

ר' סעדיה גאון

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

קורותיו

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

תחומי יצירתו

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

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

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

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

תורה ופרשנות

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

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

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

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

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

הספרות הפולמוסית

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

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

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

"האמונות והדעות"

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

להביא לידי הוודאות שעליה מתבסס אורח חיים יציב:

...קָאָב לְבִי עַל מִינִי מִן הַמְדַבְּרִים, וְהַתְעוּרָה נִפְשִׁי לַעֲמֹנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמָּה שְׂרָאִיתִי כּוֹזְמֵי מְרַבִּים מִן הַמְדַבְּרִים הַמְאֲמִינִים אֲמוֹנָתָם בְּלֹתִי זָכָה וְדַעוֹתָם אֵינָם בְּרוּרִים... וְרָאִיתִי בְּנֵי אָדָם קָאָלוּ טָבְעוּ בִּימֵי הַסְּפָקוֹת וְכִבְר כִּסּוֹ אוֹתָם מִיָּמֵי הַשִּׁיבוּשִׁים, וְאֵין צוֹלֵל שִׁיעֵלָה אוֹתָם מִמַּעֲמָקֵיהֶם וְלֹא שׁוֹחָה שִׁיחִיזִיק בִּידָם וְיִמְשֵׁם, וְהִיָּה אֲצִלִּי מִמָּה שֶׁלְּמַדְנִי אֱלֹהֵי מָה שְׁאוּכָל לְסַמּוֹךְ אוֹתָם בּוֹ וּבִיכּוֹלֹתֵי מִמָּה שְׁחַנְנִי מָה שֶׁאֲשִׁימָהּוּ לָהֶם מִסַּעַד, וְרָאִיתִי כִּי הוֹעִילָם בּוֹ חוֹבָה עֲלֵי וְהִשְׁיָכָם אֵלָיו מִן הַדִּין עֲלַי...
(אמונות ודעות, הקדמת המחבר)

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

שם הספר

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

שלושת מקורות הדעת: חושים, שכל והיקש

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

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

ר' סעדיה גאון | 23

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

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

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

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

מהו רציונליזם?

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

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

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

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

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

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

המסורת – מקור הדעת הרביעי

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

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

מהו תפקידה הכללי של "ההגדה הנאמנת"?

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

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

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

אלא שכאן משתנה הביקורת בהתאם לאופיו המיוחד של ניסיון ההתגלות: מה שעומד לבחינה אינו תוכן הדברים שנמסרו, אלא תוקף הסמכות המוסרת. עלינו להיות בטוחים שהיא אמינה. נדרשות אפוא אמות מידה מיוחדות לבחינת האותנטיות של התגלות נבואית לאלה הנוכחים בה או לאלה הזוכים לה במישרין. אחר כך, כשהדברים נמסרים מדור לדור, עלינו לבחון שוב את המהימנות של המוסר, המורה, וכשהוא עומד במבחן, אנו נשענים עליו בוודאות.

לדעת רס"ג, "ההגדה הנאמנת" מאמתת ומקיימת את שלושת מקורות הדעת ואת האמיתות הנמשכות מהן. באופן זה חודר הרציונליזם של רס"ג לתחום הדת.

נדרשת התאמה בין שכל להתגלות

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

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

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

השכל וההתגלות משרתים זה את זה

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

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

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

סדר הדיון בספר "האמונות והדעות"

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

מצוות שכליות ומצוות שמעיות

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

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

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

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

ר' סעדיה גאון | 29

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

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

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

הצורך בנבואה

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

כיצד מבין רס"ג את עניין הנבואה עצמה?

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

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

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

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

מקורה והשפעתה של "תורת הכבוד"

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

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

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

אימות הנבואה

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

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

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

האמונה ב"חידוש העולם" כיסוד התאולוגיה

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

ביקורת הרמב"ם על תורת הבריאה של רס"ג

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

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

השיטתית, הבדוקה, של אריסטו, ולא על הקביעה הבלתי ניתנת להוכחה שהעולם מחודש.

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

הכלאם והזרם האריסטוטלי בפילוסופיה הערבית

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

הנחת היסוד של רס"ג: הסיבה קודמת לתוצאה

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

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

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

הראיות לחידוש העולם

רס"ג מעלה ארבע ראיות לחידוש העולם:

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

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

ר' סעדיה גאון | 35

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

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

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

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

חידוש יש מאין ומציאות האל

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

אלוהים כסיבת העולם

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

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

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

האל בלתי נתפש

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

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

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

יחסו של רס"ג למקרא

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

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

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

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

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

תארו החיוביים של האל ותפישתו כאל אישי

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

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

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

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

האל הטוב

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

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

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

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

תורת האדם

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

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

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

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

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

חשיבות העולם הארצי

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

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

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

צדיק ורע לו – רשע וטוב לו

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

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

תפקיד הקיום הגופני של האדם

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

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

חופש הבחירה והבעיה הכרוכה בו

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

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

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

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

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

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

תורת הנפש הגשמית

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

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

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

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

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

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

האתיקה של רס"ג

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

א. השניות שבתפישת האדם

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

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

ב. השניות שבתפישת הטוב והרע

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

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

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

ג. השניות שבתפישת המעשה

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

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

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

חובת האדם לאלוהיו

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

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

- א. החכם מצווה על מונהגיו להודות לו על טובו.
- ב. החכם מצווה על הימנעות מזלזול בו.
- ג. החכם מצווה על הימנעות המונהגים על-ידו מלפגוע זה בזה.
- ד. החכם מצווה על מעשים שאין בהם תועלת לעושיהם כדי להרבות את שכרם.

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

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

סולם הצדיקות

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

סולם הצדיקות הוא :

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

סולם הרשעות

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

שתי הערות יש להעיר על סולם מעלות זה. האחת – בין השלם ובין הכופר, שהם הקצוות המוחלטים של הסולם, כל מדרגות הביניים אינן מובחנות זו מזו אלא תאורטית. כבר לצדיק, שרק רוב מעשיו זכויות, יש נגיעה בסולם הרשע, והוא מחויב במירוק ובתיקון. השנייה – בתוך כדי הבחנה בין זכויות לחובות חודרת לדברי רס"ג הבחנה מקראית מובהקת שאינה שכלית, אלא סמכותית שמעית – ההבחנה שבין מצוות קלות לחמורות. חומרת הציווי מן התורה היא הקובעת זאת, והעיקרון של עצם הציות לציווי מודגש על-ידי כך ביתר שאת.

התשובה

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

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

תכלית עבודת האלוהים

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

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

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

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

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

דרך האמצע

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

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

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

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

מעמדה העליון של ההכרה

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

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

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

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

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