

ר' חסדאי קרשקש

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

הרח"ק כשמרן-חדשן

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

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

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

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

הרקע התרבותי-היסטורי למפעל הרח"ק

מפעלו ההלכתי והפילוסופי של הרמב"ם ביטא כזכור התמודדות עם מציאות היסטורית חדשה בתולדות עם ישראל בגלות. הרמב"ם התבלט כמנהיג הגדול שבא לאחד את העם סביב מפעלו ההלכתי והעיוני ולהרים אותו אל רמת התרבות של זמנו. מבחינה זו אי-אפשר להשוות אליו שום מנהיג שקם אחריו. אולם גם הרח"ק התייצב בזמנו מול תפקיד דומה. תהליכי תמורה הבשילו, הן כמצבו החיצוני של

העם והן במצבו הפנימי. כמו הרמב"ם נזעק הרח"ק להתמודדות בשני המישורים הללו. היה לו מעמד והשפעה בחצר המלכות באראגוניה, והוא מיצה את כל השפעתו כדי לייצב ולהבטיח את קהילות ישראל בספרד מפני הרדיפות ומפני הלחצים הגוברים והולכים שהופעלו עליהם להמיר את דתם ולאחד אותם, וגם מפעלו העיוני היה חלק מאותה התמודדות. מבחינה זו היתה המתקפה שלו על פילוסופיית הרמב"ם תוצאת השאיפה לעשות אחרת באופן ההולם את זמנו, מה שעשה הרמב"ם בזמנו. כדי להבין לעומק את ההבדל שביניהם מכל הבחינות הללו, יש לבחון אפוא את הרקע ההיסטורי שהתחדש ולהגדיר את אתגריו.

השינוי במצבה החיצוני של יהדות ספרד הנוצרית

בהסתכלות היסטורית מקפת אפשר לקבוע כי עד שלהי המאה השלוש-עשרה היה מצב קהילות ישראל בספרד מבוסס מן הבחינה החומרית ואיתן מבחינת החסות המדינית שהגנה על שלומם. יחידים יהודים רבים, שהיו למעשה שכבה חברתית עילית, דקה אך רבת השפעה, התערו בצמרת המדינית, הכלכלית והתרבותית-מדעית של ספרד, ומעמדם הקרין על הקהילות. מתברר שבדרך כלל היה למלכי ספרד אינטרס כלכלי, מדיני ותרבותי, לתת חסות לקהילות ולקיים את הזכויות שאיפשרו להן עצמאות בניהול אורחות חייהן כדת, על-פי התורה. עם זאת, ראוי להדגיש שהאינטרס של המלכים להגן על קהילות היהודים ולאפשר להן עצמאות שיפוטית ושגשוג חומרי עמד בסתירה לאינטרס של הכנסייה הנוצרית ולמדיניותה ביחס ליהודים, ושהכנסייה היא שעיצבה את יחסו של העם הספרדי אל היהודים ובמידה לא מעטה גם את יחסם האישי של המלך ושל אנשי האצולה הספרדית אליהם. אכן, השפעת הכנסייה בספרד היתה חזקה ביותר בתקופה זו, מפני שלכל אורכה נמשך תהליך הכיבוש מחדש של חצי-האי האיברי מידי המוסלמים, וכיבוש זה נעשה מתוך מוטיבציה דתית. משום כך גם בתקופת היציבות היחסית היו התפרצויות תכופות נגד היהודים, והופעל לחץ כבד עליהם שימירו את דתם. בכך מוסברת עוצמת העימות בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיו. המנהיגות הרבנית, שרצתה לחזק את העם נגד הפיתוי והלחץ שהופעל עליו כדי שיתנצר,

ראתה בפילוסופיה גורם המחליש את האמונה ואת כוח העמידה על קידוש השם. אף-על-פי-כן הצטיינה תקופה זו בכללותה כתקופת יציבות.

אולם משלהי המאה השלוש-עשרה התחילה הידרדרות מהירה. אמנם, יחידים רבים הגיעו לעמדות השפעה בכלכלה, בתרבות ובשלטון, אולם הישגיהם לא הקרינו על מעמד הקהילות. הרדיפות והלחץ מצד הכנסייה גברו. יכולתן של הקהילות לעמוד בנטל המסים הנצלניים שבזכותם יכלו לחסות בצל המלכים נחלשה, וממילא נחלשה המוטיבציה של השלטון להגן על הקהילות מפני ההמון המוסת על-ידי הכנסייה. ברגעי המשבר שתכפו והלכו הופקרה הקהילה לגורלה באין מושיע.

כאמור, היו עוד יחידים שהגיעו לעמדות השפעה בחברה, בתרבות ובשלטון הספרדי. אבל עתה לא רק שקצרה ידם מלהושיע את הקהילות, אלא שהתגבר הלחץ עליהם שימירו את דתם. במסגרת לחץ זה יזמו הכנסייה והמלכים ויכוחים פומביים. ההשתתפות בהם נכפתה על המנהיגות היהודית, והם התקיימו בצל איום שהגביל מאוד את יכולתם של דברי היהדות להתגונן ולהשיב במתקפה על מתקפה. על כך נוספו חוקים שמטרתם היתה להגביל את הפעילות הכלכלית, להקשות קשירת יחסים חברתיים בין יהודים לנוצרים, לבודד את היהודים ולהשפילם. מתוך אותה מגמה התרבו עלילות דם ופרעות. הכול כדי לפורר את הקהילות ולהביא, אם אפשר, לידי המרה המונית. אשר ללחץ החברתי והרוחני על יחידים שימירו דתם, כדאי לציין כי אם במאה השלוש-עשרה עוד אפשר היה לחכם יהודי לעמוד בגלוי ובתוקף על אמיתת דת ישראל, ולא עוד אלא שיכול היה לא רק להתגונן, אלא גם לצאת להתקפה על הנצרות (דוגמה אופיינית היא עמדת הרמב"ן בוויכוח המפורסם שניהל בנוכחות מלך אראגוניה נגד המומר פאולו כריסטיאני, והוכרו על-ידי המלך כמנצח), הרי במשך המאה הארבע-עשרה החמירו נסיבות הוויכוח וקיבלו אופי של אינקוויזיציה. כלומר: הנציגים היהודים עמדו לחקירה כנאשמים על-ידי הצד הנוצרי, ועל-כן לא רק שנשללה מהם היכולת לתקוף, אלא שחייבים היו להיזהר ביותר בדברי התגוננותם כדי שלא יעליבו את חוקריהם ולא יפגעו בנצרות, ועל-כן יצאו תמיד וידם על

התחתונה, גם על-פי הרגשתם. תמורה דומה ניכרת גם באופי ההתפרצויות והפרעות נגד היהודים. אם בעבר היו אלה באמת התפרצויות שלובו על-ידי כמורה נמוכה, הרי עתה היתה זו מדיניות כנסייתית מכוונת, שיטתית, ובהיקף מתרחב והולך. משמע שהסתמנה מגמה החלטית של הכנסייה לפתור את בעיית הנוכחות היהודית, החזקה מדי והמשפיעה מדי, באופן יסודי, אחת ולתמיד.

שיאה של מדיניות זו היה הפרעות של שנת קנ"א (1391), שפגעו פגיעה אנושה בכל קהילות אראגוניה. הרח"ק היה אז המנהיג היהודי הבולט ביותר באראגוניה, ועליו הוטל התפקיד לשקם את הקהילות באותה מלכות, והזעזוע השפיע עליו גם מבחינת חשיבתו הדתית.

אפשר לקבוע כי בפרעות שנת קנ"א באה לידי ביטוי החלטת הכנסייה לעקור את הנוכחות היהודית בחצי-האי האיברי, והמטרה הזאת הושגה בגירוש ספרד. הגורם העיקרי שבלם את הכנסייה בהגשמת מטרתה היה האינטרס החומרי של המלכים. הם ראו בקהילות ישראל גורם כלכלי ותרבותי חיובי שאין לו תחליף ומקור מרכזי להכנסות. זו הסיבה שבגללה מיהר מלך אראגוניה לשקם את הריסות הקהילות שנפגעו בפרעות שנת קנ"א ומינה לתפקיד זה את הרח"ק, וזהו גם ההסבר לכך שאחרי הפרעות באה תקופה של רגיעה יחסית. בדיעבד התברר שזה היה השקט שלפני הסערה. המנהיגות היהודית הבינה זאת והכינה את עצמה על-ידי ביצור כוח העמידה הרוחנית של הקהילות, ומפעלו הרוחני של הרח"ק מקבל את משמעותו על רקע זה.

המתחים הרוחניים הפנימיים בקהילות ספרד

התערערו המצב המדיני והכלכלי היתה רקע לתהליך של התפוררות חברתית בתוך הקהילה, שגם לה היו השלכות רוחניות חמורות. שורשי המשבר הרוחני היו נעוצים בתקופת הפריחה היחסית במאה השלוש-עשרה. עצם הדבר שאנשי הרוח היהודים – מלומדים, רופאים, אנשי מדע ופילוסופים – מילאו תפקיד מרכזי בתרבות הספרדית הכללית והתערו על-ידי כך בעילית התרבותית הכללית גם מבחינה חברתית, יצר מתח ופילוג בקהילה בין שכבת העילית המתבוללת, שהתרחקה מעמה ככל שהגבירה את מאמציה להשתלב

בחברה השלטת ולהוכיח את נחיצותה ויעילותה, ובין הקהילה כולה. על-ידי כך נוצר ניגוד שלא היה דוגמתו ביהדות ספרד הערבית בין שתי מנהיגויות של הקהילה: מנהיגות מדינית וכלכלית של עשירים ותקיפי חצר ומלומדים בשדה הכללי ומנהיגות רבנית שעלתה מתוך השכבה המסורתית-דתית של תלמידי החכמים. במאה השלוש-עשרה כבר ניכר מתח חמור בין שתי המנהיגויות הללו, שהאחת עוסקת בטובת עצמה ובשלטונה, והשנייה רואה עצמה אחראית לגורל הקהילה ולזהותה היהודית. אך המתח בין המנהיגויות הפך עד מהרה למתח חברתי מעמדי בין שכבות חברתיות בתוך הקהילה. עשירים מכאן ועניים מכאן – ולעיתים קרובות עקב זאת פרץ סכסוך חמור על מבנה מוסדות הקהילה ועל השלטון בה. לענייננו אדגיש כי במסגרת שיקום קהילות אראגוניה אחרי פרעות קנ"א נדרש הרח"ק להתמודד גם עם המשבר הזה, ולהציב את מוסדות הקהילה על בסיס ארגוני חדש.

מבחינתנו חשובה ההשלכה הרוחנית-דתית של התהליך הזה. הדבר ניכר קודם-כול בתכונתה ובתכניה של היצירה ההגותית בתחום המדעי-פילוסופי כבר במאה השלוש-עשרה. בספרד שבשלטון הערבי ביטאה יצירה זו מגמה של רנסנס תרבותי יהודי: חיכו את תרבות העילית הערבית בכל תחומי היצירה כדי להתחרות בה, להעשיר ולפאר את התרבות העצמית, ואילו בשלטון הנוצרי היתה המגמה העיקרית של המשכילים, אנשי המוע והפילוסופים להנחיל את המורשת הערבית לעילית הספרדית-נוצרית. ממילא חל שינוי בתחומי ההתעניינות: הרבה פחות בנושאי מחשבה ומוסר דתי והרבה יותר בנושאים כלליים של מדע ופילוסופיה. על כך נוספה העובדה שבעיסוק המדעי נטענת משאלה חברתית, והיא שמעמידה את הפילוסוף במתח של התנגשות, ולפעמים אף סתירה, כלפי אורח החיים המעוצב על-פי ההלכה וכלפי הנחות היסוד הרוחניות שאורח חיים זה נתבסס עליו. אפשר אפוא לצייר בתחום התרבותי קו מקביל לתחום החברתי. עקב הפיצול במנהיגות נוצר גם ניגוד ביחס לדת, באופן שהעיסוק בפילוסופיה ובמדעים הגדיר חוג של משכילים הנוטים להתבולל שהתייחסו לאורח החיים הדתי-הלכתי באופן ביקורתי, מסויג וחופשי עד כדי זלזול. בפילוסופיית הרמב"ם

הרציונליסטית השתמשו למעשה ברציונליזציה להקלת עול ההלכה, אף שהרמב"ם עצמו היה מן המחמירים בה. אין להתפלא אפוא שהמנהיגות הרבנית הסתייגה מן הפילוסופיה ומן החינוך הפילוסופי ונאחזה בקבלה ובמיסטיקה, הנאמנות למקורות ולאורח החיים הדתי.

אכן זהו הרקע לפולמוס העמוק החריף סביב ספרי הרמב"ם במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה בספרד. ראינו שהרמב"ם עצמו הרגיש במטען המסוכן שהיה ב"מורה נבוכים", אולם הרמב"ם יצר על רקע מגמת הרנסנס בספרד הערבית, ואילו השפעתו נקלטה ברקע שונה, שהוציא את המטען המסוכן מן הכוח אל הפועל. המתיחות הפנימית מצאה אחיזה במתח חברתי, ובוזה יש להסביר גם את אופיו של הוויכוח, שלבש אופי עממי-חברתי. המשכיל נאשם בכפירה בעיקרי התורה ובזניחת ההלכה, בעוד המקובל איחד את המנהיגות הרבנית עם קהילתה הנאמנה להלכה.

מובן שמשבר פנימי זה החמיר לנוכח התגברות הלחץ והאיום מן הסביבה הנוצרית. אמנם צריך להדגיש כי המשכיל היהודי, שנתרחק מן האמונה התורנית הפשוטה על-ידי השכלתו, נתרחק עוד יותר מן הנצרות. השכלתנות המאפיינת את האסכולות האריסטוטליות, שמהן ינקו חכמי ישראל במישרין, היתה אנטי נוצרית מובהקת. מבחינה זו לפחות, היתה תורת ישראל שכלית יותר מן הנצרות, אלא שהפיתוי החברתי היה עצום, וכשניתוסף איום, עמדו רק מעטים מן המשכילים בניסיון, והרי זהו עוד רקע לתיאורה של המפולת החיצונית והמפולת הפנימית, שכנגדן עמדו ר' חסדאי קרשקש ובני חוגו. מכאן נבין אפוא מה היה הדחף הממשי שעמד ביסוד ההתקפה החריפה שתוקף ה"רח"ק את משנת הרמב"ם, ובאמצעותו – את המשנה האריסטוטלית כולה. אף-על-פי שגם הוא, בעמידתו מול הוויכוח הנוצרי, לא יכול היה להימנע מלהשתמש בנשק האריסטוטלי השגרתי שעמד לרשותו.

אולם במעבר מן המאה השלוש-עשרה למאה הארבע-עשרה נשתנה עוד דבר, וגם אותו יש להביא בחשבון בתיאור הרקע למשנת ה"רח"ק. הקבלה, שתוארה קודם לכן כעמדה המבססת את המנהיגות הרבנית, נטענה מתוך המציאות הרוחנית של יהדות ספרד בסכנות משלה. אם אפשר היה לתאר את האריסטוטליות כעמדה השוללת את הדוגמה הנוצרית מכל וכול, הרי הקבלה הנאופלטונית יצרה מכנה

משותף עם התאולוגיה הנוצרית: (תורת הספירות תאמה את תורת השילוש) ומכנה משותף זה התחזק והתרחב כאשר נטענה הקבלה מתח משיחי. יתר על-כן, מלבד התקווה הגלומה במשיחיות, היא מבטאת קוצר רוח, עייפות מן הסבל, כלומר, התקוממות נגד גורל העם ורצון להיחלץ ממצריו, וגם מכאן נולדה ביקורת נגד אורח החיים הדתי הכפייתי מתוך שאיפה לחופש. הפולמוס הנוצרי נגד הדת היהודית הבלויט מאוד את "האנטינומיזם" (ההתנגדות לחוק) כנגד הכפייתיות של ההלכה, והנה עתה נתגלו מגמות אנטינומיסטיות בקבלה, בייחוד בחלק מסוים, מאוחר יותר, של "ספר הזוהר" ("הרעיון מהימנא"), שנעשה לימים מקור לאנטינומיזם שהתגלה בשבתאות. מכל מקום, מתברר שגם הספרות הקבלית קלטת השפעה נוצרית, ובמקרים לא מעטים הביאה לידי התנצרות שמקורה לא בכניעה לאיום חיצוני, אלא בהשתכנעות שהנצרות היא היהדות האמיתית.

עמדה שמרנית סינתטית

על רקע כפול זה של התעצמות הסכנה מבפנים ומבחוץ יש לתאר את מפעלו של הרח"ק בתוך חוגו. בעיקרו יש לתאר מפעל זה כניסיון למצוא סינתזה חדשה בין הפילוסופיה ובין הקבלה כדי לנטרל את היסודות המסוכנים בשתייהן ולבסס בדרך עיונית מעמיקה עמדה שמרנית של דתיות הלכתית איתנה, המסוגלת להתגונן מפני כל האיומים. אולם מובן מתוך כך מדוע חיפוש הדרך לייצב עמדה שמרנית מבחינה תורנית מתגלה כמהפכני, הן כלפי הפילוסופיה והן כלפי הקבלה.

אבל ראוי להוסיף שכרגיל במצבים כאלה – השאיפה לגבש עמדה חדשה מתוך הקשרים של פולמוס מגלה, אמנם באופן בלתי מוצהר במכוון, קשרים עמוקים לדעות שמתמודדים עימן, שכן אין יצירה, אפילו מהפכנית, יכולה להשתחרר מן ההקשרים הרוחניים שבתוכם היא מתהווה, ודבר זה נכון לגבי הרח"ק, הן כלפי מורשתו היהודית והן כלפי הסביבה הנוצרית. כלפי פנים לא השתחרר הרח"ק לגמרי מן ההשפעה האריסטוטלית שנאבק בה. קודם-כול, הוא השתמש בה בוויכוחו עם הנצרות. שנית, הוא בנה את שיטתו על ויכוח עימה,

ובאופן זה שיטתו עדיין מתבססת חלקית על השיטה שהוא סותר, ושלישית, הוא מקבל ממנה יסודות רבים, הן בתורת הנפש, הן בתורת ההכרה והן במטפיזיקה. הרח"ק לא השתחרר גם מן ההשפעה של הקבלה, כי אף שדחה את תורת האצילות, קיבל את מושג האלוהות שלה, ובאופן זה יצר באמת סינתזה שמתוך ביקורת. הוא הדין בזיקתו אל הנצרות. במאבק הפנימי שלו עמד הרח"ק במצב דומה למדי למצבם של כמה תאולוגים נוצריים בני זמנו, ואף-על-פי שמטעמים מובנים לא הזכיר אותם ולא הודה בהשפעתם עליו, אפשר למצוא אצלו רעיונות שמקורם בכתביהם, וזהו כר נרחב למחקר שעדיין לא נתמצה.

רבו, חברו ותלמידו

משנתו של רח"ק לא נוצרה כעבודת יחיד, אלא מתוך מגע ומשא עם חבורה של תלמידי חכמים. הוא עצמו מעיד על כך בהקדמתו לספר "אור ה'", אבל אין הוא מספק מידע עליהם, ואיננו יודעים מי היו חברי החוג וכיצד עבדו. לעומת זאת, ידוע לנו משהו על כמה אישים שרח"ק היה קשור אליהם, ודרך מחשבתם היא רקע חשוב להבנת משנתו. אדון בקצרה בשלושה מהם: הרב נסים גירונדי (הר"ן), שהיה רבו של רח"ק, ר' יצחק בן ששת (הריב"ש) שהיה חברו ור' שמעון בן צמח דוראן, שהיה בן דורו הצעיר ממנו.

הרב נסים בן ראובן גירונדי

עיקר גדולתו של הר"ן (1315–1375) היה בהלכה. הוא היה גדול דורו באראגוניה ורבים של כמה תלמידי-חכמים חשובים, ובהם הרח"ק והריב"ש. הוא לא היה פילוסוף עצמאי ולא בעל משנה מקורית שלמה, אולם הרגיש חובת מנהיג לנקוט עמדה כלפי דעות ומגמות שהיה בהן לדעתו סיכון רב, והכוונה בייתוד לפילוסופים היהודים מזה ולמתקפה של הנצרות מזה. יצירתו מרוכזת בשורה של דרשות בעלות אופי אפולוגטי. אחדות מדרשותיו כונסו בספר שמדפיסו הראשון קראו "שנים-עשר דרשות" (כי בגוף הספר מדובר

ב"דרושים"), ומהן אפשר לעמוד על ראשיות של מגמה שרח"ק פיתחה יותר, אם כי יש להדגיש שבהרבה עניינים דעת רח"ק שונה ואף מנוגדת לזו של רבו.

הוויכוח נגד הנצרות

בוויכוח נגד הנצרות מחזיק הר"ן גירונדי בכמה השקפות שמקורן בספר "מורה נבוכים" לרמב"ם. בזה אין הוא אלא משקף את השגרה המקובלת ואינו מחדש דבר. זוהי עוד עדות לטענה שבדרך כלל נוחה יותר עמידתו של מתווכח יהודי מול הנצרות על בסיס רציונליסטי עקבי. הנקודה היחידה שיש בה חידוש והיא מצביעה על הכיוון החדש שלבש הוויכוח היהודי-נוצרי בדור ההוא מצויה בתחום האפולוגטיקה על ההלכה. המתווכחים הנוצרים הרבו לטעון נגד אופיה "הפרושי" של היהדות ונגד פגמים ועיוותים מוסריים שיש לדעתם בהלכה התלמודית. המשיבים היהודים נהגו להבליט לעומתם את יתרונה של תורת משה, המנחה את האדם אל המעשים המביאים לידי הצלחה בזה ובבא. אולם בוויכוח האקטואלי עלתה טענה חדשה: ההלכה התלמודית לקויה בחסר דווקא מצד ההנחיה של חיי החברה והמדינה, בעוד המלכויות הנוצריות יכולות להשתבח בחוקות מפותחות ומועילות בתחום זה. על כך משיב הר"ן גירונדי בהבחנה בין מה שהוא מכנה "משפט צדק" – והכוונה היא, כנראה, למערכת המוחלטת והנצחית של החוקים הקובעים את היחס בין אדם לחברו, ובין "משפט המלכות", שהוא חוק המשתנה בהתאם לנסיבות הזמן והמקום, שכן נענה הוא ממהותו לצורכי זמן ומקום. התורה מניחה יסוד לשני המשפטים הללו גם יחד, אבל היא פיתחה רק את "משפט הצדק" הנצחי והניחה את "משפט המלכות" – למלכות, עם שקבעה את תחומיה במסגרת של "משפט הצדק". והנה מכאן מתברר מקור יתרונה המדומה של הנצרות. מאחר שפסקה מלכות מישראל, ואילו מלכויות נוצריות קיימות ומתפתחות, ברור מדוע אין ההלכה היהודית בתחום זה מפותחת, ואילו החוקה המלכותית אצל הנוצרים מפותחת יותר. אבל זהו יתרון מדומה, כי אין הוא קובע לנצרות כדת יתרון על היהדות כדת. להפך. החוק המלכותי במלכויות הנוצריות אינו נוצרי דווקא ואינו דתי דווקא, ואילו חוק מלכות יהודי, המוגבל על-ידי

משפט צדק אלוהי, אילו פותח מיסודותיו בתורה היה עולה בלי ספק על משפטי המדינות הנוצריות. כלומר: יש למלוכויות הנוצריות יתרון מדיני-היסטורי, ואילו לתורת משה יש יתרון מהותי-עקרוני. דברים אלו מסמנים מפנה מעניין לקראת מחשבה היסטורית ומדינית שהתפתחה יותר במאות החמש-עשרה והשש עשרה.

הוויכוח נגד הפילוסופים

אולם על האופי האינטימי המיוחד שלבש הוויכוח היהודי-נוצרי בדור הזה למדים אנו מתופעה נגדית: עם שהר"ן גירנדי מתווכח עם הנצרות הוא מושפע ממנה השפעה ניכרת. כבר המינוחים "משפט הצדק" ו"משפט המלכות" משקפים מונחים משפטיים של תומס אקווינס. ואילו כאשר פונה הר"ן נגד הפילוסופים האריסטוטלים, השפעה זו מתבלטת ביותר. במשך כל הדרשות ניכר המאמץ להגביל את סמכותם של הפילוסופים. הוא מקבל את דברי הרמב"ם על ייחודה החד-פעמי של נבואת משה, אבל הוא מעמיד את סמכותה על הנסים דווקא, ובעוד הרמב"ם מזהה את משה "כאדון הנביאים", כלומר, גדול הפילוסופים שהיו מעולם, מסיק הר"ן: "וכל זה כדי שתתחזק אלינו נבואתו, ולא נאמין לפילוסוף שיסתור דבריו, ולפיכך, כל פילוסוף שידבר הפך לנבואת משה נדע שהוא איש שקר" (הדרוש האחד). אכן, מעניין הוא כיצד מעבד כאן הר"ן את דבריו של הרמב"ם עצמו, המבוססים על משפט הנביא בספר דברים, כדי להגביל את מעמדם של הפילוסופים ולתת להם מקום מתחת למדרג כף רגלם של נביאים וחכמים. הרמב"ם עמד על כך שאין לו לנביא כנביא שום סמכות בענייני הלכה, והוא יכול להורות שלא כתורה כהוראת שעה בלבד. מורה ההלכה הוא החכם ולא הנביא, שכן נבואת משה היא המבחן לכל נבואה, ונביא המשנה ממנה ולא רק כהוראת שעה נחשב לנביא שקר, ואין לשמוע לו. בא הר"ן ומעמיד את הפילוסוף בחינת מורה דרך של הנהגה חברתית גם למטה מן הנביא, וודאי למטה מן החכם, "שאין הפילוסוף רשאי לחדש דבר מעתה, א"כ אין נאמנות שלו בחידוש המצווה ולא בביאורה אלא שיעונו לדבר או לשעה..."

השימוש בהשקפות של הרמב"ם כדי להגביל את סכנת ההתפלספות

שיצאה מגוף משנתו ניכר גם בביסוס העיוני שנתן הר"ן להגבלת סמכותו של פילוסוף כמנהיג חברתי. נפנה לצד זה שבדברים: הנחת היסוד של הר"ן היא שההתגלות הנבואית היא המבחן העליון לכל המצוות ולכל האמונות מפני שהיא למעלה מן השכל, ואין השכל יכול להשיגה מעצמו. את העצמים אנו תופשים בחושינו רק מצד חומרם. תפישת הצורה, כלומר, המהות המוטבעת בחומר, אינה נובעת באורח טבעי מן הקליטה החושית. כאן אנו נזקקים למתן אחר שמעבר לטבע, והר"ן מזהה אותו עם "שפע אלוהי נבואי", כלומר, בתפישת המהויות יש הארה של שכל עליון. הוא הדין גם בהשגת כללי ההנהגה האמיתית, שלא נשיגנה "אם לא יגיע אלינו שפע אלוהי נבואי אשר הוא למעלה מהשכל בו ייוודעו הדברים הנרצים אצל הש"י והעושים רושם בנפש, והם מצוות התורה ואזהרותיה" (דרוש חמישי). סמיכות העניינים אל הרמב"ם והפרישה ממנו היא כאן דקה, אבל בעלת משמעות רבה. גם הרמב"ם סבור שבכל השגה יש הארה של שכל הפועל (ואין היא מן החוש עצמו), וגם הוא סבור כי ידיעת ההנהגה האמיתית היא הארה עליונה של שכל המשיג את "תוארי הפעולה" של האל. אבל יושם אל לב כי את פועל ההארה בהשגה השכלית מזהה הר"ן עם שפע נבואי, ואת נורמות ההנהגה – כגילוי על-שכלי, ושינוי זה אינו אפשרי אלא מתוך תפישת השפע השכלי-אלוהי בעולם שלא כשפע הנתון תמיד, מובן מעצמו, אלא כגילוי של חסד. משמעות המפנה הזה מתגלה מיד להלן. הר"ן גירונדי נוגע בסוגיית חטאי האדם וטוען, ממש כמו הרמב"ם, שבגן עדן הושכן האדם כדי לעסוק במושכלות ולא לנטות אל ה"מפורסמות" (קביעות השכל המעשי), אבל אדם חטא בהגבירו את הגופניות על הרוחניות (אכילת פרי עץ הדעת) ושקע במפורסמות (ידיעת טוב ורע), ועונשו היה מעניין חטאו – נגזר עליו "לחשוב מחשבות באין תכלית", כלומר: בלי יכולת להשיג את האמת, שהיא תכליתו. לכאורה דעת הרמב"ם? – אבל יש הבדל "דק". הרמב"ם סבור כי גם במצבו זה מגיע האדם לשלמות מסוימת של הכרת האמת בשכלו, ויותר מכך: הוא סבור כי סיפור גן עדן הוא הסיפור על האדם תמיד, ואילו הר"ן סבור כי אמנם נפל שינוי מהותי בהוויית האדם. בגן עדן הוא חי למעלה מטבעו, כלומר, זכה לחסד, להתגלות, ואילו אחר

החטא הוא חי "כפי מזגו וטבעו לא זולתם", כלומר, סר ממנו החסד. רק באופן זה אפשר להעמיד את הנבואה כחסד שמעל להשגה הטבעית של האדם, ובזה סוטה הר"ן מן הרמב"ם כדי להגביל את עליונות הפילוסוף, אך בנקודה זו גם ברור שיש בדבריו השפעה חזקה מאוד של התאולוגיה הנוצרית בגרסת תומס אקווינס.

המצוות הן מחווה של ציות

מהנחות אלו נובעות מסקנות לגבי התורה ומצוותיה. הר"ן חולק על הרמב"ם בפירוש שני הדברות הראשונים ("אנוכי" ו"לא יהיה לך"). לדעת הרמב"ם, שמעו כל בני ישראל את שני הדיברות הללו עם משה יחד. מפני ששתי מצוות אלה הן שכליות ואוניברסליות, בעוד שאר הדיברות הם מן ה"מפורסמים". לעומתו הר"ן אינו מכחיש כי מן השכל נשיג את מציאות האל, ושלו בלבד יש לעבוד. אבל דווקא משום כך לא היה צורך לצוות על כך. הרי הידיעה שיש מצווה קודמת לאפשרות שנהיה מצווים. פירוש הדבר הוא ששני הדיברות הראשונים אינם מצוות, אלא הצהרות של מלך המודיע על עצמו: "אני הוא אוהבך מחויב המציאות, מנהיגך", וכיוון שלא מדובר בהכרת המציאות, אלא בהכרת האדנות של האל שמעל להשגת המחשבה – מתחייבת מכאן הכחשת טענת הרמב"ם שמטרת מלכות האל היא להביא את בני האדם להשגתו במחשבה. המטרה האמיתית אינה פילוסופית-אינטלקטואלית, אלא עבודת אלוהים בקיום המצוות המעשיות כמחווה של ציות. הכנעה שלמה של הרצון היא ורק היא הכוונה הנכונה בקיום המצוות. אביא את דבריו בשלמות בגלל חשיבותם למשנת רח"ק: "אבל הכוונה השלמה במעשים. כי המעשים הטובים אין תכליתם שיעשו הדברים, אבל כוונת הלב בהם, וראו ענין הכוונה מהו, כי מי שכוונותיו דבקות בש"י, גם כשהוא מתעסק בדברים המוניים, בענייני העסקים והקניינים, עובד הש"י עבודה גמורה. ומי שאין כוונתו דבקה בש"י, גם כשהוא חושב לעבוד את השם הוא ממרה אותו... כי דברי החכמים הם גדרים וסייגות ותקנות לעיקר המצוות, ומי שעושה הצדדים ותוספת שמירה על המצוות מודה שאינו עושה אותם כמצוות אנשים מלומדה, אבל בכוונה גמורה, וזה עיקר תכליתם" (דרוש שמיני). כלומר: הדגש הוא בכוונה

המתלווה למעשה, אולם רק יתרון דקדוק המעשה מעיד ואף מבטא אותה כוונה, במשמע שאין הר"ן מבין את עניין הכוונה, לא כרמב"ם ולא כמקובלים, אלא כרגש פנימי של מסירות והכנעה המתלווה לדקדוק בקיום המצוות לפי ההלכה.

לעניין זה שייך גם המיון שהר"ן מציג למצוות התורה, וגם לו היתה השפעה רבה על רח"ק:

א. מצוות שעבירה עליהן פוגמת בנפש בלבד (אלו מצוות הנוגעות במחשבה, כלומר מצוות האמונה).

ב. מצוות שעבירה עליהן פוגמת בנפש ובגוף כאחד (ענייני מוסר וגם ענייני פולחן מסוימים, כגון סוכה).

ג. החוקים שאין להם טעם, ודווקא משום כך הם מבטאים את כוונת הלב לציית, שהיא "שורש העבודה".

הרמב"ם מעמיד את מצוות האמונה במקום הראשון, כל היתר אינו אלא הכנה והיישורה לאמונה האמיתית. אבל הר"ן גירונדי הופך את הסדר, ומעיד בזה בצורה הבוטה ביותר על שינוי המגמה מתוך דחיית האידאל האינטלקטואלי של הפילוסופים. המצוות הנוגעות באמונות מסוימות אינן כה חשובות, וזאת משום שהר"ן אינו מזהה את האמונה עם הידיעה. הנה אברהם לא הקפיד והתחתן במשפחת הרן, אף שהיו עובדי אלילים. משמע שהפגם במחשבתה של משפחה זו ניתן לתיקון והוא היה קל בעיני אברהם יחסית למצוות הנוגעות לחיי הנפש (הרגש הדתי) ולעשייה הפיזית, והן אותן מצוות שהמחשבה הנכונה מתלווה בהן בפעילות גופנית מתאימה כדי לקיימה (אלו הן "מצוות שכליות"). ודומה שהטעם הוא מפני שבהן כבר יש גילוי של רצון המתלווה להכרה, ואילו למעלה מן הכול – החוקים – שעליהם דווקא דורש הר"ן "כי היא חוכמתכם לעיני הגויים", מפני שהגויים רואים בהן דווקא את יתרון התורה מצד מה שלמעלה מן השכל. שהרי אף שאין השכל מחייב חוקים אלה, רואים הכול את הגמול שישראל מקבלים בעבורן. אלו הן המצוות המבטאות ציות וכוונת הלב הטהורה, ולכן הן למעלה מן הכול. ומסתבר שבהפעלה פנימית זו של הרצון רואה הר"ן את הביטוי הנכון של האמונה. משמע שאמונה אינה מחשבה על אמת, אלא רצייה במה שהאל מצווה לעשות.

אולם לבסוף ראוי להדגיש כי למרות הקביעה שהנבואה היא למעלה מן הפילוסופיה, אין הר"ן מבטל את ערכה של הפילוסופיה: ידיעתנו על מציאות האל לפני שהאל מתגלה לנו מקורה בפילוסופיה, שהרי לא נוכל לקבל התגלות בלי לדעת קודם על מציאות האל, ואם כך יש לראות בפילוסופיה הכנה לנבואה, ואם מקפידים על גבולות הדעת האנושית, ההתפלספות היא ערך דתי חיובי.

ר' יצחק בן ששת

הריב"ש (1326–1408) לא היה פילוסוף, אלא איש הלכה שזכה להשפעה גדולה בזמנו ומעבר לזמנו. תרומתו בתחום העיון היתה מעטה מאוד, לא באה לידי ביטוי בחיבורים מיוחדים, אלא בתשובות הלכתיות, שבהן העיר על סוגיות שנגעו בפולמוס המתמשך בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיו. אם כן, אין זו משנה, אבל לדברים המעטים שאמר בבהירות רבה יש חשיבות להבנת הרקע להיווצרות שיטתו המקורית של הרח"ק.

גישתו לקבלה

ראשית רצוני להביא את דבריו על הקבלה בדורו: "רבי פרץ הכהן ז"ל (מורו של הריב"ש בהלכה – א.ש.) לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן ספירות. גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמעון מקינון ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו... והוא היה אומר: אני מתפלל לדעת זה התינוק, כלומר: להוציא מלב המקובלים שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה אחת כפי עניין התפילה... וכל זה הוא דבר זר מאוד בעיני מי שאינו מקובל כמוהם וחושבים שזה אמונת שניות, וכבר שמעתי אחד מן המתפלספים מספר בגנות המקובלים והיה אומר העובדי גילולים מאמינים השילוש והמקובלים מאמיני העשירות". להלן מביא ריב"ש גם את בקרת הר"ן גירונדי, שביקר את הרמב"ם על ש"תקע עצמו" יותר מדי בקבלה, ודבריו "מגלים טפח ומכסים טפחיים וקרוב לטעות בהם, ולכן בחרתי לכל יהיה לי עסק בנסתרות". אמנם, ריב"ש לא אסר את הקבלה, אבל הוא נזהר בה מאוד מאוד "ולזה אני אומר שאין

לסמוך בדברים כאלו אלא מפי חכם מקובל, ועדיין אולי" (תשובות הריב"ש, ס' קנ"ז).

גישתו לפילוסופיה ולמדע

אותה מידה של זהירות הוא מגלה כלפי ספרי מדע פילוסופיים: "אמנם, ספרי הטבע המפורסמים לא מן השם הוא זה (לאסור אותם – א.ש.), אבל ראוי להימנע מהם אם הם מתאמצים לעקור עיקרי תורתנו הקדושה, ובפרט שני עמודי התווך אשר היא נכונה עליהם, שזהו חידוש העולם והשגחת ה' ית' בפרטי המין האנושי, והם מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם, ושהוא מחויב מן השם ית' כמו שהאור מחויב מן השמש והצל מהאילן. וכן בהשגחת השם ית' לא תהיה במה שהיא למטה מגלגל הירח, וכתבו בספריהם שאין ידיעה שלמה, רק אותה שהיא מצד החקירה ולא מצד הקבלה, ואנחנו מקבלי האמת דעתנו שהתורה שלמה שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה ובאמצעות אדון הנביאים, על-כן היא למעלה מהכול, וכל חקירתם אפס ותוהו לערכה" (שו"ת הריב"ש, ס' מ"ח).

הוזה אומר: הריב"ש חוזר למעשה, על הנוסחה של הר"ן. העיון הפילוסופי והקבלי מסוכן עם שהוא מותר בגבולות מסוימים. יש להעמיד מעליו את המשמעת לתורה שמקורה בהתגלות, ולעבוד את האל על-פי התורה ללא שום התחכמות. אלא שריב"ש אינו מנסה כלל לתת ביסוס עיוני לקביעותיו (יוצא מן הכלל אחד: הוא נדחק לדיון בשאלת היחס שבין חופש הבחירה להשגחה הפרטית [שם, ס' קי"ח], אבל אינו אלא מקיים מה שמתחייב מן התורה) הוא נשאר בגבולות שיקול הדעת המעשי של בעל ההלכה, שעצם סמכות ההלכה היא לגביו סוף פסוק. ודווקא משום כך, באופן בולט ביותר, מזדקרת בדבריו ראשיתה של מגמה הגוברת והולכת בדור הזה ומשפיעה גם היא השפעה רבה על רח"ק: יש להעמיד את היהדות על עיקרים מחייבים, שתוקפם אינו מן השכל, אלא מן ההתגלות, ועל-כן הם למעלה מן השכל והם מגבילים אותו. עיקרים אלה הם כפי שראינו מן הציטוט הקודם:

העולם מחדש יש מאין.

האל משגיח על פרטי מעשי בני האדם. מדוע דווקא עיקרים אלו?

מפני שבהם מתפרצת הפילוסופיה לערער את התורה. אם יודה אפוא אדם בהם מלכתחילה, ייטול את עוקץ הסכנה במידת מה.

ר' שמעון בן צמח דוראן

בדבריו של ר' יצחק בר ששת כבר מסתמנת אפוא המגמה לבצר את הדת היהודית במסגרת דוגמטית. אולם הגילוי הראשון של התמודדות חדשה עם בעיית עיקרי היהדות באורח שיטתי מצוי במשנתו של הוגה הדעות השלישי שבו עלינו לדון כרקע למשנת רח"ק: ר' שמעון בן צמח דוראן, הרשב"ץ (1361–1441)

שיטה של עיקרי היהדות

בספרו "אוהב משפט" ניסח הרשב"ץ את הנחת היסוד שלו באופן זה (מבוא, פרק י"ז דפוס ונציה עמ' שמ"ט):

וכתב אחד מחכמי בני עמנו ז"ל בשם אחד מחכמי האומות כי הפילוסופים חייבים להכניע עצמם אל ההנחות התורניות, כי כמו שיש בכל מלאכה מהמלאכות הקדמות ראוי שיונחו באותה מלאכה הקדמות מונחות, כן ראוי לקבל דברי התורות דרך הקדמה. ואין לנו להרהר אחריהם ולשאול בהם מופתים אחר שידענו שהנבואה תשיג מה שלא ישיגו הפילוסופים במחקריהם.

כדאי לשים לב שלפנינו חזרה על הניסיונות למצוא דרך לרסן את סכנת העיון הפילוסופי מבלי לשלול אותו כשלעצמו, ויושם אל לב גם זאת: שהמאמץ הזה קרוב לדרך המחשבה של התאולוגים הנוצרים, שהנחת היסוד של רשב"ץ מושפעת מהם בפירוש. ואמנם רשב"ץ אינו שולל את העיון הפילוסופי (שם, שם פרק ו'):

מאשר ברא השם האדם בעל שכל ראוי לו לחקור בכל הדברים מצד העיון, ולא יהיה כאדם שיש לו עיניים ועוצם אותם ונסמך על-פיקח מוליכו.

הוא אף דורש כי על יסוד ההנחות הראשונות של הדת תפותח משנת העיקרים בשיטה מדעית-הגיונית חמורה. ההגבלה תיעשה מתוך

הקבלה ליתר המדעים, על-ידי קביעת "אקסיומות" שיסודן בניסיון הנבואי, ועל-כן עליהן לא יהיה מקום לערער. אילו הן האקסיומות הללו? לפי המשך הדיון יש בתורה שלושה סוגי אמיתות:

א. דברים מאומתים במופת שכלי (מציאות האל, וכל הנתלה בזה).
ב. דברים שאין המופת השכלי חל עליהם – והכוונה לחידוש העולם וכל הנתלה בו: מעמד הר סיני.

ג. דברים שהשכל מחייב והחוש מכחיש, והכוונה להשגחה, שכן השכל מחייב שהאל הוא סיבת הכול גם יודע הכול, ואילו החוש מעיד על חופש הבחירה של האדם, ואין ביכולתנו להתיר סבך זה באופן מתקבל על הדעת.

מתברר אפוא כי עלינו להניח בקביעה דוגמטית את האמונה בחידוש העולם ובהשגחה בצד האמונה הנתונה להוכחה שכלית במציאות האל, ועליהן נבנה את מדע הדת. אכן, כדאי להעיר כי במיון זה של אמיתות עדיין מורגשת השפעת י"ג העיקרים של הרמב"ם, אף כי נעשה מאמץ למזער את הסכנה הנובעת מעיון פילוסופי חופשי.

משנתו של ר' חסדאי קרשקש

שנת לידתו של רח"ק אינה ידועה, ידוע שנפטר בסרגוסה בשנת 1412. הוא היה בן למשפחה למדנית מיוחסת, תלמידו של הר"ן גירונדי ומקורב לחצר המלכות האראגונית. לאחר הפרעות של שנת קנ"א נתמנה לדיין העליון של יהדות אראגוניה, והמלך הטיל עליו את השליחות לשקם את הקהילות ולארגן אותן מחדש. באופן זה הנהיג את יהדות אראגוניה באחת מן התקופות הקשות ביותר שעברו עליה. כאמור, השתלב גם מפעלו העיוני במאמציו לאחד את יהדות אראגוניה ולחזק את זהותה היהודית מול הלחץ והפיתוי להמרת הדת. ספרו העיקרי של הרח"ק הוא ספר "אור ה'", שנכתב בעברית. לפי הקדמת ספר זה יש לראותו כחלק ראשון של מפעל שיטתי המקביל לחיבור ההלכתי של הרמב"ם – ספר "משנה תורה" – ופירוש הדבר ש"אור ה'" נכתב כנגד החלק הראשון ב"משנה תורה", הוא "ספר המדע", הקובע באורח הלכתי את יסודות השקפת העולם

הדתית-תורנית. אולם מתברר שהרח"ק לא השלים את מפעלו. מלבד ספר "אור ה'" נשאר ממנו ספר קטן בשם "ביטול עיקרי הנוצרים", שנכתב בספרדית ותורגם לעברית על-ידי ר' יוסף אבן-שם טוב. לאחרונה נתגלה כתב-יד של חיבור פילוסופי והלכתי קודם לספר "אור ה'" ויצא לאור על-ידי אביעזר רביצקי בשם "דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש".

תורת העיקרים של ר' חסדאי קרשקש

הרמב"ם היה הפילוסוף הראשון שניסח עיקרים לדת היהודית בבחינת מצוות של אמונה כחלק מקודקס הלכתי. אולם מטרתו היתה חינוכית, והוא לא העמיד את העיקרים במרכז שיטתו. שינוי הנסיבות ההיסטוריות שברקע משנת הרח"ק: הפיצול הפנימי שהתעמק והעיימות עם הנצרות בא לידי ביטוי בהיווצרות צורך דחוף לנסח עיקרים המגדירים את זהותה העצמית של היהדות ואת ההבדל בינה ובין הנצרות. עתה אין זה אמצעי עזר חינוכי בלבד, אלא היסוד שעליו נבנית השקפת העולם כולה. לשם כך נדרש סוג שונה של שיקול דעת ודרך שונה, הן בקביעת העיקרים והן בדרך ביסוסם.

תורת העיקרים של הרח"ק שונה מתורת העיקרים של הרמב"ם ומעומתת עימה קודם-כול בכך שהיא פותחת את שיטתו הפילוסופית ולא רק את שיטתו ההלכתית, וכן גם בצורת החשיבה הקובעת את העיקרים וגם בניסוח העיקרים עצמם לפי הגיון מחברם.

האמונה במציאות האל

המחלוקת עם הרמב"ם נפתחת ב"הצעה" שהקדים הרח"ק לספרו. הרמב"ם פתח את תורת העיקרים שלו, הן בביאור המשנה והן בספר המדע, בעיקר מציאות האל. האמונה במציאות האל מוגדרת כמצווה ראשונה, שהיא הדיבר הראשון בין עשרת הדיברות: "אנוכי ה' אלוהיך..." קרשקש טוען כנגד הרמב"ם שדווקא מפני שהאמונה במציאות האל היא היסוד לכל המצוות, אין להציגה כמצווה. הרי מדובר במצוות האל, ואין אדם יכול להאמין שאלוהים מצווה דבר מה לפני שיידע בוודאות שיש אלוהים המצווה אותו. משמע שידיעת מציאות האל היא היסוד לכל מצווה, והיא עצמה אינה מצווה.

על טענה זו הוסיף רח"ק טענה פילוסופית: מעיקרו של דבר אי-אפשר לצוות אדם שיאמין, שהרי לגבי האמונה אין האדם חופשי לבחור. אם הוא יודע אמת מסוימת, אין הוא חופשי להכחיש אותה, ואם אינו יודע, אין הוא חופשי להאמין בה. אולם טענה זו חלה לדירדו ביסוד על האמונה במציאות האל, כי על יסוד הידיעה שהאל נמצא ושהוא המצווה חייב אדם לקבל כאמת כל מה שאלוהים, שהתגלה אליו בוודאות מוחלטת, מצווה אותו, ואפילו מדובר באמיתות שאדם אינו מסוגל להגיע אליהן בשכלו. כאשר אלוהים מצווה להאמין באמיתות כאלה תפקיד השכל אינו לאמת מה שנאמר בהתגלות, אלא לפרש אותו כמיטב יכולתו באופן שיעלה בקנה אחד עם מכלול הדברים הידועים לאדם.

אכן, הפרדת האמונה במציאות האל משאר מצוות התורה קובעת למעשה את יחסו של הרח"ק אל העיון הפילוסופי. הרי אם מציאות האל היא ידיעה קודמת ולא מצווה, לא רק מותר לעיין בה בדרך פילוסופית כדי לאמתה, אלא ראוי ומחויב לעשות זאת. אבל אחרי הוכחת מציאות האל עלינו לקבל את מצוותו, והיא מגבילה את עיוננו. תפקיד השכל יהיה עתה להסביר מה שהגיע אלינו מן ההתגלות האלוהית, אבל החיוב נובע מן הסמכות המוחלטת של האל, ושכל האדם מחויב מתוך הגיונו שלו לכופף עצמו ולציית. נשים לב ששיקול דעת זה מוצג כשיקול שכלי, והוא מכשיר את השאלה מדוע האל מצווה על אמונות ועל מעשים ואינו מניחם לשיפוט השכלי של האדם שנברא בצלמו. כל תשובה שכלית לשאלה זו מחויבת להתמודד עם גבולות ההשגה והביקורת של השכל האנושי, והרח"ק נענה גם לאתגר הזה במסגרת הדיון בהוכחות למציאות האל. כל זה יתברר טוב יותר להלן. בנקודת המוצא לדיונו חשוב להדגיש את מידות החריגה של הרח"ק מן ההנחות שביסוד תורת העיקרים של הרמב"ם. גישתו הפדגוגית של הרמב"ם מציגה את תורת העיקרים כניסוח סמכותי פשוט שיהיה מובן לכל אדם, אף כי ברור שהבנת "ההמון" תהיה שונה איכותית ומהותית מהבנת הפילוסוף. נזכור בהקשר זה שאפילו הקביעה הפשוטה שהאל נמצא מתפרשת על-ידי הפילוסוף אחרת מכפי שהיא מתפרשת על-ידי ההמון, ואילו הרח"ק מניח שכל אדם יכול להגיע לידי הבנה שכלית נכונה של עיקר

מציאות האל, אחדותו ואי-גשמותו וכל הנתלה בזה, ועוד ניווכח להלן כי בתפישה חיובית זו של תוארי האל אין הוא תולה שום מאמץ רוחני מיוחד ואינו רואה בו את תכלית עבודת ה', ועל-ידי כך דווקא הוא בא להציע תורת עיקרים הגזורה כולה מן ההוראה התורנית שיסודה בהתגלות, ובמקום שינסח באורח עממי את מסקנות הפילוסופיה הוא מטיל על הפילוסופיה את התפקיד המשני של מתן פירוש להוראה התורנית.

סדר השיבות העיקרים

משמעות המשפט הקודם היא קודם-כול, שלא על-פי השכל – המסיים את תפקידו העצמאי בהוכחת מציאות האל ובקביעת גבולות עצמו – קובעים אנו במה יש לנו להאמין, ואילו ממצוות האמונה חמורות יותר או פחות, כי אם על-פי התורה. ומכאן נובע גם מעמדה של התורה במסכת דוגמטית זו: לאחר שאנו יודעים על מציאות האל, הוא מתגלה לנו בנבואה, והתורה במכלול מצוותיה היא בעצם, התגלותו. כמובן, עלינו להאמין בה, שהיא מן השמים. אבל גם זו אינה מצווה, אלא ידיעה, שכיוון שהשגנו את עובדותיה, לא נוכל לכפור בה, והיא מחייבת אותנו, כדרך שכל עובדה מחייבת אותנו, ולא נוכל להתעלם ממנה בלי לשלם מחיר חמור. אלא ידיעה זו אנו מקבלים לא מהיקש השכל, אלא מן ההתנסות הישירה הכופה עצמה על הכרתנו. עם זאת, יצוין כי גם כך אין הרח"ק מבטל את תפקיד השכל לפרש מהו שאנו מצווים להאמין על-פי התורה. על-כן יש לקבוע את סדר העיקרים על יסוד העובדה שהתורה הזאת שקיבלנו בסיני היא מצווה אלוהית: עלינו לקבל כאמת את ההנחות המחויבות מן העובדה הזאת ולבטל כשקר את ההנחות המכחישות אותה.

כוונת רח"ק מתבררת מן הרשימה המוצעת להלן: בראשונה באים עיקרים שהכפירה בכל אחד מהם מביאה לידי כפירה בהיות התורה התגלות אלוהית: א. ידיעת האל כנמצאות; ב. השגחתו בהם. ג. יכולתו. ד. הנבואה. ה. הבחירה החופשית של האדם. ו. תכליתיות העולם. הטעם ברור: אם האל אינו יודע את פרטי הנמצאות ואם אינו משגיח בהם (השגחה אינה זהה עם ידיעה, היא מחייבת גם התערבות פעילה

לשכר ולעונש), הרי אי-אפשר שתינתן על-ידו תורה, ואם אינו כל-יכול, שוב אי-אפשר שיקיים השגחתו כנבואים. ללא נבואה אי-אפשר שהתורה תינתן לבני האדם, ואם אין האדם חופשי בבחירתו, אין טעם לתת לו תורה. הקביעה שיש תכלית לעולם ולאדם גם היא הנחה הכרחית לקיום התורה, משום שלולי היה רצון האל מכוון להיטיב עם בריותיו, לא היתה התורה ניתנת על-ידו. יושם אפוא אל לב כי אותם עיקרים המופיעים אצל הרמב"ם כאמצעים חינוכיים לקידום האדם אל התכלית שהוא השגת אלוהים, והם במובן זה שניים במעלה, מקבלים אצל הרח"ק מעמד ראשון במעלה.

בשורה השנייה באים עיקרים שהתורה מחייבת בהם, אבל אין הכפירה בהם מפילה את התורה בעצמה, כלומר: אין היא מערערת על עצם המושג של תורה מן השמים. ואילו הם? הווה אומר: חידוש העולם יש מאין, ב. הישארות הנפש. ג. שכר ועונש. ד. תחיית המתים. ה. נצחיות התורה. ו. נבואת משה. ז. אורים ותומים. ח. משיח. ושוב: יושם אל לב כי בעוד אצל הרמב"ם עניין חידוש העולם הוא היסוד שבהכחשתו נופלת התורה עם שאותו עצמו אין ללמוד מפשט הכתובים, הרי על-פי הרח"ק התורה היא שמחייבת להאמין בחידוש העולם, כי הדעה שהעולם קדמון אינה מערערת לדעתו את עובדות ההתגלות. והוא הדין בעיקר של ייחוד נבואת משה, שעל-פי הרמב"ם הוא התנאי לסמכות החד-פעמית והמוחלטת של התורה, ואילו לפי רח"ק – רק על-פי התורה אנו יודעים שנבואת משה היא חד-פעמית ולא יהיה עוד נביא כמוהו. הוא הדין גם באמונת המשיח ובאמונה בתחיית המתים. התורה היא שמחייבת עליהם, ולא הם שמתנים את קיומה של תורה...

לבסוף מכיר רח"ק גם באמונות שיש להן מקור בתורה, אבל אין אדם חייב להאמין בהן, והכוונה היא, כמדומה, לאמונות מקובלות בעם, שאפשר לתלותן בפסוקים הניתנים להתפרש גם באופן אחר, כך שהכופר בהן אינו כופר באמיתת שום משפט מבורר של התורה, ואלו הן: א. נצחיות העולם. ב. מציאותם של עולמות רבים לאין-ספור. ג. שגרמי השמים חיים. ד. שגרמי השמים משפיעים על הנהגת האדם. ה. השפעת הקמיעות. ו. השדים. ז. הגלגול. ח. הישארות הנפש של נער שלא הגיע למצוות. ט. גן עדן וגיהנום. איני צריך להצביע כאן

על ההבדל שבין רח"ק לרמב"ם, שכן בצד שתי אמונות שהרמב"ם מחזיק בהן, מונה פה הרח"ק כמה אמונות שהרמב"ם מבטל בשאט נפש, וודאי שהיה הרמב"ם דוחה את הרעיון של גישה מתירנית כלפי אמונות מסוג זה.

בסיכום: הרח"ק שואף לפתח תורת עיקרים ששיטתיותה תיקבע בוודאות, מה שהוא בגדר הכרח לעצם קיום התורה, ועם זאת תקיף בתוכה את כל האמונות שנתקבלו בין החכמים החשובים שבאומה, לרבות כמה השקפות סותרות שיש עליהן מחלוקת לגיטימית, בבחינת "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". זוהי אפוא שאיפה לקיים השקפת עולם דתית שמרנית הסובלת בתוך גבולותיה מחלוקות שאינן מערערות את בסיס הזהות האחדותית של דת ישראל ואינה פורצת את גבולותיה.

משנת העיקרים כמסגרת לשיטתו

הסיכום הנ"ל מאפשר לקבוע ביתר דיוק עד כמה קובעת משנת עיקרים זו את דרך החשיבה הדתית של רח"ק: מצד אחד, הוא מקבל על עצמו באורח חד-משמעי את הסמכות העל-שכלית של התורה על מכלול תכניה, וכופף את חשיבתו הפילוסופית לכל מה שהוא בגדר מצווה תורנית, הן בתחום המחשבה והן בתחום המעשה, ומצד אחר, הוא מרווח בתוך מסגרת המצוות המחייבת שדה נרחב, הן של פרשנויות פילוסופיות שונות והן של ויכוחים בין הכרות אמת סותרות שהפילוסופיה חופשית לנקוט לגביהן את עמדותיה. ניוכח להלן שהרח"ק מיצה את חופש המחשבה שהתיר במסגרת תורת העיקרים שלו בעקביות מדעית ופילוסופית שאינה נופלת מזו של הרמב"ם, הן מבחינת העומק והן מבחינת המקוריות.

קביעה זו תנחה אותנו בהמשך הדיון. תחילה נעקוב אחר החשיבה המבססת את מבנה תורת העיקרים של הרח"ק: הראיות למציאות האל וקביעת גבולות ההשגה של השכל האנושי. אחר כך נשתחרר מן הסדר הדוגמטי שכפה הרח"ק על דיונו ונדון בפילוסופיה הדתית שלו על-פי הגיונה השיטתי.

תורת האלוהות

כשם שמשנת העיקרים של הרח"ק מוצעת מתוך עימות עם זו של הרמב"ם, כך גם הדיון במציאות האל בנוי מתוך עימות לדיוניו של הרמב"ם באותה סוגיה. בראש החלק השני של "מורה נבוכים" מציע הרמב"ם כ"ה "הקדמות", שבהן הוא מסכם את יסודות הפיזיקה האריסטוטלית (בצירוף הקדמה אחת שאותה הניח באורח טנטטיבי לשיטת האריסטוטלים מבלי לקבלה ומבלי לדחותה לפי שעה, דהיינו: קדמות העולם), ועל יסוד ההקדמות הללו הוא מציע ארבע הוכחות למציאות האל, לאחדותו ולקדמותו, ועוד כמה ראיות משניות לאחדות ולקדמות. ביסוד ההרצאה הזאת מונח יותר ממה שנראה בהסתכלות שטחית. על-פי התפישה הפילוסופית של הרמב"ם, ידיעת אמת מושאית מזדהה עם תהליך הוכחת מציאות המושא המוגדר במושגו, ואם ההוכחה למציאות האל מבוססת על הפיזיקה האריסטוטלית, פירוש הדבר שדעת אלוהים היא אופן מסוים של הסתכלות בפיזיקה, ההסתכלות בה מצד הסיבה הממציאה ומניעה אותה מעבר לה. יתר על-כן: כל הדיון הראשוני במציאות האל, אחדותו וקדמותו מבוססת אצל הרמב"ם על תורת התארים שלו. נמצא שהביקורת על הפיזיקה האריסטוטלית היא נקודת המוצא לביקורת על כל השיטה האריסטוטלית כתשתית לתורת האלוהות. במילים אחרות: הביקורת של הרח"ק על הפיזיקה האריסטוטלית, שהרמב"ם מסתמך עליה, היא ניסיון מרחיק לכת לערער את אבן היסוד של תורת האלוהות של הרמב"ם.

המתודה הביקורתית של הרח"ק

דרכו של הרח"ק במלאכת הביקורת יסודית ומפורטת. תחילה הוא מותח ביקורת על חלק גדול מכ"ה ההקדמות המסכמות את הפיזיקה של אריסטו. לשון אחר: הוא מערער למעשה את כל השיטה הפיזיקלית של אריסטו, שהרמב"ם חשבה לוודאית בהחלט, הן מבחינה אמפירית והן מבחינה לוגית. אחר כך הוא מותח ביקורת על הראיות למציאות האל שנבנו עליה, ואחר כך גם על תורת התארים השליליים שנבנתה על אותן הוכחות. התוצאות שביקש להשיג על-ידי כך היו: ערעור סמכותו המדעית של אריסטו; ניתוק הקשר

שקבע הרמב"ם בין האריסטוטליות לתורה; קביעת גבולות היכולת של ההשגה האנושית העצמאית בתחום תורת האלוהות והצבת מושג האלוהות התורני כנגד מושג האלוהות האריסטוטלי ומעליו. ההישג האחרון יהיה בסיס משנתו העצמאית של הרח"ק.

תשומת הלב המיוחדת שזכה לה רח"ק מצידם של חוקרי תולדות הפילוסופיה בזמננו נעוצה בעיקר בביקורת שמתח על הפיזיקה האריסטוטלית, מפני שמצד זה אפשר היה להציגו כאחד המבשרים של הפיזיקה החדשה, שפותחה על-ידי גלילאו, אולם כבר נאמר לעיל שיש בכך הפרזה יתרה. לרח"ק לא היתה כוונה לפתח שיטה פיזיקלית חדשה, והוא לא הסתמך על אמפיריקה. מחץ ביקורתו הופנה אל נקודות התורפה הלוגיות בפיזיקה האריסטוטלית כדי לפתח תורת אלוהות חדשה ולא פיזיקה חדשה. משום כך לא אפרט את טיעוניו הפיזיקליים של רח"ק, אלא אמציא את הטענות העיקריים שעל יסודם פיתח את תורת האלוהות החדשה.

הרח"ק מתח ביקורת על שש-עשרה הקדמות, אולם חשיבות מיוחדת יש לביקורתו על שש מהן, הסובבות שני צירים:

א. עניין סופיותו של היקום והמימד האין-סופי בכלל.

ב. מושג הזמן כמידת התנועה.

יש חשיבות גם לדבריו על מושג החומר של אריסטו, אולם בהם אין הוא חד-משמעי.

א. ייתכן גודל אין-סופי

בניגוד לאריסטו טוען רח"ק שיתכנו גודל אין-סופי ומספר אין-סופי, וכי ייתכן התפשטות של עצם גשמי אין-סופי. מובן מאליו שעקב הטענה הזאת מתבטלת כל הקוסמולוגיה האריסטוטלית. אם קיים גודל אין-סופי ואפשרות של תנועת גשם אין-סופי, מתחייב שנניח, בניגוד לדעת אריסטו, גם חלל ריק מתפשט לאין-סוף, ומושג של חלל ריק מבטל את מושג המקום האריסטוטלי. במקום ההגדרה של המקום כ"גבולות העצם המקיף את העצם המוקף", מציע רח"ק את הגדרת המקום כהתפשטות תלת-ממדית, קודמת לעצמים הקיימים בתוכה. ועוד: ביטול מושג המקום של אריסטו מערער את המושגים

הכרוכים בו של "מעלה" ו"מטה" מוחלטים, ואיתם נופלת התאוריה שלכל יסוד (עפר, מים, אוויר ואש) יש מקום טבעי, שאליו הוא מתנועע מעצמו. צריך לחפש הסבר אחר לתנועת העצמים בחלל, והרח"ק מניח שלכל יסוד יש "כובד שורשי" המסביר את מיקום היסודות זה ליד זה ברצף שמן הכבד אל הקל. תפישה כזאת מאפשרת תנועת עצמים בחלל ריק, והנחה זו מבטלת את התאוריה האריסטוטלית ולפיה משך תנועת העצמים במרחב נקבע על-פי מידת ההתנגדות של היסוד שבתוכו העצם מתנועע. כדי שלא להגיע לאבסורד שעצמים ינועו בחלל הריק ללא זמן, הוא מניח במקביל ל"כובד השורשי" גם "זמן שורשי" לכל תנועה.

ב. מושג חדש של המקום והזמן

בטענה זו עברנו לציר השני של הביקורת. הרח"ק מערער על הנחת אריסטו שהזמן מודד רק את התנועה, וכי המנוחה איננה בזמן. לדעת רח"ק יש משך זמני גם למנוחה. אולם אם יש משך למנוחה, הרי שהנושא של הזמן אינו לא התנועה כשלעצמה ולא המנוחה כשלעצמה, אלא גם התנועה וגם המנוחה נמדדות על-ידי הזמן, שאינו תלוי בהן. במה הוא תלוי אפוא? תשובתו הקדם קנטיאנית של הרח"ק היתה שהנפש היא הנושא של הזמן, והמשמעות שייחס לקביעה זו תתברר להלן.

דרך ההרצאה של הרח"ק אינה מבליטה את הקשר שבין שני חלקי הביקורת על הפיזיקה. אולם נקל להיווכח כי יש הקבלה בין המושג החדש של המקום למושג החדש של הזמן: כשם שהמקום הוא מרחב אין-סופי שהעצמים עומדים או נעים בו, כך גם הזמן הוא משך אין-סופי שהעצמים נחים או מתנועעים בו. אין העצמים גודרים את המקום, ואין תנועתם גודרת את הזמן, אלא המקום והזמן גודרים ומקיפים אותם. הם הם התנאים הנצחיים שהמציאות הגשמית לא תיתכן זולתם, ואילו הם אינם מותנים בה כלל.

כבר נאמר קודם לכן כי לרח"ק לא היה עניין בפיתוח פיזיקה חדשה במקום זה של אריסטו. מטרת הגדרותיו החדשות למושגי המקום

והזמן היתה תאולוגית. רמז לזה אנו מוצאים בעובדה שבשתי נקודות אלו בלבד מעיר הרח"ק על הקשר שבין השקפותיו ובין רעיונות מדרשיים מסוימים הנוגעים לתורת האלוהות. בקשר להגדרת המקום כהתפשטות תלת-ממדית אין-סופית הוא מעיר: "ולזה להיות השם ית' הוא הצורה לכלל המציאות. כי הוא מחדשו ומייחדו ומגבילו השאילו לו השם הזה באומרם תמיד 'ברוך המקום'. 'לא על דעתך אנו משביעים אותם, אלא על דעתנו ועל דעת המקום'; 'הוא מקומו של עולם'. והיה הדמיון הזה נפלא, כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו ית' בכל חלקי העולם ומלואו..." (אור ה', מאמר א' כלל ב', פרק א' העיון השני). כלומר: יש הקבלה בין יחס האל לעולמו ובין יחס המקום לעצמים שבתוכו. ואילו על הזמן הוא אומר כי גם השכלים הנפרדים ואפילו האל עצמו יש להם יחס אל הזמן, וכך יש להבין כמדומה את טענתו שהנפש היא הנושאת של הזמן. ספק אם אפשר להסיק מכאן שלדעת רח"ק גם האל נמצא בזמן, כשם שאין להוציא מדבריו על המקום שהאל נמצא במקום. אבל יש להסיק מכאן שלדעתו האל שהוא נושא הזמן, הוא גם, כנראה, נושא המקום. יש לו יחס, הן למקום והן לזמן – שהם התנאים הכלליים הגודרים כל מציאות, ומשמע הדבר שכל התנאים של הישות החומרית, לרבות המרחביות והזמניות שלה – הם כאל ובאל בלבד, וכשם שהוא נצחי גם הם נצחיים. משמעותו של משפט זה תתברר יותר כשנבוא לדון בסוגיית חידוש העולם.

הוצאת הפיזיקה מתחום המחשבה הדתית

ההישג הראשון מן הביקורת על הפיזיקה של אריסטו היה עצם ערעור סמכותו המופלגת בפילוסופיה של ימי הביניים. ראו בו את הפילוסוף בה"א הידיעה, והתייחסו אליו כאל סמכות שאין עליה עוררין. לגבי הוגה דעות תורני המעוניין בסמכותה הבלעדית של התורה זהו, כמובן, הישג בלתי מבוטל. אולם אחרי הכול, זהו הישג "פסיכולוגי". עלינו לבחון אילו הם ההישגים השיטתיים.

מבחינה זו נראה במבט ראשון שהרח"ק קצר יכול דל למדי מן הביקורת על הפיזיקה. אמנם, ראיותיו של הרמב"ם למציאות האל אינן תופסות, אבל אפשר להוכיח את מציאות האל בשכל. הכרח הוא

שנניח סיבה ראשונה, אפילו שורת הסיבות המסובכות ממנה היא אין-סופית. יתר על-כן: ראינו כי לדעת הרח"ק כמו לדעת הרמב"ם, השגה שכלית של מציאות האל היא תנאי להתגלות. מה הרווחנו אפוא מן הביקורת? לכאורה, לא כלום. נכון שרח"ק הוסיף וטען שאין הוכחה שכלית ליחידות האל, כי ייתכן שיהיו שני אלים, האחד פעיל והאחר סביל. אבל למרות החריפות המופגנת בטענה זו היא חסרת ערך, ודווקא מנקודת ראותו של הרח"ק: מה אלוהי באל סביל? אבל עם זאת, ראוי למתן את הביקורת: הניתוק בין הפיזיקה ובין הוכחת מציאות האל מוציא את הפיזיקה מתחום המחשבה הדתית. היא חשובה למי שמתעניין ביקום, אבל היא אינה רלווטית למחשבה על אלוהים. מבחינת האמונה שאלוהים נמצא, די לנו בקביעה האמפירית שכל אדם מודע לה: היקום הגשמי נמצא, מתהווה, משתנה, וכל זה מחייב סיבה שמחוצה לו. כל אדם יכול להבין זאת בשכלו הישר, ואין צורך להיות מדען או מטפיזיקאי כדי לדעת בוודאות שיש אלוהים. מבחינה זו אין שום הבדל בין הפילוסופים ובין המון העם! אכן, על מלוא משמעות ההיגד הזה נעמוד אם נזכור כי לדעת הרמב"ם חשובה הפיזיקה לא רק להוכחת מציאות האל, אלא גם להתקרבות להשגת מהות האל בשכל אנושי. פיזיקה מוטעית בוודאי לא תביא אותנו לידיעת אלוהים אמיתית. ואף-על-פי כן עדיין אין ההישג הזה מכריע. השאלה היא מה אנו יכולים לדעת על אודות אלוהים כפילוסופים, מה אנחנו יכולים לדעת עליו כיורשי מסורת נבואית, ומהו היחס שבין שתי הידיעות הללו. בעניין זה יש לביקורת הפיזיקה משמעות עקיפה בלבד, עד כמה שמושגי האין-סוף, המקום והזמן משפיעים על מושג האלוהות של הרח"ק. אולם כדי למצות את המסקנות הנוגעות להכרת האל, יש לבחון מחדש את תורת התארים של הרמב"ם על יסוד ביקורת הפיזיקה.

הביקורת על תורת התארים השליליים של הרמב"ם

לפי משנת הרמב"ם אנו מוכיחים תחילה שהאל נמצא, אחד וקדמון ובלתי גשמי. הרח"ק מסכים, כפי שראינו, שאפשר להוכיח שהאל נמצא ואינו גשמי. עם זאת, הוא חולק על ההנחה שאפשר להוכיח את אחדות האל. לדעתו אין שום אבסורד לוגי בהנחה שיש אל אחד בורא

ופעיל ואל שני שאינו בורא ואינו פעיל, כך שהאמונה באחדות האל מסתמכת רק על עדות הנביאים. אבל טענה זו אינה אלא שעשוע אינטלקטואלי: האם אל פסיבי יכול להיחשב לאל על רקע הקביעה שמציאות האל מחויבת כסיבה למציאות היקום? השאלה החשובה כאמת היא: מה אנו יודעים על אודות האל לאחר שהוכחנו את מציאותו? כזכור, דעת הרמב"ם היא שאין לייחס לאל תארים חיוביים, הגדרות או חלקי הגדרות, איכויות ויחסים. מותר לייחס לו רק תוארי פעולה, אבל גם הם אינם מתארים אותו עצמו, ואפילו התארים נמצא, אחד וקדמון אינם מיוחסים לו על-ידי האדם באורח חיובי, מפני שמציאותו, אחדותו וקדמותו, אינם מיוחסים על מהותו, אלא מזדהים איתה, ומאחר שמציאות, אחדות וקדמות המזדהות עם המהות הן מעבר למחשבת אנוש, מותר לנו להביע זאת רק בדרך "שלילת ההיעדרים".

אקדים ואקבע כי ביקורתו של הרח"ק על הרמב"ם מבוססת על פירוש מוטעה של תורת התארים השליליים. אולם זוהי תופעה טיפוסית לפילוסופים חדשניים. הם מבקרים את קודמיהם על יסוד הנחות חדשות, ואלו כה ודאיות בעיניהם עד שאין הם מרגישים בצורך להגדירן בקשר לכל סוגיה וסוגיה במשנתם. בזיקה לנושא התארים מן הראוי להזכיר שוב שהבסיס לטענות הביקורתיות של הרח"ק הוא הקביעה שהוכחת מציאות האל היא טריוויאלית. היא מצביעה על כך שליקום הממשי יש סיבה מעשית. סיבה זו נוכחת בבריאה ובהתגלות, ולנוכחות האל יש אותו מובן ישיר כמו לנוכחות אנשים בשר ודם גם אם מהות האל אינה מתגלה על-ידי נוכחותו. מבחינתו הוא נמצא אפוא כמו כל נמצא אחר, וכמו כל יש אחר, אין קביעת מציאותו מלמדת על מהותו. השאלה היא אם למרות זאת נוכל ללמוד ממציאות האל כסיבה למציאות העולם משהו על האל עצמו.

והנה, גם על שאלה פילוסופית מרכזית זו משיב הרח"ק תשובה חיובית, אבל הוא טוען מיד שהיא טריוויאלית.

גישתו של הרח"ק היא לוגית-פורמלית. הוא מנתח את משמעות המשפטים: "האל נמצא", "האל אחד", "האל קדמון", מבחינה דקדוקית-תחברית: נניח שהמילה "אל" רומזת ליש שאנו מכנים בשם מפני שאין לנו מושג מתאים לו. נניח שהכוונה היא לומר שיש

למציאות היקום הידוע לנו סיבה שאינה ידועה לנו. הרי מכל מקום, ברור שהיחס בין המילים "אל" ו"נמצא" הוא חיובי, ואין הבדל מבחינה זו בין המשפט "האל נמצא" למשפט "ראובן נמצא". אנו מבינים את המילה "נמצא" ביחס לאל ולראובן באותו האופן, הגם שעל ראובן אנו יודעים שהוא אדם מסוים בעל תכונות מסוימות, ועל האל איננו יודעים אלא שהוא סיבת כל היש. האם כוונתנו לומר שהאל "אינו נעדר" כמו שטוען הרמב"ם? אבל הרי לכאורה זהו משחק במילים: כל שלילת שלילה היא חיוב, וכשאנו אומרים "אינו נעדר" אנו אומרים "נמצא". שמא הכוונה היא: "נמצא, אבל במוכן אחר שלמעלה מהשגתנו"? אבל איזה מובן יכול להיות למילה "נמצא" מחוץ למובנה ביחס לכל מהות גשמית או רוחנית? ודאי שכל עצם נמצא בהתאמה למהותו המיוחדת, אבל ההבחנה בין נמצא לנעדר אחת היא לגבי כל המהויות!

הרח"ק מסכם את הדיון הנוקב בטענה ששום פילוסוף לא נמנע מלייחס לאל תארים חיוביים, גם כאשר טען לכאורה ההפך. יתר על-כן: אם באמת לא נוכל לייחס לאל אלא תארים שליליים, מה יהיה ההבדל בהשגתו בין גדול הנביאים לאחרון המאמינים? תאמר: גדול הנביאים משיג יותר שלילות? הרי יותר שלילות אין בהן יותר תוכן! תאמר: הוא יודע להוכיח את השלילות? ההוכחה היא פשוטה, טריוויאלית, וחוזרת על עצמה באותה צורה לגבי כל התארים. גם אם נחזור עליה עשרות פעמים לא נוסיף ידיעה על ידיעתנו.

כיצד לתאר את האל מבלי לייחס לו ריבוי?

אף-על-פי כן גם רח"ק אינו מכחיש שהאל הוא אחד ופשוט. איך נתארו אפוא באופן חיובי מבלי ליצור ריבוי במושגו? בנקודה זו נתקל רח"ק בקושי הלוגי שהרמב"ם התמודד עימו וניסה לסלול לו דרך עצמאית. הוא מציע הבחנה בין תארים שהם "מקריים" במהות לתארים "עצמיים", שאינם זהים עם המהות, אבל גם אינם מיתוספים עליה. התארים "המקריים" אינם חלק מן ההגדרה, כגון הקביעה שהשולחן ירוק. צבעו של השולחן אינו חלק מהגדרתו, וגם אם ישתנה צבעו לא תשתנה ההגדרה, ואילו תארים "עצמיים" נכללים בהגדרה.

מהם תארים עצמיים?

הדיון של רח"ק בתארים עצמיים מחולק לשניים:

בחלק הראשון הוא דן בתארים הראשוניים, אלו הנגזרים מתוך ההוכחה שהאל נמצא, כלומר: מציאות, אחדות, קדמות. בחלק השני הוא דן בתארים המתחייבים מתפישת האל כסיבת המציאות. נעקוב אחר כל אחד מהם לחוד.

א. תארים ראשוניים

רח"ק בוחן בשיטה לוגית-פורמלית קפדנית שתי גרסאות בעניין מציאות האל ואחדותו. לפי הגרסה של אבן-סינא (והיא גם גרסת הרמב"ם), בדרך כלל המציאות היא "מקרה" המיתוסף על המהות, שכן המושג יכול להיתפש במחשבה בלי שהעצם המוגדר על-ידו יימצא מחוצה לה. משמע שהמציאות מיתוספת על המהות. לא כן האל, הנמצא ממהותו, וזוהי מציאות שלמעלה מהשגת אדם. לעומת זאת, לדעת אבן-רושד תואר המציאות זהה עם המהות, שהרי גם כאשר המושג נמצא במחשבת החושב, הוא מכל מקום נמצא בה, ואין לדעתו הבדל בין מציאות של אידאה במחשבה למציאות של עצם שמחוץ למחשבה מבחינת הבנת הקביעה שדבר מה נמצא. אבל גם על-פי הנחה זו מסיק אבן-רושד שאין לומר על האל שהוא נמצא באופן זהה לעצמים שהוא סיבתם, מפני שכולם נמצאים במובן המקורי במחשבתו, הרי שלמציאותו במחשבת עצמו ולא במחשבה חיצונית לו יש מובן שונה שאינו מושג על-ידנו. להלן ניווכח שרח"ק קרוב יותר לדעת אבן-רושד, אולם בשלב ראשון הוא מצביע על העובדה שהטענות הצודקות של שני הצדדים סותרות זו את זו, והמסקנה צריכה להיות שאין המציאות, לא זהה עם המהות (היא איננה חלק מן ההגדרה) וגם לא מיתוספת על המהות (אין היא מוסיפה שום תוכן על ההגדרה), והוא הדין באחדות. מצב בלתי מוכרע זה מוגדר על-ידי רח"ק כ"תואר עצמי" למהות. אולם מה פירושו? נקל להצביע על הפירוש בחלק זה של הדיון, כי בשלב זה חוזר רח"ק למעשה, אל ההשקפה האריסטוטלית המקורית: מציאות של דבר ואחדותו כמושג מוגדר מזדהים כאשר "צורה" (מהות מסוימת) יוצאת אל הפועל במצע החומרי או השכלי הנושא אותה. כל

דבר שיצא אל הפועל על-ידי הטבעה בחומר או על-ידי הכרה הוא "אקטואלי", והאקטואליות היא המציאות. כשאנו מתכוונים בעצם מסוים ומתעלמים מהגדרתו המיוחדת כדי לקבוע קודם-כול שהוא עצם בין עצמים, אנו מייחסים לו ממילא מציאות ואחדות צורנית. לשון אחרת: מציאות ואחדות הם שני חלקי ההגדרה של המהות בתור שכזאת. כל עצם עד כמה שהוא מהות – נמצא ואחד. וברור מדוע קביעת המציאות וקביעת המהות אינן מוסיפות דבר על הגדרתו כעצם מסוים זה. עם זאת, ברור מדוע אין לומר על המציאות ועל המהות שהן זהות. נכון אפוא לומר שמן המהות של כל עצם בתור שכזה שיהיה בעל מהות ויימצא או במילים אחרות, הגדרת העצם היא: מהות נמצאת. המסקנה הלוגית הנובעת מכאן פשוטה: אין בעניין זה שום הבדל בין אלוהים כעצם לכל שאר העצמים. גם הוא נמצא ואחד בלי שנוכל להפיק מכאן ידיעה כלשהי על מהותו.

המסקנה הגואלת הנובעת מכאן היא אפוא שגם אם איננו יודעים כלום על האל עצמו, על מה שמגדירו ומבדילו מכל הנמצאים, אנו יודעים עליו שהוא נמצא ואחד באופן חיובי, וידענתו זו אינה שונה בהכנתה מן הידיעה על כל עצם אחר שהוא נמצא ואחד. מובן שעלינו להוסיף מיד שאלוהים שונה בעצם הדבר שמציאותו היא סיבה לכל הנמצאים ואחדותו היא סיבה לכל האחרים. במובן זה הוא "קודם" לנמצאיו, ובזה הוספנו את התואר השלישי על "נמצא" ו"אחד": הוא "קדמון". אולם הבדל זה אינו מתיר לנו לומר על מציאות האל, על אחדותו ועל קדמותו שהן מתייחסות לאל ולאדם ב"שיתוף השם" כפי שגורס הרמב"ם, אלא שהן מתייחסות אליהם ב"הסכמה", וההבדל הוא זה שבין "קדימה ואיחור" גרידא. אבל נזכור מיד: הקדימה של האל היא קדימת האין-סופי לסופי. לדבר זה תהיה משמעות מיוחדת להלן.

נסכם חלק זה של הדיון בהבלטת ההישג הכפול שיש בו מבחינת תורת האלוהות של הרח"ק. מצד אחד, כל אדם יכול להבין בפשטות את הקביעה שאלוהים הוא נמצא ואחד, אבל מצד אחר, הקביעה שאלוהים נמצא ואחד היא "דלה". איננו יכולים ללמוד ממנה שום דבר על מהות האל. הוא נמצא ואחד כמונו, אבל במהותו הוא אחר באופן מוחלט.

ב. תארים הנובעים מתפישת האל כסיבת המציאות

אך האמנם אי-אפשר שנדע שום דבר חיובי על מהותו? הרמב"ם השיב בשלילה גמורה. הרח"ק אינו מסכים גם בנקודה זו. אנו יודעים על האל לא רק שהוא אחד, נמצא וקדמון. אנו יודעים עליו משהו כסיבת המציאות. בזאת אנו עוברים לחלקו השני של הדיון.

כזכור, שלל הרמב"ם מן האל גם תוארי יחס, מפני שהם מגיחים השתוות בין המיוחסים. אולם, טוען רח"ק, הרי כשהוכחנו שהאל נמצא קבענו רק שהוא נמצא כסיבת כל שאר הנמצאים. העולם, אמרנו, אינו נמצא מעצמו. יש לו סיבה. והמושגים "סיבה" ו"מסובב" מתארים שני עצמים כמתייחסים זה לזה. אם הוכחנו שהאל נמצא, הוכחנו שהוא מתייחס לעולם כסיבתו. ואי-אפשר לומר שזהו היגד שלילי. לכל היגד השולל היעדר יש כזכור מובן חיובי.

זהו משפט מפתח, כי מיד מתברר שעם פריצת הסכר הזה אנו יכולים לייחס לאל איין-סוף של תארים חיוביים. כיצד? רח"ק תובע הבנה חמורה של עניין היחס הסיבתי. אריסטו הוא שקבע שאין במסובב אלא מה שיש בסיבה, וקביעה זו חלה על כל מסובב בפני עצמו. פירוש הדבר שלא רק העולם בכללותו מעיד על האל כעל סיבתו, אלא גם כל פרט שבו. כל שאנו תופשים בעולם מקורו באל, ושוב, בהבדל זה שבעולם הכול הוא באופן סופי, ואילו באל הוא באופן איין-סופי. הכול באל קודם באופן איין-סופי ליש של עולמנו, שכן האל הוא סיבתו. מכל מקום, בזה הותר לנו לתאר את האל באופן חיובי בכל שלמות שאנו מוצאים בעולמנו: ידיעה, חוכמה, יכולת, חיים, רצון, אהבה, רחמים, דין וכו' וכו'. כולם תארים חיוביים.

בעיית היחס שבין האחדות האלוהית לריבוי תארו

גם בנידון זה חוזר רח"ק על טענתו שתארים אלו הם "עצמיים" לו, כלומר: אינם זהים עם המהות (באופן שבידיעתנו אותם, עם שאנו יודעים דבר מה חיובי על האל, איננו יודעים את מהות האל כמהות אחת), וגם אינם מקרים במהות (כלומר: אינם יוצרים בו ריבוי). אבל ברור שבחלק זה של הדיון קשה יותר להסביר כיצד תארים עצמיים רבים, שאינם מרכיבים את ההגדרה, אינם מייחסים לאל ריבוי. תשובתו של רח"ק מורכבת ועמוסה דיוקים, וכיוון שקיצר מאוד

במשפטיו, הם קשים להבנה, עמומים וניתנים לפירושים שונים. מה שנאמר להלן אינו אלא פירוש סביר, הסביר ביותר לדעתי. מכל מקום אנו עומדים כאן בנקודת גבול עדינה מאוד, שבה נתפשת תורת האלוהות המיוחדת של רח"ק בניגודה לתפישתו של הרמב"ם.

נקודת מוצא ימששו לנו דבריו על השגת משה בנקרת הצור. זוהי נקודת מוקד גם לתורת התארים השליליים של הרמב"ם, המפרש מעמד זה כפי דרכו. רח"ק מבקר את פירוש הרמב"ם ומציע פירוש אחר. נאזכר את דברי הרמב"ם: משה ביקש באותו מעמד שתי בקשות: הכרת "כבוד" האל, שהיא ידיעתו ממש, והכרת "כל טובו", שלדעת הרמב"ם מזדהה עם כל מה שהאל ברא לטוב לו. אלוהים השיב על כך שמשאלתו השנייה יכולה להתמלא, אבל על המשאלה הראשונה נאמר לו "כי לא יראני האדם וחי". עם זאת, נאמר לו שהתשובה על שאלתו השנייה תהיה תשובה מסוימת גם על שאלתו הראשונה, וזוהי השגת "אחור" שמשה זכה לה. לדעת הרמב"ם פירוש הדבר שמשה השיג את האל באמצעות "תוארי הפעולה" המתגלים בבריאה. רח"ק חולק על הרמב"ם קודם-כול בפירוש הפסוק "לא יראני האדם וחי". גם הוא סבור שהשגת האל היא למעלה משכל האדם. אבל עם זאת, משה לא היה מבקש דבר שכל ילד יודע שהוא מן הנמנע. בהערה זו מרכז רח"ק את כל ביקורתו על תורת התארים השליליים של הרמב"ם. אדם יכול לדעת משהו חיובי על האל, ומשה ביקש את הידיעה הזאת וגם זכה לסיפוקה במדרגה גבוהה הראויה לנביא כמוהו.

אבל יש להדגיש כי לדעת רח"ק אמורים דברים אלה רק בנביא ולא בפילוסוף. מדוע? – על כך נקבל תשובה מתוך ההמשך. מה "ראה" משה? הוא "ראה" תוארי עצמות במובן של חלקו השני של הדיון, תארים של האל, הנתפס כסיבת המציאות כולה. ועתה מפתח רח"ק את דבריו על דרך המשל: כשם שיש להבחין בין מהותו של עצם גשמי ובין הופעתו בחושים (בלשון רח"ק: ה"שטח הנראה"), כך יש להבחין בין מהות האל לתארו העצמיים. נחזור למשל הגשמי: מה שאנו רואים בעצם – הצבע, הדמות, הקשיות והרכות וכו', איננו זהה עם מהותו. המהות, כהגדרה, היא משפט השכל על הדבר הנראה. אולם עם זאת, אין לומר על ה"שטח" הנתפש בחושים

שהוא מנותק מן המהות. להפך, ה"תופעה" החושנית היא האופן היחיד שבו יכולה מהות העצם להתגלות לנו. במובן זה איננו יכולים להתייחס למהות אלא על-פי הגילוי החיצוני שלה, וגילוי זה אינו נפרד מן המהות המסוימת ואינו זהה עימה. הוא הופעתה לחושינו ולשכלנו. נשים עתה לב שקביעה זו, המתקרבת מבחינה מסוימת לתורת ההכרה של קאנט, מערערת את ההבחנה האריסטוטלית בין "מקרה" ל"מהות". עצם מופיע לנו כמכלול של איכויות, ואף שהאיכויות רבות, העצם המופיע על-ידן הוא אחד. כל תכונותיו מציגות אותו כגוף פרטי מסוים זה, ובמובן זה הוא אחד. כיצד אנו באים בכל זאת להגדיר אותו ולהבחין בין מהותו למקורו? כשאנו מסיחים דעת מן העצם המסוים, משווים אותו לאחרים וגודרים אותו לפי אותן איכויות המשותפות לו ולסוגו ולו ולמינו. ואז כל האיכויות המציינות את האינדיבידואליות של הגוף הפרטי הזה נשארות כ"מקרים". (כך האדם בעל השיער החום, הקומה הממוצעת והעיניים הכחולות מופיע לנו במכלול פרטי כאחד. בהשוואה לסוגו ולמינו הוא "חי מדבר", ואז השיער החום, הקומה הממוצעת, העיניים הכחולות וכו' נשארים כמקרים של העצם המסוים הזה. אבל הרי בו בתור פרט מסוים זה הם הכרחיים ומתלכדים עם מהותו). כהבחנה משנית פעולה זו לגיטימית. אבל מה יקרה כשנבחון בעצם בלתי מוגבל, אין-סופי מכל בחינה שהיא? הוא יופיע לפנינו בכל ריבוי ההיבטים של הופעתו כאחד בלתי ניתן להגדרה, כי הוא בלתי ניתן למיצוי. תאריז מגלים את מהותו. הם עצמיים לו. אבל הוא אינו מוגדר על-ידם, כי הוא אין-סופי. אי-אפשר להקיף אותו, ולכן אי-אפשר להגדירו. גם כאן הגיע אפוא קרשקש לפתרון גואל: אנו יכולים לחשוב על האל בתארים חיוביים רבים בלי לייחס לו ריבוי, מפני שתארים אלה עצמיים לו בלי שנוכל להגדירו באמצעותם. בדרך זו אפשר להסביר בפשטות גם את ההבדלים בין הנביאים שזכו להכרת האל. כל הגדול מחברו משיג יותר מאין-סוף תאריז העצמיים המתגלים לו בלי שאיש מהם יידע את האל האין-סופי כדרך שרק הוא יודע את עצמו באחדותו.

השגה פילוסופית והשגה נבואית

נדגיש עתה כי לדברי רח"ק האל מתגלה בפעולותיו. הוא מתגלה בבריאתו עם שהוא נשאר כעצם איך-סופי מעבר לה. משפטים אלה מצביעים על קרבת רח"ק לקבלה. היא ניכרת מצדדים שונים, אך העיקר מתבטא בהצגתו של רח"ק את התארים העצמיים הרבים לאיך-סוף כסמלים שבאמצעותם מופיעה מהות הנשאר עם זאת בעילומה, והרי זהו ההבדל שבין הופעת האל במחשבת אדם לתופעת עצמים סופיים. תארו של עצם סופי מגדירים אותו, מפני שהם עשויים למצותו, אבל תארו של האל האיך-סופי יכולים רק לסמל אותו בלי להקיפו. נעמוד על עומק הבחנה זו אם נבחין בין קליטה חושנית בלתי שכלית לקליטה שכלית. בעל חיים חושני שאין לו שכל נתקל בגופים באמצעות תחושות, אבל הוא מגיב על התחושה ישירות בלי שיהיה לו מושג של עצם. אדם בעל שכל תופש את התחושות כצורות הופעה של עצם, וכשהוא עומד על כך שהאל הוא סיבת העצמים, הוא מסיק שהתכונות המגלות לו את העצמים במישרין מסמלות את המהות של סיבתם. אבל כדי שיוכל לעשות זאת לא די שיידע שהאל הוא המקור הנעלם של העצמים שהוא מכיר, מפני שבכך אין לו זיקה ישירה למקור, והוא יודע באמת רק את הדברים שאלוהים ברא. זהו אפוא ההבדל המהותי שבין השגה פילוסופית להשגה נבואית. איש המדע והפילוסוף מכיר את מושכלות היקום ומסיק שאלוהים הוא סיבתן, ואילו הנביא זוכה שאלוהים מתגלה לו ברצונו על-ידי השימוש במושכלות היקום שנברא על-ידו, כסמלים. זהו מסר של נוכחות אלוהית מחוץ לפיזיקה ולמטפיזיקה. ההבדל בין הנביא ובין הפילוסוף הוא שהפילוסוף מגלה שאלוהים נמצא מפני שהיקום נמצא, ואילו הנביא זוכה שאלוהים מתגלה לו ברצונו ומעניק לו את ההתנסות הישירה בנוכחותו באמצעות סמליותה של הבריאה. באופן זה, כמדומה, נשמר הקו העקבי של מחשבת רח"ק: בשכל אנו משיגים תארים עצמיים נוסף על תואר המציאות והאחדות. אולם תוכנם בהשגה השכלית גרידא הוא דל. הוא זהה למה שאנו תופשים במחשבה על עצמים אחרים. הנוכחות האיך-סופית נעדרת. זו מושגת בהתגלות בלבד. ואמנם בהמשך דיוניו של רח"ק מתגלה כוונתו בעניין חוריה נבואית זו באופן בהיר יותר.

אי-גשמות האל

לאחר שבירר רח"ק את הסוגיה של תוארי העצמות בשני חלקיה, הוא עובר לסוגיה של אי-גשמות האל. וכאן נכונה לנו הפתעה מסוימת, המעמידה אותנו מול עיקר עניינו בתורת התארים. משום מה נראה לו הדיון בסוגיה זו גם בעל חשיבות מיוחדת וגם מסוכן במיוחד. יש לזה טעם חיצוני: הרי בעניין זה היתה מחלוקת נוקבת עם הרמב"ם. האם צודק הרמב"ם בראותו במגשימי האל כופרים? לדעת הראב"ד בהשגותיו לספר "משנה תורה" אנשים החושבים שהאל גשמי מפני שהם מבינים את כתובי התורה כפשוטם אמנם טועים הם, אבל אינם בגדר כופרים. אולם טעמו של הרח"ק מעמיק יותר. נראה לו כי בנקודה זו דווקא מובלט הניגוד שבין התפישה הנבואית של האל ובין התפישה השכלית-מחקרית. רח"ק מקבל, כמובן, את דעת הרמב"ם שהאל אינו גשמי. הדבר ברור, אבל למרות זאת נראה לו צורך ההגשמה של מושג האל מהותי יותר מכפי שהוא נראה לרמב"ם.

מקור הקושי: שמחת אלוהים בבריאה

לדעת הרמב"ם יש לפרש את כל הביטויים המגשימים בתורה כאלגוריות, וברור שגם כשנאמר שאלוהים "שמח" בבריותיו הכוונה אלגורית. מהי שמחה? במובן השכלי אין שמחה אלא בידיעה שהגענו לידיעה אמיתית מושלמת. תודעת השלמות שהשגנו היא השמחה האמיתית. רח"ק חולק על הבנה זו וטוען: השמחה אינה עניין שכלי. גם כשמדובר בשמחה על ידיעה אין היא חלק מן הידיעה עצמה, אלא רגש, תנועת נפש המתלווה לידיעה. יתר על-כן: השמחה מתלווה לחידוש על ידיעה. דבר הידוע לנו מכבר ידיעתו אינה משמחת. והאל יודע הכול. מהי אפוא שמחת האל? לפילוסופים אין הסבר משכנע, אבל הנבואה משיגה את השמחה, והיא שמחת האל במעשיו ולא בידיעותיו. האל אוהב להיטיב ושמח בהטבה. זוהי שמחתו. רח"ק יודע, כמובן, שתפישה זו של שמחה כהפעלה נפשית עומדת בסתירה למושג של אי-הגשמות. אבל הוא אינו נרתע. להפך. זוהי במדויק הנקודה שבה הוא שובר את גבול השגתם של הפילוסופים. העובדה שהפילוסופים אינם מסוגלים לתפוש את מהות השמחה האלוהית מפני שהיא למעלה מן השכל אינה מפריעה לו, אלא משמחת אותו.

זהו הדבר הגדול שהנבואה תופשת, ואילו הפילוסופיה אינה יכולה לספק לו משמעות. ודווקא קוצר ידם של הפילוסופים להסביר הוא הראיה ליתרונה של הנבואה. הפילוסופיה אינה יכולה לדלות את עושר המשמעות של המושג הנבואי של האלוהים.

עמדנו על עצם הדבר שתוארי האל העצמיים הנלמדים משלמות הבריאה הם ה"שטח הנראה" או הביטוי הסמלי שהמהות האלוהית האינסופית מתגלה בהם.

עמדנו גם על עצם הדבר שהפילוסוף, שאינו זוכה להתגלות, תופש את התארים הללו במשמעותם הרגילה. אבל אין הוא תופש בהם את הנוכחות האלוהית. על-כן נשמרת בזה ההנחה שהודגשה לאורך הדיון כולו כי בעיון שכלי אפשר להשיג משהו, אבל זהו הישג דל. בעצם, אין בהשגת התואר העצמי אלא הכנה, כלומר: אוריינטציה סתמית אל מציאותה של סיבה לדברים הנבראים הרומזים עליה. התוכן הוא עניין של התגלות לנביא, ומה שמתגלה מתבטא בתפישת האל כשמח בהטבה, כנוכחות שיש בה היבט על-אינטלקטואלי, שעל-כן אין השכל יכול לדלותו, אלא להפנות אליו בלבד. לנביא נוכח האל על-ידי התארים בכל העוצמה האינסופית של הבריאה ולו גם בריכוזה בשטח מוגבל, שהרי כל מעשה אלוהי מגלה למרות צמצומו את העוצמה האינסופית של הבורא (ואגב, חיזוק להכנה זו של דברי רח"ק אפשר למצוא בהשוואתם לדברי רבו, הר"ן גירונדי, על כך שהתפישה הטבעית לאדם היא חומרית, ואילו תפישת המהויות הרוחניות היא עניין של "שפע אלוהי נבואי" ועניין של חסד שמעל לתפישה האנושית הטבעית). נעמוד עתה על ההקשר המלא של דברי רח"ק בסוגיית התארים, ובכך נשלים את הדיון בתורת האלוהות.

מיד לאחר הפירוש על עניין השמחה האלוהית מביא רח"ק מדרש ידוע שדרשו חז"ל על ראשית דרכו של אברהם אבינו. לפי הסיפור המדרשי ראה אברהם "בירה דולקת" (מבצר מפואר מלא אורות) ותהה: יש לך בירה שאין לה מנהיג? כלומר, האם ייתכן שמבצר מפואר ומתוכנן מלא אורה ימצא כך מעצמו ללא מושל שתיכנן, בנה, והאיר אותו? התהייה הפילוסופית הזאת היא שהביאה אפוא את

אברהם להכיר בשכלו ש"יש לבירה מנהיג". אבל אז ממשיך המדרש ומספר: "הציץ עליו בעל הבירה ואמר: 'צא מאיצטגנונות שלך. אני הוא מנהיגה של אותה בירה'". הביטוי: "צא מאיצטגנונות שלך" הוא רב-משמעות. איצטגנונות היא תורת האסטרונומיה, ועובדי אלילים הם האיצטגנונים הרואים בכוכבים המאירים את היקום (הבירה) ביטוי של כוחות אלוהיים. כוונת המדרש היא אפוא לומר שרק כשאלוהים עצמו מתגלה לאברהם הוא מגיע אל המודעות שמנהיג הבירה מבטא את עצמו על-ידי בריאת הבירה והארתה. ההכרה המופשטת היא הישג בפני עצמו. לפני הידיעה שיש לבריאה מנהיג לא יוכל אדם לקבל התגלות, אבל ידיעה זו כשלעצמה אינה אלא הכנה, והעניין האמיתי הוא ההתגלות הישירה.

אם נחזור עתה אל הדיון של רח"ק ב"תארים העצמיים", הרי אפשר לומר שהשכל תופש את האל באופן סתמי כנמצא, כקדמון וכסיבת כל הנמצאים. אבל הנביא תופש את האל כשפע חסד, כנוכחות של אהבה, כמיטיב. חסד, אהבה, הטבה – זוהי זיקה פרסונלית. זיקה של התכוונות ישירה. וממנה עולה מושג האלוהות של רח"ק, שבו, כמובן, נעוץ ההבדל היסודי שבין תורת התארים שלו ובין זו של הרמב"ם. האל במשנתו של רח"ק איננו השכל המשכיל את עצמו, וגם לא הרצון הנצחי שנתגלם בפועל הבריאה – האל הוא שפע של חיים, שפע איך-סופי של אהבה המתגלמת בתהליך המתחדש בכל יום, תמיד של הבריאה.

נסכם עתה את מסקנות הדיון במציאות האל: הרח"ק הוציא את הדיון בתואר המציאות אל מחוץ למסגרת מצוות האמונה, כדי לברר שעל-פי השכל משיגים אנו ידיעה סתמית, דלת תוכן. היא הכרחית כהכנה ובהפניה להתגלות, אבל מתוך מיצוי מה שאפשר לדעת בשכל על האל אנו תופשים את גבולו. את מלאות התוכן, את ידיעת "כל טובו" של האל במובן של גילוי הדינמיקה הפנימית של חיי האלוהות, לא תיתן הפילוסופיה, כי אם הנבואה בלבד. ואמנם דומה שההבדל היסודי בין רח"ק לרמב"ם מתגלה באופן שבו הם משיגים את משמעות הביטוי "כל טובו" של האל. לדעת הרמב"ם – הכוונה היא לבריאה, שהיא טובה, ואין הטוב עצמו

גילוי המהות האלוהית. רק מאמץ אינטלקטואלי עליון מאפשר לנביא להשיג מן הבריאה את סיבתה. אבל לדעת רח"ק "כל טובו" של האל המתגלה למשה הוא הדינמיקה הפנימית של החיים האלוהיים עצמם, שאין הבריאה אלא ביטויים הסמלי – שטחם הנראה – ואין זה מאמץ אינטלקטואלי של הנביא, אלא פתיחה שהאל נפתח אל הנביא, לאחר שהנביא הפנה את עצמו אליו מתוך צפייה.

חידוש העולם

הדיון בסוגיית חידוש העולם אחרי הדיון בתורת התארים נובע משיקולים שיטתיים ולא מסדר הדיון הדוגמטי של ספר "אור ה'". דברי רח"ק על מידות השמחה, החסד והאהבה מתבססים על רעיון הבריאה. זוהי שיבה אל נקודת המוצא המקראית שהכרנו בפילוסופיה של רס"ג, אך הרח"ק העדיף לפתח את עמדתו התאולוגית מתוך התמודדות ביקורתית עם הרמב"ם מזה ועם הרלב"ג מזה. נאזכר אפוא תחילה את שתי העמדות הללו:

חידוש העולם על-פי תורת הרמב"ם

כזכור, לדעת הרמב"ם אי-אפשר להוכיח את חידוש העולם במופת עיוני. משום כך הוא מבסס את הראיות למציאות האל "על דעת מאמיני הקדמות". אמנם, לאחר מכן הוא חוזר וקובע כי האמונה בחידוש העולם יש מאין היא הנחה מחויבת מנקודת הראות התורנית: רק על יסודה ייתכנו נסים, ורק על יסוד ייתכנות הנס ייתכן מתן תורה במעמד הר סיני. כדי ליישב קביעה זו עם הסתמכותו על הפיזיקה של אריסטו, מראה הרמב"ם שאמנם, הנחת קדמות העולם סבירה יותר מנקודת הראות של הפיזיקה האריסטוטלית, אבל אין היא הכרחית, וגם אם נניח שהעולם מחודש נשאר הפיזיקה האריסטוטלית בכל תוקפה. עם זאת, אי-אפשר להוכיח שהעולם מחודש. המסקנה הנובעת מכאן היא שלא נוכל להכריע במישור הפילוסופי, אלא רק להשוות הסתברויות. אם מנקודת הראות של הפיזיקה הקדמות סבירה יותר, מנקודת הראות של הקוסמולוגיה החידוש סביר יותר, וכיוון שמתן תורה מקוים בעדות היסטורית – הנביאים בעלי הסמכות העולה

על זו של הפילוסופים מעידים על מתן תורה כעל התגלות אלוהית נסית בוודאות מוחלטת – ראוי לקבל את רעיון חידוש העולם כוודאי. אך כדי לסלק את כל הקשיים הנערמים מנקודת הראות של הפיזיקה, יש לקבוע שהבריאה היא מאורע חד-פעמי, שבו נוצר החומר ההיולי, ועל-ידי יצירה זו נוצר המקום ומתחיל הזמן. זהו גילוי של רצון מוחלט, ואין לומר שחל על-ידו שינוי באל, מפני ששינוי מתרחש בזמן, ו"לפני" הבריאה לא היה זמן. עם זאת, העובדה שהמאורע המוחלט הזה אירע לפני כך וכך שנים, לא פחות ולא יותר, נובעת מיסוד השרירות שבכל החלטה רצונית. יותר מזה לא נוכל להבין, כי המעבר מנצח לזמן אינו נתפש בשכל סופי. אבל כיוון שאירע מאורע כזה שהוא על-שכלי ועל-טבעי, אנו למדים כי ייתכנו עוד מאורעות כאלה שיש בהם כינון של סדר חדש, כמו מעמד הר סיני, שהוא כעין בריאה, ואולי גם הסדר המושלם של ימות המשיח ותחיית המתים.

חידוש העולם על-פי תורת הרלב"ג

זכור, ר' לוי בן גרשון קיבל את הנחת הרמב"ם שחידוש העולם הוא תנאי לקיום התורה. אולם דעתו לא היתה נוחה, לא מן הטענה שפשט הכתובים אינו מחייב הנחה זו ולא מן הטענה שאין להוכיח אותה באורח מדעי. העובדה שהרמב"ם ביסס את חידוש העולם על סברה מרבה מבוכה במקום שדרושה ודאות, הן באשר לאמיתת הרעיון עצמו והן באשר לכנות הצהרתו של הרמב"ם שהוא מחזיק בו. כדי לצאת מן המבוכה, משתדל הרלב"ג להראות שאמנם, אפשר להוכיח באורח מדעי חד-משמעי את הנחת חידוש העולם, ושבעניין זה דווקא פשט הכתובים מוליך אותנו להכרת האמת המדעית שאיננה, כפי שגרס הרמב"ם, עניין סגור ומושלם, אלא דבר המצטבר ומתפתח עם הזמן. אכן, לשם כך היה על הרלב"ג למתוח ביקורת על כמה מהנחות הפיזיקה של אריסטו, ובזאת הוא באמת פתח בסלילת דרך שהרח"ק הרחיבה בתנופה רבתי. מכל מקום, על יסוד ביקורת מושג הזמן של אריסטו קבע הרלב"ג שכשם שהמקום סופי צריך גם הזמן להיות סופי, וכיוון שכך, מן ההכרח הוא שנניח ראשית לזמן וראשית לתנועה, כלומר, חידוש. אבל בנקודה זו נתקל הרלב"ג בקושי חמור: לפי התפישה האריסטוטלית לא ייתכן להניח היווי של יש מאין, כי

אם רק יציאה ממצב חסר (פוטנציה) למצב שלם (אקטואליות). המושג "יש מאין" הוא אבסורד. על משפט זה לא הצליח הרלב"ג להתגבר, מפני שקיבל את הנחות הפילוסופיה האריסטוטלית ושאל לתקן את השיטה בדרך עקבית ונאמנה להנחות היסוד. משום כך הוא טוען: הבריאה אינה יש מאין, כי אם יש מלא מ"חומר בלתי שומר תמונתו", חומר שהוא פוטנציאליות מוחלטת, בלתי מסוגלת לצאת אל הפועל בשלמות, ופועל הבריאה הוא הכשרת החומר לקבל צורה והענקת הצורה עצמה. רק אז מתחילה התנועה ומתחיל הזמן. אבל ברור שהרלב"ג לא הצליח להתגבר על השניות האריסטוטלית של חומר ויצירה. יש דבר מה במציאות הארצית שהוא "סיבת עצמו" ואינו מן האל, אף שהוא השתדל לצמצם "עצמיות" זו כמעט לאפס.

חידוש העולם על-פי תורת הקבלה

הבאנו את שתי ההשקפות שעימן מתמודד רח"ק במישורן. אולם להבנת משנתו עלינו להביא דעה שלישית, שגם ממנה הוא מקבל דבר מה ודוחה דבר מה מבלי להזכיר אותה במפורש – היא הדעה הקבלית, המבוססת על תורת האצילות הנאופלטונית. המקובלים הפכו את המושג "יש מאין" על פיו. ה"יש" הוא המציאות של עולמנו, שהיא מציאות סופית מוגבלת, מוקפת היעדרים וחסרונות, אלא שדרוקא משום כך היא "יש" למחשבה. ה"אין" הוא מלוא מציאותו האין-סופית השלמה והמוחלטת של האל, שהוא "אין" בשני מובנים, הוא המקור שעליו שואלים "מַאֲיֵן" בא העולם? והוא ה"אֵיֵן" למחשבה האנושית. "יש מאין" משמעו אפוא היאצלות העולם מן החיים האלוהיים האין-סופיים עצמם, הגילוי הסופי והמוגבל של שפע החסד האין-סופי של השופע מהאל הנעלם.

חידוש העולם על-פי תורת הרח"ק

נחזור ונתבונן עתה בדרך שבה בונה רח"ק את משנתו מול שלוש ההשקפות הללו. הוא מסכים לכמה מטענותיו הביקורתיות של רלב"ג על הרמב"ם. דעתו איננה נוחה מהנחת ההכרעה בין חידוש העולם לקדמותו כעניין של הסתברות גרידא, ובוודאי אין הוא מסכים שפשט התורה ניתן בעניין זה לפירושים שונים. האמונה בחידוש

העולם היא מן האמונות שהתורה מצווה עליהן במישרין ובמפורש, והוא תולה אותה בתורה, לעומת הרמב"ם, שתולה את התורה בה. אולם עם זאת, ברור שבעימות בין רמב"ם לרלב"ג קרוב רח"ק יותר אל הרמב"ם. זרה בעיניו ההנחה שהעולם מחודש מ"חומר בלתי שומר תמונתו", והוא נוטה חד-משמעית להשקפת הרמב"ם שהמדובר הוא ב"יש מאין" ממש, וכיוון שאין הוא מקבל את הנחת סופיות היקום, המקובלת הן על הרלב"ג והן על הרמב"ם, הרי טענת הרלב"ג שדין הזמן כדין המקום וכי הזמן צריך התחלה אינה משכנעת אותו. להפך. הוא גרס שדין המקום כדין הזמן להיות אין-סופי בהתפשטותו. הנקודה המכרעת לדעתו מצד עניינה העצמי של התורה מצוי דווקא במה שעליו נטה הרלב"ג לוותר: החידוש מן האין, שעה שעניין הראשיתיות של הבריאה הוא בעיניו עניין חסר חשיבות, ומתברר לאחר בחינה שהוא גם כוזב. הרעיון המרכזי שבא לידי ביטוי בבריאה יש מאין הוא רק זה: הריבונות המוחלטת של האל, שיסודה בקביעה שהאל הוא הסיבה היחידה למציאות היקום. ההנחה שיש חומר קדמון שקיומו הוא תנאי לבריאה, אפילו הוא "חומר בלתי שומר תמונתו", מבטל את הריבונות המוחלטת של האל ביקום, ואיזו תועלת יש אחר כך אם קובעים שהעולם התחיל להימצא בפועל דווקא לפני כך וכך שנים ולא קודם לכן? מבחינה זו ברור אפוא שפתרונו של הרמב"ם נראה לרח"ק טוב יותר מזה של הרלב"ג. הביקורת נעצת בהתעקשות הרמב"ם על הרעיון שחידוש העולם יש מאין מותנה בהנחה שהזמן והמרחב התחילו בנקודת ראשית מסוימת שלפניה לא היו לא זמן ולא מרחב. קביעה זו של הרמב"ם יסודה בפזיקה האריסטוטלית, אף שהיא מתנגשת במסקנותיה, והרי עובדה זו היתה המקור לאי-אמינות הפתרון הזה, שנראה לרוב תלמידי הרמב"ם ולרוב מבקרים כדיבור שמן השפה ולחוץ. והנה דווקא בסוגיה זו מתגלה הרלוונטיות של ביקורת הרח"ק, הן על הפזיקה של אריסטו והן על תורתו המטפיזית.

ראינו כי לדעת הרח"ק המקום הוא אין-סופי והזמן הוא אין-סופי, ושניהם נשואים באל. נובע מכאן שכל ההכנה למציאות היקום הגשמי – המרחב והזמן – היא באל עצמו ובו בלבד. כיצד ייתכן אפוא שרצונו הנצחי של אלוהים לברוא עולם לא יתגשם מניה וביה במשך אין-סופי

של הזמן ובהתפשטות האין-סופית של המרחב? כיצד ייתכן שהעוצמה האלוהית הגדולה לאין-סוף לא תתממש במלוא אפשרותם של המקום ושל הזמן? ברור מכאן שדברי הרמב"ם על אודות השרירות שבהכרעה הרצונית לברוא את העולם לא ייראו לרח"ק משכנעים. להפך: המקום והזמן אינם אלא ראשית הגילוי של ההכרחיות הפנימית של האל לברוא, שכן האל הוא עוצמה אין-סופית של אהבה, וההטבה היא התכליתיות הפנימית שבו. משמע – מה שנראה לרלב"ג כעיקר עניינה של התורה עומד באמת בניגוד לעניינה של התורה, ואף הרמב"ם טעה בעניין זה מתוך שנמשך באורח בלתי עקבי אחר ההשקפה האריסטוטלית על האלוהות. אמנם, העולם מחדש יש מאין, אבל הוא קדמון. וקדמותו פירושה שהרצון המחדש את העולם הוא נצחי ומתגלה תמיד, בכל קודם ובכל עכשו מחדש. וזהו העניין שאליו אנו מכוונים בתפילה: "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".

כיצד עשוי התמידי להתחדש?

ראיית הבריאה כגילוי מלוא עוצמת החיים הפנימיים של האלוהות מקרבת את הרח"ק אל ההשקפה הקבלית. מלוא ה"אין" האלוהי מתגלה בבריאה המוגבלת. אבל למרות זאת, אין הרח"ק מקבל את תורת האצילות של המקובלים, ואינו תופש את הבריאה כהמשך החיים הפנימיים של האלוהים, שכאילו מצמצמים ומתגשמים בהדרגה כדי להוות את היקום. וכל-כך מפני שכמו הרמב"ם, עומד הרח"ק על נבדלות מוחלטת בין אלוהים ובין היקום, ועל נבדלות מוחלטת בין אלוהים ובין האדם. בסוגיה זו עומד גם הרח"ק על דעת הרמב"ם שהאל ברא את העולם על-ידי רצייה המהווה אותו מחוץ לעצמו, כדרך שאמן בורא את יצירתו מחוץ לעצמו, כהבדל זה בלבד שהאמן נזקק לחומר חיצוני כדי לעצב בו את הצורה שעלתה במחשבתו, ואילו אלוהים יוצר את החומר עם הצורה המוטבעת בו יש מאין. האם יכול אפוא האין (הריקות המוחלטת של החלל האין-סופי) להיות מקור ליש? האם יכול האין להיות ה"נושא" של היש? בוודאי לא, ועל-כן יש להבין את הביטוי "יש מאין" בהוראה של "יש אחרי האין". אבל את המילה "אחרי" אין לפרש במובן ש'

רצף זמן מעבר לעתיד, מפני שכאמור, תמיד היתה בריאה. "אחרי" הוא אפוא עניין של קדימה ואחור סיבתיים-אונטולוגיים: החלל הריק והזמן הריק הנשואים באל קודמים סיבתית להתמלאותם ביש חומרי שהאל מחדשו על-ידי רצייה אין-סופית המחדשת אותו. כיצד? זוהי אכן "כל היכולת" האלוהית, ששכל אנוש אינו משיגה. אבל בכל זאת אפשר להמחיש את הדבר על-ידי משל: הדיבור האנושי מבטא רעיון המופיע בהוויתו התקשורתית, החיצונית לאדם, בכוחה של יכולת ההתבטאות הרצונית: האדם המתבטא יוצר בדיבורו ממשות שלא היתה לפני שדיבר.

העולם כסמל לחייו הפנימיים של האל

משל הדיבור (אלוהים בורא את העולם בדיבור מצווה) מלמד שהרח"ק רואה את העולם כביטוי סמלי לחיים הפנימיים של האל. סמל לא במובן הקבלי של ביטוי המגלה את האל עצמו, אלא סמל במובנו הרגיל, כהבעה של דבר על-ידי נושא חיצוני לו, כשם שהאדם מגלם את מחשבתו בדיבור הקולי, שהוא עצמות המחשבה בנושא חיצוני לה. באופן זה אפשר לומר שהאדם עומד בפני העולם כבפני הדיבור האלוהי. העולם מבטא את האל, והוא מבטא אותו מצד היותו מעשה האל. מציאותו של העולם, כשהיא נתפשת כאפשרות במוחלט מתוך עצמה ואין לה שום עמידה בתוך עצמה – מגלה את היכולת האלוהית. הקשר התכליתי שבין חלקי הבריאה, ההתאמה וההטבה שהם מטיבים זה לזה, מגלים או מבטאים את החוכמה ואת החסד האלוהיים. במובן זה, כמדומה, שלמות העולם היא "השטח הנראה" של המהות האלוהית, כשם שהשטח הנראה של עצם גופני מבטא את מהותו. הנה אפוא גבול ההבחנה שבין הנביא לפילוסוף; הפילוסוף תופש את העולם כקיים מתוך עצמו ובזכות עצמו ולא כמבע של רצון וחיים מעבר לו. הפילוסוף אינו עומד בפני המופלא שבעצם עובדת המציאות, כי אין הוא תופש את חידושה מן האין. בשבילו אין ההווה בקיומה התמידי בבחינת פלא, אלא בבחינת הכרחיות תבונית. ואילו בשביל הנביא העולם הוא פלא תמידי, כי הוא תופשו כגילוי העוצמה האלוהית והחסד האלוהי, המחדשים אותו תמיד מן האין. מבחינה זו, עצם נוכחות העולם לאדם היא

התגלות אלוהית. העולם ניתן לאדם ומתגלה לפניו כבריאה נצחית וכדיבור אלוהי. דומה שהמבקש למצוא מקורה של תפישה זו צריך לחזור ולעיין בפרקי הבריאה של ספר בראשית, בפרקי תהילים ואיוב ובדברי נביאים על העוצמה האלוהית המתגלה בבריאה, לא כהמשך של חיים אלוהיים, אלא כאמצעי שעל-ידו מגלה האל חוכמה ויכולת שלמעלה מהשגת האדם. ראיית העולם כפלא תמידי, כבלתי מוסבר לאיין-סוף וכחסד לאיין-סוף, זה מקורו. האל מתגלה במעשה המוחלט. וודאי מה שמבחין הסתכלות זו מהסתכלותו של הפילוסוף אינו היבט אינטלקטואלי חדש. הנביא אינו יודע יותר מהפילוסוף. הנביא רק מכון את הידיעה אל מקורה האלוהי באמצעות הבריאה. זוהי אינטואיציה הניתנת לאדם כחסד. אין היא עולה מתוכו. דומה שלא אפריו אם אומר כי לפי הרח"ק הנביא, וכל מאמין אמיתי על-פי מדרגתו, זוכים לתפוש את מציאות היקום כנס המגלה את העוצמה המוחלטת של האל הבורא אותה, וזהו ייחודו מן הפילוסוף.

הנס

ההנחה שיש קשר ישיר בין האמונה בחידוש העולם ובין האמונה בהתרחשות של נס, שהוא גילוי ישיר של רצון האל מעבר לחוקי הטבע, אינה, כמובן, חידוש של הרח"ק. הנחה זו מקורה במקרא, היא חדורה בספרות המדרשית, והיא מטביעה את רישומה גם בספרות העיונית של ימי הביניים. גם הרמב"ם טוען כי חידוש העולם כמאורע חד-פעמי המעמיד את הסדר הטבעי הוא היסוד לאמונה בנס, שהוא מאורע חד-פעמי המגלה את רצון האל. אולם במשנתו של הרח"ק קיבלה הנחה זו משמעות חדשה ומקורית על רקע תורת האלוהות ותורת הבריאה המיוחדת לו. אפשר לומר שאם הבריאה מחודשת מן האין, הרי הטבע המתמיד אותו, בעצם התמדתו הוא נס מתחדש. אולם ההבדל בין הרח"ק לרמב"ם חוזר ומתגלה גם בהקשר זה. לדעת הרמב"ם הנס הוא מאורע המעמיד אחת ולתמיד סדר מסוים המתחייב מן החוכמה האלוהית, והדגש מושם דווקא בהתמדתו של הסדר הזה, עד כדי כך שלדעת הרמב"ם נתפש הנס כמאורע החורג בחד-פעמיותו מן הסדר הטבעי ואיננו מבטל את הטבע, אלא מגלה

עוד תחום של חוקיות התפתחותית שהאל הניח מלכתחילה במעשה הבריאה: יש סדר מחזורי קבוע בטבע, ויש גם סדר של נסים שמכוננים שלבים חדשים בתולדות הבריאה. לפי דברים אלה נראה אפוא, שלדעת הרמב"ם הנס מגלה את חוק ההתפתחות ההיסטורית מעבר לחוקיות המחזורית של הטבע. לעומת זאת הרח"ק הולך בעקבות קבלת הרמב"ן, והופך את תפישת הרמב"ם על פיה: לא הנס הוא שמובלע בטבע, כי אם הטבע מובלע בנס.

הבריאה היא נס, ומאחר שהאל מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, הרי הנס מתחדש תמיד, והוא מתגלה לעינינו תמיד בכל עוצמת המופלא שבו.

המובן הראשון של הנס הוא אפוא הבריאה המתחדשת. הוא הסדר הטבעי עצמו, כשהוא נתפש שלא מן ההיבט של הקשר הסיבתי בין המאורעות המהווים זה את זה, כי אם מן ההיבט של הבריאה המחודשת את הטבע "אחר האין". אולם להבנת עניין זה יש להדגיש כי רח"ק איננו חוזר בדברים הללו אל השקפת הכלאם מן האסכולה של אל-אשארי, שלפיה בכל "עתה" ו"עתה" מתחדשת המציאות כפי הרצון השרירותי של האל. היפוכו של דבר: הרח"ק עומד בחריפות יתרה, יתרה אולי אף מזו של הרמב"ם, על רציפותו של הסדר הטבעי ועל רציפות הסיבטיות ביקום. הוא מבטא את הרצוניות התכליתית של האל, והיא שערכה לרציפותו ולזהותו של הטבע, המתחדש על-ידו בכל עת. כל-כך משום שהרצון האלוהי איננו שרירותי. ועוד ניווכח להלן כי רציפות סיבטית-הכרחית זו חלה לדעת הרח"ק לא רק על הטבע, כי אם גם על ההיסטוריה. גם בהיסטוריה יש התחדשות מתמדת החותרת לקראת תכלית משיחית.

הנס כמאורע חורג

לכאורה אפשר היה להסתפק בהבנה זו של מהות הנס, שהרי על-פי תפישה זו כל מאורע היסטורי הוא בגדר נס. אבל רח"ק איננו מוותר גם על המשמעות המיוחדת של הנס כמאורע החורג במובן מה מן הסדר הטבעי, ומגלה ביתר ייחוד וכוונה את הרצון האלוהי. מעבר לנס שבבריאה מבחין רח"ק בעקבות הרמב"ן עוד שני סוגים של

התרחשות נסית בתחומה של ההיסטוריה, הנס הגלוי והנס הנסתר. הנס הנסתר הוא מאורע שאיננו חורג מן הסדר הטבעי, אבל עם זאת הוא מגלה את ההתכוונות הישירה של האל ביחס לעם מסוים או לאדם מסוים, כלומר: מאורע שזימונו, אף שאינו בניגוד לטבע, איננו מקרי, אלא מעיד על התכוונות תכליתית. כל תולדות עם ישראל נוהגים על-פי חוק זה, שכן אין קורותיו מוסברים על-פי החוק הטבעי, אלא על-פי תכלית מיוחדת, גם אם לא מתרחשים לו מאורעות החורגים מן הסדר הטבעי.

נס גלוי הוא מאורע החורג מן הסדר הטבעי או מבטלו, ולגביו שום אדם הנוכח בו אינו יכול להכחיש את ההתערבות האלוהית הישירה ואת הכוונה המסוימת הגלומה בו.

אולם מהו היסוד הפילוסופי להבחין בין נס שאינו נראה כנס ובין נס הנראה כך בגלוי? התשובה לשאלה זו מותנית ביכולתנו להבחין בהיסטוריה היבט עובדתי של קידמה. אולם מנקודת הראות הפילוסופית נדרש קודם-כול הסבר לשאלה:

כיצד יכול נס אחד להיראות לנו נסי "יותר" מזולתו? התשובה נעוצה בהשוואת המשותף והנבדל שבין הנס הגלום בבריאה ובין הנס הנסתר הגלום בהיסטוריה, ובין הנס וההיסטורי הגלוי. לא באקראי קובע רח"ק שרק יחידי סגולה תופשים את הנסיות שבהתרחשות הטבעית עצמה, ולא רבים מאמינים בנס הנסתר כאשר הוא מתרחש. רק הנס הגלוי כופה את האמונה בו על הנוכחים לפניו. וכל-כך למה? לפי שבטבע מתגלה כל היכולת האלוהית כשהיא כופפת עצמה לחוק שהאל עצמו מטיל עליה. מטעם זה היא מסתתרת מאחורי הרציפות המחזורית של אירועי הטבע וההיסטוריה. הנס הנסתר, המתרחש בהיסטוריה ולא בטבע, נדיר יותר. הוא מתארע אחת לזמן מה, ועל-כן הוא גם גלוי יותר. אבל מאחר שהוא נדיר רק מעטים מבחינים בו. רק בנס הנגלה מתפרצת הכל-יכולת האלוהית במלוא עוצמתה, ודומה כי על-ידי קביעה זו אנו עומדים על המשמעות המדויקת של הנס במשנתו של רח"ק: הצד של "שבירת" הסדר הטבעי איננו עיקר בו כלל וכלל, אין זה אלא עניין צדדי שמבחינת כושר ההבחנה המוגבל של האדם העיקר הוא במהותה של ההתרחשות עצמה: זהו מאורע מוחלט, מאורע המתרחש בחד-פעמיות טוטלית שלמעלה מן הזמן כגילוי האינטנסיביות האין-סופית של היכולת

האלוהית. והוא הדבר הכופה את הנוכח במאורע כזה להודות בנסיותו. לאמיתו של דבר הנס אינו מוכיח שום דבר מלבד התארעותו. אבל היא הנותנת – הרי המעשה עצמו הוא התגלות, נוכחות אלוהית במאורע שעוצמתו היא אין-סופית. מי שתופש כך את הנס יחזור וייווכח כי גם בצמצומו כנס הנסתר ובטבע – המשמעות היא אחת: גילוי המוחלטות של היכולת האלוהית. בבחינה זו, בחינת ה"נס" שבו, הטבע, הוא התגלות אלוהית, ומי שיודע להבחין בכך חווה את הנס המוחלט בכל עת ועת.

ההשגחה

הנאמר לעיל על הנס כולל למעשה את ראשי הפרקים להרצאת השקפתו של רח"ק בעניין ההשגחה. אולם יש להקדים לפיתוח הדברים בירור עניין הידיעה האלוהית. מתוך נאמנות להשקפה התורנית שהאל משגיח על בריותיו, מניח רח"ק יחד עם הרמב"ם שלוש הנחות:

א. האל יודע את הפרטים המתרבים עד אין-סוף בידעתו, שהיא אין-סופית.

ב. הוא יודע מה שעדיין לא אירע ולא נוצר, אבל עתיד להיווצר.

ג. הוא יודע את האפשר מבלי להופכו להכרחי.

למרות הסעיף השלישי נראית השקפה זו כנוטה לדטרמיניזם מוחלט. ואמנם מושג האלוהות של הרח"ק, שהוא רצון אין-סופי המטביע את תכליתיותו הפנימית בבריאתו, מחייב זאת. הרצון האלוהי הוא סיבת ההווה כולה, בצירוף כל פרטיה. הקושי שהרח"ק נתקל בו הוא כיצד אין ריבוי הידיעות יוצר ריבוי באחדות האל, והוא מנסה לפתור בעיה זו על-ידי עוד עימות עם הרמב"ם ועם הרלב"ג.

עימות עם הרלב"ג ועם הרמב"ם

לדעת הרלב"ג, שהוא בנידון זה אריסטוטלי עקבי, יודע האל את הפרטים רק מצד הכלל או החוק הקובע אותם, אבל אין הוא יודע אותם עצמם. לדעת רח"ק זוהי הכחשת רעיון ההשגחה הפרטית, הן

במישור האינדיבידואלי והן בהיסטוריה, שכן האל יודע רק באופן כללי מה עלול או עשוי להתארע אם יתנהגו הבריות באופנים מסוימים. משום כך הוא דוחה את הדעה הזאת ככוזבת, הן מבחינה תורנית והן מבחינה עיונית (הוא מונה "ביטולים" הרבה, ואין טעם שניכנס לפרטים).

קרובה יותר לדעתו השקפת הרמב"ם, שאין האל "סוכל" את הפרטים, אולם האופן שבו הם נודעים לו מבלי ליצור בו ריבוי הוא למעלה מהשגת אדם, שהרי לדעת הרמב"ם ידיעתנו וידיעתו הם "בשיתוף השם" בלבד. אבל הרי רח"ק אינו מקבל נוסחה שלילית זו בתורת התארים! ככל יתר תוארי היחס ידיעתנו וידיעתו נאמרים בהסכמה (ולו גם בהבדל שבין קדימה לאיחור), אם-כן מהו הפתרון? לפי הצעת רח"ק יש לומר: הוראת השם "ידיעה" משותפת לנו ולאל – בשני הנושאים הכוונה להיעדר הסכלות. אבל נושאי ידיעתנו הם שונים לאין-סוף, וכך יש, כמדומה, להבין זאת: האדם יודע את הסופי והמוגבל, והאל יודע את האין-סופי, והנה הידיעה המוגבלת מפרידה ותופשת ריבוי. הרי הידיעה האין-סופית תופשת את המכלול האין-סופי באחדותו. הבנה זו מתבהרת כשאנו חוזרים אל דבריו של רח"ק בתורת התארים: מחשבת האדם תופשת מה שבאל הוא אחדות אין-סופית כריבוי מוגבל של תארים, והרי כל המושכלות של כל הנמצאים הם תוארי היחס של האל. משמע: הנודע לנו כריבוי נכלל בידיעת האל כאחדות גמורה.

מעלות ההשגחה

אולם כשמדובר בהשגחה הכוונה אינה רק לידיעה, אלא להשפעה רצונית כדי לכוון את התנהגות הבריות על-ידי שכר ועונש. זהו כמובן הקשר בין ההשגחה לנס, וכשם שרח"ק איבחן מעלות שונות של נס, הוא איבחן גם מעלות שונות בהשגחה.

ההשגחה הכוללת ביותר היא כפי הטבע ליצורים החיים רק כפי טבעם, בלי היבט של הכרה ורצון. כמובן, גם בחיי האדם יש צד טבעי ובלתי רצוני המשתפו עם בעלי החיים. מה שמתארע אפוא ברובד זה של חייו מושגח על-פי הטבע כמו שאר בעלי החיים.

פרטית יותר היא ההשגחה למין האנושי כפי שכלו. בזה כבר יש

מידה של אינדיבידואליות ועל-טבעיות, אף כי אין בזה סתירת הטבע: באותה מידה שהשכל האנושי שולט באורח רצוני בדחפיו הטבעיים, האדם מושגח מצד שכלו. ושוב: תפקודם של יהודים כבני אדם בעלי שכל מושגח על-ידי שכלם שהוא טבעם האנושי. ככל שאדם חכם יותר כך הוא מושגח יותר.

למעלה מהשגחה זו – ההשגחה על קבוצה מסוימת מבני אדם, זו ההשגחה על עם הבחירה, שהיא לדעת רח"ק השגחה פרטית יותר, במעלה שמעבר לטבע האנושי. כל יחיד בישראל מצד זיקתו לתולדות עמו המודרכים על-ידי התורה מושגח בכלל עמו על-ידי נסים נסתרים המתארכים לו, שהם נסי הישועה או הענישה, המכוונים לעם כולו. כאן אמת המידה היא נאמנות העם לציוויי התורה. בוודאי אין שום קשר טבעי בין קיום מצוות ה' כשמירת שבת ומועדים, דיני כלאיים ושעטנו וכד' ובין הצלחה או סבל בתחום הכלכלי והמדיני, ואף-על-פי כן גורל עם ישראל נקבע על-פי נאמנותו בקיום המצוות הללו, המייחדות אותו. זהו "הנס הנסתר" המתגלה בתולדותיו. נשים לב: גם השגחה זו היא על-פי חוק, אבל לא חוק הטבע הוא, כי אם דין אלוהי במובנו המשפטי, שיש בו כדי להפקיע את חוקי הטבע והשכל. מבחינה זו, טוען רח"ק, מושגחים כל בני ישראל, ואפילו יחידי הסגולה שלו, על-פי הראוי לעם ישראל כולו: גם צדיקים גמורים סובלים כשהכלל חוטא, וגם רשעים ניצלים כשהכלל צדיק. אולם למעלה ממדרגה זו מתגלה ההשגחה על יחידים שהגיעו למעלת הנבואה. יחידים אלה נדונים על-פי מעשיהם הפרטיים, ושוב – החוק הקובע הוא חוק ההתכוונות האלוהית אל כל יחיד כפי מעלתו בקרבתו לאל. ובאופן זה אפשר לומר שהמציאות כולה נוהגת על-פי מערכות חוק שונות לרמות מציאות שונות, שבכל אחת מהן מתגלה ההנהגה התואמת את ידיעת אלוהים ואת רצונו לגבי כל יחיד ויחיד.

עם זאת יושם אל לב כי בעניין אחד חופפת תפישתו של רח"ק את זו של הרמב"ם. ההשגחה איננה נתפשת כהתערבות שרירותית, אלא כקביעה חוקית-משפטית המתחייבת מן החוכמה האלוהית, ומשפץ חסדו השואף להיטיב לכול. מהו אפוא פשר ההבדלה שמבדיל האל בהענקת חסדו לעם אחד מבין העמים, וליחידים אחדים מבין יחידי אותו העם? התשובה לשאלה זו נמצאת בהנחה שנייה שביסוד דירוג

ר' חסדאי קרשקש | 413

מעלות ההשגחה האלוהית: כל הראוי להשגחה רבה יותר קרוב יותר לאל, אבל לא מפני שהוא שואף לייחוד, אלא מפני שהוא שואף להשפיע על כל הנמצאים בדרגה נמוכה משלו. נמצא שכל מי שמושגח יותר מזולתו הוא אמצעי של השגחה והשפעת חסד על זולתו. בטבע אין התקדמות והתפתחות, ולכן יצורי הטבע הבלתי שכליים מושגחים על-ידי חוק טבע כללי שאלוהים קבעו ברצונו, אבל אין הוא מתערב בגורל פרטיו. בני אדם בלבד מתקדמים ומתפתחים בתהליך היסטורי, ולכן מתגלה ההשגחה הרצונית המכוונת והתכליתית בהיסטוריה. תחילה התגלו יחידים שפעלו במשפחותיהם, אחר כך באומה ואחר כך באנושות כולה. וכך חותרת ההשגחה האלוהית לקראת גילוי שלמותו הכוללת-כל של החסד האלוהי לבני האדם. מאחר שעניין ההשגחה זהה, כפי שראינו, עם הנס, טוען הרח"ק כי אמנם הנסים הגלויים, המייסדים סדר גבוה יותר של קיום, נעשים מובהקים ותקיפים וכוללים יותר ככל שההיסטוריה המושגחת מתקדמת לקראת מלאות החסד האלוהי. גדולים היו הנסים שנעשו לעם ישראל ביציאת מצרים ובמתן תורה מן הנסים שנעשו לאבות, מפני שאז נתגלתה ההשגחה לא ליחידים, כי אם לאומה שלמה, ובאחרית הימים, כשיבוא זמנו של שלב התפשטות האמת באנושות כולה, יתארע נס שייאלץ את האנושות כולה להודות במנהיגות האל בעולם. אכן, הכוונה לנס המוחלט: תחיית המתים העולה על ניסי יציאת מצרים. בדרך זו יתאים המאורע החד-פעמי לחוק הכללי המכוון את התקדמות ההיסטוריה של האנושות כולה, וגם זה הוא היבט של ההבדל היסודי בין רח"ק לרמב"ם, שלדעתו חוזרת ההיסטוריה במסלולה הטבעי, ומעמד הר סיני הוא בבחינת פסגה המזדקרת לדורות מתוך המהלך ההיסטורי הטבעי והמורגל, ואילו בעיני רח"ק עתידה ההיסטוריה של האנושות להתרומם כולה לשלב על-טבעי.

יהדות ונצרות

תפישת ההשגחה האלוהית בהיסטוריה מעלה בהכרח את שאלת היחס בין היהדות לדתות המתחרות בה, ולגבי רח"ק הבעיה האקטואלית והדוחקת ביותר היתה בעיית היחס לנצרות. הוא ניהל

נגדה פולמוס חריף בחיבורו "ביטול עיקרי הנוצרים", אבל כבר בדבריו על נס תחיית המתים יש התחככות שמתוך ניגוד אינטימי עם הנצרות. קשה שלא להיזכר כי על-פי הבשורה הנוצרית מסמלת תחייתו של ישוע לאחר צליבתו את התעלות האנושות מן החטא ואת קיום ההבטחה של נצחיות חיי הנפש לעתיד לבוא. זוהי קירבה שיש עימה ויכוח נוקב. רח"ק מגלה יחס דו-משמעי לנצרות. ואמנם, אף שדחה אותה, הוא ראה בה בכל זאת, כמוהו כר' יהודה הלוי, ראשית ההתפשטות של האמונה האמיתית באנושות כולה. תפישתו של רח"ק מבחינה זו היא אוניברסלית, אף שהוא עומד על ייחוד סגולתו ובחירתו של עם ישראל.

חופש הרצון האנושי וגבולותיו

מזווית ההסתכלות של אמונת ההשגחה, השקפתו של רח"ק נראית כאמור כדטרמיניזם סיבתי. אולם בכלל העיקרים שהתורה מלמדת בפירוש נמצא את חופש הבחירה של האדם. רח"ק עומד על עיקר זה, וטועת היא בידם של פרשנים הרואים ברח"ק דטרמיניסט שאינו מודה בחופש הבחירה, אף ש"נאלץ" להתפשר ולתרוץ בתירוץ דחוק. כנגד פירוש זה יש להדגיש שרח"ק עומד על חופש הבחירה כעיקר תורני מחייב, לא פחות מכפי שמחייב עיקר ההשגחה. נשים לב כי על יסוד חופש הבחירה בנה רח"ק את תורת עבודת האל בכוונה שלמה. עבודה ללא כוונה אמיתית היא חסרת משמעות, והרי ההבדל בין כוונה להיעדרה הוא עניין של בחירה רצונית. לפנינו אפוא אותה דילמה של יישוב חופש הבחירה עם השגחת האל, שהרמב"ם יישבה על-ידי הקביעה שחוכמת אלוהים וידיעתו היא למעלה מהשגת אנוש, ואילו רח"ק, מתוך נאמנות לתורת התארים החיובית, לא יכול היה להיזקק לאותו פתרון ונקלע אל בין מצריו של פרדוקס חמור.

השאלה כפי שרח"ק מעלה אותה תלויה כולה בשאלה פילוסופית קודמת: "האם טבע האפשר קיים"? כלומר – האם יש במציאות דברים שבהיותם אפשריים ולא הכרחיים ניתן לבחור בין קיומם לאי-קיומם. רח"ק מציג שתי עמדות קיצוניות בסוגיה זו, וכדרכו לכל אורך הדין הוא מראה ששתי העמדות הללו מפריכות זו את זו. לא ניכנס לפירוט, ונעמיד את הדברים על העיקר העולה מתוך תפישתו

שלו: כיוון שהוא רואה את העולם כמחודש מן האין ברצונו המוחלט של האל ומתוך חיוב מהותו של האל, באופן שהעולם כשלעצמו איננו נובע "מתוך עצמו" וגם איננו נובע "מתוך האל", כלומר, הוא אינו ההמשך של החיים האלוהיים בדרך האצילות – הרי יוצא שהעולם וכל אשר בו הוא מחויב המציאות מצד האל, אבל מצד עצמו הוא בגדר אפשרות מוחלטת, מוחלטת מפני שאין להבינה כ"פוטנציה" נשואה בחומר, שהוא יש "מתוך עצמו", אלא כהיעדר כל הכנה והיעדר כל קביעותיות מחוץ לרצון האלוהי. משמע שהתשובה על השאלה הראשונה היא חיובית: "טבע האפשר קיים" מצד הדברים הנבראים, אף שאינו קיים מצד הבורא, הפועל מתוך החיוב האין-סופי שבמהותו. נקל לראות כי בהצבה זו של הדברים כבר קיימנו באורח החלטי גם את רעיון ההשגחה – מצד ההכרחיות שבסיבה, וגם את רעיון הבחירה – מצד האפשרות שבדברים עצמם. כל מה שמתרחש בעולמנו מוכרח להתרחש כרצון האל, וזהו ההשגחה, אבל עם זאת, האדם הוא כשלעצמו ובעצמו חופשי. בתוך עצמו, הוא יכול לרצות או לסרב למה שמתארע בו וסביבו, לציית למצווה או להמרות אותה. הוא מכריע בתוך נפשו בין הברירות השונות, מהיין ושולל, אף כי אין פירוש הדבר שרצונו הוא שמכריע את העובדות החיצוניות. הוא משפיע רק על יחסו הפנימי אל העובדות הנקבעות על-ידי רצון ההשגחה.

אין יש להבין את הדברים הללו? ההבנה הרגילה – והיא זו שנמצא בדברי רוב החוקרים במשנת רח"ק – שיש בדברים אלו אמירת "הן" מאולצת לחופש הבחירה, ושליטתו למעשה. כי יוצא, לכאורה, שהאדם יכול לבחור או לסרב בבחינת החלטת הנטייה הפנימית שבנפשו כלפי המעשים הנכפים עליו מבחוץ. כלומר: הוא יכול לרצות בהם או לסרב להם, אבל אין בחירתו משפיעה על עצם התרחשותם. ועל-כן האדם נענש או נגמל לפי "כוונתו", אם רצה במה שאירע בו או סירב למה שאירע בו.

יש בה בהבנה זו משהו מתפישתו של סארטר. אדם יכול לבחור את עצמו בתוך המצב שהוא נתון בו, אבל לא את המצב שניתן בו. אולם "סארטריאניות" זו, שיש בה אלמנט חילוני נואש, מן הראוי היה שתזהיר את החוקרים מפני המוזר שבייחוס השקפה כזאת לאדם בעל

נטייה שמרנית עקבית, השואף להיות נאמן להוראה התורנית, שעל-פיה בוודאי אין להבין את עניין חופש הבחירה באופן כה מזור. ואמנם נקל להיווכח כי אין זו ההבנה שרח"ק מתכוון אליה, וכי מי שמפרש כך את דבריו על היחס בין חופש להכרח איננו רואה את ההקשר המלא של משנתו. בראש ובראשונה אין הוא רואה את דברי הרח"ק על מהות ההשגחה במלואם ובדיוקם. הרי כאשר רח"ק מדבר על ההשגחה, אין הוא מתאר שורה של גרימות וסיבתיות, שמקורן בחוק קבוע על-פי רצון האל המוטבע בבריאה. הוא מדבר על בריאה מחדשת, שרציפותה איננה "מתוך עצמה", אלא "מתוך האל", ומשמע הדבר הוא שההתרחשות האין-סופית המתארעת ביקום הנברא מבטאת בכל רובדי ההווה ובכל פרטיה את רצונו הישיר ואת התכוונותו הישירה של האל, בין שמדובר בהתרחשות הקבועה והמעגלית החוזרת על עצמה של הטבע ובין שמדובר בחד-פעמי החורג מן הטבע. השגחה פירושה שהאל מתכוון לכל התרחשות, קטנה או גדולה, במישרין ובשעתה. עם זאת, מתעלם הפירוש הזה מקביעתו של רח"ק ש"טבע האפשר" איננו רק באדם הבוחר, אלא גם בדברים שהאדם בוחר בהם.

הבריאה כולה היא תחום האפשרות המוחלטת, האין-סופית, וכך היא ניצבת לפני האל מזה ולפני האדם לאחר שנברא מזה, אף כי באופן מוגבל. אם כן, יוצא מכאן שהאופן שבו יבחר האדם לציית או לא לציית לרצון אלוהים יקבע את האופן שבו מכריע אלוהים באותה שעה מה יתארע בהתאמה למטרת השגחתו.

יישוב הסתירה בין חופש הבחירה ובין ההשגחה נראה בדרך זו מפליא בפשטותו ובעקביותו הגמורה. ודאי שהאל הוא הקובע מתוך החיוב האין-סופי שבמהותו את מה שיקרה ועתיד לקרות. אבל זהו חיוב אין-סופי העומד מול אין-סוף של אפשרויות ומכוון אליהן במישרין מתוך כוונה להיטיב. זוהי "השגחה" ולא "גזרה קדומה", ומשמע הדבר הוא שהאל מכוון את הרצון האין-סופי שלו מול בחירתו של האדם, וידעתו האין-סופית מקיפה באחדות גמורה את מכלול כל הברירות העומדות בפני האדם כאפשרויות פתוחות. האדם בוחר בתוך מערכת נתונה של אפשרויות, והאל בוחר מה שיארע וייווצר על-פי בחירתו של האדם. האל נותן את האדם

ר' חסדאי קרשקש | 417

במציאות מסוימת. האל נותן את האדם כבוחר, כפתוח לאפשרויות בתוך עצמו, ולאחר מכן, כשהאדם בוחר, האל מחליט על המציאות כהיענות לבחירתו. "הבא להיטהר פותחין לו", ו"עשה רצונך כרצונו כדי שיעשה רצונו כרצונך". כלומר: בוודאי הדברים הם כפי שהאל רוצה, אבל האל רוצה מתוך היענות לרצונו של האדם, ובמובן זה רצונו של האדם יוצא אל סביבתו. אין הוא בוחר את עצמו בלבד בתוך מצב נתון, אלא בחירתו משפיעה על המצב שבו הוא נתון מלכתחילה. הרי רק באופן זה חלה הבחירה לא רק על האפשרות שבנו, אלא גם על האפשרות שבדברים סביבנו, עם שבהתרחשותם הם מציגים את ההכרח שברצון האלוהי, שהכריע לקיימם. ויש להדגיש: הכרח זה שברצון האלוהי הוא תכליתי. זהו עצם התכוונותו של האל להיטיב, והרי ההטבה היא כפי מידתו של המקבל, התואמת ממנה ובה את רצונו של הנותן. במובן זה יכול המקבל לקבוע מה יהיה "הכרחי" מצד האל, המתכוון להיטיב עימו, בין בשכר ובין בעונש.

נקל לראות כי כך בלבד אפשר ליישב את דבריו של רח"ק בכל הסוגיות הנוגעות בנושא זה במישורין ובעקיפין. נחזור להבחנה שבה פתחנו: הכרת מציאות האל איננה במסגרת מצוות האמונה. היא תלויה בהכרעה קודמת שמתוך האדם. אברהם בא תחילה לידי הכרת אלוהים. הוא מפנה את לבו אל אלוהיו, ואז האל נענה לו ומתגלה אליו. משה שואל על מציאות האל. השאלה באה מתוכו, והאל נענה לו – כחסד. כל התרחשות תלויה ברצונו של האל. אבל החלטת האל מתאימה להכנה שהאדם מכין עצמו במדרגתו המוסרית לקבל את החלטת האל.

גם תפישת הנס של רח"ק בנויה על-פי אותה תבנית: הנס מתארע כפי פתיחותו של כל נברא לאור האלוהי, כפי ההכנה שהוא מוכן לקלוט אותו; ולגבי האדם ההכנה נתלית בכוונה וברצון, ועל-כן ההשגחה היא כפי ההיענות שהאדם נענה לרצון האלוהי. אין זו אפוא אמירת "אמן" מאולצת לחופש הבחירה האנושי. זהו קיום עקבי של הנחת חופש מול קיום עקבי של אמונת ההשגחה.

עבודת אלוהים

הדיון על חופש הבחירה מול ההשגחה האלוהית מעביר אותנו במישרין מן הסוגיה של תורת האלוהות והבריאה אל הסוגיה של חובת האדם לפני אלוהיו ושל מהותה של עבודת אלוהים אמיתית. גם בנושא זה עומד רח"ק כנגד השקפתו של הרמב"ם, שזיהה את עבודת האל עם השגתו במחשבה, ותפש את המצוות כולן כאמצעים של אהבת אלוהים שכלית.

בדומה לגישה שמצאנו אצל רבו, הר"ן גירונדי, נמצא שרח"ק מעמיד את העבודה האמיתית על חובת המעשה בהתאמה לרצון אלוהים. או ביתר דיוק – על כוונת הלב הרצופה אל המעשה ונשלמת בו. תפישה זו מחויבת עקבית מן הדיון בתורת האלוהות, בהשגחה ובחופש הבחירה של האדם. ראינו שלפי משנת רח"ק, אין האל נתפש כ"שכל" טהור, ששמחתו היא שלמות ידיעתו. האל שופע חסד ואהבה. הוא מיטיב ממהותו ושמח במעשיו – בבריאה. האדם, שהוא פועל ויציר חסדו ומקבל טובתו, חייב לו תודה מוחלטת, והתודה מתבטאת במעשה, כלומר: באותה תכליתיות רצונית, באותה הטייה נפשית, רגשית ורצונית, הבאה לידי ביטוי ושלמות במעשה. כשם שהבריאה מבטאת את התכוונות האל ובבחינה זו היא דיבור האהבה שלו – כך המעשה מבטא את התכוונות האדם, ואם הוא נענה לאל מתוך הכרת החובה – הריהו דיבור האהבה שלו. במה דברים אמורים? במעשה שאינו מצוות אנשים מלומדה, אלא גילום נאמן של רצון הנפש במעשים. כלומר: המעשה הוא עבודה עד כמה שהוא מבטא את כוונת האדם להישמע לרצון האל.

ברור שתפישה זו רחוקה, הן מהשקפת הרמב"ם והן מהשקפת המקובלים, בעניין הכוונה בעבודה. אבל דברינו עד כה הם כלליים מדי. אין להבין מהם מה עובר על הנפש בהתכוונותה, ומהו התוכן היהודי-תורני המיוחד של עניין העבודה במשנת רח"ק. אפשר לפרש שכל מעשה הנעשה מתוך "רצון טוב" ומבטא רגש של אהבה לאלוהים הוא עבודה, שעה שרח"ק מדבר על עבודת אלוהים בקיום מצוות התורה, וגם כוונת הלב מקבלת אצלו מוכן של קיום מצוות התורה במחשבה היוצאת למעשה. לא מדובר אפוא ברגש סתמי או

ברצייה עמומה, אלא בהטיית פעילות הנפש כולה אל מסלול המצווה התורנית, ובפירוש עניין זה מתברר באמת ההבדל המהותי שבין רח"ק ובין הרמב"ם מחד גיסא ובין המקובלים מאידך גיסא.

נאמר לעיל שהאל מזמן את המציאות לפני האדם שיבחר, וחוזר ומזמנה כפי שבחר, שזה עניינה של ההשגחה המכוונת אל הכרעתו החופשית של האדם. אולם אמירה זו חסרה חוליה עיקרית שרק על-ידה היא נעשית שלמה ונהירה. האל לא רק מזמן לפני האדם מציאות, אלא מצווה אותו על המעשה הראוי לו באותו מצב ובכל מצב מאין-סוף המצבים שהוא עשוי להיקלע אליהם. האדם יודע מה הוא מזומן לעשות כפי ההשגחה, בין שידיעה זו היא כפי הטבע, בין שהיא כפי השכל ובין שהיא כפי ההתגלות. הוא יודע אפוא איזו בחירה תיענה, והיענותו למציאות המזומנת לו מקבלת באופן זה משמעות ישירה של בחירה בין הרצון להיענות לציווי האלוהי ובין הסירוב לו, ובאופן זה גם ברור שהחלטה לכאן ולכאן ממשית לא רק כהטיית הנפש בתוכה, אלא גם כיחס הנוצר בין האדם לסביבה שהמצווה המסוימת חלה עליה. המצווה האלוהית על כל רבדי גילוייה היא אפוא האמצעי שבו נפגשים השגחה ובחירה וקובעים זה את זה. משמע – יש לתאר את זיקת האדם העובד אל האל הבורא ומחדש את הבריאה כדיאלוג של ציווי והיענות; של מתן חסד והודיה.

ההקבלה בין התורה לבריאה

עתה עלינו לעמוד על האופן שבו תופש רח"ק את התייחסותה של התורה אל המציאות באין-סופיות מצביה. אכן, ביסוד משנתו נמצאת תפישה הקרובה מאוד לזו של המקובלים, אולם בהעברה מן הרובד התאולוגי לרובד ההלכי של התורה. כשם שהבריאה מבטאת את הדינמיקה של החיים האלוהיים, כך גם התורה. יש הקבלה וחפיפה בין מצבי הבריאה להוראה התורנית, וכשם שאין-סוף הבריאה מתפשט מן האחדות האין-סופית שבאל, כך גם התורה. אין לך מצב במציאות שאין לו ההוראה המיוחדת לו בתורה. עניין זה מובלט בוויכוח שמנהל רח"ק נגד השקפתו של הרמב"ם על היחס שבין

התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, וממנו גם מתברר כיצד מבין רח"ק את עניין הכוונה בקיום מצוות.

לפי השקפתו של הרמב"ם, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה הן שני חלקים של תורה אחת שניתנה בסיני.

אלא שאופן מסירתן ותפקידן שונה. תורה שבכתב ניתנה בפומבי ובגילוי ישיר של הסמכות האלוהית לעם כולו, ונתינתה היא מעמד מייסד סמכות, אבל אין היא בת-קיום ובת-הפעלה בפרטי המציאות. נראה כי על-פי עיקר תפישתו, תורה שבכתב היא חוקה אידאלית, מוחלטת, ודווקא משום כך אין היא בתיישום במישורין בחיים ההיסטוריים הריאליים. תורה שבעל-פה ניתנת מן האל ליחיד, למשה, ונמסרת מפי היחיד ליחידים, וגם במידה שהיא מגיעה אל העם, היא מגיעה אל כל אחד מיחיד ליחיד, ולכן עיקר מסירתה בעל-פה; ומהו תוכנה? פירוש התורה שבכתב ויישומה בחיי המעשה. והנה, עיקרה של הבחנה זו הוא שתורה שבעל-פה איננה נתפשת כנובעת מתוך תורה שבכתב, אלא כנובעת היישר מן הסמכות האלוהית באופן שאין להגיע מן האמור בתורה שבכתב לתורה שבעל-פה, אלא רק להפך. אפשר להגיע מן האמור בתורה שבעל-פה לתורה שבכתב (ויש הקבלה בין הנחה זו להנחה אחרת של הרמב"ם: אין לבוא להשגת האמת הנצחית מן הציורים האלגוריים שיש בתורה ובדברי הנביאים, אלא להפך – ממסורת פנימית של "חוכמת התורה על האמת" אפשר להשיג מה שנאמר בתורה שבכתב), ויתר על-כן: תורה שבעל-פה מאחר שהיא מפרשת ומיישמת, היא מתפתחת על-פי חוקיותה הפנימית, ועל-כן אין לחשוב שכל הנאמר מפי חכמים מאוחרים נמסר למשה מסיני ממש, אלא שהדברים נלמדים מדבריו של משה ומדברי החכמים שלמדנו ממנו, ובאופן זה הם חוזרים אליו. הם ממשיכים בדרכו ונושאים את חותם סמכותו. כיוון שכך, תוכן לנו טענת הרמב"ם שהכלל "דברים שבעל-פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב" אין משמעותו שכל דברי החכמים שנצברו מדור לדור נשמרו בעל-פה, דבר זה אינו אפשרי לדעתו. המשמעות היא שהדברים נלמדו בעל-פה, והחל מזמנם של זקנים ונביאים, היה כל אחד מן הלומדים רושם לפניו "מגילת סתרים" ומכין את שיעורו על-פיה, ובא

ר' חסדאי קרשקש | 421

לישיבה ומלמד תורתו בעל-פה. מפעלו הגדול של ר' יהודה הנשיא לא היה אפוא אלא איסוף המגילות הרשומות. ומדוע נהג כן? בגלל הפיזור, כי בהיעדר מרכז אחד, יורה כל תלמיד חכם על-פי מסורתו שלו, וכך עלולה תורה אחת ליהפך תורות הרבה. צריך היה אפוא להעלות על הכתב תורה סמכותית אחת, שעליה אפשר יהיה לומר: זו תורה שבעל-פה.

לפי קו מחשבה זה כתב הרמב"ם את חיבורו "משנה תורה" כמפעל מסכם. אולם בו בזמן הוא הכניס כידוע חידוש מהפכני. הוא חיבר ספר של פסקים בלי להביא דעות שונות, בלי לציין את מקורותיו, בלי לפרש את שיקול דעתו ואת העקרונות שלפיהם החליט. הוא נתן את "משנה תורה" בבחינת סיכום סמכותי של תורה שבעל-פה. למה נתכוון בזה? עוד בעודו בחיים הרגישו מבקריו הראשונים כי יש בזה ניסיון לשנות שינוי מהפכני את האידאל המסורתי של תלמוד-תורה ולהתאימו להשקפותיו כפילוסוף. כזכור, הרמב"ם הבחין בין "חוכמת התורה" סתם (משא ומתן של הלכה) ל"חוכמת התורה על האמת" (הפיזיקה והמטפיזיקה), וראה ב"חוכמת התורה על האמת" את תכלית האדם ואת שלמות עבודת האלוהים האמיתית. הוא ביקש אפוא להפנות את החכמים המסוגלים לזה ללימוד התכליתי הנעלה במקום שישקיעו את כל זמנם ב"חוכמת התורה" סתם. בוודאי לא נתכוון שעם חיבורו לא יהיה עוד צורך בלימוד המשנה והתלמוד ויתר החיבורים התורניים כפי שהאשימוהו מבקריו – כוונתו היתה, כפי שגם הרגיש בעצמו, שימשיכו לעסוק בחיבורים הללו. אולם נראה שרצה לסלול דרך מסודרת של חינוך תלמידי חכמים בישראל. עליהם ללמוד את המשנה ואת הגמרא ואת פירושיהן עד הגיעם לגיל מסוים, וגם אחר כך עליהם לעסוק בלימודים אלה חלק מזמנם, אבל מגיל מסוים יפנו את עצמם בעיקר אל "חוכמת התורה על האמת" אם ימצאו ראויים לה. ולצורך זה דרוש החיבור המסכם, שבלעדיו אי-אפשר ליידע את הדין אלא אם אדם מוסר את עצמו על ההלכה בלבד. גם באופן זה, דומה שהיתה זו מהפכה המייצגת את גישתו האינטלקטואלית העקבית של הרמב"ם ואת תפישתו המיוחדת של עניין עבודת האלוהים במחשבה.

הרח"ק – תורה שבעל פה נאצלת מתורה שבכתב

הארכנו במסירת השקפתו של הרמב"ם כדי לעמוד כראוי על הוויכוח שרח"ק מנהל נגדו. קודם-כול הוא חולק על השקפת הרמב"ם בדבר היחס שבין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. לדעתו תורה שבעל-פה נמשכת, אולי צריך להגיד נאצלת, מתורה שבכתב. ובאופן רדיקלי יותר: הציווי התחיל מאברהם אבינו, שהיה אדם המעלה, ועל-כן עבד את בוראו במצווה אחת, שהיא כללות כל המצוות – אות הברית. באה התורה שניתנה בסיני ופרטה את המצווה האחת למצוות הרבה בשביל אנשים ששלמותם למטה מזו של אברהם. וכשם שתורה שבכתב נמשכת ונאצלת ומפרטת יותר תורה שבכתב, וכך היא עדיין נמשכת לאין-סוף במקביל ובהתאמה להתפרשות האין-סופית של המציאות המתחדשת בזמן.

כשם שרח"ק חולק על היחס שקבע הרמב"ם בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, כך הוא חולק על הבנת צורת למידתה והוראתה בעל-פה של תורה זו. ההלכה נועדה מעיקרה להיות בעל-פה דווקא ולא מצד אופן מסירתה, אלא מצד אופן ידיעתה. התורה צריכה להיות מצויה לו לאדם תמיד ושמורה בזיכרונו תמיד ומספקת לו בקלות ומיד את מה שצריך לו על-פי המצבים הרבים שהוא נקלע אליהם. כתיבת המצוות בספר משנה את מהותן במחשבת הלומד, כי כאשר הוא סומך על הכתוב, אין התורה נמצאת לו מניה וביה, והוא נוטה לתפוש בה דבר קבוע וחתוך פעם אחת לכל המצבים – והעיקר: אין הוא מרגיש אותה בתוכו, כחלק מעצמו, אבל באמת צריך שהתורה תהיה בנפש האדם תמיד, שתלווה אותו בכל מצביו, והוא צריך לחיות אותה. כלומר: לימוד בכתב מגביל את התורה ועושה אותה עניין מאובן, שאין חיים אותו מבפנים. לכן גורס הרח"ק שתורה שבעל-פה אמנם נשמרה בעל-פה בכל דורות הזקנים, הנביאים והחכמים, ורק סמוך לדורו של ר' יהודה הנשיא החלו לכתוב "מגילות סתרים" פן תבאנה הצרות שתכפו על האומה לידי הפסקת שלשלת הלימוד, והמצוות ישתכחו חלילה. מאותו הזמן ואילך התירו החכמים להעלות על הכתב דברי תורה שבעל-פה בצורות שונות. אבל רח"ק מקפיד להצביע על העובדה שכולן נשמרו היטב, כדי שלא תאבד התורה את

אופיה הדינמי באמצעות הכתיבה: החכמים מסרו דעות שונות, הם הביאו את כל המשא ומתן של ההלכה והמשיכוהו. בקיצור – הם נהגו אחרת מכפי שנהג הרמב"ם.

עתה בא רח"ק לומר את מה שיש לו במישרין נגד ספר "משנה תורה". מצד אחד, אין הרמב"ם תופש תורה שבעל-פה כנביעה של תורה שבכתב. מצד אחר, הוא הציע תורה חתוכה ופסוקה בלא מראי מקומות, בלא שיקול דעת, בלא הזכרת דעות חלוקות. הוא כתב ספר המסכם תורה שבעל-פה עד זמנו כמתן מוגבל וסופי, הפכה לתורה שבכתב במלוא מובן המילה, ובכך נטל את חיותה הדינמית כמהות השוכנת ומתהווה במחשבת הלומד מתוך מגע גומלין בין ידיעותיו למקרי-חיו. מצד אחד, אין אדם יכול ללמוד על-פי "משנת תורה" הלכה למצבים חדשים, מצד אחר, כשמקיימים מצווה על-פי "משנה תורה", אין המעשה נעשה לפי משיכתו ונביעתו מן המקור הראשון – התורה שבכתב – אלא לפי פסיקתו במקור האחרון בלבד. אי-לכך מחליט רח"ק לכתוב חיבור אחר, המקביל ל"משנה תורה" ושונה ממנו, שיעזור לתלמיד חכם בצוק העיתים לשמור ולזכור את התורה ולא כעניין פסוק וחתוך ומוגבל, אלא כנביעה של פרטים ממכלול שלם.

עבודת האל ואהבתו בלימוד הלכתי מחמיר

הספר שאמר רח"ק לכתוב לא הגיע לידינו. ספר "אור ה'" הוא כאמור רק החלק הראשון העומד במקום "ספר המדע", אבל גם לפי מבנהו ותכניו אפשר לעמוד על האידאל של תלמוד תורה כפי שרח"ק הבינו, ראשית התכלית היא במה שהרמב"ם מכנה "חוכמת התורה" סתם. זה מובן מאליו. אדם צריך למסור עצמו על לימודה של תורה זו בבחינת "והגית בה יומם ולילה", ומתברר שהוא רואה ערך תכליתי בעצם המשא ומתן של הלכה, ולא די לו בפסק הפסוק.

צריך אדם להגיע לידי כך שהתורה שבעל-פה תהיה שמורה עימו, נוכחת בו, חיה במחשבתו תמיד. וכל-כך למה? דומה שבנקודה זו אנו עומדים על עניינה של הכוונה האמיתית בקיום המצוות לדעת רח"ק: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" – הוא מצטט מדברי חז"ל, ואומר שיש להבין דיבור זה כפשוטו. כפשוטו כיצד? לא שמן המשא ומתן

אתה בא לידי פסיקת ההלכה. בזה אין שום רבותא. אלא שהפעולה של הלמידה, עצם תהליכה הוא המביא לידי המעשה. בבחינה זו יש הבדל מרחיק לכת בין מי שמקיים מצווה על-פי פסקה ובין מי שמקיימה מתוך משא ומתן של הלכה, הבדל הצופן בחובו את מלוא מובנה של כוונה במצוות, שהראשון מקיים דבר מוגבל ומופרד מן הזרם החיוני הנושא אותו, ואילו השני ממשיך במעשהו את המצווה ממקורה ממש, ומה שהוא מקיים הוא פועל יוצא של כל התורה, כל מלאותה ואין-סופיותה בכל מעשה ומעשה. כשרח"ק מדבר אפוא על הכוונה במצוות, הוא רחוק מן הרמב"ם, המבין בזה פעולה שהיא אמצעי ישיר או עקיף להשגת אלוהים במחשבה, והוא רחוק גם מן המקובלים, המכוונים במצווה למשמעותה הסמלית "בספירות" שאליה היא מכוונת, אבל הוא רחוק גם מקיום המצווה כדרך שמקיימה יהודי פשוט שלא למד, מתוך רגש סתמי של יראה או אהבה. כוונתו מתבטאת בפעילות השכלית-לימודית, במשיכת המצווה ממקורה ומתוך מלאות ידיעת תכניה של תורה שבעל-פה אל גמר המעשה בכל "עכשיו" ובכל "כאן", ובוזה הוא מקיים את רצונו של האל בייחוסו לכל מצב ממצבי החיים. האהבה לאלוהים מתבטאת בפעילות לימודית מחמירה זו, וממנה דווקא עולה השמחה של קיום המצווה כהלכתה.

סיכום

הצעת משנת הרח"ק נפתחה בקביעה שמשנה זו היא מפנה מהפכני מתוך מגמה שמרנית. נסיים את ההרצאה הזאת בקביעה שגם בשמרנותה הגיעה משנה זו לידי הטרימה של מגמות מחשבה שהתפתחו בהגות היהודית של העת החדשה. חשיבותה כיצירה של תקופת מעבר בין ישן לחדש מגולמת בעובדה זו יותר משהיא מגולמת בביקורת הפיזיקה של אריסטו.

שמרנותו של רח"ק מתבטאת בכוונתו המוצהרת לחזור אל הגישה המסורתית קודם-כול במתודה הפרשנית שלו, גם בדיון העיוני על מצוות האמונה הוא משחזר שקלא וטריא הלכית מתוך התייחסות אל הדעות השונות של חכמי ישראל ומתוך הסקת מסקנה רק לאחר מיצוי

ר' חסדאי קרשקש | 425

כל השיקולים לשיטתם, אך בעיקר מתבטאת השמרנות בסיגול מחודש של השקפות מסוימות שיסודן במקרא ובדברי חז"ל, עם שהעלה אותן אל המודעות הבהירה של ההכנה הפילוסופית. אולם מגמות של שיבה אל המקורות צופנות בחובן גם את המורשת הרעיונית שנבעו ממנה, אף שהן מבקרות אותה. ראינו שמשנת הרח"ק נוצרה בדרך של איחוד ביקורתי בין האריסטוטליות היהודית (כניסוחה בספר "מורה נבוכים" לרמב"ם ובספר "מלחמות ה'" לרלב"ג) ובין הנאופלטוניות היהודית (כניסוחה בקבלה ובייחוד אצל הרמב"ן).

וראה: האיחוד בין שני הזרמים הללו מקרב את ספר "אור ה'" לספר "הכוזרי" של ריה"ל מהרבה בחינות.

כלומר: לפנינו סיכום ממצה למורשת העיונית של ספרות ישראל בימי הביניים. אולם מהו הגרעין שביקש רח"ק להבליט מן המסורת על-ידי המיזוג הביקורתי של זרמי המחשבה היהודית בזמנו? דומה כי אפשר להעמיד על עיקר עניינו במשפט הבא: רח"ק ניסה לשחזר השקפה המבוססת על חוויה דתית ראשונית קדם-פילוסופית, השקפה שמעוגנת בברירות הבלתי אמצעית של מאורע חד-פעמי שהונצח באורח חיים. העדות המקורית על המאורע החווייתי הזה מקופלת במקרא, ואורח החיים המעוצב על-פי ההלכה, בייחוד התפילה, מתמידים אותו מתוך שהם מושכים את הגילוי המקראי אל המציאות המשתנה ומתחדשת לאין-סוף באמצעות תורה שבעל-פה. זהו העניין המשותף לרח"ק ולריה"ל, וזהו גם העניין המקרב את הרח"ק להתפתחויות מסוימות במחשבה היהודית של המאה העשרים, כגון משנתו של פראנץ רוזנצווייג.

הקירבה ביניהם מצד הבנת עניינן של ההתגלות, הבריאה וההשגחה היא מפליאה ממש, אף-על-פי שרונצווייג לא הכיר את משנת הרח"ק ועמד רק על קירבתו לספר "הכוזרי".