

ר' יהודה הלוי

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

הקשר בין יצירתו העיונית ליצירתו השירית

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

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

ספר הכוזרי

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

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

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

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

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

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

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

החזית הפנימית

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

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

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

החזית הפילוסופית

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

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

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

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

המוטיב הפולמוסי ב"הכוזרי"

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

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

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

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

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

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

מקוריותו של ריה"ל

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

מבנה הדיאלוג ב"הכוזרי"

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

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

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

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

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

דוגמאות מן המאמר השלישי

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

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

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

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

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

אבל השלמות הדתית היא תחום נבדל ועליה להידון במושגים משלה. התחום המדיני והתחום המוסרי נידונים בשכל, והתחום הדתי – יסודו בהתגלות, שהיא למעלה מן השכל, אף כי לא בניגוד לו. הדיאלוג הניח אפוא את דברי אפלטון כיסוד אמיתי, כדי לעבור ולחרוג אל מעבר לו, וכאן מתברר גם הקשר של פתיחה זו לוויכוח עם הקראים. טענת הקראים היתה כי יש לדון בתורה במישור שכלי ישיר. ריה"ל מעמיד את תחום הפולחן מחוץ למשא ומתן שעל-פי עקרונות שכליים. כאן העקרונות הם סמכותיים. כדי להביא את תלמידו להכרה זו, פתח החבר בדיון המכין, ומשהובהר העיקרון – אפשר היה לעבור לדיון בפרטים.

מבנהו הכללי של הספר

ההתמודדות בין העמדה הפילוסופית, כפי שהיא מגובשת גיבוש אידאלי במשנה האריסטוטלית, ובין העמדה התורנית, המיוצגת אידאלית על-ידי התורה, היא ציר הדיון כולו. דיונו העיקרי של ריה"ל מפתח שני מוטיבים באורח מקביל. מצד אחד – הוא מתמודד ביקורתית עם האריסטוטליות, ומצד אחר – הוא מפתח את תפישת הנבואה העצמית שלו. שני המוטיבים האלה מתקדמים זה בצד זה, ומתנים זה את זה הדדית. ככל שהוא משלים את תפישת הנבואה שלו, כך הוא יכול להשלים את ויכוחו נגד העמדה האריסטוטלית. אם נבחן את מבנה הספר באופן זה, נוכל להצביע על קו רצוף העובר בין המאמרים א', ב', ד', ה' (בדילוג על מאמר ג' ש"נתפר" בתווך).

מהלך התפתחות הדיון בספר

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

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

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

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

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

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

סיפור המסגרת: מדוע סיפור הכוזרים?

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

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

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

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

הלומד והמורה האידאליים

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

ומהן תכונותיו של החבר, היינו – המחבר?

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

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

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

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

יסודות הדת

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

בחלום נמצאות שלוש הנחות יסוד:

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

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

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

הטעות הראשונה: הזמנת הפילוסוף ונאומו

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

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

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

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

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

יסוד שיטת ריה"ל: הניגוד בין הפילוסופיה לדת

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

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

תגובתו הראשונה של המלך

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

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

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

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

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

מטרת העימות: תוקף האמונה בהתגלות

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

הנימוקים שמעלה המלך נגד דברי הפילוסוף:

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

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

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

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

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

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

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

הטעות השנייה של המלך

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

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

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

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

העמדה הנוצרית והעמדה המוסלמית

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

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

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

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

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

הדרישה לוודאות היסטורית

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

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

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

הניגוד בין הפילוסופיה לדת

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

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

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

התקפה על האותנטיות של הנצרות והאיסלאם

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

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

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

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

הכתות הפורשות מישראל

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

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

אימות מעמד הר סיני

כיצד מאומתת הדת היהודית מתוך ניסיון היסטורי שתוקפו אוניברסלי?

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

החבר היהודי פותח את דבריו במילים הבאות:

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

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

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

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

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

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

השלב האירוני ביותר בדרמת הטעויות

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

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

הראשונה כי לא היה צריך לחקור על דת ישראל:

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

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

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

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

הניגוד בין חשיבותה של היהדות ובין מעמדה

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

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

על שום מה לא מצא המלך סיפוק בדברי החכם הנוצרי והחכם

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

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

ולמוסלמי הוא אומר:

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

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

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

טיבו של הפרדוקס: ניסיון פרטי בעל תוקף כללי

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

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

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

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

האימות ההיסטורי של מעמד הר סיני

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

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

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

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

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

היהדות היא היסוד לתרבות האדם

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

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

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

חשיבות לימוד ההיסטוריה

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

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

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

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

סילוק מוטיב החטא מסיפור ההיסטוריה

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

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

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

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

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

ישראל – לב העמים

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

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

משמעות הסבל והגלות

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

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

ראיית ריה"ל את ההווה

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

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

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

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

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

"העניין האלוהי" והנבואה

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

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

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

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

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

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

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

ההבדל המהותי בין ישראל לעמים

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

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

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

יתרונם של הנביא על הפילוסוף מבחינה דתית

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

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

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

הביסוס הפילוסופי

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

פיתוח תורת ההכרה הנבואית

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

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

שלמויות האל

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

דירוג הניסיון הנבואי

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

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

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

המעשה הדתי האמיתי

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

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

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

"חיים פעילים" בתחום הדתי

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

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

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

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

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

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

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

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

תורת האמצע

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

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

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

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

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

החיים האינטלקטואליים כפופים לתכלית הדתית

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

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

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

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

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

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

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

ואחר זאת ההצעה ינהיג הכוח הקפצי כל האברים המשמשים אותו בזריזות וחריצות ושמחה, ויעמדו בעת העמידה מבלי עֲצָלָה, וישתחוו עת שיעֲנֹוּם להשתחוות, וישבו בעת הישיבה, ומביטות העיניים הבטת העבד אל ארזיו, ויעמדו הידיים ממעשיהם, ולא התקבץ האחת עם האחת, ותשתוויה הרגלים לעמידה ויעמדו כל האברים כנבהלים היראים לעשות מצוות מנהיגם, לא ירגישו על מחוש ולא על הפסד אם יהיה להם.

התעלות – לא רק כפיפות

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

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

טעמי המצוות – גורמי ההרמוניה הרוחנית

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

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

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

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

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

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

סיכום עמדת ריה"ל כלפי הפילוסופיה

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

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

העדפת הוויכוח נגד האריסטוטליות

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

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

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

יסוד הוויכוח עם הפילוסופיה

כבר הזכרנו לעיל את היסוד המשותף לריה"ל ולפילוסופים האריסטוטלים: ההכרה שכל ידיעותינו מבוססות על ניסיון חושני או על היסק מתוך דברים שנלמדו מהניסיון החושני. משפטו הקלסי של אריסטו בסוגיה זו היה ש"אין בשכל אלא מה שהיה קודם בחושים". לכן דברים שהכרנו בניסיון קבוקר היטב יעמדו מול תאוריות שהגענו אליהן בדרכי היקש. כל אימת שהניסיון מפרך תאוריה לוגית שהסקנו על יסוד ידיעות חושניות אחרות, עלינו לחזור ולבחון את התאוריה, ולפתח תאוריה אחרת שתסביר את כל הידוע לנו בלי יוצא מן הכלל.

על בסיס הודאה אריסטוטלית זו בנה ריה"ל את קביעתו שהניסיון הנבואי מבטל כל מה שמתנגד לו בתאוריה המטפיזית. לניסיון נבואי יש תוקף של חוש (כזכור, הוא מבוסס על חושים פנימיים, להבדיל מן החושים החיצוניים), בעוד למטפיזיקה יש תוקף שכלי בלבד. אבל כדי להעמיד את הטענה הזאת באופן מבוסס היטב נדרש עימות ענייני עם המטפיזיקה האריסטוטלית, שהפילוסופים התייחסו אליה לא רק כאמת ודאית, אלא גם כאמת שאותה אי-אפשר להשיג בדרך חושנית, אלא רק בשכל בהיר ומפותח. ועל כן הם התייחסו אל תורות נבואיות מן הסוג של ריה"ל כאל הזיות ודמיונות, ואת הטענה על החושים הפנימיים דחו כתאוריה חסרת כל בסיס מציאותי.

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

מהי מידת האמינות של השכל?

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

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

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

מהו תחום התקפות של הפילוסופיה?

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

בדיקה חוזרת של נאום הפילוסוף

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

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

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

מקור טיעוניו של ריה"ל נגד הפילוסופים

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

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

סיום ספר "הכוזרי"

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

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

סיכום

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

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

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

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

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