבה היסטורית, ושכל מגמתה היא אחרית הימים, אשר בה תיהפך לנחלת כל העמים, ועקרונותיה הדתיים והמוסריים יהיו לקניין כלל האנושות, כמו שאמר בספרו 'משמיע ישועה': 'כי יהיו שני הדברים סמוכים זה לזה, שהם תשועת ישראל והצדק והאמונה האמיתית בעולם' (שם כז, ע"א). עוד ב'ראש אמנה', כשהוא מגיע לאמונה בביאת המשיח, הוא מדבר בה באהבה רבה ושופך חמתו על קרשקש ותלמידו אלבו, על שהרשו לעצמם לומר, שביאת המשיח 'אינה עיקר מעיקרי דת משה רבנו'. אברבנאל הקדיש לנושא זה שלושה ספרים: 'ישועות משיחו', 'משמיע ישועה', 'מעייני הישועה'. שאלה זו היתה אקטואלית בימיו, ימי החורבן והמצוקה, והוא בא לחזק את לבות המיואשים ולהעלות בפניהם את החזון המשיחי ואת התקווה למימוש הקרוב. וכך בהקדמה לספרו 'מעייני הישועה', אחרי שתיאר את סבלות הגולים: 'ראיתי את ישראל נפוצים על ההרים, ואת יאושם המר: זיכלו באפס תקווה... וקול דברם כקול המון, עזב ה' את בני יעקב, הוא מסביר

375 'מפעלות אלוהים', א, ג; ב, ד; ה, ג; ז, ה, ח; פירוש ל'מורה נבוכים' ב, לו.

את מגמתו: 'לחזק ידיים רפות וברכים כושלות לאמץ, לשלם ניחומים לכושלי הגולה'; אמנם הוא חישב את הקץ ולא בא. יתכן שיש כאן גם נימה אישית, שאברבנאל כבן למשפחת דוד ונציג בית המלכות היהודי — כמו שכתב: 'אמר יצחק בן לאדוני שר וגדול בישראל... משורש ישי בית הלחמי, מזרע דוד נגיד ומצווה לאומי' — ראה את עצמו נעלב בהכחשת העקרוניות שבשיבת בית דוד למלכות.

כך הוא מתקומם לקרשקש בשאלה אחרת, שבה  
 נגד קרשקש  
 בשאלת הרצון  
 סטה ההוא מדרך המלך של היהדות — בשאלת  
 הרצון — אברבנאל מודה לו על סתירתו את  
 נימוקי רלב"ג, אך נבהל מעמדתו-הוא שהיא בעיניו לא פחות מסוכנת משל  
 הרלב"ג. דברים אלו הוא מביא בפירושו לתורה, פרשת וירא (יח, כ), ושם  
 הוא מציע את שיטת הרמב"ם במהות הידיעה האלוהית, וכן את שיטת  
 מתנגדיו: שיטת הראב"ע, שעליו הוא מפטיר: 'לפי שכיסתה כלימה פניו  
 לבאר דעתו עשהו סוד, ובא רעהו וחקרו, הרלב"ג, ושיטת הרלב"ג, שאף  
 עליו הוא אומר: 'ופער פיו ולשונו כנגד הרב המורה, ולפיכך הוא מחזיק  
 טובה לרבי חסדאי ואומר: 'אבל רבי חסדאי השיב עליו דברים נכוחים, וביאר  
 שהדעת הזו היא כפירה מוחלטת כפי התורה וכפי העיון'. אך גם דעתו של  
 קרשקש מופרכת בעיניו, ועוד יותר תמוה לו הדבר, שחסיד זה אמרה, ושהוא  
 נגרר בזה אחרי הפילוסוף הערבי אלגאזאלי: 'האמנם גם הוא חשב לרפאות  
 המחלה הזאת עם מה שכתב אבוהמד (אלגאזאלי) בספרו באלוהיות, שהיו  
 הדברים מצד חיוב הסיבות, לא מצד האפשרות בעצמם, ונבהלתי מראות  
 הרב החסיד הזה בורח מהישרף באש כפירת המפרשים ונופל בה באחרונה'.  
 והוא שואל: עם הנחת החיוב מצד הסיבות, מהי החרות שנשארה עוד לרצון  
 האנושי ומה משמעותה של זו? הרי נתרוקנה מתוכנה! לפי שהדבר המחויב  
 בבחינת סיבותיו ומהו האפשרות שיישאר לו, והלוא באמת הוא מוכרח  
 ומחויב, האם נאמר שסכלות הסיבות ייקרא בחירה ואפשרות? אחרי שהוא  
 מרבה לדייק בכתוב, שלדעתו אינו ניתן להתפרש לפי שיטת רבי חסדאי,  
 הוא מסיים: 'שכל דבריהם בזה הבל המה, מעשה תעתועים, והאמת הברור  
 הוא מה שכתב המורה. ועמדה זו ויחס זה לרמב"ם ולשאר הפילוסופים  
 הישראליים, שכל הדעות כוזבות ורק הרמב"ם אמת ותורתו אמת, אופיינית  
 לאברבנאל היא נותנת את אותותיה בפירושו על התורה ועל 'המורה' כאחד,  
 כמו בכל שאר הכתבים שלו.

ביקורת  
 בפירוש התורה  
 בפירושו על התורה הוא מזכיר את קרשקש  
 פעמים רבות בקשר לפירושו ולרעיונות בודדים  
 שלו, לרוב מתוך ביקורת, ולעתים מתוך הסכמה.  
 וכך הוא מזכירו בפרשת לך לך (פרק טו, שאלה טו) בקשר לשאלה שהוא



מעמיד, למה היתה הגלות דווקא במצרים ולא בשאר ארצות? הוא מביא שורה של תשובות, ובין השאר אף של הר"ן ורבי חסדאי: 'ואחרוני החכמים מהמחברים הביאו בזה דעת חמישי, והוא הר"ן והר' חסדאי תלמידו בספרו 'אור השם', ואחרי שהוא מפרט את דעת הר"ן (שזה היה בחינת יסורים של אהבה) הוא מביא את דעת קרשקש, שארץ זו נבחרה, מפני שהיתה ידועה בכישופיה, להפגין שנסי השם אינם עשויים בכישוף: 'ונתברר שמה, כי פעולת השם לא היה על ידי כישוף, כי אם בכוח היכולת הבלתי בעל תכלית, כמו שכתב: 'ולמען תספר...', ונאמר: 'ידעת כי אני ה' <sup>376</sup>. אברבנאל דוחה את שני הפירושים הללו, בעיקר מתוך עמדה עקרונית, שאין לקבל את רעיונו של קרשקש, שאותו הוא מייחס אף לר"ן, שאף העונש אינו אלא גילוי החסד האלוהי. הוא סבור כרמב"ם (מו"נ ב, פרק ד), שקנה המידה היחיד של ההשגחה האלוהית הוא התגמול למעשי האדם, והוא מדגיש כמותו את מאמר חז"ל הידוע, שאין יסורים ללא חטא וכו': 'הצד השווה של שני הרבנים (הר"ן ורבי חסדאי) האלה, הוא שהיה גלות מצרים חסד והטבה ולא היה עונש על חטא כלל, וגם זה אינו שווה לי, כי היה הדעת הזה שזכר הר"ן מסופק מאוד, וכבר אמרו חז"ל: אין מיתה בלי חטא ואין יסורים בלי עוון. אחרי הסתמכו על הרמב"ם ועל הרמב"ן, מוסיף הוא עוד נימוקים לדחות דעות הר"ן וקרשקש, כגון שלפי זה לא היה כל חסד ביציאת מצרים, מאחר שלא קדם לה חטא, ושרק ביחס לשהותם במדבר נאמר בתורה שהיתה כאן שורה של נסיונות, אך לא ביחס לישיבתם במצרים; כן מתנגד הוא (שם) להסברת קרשקש, שבה הוא מסביר את הניסיון, ובה הוא רוצה כידוע לפתור את בעיית צדיק ורע לו. לדעת אברבנאל, הרע שבנסיון רק מאיים על האדם, אבל אינו יוצא לפועל, כגון בעקדה, וגם — מוסיף הוא — אף אם נקבל הסברה זו של הניסיון, יתכן הדבר רק ביחס לפרט ולא לאומה שתבוא לידי גלות ועינוי גדול ללא עוון <sup>377</sup>. באותה הפרשה הוא מזכירו שנית (לפסוק ראשון של פרשת העקדה) בקשר לרעיונו של קרשקש על תכונת העקדה, שהמכוון היה לקרבן יחיד בעד כלל האומה שיצאה ממעיו, ושעל ידו יצאה האומה משלטון הטבע, המערכת השממית, ועברה לרשותה של ההשגחה האלוהית: 'ותוסר ממשלת הכוחות השמימיות מעליו ומעל זרעו... וכבר העיר רב חסדאי ז"ל במאמרו שעשה בויכוח <sup>378</sup>, שזה היה באמת תכלית העקדה וצורכה'. בהמשך הדברים הוא מזכיר אף את רעיון החטא הקדמון

376 ראה 'אור השם' פד, ע"ב; וגם עט, ע"א.

377 אולי יש כאן הד למאורעות שבימיו, לגירוש ספרד.

378 הכוונה למאמרו שתורגם לעברית בשם 'ביטול עיקרי הנוצרים', אך הוא חוזר על רעיון זה גם ב'אור השם', לט, ע"א.

ואת הסברתו של קרשקש שזה התבטא בנטייה לחמרנות, ושהתורה הרחיקה אותנו מן החטא ומן החומריות.

בעניין עקרוני אחר הוא מזכיר את קרשקש, הייתכן צו על האמונה?<sup>379</sup> בפירושו לשמות ג, כד, בשאלה אם יתכן צו על אמונה, שהרי היא אינה תלויה ברצון האנושי; הוא מעמיד את השאלה בקשר לבעיית הנסים והאמונה הנובעת מהם, אם האמונה 'תימשך בהכרח מפועל הנסים בלי בחירה ורצון, אם לא?', והוא מביא את דעת קרשקש ומרבה בקושיות עליה, ובסוף אומר: 'והחקירה הזאת כבר התחיל בה, הכינה וגם הקרה הר' חסדאי באותו המאמר 'אור ה' שעשה... ואני בפירוש הפסוקים לא אביא דבריהם (של קרשקש ושל שפרוט, שאף אותו הוא מצטט במקום זה) מיראת האריכות וכי לא ישרו בעיני'. אמנם ב'ראש אמנה' הוא חוזר ודן בהרחבה בבעיה זו, ושם הוא נוטה לפתרון שאינו רחוק מזה של רבי חסדאי. על נושא זה הוא מזכיר את דבריו בפרשת 'עשרת הדברות' (יתרו); השאלה היא אחרי שבדיבור 'אנוכי' בא הצו של אמונה 'במציאות הסיבה הראשונה', למה לא מנוסח צו זה בצורה בהירה יותר, 'בלשון הנאות לה'?' ובין השאר הוא מביא את שתי הטענות של קרשקש נגד האפשרות של מצוה כאן: אין מצוה בלא מצוה קודם לה, לפי שהמצוה תצטרף אל המצוה, ואם המאמר הזה מצוה, הרי מתחייב שיהיה מי שצוה אותה, וגם אין לצוות על אמונות ודעות, שאינן תלויות ברצון, ולכן אם היו האמונות והדעות אין לרצון בחירה בהם, יתחייב שלא תיפול בהם שם מצוה, ואמנם הוא מוסיף, שרבי חסדאי כבר הוכיח זאת: 'ואמנם שאין לרצון ולבחירה מבוא בהן הוכיח במאמר ב, פ"ה מספרו בארבע טענות עצמיות, והוא מבטיח לדון עוד בדבר. יתכן שלר' חסדאי הוא מתכוון גם בביטוי 'אחרונים', הנמצא בפרשת כי תשא (לפסוק 'ראה אתה אומר אלי' — שמות לג, יב), בקשר לבקשת משה לדעת את השם, והוא מביא את דעתו של הרמב"ם באריכות ואחרי זה שואל כקרשקש מבלי להזכיר את שמו: כיצד יתכן שמשה יבקש את ידיעת העצמות האלוהית, אחרי 'שהקטן שבמעיינים יודע, שהשכל יתעצם במושגיו, ואם היה שידע המהות האלוהי, והיה היודע הוא עצמו'? והוא מסתייע בדברי 'אחרונים מהמחברים', שאין זה רחוק, שדו-שיח זה של משה עם אלוהים היה במראה הנבואה<sup>379</sup>.

כן הוא מזכיר את דעתו בעניין בחינת הנביא הנביא במבחן הפירוש (שופטים יד), שזה עניין 'נבוכו בו המחברים', והוא מביא את דעת הרמב"ם, שהמבחן אינו אלא

379 ואמנם קרשקש מביא השערה זו ב'אור השם', כא, ע"ב, אך דוחה אותה; ויתכן שגם קרשקש לקחה ממישהו אחר, בכל אופן אין זו דעתו ממש, ולפיכך

ביעוד הטוב, ודוחה אותה על סמך הכתובים הנראים סותרים אותה, ומשתמש באותם הכתובים ובאותן ההערות שהשתמש קרשקש, ואף מסיים בהבאת דעתו, שבעת המבחן אף היעוד הרע אינו חוזר: 'זכבר העיר הרב רבי חסדאי על הביטולים הראשונים', ובהמשך: 'זכבר הרב ר' חסדאי כתב בהיתר ספק זה, שאין הפרש בין היעוד הרע ליעוד הטוב בעניין בחינת הנביא, כאשר יהיה מייעד לאמת נבואתו'. כן הוא מזכירו עוד לפסוק האחרון שבתורה: 'לכל האותות והמופתים', שם הוא מביא את דעתו, שהיא דעתם של רמב"ם ורלב"ג, שדרגת הנסים היא בהתאמה לדרגת הנביא, ושלפיכך גסי משה מן ההכרח עולים על של יתר הנביאים — ואמנם אברבנאל מציע כאן דרך אחרת לגמרי משלו. מובאות מקרשקש אפשר למצוא עוד במקומות אחרים בפירושו לתורה.

פעמים רבות הוא מזכירו אף בפירושו ל'מורה אברבנאל ל'מורה' נבוכים, ולרוב מתוך ביקורת ודחייה. בחלק ראשון, פרק חמישים, הוא מפרש את כוונת הרמב"ם בדבריו: 'זכבר הגיע המאמר באנשים מבעלי העיון באומרם, כי תארינו ית' אינם עצמו ולא דבר יוצא מעצמו, שכוונתו לדעה כי התארים הם עצמיים לאלוהים ולא עצמותו, והוא מוסיף ש'זה עצמו דעת הר' חסדאי'<sup>380</sup>. בפרק נב בקשר לדברי הרמב"ם, שהתואר מציאות ביחס לאלוהים ואדם אין ביניהם אלא שיחוף השם בלבד, הוא מביא את דברי ר' חסדאי 'וזולתו מהאחרונים', שיש כאן יותר משיתוף השם, שהדברים נאמרים כאן בסיפוק<sup>381</sup>, אך הוא מסכם: 'והאמת יורה על דעת המורה היותו אמת'; ואחרי שהוא מבסס את דעת הרמב"ם הוא אומר: 'זעין דברי החכם בספרו 'אור השם' ומהם תבין חולשת דעתו'. בפרק נד הוא חוזר ומזכיר את השערת ר' חסדאי — הפעם בשמו — שייתכן ובקשת משה נאמרה במראה נבואי. בפרק נה הוא מביא שתי פרכות של רבי חסדאי נגד תורת התארים של הרמב"ם: האחת, שגם תארי פעולה לא היה ראוי, לשיטת הרמב"ם, לייחס לאלוהים, שהם מראים על העדר-מה באלוהים, שקודם הפעולה היתה זו בכוח אצלו; והשנייה מן הכתוב (ישעיה מ, כה): 'ואל מי תדמיוני ואשווה', ממנו הוכיח קרשקש, שקיים מצע משותף בין אלוהים ואדם, אלא שאין שוויון ביניהם, ואברבנאל מנסה — כדרכו באריכות — לסלק פרכות אלו, ותמצית

אולי כתב אברבנאל כאן בלשון סתמית: 'אחרונים מהמחברים'. וראה פירושו ל'מורה'.

380 ואמנם אין זה מדויק, כי הרמב"ם כאן מתכוון לשיטה אחרת לגמרי, כמו שיוצא מתוך ההמשך.

381 כלומר, בשיתוף של תכונה ממשית אם כי לא מהותית, וראה 'מלות ההגיון' יג.

דבריו היא, שאין כאן העדר בתואר הפעולה, שאלוהים אינו חדל לפעול, וההפסקה באה מצד המקבלים, או שזה טבעו של הרצון לפעול ולחדול. כן מפרש הוא אחרת את הכתוב, שהוא מעין הגזמה בפי אלוהים, שאם תנסו למצוא דמיון כל שהוא ביני ובין אחרים — אומר אלוהים — אני אשתווה עמו, וזה הרי מן הנמנע. קרשקש נזכר גם בחלק ב, פרק יט, בראשו ובסופו, ושם מציין גם אברבנאל, שר' חסדאי היה תלמידו של הר"ן<sup>382</sup>. ר' חסדאי מוזכר גם בחלק שני, פרק לב בראשו, בדבר הדעת השלישית שהביא הרמב"ם בעניין הנבואה המורכבת משתי הדעות הקודמות, 'שכן הבינוהו הר' חסדאי ובעל ספר העיקרים, וחכמים אחרים'. וכן בפרק לה, בסופו, בקשר להתנגדותו לשיטת הרמב"ם<sup>383</sup>, שאין הוא רוצה לראות כמותו את ההבדל העקרוני, המהותי, בין נבואת משה לשל שאר הנביאים, ולדעתו ההבדל הוא רק בדרגה, אך עצם התופעה שווה אצל כל הנביאים, והוא מסתמך כאן על דברי קרשקש, שכלל את כל הנביאים בהגדרה אחת: 'ולכן לראו' הר' בן חסדאי בתתו גדר כולל למשה ולשאר הנביאים', וראה דבריו בהמשך, שהרב ר' חסדאי אף חולק, שהאמצעי בין אלוהים והנביא הוא כוח הדמיון, וסבור שהאמצעי הוא השכל הנבדל, פרט במשה, שהיה קשר בלתי אמצעי בינו ובין אלוהים. בקונטרס השגותיו וטענותיו על דברי הרמב"ם בקשר לפירושו למרכבה ביחזקאל, הנספח ל'מורה הנבוכים' בסופו, נזכר ר' חסדאי בטענה הראשונה, ששם הוא טוען ביחד עם קרשקש נגד הרמב"ם, שאין לזהות את מעשה המרכבה עם המתפיסיקה, כי אז לא היו חז"ל כל כך מזהירים על העלמתו מהרבים, והוא מציין שכבר הרגיש בספק הזה ובטענה הזאת ר' שמואל אבן תיבון, והשלימו הר' חסדאי בספר 'אור השם' שחיבר; כן הוא מזכירו עוד בכמה מקומות בספריו<sup>384</sup>.

(7) רעיונות בודדים מספר 'אור השם' מביאים

אף אנשי הלכה מובהקים; כן מביאו ר' יעקב ן'

בעלי הלכה;

ר' יעקב ן' חביב

חביב, בעל 'עין יעקב', ארבע פעמים: (א) בבר-

כות (ז, ע"א) בקשר לאגדה על ר' ישמעאל בן אלישע שהקב"ה אמר לו

'ברכני', ששם עומד הוא על עצם טיבה של הברכה לאלוהים, ומסבירה לפי

דברי קרשקש שהביאם אלבו בשמו, שהתפילה היא ביטוי עליון לדבקות

באלוהים, וכזאת היא הטוב העליון שאלוהים העניק לאדם, ואחרי שאלוהים

382 קטע זה אינו במקומו, שהפירוש לחלק השני חסר עד פרק ל, אבל נמצא מקצתו

בספרו 'שמים חדשים'.

383 אברבנאל מתנגד לכל שיטתו של הרמב"ם בנבואה — ראה פירושו למו"נ

פרק לב.

384 ראה, למשל, פירוש 'נחלת אבות' על מס' אבות פ"ג, הלכה כ.

שואף להטיב עם בני אדם מובנת תשוקתו לתפילת בני אדם, שהיא היא הטוב העליזן שהוא יכול לתת לבריות, והוא הרי כולו משתוקק להטיב עמהם. (ב) בקשר לאגדה על רבי חנינא, שהתפלל על בנו של ר' יוחנן (שם לד, ע"ב), מביא הוא את פירושו של רבי חסדאי למימרת ר' יוחנן על ר' חנינא, שהוא עצמו כשר לפני המלך וזה כעבד, שרבי חסדאי פירש, שאמנם ר' יוחנן היה שר בתורה אך ר' חנינא היה עבד, או עובד אלוהים, שהיא דרגה עליונה יותר. אמנם ר' יעקב ו' חביב אינו מסכים לפירוש זה — ומתוך עניויות הוא מתנצל על שהעיו לחלוק על פירושו, ואומר על עצמו כאן: ואנכי תולעת, תלמיד תלמידו — ומפרש אחרת, אך בהמשך דבריו הוא עומד על שתי בעיות שנגע בהן קרשקש בתפילה, מבלי להזכיר את שמו, והן: כיצד יתכן שינוי באלוהים אחרי התפילה, והוא מסביר, שלא כקרשקש, שהשינוי הוא באדם ולא באלוהים<sup>385</sup>, ומתוך כך אף העמיד ו' חביב את השאלה איך אדם נענה בהתפללו בעד חברו, אף היא שאלה שנגע בה קרשקש; אכן דרכו של ו' חביב כאן אינה זו של קרשקש. (ג) לדברי הירושלמי (כלאים פ"א, ה"ד), המספר על חכמים שהקפידו על הבגדים שבהם נקברו, הוא מביא באריכות את דברי קרשקש, שאין הקפדה שיהיו דווקא אותם הבגדים, אלא שיהיו דומים לראשונים, ומכאן — מסיק הוא — ההקפדה על הבגדים אצל החכמים. (ד) בסמיכות למאמר 'אין נביא רשאי לחדש וכו' (מגילה ב, ע"ב) ובקשר לויכוחו הארוך עם אלבו על תורתו של זה, שהכתב האשורי חודש על ידי הנביאים, ובכלל שיש אפשרות חוקית לשנות כמה מפרטי התורה, שבין השאר הסתמך אלבו על ר' חסדאי רבו, שהזכירו בשמו על תורתו, שנצחיות התורה אינה אמונה עקרונית, ור' יעקב ו' חביב מאריך הרבה לדחות את דבריו, ובין השאר אף הסתמכותו על קרשקש. קודם כל הוא טוען מבחינה צורנית, שכאן דווקא הזכיר אלבו את רבו, 'לגנוב לב התלמידים ולהראות להם כי הרב ר' חסדאי הוא מסכים בצד מה אל כוונתו ובמקום הזה עשאו רבו ואלופו, ואמנם — מוסיף הוא — הוא תלמידו, כפי מה שקיבלנו מהדורות שעברו, אך — ממשיך הוא — בספרו (של אלבו) מצאנו הרבה דברים ערבים ומדבש מתוקים, והם לקוחים כולם מ'אור השם, ושם דווקא 'אינו מזכיר דבר בשם אומריו... ומבחינה עניינית: קרשקש כלל אמונה זו של נצחיות התורה בין חמש האמונות, שעל כולן אמר, שהכופר בהן נקרא מין: חידוש העולם, שכר ועונש, תחיית המתים, נצחיות התורה וביאת המשיח, ועצם הצוותא עם אמונות אלו מוכיח את יחסו הרציני אף לאמונה זו, וסוף סוף הריהו קורא מין לכל מי שכופר בה, ורק מבחינה דוגמאטית

385 קרשקש הסביר, שהרצון האלוהי המתעורר כביכול בתפילה הוא רצון קדום.



הכניס אמונה זו וחברותיה למסגרת מסוימת, ואין מכאן שום סעד לדבריו.  
 כן מזכירו בעל 'מעדני יום טוב' על הרא"ש  
 (לברכות דף לג, אות ו), בקשר לפירושו לאגדת  
 בעל 'מעדני יו"ט'  
 רבי חנינא המובאת שם ברא"ש, שרק בתפילה  
 קיימת ההקפדה שלא להרבות בתארים, אך לא כן אצל יחיד סתם, והוא מתנגד  
 לכל תורת התארים של הרמב"ם ומסתמך בין השאר על קרשקש, שכבר סתר  
 את תורת התארים הזאת של הרמב"ם: זכל שכן למה שהשיג הרב רבי  
 חסדאי על הרמב"ם בזה בספרו הנקרא 'אור השם' מאמר א, כלל ג, פ"ג.  
 ויש להעיר שמזכירו גם ה'צימוקי יוסף', הקורא לו מורי הרב ר' חסדאי  
 ('צימוקי יוסף' להרי"ף, בבא בתרא, דף כג), אבל בדבר הלכה טהור, שאינו  
 עניין למשנתו הפילוסופית של קרשקש<sup>386</sup>.

עוד יש להזכיר כאן את הדרשן והמטיף ר' יוסף  
 ר' יוסף יעבץ  
 בן חיים יעבץ, המקונן הגדול על חורבן יהדות  
 ספרד, שהוא אולי יחידי בין בני דורו והדורות  
 הסמוכים, שגמר את ההלל על רבי חסדאי והכיר בו את גדול הפילוסופים  
 הישראלים העולה על כל חכמי זמנו. בספרו 'אור החיים' הוא עומד על  
 התופעה, שהמשכילים הפילוסופיים, שהחשיבו רק את הדעת ואת המושכלות,  
 לא עמדו במבחן, ולעומתם העם הפשוט הראה נכונות לקידוש השם: כי הן  
 הנה הנשים הספרדיות באו והביאו את בעליהן למות על קדושת השם יתברך,  
 והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות, המירו את כבודו ביום מר'  
 (ה, ע"ה), ושם הוא אומר בין השאר: 'והרב רבי חסדאי ז"ל, אשר גבה  
 בשכלו על כל הפילוסופים אשר בזמנו, אף חכמי אדום וישמעאל וכל שכן  
 חכמי ישראל, וגדול לאלוהיו היה, כי קרא אל השם ויענהו... ונתקדש השם  
 על ידו... וחיבר ספר קראו 'אור ה'.'

386 על יסוד ביטויו של ר"י ו' חביב שהזכרנו 'ואנכי תולעת, תלמיד תלמידו (של ר'  
 חסדאי)' משער הרב פלענסבערג, שר' שמואל ואלאנסי, רבו של ר' יעקב ו'  
 חביב היה תלמידו של ר"ח קרשקש. והרי רבו של ר"ש ואלאנסי היה ר' יצחק  
 קנפנטאן, הגאון מקשטיליה, מחבר הספר 'דרכי הגמרא'. לפי זה יצא, שר'  
 יצחק אבוהב, רבו של בית יוסף, אף הוא תלמיד ר"י קנפנטאן, למד גם הוא  
 אצל קרשקש. בזה יש להסביר לדעת הרב פלענסבערג המרחיקה לכת את הכיוון  
 השיטתי-סידורי בלימוד התלמוד, החל מר"י קנפנטאן עד הבית יוסף. אבל השערה  
 זו אינה מבוססת כל צורכה, כי הביטוי 'תלמיד תלמידו' שעליו הוא מסתמך  
 יכול להיות מליצה שגורה ואין לבנות עליו בניינים היסטוריים, וגם בעיקר,  
 לא הוכר שר"י קנפנטאן היה תלמידו של קרשקש. וראה 'אוצר החיים' להרב  
 פלענסבערג עמ' ז-ח.

(8) עם חורבנה של יהדות ספרד כאילו פסקה מעצמה השפעתו של רבי חסדאי על הספרות הישראלית, וספרו 'אור השם' כמעט היה לאבן שאין לה הופכין. הוא נדפס בפעם הראשונה בשנת 1556 בפירדא, ועברו שלוש מאות שנה עד שנדפס שנית, בו בזמן שספרי פילוסופיה ישראליים אחרים נדפסו פעמים מרובות, ואף נכתבו להם פירושים מרובים, וספרו של קרשקש לא זכה אף לפירוש אחד. לעומת זה גברה השפעתו עם ראשית תקופת התחייה בין פילוסופי ישראל בספרות העולם הכללית בשפות נכר, ובין חוגים נוצריים — ביותר בקרב כמה מהוגי הדעות החשובים של הרנסאנס — שהוציאו מוניטין לקרשקש, ומהם עברה תורתו לספרות העולם והשפיעה מצדה להתחדשות המדע הכללי, שהרבה מנדבכיו הם שלו.

בין היהודים האלה היה יהודה אברבנאל בנו של ר' יצחק אברבנאל, יליד פורטוגל (1460), שברח יחד עם אביו לספרד, ובהיותו בן שלושים הגיע שוב יחד אתו לאיטליה, מקום שם מצאה הפילוסופיה הישראלית אכסניה ארעית. אברבנאל הצעיר נכנס ראשו ורובו לחוגי ההשכלה והתרבות הכלליים באיטליה, ואף שהוא מכונה בפיהם 'ליאונה אבריאוי', הרי הוא אחד מהם, כותב בלשונם, בלשון האיטלקית העממית ולא בלטינית שפת המלומדים. הוא עמד כולו בתחום האפלטוניזם המחודש שאיטליה היתה במתו, ואשר בא לידי ביטוי בחיבורו 'ויכוח על האהבה' (Dialoghi d'Amore). הרעיון הראשי של ספר זה, כפי ששמו מעיד עליו, הוא האהבה שאברבנאל רואה אותה ממלאת את ההוויה כולה. רעיון זה צמח על קרקע האוירה ההומאניסטית שהתעוררה באיטליה, שאפלטון והאפלטוניות עמדו במרכזו, ועם זה יש בו ללא ספק הד רב והשפעה מכרעת לתורת האהבה של קרשקש. מקרשקש קיבל את הרעיון על דו-האנפיות של האהבה, שהעולם מצד אחד הוא מפעל היצירה של האל האוהב וביטוי למגמת הטובה שלו, לרצון האלוהי השואף להוציא מקרבו את הטוב — ואף זיהוי זה של האהבה והשאיפה להטבה לקוח מקרשקש, ומצד שני הדור העולם — ובעיקר האדם — כיסופי אהבה לאלוהים ושאיפה לדבקות אתו, שזה עצמו הוא הטוב הנעלה ביותר שהעניק אלוהים לאדם ובו מוצא האדם את אושרו הגדול ביותר. את הרעיון על אהבת אלוהים לאדם, ליצורים, שאינו לא אצל אפלטון ולא אצל פלוטין, מצא אברבנאל רק אצל הפילוסופף היהודי, רבי חסדאי קרשקש.

כקרשקש מתנגד אף אברבנאל לאריסטו, המזהה את אלוהים עם החכמה. אמנם הוא מסתמך כאן על אפלטון ולא על קרשקש, אך ממנו קיבל ללא ספק את ההתעוררות על כך: 'הוא (אריסטו) מניח היות החכמה והאל דבר

אברבנאל, כקרשקש,  
מתנגד לאריסטו

אחד בעצמו, ואפלטון אמר שהחכמה נמשכת מהאל<sup>387</sup> ואינם דבר אחד בעצמו, כדעת אריסטו ('ויכוח על האהבה' פו). ישר מקרשקש שאב את הרעיון, שהאהבה אצל העליונים רבה יותר מאשר אצל התחתונים<sup>388</sup>: 'ואם כן, שהאהבה היא סיבת כל ההסכמות (ההרמוניה), ונמצאת בגרמים השמימיים הסכמה יותר גדולה ויותר קיימת ויותר שלמה מבכל הגופים התחתונים, נמשך מזה, שתהיה ביניהם אהבה יותר גדולה וחיבה יותר שלמה מאותה שהיא בגופים התחתונים' (שם כא). אך בעיקר קיבל אברבנאל מקרשקש את הרעיון הנפלא, שהאהבה לתת, להעניק, להיטיב, היא רבה יותר מאשר לקלוט, לקבל, שקרשקש אף ייחד לשניהם מונחים מיוחדים וייחס לאלוהים את תכונת ה'חשק', שהוא עליון על 'אהבה' סתם. אברבנאל נתן לרעיון זה צורה פיוטית, ובין השאר הדגים את האהבה, המעניקה והמשפיעה, השואפת לזרוע אושר מסביבה, לאילן העושה פרי ולמים הגובעים: 'שהאילן העושה פרי לעולם הוא יותר יפה מהבלתי עושה, והמים הגובעים והולכים הם יותר מעולים מן הנקוים ועומדים תוך מקורם' (שם צד). אמנם קיים הפרש אחד גדול בין קרשקש ואברבנאל בעניין זה: אצל קרשקש האהבה המוחזרת לאלוהים היא כולה אישית, מודעת, בין אם היא מצד האדם ובין אם מצד הישים השכליים האחרים, ואילו אברבנאל נתן לאהבה זו פנים קוסמיים והוא רואה אותה כשאיפה לדבקות המקיפה את כל היקום, את כל עצמי העולם, מן האבן הדוממת עד לספירות השמים, והיא שאיפה עמומה, יצרית, בלתי מודעת, לדבקות והזדווגות, שיש בה בנותן טעם מיני, תשוקה להתמזג עם המקור, השורש, המעיין, להפראה, ללידה, לשינוי צורה — שאיפה שכל הקוסמוס שותף בה. עם זה אף השקפה זו נרמזה על ידי קרשקש, כאשר הצביע בהרצאתו, בין השאר, אף על הרעיון של אמפדוקלס, שהאהבה היא סיבת כל ההוויה, והוא גם סלל לה את הדרך בתורתו הקוסמולוגית. בהשקפת העולם האריסטוטלית קיים חתך בין העולם השמימי והעולם הארצי, כאשר הראשון כולו מלא רוח חיים והוא שיא השלמות, והשני מת, דומם וכולו פגום; קרשקש סילק הפרש זה, אם כי הוא בעצמו לא הוציא את כל המסקנות מתורתו החדשה במדע הטבע, והוא איפשר לאברבנאל להעלות את הרעיון, שרוח חיים פועמת ביקום כולו ('ויכוח על האהבה' עמ' 6, 58 ואילך, 140, 144 ואילך).

387 יזכור הקורא דברי קרשקש, שהתארים אינם העצמות אבל יוצאים ממנה, נמשכים מהעצמות האלוהית.

388 יזכור הקורא את פירושו של קרשקש לברכה 'שהשמחה במעונו', שהשמחה שהיא ביטוי לאהבה, נמצאת במעונו של אלוהים, היינו, בין העליונים, במידה רבה יותר מאשר בעולמנו השפל.

הוא אף קיבל מקרשקש את הרעיון על מערכת  
 עולמות שקדמה לעולמנו, ואם כי לכאורה בחקיי-  
 רתו בשאלה אם העולם קדמון או נברא בזמן  
 הוא מכריע לטובת האפשרות האחרונה, הרי בסופו של דבר מסכים הוא עם  
 רבי חסדאי, שאף הוא הגיע אחרי דיון מרובה למסקנה אחרונה זו. אמנם הוא  
 סוטה ממנו בפירוש ברעיון אחד, והוא בדבר אושרו של האדם: יש אומרים,  
 טוען הוא, שהאושר הוא בהשכלת אלוהים, ויש אומרים באהבת אלוהים, אך  
 הוא סבור, שעם היות הידיעה והאהבה גורמים חשובים בהבטחת אושרו של  
 אדם, הרי עיקרו הוא בהתפשטות הגשמיות, בהתחברות עם אלוהים מתוך  
 הארה עליונה — רעיון מיסטי שמקורו בפילון. כיוצא בזה מכניס אברבנאל  
 לתורתו גורם חדש, רעיון היופי הלקוח מעולמו של אפלטון, שהוא אמנם  
 נותן לו פנים חדשות, ואם כי כאפלטון הוא מזהה אותו עם האידיאה של  
 הטוב, 'שרק בדברים הטובים שיש להם רוחניות... נמצא בהן חן ויופי'  
 (שם פרק נג), הרי הוא רואה את אלוהים כמקור היופי, הזיו, החן והזוהר:  
 'הנקודה שהיתה ההתחלה, היופי האלוהי' (שם פרק ס).

עם ספרו של יהודה אברבנאל יצאה תורת האהבה  
 של קרשקש לרשות הרבים של התרבות העול-  
 מית, אם כי לא נקרא שמו עליה. בזמן קצר  
 נתפרסם הספר של אברבנאל בחמש מהדורות, תורגם לצרפתית, ללטינית,  
 לספרדית ולעברית, והסופר הספרדי הגדול, סרוונטס, מחבר הספר הפופולרי  
 'דון קישוט', הפטיר אחריו (בהקדמתו לספרו זה): 'כשאתה מדבר באהבה,  
 פנה אל ליאו אבריאן, והוא ילמדך בינה מלוא חפניים'. ואכן זמן מועט לאחר  
 מכן הופיע באיטליה הוגה דעות אחר, דזוקא נוכרי, והוא הוציא מוניטין  
 לקרשקש ולתורתו בין גויי הארצות.

(9) הוגה דעות זה היה ג'ובאני פראנצ'סקו פיקו  
 פריקת עול הכנסיה  
 דלה מירנדולה, בן אחיו של הרוזן ג'ובאני פיקו  
 דלה מירנדולה, שניהם מפירנצה שבאיטליה, שחיו  
 בתקופת הרנסאנס. נקודת המוצא של תנועת התחייה באירופה במאה החמש  
 עשרה—שש עשרה, היתה שאיפת עמי אירופה — האיטלקים, הצרפתים,  
 האנגלים והגרמנים — להשתחרר משלטון הכנסיה ומכל תורתה של זו,  
 שהעיקה על הלבבות והביאה לקיפאון רוחני; כאחד מסימני התמרדות זו  
 שימשה אף ההתנגדות לאריסטו. האסכולסטיקה הנוצרית, שבראשיתה נלחמה  
 באריסטוטליות, השלימה אתה בסופה, ובוה חלק גדול לעבודת חייו של  
 הרמב"ם, ששני הוגי הדעות הנוצריים, אלברטוס מגנוס ותומאס מאקווינה,  
 נתנו לה מהלכים בעולם הנוצרי. בהמשך הזמן אף הכריזה התיאולוגיה  
 הנוצרית, שהיא ותורת החכם מסטגירה היינו הך, ואריסטו הפך לה הפילוסוף

בה' הידיעה, שכוחו בענייני חול ככוחה של הכנסיה בענייני קודש. המרי שהתחיל מצד המדע המתעורר נגד האפוטרופסות הרוחנית של הכנסיה, הפך משום כך אף לתנועה של פריקת עול מהכנסיה האחרת, האריסטוטלית. שיחרור מן הפילוסופיה של אריסטו — אשר צידה השני היה שיחרור מהשיעבוד של הכנסיה — היתה לסיסמת התקופה.

באריסטו ראו אנשי התחייה את המחסום האחרון  
התנגדות חריפה  
לאריסטו  
בפני התחדשות המדע, בפני הרעיונות החדשים  
בכלל, ולפיכך התקוממו נגדו בשצף קצף. אחד  
המלומדים הגדולים של התקופה, פייאר ראמוס, רשם על שערי אחת הכנסיות  
הצרפתיות באותיות של קידוש לבנה: 'כל מה שהורה אריסטו הוא שקר'...  
כאחד הביטויים להתנגדות זו לאריסטו שימשה הניקה המיוחדת לאפלטון,  
שהתחדשה בתקופה זו.

כערש לכל המגמות הללו שימשה איטליה, אותה  
איטליה — ערש  
המלחמה באריסטו  
קרקע שבשעתה גידלה את הסיכום המפואר של  
התרבות העתיקה ואת ההתפתחות הכבירה של  
התרבות הנוצרית ועכשיו הוטל עליה לפתח מתוך איחוד שתיהן את גרעיניהם  
של חיי התרבות המודרניים<sup>389</sup>. בפירנצה הוקמה בתורתו של בית מדיצי  
אקדמיה ללימוד תורתו של אפלטון. אחד המרצים במכללה זו, שבא במיוחד  
לאיטליה לשם כך, גיאורגיוס גמיסטוס פליתון, הוציא ספר העומד על ההבדל  
שבין אפלטון ואריסטו והמכיל פולמוס חריף נגד תורת האלוהות, תורת הנפש  
ותורת המוסר של אריסטו. אמנם הספר הוחרם על ידי הפטריארך מקושטא,  
וגם הופיע ספר נגדי בשם 'הקבלה של אפלטון ואריסטו', של מרצה אריסטו-  
טלי באוניברסיטאות ויניציה ורומא, ג'ורג'ו מטראפידונט. ושוב ניתנה לספר  
אחרון זה תשובה, כתובה ברוח מתונה, מטעם האקדמיה בפירנצה על ידי חבר  
האקדמיה, החשמן בסריון, 'כנגד המלעיו על אפלטון', שהכיל הודאה במקצת  
תורתו של אריסטו. מהלוחמים נגד אריסטו היה גם גדול ההוגים בדור ההוא,  
ניקולאס קוזאנוס, הפילוסוף המאפיין ראשית ימי הרנסנס.

עם תנועה נגד-אריסטוטלית זו הגיעה שעתו של  
שעתו של קרשקש  
רבי חסדאי קרשקש, הלוחם הראשון נגד החכם  
מסטגירה, שכל העולם הדתי והמדעי בימי הביניים  
העריצו הערצת אלים, והחכם היהודי היה הראשון לקריעת הפורפירה מעליו.  
יחד עם תחיית הספרות העתיקה, היוונית-רומי-  
אית, פנו מלומדי הדור אף לספרות העברית,  
הפנייה לידיעת העברית  
העתיקה והחדשה. התסיסה הרוחנית והחיפוש

389 וינדלבנד, 'תולדות הפילוסופיה החדשה' כרך ראשון, עמ' 9.



אחרי מקורות אמת חדשים הפנו את תשומת לבם של אנשי הרנסאנס אף למעיינות הדעת העבריים, שבזה עזרו להם כמה משכילים יהודיים, שהתרכזו בייחוד באיטליה. אנשי המדע הנוצריים באו בקשר הדוק עם מלומדים עבריים, שביניהם היו מרצים באוניברסיטאות איטליה וסופרים בעלי שם, כגון ר' אליהו בחור מסיר לאון, הרופא די בלמשי, אליהו דיל מדיגו ועוד; מהם למדו הנוצרים אף את השפה העברית, ואחדים מהם, כגון ג'ובאני פיקו דלה מירנדולה, ידעוה על בוריה, עד כדי יכולת לתרגם מעברית ללטינית.

ג'ובאני פראנצ'סקו  
פיקו דלה מיראנדולה  
ולאמת, ואותה חיפש בכל מקום ואף בספרות  
העברית, לרבות הפילוסופיה של ימי הביניים —

ועל הכול בספרות המסתורין. החבר היהודי שעמד לימינו בעניין זה, היה החכם היהודי אליהו דיל מדיגו (1460—1497), מחבר הספר 'בחינת הדת' ומרצה לפילוסופיה באוניברסיטת פדואה. אף בן אחיו, פראנצ'סקו ג'ובאני פיקו דלה מיראנדולה, היה שייך לאותו החוג ואף הוא חיפש את האמת במקורות עבריים. הוא הוא אשר בספרו 'מבחן התורה של ההבלות האנושיות' (*Examen doctrinae vanitatis gentium*) העלה על נס את מפעלו המשחרר של קרשקש — בלשונו: *Hebraeus Hasdai* העברי חסדאי — מהעול המשעבד את האנושות, מעול התורה האריסטוטלית. בהקדמה לספרו (שפורסם יחד עם ספרו של דודו) הוא כותב: 'רוב הפילוסופים של ימינו יודו בנקל, שהפילוסופיה של אריסטו טעתה בהרבה דברים, אבל אריסטו עצמו, כך חושבים, אם גם אינו נקי משגיאות, הרי הרס את הדעות שכנגדו ושיכלל את הפילוסופיה עד לשלמות. רוב משפטיו חזקים ובלתי זזים ממקומם, והגיע הדבר לידי כך, שכל מי שמהין להתנגד למשפטיו בכל שהוא, חשוב כאילו ירד לחייה של המחשבה הפילוסופית. אין לו (לפיקו) רצון אחר אלא להוכיח שאין חוקי הטבע ומשפטי אריסטו זהים, והוא ישמח אם לא יחרפוהו ולא יגדפוהו. לכבוד אינו מחכה כלל, במקום שמדובר על דבר עקירת משפטים קדומים, שהיכו שורשים עמוקים כל כך.'

תורת קרשקש  
בפי פיקו  
אין פיקו יודע מתנגד חשוב אחר לאריסטו מימיו  
של פילופונוס, כי אם את רבי חסדאי, והוא  
משתמש בפרכותיו נגד אריסטו בזה אחרי זה,  
בייחוד בתורת הטבע, על הנושאים של מקום, זמן, תנועה, ריקות, והוא מביא  
ממנו מובאות ארוכות, לעתים כלשונו, ולעתים מתוך עיבוד קל. כך הוא  
מביא ממנו בזה אחרי זה את הרעיונות הבאים: שהריקות אינה סיבת התנועה,  
אלא תנאי לה (6, *Examen vi*); שבריקות קיימות אותן הסיבות לתנועה  
כמו במלא, שאמנם חלקי הריקות שווים זה לזה, אך קיים שוני ביניהם ביחס  
למקומותיהם, ביחס לכיוונים השונים, אם הם לצד המקיף או לצד המרכז

(שם); שתנועת העצמים למעלה אינה נובעת מטבעם, כי אם בלחץ המיכני של גופים יותר כבדים מהם, והראיה, שאם עושים חפירה בקרקע, מיד מתמלאת היא אויר<sup>390</sup>; שלכל הפחות ברור, שיש חלל ריק מחוץ לעולם (שם, VI, 6); שאי-החדירה של הגופים מותנית לא בממדי החלל שלהם, כי אם בחומריותם הממלאה חלל זה (שם); שאין זה הכרחי שהשטחים יהיו סופי העצמים (שם); שגם בריקות יש להבחין בין גדול וקטן, ושמודדים אותה בחלק ממנה; שלפי שיטת אריסטו, יש הפרש בין מקום הכול ומקום החלק, ושהחלקים עומדים מוכרחים במקומם, שהרי הם רחוקים ממקומם הטבעי<sup>391</sup>; שלפי אריסטו יצא, שהשמים נמשכים אחרי מה שלמטה מהם, והיסודות הארציים אחרי מה שלמעלה מהם (שם); את הביקורת של קרשקש נגד ההנחה, שכל המתנועע במקרה מוכרח לנוח — ולדעת קרשקש, אם הסיבה לתנועות העצם המתנועע במקרה הוא עצם המתנועע תנועה עצמית, אין זה הכרחי; ביקורת קרשקש להנחת אריסטו (הקדמה יג), שאין תנועה רצופה, כי אם הלוקומוטיבית, התעבורתית, ולדעתו, אם, במשל האריסטוטלי, השחור הולך ומתלבן וחוזר ונעשה שחור, אף אם לא תהיה נקודת הפסקה בין שתי התנועות, אין זה מחייב שילבין וישחיר כאחת, אלא ברגע אחד הוא נעשה לבן ומיד ברגע האחר הוא הולך ונעשה שחור (שם, VI, 2); ששתי תנועות ישרות הפוכות, אחת למעלה ואחת למטה, אין הכרח שתהיה הפסקה ביניהן, והראיה עצם קל המתנועע למעלה ונופל עליו דבר כבד, כגון הר, והוא נופל מיד ללא כל הפסקה בחזרה למטה (שם); אנו מודדים אף את המנוחה, ואומרים עליה שהיא גדולה כאשר העצם נח זמן רב, ושהיא קטנה כאשר הוא נח זמן מועט, ומכאן שהזמן מודד אף את המנוחה, ואף אם נניח שמדידה זו מתבצעת מתוך העלאת ההקבלה של עצם מתנועע באותו פרק זמן, הרי סוף סוף אין התנועה הכרחית למעשה בשביל מושג הזמן (שם, VI, 3); הגדרת הזמן, שהיא מידת השהות, או ההמשכיות, של התנועה או המנוחה בין שני רגעים, עיתות (שם); שאם אנו מגדירים את הזמן כמספר, אין זה עצמי לו ולא ראשוני (שם); שהזמן הוא חויה נפשית, ואמנם הוא מקרה ולא עצם, אך אינו מקרה מחוץ לנפש (שם); שאף הישים הבלתי מתנועעים נופלים תחת מושג הזמן (שם).

(10) מושפע מקרשקש, אף שאינו מזכירו בשמו,

הוא ג'ורדנו ברוננו, יליד קמפניה (1548), שהיה

ג'ורדנו ברוננו

תחילה נזיר דומיניקני ולבסוף כפר בתורת

Examien VI, 18 390 וכאן הוא מזכיר פעמיים את רבי חסדאי בשמו: הבריאות חסדאי.

391 שם, 4, VI גם כאן הוא מזכיר את ר' חסדאי בשמו.

הכנסיה ונשרף על קדושת המדע ברומא (1600), אחת הדמויות הנפלאות והטראגיות, בעדרות המנוחה החיצונית והפנימית, של ימי הרנסאנס. הוא האמין, כקרשקש, שהעולם הוא אין-סופי, וכן שם ספרו 'על היקום האין-סופי ועל העולמות', וכקרשקש הוא רואה את היקום כחלל ריק אין-סופי, שבו מתנועעים עולמות במספר אין-סופי. אמנם ברוננו מסתמך כבר על תורתו של קופרניקוס, אך אנו יודעים שקרשקש הגיע להשקפה זו גם בלי תורתו של זה. אולי אין זה מעיד על השפעה ישירה, אך שורת הרעיונות הפרטיים של ברוננו, המקבילה באופן מפתיע לזו של קרשקש, היא עדות בלתי מעורערת על כך.

רעיונות מקבילים  
אצל קרשקש וברוננו

כך הוא מביא את טענת קרשקש נגד אריסטו, שהגדרת המקום שלו אינה מתאימה לגלגל העליון, אשר מחוצה לו אין כלום ('על היקום

האין-סופי ועל העולמות' חלק ראשון, עמ' 309; 'על העצום והבלתי מסופר' 1, עמ' 221 ואילך); כקרשקש הוא סבור, שאף אריסטו מוכרח להודות, שקיים חלל ריק מחוץ לעולם, ושחלל ריק זה הוא אין-סופי, מאחר שאין גוף שיגביל אותו, ('היקום' 1, עמ' 310); כקרשקש הוא מבחין בין אין-סופיות בזמן ואין-סופיות באיכות — אין-סופיות אקסטנסיבית ואינטנסיבית בלשונו ('היקום' 2, עמ' 318); כקרשקש הוא דוחה את תורת אריסטו על הקלות של האויר, וכמותו הוא משתמש בראיה של החפירה בקרקע ('היקום' 3, עמ' 356). עוד יותר מפתיעה שורת הטענות המקבילות אצל קרשקש וברוננו, ביחס להוכחת אריסטו נגד מציאותו של גוף אין-סופי על רקע התנועה; שניהם טוענים, שהגוף האין-סופי, לסוברים שהוא קיים, הוא בלתי מתנועע ('היקום' 2, עמ' 326, 'על העצום' 2), שהוא נטול תמונה מסוימת ('היקום' 2, עמ' 326, 'על העצום' 2, עמ' 10), שלא יהיה לו לא כובד ולא קלות ('היקום' 2, עמ' 328, 'על העצום' 2), שלא יהיה לו לא סוף ולא אמצע ('היקום' שם), שאם גוף אין-סופי יניע עצם אחר, סופי או אין-סופי, פעולתו תהיה בזמן סופי ('היקום' 2, עמ' 340, 'על העצום' 2); שניהם גם סוברים, שדחיית מציאות החלל הריק על ידי אריסטו הביאה אותו לכפירה בעולמות אחרים, וכן דוחים שניהם את טענת אריסטו נגד מציאות עולמות אחרים, שאילו כן — היו היסודות מתנועעים מעולם אל עולם, והם סבורים, שכל יסוד היה מוגבל לעולמו ('היקום' 2, עמ' 365, 369).

השוואה זו מספיקה לסלק כל ספק, שברוננו השפעה ודאית כפיקו דלה מיראנדולה, שאב גם הוא את דבריו מקרשקש, אם כי קשה לדעת באילו צינורות. יש גם לציין, שנימוקו של קרשקש לרציפות התנועות הישרות ההפוכות, הלקוח מן העובדה הנסיונית של נפילת ההר או האבן על עצם קל המתנועע

למעלה, נמצא גם אצל דקרט, מחוללה של הפילוסופיה החדשה<sup>392</sup>. נראה שגם גלילאי שאב מקרשקש; אצל גלילאי כמו אצל דקרט נמצא הרעיון הגדול של קרשקש, שבו הוא דוחה רבות מן ההתקפות על האין-סופיות, כי האין-סוף אינו נתון למדידה ואין להבחין בו בין גדול וקטן<sup>393</sup>.

בסיכום הדברים: במשנתו של קרשקש נמצאים גרעיני המדע החדש ללא ספק גרעיני מדע הטבע החדש, וממנו עברו ליוצריו של מדע זה, אלא שהם מצאו לפנייהם את המהפכה הקופרניקאית שנחנה סמכות יתר לכל המושגים החדשים שהעלה קרשקש, ולפיכך לא הובלט די הצורך חלקו של זה במפנה העצום שחל בתולדות המדע הודות לו.

(11) על השפעת קרשקש על שפינוזה כתבו רבים, החל מיואל וניימרק ועד וולפסון וקלצקי; הראשונים מפריזים בהשפעה זו והאחרונים ממעטים בה, והאמת היא באמצע. התלמוד היהודי היווה את אחד הגורמים לרעיונות שפינוזה, אולי היסודי, אבל לא היחיד, כי הוא שאב ממקורות רבים; מן המקור היהודי שוב לא היה קרשקש הוגה הדעות היחיד שהשפיע עליו — אך השפעתו של הפילוסוף מסרגוסה על זה מאמסטרדם ברורה ללא ספק. רוב החוקרים טיפלו בפרטים, אבל בעיקר יש לעמוד על הרוח הכללית של שני הוגי הדעות, מהו השווה לשניהם ומהו המפריד ביניהם. תחילה יש לציין, ששמים בינו לבינו, שבין רבי חסדאי קרשקש והפילוסוף המזרחי מאסטרדם רובצת תהום עמוקה והם רחוקים זה מזה כגבוה שמים מן הארץ; מכאן הפילוסוף של האמונה הישראלית בה' הידיעה ומכאן הוגה שביקש לעקור את הכול. עם זה קיבל ברוך שפינוזה הרבה גופי תורה מרבי חסדאי — ואפילו את הדחיפה הראשית של יצירתו הפילוסופית. ושוב יש לציין, ששפינוזה מזכיר במפורש את קרשקש בשמו, וכך במכתב למאיר הוא מביא את דברי 'אור השם' (מאמר א, כלל ג, פ"ב) בדבר המופת הקוסמו-לוגי למציאות אלוהים, שרבי חסדאי הבחין בינו ובין המופת האונטולוגי, שלדעתו אפשר להוכיח את מציאותו של יש שהוא מחויב המציאות, שהרי לא יתכן שכל העצמים יהיו אפשרי המציאות גרידא ומן ההכרח שאחד מהם תהיה מציאותו מחויבת והוא המכריע את המציאות של כל המצוי על ההעדר; כרם אין להוכיח עם זה שמחויב מציאות זה הוא הסיבה הראשונה, וששרשרת הסיבות היא סופית בהחלט, ושפינוזה קורא בפירוש בשם אומרם: *apud Judaeum Quendam Rab Chasdai* כן הוא מזכירו במכתב כ"ט.

392 כל כתבי, הוצ' קוזין, 9, עמ' 71, 77.

393 ראה וולפסון, 'שפינוזה על האין-סופיות של העצם הגשמי' עמ' 285—295.

עכשיו לחומר ההשפעה. נתחיל בפרט אחד חשוב, אינ'סוף התארים  
שכמדומה לי לא עמדו עליו החוקרים, אף המ-  
עוניינים להבליט את הקשר בין שני הפילוסופים,  
והוא הרעיון העצום — שהוא חידוש גדול במשנת תארי אלוהים בדבר אינ-  
סופיות התארים, שתארי אלהים הם אינ'סופיים במספרם — שקרשקש הוא  
הראשון להעלותו בתולדות המחקר הזה. אמנם לא הוא שם עליו את הדגש  
הראוי, והדבר נעשה על ידי תלמידו, ר' יוסף אלבו. אצל שפינוזה תופס  
כידוע רעיון זה מקום מרכזי, ואולי הוא בניין אב לכל משנתו.

בולטת ביותר השפעת תורת הרצון של רבי תורת הרצון אצל  
חסדאי על שפינוזה; עקרון ההכרחיות הקוסמית, קרשקש ואצל שפינוזה  
החוקיות ההכרחית הכוללת את אלוהים, העולם  
והאדם, אשר אף הרצון האלוהי והאנושי הוא חוליה בה, הוא יסוד קובע  
בשיטתו של שפינוזה, והוא נמצא כולו כמות שהוא אצל קרשקש<sup>394</sup>. אמנם  
בספרו, הראשון לפרסום, 'רעיונות מתפיסיים' (נספח לספר 'עיקרי הפילוסופיה'  
של דקרט) הוא מחזיק לכאורה בכל תוקף בעקרון חופש האדם (חלק שני,  
פרק ג, סעיף 10), ועם זה מודה הוא בידיעה-מראש האלוהית, והוא אומר,  
כמו הרמב"ם, שאין האדם יכול לתפוס את מהותה של הידיעה האלוהית —  
אך כאן הוא מרצה את דעותיו של דקרט ולא של עצמו. גם בכתביו הראשונים,  
כמו ב'מסכת התיאולוגית-מדינית', הוא עדיין מעלים מפני טעמים שונים,  
ובעיקר מטעמי זהירות, את שיטתו עצמו. ד"ר יואל (בספרו על קרשקש,  
עמ' 77—79) משער, שהיתה כאן התפתחות במחשבתו של שפינוזה, שהמפנה  
בא בעקבות דאגה משותפת לו ולקרשקש בדבר אי-התאמה שבין חרות הרצון  
והידיעה האלוהית, ששפינוזה אדוק בידיעה האלוהית לא פחות מרבי  
חסדאי<sup>395</sup>, ואי התאמה זו הציקה מאוד לחכם האמסטרדמי<sup>396</sup>. מכאן המסקנה,  
ששפינוזה הגיע למפנה זה מתוך 'אותו הרעיון שהעיר את לב ר' חסדאי  
לכחש בחופשיות של האדם, היינו אי-התאמה עם הידיעה הקדומה של  
אלוהים וגזירתו המוחלטת' — הנכון הוא כי כל השערה זו חסרת שחר היא.  
דברי שפינוזה על הידיעה האלוהית הם ברוח דקרט ונכתבו על שמו ואינם  
הולמים כלל את שיטתו ואת הלוך רוחו של עצמו; אף אי-התאמה בין  
החרות והידיעה אינה עיקר הדאגה שנתחדשה אצל קרשקש, היא מצויה הרבה  
לפניו אצל פילוסופים ישראלים וערביים. חידושו של קרשקש הוא בכך,  
שהטעים את אי-התאמה שבין חרות הרצון ועקרון הסיבתיות, ובכך גילה

394 ראה שפינוזה, 'תורת המידות', ח"ב, הערה למשפט מ"ט.

395 כמו שיוצא מ'רעיונות המתפיסיים', חלק שני, פרק ז, סעי' ה.

396 כמו שיוצא שוב מן המכתב מ"ט.



את הפן המדעי של הבעיה, בעוד שעד ימיו דנו בה מנקודת ראות תיאולוגית בלבד. אך גם בתחום זה קיים הפרש גדול בין קרשקש לשפינוזה: שניהם משאירים שטח אחד שאין ההכרח חל עליו; לקרשקש זהו החלק האמוציונאלי של הנפש, האהבה לטוב והעונג ממנו, הבא מתוך דבקות באלוהים, לשפינוזה זהו השכל, שלדעתו אין האדם בן חורין אלא בהכרה מכוונת ובהירה. וקיים עוד הפרש דק: ההכרחיות של הרצון אצל שפינוזה היא הכרחיות של תולדה הגיונית, ואצל קרשקש — של שיקול נימוקים חופשי מתוך דימוי של הטוב ביותר.

כיוצא בזה ישנה קירבת רוח מסוימת בין שני פילוסופים אלה בנוגע לבעיית התכלית: שניהם סבורים, שאין לייחס לאלוהים מטרה חיצונית, מכיוון שעשייתו היוצרת אינה מותנית בגורמי חוץ; כי אם בטבעו העצמי, ושניהם סבורים שאף העשייה האלוהית היא כביכול פרי ההכרח, אלא שזה הכרח הנובע מהטבע האלוהי, ואינו נקרא הכרח, והוא הוא החופש, כהגדרת שפינוזה: 'חופשי יהא קרוי הדבר הנמצא מתוך הכרח טבעו בלבד והנכנע לפעולה על ידי עצמו'. עם זה רב ועצום הוא הפרש ביניהם, ויואל הנכנס בדחוקים רבים כדי לזהות את שתי השיטות, מפריז לאין שיעור ומעלים עין מהניגוד הבולט. קרשקש רואה את מהותו של אלוהים, את התואר העצמי הראשי שלו, אם לא את עצמותו, בטוב, ואת כל מגמת היצירה האלוהית בשאיפה להטבה, ושפינוזה מרחיק את הטוב ואת ההטבה לחלוטין מן המושכל האלוהי; עיקר חידושו של הפילוסוף המאמין היה, שאלוהים אוהב את הבריות יותר משהם אוהבים אותו, ואלוהי שפינוזה אוהב רק את עצמו<sup>397</sup> כשם שאלוהי אריסטו חושב רק על עצמו. לדעת קרשקש אושרו של אלוהים הוא בהענקה, בהשפעה, במתן הטוב, בחנינה, בחינת 'אלוהים חונן ונותן', ולדעת התכם מאסטרדם אושרו של אלוהים הוא בהכרת עצמו, בהסתכלות נצח בשלמותו העצמית. כיוצא בזה רואים שניהם את אושרו של האדם בזיקתו לאלוהים<sup>398</sup>, אלא שלקרשקש זו היא זיקה של אהבה ודבקות, ולשפינוזה — של הכרה ודעת. לפי קרשקש מוצא אלוהים כביכול את שיא אושרו בדבקות האדם בו, שהרי דבקות זו, היא הטוב הכי נעלה שאלוהים יכול להעניק לאדם, והאושר, כאמור, הוא בהענקה, ואילו שפינוזה רואה אף באהבת האדם לאלוהים את 'אהבתו של אלוהים עצמו, שבה אוהב אלוהים את עצמו'. ... ('תורת המידות' חלק חמישי, משפט לו). יתר על כן, שפינוזה

397 'תורת המידות', חלק ה', עמ' 35: 'אלוהים אוהב את עצמו אהבה שכלית לאין־סוף'.

398 שפינוזה, 'מסכת תיאולוגית־מדינית' פרק ד.

לועג לרעיונו של קרשקש על ההטבה האלוהית ועל שיא ההטבה שבעבודת האדם אותו, והוא אומר בלעג אחרי המימוני: 'אלוהים עשה הכל, אומרים הם (אנשים המייחסים תכלית לאלוהים), בשביל האדם ואת האדם בשביל שיהא הלה מעריץ אותו' ('תורת המידות' שם). וזו היא בדיוק השקפתו של קרשקש: אלוהים עושה הכל להטיב ליצוריו, וליצור האנושי בראש, והוא מצפה לאדם שיגיע לטוב העליון, שהוא הדבקות בו — ובמובן זה גם נברא האדם לשם כך. במקום אחר אומר שפינוזה, מפורש עוד יותר, שאין לייחס לאלוהים את הטוב, כשם שאין לייחס לו את הרע.<sup>399</sup>

הרעיון השפינוזי על ההתפשטות כתואר אלוהי אין מקורו בקרשקש  
 כן אין כל שחר בהשערה<sup>400</sup>, שקרשקש שימש מקור לשפינוזה בהשקפתו היסודית, שההתפשטות היא אחד מתארי אלוהים, ושהגשמיות היא על כן לא יצירה אלוהית, אלא חלק של אלוהים. חלילה לייחס תורה זו לפילוסוף המאמין, שאף לא רמו עליה; ההשוואה הידועה של קרשקש, שעליה מסתמך יואל, בין החלל הריק הממלא את ממדי הגשם ובין השכינה הממלאה את היקום, אין בה כל כוונה לזהות את השכינה עם החלל הריק, ואין כאן אלא השוואה בדבר הממדים של שניהם. זאת ועוד: ר' חסדאי קרשקש מסתייג שם ואומר, שבשכינה הוא מתכוון ליסוד האימננטי של אלוהים בעולם, היינו להשתקפותו של האין-סופי בסופי — 'יסוד העיבור' בלשונו — ואין כאן אלא חזרה על המאמר התלמודי 'הוא מקומו של עולם' (בראשית רבה סח, י). כיוצא בזה אין כל קשר בין תשובתו של קרשקש על שאלת הרלב"ג, ובין שיטתו של שפינוזה. הרלב"ג העמיד שאלה חמורה: כיצד יוצא החומר מן הצורה? כלומר, כיצד יוצר אלוהים שהוא הצורה דבר שאין בו? — שאלה שחזר ושאל אותה שפינוזה ועוד הדגיש ביתר שאת את אי-ההגיון של 'המרחיקים מן הטבע האלוהי את העצם הגשמי או המתפשט וגם מחליטים שנברא על ידי אלוהים'<sup>401</sup>. לשאלה זו ניתנו תשובות שונות: הרלב"ג ענה, שהחומר אין לו באמת כל תלות באלוהים, והוא נצחי בצד אלוהים; קרשקש אמר, שהחומר מקורו ברצון האלוהי, שיכול לעשות מה שהוא רוצה, ובהטבה האלוהית שיצרה את המקסימום של הטוב האפשרי; ידועה גם תשובתו החריפה של דקרט: 'אלוהים יצר עצם הזר לגמרי למהותו'<sup>402</sup>; ואחר-כך באה התשובה המהפכנית של שפינוזה: החומר הוא חלק מאלוהים, הוא הוא אלוהים: 'ההתפשטות היא תואר אלוהים, מחוץ לאלוהים אין שום דבר יכול

399 'תורת המידות' ח"א, משפט לג, הערה ב.

400 ראה יואל, שם, עמ' 47 ועוד.

401 'תורת המידות' חלק ראשון, משפט טו, הערה.

402 שפינוזה בשמו, 'עיקרי הפילוסופיה של דקרט', חלק ראשון, פרק כא.

להיות ולא להיות מושג<sup>403</sup> — והשאלה נשאלת מה כאן הקשר בין קרשקש לשפינוזה<sup>404</sup>? וסוף סוף קרשקש אומר בפירוש, כמעט במלים של דקרט: 'והצורה אם כן מאצילה ונותנה מה שאין דומה לה', ודי בזה לסלק כל דמיון והשוואה בשטח זה בין קרשקש לשפינוזה.

לעומת זה קיים דמיון ביניהם בשורה של פרטים, דמיון בפרטים וברור הדבר שבזה שאב שפינוזה באמת מקרש-קש. כך נמצאת אצל שפינוזה אותה תשובה חריפה של קרשקש כלפי טענת האריסטוטליים נגד האפשרות של גשם אין-סופי, שאז היה צריך להיות מורכב אף מחלקים אין-סופיים, שהחלקים היו צריכים להיות אין-סופיים כמו העצם כולו, ועל זה ענה קרשקש, אם כי בקיצור נמרץ ובצורה מעומעמת קצת, שאין העצם האין-סופי מורכב מחלקים, אם כי אפשר לחלק אותו לחלקים, כשם שאין הקו מורכב מנקודות, היינו, ששניהם גדלים רצופים ואין להפרידם לחלקים או לנקודות, והחלקים או הנקודות אין להם דו-קיום בפועל עם הכל או עם הקו. כן נמצא אצלו אותו רעיון נפלא של קרשקש, שהאין-סופי אין בו מדידה ואין בו לא גדול ולא קטן ולא שווה. אף הרעיון האחר של קרשקש, שגשם אין-סופי המתנועע בסיבוב, רק החלק הסופי ממנו יעשה זאת, שאף שהדבר רחוק מלעלות בדמיון, השכל מחייב אותו, גם הוא נמצא אצל שפינוזה<sup>405</sup>. שניהם — גם קרשקש ('אור ה' מאמר ג, כלל א, פרק ה) גם שפינוזה (מסכת תיאולוגית-מדינית פרק שישי, סעיף ז; 'תורת המידות' חלק ראשון, משפט לג, הערה ג) — מזהים את השכל עם הרצון. אף דברי שפינוזה, שהשמחה היא מעבר משלמות פחותה לשלמות מרובה ('תורת המידות', חלק ג, 'גדריהן של ההפעלויות', ב) מזכירים את דברי קרשקש, שאין לנו שמחה בדעת שישנה כבר אצלנו, אלא ברכישתה; שניהם גם סבורים, שאין לייחס לאלוהים דברים שהם מתנגדים לחוקי התבונה ('אור ה' מאמר ראשון, כלל ג, פ"א; מכתב מ"ט

403 ראה 'תורת המידות' חלק ראשון, משפט יד, חלק שני, משפט ב.

404 יואל בספרו על קרשקש עמ' 95—97, שש כאן על השוואה זו כמוצא שלל רב, ובאמת אין כאן כל זכר לכך, כי אם רק עדות נוספת עד כמה יכולה המגמה להעביר את האדם על דעתו הישרה... יתכן שיש כאן איזו אסוציאציה של מחשבות שהשאלה והתשובה עוררו אצל שפינוזה, או שזו קמה הודות להשוואת החלל עם השכינה, כשם שאסוציאציה כזאת נולדה אצל יואל עצמו, מבלי שיהיה קרשקש אחראי לה...

405 על זהות כל שלושת הנימוקים האלה המסלקים את הפירכות נגד העצם האין-סופי אצל קרשקש ושפינוזה העיר צבי וולפסון בספרו האנגלי הגדול על 'ביקורת קרשקש וכו', עמ' 36—37, ובמאמרו ב'כרוניקון שפינוזיני', כרך רביעי, עמ' 79—103.

לשפינוזה). יתכן גם שעצם הרעיון על ההתפשטות האין-סופית וזיהוי החומר, המקום, עם ההתפשטות לקוחים מקרשקש; כיוצא בזה יתכן שמניין העיקרים של שפינוזה, הכולל אף את התשובה, לקוח, כדעת גיימרק, מקרשקש. סיכומו של דבר, גרעינים רבים של תורת קרשקש טמונים במשנתו של שפינוזה, ברם לא 'כל' הגרעינים (כדעת יואל), וודאי שלא האילן שצמח מהם, דומים לעץ החיים של הפילוסוף המאמין היהודי.

(12) עם שפינוזה נפסקת כמעט השלשלת של

שלשלת ההשפעה  
נפסקת

השפעת קרשקש; דומה כאילו נבלעו תורותיו, רעיונותיו והגיונותיו בערוצי המחשבה החדישה

ולא נודעו כי באו אל קרבה. כקול קורא במדבר נשמעים דבריו של אחד מסופרי איטליה היהודיים, שמעון לוצאטו, אשר (בשנת 1638) ידע עוד להעריך את קרשקש כלוחם ראשון נגד אריסטו, שהשפיע מצדו על פיקו דלה מירנדולה המפורסם<sup>406</sup> — וזה הכל. מאות בשנים אין איש מזכיר עוד את משנתו ואת שמו של רבי חסדאי, ואין איש מתעניין בגורל ספרו, וכתבי היד שלו פזורים וקבורים בספריות שונות. יתכן שיש למצוא השפעה כל שהיא אצל רבי משה חיים לוצאטו, בספרו 'מסילת ישרים', שבהקדמתו הוא כותב ברוחו של קרשקש: 'שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה'... על ידי האמצעים המגיעים לתכלית זו, והם עשיית המצוות, ובסמוך: 'כי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו ית', כי רק זהו הטוב, וכל מה שחשבוהו בני אדם לטוב, אינו אלא הבל נתעה' — אך כל זה הוא סתמי וכללי מדי. בבוא העת החדשה מתעורר העניין בקרשקש, אך גם מאז עד היום קופח חלקו.

רשמים ברורים של השפעתו נמצאים בכתבי

מנדלסון

מנדלסון, אם כי נדמה לי שלא הזכירו אף פעם

בשמו. רגליים לדבר שמנדלסון ידע את קרשקש,

כשם שידע, לדעת פרופ' גוטמן ז"ל ('הפילוסופיה של היהדות' עמ' 266), את אלבו, על כל פנים ידע את משנתו של קרשקש מתוך ספרו של אלבו, שבו היה בקי. השפעה גלויה של רבי חסדאי ניכרת בתורת הרצון של מנדל-סון, התורגת מהלך הרוח הכללי של ההשכלה. כקרשקש הוא מגביל את חרות הרצון האנושית, ולאמיתו של דבר, מאיץ אותה; כמותו הוא סבור, שחופשי הוא האדם להחליט מה שיחליט, אך החלטתו מוכרעת על ידי נימוקים ושיקולים שכליים; אין להבין את החרות — אומר מנדלסון כרבי חסדאי — כשרירות, כעשייה ספונטנית ללא הנמקה, ללא סיבה; סיבה זו אינה אלא הדימוי — או 'הציור' בלשוננו של קרשקש — של הטוב המטיל עצמו על

406 ביבליוטיקה של וולף, ושם פרק שנתפרסם מספרו של לוצאטו; וראה יואל, עמ' 99.

הרצון. וכאן מעורר מנדלסון את השאלה ששאל קרשקש, ובאותו הנוסח: כיצד העונש אפשרי לפי זה, איך מעניש אלוהים את הרשע, מאחר שאינו אחראי למעשיו? והוא נותן אותה התשובה שנתן לפניו קרשקש: אין העונש אלא אחד האמצעים של ההטבה האלוהית, ואין הוא בא אלא לזכר, לצרף ולמרק את נפש עושה הרע, כדי שיזכה אף הוא בגמול נצחי בסופו של דבר. מנדלסון גם מסיק שהעונש הוא רק זמני, ואינו נצחי בעולם הבא, ואינו מונע אף ממנו את האושר הנצחי — שאלה שנגע בה גם קרשקש, אם כי פתרונו הוא שונה<sup>407</sup>.

רעיון זה של הטוב האלוהי משמש למנדלסון, כמו לקרשקש, בניין אב לכל משנתו בפילוסופיה וביהדות; כרבי חסדאי רואה הוא כחוקי את חיוב התארים לאלוהים, והוא מייחס לו לא רק את הבינה ואת החכמה, כי אם אף את הצדק, החסד והרחמים<sup>408</sup>, כן הוא משתמש כקרשקש בהוכחה המסיקה ממקריית העצמים את ההכרח בקיום היש, שהוא מחויב המציאות, והוא מוסיף שעצמים מקריים אלה יכלו לצאת ממחויב המציאות רק על ידי רצון המכוון לטוב, ויוצא שיש אלוהי זה הוא לא רק שיא השלמות השכלית, כי אם אף של השלמות המוסרית<sup>409</sup>. בנימוק זה משתמש הוא אף בתורת הנפש שלו, המוצעת בספרו 'פידיון', העשוי כמתכונת הדו-שיח האפלטוני המפורסם. כקרשקש סובר הוא, שהנפש היא עצם עצמאי, והישארותה מובטחת לה מטבעה ללא תנאי; את הישארות זו הוא מבסס באמצעים אפלטוניים למחצה: הנפש אין הכליון יכול לחול עליה כשם שאינו חל על הגוף בבת אחת, שהוא אמנם מתפורר, אך אינו הופך לאפס, והוא הדין בנפש, שאינה יכולה להתאפס. ברם את הישארותה במצב של תודעה ערה מבלי שהתודעה תתעמס עליה, מבסס הוא על רעיון, שהוא יהודי כולו, והוא רעיון הטוב האלוהי, שהוא הערב היחידי שהנפש לא תפסיד כלום משלמותה בחייה הנצחיים, כי אחרת היה לשוא כל העמל האנושי, המדעי והדתי (שם, עמ' 152, 164). אך רעיון זה של הטוב האלוהי משמש לו למנדלסון גם נימוק עיקרי לתורתו המוזרה במקצת והנוגדת את תורת קרשקש, הנשענת אף היא על אותו רעיון, שהיהדות, ההתגלות, באה להורות רק חוקים ומשפטים, ולא אמונות ודעות,

407 'מסה על הברירות' עמ' 417, 441 ואילך; ירושלים, בתרגום עברי, עמ' 133—143; 'הפילוסופיה של היהדות' עמ' 264, ועוד; דבריו של גוטמן, המייחס תורה זו ללייבניץ, הם בלתי מדויקים, שצירוף זה של שתי הבעיות, החרות והצדק האלוהי, מראה בבירור שמנדלסון השתמש בקרשקש; אמנם יתכן שאף לייבניץ שאב ממנו, כשם ששאב כידוע מן הרמב"ם.

408 ראה 'מסה על הברירות', גרמנית, הוצ' היובל, עמ' 310.

409 ראה שם עמ' 103 ואילך; 'שעות שחרית' עמ' 333 ואילך.



שהן נחלת האנושות כולה, קניינה של התבונה האנושית; הוא מנמק זאת בכך, שאמיתות הדת דרושות לכל אדם, למען הבטחת אושרו, וצימצום האושר לחלק מן האנושות בלבד היה ממעט את מידת ההטבה האלוהית. לפיכך סבור הוא, שעיקרי הדת העיוניים מקורם בשכל האנושי הכללי, ואפילו לא בשכל המדעי, כי אם בשכל הפשוט, שישנו לכל יצור אנושי, שלכל אחד ואחד מיצורי אנוש הזכות השווה לאושר, לדעת ולאמונה. מתוך כך מתנגד הוא לאידיאת ההתפתחות בתחום הדת, שאותה הציע חברו לדעה לסינג בספרו 'חינוך המין האנושי', ולדעתו ההגיון אומר, שהאושר והדעת הדתית הנחוצה לזה, צריכים להיות נתונים במידה שווה לכל הדורות, לראשונים כלאחרונים. שמואל דוד לוצאטו, מזכיר פעמים רבות את קרשקש, אותו ואת ספרו, ובשם המפורש, והוא אף מתווכח אתו הרבה בבעיית חרות הרצון, שקרשקש שלל אותה במידת מה, ושיד"ל בצעירותו חייב אותה. בפירושו לקוהלת דוחה לוצאטו את שיטת הכרחיות הרצון, הנראית לו כדעת קוהלת וקרשקש כאחד... אך ברבות הימים ועם רכישת דעת חיים וסופרים, נטה שיד"ל לדעת קרשקש, אמנם תוך הסתייגות מסוימת. שיד"ל הוא הראשון שהעיר על השפעת קרשקש על שפינוזה, אמנם הוא אף ציין את ההבדלים ביניהם<sup>410</sup>.

אחרי מנדלסון ושיד"ל שוב חלה הפסקה בזרם ההשפעה של קרשקש. ראשוני העוסקים בחכמת ישראל קיפחוהו אף הם; מונק, בספרו *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* ('פסיפס הפילוסופיה היהודית והערבית'), לא הזכיר את קרשקש ולא את ספרו 'אור ה', כאילו לא היה ולא נברא. בתקופה יותר מאוחרת התחילו להופיע מחקרים על קרשקש, אך בהשוואה למה שנכתב על שאר הפילוסופים, הרי הספרות עליו דלה לאין שיעור, ובעצם אין לנו עד היום אף ספר אחד ממצה ומקיף את כל משנתו, ואפילו לא טקסט מוגה של ספרו.

את ההד האחרון של תורת קרשקש אפשר למצוא אצל ברנסון  
ההד האחרון  
אצל ברנסון  
יהודי, אנרי ברנסון, שמבקרו הצרפתיים אמרו עליו מיד עם הופעתו, שהוא הפילוסוף השני במעלה בצרפת אחרי דקרט, והשני באירופה אחרי קנט. נציין כאן רק פרט אחד, אבל חשוב לאין ערוך, והוא: זיהוי אלוהים עם האהבה. כקרשקש אומר ברנסון: 'אלוהים הוא אהבה, והוא נושאה של האהבה'; האהבה — מרחיק לכת ברנסון יותר מקרשקש — אינה רק תואר אלוהי, היא היא אלוהים, העצמות שלו: יותר

410 ראה 'מחקרי היהדות' לשיד"ל עמ' 114, 120, ועוד.

מכל ברור מאמרם (של המיסטיקאים), שהאהבה האלוהית אינה רק משהו אלוהי, אלא אלוהים עצמו... כיוצא בזה סבור הוא כקרשקש, שאהבת אלוהים לאדם גדולה יותר מאהבתו של האדם אליו, ושאלוהים זקוק לו, לאדם: 'באמת מסהידים כל המיסטיקאים פה אחד, שהאלוהים זקוק לנו, כשם שאנו זקוקים לאלוהים. ולמה הוא זקוק לנו אם לא לאהוב אותנו?' ה'הינף החיוני' (élan vital), האנרגיה היוצרת הקוסמית, שהיא היא אלוהים, אינה אלא אהבה, וכל יעודם של היצורים, שאנרגיה זו הוציאה לאור, אינה אלא לאהוב ולהיות אהובים: 'יצורים באו לכלל קיום, שנועדו לאהוב ולהיאהב, שכן הוגדרה האנרגיה היוצרת בחינת אהבה'<sup>411</sup>.

הבאר שחפר אותה רבי חסדאי קרשקש עדיין לא נדלתה כל צורכה, והיא מחכה לדייל מנוסה, שיאפשר לרבים לרוות את צמאונם במימיה הצלולים, ובפרט בימים אלה, שהצמאון הדתי היה לנחלת הדור. אחד מהחוקרים כתב על קרשקש, שהוא היה אחד מגואלי האנושות, אך מפעלו הגדול מחכה אף הוא לגואלו, ואולי יתרום ספר זה את חלקו לכך.

בתקופה זו של התקומה המדינית הישראלית, קרשקש מורה דרך שתחייט ההוויה האנושית הלאומית המקורית של האומה הפכה לבעייתת הראשית, יש לפנות שוב לאותו הפילוסוף-המאמין הגדול, שלימד אותנו להכיר את התרבות הישרא-לית מגופה ומעצמה, ממקורותיה היא, ואשר הורה אותנו את תורת האהבה, זו התורה הגדולה של היהדות על אהבת האדם לאלוהים, ואתו ועל ידו, על אהבת האדם לאדם.

## ג

## עוללות

חיבור ספרו של קרשקש נסתיים בשנת ה' אלפים מאה ושבעים (1410), היא שנת פטירתו (לפי דברים שבאו בסוגריים בשולי הספר, שהוסיפם כנראה אחד מתלמידיו). הוא נכתב במשך זמן ארוך; דבר זה אנו לומדים מדבריו של קרשקש, הרושם בפירוש בקשר לבעיית אורך הגלות (מאמר שלישי, כלל שלישי, פרק ב, פא, ע"ב), שבעת כתיבת מאמרו על המשיח זמן כתיבת 'אור השם'

411 'שני מקורות של הדת ושל המוסר', לפי ד"ר וולטש במאמרו: 'חיי ברגסון ומשנתו' עמ' 34—35.

היתה שנת אלף שלוש<sup>412</sup> מאות ושלושים ושבע לחורבן הבית, שהיא שנת מאה ושישים וחמש לאלף השישי (1405). הרי שמן המאמר הזה, שהוא קרוב לסוף הספר, ארכה הכתיבה עוד חמש שנים, ויש להניח שהספר כולו נכתב במשך זמן רב מאוד. זה יסביר לנו אולי את הסתירות הלא מעטות הנמצאות בו, כי אפשר שנשתנתה דעתו בכמה פרטים<sup>413</sup>, וגם יתכן שהספר הוא פרי הרצאות בעל פה לפני שומעי לקחו, כפי שיוצא קצת מדבריו בהקדמה: 'ולכן שמתתי פני אני חסדאי... בהסכמת החברים ובעזרתם', ונראה שהוא ספר חייו של רבי חסדאי, שהקדיש לו כל הגיגיו, הפך בו והפך בו — עד שהיה לשיטה מפוארת.

'אור ה' נדפס בפעם הראשונה 145 שנים אחר  
הספר בדפוס פטירת מחברו, בשנת שט"ו, היא שנת 1555,  
בפיררה (איטליה), ובפעם השנייה רק אחרי יותר

משלוש מאות שנה, בשנת תר"ך (1860) בווינה, ובשנה שלאחריה פעם שלישית ביוהנסבורג. הטכסט משובש באופן מבהיל עד שלעתים אין כל אפשרות לפענחו ולהבינו, אף שאר ההוצאות לא טרחו לתקן את הטעויות והעתיקו אותו לא רק על שגיאותיו, אלא אף על העמודים שנתחלפו בדפוס הראשון. אולם לא השגיאות היו סיבות מיעוט העיון בו, כמו שסבור יואל בפתח דבריו, אלא להיפך, מיעוט העיון בו הביא להזנחה זו ולשגיאות. כיוצא בזה לא עמקותו היתה גורם להזנחת העיון, שהרי שערי הפירוש לא ננעלו, והמפרשים היו מוצאים כאן מקום להתגדר בו. כן לא השפיעה כאן, בכל אופן לא כגורם ראשי, עמדת הביניים שלו, האופיינית לא רק לו. הסיבה העיקרית, נראה לי, היא שיותר שגדול האדם, פחות מובן הוא לרבים, ועוברים דורות עד שהבנה זו מתעוררת, וכל גאון אמיתי — וקרשקש היה גאון ללא ספק — מקדים תמיד את דורו, ולעתים אף כמה דורות, וכחכם אמיתי הוא רואה את הנולד.

כתבי היד של הספר נמצאים בספריות רבות: בסמינר היהודי התיאולוגי בניו-יורק, בג'וס קולג' בלונדון, בספרייה הלאומית בפריס, בספרייה המלכותית בווינה, בספריית הוותיקן, בספריית בודליאנה באוקספורד ועוד.

מיוחד במינו הוא סגנונו, המצטיין בכמה מעלות טובות. המידה הטובה הראשונה שלו היא: צימצום הביטוי, הקיצור המופלג. הקיצור אופייני לכל בעלי המחשבה הישראלים החל מחכמי האגדה, והרמב"ם ('שמונה פרקים', סוף פרק ד) רואה בכושר זה של הצימצום גילוי של רוח הקודש

412 לפי תיקונו ההכרחי של שטיינשניידר.

413 כגון בהסברת הגיל שקבעו חז"ל הראוי לזכות בנצח, ועוד.

שפעמה בחז"ל. הרמב"ם עצמו, כשאר פילוסופי ישראל, הצטיין בלשונו הקצרה, אך על כולם עולה קרשקש. על הקיצור מעידה הרצאת הספר כולה, שאין בה אף מלה אחת מיותרת, שכל חיבה בה יש לה משקל, שדבר שיכול המחבר לאומרו במלה אחת, לא יאמרנו בשתיים. בדבר השקידה על הקיצור מעיד המחבר על עצמו בכמה מקומות בספרו זה ובכתביו האחרים, והביטוי 'בקיצור מופלג' שגור בו מאוד, ולעתים הוא מדגיש: 'זוה יהיה בתכלית הכללות והקיצור, וכל אריכות דברים נעזוב'. אך אף אחרים מעידים על אהבת הקיצור של קרשקש, וכך מציין מתרגמו של הספר 'ביטול עיקרי הנוצרים': 'כי לשונו קצר ועמוק במקום הזה' (עמ' 27—28); אחד מתלמידיו אף העיר בשולי הספר, כי הקיצור היה קו האופי של רבי חסדאי גם בכתב וגם בתורה שבעל פה שלו: 'זהנה הרב ז"ל היה מדבר גם כותב בקיצור מופלג'. קיצור זה הכביד, לא מעט על קוראי ספרו, שהתקשו ומוסיפים להתקשות בהבנתו.

המידה השנייה שבה ניחן קרשקש היתה הדיוק. אמנם אף זו היתה נחלת פילוסופים יהודיים אחרים, והרמב"ם בהקדמתו ל'מורה' מציין: 'כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר יזדמן, אלא בדקדוק גדול, ובדומה לזה מציין קרשקש: 'זוה אמנם בעיון גדול ושקידה רבה, אך הוא עולה על כולם בהתאמה המלאה של המלה לרעיון, שכמעט תמיד היא מביעה את כל הרעיון עד תומו ומתוך בהירות עצומה ללא ריבוי משמעויות. המידה הטובה השלישית שלו היא החריפות, המזכירה את המשא ומתן התלמודי; כמותו משתמש קרשקש בדיאלקטיקה, בהצעת הבעד והכנגד של כל השקפה ודעה, ולעתים הוא משתמש אף במונחים תלמודיים טכניים כגון: 'ואם תאמר, ויש לשאול, ויש להקשות.

מז המעלות של דרך כתיבתו היא אף הנקיון המוסרי והנימוסיות היתירה. אף פעם אינו תוקף בגסות את מתנגדיו, אינו קורא להם בשמות גנאי, אינו מגדף ומחרף אותם; רק ביחס לאריסטו הוא משתמש לעתים בלשון חריפה: 'הזיות', 'הבל', אבל היה בזה צורך השעה, להסיר פעם ולתמיד את הפחד לנגוע באוטוריטה זו, שדורות רבים וגדולי עולם נכנעים לפניה. אופייני ביחוד יחסו לרמב"ם, שאותו הוא מזכיר תמיד ביראת כבוד: 'הרב ז"ל', וכשהוא מתנגד לו אין הוא פורש בשמו. כל זה אינו בא מתוך אדישות ויחס צונן לעניינים שבאמונה; אדרבה, הוא מעיר מדי פעם בתוקף על הסכנה שישנה בדברי הרלב"ג, ואפילו בדברי הרמב"ם, ואינו חולק כבוד לרב במקום שיש לדעתו חילול השם, אלא שקנאותו היא אש פנימית טהורה, ואינה מתבטאת באמצעים פסולים. כן יש לציין את הגינותו המדעית, שאין

הוא מסרס דברי מתנגדיו ואין הוא עובר עליהם בחטף; להיפך, הוא טורח ולומד אותם ונוקב ויורד עד לעמקי כוונותיהם, ואחרי כן ניגש אליהם באיזמל המבקר, כמו שעשה זאת ביחס לאריסטו, לרמב"ם ולרלב"ג, שלא רק הציע את דבריהם, אלא אף פירש אותם, שקל וטרא בהם, אף חרד על כל תג ותג בהם.

כאמור, מועטה ודלה היא הספרות על קרשקש. חוקרי משנתו של קרשקש

הראשון שהקדיש חוברת מיוחדת לקרשקש ול-  
תורתו היה ד"ר יואל, שפירסם בשנת 1866

בברסלאו ספר בגרמנית בשם: 'התורות הדתיות-פילוסופיות של דון חסדאי קרשקש'<sup>414</sup>, אך הוא רק הסנונית הראשונה, ורחוק מלהיות ממצה. ספר זה נכתב בעיקר כדי להוכיח — כמו שאמר יואל בהקדמתו — שרבי חסדאי השפיע על שפינוזה, זה 'השאור שבעיסת הפילוסופיה החדשה'. רשימות בודדות במסגרת היסטוריה כללית הקדישו לו: קלמן שולמן ב'תולדות חכמי ישראל' (חלק רביעי, וילנא 1878, עמ' 38—43), מוריטץ אייזלר ב'הרצאות על הפילוסופיה היהודית בימי הביניים (חלק שלישי, וינה 1884, עמ' 123—186), גוסטב קרפלס ב'תולדות הספרות היהודית' (ברלין 1886, עמ' 811—814 ובתרגום עברי עמ' 467—470), אייזיק הירש ווייס ב'דור דור ודורשינו' (חלק חמישי, וינה 1891, עמ' 142—148), ברנפלד ב'דעת אלוהים' (ורשה 1899, עמ' 464—476) ואחרים. על מקורותיו ועל השפעתו כתבו: יוליוס וולפסון, 'השפעת אלגאזאלי על חסדאי קרשקש' (גרמנית, פרנקפורט ע"ג מיין 1905), דוד ניימרק, 'קרשקש ושפינוזה' ('שנתון של ועידת הרבנים האמריקניים', כרך יח, 1908, עמ' 277—318 ובתרגום עברי ב'העתיד', כרך ב, עמ' 1—28, ברלין 1909) וגם קצת בספרו 'תולדות העיקרים בישראל' (כרך ב, עמ' 163—165, אודיסא 1919). פירוש חלקי בצירוף ביוגרפיה קצרה פירסם הרב חיים ירמיה פלענסבערג משאקי בשם: 'אוצר החיים' (וילנא 7-1905, לחלק ראשון, מאמר ראשון, כלל ראשון), וכן הוציא ד"ר בלוך טקסט מוגה יפה של חלק אחר מ'אור ה' עם תרגום גרמני וסיכום קצר ('חרות הרצון של חסדאי קרשקש', מאמר שני, כלל חמישי, מינכן 1879). עבודה יסודית עשה כאן פרופ' צבי וולפסון בספרו רב הכמות והאיכות 'הביקורת של אריסטו לקרשקש' (באנגלית, קימברידג' 1929, 759 עמודים), המוקדש כולו לתורת הפיסיקה של קרשקש; הוא מכיל מבוא מפורט ומאיר עיניים, שורה של קטעים משני הכללים הראשונים של הספר, בצירוף תרגום אנגלי, תרגום שהוא גם פירוש, ומנגנון שלם של הערות המראות את כל המקבילות לדברי קרשקש בספרות

414 תורגם לעברית על ידי צבי הר-שפר. בשם 'תורת הפילוסופיה הדתית של רבי דון חסדאי קרשקש' יצא לאור בתל-אביב בשנת תרפ"ח (1928).



האריסטוטלית העתיקה ובספרות התקופה. הספר של וולפסון פותח אשנב להבנת דברי קרשקש העמוקים, שלעתים קשה לאדם למצוא בהם ידיו ורגליו, ועל ידי פירושו והסמכת הרעיונות בספרות הקרובה לקרשקש, נעשים הדברים נהירים ובהירים. רק חבל שספרו זה מקיף חלק קטן של 'אור ה' בלבד. וולפסון פירסם גם מאמרים אחרים על קרשקש, שאינם פחות חשובים: 'קרשקש על בעיית תארי אלוהים' (J.Q.R. מחזור חדש כרך שביעי, 1916, עמ' 1—44, 175—221), 'הערות להגדרת הזמן של קרשקש' (שם, כרך עשירי, 1919, עמ' 1—17) ועוד. אף מאיר ווקסמן פירסם חוברת חשובה על קרשקש (ניו יורק 1920, העתק מ-J.Q.R.). מאמר חשוב ורב ערך על השפעת הפילוסופים הערביים אלגאזאלי ואבן רושד על קרשקש פירסם פרופ' יוליוס גוטמן בשם: 'בעיית הבחירה החופשית במשנתם של חסדאי קרשקש והאריסטוטליים המוסלמים' (קובץ 'דת ומדע', ירושלים תשט"ו, עמ' 149—168). על אף ריבוי התיבורים המנויים לעיל, חסר היה עד עכשיו ספר מקיף, שיפרוש כשמלה את כל עלילת המחשבה של גדול ההגות הישראלית, רבי חסדאי קרשקש.

בהקדמה לספרו מספר ד"ר יואל על הקשיים הכפולים שהיו לו ועל המכשולים שנתקל בהם בגלל ביטויי הקשים של ר' חסדאי ובגלל השיבושים הרבים שנשתרבבו בשתי ההוצאות של ספרו 'אור ה'. מכשולים אלה לא הוסרו עדיין, והיה למחבר ספר זה עמל רב לפענח את דברי קרשקש ולמצות את משמעותם העמוקה, אך אנו יכולים רק להבטיח שלא פסחנו אף על שורה אחת של הספר בלי עיון ודרישה לכוונתו, ושעמדנו על כל תג ותג שבו מתוך כובד ראש ושקידה רבה.

ואנו מסיימים בדברי רבי חסדאי עצמו: 'ברוך רחמנא דסייען עד כאן'.

