

פילוסופיית-תרבות חדשה

ניתוח "ספר העיקרים" לר' יוסף אלבו מצביע על כיוונו של תהליך שרישומו ניכר בספרות המחשבה של יהדות ספרד הנוצרית עד גירושה, והוא תהליך של ירידה בהתעניינות בפילוסופיה ודחיקתה מפני סוגים אחרים של מחשבה דתית שהיה בהם כדי לחזק את אמונת העם מול המצור והאיום. אמנם, במשנת הרח"ק היתה תנופה של ראשית חדשה, אבל ראינו שהיא לא זכתה להמשך. הביקורת על הפיזיקה האריסטוטלית לא התקבלה. ממשיכי המסורת הפילוסופית שבו והתפייסו עם "מורה נבוכים" כדרך ליישוב הקשיים בין הפילוסופיה לתורה, ואמנם רבים מתלמידי החכמים שנטו לפילוסופיה בדורות אלה, כגון ר' אברהם שלום, ר' שם-טוב בן יוסף ור' יצחק אברבנאל, לימדו סגוריה על הרמב"ם כנגד רח"ק וכנגד יתר מבקריו, כי דווקא מול ההתפתחויות שהתגלו אצל הרלב"ג ואצל הרח"ק מבחינת השאיפה לעקביות פילוסופית, התבלטה השמרנות של הרמב"ם, ההולך בדרך האמצע. אבל בכל זאת לא היה אפשר להתעלם מן הסכנות הגלומות בהתפלספות. בדור של גירוש ספרד טענו רבים מחכמי ישראל שהגירוש הוא העונש שבא על ישראל בגלל הכפירה הפילוסופית. לדעת חכמים כמו ר' יצחק עראמה ויוסף יעבץ, היא שגרמה לרבים ממשכילי ישראל להמיר דתם אל מול איום או מתוך קרייריזם, מפני שבין כך ובין כך זילזלו בדת ופרקו עול מצוות.

תוכחות והאשמות אלה היטו אפוא את רוב חכמי ישראל להשקפות שמרניות לא רק ביחס לתורה, אלא גם ביחס לפילוסופיה. הישן נראה עדיף על החדש גם אם היתה כוונתו לבסס את מעמד התורה.

הלכי רוח אלה הם, כמדומה, ההסבר להתגברות השפעת ספר "הכוזרי" לר' יהודה הלוי בדורות הללו. יתרונו היה בהעמידו את

התורה מעל לפילוסופיה מבלי לבטל את הישגיה בתחומי המדע האמפירי, ועוד – שהשקפותיו היו מובנות גם ליהודים פשוטים שלא קיבלו השכלה פילוסופית. אולם כיוון שגם השקפותיו של ריה"ל לא נתקבלו באורח בלעדי אלא כמין קמיע להשקיט את הרוחות הרעים שהעלה המחקר המדעי – ממילא גברה הנטייה אל הפתרון הדוגמטי, דהיינו: קביעת יסודות שעליהם אין עוררין ובגבולם תהיה החקירה מותרת. אבל נקל להבין כי גישה כזאת יותר משהיא מתירה את העיון הפילוסופי היא מחניקה אותו. למעשה, אפשר לסכם ולומר: התנועה הפילוסופית, שראשיתה במאה העשירית, מיצתה בדורות הללו את מלוא מטענה וכבלה את עצמה לתורת עיקרים כנגד כל אפשרות של פריצה לתחומי עיון חדשים שכבר הסתמנו באופקיה של תרבות הרנסנס האיטלקי, אלא שלא היה אפשר לכלוא את הרוח. מבעד למחסומי החשיבה השמרנית והדוגמטית הנצו כמה ניצנים של חשיבה שגילתה את יתרונותיו של שדה התרבות החדש.

ההיסטוריה כמושא לדיון פילוסופי

האות הבולט ביותר של ההתעניינות החדשה הוא גילוי ההיסטוריה כתחום עיון עצמאי שיש בו כדי להסביר את מצבו של עם ישראל שלא מנקודת הראות של תורת ההשגחה, אלא מתוך סיבתיות פוליטית, דתית וחברתית-תרבותית הנובעת מן המציאות הארצית. לכתחילה לא היתה התעניינות זו פילוסופית שיטתית, אלא מדעית. אבל היא הניחה תשתית לאופן חדש של הסתכלות פילוסופית בהיסטוריה ובשאלת ההשגחה. להלן ניווכח כי המחשבה היהודית בעת החדשה הגיבה על שינוי מהפכני שחל בנסיבות ההיסטוריות של הקיום היהודי, ועל-כן, היא גילתה רגישות לבעיות שעלו מתוך ההיסטוריוגרפיה שחקרה את הנסיבות הללו ואת גורמי התמורה שאירעה בהם. משהו מרגישות מודרנית זו להיסטוריוגרפיה כתשתית של פילוסופיית-היסטוריה מוצאים כבר בדור של גירוש ספרד. השאלות על סיבות הגירוש הזה העיקו ביותר, ובתשובות תאולוגיות שגרתיות לא היה די, בייחוד למשכילים, שלא נטו לקבל את הטענה שנטייתם למדע ולפילוסופיה היא שהביאה את האסון. מה טבעי יותר לאנשים אלה מניסיון להשתמש בכלים המדעיים ובדרך החשיבה

המדעית כדי להראות שהאסון אירע מסיבות פוליטיות, דתיות ותרבותיות ולא בגלל "חטאיהם"?

בהקשר זה מתעוררת כמובן השאיפה להבין את מניעי הנוצרים שלא רק מנקודת הראות הכנסייתית-דוגמטית, שצפה ועלתה בוויכוחים הבין-דתיים, אלא גם מנקודות הראות הפוליטיות של המלכים ומנקודות הראות התרבותיות של המשכילים. השאלה המסקנת ביותר היתה: מהו הדימוי של היהודי בעיני הנוצרים? מה מקורותיו? למה היהודי כה שנוא אפילו אחרי שהמיר את דתו? אולי יש הצדקה בהתנהגות היהודים לדימוי שלילי זה? אולי ראוי שיהודים יתקנו את התנהגותם כדי לשפר את תדמיתם? זוהי נקודת ראות חדשה, והיא חושפת שדה עיון חדש שלא נידון עד כה.

כדי להבליט את משמעותו של המפנה הזה ראוי להדגיש שהתעניינות בהיסטוריה, התמודדות עם שאלת הגורל היהודי והתמודדות עם הנצרות אינם כשלעצמם מחידושי הדור של גירוש ספרד. גם הרמב"ם האריסטוטלי, שההיסטוריה היתה לגביו תחום המקריות שאיננה חשובה לפילוסוף, נזקק לה כשבא לתת הסבר על טעמי מקצת המצוות ועל מצבו וגורלו המיוחד של עם ישראל. ומה שהוא צדדי אצל הרמב"ם – הוא עיקרי לריה"ל. ראינו שהאתגר של ספר "הכוזרי" היה היסטורי, והוא התמודד על-ידי הסתכלות היסטורית מכלילה מנקודת ראות דתית. ראינו שכמוהו נהגו רוב הפילוסופים היהודים, לרבות רח"ק. אולם אצל כל הפילוסופים הללו שלטה ההנחה התאולוגית שקורות ישראל אינם כדרך הטבע – הם כפי ההנהגה האלוהית בנס הנסתר, ועל-כן המאמץ שהם עשו להבין את ההיסטוריה מתוכה היה מזערי.

הוא הדין בהתמודדות עם הנצרות. השאלה על מקורות שנאת הנוצרים ליהודים העסיקה את האפולוגטים היהודים תמיד, וכמוהו השאלה כיצד להתנהג כדי שלא ללכות את השנאה. אולם ההסבר התאולוגי לשנאת הנוצרים נראה מספיק, ושאלת ההתנהגות הנאותה כדי שלא ללכות שנאה לא עניינה מחוץ למטרה המעשית, מפני שעל דעת יהודים לא עלתה בדרך כלל המחשבה שיש בהם עצמם משהו המצדיק את השנאה. אדרבא. הם האמינו שהעיוות מצוי בשונאיהם. במילים אחרות: יהודים העריכו את הנוצרים באמת המידה שלהם

ולא התעניינו לראות את עצמם בעיני הנוצרים. בתקופה שאנו דנים בה חלה תמורה נוקבת בעניין זה המורגשת כבר ב"ספר העיקרים". היהודים נאלצו להתמודד אינטימית עם חשיבה ועם תרבות נוצרית עד כדי הפנמת ערכיה, ומתחילה התופעה שאיפיינה אחר כך את יהודי תקופת האמנציפציה: ראייה ושיפוט עצמי על-פי אמות המידה של המסתכל הנוצרי.

ר' שלמה אבן-וירגא

ר' שלמה אבן-וירגא חי במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה ונמנה עם מגורשי ספרד ופורטוגל שהגיעו לאיטליה. ספרו "שבט יהודה" נדפס לראשונה בשנת 1554. לפי ספרו ברור שהיה בעל השכלה פילוסופית, ורעיונות פילוסופיים שזורים בדבריו, אולם אין זה ספר פילוסופי, אלא ספר סיפורי המשלב תיעוד היסטורי ועדות ספרותיות מעוברת במחשבות שמטרתן העיקרית הפקת לקחים מן המאורע הטראומטי של גירוש ספרד ופורטוגל. אולם ההתייחסות לגירוש באה על רקע הסתכלות רחבה בתולדות הפורענויות שעברו על עם ישראל, ונעשה בו בפעם הראשונה המאמץ העיוני להבין את האסונות הללו מתוך הסתכלות במניעים אנושיים ובלי התאולוגיה של החטא ועונשו, ומכאן העניין הפילוסופי שיש בו.

על-פי המבנה הספרותי לפנינו סיפור על שורה של חורבנות גדולים וקטנים שעברו על עם ישראל מימי חורבן בית שני ועד גלות ספרד. אין זו היסטוריוגרפיה, אלא רצף של אפיוזות המתוארות בתמציתיות ומעוצבות ביד אמן. המטרה היא ליצור תשתית ומסגרת לשיחות מפיקות לקח על הסיבות והגורמים שהביאו את עם ישראל ללכת מחורבן לחורבן. אכן, השיחות הן לב הספר, ומבחינה ספרותית הן מובחנות לשני סוגים: א. שיחות בין מלך נוצרי לחכם נוצרי על היהודים. ב. שיחות בין מלך נוצרי או חכם נוצרי לחכם יהודי. הצבה ספרותית זו מעניינת ביותר, מפני שאבן-וירגא הצליח למסור את מסריו באמצעות התיאור האמנותי של הדמויות והפעולות לא פחות מאשר באמצעות השיחות. בייחוד מאלפת ההשוואה בין דמות החכם

פילוסופיית-תרבות חדשה | 451

הנוצרי והתנהגותו ובין דמות החכם היהודי והתנהגותו, מפני שהיא משקפת את הדימוי העצמי של היהודי בעיני הלא-יהודי ולהפך: בדמות החכם היהודי מבליט אבן-וירגא פיקחות, שנינות וזריזות בלתי רגילה בהתחמקות ממענה על טענות שקשה להשיב עליהן, הן כדי שלא לפגוע במתדיין הנוצרי והן כדי לטשטש חולשות של הטיעון היהודי מול מתקפה שהוא מכיר בצדקתה. בד בבד מפגין החכם היהודי התעקשות על אמונתו, שעליה הוא מחפה בפחדנות וביראת כבוד מתרפסת. לעומת זאת החכם הנוצרי מאופיין ביושר אינטלקטואלי, ועם זאת בהיעדר גמישות, ככובד חשיבה, במידה רבה של גאווה מתנשאת ומשפילה ובנטייה להתלקחות חימה האופיינית לשליטים. ברור שיש בתיאור זה ביקורת על הצד הנוצרי: הרי אין ספק שמקצת תכונותיו השליליות של החכם היהודי נובעות ממעמדו המושפל ומפחדיו. אבל ביקורת זו מאוזנת על-ידי היתרון שאבן-וירגא נותן לחכם הנוצרי מבחינת יושרו האינטלקטואלי. מפתיע הדבר שאין לו דעות קדומות שמקורן בדת, ועל-כן יש הצדקה מסוימת ליחסו המתנשא ולהתפרצויות הכעס שלו, ונראה בבירור שמבחינה זו רואה אבן-וירגא את החכם היהודי בעיני החכם הנוצרי כשם שהוא רואה את החכם הנוצרי בעיני היהודי.

גורמי עלילות הדם ושנאת היהודים

מהם אפוא הגורמים לשנאת היהודים, למפלותיהם ולעלילות הדם נגדם? בשיחה המרכזית המתנהלת "בין המלך האדיר והחסיד, המלך אלפונסו מספרד, ובין טומאש, החכם המתודד" (הפרק "השביעי"), דוחים שני המשוחחים הנוצרים את עלילת הדם כתחבולה זדונית, מרושעת וחסרת יסוד. מה גורם אפוא לעלילות אלה שהן כה רבות ותכופות? התשובה עולה מן המישור הסוציולוגי. קודם-כול, מאבחנים השניים על יסוד הסתכלותם העצמית את העובדה ששנאת היהודים אינה מצויה בקרב האצולה ובקרב השכבה המשכילה, אלא בהמוני-העם הנבער.

אחר כך מבוקשות הסיבות: ראשית – ההצלחה-הכלכלית היחסית של היהודים, שהצליחו להתעשר במהירות על-ידי הלוואות בריבית, בעוד הנוצרים התרוששו ומהם שהפסידו את ממונם ואת קרקעותיהם

ליהודים. שנית – ההתנהגות החברתית של היהודים. כיוון שנתעשר מעט, מפגין זאת היהודי מיד בלבושו, בהופעתו ובהתנהגותו (בעוד נוצרים עשירים אינם מפגינים זאת כלל), ומעניין שבשיחה אחרת מסביר חכם יהודי את התופעה הזאת בכך שבגלל היותו נדכא בדרך כלל, מפצה היהודי את עצמו בהפגנת הצלחתו הכלכלית. עוד סיבה שמונה טומאש לשנאת היהודים היא היבדלותם החברתית בגלל חוקי דתם. אכילה משותפת מקרבת, ואילו הימנעות מכוונת ממנה מעליבה, אף-על-פי שהוא מבין כי יש להסתייגות זו רקע הלכתי, ואין היא מעידה על כוז לנוצרי. בכל זאת גאוות היהודים והתנשאותם להיות עם סגולה מרתיחה גם את "החכם המחודד" טומאש, וכשהוא דן בזה הוא הופך מסנגור לקטגור.

סיבות מפלת היהודים בשדה הקרב

באופן דומה דנים המשוחחים הנוצרים בסיבות למפלת היהודים בשדה הקרב, אף שלפי ידיעותיהם היו היהודים בשעתם רבים מאויביהם, עשירים מהם, אמיצים ומתורגלים בחוכמת המלחמה. הסיבה העיקרית שהם מגלים על יסוד היכרות עם היהודים בזמנם ועל-פי המאורעות ההיסטוריים שחקרו היא הנטייה המופלגת של היהודים לריב ולמחלוקת ביניהם: הם מתישים את כוחות עצמם במלחמותיהם הפנימיות הבלתי פוסקות, והחכם מיעץ למלך שאם הוא רוצה להרוס את היהודים, מוטב לו שישאיר את המלאכה להם עצמם. עוד סיבה היא שהיהודים לא הכירו את הנשק שבידי אויביהם. רק אחרי כל אלה נזכרת גם הסיבה התאולוגית: הם הכעיסו את אלוהיהם, והוא הפקירם. ברור שזהו הסבר לשאלה מדוע לא הציל אלוהים את עמו, אלא הפקירו לגורמים הטבעיים של מפלתם, וההסבר הענייני הוא העיקר.

הסיבות לרדיפת היהודים

בהמשך הספר מסכם ר' שלמה אבן-וירגא על דעת עצמו ובמישרין את הסיבות לרדיפת ישראל בגולה ("הפרק השישים ושלושה"):
 א. כעס האל על עמו הנבחר, שממנו הוא דורש יותר (כדברי עמוס:
 "רק אתכם ידעתי... על-כן אפקוד עליכם...").

- ב. כדרך הטבע, מצד נטייתם של המושלים להשליט את אמונתם על כולם, ובגלל שנאת הדת, שהיא תופעה טבעית.
- ג. בגלל הריגת ישוע על-ידי היהודים.
- ד. בגלל התפתותם של עשירים יהודים רבים בספרד לקחת להם נשים נוצריות וכן בגלל ההתעשרות מנקרת העיניים של היהודים. שתי תופעות אלה הביאו לידי קנאה ושנאה מוצדקות.
- ה. התרגלות היהודים להישבע לגויים לשקר בעסקי ממון.
- ו. היחס הגאוותי של היהודים לשכניהם הנוצרים.
- שיחות אלה רחוקות מאוד כמוכן ממחקר חברתי-תרבותי ופוליטי, אבל החידוש שבגילוי המישורים הללו הוא רב-חשיבות.

השקפה סובלנית כלפי הנוצרות

לבסוף ראוי לציין את ההערכה המאוזנת והחיובית ביסודה העולה מספר זה כלפי העולם הנוצרי, כשווית ההסתכלות כבר אינה דתית בלבד, אלא גם תרבותית. בכל הוויכוחים שבין חכם יהודי לחכם נוצרי מדגיש אבן-יורגא שוב ושוב שהנוצרים אינם נתפשים בהלכה כעובדי כוכבים ומזלות, וכל מה שנכתב בהלכה על עובדי כוכבים ומזלות מתייחס לעובדי האלילים בימי קדם ולא לנוצרים. משמע שהדת הנוצרית היא לגיטימית לגויים בעיני ההלכה, ורק ליהודים אין היא לגיטימית. בכך אין חידוש. תלמידי חכמים הצהירו על כך בהיותם בשלטון נוצרי, והסיבה מובנת מאליה. החידוש הוא בכמה ביטויים המעוררים רושם של השקפה סובלנית, התופשת את הייחוד הדתי כעניין סובייקטיבי ולא כעדיפות מוחלטת של דת על דת. כך טוען החכם היהודי שהוא מחויב להחזיק בדתו בגלל ההתגלות בסיני, אבל הנוצרי, שאבותיו לא עמדו לרגלי ההר ההוא, אינו חייב בזה, וגם אינו נופל ממנו מבחינה דתית בשל כך. היבדלותו של היהודי מן הנוצרי במאכל ובמשקה וכד' נובעת מדיני כשרות שהגוי אינו חייב בהם. גם בכך אין זלזול בגוי וברדתו, כי דיני הכשרות מייחדים ומבדילים, אבל אינם מסמלים יתרון דתי. באחת השיחות עולה אפילו הרעיון שהדת היהודית טובה ליהודי כפי טבעו, והנוצרית טובה לנוצרי לפי טבעו, ועל השאלה מהי הדת האמיתית, משיב היהודי במשל שהתפרסם על שתי אבנים טובות הנראות שוות זו לזו, שרק

הצורך יודע להבחין ביניהן. זהו המשל שלסינג השתמש בו במחזהו "נתן החכם".

אכן, מכל הבחינות מזכירה אווירת ספר "שבט יהודה" את האווירה של ספרות תקופת ההשכלה בראשיתה.

דון יצחק אברבנאל

דון יצחק אברבנאל (1437–1508) היה מנהיגה המדיני והרוחני הגדול של יהדות חצי-האי האיברי בתקופת גירוש ספרד. במעמדו, באישיותו ובגורלו התגלם הפרדוקס הטרגי של תולדות המרכז היהודי הזה. החל מראשית תולדותיו, תחילה בשלטון האיסלאם ואחר כך בשלטון הנצרות, יצאו מקרבו אישים בולטים שמלאו תפקידי שלטון מרכזיים בחצרות המלכים, ובכוח השפעתם המדינית נתנו חסות לקהילות היהודים וערבו למעמדן ולשגשוגן ואף תרמו לפריחה התרבותית שניזונה ממגע אינטימי ומפתיחות דיאלוגית מתוחה עם תרבות סביבתם. דון יצחק אברבנאל, האחרון בשושלת האישים הללו, הצליח יותר מכולם. כשר אוצר רב-עוצמה – תחילה במלכות פורטוגל, אחר כך במלכות ספרד ואחר כך גם באחת מנסיכויות איטליה – הוא הנהיג בימי גדולתו את כל יהדות חצי-האי האיברי ועשה כל מאמץ כדי להבטיח ולבצר את מעמדם המתערער. אבל דווקא בימיו, בהנהגתו, ולמרות כל מאמציו, הצליחה הכנסייה להשיג את מבוקשה, ועם השלמת הרקונקויסטה של חצי-האי האיברי, גורשו ממנו כל תושביו היהודים שלא המירו דתם, ודון יצחק אברבנאל עצמו הלך עם הגולים.

הדברים האמורים במעמדו של דון יצחק אברבנאל כמנהיג מדיני אמורים גם כמנהיגותו הרוחנית. הוא היה אישיות רב-צדדית, אחת הדוגמאות הבולטות של "איש אשכולות" במובן של תרבות הרנסנס האיטלקי, שהשפעתו הגיעה לספרד. הוא קיבל חינוך יהודי וחינוך כללי רחב ועמוק. השכלתו הקיפה את כל תחומי תרבות זמנו, והוא שאף למזגם במפעלו כמנהיג רוחני שניטל עליו לחזק את עמו בהתמודדותו עם האסון החיצוני ועם המשבר הרוחני הפנימי. ראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים נעוצה אמנם במרכזי בבל, מצרים

וצפון אפריקה, אבל כזרם משגשג ומנהיג היא התפתחה בספרד, ותולדותיה משקפים את תולדות חיי הרוח רבי המשברים של יהדות ספרד. לא במקרה היו האישים שפעלו ויצרו על קו התפר הבין-תרבותי, כמו דון יצחק אברבנאל, גדולי היוצרים והמחדשים בפילוסופיה היהודית. דון יצחק אברבנאל, אחרון המנהיגים המדיניים הגדולים של יהדות ספרד, היה אפוא גם אחרון הפילוסופים היהודים שפעלו על קו התפר הבין-תרבותי הזה, ומהרבה בחינות אפשר לראות בו את מסכם מורשתם, ביחוד מורשת הרמב"ם מזה ומורשת ריה"ל מזה, אך כבר מתוך קליטה רחבה של הגות הרנסנס האיטלקי.

מפעלו הספרותי של דון יצחק אברבנאל

דון יצחק אברבנאל לא היה פילוסוף מקורי, אלא מסכמה ומפרשה הביקורתית של מורשת שגילמה בתוכה את מתחיו של המשבר הרוחני העמוק, שאיתו רצה להתמודד כדי לחזק את רוח בני עמו. במכון עשה זאת בכלים של אותה מורשת במגמה להחזיר אותה אל נקודת המוצא השמרנית, שממנה היה אפשר להמשיך את המורשת התורנית המאחדת ומייחדת את העם. הוא רצה לחדש ימים כקדם, ובדרך זו נפגש גם עם השפעת תרבות הרנסנס בזמנו. אם יש במפעלו הפילוסופי של דון יצחק אברבנאל מקוריות, היא אינה מתבטאת בשיטה חדשה, כגון זו של רח"ק, אלא בצירוף ובפרשנות ביקורתית מחדשת של רעיונות מסורתיים. את מפעלו הספרותי התחיל כפרשן המקרא, וחידושו בתחום זה מתבטא קודם-כול בספרים שהעדיף לפרש, והם ספרי נביאים ראשונים: יהושע, שופטים, שמואל ומלכים. פרשני ספרד לא גילו עניין בספרים אלה. אולם התמקדותו של אברבנאל בפירושם לא נבע רק מן הרצון לגאול אותם מהזנחה או להתגדר בבקעה חדשה, ייחודית לו. ספרים אלה מתעדים את התמודדות שבטי ישראל המתנחלים בארצם עם בעיית ההתאחדות המדינית והקמת המלוכה, שהיא בעיית היחס שבין המורשת הנבואית-התורנית ובין מוסד המלוכה, החותר לעצמאות כלפי התורה. בדוק ומצא כי בעיה זו היא שעמדה במוקד התעניינותו האקטואלית של אברבנאל, הן כאיש מדינה ספרדי והן כמנהיג יהודי הפועל על רקע מאבקי הכוח בין הכנסייה למלוכה, שבהם נחרץ גורל

עמו בספרד. זו היתה הבעיה האקטואלית שדרשה התמודדות פילוסופית. טבעי אפוא שבסוגיה זו הביא לידי ביטוי את מיטב התובנות שמקורן בניסיונו האישי כמנהיג מדיני, שהוא גם איש רוח (הנקלע בין שאיפותיו האישיות הסותרות), ובהגות הכללית של זמנו, שאותה הכיר לעומקה. טבעי גם שסוגיה זו נעשתה לציר עיקרי בהמשך מפעלו כפרשן פילוסופי. עיקר תרומתו בתחום זה היה פירושו הנרחב לספר "מורה נבוכים", שמיזג הגנה על עמדות הרמב"ם מנקודת ראות תורנית שמרנית, ביקורת שמגמתה לחזק את התשתית השמרנית בעזרת תובנות שמצא, הן בספר "הכוזרי" של ריה"ל והן בהגות הכללית של זמנו.

בנוסף על חיבורים מרכזיים אלה חיבר אברבנאל פירושים לספרי החומש, לספרי ישעיה וירמיה ולמסכת אבות ולהגדה של פסח וכן חיבר שורה של חיבורים פילוסופיים קצרים שבהם התמודד ביקורתית עם השקפות מסוימות של הרמב"ם ("שמים חדשים", "ראש אמנה", "מפעלות אלוהים") ושלושה חיבורים רבי השפעה בזמנו שכתב על ענייני הגאולה: "מעייני הישועה", "ישועות משיחו" ו"משמיע ישועה". באלה רצה לחזק את לב בני עמו, הנואשים מפרשת הסבל הנורא של גירוש ספרד.

השקפת אברבנאל על ההיסטוריה

כממשיך במסורת הפילוסופית-יהודית בספרד וכמנהיג מדיני ורוחני בתקופת משבר היסטורי טראומטי, עמדה שאלת תולדות עם ישראל בין העמים במרכז הגותו. עובדה זו התבלטה במיוחד בחיבורים שהקדיש לנושא הגאולה: הבנת גורמי האסון ומשמעותו מבחינת שליחות ישראל בעמים התמקדה במאמצו לחשב את הקץ של ימות משיח כדי לוודא את קרבתו ולבשרו לבני עמו. אולם ההתעניינות באחרית הימים המשיחית אינה רק צורך הנחמה שבלעדיה לא היה אפשר להחזיק מעמד מול פיתויי ההמרה ולחציה, אלא גם צורך הפיענוח של סוד הגורל הפרדוקסי של העם החווה שוב ושוב את המעלות והמורדות של הצלחה מרשימה, אפילו בגלות, הצופנת בחובה נפילה לתהום. כבר בחיבור הנעורים שכתב, "עטרת זקנים", העסיקה אותו חידת ההשגחה האלוהית המתגלה בתולדות עם

פילוסופיית-תרבות חדשה | 457

ישראל. התזה שביקש להוכיח בחיבורו היא כעין מיזוג של דעת ריה"ל ודעת המקובלים: בעוד כל העמים מושגחים על-ידי כוחות אמצעיים, מלאכיים, המתווכים בין האל ובין האנושות כולה, הרי עם ישראל מושגח במישרין על-ידי האל עצמו, וזהו סוד גורלו יוצא הדופן. אמנם, בגלות אין שכירת אלוהים במקדש, בתוך העם, אולם ההשגחה הישירה נמשכת באופן בלתי גלוי, באמצעות "המלאך הראשון", המתווך בין האל לשאר המלאכים. במה זכה עם ישראל למעלה הזאת? תשובת אברבנאל היא כתשובת ריה"ל: עם ישראל הוא בבחינת חריג יחיד מתוך האנושות, כשם שמשה היה חריג יחיד מתוך עמו. זוהי דרגת מציאות גבוהה יותר, שיש בה קירבת-אלוהים מיוחדת. אולם אברבנאל הוסיף מה שמצוי אצל ריה"ל ברזו בלבד, והוא שקירבת אלוהים היא ממנה ובה מקור של השגחה אלוהית על דרגות המציאות שמתחתיה. באופן זה משה מגלם בתורתו את השגחת אלוהים התמידית בעמו, ועם ישראל מגלם בגורלו את השגחת אלוהים בעמים. מבחינה זו עם ישראל מקביל ל"גלגל השמים", שעל-פי דעת האסטרונומים הוא הגלגל שתנועתו היא מקור התנועה המחוללת את ההתהוות המחזורית בטבע הארצי. פירוש הדבר הוא שמחזור חייו וגורלו של עם ישראל בין העמים הוא שקובע את מחזורי גורל העמים המושפעים ממנו. העמים הנוצרים והמוסלמים מאמינים שהם מנהיגים את עצמם על-ידי מלכיהם וחורצים את גורל עם ישראל, וזוהי אלילות מובהקת, אך עם ישראל צריך לדעת שגורלו, הנקבע על-ידי השגחת אלוהים הישירה עליו, הוא הקובע את גורל העמים במגמה לקרבם בהדרגה אל הגשמת חזון מלכות אלוהים באנושות כולה.

השקפה זו מסבירה אפוא את מחזורי הגאות והשפל בתולדות ישראל, שבכל זאת אינם חוזרים על עצמם כמו העונות בטבע, אלא יש בהם התעצמות, גם מבחינת העלייה וגם מבחינת הירידה, עד שתגיע שעת העלייה אל שיא הגאולה, והיא נותנת טעם ומשמעות מנחמת לסבלו של העם: סבל זה אינו נובע מחטאי ישראל, כפי שהנוצרים טוענים, אלא דווקא מחטאי העמים שעם ישראל עולה ויורד עימם כדי למלא את שליחותו בתוכם. אין פלא שהוא סובל בגללם סבל גדול מסבלם, אבל לעתיד לבוא, תתגלה תפארתו לכול.

ההקבלה שבין עם ישראל ל"גלגל השמים" מתאשרת ומתאמתת על-ידי עיון בפרטי מעמד ישראל בין אלוהים ובין העמים שישראל חי בקרבם:

א. עם ישראל נע תמיד מתוך דבקות באל. כל תנועתו מכוונת לקיום מצוות התורה, ועל-ידי כך הוא מניע את העמים האחרים שהוא חי בתוכם.

ב. כמו שיש ציר לגלגל, יש ציר לעם ישראל, וסביבו הוא חג תמיד, גם כשהוא בגלות: ארץ ישראל, שהוא נע אליה לקיים את המצוות התלויות בה.

ג. כמו שעיקר הגלגל הוא הכוכב המאיר בו, עיקר ישראל הוא נביאו משה, ומאורו – התורה.

ד. כמו שהגלגל נע "תנועת העתק" ואינו מתהווה וכלה, עם ישראל נע בגלות, יורד ועולה, אבל אינו מתהווה וכלה. הוא קיים לנצח, ואחרי כל תקופת ירידה הוא חוזר ועולה עד שיחזור לארץ הבחירה, יזדכך ויחדש את מאור כוכבו לקראת ימות המשיח.

תפישה קוסמית זו של ריתמוס תולדות עם ישראל מתרמה להשקפתו של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), הפילוסוף הגדול של תנועת ההשכלה בישראל, וייתכן שהיא מקור שרנ"ק הושפע ממנו. היא יונקת כאמור ממקורות קודמים, אבל היא משקפת במישרין את ההתנסות הטררגית של דורו ובמידה רבה גם את התנסותו האישית כמדינאי רב-עוצמה שתרים להצלחתו של העם שחרץ בתוך כך את גורל עמו.

יחסו של אברבנאל לתורת הנבואה של הרמב"ם

תפישת ההיסטוריה המושפעת מריה"ל ומהקבלה משמשת רקע להבנת יחסו של אברבנאל ל"מורה נבוכים". בפירושו הנרחב והמפורט, השואף להבהיר את דברי הרמב"ם ולפרוש אותם לפני משכילים שאינם פילוסופים מובהקים, הוא בא להגן על ההנחה היסודית של הרמב"ם בדבר ההתאמה המושלמת שבין הפילוסופיה ובין התורה בכל הנוגע למדעים, לפיזיקה ולמטפיזיקה. בכך אימץ לו את ההבנה השמרנית של דברי הרמב"ם והדף בקפידה את הפרשנויות שהתבססו על סתירות מכוונות שבאות להעיד כביכול שהרמב"ם לא

פילוסופיית-תרבות חדשה | 459

האמין בכל מה שהצהיר עליו כעל "אמת הכרחית" מנקודת ראות תורנית, כגון: חידוש העולם יש מאין, השגחה פרטית, נסים על-טבעיים, תחיית המתים וכד'. דעת אברבנאל היא שהרמב"ם הוכיח כמיטב יכולתו את טיעוניו המיישבים את אמת ההתגלות עם האמת המושגת בשכל. כ"איש אשכולות" הבקי במדעים ובפילוסופיה של זמנו, שאף אברבנאל להוכיח אותה סינתזה בין האמת האוניברסלית לאמת התורנית שהרמב"ם חתר אליה. הרי רק באמצעותה אפשר לקיים את תפקיד המנהיג שייחס אברבנאל לעמו בגורל העמים ובתרבותם. על-פי תפישה זו ברור שהתורה צריכה להיתפש כמקור שממנו שופעת כל הכרת אמת לתרבות העמים. מכאן נובעת אפוא העדפת אברבנאל את דעת הרמב"ם על דעת ריה"ל בכל הנוגע לשאלת היחס בין המדעים והפילוסופיה ובין התורה. אולם בכל הנוגע לסוגיות היחס שבין אלוהים לעמו ובכל הנוגע להבנת ההיסטוריה המשיחית של עם ישראל, חלק אברבנאל על הרמב"ם, ונטה לדעותיו של ריה"ל.

קודם-כול חלק על תורת הנבואה של הרמב"ם, שלפיה נדרשת מן הנביא הבנה פילוסופית כדי ששייג את אמיתת האל. כריה"ל חשב גם הוא שאלוהים הוא הבוחר לו את נביאיו כדי להודיע את דברו לישראל, ושההכנה הנדרשת היא קיום מצוות התורה, שכן היכולת הנבואית כשלעצמה אינה כשרון שכלי, אלא כשרון על-שכלי, המיוחד לעם ישראל, והוא הקובע לו את מעלתו העל-טבעית המבדילה אותו משאר העמים. מעלה זו היא שמאפשרת לא רק את ישירות הנהגת העם על-ידי אלוהים עצמו, אלא גם השגחה פרטית, והיא המאפשרת נסים על טבעיים כהתערבות רצונית ישירה של האל, כשהשעה צריכה לכך, כדי להושיע את העם ולקרבו לגאולה. אכן, מתוך אותה גישה, חלק אברבנאל על הרמב"ם בנושא הגאולה העתידה לבוא. ודאי היה לו שהנביאים כיוונו להתערבות אלוהית נסית שתשנה את ההנהגה הטבעית ותרום את עם ישראל ואת האנושות המונהגת על-ידו לרמה של רוחניות על-טבעית ולחיי נצח.

יחסו של אברבנאל לתורת העיקרים של הרמב"ם

אימוץ תורת הנבואה של ריה"ל כמעלה על-שכלית המושגת על-ידי קיום מצוות מחייבת לבסוף ביקורת על תורת העיקרים של הרמב"ם ועל שאר הניסיונות לנסח את עיקרי האמונה של התורה שנעשו בעקבות הרמב"ם. מאחר שאין לזהות את עבודת האלוהים עם השגת אמת אינטלקטואלית, אין שום ערך לתורת עיקרים. מבחינת עם ישראל, העיקר האחד הוא התורה כולה, ונמצא שכל מה שהתורה מלמדת ומצווה הוא בבחינת עיקר שאדם מישראל מצווה להבינו, לפרשו ולקיימו כמיטב הבנתו ויכולתו.

יחסו של אברבנאל לציביליזציה ולמדינה

לבסוף יש להזכיר את תרומתו המקורית והמעניינת של אברבנאל לתורת המדינה ולסוגיית היחס שבין דת למדינה. מתגלה בה ניסיונו האישי כמנהיג מדיני הבקי בסוגיות של הפעלת עוצמה שלטונית והשתתפותו בלכטים הפוליטיים-דתיים המאפיינים את תקופת הרנסנס באיטליה. אכן, בהקשר זה מתבלט ביותר ההיבט האישי של מעמד אברבנאל כמנהיג הדור החי את גורל עמו ואת גורל תרבותו. כל ימיו נקלע אברבנאל בין כוחות המשיכה הסותרים של ייעוד מדיני ארצי מזה ושל ייעוד רוחני על-ארצי, בין קריאתו אל חצרות מלכים למלא תפקיד שלטוני מובהק ובין תודעת ייעודו כאיש רוח, כמלומד, השואף לשלמות רוחנית המתבטאת ביצירה. את מירב יצירתו העיונית יצר בהפסקות הממושכות או הקצרות שבין תפקיד מדיני אחד למשנהו, ואפשר לומר כי בתקופות הירידה שהתנסה בה בקריירה המדינית שלו, לעיתים כאיש הנרדף על-ידי אויביו הפוליטים, חי את ההתעלות ביצירתו הרוחנית, ולהפך, ומכאן יחסו הדו-ערכי אל הקריירה המדינית שלו ואל אמצעיה ודרכיה. הוא הכיר מבפנים את הרשעות המקיאבלית של הפעלת שלטון ואת החטא הגלום בהוויה הציביליזטורית המגלמת בתוכה עוצמה ארצית אלילית, הרואה בכוח ובהפעלתו תכלית. אין להתפלא אפוא שנמשך ונרחה חליפות והתלבט כל ימיו.

בפירושו לספר בראשית הציע אברבנאל את התאוריה שלפיה התפתחות הציביליזציה האנושית היא התוצאה של חטא האדם,

פילוסופיית־תרבות חדשה | 461

שבגללו גורש מגן עדן של הקיום על-פי טבעו הראשון, המקורי, כנכרא בצלם אלוהים. מה היה חטאו של האדם הראשון? הווה אומר: חטא אי־ההסתפקות במה שהטבע, שאלוהים בראו לטובת האדם, נתן לאדם בלי שיצטרך לעמול ולטרות, אבל במידה הנחוצה לו בלבד, כדי שיוכל להתמסר לייעודיו הרוחניים: קיום מצוות בוראו ועבודתו. האדם מאס באושרו הרוחני ודבק באושר חומרי, לא כאמצעי כי אם כתכלית, וכך השתעבד למותרות. העונש הביא עליו את ההכרח להשתעבד עוד ועוד לצרכיו החומריים, שככל שגדל הקושי להשיגם – הם נתרבו, וככל שנתרבו גדל הקושי להשיגם. לשם כך בנה האדם את הציביליזציה והקים את מדינתו, וברור שהיא מגלמת בתוכה את החטא ועונשו ואת הרשעות השלטונית המתנקמת לבסוף במפעיליה.

חזון גאולת האנושות של אברבנאל הצטייר אפוא על רקע השקפה זו: השיבה אל המצב של גן עדן, הטבעי־המקורי, שקדם לציביליזציה. הטבע יספק לאדם את כל מחסורו ללא יגיעה, ללא סבל, ללא חולי, והוא יתמסר לייעוד הרוחני של עבודת בוראו. על רקע זה מצטייר גם תפקידו התורני של עם ישראל: משה, שהוציא את עמו מעבדות לחירות, שאף להחזירו למצב הראשוני: מלכות אלוהים בעמו, וחטאם של ישראל חזר על חטאו של אדם הראשון, אבל בתוך המסלול של תהליך הגאולה. כך פירש אברבנאל בייחוד את פרשת ראשית המלכות בישראל כפי המסופר בספר שמואל, כשמאס העם במלכות אלוהים מפני שלא הסתפק במועט שהצמיח מתנוכתה של הארץ וביקש לו מלכות וציביליזציה עשירה ככל העמים. שמואל הזהיר את העם מפני תוצאת חטאם, שאכן יערב אותם בתולדות העמים ובגורלם. גם כאן מתפרש חזון הגאולה העתידה כהשבת ימים קדם אל המצב הטבעי: העם ישוב מזוכך לחיות חיי פשטות והסתפקות בארצו.