

הוויכוח סביב הרמב"ם

הרמב"ם שאף לחולל היערכות מבנית ורעיונית חדשה של הדת היהודית כדי להבטיח את אחדותה ואת טהרתה כמונותאיזם צרוף. אמנם, שאיפה מסוג זה תובעת המשכיות מבחינת היחס למקורות ולמסורת המחשבה, ההלכה והפירוש, אבל היא מכילה בהכרח יסודות מהפכניים. היו לכך שתי תוצאות מיידיות: א. כינון אסכולה מגובשת של תלמידים נאמנים שהמשיכו את הדרך, הן בהפצת הרעיונות בעילית המנהיגה את העם, והן בפיתוח הרעיונות והתאמתם לצורכי הפצתם. בהקשר זה גם אפשר לקבוע כי אף שעוד בחיי הרמב"ם קמו לו מתנגדים ומבקרים בתחום ההלכה, הוא הצליח לגבש סביב מפעלו ההלכתי הסכמה נרחבת, ואף יריביו הגדולים בתחום העיון הכירו בסמכותו החד-פעמית כאיש הלכה. ב. פולמוס חריף שהתלקח סביב שיטתו הפילוסופית ואף סביב תורת העיקרים שלו. פולמוס זה, שהתפרץ בספרד, וממנה התפשט גם לאשכנז ולאיטליה אחרי פטירת הרמב"ם, נמשך דורות. הוא התלקח ושקע חליפות, ולא פעם אחת בלבד הביא אל סף פילוג העם.

מנקודת הראות של תולדות המחשבה היהודית לזרמיה היתה תוצאתו הבלתי נמנעת של הפולמוס הזה אנטגוניזם חריף בין אסכולת הרמב"ם ותלמידיו ובין אסכולות המחשבה הדתית שהתייצבו מולה מן העבר הנגדי של קו החזית. הגיונו של פולמוס מביא קיטוב עמדות ושאיפה להגדיר את ההבדל בכל התחומים, הן בתוכני האמונה הדתית וצורת הגדרתם, הן בדיסציפלינה העיונית והן בדרכי פרשנות המקורות, כדי להביא אסמכתות לדעות החלוקות. אין לתמוה אפוא שצורת החשיבה שהמשיכה להציג את עצמה כפילוסופיה יוחדה לרמב"ם ולתלמידיו – מפרשיו וממשיכי דרכו – ואילו החולקים עליהם שוב לא הגדירו את עצמם כפילוסופים החותרים לחדש ולסטות מן המקובל, אלא "מקובלים", נאמני המסורת העתיקה, או

חסידים שאין להם חלק בנסתרות, לא מן הזן הפילוסופי ולא מן הזן הקבלי.

יש יסוד מוצק לטענה שהבחנה זו בין הזרמים השונים היא דוגמטית ואפילו שרירותית. הגדרה עניינית רחבה של המושג פילוסופיה היתה מאפשרת לכלול את יצירות "הקבלה העיונית" (להבדיל מ"הקבלה המעשית") בתוך הפילוסופיה היהודית וכאחד מזרמיה, וגם כמה מיצירות המוסר של החסידות יכלו למצוא את מקומן כגרסאות עממיות של הגות פילוסופית או קבלית. בהקשר זה יש לעורר את תשומת לב המעיין: ראשית, שהקבלה העיונית המשיכה ישירות את המסורת הנאופלטונית של ימי הביניים בכלל ושל היהדות בפרט עם שהמירה את הספקולציה הלוגית בפרשנות מדרשית. שנית, שאף שהמקובלים התייבשו נגד תלמידי הרמב"ם בדרך כלל, היו בהם רבים, ודווקא מן החשובים ביותר, שהציגו את עצמם כתלמידי הרמב"ם שהושפעו מן הקבלה העיונית, ובשלב מסוים יצרו כמה יצירות עיוניות שחתרו לסינתזה. הניסיונות הבולטים מסוג זה נעשו בשלהי ימי הביניים בספרד של ערב הגירוש ובאיטליה שלאחריו.

אולם למרות כל אלה, נראה לי כי בספר שלא נועד לתאר את תולדות מחשבת ישראל בימי הביניים, אלא להציג את "הפילוסופים הגדולים שלנו", אלה שתרמו ליצירתה של קלאסיקה פילוסופית יהודית שנתקבלה בעם בתור שכזאת, יש לקבל את הסיווג שנעשה, הן על-ידי ההוגים הנידונים עצמם והן על-ידי תלמידיהם וממשיכיהם ביצירה ובמחקר.

התפשטות השפעת "מורה נבוכים"

הרמב"ם כתב את "מורה נבוכים" בשלטון המוסלמי במצרים בלשון הערבית, אולם כל יצירתו היתה פרי המסורת, המחשבה וההלכה שנוצרה בימי "תור הזהב" של יהדות ספרד בשלטון האיסלאם. אכן, זו היתה תקופה רבת תהפוכות, שהרמב"ם ביקש להתמודד איתן, והן השפיעו על גורל יצירתו. בתוך התקופה שבה נוצרה, עברו רוב מרכזי התרבות היהודית בספרד לשלטון נוצרי. היו לכך תוצאות מדיניות ותרבותיות מרחיקות לכת, והן השפיעו על מידת הנכונות לקבל או לדחות את מהפכתו של הרמב"ם: עוצמת המחלוקת סביבה נבעה

במידה רבה מן התמורה הזאת, אבל נשארה העובדה הבסיסית שרק בספרד היה חוג רחב של עילית תרבותית משכילה שהתעניינה ביצירתו הפילוסופית. עוד בימי חייו תירגם ר' שמואל אבן-תיכון את "מורה נבוכים" לעברית, ועשה גדולות להפצת תורתו גם בחיבוריו העצמאיים.

התפשטותה המהירה של השפעת "מורה נבוכים" בתרגומו העברי בספרד הנוצרית ובפרובנס החמירה את תודעת הסכנה האורבת למסד הרבני המבוסס על העמדות המסורתיות המקובלות מפני "סודות המורה", והיא מסבירה גם את העובדה שתלמידי הרמב"ם התמקדו במשך המאה השלוש-עשרה בהפצת רעיונותיו, בפירושם ובמגננה הפולמוסית על כשרותם, ולא נתנו דעתם על יצירה פילוסופית מקורית. אמנם, היו בהם הוגים מקוריים, ואפשר למצוא בפירושיהם גיוונים מעמיקים ומעניינים, אבל איש מהם לא העמיד שיטה פילוסופית משלו. יש בהם אפוא עניין רב לחוקרים, אך אין הצדקה לכלול את תרומתם בספר שנועד להציג את הפילוסופים הגדולים שלנו. רק לקראת סוף המאה השלוש-עשרה וראשית המאה הארבע-עשרה נוצרה תשתית שהצמיחה שיטות חדשות. גרמו לכך ההצטברות של תוצאות העימותים הפרשניים מזה והתמורות שחלו בפילוסופיה הכללית, הערבית והנוצרית מזה.

נציע אפוא תחילה סקירה תמציתית על מהות הוויכוח העיוני סביב "מורה נבוכים" ועל מהות התמורות שחלו בפילוסופיה הכללית.

מהות הוויכוח העיוני סביב משנת הרמב"ם

להבנת אופיו המורכב של הוויכוח יש לציין קודם-כול שהיחס אל הרמב"ם עצמו, אפילו בין מבקרים חריפים של הפילוסופיה שלו, היה אמביוולנטי. התקבלותו כסמכות הלכתית בעלת שיעור קומה חד-פעמי בלמה את ההתבטאות נגד משנתו הפילוסופית, ואף היו מתנגדים שלימדו עליו זכות. הדוגמה הבולטת ביותר היא תגובת ר' משה בן נחמן (הרמב"ן), שנחשב בספרד ובאשכנז לגדול מורי ההלכה בדור שאחרי הרמב"ם. לדעתו מילא הרמב"ם צורך גדול שהתעורר אצל משכילי ספרד המוסלמית בזמנו: השתקעותם בתרבות הכללית של סביבתם עוררה בהם מבוכת דת, והרמב"ם הסתכן כו"י

להשיב על ספקותיהם בטעמים שייראו להם. את האיום שיש בדעות הפילוסופיות שהחזיר "מורה נבוכים" לספרד הנוצרית ולפרובנס הוא תלה בתלמידים לא ראויים שלא שימשו את רבם, הציצו ונפגעו. דברים אלה כתב הרמב"ן אל חכמי אשכנז, שלא הבינו את רקע מפעלו של הרמב"ם, ונטו לתגובה חמורה מן הראוי. ברור שלדעת הרמב"ן גם יהודי ספרד הנוצרית בזמנו לא נזקקו ל"מורה נבוכים" שיעזור את מבוכתם, אולם הוא חרד מפני ערעור סמכותו ההלכתית של הרמב"ם, והדגיש כי גם בספרו הפילוסופי היתה כוונתו להגן על סמכות התורה מפני המערערים עליה. אולם אפשר לומר כי מבחינתו של הרמב"ן עצמו, כחכם ספרדי גדול, שהמורשת המדעית והמורשת הפילוסופית לא היו זרות לו, ולגבי כמה מן החכמים הבולטים ביותר שהשתתפו בוויכוח בדור הראשון שאחרי הרמב"ם, כגון ר' יוסף ב"ר טודרוס הלוי ור' יהודה אלפכר, ביטאה האמביוולנטיות גם הערכה רבה להישגו הפילוסופי של הרמב"ם. אף שנטו לכיוון הקבלה העיונית, הם הושפעו ממנו, והדבר בא לידי ביטוי בתוכנם ובצורתם של הטענות שהעלו נגד דעותיו.

הנקודות העיקריות של הביקורת על דעות הרמב"ם

נציין תחילה שתי טענות שבהן החל הוויכוח עוד בסוף ימיו של הרמב"ם:

א. על רקע הפיזיקה האריסטוטלית שביסוד שיטתו, לא מתקבל על הדעת שהוא האמין בתחיית המתים. העובדה שכלל אמונה זו בין עיקרי האמונה אינה אלא ציות לגורמה הלכתית, והיא מן השפה ולחוץ. טענה זו מבוססת על כך שההחזקה בפיזיקה ובפסיכולוגיה האריסטוטלית מוציאה את האמונה הזאת מגדר האפשר. יתר על-כן, הרמב"ם אינו מזכיר אמונה זו, לא ב"הלכות יסודי התורה" ולא ב"מורה נבוכים", ואף בפירושו ל"פרק חלק" דבריו בעניין זה קצרים וסתומים. כנגד טענה זו נאלץ הרמב"ם להשיב באיגרת מיוחדת, הנקראת בשם "מאמר על תחיית המתים". הוא חזר וביסס בה את עניין תחיית המתים כ"נס" שאפשר לקיימו על יסוד רעיון הבריאה יש מאין: כלומר, ביכולתו של האל לברוא שנית את בני האדם שנפטרו. אולם לגבי בקיאים בפיזיקה האריסטוטלית, שהרמב"ם קיבל אותה

הוויכוח סביב הרמב"ם | 311

כאמיתית, נראו דברים אלה – אולי בצדק – מתמיהים, והם חזקו את החשד שאין זו אלא העמדת פנים חסודה למען הציות להלכה.

ב. טענה שנייה, שנטענה עוד בחיי הרמב"ם, מכוונת נגד הקביעה ההלכתית התקיפה שלו, שכל המאמין בגשמות האל, אפילו על סמך הבנה פשטנית של המקראות, הריהו בגדר כופר בעיקר. יש להזכיר כאן בייחוד את דעתו של ר' אברהם בן דוד (הראב"ד), חכם פרובנסלי רב-השפעה ובעל סמכות הלכתית רבה, שכתב עוד בחייו של הרמב"ם השגות מפורטות על הלכות "משנה תורה", וזכה שהשגותיו נדפסו בשולי הגיליון בכל ההוצאות הנדפסות של "משנה תורה". באחת מן ההשגות הללו קבע הראב"ד שפסיקת הרמב"ם, המוציאה מכלל ישראל יהודים תמימים המאמינים בגשמות האל בגלל פשט כתובי התורה ואגדות חז"ל, מנוגדת להלכה. אמנם, הראב"ד חשב כמו הרמב"ם שהאל אינו גשמי, אבל הוא מעיד שרבים מבין שלומי אמוני ישראל, ואפילו רבנים, מאמינים בגשמות האל והם יהודים טובים שומרי תורה ומצוות ומסורים לעבודת השם.

קביעה זו קולעת אל לב המהפכה הרעיונית המטהרת שרצה הרמב"ם לחולל בתודעה הדתית של בני דורו, שנגדה את הלך הרוח של רוב המנהיגות הרבנית, בייחוד באשכנז. להבנת כוונת הראב"ד חשוב לשים לב שהוא עצמו לא נמנה עם הפשטנים המאמינים בגשמות האל, אלא הוא בא להגן על זכותם של יהודים תמימים לצייר את אלוהים ולהאמין בו כיכולתם כדי לעובדו בלב שלם ולקיים את מצוותיו, והנקודה העיקרית השנויה במחלוקת מוגדרת על-ידי הדגשה זו: מהי עבודת השם האמיתית, מהו לימוד תורה אמיתי? על-פי מה יש להעריך יהודים טובים?

הרמב"ם דרש שגם מאמינים פשוטים, שאינם מסוגלים לצייר בשכלם אלוהות מופשטת, יידעו שציונם ילדותי, המוני ומוטעה, כדי להיישיר אותם לקראת אמונה פילוסופית שהיא לדעתו האמונה האמיתית. דרישתו זו נבעה מעצם הדבר שזיהה את האידאל האינטלקטואלי של הפילוסופיה עם האידאל הדתי של עבודת השם. את כל המצוות יש לקיים לשם מטרה זו ובייחוד את מצוות תלמוד תורה, כי עיקר תלמוד תורה לפי הרמב"ם הוא לימוד הפילוסופיה ולא

ההלכה, שאינה אלא אמצעי למטרה. בדבריו הקצרים חלק הראב"ד על תפישה זו מיסודה. לדעתו עבודת השם היא קיום המצוות לשמן, ותלמוד תורה הוא לימוד ההלכה לשמה, וזו הסיבה שבגללה לא נראתה לו השאלה, אם יש לו לאדם מישראל ציור שכלי נכון של האל, גורלית ומכרעת כל-כך. העיקר הוא שהוא מאמין בתורה כנתינתה, מקיים את מצוותיה ועוסק בלימודה בלב שלם.

על שתי הטענות הללו נוספו השגות נגד דעות פילוסופיות שעירערו לדעת המתנגדים אמונות יסוד שגם הרמב"ם הודה בכשרותן ובהכרחיותן, אבל מלכד אותן על-ידי פרשנות שיש בה משום סתירה. דוגמה בולטת היא הסוגיה של הנסים. מצד אחד, הרמב"ם בא להראות שייתכנו נסים, אבל מצד אחר, הוא בורר לו מתוך סיפורי התורה נסים שהוא מקיים כאמיתיים, ועל כל היתר – והם הרוב – הוא טוען שאינם אלא חלומות נבואיים נעלים או השאלות פיוטיות. בעיני מאמינים תמימים זוהי גישה מביכה המעוררת אי-אמון: אם עקרונית ייתכנו נסים, יש לקבל את כל סיפורי הנסים שבתורה כפשוטם. אם הם לא ייתכנו, אין לקבל אף לא סיפור אחד כאמיתי לפי פשוטו. לפיכך, המסקנה היא שאין הרמב"ם מאמין בנסים בכלל, וכיוון שתלה גם את מתן תורה בנס – הרי החשד הנובע מכאן הוא כפירה פילוסופית מסוכנת ביותר.

כיוצא בכך דברי הרמב"ם על חידוש העולם יש מאין: הם נתקפו משתי בחינות: ראשית – יש בהם סתירות ועמימות, ועולה חשד שהצהרתו הגלויה מכסה על כפירה או על אמונה רופפת ומלאה ספקות. שנית, הם סתרו דעות מיסטיות על עניין הבריאה, שנשענו על תורת האצילות הנאופלטונית, שרבים מחכמי ישראל החזיקו בהן.

סוגיה בפני עצמה היתה הביקורת על יחסו של הרמב"ם אל תלמידי חכמים שלא עסקו בפילוסופיה. ראשית, טענו נגדו שאם הנבואה היא פסגת ההתפלספות – מהו ההבדל בין משה לאריסטו? שנית, טענו שיחסו אל רוב תלמידי החכמים, שכל עיסוקם הוא בהלכה, הוא מבזה ומתנשא. בהקשר זה הרבו לצטט את דבריו במשל "ההולכים אל בית המלך" בסיום "מורה נבוכים", וטענו שלפי המשל

הוויכוח סביב הרמב"ם | 313

הזה יוצא שאריסטו נמצא בהיכל עם המלך, ואילו תלמידי חכמים שלא למדו פילוסופיה אינם נמצאים אפילו בחצר.

טעמי המצוות של הרמב"ם נתקפו בטענה שזהו פתח לתרץ עבירות. על-פי מאמר חז"ל ידוע, לא פירשו חכמים את טעמי המצוות מפני שלמדו ממה שאירע לשלמה המלך: התורה אסרה על מלך ישראל להרבות לו נשים ולהרבות לו סוסים, ופירשה את טעמיה, ושלמה עבר על שני האיסורים הללו מפני שחשב שהוא יהיה חסין בפני התוצאות שהזהירה התורה מפניהן, ולכן לגביו אין טעם לאיסור. הרמב"ם התמודד עם הטענה הזאת ב"מורה נבוכים" ולא התחשב בה, ואילו מתנגדיו ראו בפועל משכילים יהודים שבאו במגע עם העילית הלא יהודית המשכילה והקלו ראש במצוות מתוך שיקול דעת דומה לזה של שלמה בשעתו.

מידה רבה של אקטואליות במאבק שהתלקח בין תלמידי הרמב"ם למתנגדיהם היתה לביקורת על שיטת פרשנות הכתובים של הרמב"ם, ובייחוד על הפרשנות האלגורית מרחיקת הלכת לסיפורי התורה, כגון שהיחס בין אברהם לשרה הוא כמו היחס בין הצורה לחומר בפזיקה של אריסטו. אמנם, הרמב"ם לא הפליג במדרשים כאלה, אלא פיתח את המתודולוגיה שלהם, אבל תלמידיו הרדיקלים בספרד נאחזו במתודולוגיה זו והפליאו להוציא את כל סיפורי התורה מידי פשוטם כדי לגלות בהם סודות "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". תופעה זו נראתה למבקריהם השמרניים חמורה ביותר משתי סיבות. ראשית, הם יכלו להביא אל המסקנה שסיפורי התורה אינם אמת היסטורית וחמור מכך, שסיפורים כאלה כשלעצמם טפלים הם וחסרי משמעות וספרי קודש לא צריכים להביאם. דעת תלמידי הרמב"ם היתה שיש הצדקה לסיפורים כאלה רק אם הם מלמדים משהו נכבד במישור האמת של "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". בסופו של דבר התוצאה תהיה זלזול בתורה כמקור לאמת, מפני שהבנת המשמעות האלגורית של הסיפורים מחייבת היכרות קודמת עם האמת הפילוסופית הנלמדת בכתבי אריסטו ולא בתורה.

מכאן הטעם השני, החמור ביותר: הפרשנות האלגורית מעניקה למחקר השכלי העצמאי של האדם מעמד עדיף על ההוראה התורנית, והתוצאה הבלתי נמנעת תהיה הרשות שייקח המשכיל לעצמו להורות

את האמת ככל הנראה בעיני שכלו בלי להתחשב בתורה מכל וכול. ראוי להדגיש בהקשר זה שהמקובלים שנעשו לראשי המדברים נגד הדעות של תלמידי הרמב"ם פירשו את התורה בכל דרכי הפרד"ס (פשט, רמז, דרש, סוד) והפליגו בהוצאת דברי התורה מידי פשוטם בתעוזה שלא נפלה מתעוזה הפרשנות הפילוסופית. אבל הם נבדלו מן הפילוסופים בשתי קביעות יסוד:

- א. הפשט נשאר לעולם הרובד הבסיסי המחייב, וכל הפירושים האחרים מוסיפים עליו ומעמיקים בו, אבל אינם עוקרים אותו.
- ב. הפרשנות המפליגה איננה מתבססת על שכל האדם כי אם על "קבלה", כלומר על מסורת סמכותית שיסודה בהתגלות נבואית. בזמן התעצמותו של הוויכוח במשך המאה השלוש-עשרה עלו הטענות האחרונות אל מרכז סדר היום הפולמוסי, והוכרו חרם בברצלונה בשנת 1303 נגד לימוד "מורה נבוכים" לפני מלאת לאדם שלושים שנה, ורק לאחר לימוד יסודי בדברי התורה כפשוטה. בהכרזת החרם הודגשו טענות אלה בהבלטה רבה.

לסיכום פרק זה נביא מדברי אחד המשתתפים הבולטים בסיבוב הראשון של הוויכוח במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה: ר' יצחק אלפכר. במרכז המתקפה שלו עמדה דרישת הרמב"ם לפרש את התורה בהתאם למסקנות המחקר הפילוסופי: כלומר, להגיע אל אמיתה במתודה שמחוצה לה. הוא חוזר להשקפת הכלאם: מותר להוציא כתובים מידי פשוטם רק כשנמצא סתירה בפשטי התורה עצמה. אם התורה סותרת את משפט המחקר, עלינו לקבל את דעת התורה בלי סייגים. מדוע? משום שאין לסמוך על מופת השכל. שכלנו מוגבל, ואין לנו בו ודאות: "אינו כדאי מופת חוכמה עיונית לעקור את הכול... כל שכן לעניין מופת הקדמות שהוא פוסל השבת במומו". אם כן, התורה היא למעלה מן השכל.

אבל כלום אין אלפכר יודע כי גם הרמב"ם השתדל לקיים את יסודות התורה ולבססם על הגבלת תחום ההשגה של השכל האנושי? אמנם כן, אך כאן מתגלה ההבדל המאלף בכיוון ההדגשה. הרמב"ם קובע את גבול החקירה כדי לאשר אותה ולקרבה אל התורה כמידת האפשר. אלפכר קובע את הגבול כדי לדחות אותה מכל וכול. והבדל

זה מתבטא בחשד שהוא חושד ברמב"ם, ומכל מקום באי-העקביות שהוא מוצא בדבריו כל אימת שהוא בא לקיים את יסודות התורה. דבריו אינם חד-משמעיים, והוא נותן פתחון פה למינים. כך בעניין חידוש העולם, כך בעניין הנסים, בסיכום, במקום ודאות מעורר הספר מבוכות גדולות, וזה עיקר סכנתו. בדבריו הוא נותן "פתחון פה לכל סורר ומורה אשר ירום מיד במדרשו... בתתו התורה למשל ולשנייה ברוב עניינה כי כיסתה פניה ויעמיד רבים בחלקלקות על סלע המחלוקת. יצא לחוץ ידבר על האותות והמופתים הגדולים, כי הם חידות ומשלים" (קובץ תשובות הרמב"ם, דפוס ליפסיה).

תגובת תלמידי הרמב"ם על הביקורת

כיצד התגוננו המשכילים, תלמידי הרמב"ם, מפני הביקורת שהוטחה בהם? היו כמובן גישות שונות, מתונות או קיצוניות. נביא להלן את תגובתם העיונית של שלושה אישים בולטים: ר' שם טוב בן יוסף אבן-פלקירא, ר' יוסף כספי ור' יצחק אלבלג. שלושתם התגוננו בדרך פילוסופית עניינית ביצירות שיש להן ערך פילוסופי, והיתה להם מידה ניכרת של השפעה למצער בחוגם.

ר' שם-טוב בן יוסף אבן-פלקירא (1225–1295)

בין תלמידיו המובהקים של הרמב"ם בספרד במאה השלוש-עשרה תופס ר' שם-טוב בן יוסף אבן-פלקירא מקום מרכזי. הוא היה סופר ומשורר פורה, שהקדיש את כל מפעלו הספרותי להפצת דעות הרמב"ם ולהגנתן. הוא לא היה פילוסוף מקורי, ואף שחלק על רבו בכמה עניינים, לא ביקש לפתח שיטה משלו. הוא הצטיין בבהירות סגנונו ובכושר ההסברה והפישוט שלו, ואת כל כשרונו הספרותי הקדיש לשליחות האחת: הפצת דעות "המורה" בהסברה מתונה, אפילו שמרנית, שתסלק את כל החשדות וההתנגדויות. כלומר – הצגת משנת "המורה" שלא מן הפן המהפכני והחדשני שלה, אלא מן הפן ההמשכי-שמרני המגונן על הממסד הרבני, בעיון לא פחות מאשר בהלכה.

נפתח אפוא בסגנון ההתנצלות של פלקירא כלפי הביקורת

שהתבססה על הטענה העקרונית שיש ניגוד מהותי בין הפילוסופיה המתבססת על השכל ובין התורה שניתנה בהתגלות, ועל-כן עצם הניסיון לזהות את האמת הפילוסופית עם האמת התורנית הוא בגדר כפירה בתורה. נושא זה חוזר ועולה בכל חיבוריו, אך בעיקר בשניים מהם: "איגרת הוויכוח" ו"איגרת החלום".

"איגרת הוויכוח" היא דיאלוג בין חסיד לחכם העוסק גם בתורה וגם בפילוסופיה. זוהי, כמובן, הצבה ספרותית מכוונת. בניגוד לעימות חסר התוחלת שהיה במציאות בין בעלי השכלה פילוסופית לחכמים שהחרימוהו כמוקצית מחמת מיאוס, ועל-כן לא הגיעו להידברות של ממש ופנו מיד לחרפות ולנידויים הדדיים (עימות כזה תיעד פלקירא בספרו "המבקש"), ביקש פלקירא להעמיד את הוויכוח על יסודות משותפים משני הצדדים, ובכך גם בא לרמוז לקוראיו שחשדותיהם כלפי הפילוסופים נובעים מדעות קדומות שמקורן בבערות. אם ירכשו מטען בסיסי של חינוך מדעי, יתברר להם שאין יסוד לחשדם, אך יש מקום לשיח ושיג ענייני. ההבדל בין החסיד לחכם נתפש אפוא כהבדל בין שלבים שונים בסולם הדעת. החסיד שפלקירא מתאר בספרו הוא החסיד שהרמב"ם מתאר ב"שמונה פרקים לרמב"ם": תלמיד חכם בעל מידות המוכן להתעלות יותר, והחכם גם הוא זה שהרמב"ם מכון אליו את המורה: אדם שלם בתורה שהגיע לרמה גבוהה של השכלה פילוסופית, והנושא הנידון ביניהם הוא ההסכמה שהם יכולים להגיע אליה, כלומר היחס שבין הפילוסופיה ובין התורה.

כדי להוכיח את ההתאמה ולהסיר מכשול בדרך ההידברות, טוען הפילוסוף שתי טענות מקדמיות, שמקורן אצל הרמב"ם. ראשית, הפילוסופים מאמינים במציאות האל בראיות ודאיות ומוצקות, ועל יסוד אותן ראיות הם כופרים בעבודה זרה. הרי ברור שאין יסוד לחשוד בהם שכל השומע לדבריהם עלול להתפתות לכפירה חלילה, ויתר על-כן, גם אם יש הבדלים בין דעות החסיד לדעות הפילוסוף, המשותף ביניהם עולה על המפריד.

על כך מוסיף החכם ומראה שהעיון הפילוסופי לא רק מותר על-פי התורה, אלא היא מצווה אותו עליו. טענה זאת נראה שנשאבה מדבריהם של רס"ג ושל ר' בחיי אבן-פקודה: התורה

והשכל הם שני עמודים שרק מתוך הסתמכות על שניהם אפשר להינצל מכל הספקות.

ההתאמה בין הפילוסופיה לתורה

אחרי הראיה שהתורה מצווה על החקירה השכלית מפרט הפילוסוף באלו נושאים מרכזיים מחזקת הפילוסופיה (של הרמב"ם) את התורה:

א. כל מצוות עשרת הדיברות מ"מציאות האל" ועד "לא תחמוד" כולל "השבת", שהיא העדות על חידוש העולם יש מאין. אכן אין פלקירא מטיח את העובדה שכמה מן הפילוסופים תלמידי הרמב"ם אינם מודים בחידוש העולם, ואחרים תופשים את חידוש העולם בדרך הנוטה מן העמדה התורנית המקובלת. אל פילוסופים אלה מתייחס החכם של פלקירא בביקורת גלויה ומסכים עם החסיד שצריך לדחותם.

ב. הפילוסופים מסכימים על הנבואה, וגם מורים איך להבחין בין נביא אמת לנביא שקר.

ג. יש הסכמה מלאה בין התורה לפילוסופיה בתחום האתיקה (על יסוד "שמונה פרקים לרמב"ם").

ד. יש הסכמה גם על ענייני מצוות הפולחן. אבל החכם שוב אינו מטאטא מתחים אל מתחת לשטיח. הוא נוקט לשון זהירה וקובע "שאינן ראוי לעבוד אלא האל ית' ואתה ידעת שרוב המצוות לא בא אלא למחות עבודה זרה מהעולם" – לשון זו באה לרמוז על השקפת הרמב"ם בעניין הקורבנות שאותם הצדיק רק כוויתור שוויתר משה לבני ישראל, שהתרגלו לעבוד את האל בקורבנות, על מנת שלא ייתפסו לעבודה זרה ממש, וברור כי משתמעת מכאן עמדה שלילית כלפי השקפת המקובלים בכל הנוגע לענייני פולחן.

לאחר מכן מודה פלקירא שיש הבדל בעניין הנסים בין הפילוסופים לתורה. זוהי הנקודה שבה נבעה אחד הפרצים החמורים ביותר בשיטתו של הרמב"ם, אבל פלקירא מנסה לצמצם את המרחק עליידי הוכחה כי גם חז"ל קבעו שעולם כמנהגו נוהג, ולא הודו אלא באותם נסים מיוחדים שעליהם התורה מיוסדת. ופלקירא חותם

בטענתו הפילוסופית הראשונה: התורה מחייבת אותנו לעסוק במדעים, ולכן עלינו לחפש התאמה מירבית בינם ובין סיפוריה. כפי המצופה – משתכנע החסיד אחרי הנאום הזה. אולם ברור שעם ההתאמה הבסיסית בין פילוסופיה למחקר, ישנן גם אי-התאמות בולטות, והן מעוררות את המחשבה על מקור אי-ההתאמה ועל טעמו. הפתרון שמציע פלקירא בכל חיבוריו הפופולריים הוא כי אין לקבל מדברי החוקרים אלא המתאים לתורה, והיתר נפסול. זוהי עמדה שמרנית. אבל היא יוצרת פרדוקס הגובל בסתירה פנימית: מצד אחד, מזוהה האידאל התורני עם האידאל של המחקר. אימות שכלי של התורה הוא מצווה דתית, ואין לקבל אמונות במשמעת עיוורת. מצד אחר, מגבילה התורה את המחקר בנקודות שבהן פשטיה סותרים אותו. כיצד ליישב פרדוקס זה?

כיצד התורה מתפרשת על-ידי המחקר ועם זאת עומדת מעליו? על השאלות הללו אנו מקבלים שתי תשובות הנראות סותרות, אולם רק יחדיו הן משלימות את השקפת המתפלסף המתון בדור הזה. בהקדמה לפירוש "מורה נבוכים", אומר פלקירא: "ויתחייב בהכרח להקדים (לעיון בחוכמות הפילוסופיות – א.ש.) המעלות הטובות התוריות... כי הן הכרחיות לאדם במציאותו ואינן הכרחיות לו בלבד במה שהוא אדם חכם. על-כן אמרו חכמי המחקר שחייב אדם לקבל התחלות הדת כי הכחשתן והוויכוח בהן מבטל מציאות האדם, ועל-כן יתחייב להרוג הכופרים ויתחייב להאמין כי התחלות הדתות, שהוא דת אמת דברים אלוקים והם למעלה משכל האדם, ועל-כן צריך להודות בהן אף-על-פי שסיבותיהן נעלמות, ועל-כן לא תמצא אחד מחכמי המחקר שחלק על מעשה נסים המפורסמים בעולם, כי הן התחלות יקיימו הדת, והדת תחילת המעלות הטובות".

דברים אלה יש לקבל מתוך חשדנות-מה. הנחת היסוד שלהם היא כי הדת ממלאת תפקיד מדיני מכריע. לשם קיום תפקידה המדיני, עליה להתבסס על הנס, שסותר את הגיון חכמי המחקר. אולם מאחר שיש לפילוסוף טעם מדיני לקיים את התורה, הוא לא יכחיש את הנס, אלא יעמיד אותו כעניין שלמעלה מן השכל, ולא יסתכן בערעור הסדר המדיני והמוסר, שהוא תנאי לשלמות, ויימצא סותר גם את תכליתו

כפילוסוף. האם לפנינו העמדת פנים, וכדי לקיים את התורה בשלכ המוביל לפילוסופיה מתארים אותה כמבוססת על הנחות שמעל לפילוסופיה? אפשרות כזאת קיימת. אולם אין זו, כמדומה, דרכו של פלקירא.

נשלים עתה את הדברים ממקור אחר, "אגדת החלום", ששם הוא טוען: "והאמת תושג בדרך אחת, היא שורש האמת ועיקרה ומקורה, ויש דרך שנית היא כטפלה לראשונה. והדרך הראשונה, שהיא שורש ועיקר ומקור לאמת. היא ידיעת התורה ומה שנכלל בה מהדעות האמיתיות, כמציאות השם ברוך הוא וייחודו והימצאותו לשאר הנמצאים מההיעדר, והשגחתו באישי בני אדם ובמיני שאר הנבראים, והשכר והעונש ושנותו הטבע על-ידי מי שירצה מעבדיו ומה שדומה לאלה הדעות המבוארות, ומה שביארו החכמים ז"ל מהם ממה שנרמזו בתורה וידיעת דברי הנביאים ע"ה והמדברים ברוח הקודש כי בעמוד החכם האמיתי על אמיתת דבריהם יתבארו לו מהן סודות אלוהיות ודעות אמיתיות נשגבו מחכמי המחקר... ובאמת כי האמת נודעת ונאצלת מן התורה שקדמה לעולם, והמשיגה ויודע מה היא... תחיה נפשו לעולם, והמשפטים שהם אמת וצדקו יחדיו ואין כזב בהם ולא שינוי מה הם... והדרך השנית כענף וטפלה לראשונה הם דברי חכמי המחקר האמיתיים מהם המורים על אמיתת המושכלות הראשונות, ויש אומרים כי אמיתת אלה המושכלות נודע מצד החוש ושהחוש נותן אותם, ואחרים אומרים כי הן נאצלות מהנותן השכל לאדם... ועל-כן ראוי לקבל מדבריהם מה שיעידו עליו אותן המושכלות ואינו סותר דבר מדברי התורה וקבלת חז"ל".

לפי הקטע הזה, דרך המחקר טפלה לדרך העיון התורני, לפי שהשגת האמת, שהיא תכלית האדם על-ידי התורה, היא גבוהה יותר ושלמה יותר, ועל-כן יש לקבל דבריה כמכריעים.

כמובן, גם דברים אלה עלולים לעורר חשד של דיבור מן השפה ולחוץ. כלום אין הם סותרים את הדגשת פלקירא כי עדיף החוקר על-מי שמקבל מן התורה ללא מחקר? אולם אין הדבר כן. בהעדפת הידיעה התורנית, אין פלקירא מעדיף את המקבל בסמכות, אלא את הנביא. לו הוא נותן מדרגת השגה שמעל לזו של הפילוסוף. לקביעה זו יש רקע פילוסופי: תורת האינטואיציה של אבן-סינא. הנביא תופס

ללא מחקר. מדלג על שלבים דיסקורסיביים. רמזים עמומים לכך קיימים גם אצל הרמב"ם – משה משיג את העולם כנכרא למעלה מיכולת השגת הפילוסוף. אבל מי שאינו זוכה לאינטואיציה נבואית בהשגת האמת זקוק לחקירה, וכך אמנם ממשיך פלקירא ואומר כי הראשונים שקיבלו מן הנביאים, באמת לא נזקקו לחכמי המחקר, אולם בגלות יש בהם צורך "וזה הדרך תפשו החסידים שבישראל אחר חיבור התלמוד כמקצת הגאונים ז"ל ורבים מחכמי ספרד ובייחוד הרמב"ם ז"ל, שהפיץ מעיין האמת חוצה וסתר מדברי חכמי המחקר מה שהם כנגד תורתנו".

התורה נתפשת אפוא בדרך זו, הן כמקדמה לחקירה והן כעומדת מעליה. היא תנאי לקיום החברה המסודרת ולטיפוח המידות הטובות וכן ליריעת האמת. ויש לה מקור בהשגה הנבואית, שהיא למעלה מן החקירה. החקירה היא אמצעי כדי להתקרב מקבלה בסמכות אל השגת האמת העליונה.

באופן זה הוצגה משנת הרמב"ם בגרסתה השמרנית – כמחקר בתחומה של התורה. מחקר המקבל מן התורה את מגמתו וכיוונו, סותר מה שמבטל את הוראתה ומוכיח מה שמקוים על-ידה. ממנה הוא יוצא ואליה הוא חוזר. אולם ברור בין כך ובין כך כי האידאל הדתי הוא כאן פילוסופי מובהק: השגת האמת ולא קיום המצוות המעשיות לשמן, ועובדה זו מתמידה את המתיחות הפנימית גם בגרסה מתונה זו.

הפצת הפילוסופיה והחינוך

התפקיד השני שקיבל אבן-פלקירא על עצמו הוא הפצת ההשכלה הפילוסופית וגיבוש הקוריקולום החינוכי הנדרש לצורך זה. לפנינו בעיה שהתעוררה על רקע המציאות שנוצרה בספרד הנוצרית. הרמב"ם לא עסק בהפצת ההשכלה הפילוסופית. הוא כתב בשביל יחידים שסיגלו אותה בעצמם, והסתפק בהצבעה על הספרות המומלצת ועל סדר העיון בה. הוא סמך בזה על הספרות הפילוסופית בלשון הערבית. בספרד הנוצרית שוב לא היתה זו לשונם של רוב המשכילים היהודים. יתר-על-כן, תלמידי הרמב"ם הבינו שלא יוכלו להתגבר על ההתנגדות אם לא יצליחו להכניס את המדעים ואת

הפילוסופיה לקוריקולום הלימודי של שכבה נרחבת בעם ולא רק של יחידי סגולה. כתוצאה משני שינויים אלה התעורר הצורך לגבש דרך חינוכית שלמה ולספק לה כלים ראויים. כלומר: לגבש תוכנית של השכלה וליצור ספרות ברמה פופולרית, שאפשר יהיה להנחילה לציבור רחב של משכילים.

התוכנית הכללית נמצאת בחיבורו הפופולרי של פלקירא – ספר "המבקש". הוא מתאר בו את דרכו של האדם אל האמת בדרך עממית. "המבקש" הוא אדם בעל סגולות רוח מצוינות. שאיפתו היא להגיע אל התכלית האמיתית. והספר מתאר את דרכו בסגנון המקאמה. הוא פונה תחילה אל איש חיל (גיבור), אחר כך אל בעל מלאכה, אחר כך אל רופא, אל מדקדק, אל משורר ואל בעל מוסר, ומכל אחד מהם הוא שואל על תכלית האדם ומקבל את התשובה כי מקצועו שלו הוא התכלית. הדירוג הוא בבירור מן הנמוך אל הגבוה. תחילה מקצועות ודרכי חיים שיש בהם צורך לקיומה הפיזי של החברה (חייל, בעל מלאכה), אחר כך מקצוע שכבר יש בו מדע (רופא), אחר כך מקצועות שיש בהם מן החוכמה או שהם אמצעים לחוכמה (מדקדק, משורר. ובשירה רואה פלקירא מדרגה הסמוכה ל"רוח הקודש"), עד שבאים לבעל המוסר.

המוסר, לדעת פלקירא, הוא אמצעי לשלמות האדם, הוא מכין לחוכמה. אבל גם המוסר אינו שלמות חיצונית לאדם מצד מה שהוא אדם, ואם רואים בו תכלית – מחטיאים עלידו את התכלית. דבר זה מתברר גם ביחס לכל המדרגות הקודמות. המבקש חוקר את מלמדיו בשורה של שאלות עד שהוא מגיע לשאלה שאין הם יכולים להשיב עליה, וכך מתברר לו כי אין מקצועם עומד ברשות עצמו. משמע שהתכלית איננה נכללת בו, אלא היא ברובד דעת מעליו. כך מראה הוא גם לבעל המוסר שאין לו הסבר מתוך מקצועו שלו על אמת המידה של ההבחנה בין טוב לרע. כלומר – בלי המדרגה שלמעלה מן המוסר אין גם מוסר. "המבקש" אינו פוסל כמובן את כל מלמדיו להשכיל, הוא מבקש את ברכתם וממשיך בדרכו.

מבעל המוסר עובר המבקש אל המאמין בתורה ללא חקירה. הוא מקבל הרצאה על עיקרי הדת ועל סכנות החקירה. ממילא מובן שהמאמין הזה אינו מוכן להישאל ולהיחקר. הוא בעל סמכות ודורש

ציות כתנאי קודם לקבלת הוראתו. כאשר "המבקש" ממשיך לחקור פורץ ריב, והמאמין מגרש את "המבקש" כדין כופר. גם "המבקש" אינו רוצה עוד ללמוד מן המאמין, אלא הוא מבקש את ברכתו. ללמד שהבין בכל זאת שהחוכמה אינה סותרת את האמונה.

עתה באה הפנייה אל החכם בחוכמה ובתורה. הלה מבאר כי רק על-ידי החוכמות נבין את התורה כראוי. אבל הוא מסרב לגלות מיד את האמת. הוא דורש לימוד שיטתי. תחילה תורה שבכתב ותורה שבעל-פה (אם כי די בהלכות האלפסי ובספרי הרמב"ם), אחר כך המקצועות השונים הקודמים לעיון, כמכשיריו: חשבון, תשבורת, חוכמת המראות, חוכמת הנגינה, לוגיקה, פיזיקה ומטפיזיקה. העולה בלימודים אלה מגיע להשגת הייחוד האמיתי של האל.

על יסוד ספר "המבקש" בנה פלקירא את המשך מפעלו הספרותי המכיל בתוכו את כל הקוריקולום הפילוסופי: א. "ראשית חוכמה" על תיקון המידות ועל תועלת המדעים. ב. "ספר המעלות" – להוכיח את ההתאמה בין הפילוסופיה לחז"ל בתחום המוסר. ג. "דעות הפילוסופים" – ספר עזר ללימוד הפילוסופיה.

מפעלו הפרשני: מניעת המבוכה מהמתפלסף

המפעל הפרשני של פלקירא מושפע ממגמה זו במישורין. בד בבד עם הנחלת ההשכלה הפילוסופית, יש למנוע את המבוכה העלולה להתעורר עם רכישתה. אמנם, מצד אחד, רוצה הוא למנוע אותה על-ידי הבטחת האמונה הבלתי מעורערת בעיקרי התורה כמוסדים למעלה מן השכל. אולם בתוך כדי לימוד, השאלות נשאלות בהכרח, ועל-כן צריך להציע את הפתרונות של "מורה נבוכים" באופן המתאים להבנתו של כל משכיל. מצד אחר, פלקירא מודע לסכנה שיש בגילוי פומבי מלא. אסור להרוס את הגדר שהקים הרמב"ם סביב משנתו מפני אלה שאינם ראויים. אסור לעבור על דברי הרמב"ם שאין לפרש מדבריו מה שלא נתפרש על-ידי חכמים שקדמו לו. אכן, פלקירא ניסה לעמוד בדרישה הכפולה. לבאר על-ידי הבלטת ההשכלה הפילוסופית כרקע לדברי "המורה": העמדת דעות הפילוסופים השונים על יד קטעי דברי "המורה", והבלטת הנקודות הדורשות שימת לב בכיוון מסוים. על-ידי כך הוא מראה למעיין היכן

וכיצד עליו למצוא את התשובה על קשיי עיונו ב"מורה", מבלי שיפרש את הדברים ממש.

זהו אפוא מפעל המייצג את הגישה השמרנית בין מפרשי הרמב"ם. מפרשים אחרים עמדו בחומרה רבה יותר על נקודות המתיחות שבמשנת הרמב"ם, ובזה הכשירו את הרקע להתגבשותן של נטיות פילוסופיות חדשות.

ר' יוסף אבן-כספי

דוגמה אופיינית לגישה המבליטה את המתח הפנימי במשנת הרמב"ם נמצא בפירושו של ר' יוסף אבן-כספי (1279–1340). אם מותר לאפיין את גישתו במשפט אחד, הרי זו השאיפה לפרק את המתח שנצבר סביב תורת הרמב"ם על-ידי ביטול סודותיה וחשיפת דעת הרמב"ם בנושאים ה"מסוכנים", כפי שהוא הבין אותה, כך שתהיה גלויה לכל מעיין ב"מורה נבוכים". היה לכך מחיר חברתי כבד, ואבן-כספי היה מוכן לשלמו. כל חייו ראה את עצמו מוקף באיבת הסכלים שראו בו כופר, ולא נרתע. כדי לפרק את המתח שנוצר על-ידי פרשנות הכתובים של הרמב"ם החליט אבן-כספי ללכת בדרך הפוכה. הוא הפריד בין ספרות המקורות התורניים לספרות הפילוסופית, ולכל אחד מהם חיבר פירושים ענייניים בדיסציפלינה פרשנית מתאימה. כך פירש את החומש, את ספר תהילים, את משלי, את קהלת ועוד, ברמת הפשט המבוסס על דקדוק ועל היגיון תוך-טקסטואלי. באופן זה הרחיק את האלגוריות והעמיד את הוראת המקרא על המישור ההיסטורי ועל המישור המוסרי-מדיני מבלי לחפש את הרובד המטפיזי בתוכו. זו היתה בעיניו הוראה פשוטה של דברי אמת באותם תחומים שרוב הבריות מסוגלים להשיג אמת. את המטפיזיקה כתורה פנימית לא חיפש במקרא, כי אם בספרות המיוחדת לה. ובזאת ראה את החשיבות העצומה של ספרי הרמב"ם, אולם לא בבחינת מפתח לביאור המקרא, אלא כחיבור האוצר בחובו אמת פילוסופית, והנה גם כאן גילה את נטייתו לפישוט. הוא מקבל על עצמו לבאר את העמוס, להתיר את המתוח, להצביע על מקומות

סתר. הדבר נעשה ביודעין בניגוד להוראת הרמב"ם, מתוך הכרה שימשוך על עצמו הרבה איבה. אולם הוא ראה בזה שליחות, מפני שהתברר לו שזהירותו של הרמב"ם השיגה את הפך כוונתה. לצורך זה כתב אבן-כספי שני פירושים ל"מורה נבוכים" המשלימים זה את זה: "עמודי כסף" ו"משכיות כסף". בפירוש הראשון הביא את יסודות השיטה שאותם רצה הרמב"ם לגלות לכל המעיינים, ואילו בפירוש השני בדק את הרובד הנסתר, חשף את הסתירות המכוונות ופינענח את הרמזים. בדרך זו הפך את "המורה", מחיבור שבא להצביע על היחס הפנימי בין הפיזיקה והמטפיזיקה לתורה, לחיבור שבא להורות את האמת המטפיזית לאחר שהשלים אדם את ידיעותיו בתורה מתוך הנחה שהאמת המטפיזית אינה סותרת את התורה, מפני שהתורה אינה עוסקת בה, ורק מציעה הכשרה מוסרית ומדינית ומעודדת את בעלי היכולת הרוחנית המתאימה להמשיך בדרכם הלאה.

ר' יצחק אלבלג

ר' יצחק אלבלג (חי במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה) יצא מנקודת ראות דומה לזו של אבן-כספי, אבל הגיע לדרך הפוכה. המחלוקת הגדולה שפרצה בגלל ניסיונו של הרמב"ם להוכיח שיש התאמה בין האמת התורנית לאמת הפילוסופית מעוררת את השאלה אם היה המאמץ כולו כדאי. האם לא מוטב, גם מבחינת המאמץ התמים וגם מבחינתו של הפילוסוף, להודות בגלוי שאין התאמה? כלומר, שלתורה אמת בפני עצמה ולפילוסופיה אמת בפני עצמה, ובכל תחום הכוונה היא למלא תפקיד חיוני של חיי התרבות, זה במישור החברתי-מוסרי והמדיני וזה במישור המדעי והמטפיזי?

אכן, זו היתה ביקורת חריפה על מפעלו של הרמב"ם, אך לא במישור התורני בפני עצמו ולא במישור הפילוסופי בפני עצמו, אלא בצורת הפגשתם. נקודת המוצא של אלבלג היתה הטענה שניסיונו של הרמב"ם להתאים את התורה לפילוסופיה מביא לידי חוסר עקביות גמור, גם מנקודת הראות של העיון התורני וגם מנקודת הראות של העיון הפילוסופי. הרמב"ם לא יצא ידי חובת שני המקורות. אבל עם

הוויכוח סביב הרמב"ם | 325

זאת, ראה אלבלג את עצמו תלמיד הרמב"ם, והדבר מתבטא בהסכמה לרעיונות הבאים:

א. התורה הנגלית הכרחית לשמירת הסדר המדיני, ועל-כן שום פילוסוף אחראי לא יערער את האמונה התמימה בתורה מן השמים.

ב. סדר מדיני מתוקן דורש לא רק מצוות מעשיות, אלא גם אמונות משותפות לציבור כולו, ואמונות אלה יש לנסח, כמובן, בלשון שתהיה מובנת לרבים.

ג. יש זהות בין כמה מאמונות התורה ובין הפילוסופיה, אף-על-פי שהניסוח הוא שונה, בלשונו שלו:

נתחייבו מזה ארבע אמונות אמיתיות שכל התורות משתתפות בהן ובנויות עליהן והן יסודותן, והפילוסופיה גם כן מודה בהן ומשתדלת בקיומן, אלא שהתורה מלמדת אותן לימוד המוני, רוצה לומר דרך סיפור, והפילוסופיה לימוד מופתי ראוי ליחידים, והן מציאות שכר ועונש והישאר הנפשות אחר המוות לקבלם, ומציאות אדון משכיר ומעניש שהוא האלוה, ומציאות ההשגחה בדרכי האדם לתת לאיש ואיש בדרכיו.

לכאורה מנסה אלבלג להוכיח להלן כי אין לחשוך בפילוסופים, כי אף-על-פי שהם מאמינים בדברי התורה בדרך מופתית הזרה להמון – הרי תוכן הדברים אחד. ועוד: במקומות רבים משתדל אלבלג לגלות פרטי השקפות אריסטוטליות בתורה. אבל אפילו מן הקטע המצוטט לעיל אפשר להיווכח כי אלבלג רחוק מן התמימות בעניין זה. את כל ארבע האמונות שבהן יש לדידו התאמה בין הפילוסופיה לתורה הוא נוטל מתחום האמונות ההכרחיות לקיום התורה כחוקה מדינית אידאלית. יש להאמין בשכר ועונש כדי לקיים את הסמכות המדינית של התורה, ומתברר שהפילוסופיה המדינית נותנת להנחות אלה תוקף משיקולים מדיניים. אבל הרי דווקא בנקודה זו נמצא את ההבדל שבין הפילוסופים להמון. נביא שוב את דברי אלבלג בהמשך קטע זה:

ידע כי אמונת התורה והפילוסופיה אחד, ואין בו שום הפרש כי אם אחת שאי-אפשר זולתה, והיא תכלית כוונת התורה, היא הצלחת

ההמון והרחקתם מן הרע וללמדם מן האמת מה שדעתם יכולה לסבול, כי לחוסר דעתם וקוצר השגתם אין בהם כוח לעמוד על אמיתת המושכלות ולציירם על מה שהם, כי אם בתארים גשמיים אשר הרגילו להרגיש... ולפיכך, הערימה התורה לשכך את אוזנם ולהניח דעתם במה שאפשר להם לשמוע והמשילה להם העונש באש ותענוג הנפש בתענוג הגשמי.

משמע שהפילוסופים מבינים עניין זה באופן שונה מאוד מן ההמון, ואף שדברים אלה עוד אפשר לפרש על-פי דרכו של הרמב"ם, ניווכח מיד להלן כי ההבדל הוא יסודי.

ביקורת אלבלג על הרמב"ם

ביקורתו העיונית של אלבלג על הרמב"ם נעוצה בשתי סוגיות יסודיות הכרוכות זו בזו: חידוש העולם ורצון האל:

א. אלבלג סבור כי פסולה היא דרכו של הרמב"ם בהוכחת טענתו שהראיות האריסטוטליות לקדמות העולם אינן מופתיות, אלא הן בבחינת סבירות מהיבט מסוים. דרך זו מכנה אלבלג כאורח בוטה בכינוי "טענות מזויפות", שכן לדעת אלבלג אין מנוס מהנחת קדמות הזמן וקדמות החומר אם מקבלים את הפיזיקה האריסטוטלית כאמיתית. מאחר שהרמב"ם קיבל פיזיקה זו – עליו להשלים עם המתחייב ממנה. אבל עם זאת, גם אלבלג אינו מקבל, לכאורה, את הנחת הקדמות. אלא מאי? הוא מדבר על החידוש הנצחי. כלומר: האל מחדש את העולם בתמידות ומנצח עד נצח. בזה הוא רואה השקפה ההולמת יותר את התורה. האל הוא טוב וממהותו להיטיב תמיד. לא ייתכן שחל בו שינוי בעניין זה.

ב. לדעת אלבלג אי-אפשר לומר על האל לא שהוא בעל רצון, ולא שהוא נעדר רצון. האופן שבו הוא מסובב את העולם הוא למעלה מן המחשבה. נראה לכאורה שזוהי נטייה להשקפה תורנית עקבית בדומה לזו של הרמב"ם, אולם למעשה, מבטא אלבלג במונח "חידוש נצחי" את ההשקפה האריסטוטלית שהעולם קדמון. כי מה רצה הרמב"ם לקיים בהנחת החידוש יש מאין? הווה אומר

שהבריאה היא התבטאות של רצון חופשי, ושעל יסודה ייתכן הנס, ועל יסוד הנס – מתן תורה בסיני. כאשר אומרים חידוש נצחי ומבליעים את מימד הרצון, נופל כל המבנה התאולוגי-תורני שבנה הרמב"ם על תורת הרצון.

מדוע יש לגלות דברים אלה?

ר' יצחק אלבלג הבין יפה את משמעותה של טענה זו מבחינת מתנגדי הפילוסופיה. מדוע גילה אותם בטענה, שבצד, זאת היתה דעתו המוסווית היטב של הרמב"ם? מדוע חשב שמוטב לחשוף את הסתירות שיש בין דברי הרמב"ם ובין עצמם במקומות שונים בספר "מורה נבוכים"? – על שאלה זו הוא השיב בדברים הבאים: "אבל יש לי שלושה טעמים שלא היו לו:

הא' שהוא רוצה לקיים פשטי התורה ולבטל דעת הפילוסופים מן העיון, מה שלא ייתכן בשום פנים, ואני מודה לפשט התורה על דרך אמונה פשוטה מבלי ראיה ומודה לפילוסופיה מדרך הטבע והעיון האנושי.

והטעם הב' כי הספר הזה אינו תורני כספרו כדי שיקראו אותו ההמון, ואם בא אחד מהם לקוראו ולא הבין מתחילתו עד כאן, מיד יקוץ וימאסוהו ויניחיהו ולא יגיע למקום הזה. ואם הבין כל מה שנזכר קודם זה, נמצא מסתלק ממעלות ההמון למעלת הראויים לדבר עימם בדברים אלו, ואז ידע כי איני מודה לדעת הפילוסופים אלא על שום שאין המחקר העיוני מניח אותי להכחישו ולפיכך, אני מודה בדרך ידיעה אנושית לא על דרך האמונה.

והטעם ג' כי בזמן הרב היתה הסברה הזאת, רוצה לומר קדמות העולם, וזה מאוד אצל ההמון עד שהיו מדמיין שכל המורה בקדמות העולם ככופר בכל התורה. והיום נתפרסמה השאלה הזאת אצלם ונתפרסמה ביניהם עד שאין טבע רובם בורח מלקבל אמונת הקדמות".

קשה לומר ששלושה השיקולים הללו עולים יחדיו בקנה אחד, אולם עמידתו של אלבלג נעשית על-ידם ברורה למדי. הוא מקבל את הדעה שהעולם קדמון, ורק ממתיק זאת על-ידי נוסחה שונה, שאינה משנה

את התוכן: "החידוש המוחלט". ואמנם הוא צודק באומרו כי בנוסחה זו יכולים בני דורו לקבל את דעת הקדמות ללא זעזוע. כי הדעה הזאת נמצאה כבר בקבלה העיונית, שהסבירה את הבריאה כאצילות נצחית מן ה"אין" האלוהי אל ה"יש" הגשמי. באופן זה ניתן לרעיון קדמות העולם הכשר מסורתי, אם כי לא בדרך אריסטוטלית, אלא בדרך נאופלטונית, שאלבלג, האריסטוטליקן העקבי איננו מסכים לה. אולם אלבלג יודע כאמור שבניסוח זה שהציע נשאר הניגוד בין התורה לפילוסופיה בעינו לפחות בשאלת הייתכנות של הנסים. הוא מודה אפוא בכך ואינו מנסה לגשר. הפתרון שלו משתמע מן ההבחנה המתבקשת מתוך דבריו: הוא מאמין בנסים כאמת על-שכלית, והוא יודע שהם בלתי אפשריים מבחינת הפיזיקה האמיתית, ואין רשות אחת נוגעת בחברתה.

כדי להבין את דעת אלבלג לעומקה, אביא עוד קטע מדבריו:

ואין הפרסום ההמוני כדאי לסמוך עליו בידיעת האמת רק יש לו ללמוד האמת מן המופת ולעיין אחר כך בתורה, ואם נמצא דבריה מתיישבים על הדעת המופתי, נאמין הדעת ההוא מצד העיון ומצד האמונה, ואם לא נמצאה לדעת ההוא כתוב סובל אותו נאמין אותו מצד העיון בלבד, ואם נמצא לדעת ההוא כתוב סותר אותו, נאמין גם כן פשט הכתוב על דרך נס ונאמין שאין הדעת התורנית ההוא אצל כוונותינו אלה להיותה מן הדעות האלוהיות המיוחדות בהשגת הנביאים ובפעולת היכולת אשר למעלה מן הטבע, ועל הדרך הזה תמצא דעתי בדברים רבים הפך אמונתי. כי אני יודע מצד המופת כי זה אמת על דרך הטבע, ואני מאמין מדברי הנביאים כי הפכו אמת על דרך נס. ולא עוד אלא אפילו הדעת המופתי אשר הכתוב סובל אותו אני מוחזק בו שהוא כוונת הכתוב בוודאי ואינה זולתה. ולפיכך, אין כוונתי במה שפירשתי להודיעך שזאת היא אמונתי אשר אני מאמין ואשר אני מוסר לך לאמונה, אלא להודיעך שאפשר לסמוך הדעות העיוניות לכתוב, ושהכתוב סובל אותן כמו שהוא סובל הפכן או יותר. וכל זה למה? כדי שלא תהיה מן הנמהרים הממהרים להכחיש ולכזב הדעות המופתיות במה שהם רואים בתחילת מחשבתם שהוא דעת הכתוב, ורוצים לחזק ולקיים הדעת ההוא בטענות עיוניות חזקות מטענות הפילוסופים בעיניהם, עד אשר יחשבו שהפילוסופים טועים

בטענותיהם וחושבים שהן מופתיות ואינו כן. ובעלי הדרך הזה היו רבים בכל אומה ואומה, אף משה רבנו ע"ה מהם (=הכוונה, כמוכן, לרמב"ם! א.ש.) ואלו הסכילו עשוה בשני דברים: א'. בהכחישם המופת וגוזרים עליו שאינו מופת. וב'. בגזרם על רעיונם כי הוא כוונת הנביא. וכבר זכרתי בפתיחת הספר הזה כי כוונת התורה איי אפשר לנו להשיגה מסברתנו השגה בלתי מסופקת, כי כשם שכוונת הפילוסוף לא ישיגה כי אם פילוסוף, כך כוונת הנביא לא ישיגה כי אם נביא, והטעם כי דרכי השגותם משונות זו מזו, ולא עוד אלא הפכם. לפי שזה משיג המושכל כמורגש וזה ישיג המורגש במושכל, ואין ספק כי כרחוק דרכי השגותם כן רחוקו ההשגות, עד ייתכן לזה שהשיג מצד מטה הפך מה ששיג זה מצד מעלה, לפיכך, אין להקשות מן האחד על השני רק יש לחכם להאמין את זה בהביאו מופת ולקבל מזה דרך אמונה פשוטה, ואפילו יהיו דברי האחד סותרים את דברי השני, אין זה נדחה מפני זה. כי מסגולות האמונה התורנית שהכחשת המופת אותה לא תדחה אפשרות אמיתתה, לפי שהנמנע אצל המחקר ההיקשי מצד מנהג הטבע אפשר שתחייבוהו ההשגה הנבואית מצד יכולת המנהיג. ולפיכך, יש דברים רבים נמנעים אצל הדעת העיוני שהם אפשריים אצל התורני, וכמו כן יש דבר מושג לפילוסוף מצד חקירתו שאינו מושג לנביא אלא מצד החלק אשר לו בעיון לא מצד הנבואה, ואין זה מפני חסרון הנבואה, אלא מפני שדרך השגתה מעולה מזאת.

נבואה ופילוסופיה – שתי בחינות שונות של ההשגה

משמע: הנבואה היא השגה שלמעלה מן השכל. משום כך, אמנם אין להתפלסף על-פי התורה כפי שקבע הרמב"ם, אבל גם אין לפרש את התורה כפי הפילוסופיה. מקבלים את הפשט ומודים בו שהוא אמת גם אם איננו מבינים זאת. ואילו בתחום הפילוסופיה נוהגים כדרך הפילוסופים. ומתחייבת מכאן עוד קביעה אחת שבה מערער אלבלג על הרמב"ם: הנביא איננו פילוסוף. נבואה ופילוסופיה הם שני סוגים נבדלים לחלוטין של השגה, ואף-על-פי שאלבלג מייחס לנביא השגה שלמעלה מן הפילוסוף, הרי אין ידיעתו כוללת את מה שבתחום הפילוסופיה. ומובן מאליו: מאחר שתורת הנבואה היא חולית האמצע של הפילוסופיה הדתית של הרמב"ם ואמונת חידוש העולם

חוליית הביסוס של עיקרי התורה, הרי השמטתן משמעה – פירוק השיטה לשני מרכיבים נפרדים ובלתי תלויים זה בזה. מתעוררת השאלה: האם היה אלבלג כן? האם האמין באמת באמיתות התורניות שידע שאין הן אמיתיות מבחינה מדעית? אפשר לפלפל בסוגיה זו לכאן ולכאן בלי שנגיע לידי הכרעה, והרי גם אין בה צורך. העובדה המזדקרת מתוך דברי אלבלג היא שהדיון הפילוסופי שפתח בו הרמב"ם הגיע אל נקודה שבה נדרשה הסתכלות שיטתית על יסודות פילוסופיים מחודשים. הראשון שנענה לאתגר הזה היה ר' לוי בן גרשון (הרלב"ג).