

שמחה בונם / אורבאך

עמודי המחשבה הישראלית

חלק שלישי

משנתו הפילוסופית של רבי חסדאי קרשקש

(ספר ראשון)

8248 *מח*



ההסתדרות הציונית העולמית
המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה
ירושלים תשל"ז

הכין והביא לדפוס: שלמה שמידט

מהדורה שנייה מחוקנת



כל הזכויות שמורות

Printed in Israel

נדפס בהשגחת הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית
בדפוס "דף-חן" בע"מ, ירושלים

תוכן הספר הראשון

685

מבוא

687

הקדמה

פרק ראשון : האיש ותקופתו

692

א. הרקע ההיסטורי

696

ב. תולדותיו

פרק שני : המסגרת

705

א. המגמה והתכנית

708

ב. שרשים ועיקרים

717

ג. מבנה הספר

719

ד. אמונה ודעת

פרק שלישי : אריסטו, גרוריו ומתנגדיו בישראל

725

הקדמה

727

א. אריסטו, האיש ומשנתו

749

ב. האריסטוטליות בפילוסופיה הישראלית

794

ג. ההתנגדות לאריסטו ולאריסטוטליות בפילוסופיה הישראלית

פרק רביעי : תורת הטבע של רבי חסדאי קרשקש

805

(הביקורת של הפיסיקה האריסטוטלית)

פרק חמישי : אלוהים, מציאות ותארים

860

א. מציאותו של אלוהים

875

ב. אחדות אלוהים

887

ג. אי גשמיותו של אלוהים

892

ד. תארי אלוהים

פרק שישי : תורת הבריאה והתהוות העולם

913

א. העמדה העקרונית

917

ב. דברי הראשונים

935

ג. שיטת קרשקש בבעיית הבריאה לפרטיה

948

ד. עולם אין־סופי בזמן ובשטח

מבוא

הספר שלפנינו הוא השלישי בסדרה 'עמודי המחשבה הישראלית'. הוא שונה מקודמיו גם בדרך ההרצאה וגם בדרך העלאת הבעיות. הוא מוקדש לדמות אחת בלבד, לרבי חסדאי קרשקש, שהיה המעמיק ביותר בין הוגי הדעות בישראל, ובעקבותיו היה צורך להעמיק יותר, לרדת לעומקן של הבעיות; על ידי זה איבד אולי הספר משהו מעממיותו והוא אינו פופולארי כקודמיו, אבל השתדלנו לא לגרוע בו מן הבהירות. לא שילבנו בו, כמו בהרצאת המשניות הפילוסופיות הקודמות, מדברי המחבר, ואחת הסיבות לכך — לא הסיבה היחידה — חוסר נוסח מדעי, בלתי משובש, של הספר 'אור השם' לקרשקש. עם זה, התאמצנו מאוד למסור את כל תוכן הספר, אם כי בלשון אחרת ובסידור דברים אחר, וכמעט שלא פסחנו על משפט אחד בו. לעומת זה, הקדמנו לכל אחת מן הבעיות הנדונות בספר — והן מכלול הבעיות של הפילוסופיה היהודית על אלוהים, העולם, האדם וההיסטוריה — סקירה על מהות הבעיה ועל תולדות התפתחותה בספרות ההגות העברית. כן הוספנו הרצאה מפורטת של תורת אריסטו ושל קורות הכיון האריסטוטלי בישראל, דבר שיקל על הלומד להבין הרבה ממאמצי הפילוסופים היהודיים במאבקם עם המחשבות הזרות.

ספרו של קרשקש, 'אור השם', פרי המבוכה הקיומית (האכסיסטנציאלית) של האומה על סף הגירוש של יהדות ספרד, הוא כולו מחאה נגד השכלתנות היתירה והוא מדגיש את האופי העל-ראציונלי של האמונה הישראלית. הדגשה זו עשויה היתה ליישב את המצוקה הדתית של האדם היהודי בדור ההוא, והיא הולמת לא במעט אף את דורנו, תקופת השכול היהודי מצד אחד והתקומה היהודית מצד שני, שניהם תופעות על-טבעיות, העולות בממדיהן על התפיסה האנושית הרגילה.

מקוים אנחנו שספרנו זה, המוסר את תורתו של רבי חסדאי קרשקש, יעמיק את דעת היהדות — אף יגביר את אמונת ישראל בלבות בני ישראל. ועם זה, עדיין לא נסתיים התפקיד שהטלנו על עצמנו וכל מה שעשינו אינו אלא הקדמה להצעת משנה פילוסופית יהודית חדשה שתתמודד עם ההשקפות

והדעות של המדע בזמננו. מדע זה פרה ורבה מאין כמוהו והוא דורש מאתנו מאמץ מחודש של התאמה, בדומה למה שקיימו הפילוסופים היהודיים בימי הביניים — והימים ההם היו הרבה יותר נוחים, כי האקלים הכללי היה טבוע בחותם הדת. לא כן תקופתנו, העומדת בסימן אובדן האמונה בבורא עולם וערעור כל האמיתות הדתיות והעיקרים המוסריים, שהציוויליזציה האירופית קלטה מהיהדות, והיא הולכת ומתערטלת מהם. עימות מחודש של המחשבה הדתית היהודית ושל התוויה הדתית היהודית עם הבעיות המסעירות את הנפש, שזמננו המלא אימים ובלהות גרמן, נעשה הכרח דחוף של הדור, המחפש מתוך לבטים קשים 'מורה נבוכים' חדש — מי יתן ונוכל לתרום את חלקנו לכך, אך מקודם עלינו לסכם את פירות ההגות היהודית ההיסטורית.

הספר הוזמן על ידי ידידי המנוח, איש האצילות וחובב דברי מחשבה, הרב זאב גולד זצ"ל, שהסתלקותו ללא עת השאירה כאב גדול בנפשי, שהיתה קשורה בנפשו, לבלי התנחם. אמנם המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית המשיכה את המפעל של המנוח הדגול והשקיעה מאמצים ממושכים להופעת הספר, ואני מביע בזה את תודתי לראשה מר דוד בית אריה ולמנהלה ד"ר חיים חמיאל, שניהם יבואו על הברכה. כן אני מודה למר משה שטרנברג, שקרא את הספר בשקידה והעיר הערות מדעיות שונות, שאחדות מהן קיבלתי, וכן למר אליעזר אלינר, שטרח בצד הסגנוני של הספר והעיר הערות, שכמה מהן קבלתי, ועוד למר שמואל בורנשטיין, שהשקיע עמל רב בהבאת הספר לדפוס. גם גב' שמחה בנאי תיזכר לטובה, שטרחת הרבה בהעתקת כתב-היד — כולם יבואו על הברכה.

ועל הכל נתונה תודתי ליוצר בראשית, שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, אשר הצילגני מן התופת וליווני בהשגחה פרטית עד הלום, עד שזכיתי לראות בעיני את תקומתה המדינית של האומה, אם כי נשארתי לבדי ממשפחה ענפה, רבת בנים ובנות שכולם נספו בזעם ה' בשואת יהודי פולין ושאר ארצות. יעלה זכרם לפני שוכן מרומים, ויהא ספרי זה נר בשמה להם.

הנני מסיים בתפילה לאלוהים, שישרה עלי מרוחו הקדושה ויעזור לי שאוכל לעסוק בתורה ובחכמה מתוך הרחבת דעת ושלוות נפש, ולסיים את מפעלי הספרותי-מדעי לשם קידוש שמו ברבים.

שמחה בונם בן ר' חיים ברוך הכהן אורבאך

רב דקרית טבעון ומרצה לפילוסופיה באוניברסיטה בראילן

קרית טבעון, סיון תשכ"א, ערב חג מתן תורה

הקדמה

רבי חסדאי קרשקש הוא הפרי הבשל ביותר של תנועת המחשבה העברית בימי הביניים ומפעלו הפילוסופי הוא אחד הגילויים הנהדרים של הגאון השכלי-מדעי הישראלי. הוא חי ופעל מאתיים שנה אחרי גדול הפילוסופים הישראליים בספרד, הרמב"ם, וקרוב לחמש מאות שנה אחרי רבנו סעדיה גאון, מחוללה של הפילוסופיה הישראלית השיטתית. יצירתו הפילוסופית היא גולת הכותרת של המאמצים השכליים הכבירים, שנעשו על ידי הוגי הדעות העבריים במשך תקופה ממושכת, שראוי לקרוא לה 'התקופה הפילוסופית' בתולדות התרבות הישראלית.

משנתו הפילוסופית של קרשקש היא הביטוי המקורי ביותר של ההגות הישראלית, כי היא נובעת כולה ממעמקי הרוח היוצרת הישראלית ללא תלות בגורמים זרים, אשר העיקו על תנועת המחשבה הישראלית מראשית התהוותה, והיא משוחררת מהם שיחרור גמור. אחר רבי יהודה הלוי, קרשקש הוא הוגה הדעות הישראלי העצמי ביותר, והוא עוד עולה עליו בהריפותו השכלית, בהיקפו הרעיוני, ביסודיותו המדעית, בעוצם חדירתו לתהומות הדעת האנושית ובריבוי חידושי המחשבתיים.

אחד המניעים לתקומתה של הפילוסופיה הישרא-
לית כתנועה רצופה וכהגות מרוכזת היתה פגי-
שתה של היהדות השרשית בימי הביניים עם
התרבות היוונית והמדע היווני בלבושם האיסלמי. פגישה זו אף הביאה להתנגשות ביניהן בשטח רחב של אמונות ודעות, והמשא ומתן ביניהן דרש ניסוח לשון פילוסופית ויצירת כלים מדעיים. מבחינה זו ניתן לחלק את התנועה הפילוסופית הישראלית לארבע תקופות נפרדות – שהחתך הזמני ביניהן אמנם רופף במקצת – בהן מופיעים ארבעה זרמי יסוד כמעט בזה אחרי זה, והם: ה'כלאם', הניאופלטוניות, האריסטוטליות, והאחרון, אשר פיתחו קרשקש והוא ראוי להיקרא הישראלי-המקורי.

השם 'כלאם', מקביל למלה הארמית-תלמודית
'מימרא' או 'לדבר' התנכ"י, והוא גילגול ערבי
הפגישה עם
הפילוסופיה האיסלמית
ה'כלאם'

לתורת ה'לוגוס' הפילוגית; זהו שם התיאולוגיה הערבית האורטודוקסית (ורצונו לומר: דבר אלוהים) והעוסקים בה נקראים 'מותכלימון' ובעברית 'מדברים'. ה'כלאם' הוא בעיקרו אסכולה ערבית פילוסופית-דתית, קדומה ושמרנית, שמטרתה היתה לאחד את האמונה והמחקר, את הדת והפילוסופיה, אך נתפלגה לשורה של כיתות, כגון ה'קדריה' וה'ג'בריה', ה'מועתזילה' וה'אשעריה'; היא, וביחוד הכיוון המועתזילי שבה, השפיעה, כמו שמציין הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (א, עה), גם על ראשוני הפילוסופים הישראלים, כגון רס"ג, אלמוקמץ ואחרים, ואף על מאוחרים יותר כגון רבנו בחיי, ואף הרמב"ם עצמו עוד מתוכח אתה. ברם השפעה זו היתה חיצונית, השפעה שבצורה ובמסגרת, אך לא בתכנים. היהדות הפילוסופית בימי הביניים היתה שרוייה כולה במחיצת התרבות האיסלמית, אך היתה שותפת שוות זכויות ליצירתה של זו; הפילוסופיה הישראלית היא בת זמנה של הפילוסופיה האיסלמית, שהכלאם הוא ראשיתה, וההשפעה היתה הדדית. ולא עוד, אלא שלפי מסורת איסלמית עתיקה מתייחסות תורות היסוד של הכלאם על לביד איבן אל אסם היהודי, ולדעת החוקר שריינר בספרו 'הכלאם בספרות היהודית' (עמ' 3, 4) כל מחולליה ויוצריה של תנועת הכלאם היו יהודים. העיקרים, שהיוו סלע המחלוקת בין הכיתות הכלאמיות, היו שניים: האחד, האחדות האלוהית, אשר לשם מיצויה העקבי באה הדרישה לסלק כל אינוש של אלוהים מן הקוראן, לרבות תארי אלוהים, הלקוחים כולם מן הנסיון האנושי; והשני, הצדק האלוהי, אשר לשם ביסוסו הורתה המועתזילה את החרות המוחלטת של הרצון האנושי בניגוד לגזירנות (פאטאליזם), שהיתה נפוצה בעולם המוסלמי. שני עיקרים אלה היו ידועים מוזמן בספרות התלמודית, והעיקר השני לא היה מוטל בספק מעולם. לכל היותר למדה הפילוסופיה היהודית בראשיתה ושאלה משכנותיה את דרכי החשיבה המתודיות: את השיטתית ואת הביסוס השכלי של תורות האמונה, את עצם עמידתה של האמונה מול הדעת, ואף אלו לא היו חידוש גמור בתחומה של היהדות המקראית-תלמודית. התהוותה של הפילוסופיה הישראלית מקורה ברוח ישראל היוצרת, ועם זה שאפה בראשיתה למצוא את הזהות שבין היהדות והפילוסופיה, שבין ההתגלות האלוהית וחכמת אנוש, ולאמת את האחת על ידי רעותה. כל מגמתו של רבנו סעדיה גאון, מחוללה של הפילוסופיה הישראלית, היתה לפשר בין הדת והדעת, להשעין את הראשונה על השנייה, ולהוכיח שאין כל סתירה ביניהן.

הניאופלטוניות
שינוי מהותי במערכת האמונות והדעות של היהדות הביאה הניאופלאטוניות, שהתפשטה בקרב הוגי הדעות העבריים כאשר עברה תנועת הפילוסופיה הישראלית מהמזרח הערבי למערבו, מבבל לספרד. לניאופלאטוניות נתפסו בין השאר גדולי מחשבה כגון בן גבירול, אבן צדיק ושני בני עזרא. מקורה של שיטת

מחשבה זו באבי אבות הפילוסופיה, אפלטון ותורת היסוד שלו, תורת האידיאות; תורת אפלטון זו עברה דרך צינורות מחשבתיים רבים, החל מפילון עד פלוטינוס ופרוקלוס, והם הטביעו עליה את חותמם עד שנהפכה לזרם פילוסופי מיוחד, בעל גוון מסתורי — לניאופלטוניות. שיטה זו שינתה את מושגי היסוד של היהדות: אלוהי התורה, שהוא אישיות פעילה ולו רצון מוסרי, הפך להיות 'אחד' מופשט, הנטול כל יחס וזיקה לעולם ונעדר כל תארים שהם — אם כי בעצם חופף היבט זה במידת מה את אידיאת הרוממות האלוהית של היהדות; כיוצא בו הפך להיות רעיון הבריאה יש מאין, שבו מתחילה התורה, של אצילות, המפיקה את העולם ומלואו מהעצמיות האלוהית, אם כי אף תורה זו ניתן לסגלה לעמדת היסוד של היהדות ואפשר היה למצוא סמוכין לה בנבכי המסתורין הישראלי העתיק.

אך תמורה יסודית בפילוסופיית הדת הישראלית
האריסטוטליות
הביאה האריסטוטליות, שנעשתה היריב העיקרי של בעלי המחשבה בישראל, שאתו הם נאבקים — לעתים מתוך פשרה, שלפעמים היא שטחית ולפעמים מעמיקה, יש שהיא רואה את תהומות הפילוג ביניהם ויש שנעלמו ממנה, ולעתים הם נכנעים ליריב ומשתעבדים לו השתעבדות מוחלטת. האריסטוטליות הטילה שכלתנות יתרה לתוך היהדות, אף כי לא חסרה היהדות מעיקרה את הגורם של דעת. היא הפכה את האל-הבורא של המקרא למחשבה עליונה, שללה ממנו את ידיעת הפרטים, פרטי ההתנוות, את ידיעת ההיסטוריה העולמית והאנושית: את ההשגחה הפכה למערכת תכליתית-חוקית רצופה ובלתי מעורערת או לתהליך של שפע מתמיד בלתי מופנה לפרט באשר הוא פרט; יש שעקרה גם את רעיון הבריאה, בריאת יש מאין בכל אופן, וכן ראתה בהשכלה את הערך העליון, וברכישתה את היעוד הדתי של האדם. אחדים מן הפילוסופים הישראליים קיבלוה כולה כמו שהיא או בשינויים קלים והפכו בדרך הפירוש, אשר שעריו לא ננעלו, את קערת היהדות על פיה, על אף ההודאה הצורנית בסמכותה האלוהית. לפעמים ניסו לשבור את החבית ולשמור את יינה מתוך הודאה במקצת וקבלת המצע היסודי של השקפת העולם האריסטוטלית ומתוך כפירה במקצת התורות, הסותרות את עצם מהותה של היהדות והפוגעות בנשמתה. אך חוסר העקביות גילה את מקום התורפה של פשרה זו.

היתדי שעמד במילואו על השוני שבין היהדות
ר' יהודה הלוי
והפילוסופיה ועל ייחודה של היהדות כחטיבת
תרבות מיוחדת בהיסטוריה האנושית היה רבי יהודה הלוי. הוא התקיף בחריפות את האריסטוטליות עוד טרם התבססה בפילוסופיה הישראלית והראה את כל חוסר האונים שלה, אך חסרה היתה בדבריו ביקורת מקיפה של הנחות היסוד של התורה הזרה. הוא מבקר בשנינות ושם ללעג שורה

של רעיונות אריסטוטליים: בתחום הפיסיקה — את תורת ארבעת היסודות; בתחום הקוסמולוגיה — את תורת האצילות של השכלים הנפרדים והגלגלים; בתחום הפסיכולוגיה — את תורת התלות של נצחיות הנפש במידת ההשכלה, אך אין כאן עירעור יסודי של השיטה כשיטה. כל מטרתו של ריה"ל היתה רק להוכיח את השרירותיות וחוסר התועלת שבמאמץ הפילוסופי, שאינו אלא שלב מוקדם להתגלות שנעשה מיותר לאחריה. לדבריו לא היה המשך, ודוקא סמוך לימיו חדרה האריסטוטליות לתוך היהדות בזרם עז והפכה להיות דרך המלך של המחשבה היהודית. ואין להתפלא על כך, שהרי אריסטו היה בשביל כל העולם התרבותי, האיסלמי-נוצרי ואף היהודי, הנציג החוקי של המדע, של התבונה האנושית, של הפילוסופיה. לא רק שאי-אפשר היה להתעלם ממנו, אלא להיפך: שמחו כמוצאי שלל רב אם מצאו סעד בדבריו לאמונות ודעות של היהדות, שמתוך כך כאילו ניתנה הסכמת המדע לדת ההתגלות. וכך היתה קיימת סכנה עצומה לטישטוש היהדות ולעירפולה על ידי תורה זרה לה, שכבשה אותה מבפנים, ומאות בשנים נמשך ללא תוצאות הוויכוח מסביב לאריסטוטליות.

ואז הופיע בשמי הפילוסופיה היהודית רבי חסדאי קרשקש, שהציל את נשמת היהדות על ידי בני-קורת קטלנית של תורת אריסטו על שרשיה

יחס ר' חסדאי
לאריסטוטליות

וענפיה, הנחותיה ומסקנותיה, יסודותיה וטפחותיה. קרשקש עירער בחריפות רבה ומתוך מאמץ עקבי את המקדמות של תורת אריסטו, את מושגי היסוד של הפיסיקה האריסטוטלית: מושגי המקום, הזמן, התנועה, החומר, הסוף והאינסוף, ומתוך כך נפלו את הקומות העליונות שלה: הקוסמולוגיה האריסטוטלית והמתפיסיקה האריסטוטלית. ר"ח שיחרר את היהדות — ואתה את המדע, את הדת ואת התרבות, את העולם הרוחני כולו, את הרוח האנושית — מן השיעבוד המדכא לאוטוריטטה של החכם מסטאגירה, אשר זכויותיו להתפתחות הדעת האנושית היו עצומות, ואשר יחד עם זה גרם לעצירת ההתפתחות הזאת על ידי כך, שהדוקטרינה המדעית-פילוסופית שלו קיבלה אופי דוגמאטי, שממנה אין לגרוע ועליה אין להוסיף, דבר שהכביד כאזיקים על הגיניוס האנושי היוצר במשך תקופה של יותר מאלף שנה. קרשקש סלל איפוא את הדרך למדע הטבע החדש ולפילוסופיה החדשה של הטבע, הכלולה — לא כגרעין וכנבט בלבד, כי אם ברעיונות היסוד שלה — בפיסיקה החדשה, אותה מציע פילוסוף יהודי זה, מאחרוני הוגי הדעות של יהדות ספרד ושל התקופה הפילוסופית בישראל. יחד עם זה הוא משחרר את תורת ישראל מן התלות במדע — שהוא כולו יחסי ונטול יציבות — מכל תלות שהיא, לא רק בתורות השנויות במחלוקת, אלא אף באלו המוסכמות ביניהן, מכל הכרח וצורך לביסוס האמונה על ידי הדעת האנושית הרופפת, מכל זיקה

אל גורמי חוץ, מתוך שיבה למקורותיה העצמיים, למעיינות ההתגלות האלו-הית. ר' חסדאי גם שיחרר את היהדות מן השכלתנות היתירה, שהשליטה עליה האריסטוטליות. הוא עשה זאת מתוך שיבה אל החוויה הדתית והתודעה הדתית שלה, בין במושג אלוהים, שחזר שוב להיות: אלוהי החסד והאהבה במקום אלוהי ההשכלה והמחשבה, בין בהגדרת היעוד האנושי כדבקות באלוהים ולא כדעת אלוהים גרידא, ובין בסימון הדרך המביאה להגשמתו של זה, והיא דרך של תורה ומצוות ולא של השכלה פילוסופית. וכך חזר קרשקש — שהופיע בשולי התנועה הפילוסופית בישראל — לימי הראשית של ההגות הישראלית ולעמדת היסוד של היהדות המקראית-תלמודית, לאחר מאבק ארוך עם תורות זרות ומחשבות נכריות, אותן כבש וניצח. אך על ידי המאבק בתורות אלה יצא ר"ת בהתעשרות רוחנית והתבשמות-מה מהן, שהתבטאה בסטיות כל שהן מדרך המלך של היהדות בכמה משטחי היסוד שלה, אף על ידי פילוסוף מובהק זה, אשר נכנס בשלום לפרדס החכמה האנושית וגם יצא ממנו בשלום.

במשנתו של קרשקש באה ההגות הישראלית
 מפעלו
 לידי גילוי כל מלוא אוגה וכוחה, לידי חישוב כל
 של קרשקש
 עצמיותה, כל מירצה היוצר, ובה מצא הגיגיו
 השכלי הישראלי את האפיק המושלם ביותר לנביעתה העצמית. ואופייני
 הדבר שרק בשלהי התנועה הפילוסופית שיחררה המחשבה הישראלית את
 עצמה מכל קליטת חוץ ומכל ספיגת נכסי רוח זרים, ואז — ורק אז — נפתחו
 שערי היצירה העצמית שלה, שנבעה ממעמקי הנשמה הלאומית, אז — ורק
 אז — כאילו עמדה הפילוסופיה הלאומית על עצמותה, גילתה את עצמה
 לעצמה ולאחרים. אולם מפעלו של רבי חסדאי קרשקש, שהוא הגילוי רב
 הפאר של הפילוסופיה הישראלית, העולה לעין ערוך במקורותיו ובפוריותו
 על אלו של קודמיו, גם היפרה והצמיח כנפיים למחשבה המדעית החדשה
 ופתח את המסילה החדשה של המדע החדש שהגיע להישגים כה מפוארים
 בימינו, והוא התרומה הכבירה ביותר שתרמה תנועת הפילוסופיה הישראלית
 לאוצר הדעת האנושית.

קרשקש גם פינה את שדה היהדות מכל אבני הנגף השכלתניות שהצטברו
 עליו ופתח שערים למחשבה המסתורית הישראלית — אם כי הוא עצמו לא
 נכנס דרכם — שהגיעה אף היא לשיאים חדשים, והוכיח בזה בפעם נוספת,
 שיהדות אמיתית אינה סותרת את הקידמה האמיתית, אלא היא ערובה לה.
 מעשה משחרר כפול זה מבטיח את מקומו הראוי לו — *aere perennius* —
 להוגה דעות נפלא זה, שקם לנו עם שקיעתה של יהדות מפוארת זו בספרד,
 בקורות ההגות הישראלית ובדברי ימי התרבות האנושית.

פרק ראשון: האיש ותקופתו

א. הרקע ההיסטורי

עוד במאה ה־13, עם הכיבוש ההדרגתי של ספרד בידי הנוצרים, התחילה ירידתה של יהדות ספרד. כמו בכל אירופה הולך ומשתלט אף בספרד משטר החברה הנוצרית, והיהודים מוצאים את עצמם לחוצים בין ארבעה כוחות מאורגנים, שהיו כולם עויינים להם: המלכות, השרים הפיאודאליים, הכנסייה הנוצרית והמעמד האזרחי בערים, שביניהם רק המלך נוטה להם 'חסד', במידה שהם משמשים בידו מכשיר לצבירת הון, שאותו הוא מוצץ מהם בצורת מסים כבדים. היהודים תופסים עדיין מקום נכבד במערכות הכלכלה והשלטון, ואחדים מהם אף נושאים משרות רמות בחצר המלכות, אך הכנסייה הנוצרית העולה ומתגברת עושה מאמצים מרובים להשפילם ולדכאם, ולאט לאט מאמציה מצליחים בקרב העם הספרדי, ואף בין מרומי העם. יחד עם זאת משתדלת הכמורה הנוצרית לצוד נפשות בקרב היהודים והיא מתחילה בשורה של ויכוחים — הנמשכת במאות הבאות — שבהם משתתפים בעיקר נזירים דומיניקאניים קנאים, ולצדם מומרים יהודיים, בעלי השכלה, מהם לעתים אף רבנים לשעבר, ומצד היהודים גדולי התורה ופרנסי קהילות. ביחוד נעשתה ברצלונה, בירת ארגוניה, מקום לידתו של רבי חסדאי קרשקש, במה לפעילות כפולה זו, עם התבצרותה של ברית הדומיניקאנים בתוכה. במאה זו מתחוללות כבר פרעות ביהודים אף בספרד, כמו באשכנז וצרפת לפני כן. נזירים עם צלבים בידיהם מתפרצים, בתהלוכות בלוויית אספסוף, לשכונות היהודים ומהלכים עליהם אימות ובלהות.

כל זה משפיע אף על האקלים הרוחני של יהדות ספרד. ההתנגדות לפילוסופיה הוולגרית הנוצרית, הגוברת בצורך במסירות נפש למען קיום קדושי ישראל וזו אינה אפשרית אלא מתוך ביצור האמונה הפשוטה והאיתנה, ללא חיטוטי מחקר המעלים ספקות בלב. נוכח בגידתם של אנשי ההשכלה, שהיו הראשונים לעזיבת המערכה — דבר שהוכיח את הרפיפות וההססנות שההשכלה הפילוסופית מכניסה בלבות מאמינים — הולך ומתפשט ביהדות ספרד הלך רוח אנטי־פילוסופי ואנטי־שכלתני. אמנם עדיין פורחת הפעילות הפילוסופית, ובתחום זה מגיעה היצירה לשיאים חדשים, אך יחד עם זה הולכת ומתחזקת ההתנגדות לפילוסופיה ולנציגה הבולט בישראל, הרמב"ם. מתחילה ההיאבקות הממושכות בין מעריצי הפילוסופיה למתנגדיה והפולמוס הארוך בן מאת השנים מסביב לספרי הרמב"ם וכל הכיוון האריסטו־

טוטלי בישראל (שאת פרטיו מבחינת התוכן הרוחני ומקומו בהתפתחות התנועה הפילוסופית אנו מציעים באחד הפרקים הבאים). מבצר הקנאות הדתית, שמשם יוצאת הכרזת המלחמה נגד ההשכלה הפילוסופית, היא העיר מונפלייר שבפרובנס, בדרומה של צרפת, הנספחת למלכות ארגוניה. בראש המלחמה הזאת, המסתיימת בשריפת ספרי הרמב"ם, עומד רבה של העיר, רבי שלמה מן ההר, שאליו מצטרף גדול ההלכה והמוסר, רבנו יונה מגירונדי, מחבר הספר 'שערי תשובה'. חסידי הפילוסופיה ומעריצי הרמב"ם, ובראשם אישים בעלי שם כגון הרד"ק, מתארגנים להתקפת נגד, וכן נמצאים רבים ושלמים התופסים עמדות ביניים, וביניהם החכם התלמודי והמקובל המפורסם, הרמב"ן.

בסוף המאה ה-13 הולכת ומתחזקת בספרד גם ההתעסקות בהלכה הרבנות, שראשה ורובה בהלכה, והיא יורשת את מקומה של יהדות אשכנז. עם ביטול בית המדרש של בעלי התוספות בצפון צרפת, מעביר הרמב"ן את שיטת הלימוד אל אדמת ספרד ומקים בה אסכולה הלכתית, שהוציאה מקרבה שורה של יוצרים גדולים, וביניהם הרשב"א, רבה של ברצלונה, עיר מולדתו של קרשקש. חיזוק רב לכיוון זה הביא הרא"ש מגרמניה, אשר מחמת הרדיפות הקשות בארץ מולדתו אנוס היה להגר לספרד, ושתל שם את המסורת האשכנזית. רבנים אלו אף הגבירו את הכיוון השמרני, שהסתגר בד' אמות של ההלכה והתרחק מכל מגע עם החכמות החיצוניות.

בראשית המאה ה-14, היא המאה אשר בסוף מחציתה הראשונה נולד קרשקש, הולך ומתחדש שוב המאבק בין הדעת והאמונה בישראל. בראש מתנגדי הפילוסופיה עומד הפעם אבא מרי ירחי או די לונגיל, אשר דעותיו והשקפותיו סוכמו בקובץ 'מנחת קנאות' ועליהן נדון להלן, מבחינה היסטורית-תרבותית. לעזרתו באים הרא"ש והרשב"א, והאחרון אף מכריז בברצלונה בשנת 1305 חרם על לימוד חכמות חיצוניות, חכמות הטבע והאלוהות; אולם חרם נגדי על משקצי שם הרמב"ם וחכמים ההולכים בעקבותיו יוצא מן הצד שכנגד של המשכילים, שבראשם עומד ר' יעקב אבן תבון, ממשפחת מתרגמי הפילוסופיה הידועים, ואליו מצטרפים בן מכיר, התוכן הידוע, ואף הפרשן התלמודי המפורסם, המאירי, וכן המשורר והפילוסוף הפסימיסטי, ר' ידעיה הבד"רשי. רק גירוש היהודים מצרפת שם קץ להתנגשות ארוכה זו.

התפשטות הקבלה בינתיים הולך ומתפשט בספרד הזרם המסתורי, אשר תחילתו עוד בראשית אותה המאה. ה'קבלה' שמוצאה מימי הקדם של האומה ואשר הכילה את 'חכמת הנסתר' שלה, היתה זמן רב רק נחלת יחידיים, יחידי סגולה, אך בבוא ימי האימה ליהודי ספרד היא הופכת להיות קניין הרבים, המחפשים בה תנחומין והתרוממות הרוח,

שהפילוסופיה השכלתנית אינה יכולה לספק להם. מולדת הכיוון המסתורי המחודש הזה היא העיר גירונה אשר באיזור ארגוניה, ומחדשו הוא רבי עזריאל, מחבר הספר 'עזרת ה' ", שממנו קיבל אף הרמב"ן, הנותן לו מהלכים ברבים בהזכירו אותו בפירושו לתורה. בסוף המאה אף נתגלה ה'זוהר', זה ספר הספרים של המסתורין הישראלי והיצירה המונומנטאלית השלישית של האומה, אחרי המקרא והתלמוד.

שני הגורמים הללו, הרבנות השמרנית ובעלי הסוד, הולכים ומעצבים אקלים רוחני חדש ביהדות ספרד, המרחיק אותה מן ההשכלה הפילוסופית ומכל נטייה שכלתנית. ואופייני הדבר, שנקודת המוצא של מפנה תרבותי זה בספרד היא ארגוניה, ארץ מולדתו של קרשקש.

במאה הארבע עשרה, עם התקדמות תנועת ה-

גזירות ושמדות

כיבוש הנוצרי בספרד, הולך ומחמיר מצב היהודי-

דים במדינה זו, ששימשה אכסניה לרוח ישראל במשך תקופה ארוכה. הולכת וגוברת הסתת הכמרים נגדם ובעקבותיה משטמת העם כלפיהם. סיסמת הנצרות הכובשת היא: מדינה אחת, עם אחד ואמונה אחת, פירושה המעשי הוא מתן הברירה בידי היהודים: שמד או מוות. שלובת זרוע עם ההשמצה המדינית הולכת ההסתה הדתית. שוב מתחילה שורה של ויכוחים פומביים, שבהם פעילים מצד הנוצרים מומרים ידועים שם, וביניהם אבנר-אלפונס מבורגוס, רב לשעבר ומשכיל מובהק, והוא יוצר האידיאולוגיה והפילוסופיה של השמד, הנשענת בין השאר על שיטת הדיטרמיניזם או העדר חרות הרצון. בייחוד מחריף המצב בארגוניה. באמצע המאה הזאת, בימי המגפה השחורה, נערך טבח ביהודי ברצלונה, בירת האיזור. אולם המפנה החמור ביותר לרעה בא בסוף המאה הזאת, בשנת 1391 (קנ"א), זו שנת הנסיון והפורענות הגדולה ליהודי ספרד, שבה מתחילה תקופת מאת השנים המרה ביותר ליהדות זו, המסתיימת בגירוש השם קץ לדברי ימי הקיבוץ המפואר הזה. באמצע השנה הזאת עורכים המוני נוצרים, מוסתים על ידי צורר היהודים וראש הכמרים במדינה, פרדיננד מרטינו, טבח דמים ביהודי שיביליה, וכל קהילת המקום בת ששת אלפים נפש נשמדת בבת אחת. משם עוברת תנועת שמד זו בשצף קצף לשאר מדינות ספרד, גם לארגוניה, ובכל מקום נעשות פרעות ביהודים. גלי הרצח אינם פוסחים אף על ברצלונה, בירת ארגוניה, ובין הקדושים הרבים מת על קידוש השם גם בנו של רבי חסדאי קרשקש. רבים מיהודי ספרד מוסרים את נפשם על קידוש השם, אך יש גם חלק לא מבוטל בתוכם, ובייחוד מחוגי המשכילים והעשירים, שאינם עוצרים כוח כאחיהם באשכנז לקדש במותם שם שמים, והם ממירים מאונס את דתם, אם כי למראית עין.

דילדולן של קהילות ישראל בספרד הביא אף

השממון הרוחני

הוא למשבר רוחני בקרב יהדות זו. החורבן

החומרי הביא גם לחורבן נפשי. יאוש קודר התחיל להשתלט על הלבבות וערפל כבד של תוגה עטף את נשמות בני הדור. רבים שאלו את עצמם מתוך אזלת יד ותמהון לבב על מה הסתיר ה' את פניו מעמו ולמה ניתכה על ראשם שואה זו. התחילה האכזבה מהפילוסופיה, ששוב לא הרגיעה את הרוחות, ביחוד על רקע הבגידה המתפירה והבריחה מעמם ומאמונתם של רבים ממשכילי ישראל, שלא עמדו בנסיון והמירו את דתם — הרבה מהם אף בקלות דעת, ואחדים אף הצטרפו לאויבי ישראל והפכו להיות רודפי עמם המעונה. אז נכחו לדעת רועי ישראל, החרדים לגורל האומה ועתידה, כי שממון רוחני זרעה הפילוסופיה בישראל. בראש וראשונה היא גזלה את הטעם ואת המשמעות של קידוש השם. אלו, שפרנסתם הרוחנית היתה על הפילוסופיה, שראו את יעודו הדתי של האדם ברכישת דעת, שזיהו את התורה עם הפילוסופיה וסברו, שאין בזו אלא מה שבזו, שמצאו את המסילה לאלוהים ואת הערובה להישארות הנפש לא בדרכי התורה והמצוות אלא בהבטחת מטען מספיק של השכלה, ושבעצם לא ראו בתורת ישראל שום דבר העולה על ספרי אפלטון ואריסטו — הם לא מצאו עוז בנפשם וחסרה להם נכונות הלב להקריב את חייהם למען יהדות זו, למען התורה והמצוות. רבני הדור ומנהיגיו ראו והכירו, שההשכלה הפילוסופית היא אויב פנימי, העושה שמות בנפש האומה, ושיש צורך לחשל כלי זיין נגדה — לקוחים אולי מאוצרותיה היא, בחינת 'מאויבי תחכמני' — שיש לצאת ולהראות את אפסותה של הפילוסופיה בכלים פילוסופיים, שיש להוכיח שוב את עליונותה של התורה על כל חכמת אנוש, כי היא — ורק היא — מבטיחה חיי עד למקיימיה, וראויה היא שיקריבו את החיים הגשמיים למענה.

מבחינה אחרת התחילה אז, בעקבות מאורעות התהייה הנפשית האמיים, תהייה נפשית ותעיית לבבות חדשה בישראל. שוב עמדו בני ישראל על פרשת דרכי ההיסטוריה הישראלית ושאלו לפשר הגורל הלאומי והיעוד הלאומי. שוב ביקשו הגהרגים על קידוש השם תשובה על השאלות העתיקות: על מה אתה יוצא ליהרג? על מה אתה יוצא להיצלב? שוב עלתה החקירה והדרישה אחרי המסתורין של הקיום הישראלי, אחרי מקומה המיוחד של האומה בקרב משפחת העמים. מעתה גבר הצורך לדעת לא את הצד השווה שבין תורת ישראל ויתר שטחי הדעת האנושית, את המשותף בין תרבות האמונה להשכלה הפילוסופית של שאר העמים, כי אם את ייחודה של תורה זו ושל תרבות זו, ואת שונותו של העם הנושא אותה. שוב רבו הנבוכים בישראל, שחיפשו הוראה חדשה, ההולמת את מצוקת הדור. אימת הימים האלה אחזה בציצית ראשם של בני ישראל בספרד וטילטלה אותם טלטלה רבה; הם נכחו לדעת מה גבוהה היא המחיצה שבינם לבין עמי הארץ, וחתרו לקראת גילוי האני הלאומי ושרשי ההוויה

הישראלית המיוחדת. הפילוסופיה הצוננת, הכופרת בכל יחס אינטימי בין היצור האנושי ויוצרו, בין האדם ואלוהיו, בהשגחה האלוהית המציצה מן החרכים ורואה כל מעללי אנוש — שוב לא יכלה לפרנס את הרוחות; היה צורך במקור גפשי חדש שיחמם את הלבבות, ישלהב את הנשמה הלאומית, הקרועה והשסועה, שרק האמונה העזה והתמה באלוהי ישראל, באלוהים חיים של התורה, באל רחום וחנון, יכלה לספק אותו. הנפש הלאומית הפצועה ראתה הכרח להתכנס לתוך עצמה, לצלול לתוך מעמקה-היא, לפרוש מכל אלוהי הנכר ולקרוא בשם אלוהיה. שוב הידהדה בחלל העולם הישראלי הקריאה העתיקה: לך עמי, בוא בתדריך. ואז הופיע המורה הגדול, מורה הנבוכים החדש, שנכנס לחדרי הנפש הלאומית פנימה והוכיח לכל בני דורו ולדורות הבאים, שהאמת הדתית אינה אלא בכתבי הקודש של ישראל ולא בשיחות פילוסופי יוון, שהדרך אל האלוהים מסומנת רק על ידי תמרורי הדרך האלוהיים, ציוויי אלוהים, שהם הם פנסי האור היחידים בחשכת המציאות ובאפילת הימים, ושייעודו של האדם אינו מתמצה בדעת אלוהים גרידא, כי אם במתח הגבוה של אהבת אלוהים, הבאה לשיא ביטויה בהקרבת התיים למענו, למען קידוש שמו ולמען ייחוד שמו, שהם, הקידוש והייחוד, נחלת כל הדורות בישראל והם הם הערובה להבטחת חלקו של האדם מישראל בנצח ישראל. מורה זה היה רבי חסדאי קרשקש.

ב. תולדותיו

רבי חסדאי קרשקש נולד בשנת ה' אלפים ק' הולדתו
(1340) לערך ונפטר בשנת ק"ע (1410)¹,
מקום הולדתו הוא כנראה ברצלונה, בירת ארגוניה, כי שם מקום מושב משפחתו².

1 הידיעה שב'סדר הדורות' בערכו, שמת בשנת ק"מ היא טעות, כפי שאפשר להיווכח מן התאריך הנזכר ב'אור ה', מאמר ג, כלל ח, פרק ב, כזמן כתיבת הספר — ושם צריך להגיה הגהה קלה: כתוב 'שנת אלף מאות שלושים ושבעה לחורבן הבית', וברור שנשמט מניין המאות, ויש להוסיף: 'שלוש מאות', כי מספר גדול או קטן מזה במאה שנה לא יתכן — שממנו יוצא, שהספר נכתב בשנת קס"ה, וכך מובא בפירוש בסוף הספר, שהושלם בשנת ק"ע (ואף כי ייתכן שהמגיה או מו"ל מאוחר הוסיף את זה, אין לשער כך בנוגע לתאריך המובא בפנים, שהוא מדברי המחבר עצמו).

2 מסתבר מדברי רבי שם טוב בפירושו ל'מורה', פרק סו בשם הנרבוני, המביא סיפור על 'אחד מנכבדי ברצלונה מבני בן חסדאי, שהביא עמו מן האבנים הנמצאים בהר סיני'; ובן חסדאי זה הוא כנראה מאבותיו של קרשקש, שרבים מהם נקראים חסדאי, כפי שיוצא מתוך דבריו המובאים בסמוך.

משפחתו נחשבה למיוחסת וממנה יצאה שורה
 אבותיו של גדולי תורה, והוא עצמו מונה בהקדמה לספרו
 'אור ה' חמישה אבות בזה אחרי זה, סימן לגדלותם בתורה, שעל כן יש
 להתפאר בהם. גם הר"ן³ מזכיר פעמיים את 'החכם הגדול ר' יהודה בר'
 חסדאי ז"ל, שהוא כנראה אבי סבו של ר' חסדאי שלנו ונזכר ברשימת
 ייחוסו בהקדמה. כן מביא הריב"ש בתשובותיו פעמיים את דברי רבי חסדאי⁴,
 וכנראה זהו אבי אביו של מתברנו⁵, שהיה מגדולי הדור ומבעלי ההכרעה וגם
 מחבר ספר בהלכה, ולדעת בעל 'תולדות חכמי ישראל' היה מכובד כהרא"ש
 בשעתו. משפחת קרשקש היתה כנראה גם בעלת נכסים ושררה, עד שעיטרוה
 באגדות שונות (אחת מהן הובאה לעיל בשם רבי שם טוב — הרש"ט), גם
 דרך ההנהגה של ר' חסדאי ותחושת האחריות הציבורית כשל אנשי שלטון,
 המאפיינות את פעולת רבי חסדאי שלנו, מלמדות על מוצאו ממשפחה רמה⁶.
 רבו הר"ן הוא היה תלמידו של הרב רבינו נסים⁷ בהלכה⁸
 ואולי גם בפילוסופיה⁹, בכל אופן קיבל ממנו
 את הדחיפה להתפלספות בכיוון ידוע¹⁰.

- 3 הר"ן לנדרים ב, ע"א, ד"ה 'כל כינויי נדרים', ושם מביא דבר תורה בשמו של
 ר' יהודה מתוך הערכה והסכמה, ובדף סה, ע"ב, ד"ה 'תנא תולה נדרו בדבר',
 מביא ר' שמואל בנו דבר תורה אף הוא, וקורא לאב בשם: החכם הגדול, ולבן:
 החכם הוותיק.
- 4 בסימן קפו ('ומורי החכם הגדול הרב ר' חסדאי קרשקש ז"ל בפסקיו בגטין הכריע
 בדברי רבינו תם ז"ל') ובסימן שע.
- 5 כי ביחס אליו עצמו לא היה משתמש בתארים אלו. ולא בכינוי ז"ל.
- 6 לכאן יש לצרף גם את הכינוי 'משיח ה' שמעניק לו הריב"ש, וייתכן שהתייחסה
 משפחתו לדוד המלך, וזהו אולי גם פירוש הכינוי 'עמשאי' שמביא קרשקש בסוף
 רשימת האבות שלו, שלפי השערות בעל 'אוצר חיים', הרב פלנסברג משאקי
 ז"ל, הוא מורכב מראשי תיבות: 'עד משיח אלוהי יעקב' (הפירוש של בעל
 ספר הדורות, שהוא שם משפחה, כבר הוכחה טעותו על ידי שטיינשניידר),
 אך ייתכן שצודק ד"ר עמנואל יואל, המשער, שראשי תיבות אלו הם: 'על
 משכבם ינוחו בשלום', וראה ספרו 'תורת הפילוסופיה הדתית של רבי חסדאי
 קרשקש', נספח ב, עמ' 103 בתרגום עברי של צבי הר-שפר.
- 7 רבי יצחק אברבנאל בפירושו על התורה בפרשת לך ובספרו 'מפעלות אלוהים'
 א, ג כותב: 'רבינו נסים... והר' חסדאי תלמידו, וכן נזכר הדבר במקומות
 אחרים. כן יוצא גם מן הרמז הדק, רווי האירוניה בהקדמה לספרו 'ראש אמונה':
 'אפרוחים או ביצים, תלמידי הר' נסים...'
- 8 יוצא גם מזה שהיה חברו של הריב"ש, והוא היה תלמידו של הר"ן ומזכירו
 בשם מורינו ומורי.
- 9 יוצא מן הרמז הנזכר לעיל, ובעצם כל ההבאות מאברבנאל מעידות רק על קשר
 של רב ותלמיד בתחום המחשבה.
- 10 כן יוצא מן ההבאות שמביא קרשקש בשמו — להלן בפרק מקורות והשפעות —

אישיותו של רבינו נסים השפיעה בהרבה על בני דורו של קרשקש וגם, כנראה, על קרשקש עצמו. סמוך לדורו של קרשקש, בהתחלת המאה השנייה לאלף שלנו, או במאה ה-14, ישב הר"ן על כסאו של הרשב"א כדיין וראש ישיבה בברצלונה, ונחשב גם הוא כקודמו ליחיד בדורו ולמנהיגה הרוחני של יהדות ספרד, ואולי של כנסת ישראל כולה, שהרי פנו אליו בשאלות מכל קצוי הארץ. הוא התפרסם בעיקר בפירושו להלכות הרי"ף וכן לכמה מסכתות הש"ס, שביניהם נפוץ ביותר פירושו למסכת נדרים. היה גם בעל השכלה פילוסופית, כפי שיוצא מפירושו על התורה (שלא נשלם, ומוזכרו אברבנאל שם), וכן מה'דרשות' שלו¹¹, שבהן הוא דן גם בנושאים פילוסופיים, כגון בבעיית ה'חומר הראשון' ('חומר משותף'), בתכונת המורכב (בדרש הראשון), בניחוח ההגיוני של 'שלושת הטבעים': מחויב, אפשר, נמנע, וב' חלוקה של שלושת תחומי המצוות (בדרש החמישי), ועוד רעיונות פילוסופיים מרובים פזורים על פני הספר הזה. ובכלל רוויים הם ספריו הלך רוח פילוסופי. הלך רוח זה ניכר גם בפירושו לנדרים על כל הניתוחים של מושגי ההלכה¹², על הגישה המיתודית, השיטתית-מדעית, השונה כל כך מגישתם של רש"י והתוספות, והמוזכרה במקצת את פירוש הרמב"ם למשניות. הר"ן הוא כנראה יוצר הכיוון החדש של שמרנות מתונה בתוך מערכת כוחות הזמן: רבנות, פילוסופיה ומסתורין. הר"ן — שמוצאו היה בחוגי הרבנים המובהקים כהרשב"א והרא"ש והדומה להם בכל מהלך חייו, בפעולתו הציבורית-ספרותית ובכל דרך לימודו — רכש לו גם השכלה פילוסופית ומדעית והיה בעצמו איש מדע מובהק, רופא ותוכן — הוא הוא שהקים את האסכולה, הרואה את ההלכה כעיקר והמתנגדת לפילוסופיה השכלתנית, מתוך יניקה ממנה עד גבולות מסוימים ומתוך שימוש במיתודה שלה והתבשמות-מה מן האקלים שלה. היא מתייחסת לקבלה בכבוד, אך בזהירות וכאילו מתוך מרחק-מה, בלי להשתתף ביצירתה באופן פעיל. כזה היה תלמידו הריב"ש, וכן רבי חסדאי קרשקש, שראה אף הוא את עולמו בהלכה — כפי שיוצא מתוך תכניתו הספרותית — אלא שהוא התמסר יותר לפילוסופיה, ואולי אף הושפע יותר ממנה, וכן קיבל כנראה השפעה יותר גדולה מן המסתורין העברי, שאותו הוא מצטט

אם כי אינו קוראו בשם 'מורי ורבי', כמו שעושה את זה הריב"ש, וכבר העיר על זה בעל 'אוצר החיים', עמ' 16 למעלה, ראה שם דבריו באריכות, וראה את ההערה הקצרה של גוטמן בספרו 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 206, בתרגום עברי.

11 אם כי יש מייחסים אותן לר"ן אחר, וראה 'אוצר חיים', עמ' 16, למעלה.

12 כגון המיון של סוגי הנדרים בראש המסכת, הבהרת המשמעות הפנימית של נדר ונדבה (ט, ע"א ד"ה 'כנדבותם'), הגדרת המושג 'ברירה' (מה, ע"ב ד"ה 'רבי אליעזר בן יעקב'), ועוד.

בכמה מקומות; רוחו ניכרת בו אף במקומות אחרים, ברם בדרך כלל נלחם בפילוסופיה בכלים פילוסופיים, וזה היה כנראה החידוש של בית מדרשו של הר"ן.

ר' חסדאי היה חברו של ר' יצחק בר ששת, חברו הריב"ש מגדולי חכמי ספרד, תלמידו וממלא מקומו של הר"ן. הריב"ש מזכיר בהרבה מתשובותיו את רבי חסדאי קרשקש, ואף עמד אתו בחילופי איגרות¹³. הריב"ש היה, כרבו הר"ן, איש הלכה מובהק, שהתלמוד הוא לו הסמכות העליונה (כך למשל פסק, שדעתם של הרופאים בטלה ביחס לחכמי התלמוד) וראשית החכמה ואחריתה, ויחד עם זה טעם אף הוא כרבו מדבשה של הפילוסופיה והיתה לו ידיעה הגונה במכמניה, אלא שהתנגד לה, וביחוד לשכלתנות האריסטוטלית¹⁴.

כרבו ניגש גם הוא בכבוד ובהסתייגות-מה לקבלה (ראה סי' קעז), ובדומה לרבי חסדאי שייך אף הוא לחוג השמרני-מתון של רבו, רבנו נסים, הנערץ עליו לאין ערוך¹⁵. הוא מתייחס לר' חסדאי חברו, בן אותו החוג, הצעיר ממנו בחמש עשרה שנה¹⁶, אשר סבו היה עוד רבו, ומזכיר את דבריו¹⁷ בכבוד הראוי לו ובאהבה של אח וקרוב לדעה ולתפקיד. ואמנם יחס זה הדדי הוא: הריב"ש מכנה את רבי חסדאי: 'החכם' (סי' שלא, שלב), 'הנבון החכם' (שעב), 'הנשיא, החכם, משיח ה'' (שפ), 'החכם הגדול' (שפה), 'החכם השלם' (שעט, שצה), שולח לו הוראות הנהגה עם התמנותו לרב במקומו בסרגוסה¹⁸, מתייעץ אתו בדברי הלכה ושולח את בנו אליו להיודע מה דעתו בעניין מסויים¹⁹, וכן שמח הוא לקבל את אישורו של קרשקש בדבר הלכה מסויים²⁰.

13 תשובות הריב"ש: רסט, רפז, רצ, שלא, שעב, שעג, שפ, שצה, תמו.

14 כן יוצא מתוך כמה מתשובותיו: בסימן מה דן הוא בדעת הקדמות והבריאה באספקלריה מימונית, מתוך הכרעה עצמית ומקורית ושם מצדיק את גישת הרמב"ם ב'מורה נבוכים', אבל מעיר שנתפס יותר מדי לאריסטוטליות, ושיותר ממנו נתפס לה הרלב"ג, וראה גם התשובות: תלח, תלט.

15 ראה סי' שעה, תשובה לגדול אחד שפיקפק בגדולת רבו 'אין ערוך אליו בכל חכמי דורו... כולם לפניו כקליפת השום'...; וסי' שעז על רבו: 'רוח אפנו, משיח ה''.

16 ואולי בשלושים שנה, ראה 'אוצר חיים' עמ' 10.

17 ראה תשובות הריב"ש סי' כה, קפו, שכב, שע.

18 כך יוצא מתוך מכתב ר"ח לריב"ש, המובא בראש סי' רסט: 'כתב כבודך, אשר שלח אלי ברוב ענוותך להישירני ולהודיעני דרך זו אלך בהנהגת הקהל הקדוש הזה'.

19 סי' תמו: 'כי אני שלחתי בברצלוני לבני יודיעני מה הר' חסדאי קרשקש נ"ר אומר בדבר זה'.

20 סי' שלא: 'והראיתי דבר זה להחכם דון חסדאי גר"ו ואמר יישר'.

וכך גם מתייחס רבי חסדאי בכבוד ובאחווה לחברו הקשיש ממנו, וכותב לו בלשון מליצית: 'אנת מלכא מלך מלכיא, מלכותא דרקייעא יהב לך חסנא ויקרא וזיווא כבר בתיה' (רסט), והוא חותם: 'נכון לעבודתך, נאמן אהבתך, אחיך חסדאי' (שם).

רבי חסדאי קרשקש היה בעל השכלה תלמודית
השכלה תלמודית
עצומה והיה מגדולי ההלכה שבדורו. זאת רואים
אנו בראש וראשונה מתכניתו הספרותית המקיפה, לפיה תיכנן להקים בניין
הלכתי רב מידות בעקבות ה'יד החזקה' של הרמב"ם, ואף התכוון להוסיף מה
שהחסיר לדעתו המימוני: כללי ההלכות וטעמיהן ונימוקיהן מתוך ציון
המקורות, ואף ביקש להבליע כמה חידושים משלו. ואף אם לא זכה לבצע את
תכניתו זו, הרי עצם הכוונה מעידה על בקיאות בכל חדרי ההלכה, כי בלעדיה
אין אדם מהרהר כלל בעבודת ענקים כזאת. על בקיאותו והבנתו הרבה
בהלכה אנו יכולים לעמוד גם מתוך ההערות ההלכתיות הפזורות בספרו. על
סמכותו ההלכתית בעיני בני דורו נוכל לעמוד מתוך תשובותיו של הריב"ש,
שמהן ניכר כי היה ר' חסדאי תל תלפיות שאליו פונים בשאלות ותשובות,
ואף תלמידי חכמים חשובים מציעים לפניו את חידושיהם בהלכה, אפילו בחיי
גדול הדור, רבנו נסים. וכך מספר הריב"ש, בין השאר (רסט), על חכם אחד,
ר' חסדאי בר' שלמה²¹, שהציע דברי תורה גם לפני ר' נסים וגם לפני ר'
חסדאי קרשקש. ושוב בתשובה אחרת (שפ) מספר הריב"ש על חכם אחר,
רבי בנימין²², ששלח קונטרס בהלכה לר' חסדאי, וזה החזיק בו כשבועיים
ורק אחרי שקרשקש חיווה את דעתו, נשלח הקונטרס לריב"ש. כן מביא
הריב"ש (שצה) עובדה, שבעניין הלכתי מסוים ורב ערך פנה שואל אחד
לכמה גדולי הדור 'ואל החכם השלם דון חסדאי קרשקש גר"ו, וכולם השיבו'.
כן ניכרת גדולתו בהלכה מגדולתם של תלמידיו ותלמידי תלמידיו (ראה
בפרק 'מקורות והשפעות').

מקרא ופילוסופיה
כן עצומה היתה הבנתו במקרא, כפי שרואים
מפירושו המרובים לכתובים שונים, הפזורים בכל
הספר, ואין צורך להאריך בגודל בקיאותו וחריפותו בפילוסופיה. הספר כולו
עד לזה, כי מכמני כל המדע הפילוסופי של דורו—הישראלי, היווני והערבי—
היו גלויים לפניו ופרושים לפניו כשמלה (ראה הפרק 'מקורות והשפעות').
ולא עוד אלא שהוא עוד כמעין הנובע מחשבות והירהורים פילוסופיים,

21 על גדולתו של חכם זה אנו למדים מתשובה אחרת (שעג), שבה פונה אליו
הריב"ש מתוך ענווה מרובה: 'והנסתרות לנו, לפניך הם גלויים'.
22 ואף לחכם זה מתייחס הריב"ש בענווה רבה וכותב אליו (שם): 'אני איני כדאי
שאתה תשלח לי, ומר ניהו רבה'.

יוצר שיטה פילוסופית חדשה — אולי היחידה שהקים פילוסוף עברי שבתוך התחום — וסולל דרך חדשה בהגות האנושית.

תחילה שכן ר' חסדאי בברצלונה עיר מולדתו. מושבו וישיבתו ואולי שימש בה כרב. בהיותו כבן ארבעים²³ נתמנה לרב בסרגוסה במקומו של הריב"ש, ושם ישב עד פטירתו (כן יוצא מתוך ההערה בסוף הספר), אך מצודתו היתה פרושה על פני כל ארגוניה, ודברו הגיע אף לצרפת השכנה. הוא תפס ישיבה בביתו, ותלמידיו עסקו גם בהלכה, גם בפילוסופיה, כמו שנראה מתוך דבריו בכמה מקומות בספרו, שהספר נעשה ב'הסכמת חבריו', ושבעצם התכנית — לרבות החלק ההלכתי — סמך עליהם²⁴. כן יוצא אף מתוך תשובותיו של הריב"ש: באחת מהן (רצ) מסופר, שתלמיד אחד, ר' שמאל ביבש, בא ללמוד אצל הריב"ש בברצלונה, אבל הרב היה צריך אז לצאת למרחקים לרגל נישואי בן אחיו ולכן ציוה לספק לתלמיד זה את כל מחסורו בביתו. אך כאשר שהה הריב"ש כמה חודשים בדרך, עזב התלמיד את ביתו ויצא לסרגוסה ללמוד אצל רבי חסדאי קרשקש. ושוב (רפז) הוא מייעץ לתלמיד אחד של רבינו נסים, ר' שלמה בן ראובן בוגפיד, אחרי הסתלקותו של רבו, שישאר בקטלוד הסמוכה לסרגוסה, גם כדי שיהיה במחיצתו של רבי חסדאי ויהיה לו רב. ישיבתו הוציאה תלמידים רבי חשיבות, שלאחדים מהם יצאו מוניטין בספרות ההלכה, כגון בעל 'נימוקי יוסף' (וראה בפרק 'מקורות והשפעות').

רבי חסדאי ניחן בתחושה עמוקה של אחריות דרכו כמנהיג ציבורית ובביטחון נפשי כמנהיג הדור, והוא תמיד מגן וצינה למקופחים. במכתב אחד שלו אל הריב"ש (רסט), הוא מוסר סקירה על הריב בדבר הרבנות באחת מערי צרפת, ובו ניכרת התרגשותו העמוקה על ליקוי הצדק, כשנעשה עוול לאחד הרבנים שהעבירו את שררתו שלא כדין לרב אחר; נודעת סמכותו הגדולה, ששני הצדדים מקבלים עליהם 'לעשות ולקיים את אשר יגזור עליהם' — והוא רק אז התמנה כרב, כפי שיוצא ממכתב זה; ונשקפת תקיפותו הרבה וחרדתו לדין ולאמת, שהוא היה מוכן, אילו לא קיבלו עליהם כך, 'לכתוב בחוזק לעודד ידי האמת'. הוא פונה אל הריב"ש 'לקנאות קנאת ה' צבאות, וידעו כי יש אלוהים שופטים בארץ', אבל בוחר תמיד בדרך השלום, כדבריו: 'אמרתי אנסה נא אם אוכל לכבוש האש הגדולה הזאת ולהעמדת היישוב הזה'. כן כותב הריב"ש לאחד הרבנים, ר' שלמה ראובן, שלא יעזוב את מקומו, שאם כי ישנם רבים 'העושים כוונים להעציבך', אך יש קרוב לו 'הרב השלם ר' חסדאי נ"ר, אשר נטע אהלי

23 ראה 'אוצר חיים' עמ' 8.

24 ראה למשל בהקדמה, עמ' 3, הוצאת וין, 1860, ושם: 'ולכן שמתי פני אני חסדאי בר אברהם... בהסכמת החברים ובעזרתם'.

אפדנו סרקסטה עתה מקרוב, והוא יהיה 'למגן וצנה' (רפז). ייתכן שבגלל עמידתו בשער ורדיפתו את הצדק קנה לו שונאים מרובים, מהם שהלשינו עליו למלכות.

בשנת 1390 התמנה מטעם המלכה ויולנטה לדיין מאורעותיו

בכל מדינת ארגוניה (ראה ספרו של הרב הרטמן 'הריב"ש ותקופתו'), ואחרי שנת הפורענות הגדולה בשנת 1391 התמסר הרבה לתקומת הקהילות שנחרבו (ראה גוטמן 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 206). שמעו הולך וגדול והוא נעשה מכובד על כל בני דורו. הפילוסוף והמדקדק המפורסם, יצחק בן משה הלוי, הנודע יותר בשמו הספרדי 'פרופיאט דוראן' או 'אפודי', הקדיש את ספרו נגד הנצרות 'כלימת הגויים' לרבי חסדאי קרשקש, וכתב בהקדשה: 'למופת לאומי וגם הוד לעמו, וכן קרא לו בשם 'תפארת הדור'. גם בין גויי הארץ נודע שמו, והוא מגיע עד חצר המלכות (כדברי הרב יעבץ בספרו 'אור החיים': 'והיה אהוב למלכו'), עד שהוא מתמנה כיועץ המלך ונוחל כבוד מ'שרים רבים ונכבדים' (שם). עם זה היו לו גם ימים מרים ורעים, והוא שתה כרבים בדורו את קובעת כוס היגון. עוד בהיותו צעיר לימים הושיבו אותו בבית הסוהר, יחד עם הר"ן והריב"ש ונכבדים אחרים, לרגל עלילת שקר שפלה של 'פריצי עמנו'²⁵. אולם למאורע זה לא היו תוצאות רציניות, צדקת האסורים נתגלתה במהרה והם יצאו לחופש נקיים מכל אשמה (שעז). בזמן מאוחר יותר חזר ונשנה הדבר, כשבני בליעל מישראל הלשינו על רבי חסדאי או חירפו אותו ברבים ואולי גם רצו להתנקש בחייו²⁶. ברם האסון הגדול בחייו אירע עם השואה הגדולה שירדה על יהדות ספרד באותה שנת האימים קנ"א (1391) שבה, בטבח הנורא של קהילת ברצלונה, ניספה גם בנו היחיד על קידוש השם, ורבי חסדאי הצדיק עליו את הדין, כמו שתוא מוסר באומץ לב בכתב, המכיל סקירה קצרה על קורות הימים ההם, ושם במנותו את כל אלו שקידשו שם שמים, מציין בצניעות ובלי הבלטה יתירה את סבלו הפרטי, שאף בנו היה בתוכם²⁷. קשה לדעת אם רבי חסדאי התנחם באמת אחרי אבדן בנו יחידו,

25 תשובות הריב"ש: שעג, שעז"ז; אשר לתאריך המאורע, ראה את ויכוחו של ד"ר יואל עם גרץ, בספרו 'תורת הפילוסופיה הדתית' (עמ' 106), הערה ב בתרגום העברי); גרץ למד מתוך גוסס אחת התשובות, שזה היה בשנת 1378, וד"ר יואל סתר בטוב טעם את ראיותיו.

26 ראה תשובות הריב"ש שפ, המוסר על זה בצער רב: . . . וגם אחרי כן היה לבנו בל עמנו על בן פריץ דימה לשלוח ידו במשיח ה', הוא הנשא הנזכר, ויחרפהו ויגדפהו בפיהם ובלשונם הוא ואביו, יכרת ה' שפתותיהם, ולזה נבהלו רעיוננו ובעתתנו פלצות', וראה ספרו הנ"ל של הרב הרטמן.

27 'אבל רבים קידשו שם שמים ובתוכם גם בני יחידי, חתן בן כ' שנה, שה תמים העליתיו לעולה, אני אצדיק עלי הדין ואתנחם לטוב חלקו ונעימת גורלו'.

אך רוחו לא נשברה בקרבו וכושר היצירה שלו לא נפגם, אלא להיפך, דווקא אז התעורר ביותר. מאורע זה היה חוויה דתית כבירה בחיי רבי חסדאי, זו היתה לו שעה של עליית נשמה, של התעלות והזדככות; דווקא אז, אחרי מעשה העקידה של בנו היחיד, קמה בו תחושה חיה של אהבת אלוהים, כמו שהוא בעצמו מסביר ('אור ה', מאמר ב, כלל א, פרק א) את העקידה ואת הכתוב: 'ועתה ידעתי וכו'', שלא ידיעה חדשה נתחדשה כאן, אלא חוויה חדשה, דרגה חדשה של אהבת ה', שאברהם לפני העקידה לא היה באותה המדרגה כמו לאחריה... אף ר' חסדאי עלה בדרגה, נתעלה ונתקדם ונהפך לאדם אחר, ואז אולי גם ניצנץ בו הרעיון שאהבת ה' היא, ורק היא, היא יעודו של האדם.

ר' חסדאי התפרסם כחסיד, ומספרים עליו דברי חסידותו
 אגדה כעל כל חסידי עולם. וכך מעיד עליו הרב יוסף יעבץ בספרו 'אור החיים', שהיה 'איש מופת', וקידש שם שמים ברבים ולעיני גויים: 'כי קרא אל ה' וענהו במקלות רבבות עמים רבים, ונתקדש ה' על ידו, ורבים מגדולי המלכות התייהדו בלבם'. יותר פרטים על זה מספר ר' אברהם סבא בפירוש התורה 'צרור המור', ותמציתם היא, שפעם אחת בזמן של עצירת גשמים גירשו הנוצרים בארגוניה את היהודים מחוץ לעיר, משום שלדעתם היהודים אחראים ל... ירידת הגשם... ('כי על זה התנאי קיבלו אותנו בארץ העמים'), 'ודדש הרב (בן) חסדאי קרשקש ז"ל, וכה אמר בתחילת דבריו: לנו המים (בראשית כו, כ), והשי"ת פקד את עמו ונתן להם מים'. מאורע זה היה לו כנראה הד רב, ואף תלמידו של רבי חסדאי, ר' יוסף אלבו, רומז לו (לפי השערת בעל 'אוצר חיים', עמ' 8—9) בספר 'עיקרים' (מאמר ד, פ"ח) באמרו, שיש שגשמים יורדים בעונת הקיץ עקב תפילת הצדיקים, מה שמשמש ראיה להשגחה, ועל זה מעיד החוש — ונראין הדברים שכוונתו למאורע זה, שראהו בעיניו ובחושיו.

אחרי גזירות קנ"א מתעורר בקרבו הכוח היוצר מפעלו
 והוא מתחיל בפעולתו הספרותית. דווקא אז נעשו קרובים לו לבטי הדור, ונפתולי עמו הופכים לעניין אישי בשבילו, והוא אף מבין למה מצפה הדור המעונה הזה ולמה הוא זקוק... היבול הספרותי שלו אינו רב במובן כמותי ולא התחיל להיראות אלא אחרי שנת 1391. אז פירסם את הכתב הנזכר, ששלח אותו לקהילת אויגיון והוא מובא בראש הספר 'שבט יהודה', ובו מוסר הוא — בסגנון מרוכז וקצר, העושה רושם מועזע בקיצורו — את הקורות המרות של הימים ההם, את חורבן כל קהילות הקודש, את רשימת האנשים שמסרו את נפשם על קידוש השם, בציינו שחלק מעדת היהודים לא עצר כוח ומתוך מורא המוות המיר את דתו. את מכתבו זה הוא מסיים בהדגשת הבעתה והפחד הממלאה את לבות ישראל, ובנשיאת

עיניים לאביו שבשמים. כן פירסם אז ספר פולמוסי נגד הנצרות בשם 'ביטול עיקרי הנוצרים', שבו הוא מנתח בשקט מדעי ובאובייקטיביות מרובה את עיקרי הנוצרים ומבטל אותם מבחינה הגיונית; ספר זה נכתב ספרדית ולא הגיע לידינו אלא בתירגום עברי של ר' יוסף אבן שם טוב. יש מייחסים לו גם חיבור קצר, המתחיל 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ' והמכיל הרצאה פילוסופית ברזח ספרו הפילוסופי הגדול²⁸. אך ספרו העיקרי, עבודת חייו, אשר הקנה לו את מקומו בתולדות הפילוסופיה הישראלית ובדברי ימי המדע האנושי, הוא ספרו 'אור ה' / שאף שהוא רק חלק ממה שיום ולא הוציא לפועל, שייך לספרי המופת של ההגות הישראלית, ואולי הספר המופתי ביותר שלה. לו בעיקר מוקדשת עבודתנו במסגרת החיבורים על ספרי המופת של הפילוסופיה הישראלית.

28 הועתק מכתב יד ישן ב'החלוץ', שנה שביעית, עמ' 93.

פרק שני: המסגרת

א. המגמה והתכנית

סיכום חדש של
האמונות והמצוות

בספר 'אור ה', שהוא חלק מתכנית ספרותית יותר כוללת, היתה מגמת רבי חסדאי קרשקש לתת סיכום חדש של האמונות והמצוות שבתורה. בצורה מפורטת מציע הוא את תכניתו ואת מטרת המפעל שלו בהקדמה לספרו. הוא מניח הגחת יסוד, שאותה הוא מבסס באחד הפרקים המאוחרים של ספרו (וראה בפרק 'יעוד האדם'), שאין האדם מוכשר מעצמו לבור לו את דרך החיים הנכונה, ורק התורה, תורת אלוהים, מראה לו ומאירה לו דרך זו; ולשם כך, מציין הוא, העניקה לנו התורה את שני המאורות הגדולים, את האמונות ואת המצוות, או את הדעת הדתית ואת העשייה הדתית. ראשית דיונו בצד המיתודולוגי של מבנה התורה על שתי רשויותיה, שבכתב ושבע"פ, ובדרכי ההרצאה שלה, המתבססת על שלושת העקרונות: על תפיסה מהירה של החומר, דיוק מוחלט של מסירתו ועל אפשרות גניזתו באוצר הזיכרון, שכולם מתממשים בהרצאת התורה וביחסים ההדדיים של התורה שבכתב ושל התורה שבע"פ. אחר כך הוא סוקר בקצרה את התפתחותה של הספרות התלמודית ושל אחר התלמוד, החל ממשנת רבנו הקדוש והברייתות של רבי חייא ורבי אושעיא, וכן גם של רב, ועד שני התלמודים, על עורכיהם. רבי יוחנן, ורבינא ורב אשי, ועד הסבוראים והגאונים. בין האחרונים הוא מפרט את המחברים: רבי שמעון קיירא, רב יהודאי, רב סעדיה הפיתומי, רב שמואל בן חפני ורב האי. מבין הפרשנים הוא מונה את רבנו חננאל, רבנו נסים, רבנו שלמה הצרפתי, ר' שמשון תלמידו של הר"י מבעלי ה"תוספות"; מבעלי הסיכום, או 'החיבורים הכוללים' בלשונו, הוא מונה: הרי"ף, ר' יהודה הנשיא אלברצלוני והרמב"ם. במיוחד הוא מתעכב על מפעלו הספרותי, ההלכתי-פילוסופי של הרמב"ם, על שני ספרי הסיכום היסודיים שלו, האחד בתחום ההלכה: 'משנה תורה', והאחר בתחום המחשבה: 'מורה נבוכים'. והוא הולך ומבקר את שניהם, בזה אחרי זה, ומתוך ביקורת זו הולכת ומתבררת אף תכניתו העצמית.

ביקורת על
ספרי הרמב"ם

אחרי דברי השבח הקצרים לעבודת האסיפה של הרמב"ם בספר ההלכה שלו, הוא הולך ומונה את פגמיו וליקוייו של ספר זה, שאחדים מהם

כבר ידועים מספרות הפולמוס הקודמת, והם: (א) שלא הזכיר את הדעות השונות ואת בעלי הדעות. (ב) שלא ציין את המקורות של ההלכה, דבר המשאיר אותנו במבוכה לרגל ההשוואה עם דעות מתנגדות הנמצאות בספריהם של גדולי הלכה אחרים, ומחוסר ידיעת המקור אין בידינו לברר את הדעות השונות ולהכריע ביניהן, וכן — כמה טענות שהתחדשו על ידי ר' חסדאי ושניכרת בהן גישתו המדעית. (ג) שלא מנה את כללי ההלכה אלא הסתפק בהרצאת המוני הפרטים גרידא, ומתוך כך ידיעתנו היא מקוטעת. שהרי אין להקיף את כל הפרטים, שהם בלי סוף וקץ, ועם שינוי איזה פרט שהוא אנו שוב נבוכים. ומבחינה עקרונית: הידיעה שבידנו — המקיפה רק מספר סופי של פרטים שהם כמות מבוטלת ביחס לכמות האינסופית של פרטים שאינם ידועים לנו — אינה נחשבת לידיעה שלמה. (ד) העדר ההנמקה ומתן הטעמים להלכות, או כלשון רבנו, 'אי־זכירת סיבות הדברים' — ודעת דברים בלי ידיעת הסיבות אף היא אינה דעת שלמה. ביתר פירוט מציין קרשקש, שגם שלוש הדרישות שאותן הזכיר: דיוק הדעת, תפיסה מהירה וזיכרון, אינן באות על סיפוקן בגלל הטענות האמורות, כי חוסר ידיעת המקורות, העדר הליבון והבירור של ההלכות וכן אי־הסברת נימוקיהן נוטלת מאתנו את הביטחון בידיעות שרכשנו לנו, ומתוך כך אין אנו עוצרים אותן בזכרונו, ותפיסתנו אותן אף היא חלקית ובלתי בהירה. עוד הוא מוסיף מתוך תמיהה גדולה ופליאה עצומה את הטענה — והיא ידועה מזמן — שנראה כאילו היתה כוונת הרמב"ם לסלק הצידה את כל הספרות התלמודית הקודמת לו ולהעמיד במקומה את ספרו כמאסף לכל המחנות, העושה את לימוד יתר המקורות למיותר, ומכאן שם ספרו: 'משנה תורה'...

ועם כל זה, מחייב קרשקש את עצם מגמת ה־ בעקבות הרמב"ם רמב"ם בעבודת הסיכום שלו, ההולמת מאין כמוה את צרכי הדור הנתון במצוקה והזקוק להצעה בהירה ושיטתית של התורה לכל שרשיה וענפיה, שטחיה ורשויותיה, למען ידע את אשר אלוהים דורש ממנו, ומכאן תכניתו — שלא יצאה לפועל — לחבר ספר בעקבות 'משנה תורה' של הרמב"ם, בלי מגרעותיו של זה. הספר צריך היה לסכם את כל התורה שבע"פ מתוך הגדרת יסודותיה והצעת כלליה ומתוך הסברה רחבה ומדוייקת ועל רקע התפתחותה ההיסטורית על מקורותיה וכל חילופי דעותיה, ואף יעד שם מיוחד לספר זה, בהתאם לתוכנו: 'נר מצוה'. עד כאן בתחום ההלכה.

משנה־תכנית לקרשקש היא עבודת הסיכום ב־ נגד ההשפעה הזרה תחום המחשבה. אף כאן מתחיל הוא בשלילה, שלילת המאמצים הפילוסופיים שנעשו לפניו. שוב הוא מתחיל בצד ההיסטורי, והוא ציון אחדות הדעות והאמונות — 'פינות האמונה ויסודות התורה'

בלשונו — בתקופה התלמודית, מתך הדגשת המדע המסתורי או סתרי תורה, שהיה גם הוא חלק מן הספרות התלמודית, אך היה נחלת יחידים גרידא ולפיכך געלם ראשון מן האוצר של הדעת הלאומית. ברם, מציין שוב קרשקש, מתוך דחיפה של תרבות זרה וגורמים רוחניים חיצוניים ניסו כמה פילוסופים ישראלים להקים שיטות חדשות של חכמת ישראל, ובראשם הרמב"ם, אשר עם כל השכלתו התלמודית המקיפה, מוחו הגדול ולבו הרחב, הושפע ביותר על ידי הפילוסופיה הזרה והמדע הנכרי, עד שראה לנכון להשעין ולבסס את כל תורת ישראל על ההנחות הרעועות של הדעת הזרה, להפוך את מקדמות המדע למצע ולבסיס לתורת ישראל. אמנם את חציו מפנה קרשקש כלפי ממשיכיו של הרמב"ם וההולכים בעקבותיו, אשר הכניסו משמעות אחרת בלתי רצויה בדברי המורה והרחיקו לכת בשיעבודה לתורות זרות, אך עם זה אינו פוסח על הרמב"ם עצמו ומתקיף אף אותו — אמנם מתוך הסתייגות-מה: בתחילה מתוך נסיון של הגנה ומתוך הודאה שאין הרמב"ם חולק על העקרונות של היהדות, אחרי כן מתוך היגד מפורש — אם כי בלשון של זהירות — שיש כמה דברים מתמיהים במשנת הרמב"ם, שאין להתעלם מהם, ושוב בביקורת גלויה — מתוך הסתמכות על הפתגם האריסטוטלי הידוע: 'אהוב אפלטון, והאמת אהובה יותר' — ומתוך גילוי לב גמור, שאין חולקין כבוד לרב במקום שיש חילול השם...

את ראשית החטאת רואה קרשקש בהתבטלות זו כלפי אריסטו, בקבלת הסמכות שלו ללא עירעור, בכניעה לאוטוריטטה שלו כשיא הדעת, בהעדר כל נסיון של ויכוח אתו על יסודותיו ומקדמותיו.

עירעור הסמכות של אריסטו וביסוס העצמאות של התורה

קרשקש רוצה להתחיל מחדש, לצלול מחדש למעיינות היהדות, לברר וללבן מתוכה ומגופה את עיקריה ואת שרשיה, את יסודותיה ואת פינותיה, ללא קליטות-חוץ, ללא הסתמכות על פילוסופיה נכרית וללא הישענות על מדע זה. וכך הוא מתכנן מפעל ספרותי גדול, אשר מצד אחד יציע הרצאה חדשה של אמונות ודעות של היהדות, יעלה מחדש את השרשים והפינות אשר עליהן תישען התורה, ומצד שני יכיל הסתערות על יסודות המדע האריסטו-טלי, ועירעור כל הנחות-היסוד שלו. אולם עוד הוא מרחיק לכת, שאינו רק רוצה להפריך את דברי אריסטו הסותרים את התורה, כי אם גם את אלו המזדהים כביכול עם התורה. את הסכנה הוא רואה לא בסתירות ובניגודים שבין התורה והמדע האריסטוטלי, כי אם בחתירה למצוא את הוהות שביניהם, בנסיון למצוא סעד באריסטוטליות, להיבנות ממנה, להישען עליה. אין הוא מחפש כל משענת חיצונית לתורה ואינו זקוק למדע לשם ביסוסה, כי יש בתורה מה שאין במדע, כי התורה היא מקור כל האמיתות הדתיות, היא מורה הדרך לאדם בענייני אמונה. היא היא, ורק היא, המעיין שבו יכול

אדם לרוות את צמאונו הדתי. קרשקש רוצה בעיקר לבסס את עצמאותה של התורה, את אי־תלותה בכל מדע, את היותה לבדה המקור של כל הדעת הדתית ושל כל דרך החיים הדתית. לחלק זה של יצירתו, המכיל את מחקרו העיוני, קרא קרשקש בשם 'אור ה'.

שני חלקים אלו, ההלכתי והמחשבתי, צריכים תכנית כפולה
היו לפי תכניתו של קרשקש להשלים זה את זה, להצטרף זה אל זה ולהיות לאחד, למעשה יצירה אחד, ואף יעד לו שם מיוחד: 'נר אלוהים', אבל לא זכה לממש אלא את החלק האחד של תכניתו. וכשם שהתכנית כפולה, כך המגמה כפולה; אחת חיובית: הרצאת עיקרי היהדות, ואחת שלילית: סתירת עיקרי התורה האריסטוטלית על כל שרשיה וענפיה, על הפיסיקה והמתפיסיקה שלה.

ב. שרשים ועיקרים

כל ההרצאה של קרשקש וכל מבנה הספר 'אור ה', וכן כל גישת המחבר למכלול הבעיות הפיסיקליות-דתיות קשורים בתורת העיקרים שלו. העיקרים כמיסגרת הספר
אין הוא דן בנושאים השונים בעיקרי תורת ישראל וביסודות היהדות — מתוך הקשרם השיטתי, כי אם מתוך ערכם הדוגמאטי, והוא מסדרם קבוצות-קבוצות לפי חשיבותם כסדרם במסכת העיקרים ולא כסדרם הענייני, ולפיכך גם אנחנו נקדים כאן את הדיון בעיקרים.

בעיית העיקרים עתיקת ימים היא בתולדות ה- במחשבת ישראל
מחשבה הישראלית. הספרות המקראית-תלמודית אינה מכירה כל דוגמאטיקה שהיא, ולא קבעה מעולם כללי דת מתוך קביעה מוחלטת ולבדית. העדר זה של דוגמאטיקה נובע מאופיה המיוחד של תורת ישראל, שהיא תורת חיים וכולה תוססת חיים, ודוגמאטיקה אינה אלא קיפאון מחשבתי, יין אמונה שנקרש, פרץ של הגות ששקע ונעשה נוקשה. עם זה מצויים אף במקרא כמה רעיונות-יסוד ואמיתות עיקריות, המתבלטים על רקע ההיסטוריה המקראית ומסכת הדעות והאמונות, החוקים והמשפטים שלה, אבל תמיד שלובים הם בתוכם. בספרות התלמודית מוצאים אנו — אם כי רק באקראי — נסיונות של ניסוח עיקרי יהדות, אך אלו נעשו לא מתוך גישה עיונית, כי אם מתוך צורך מעשי ולרגל איזו הזדמנות, כגון שקבעו את גופי התורה, שחייבים למסור את הנפש עליהם, וזה מתוך אקטואליות של התרחשות היסטורית, וכן הדגישו עיקרים מסוימים, פעם זה ופעם אחר, ללא קביעת מסמרות, ויותר בחינת

אימרות כנף, כגון המימרות הידועות: 'כל הכופר בעכו"ם וכו', 'זה ספר תולדות אדם וכו', ועוד.

הנסיון הדוגמאטולוגי הראשון נעשה מתוך לשורת היהדות הרשמית, על ידי פילון, הפילוסוף השיטתי הראשון בישראל. נסיון זה הוא אחת התוצאות של הגישה הפילוסופית-שיטתית לתורה ושל השאיפה המפעמת בה למצות את גופי התורה כמערכת דעות סדורה, שבה שלובה דעה בחברתה שילוב הגיוני. עם תקומת התנועה הפילוסופית בימי הביניים נתחדש העניין אף בדוגמאטיקה. ראשוני הפילוסופים הישראליים אינם עוסקים בקביעת עיקרים במפורש, אך כבר בהם יש משום הלך רוח דוגמאטולוגי, המלווה את המאמצים הפילוסופיים להבנה שיטתית של התורה. עצם סידור החומר של יסודות היהדות אצל רבנו סעדיה גאון יש בו משום מצע לניסוח עקרונות היהדות. את המונחים הראשונים של דוגמאטיקה אנו מוצאים בהקדמת רבנו בחיי לשער הראשון של ספרו 'חובות הלבבות', והם אלו שמשתמש בהם קרשקש: פינות ושרשים, אם כי בעל 'חובות הלבבות' לרגל מלאכתו אינו מטפל כי אם בשורש האחד, 'שרשה ויסודה' בלשונו, והוא: 'ייחוד ה'. מידת-מה של גיסוח תמציתי של כמה יסודות מחשבתיים של היהדות אנו מוצאים אצל רבי יהודה הלוי בסוף המאמר החמישי של 'הכוזרי', אך זה נעשה בקשר לבעיה מסוימת אחת בלבד, והיא: חרות הרצון והאחריות המוסרית. הראשון מבין הוגי דעות הרשמיים בישראל, פרט לראב"ד, שקבע עיקרים לדת ישראל מתוך הנחה דוגמאטית, היה הרמב"ם. בפירוש המשניות לפרק חלק במסכת סנהדרין, בקשר למשנה השוללת מאת סוג מסוים של בעלי דעות מסולפות את חלקם לעולם הבא, ממיין הרמב"ם מתוך אריכות הרצאה את שלושה-עשר היסודות של דת ישראל אשר הפכו אחרי כן, הודות לסמכותו התלמודית הרבה של רבנו משה בן מימון, לשלוש-עשרה הצהרות-יסוד של ה'אני-מאמין' הישראלי, שנתקבלו בסדר התפילה היומיומי של האדם מישראל.

שלושה-עשר היסודות הם: מציאותו של אלוהים,

יחידותו, אי-גשמיותו, קרמותו, שרק אליו ראוי

להתפלל, הנבואה, יחידותה של נבואת משה,

תורה מן השמים, נצחיותה, הידיעה האלוהית שכר ועונש, משיח, תחיית המתים. באלה ראה הרמב"ם את תמצית הדת הישראלית, ובאמונה בהן תעודת הזהות הישראלית, שלפיה נקבעת ההשתייכות לכנסת ישראל, למלכות הדעת והאמונה הישראלית על כל חובותיה וזכויותיה, ובלעדיה יוצא האדם מכלל ישראל, ולא עליו חלה מצוות אהבת ישראל, שהרי הוא כנכרי וכזר. הרמב"ם עוד הרחיק לכת וראה במכלול אמונות אלו את מינימום האמונות הנחוצות לאדם מישראל לשם הישארות הנפש שלו, חלקו בעולם הבא. ועם זה — אם כי הרמב"ם מסיים שם את הרצאתו מתוך הדגשת העמל הרב

ה'אני מאמין'

של הרמב"ם

שהשקיע בקביעת יסודות אמונה אלו ומתוך הודאה שהכל נעשה 'בהתבוננות ובעיון רב' — אין הוא מגיד לנו מהי מטרת הקביעה הדוגמאטולוגית הזאת²⁹ ולא גילה לנו את קנה המידה שלפיו קבע את היסודות הללו.

רבי חסדאי היה הראשון שמתח ביקורת עקרונית על קביעה מימונית זו של יסודות היהדות, כשם שעשה בשאר שטחי האמונות והדעות, בהם גל-חם באריסטו — וגם ברמב"ם באשר הוא תלמידו

ביקורת העיקרים של הרמב"ם והצעת דוגמאטיקה חדשה

בשטחים אלה. בכמה מקומות בספרו דן קרשקש בבעיית העיקרים: ב'הצעה' לספר, בהקדמה למאמר שני, בהקדמה למאמר שלישי, במאמר שלישי כלל ח פרק שלישי, ובהקדמה לחלק השני של המאמר השלישי. רבי חסדאי קרשקש ממיין את הסוגים השונים של אמונות התורה, מתוך הבחנה עקרונית ביניהם, ואף מייחד מונחים לכל אחד מהם. כבר בהצעה הוא מבחין בין שרשים, פינות, דעות אמיתיות וסברות. האמונה במציאות האל היא, לפי רבי חסדאי קרשקש, השורש למכלול האמונות והמצוות של התורה, ובלשונו: 'שורש והתחלה לכלל האמונות התוריות והמצוות', והוא מוסיף הסברה ונימוק, שמעצם המושג תורה מן השמים, כמכלול ציוויים או חוקים מאת מצווה או מחוקק אלוהי, יוצא שיש אלוהים המזדהה עם המצווה והמחוקק הזה. ברם אין הוא מסביר מבחינה עקרונית למה הוציא אמונה זו מכלל ה'פינות' וייחד לה תואר מיוחד ומקום מיוחד. מלבד עצם ההגדרה, שהיא השורש של כל האמונות, ורק בהקדמה למאמר שלישי הוא מצרפה לפינות, אם כי אגב ובדרך של תנאי ובאופן היפותטי. כן, לאחר שהוא מזכיר ב'הצעה' זו רק את השורש האחד הזה, מתוך ציון שכל המשך המאמר הראשון מוקדש לבירורו של שורש זה, הוא מצרף בהמשך ההרצאה (בכלל שלישי של מאמר ראשון, הפרקים ג—ה) אל השורש הראשון של מציאות אלוהים, שני שרשים חדשים, והם: אי-גשמיותו של אלוהים ואחדותו, בלי דיון עקרוני קודם על מקומם של שני שרשים אלו ובמה הם שרשים ולא פינות. אמנם שני שרשים משניים אלו תלויים בראשון ונראים כאילו הם מסוג אחד, מכל מקום נושא משותף להם ולשורש הראשון, והוא: אלוהים. לקביעת שורש זה בראשית דבריו ב'הצעה' הוא מצות האמונה באלוהים מסמך דיון בבעיה, האם האמונה באלוהים יכולה להימנות במניין המצוות, האם יכולה היא להי-חשב כמצוה אלוהית, והוא פותרה לשלילה, מתוך שני נימוקים: האחד, עצם

מצות האמונה באלוהים

29 דברי החוקר גוטמן בספרו 'הפילוסופיה של היהדות', תרגום עברי, עמ' 166, שלפי שיטת המימוני היה הכרח לקבוע את המועט של השכלה פילוסופית שהיא, ורק היא, מבטיחה את האלמוות של האדם, אינם אלא מדרש פילוסופי — בכל אופן הרמב"ם עצמו לא מסר לנו על כך ולא כלום.

המונח 'מצוה' מעיז כבר את מציאותו של המצווה, ואיך תיתכן מצוה להאמין באלוהים שהוא המצווה, ואת מציאותו אנו צריכים להניח מקודם, כי ממנו בא הציווי. והרי זו כאילו מצוה מן המצווה להאמין במציאותו של המצווה, ולמצוה זו גופא צריך להקדים האמונה במצווה הנותן ציוויים — והרי זה מעגל חוזר. ונימוק שני: בענייני אמונות ודעות, התלויים בשיכנוע שכלי ולא ברצון, אין מקום לציוויים בכלל. בבעיה זו דן הוא בהרחבה להלן (מאמר שני, כלל ה). קרשקש גם מוסיף להסביר את המקור התלמודי, שגרם לדעתו ל'טעות' זו של ראיית אמונה זו כמצוה, והוא אותה מימרא תלמודית בסוף מס' מכות המונה תרי"ג מצוות, ואחרי שמגיינן בתורה הוא רק תרי"א, היא מוסיפה, שגם פתיחת עשרת הדיברות במניין המצוות: 'אנכי' ו'לא יהיה לך אלוהים אחרים' נחשבת כשתי מצוות; על יסוד זה באו והכניסו אף את הדיבור 'אנכי', שפירשו אותו כהצהרת העקרון של מציאות אלוהים. קרשקש מסביר, שאף לשיטה זו אין הכתוב של 'אנכי' מכוון למציאותו של אלוהים, אלא לתכונתו כמשגיח וכמנהיג העולם, שעל זה באה העדות ההיסטורית של יציאת מצרים. מתוך כך הוא מצדיק את עמדת הרמב"ם, אשר בספר המצוות שלו מונה אמנם את האמירה 'אנכי' כמצוה, ומצוה ראשונה, אך את תוכנה רואה הוא כאמונה באלוהים-הבורא, שהוא המקור והסיבה הפועלת לכל המציאות, ובלשונם של הרמב"ם וקרשקש: 'פועל לכל הנמצאים'. קרשקש מוסיף להסביר, שהראיה ההיסטורית של יציאת מצרים ממחייבה אמונה זו. משום שהיא מעידה על היכולת האלוהית, שכל היצורים היו כלים בידיו, כחומר ביד היוצר: וזה — נוסיף אנחנו מדברי קרשקש במקום אחר (מאמר ב, כלל ג, פרק ב) — יתכן רק אם אלוהי ההיסטוריה, האל המוציא ממצרים, הוא גם הבורא, כי רק לבורא יש יכולת אין סופית, הואיל ויצר הכל יש מאין, אין כל מעצור לפניו. שזה הוא הפירוש של יכולת אין-סופית (וראה 'אור ה', מאמר שני, כלל שלישי, פ' א—ב) — שלא היה שום דבר קיים שיגביל את כוחו היוצר, וכיוצא בו — מעידים השינויים בחוקי הטבע או הנסים, וכאן מעידה יציאת מצרים, שאלוהים הוא יוצר בלעדי של הטבע וחוקיו, שבידו לשנותם כל אימת שירצה, שהם בידו כחומר ביד היוצר; הרי מכאן, שהנס של יציאת מצרים, המובא בכתוב זה. מעיד על האמונה באלוהים-הבורא או 'הפועל לכל נמצאים', שהיכולת הזאת לשנות את חוקי הטבע היא רק לזה שבראם ופעלם. ברם דעתו האישית של קרשקש היא, שכוונת חז"ל במניין שתי המצוות הנוספות לא היתה כלל וכלל לשני הפסוקים הראשונים, אלא לכל הקטע הזה, המתחיל בשני פסוקים אלה והנמשך עד 'לאוהבי ולשומרי מצוותי', והוא הקטע שהסגנון שלו הוא של 'נוכח', של מדבר בעדו, כגון: 'אנכי, הוצאתיך, על פני' וכד', בניגוד להמשך, ששם הסגנון הוא של נסתר: לא ינקה... עשה, שבת' וכו', ומכאן שאת

הכלול בקטע הראשון שמעו ישר מפי אלוהים — או 'מפי הגבורה' בלשון חז"ל — אבל בנוגע ללאוים, המשלימים את מניין תרי"ג, כוונתם של חז"ל היתה לפסוקים הבאים בהמשך הקטע הזה הנאמר מפי הגבורה: 'לא תעשה לך פסל', 'לא תשתחוה'. אבל לא ל'אנכי ו'לא יהיה לך', אחרת יעלה המניין עד לתרט"ו מצוות. ושוב מנמק קרשקש משום מה באמת לא נמנו אלו במניין המצוות; אשר ל'אנכי כבר הוסבר לעיל, ואשר ל'לא יהיה לך' — מלבד הנימוק האמור שאין מצוה על דברים שבמתשבה — הרי כל תוכנו של לאו זה הוא איסור קבלת אליל כאלוהים, וזה זהה עם הלאו 'לא תשתחוה', שאין פירושו אל קבלת אליל לאלוהים על ידי השתחוויה זו, ומכאן שאין למנות 'לא יהיה ו'לא תשתחוה' כשניים, שהרי תוכנם אחד, מה שאין כן 'לא תעשה לך פסל', שהאיסור בו הוא עצם עשיית הפסל, בלי קבלתו לאלוהים. אחרי שהוא מפרט את ההבדל בין אמונות-פינות, שהן יסודות לכלל המצוות, ואמונות סתם, שאינן יסודות, אבל שהצד השזה ביניהן, שכל הכופר בהן נקרא כופר בכל התורה כולה — והוא ביסודו העיקרון הדוגמאטולוגי של הרמב"ם — מציין קרשקש, שכל ספרו בנוי ומחולק בהתאם לסדר דוגמאטי זה ולעדיפות הדוגמאטית של אמונות התורה, ועל זה ראה בסמוך.

בהקדמה למאמר השני מוסר רבי חסדאי גם את

קנה המידה

קנה המידה שלו, שלפיו קבע אילו הן האמונות-

לקביעת העיקרים

הפינות, והן האמונות המשמשות בסיס לתורה,

הנובעות מעצם המושג 'תורה מן השמים', ושבלעדיהן מתרוקן מושג זה מתוכנו והוא בטול כל ממשות, ואין כל מקום עוד לאמונה של תורה מן השמים, ובלשונו: 'במציאותם יצוייר מציאת התורה מסודרת ממנו ית', ואילו יצוייר העדר אחת מהן תיפול התורה בכללה'. שש הן אמונות-פינות אלה, אותן מונה קרשקש בזו אחרי זו, והן: (א) ידיעת האלוהים בכל הנמצא וקיים, (ב) השגחה, (ג) יכולת אלוהית, (ד) נבואה, (ה) חרות הרצון ('בחירה' בלשונו), (ו) היעוד האנושי ('התכלית' בלשונו), וקרשקש מסביר משום-מה הן פינות. מתן תורה היא פעולה רצונית היוצאת ממחוקק, עושה החוק, והמופנית למקבל החוקים, המשיג את החוק. ומכאן שמחוקק זה יש לו ידיעה בפרטי העולם, בקורות היצורים הפרטיים שאליהם מופנים החוקים; וכן יש לו רצון ויכולת לפקח עליהם, להשגיח על מעשיהם ולדאוג להם. כמובן ברור, שקיים יחס כלשהו בין המחוקק האלוהי לבין האדם, שיש מין צינור שדרכו מועברים הצווים מהמצווה למצווה, והוא הנבואה. ואף זאת, לאדם החייב לציית לחוקים יש יכולת גמורה לקיימם או להפר אותם, היינו, יש לאדם חרות רצון גמורה, ואין מעשיו פרי ההכרח, שאם לא כן, אין מקום לצייויים כל שהם ולאחריות כל שהיא עליהם, אחר שאין בידו של אדם לקיימם או שלא לקיימם, והכל נעשה תחת לחץ וכורח. וכן ברור, שיש מטרה או תכלית

לחוקים, שהרי כל פעולה, טבעית או מלאכת בני אדם, יש לה מטרה כל שהיא, ולא כל שכן הפעולה האלוהית, שיש לה תכלית ומטרה. במסגרת החלוקה הזאת משמשת כל אחת מהאמונות-הפינות הללו נושא לדיון מפורט. בהקדמה למאמר שלישי, הדן כולו בנושאים שהם אמונות התלויות במצוות, אמונות חוקיות ביהדות, אף שאינן אמיתות-יסוד שלה, מחלק רבי חסדאי קרשקש את האמונות הללו לשני סוגים: האחד כולל אמונות מופשטות, והאחר אמונות הבאות לידי ביטוי בפעולות הדתיות, ובלשונו: אמונות נתלות במצוות מיוחדות. דבר אחרון זה, שיש תחום מיוחד של אמונות בתורת ישראל, שאינן עומדות בפני עצמן כרעיונות מופשטים אלא מתגלמות בעשייה הדתית ונובעות ממנה, אף הוא מחידושי הדוגמאטולוגיים של המחבר. רעיון זה נתקבל אצל אחד מהוגי דעות האחרונים של תקופת ספרד, הדרשן הפילוסופי ר' יצחק עראמה, אלא שהלה הפך אותו לעיקרון עליון של היהדות, הרחיבו על כל אמונות ישראל ולימד שהן כולן 'נתלות במצוות'. כן עבר רעיון זה למנדלסון, שראה בתורה רק חוקים, רק מעשים דתיים, שמטרתם לסמל ולהמחיש דעות דתיות, שהן נחלת האדם החושב בכלל (ראה בפרק 'מקורות והשפעות').

במסגרת החלק הראשון מונה קרשקש שמונה אמונות: (א) בריאה או חידוש העולם, (ב) הישארות הנפש, (ג) שכר (גמול) ועונש, (ד) תחיית המתים, (ה) נצחיות התורה, (ו) עליזות נבואת משה רבנו על נבואתם של שאר הנביאים, (ז) היענות ה' לכוהן הגדול באורים ותומים, (ח) ביאת המשיח, והוא חוזר ומסביר, שאמונות אלו — עם כל חשיבותן הבלתי מעוררת, וכל הכופר בהן הוא מיז — אין הן אמונות בסיסיות, שבהעדרן נהרס יסוד התורה כתורה מן השמים. וכאן מוצא הוא מקום להציע את ביקורתו על י"ג העיקרים של הרמב"ם. הוא מביע את תמיהתו על העדר קנה מידה ברור לרמב"ם בקביעת עיקרים אלו: אם מונה הוא את כל האמונות שהן בגדר אמיתות היהדות, בלי שתהיינה יסודות, הרי הן יותר מי"ג, ואם כוונתו ליסודות, הרי הם רק שבעה, לרבות האמונה במציאות אלוהים, או שמונה — אם תיכלל במסגרת זו גם האמונה בתורה מן השמים. ואמנם תמוה הדבר, שכאן שוב מתעלם קרשקש משני השרשים האחרים: אי-גשמיותו של אלוהים ואחדותו, ויתכן שאלו הם בעיניו רק תת-שרשים, ענפים בלבד היוצאים מן השורש הגדול, הקודם אמנם לכל ה'פינות' והוא שורש להן, אך בסופו של דבר אף הוא מפינות התורה, הפינה הראשית. מוזר גם הדבר, שאת האמונה בתורה מן השמים הוא מזכיר רק על דרך התנאי כפינה — והרי ראויה היא להיחשב כפינת הפינות, כפינה ראשונה? ואולי באה שתיקתו בנושא זה מפני שאמונה זו היא מצע לכל הפינות, ואין למנות אותה כאחת ביניהן.

בהמשך הרצאתו במאמר שלישי זה על נושאים אלו מסביר המחבר, בין השאר, באריכות את דו־האנפיות של אמונות אלו, שהן אמיתות־יסוד מצד אחד ואינן יסודות מצד שני — ואנו נשוב לזה בהמשך דברינו — ועוד פעם הוא מסכם את הדיון בהן מבחינה מתודולוגית בפרק ג של הכלל ח. את הקושי העיקרי לשיטתו רואה קרשקש בבעיית הקדמות וה'חידוש' שקודמיו — והכוונה לרמב"ם, אם כי אינו מזכיר את שמו כאן — קשרו אותה עם הבעיה הכפולה. אם העולם הוא מפעל יצירה חופשי של אלוהים, או אם הוא נובע ממנו בדרך החיוב וההכרח, וכן, אם אלוהים כפוף אף הוא לחוקי הטבע, או שהוא ריבוני ויכול לפרוץ אף אותם. ומכאן ראו קודמיו אלו את התלות שבין אמונת החידוש לבין האמונה במתן תורה ובנסים, אשר ביסודם הם שרשרת של מעשי פריצת חוקי הטבע, שלדעתם אפשריים רק בעולם שהוא פרי הרצון החופשי של אלוהים, ובלשון קרשקש: 'היות הנמצאות כולם אצלו כחומר ביד היוצר, שזולת זה לא יצוייר מציאת התורה בעצמותה, בייחוד האותות והמופתים שבאו בה', שהרי אלו אינם אפשריים כלל בתוך עולם שיצא ממנו או — בנוסח הניאופלאטוני שהורכב על האריסטוטליות — נאצל ממנו בהכרח. לפי שיטה זו, האמונה בחידוש העולם היא מיסודות התורה, אם לא יסוד היסודות, כדעת אחדים.

ברם קרשקש מסתמך כאן על דיונו בבעיה זו
 במונח דוגמאטיות
 בפנים המאמר, בו הסיק שאף לפי שיטת הקדמות
 ובלתי־דוגמאטיות
 אין היכולת האלוהית מתמעטת כלל וכלל, ומתן
 התורה וכן מערכת הנסים גם הם אפשריים (ראה הדיון המפורט בפרק
 'קדמות וחידוש'). אף האמונות האסכטולוגיות: הישארות הנפש, שכר ועו־
 נש — ועל אחת כמה וכמה תחיית המתים — אינן בסיסיות, ואין קיום התורה
 תלוי בהן, שהרי עבודת אלוהים או הדבקות באלוהים, כשהיא לעצמה, היא
 היא המטרה של התורה והיא היא היעוד האנושי. ולא השכר הבא בעקבותיה;
 והיא, עבודת אלוהים זו, אף צריכה להיות מכוונת לשמה, לשם העבודה, לשם
 אלוהים, ולא על מנת לקבל פרס. כיוצא בזה האמונות הקשורות במושג
 'תורה מן השמים' אינן בסיסיות ואינן מהוות יסודות אשר עם גפילתם מתער־
 ער הבניין כולו, וכן אין נצחיות התורה — עם כל חשיבותה הבלתי מעורערת
 — תנאי לעצם קיומה, שאף אם היא זמנית, הרי היא קיימת ועומדת עם תום
 הזמן. כן האמונה בייחודה של נבואת משה אינה הכרחית לאימותה של
 התורה, ואף לא להבטחת נצחיותה, שגם אם נשער נביא גדול ממשה, אין
 הוא מוסמך לסתור דברי אלוהים שנמסרו לנביא מלפניו, ועל אחת כמה
 וכמה אם הוא קטן ממנו בדרגה. כן אין לדעתו האמונה במשיח תנאי לעצם
 המושג תורה. ודאי — מוסיף קרשקש שגם האמונות התלויות במצוות
 אינן מהוות יסודות, אחר שאין אלו אלא ציוויים פרטיים, ואין התורה מתמו־

טטת עם הפחתת אי־אלו מצוות מהמניין הכולל. ממילא, מסיים רב חסדאי, אין מקום למנות את הצו של הרחקת האלילים במערכת יסודות היהדות. כפי שעשה את זה מי שהוא לפניו — וכנראה שכוונתו לרמב"ם, שמנה כעיקר מיוחד, ש'רק לו ראוי להתפלל' — אחרי שאין אף זה אלא צו פרטי.

בשולי הדברים יש לציין כאן דבר מוזר, והוא
 ההערכה היתירה לאמונה באורים ותומים, ש-
 בקביעת העיקרים

קדשקש רואה בה — אם לא אחד היסודות של הדת, או פינה דתית — אחת האמיתות העיקריות של התורה; והרי היא אינה אלא חלק של תופעת הנבואה, ומקומה במסגרת עקרון הנבואה. ואולי בזה הוא ייחודה, שיש באורים ותומים עניין כלל־ישראלי, המשמש ביטוי להשגחת אלוהים מיוחדת על ישראל³⁰. בכל אופן ראוי היה לו להכניס אמונה זו במסגרתה העניינית, הנבואה, ולא לייחד לה תואר של אמונה דתית עקרונית מיוחדת. יותר שרירותית נראית ההבחנה שבחלק השני: האמונות התלויות במצוות. הוא מונה אחדות מהן, ודוחה אחרות, בלי למסור כל קנה מידה לפעולת מיון זו, אם כי בראש חלק זה הוא מציין, שהיא נעשתה מתוך עבודת מחקר.

הראשונה מאמונות אלו היא זו הנתלית בתפילה
 תפילה
 ובברכת כוהנים, שתוכנה שאלוהים 'נעתר' ל-

בקשת המתפלל; ואף ברכת כוהנים, אם כי היא מתבצעת באמצעות הכוהנים, הרי עיקרה בתפילת הציבור, ואין הכוהנים אלא מעין מכשירים וצינורות להעברת השפע האלוהי, ולפיכך אף אינה דרושה כל שלימות או חסידות מיוחדת מאת הכוהנים. ושוב תמוה הדבר. מה היא החשיבות העקרונית של אמונה זו? לכל היותר היא חלק של אמונת ההשגחה. ואולי על שיש בה ביטוי מוחשי לשורה שלימה של אמיתות הדת: ידיעה, השגחה פרטית והרצון הריבוני של אלוהים, ובלשונו: 'שהוא יכלול מהפינות התורה את ידיעתו, אם השגחתו, אם היותו הפועל המשפיע'; ואולי גם משום שבתפילה מתגלמת בצורה מודגשת מידת הביטחון של האדם, אשר חשיבותה היא לאין ערוך לשלימות הדתית, לפיכך זוכה האדם להיענות בתפילה אף שאינו ראוי לכך מבחינת המאזן של הזכויות והחובות שלו. ושמא רצה קרשקש גם להדגיש את הצד האמוציונאלי של הדת — ואולי גם את המסתורי — כגון הסגולה הסודית שיש בכמה מצוות, למשל הכשרת הכוהנים להיות אמצעי בין אלוהים וכלל ישראל.

30 השערת כמה חוקרים, שיש כאן השפעת האקלים הנוצרי, שבו ניתן מקום להשפעת תהליכים גושניים על החוויה הדתית, או שקרשקש רצה לתת לציבור היהודי המושפע ממנו תחליף־מה, אינה מסלקת את התמיהה, משום־מה חשבה רבי חסדאי לעיקר, ודיה אם היא אחת ממצוות התורה.

תשובה
 האמונה השנייה היא הנתלית במצות התשובה,
 כנראה בשל חשיבותה הרבה להתפתחותו הדתית
 של האדם ועל שיש בה משום גילוי החסד האלוהי וההטבה האלוהית, שהיא
 היא מטרת הבריאה ומתן תורה כאחד. אמנם קרשקש משתדל לתת אף לה
 הסבר ראציונאליסטי והוא, שהתשובה מהחטא, שהיא פרי מלחמה עם היצרים,
 מגלה מידה יתירה של רצון חזק, רצון הנחוץ אף להתעלות דתית, חזק
 מרצונו של זה אשר לכתחילה לא היה זקוק למלחמת יצרים... ואמנם כבר
 הדגיש הרמב"ם — מלבד שהקדיש לתשובה מדור מיוחד ב'יד החזקה' —
 את חשיבותה העקרונית של התשובה, שבלעדי האמונה בה אין אפשרות
 לקיום חברת 'אנשי תורה' (מורה נבוכים ג, לו), ועם זה לא מנה אותה בין
 העיקרים. ואופייני הדבר, ששפינוזה (ב'מסכת התיאולוגית-פוליטית' שלו.
 יד) גם הוא מנה את התשובה בין שבעת עיקרי הדת היהודית, וכאחרון
 שבהם.

פרקי השנה
 האמונה השלישית היא סתמית קצת, והיא זו
 הנתלית ביום הכיפורים וארבעת פרקי השנה.
 המונח ארבעת פרקי השנה סתום לכאורה, אך נראה שכוונתו למועדים —
 שלוש רגלים וראש השנה — והוא מלשון המשנה: 'בארבעה פרקים העולם
 נידון וכו'" (ראה השנה פרק א, משנה ב), ואף מעניינה של משנה זו. בארבע
 עונות או פרקי שנה אלו — כפי שיוצא מתוך המשנה הנזכרת וכפי שמובא
 באריכות במאמר שני (כלל ב, פרק ו) ובקצרה בפרק האחרון של מאמר ג —
 מתגלמת במידה יתירה ההשגחה האלוהית. שהרי היא ייחודה פעולות דתיות
 מסוימות — כל המצוות הנוהגות במועדים שבפרקי שנה אלו — הבאות
 להמחיש את ההנהגה המיוחדת הזאת ואף מקרבות אותנו ליעודנו האנושי,
 לדבקות באלוהים, מפני שעונות אלו מתאימות מבחינה טבעית לפעילות
 דתית זו, או מפני שהן באות בקשר עם מאורעות היסטוריים, שיש בהם
 משום התגלות השגחה מיוחדת זו (ראה בפרק 'המצוות וטעמיהן').

אמונות תלויות
 במצוות
 בהתחלת חלק ב שבמאמר ג, הוא אף מנמק למה
 לא מנה את האמונה היוצאת ממעשה הסוטה,
 וזה שהיא מצוה פרטית — ותמוה הדבר, שלא
 הסביר למה הם כן מנה את האמונות הקודמות, שאף הן תלויות במצוות
 פרטיות? ואולי משום שזו של סוטה היקפה מוגבל ביותר? וכן מסביר הוא,
 שלא מנה את האמונה הקשורה ביעודים — הגשמיים ואף הרוחניים — של
 המועדים, שאף הם דינם כדיון שאר המצוות והמועדים, וכנראה שאין בהם
 עניין כולל כמו בזה של ההשגחה המיוחדת בארבעת הפרקים של השנה,
 וההבדל כאן הוא דק מאוד ולא נתבאר כל צרכו.
 בסיכום הדבר, עם כל אי-הבהירות שבהגדרה אחרונה זו, הרי עצם הרעיון

של אמונות היוצאות מן המצוות הוא פורה מאוד, וחוקר אחר, ר' יצחק עראמה, עתיד היה לתת לו צורה עקרונית ולבנות עליו תורה שלמה (ראה בפרק 'מקורות והשפעות').

המאמר הרביעי מיוחד ל'דעות וסברות', היינו בעיות תלויות לאמונות בלתי מחייבות מבחינה עקרונית, ובעצם להשערות, או יותר נכון לבעיות, שפתרוןן תלוי ועומד, והן נתונות לויכוח. במאמר זה מונה ר' חסדאי י"ג בעיות, שאת פתרוןן אינו מכריע בצורה מוחלטת ורק מציע את שני הצדדים שבהן, החיובי והשלילי, אם כי הוא עצמו נוטה לצד אחד מהם.

ג. מבנה הספר

נרשום את תוכן הספר בצורת טבלה שתקל על האוריינטציה.

המאמר הראשון: ה'שרשים' (ג כללים)

כלל א (32 פרקים)	כלל ב (20 פרקים)	כלל ג (6 פרקים) — שיטת ר"ח על אלוהים ותאריו
פרקים א—כו: הפיסיקה והמתפיסיקה של אריסטו והרמב"ם (עפ"י 26 ההקדמות ל'מורה', חלק ב). פרקים כז—לב: ששת המופתים למציאות ה', אחדותו ואי־גשמיותו (עפ"י מו"נ ח"ב, פ"א)	ביקורת תורת אריסטו־הרמב"ם	פרק א: הגדרת מציאות אלוהים פרק ב: אימותה פרק ג: הגדרת אחדות ה' ותורת התארים פרק ד: אימותה פרק ה: הגדרת אי־גשמיות ה' פרק ו: אימותה

המאמר השני: שש פינות התורה (ו כללים)

כלל א (5 פרקים) הידיעה האלוהית	כלל ב (6 פרקים) ההשגחה האלוהית	כלל ג (2 פרקים) היכולת האלוהית
פרק א: הגדרתה פרק ב: בירור ספקות פרק ג: המשך הבירור פרק ד: התרת הספקות פרק ה: אימות הפינה	פרק א: הגדרתה פרק ב: בירור ספקות פרק ג: המשך הבירור פרק ד: התרת הספקות פרק ה: אימות הפינה פרק ו: נספחות לבעיית ההשגחה	פרק א: הגדרתה פרק ב: אימות הפינה

כלל ד (4 פרקים) הנבואה	כלל ה (6 פרקים) חרות הרצון	כלל ו (5 פרקים) היעוד האנושי
פרק א: הגדרתה פרק ב: אופיה פרק ג: בירור ספקות פרק ד: הדרך להגיע לנבואה	פרק א: השיטה האי- דטרמיניסטית פרק ב: השיטה הדטרמיניסטית פרק ג: עמדת התורה פרק ד: מקורות אחרים פרק ה: היחס לצדק האלוהי פרק ו: אסמכתאות מקראיות- תלמודיות	פרק א: תכלית התורה פרק ב: מימושה בדרכי התורה פרק ג: זהותה עם המציאות פרק ד: אימות הויהוי פרק ה: חיוב מציאות תכלית לעולם

המאמר השלישי: אמונות מחייבות, שאינן 'פינות' (שני חלקים: ח כללים
ו-ג כללים)
החלק הראשון

כלל א (5 פרקים) קדמות העולם או חידושו	כלל ב (2 פרקים) הישארות הנפש	כלל ג (3 פרקים) שכר ועונש
פרק א: נימוקי בעלי הקדמות פרק ב: תשובת הרמב"ם פרק ג: שיטת הרלב"ג פרק ד: בירור הבעיה פרק ה: קביעת דעה סופית	פרק א: הגדרת המושג פרק ב: אימותו	פרק א: שיכלון דרכי הגמול פרק ב: היעודים הגשמיים והרוחניים פרק ג: התרת ספקות

כלל ד (4 פרקים) תחיית המתים	כלל ה (2 פרקים) נצחיות התורה	כלל ו (2 פרקים) נבואת משה
פרק א: הגדרת המושג פרק ב: תכליתו ותועלתו פרק ג: העונש לכופר בו פרק ד: התרת ספקות	פרק א: הגדרת המושג ואימותו פרק ב: התרת ספקות	פרק א: מבחינת האותות והמופתים פרק ב: מבחינת טיב הנבואה

כלל ז (2 פרקים) אורים ותומים		כלל ח (3 פרקים) משיח
פרק א: הגדרת המושג פרק ב: התרת ספקות		פרק א: הגדרת דיוקנו פרק : זמן הופעתו פרק ג: סיכום המאמר

החלק השני (האמונות התלויות במצוות מיוחדות)

כלל א (2 פרקים) תפילה וברכת כוהנים	כלל ב (2 פרקים) תשובה	כלל ג (פרק אחד)
פרק א: תפילה פרק ב: ברכת כוהנים	פרק א: הגדרת המושג ואימותו פרק ב: התרת ספקות	ארבעת פרקי השנה

המאמר הרביעי: בעיות תלויות ועומדות (13 סעיפים או דרושים)

- דרוש ראשון: האם העולם יתקיים לנצח?
 דרוש שני: עולם אחד או אין סוף של עולמות?
 דרוש שלישי: האם הגלגלים יצורים חיים?
 דרוש רביעי: האם הגלגלים משפיעים על הגורל האנושי?
 דרוש חמישי: קמיעות, מה ערכם?
 דרוש שישי: שדים, האם ישנם?
 דרוש שביעי: גילגול הנפשות, מה טיבו?
 דרוש שמיני: הישארות הנפש של ילדים, כיצד היא אפשרית?
 דרוש תשיעי: גן עדן וגיהנום, איזהו מקומם?
 דרוש עשירי: הוהים מעשה בראשית ומרכבה עם מדעי הפיסיקה והמתפיסיקה?
 דרוש אחד-עשר: זהות השכל, המושכל והמשכיל, כיצד?
 דרוש שנים-עשר: המגיע הראשון מיהו?
 דרוש שלושה-עשר: האם אפשר להשיג את אלוהים?

ד. אמונה ודעת

היחס בין האמונה והדעת, התורה והפילוסופיה, ההתגלות וחכמת אנוש, היא אחת הבעיות הראשונות של ההגות הדתית הישראלית. היהדות היא פרי התגלות אלוהית, שורת אמיתות וציוויים

היחס בין
האמונה והדעת
באספקלריה היסטורית

שניתנו לישראל במעמד נשגב של הופעת אלוהים. ויחד עם זה מנסה היא לשכנע את השומעים בקולה באמצעים שכליים.

בתקופה המקראית עמדה היהדות מול אליליות פרימיטיבית ולא היה מקום להתנצחות של ממש עם יריב בעל משקל, אך באלכסנדריה של מצרים ב- תקופת הבית השני, מצאה היהדות את עצמה מול מלכות של דעת בעלת שיעור קומה, היא המורשת הרוחנית של פילוסופי יוון. והיה זה פילון, ראשון הפילוסופים הישראליים השיטתיים, שהיה ראשון לקבוע את עצם הבעיה של שתי מערכות של אמיתות, האחת המגיעה לאדם בצינורות על-טבעיים והאחרת המושגת על ידי התבונה האנושית. פילון ראה את השווה בין תורת משה ופילוסופיית אפלטון, בהיות שתיהן 'קדושות' ו'אלוהיות' בעיניו, ואם כי מודה הוא בעליונותה של תורת משה (ראה וולפסון על 'פילון', עמ' 138—154), לא הבחין בשוני התהומי ביניהן. כל ערכו ההיסטורי של פילון, כפי שכבר העיר פרופ' גוטמן ('פילוסופיה של היהדות', עמ' 33), הוא יותר בהעמדת הבעיה מאשר בתוכן הרעיוני של משנתו. עם התפתחות ההלכה הכירה אף היהדות התלמודית בשניותם של מקורות הדעת — ההתגלות וההכרה השכלית — והיא מייחסת לאחרונה ערך עצמאי, כפי שיוצא מן הפתגם השגור: 'למה לי קרא? סברא היא!', כלומר דבר שההגיון אומר לנו אינו זקוק לאישור התורה. עם זה מורים לנו חז"ל את הכניעה הגמורה של האדם השכלי כלפי התורה וקבלת דבריה כגזירת אלוהים, אף שאין הם מובנים לנו כלל, שכן פתגם שגור הוא בספרות התלמודית: 'גזירת הכתוב היא'.

עם תקומתה של תנועת הפילוסופיה הישראלית

התפתחות הבעיה
בפילוסופיה היהודית

היתה בעיה זו לאחת החמורות ביותר, ובה נת-

פלגו הדעות, ראשוני הפילוסופים הישראליים —

ורבנו סעדיה גאון בראשם — זיהו את תוכנו של התורה והפילוסופיה וראו את עליונותה של הראשונה בודאותה, מול הרפיפות וההססנות של השכל האנושי שאינו בוטח בעצמו; התורה מגישה לנו אמת מן המוכן, ואילו הפילוסופיה זקוקה למאמץ ארוך, שסופו מי ישורנו; התורה היא נחלת העם כולו, ואילו הפילוסופיה היא קניין של שכבת המשכילים בלבד. רבנו בחיי עוד הרחיק לכת מרבנו סעדיה והקדים את השכל לכתוב, ולא עוד אלא שראה את עליונותה של ה'הערה השכלית' על ה'הערה התורנית', אלא שלדעתו התורה היא מורת דרך ומתנכת לשכל. בן גבירול ראה עצמו עצמאי לגמרי כלפי כל סמכות התורה, ובספרו הפילוסופי הראשי 'מקור חיים' אף אינו רואה צורך, כקודמיו, להסתמך על כתובים. ואינו מזכיר אף אחד מהם. מפנה גמור בתחום זה הביא האנטי-שכלתן רבי יהודה הלוי, אשר הורה שהתורה היא שלב עליון מעל לפילוסופיה בסולם הדעת האנושית, ושהיא מכילה

אמיתות ודרך חיים, שהשכל לא יכול היה להשיגם מעצמו. הרמב"ם ניסה לפשר כאן כמו בתחומים אחרים: הוא העמיד את היהדות על הדעת והאמונה, וראה את הפילוסופיה כחלק אורגאני של התורה, ולא עוד אלא שהפילוסופיה מכשירה אותנו לרדת לעומקה של התורה ולתפוס את התוך שבה, את נשמתה; אך יחד עם זה ראה גבול לתפיסת השכל, וזה בתחום העל-טבעי, ששם קצרה יד האדם השכלי להשיג דבר, ורק הנבואה העל-טבעית יכולה להנחותה, אם כי אף לה גבול סופי. הרלב"ג וחבריו עודם מאמינים בסמכות התורה, ברם על ידי פירוש נועז הם מכניסים בה משמעות חדשה, ההופכת אותה מדת לפילוסופיה, ונגדם בעיקר מכוונת הביקורת של קרשקש.

עמדתו של רבי חסדאי קרשקש בעניין זה היא
 עמדת ר' חסדאי
 לבעיה
 מקורית. ביסודה וברוב מסקנותיה דומה היא לזו
 של רבי יהודה הלוי, ועם זה שונה היא ממנה
 בכל המיתודה ובכל דרך ההוכחה שלה. עיקר שאיפתו של קרשקש היא
 ליחד מעמד עצמאי לתורה לעומת הפילוסופיה, גם כמכלול-אמיתות וגם
 כהוראת דרך החיים והיעוד של האדם. לשם כך הוא טורח לסתור בחריפות
 יוצאת מן הכלל את כל הפסיקה של אריסטו, שהוא בעיניו היריב הקלאסי
 של הדת, לא מתוך עניין מדעי טהור. כי אם כדי להראות את יחסיותו
 ושרירותו של המדע, שלא רק שאינו יכול לסתור את הדת, אלא אף אינו
 ראוי לשמש סעד לה ואינו אלא משענת קנה רצוף. רבי חסדאי קרשקש הולך
 ומוכיח בכל מכשירי ההגיון, ששיטה האריסטוטאלית זו — שהיתה בעיני
 דורו, ובעיני הדורות הקודמים לו שיא המדע וההגיון — בנויה כולה על
 הנחות כוזבות ואינה אלא זיוף מדעי, ולפיכך אין היא יכולה לשמש משען
 לדת. איך בכלל סומכים אנו על שיטות מדעיות, שאינן אלא שורה של
 השערות, אשר בנקל אפשר להרוס אותן? וכי נשעין את תורת אלוהים
 הנצחית על עמודים רופפים אלה, המתנועעים לכל רוח מצויה?!

הדת היהודית, שהיא התגלות אלוהית, מכילה
 התורה מקור יחידי
 לדעת הדתית
 מערכת אמונות ודעות שהשכל האנושי בשום
 אופן לא יכול היה להפיק אותן מעצמו, וביניהן
 לא רק מושג האלוהים האישי, כפי שהורה רבי יהודה הלוי, ולא רק רעיון
 הבריאה, כפי שסיכם הרמב"ם, אלא אף הנחות היסוד של הדת: עצם מציאותו
 של אלוהים, אחדותו ואי-גשמיותו — הן נחלתה הלבדית היחידית של התורה,
 ובקושי יכול השכל להשיג את המציאות האלוהית, בניגוד לדעת ר"י הלוי
 והרמב"ם, הסוברים שאף אלה הם בתחום השגתו של השכל האנושי. ועם
 זה אין קרשקש, כרבי יהודה הלוי בשעתו. שולל לגמרי את השכל ואת המדע
 — וכמה זה אופייני לרוח ישראל ההוגה, שאינה יכולה לוותר על מידת-מה
 של שכל ודעת — אלא שלדעת הלוי אין התורה מתנגדת לשכל אבל אין היא

זקוקה להסכמתו, ואילו קרשקש סובר, שהשכל אף מסכים לתורה — לאותן האמיתות שלה, שהשכל בכוחו עצמו עצמו יכול להשיגן. רבי חסדאי אף טורח לאושש את אמיתות התורה על אדני השכל; אין השכל לדעתו מקור יצירה לאמיתות הדת, אבל יש בו כוח לבסס — לא לייצר — את האמת שהגיעה אליו מן הדת. ושוב, התורה בעצם אינה זקוקה למדע לשם ביסוס הערכים הדתיים, ובוודאי שלא לשם יצירתם, אך הסכמת השכל לאמיתות התורה מסלקת את המתיחות המיותרת ביניהם ומשקיטה אף מבחינה זו את רוח האדם; לכן טורח קרשקש בכל הרצאתו לאמת את הדעות והאמונות של התורה אף בדרך העיון. אופייני לכך הביטוי השכיח אצל קרשקש: 'שיסכים בו העיון', היינו, לא שאנו חיים מפי העיון וקוראים לעזרתו לאושש את דעות התורה, כשם שעשו זאת כמעט כל קודמיו של רבי חסדאי, אלא, אם כי התורה בסיסה איתן אף בלעדי העיון, הרי טוב הדבר, שגם העיון השכלי יוסיף לנו אף הוא את הסכמתו, אך בעיקרו של דבר 'המאיר לכל אלו העמוקות הוא התורה לבד'³¹.

התורה כמקור
לאורח חיים דתי

עקרוני יותר הוא ההיסט מן ההשכלה לעשייה
הדתית, הטעמת היחס האמוציונאלי שבין אדם
לאלוהים. דבר אחרון זה קשור במושג החדש של

אלוהים אצל קרשקש; הפילוסופיה האריסטוטאלית ראתה את תוכנו של מושג האלוהים בהשכלה ובעיניה לא היה אלא מחשבה חושבת את עצמה. בקושי עלה בידי הרמב"ם לתאם גישה זו³² עם העמדה האגנוסטית של הניאו-פלטוניות, שאלוהים הוא לה למעלה מכל הגדרה. מצד אחד, ועם העמדה הפעלתנית של היהדות, הרואה באלוהים בראש וראשונה את בורא העולם, מצד שני. קרשקש הכניס כאן מהפכת מושגים עצומה (ראה בפרק 'אלוהים מציאות ותארים') והוא מייחס לאלוהים כתואר מהותי את האהבה, אם כי אף בעיניו עצמותו של אלוהים נעלמת מאתנו. עם תפיסה חדשה זו של אלוהים קשור אף יחס אחר של האדם לאלוהים.

כרבי יהודה הלוי רואה גם קרשקש את התורה כמקור יחיד, לא רק של הדעת הדתית, אלא אף של אורח החיים הדתי. רק התורה, אומר קרשקש כהלוי, מדריכה את האדם ומחנכת אותו לקראת מילוי תפקידו האנושי, רק היא מורה אותו מהו יעודו בחיים ומהי הדרך לאלוהים, אלא שקרשקש אינו

31 ואין כאן רק 'ביטויים פרוגרמאטיים', כפי שאומר פרופ' גוטמן בספרו 'פילוסופיה של היהדות' עמ' 207, שהרי אלו גובעות מעצם השיטה של המחבר, וכל הביסוס העיוני שמבקש קרשקש יש לו אופי אחר מזה של קודמיו, כמו שביארנו.

32 ומעניין הדבר, שאף הלוי שותף להגדרה אריסטוטלית זו של אלוהים כהשכלה (וראה ראש מאמר ב' הכוזרי').

זקוק לכל המנגנון המסובך של הלוי, לכל מערכת הגורמים הטבעיים-מסתוריים שלו, ל'עניין' האלוהי — זה הכושר הביולוגי-מסתורי לקשר בלתי אמצעי עם אלוהים — לאקלים המיוחד ולהשפעה העל-טבעית והמסתורית של קיום המצוות. את יעודו של האדם רואה קרשקש בדבקותו באלוהים, וזו מושגת בעיקרה לא על ידי השכלה דתית, כי אם על ידי העשייה הדתית, על ידי תורה ומצוות. הדעת — אף דעת אלוהים — אינה המטרה האחרונה של החיים הדתיים ושל האדם הדתי, ואפילו לא האמצעי הראשי להשגת המטרה האמיתית. המטרה אינה אלא התחברותו של האדם עם אלוהים; אהבת אלוהים מלווה סערת הרגש ולא אהבה שכלית גרידא, אהבה הצומחת ועולה מתוך העשייה הדתית, מתוך קיום ציווי הרצון האלוהי, ומלווה שמתה וזריוות. אמנם הדעת אף היא אחד האמצעים המובילים למטרה זו של הדבקות, אך לא היחיד ולא העיקרי. האהבה היא במת המיפגש בין האלוהים והאדם; מטרת היצירה האלוהית היא אהבת אלוהים ליצוריו, ומטרת החיים של היצור האנושי היא דבקותו ואהבתו את היצור האלוהי.

התורה והישארות הנפש
אף את הישארות הנפש מבטיחה העשייה ה-
דתית ולא הדעת הדתית. הפילוסופיה האריסטו-
טאלית ראתה את עיקרו של האדם בהשכלה,
שהיא היא החלק הנצחי שלו, כל מה שנשאר ממנו, כל האלמותי שבאדם;
אך קרשקש, אף שאין הוא מזלזל בהשכלה הדתית, רואה הוא את המהות
האנושית במתח הרגשי שלה, ואת עצמותו האלמותית בדבקות הרגשית של
האדם באלוהים — אמנם גם לדעת יש חלק בזה, אך לא החלק העיקרי.

הנבואה וזרכי התורה
ומכאן להערכה חדשה של התופעות הדתיות
העליונות. הנבואה, מסכים קרשקש עם הרמב"ם,
היא תופעה טבעית, אלא שכל מיצויה, לדעת
רבי חסדאי, הוא בדרגה העליונה של דבקות הנביא באלוהים, שהיא היא
המצע של הקשר המיוחד של הנביא עם אלוהים. דבקות זו של הנביא, כמו
של כל אדם דתי, מושגת אך ורק בדרך התורה והמצוות. ומכאן גם לסולם-
עדיפויות דתי חדש. העובד הדתי, איש העשייה הדתית, עדיף מתלמיד חכם,
מאיש ההשכלה הדתית וחכמת התורה, שלא הגיע לדרגת הדבקות של זה,
ותפילתו של העובד נשמעת יותר מזו של החכם. אמנם, כנראה מדברי
קרשקש במאמר ג (חלק ב, כלל א, פרק ב), אף העובד צריך להיות בעל
חכמת התורה לא פחותה מן האחר, אלא שהוא עולה עליו בעבודה.

המשמעות הדתית של היהדות
כך החזיר קרשקש את המשמעות הדתית הטהורה
לערכי היהדות — רעיון האלוהים, תפקידו הדתי
של האדם, עמדתה של התורה והמצוות מול ה-
השכלה והפילוסופיה — ועל ידו השתחררה היהדות מקליפתה הפילוסופית

וחזרה להיות מה שהיתה בתקופת היצירה המקראית-תלמודית שלה — דת
ולא שיטה שכלתנית-פילוסופית.
אך עם כל האנטי-שכלתניות של קרשקש, הרי הרצאתו הפילוסופית אין
כמותה עומדת על רמה שכלית גבוהה ואין כמותו לוחם בחריפות שכלית
נגד שלטון השכל... ולעתים חריפותו השכלית מובילה אותו להתנגד, לא
חלילה לסמכות התורה, אלא למסורת המוסמכת של הבנת התורה.

פרק שלישי: אריסטו, גרוריו ומתנגדיו בישראל

הקדמה

הנושא הראשי והראשון. אשר לו מוקדש המאמר
 הראשון בספר 'אור ה', הוא זה המשמש מאז
 ומתמיד ציר המחשבה הדתית, והוא אלוהים,
 וביתר דיוק מציאותו של אלוהים, כי — כפי שמציין המחבר בפתח דבריו
 בעקבות הפילוסופים שקדמוהו — המהות האלוהית נעלמת מאתנו באופן
 מוחלט, או בלשונו 'בתכלית ההעלם'. נקודת המוצא של הרצאת ר' חסדאי
 בסוגיה זו היא השאלה המתודית: האם מציאותו של אלוהים — זו האמת
 היסודית של הדת, של תורת ישראל, על כל צומת האמיתות האחרות הקשור-
 רות בה באופן ישיר, כגון אחדותו ואי-גופיותו של אלוהים — ניתנת גם
 לאימות מדעי, להוכחה בדרך העיון השכלי ועל-ידי מכשירי ההגיון האנושי?
 קרשקש עונה על שאלה זו מראש בשלילה והוא פוסל כל גסיון להסיק
 ולבסס את אמיתות היסוד של היהדות בדרך הוכחה שכלית ועל בסיס של
 מקדמות מדעיות; ולדעתו, אמיתות אלה הן עניינה הלבדי של הדת ולא
 של המדע.

הנושא הראשי —
 מציאות אלוהים

לשם כך, לשם עירעור כל אפשרות של פילוסוף-
 סופיה דתית בנויה על הנחות מדעיות, הוא מפנה
 את חיצו נגד גדולי הפילוסופים ואנשי המדע
 בעולם, נגד אריסטו ונציגו הקלאסי בישראל, הרמב"ם, ואולי בעיקר נגד
 הרמב"ם, שניסה להקים מתפיסיקה ישראלית על אדני הפיסיקה האריסטוטלית-
 לית. אריסטו הוא הסמכות המדעית העליונה גם בעיניו של קרשקש, ועם
 נפילתו של זה מתמוטט כל הבניין של פילוסופיית הדת השכלתנית; הפילוסוף-
 סופים שקדמו לאריסטו אינם ראויים לדעתו לתשומת לב כל-שהיא. ברם —
 מציין שוב קרשקש — אריסטו הוא נקודת מוצא של התפתחות פילוסופית
 ארוכה, ורבי חסדאי סוקר כאן בסקירה קצרה את שמות ראשי המדברים של
 האסכולה האריסטוטלית, ביניהם פילוסופים יוונים, ערביים וישראלים,
 שאותם הוא ממיין לסוגיהם: 'מפרשים' כגון תמיסטיוס ואלכסנדר, 'האחרו-
 נים' — אבונצר ואבן רושד, ו'מחברים' כגון אבן סינא, אבוהמד (אלגאזאלי)

נגד אריסטו
 ונגד הרמב"ם

ורבי אברהם אבן דאוד, אשר אותה סיכם וחתם הרמב"ם. ביקורתו של רבי חסדאי סדורה אמנם מבחינה מתודית נגד משנתו של המימוני, אך מבחינה עניינית היא ערוכה נגד שורשה של זו: תורתו של אריסטו, ובעצם נגד הכיוון האריסטוטלי, ובראש וראשונה נגד האריסטוטליות הישראלית, מאבן דאוד והרמב"ם ועד הרלב"ג. הרמב"ם אסף וצירף רבות מהנחות הפיסיקה האריסטוטלית — של אריסטו גופו ושל ההולכים בעקבותיו ומפרשי שיו האיסלמיים, אלפראבי ואבן סינא, בייחוד את אלה הנחוצות לו לשם מטרתו המתפיסית — וסידר אותן, בצורת עשרים ושש ההקדמות הידועות, במבוא לחלק השני של המורה, ועליהן הקים, בפרק הראשון של החלק השני, את מערכת המופתים שלו על מציאותו של אלוהים, אחדותו ואי-גופיותו. קרשקש מקבל על עצמו מאמץ כפול: לסתור גם את המסד של הבניין המימוני — ההנחות הפיסיקאליות לחוד, וגם את הפיסגה — את ההנחות הישירות למציאות אלוהים הבנויות על הקודמות, ואת כל יתר הבעיות הכרוכות בה לחוד. אך לשם כך רואה קרשקש הכרח — וראויה לציון מיוחד הגינותו המדעית הזאת — להציע את ה'הקדמות' של הרמב"ם, וזה מתוך הסברה יסודית ומעמיקה.

הרצאתו של קרשקש אין כמותה לצימצום הביי-

צורת ההרצאה

טוי ולדיוקו כאחד, ועם זה אין היא יכולה לתת

לקורא שאינו בקי מושג מלא ושיטתי בפיסיקה האריסטוטלית. קרשקש מעוניין בעיקר באותו החלק של המדע האריסטוטלי, שבו השתמש הרמב"ם לשם ביסוס יסודי הדת — ומכאן אי-דיוחה של הצעה מקוטעת זו; גם המסגרת עושה את שלה, והיא זו שהשתמש בה הרמב"ם לשם כוונתו, שבה הכל מכוון לקראת ביסוס התורות הדתיות ומסודר בהתאם לכך, ולא מתוך קשר ענייני, דבר שמכביד על הרצאת דברים שיטתית. קיים על כן צורך להציע מחדש את עיקרי הדברים של הפיסיקה האריסטוטלית מתוך סדר שיטתי וקשר ענייני, ודבר זה נחוץ בהחלט גם לשם הבנת ה'הקדמות' בנוסחן המימוני ובפירושן הקרשקאי, וגם להבנת ביקורתו של רבי חסדאי עליהן.

הביקורת של קרשקש אינה מצטמצמת בתחום הפיסיקה גרידא, היא משתרעת על פני כמה שטחים של משנת אריסטו, כגון תארי אלוהים, בריאה ואצילות, הנפש והישארותה, היעוד הדתי, ועוד. וכך — בשורת הפרקים הבאים — הוא מציע לסירוגין את דעותיו של אריסטו ומפרשיו בבעיות אלו ואת ביקורתו עליהן; בגלל הפיזור הזה יוצאת שוב הרצאה זו של תורת אריסטו לכל ענפיה המרובים מקוטעת ובלתי שלמה, דבר שאינו מאפשר הבנה שיטתית, לא בדבריו של הפילוסוף היווני ולא בדברי הביקורת עליהם; שוב נחוצה כאן הרצאה שיטתית של כל משנת אריסטו, הפיסיקה והמתפיסיקה שלו. בהמשך

הרצאתו יוצא קרשקש במלהמת התקפה גם נגד הרלב"ג, ועוד ביתר חריפות מאשר נגד הרמב"ם, אם כי רק את האחרון הזכיר בהצהרתו המלחמתית בראש ספרו. ברמב"ם, ראה את אבי האסכולה האריסטוטלית בישראל. אף כאן חסר המעבר בין הרמב"ם והרלב"ג, כל ההמשך של התפתחות הכיוון האריסטוטלי בישראל. ולבסוף ראינו צורך להציע גם את דברי הביקורת על תורת אריסטו-הרמב"ם, שהושמעו על ידי קודמיו של קרשקש בפולמוס בן מאה השנים מסביב לכתבי הרמב"ם, למען דעת את חידושי של רבי חסדאי.

על כן, לשם הערכה מלאה של מפעלו הביקורתי חלוקת הפרק של רבי חסדאי קרשקש ראינו כעניין רצוי, ואולי הכרחי, להקדים לדבריו הרצאה שיטתית על אריסטו, האריסטוטליות הישראלית והביקורת עליהן. לפיכך חילקנו את פרקנו זה לשלושה תת-פרקים; בראשון ידובר על אריסטו האיש ומשנתו, השני הוא סקירה קצרה על התפתחות האריסטוטליות בישראל ועל ראשי המדברים בה, והשלישי יכיל הצעה מרוכזת של הפולמוס מסביב לתורת הרמב"ם, שקדם לקרשקש.

א. אריסטו, האיש ומשנתו

(1) אריסטו, או אריסטוטלס, הוא אחד משלוש-שלושה האבות של הפילוסופיה היוונית של הפילוסופיה היוונית (1) אריסטו, או אריסטוטלס, הוא אחד משלוש-שלושה האבות של הפילוסופיה היוונית: סוקרטס, אפלטון ואריסטוטלס, שקיבלו זה מזה: אפלטון מסוקרטס ואריסטו מאפלטון. אמנם קדמו להם פילוסופים גדולים ביוון, מולדת הפילוסופיה, שלא היו אולי פחותים מהם בערכם, אלא שמאלה לא נשאר רושם ספרותי מספיק, ואילו שלושה אלה, ובעיקר שניים האחרונים הותירו אחריהם ירושה ספרותית ראויה לשמה.

העניין המשותף של הפילוסופים הראשונים היה טבע ומוסר חקר הטבע, והם לא הכירו כמעט בכל כוח-שהוא מחוץ לטבע ולמעלה ממנו, בהעמידם את המציאות על יסודות חומריים גרידא. סוקרטס היה הראשון שפנה אל האדם, האדם המוסרי — אם כי, במידת-מה, קדמו לו בזה הסופיסטים, שסיסמתם היתה: 'האדם הוא קנה-המידה לכל הדברים' (פרוטאגוראס). את תפקידו העיקרי בחיים ראה סוקרטס, כפי שאמר לשופטיו שעמדו לדון אותו למוות, ב'דאגה לנשמה', בזירוז אזרחי אתונה שתהא דאגתם נתונה 'לא לגופם ולא לכספם, אלא לנשמתם'; דאגה זו מתבטאת אצלו בבירור מושגי המוסר. כל חידושו הפילוסופי של סוקרטס הוא בהגדרת המושג, שהוא המהות הקבועה של הדבר, תכונתו היסודית, ולא המקרים והפרטים שבהם הוא מתגלה, כגון מושג הקדושה, שלו מוקדשת השיחה 'אותופרון'. בה דורש סוקרטס בירור לא של 'אחד או

שניים מכל המון המעשים הקדושים, אלא 'מה הוא עצם התכונה ההיא, שעל ידיה קדושים הם כל המעשים הקדושים'.

תורתו של סוקרטס היתה בעל פה. תלמידו אפלטון ואפלטון
 לטון, זה האמן הפילוסופי גדול הכנפיים, הוא שנתן לה ביטוי ספרותי ראשון. אפלטון הוא לא רק סופר פילוסופי, כי אם גם הוגה דעות בעל שיעור קומה, הפילוסוף הראשון בעולם שהשאיר לנו משנה פילוסופית, שעל אף אופיה האמנותי ועל אף חוסר השיטתיות בהרצאתה, היא מכילה השקפת עולם שלימה, שתורת רבו שימשה גרעין לה, גרעין ותו לא. נקודת היציאה של אפלטון היתה תורת המושגים של סוקרטס, אך הוא נתן לה דמות אחרת ברוחב ובעומק. הוא הרחיב את יריעת המושגים והפך אותה לענין לא רק לתחום המוסר, אלא לכל שטחי החיים והדעת. הוא אף העמיק את משמעות המושגים, הפך אותם לישים נפרדים, קיימים וומדעים, ל'צורות' שיש להן מציאות נפרדת ונצחית, שהעצמים המוחשיים אינם אלא צלן הקלוש.

המושגים הסוקרטיים, שהיוו תכונות משותפות מושגים וצורות
 לעצמים רבים, נהפכו אצל אפלטון לצורות, ה' עומדות מחוץ לעצמים ולמעלה מהם, הן הן אותן התכונות כשהן נפרדות מן התופעות החולפות ועוברות והן קיימות לעצמן³². הצורות הן הדיוק-נאות העליונים של המציאות, ולהן הוויה נצחית, והעצמים המוחשיים אינם אלא בבואותיהם, ולהם קיום עראי. וכך המחיש אפלטון את המושגים ההגיוניים והפכם לצלמים מיתולוגיים... תורת הצורות היא לאפלטון אבן פינה לכל שיטתו. וכך אין אלוהים לו אלא צורת הצורות או צורת הטוב, וכך אין ההכרה בדרגתה העליונה, כי אם הסתכלות בלתי אמצעית באותן הצורות. תלמידו, אריסטו, התחיל בסתירת משנת הצורות של רבו ונגדה כיוון את כ"ג השגותיו.

(2) אריסטו נולד בשנת 384 לפני הספירה ב- תולדותיו של אריסטו
 סטאגירה, אשר בכאלקדיקה בצפון יוון. מוצאו הוא ממרומי החברה, אביו היה רופא בחצר מלך מקידוניה. כבן שבע עשרה נכנס כתלמיד לאקדמייה של אפלטון ולמד שם עשרים שנה, עד מות רבו. אחרי זה בילה שנים אחדות באיי הים, שם עסק בחקר הטבע. זמן-מה היה אף מורה לאלכסנדר הצעיר, שעתידי היה להיות מלך מקידוניה וכובש ארצות רבות. בשנת 335 יסד בית מדרש למדעים ולפילוסופיה באתונה שהיה ידוע בשם 'ליקיאון' — ע"ש האל המקומי — וכן 'פריפטטי' על שום שהתלמידים

³² המשל הקלאסי לזה הוא המובא ב'המשתה': 'מן הגופים היפים למעשים היפים' עד 'ליופי כשהוא לעצמו'.

היו לומדים תוך טיול בחצר המקורה של בית המדרש. בית מדרש זה היה למרכז מדעי עליון, ראשון אולי מסוגו. שנה לפני מותו ברח מאתונא, מחמת האוירה המדינית הבלתי נוחה לו וכדי ש'לא לתת לחטוא פעמיים לפילוסופיה' (שלא יעשו לו כמו שעשו לסוקרטס, שאותו הרגו). מת בשנת 322.

אריסטו הוא אישיות יוצאת מן הכלל בתולדות ערכו המדעי

המדע האנושי. הוא יצר יצירות יסוד בכל מקצו-עות המדע, אשר אחדים מהם נוסדו על ידו, החל בפיסיקה, בביולוגיה וב-תכונה עד להגיון, למוסר ולמתפיסיקה. הוא היפרה את המחשבה האנושית, שהלכה לאורו יותר מאלף שנים — הליכה שהפכה לעתים לשיעבוד רוחני — ועוד היום משמש הוא נושא לחקר ולעיון. אמנם רוב כתביו אבדו, ואלו שבידינו רובם רשימות תלמידיו, ואולם גם הנשאר בידינו הוא אוצר בלום של דעת ומחשבה.

אריסטו יצר מזיגה של שני כיווני היסוד של המופשט והממשי

הדעת היוונית: דעת הטבע. שהיא נחלת הפילוסופים שקדמו לסוקרטס, ודעת האדם. שהיא קניינו של סוקרטס ואסכולתו. ברם אריסטו שונה באופיו ובדרכו המדעית מאפלטון רבו. ההוא היפנה את מחשבתו למופשט, לרחוק, לבלתי יומיומי, לערפלי הנצח, ואילו אריסטו כל עניינו בממש, בנתון, בעובדה, בקיים ובמוצק. המדע החביב ביותר על אפלטון היתה המתמטיקה, ועל דלתות ה'אקדמיה' שלו היה רשום: 'מי שאינו בקי בגיאומטריה אל ייכנס', אך כל התעניינותו של אריסטו היתה נתונה לביולוגיה, למדעי החיים. ראשית עבודתו של אריסטו היתה יצירת כלי מלאכת המחשבת האנושית, המנגנון השכלי, ה'אורגאנון' או חכמת ההגיון. עיקרו של ההגיון האריסטוטלי הוא במתן הג-

חכמת ההגיון

דרות למושגים שונים, ורבות מאלו הפכו מטב-עות לשון פילוסופיות מקובלות ונכסי צאן ברזל של המחשבה הפילוסופית, כגון חומר וצורה, פועל ונפעל, מה שבכוח ומה שבפועל, סוג והבדל, ועוד. הוא אף מיין את המדעים השונים ויצר את רוב מונחי הפילוסופיה. חיבורו העיקרי בהגיון הוא ספרו 'קטיגוריות' או מאמרות. אריסטו השיג על תורת הצורות של אפלטון. תמצית השגתו היא: השערת הצורות הנפרדות של אפלטון אינה מסבירה את המציאות, אלא מוסיפה מציאות מקבילה הדורשת אף היא הסברה, ובוודאי אין היא יכולה להסביר כיצד העצמים המשתנים מתהווים מן הצורות הנצחיות, הבלתי משתנות. הוא נותן פירוש חדש למו-שגים או ה'כוללים', שאינם מחוץ לעצמים וממעל להם, אלא הם יסודות מסוימים בהם. הוא מחלקם לעשרה סוגים עליונים, הידועים אף בספרות הפילוסופית הישראלית, והם: עצם, כמות, איכות, יחס, מקום, זמן, מצב, קניין, פעולה, היפעלות.

מזע הטבע (3) ומכאן למדע הטבע, הפיסיקה. תורת היסוד של אריסטו בתחום זה היא זו של ארבע הסיבות: החומרית, הצורנית, הפועלת והתכליתית. נקודת המוצא של תורה זו ('פיסי-קה' ספר א) היא בעיית השינוי המתמיד, שכל המציאות היא במתו. כל שינוי כולל שני יסודות: המצב שבו חל השינוי. הוא החומר, והמה שאליו משתנה הדבר והוא הצורה. הבחנה זו אמנם יחסית היא, כי כל מה שהוא מבחינת-מה חומר גרידא, הוא מבחינה אחרת עצם בעל צורה, כגון השיש שהוא חומר לפסל יש לו כשלעצמו צורה שלמה, וכך אנו יכולים לפרק כל חומר, עד שאנו מגיעים לארבעת היסודות:

ארבעת היסודות אש, אויר, מים, עפר. יסודות אלו אף הם מש-תנים מזה לזה: המים מתאדים ונעשים אויר או מתקשים ונעשים "עפר", אין היסוד החדש מופיע עד שייעלם קודמו ויתאפס לגמרי, שהרי האחד הוא היפוכו של השני, וכיצד יולד משהו מן האפס? מכאן שיש מצע חומרי, שבו מתקיימים השינויים, הצורות חולפות ועוברות והמצע נשאר קיים; מצע זה הוא החומר ההיולי, הנטול כל תוכן שהוא, כל צורה, כל ממשות, ואינו אלא אפשרות גרידא להיות משהו, לקבל צורות. החומר ההיולי הוא המצע לכל ארבעת היסודות, שהם ארבע צורות היסוד שלו. אמנם הבחנה זו בין החומר והצורה אינה אלא עיונית, למעשה אין להפריד ביניהם; אין חומר בלי צורה, ואין צורה בלי חומר (פרט לצורות של השכלים הנבדלים, ואלוהים שהוא צורה טהורה). חומר זה אין לו ממשות, ועם זה יש לו קיום-מה; הוא אינו קיים בפועל, אלא בכוח.

מכאן אנו באים להבחנה חדשה בין מה שבכוח כוח ופועל (פוטנציאלי) ובין מה שבפועל (אקטואלי), מו-שגים המקבילים לחומר וצורה; החומר לעצמו אינו כלום, אך מה שהוא יכול להיות, אף מיועד להיות, נמצא בו כבר בכוח, והצורה אינה אלא מימוש אחת האפשרויות הללו. החומר פושט צורה ולובש צורה, וזהו תכנו של ה-תהליך העולמי, של התנועה העולמית. אך תנועה זו של הזדווגות החומר לצורה, לצורות הבאות בו בזו אחר זו, מותנית שוב בשתי סיבות חדשות. החומר ההיולי הוא האין הגדול, שאינו כלום אך המוכשר להיות הכל, וכל תהליך הטבע הנצחי אינו אלא התגשמות מודרגת של הצורות הנמצאות בכוח בחומר. אך לשם כך, לשם הגשמה זו, דרושה סיבה פועלת, שהיא חיצו-נית לתהליך זה ודוחפת אותו. החומר אינו יכול להתנועע מעצמו, והוא זקוק לסיבה חיצונית שתביא אותו בתנועה. זהו כלל גדול של אריסטו ('הקדמה' כה); החומר או ה'כוחני' אינו יכול להגשים או להפעיל את עצמו מעצמו, כי אחרת היה בפועל ולא בכוח, והוא זקוק למניע חיצוני, שהוא בפועל, שיוציא אותו מן הכוח אל הפועל. התנועה, כל תנועה — ומושג

התנועה כולל כל שינוי אפשרי, כמותי או איכותי, כל התהוות שהיא — היא יציאה מן הכוח אל הפועל, ולשם כך זקוקה היא, כל תנועה שהיא, למניע, שהוא חוץ מהמתנועע ('הקדמה' יז), היא הסיבה הפועלת; וכן דרושה לה סיבה תכליתית, שהיא ה'לשם-מה' של התנועה, מטרתה של זו ותכליתה.

(4) מכאן לדיון על התנועה וכל הקשור בה המקום ('פיסיקה' ג—ה). ראשונה: מושג המקום. אריסטו

מגדיר את המקום כגבול או סוף של הגוף המקיף, היינו, המקיף את אותו הגוף, אשר לו הוא משמש מקום. הגדרה זו מתפרטת ביתר דיוק לשלוש הנחות: (א) המקום מקיף את הדבר אשר לו הוא מקום; (ב) המקום נבדל מהדבר המוקף ואינו חלק ממנו; (ג) המקום שווה בשטחו לדבר שהוא מקיפו, לא קטן ממנו ולא גדול ממנו. הגדרה זו של המקום היא מסקנה של ויכוח ארוך, אשר בו נכנס אריסטו הפילוסופים שקדמו לו, וביניהם האטומיסטים, ואולי אף אפלטון, סברו, שהמקום הוא החלל או השטח הריק, המשתרע בין קצוות העצם, 'התפשטות' בלשון הפילוסופיה החדשה. אריסטו מפרט ארבע אפשרויות של הגדרת המקום: החומר, הצורה, החלל, המקיף; הוא מבטל את שתי האפשרויות הראשונות, וסותר גם את האפשרות השלישית, מאחר שלפי הגדרה זו — כך מסביר אריסטו על רקע השוואה לכוס מים, שאת תוכנה העבירו למקום אחר — היה יוצא, שלאותו העצם יהיה אין-סוף של מקומות, שהרי ניתן לחלק אותו לאין סוף של חלקיקים, וכל חלק הוא במקומו המיוחד, הוא החלל שהוא תופס לעצמו, וכן מפני שלעתים המקומות מתנועעים, כגון הטיפות בכוס מים, המתנועעות ואתן החללים-המקומות שהן תופסות, וגם מפני שהמקום גופו היה נמצא במקום, כגון שמעבירים את המים למקום אחר, אשר אליו הם עוברים עם מקומם הקודם, הוא החלל. וכך מגיע אריסטו למסקנה היחידה, שהמקום הוא — הגוף המקיף. אריסטו גם מוסר את סדר המקומות: הארץ היא באמצע, המקום שלה הם המים המקיפים אותה, המים מוקפים על ידי האויר והוא מקומם, והאויר על ידי האש. עד כאן היסודות שמחתת לגלגל הירח. ושוב, הגלגלים או הספירות השמימיות, מהוות עיגולים, המקיפים זה את זה, אך הגלגל העליון, שחוצה לו אין שום דבר — מאחר שלפי שיטת אריסטו העולם הוא סופי ומחוץ לגלגל העליון אין כל חלל לא ריק ולא מלא — ואין לו שום דבר שיקיף אותו, אין לו גם מקום. יוצא, שכל העצמים בעולם יש להם מקומם המיועד להם, והעולם כולו אין לו מקום... זו היא נקודת החולשה הגדולה של תורת אריסטו על המקום, שבה נאחז, בין השאר, קרשקש בביקורתו.

(5) בהגדרת המקום קשורה אף בעיית התנועה. התנועה

התנועה מהי? אריסטו גותן שתי הגדרות: ה-

אחת, תנועה היא מימוש או שלמות — אריסטו עצמו משתמש בשני המו-

נחים, ואחריו גם הפילוסופים הערביים והיהודיים בימי הביניים, ובתוכם קרשקש — 'למה שהוא בכוח, עד כמה שהוא בכוח' ('פיסיקה, ג, 1, 201; 'מתפיסיקה' יא, 9, 10656), וכוונתו, כפי שמסביר קרשקש (במאמר ראשון, כלל ראשון. פרק חמישי), שהתנועה אינה מה שבכוח גמור, שזהו המצב שלפני התנועה, ולא מה שבפועל גמור, שזהו המצב של סיום התנועה, אלא היא מצב של ביניים, היינו מה שהוא בכוח, הנמצא בתהליך של מימוש או של יציאה מן הכוח אל הפועל, בלשונו של הרמב"ם (שם). סמוך לזה ('פיסיקה, ג, 2, 202; 'מתפיסיקה' יא, 9, 10652) גותן אריסטו הגדרה שנייה, והיא: התנועה היא מימוש או שלימות-המתנועע במה שהוא מתנועע. ושוב מסביר לנו קרשקש (שם) את השוני שבין ההגדרה הראשונה והשנייה. ל-דעתו של קרשקש ההגדרה השנייה היא תיקון הראשונה: ההגדרה הראשונה היא כללית מדי, וממנה יוצא שאף ההנעה, שהיא מעבר ממה שבכוח אל מה שהוא בצפועל, היא גופא תנועה, וכתנועה תהיה אף היא זקוקה למניע, והמניע למניע, ומתוך כך תוכחש ההנחה היסודית של אריסטו על 'המניע הבלתי מונע'. שזה לא יתכן, מאחר שאף המניע זקוק למניע והוא מונע על ידי מניע זה. לפיכך הגיה אריסטו, לדעת קרשקש, את הגדרתו הראשונה של התנועה.

השינוי והתנועה
אריסטו מבחין בין שינוי ובין תנועה; הראשון הוא כולל יותר, והוא כולל כל צורות השינוי, את המעברים ממצב למצב בתוך המושאים, וכן את המעבר מאי-הוויה להווית המושא עצמו, בן בזמן שתנועה כוללת רק את הראשונים. וכך כל פעם שאריסטו משתמש במונח 'שינוי' (כגון 'פיסיקה' ג, 1, 206ב; 'הוויה והפסד' א, ב, 319, ועוד) הוא מזכיר ארבעה סוגים, והם: העצם — והוא ההתהוות והחידלון, הכמות, היינו הצמיחה והקמילה או ההתפשטות וההתכווצות, האיכות — שינוי התכונה, והאנה — שינוי המקום (וראה הרמב"ם — בספרו של קרשקש, מאמר ראשון, פרק רביעי). ברם כשהוא משתמש במונח 'תנועה' הוא מזכיר רק את שלושת האחרונים (כגון 'פיסיקה' ה, 255ב, 226א. ועוד; 'השמים' ד, 3, 310א; 'הנפש' א, 3, 406א, ועוד). אמנם יש שאריסטו אינו עקבי, וכך ב'מאמרות' (פרק יד, 15א) הוא מדבר על תנועה ועם זה מזכיר אף את השינוי בעצם; באותו מקום הוא גם נכנס לפירוט יתר של סוגי התנועה, וכך הוא מפריד לשניים את השינוי בעצם: התהוות או הוויה והפסד, את השינוי בכמות — לצמיחה וצימצום או חיסרון, את השינוי האיכותי הוא מכנה בשם: השתנות, וכך מתקבלים שישה סוגים של תנועה: הוויה, הפסד, צמיחה, חיסרון, השתנות, תנועה במקום.

סוגי התנועה
יש לאריסטו גם הבחנה אחרת בין סוגי התנועה ('פיסיקה' ד, 211א, ועוד) והיא כזאת: תנועה

עצמית — כשגוף מסויים עובר ממקום למקום, תנועה מקרית — כשתכונה מסוימת בגוף מתנועעת עם תנועת הגוף, כגון השחרות שבגוף שחור, ותנועת החלק — כשדבר המחובר לגוף המתנועע והוא חלק ממנו, מתנועע ביחד עם כל הגוף, כגון המסמר אשר בספינה (המשל של אריסטו), וכמו כל חלק בגוף המורכב מחלקים (ראה קרשקש, מאמר ראשון. כלל ראשון, פרק ששי). הבחנה אחרת של אריסטו בין סוגי התנועה: רצונית, טבעית והכרחית. הדוגמה הפשוטה של הראשונה היא תנועת בעלי חיים; יתר הסוגים דורשים הסברה יותר רחבה והם קשורים במושגים האריסטוטליים של המקום והחומר. מצד אחד החומר, כאמור, הוא נטול תנועה, זאת אומרת, אינו מכיל בתוכו עצמו את מקור התנועה, את המניע, ומצד שני לכל אחד מארבעת היסודות מקומו המיועד לו, שהוא טבעי לו. כל אחד מיסודות אלו, כשהוא נמצא במקומו הטבעי הוא נח, אף כשמוציאים אותו ממקומו — וזו היא תנועה הכרחית, המוציאה אותו בעל כרחו ממקומו הטבעי — הוא מתנועע מעצמו, עם כלות פעולת הכוח החיצוני, כדי לשוב אל מקומו הטבעי, ועם הגיעו הוא שוב נח במקומו והתנועה מסתיימת. תנועה אחרונה זו, התנועה של היסודות לחזור למקומותיהם המתמידים, נקראת טבעית, והמקום משמש מעין סיבה תכליתית המפעילה את היסודות והמביאה אותם לתנועה זו. לארבעת היסודות יש שני מקומות טבעיים: האש והאוויר מקומם הטבעי הוא המעל. הגלגלים השמימיים; המים והעפר מקומם הוא המטה, מרכז האדמה. וזה קשור שוב במושגי הכובד והקלות; לאש קלות מוחלטת, ולעפר כובר מוחלט, ולפיכך האש יש לה משיכה טבעית למעלה, והעפר למטה; משיכה זו למעלה או למטה זהה עם הקלות והכובד. לעומת זה האוויר והמים יש להם מידת-מה של כובד וקלות כאחד, והם תופסים על כן את המקומות האמצעיים (ראה קרשקש, שם), ויש להוסיף, שאצל האוויר מכריע בכל זאת גורם הקלות, ואצל המים גורם הכובד.

ומכאן להבחנה אחרת, יסודית אף היא, והיא בין תנועות היסודות הארציים — או בלשון האסכולה, של מתחת לגלגל הירח — וזו של הגורמים ה-

התנועה הארצית
והשמימית

שמימיים. האחרונים, אינם משנים אף פעם את מקומם, שהרי הם סובבים במעגל וחוזרים למקומותיהם — וכבר העיר קרשקש, ואתו אף הוגי דעות ערביים ויהודיים אחדים, שלפי זה הגלגלים השמימיים בעצם אינם מתנועעים בתנועה, בהתאם להגדרתה של זו על ידי אריסטו — ומצד שני הם מתנועעים דווקא תנועה רצופה ובלתי פוסקת. אולם מאחר שהם במקומם ואינם מונעים בתנועה טבעית הרי הם צריכים להיות שרויים במנוחה מתמדת, ומניין תנועתם המתמדת? מכאן מסיק אריסטו, שתנועתם היא רצונית, ושהגלגלים מכילים בקרבם את העיקרון המניע, והוא רצונם, מאחר שהם, לדעתו של

אריסטו, בעלי נפש ובעלי שכל. ומכאן החלוקה בין התנועה הארצית, שהיא טבעית, ובין זו השמימית, שהיא רצונית, וחלוקה זו היא אחד מקוי האופי המבדילים בין העולם הארצי והשמימי.

הגוף והתנועה שינוי ותנועה צמודים לגוף ולכושר החלוקה,

והעצמים הכשרים לשינוי ולתנועה הם גופים ונתונים לחלוקה, ובלשון הרמב"ם וקרשקש: 'כל משתנה מתחלק, והוא גשם בהכרח' ('מורה נבוכים' חלק שני, מבוא, הקדמה ז; קרשקש מאמר א, כלל א, פרק ז). קל להוכיח דברים אלה. תנועה במקום בהכרח קשורה בגוף, שהרי המקום אופייני לגוף; כן גם שינויים אחרים באיכות ובכמות, שהרי הם תכונות הנמצאות בגופים, ואף השינוי בעצם, מאי-הוויה להוויה, מניח את מציאותו של החומר, שבלעדיו אין התהוות. והוא הדין בנוגע לחלוקה: הדברים המשתנים הם בחלקם בכוח ובחלקם בפועל. הרי שיש בהם חלקים.

אחת ההנחות החשובות של אריסטו בעניין ה-

התנועה הנצחית תנועה, שממנה תוצאות רבות אף בשטח תורת אלוהים, היא: התנועה הנצחית אינה יכולה להיות מקרית ומותנית בסיבות חיצוניות, שהרי מקרה פירושו להיות או לחדול, ובמשך הוויה אין-סופית לא יתכן ששתי האפשרויות לא תצאנה לפועל, ויוצא שהתנועה המקרית סופה לנוח פעם (וראה 'מורה נבוכים' שם, הקדמה ח; קרשקש, שם, פרק שמיני).

הנחה אחרת, לא פחות חשובה ורבת תוצאות אף התנועה הרצופה

היא, הינה: רק התנועה הסיבובית יכולה להיות רצופה ומתמדת, שאר התנועות והשינויים יכולים להיות רצופים כשהם ממין אחד או בכיוון אחד, אך אינם יכולים להיות מתמידים ונצחיים, מפני שאין כיוון אחד נצחי. שני שינויים מקבילים, משחרות ללובן ומלובן לשחרות למשל, וכן תנועות ישרות, ממטה למעלה וממעלה למטה, אינם יכולים להיות רצופים, וממילא אף לא מתמידים, ואריסטו מוכיח אי-אפשרות זו בדרך האינדוקציה, ומסקנתו היא. כי בתנועה בין כיוונים הפוכים מוכרח תמיד להיות רגע של הפסקה (וראה 'מורה נבוכים' הקדמה שלוש עשרה; קרשקש, מאמר ראשון, כלל ראשון, פרק שלושה עשר. אשר לפרטי ההוכחות ראה לקמן). ומכיוון שתנועה ישרה, וכן יתר השינויים, אינם יכולים להיות מתמדיים לנצח בכיוון אחד, משום שלשיטת אריסטו העולם הוא סופי, והוא מוגבל גם בשטח, גם באיכות וגם במקום, לכן צריכים המתנועעים לחזור לאחור בהגיעם לנקודת הגבול, ונקודת חזרה זו מהווה רגע של הפסקה. ברור איפוא, שהשינויים והתנועות כולם אינם יכולים להיות אין-סופיים, נצחיים ומתמדיים. יש רק תנועה אחת, הראויה להיות נצחית, והיא הסיבובית, היא תנועת גלגלי השמים. כי בתנועה סיבובית אין כיוונים הפוכים, והגלגל חוזר תמיד

למקומו, על כן אין בה תנועת חזרה וממילא לא רגע של הפסקה, והיא רצופה בשני המובנים: בלתי נפסקת או מדובקת בלשון הרמב"ם וקרשקש, וגם מתמדת, היינו נצחית ואין-סופית. תנועה סיבובית זו גם קודמת בזמן ובמעלה ליתר השינויים והתנועות (מו"נ שם, הקדמה ארבע עשרה; קרשקש, מאמר ראשון, כלל ראשון, פרק ארבעה עשר), ולכן היא התנועה המושלמת ביותר.

כל מתנועע יש לו מניע, שהוא שונה ואחר מן המניע והמתנועע

המתנועע. מניע זה יכול להיות מחוץ למתנועע, כגון בתנועה ההכרחית של אבן שנזרקה למעלה, שהמניע שלה הוא חיצוני, ויכול המניע להיות בתוך העצם המתנועע, כגון התנועה הרצונית של בעלי חיים, שסיבתה כוח החיים הפנימי או הנפש. ברם המניע והמתנועע שני דברים נפרדים הם — אף זו הנחה, מן החשובות ביותר, של אריסטו בסוגיית התנועה (מו"נ שם. הקדמה שבעה עשר; קרשקש, מאמר ראשון, כלל ראשון, פרק שבעה עשר. אשר לתנועה הטבעית, כגון תנועת היסודות לשוב אל המקומות המיועדים להם, דעתו המקורית של אריסטו היא (כפי שמסבירה אבן רושד בניגוד לאבן סינא, וכנראה הצדק אתו; וראה 'פיסיקה' ח, 4, 254ב), כי בניגוד לרצונית, המניע שלה הוא חיצוני, היינו, חוצה לה. הודות לצורתיהם, יש ליסודות, לכל היותר, כוחנות לקבל תנועה העוברת לפעלתנות על ידי דחיפה חיצונית (אמנם קרשקש נוטה כאן, לדעת אבן סינא, שגם צורה טבעית היא מניע, וראה להלן). כל זה, בנוגע לסיבה הקרובה. אבל הסיבה הרחוקה והסופית של כל תנועה היא תמיד חיצונית לה ומחוץ לעצם המתנועע, כפי שיוצא מתוך ההנחה הבאה (מו"נ שם, הקדמה שמונה עשרה; קרשקש. מאמר ראשון, כלל ראשון, פרק שמונה עשרה): כל יציאה מן הכוח אל הפועל, סיבתה — הסופית על כל פנים — היא חיצונית, אחרת לא היה העצם נמצא אף פעם במצב של כוחנות, אלא תמיד היה בפועל, כי מה היה מפריע לו לצאת אל הפועל, אחרי שאינו זקוק לגורם חיצוני? ואם הסיבה המוציאה אל הפועל נמצאת בתוך העצם, כגון בבעלי חיים, אלא שקיים גורם מפריע לפעולתה, הרי מי שהסיר גורם זה הוא הסיבה הסופית של תנועה זו, ומסיר הגורם המפריע הנו בהכרח חיצוני, כי אחרת, היה עצם זה צריך תמיד להיות בפועל. דבר אחרון זה מתאמת על ידי הנסיון המלמדנו, שתמיד קיים גורם חיצוני מאחורי כל תהליך של מעבר מכוחנות לפעלתנות, היינו של כל תנועה.

הנחה חשובה ואחרונה בעניין התנועה היא זו:

כל עצם גופני המניע גוף אחר מתנועע אף הוא בעת הנעתו, וכל זה אם הוא מופיע כסיבה פועלת, אך לא כן אם הגוף המניע הינו סיבה תכליתית, כגון האש המושכת

הגוף המניע
מתנועע אף הוא

או האויר שישכון בשכנותה, שאז אין הגוף המניע צריך להתנועע בעצמו; כסיבה פועלת אין הגשם יכול להניע את הגוף השני אלא על ידי משיכתו או דחייתו. ואז הוא עצמו צריך להימצא בתנועה, בעת פעולת משיכה או דחייה זו. אמנם מכאן קל להסיק, שכל מניע גופני זקוק אף הוא למניע, אחרי שהוא עצמו מתנועע, וכמתנועע זקוק אף הוא למניע, וזה מוביל אותנו לרעיון ה'מניע הבלתי מונע'.

(6) ומן התנועה אל הזמן. את מושג הזמן שואב הזמן בפי העם

אריסטו מתמקור העממי (וראה ספרו של וולפסון 'הביקורת של קרשקש נגד אריסטו', עמ' 93 ואילך). כשהוא שואל את עצמו על מהות הזמן, הוא מתכוון למה שהעם הפשוט חושב על הזמן, והבנה עממית זו משמשת לו נקודת יציאה להגדרתו המדעית של הזמן. הוא אינו נותן להאפיל על טהרתו של המושג בפילפולים ובשרעפים (ספיקולאציות) דקים מן הדקים כדרך הפילוסופים המאוחרים, אלא ניגש לבעיית הזמן מתוך פשטות רבה. בראשונה הוא קובע ('פיסיקה' ד, י, 271ב, ועוד) — בהסתמכו על השיחה היום-יומית של הבריות — שהזמן קיים והוא מסלק כל היראה של פיקפוק בו, ולאחר מכן הוא שואל: זמן זה מהו?

ראשית, יש לשייך אותו לאחד הסוגים, שלדעת הזמן וסוגו

אריסטו, שניים הם: עצם ותכונות או עצם ו- מקרים. ברור, שהזמן אינו עצם, שהרי עצם הוא משהו שעומד, ועומד בעצמו ולא באחר, והזמן אינו עומד כלל, אלא הוא שוטף ועובר. הזמן מורכב משלושה מימדים: העבר, העתיד וההווה. ולכולם אין קיום ממשי, כי העבר כבר חלף והעתיד לא הופיע עדיין, ודבר המורכב מתלקים שאינם, אינו יכול להיות. עצם ('פיסיקה' ד, י, 217ב). מכאן שאם הזמן אינו עצם, הרי הוא תכונה או מקרה כמו השחרות בדבר שחור.

ברם מהו הדבר שבו הוא קיים? דבר זה הוא הזמן והתנועה

התנועה. אין אנו משיגים וחשים את הזמן, אומר אריסטו, כי אם על רקע התנועה ומתוך התבוננות בתנועה. תנועה מהי? היא מעבר של עצם מנקודה לנקודה על פני השטח; בלעדי התנועה קיימות הנקודות על פני השטח יחדיו, ובתנועה הן באות בזו אחרי זו ואחת קודמת לחברתה. נקודות אלו של התנועה, הקודמת והבאה אחריה, נעשות על ידי רוחנו לעבר ולעתיד, ואין זמן אלא צירוף זה של עבר ועתיד, ומכאן שהזמן צמוד לתנועה. דבר זה מתבלט עוד יותר בתופעה הבאה: יש שאנו משווים שתי תנועות ביחס למהירות — שזו מהירה יותר מזו, אך מהירות זו אינה נמדדת אלא ביחס לזמן, שתנועה מהירה היא העוברת שטח מסוים בזמן יותר קצר מאשר תנועה אחרת (קרשקש, שם) או, בלשונו של אריסטו: 'מהיר בקרא זה שעובר שטח גדול בזמן קצר, ומאוחר זה שעובר שטח קטן בזמן

גדול' ('פיסיקה' ד, 10. 218ב), הרי שוב עומדים אנו על הזמן רק על רקע התנועה. כך הזמן הוא המודד של התנועה, בין מבחינת השטח שבין הנקודה הקודמת והמאוחרת, ובין מבחינת המהירות של התנועה הממהרת ביחסה למפגרת. יוצא, שהזמן הוא מקרה של התנועה, שהרי המהירות והפיגור צמודים לתנועה, אבל אין הוא זהה עם התנועה, שהרי אנו מודדים את התנועה על ידי הזמן, ואין למדוד את הדבר על ידי עצמו, את התנועה על ידי התנועה (וראה קרשקש, שם). וגם להיפך: אנו מודדים את הזמן על ידי התנועה, כי קשורים הם זה בזה. (דברי אריסטו ב'פיסיקה' ד, 12, 220ב: 'אנחנו לא רק מודדים את התנועה על ידי הזמן, אלא את הזמן על ידי התנועה, מאחר ששניהם קשורים יחד').

הגדרת התנועה
ומכאן להגדרת התנועה בפי אריסטו: זמן זה מספר (מניין) התנועה ביחס לקודם ומתאחר ('פיסיקה ד, 11, 219ב)³³, היינו מספר הרגעים, השעות וכד', שבהם נמשכה תנועה מסוימת.

הזמן והגוף המתנועע
הצמדה זו של הזמן לתנועה — שאם כי אין הוא מזדהה אתה, בכל זאת אין להעלותו על הדעת בלי תנועה — תוצאותיה מרחיקות לכת. ראשית, מושג הזמן מניח תמיד מציאותו של עצם חיצוני הנמצא מחוץ לנפש האדם, מציאותו של גוף מתנועע, שאין זמן בלי תנועה, ואין תנועה בלי גוף; על כן נעשה הזמן פונקציה של גוף והוא קשור באופן מהותי עם עצמים גופניים. אמנם מודה אריסטו שהזמן הוא מודד לא רק של התנועה, אלא גם של המנוחה, אבל אך ורק של גוף השרוי זמנית במנוחה, אך העשוי להתנועע, וזה שוב בהתאם להגדרת המנוחה. אין המנוחה, לפי הגדרת אריסטו, אלא העדר התנועה, ודבר זה שייך רק בעצמים הכשרים לתנועה, שיתכן בהם אף העדר זמני של התנועה, אבל אין מקום למנוחה ובעצמים שלא תיתכן בהם תנועה ואין להם כל זיקה אליה (וראה 'פיסיקה' ד, 12, 221ב). אף את המנוחה אנו מודדים מתוך השערת התנועה ומתוך השוואה אל התנועה, וזה הולם רק עצמים שיש בהם כושר של תנועה.

הזמן והעולם הרוחני
מכאן יוצא, כי אישים רוחניים-נצחיים, אי-גופניים ובלתי מתנועעים, כאלוהים והשכלים הנפדיים, אין לגשת אליהם במידת הזמן ואין לייחס להם כלל וכלל את תואר הזמן. שהרי הזמן קשור בגופים ובתנועה, בעצמים מתנועעים, וישים אלו

33 ההגדרה המובאת אצל קרשקש אינה מדויקת כל צרכה, וראה רמב"ם, איגרת לאבן תיבון, 'קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו' ב, עמ' 27 ב, המביא תרגום מדויק של דברי אריסטו, אבל מחליף את המלה 'מספר' ב'שיעור'.

אין לייחס להם לא גופניות ולא תנועה (וראה 'פיסיקה' ד, 12, 221ב).

(7) הצד השני של בעיית המקום הוא של ה-

שתי דעות

ריקות. בפילוסופיה העתיקה היו קיימות שתי

ביחס לריקות

דעות ביחס לריקות — ומציע אותן אריסטו ב-

קיצור ב'פיסיקה' ד, 6 (וראה גם Plutarch: De Placitis Philosophorum

1, 18) — האחת, דעת האטומיסטים (בעלי הפרודות: ליקיפס־דמקריטוס)

סוברת, שהריקות היא בתוך העולם והיא חלק בלתי נפרד מכל העצמים

הגופניים בעולם, מפוזרת בכל מקום בנקבוביות של הגופים, ומתוך כך שוברת

היא את הרציפות של העולם, והשנייה, דעת הפיתגוראיים, אומרת, שאין

ריקות בתוך העולם והוא רצוף כולו, אלא יש ריקות מחוץ לעולם, והעולם

נמצא בתוך הריקות, המקיפה אותו.

אריסטו מונה חמש טענות של הפילוסופים הללו,

אריסטו נגד

מחייבי הריקות לקיום הריקות, וסותר אותן. ה-

מחייבי הריקות

ראשונה מבין ההנחות של בעלי תורת הריקות

היא (הובאה ב'פיסיקה' ד, 6), שבלעדי הריקות לא היתה התנועה אפשרית,

או במלים אחרות, שהריקות היא סיבה התנועה; אריסטו מנסה להוכיח על

בסיס תורתו של המקום והתנועה, שאין הנחה זו מחזיקה מעמד בפני ההגיון.

הריקות, טוען אריסטו ('פיסיקה' ד, 8, 214ב), אינה יכולה להיות סיבת

התנועה, שהרי אין לזהות אותה עם אף אחת מארבע הסיבות הידועות: ברור,

שאינה לא חומר ולא צורה, אבל גם קם להוכיח שאין היא לא סיבה פועלת

ולא תכליתית. אריסטו לשיטתו, שלכל אחד מהיסודות יש מקומו המיועד

לו ושאליו הוא נמשך, ושסיבת התנועה היא כפולה: אחת — פועלת, והיא

טבעו של כל יסוד, שהאש והאוויר טבעם לעלות למעלה, ותכונה זו נקראת

קלות, והמים והעפר נמשכים למטה, וזו היא תכונת הכובד; ואחת — תכ-

ליתית, והיא, שהמקומות המתאימים והמיועדים לכל יסוד ויסוד, המעל לאש

ולאוויר, והמטה למים ולעפר, והמהווים כוחות המושכים את היסודות האלו —

שכל אחד מהם בורח מן המקום המתנגד לטבעו ונמשך אחרי המקום המתאים

לו, וכשהוא מחוץ למיקומו חותר הוא לחזור למקומו, וזו היא התנועה ה-

טבעית, ועם הגיעו למקומו הוא בא גם אל המנוחה, ונח שם. ברם, ממשך

אריסטו, בריקות, שאין בה ממשות ושכל חלקים שווים, אין עניין להבחנה

זו, אין בה לא מעלה ולא מטה, ואי־אפשר להבחין בה בין מקומות נפרדים,

שאחד מושך יסודות אלו, ואחד את היסודות האחרים, מאחר שהכל בה

במצב אחד ואין לייחס שום תכונה טבעית מיוחדת לאף אחד מחלקיה, שהרי

אין בה כל תכונות שהן ולא כל טבע שהוא, וממילא או שהיא מושכת בבת

אחת את כל היסודות, או — מה שנראה יותר נכון — שאינה מושכת כלל

את היסודות, שאין בה משום תוכן שיוכל למשוך.

ההוכחה השנייה של אריסטו היא הראשונה עצמה, הריקות והתנועה אבל מוצגת מבחינה חיובית. הריקות, ממשיך אריסטו לטעון ('פיסיקה' ד, 8, 214ב), לא רק שאינה סיבתה של התנועה, אבל היא אף עושה אותה לבלתי אפשרית: בריקות, שאין בה תמורה בין חלקים שונים, אין בה אפשרות של משיכה ואין בה מקום לתנועה טבעית, וממילא, מוסיף אריסטו (שם, 215א), גם לא לתנועה הכרחית, שאינה באה אלא כהתנגדות לראשונה, לטבעית, והיא משנה לה. נימוק נוסף לטענה זו הוא, שבריקות אין אפשרות להמשך התנועה אחרי הפסקת המגע של הגוף המתנועע עם המניע. המשך זה של התנועה אחרי פרידת המתנועע מהמניע מוסבר על ידי אריסטו בכך, שהעצם המהווה את הבמה שעליה מתבצעת התנועה, כגון האויר או המים, אף הוא משתתף בתהליך התנועה; הוא המתווך המקדם את התנועה. האויר או המים קולטים ('מקבלים' בלשון קרשקש) את התנועה, ובכוחם הם מעבירים את הגוף המתנועע הלאה. כגוף החץ, שיצא מן הקשת ונדחה על ידי היתר, ממשיך להתנועע אף שהמניע עצמו, היתר, שרוי כבר במנוחה, וזה מפני שהאויר, שקלט את התנועה מהיתר-המניע דוחף הלאה את החץ עד שהוא מגיע למקומו הטבעי, ובלשונו של אריסטו: 'האויר שהומרץ, ממריץ את הגוף המתנועע שהומרץ, בתנועה יותר מהירה, מאשר זו השוכנת בה, שבכוחה הוא שואף למקומו המיועד'. ברם הריקות, ממשיך אריסטו, נטולת הממשות, אין בה כל כוח לקליטת התנועה, וממילא אין בה אפשרות להמרצת התנועה, והיא צריכה להיפסק מיד עם הגיע המתנועע לתחומה של הריקות והוא, המתנועע, צריך לנוח סמוך לניחוקו מהמניע; הרי שהריקות שמה את התנועה לאל.

ההוכחות הבאות, השלישית והרביעית, בנויות על אחת מהנחות היסוד של אריסטו (שאצל קרשקש, שלא כבמקור האריסטוטלי, היא מחולקת לשתיים) בסוגיית התנועה: הזמנים של שתי תנועות, או מידת האיחור והמהירות שלהן, תלויים במשקלם של הכוחות המניעים או של הכוחות הקולטים את התנועה⁸⁴, היינו כאשר המניע יותר חזק או שכובדו יותר רב, התנועה יותר מהירה, וכיוצא בו אם שטח התנועה הוא יותר קליל או שהוא יותר קל לקליטה. ומכאן מסיק אריסטו, ששני עצמים מתנועעים, שמניעיהם וכן כובדם שווים, אלא ששונים שטחי תנועתם, שהאחד מהם מתנועע באויר והשני בריקות – אז היחס בין זמני התנועות צריך להיות מקביל ליחס בין האויר והריקות, ואותו היחס הרי הוא כוחס הסופי לאין-סופי, כי הריקות אין לה כל גבול וכל קץ. יוצא שהתנועה בריקות היתה בזמן אפסי, כלומר,

34 'מקבלי התנועה' בלשונו של קרשקש, מונח שיש לו אסמכתא אף בלשון אריסטו ('פיסיקה' ד, 2, 209ב), או 'השטח', מונח שאריסטו משתמש בו במקום זה, היינו, השטח, שבו מתבצעת התנועה ('פיסיקה' ד, 8, 215א, 216א).

התנועה יוצאת לפועל בלי זמן, שהרי מקבל זה יותר מהיר מכל מקבל סופי וההפרש ביניהם קטן והולך, עד שהוא מגיע לאפס, או בלשונו של אריסטו: 'שהריקות אין לה כל שיעור כמותי, שאיזה גוף שהוא יכול לעלות עליו בגודלו, כשם שהאפס אין לו מספר' ('פיסיקה ד', 8, 215ב). דבר זה מתנגד להנחה האריסטוטלית הידועה, שאין תנועה בלי זמן — בהתאם לעיקרון האריסטוטלי, שזמן, תנועה ושטח הם גדלים רצופים ('פיסיקה ד', 11) וממילא נתונים לחלוקה (שם, 2) — הרי שהזמן מתחלק כמו שהתנועה מתחלקת, כלומר, נמשך, ואילו הרגע האפסי אינו נמשך ואינו מתחלק. ומכאן גם להיפך, והיא ההוכחה הרביעית ('פיסיקה ד', 8, 216א), שאם שני עצמים, שכובדם או הכוח המניע שלהם הוא שונה, מתנועעים שניהם בריקות; למרות השוני של הכוחות המניעים, שהיה מחייב שוני אף בזמן התנועה, הם יתנועעו באותו הזמן, היינו, ללא זמן.

ההוכחה החמישית היא על רקע אי-החדירות של הריקות ואי-החדירות גופים. הריקות אינה, לפי הגדרתה, אלא שלושת הממדים הידועים, ריקים מכל עצם גופני, וממילא נתונים לחדירה על ידי כל עצם גופני, שהרי הריקות אינה יכולה להימלט מן הגוף החומר, כפי שעושים זאת המים בכלי, כשאבן הנשלכת לתוכם דוחקת אותם, שהם נמלטים והולכים — מה שאין כן הריקות. הרי שממדים אלו אינם יכולים להפריע עצם גופני לחדור לתוכם, ויוצא שכל גוף יכול לחדור לגוף אחר, שהרי — לדעת אריסטו — אי-החדירות יכולה להיות נגרמת רק על ידי הממדים של העצם ולא על ידי גורם אחר כגון אטימותו, עצמיותו וכד', והנה נוכחנו שממדים אלו אינם מפריעים אי-חדירה זו, ואי-חדירה היא שוב הנחה אריסטוטלית מקובלת, 'שאחרת היה העולם כולו נכנס ונדחק לתוך גרגיר של דוחן' ('פיסיקה ד', 12, 221א), או של חרדל, בלשונו של קרשקש (שם).

עוד שני נימוקים מסונפים להוכחה אחרונה זו: הריקות וממדי הגוף (א) הממדים אינם אלא סופי הגופים או גבולותיהם, והגבולות אינם ניתנים לחלוקה, וממילא הם בלתי נפרדים מהעצמים, שלהם הם משמשים גבולות, הרי שהממדים אינם יכולים להיות נפרדים מעצמים גופניים ולהיות שרויים בחלל ריק ('פיסיקה ד', 8, 216א); (ב) הצורך במקום של כל עצם גופני מותנה בשלושת הממדים שהוא תופס ורק בגללם הוא זקוק למקום, ומכאן שגם ממדי הריקות יהיו זקוקים למקום (שם, 216ב) ³⁵.

35 קרשקש הפך כאן את סדר הנימוקים האחרונים, וראה הטעם אצל וולפסון, שם, עמ' 344 הערה 49 בסופה, ודברינו לקמן.

שני מיני אין-סוף (8) ומכאן לבעיית הסופיות והאיין-סופיות. אריסטו מבחין בין שני מיני אין-סוף; יש איין-סוף שהוא מחוץ לעולם העצמים הסופיים ונטול עניין אליו, כשם שהקול הוא בלתי נראה, שהוא מחוץ לעולם המראות; ברם יש עצם איין-סופי, הראוי להיות סופי ומידת הסופיות הולמת אותו, ועם זה הוא איין-סופי — על זה האחרון מוסב הדיון של אריסטו. הנחתו היסודית של אריסטו היא — והיא ההקדמה הראשונה מהקדמותיו שסיכם הרמב"ם — ששטח איין-סופי הוא בלתי נמצא, והוא מביא לזה שורה של הוכחות, רובן מבחינת המקום או התנועה ('פיסיקה' ג, 4—8; 'השמים והעולם' א, 5—7; 'מתפיסיקה' יא, 10). את איין-האפשרות של גודל או מימד איין-גופני מוכיח אריסטו על יסוד הנחתו שחלל ריק אינו נמצא (פרטי הדברים ראה לקמן).

גוף איין-סופי
הוא בלתי אפשרי

אשר לאיין-האפשרות של שטח מוחשי איין-סופי, מציע אריסטו שורה ארוכה של הוכחות; ראשונה, מבחינת המקום: כל גוף מוקף על ידי שטח או שטחים, וממילא הוא מוגבל, הרי שכל גוף הוא סופי ('פיסיקה' ג, 5, 204ב; 'מתפיסיקה' יא, 10, 1066ב). כל גוף יש לו או כובד או קלות (לפי הגדרת אריסטו הידועה), יוצא שהעצם האיין-סופי, אילו היה בעל כובד. היה צריך להימצא רק למטה ונפרד מן הקצה העליון של העולם, ואילו היה בעל קלות היה צריך להימצא רק למעלה ונפרד מהקצה הנמוך של העולם, וזה סותר את מושג האיין-סופיות, שלא תיתכן בה כל הגבלה שהיא, ובלתי אפשרית בה הבחנה בין למעלה ולמטה ('פיסיקה' ג, 5, 205ב; 'מתפיסיקה' יא, 10, 1067א). מסוג זה היא גם ההוכחה הבאה — אף כי אריסטו, וקרשקש אחריו, מונים אותה בין הקשורות עם מושגי התנועה — והיא: עצם איין-סופי היה מוכרח להיות או בעל כובד איין-סופי או קלות איין-סופית, אחרת היה יכול להימצא גוף סופי שווה לו או אף עולה עליו בכובד או בקלות, ושוב, אם היה בעל כובד או קלות איין-סופיים, היה צריך להתנועע בלי זמן, שאם תנועתו היתה בזמן מסויים. היה אפשרי שעצם בעל כובד סופי יתנועע בזמן שווה לו או אפילו פחות ממנו ('השמים' א, 6, 273א), ותנועה בלא זמן היא בלתי גיונית. במושג המקום האריסטוטלי קשורה אף ההוכחה הבאה: כל גוף נמצא במקום, ומכיון שמספר המקומות או הכיוונים הוא מוגבל: מעלה, מטה, ימין, שמאל, פנים ואחור, הרי שגם הגוף המוקף על ידי המקומות המוגבלים הוא מוגבל וסופי. הוכחה נוספת, והיא סניף לראשון, היא הבאה: כל כיוון מאלו הכיוונים כשלעצמו הוא סופי, אחרת היו הם רק יחסיים ולא היה למשל לא מעלה מחלט ולא מטה מחלט, ומן הנסיון אנו יודעים שלכל הפחות המטה מחלט, ומן הסתם אף יתר הכיוונים מחלטים, שהרי התנועות הן מקבילות ('פיסיקה' ג, 5, 205ב; 'מתפיסיקה' יא, 10, 1067א).

היטוד האיין-סופי
הוכחה מסוג אחר היא זו: העצם האיין-סופי או שהוא בעל יסוד אחד — 'פשוט' בלשונו של

קרשקש — או שהוא מורכב מיסודות רבים, שאחד מהם הוא איין-סופי; אין להעלות על הדעת, שהוא מורכב ממספר איין-סופי של יסודות, שזה לדעת אריסטו ('פיסיקה' א, 4) בלתי אפשרי, ובין השאר, מפני שאין ידיעתנו יכולה להקיף מספר איין-סופי. אולם אז לא יהא מקום ליסודות אחרים, כי היסוד האיין-סופי, אשר לו איכות מסויימת, יכלה אותם במשך הזמן, כי הכונתו או איכותו זו תדכא את אלו של שאר היסודות עד שתאפס אותם, ובכלל יסוד איין-סופי, הוא בלי סוף לכל ממדיו, וממילא אין מקום על ידו לשאר היסודות, דבר המתנגד לנסינונו היום-יומי ולמראה עינינו ('פיסיקה' ג, 5, 205ב; 'מתפיסיקה' יא, 10, 1067א). קרשקש מנה את ההוכחה הזאת כשנייה בין ההוכחות הקשורות במקום — ואמנם כך הוא הסדר אצל אריסטו — והוא אף הוסיף הוכחה מיוחדת שבנויה על עצם מושג המקום, והיא, שכל גוף נמצא במקום, ומקום פירושו גם מקיף; הרי שהגוף המוקף — וכל גוף מוקף הוא — מוכרח להיות סופי מעצם תכונתו של היותו מוקף, ברם הוכחה זו אינה אצל אריסטו והיא כלולה בהוכחות הקודמות, וכבר העיר על זה וולפסון, בספרו הנזכר כמה פעמים (עמ' 354, הערה 73). כן שינה קרשקש עוד איי-אלו שינויים, ואף עליהם העיר וולפסון (שם, עמ' 351, הערה 65).

ומבחינת התנועה: ראשונה, התנועה הסיבובית.
האיין-סוף והתנועה

ההנחה היסודית של אריסטו היא, שאין לעבור שטח איין-סופי בזמן סופי, וזה קורה בהכרח עם גוף איין-סופי המסתובב במעגל סופי כדלקמן: גוף איין-סופי — אומר אריסטו — המסתובב במעגל, אינו יכול להתקדם, כל קו היוצא בו מן המרכז אל ההיקף — 'חצי קוטר' בלשונו של קרשקש — לא יוכל להדביק את הבא אחריו, אחרי שמרחק איין-סופי קיים ביניהם. ואי-אפשר לעבור על פני שטח איין-סופי ('השמים' א, 5, 271ב).

התנועה הסיבובית
אחרי שורה של הוכחות אחרות, מסכם אריסטו,

שבכלל, כל גוף איין-סופי המתנועע בעיגול, עובר שטח איין-סופי בזמן סופי, שהרי הוא חוזר עם הסיבוב לנקודה שממנה יצא (שם, 2731א). למסגרת זו שייכות אף ההוכחות הבאות: כל גוף המתנועע במעגל יש לו אף צורה — או 'תמונה' בלשונו של קרשקש — של עיגול, וצורה או תמונה אין לה פירוש אחר, אלא שיש לה גבולות מסויימים, היינו, שהיא מוקפת שטחים מסויימים, וזו היא הגדרתו של המושג צורה (וראה אקלידס, 'יסודות' ספר ראשון, הגדרה יד). גוף מוקף הוא מוגבל וסופי, ובכלל כל צורה היא סופית (שם, 272ב); כיוצא בו, כל גוף המסתובב בעיגול, יש לו מרכז, נקודה אמצעית — או 'אמצע' בלשונו של קרשקש — שסביבה

הוא מסתובב. וכן יש לו קצוות, והרי גוף כזה הוא סופי (שם, 7, 275ב). ושוב, אם גוף זה מתנועע מעצמו, חייב הוא להיות בעל חיים ובעל תחושה — 'בעל חי מרגיש' בלשונו של קרשקש — ובעל חיים שיש לו חושים ראוי שיהיה מוקף מושאים, הנתפסים בחושים ('על הנפש' ב, 5, 417א), ואם הוא מתנועע ממניע חיצוני, הרי צריך אף המניע להיות גוף אין-סופי, ושני גופים אין-סופיים לא יתכנו ('השמים' א, 7, 275ב). המסקנה: גוף אין-סופי אינו יכול להתנועע תנועה סיבובית, דבר שגם הנסיון מכחיש אותו.

ומן התנועה הישרה: גוף אין-סופי פשוט. היינו, בעל יסוד אחד, אינו יכול להתנועע תנועה ישרה, והתנועה הישרה

שהרי הוא במקומו, ואריסטו לשיטתו, שסיבת התנועה המקומית היא רק השאיפה לחזור למקום שממנו הוצא הגוף המסוים, ואף אם הוא מורכב מיסודות רבים עד אין סוף, הרי כל אחד מהם, עד כמה שיסודות אלו הם ממין אחד. נמצא במקומו בהתאם להנחה, שמקומו של החלק הוא זה של הגוף כולו ('השמים' א, 6, 273א), ולא יתכן, שיהיה מורכב מיסודות בלתי שווים ואין-סופיים, שהרי יש רק מספר מוגבל של מקומות, כשם שמוגבל הוא מספר התנועות: מן המרכז ואל המרכז, וסביב למרכז ('פיסיקה, ג, 5, 205א; 'מתפיסיקה' יא, 10, 1067א). ושוב, אנחנו רואים בחוש, שתנועה ישרה קיימת במציאות, והיא אינה אפשרית לגוף אין-סופי, הרי שהנסיון מכחיש את מציאותו של גוף אין-סופי. לסוג הוכחות התנועה שייכת אף ההוכחה של הפעולה וההיפעלות שיסודה הוא, שגוף אין-סופי היה צריך לפעול ללא זמן, בזמן אפסי, אחרת אפשר היה למצוא גוף סופי שווה לו בזמן פעולתו, ואולי אף עולה עליו, ומכיון שלא תיתכן פעולה ללא זמן, כשם שאין תנועה בלי זמן, והחוש מראה לנו שיש פעולה, הרי שגוף אי-סופי, שהוא בהכרח בלתי פועל, אינו אפשרי ('השמים' א, 7, 274ב).

הסיכום הסופי, שאין שום גוף אין-סופי, ושכל הסיכום עצם גופני הקיים בעולם, והעולם כולו, הם סופיים. בקלות מוכיח אריסטו אחרי זה, שאין גם כל אפשרות של גופים במספר האינסופי, שהרי בצירופם הם מהווים גוף אין-סופי, וכבר הוכח שזה אינו קיים.

(9) ומן הפיסיקה לתכונה. אנו פוסחים כאן על יתר כתבי אריסטו בפיסיקה ובשטחי מדע אחרים, כגון הביולוגיה, שאין זה מענייננו כאן, ואף מכתבי התכונה שלו נעמוד רק על אותם הדברים, הנוגעים לנו. אריסטו מעביר חתך יסודי בין העולם הארצי ובין העולם השמימי; זה מתבטא בעיקר בשתי תכונות-יסוד שונות, מבחינת החומר הנפרד ומבחינת התנועה. העולם הארצי מורכב מארבעת היסודות הידועים. שתחתם חומר גרוע יותר,

שיטת אריסטו
בתכונה

ולפיכך כולם חולפים ועוברים, נתונים להשחתה ולשינויים, ועוברים מצורה לצורה. לא כן היסוד השמימי שהחומר שלו עדין יותר, והוא קיים, בלתי נפסד ובלתי משתנה, והוא האיתר, שהוא אולי היסוד החמישי, בכל אופן שונה הוא מן היסודות של העולם הארצי, או שמתחת לגלגל הירח. יותר חשוב הוא השוני בתנועה; התנועה הארצית, של כל העצמים הארציים, היא טבעית וחד־סטריית: אל המרכז או מן המרכז; לא כן התנועה השמימית, הסיבובית, שהיא השלמה שבתנועות, והיא תנועה רצונית שמקורה בשמים, בגלגלים השמימיים עצמם, שיש להם נפש כמו לבעלי חיים.

ומכאן תמונת העולם האריסטוטלית: העולם הוא סופי ומהווה מעגל אחד וסגור, שתוצה לו אין כלום, לא עולם אחר, לא כל יש גופני שהוא, ואף לא חלל ריק; מרכזו של העולם הוא הארץ, ומסביבו הגלגלים השמימיים. הארץ נחה והגלגלים סובבים ללא הרף סביבה. יסוד העפר הוא הכבד ביותר והוא נמשך למטה; מקיף אותו בצורת עיגול היסוד השני, הכבד אף הוא, המים, שמקומם מסביב ליסוד העפר; אחריהם באים שני היסודות האחרים, המקיפים אותם, והם קלים, האחד קל מהאחר: האויר והאש³⁶. ואחריהם השמים, המורכבים מגלגלים בהירים ושקופים, אף הם עגולים, זה למעלה מזה; הגלגל העליון הוא גבול העולם, הוא סובב ממזרח למערב וסיבובו נמשך רק מעת לעת, ובו תקועים הכוכבים הקבועים. יתר הגלגלים יש להם תנועות שונות וזמני תנועה שונים, ומכאן שהשמש והירח יש להם תנועות מרובות, מפני שהם שייכים בבת אחת לגלגלים שונים. הגלגל העליון מניע את יתר הגלגלים, וכל גלגל מעביר את התנועה לאלו שלמטה ממנו, ומן הגלגלים באה אף כל התנועה הארצית. המונעת על ידי התנועות השמימיות, ומכאן כל העצמים המרובים על הרכביהם השונים.

(10) ומן הפיסיקה למתפיסיקה. כל התנועה ה־ארצית, כל ההתהוות שבה, כל התהליך הנצחי של לבישת צורה ופשיטת צורה אשר בעולם שמתחת לגלגל הירח. מקורם בגלגלים השמימיים, בתנועתם הסיבובית הנצחית — ומה סיבתה של התנועה השמימית? בספר ראשון של המתפיסיקה' כוקר אריסטו את תולדות הפילוסופיה היוונית כולה מנקודת ראות של מערכת ארבע הסיבות שלו. הוא מוכיח שם עד כמה תפסו אלה שקדמו לו, זה אחר זה, את מציאותן של כמה מהסיבות, אמנם

תולדות הפילוסופיה
באספקלריה של
מערכת הסיבות

36 אמנם היסודות שאנו מכירים אינם מופיעים בטהרתם והם מכילים מזיגה של יסודות מעורבים זה בזה, פחות או יותר.

לא בצורה שלמה, ואף לא את כולן יחד, אבל הם הכינו את הדרך לסיכום האחרון שלו עצמו. תאליס, ואחריו אנאכסימאנדר ואנאכסימאנס, ניסו למצוא את החומר האחד: המים, הבלתי-מאוייך, האוויר; הפיתאגוראים ואפלטון המציאו את הצורות, אך נתנו להן דמות מופשטת, שלא פתרה את הבעיות של ההתהוות ורק האפילה עליהן; היראקליטוס והאטומיסטים גילו את התנועה, ברם אף אחד מהקדמונים לא ראה את הסיבה התכליתית, מלבד אנאכסאגוראס, שניחש אותה. רק סוקרטס ותלמידו אפלטון גוללו אותה לראשונה, אבל גם הם לא מיצו אותה עד תומה ואף עירבבו בה הגיונות מעורפלים. אריסטו מסכם מחדש את ארבע הסיבות האלו, ומנסה להסביר את העולם על ידן.

כל ההתהוות העולמית היא תהליך נצחי של יציאה מהכוח אל הפועל, או התגשמות מודרגת של הצורות, המופיעות בזו אחר זו בחומר. תנועה זו אין מקורה בחומר עצמו, שהוא סביל מטבעו; הכוח והפועל הם שני ניגודים, ואין הכוחני יכול לעבור מעצמו אל הפועל, אלא זקוק הוא למניע חיצוני, הנמצא כבר בפועל, והוא יוציא מן הכוח אל הפועל. ברם מניע זה זקוק אף הוא למניע, וכך הולכת ונוצרת שלשלת ארוכה של מניעים ומונעים, אך שלשלת זו אינה יכולה להיות ללא סוף ואי-אפשר להמשיך בה בלי להגיע לחוליה הראשונה בה. שלשלת אינן-סופית של סיבות ומסובבים היתה סותרת את עצמה ומרוקנת את המושג סיבה, שאם כל המניעים היו גם סיבות וגם מסובבים או עילות ותולדות כאחד, היו כולם בחינת אמצעיים בין הסיבה והתולדה, והאמצעיים אינם יכולים להתקיים בלי סיבה ראשונה, שהיא סיבה גרידא בלי להיות תולדה כלל ('מתפיסיקה' ב, 2, 994א). וכך מגיעים אנו ל'מניע בלתי מונע', שאם היה מונע אף הוא, הרי לא היתה השלשלת מסתיימת בו. מניע אחרון זה אינו יכול לפעול כדרך הגופים, שהנעתם היא בלתי אמצעית, שהרי אז היה אף הוא צריך להתנועע, כגופים המתנועעים בעת הנעתם; הוא אינו פועל כלל והוא מעל לכל פעולה — וכיצד הוא יהיה מקור הפעולה והתנועה? הוא משפיע כסיבה תכליתית ולא כסיבה פועלת; הוא משפיע בעצם הווייתו כדיוקן העליון של שלמות, שהכול, כל עצמי העולם נמשכים אחריו, ומשיכה זו מביאה אותם בתנועה, אך הוא עצמו שרוי בהווייתו ללא תנועה, וזהו המיצוי של הביטוי: מניע בלתי מונע, שהוא מביא את הכול בתנועה — לא מתוך פעולת הנעה, אלא כמטרת התנועה. האנא-לוגיה המפורסמת של אריסטו ממצה עוד יותר מושג זה: האהוב והאהובה; האהוב נמשך אחרי אהובתו, שבה הוא רואה את כליל השלמות, והוא מנסה להשיגה, בלי שזו תראה כל פעילות שהיא; כל חסדה, שהיא נותנת את עצמה לאהוב...

אלוהים כמחשבה מגיע בלתי מונע זה הוא אלוהים. הוא השלמות העליונה, הוא הדיוקן האידיאלי שאליה משתוקק העולם, הוא הצורה הטהורה, נטולת החומר, שאין בה כל כוחנות והיא נמצאת בפועל השלם ביותר. הוא אינו גוף, שהגוף הוא סופי ובעל כוח סופי, ואלוהים כמקור התנועה הנצחית הוא כוח אין-סופי, ועוד שהגוף מתנועע אף הוא בעת הנעתו, ואלוהים הוא הרי 'בלתי מונע'. כבלתי מונע אין הוא מושא לא לתנועה, ואף לא לשינוי כל שהוא, שאף השינוי הוא מין תנועה, וממילא אין בו חומר, שהוא המצע של כל השינויים — הרי שהוא צורה טהורה, זאת אומרת כולו בפועל בלי כוחנות כלל, שהוא תמיד מה שהוא. ברם מאחר שאלוהים אינו גוף, אין פעלתנות זו יכולה להיות אלא פעולת ההשכלה, המחשבה הטהורה — הרי שאלוהים הוא המחשבה. ברם מחשבה אלוהית זו אינה יכולה לעבור מנושא לנושא, מאחר שאין בו שינוי, הרי שזו היא מחשבה אחת ויחידה, ומכאן שאלוהים חושב מחשבה אחת מנצח לנצח. אך מחשבה יחידה זו צריכה אף להיות הנעלה ביותר, ומכיון שאלוהים עצמו הוא הנושא המחשבתי הנעלה ביותר, הרי שאלוהים אינו חושב אלא על... אלוהים. ומכאן שאלוהים הוא המחשבה החושבת את עצמה, מחשבה החושבת על המחשבה, השכלה המשכילה את עצמה...

אלוהים והעולם ועם זה, עם כל נעלותו אין אלוהי אריסטו יוצר

העולם. אין העולם נברא על ידו ואף לא יוצא ממנו; הוא מקורה של התנועה העולמית, אך לא של ההווה העולמית. ומכאן היחס הדו-אנפי שלו אל העולם; מצד אחד הוא מובדל ומופרש ממנו, שרוי בתוך עצמו ואין לו כל זיקה שהיא לעולם ולאדם, שאינם מעשי ידיו, שהוא לא יצרם, ומצד אחר הוא קיים בצד של העולם שהוא נצחי כמוהו, מכאן שאינו אלא הדרגה העליונה ביותר של הישות העולמית.

השלמות והישים הרוחניים נצחי הוא החומר, נצחיים הם השמיים, נצחית היא התנועה העולמית, נצחית היא השאיפה ל-שלמות של כל עצמי העולם ונצחי הוא התהליך של ההתהוות העולמית. כל החי וקיים שואף לתכליתו, לגילוי טבעו, ל-שלמותו, אך השאיפה לשלמות באה לידי הביטוי הנעלה ביותר בגרמים או בגלגלים השמימיים, שהם ישים בעלי נפש, הנמשכים כל אחד אחרי השכל הנפרד שלו, הצורה הטהורה. שהיא האידיאל שלה. לכל גלגל שכל טהור אחד המניע אותו והמעורר בו את התשוקה לשלמות, בהביאו אותו מתוך כך לידי תנועה; והגלגל העליון מונע על ידי הישות העליונה ביותר, על ידי אלוהים עצמו, המביא אף אותו בתנועה בעוררו בו תשוקה לשלמות לעצמו כשלמות עליונה. וכך גילינו שכבה חדשה של מציאות, זו של השכלים הנפרדים או הצורות הטהורות, שהם בצד אלוהים ואינם תלויים בו כלל,

ומכאן עולה לפנינו היקום האריסטוטלי שלבים שלבים: העולם הארצני, העולם השמימי, השכלים הנבדלים, אלוהים — הרי שאין אלוהים עם כל הנבדלות שלו, אלא השלב העליון של הישות הקוסמית.

הספר האחרון תורת הגרמים השמימיים, כישים חיים בעלי נשמה, הנמשכים אחרי אלוהים או העולם ה- אלוהי, היא תכנו של הספר האחרון של המתפיסיקה האריסטוטלית, ובה מגיעה היא לשיאה.

(11) ומאלוהים אל האדם. משנת האדם של אריסטו מקיפה אף היא שטחים שונים: תורת הנפש, תורת המוסר, תורת המדינה, תורת הספ-רות והאמנות, ותורת הדברנות או הרטוריקה; לרגל מלאכתנו נעמוד רק על ראשי פרקים ממשנתו זו, עד כמה שיש בה עניין למחקרנו.

הגוף והנפש הנפש היא צורתו של הגוף, שהוא החומר שלה — זוהי הגדרת-הנפש היסודית של אריסטו ('על הנפש', במקומות שונים). הנפש — אומר אריסטו — היא ה'אנטלאכיה'. או מימוש של הגוף. היא ראשית כול היסוד של החיים האורגאניים והיא מכילה בתוכה עצמה את עקרון התנועה, את היכולת להתחיל בתנועה בכוח עצמה. הגוף והנפש קשורים יחד ככל הרכב אחר של חומר וצורה, בהווייתם ובתפ-קידיהם, ואין אפשרות לשום פונקציה של הנפש — כגון התחושה, הדימיון והזיכרון — בלי כלי הגוף, אלא לחשיבה בלבד; החלק העליון של הנפש היא הרוח החושבת שבה, וזו אינה תלויה בגוף, לא בקיומה ולא בפעולתה. הנפש כצורת הגוף כלה עם הגוף ומתפוררת יחד אתו עם מות האדם, אך החשיבה החושבת שבה בת אלמוות היא, והיא נפרדת מן הגוף במותו ונהפכת לצורה טהורה בממלכת הצורות הטהורות. אי-תלות זו של הרוח החושבת בגוף ובתשמישי הנפש הצמודות לגוף מוכחת על ידי השוני העקרוני שבין מושאי התחושה והמחשבה; הראשונים הם אישיים ופרטיים — אין החושים תופסים אלא עצמים בודדים והתרחשויות בודדות ('מקרים' בלשון ימי הביניים); לעומתם, מושאי המחשבה או המושגים הם כוללים, הם תופסים את המהות הכללית והבלתי חולפת של העצמים, את המשותף להם, ההופך אותם למינים וסוגים וכן את התהליכים הנצחיים, החוקיים, של ההווייה. כך, למשל, העיניים רואות אדם מסויים, אך המחשבה מעלה את המושג של האדם בכלל, את המין האנושי, את האנושות, שהפרט הוא חלק ממנה. הרי שעניינה של הנפש החושבת הוא הצורני, הקבוע והעומד, הנצחי, האינ-סופי, והיא עצמה צורה טהורה, נצחית ואלמותית. ברם אף בזה יש להבחין בין החלק הנפעל, הסביל שבה ובין הפועל והפעיל; הראשון אינו אלא כושר לקליטה, והוא קולט על ידי החושים ויתר כוחות הנפש את דמות העצמים האופפים אותנו, זרק

השכל הפועל הופך את התחושות הבודדות למושגים, לאידיאות או לצורות, והוא, שכל פעיל זה שבנו, הוא השכבה הנצחית של הנפש. יחס זה שבין המחשבה, ההשכלה ובין האלמוות של הנפש האנושית הוא האופייני ביותר לתורת האדם של אריסטו; ההשכלה, המחשבה היא אף האידיאל המוסרי העליון של החכם מסטגירה.

תורת המידות
הבשל ביותר מבין כתבי אריסטו בתחום המוסר
הוא ספרו רב החלקים 'תורת המידות לניקומאכוס'
בראשונה ראה אריסטו במוסר חלק מתורת המדינה, ואת חשיבותו של האדם רק כאבר מן הגוף החברתי, אולם לאט לאט עמד על ערכו של האדם באשר הוא אדם (אם כי אף פעם לא הגיע לדרגת ההכרה היהודית, הרואה ביצור האנושי תכלית בפני עצמה נושא צלם אלוהים). עם התקדמות הכרה זו מנחיל האדם למדע המוסר אופי עצמאי. את מטרת המוסר מגדיר אריסטו בפתח ספרו כשאיפה לטוב, שאליו בעצם מכוונים כל מעשי האדם; אך לא הטוב המוחלט, המופשט, כי אם הטוב לאדם, ואין טוב זה בסיכומו של דבר (שם, פרק ב) אלא האושר, שכל בני האדם — בני אדם המוניים ואף החכמים (אריסטו מדגיש את זה במפורש) — רואים בו את התכלית העליונה של חייהם. ברם מה תוכנו של אושר זה? וזו היא שאלת אריסטו ושאלת הפילוסופיה והאדם בכלל. תשובת אריסטו היא קצרה וסתמית לא מעט: 'פעילות הנפש בהתאם לצדקה', וצדקה זו — כפי שהוא מפרט בספרים הבאים — יש לה אופי כפול: צדקה מוסרית וצדקה שכלית. העיקרון העליון של הראשונה (ספרים ב—ה) הוא בתורת האמצע המלמדת, כי בכל מערכת המידות והפעולות האנושיות על האדם להתרחק מהקיצוניות, או ביתר דיוק, משני הקצוות שלהן, ולבחור את דרך האמצע. אף כי דרושה חכמה מרובה כדי למצוא את נקודת האמצע, שהרי אין זו נקודה בקו מתימטי; אין אריסטו פוסל ומגנה שום נטיה אנושית, הוא דורש רק להשליט את התבונה על היצרים האנושיים. עם זה רואה אריסטו את משאת הנפש העליונה של המוסר והאושר האנושי בחיים של עיון והתבוננות, ואין המוסר המעשי אלא סניף משנה לה. כך נוצר משולש, שכולו מבוסס על ההשכלה, הדעת, העיון: אלוהים, שאינו אלא המחשבה העליונה, המחשבה החושבת את עצמה; הנפש הנצחית, שאינה אלא הרוח החושבת של האדם; והמוסר־האושר, שאיננו מתמצה אלא במחשבה, בפעילות מחשבתי.

לא נתעכב הרבה על תורת המדינה של אריסטו, שאינה נוגעת כמעט למחקרנו זה, נציין בה רק פרטים חשובים ביותר להשלמת השקפת העולם האריסטוטלית.

אריסטו רואה במדינה יצירה טבעית ותכליתית:
האדם הוא יצור מדיני וחברתי מטבעו, והחברה
המושלמת ביותר היא המדינה. היא נוצרה כולה

אריסטו
ותורת המדינה

לשם החיים, לשם החיים הטובים ('פוליטיקה' ספר ראשון). אף כאן דרכו של אריסטו היא זו של האמצעי, והוא מטיל פגם בתורת השותפנות של אפלטון (ספר שני. שם). הוא פוסל את העריצות, את האוליגארכיה (שלטון המיעוט) ואת הדימוקראטיה ומעלה על נס את שלוש 'החוקות הנכונות': מלכות, אצילות (אריסטוקראטיה) ושלטון הרבים או פוליטיה (ספר שלישי). ראוי גם לציין, שהוא מחייב את העבדות, אם כי מנסה הוא לשוות לה צורה אנושית יותר, ולא עוד אלא שהוא מחלק את כל בני האדם לאדונים ולעבדים מלידה (ספר ב). דיון חשוב מקדיש אריסטו לאסתטיקה ולריטוריקה, אך אנו נפסח עליהן כי אין בהן שום עניין למחקרנו.

ב. האריסטוטליות בפילוסופיה הישראלית

(1) כשם שמוזר הוא גורלם של כתבי אריסטו

קורות

— שכמעט לא נשארו בידנו, פרט לרשימות בוד-

כתבי אריסטו

דות שנרשמו על ידי תלמידיו — כך מוזרה עלילת

התפשטותם של כתבים אלה.

מאתיים שנה היו כתבי אריסטו מונחים כאבן שאין לה הופכין, ואם כי אחדים מהם, ואולי אף העיקריים שביניהם, היו ידועים לקהל המשכילים, הרי לא הירבו לחקור אותם ולעיין בהם. רק בשנת 40 לפני הספירה הופיעה המהדורה השיטתית הראשונה של דברי אריסטו, ערוכה בידי אנדרוניקוס מרודוס, שימשה מאז חומר לעיון וללימוד בבתי ספר לפילוסופיה, ואף נוספו לה בזמן מאוחר פירושים שונים. בין מפרשיו של אריסטו הצטיינו במיוחד אלכסנדר מאפרודיסיאס ותמיסטיוס (במאה השנייה). עם סגירת בתי האולפנה לפילוסופיה באתונה בשנת 529, בפקודת יוסטיניאנוס, עברו גילגולים שונים על החקר בתחמת יוון, לרבות תורת אריסטו. אחת התחנות החשובות היתה סוריה, שם תורגמו לסורית על-ידי חכמי הנוצרים. רבים מספרי המדע היווני ברפואה, במתמטיקה ובפילוסופיה, וביניהם גם כתבי אריסטו. עם התפשטותו של האיסלם וביסוסו ועם ייסודם של בתי המלכות הערביים המפוארים, שי-ריכוזו בחצרותיהם אנשי מדע ושירה, התחילה ההתעניינות של העולם ה-איסלמי — שהיה אז זהה עם אזור התרבות המתקדמת — בפילוסופיה בכלל ובזו של אריסטו בפרט. הוחל בתירגום כתבי הפילוסופים לערבית, ישר מיוונית, ולרוב באמצעות התירגומים הסוריים. במאה ה-9 הורקו מרבית כתבי אריסטו לערבית, ביחוד על ידי חוניין אבן יצחק ובית מדרשו. הפילוסופיה היוונית, והאריסטוטלית בתוכה, עוררה תסיסה עצומה בקרב ה-משכילים הערביים, וגם של יהודיים, שהיו חלק אינטגרלי של עולם ההשכלה האיסלמי.

האריסטוטליות והניאופלטוניות

בזרם האריסטוטלי התחרה הזרם הניאופלטוני, שמקורו באפלטון ותורת האידיאות שלו, ובשר-שרת הגדולה של הוגי דעות, החל בפילון ה-אלכסנדרוני ועד המיסטיקאים, פלוטינוס, פרופיריוס ופרוקלוס. בעלי המחשבה הערביים והיהודיים לא קלטו בצורה מיכאנית את אוצרות הדעת היוונית, אלא היפרו אותם ונאבקו בהם על רקע ההקבלה וההתאמה למטען הדתי שלהם, ומתוך בירור ומיון שקול של תוך וקליפה. זוהי אחת הסיבות לתערובת מין בשאינו מינו ולהרכבת שכבות רעיוניות שונות זו על זו — כך נשתנתה השיטה האריסטוטלית על ידי הכללת שורה של הגיונות ניאופלטוניים בתוכה, וכן להיפך קלטה גם הניאופלטוניות כמה וכמה רעיונות אריסטוטליים. מתוך כך טושטשה הצורה המקורית של התורות הפילוסופיות הללו. אחד הגורמים הנוספים לטישטוש ולעיבור הצורה הטהורה של האריסטוטליות בפילוסופיה היהודית-ערבית היה פירסום הספרים הניאופלטוניים. אשר מתוך העדר חוש היסטורי וגישה ביקורתית יוחסו בימי הביניים לאריסטו; בהם, בין השאר, החיבור הנושא את השם המפורש 'תיאולוגיה לאריסטו', והוא אינו אלא עיבוד חופשי של ה'אנאדות' (ד-ו) לפלוטינוס, וכן החיבור *Liber de Causis*, שאינו אלא לקט של קטעים מתוך *Institutio Theologica* לפרוקלוס. שניהם תורגמו לערבית כבר במאה התשעית, והם חלק של ספרות פסיבדו-אפיגרא-פית, שהופצה בתקופה זו ואשר התקשטה בשמות נוצצים של אנשי-שם יוונים. כך נוצרה במאה העשירית בעריכת 'אחי הטהרה' — כיתה דתית איס-למית-מסתורית — האנציקלופדיה הערבית המדעית הגדולה, אשר הציעה את תורת ההגיון והפיסיקה האריסטוטולית ביחד עם מתפיסקה ותיאולוגיה ניאו-פלטוניית. נציגה הראשון של האריסטוטליות, הצבועה אמנם פחות או יותר בגוונים ניאופלטוניים, הוא הפילוסוף הערבי הראשון הראוי לשם זה, אל-קינדי, במאה ה-9. אחריו מופיע אלפראבי (ראשית המאה העשירית), אחריו אבן סינא (המאה ה-11), שהתקרב לאריסטוטליות הטהורה, ואשר השפעתו היתה רבה, בין השאר, אף על הרמב"ם. במאה ה-12 הופיע הפילוסוף ה-אריסטוטלי המובהק, אשן רושד, אשר פירושו — הארוך, האמצעי והקצר — מכילים הרצאה של תורת אריסטו המקורית מתובלת בפירושים והערות של המהדיר; פירושו תורגמו לעברית וחכמי ישראל חשובים כתבו פירושים לפירושו. הם השפיעו בעיקר על גדול הפילוסופים האריסטוטליים הישראליים, הרלב"ג, והם שעמדו נגד עיגויו של רבי חסדאי קרשקש, ששאב מהם את ידיעותיו על תורת אריסטו, אשר עליה מתח את ביקורתו.

(2) התנועה הפילוסופית בישראל
 התנועה הפילוסופית בישראל לתקופותיה
 מקבילה בקוים כלליים לזו הערבית, אך ניכרת בה יותר ההפרדה בין התקופה הניאופלטונית

לאריסטוטלית, שהן כמעט עוקבות זו את זו. כבר הזכרנו בפתח דברינו את חלוקת העתים והכיוונים בפילוסופיה הישראלית: כלאמית, ניאופלטונית ו-אריסטוטלית. כעת עלינו להוסיף יתר דיוק למיון זמנים זה. ראשון הפילוסופים הישראליים, ר' יצחק ישראלי, שקדם להוגה הדעות הישראלי הרשמי, רבנו סעדיה גאון, ביובל שנים בקירוב, היה ניאופלטוני³⁷, אלא שהפילוסופים המאוחרים, ובייחוד הרמב"ם, זילזלו בו כפילוסוף וראו בו רק רופא, ולפיכך העטרה של מחולל התנועה הפילוסופית בישראל הושמה על ראש איש המדע הישראלי בעל שיעור קומה ותופס עמדה רשמית בעולם היהדות, הוא הגאון רבנו סעדיה הגזכר, הקרוב במידת-מה ל'כלאם' הערבי. מאה שנים אחריו הועבר הזרם הניאופלטוני הישראלי לספרד, ואליו השתייכו כמה הוגי דעות עבריים, החל ברבנו בחיי עד לרבי שלמה אבן גבירול, רבי אברהם בר' תיא, רבי יוסף אבן הצדיק ועד לרבי אברהם אבן עזרא. רק אחריהם הופיע הכיוון האריסטוטלי, המהווה את חוט השדרה של התנועה הפילוסופית הישראלית בימי הביניים, שפתח בה רבי אברהם אבן דאוד, הביאה לידי שיאים רמים רבנו משה בן מימון, ולאחר כמה תחנות ביניים — ואחרי תנועת התנגדות חריפה — הגיעה לידי פסגה גבוהה ביותר במשנתו של הרלב"ג. אמנם כבר אצל ראשוני הפילוסופים הישראליים אפשר למצוא יסודות אריסטוטליים מסוימים, אבל עדיין אין הם מטביעים את חותמם על השיטה כולה ואינם קובעים או אופיה של זו; סקירה תמציתית תעמידנו על כך.

חיבורי
ר' יצחק ישראלי

שניים הם חיבוריו הפילוסופיים של ר' יצחק ישראלי: 'ספר ההגדרות' ו'ספר היסודות'; הראשון מציע שורת הגדרות והסברות של המושגים הפילוסופיים, והשני אינו בעיקרו אלא הרצאת יסודותיו של אריסטו מתוך השוואת-זיהוי לאלו של היפוקראטס וגאלינוס, הרצאה המתובלת במחקרים משטחים שונים, רפואיים, הגיוניים, ומיתפייסיים. אף הביקורת על שיטות אחרות הכלולה בספר זה עם כל חריפותה הדיאלקטית, אף היא יונקת בעיקר מאריסטו. בהגדרת הפילוסופיה שלו יש משום נותן טעם של האריסטוטליות האיסלאמית-ישראלית. כל מהותה של הפילוסופיה היא לדעתו בהתקרבות לאלוהים, שהיא היא תכלית האדם והדרישה העליונה של היהדות, אך התקרבות זו היא כולה שכלית, עיונית-שיטתית, ואין ההתנהגות המוסרית אלא פעולת הלוואי שלה ('ספר ההגדרות' עמ' 132) — רעיון ההולך ונשנה אצל אבן דאוד, הרמב"ם ואחרים, אם כי ביתר פירוט והעמקה ומתוך צמיחה אורגנית של השיטה כולה. כן אפשר למצוא אצלו את גרעינה של אותה

37 אמנם גיימרק מסתייג מניאופלטוניותו של ישראלי, והוא צודק במקצת, אך אין כאן המקום להאריך.



ההבחנה בין התהוות העצמים הטבעית בתוך העולם הנברא, שתמיד מצע חומרי להם, ובין ראשית הבריאה יש מאין ('ספר ההגדרות' עמ' 140, 'ספר היסודות' עמ' 69), שהרמב"ם עתיד לפתחה ולתת לה צורה עקרונית, מדעית-שיטתית. הוא מציע את תורת האצילות, אותה הוא כורך עם רעיון הבריאה, ברוח הניאופלטוניות, ושורת העצמויות הנאצלות מאת אלוהים היא הניאופלטונית השגרתית: שכל, נפש וטבע, אך הוא משלב במערכת זו אף את השילוש האריסטוטלי של שלוש צורות הנפש: השכלית, החיונית והצמחית. את השלישיה הזאת הוא משכן בתוך הנפש העולמית, וכן משתלשלת בתהליך האצילות מן השכל תחילה הנפש השכלית, ואחריה יתר דרגות הנפש ('ספר היסודות', עמ' 136, מהד' הירשפלד, לייפציג 1896). כיוצא בזה, תורת הנפש שלו היא נסיון של מזיגה של הגדרת הנפש היא צורת הגוף — נסיונות שחזרו ונשנו אצל פילוסופים אריסטוטליים מאוחרים. כן יש משום גישה אריסטוטלית בהסברתו השכלית לנבואה ובהפיכתה לתופעה טבעית, עם היותו משתמש לשם הסברה בקטיגוריות פסיכולוגיות ניאופלטוניות, שלפיהן אין הנבואה אלא הודעת התבונה לנפש, שלפיכך היא לובשת לבוש חושני; ואמנם תבונה זו היא אמצעי בין אלוהים והנפש, אך עם זה ההסבר הטבעי בעינו עומד — רעיון שפותח אח"כ ע"י אבן דאוד והרמב"ם ביתר פירוט.

הגאון רבנו סעדיה
והאריסטוטליות

רבנו סעדיה שלם עם עצמו ועם תורתו, ממנה הוא שואב את תכני המחשבה שלו ואת צורתם, ואף על פי כן בולטים גם במשנתו יסודות אריסטוטליים. הדומה להגיון האריסטוטלי אפשר לראות בעצם הנסיון לביסוס ואימותם המדעי של עקרונות היהדות, בהלך הרוח השכלתני שבספרו ובהרצאתו השיטתית. גם עצם הזיהוי שלו של האמונה והדעת, וראיית האמונה עצמה כצורה של דעת, הוא עדות להשפעת האינטליקטואליזם האריסטוטלי, הרואה כערך עליון של החיים את הדעת, שהתחילה חודרת ליהדות כבר עם ראשית התנועה הפילוסופית. ויש עוד כמה פרטים, שמוצאם הוא אריסטוטלי מובהק: תורת ההכרה של הגאון מוכיחה שהיה מצוי אצל כתביו ההגיוניים של אריסטו, את מקורות הידיעה מחלק הוא לשלושה: התחושה, האמיתות (הראשונות והבלתי אמצעיות) וההיסק השכלי מן הנתונים הבלתי אמצעיים של התחושה והשכל הראשוני. אמנם מבסס הוא את אלו על כתובים מן המקרא, אך באמת הם לקוחים ממקור יווני, כנראה אריסטוטלי, אם כי באמצעות תירגומים ועיבודים ערביים. עדות לזה הוא כל הדיון המכיל את דרכי היצירה האריסטוטלית של השערות מדעיות, ומיתודת השימוש שלו בהיסק השכלי. ההוכחה הראשונה ממערכת ארבע ההוכחות להתהוות העולם בזמן — שממנה יוצאת באופן בלתי אמצעי ההוכחה למציאותו של בורא עולם — בנויה על שתי הנחות, הידועות לנו כאריסטוטליות, והן: שהעולם

הוא סופי מבחינת החלל, ושהכוח האצור בו סופי, כי בגוף סופי אף הכוח השרוי בו מוכרח להיות סופי. אמנם ביסוסו של רבנו סעדיה להנחה הראשונה אינו לגמרי כשל אריסטו (וראה 'אמונות ודעות', מאמר ראשון, עמ' 21 בהוצאת 'פישל', לייפציג תרי"ט — 'אדם', גיו-יורק תש"ז), על כל פנים יש הבדל בניסוח הדברים, אולם סתירתו את ההשערה על ריבוי העולמות דומה לזו של אריסטו, והיא במיצויה, שהיסודות הכבדים, העפר והמים, בעולמות האחרים היו בוקעים והורסים כל מחיצה ונוהרים אל מקומם הטבעי³⁸. מכאן שרס"ג מזדהה עם עיקרי הפיסיקה האריסטוטלית בדבר ארבעת היסודות ובתיאוריה על הכובד והקלות. אולם המסקנה שהסיק רבנו סעדיה מהנחות אלו לא זו בלבד שאינה מסקנתו של אריסטו, אלא אף מנוגדת לה, והיא: מכיון שהעולם הוא סופי, והכוח המחזיק בו והמקיים אותו הוא סופי, הרי שקיום העולם אף הוא סופי ויש צורך באל-בורא שיצר את העולם בזמן מסויים. אריסטו מסיק מכאן רק זאת, שיש צורך במניע בלתי מונע אי-גופני ואין-סופי, המקיים את התנועה העולמית הנצחית, ואין מכאן לדעתו הוכחה לא לסופיות התנועה העולמית, ולא להיות העולם נברא על ידי כוח אין-סופי זה (ראה גוטמן, שם, עמ' 273, הערה 129). יחד עם זה יש להניח, שהגאון ידע את ספר 'השמע הטבעי' ('הפיסיקה') של אריסטו, בעיבודו ובפירושו של יחיא המדקדק או של יוחנן יוהאנס פילופונוס, ששם מצויים הגיונות אלה. בין התורות הקוסמולוגיות, שהגאון מציע אותן כדי לדחותן, נמצאת גם התורה בדבר קדמות העולם — 'הדעת העשירי' — שהיא לכאורה שיטת אריסטו, אך כנראה שכוונתו לתורת הד'הריה, הכת הערבית האתיאיסטית, הכופרת בכל מציאות אי-הושגית (כן נראה מתוך ניסוח הנחה זו אצל הגאון).

בן דורו של הגאון הוא הפילוסוף דוד בן מרוואן אלמוקמץ והאריסטוטליות 'עשרים המסכות' לא הופיע עדיין וגופי תורתו ידועים לנו רק מההבאות בפירוש ל'ספר יצירה' של רבי יהודה מברצלונה (עמ' 77—83 בעיקר). הוא היה יותר קרוב לפילוסופיית היוונים בכלל, לרבות האריסטוטלית. אצלו אנחנו מוצאים כבר את חלוקת המדעים האריסטוטלית (שם, עמ' 65, 151), והוא מביא את תורת שלילת התארים, בצורת המאמר הידוע, המיוחס לאריסטו (וראה, למשל, רבנו בחיי, שער הייחוד, פרק ח), היינו, שהתארים השליליים של אלוהים אמיתיים יותר מן החיוביים. ואמנם תורה זו היא ניאופלטונית, ובעצם, נקודת היציאה של אלמוקמץ היא עדיין

38 וראה קרשקש, מאמר ראשון, כלל ב, פרק א, עיון ד, שדחה ראייה אריסטוטלית זו, וראה להלן.

התורה הכלאמית, המזהה את תארי אלוהים עם העצמות האלוהית. גם אצל רבי שמואל בן חפני, ראש ישיבת סורא אחרי הגאון רבנו סעדיה, שלא נשארו בידנו אלא קטעים מפירושו לתורה, אנו מוצאים את חלוקת המדעים מיסודו של אריסטו.³⁹

רבנו בחיי קרוב לחוגי הניאופלטונים, אך מטרת האריסטוטליות אצל רבנו בחיי

ספרו 'חובות הלבבות' אינה עיונית-פילוסופית, כי אם דתית-מוסרית; הוא רוצה בעיקרו של דבר להורות לאדם — לכל אדם — את הדרך לאלוהים, ועם זה אף ספר זה, שהוא מלא יראת שמים פשוטה, ולפיכך נעשה, כיחידי מבין ספרי הפילוסופיה העבריים, לספר עממי ומצא את מקומו בארון הקודש, יש בו משום הלך רוחו רציונאליסטי-אריסטוטלי. דבר זה מתברר כבר בשער הראשון, שער הייחוד, המוקדש לחקר עיוני עמוק של המציאות האלוהית והמהות האלוהית, וממנו מתבררת עמדתו היסודית כלפי עליית הנשמה של האדם הדתי. לפיה אין חיים דתיים שלמים אפשריים בלי מטען של הכרה דתית, ואין חוויה דתית נכונה בלי דעת דתית; אין אדם יכול להתקרב לאלוהים אלא מתוך השתכנעות הגיונית מעמיקה במציאותו של אלוהים והבנת רוממותו. ומכאן שרבנו בחיי רואה בדעת אלוהים את היסוד למשא-הנפש הדתי — גישה הדומה לזו של הרמב"ם: 'לפי הדעת תהיה האהבה', וגישה זו מעידה על יניקה מסוימת מהאקלים הרוחני האריסטוטלי. רבנו בחיי אף משתמש בשער זה כמו אלמוקמץ, במאמר המיוחד לאריסטו, שהתארים — או 'המידות' בלשוננו — השליליים של אלוהים נכונים יותר מאשר החיוביים. כן הוא יודע על הקטיגוריות של אריסטו, הוא מונה אותן אחת אחת ומכנה אותן בשם 'סוגי הסוגים' (שער הייחוד פ"ז) — מונח הלקוח מ'אחי הטהרה'. אריסטו, שרבנו בחיי מזכירו פעמים רבות, הוא בעיניו הפילוסוף בה' הידיעה ועם זה הוא גם מבקרו לעתים. כך, למשל, מתנגד הוא לדעתו שהגלגלים השמימיים הם מיסוד חמישי, ולעומת זה הוא מביא 'קצת הפילוסופים', שהם מתולדות האש (שער הייחוד, עמ' 18, מהדורת צפרוני). לעתים הוא מביא לחיזוק דבריו אמרה בשם אריסטו, כגון: 'ואמר אריסטו בספרו בעניין ה' ייחוד: אין טוב ברבות הראשים, אך הראש האחד'. גם את תורת החומר והצורה של אריסטו הוא מביא (שם, שער ראשון, פרק ו) אם כי רק דרך אגב. אופייני הדבר, שמשאת הנפש הדתית של רבנו בחיי היא בסופה יהודית מקורית ואי-ראציונאלי-לית, אף שקרובה היא במקדמותיה לראציונא-

התכלית הדתית
הבלתי-ראציונאלית

39 ראה R.E.J. כרך XVI, עמ' 117, המאמר של בכר: 'פירושו של שמואל בן חפני על התורה' Le Commentaire de Samuel Ibn Hofni sur le Pentateuque.

ליזם של הרמב"ם. התכלית הדתית של רבנו בחיי היא האהבה הדתית, לא העיונית הטהורה, אלא זו המכוונת את הנפש כולה לאלוהים, שהיא חלק ממנו ובו היא מוצאת את אושרה העליון, והאדם רוכש אותה לא מתוך ידיעה גרידא, כי אם מתוך פרישות, ממוזגת ומתונה, 'משכרון יין אהבת העולם', מלווה מידות היסוד הדתיות היהודיות: בטחון, כניעה ויראת שמים זכה.

ר' שלמה בן גבירול, מגדולי המשוררים והפילוסופים הישראליים, הוא ניאופלטוני מובהק ו-
 בן גבירול הניאופלטוני והאריסטוטליות

תורתו היא ההרצאה השלמה והמקורית ביותר של הניאופלטוניות, עד שנמצא מי שאמר, כי ספרו הוא 'ספר לימוד של המתפיסיקה הניאופלטונית'. אמנם דווקא משנתו מכילה שורה של יסודות עצמאיים שאינם בספרות הניאופלטונית, ואף את אלו שקיבל אולי ממנה הוא מציע ומבסס מחדש; יתכן ששאב את תורתו מספרי המקובלים, שאתם הוא מזדהה בדברים רבים, אך ברור שהיה לו מגע עם המסורת הניאופלטונית. אופייני הדבר, שעם התפשטות הכיוון האריסטוטלי בישראל, הוסחה הדעת מהסופר ומספרו 'מקור חיים', ובעוד שראשון הפילוסופים האריסטוטליים הישראליים, אבן דאוד, עוד מתדיין אתו ומתקיפו בחריפות, הרי ברבות הימים נשכח לגמרי ואף נתייחס הספר להוגה דעות לא-יהודי. אולם גם אצלו ישנם כמה יסודות אריסטוטליים, ראשונה ביניהם התורה שהיא אבן-יסוד בבנינו הפילוסופי, תורת החומר והצורה, אף שהוא נותן לה פנים חדשות לגמרי. הוא, כמו פלוטינוס, מייחס את החלוקה לחומר ולצורה אף לעולם העצמים השכליים; הוא אף מפליג מפלוטינוס ורואה את אחדות העולם השכלי והעולם הגופני, ומלמד כי לכל העצמים — בין לגשמיים ובין לרוחניים הטהורים — יש חומר משותף אחד וצורה משותפת אחת, שהם הם היסודות של כל החי והקיים. רעיון זה של בן גבירול הינו מהפכה אף בעולם המושגים הניאופלטוני, והוא מעמיד את המוניזם של מבנה העולם במקום הדואליזם של אסכולת פלוטינוס, וגם משמיט את הבסיס של תורת הערכים הניאופלטונית, המבדילה בין העולם החושני ושלמעלה מן החושים. תורה זו רואה בחומר את מקור הרע, ואין כן לדעתו של רשב"ג, שהרי אותו החומר הוא מסדו של העולם הארצי כשל עולם הרוח. כמו-כן הוא מודה לאריסטו, שהמושגים חומר וצורה הם מושגים מצטרפים ואין להפריד ביניהם, שאין קיום להם במופרש אלא במחובר, אבל עם זה משתדל הוא להנחיל להם ממשות ועצמאיות, אם כי נאחו הוא כאן בסבך הסתירות. ברם חשיבות יתר יש לאופי החדש שהוא מעניק לצמד מושגים זה של חומר וצורה, ובכך כל מקוריותו כלפי אריסטו; הוא מגדיר אותם: את החומר כנושא, הנותן לעצמים את מהותם, ואת הצורה כנושא, המציין את ההבדל שבינו לבין יתר העצמים. ומכאן נובעת תפיסה חדשה של המושגים האלה: בעיני אריסטו וההולכים

בעקבותיו, החומר הוא העיקרון הסביל, שבכוח, לעומת הצורה המכילה את עקרון הפעולה אך גבירול הופך את הסדר מתוך הכנסת גורם דינאמי להש-תלשות המציאות: העצמים העליונים אוצלים מתוכם את העצמים הפחור-תים, ויחסם ההדדי הוא של החומר לצורה. בניגוד לאריסטו, מלמד הוא כי החומר הוא היסוד הנעלה והצורה היסוד הפחות, ושכל תהליך ההאצלה הוא מן העליון אל השפל ממנו, ובה כל דרגה של ישות נחשבת כצורה כלפי הדרגה הנעלה ממנה וכחומר כלפי הדרגה הפחותה ממנה⁴⁰.

אבן גבירול מקבל מן המסורת הניאופלטונית גם את הדעה, שלפיה ישנה שורה של מצויי-ביניים, בין אלוהים ובין העולם, והם נאצלים זה מזה: השכל, הנפש והטבע. הוא משלב, כמו ר' יצחק ישראלי, את השילוש האריסטוטלי לתוך המערכת הזאת ומפלב את הנפש הקוסמית לשלוש הנפשות האריסטוטליות: השכלית, החיונית והצמחית.

תורת ההכרה
אף תורת ההכרה של בן גבירול דומה ביסודה לזו של אריסטו: העצמות השכלית, כדרגה העליונה

ביותר בתהליך האצילות, מכילה בתוכה את כל הדרגות התחתונות של ההוויה היוצאות ממנה, וממילא מתוך שהיא מכירה את עצמה, היא אוצרת בקרבה אף את הכרת כל ההווה, שאינו יוצא אלא ממנה. אף אצל אריסטו הצורה היא גם המושג של העצמים וגם שורש עצמותם והווייתם.

עד כאן בעולם שלמעלה מן החושים, שבו ההכרה היא אפריורית טהורה; לא כן בעולם ההכרה האנושית, שם האדם זקוק לסיוע של החושים ושל הנסיון להכרת העולם המוחשי. אמנם, בהתאם לתפיסה האפלטונית ולתורת ההיזכרות שלו, סובר בן גבירול כי התחושה אינה באה אלא לעורר את ההכרה הרדומה, או — נאמר בנוסח הגבירולי — לעורר את הכרת העצמים העל-חושניים על ידי הכרת העצמים החושניים, שהם הבבואות שלהם — ואף כאן המסד הוא אריסטוטלי, שלפיו אין המחשבה האנושית יוצאת לפועל אלא בהשפעת התפיסה החושנית ובאמצעותה.

חומר וצורה
הנחת היסוד של בן גבירול, שאף העצמים הרו-בעולם הרוח
חניים העליונים ביותר מורכבים מחומר ומצורה, וששני היסודות האלו הם ראשוני הנבראים או הנאצלים, מכריחה אותו לסטות מן המוניזם, הניאופלטוני השגור, המייחס לאלוהים רק את יצירת הצורה. בן גבירול אנוס לתלות באלוהים אף את השניות של חומר וצורה ללא כל

40 גם כאן מתלבט הוא בשורה של ניגודים, שאותם ציין במיוחד יעקב גוטמן בספרו הגרמני על הפילוסופיה של שלמה בן גבירול (עמ' 185, הערה 2), וניסה לסלק אותם פרופ' אברהם השיל במאמרו 'מושג האחדות בפילוסופיה של גבירול'.
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
עמ' 82, 89—111.

מיצוע, להכניס כביכול גם אותם לתוך מחיצתו. הוא עושה זאת באמצעות הקונסטרוקציה של הרצון האלוהי, שהוא אחד עם אלוהים ואין-סופי כמותו עד כמה שהוא הווה ללא פעולה, והוא בחינת נברא וסופי בזמן שהוא עובר לפעולה.⁴¹

תורת הרצון
תורת הרצון זאת היא יצירה מקורית של
בן גבירול. נקודת המוצא שלה היא אמנם
תורת הלוגוס הפילוגית והספרות האיסלמית המקבילה⁴², אולם אין כאן יותר
מנקודת מוצא; אף לפי ההנחה של גוטמן (בספרו הגרמני 'הפילוסופיה של
שלמה אבן גבירול', עמ' 251), שתפיסת הרצון של בן גבירול קרובה ביותר
לתורת הלוגוס הפילוגית, ואף אם נקבל את השערתו של פוזננסקי (במאמרו
'פילון בספרות היהודית-ערבית הקדומה', R.E.J. עמ' 31), שאפשרי קשר
היסטורי בין הוגי הדעות של ימי הביניים לפילון, אין כאן אלא נקודת מוצא
בלבד. אבל יהיה מה שיהיה מקור תורת הרצון של בן גבירול, ברור כי עיבודה
לפרטיה כולו שלו הוא.

המקור של
החומר והצורה
בשניות זו של העצמות האלוהית והרצון האלוהי
תולה בן גבירול אף את השניות של חומר
וצורה, אם כי בדרך מעורפלת קצת. לעתים הוא תולה שניות זו כולה
ברצון האלוהי, שזה טבעו של הרצון לעשות דבר והיפוכו, אולם על פי
רוב הוא מייחס לרצון רק את יצירת הצורה. ורצון וצורה קרובים אצלו לפי
מהותם. לא ברורה כלל עמדתו למוצא החומר; ההנחה השגורה אצלו
היא שהחומר יוצא מאת העצמות האלוהית, אך בזה קשורים קשיים מרובים,
ובניהם: הכפילות של מעשה היצירה, של יסוד הצורה על ידי הרצון
הפועל והדינאמי מצד אחד ושל היסוד החומרי על ידי העצמות האלוהית
עצמה, השרויה בהויתתה הסטאטית, וכן הסתירה של מושג החומר, שהוא
גם עצמות הדברים, והיא בעצם עצמות אלוהים, ועם זה יש לו רק הויה
שבכות. ואמנם סתירה זו נמצאת בין כך ובין כך בגוף התורה הגבירולית,
ונראה שהוא תופס הויה שבכוח זו מתוך אספקלריה מסתורית, בחינת
'אין', שהוא היש האמיתי. ברם אופייני הדבר, שהוא עובר תמיד בחטף
על בעיית מוצא החומר, ולפיכך יש ששיערו (כגון גיימרק בספרו 'תולדות

41 ראה גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 97-101 והערות המקבילות.

42 ראה מונק בספרו הצרפתי: *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* עמ' 258, המנסה למצוא את המקור לתורה זו ב'תיאולוגיה' של אריסטו. הנחה זו נסתרה על ידי יעקב גוטמן ונתחוקה על ידי בוריסוב במאמרו: *Sur le Point de départ de la Philosophie Voluntariste de Salomon Ibn Gabirol* 'על נקודת המוצא של הפילוסופיה הרצונית של שלמה בן גבירול' ב-*Bulletin de l'Académie des Sciences de l'U.S.S.R.*, 1933, p. 757-768.

הפילוסופיה בישראל, המהדורה הגרמנית, עמ' 331, 355), שאכן גבירול מקיים שניות של אלוהים וחומר ברוחו המקורי של אריסטו, ורואה את החומר קיים קיום נצחי בצדו של אלוהים, אם כי הוא תולה, שלא כמותו, את הצורה באלוהים. אך כבר הורה פרופ' גוטמן ('הפילוסופיה של היהדות', עמ' 99), ויפה הורה, שעל ידי השערה זו מתערערת לגמרי הכוונה העיקרית של שיטתו. ברם, יהיה איך שיהיה, הרי אף השיטה המקורית של גבירול, התולה את השניות באלוהים או ברצון, נעוצה בתורת החומר והצורה של אריסטו והיא אחת ההתפתחויות של רעיון זה.

החיבור 'על מהות הנפש' (כתאב מעאני אלנפס),
 מהות הנפש'
 החיבור 'על מהות הנפש' (כתאב מעאני אלנפס),
 שתורגם לעברית על ידי ברוידה בשם: 'תורות
 הנפש'), המיוחס, לפי כתב יד אחד, לרבנו בחיי, ואינו שלו⁴³, ונתחבר בין
 אמצע המאה האחת-עשרה לאמצע המאה השתים עשרה⁴⁴, שייך לסוג הספרות
 הניאופלטונית, שבעיני מחברו זהה עם דעת התורה ללא היסוסים כל-שהם,
 ועם זה ישנם בחיבור הזה גם יסודות אריסטוטליים. הוא מציע את תהליך
 האצילות ברוח ניאופלטונית גמורה, אמנם מתוך שינויים מסויימים⁴⁵, את
 השילוש הידוע: שכל, נפש, טבע, אך הוא קורא לראשון, כשימוש הלשון
 האריסטוטלי, בשם 'השכל הפועל', שיש בו משום מקדמה לקוסמולוגיה
 האריסטוטלית. אף תורת המוסר והנפש שלו קשורה כולה בתורה הניאופל-
 תונית, ויש בה משהו מן התיאור המיתולוגי שלה, ועם זה הוא מכיר גם
 בחלוקה האריסטוטלית של הנפש, אלא שהוא מבחין בין הנפש השכלית
 שבה, שמקורה בעולם העל-חושני והיא נכנסת לגוף מן החוץ, ובין הנפשות
 הפחותות, החיוניות והצמחית, המתלוות אליה, עם חיבורה אל הגוף. כל
 תפקידה של נפש שכלית זו היא להשתחרר מכבלי החושנות, לעלות בתורה
 לעולם השמימי ולהעלות אתה את יתר חלקי הנפש הגופניים. זיכוך נפש
 זה מושג על ידי ההכרה ועל ידי הצדקות במובן הניאופלטוני, שתמציתה היא
 שלטון השכל על שאר חלקי הנפש, וכרוך בה אף מושג הצידקות האריסטוטלי,
 הדרך האמצעית.

ר' אברהם בר חייא מברצלונה, שחי בראשית
 בר חייא
 המאה השתים עשרה, המפורסם כאיש מדע רב
 פעלים, חוכן ומתימטיקאי, ושכתב הראשון בין פילוסופי ישראל את חיבוריו

43 כהנחת יעקב גוטמן במאמרו הגרמני 'חיבור בלתי ידוע עד עכשיו מיוחס לרבנו בחיי' M.G.W.Y. עמ' 241, וי. גולדציהר בהקדמתו למקור הערבי של הספר, עמ' 5, שחוזקה על ידי בוריסוב, ביולטין 1929, עמ' 786.

44 וראה פרופ' יוליוס גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 105 ועמ' 383, הערה 272.

45 ראה גוטמן, שם, עמ' 383, הערה 274.

עברית, הוא ניאופלטוני המשלב אף הוא בתורתו יסודות אריסטוטליים. כבן גבירול הוא מקיים, בניגוד למוניזם הניאופלטוני, את השניות האריסטוטלית של חומר וצורה, ומכניסם, בדומה לרשב"ג, לתוך המחשבה האלוהית, שממנה הוציאתם אלוהים אל המציאות, אלא שבניגוד לו הוא רואה את העולם שלמעלה מן החושים כעולם של צורות טהורות, ורק עצמי העולם הגופני מורכבים מחומר וצורה. גם הוא מקיים את החלוקה האריסטוטלית הידועה של הנפשות, אלא שהוא מקשר אותה עם תורת החטא הקדמון.

ר' יוסף אבן-צדיק אפלטוני הוא גם ר' יוסף אבן צדיק, אלא שהוא

עומד כבר על גבול האריסטוטליות ומתלבט בכל

הנפתולים של הפילוסופים המאוחרים כדי לשלב את הניאופלטוניות עם האריסטוטליות. הוא חי בסוף המאה האחת-עשרה ובראשית המאה השתים-עשרה (נפטר בשנת 1149), וספרו הפילוסופי נקרא: 'ספר העולם הקטן'. נקודת המוצא של הספר הוא הרעיון, שהאדם, זה העולם הקטן, הוא מפתח לעולם הגדול, והכרת אדם את עצמו מביאתו להכרת העולם. לאמיתו של דבר מציע הוא משנה שלמה, הכוללת דיונים בתורת הטבע, הנפש, אלוהים והמוסר. בפילוסופיה של הטבע נוטה אבן צדיק אחרי אריסטו וממנו הוא מקבל את תורת החומר והצורה, אך כבן גבירול הוא מכניס בה שינויים מהפכניים. בניגוד לאריסטו וכבן גבירול הוא רואה את החומר כנושא, המנחיל עצמות לעצם, ואת הצורה כנושא, שאינה אלא בחינת מקרה מתמיד יותר (עמ' 8); כבן גבירול הוא רואה את הגופניות כצורה המשותפת לכל הגופים (עמ' 13), וכמותו הוא מייחס את החומר גם לעצמים רוחניים (עמ' 7). בתורת הנפש הוא מקבל את ההגדרה האריסטוטלית היסודית של הנפש כצורת הגוף (עמ' 37), ועם זה הוא טורח למזגה עם הרעיון על הנפש כעצם רוחני נפרד, דבר שהוא חוזר ומוכיח בצורה שיטתית ובהגיון רב. לתורה הזאת הוא מצרף רעיון נוסף, שהוא מרכיב עליה, שכל נפש יחידה אינה אלא חלק של הנפש העולמית, אם כי לדעתו נפש יחידה זו שומרת על עצמותה ועל עצמאותה. הוא מתלבט הרבה לחפות על כל הסתירות האלו (שם, עמ' 40). תורת המוסר שלו היא כולה ברוח אריסטוטלית-מימונית: את התכלית האנושית הוא רואה, כאריסטו וכרמב"ם, בהכרה, אלא ששיאה של זו וכוונתה העיקרית היא הכרת אלוהים. ברם הכרת אלוהים זו אין תוכנה — ובוזה מקדים אבן צדיק את הרמב"ם — אלא הכרת הפנים המוסריים שלו, הכרתו כטוב המוחלט, וזה מתוך מגמה של הידמות בדרכיו. כל תורת האלוהים שלו מיטלטלת בין הגישה הכלאמית, המייחסת לאלוהים תארים חיוביים אלא שהיא מזהה אותם עם העצמות האלוהית, ובין הניאופלטונית, הדורשת שלילה גמורה של כל תואר ביחס לאלוהים. אבן צדיק מציע — אמנם קצת בחטיפה — את הדעה שהפכה עיקר

אצל הרמב"ם, בדבר תארי הפעולה כדיוקנאות אידיאליים להתנהגות האדם (עמ' 58), ובתורת המוסר שלו מקבלת תורה זו אופי מרכזי. הכרת אלוהים, שהיא מוסרית בעיקרה ומוסבה לא על העצמות האלוהית הבלתי מושגת לנו, כי אם על הפעולות היוצאות ממנו, יש לה גם מגמה מעשית: שהאדם מצווה ללכת בדרכי אלוהים המתבטאות בפעולות אלוהיות אלו, ויוצא שהכרת-אלוהים מוסרית זו אינה סוף פסוק, אלא ראשית הדרך הישרה המובילה את האדם לקראת מילוי תעודתו בחיים ואף להשגת אושרו העליון. אופייני הדבר, שהטיה זו של הכרת אלוהים מהמתפיסיקה למוסר, באותם צירופי הנוסחאות ועם אותן האסמכתות מן הכתובים, נמצאת כמעט מלה במלה אצל הרמב"ם (בפרק האחרון של 'מורה נבוכים'), אם כי הרמב"ם הצהיר במפורש (במכתבו לשמואל אבן תבון, ראה 'אגרות ותשובות הרמב"ם', הוצאת לייפציג, עמ' 28), שלא ראה מעולם את ספרו של אבן צדיק, אף שהאיש היה קרוב לבית אביו. ואמנם אותם הדברים נמצאים גם אצל אברהם אבן דאוד ('אמונה רמה', עמ' 46), ויתכן שהיתה כאן מסורת שבעל פה, שעברה מפה לאוזן בחוגי האריסטוטליים והאריסטוטליים למחצה.

הניאופלטוני הישראלי האחרון הוא ר' אברהם בן מאיר אבן עזרא, שחי בתחילת המאה השתים-

ר' אברהם אבן עזרא

עשרה, והוא כבר רגלו האחת בתחום האריסטוטליות. אבן עזרא היה נודד גם בארצות החיים וגם בעולם הרוח; משנתו הפילוסופית פזורה על פני פירושיו למקרא וספרו השיטתי 'יסוד מורא', משקלו דל לעומת עומק שיטתו ביתר כתביו. אבן עזרא מקבל אף הוא את תורת החומר והצורה של אריסטו, וכגבירול מייחס הוא את שני היסודות האלה אף לעצמים רוחניים, אולם הוא מרחיק לכת מכל קודמיו ומתקרב למשמעות המקורית של משנה אריסטוטלית זו. דבר זה ניכר בתורת הבריאה שלו. רבי אברהם בן עזרא נוטה לפנתיאיזם, לפחות בניסוח הדברים, ומפורסמות אמרותיו, הקצרות והחריפות: 'הוא הכל וממנו הכל', 'האלוהים הוא האחד, הוא יוצר הכל והוא הכל', ועוד (פירושו לבראשית א, כו; לשמות כג, כא; 'יסוד מורא', הוצאת שטרן, עמ' 34). עם זה אין הוא סוטה באופן עקרוני מתורת האצילות הניאופלטונית ורואה את אלוהים ככוח עליון, שממנו נאצלים הכוחות והעצמויות השכליות, אלא שאלוהים אף חודר וממלא את כללות הנמצאים; ואמנם עולם השכלים, העצמים השכליים, הוא נצחי, אינו מתהווה ואינו כלה, אך הוא תלוי בקיומו באלוהים. אין סיפור הבריאה, לדעתו, מתייחס אלא לעולם הארצי, ולא לעל-ארצי⁴⁶, ברם מהפכנית היא דעתו על

46 ראה ד. רוזין, 'הפילוסופיה הדתית של רבי אברהם אבן עזרא', M.G.W.Y. עמ' 69, והכתובים שהוא מביא להוכחת הדברים האמורים.

החומר — וכאן קרבתו לאריסטו בולטת — שהוא יסוד בלתי נברא ובלתי נאצל, כי אם נצתי וקיים בנצח על יד אלוהים. ברוח זו הוא מפרש את המונח 'ברא' בפתיחת התורה, שמשמעותו: יש מיש, ולא יש מאין⁴⁷... ומכאן, שהוא חוזר מהמוניזם הניאופלטוני אל הדואליזם של אריסטו, שלפיו קיימת שניות נצחית של אלוהים והחומר; אלא שמתוך גישה ניאופלטונית רואה ראב"ע את אלוהים כעקרון הצורה וכמקור הוויית כל הצורות, מקור הצורות, אבל לא מקור החומר, שכן החומר הוא נצתי כמוהו, ומתוך כך יוצא, שאין כל מפעל הבריאה הארצית אלא מתן צורה לחומר שלא נברא (פירושו לבראשית א,א). מהפכניות עוד יותר הן התוצאות בתחום ההשגחה והידיעה האלוהית, שאותן הוא מסיק בעקביות מרעיון הבריאה שלו, ושהן מקרבות אותו לקיצוניים שבאריסטוטליים היהודיים (הרלב"ג!). לפי זה, הידיעה האלוהית אינה מתפשטת אלא על הכללות של ההווייה, ולא על הפרטים, על העצמויות הכלליות, על החוקיות הכללית של הצורות, שהן, ורק הן, נובעות ממנו, ואין הפרט כלול בה, אלא כחוליה של שרשרת-הצורות הזאת ושל החוקיות הזאת, אבל לא כפרט נפרד, עד כמה שהוא קשור עם חומרו, שאינו תלוי באלוהים. בקיצור: אלוהים האציל את הצורות, והוא יודע רק את הצורות, ולא את החומר ואת הפרט המורכב ממנו שאינו כלול בתהליך האצילות; כיוצא בו, אף ההשגחה האלוהית אינה אלא כללית ואינה מקיפה את הפרטים באשר הם פרטים (פירושו לבראשית יח, כא; תהלים עג, יב). יוצא מן הכלל בתחום אחרון זה הוא האדם; ביחד עם הרמב"ם שאחריו, אומר הראב"ע, שהאדם — על ידי הקשר עם הנפש העולמית, שהוא רוכש לו על ידי מטען ההכרה שלו ובמיצועה של זו — זוכה להשגחה אלוהית פרטית. יוצא שאף הוא כרמב"ם תולה את ההשגחה במידת ההכרה של האדם, והופך את הראשונה לפונקציה של האחרונה (פירושו לשמות לג, יז). אמנם, כאמור בשולי הדברים, אין מחסור בסתירות אצל אבן עזרא, המערב תורות שונות ומרכיבן מין בשאינו מינו, והכל נמסר אצלו במקוטעין ובצימצום רב, וכבר רמז על זה יליוס גוטמן ('הפיה לוסופיה של היהדות', עמ' 114) ⁴⁸.

כאן מסתיימת התקופה הניאופלטונית בפילוסופיה הישראלית ומתחילה האריסטוטלית. מבחינה כרו-

ר' יהודה הלוי

47 אמנם את תורתו, לרבות הפרט על החומר הקדום, וכן את פירושו למלה 'ברא', אפשר לפרש גם אחרת, ואפילו בכיוון הפוך, כפי שעשה זאת רנ"ק בספרו 'מורה נבוכי הזמן', פי"ז (וראה גוטמן, 'יסודות המחשבה של רנ"ק', 'כנסת', פרק ו).
48 כאמור בהערה הקודמת, נתן גחמן קרוכמל הסבר לגמרי אחר לתורת אבן עזרא, אלא שקרוכמל ביסס את הסברו זה על תורה זרה, זו של שלינג.

נולוגית כאן גם מקומה של תורת רבי יהודה הלוי, עם יחסו השלילי לפילוסוף-פיה ובפרט לאריסטוטלית, שהיא בעיניו נציגת הפילוסופיה שאינה רצויה לו. רבים תמהו כיצד קרה הדבר, שביקורת תורת אריסטו קדמה להשתלטותה של זו על התנועה הפילוסופית הישראלית, ויוליוס גוטמן שיער ש'אריסטוטליזם הישראלי רב שנים הוא מעדותו הספרותית' (שם, עמ' 127). יש שהסבירו פולמוס זה של הלוי נגד תורת אריסטו בכך, שזו התפשטה כבר בקרב הערבים, והיהודים היו מתחממים לאורם. ברם סקירתנו הקצרה הספיקה מן הסתם לתוכיח, עד כמה היכתה שרשים האריסטוטליות בפני-לוסופיה הישראלית עוד קודם שנהפכה לכיוון רשמי, והיא מבצבצת ועולה מכל המשניות של הפילוסופים הניאופלטונים הישראליים. אנו לא נדון כאן בביקורתו של הלוי לתורת אריסטו, ונציע אותה בפרק הדין בפולמוס נגד אריסטו, אשר לו נקדים את הפרק על אסכולת האריסטוטליות בישראל. אך לפני שנעסוק באריסטוטליות הישראלית עלינו להציע את השינויים שחלו באריסטוטליות של ימי הביניים, עם הכנסת היסודות הניאופלטוניים לתוכה, וכן על השווה ועל השונה שבה לגבי תורת ישראל.

(3) הניאופלטוניות שונה בכמה מעיקריה ופרי-
 טיה מהאריסטוטליות; האחרונה היא תיאיסטית
 (במרכזה רעיון אלוהים) ודואליסטית (יש בה
 שניות של אלוהים והעולם, העומדים זה על
 יד זה ושניהם נצחיים), ואילו הראשונה אמאנאטיסטית (אצילותית) ומוניסטית
 (אחידותית). והנה כמה קוי יסוד של התורה הניאופלטונית.

השוני בין
 הניאופלטוניות
 והאריסטוטליות

קודם כל — רעיון האלוהים. האל הניאופלטוני הוא ה'אחד' והנעלם, עליון על כל השלמויות האנושיות ואין לייחס לו כל תואר שהוא, גם לא את ההוויה ואת החכמה, ואפילו לא את האחדות — אין אנתנו יודעים עליו מאומה פרט למציאותו. היחס בין אלוהים והעולם הוגדר על רקע אצילותי; הכול, העולם העל-חושני והארצי, הצורה והחומר, יוצא או נאצל מאת אלוהים. בין אלוהים והעולם הארצי יש שורה של מצויי ביניים או עצמויות שכליות, הנאצלות: זו מזו: השכל, הנפש העולמית, הטבע. החומר הוא מקור ההתהוות, אף שגם הוא נובע ונאצל, אחרי שורה ארוכה של אמצעים, מהסיבה הראשונה, מן האחד האלוהי; החומר הוא הבלתי מוגדר, בלתי מאוייך, שאין לו הוויה אלא בכוח. האדם הוא דו-אנפי; גופו שייך לעולם הארצי, ונשמתו היא חלק הנפש העולמית. כל תכליתו של האדם היא לזכך את עצמו ואת נפשו מהחומריות והחושניות ולהחזירה מטהרת למקורה — הנפש העולמית, ועל ידה לאלוהים. משאת הנפש העליונה היא ההתאחדות עם אלוהים.

אלה הם רק קוים בודדים של שיטה זו, השונה
 מן האריסטוטלית המקורית ושהורכבה במיזוג על
 האחרונה מתוך מתן ניסוח חדש לה ומתוך
 השארת גופי תורת אריסטו במקומם. בצד המושג הניאופלטוני של אלוהים,
 הנעלה מכול – אף מן המחשבה – הושארה ההגדרה האריסטוטלית של
 אלוהים כמחשבה עליונה החושבת את עצמה, אם כי נלכדו-מעצבי התורה
 בסתירה זו שאף פעם לא הצליחו לסלק אותה. כיוצא בזה הכניסו לתוכה
 את רעיון האצילות שאלוהים איננו רק מניע ראשון, אלא אף מקור ההווה.
 אלפראבי ואבן סינא כללו בתהליך האצילות אף את החומר, ומתוך כך
 עקרו לגמרי את הדואליזם האריסטוטלי ולעומתם אבן רושד החזיר את
 השניות האריסטוטלית של חומר וצורה למקומה; לפיו היה אלוהים רק
 המקור של מכלול הצורות, אבל לא של החומר, וכל מעשה ההתהוות לא
 הובן כמתן דמות לחומר על ידי אלוהים. רעיון האצילות אף שמר על
 האופי הסטאטי, הבלתי פעיל, נטול יחס לעולם, של אלוהי אריסטו, וכן
 הוכנסה בתהליך האצילות, במקום השלישיה האפלטונית של שכל, גפש
 וטבע, השורה האריסטוטלית של רוחות הספירות השמימיות, של רוחות
 הספירות השמימיות, של השכלים הנבדלים, כשהאחרון שבהם, החותם את
 השורה, הוא השכל הפועל, מעין הרוח העולמית, הממונה כאילו על תהליך
 התהוות הצורות של העולם הארצי ועל פעולת ההשכלה של האדם. בצד
 התפיסה הניאופלטונית את הנפש כעצם נפרד, הושארה הגדרת הנפש האריסטו-
 טוטלית כצורת הגוף, מתוך ייחוס האלמוות רק לחלק החושב שבה, אם כי
 צמד מושגים זה הכיל בקרבו סתירות מרובות, שאי אפשר היה להעלימן.
 כיוצא בזה נשאר על מכונו המסד האריסטוטלי של המוסר, שלפיו התכלית
 האנושית ואושרו העליון של האדם היא ההכרה, אלא שזו נתפרשה, ברוח
 ניאופלטונית-מיסטית, כהכרה ששיאה העליון היא דעת אלוהים, ואחריה
 באה קורת הרוח של התחברות עם אלוהים. אמנם התחברות זו שוב
 נתפרשה כדבקות שכלית, כריכוז המחשבה באלוהים (ראה לדוגמה בפרקים
 האחרונים של ה'מורה'), ועם זה היה כאן שינוי ניכר של האידיאל האריסטו-
 טוטלי הטהור של אושר הדעת, השרוי בתוך עצמו והשואב מעצמו את
 כל נחת הרוח שלו.

יחס דו-אנפי (4) עם הופעת הכיוון האריסטוטלי, תחריף והלך

לאריסטוטליות המאבק שבין התורה והפילוסופיה, שעמד מעכ-

שיו במרכז המאמץ הפילוסופי. היחס של הוגי הדעות בישראל אל תורת

אריסטו היה דו-אנפי; לכתחילה היתה זו להם הפתעה עצומה והם ראו בה

צידוק מדעי לאמיתות היהדות, אך לאט לאט התחילו להבחין בניגודים

שביניהן, עד שנעשתה האחת ליריבתה של חברתה בתחום האמונות והדעות.

שתי רשויות

היהדות והאריסטוטליות. הן שתי רשויות שונות של הדעת האנושית, שלעתים הן נפגשות ולעתים נפרדות; לשתיהן גישות שונות לבעיות אלוהים, העולם והאדם, שביניהן גם צד שווה וגם צד של שוני. הן היסודות המשותפים והן אלו המפרידים ביניהן נוגעים לא בפרטים גרידא, כי אם בגופי הדברים.

מצד אחד היתה — לכל הפחות נראתה להיות —

האריסטוטליות נראתה

הפילוסופיה האריסטוטלית אישור מדעי לרעיו-

כאישור היהדות

נות היסוד של תורת אלוהים הישראלית: מצי-

אותו של אלוהים, אחדותו ואי-גופניותו. אף האריסטוטליות הורתה שאלוהים האחד הוא הישות העליונה של המציאות והוא צורה טהורה, שאין בה כל הגשמה, אם כמניע ראשון של התנועה העולמית, ואם כעילת המציאות של הצורות גרידא, או אף של החומר (לפי התפתחויות השונות שלה). גם האמונה בהשגחה מצאה לה מקבילה ברעיון האריסטוטלי על הסדר התכליתי של המציאות, שמקורו באלוהים כתכלית עליונה. וכן האמונה בהישארות הנפש של היהדות מצאה לה סמוכין בתורת הנפש האריסטוטלית, שלפיה החלק החושב של האדם הוא בלתי תלוי בגוף ונצחי הוא, ובפרט בצורתה הניאופלטונית של הנפש, שם היא עצם עצמאי הבא ממקור מתפיסי שונה מזה של הגוף. וכן מצאה לה תופעת הנבואה היהודית אחיזה באותה התורה האריסטוטלית, בעלת גוון ניאופלטוני מובהק, שלפיה החשיבה האנושית אינה חוויה פרטית, כי אם התרחשות אובייקטיבית-מתפיסית, וכל עיקרה אינה אלא קליטת מושגים מאת ממלכת הדעת העל-טבעית, או ביתר דיוק, מאת הרוח הקוסמית, מן השכל הפועל, שמתוך כך מתקשרת הנפש החושבת עם החשיבה של העולם העל-ארצי, שממנו שופעת אליה התארה השכלית. כיוצא בזה מצאה לה דרישת החובה המוסרית של היהדות עור ברעיון האושר האריסטוטלי, שלפיו כל אושרו של האדם הוא בדעת ובעיון, ולשמו צריכה התבונה לשלוט על התאוות ולהכניע את מאווי הגוף; ועוד יותר בניסוח הניאופלטוני, שלפיו כל משימת האדם היא להשתחרר מכבלי החושים לשם התרוממותו לעולם הרוח, שהוא מולדתו.

האריסטוטליות

וניגודה ליהדות

ברם הניגודים אף הם היו ממשיים ומרחיקי לכת.

קודם כל האקלים הכללי: האריסטוטליות היא

פילוסופיה, והיהדות היא אמונה, דת; הראשונה

מעמידה במרכזי האדם את הדעת, את העיון, והאחרונה — את המצוות,

את העשייה הדתית ואת ההתקרבות לאלוהים על ידה. אלוהי אריסטו הוא

הוויה השרויה בתוך עצמה, סתמית, נטולת אישיות ומחוסרת פעילות, ואף

בתורת מאציל בנוסח הניאופלטוני, הרי הוא נשאר במעמדו הסטאטי, הסביל

ונטול היזומה, והעולם נאצל ממנו מאליו — לעומתו אלוהי היהדות הוא

אישיות יוצרת ומוסרית, בורא העולם ומלואו. אמנם גם היהדות שומרת מאין כמוה על העיקרון של הרוממות האלוהית, המובעת בין השאר ברתיעה הגבוהה נוכח הופעת אלוהים מתוך הקריאה המשולשת לציון קדושתו של אלוהים, אך אין היא עושה את אלוהים לאפס מתפיסי כדוגמת ה'אחד' הניאופלטוני; כיוצא בזה אין התאמה מלאה בין אלוהי המחשבה האריסטוטלי ואלוהי המשפט, החסד והרחמים המקראי. עוד יותר בולט הפער בין האריסטוטליות והיהדות בתחום הבעיה של קדמות ובריאה; האריסטוטליות המקורית הורתה את קדמות העולם, לפיה העולם הוא נצחי כאלהים ועומד בצדו, והרי זה ניגוד גמור לעיקרון הראשון של היהדות בדבר בריאת העולם יש מאין, ולדברי הפתיחה של התורה: 'בראשית ברא'א. ה' רעיון האצילות שהורכב על האריסטוטליות לא צימצמה את הפער, וניגוד תהומי זה הועבר לממד אחר, לעניין חרותו של הבורא. אלוהים הניאופלטוני-אריסטוטלי הוא אב-כוח סתמי, שממנו יוצאת, נאצלת בהכרח מערכת הכוחות העולמית, ואילו אלוהי ישראל הוא היוצר החופשי של העולם ומלואו ומתוך כך אף ריבון העולם. מכאן גם השוני הרב בין הסדר התכליתי של אריסטו, שאינו אלא מערכת כוחות או מערכת חוקי טבע, קבועה ויציבה, הנמשכת ברציפות בלתי פוסקת מאת המקור האלוהי הראשי תוך השתלשלות הכרחית, ואינה ניתנת לפריצה כל שהיא, ואף אם היא מערכה תכליתית אין היא מכוונת לטובת היחיד ואינה נקבעת לפי מעשיו ובין ההשגחה הפרטית הישראלית, שאופיה מוסרי, והיא דנה בני אדם לפי מעשיהם הטובים או הרעים, שמתוך שאיפת הטובה קבעה את חוקי הטבע, וגם מוכנה היא לצורך הטובה זאת, אף לשדד כל מערכות הטבע. בייחוד נסב הויכוח על פרט אחרון זה, על מעשה הנס, שאינו אפשרי כלל בסדר העולם האריסטוטלי, ושהוא עיקר גדול בהיסטוריוסופיה הישראלית. ויכוח זה מילא את כל חלל עולמה של הפילוסופיה הישראלית, והוא אף היווה את סלע המחלוקת בין חסידיה של הפילוסופיה ומתנגדיה. השאלה בדבר הריבונות האלוהית — או בצורתה הדראסטית, — בדבר יכולתו של אלוהים לשנות את כנף הזכוכית — היוותה את אבן הגבול שבין הדת המסורתית, המקראית-תלמודית, וזו שהושפעה על ידי המדע האריסטוטלי.

האלמוות האריסטוטלי, המותנה בדרגה השכלית
 ובמידת הדעת של האדם, והמובטח למטען השכלי
 הוזה גרידא, לא התאים אף הוא לרעיון הישארות
 הנפש הישראלית, התלוי בדבקותה של הנפש באלוהים על כל הכוחות שלה,
 האמוציונאליים והשכליים כאחד. ומכאן גם השוני במטרת חיי האדם, אשר לפי
 אריסטו אינה אלא השתלמות שכלית, שהמוסריות, ואולי אף הפולחן הדתי,
 אינם אלא אמצעי לה, ואילו מטרת חיי האדם לפי היהדות היא התמסרות

הישארות הנפש ביהדות
 ואצל אריסטו

הנפש לאלוהים, העולה מתוך עשיית מצוות אלוהים ומוצאת את ביטויה המלא בעשייה זו.

בעיקר, היה חסר באריסטוטליות האופי האישי של יחסי אלוהי ואדם, כל הדו-שיח שבין היצור וקונו, שהם מגופי האמונה הישראלית. האריסטוטליות ידעה רק את הקשר המתפיסי-אובייקטיבי בין העולם העל-חושני והעולם הארצי, שהאדם בעל הרמה השכלית הגבוהה יכול אף הוא להיאחו בו, ומכאן, מן ההתקשרות עם הכוחות העל-טבעיים, ובייחוד עם השכל הפועל הוא שואב את הארתו השכלית. לתוך מסגרת זו של הזיקה האנושית-השכלית אל העולם העל-חושני הוכנסה אף הנבואה לתופעה טבעית, שאין בינה ובין הפעולה השכלית אלא הפרש של דרגות בלבד. מתוך כך טושטש הגבול שבין התבונה האנושית והתגלות האלוהות. הטישטוש שבין הדת היהודת והפילוסופיה הישראלית בתחום זה, כמו ביתר תחומי האמונות והדעות, הוא אשר הטריד את מתנגדי הפילוסופיה בישראל, ואת ביטויה המדעי מצאה התנגדות זו עם הופעת רבי חסדאי קרשקש.

העדר האופי האישי ביחסי אלוהים ואדם

אולם בינתיים עוררה השיטה האריסטוטלית, שהתפשטה בחוג התרבות האיסלמית, תחושת שיכרון אצל הוגי הדעות האיסלמיים והישראליים. הראשונים השתמשו בדרך ההסתגלות הקלה ביותר לשם התאמת האריסטוטליות והדת; הם הכניעו את האחת בפני השנייה: או שפירשו את המושגים הדתיים ברוח אריסטוטלית גמורה, כגון שהפכו את רעיון הבריאה בזמן לאצילות נצחית, צימצמו את הדעת האלוהית לידיעת הכלליות החוקית ואת ההשגחה האלוהית לסדר תכליתי-טבעי ועוד כהנה; או שגזרו את האריסטוטליות ברוח הדת מתוך סילוף מהותה ועיקום דבריה, כגון אלפראבי, ששינה לחלוטין את שיטת הקדמות של אריסטו ב"הסבירו", שהכוונה היא כי מפעל הבריאה היה אל-זמני ושהזמן הוא קטיגוריה של מציאות בתוך העולם הנברא. לעומתם הפילוסופים הישראליים ראו את האריסטוטליות באספקלריה בהירה והתמודדו אתה מתוך ידיעה מלאה של הניגודים בינה ובין תורת ישראל, ומתוך כך ניסו למצוא התאמה ביניהם. הם עשו זאת במקצת מתוך נסיון למצוא את התוך של התורה בעזרת המכשירים הפילוסופיים, שהמציאה להם הפילוסופיה, ובמקצת מתוך התוויית התחומים הנתונים לשלטון התבונה, שנציגה הקלאסי היה בעיניהם אריסטו, מצד אחד והתחומים שהם למעלה מהשגת בני אדם, השייכים לממלכת הנבואה והתגלות, מצד שני.

פירוש האריסטוטליות על-ידי הוגי דעות ערביים וישראליים

ועם זה גדולה היתה התפעלותם מאריסטו, אף בגבולות אלה, וכך ראה בו הרמב"ם את ראש

הערצת אריסטו

הפילוסופים' (מורה נבוכים, א, ה) ש'דעתו היא תכלית דעת האדם' (תשובה לר' שמואל אבן תיבון), אמנם מתוך הסתייגות: 'מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוהי עד ששיגו אל מעלת הנבואה, אשר אין מעלה ממנה' (שם). במקום אחר מגדיר הרמב"ם ביתר דיוק את גבול סמכותו של אריסטו, שהוא גבול השגת האדם השכלי, והוא: 'שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ הוא אמת בלא ספק... אמנם כל מה שידבר אריסטו מגלגל הירח ולמעלה הוא כדמות מחשבה וסברה' (כלומר, השערה גרידא — מו"נ, ח"ב פ' כב). אמנם כבר ביארתי בספרי, בחלק הדן ברמב"ם, ששם כוונתו של רבנו היתה לא להרים את קרנו של אריסטו, כמו שמדמים חוקרים רבים, אלא להיפך, לשים גבול סופי לאוטוריטטה שלו, אלא שמתוך גנותו יוצא אף שבחו...⁴⁹. ברם, יהיה היחס האישי לאריסטו מה שיהיה, עובדה היא שבמגמה זו, לתאם את משנת אריסטו לתורת ישראל, הגיעו פילוסופי ישראל לראשונה לידי פשרה, מתוך שקיבלו הרבה מעקרונות היסוד של אריסטו, מבלי להודות בכל המסקנות היוצאות מהם, ומתוך מאמץ לחפות על התהום שביניהם, שראו אותה בעינים גלויות. ועם כל הנפתולים הללו, ועם הפרדה שבין הפיסיקה והמתפיסיקה של אריסטו, לא הצליחו לכסות על העדר העקביות, בשמרם את החבית של הפילוסוף היווני המהולל אגב שפיכת יינה, עד שבא קרשקש והכריע את אריסטו מיסודו והוריד מעליו את אדרת הסמכות היחידה של המדע, אף עירער את כל בניין המתפיסיקה האריסטוטלית מתוך סתירת מקדמותיו הראשונות בתחום הפיסיקה, אשר עליו היתה זו בנויה.

(5) המפנה בכיוון האריסטוטליות הל בתנועת

ראשית הכיוון
האריסטוטלי

הפילוסופיה הישראלית עם אברהם אבן דאוד
מטולידו, שנהרג על קידוש השם בשנת 1180;

הוא ההיסטוריון מחבר 'ספר הקבלה', והוא האריסטוטלי הראשון, אשר
ספרו הפילוסופי 'אמונה רמה' מכיל בזעיר אנפין את משנתו של הרמב"ם.

רבי אברהם אבן דאוד או הראב"ד (הראשון)

הראב"ד

ראה, כרבנו סעדיה גאון, התאמה גמורה בין

49 יש לציין כאן, שהערצה יתירה זו של אריסטו אחד הגורמים שלה היתה הדעה המהלכת, שהפילוסופיה היוונית ראשיתה במקור ישראל. לדעה זו היו מהלכים עוד בתקופה העתיקה בין הוגי הדעות הישראליים באלכסנדריה של יוון ואחריהם בין אבות הכנסיה הנוצרית, שאף הם רצו לתת גושפנקא של כשרות לפילוסופיה מתוך הוכחה, שזו שאובה מן המזרח, ובעיקר מן היהדות. ואמנם השערה זו לא היתה לגמרי בטולת המציאות, וכך מספר אחד מתלמידי אריסטו, קליארכוס, על שיחה של אריסטו עם יהודי, שבה נתרשם הפילוסוף מאוד מהעמקות הפילוסופית-מוסרית של היהודי, וכבר אמרו חז"ל, שכל מקום שהופיע יהודי העמידו לו קתידרה...

היהדות והדעת הפילוסופית, ובפתח ספרו הוא משמיע את האימרה המפורסמת על שני הנרות, של האמונה ושל המדע, שיש להחזיקם יחד, ושרק בני אדם שאינם מוכשרים לעשות כך, נותנים לנר האמונה לכבות בהעלותם את אור המדע ('אמונה רמה', עמ' 2, הוצאת פרנקפורט דמיין, 1852), אלא שהוא מזהה את המדע עם האריסטוטליות, שהיא בעיניו הפילוסופיה בה' הידיעה, כשם שאריסטו הוא הפילוסוף סתם.

הספר 'אמונה רמה'
הספר 'אמונה רמה' מוקדש, לפי עדות מחברו, לבעיית חרות הרצון (שם, עמ' 1), אך הוא

מגולל את כל הבעיות, המעסיקות את הפילוסופיה הדתית; הוא מתחיל בהרצאה ע לעיקרי הפיסיקה האריסטוטלית: החומר, הצורה והתנועה, אך לא לשמה, כי אם כדי להשתמש בהם כמצע למתפיסיקה, ובעיקר להוכחת מציאות אלוהים והישארות הגפש.

דרך חדשה
בהוכחת מציאות אלוהים
אבן דאוד סוטה מדרך ההוכחה למציאות אלוהים, שהשתמשו בה קודמיו כרבנו סעדיה גאון, רבנו בחיי ועוד, שהיא דרך המלך של היהדות ונובעת

מהעמדה המקראית, והיא: מן הבריאה אל הבורא. כל הפילוסופים שקדמו לו מוכיחים קודם לכן את סופיות העולם והתהוותו בזמן, או בלשונם, את חידוש העולם, ואחרי כן קל להוכיח את מציאותו של המחדש והעושה, שאין דבר עושה את עצמו. לעומתם אבן דאוד, כאריסטו, יוצא מנקודת ראות התנועה, וממנה מגיע למציאותו של מניע ראשון: התנועה היא עובדה, והיא מניחה, לפי ההנחה האריסטוטלית הידועה, את המציאות הכפולה של עצם מונע ועצם מניע או סיבה מניעה. סיבה זו אף היא יש לה סיבה, וכך מתחילה שרשרת של סיבות, שאינה יכולה, לפי הנחה אריסטוטלית אחרת, להיות אין-סופית — הרי שיש סיבה ראשונה של התנועה, שהיא אינה מתנועעת, שאילו כן היינו מחפשים אף לה סיבה. אמנם מכאן יצאה הוכחה רק לסיבת תנועת העצמים, ולא לסיבת הוויית העצמים, ברם כאן מוסיף הראב"ד הוכחה שנייה — המובאת אף אצל אלפראבי ואבן סינא, ואשר מילאה תפקיד רב בפילוסופיה העברית המאוחרת, ושאף רבי חסדאי קרשקש סמך את ידו עליה — והיא ההוכחה הגשענת על ההבחנה שבין אפשרי ומחוייב המציאות, אם כי אין היא מופיעה בצורתה הטהורה אצל אבן דאוד. עיקרה של הוכחה זו הוא, שאם יש עצמים, שמציאותם היא רק אפשרית, בהכרח שיש עצם אחד שהווייתו היא מחוייבת המציאות. הגדרת המושגים אפשרי ומחוייב המציאות. המציאות מופיעה אצלו בצורה כפולה, אם כי מעורפלת במקצת: האחת היא, שמחוייב המציאות הוא עצם, שמהותו כוללת מציאות, ואפשרי המציאות הוא עצם, שעם מהותו לא ניתנת לנו מאליה מציאותו. ההגדרה השנייה הנובעת מהראשונה

היא, שעצם אפשרי-המציאות, מציאותו נגרמת על ידי עצם אחר, וכך שוב מתחילה מערכת של עילות וסיבות המביאה אותנו להנחת סיבה ראשונה, והיא העצם חסר-הסיבה או מחוייב-המציאות, שמציאותו בו בעצמו ואינה נגרמת על ידי עצם אחר או סיבה חיצונית⁵⁰.

מכל מקום עם הוכחה זו חל מפנה במושג אלוהים

אלוהים והעולם

האריסטוטלי ואף במושג של יחסי אלוהים והעו-

לם: אלוהים אינו עוד רק עילה ראשונה של התנועה העולמית, כי אם של הויית העולם גופו. ברם אבן דאוד אינו מסיק מכאן באופן בלתי אמצעי את הרעיון המקראי של אלוהים-הבורא; הוא דוחה אמנם את רעיון האציי-לות, אבל רק מתוך טעמים גנוסולוגיים הכרתיים), שבעיית מוצא העולם וראשיתו אינה ניתנת לתפיסת התבונה האנושית. הוא אומר, ביחד עם רבי יהודה הלוי שקדם לו, שכל נסיון לפענח את חידת המוצא העולמי הופך להיות הזייה של הדמיון האנושי, אך הראב"ד אינו דוחה אותה מטעמים עקרוניים, כפי שעשה זאת הרמב"ם אחריו. הרמב"ם העמיק לראות שרעיון האצילות, אשר לפיו העולם יוצא בהכרח מאת אלוהים, סותר את העמדה המקראית היסודית, הרואה בעולם מעשה יצירה חופשי, אך אבן דאוד אינו מרגיש — בכל אופן אינו אומר לנו — שיש כאן ניגוד בין האל הכפות לסדר החוקי של העולם ובין אלוהי המקרא, שהוא ריבוני בעולמו. אבן דאוד מרצה את תורת האצילות — ולעתים הוא נוטה לקבל אותה בחלקה — שהעולם הארצי נאצל מן השמימי (עמ' 67), ועל השמימי הוא אומר במקום אחר (שם, עמ' 47), שהוא נצחי ובלתי מתהווה, ולעתים הוא דוחה אף את זה ורואה את העולם הארצי כיצירה בלתי-אמצעית של אלוהים (עמ' 86, שם). בסופו של דבר הוא מוכן לקבל את רעיון האצילות מבחינה נסיונית, היינו, את הסדר העובדתי של השפעת עולם העצמים השכליים על העולם הארצי, שכל תהליך התהוות מותגה בעצמים אלו, אך דוחה אותו כפתרון מתפיסי, אחרי שאין בידנו לעמוד על נקודת הראשית של סדר עולמי זה.

50 על קדימת הזיהוי של מציאות ומהות לאי-הסיבתיות בהגדרת העצם מחוייב-המציאות, כדברינו כאן, או להיפך, שעצם מחוייב-המציאות פירושו שאינו עלול על ידי עילות אחרות, וממילא עולה מזה ההזדהות של מציאות ומהות, וזו מאוחרת להגדרה הראשונה, נטוש ויכוח בין יעקב גוטמן בספרו הגרמני 'הפילוסופיה הדתית של אברהם אבן דאוד', עמ' 121, ובין וולפסון במאמרו האנגלי 'רשימות ההוכחות למציאות אלוהים בפילוסופיה היהודית', Hebrew Union College Annual עמ' 583, וראה הכרעתו של פרופ' יוליוס גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 136, 389, הערה 385.

אי־חומריות הנפש
 כיוצא בזה, מקבל הראב"ד את הגדרת הנפש של אריסטו כצורת הגוף וכיסוד החיים האורגאניים, והוא טורח הרבה להוכיח את אי־חומריותה של הנפש השכלית, ושאינה תולדת יסודות חומריים, מאחר שיש בה תכונות שאינן בחומר, כגון השכלת המושגים שהם כלליים ואי־סופיים, בשעה שכל מציאות גופנית היא פרטית וסופית; וכן שאין הנפש בת־חלוקה כגופים, ושיש לה תודעת עצמה, תודעת התודעה, מה שאין כן בתחושה, שאין קיום לידע של התחושה או לתחושת התחושה. בסופו של דבר הוא מקבל אף את ההנחה האריסטוטלית על אי־תלות החלק השכלי באדם ועל אלמותו, והוא מסביר כיצד אפשרית הפרדת הנפש מן הגוף, אחרי שנסיוננו מראה לנו שתמיד החומר והצורה דבקים יחד, כי זו היא רק אמת נסיונית, ואין להכליל אותה, כי יתכן שישנם מקרים תחורגים מהעובדות שבנסיון הרגיל (שם, עמ' 38).
 אבן דאוד אף מסכים לאריסטו, שמעבר זה של השכל האנושי מן הכוח אל הפועל מחייב את הנחתו של מניע, שהוא עצמו במצב פעיל, בהתאם להנחה האריסטוטלית הידועה, שרק עצם שהוא עצמו בפועל יכול להפעיל עצמים אחרים, ומניע זה הוא השכל הפועל; אלא שהראב"ד, ביחד עם אלכסנדר מאפרודיסייה ובניגוד לאריסטו, מעתיק את השכל הפועל מן הנפש היחידה והופך אותו לנפש העולמית, לשכל על־יקומי, ושלא כמותו אינו מזהה אותו עם אלוהים, אלא מייחד לו מקום כאחרון בשורת העצמים הרוחניים (שם, 57—58). קונסטרוקציה זו של השכל הפועל תופסת מקום רב בתורתם של הפילוסופים הישראלים והערבים של ימי הביניים, ועל ידה ניסו חסידי האריסטוטליות שביניהם להסביר שורה של תופעות דתיות, לרבות הנבואה. בכך מקדים אבן דאוד את הרמב"ם בראיית הנבואה כתופעה טבעית, שביחד עם התבונה, שואבת היא את השראתה מהשכל הפועל, ואין הבדל ביניהן אלא בדרגת ההשגה ובכלי ההשגה (שם, עמ' 70).

תורת המוסר של הראב"ד
 הראב"ד עצמאי יותר בתחום המוסר. הוא מגן בכל תוקף, כמו הרמב"ם אחריו, על חרות הרצון האנושי בניגוד לפילוסופים האריסטוטליים האיס־למיים, ולא עוד אלא שהוא מוכן לצמצם את הידיעה האלוהית ולהוציא ממנה את ידיעת מעשי האדם, מתוך הנחה, שצימצום זה עצמו היה רצונו המפורש של היוצר. כאריסטו הוא דן, בקשר עם בעיית המוסר, גם בתורת החברה והמדינה, וכמותו הוא רואה את האושר כתכלית האדם. בפירוט הדברים הוא מקבל את דרך האמצע של אריסטו, עם שהוא מזהה אותה עם תורת הצידיקות של אפלטון, אשר לפיה השכל חייב לשלוט ביתר חלקי הנפש הפחותים ממנו, ואף שהוא רואה גם בה את דרך התורה, הריהו מוסיף עליה גם את המידות הדתיות המקראיות של יראת אלוהים ואהבת אלוהים. ועם

זה — כך אומר הוא עם אריסטו — המטרה העליונה של האדם היא הדעת, ההכרה, ההתבוננות העיונית, ואין הפילוסופיה המעשית-מוסרית אלא טפל לה, אלא שהוא נותן לה אופי דתי מובהק ומייחד בה מקום עליון להכרת אלוהים, שכל שאר ההשכלה המדעית אינה סולם העולה אליה.

וכך פרושה לפנינו יריעת האריסטוטליות היש-
 האריסטוטליות
 בגרעינה
 ראלית בגרעינה על רוב קווי האופייניים:
 ההוכחה האריסטוטלית של מציאות אלוהים על
 כל התורות שטפלו עליה, ההתלבטות הראשונה עם רעיון האצילות, תורת
 הנפש האריסטוטלית על ההגדרה ועל רעיון התישארות שבה, הקונצפציה של
 השכל הפועל, הסברת הנבואה כתופעה טבעית ועדיפות העיון על המעשה
 כערך העליון של האדם והחברה.

(6) לא נתעכב כאן הרבה על משנתו של
 הרמב"ם
 והאריסטוטליות
 הרמב"ם, אחרי שהקדשנו לו ספר מיוחד בסידרה
 זו, אך נעמוד על ראשי הפרקים שלה, למען תהיה
 תמונת ההתפתחות של האריסטוטליות בישראל שלמה.

שם ספרו הפילוסופי הגדול של הרמב"ם 'מורה
 המבוכה על רקע
 האריסטוטליות
 נבוכים' מראה, שכוונת מחברו היתה לסלק את
 מבוכת הדור שהתלבט בסתירה או בסתירות שבין
 התורה והפילוסופיה, ובעיקר זו האריסטוטלית. הרמב"ם העמיד את היהדות
 על שני יסודות: הדעת והאמונה; בתחום הדעת ראה בפילוסופיה האריסטו-
 טלית לא רק בעל ברית, אלא גם עוזר כנגדו, שבכוחה והודות לדרך המחקר
 שלה ניתן לנו למצות את התוך הגנוז בתורה, ברם הוא הורה שיש בתורה
 שכבה העולה על הדעת, והיא זו של הנבואה, שאין לתבונת אנוש, ולנציגה
 הקלאסי, אריסטו, כל דריסת רגל בה. זהו המסד של כל השיטה המימונית
 בהצעת הפילוסופיה של היהדות.

כראב"ד קודמו פוסל הרמב"ם את הוכחת מציאות
 מערכת ההוכחות של
 מציאות אלוהים
 השם בדרך המסתמכת על עובדת הבריאה, שהרי
 לדעתו אין רעיון הבריאה דבר הניתן להוכחה
 מדעית, וכראב"ד הוא משתמש בהוכחות בנויות על מקדמות מדע הטבע
 האריסטוטלי, אלא שהוא מסדרן בסדר מופתי, ובכשרון ארכיטקטוני רב,
 כדרכו. הרמב"ם פותח בהוכחה האריסטוטלית, שהשתמש בה אבן דאוד,
 בדבר התנועה המביאה לידי ההנחה של מניע בלתי מתנוועע, ומוסיף עליה
 הוכחה אריסטוטלית אחרת; מן העובדה, שעל יד העצמים שהם מגיעים
 ומונעים כאחד קיימים גם כאלה, שהם רק מונעים, מוסקת המסקנה שמן הצד
 השני קיים גם הניגוד האחר, והוא עצם מניע ובלתי מונע. כן הוא מציע
 את ההוכחה השנייה של אבן דאוד בדבר מחוייב המציאות, אלא מתוך טהרה

מושגית רבה יותר מקודמו ומתוך החבסות על ההנחה, השנויה במחלוקת בימי הביניים, שהמציאות היא מקרה אצל כל העצמים הנבראים, והיא הראשונה, והיא יוצאת מחוץ עובדת התהליך של מעבר העצמים מן הכוח אל הפועל, המחייבת סיבה פעלתנית ראשונה, שאין בה כל כוחניות וכל חומר. אמנם ביחד עם הראב"ד הסיק כאן הרמב"ם את דבר היות אלוהים לא רק סיבת התנועה העולמית, אלא אף ההוויה העולמית, ועם זה נתקבל כבר כאן מושג חדש של אלוהים, שאינו הולם את זה של היהדות: אלוהים נטול פעלתנות ויוזמה יוצרת 'בלתי מונע' ונעדר כל יחס לעולם, שאינו מתמזג עם מושג אלוהים-הבורא של היהדות.

הרמב"ם מקדיש דיון רב לבעיית תארי אלוהים. תורת התארים
בסיכומו של דבר הוא מקבל את תורת האחדות באספקלריה
המופשטת, את שלילת התארים של הניאופלטון-ניאופלטונית-אריסטוטלית
ניות, אותה הוא מפתח בעקביות מופתית ובהפ-רטה מדויקת, ובדרך ההרצאה המשוכללת ביותר על נושא זה בכל הפילוסוף-פיה, ולא הישראלית בלבד; אלא שהוא מוציא מן הכלל את תארי הפעולה, שאותם הוא מתיר ודורש לייחסם לאלוהים, להציל בדרך עקיפין את האופי המקראי של אלוהים כיוצר העולם, וכן מרכיב הוא על ה'אחד' הניאופלטוני את הרעיון האריסטוטלי בדבר אלוהים כ'אחדות המשכיל, השכל והמושכל', כהשכלה עליונה או כהשכלת ההשכלה, אם כי אף הוא לא הסביר כיצד מאחדים את שני המושגים הבלתי מתאחים האלה. אף לרמב"ם התוכן העליון של הישות האלוהית היא הדעת, אלוהית הוא היודע, המדע והידוע, וכל זה בעקבות אריסטו, שאצלו הדעת היא הערך העליון בסולם הערכים, ואם כי, לדעת הרמב"ם, אלוהים הוא אלוהי הפעולות המוסריות, הרי לא אלה קובעות את מהותו. ראוי לציון גם האופן שבו הרמב"ם שונה וחוזר ושונה, שאין לייחס לאלוהים כל תואר של יחס עם ישות שמתווצה לו, עם כל עצם שהוא, שאף שאינו פוגע במושג האחדות האלוהית, אף בעיניו — כמו בעיני אריסטו — שרוייה ההוויה האלוהית בתוכה עצמה, ולפיכך אין בינה ובין הוויית יתר היצורים כל יחס. ואולם טעון הדבר עוד דיון רב — ועורר אותו בחלקו רבי חסדאי קרשקש — כיצד ניתן לאחד את ההנחה הזאת של העדר היחס עם רעיון הבריאה המקראי, שהרמב"ם מגן עליו בכל תוקף, אף בניסוחו הפילוסופי של תואר הפעולות, והרי פעולות אלו אינן יוצאות מאת אלוהים, לפי שיטת הרמב"ם, בדרך ההכרח כמו בשיטת האצילות, אלא מתוך כוונה יוצרת ומתוך רצון חופשי, אם כי אף רצון זה, כפי שיוצא מתוך הפולמוס שלו על נושא קדמות-בריאה, נטול הוא כל דינמיות, כל התעוררות, כל תנועה. ראוי עוד לציין את ההדגשה היתירה של הרמב"ם, שאין לייחס לאלוהים כל התפעלות שהיא,

אף לא של רחמים, וכנראה, אף לא של אהבה, ויוצא מכאן, שמפעל הבריאה האלוהי לא היה פרי של אהבה, התרגשות של אהבת היוצר ליצוריו, שהיא פסולה בעיני הרמב"ם, ויש בה משום מיעוט הדמות האלוהית; אמנם במקום אחר הוא מגדיר את תכלית היצירה, עד כמה שניתן לנו לעמוד עליה, והיא הטובה — והמציאות היא טובה — שהיא אופיינית למטיב האלוהי, לאלוהים שהוא טוב, אולם אף הטובה זו אינה מלווה אמוציה של אהבה, אהבת הטוב להיטיב.

את כל יכולתו השכלית וחריפותו הדיאלקטית הפולמוס מסביב לתורת הבריאה מפגין הרמב"ם בפולמוסו עם אריסטו על הנושא קדמות הבריאה. עמדת היסוד של הרמב"ם היא, שמבחינה עקרונית אינה ניתנת בעיה זו לפתרון מדעי, לא בעד ולא כנגד, שהיא בחינת 'מעמד שכלי' (היינו, שהשכל עומד כאן ואינו יכול להכריע) או אנטינומיה בלשון החדשה, ולפיכך הוא טורח לפרק את ההשגות הכפולות על רעיון הבריאה: את האריסטוטלית-מקורית ואת זו מיסודו של פרוקלוס. הראשונה יוצאת מתוך הגחת החומר, ולפיה כל תהליך השינויים בעולם מניח בהכרח את קיומו של מצע, העומד בזהותו ובקביעותו, הוא החומר, וזה סותר את הרעיון של בריאה יש מאין; גם לא יתכן — ואמנם הדגיש זאת בעיקר הרלב"ג אחריו, ועל זה דן ביחוד רבי תסדאי קרשקש — שאלוהים כצורה, כהויה בפועל טהורה, יהיה המקור של החומר, שהוא הוויה בכוח, שהרי זה מין בשאינו מינו; אף אין אפשרות — טוען אריסטו — של תנועה ראשונה, שלא תקדם לה תנועה אחרת, בכל אופן התעוררות לתנועה, תנועת מעבר מן הכוח אל הפועל. ההשגה השנייה מיוסדת בתוך הקושי ליישב את העיקרון של אלוהים כהויה שכלית יציבה ובלתי משתנה עם בריאה בזמן, שאין לך שינוי מזה; בריאה בזמן אף מניחה יציאתו של הבורא מהכוח אל הפועל, וזה סותר את המושג של הישות האלוהית כהויה בפועל, שאין בה כל כוחנות. תשובתו של הרמב"ם היא, שאין ללמוד מן המצב שבו שרוי העולם הקיים והחוקים השולטים בעולם קיים זה, על מצב שלפני התהוותו שלה עולם וחוקיו כאחד: בעולם הקיים הכל מתהווה יש מיש, אך העולם עצמו התהווה יש מאין... כיוצא בזה, אין לגזור גזירה שווה בין הרצון האנושי, הפועל למען מטרות חיצוניות, לרצון האלוהי, שמטרתו בו בעצמו, והוא נעלם מאתנו, כשם שעצמותו נעלמת. העלמה זו של הישות האלוהית משמשת מקלט מתמיד לרמב"ם, כל פעם שהוא נפתל עם בעיות שאין בידו לסלק את סתירותיהן...

עם כל החריפות של תשובת הרמב"ם על הפירכות העדר עקביות נגד תורת הבריאה הישראלית, הרי העדר העקביות בולט כאן מאוד: הרמב"ם מסכים להנחות היסוד של אריסטו, כגון ההנחות

בדבר החומר והצורה, הכוח והפועל, מבלי להוציא את המסקנות היוצאות מהן; הוא מקבל את הפיסיקה שלו אך לא את המתפיסיקה, בכל אופן, לא את כולה. ועם זה טורת הרמב"ם אף להוכיח את הנטייה המכרעת — אם כי לא את ההכרעה הגמורה — שיש לנימוקים בעד הבריאה, ובכך הוא מעביר את הוויכוח לפסים חדשים. הרמב"ם מטעים וחוזר ומטעים, שהפולמוס שלו נגד אריסטו אינו מכוון לצד התולדת־עיוני, אם העולם הוא נצחי או זמני, אלא לשאלה היסודית בדבר יחסי אלוהים והעולם: אם העולם יוצא, נאצל, מתוך הכרחיות מאת הישות האלוהית, או שהוא מעשה יצירה חופשי של היוצר האלוהי, שהוא גם ריבון העולם הנשאר בריבונותו אף אחרי שהיצירה יצאה מתחת ידו. הרמב"ם מנסה להוכיח, שאם כי העולם הארצי ניתן להסברה בדרך תפיסה מיכאנית של הסיבתיות הטבעית־הכרחית, שלפיה צורת היסודות ומקומותיהם מותנים בריחוקם מהספירות השמימיות — אין להסביר בדרך זו את העולם השמימי. ריבוי הצורות שבו, על ספירותיו השונות ומערכות הכוכבים שבהן, ועוד יותר, ריבוי התנועות השונות שאין כל סדר מושכל ביניהן, אף על פי שכולן שותפות בחומר האחד, אין להסבירו מתוך פעולת אצילות הכרחית, כי כל שינוי ותמורה נובעים בהכרח מתוך סיבות מסוימות, שאינן נראות כאן כלל וכלל, ואין הסבר אלא אך ורק במעשה הרצון האלוהי הגעלם מאתנו. אמנם בסופו של דבר חוזר הרמב"ם לעמדת היסוד שלו, שכאן לפנינו בעיה ללא פתרון אפשרי, ולפיכך הוא מוסרה לידי הכרעת הסמכות שהיא למעלה מן התבונה, והיא — התורה והנבואה. קשה לומר אם יש בדרך הוכחה זו, הניתנת לעירעורים שונים, לתת סיפוק שלם לנבוכים. היא אולי עשויה לסלק את הוודאות של שוללי הבריאה הבטוחים בעצמם, אבל לא את מבוכת הנבוכים...

ועם זה, עם כל המאמץ הכביר של הרמב"ם לבסס הבריאה והחוקיות־הטבעית בדרך מדעית עד כמה שאפשר את תורת הבריאה הישראלית, על אספקלריית היסוד שלה ביחס לעולם כמעשה יצירה חופשי של אלוהים ועל העיקרון הראשי שלה בדבר הריבונות הבלתי מעורערת של היוצר האלוהי על יצירתו, הרי הוא שוקד יחד עם זה על שמירת העיקרון האריסטוטלי של החוקיות הטבעית, של המציאות העולמית כמכלול חוקים קבועים ויציבים. פרקים רבים מקדיש הרמב"ם (סוף חלק ראשון של ה'מורה') למלחמה בשיטת המדברים, הכופרים בכל חוק, בכל סיבתיות טבעית, במושג טבע בכלל, ורואים את העולם כולו על כל עצמיו ועל כל תהליכיו כשורה של מקרים נטולי כל תלות הדדית, שרק הרצון האלוהי קובע את מהותם, סדרם והשתלשלותם. לדעת הרמב"ם רק ראשית העולם, כללותו, ותנאי הקיום הראשוניים שלו הם פרי רצון אלוהי בלתי־אמצעי, אך המשך הקיום

העולמי וכל ההתרחשויות בתוכו קבועים קבע חוקי, חד-פעמי ובלתי מעורער, על ידי היצר האלוהי. עם כל האפשרות החוקית של הגם, משתדל הרמב"ם לצמצם אותו עד הכמות הקטנה ביותר, שהרי עירעור מתמיד וממושך של סדרי הטבע מאיים בהפיכת המציאות לתוהו ובוהו, ששום דבר בו אינו מחוסן מפני הפתעות ושינויים פתאומיים. מצד אחד משתדל הרמב"ם למעט את מספר סיפורי הגפלאות במקרא על ידי הסברה שכלית המוציאה אותם ממשמעותם הפשוטה, או על ידי צימצום בשטח ובזמן, ומצד שני הוא משלב את ההתרחשות הנסית לתוך תכנית היצירה האלוהית הראשונית, בהתאם למאמר הז"ל הידוע: 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשי בראשית'. בסופו של דבר, מאמציו הפרשניים והעיוניים של הרמב"ם מופנים לצימצומה, אם לא לסילוקה, של ההתערבות האלוהית בטבע, אם כי טבע זה, גופו, ראשיתו ומהותו נקבעו קבע חוקי על ידי אלוהים עצמו.

הסברה שכלית זו היא אמת מידתו של הרמב"ם
 אף ביתר תופעות היסוד של החיים הדתיים
 והדעת הדתית. כך רואה הרמב"ם את הנבואה
 כתופעה טבעית, שיסודה בזיקה לעולם העצמים הרוחניים, המשותפת
 לה ולהכרה השכלית; שתיהן, התבונה והנבואה, שואבות את השראתן מן
 השכל הפועל העולמי, ואין ביניהן אלא הבדל של דרגה בלבד, וכן בהיקף
 מכשירי הקליטה של השראה זו: השכל גרידא, הדמיון גרידא, או צירוף
 שניהם. אמנם הרמב"ם גם מוסיף כאן שורה של הסתייגויות, שהעיקרית
 ביניהן היא זו, המוציאה מן הכלל הנבואי את נבואתו של משה ומייחדת
 לה, מעמד מתפיסי שונה כתוצאה מן המגע הישיר של הנביא עם אלוהים,
 וכל זה כדי להדגיש את הייחודיות של תורת משה, כמתן ישיר של
 הבורא-המחוקק האלוהי, ועם זה המסד הטבעי של הנבואה בעינו עומד
 למרות הייחוד שבנבואת אדון הנביאים.

נותן טעם שכלי
 של תורת ההשגחה
 כיוצא בזה, יש בנותן טעם של הסברה שכלית
 בתורת ההשגחה של הרמב"ם. אין הוא מזהה את
 האופי האמנותי של המקרא כמערכת של שכר
 ועונש, הדנה את האדם לפי מעשיו האישיים, ועם זה יש בה משום קבע
 ורציפות, ואף מן האופי הבלתי אישי. קודם כל צימצום היקפה: העולם
 ומלואו מסורים לחוקי הטבע, ורק האדם נתון להשגחה הפרטית, ברם
 אף בחיי האדם יש משקל לטבע, שבו, לחומר שלו, שכאילו הוא הגבול
 שההשגחה האלוהית אינה עוברת עליו, ולרמב"ם משמש גבול זה נימוק
 מכריע לדחות בו את כל הטענות הפסימיות על הרע שבטבע בחיים. רע זה
 מקורו בתומר, שבו השתמש אלוהים למעשה היצירה, ובו יש לתלות
 את כל הפגמים, המומים והליקויים של היצירה האלוהית, שגיבשה מן החומר

הזה את הכמות הגדולה ביותר של הטוב, שאפשר היה להפיק ממנו. וצימצום יותר המור מבחינת המהות: השגחה זו אינה בסופו של דבר אלא השפע השכלי האלוהי השופע ברציפות ובערוץ קבוע מימי הבריאה, הוא השפע היוצר עצמו של הבריאה, ואין ההשגחה, או השפע האלוהי, חלה על האדם הפרטי אלא עד כמה שהוא מתקשר עם השפע הזה ומתחבר אליו, בקשר המופיע כל פעם עם החשיבה האנושית, שאינה אף היא אלא פרי הקשר הזה. הצימצום אינו רק בזה, שנמצאת השגחה זו תלויה לא בגורמים מוסריים, אלא שכליים, ושהיא נקבעת על ידי הפעולה השכלית של האדם ולא על ידי העשייה הדתית-מוסרית שלו, כי סוף סוף אף עשייה זו קשורה, לשיטת רמב"ם אריסטו במידת השכליות של האדם: ככל שהאדם יותר שכלי ונוהג בהתאם לשכל, יותר הוא מוסרי. אין גם דבר זה פוגע בעצם ההשגחה, אם נתפרשה — כשם שעושה זאת הרלב"ג — לא כהתערבות תיצונית בהליכות החיים התיצוניים של האדם, אלא כהודעה שכלית, שבימחה הנפש האנושית, ועדיין ספק הוא, אם פירוש זה עולה בקנה אחד עם כוונת הרמב"ם עצמו. ברם מה שגורע מעצם עיקרה של ההשגחה הפרטית הוא, שבשיטת הרמב"ם היא אינה פרטית כלל וכלל, היינו, אין היא מכוונת לפרט. היוצר האלוהי אינו פונה כלל לפרט, אלא הפרט כאילו מעצמו נגרר אחרי השפע הזה, הזורם ללא הפוגות, והאדם השכלי מעצמו נאחז בו, עד כמה שיכולתו השכלית מגעת, וזה מרוקן את מושג ההשגחה מכל תוכנו: אלוהים אינו משגיח על היצורים, השפע שלו שופע ללא כל מגמה והכוונה לפרטים, הפרטים הם אשר מבקשים חסות בצלו של השפע האלוהי, שהוא מרומם מהם, שהוא מהם והלאה.

גם בבעיית התכלית האלוהית, הקשורה בבעיית ההשגחה, סוטה הרמב"ם מדרך המלך של היהדות, במידת-מה בעקבות אריסטו. כמו אריסטו — יותר נכון כתפיסת האריסטוטליות — רואה גם הרמב"ם את התכליתיות הפנימית של העולם, של כל עצם ועצם בתוך העולם, אך לא של העולם ככללות שלמה. הרמב"ם טורח הרבה להוכיח, בניגוד לכל המסורת היהודית, החל במקרא והתלמוד ועד לקודמיו בפילוסופיה — ואף לבאים אחריו — שאין האדם, אף לא האדם העליון הדתי, תכלית הבריאה. לרמב"ם נימוקים רבים, והעיקרי ביניהם: אין האדם היצור העליון בין כל היצורים; העצמים השכליים, ואף הגרמים השמימיים, שהם — וגם זה בהתאם לשיטת אריסטו — בעלי נפש ושכל, עולים לאין ערוך. אמנם גישה זו מובנת על קרקע תורת האצילות האריסטוטלית-ניאופלטונית, שלפיה העולם יוצא בהכרח מאת אלוהים, ואין בה מקום לשאלת התכלית בכלל, אבל לא כן לפי תורת הבריאה, שהעולם הוא פרי הרצון האלוהי,

בעיית התכלית
והסטייה בעקבות
אריסטו

ואין להניח שהרצון האלוהי פועל ללא כל מטרה ומגמה. והרבה טורח הרמב"ם לסתום פרצה זו, אם כי קשה לומר שהדבר עלה בידו. לבסוף אנוס הנך לומר לפי שיטתו, שפכותו של העולם — היינו סידור חלקיו ואיבריו הבודדים, מבנה היצורים הבודדים — היא תכליתית, אך לא ישותו — היינו העולם בכללותו, עצם מציאותו והמצאתו, לשם-מה היה ולשם-מה נברא. אמנם לעתים נוצר הרושם, שכוונתו של המימוני היתה לא להעדר תכלית של העולם, אלא להעדר ידיעת התכלית הזאת, ולעתים נדמה שכוונתו היא חיובית ביחס לתכלית ואין הוא שולל אותה, אלא שהוא מחייב תכלית אחרת מזו שאנו רגילים לה בספרות המקראית-תלמודית, שאינה אלא חיצונית, מחוץ לאלוהים, כתכלית אנושית, הרודפת אחרי מטרות שהן מחוץ להווייתו. התכלית האלוהית בבריאה היא פנימית, נובעת מעצם מהותו של אלוהים, והיא: עשיית הטוב, כי מדרכו של הטוב להיטיב, והרמב"ם בהשקפתו האופטימי משוכנע שכל מציאות היא טובה, שהחיים הם מתת חסד של אלוהי החסד.

יותר קרוב הרמב"ם למסורת המחשבתית היש-
ראלית בתחום בעיית הידיעה האלוהית, אלא
שאף כאן הוא מוצא מקלט באגנוסטיציזם, בהג-
בלתנו השכלית לחדור לתעלומת ההויה האלוהית.

הידיעה האלוהית
ברוח המסורת
הישראלית

בניגוד לפילוסופים האריסטוטליים הוא מחייב את הידיעה האלוהית המלאה של הפרטים, באשר הם פרטים, ואף לא כחוליות בתוך השרשרת החוקית הכללית, כי אם כפרטים ממש. כשם שהאומן מכיר את הכלים שיצר — מסביר הרמב"ם — כך מכיר האמן האלוהי את יצוריו שהם מעשי ידיו, אך בסופו של דבר עלינו להסתגל בהכנעה לרעיון, שאין אנו יכולים למצות את הידיעה האלוהית, כשם שאין אנו יכולים למצות את העצמות האלוהית.

בייחוד מתבלט בתורת הרמב"ם ההיסט האריסטו-
טלי מהכיוון המסורתי בתחום הבעיות המוס-
ריות: את הערך העליון ואת התכלית הדתית
של האדם כאחד רואה הרמב"ם בהשכלה, בדעת; בין ארבעת הקניינים שמונה המימוני בפרק האחרון של 'מורה נבוכים' הדעת היא הערך העליון. ואם כי דעת זו היא דעת אלוהים, ולא די בזה אלא — כפי שהוא מציין מתוך הדגשה יתירה — דעת אלוהים מוסרית, ואף לא דעת כמטרה לעצמה, אלא כדיוקן מוסרי להתנהגות האדם, הרי תמיד הדעת היא מסדה והיא היא הטובעת את אופיה. במקום אחר מסכם הרמב"ם את שתי המטרות הגדולות של התורה ומערכת מצוותיה והן: תיקוף הגוף ותיקון הנפש. גם כאן המטרה הראשונה רק קודמת בזמן, ועולה עליה השנייה, שאין פירושה אלא מתן סיכום של דעות לעוסקים בתורה. אף התכלית העליונה

ההיסט האריסטוטלי
בבעיית המוסר

של האדם הדתי — היא האהבה, אהבת אלוהים, שאותה מגולל הרמב"ם בפרקים האחרונים של ספרו, והיא לפחות קשורה עם הדעת, אם לא זהה עמה; הדעת אינה רק הקדמה הכרחית לה, אלא אף כל עיקרה של זו, שאינה אלא דבקות שכלית, דבקות המחשבה של היצור האנושי ביוצרו, שבסופו של דבר, אינו אף הוא — לשיטת הרמב"ם-אריסטו — אלא מחשבה, דעת, השכלה. גם את סימן ההיכר בין החוקה התורנית והאזרחית רואה הרמב"ם במתן הדעת הדתית על אלוהים והעולם האלוהי של הדעת התורנית, בניגוד לאזרחית, המצטמצמת בגבולות החברה, המשפט והנוהג האנושי. אף את הישארות הגפש תולה הרמב"ם במידת הדעת שרוכש לו האדם, ולא בקיום המצוות, שאינן אלא ערך-משנה לדעת, אם הן מביאות אליה.

ומכאן השוני במושג הדעת אצל הרמב"ם ואצל חז"ל, הקוראים לה 'תלמוד'. הדעת התלמודית, כל ערכה כגורם לעשייה, לקיום המצוות, כמאמרם: 'תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה'. לא כן הדעת המימונית; לא היא מנוף למצוות, אלא להיפך המצוות מביאות אליה והיא פסגתן ומטרתן. ואף זה: הדעת של התלמוד היא הדעת הדתית, היינו תלמודה של תורה, כפי שהרמב"ם מציין זאת בעצמו בפתיחה לספרו, אם כי הוא מעמיד את בעלי הדעת התלמודית במרחק רב מאחורי אנשי הדעת הפילוסופית.

מתוך גישה אינטלקטואלית זו, הרואה את עיקרם של החיים הדתיים בהכרה, בדעת, שאין המצוות אלא מרכבה לה, נוצרת הדעת והעשייה הדתית

אף הפליה בתגמול הדתי, שדרגתו העליונה שמו-רה לבעלי השכלה דתית, ואם כי אין הרמב"ם נועל לגמרי את שערי הנצח בפני ההמון — ההמון הרבני בלשונו — שהרי אף לאלה מקנה התורה לדעתו כמות מסויימת של דעת דתית, וממילא מובטחת לכל אדם בישראל השתתפות-מה בעולם הנצח, אך עם זה הזכות היתירה בהענקת הנצח אם כי לא המונו-פולין הגמור, היא ככלות הכל בידי השכבה האינטלקטואלית. מכאן גם העמדה השונה שיש לרמב"ם ליחס שבין העשייה הדתית להכרה הדתית. לא ההסברה הראציונאליסטית של המצוות בלבד ממצה עמדה זו, כי אם בעיקר העברת נקודת הכובד מקיום המצוות לדעת דתית, שהמצוות אמנם מאפשרות אותה, אך אינן מצמיחות אותה מאליהן דוגמת הדבקות האלוהית, העולה בלב האדם מתוך ריבוי העשייה הדתית, בשיטותיהם של רבי יהודה הלוי ורבי חסדאי קרשקש. ריבוי האינטלקטואליזם של הרמב"ם אינו דוחה את קיום המצוות, אך דוחק אותו מן השורה הראשונה של במת החיים הדתיים. הפילוסופיה, ההשכלה, הדעת, הדעת, הן בעיני הרמב"ם פסגת התורה, שכל דרכיה וכל נתיבותיה מובילות אליהן.

הרמב"ם נאבק עם אריסטו ויכול לו, אך הוא הלך אתו כברת דרך ארוכה

מאוד, מאד. אין פלא, שההתנגדות לו בקרב שלומי אמוני ישראל לא איחרה לבוא.

(7) מפעלו הפילוסופי של הרמב"ם הביא מפנה השפעתו של הרמב"ם עצום בהתפתחות הפילוסופיה הישראלית והת-עוררות רוח רבה בכל מערכות החיים והדעת הישראליות. השפעתה של משנת הרמב"ם הדתית-פילוסופית, שהתבססה על הפשרה שלו בין תורת ישראל והמדע האריסטוטלי, היתה כפולה. בצד ההערצה וההתפעלות היתירה, היא עוררה גם התנגדות נמרצת מצד החרדים לטהרת האמונה הישראלית, שחששו שמא יבולע לה מן החיבוקים האלה של המחשבה הזרה; על תנועת התנגדות זו וכן על היאבקות הרוחות, שנמשכה מאה שנים, מסביב לפילוסופיה בכלל, וזו של הרמב"ם בפרט, נשוחח בפרק הבא; כאן נמשיך לסקור את המשך ההתפתחות של הכיוון האריסטוטלי בישראל.

הרמב"ם, שהיה גדול הפילוסופים של יהדות גושפנקה לאריסטוטליות ספרד ובעל סמכות תלמודית כמעט לבדית, נתן גושפנקה רשמית לאריסטוטליות בישראל, עד שנהפכה לאופנת הדור והדורות הסמוכים לו. אמנם בעל ה'מורה נבוכים' לא השתעבד ולא שיעבד את היהדות כליל למרותו של החכם מסטגירה, ולגופי תורה רבים — כגון בעניין עקרון הבריאה — העמיד חומה בצורה, שלא יפגעו בהם חיצי המדע, אבל עם זה, ואולי דווקא מחמת כפירה חלקית זו בתורת אריסטו, הכניס לתוך חיי הרוח הישראליים, שורה של רעיונות והגיונות אריסטוטליים, ובעיקר את הלך הרוח השכלתני, את הגישה השכלית אל תורת השם. קמה שכבה שלימה של משכילים, שהתחילו לדרוש את היהדות ולחקור את צפוניה מחוץ אספקלריה של אמות מידה אריסטוטליות, והיהדות נעשתה להם לפילוסופיה דתית, למכלול של אמיתות דתיות שכליות, להשכלה דתית — במקום דת של תורה ומצוות, של אמונה ועבודת השם. לאט לאט כבשה האריסטוטליות הממוזגת של הרמב"ם את כל שטחי היצירה של האומה, החל בפרשנות המקראית ועד לפיוט ולשירה הדתית, וברבות הימים אפילו עד לדרשה בבית המדרש. ואולם התפשטות זו של האריסטוטליות המימונית היתה בתחילה לרוחב יותר מאשר לעומק; אנשי הרוח והיצירה בישראל ראו בסינתזה הישראלית-יוונית זו של הרמב"ם מעין התגלות חדשה של חכמת היהדות, של היהדות והחכמה כאחד, וכל מאמציהם היו מכוונים לקלוט את הנוגה הרב שזרח עליהם מגילוי נפלא וחדש זה של מעמקי התורה והדעת.

ולכן, עם הסתלקות הרמב"ם, באה כאילו הפוגה ביצירה העצמאית של הגניוס הפילוסופי ביש-אל, וכל המרץ הרוחני של בעלי המחשבה הפוגה ביצירה .

הישראליים היה מושקע בעיבודם והפצתם של נכסי הדעת החדשים, שרבי משה בן מימון הכניסם לאוצר התרבות הישראלית. מכאן שורת התרגומים, העיבודים והפירושים לספרי הרמב"ם ויתר החיבורים האריסטוטליים או הכתובים ברוחו; מועטים מאוד הם במאה הראשונה אחרי הופעת ה'מורה'. הספרים הפילוסופיים, שיש בהם משום הברקה חדשה של הרוח הפילוסופית, או משום גיסוח חדש של אמיתות הנצח של היהדות, ובוודאי שאין למצוא בתקופה זו ספרי מופת פילוסופיים, שיש בהם שיטה חדשה או הצעה חדשה של הפילוסופיה הדתית. כל המרץ היוצר בתקופת הסמוכה לרמב"ם מרוכז בחקר בעיות בודדות של משנת המימוני, ולעתים בפרשנות גרידא של ספרי הרמב"ם, כאילו זקוקה הרוח הלאומית לזמן ארוך לשם עיכול יסודי של התורות שחידש הרמב"ם. אולם כבר במאה שלאחריה הבשילו פירות חדשים, ראויים לשמם, בשדה המחשבה הישראלית, גם בניסוח החדש והקיצוני של האריסטוטליות אצל הרלב"ג ועוד יותר בסתירת הבניין האריסטוטלי ועירעור כל יסודותיו אצל רבי הסדאי קרשקש. עם זאת כל ההתפתחות המאוחרת הזאת של תנועת הפילוסופיה הישראלית יסודה במאמץ הפילוסופי של הרמב"ם להשכין שלום והרמוניה בין התורה והדעת. ההתגלות והחכמה, תורת משה ומשנת אריסטו, ולא עוד אלא אף המחשבה הביקורתית של קרשקש וההולכים בעיקבותיו מסמיכה את עצמה — מבחינה צורנית (פורמלית) לכל הפחות — לרמב"ם, לכתביו ולדרכיו הפילוסופיים. כללו של דבר: עם הפילוסופיה של הרמב"ם נסללה מסילה חדשה של היצירה הפילוסופית בישראל, העומדת מעתה כולה בסימן האריסטוטליות, בין אם היא מזדהה אתה, בין אם היא נאבקת עמה ובין אם היא עוקרת אותה; מעתה עוצב וגובש אקלים רוחני חדש של האומה, ועם תרגום 'מורה נבוכים' לעברית ושאר כתבי הפילוסופיה האריסטוטלית, התפשט אקלים זה אף אל מחוץ למטרופולין של הפילוסופיה הישראלית, לפרובאנס בדרומה של צרפת ולאיטליה, ארצות שנמצאו על גבול שני אזורי תרבות ישראליים וינקו משניהם — האיזור הספרדי-המדעי והאיזור האשכנזי-ההלכתי.

אריסטוטליות מתונה אופייני הדבר, שראשיתה של האריסטוטליות

הישראלית אחרי הרמב"ם היתה מתונה ופשוטה

מזו של יוצרה, ולעתים אף נטתה לקראת המסורת הטרומ-שכלתנית, ורק במאוחר, אחרי שהכיוון האריסטוטלי היכה שורשים עמוקים בקרקע הרוחנית של היהדות, נטתה לקצה האחר, שהכיל בתוכו איום לעקירת רוחה של היהדות. ודווקא מפנה זה עורר את רבי הסדאי קרשקש, בעל התחושה הישראלית העמוקה, לצאת לקרב גלוי עם הפילוסופיה הממעטת את דמותה של הרוח הלאומית, למען הצלת נשמה האומה מטמיעה וכיליון.

ר' אברהם בן הרמב"ם
 יחסו לאביו
 ולתורת אביו

קו אופייני אחרון זה מתבלט כבר אצל ר' אברהם
 בנו של הרמב"ם, ובמידת-מה גם אצל תלמידיו,
 הקרובים אליו ביותר.

רבי אברהם בן הרמב"ם הוא בן גדול לאב
 גדול, ואביו התפאר בו עוד בחייו; הוא היה גדול גם בהלכה וגם במחשבה.
 מבחינה צורנית (וכעדות עצמו בכתבי הפולמוס שלו נגד מתנגדיו של
 אביו הגדול בפרובאנס) הוא מזדהה עם אביו, אך מבחינת התוכן של
 משנתו והלוך הרוח המפעם בה שייך הוא לעולם מחשבה שונה משל אביו.
 לעתים הוא נוטה כאילו לניאופלטוניות, ולעתים הוא כאילו חוזר אל עמדת
 האמונה התמימה והמסורת הטרומ-שכלית, ברם בעיקרו של דבר הוא שרוי
 במחיצתו של רבנו בחיי. גם אצל רבי אברהם עומדת במרכז פעולתו הספרותית
 החווייה הדתית-מוסרית, אם כי אף הדעת הדתית היא אחד מגורמיה.
 תורתו הפילוסופית-דתית באה לידי ביטוי בעיקר בספרו ההלכתי 'חיבור
 הנותן סיפוק לעבדי אלוהים', ובחלק האגדי שבו. כבר שם הספר אומר
 לנו, שעיקר תשומת הלב של המחבר מופנית לתפקיד הדתי של האדם,
 לעבודת אלוהים שלו. שותף הוא רבי אברהם לרבנו בחיי בחזון הדתי הגדול
 של עליית הנשמה לאלוהים וכן בהתוויית הדרכים המובילות אליה והמקדמות
 אותה. אף הוא פונה בעיקר לאדם העליון הדתי ולו הוא מראה את
 הסולם, המוביל לשיא השלמות הדתית-מוסרית. ומכאן העמדה המשותפת
 לרבנו בחיי ולרבי אברהם בן הרמב"ם, לבעיה הידועה בספרות המוסר שלנו:
 אם מצוות התורה הן ראשית דרך או אחרית דרך, אם הן המינימום שהתורה
 דורשת מן האדם ושממנו צריך האדם להתקדם למרומים חדשים בכוח
 כשרונותיו הרוחניים, מאמצו הנפשי, ומטען הדעת שלו או שהן המקסימום,
 כל מה שאלוהים דורש מן האדם, בהתאם למימרה הידועה בתלמוד ירושלמי
 (אותה מצטט הרמב"ם ב'שמונה פרקים'): 'לא דיין מה שאסרה התורה?'

רבי אברהם כרבנו בחיי סובר שמצוות השם אלו
 הן ההוראות האלוהיות של הצעדים הראשונים,
 המשותפים לכל בני האדם, ואורח החיים הדתי
 מתקדם מהן והלאה לקראת רמה דתית נישאת, של דבקות באלוהים, שרק
 יחידי סגולה יכולים למצות עד תומם וללכת בו עד סופו⁵¹. ושוב כרבנו
 בחיי מדגיש רבי אברהם בעיקר את חובות הלבבות: בטחון, עניויות, ייחוד
 המעשה לאלוהים וטהרת הלב, ביקורת עצמית מתמדת או חשבון הנפש,

51 בניסוחו של רבנו בחיי, 'חובות הלבבות', שער שלישי: 'כי ההערה התוריה היא
 הקדמה ומבוא אל הערת השכל... ומי שעולה ממנה אל העבודה, שהיא דרך
 הערת השכל, יגיע אל מדרגת החסידים הזכים.'

אהבת אדם ללא שיעור, סלחנות וסבלנות קיצונית של חסידים, ועל כולם שתי המידות העליונות: פרישות והתנזרות מתאוות העולם והחברה, לשם התייחדות בלעדית עם אלוהים והתחברות עמו, רק עמו.

וכאן אפשר לראות את ההפרש בין ר' אברהם ובין

אמונה תמימה

אביו, שהוא כהפרש שבין האמונה התמימה והדת

ודת שכלתנית

השכלתנית. אף הרמב"ם דורש מן האדם הדתי

פרישות והתנזרות מהחיים החושניים-החומרניים, ואולי בקיצוניות עוד יותר גדולה (ראה, למשל, פרק ח, בחלק השלישי של ה'מורה'), וכן הוא אומר בעקבות אריסטו ובשמו שחיי המין הם עלבון לאדם⁵², אך הוא עושה זאת כאיש הרוח ובעל שלטון השכל, המזלזל בכל התשוקות והתאוות השפלות של הבשר והדם האנושי, כמשכיל אשר היצרים והחושים מפריעים אותו ברכישת הדעת, ולא כאיש הדת, הרואה בחושנות ובתאוה חטא, כשלון, סטייה מדרך אלוהים. ככל השכלתנים אין הרמב"ם מכיר במתח הדראמאטי שבין היצרים המושכים את האדם למטה, ובין החלק העליון שבאדם הנמשך אחרי מקורו האלוהי, מתח שאינו דומה כלל למלחמת התבונה עם החושים, למאבק בין שתי שכבות בנפש האדם, שהאחת עולה על חברתה, אבל אין ביניהן ניגוד תהומי כמו בין הנשמה כתלק אלוה ממעל ובין החושני באדם, שיסודו מעפר וסופו לעפר. ועוד: הפרישות מן החושים ומן התשוקות החומריות אינה בעיני הרמב"ם והשכלתנים אלא אמצעי להסיר את המחסומים המאיטים את התפתחותה המלאה של התבונה האנושית אך לא כן בעיני רבנו בחיי ורבי אברהם, הרואים בה משימה אנושית, חובה דתית, דרך המקרבת למשאת הנפש העליונה של החיים — לאלוהים, ולכן הפרישות אינה בעיניהם התרחקות סתם מן החומר והחושים, כי אם תהליך של זיכוך הנפש והעלאתה מזוהמת החיים הארציים אל הספירה העליונה של המציאות הרוחנית. גם התפיסה של אהבת אלוהים שונה לגמרי אצל הרמב"ם ואצל בנו; לרמב"ם זו היא אהבה ייחודית של השכל וריכוזו באלוהים, אך לבנו הרי היא דבקות כל הנפש כולה באלוהים וצמידותה אליו, על כל כוחותיה, לרבות התבונה, אבל לא רק של זו. אמנם, כמו רבו בחיי רואה אף רבי אברהם בתבונה את אחד הגורמים החשובים ביותר של החיים הדתיים, ואולי אף את המקדמה להם, אך אין היא לגביו הגורם היחידי ואין הם נקבעים על ידה.

גם את יתר התופעות הדתיות מסביר ר' אברהם

התקרבות לעמדת

בדרך השונה מזו של אביו, ומתקרבת לעמדה

המסורת התמימה

התמימה המקראית-תלמודית. את הנבואה הוא

52 'חוש המישוש, אשר היא חרפה עלינו כמו שזכר אריסטו'.

מגדיר כמתת ישירה מאת אלוהים, כאור אלוהי הזורח ישירות לנפש הנביא, ואין הוא משתמש כאביו בכל המנגנון של העצמים הרוחניים והשכל הפועל המתווכים בין הנביא ואלוהים. כיוצא בזה הוא מסביר את ההשגחה כפשוטה: כסדר חוקי שקבע אלוהים ושאותו הוא פורץ לעתים מזומנות; בזה אמנם שקולה שיטתו לכאורה לזו של אביו, אלא שהוא רואה את ההשגחה כיוצאת מאת אלוהים לשמה ולגופה, ולא כתולדה של הקשר השכלי בינו ובין האדם וכיוזמה מאת האדם. ברם השינוי לגופה של ההשגחה הוא, שלדעתו אף הסדר הטבעי מתגנה בהשגחה האלוהית, ונראה שכוונתו היא להתמד שבחוקי הטבע, שאלוהים מקיים אותם בכל עת ובכל שעה, ובו תלוי כל המשך הווייתם והוויית העולם כולו. וביתר עמקות: דעתו של רבי אברהם כרבנו בחיי — אלא הזדמנויות בידי הקב"ה, אמנם הזדמנויות של קבע, שאין והאנושית, ואין כל האמצעים ה'טבעיים' — או 'הסיבות' בלשונו של רבנו בחיי — אלא הזדמנויות בידי הקב"ה, אמנם הזדמנויות של קבע, שאין הקב"ה מערער אותן כל פעם, אך בעצם הכל בידי אלוהים, אף המהלך הטבעי, ואף עצירתו לעת מצוא; אלוהים מגשים את רצונו לרוב על ידי סיבות טבעיות, לעתים בסיבות אחרות מנוגדות להן, ולעתים אף ללא סיבות. מכאן שגם רבנו בחיי וגם ר' אברהם משתיתים את תחושת הבטחון של האדם המאמין על ההכרה, שההכרעה הסופית והצלחת כל פעולה תלויות בידי אלוהים, אם כי על האדם מוטל לנסות ולפעול. ואופייני הדבר, שאף בדברי בנו של הרמב"ם עצמו יש תזרה במידה רבה לתקופה שקדמה לאריסטוטליות בישראל, ועם כל כיבושיו של הרמב"ם בשדה הפילוסופיה היה צורך בימים מרובים, עד שהאריסטוטליות תיקלט לחלוטין וללא שיור אף בקרב משכילי ישראל וחסידיה של שיטה זו.

ר' יוסף בן יהודה
אף תלמידו האהוב ביותר של הרמב"ם, רבי יוסף
בן יהודה ממרוקו, שבשבילו כנראה⁵³ כתב את
ספרו 'מורה נבוכים', עם כל הערצתו לרבו המובהק, שממנו קיבל את
רוב תורתו בפילוסופיה, הרי הוא הולך בדרכו שלו. ספרו הפילוסופי — מעט
הכמות והיחיד שיש בידנו מחיבוריו — המוקדש לפי תכניתו לאלוהים,
או בלשונו: 'מאמר במחוייב המציאות', ולרעיון הבריאה, מכיל תודאה
במקצת התורות האריסטוטליות, וחזרה לראשיתה הטרומ-ניאופלטונית של
הפילוסופיה הישראלית, זו של רבנו סעדיה גאון, שיניקתה היתה עדיין כולה
בתחום היהדות, וזה מתוך עמדה ביקורתית לעירעור שעירערו עליו האריס-
טוטליים הישראליים, לרבות הרמב"ם, אם כי חיציהם היו מופנים כלפי
המותכלימון, כמעט בלי הזכרת שמו של הגאון בפירושו. כפי שמוכיח שם הספר,

53 ויש מפקפקים בזה, כגון באנט ב'אגרות הרמב"ם', ירושלים 1946, עמ' ו.

נקודת היציאה של מחקרו היא ההוכחה הידועה מאסכולת האריסטוטליים על קיומו של עצם מחויב-המציאות, המכריע את קיומם המקרי של העצמים אפשרי-המציאות, אמנם מתוך הדגשה שמהוכחה זו אין להסיק את התהוותו של העולם בזמן. אולם לשם הוכחת התהוות העולם בזמן, חוזר ר' יוסף ומשתמש בראיות, שניסה לערער אותן הרמב"ם. ההוכחה הראשונה אצלו היא זו של המקרים, שהוא השלישית אצל רס"ג, שלפיה כל הגופים ללא יוצא מן הכלל קשורים במקרים, היינו בהתרחשויות החולפות ועוברות ומתחדשות מפעם לפעם, ובייחוד באותן תופעות היסוד של תנועה ומנוחה, האופייניות לכל העצמים הגופניים והנתונות לחידוש מתמיד, כלומר שהגופים עוברים ממצב למצב: מתנועה למנוחה ולהיפך, ומכאן שהם עצמם מתודשים. לביקורתו של הרמב"ם, שיש להפריד בין התנועה היהירה והתנועה בכלל, וכן בין הגוף הפרטי והגופים בכלל, עונה רבי יוסף בן יהודה, שהחוקים החלים על הפרטים חייבים לחול אף על הכלל, שאין בכלל אלא מה שיש בפרט. ההוכחה השנייה היא זו של ההתייחדות, שבה משתמש הרמב"ם בפולמוס עם אריסטו, אלא מתוך הרחבת הדברים, המשווים לה אופי של מופת כלאמי, שאותו דחה המימוני בביקורתו על תורת המדברים. השוני של העצמים על אף שחומרם אחד, בין בעולם הארצי ובין בעולם השמימי, שאף בו חומרים אחד — כל ריבוי הצורות שבטבע הוא לדעתו עדות ברורה לכך שהעולם הוא מפעלו של אלוהים-בורא, היוצר כרצונו ומתוך חרות מוחלטת. אך יוסף בן יהודה מתעלם לגמרי בשימושו בראיה מימונית זו מן ההסתייגויות המרובות של הרמב"ם, כנראה מתוך כוונה ברורה⁵⁴: ראיה זו אין בה תוקף של מופת הגיוני והיא רק מערערת במקצת את שיטת האצילות, אבל אינה עוקרת אותה לגמרי, מפני שהיא ראיה שלילית גרידא, היא רק מוכיחה את העדר ההגיון שבשיטת הקדמות, אבל אין בה הוכחה חיובית לרעיון הבריאה; וכן, שרק תנאי הראשית של העולם אינם ניתנים להסברה בדרך הסיבתיות ההכרחית, אבל את התהליך העולמי אפשר להסביר בתוך מסגרת של חוקיות קבועה. סיכומו של דבר: לא בנו של הרמב"ם ולא תלמידו הקרוב לו ביותר, מוכנים לקבל ללא ביקורת את דברי אביהם-מורם הנערץ.

54 ההשערה של יוליוס גוטמן בספרו 'פילוסופיה של היהדות' עמ' 177, שרבי יוסף בן יהודה הקדים בזה את הרמב"ם, אלא שהאחרון פיתח תורה זו ביתר עקביות פילוסופית — השערה זו אינה מתקבלת על הדעת, אחרי שכל ההרצאה הנו הנמצאת במלואה אצל הרמב"ם נובעת מעצם גישתו השיטתית, ואינה יכולה להיות שאובה מאחרים. יותר מסתבר, שהתלמיד שאב מן הרב, אלא שחלק עליו בכמה פרטים.

אבן עקנין רבי יוסף בן יהודה אבן עקנין, אף הוא ממרוקו (ואולי הוא הוא תלמידו החביב של הרמב"ם?), על אף הזדהותו הכללית עם הרמב"ם, הרי הוא סוטה ממנו בכמה עקרונות חשובים. גם פעולתו הספרותית של אבן עקנין דומה רובה ככולה לזו של הרמב"ם, בין בנושאים: הלכה ופילוסופיה, ובין בפרשנות האריסטוטלית לתורת ישראל. ברם דווקא קירבה יתירה זו גרמה לכך, שהמורה הגדול האפיל לגמרי על התלמיד, כל חיבוריו של זה נדחקו לקרן זווית, ולא נשאר מהם אלא מעט מועיר. מספרו הפילוסופי הגדול 'מרפא לנפש' נתפרסמו בדפוס רק שלושה פרקים⁵⁵. הראשון מוקדש לבעיית הנפש וסיכומו הוא, שאף שהנפש ברוח האריסטוטליות היא צורת הגוף, הרי אלמותה מובטח לה לפי עצמותיה—דברים שכבר קדמוהו בהם אחרים. חידוש רב אין גם בפרק השני, העוסק במיזן ענפי המדע השונים ברוחו של אריסטו וכולל את תכנית ההשכלה הדתית והכללית של האדם היהודי המשכיל. פרק זה מתחיל בלימודי הקודש: מקרא ותלמוד, ועובר בזה אחר זה לחכמת ההגיון, המתמטיקה, הטבע ומה שאחרי הטבע או הפיסיקה והמתפיסיקה, שאת אלו האחרונים הוא מזהה, בעקבות הרמב"ם, עם שני המדענים המסורתיים הנזכרים בספרות התלמודית: מעשה בראשית ומעשה מרכבה. כמו הרמב"ם רואה גם הוא במתפיסיקה את שיא המדע ואת המכשיר הטוב ביותר להעמקת ההבנה בדברי התורה. ברם שינוי קיצוני ורב משקל נמצא בעמדתו המתודולוגית לייחסי התורה והפילוסופיה — לא מבחינה חיצונית בנוגע לסדרי הלימוד, שיש דין קדימה מוחלט ללימוד התורה על כל מקצועותיה לכל מדע חילוני, לכל ענף מהמדע הכללי, אלא בעיקר — מבחינה עניינית, הכרתית — והוא: העליונות המוחלטת של התורה על הפילוסופיה, אף במקום שיש ביניהן סתירה הבאה מתוך קוצר היד ואזלת האונים של התבונה האנושית לא רק להגיע לאותה הרמה, שאותה משיגה הנבואה, אלא אף לתפוס כראוי את אמיתותה של ההתגלות האלוהית. התורה לא רק שהיא עולה על הפילוסופיה ויש בה מה שאין באחרונה, כדברי רבי יהודה הלוי, אלא שיש לנו לקבל את דברי התורה ואף כששכלנו מתנגד להם, וזה בניגוד לרבי יהודה הלוי, שוללה הגדול של הפילוסופיה השכלית-אריסטוטלית, הסובר שעם כל עליונותה של התורה על השכל, אין היא יכולה להתנגד לו ואף למעשה אין היא מתנגדת לו.

55 שניים הראשונים נתפרסמו במקור הערבי ובתרגום גרמני בספרו הגרמני של גידמן על 'החינוך היהודי בתקופה הספרדית-ערבית', והשלישי על ידי א"ש הלקין בשם: Classical and Arabic Material in Ibn Akin's Hygiene of the Soul, Proceedings of the American Academy for Jewish Research XIV, 26-147.

ויש להשתמש בפירושים מתאימים כדי להתאים ביניהם. רבי יוסף בן יהודה עקנין מתנגד לשיטה פרשנית זו, המוכנה להשתמש בעיקום הכתובים לסילוק סתירה מדומה ביניהם לבין השכל האנושי, שאצל רבו, הרמב"ם, משמשת שיטה כעיקרון מיתודולוגי יסודי, שעל ידו אפשר להכניס לדביר התורה כל משמעות חדשה, אף הזרה לה ביותר. לדעתו של אבן עקנין אין התבונה האנושית יכולה לשמש אמת מידה לאיבחון התורה ואימותה. אופייני הדבר, שגישה זו יחידה במינה היא בתורת ההכרה הדתית של הפילוסופיה הישראלית, ואין למצאה אלא בפילוסופיה הנוצרית ואצל פילוסופים ישראלים בודדים בעת החדשה (כגון ל' שטיינהיים).

(8) עם ההצעה החדשה של שיטת אריסטו,

נטייה קיצונית

הקרובה יותר אל המקור, של אבן רושד ותרגום

לאריסטוטליות

חיבוריו ופירושיהו, שהתחילו בו ר' שמואל אבן

תיבון וחתנו ר' יעקב אנאטולי, התגברה אף בפילוסופיה הישראלית הנטייה הקיצונית אל האריסטוטליות, תוך ויתורים רבים על חשבון היהדות. היא הגיעה לשיאה בתורתו של הרלב"ג מצד אחד, ועוררה התנגדות גוברת והולכת אצל שלומי אמוני ישראל, מצד שני. אמנם התקדמות זו בכיוון האריסטוטלי העקבי היתה איטית מאוד; היא באה לידי ביטוי כבר בפירושו של אבן תיבון למקרא, בילקוט הדרשות של אנאטולי, בכתביו של ר' שם טוב אבן פלקירא, ובפרט בפירושו ל'מורה נבוכים', שבו הוא מביא את דעותיו של אבן רושד לעומת דעות הרמב"ם מבלי להכריע ביניהן, וכן אצל סופרים פילוסופיים אחרים, כגון ר' לוי בן אברהם מוילפרגש ורבי יוסף כספי. סופרים אלה למדנותם הפילוסופית עולה על מקוריותם, אם כי ר"י כספי מצטיין בחריפותו ההגיונית ובקיצוניותו הפילוסופית-אריסטוטלית; בפירושו ל'מורה נבוכים' הוא מייחס לרמב"ם תלות יתרה במסורת בכל אותן הבעיות, שבהן נטה מאריסטו, לרבות זו של הבריאה.

בולט יותר הוא הפילוסוף רבי הלל בן שמואל

ר' הלל

מאיטליה. היישוב היהודי באיטליה, אף הוא

בן שמואל

כמו הפרובאנס הצרפתית-יהודית, נתון היה להש-

פעות של אזורי תרבות שונים. עם הזרם ההלכתי שהגיע לאיטליה מאשכנז, חדרה אליה גם השפעת ספרד היהודית-הפילוסופית, היא אף טעמה במקצת מעץ הדעת של התרבות הנוצרית, שאיטליה היתה עריסתה ומולדתה. רבי הלל הוא טיפוסי למזיגת רוחות זו. הוא נולד בוירונה בשנת 1220 ומת בשנת 1295, היה תלמידו של ר' יונה החסיד מגירונדה, בעל 'שערי תשובה' ומתנגדו הגדול של הרמב"ם, אך קלט גם מן הרוח המדעית של יהדות ספרד והשתלם בעיקר במדעי הטבע והרפואה ובפילוסופיה. בניגוד לבני ארצו, ר' משה מסלירנו, ממפרשי הרמב"ם, ור' זרחיה בן שאלתיאל חן, הוא היה מן

המתונים שבפילוסופים האריסטוטליים וממעריצי הרמב"ם. מצד אחד נתון היה להשפעתו של אבן רושד, האריסטוטלי הקיצוני, ומצד שני השפיעה עליו אף הניאופלטוניות, שאת אחד מספריה הוא תירגם, וכן פעלה עליו השפעתם של חכמי הנוצרים, ובייחוד של תומאס מאקווינו.

ספרו 'תגמולי הנפש', המוקדש לבעיית 'תגמולי הנפש' הנפש והישארותה, הוא מנסה לסלול לו דרך עצמית, ואמנם נאבק הוא בתחום זה בעיקר עם שיטת אבן רושד, שהיה בה משום עקירת כמה יסודות היהדות, לרבות העיקרון של שכר ועונש וכן האמונה בהישארות הנפש הפרטית. נקודת המוצא של ויכוחו עם אבן רושד היא הגדרת הנפש הידועה של אריסטו כצורת הגוף, שהעמידה בספק את אפשרות הנצחיות שלה. בפילוסופיה שקדמה לאבן רושד ולהלל בן שמואל היתה מקובלת הפשרה מיסודו של אבן סינא, שלפיה הנפש היא גם צורת הגוף וגם עצם נפרד, ואף נצחיותה היא עצמותית ופרטית, היינו, שכל הנפש כעצם שלם זוכה לאלמוות. האחרונים הגיהו, שרק החלק החושב, השכל הנקנה, הוא נצחי, ואבן רושד עירער על כל התורה הזאת, ובייחוד על העיקרון של השארות הנפש הפרטית בכל צורה שהיא.

אבן רושד ניסה להוכיח, שלא תתכן בכלל אינדיוידואליזציה של הנפש, ריבוי נפשות של פרטים: הנפש אינה נצחית, שהרי היא צורת הגוף, ואף אינה נבראת, שהרי אינה יכולה להתהוות יש מאין, כי זה דורש מעשי פלא בלתי פוסקים, ולא מן הצורה או מן

הויכוח עם אבן רושד על תורת הנפש

החומר, כי זה מכחיש את עצם מהותה כנפש פרטית. ומכאן הגיע אבן רושד לידי מסקנה, שיש רק נפש עולמית אחת, או בניסוח אחר, רק שכל עולמי אחד (כי כל יתר חלקי הנפש הם חלק מן הגוף), הנעשה אינדיוידואלי ומתפרט לנפשות רבות על ידי החיבור עם הגופים הבודדים. ר' הלל בן שמואל מקבל את הנחת אבן רושד על הנפש האוניברסאלית, שהיא לדעתו עצמות רוחנית למטה מהשכל הפועל, אבל מוסיף, שממנה נאצלות הנפשות הפרטיות, המתוות עצמים יחידים. כך הוא מציל את רעיון הקיום האישי של הנפש ואת הנצחיות הפרטית, ומתוך כך אף את העיקרון של שכר ועונש אישי, שאינו אפשרי על בסיס ההנחה של אבן רושד, שיש רק נפש אוניברסאלית אחת. אמנם מודה ר' הלל לאבן רושד, שכל אושרה ושכרה של הנפש הפרטית הוא בהתחברותה אל הנפש העולמית, אל השכל הפועל העולמי, ובסופו של דבר הוא מגיע לידי הגדרה מורכבת של הנפש, שהיא לדעתו גם צורת הגוף כשיטת אריסטו, גם עצם מיוחד כדעת אבן סינא, וגם אצולה מאת העצמים הרוחניים כהשקפת הניאופלטוניים; מטרתה לשוב אל ספירת העצמים הללו כתורת אבן רושד.

מקוריותו של מעניין הדבר, שהפילוסוף היהודי הזה, שאינו מה-
 ר' הלל שורה הראשונה של הוגי הדעות הישראליים, וה-
 חי בארץ שאינה עומדת בדרך המלך של התנועה הפילוסופית הישראלית, ועם
 זאת אין הוא כלי קליטה סביל של מחשבות זרות, כי אם בעל רוח חושבת מקו-
 רית, שבה ניתכות ההשפעות הנכריות כבכור היתוך, ומצירופן יוצא דבר חדש
 ומקורי לגמרי; ולא עוד אלא שהוא מעיז להתמודד עם בעלי תריסין בפילוסו-
 פיה כאבן רושד, דבר המראה על החיוניות של כוח היוצר הישראלי. היאבקות
 עם אבן רושד, מתוך קליטה ודחייה כאחד של רעיונותיו, היא מענייניה החשו-
 בים ביותר של הפילוסופיה הישראלית בתקופה זו, ואת פירותיה נראה בסמוך.

נועז ביותר, מעין יוצא דופן בפילוסופיה הישר-
 אלית בימי הביניים ומסוללי הדרך לפורצי
 אלבלג ותורת האמת הכפולה

החומות, הוא יצחק אלבלג, הפרובאנסלי בן
 המאה ה-13. הוא בעל הדעה המוזרה, שאת דוגמתה אנו מוצאים רק אצל
 האסכולה האוירואיסטית הנוצרית, שהאמת המדעית והאמת התורנית, הן
 שתי רשויות נפרדות, שאין לחפש כלל התאמה ביניהן; לדעה זאת יתכן,
 שיהיה דבר מסוים אמיתי מבחינה אחת, דתית או מדעית, ומזויף מבחינה
 אחרת, ויש לחייב אותו ולשלול אותו כאחד — החיוב והשלילה לפי הבחינה
 המדעית או התורנית. דבריו (נתפרסמו בירחון 'החלוץ', כרך ד—ז) הם
 בעיקר הערות לתרגומו של כתבי גזאלי. אין זה מענייננו כאן לעמוד על פרטי
 התורה הזאת, ואולם כדאי לציין, שאין הוא מרחיק לכת כבעלי תורה זו
 בנצרות. אמנם בפתח דבריו הוא מניח, שהתורה בעיקרה אינה השכלה
 מתפיסית, כי אם חוקה מדינית, ואף כמה עיקרי אמונה, כגון אודות הגמול
 האלוהי, אינם באים אלא לחזק את החוקה הזאת⁵⁶, ברם הוא מוסיף שהתורה
 מכילה רמז כפול: לאמת נבואית ולאמת פילוסופית. עמדה אחרונה זו הוא
 מחליש על ידי ההסתייגות, שהאמת הנבואית ידועה רק לנביאים, ולנו אין
 חלק בה, ועוד, שגם את האמת הפילוסופית אנו רק מנחשים, ואין לנו
 כל בטחון בוודאותה; לפיכך יש לדעתו לבקש לכתחילה את האמת המדעית
 בדרך עצמאית, ורק אחר כך לחפש לה רמז בתורה, מתוך ביאור פילוסופי,
 ויחד עם זה לצאת מתוך הנחה, שאף פשוטו של מקרא נכון הוא, אלא כשאין
 אפשרות להכניס משמעות זו לתוך הכתוב, יש לקיים את שתי האמיתות,
 המדעית והתורנית, על אף הסתירה שביניהן. אמנם לעתים מתקבל הרושם,
 שהוא רואה בתורה רק חוקה מדינית, ואינו מייחס כל ערך פילוסופי לדעותיה

56 רעיון זה לקוח מדברי הרמב"ם, 'מורה נבוכים', חלק שלישי, פרק כח.

ולאמונותיה; ברור בכל אופן, שענייני העיקרי הוא הבטחת עצמאותו של המדע, שאין לכבול אותו באזיקי האמונה. הדעת, סובר אלבלג, היא עניינה של ממלכת המדע.

מבחינה עניינית — זו הנוגעת לנושאנו — הולך בעקבות אבן רושד הוא בעקבות אבן רושד ומשתדל לפרש את התורה ברוח זו. כך הוא מפרש את הסיפור על הבריאה בכיוון המוצא הנצחי של העולם מאת אלוהים, ואין הסיפור כפשוטו אלא משל ולבוש; כיוצא בזה מקבל הוא את תורת אבן רושד בדבר הידיעה האלוהית, שאינה כוללת אלא את הכללות החוקית של העולם ולא את חוליותיו הבודדות, והוא מפרש כמה כתובים ואגדות חז"ל ברוח זו.

מושפע מאבן רושד הוא גם רבי יוסף הנרבוני (מנרבון בדרומה של צרפת), שכתב פירושים לכמה מחיבוריו של זה, וכן פירוש בעל ערך ל'מורה נבוכים', בו הוא מתווכח עם הרמב"ם כל פעם שהרב סוטה לדעתו מן האריסטוטליות הטהורה, שייצגה אבן רושד, ונוטה אחרי הניאופלטוניות, כגון בשאלת תארי אלוהים. הוא גם פירסם מחקר על חופש הבחירה, המכוון בעיקר נגד סתירת החרות האנושית על ידי המומר אבגר; על שניהם נדבר במקומה של בעיה זו אצל קרשקש.

(9) רבי לוי בן גרשון (רלב"ג) הוא האריסטו-טלי הקיצוני ביותר בפילוסופיה הישראלית. נולד בשנת 1288 בבניול אשר בפרובאנס, ונפטר בשנת 1344. היה מגדולי אנשי המדע בתקופתו ופירסם חיבורים בתחומים שונים של המתמטיקה, המציא שורה של המצאות חשובות ואף העמיד תיאוריה חדשה בתורת התכונה. הוא שייך לשורה הראשונה של הוגי הדעות הישראליים, וספרו 'מלחמות השם' הוא מספרי המופת של הפילוסופיה הישראלית, אם כי יש שכינו אותו בשם הגנאי 'מלחמה עם השם'.

הרלב"ג, כמו הרמב"ם, נאבק עם אריסטו, ואף שויתר לו יותר מן המימוני, הרי אף הוא יודע לשמור על עמדות הנראות לו עקרוניות. הרלב"ג הושפע מאבן רושד, כשם שהרמב"ם עמד תחת השפעתו של אבן סינא, אך אינו הולך אחריו בעיניינים עצומות. ואכן יש במשנתו של רבי לוי בן גרשון רעיונות והגיונות הנראים עוקרים את גופי האמונה, ואין פלא שהיא עוררה תגובה חריפה בקרב המאמינים, החרדים לדבר ה'.

שיטת הרלב"ג דומה לזו של אריסטו; כמותו הוא מציע מקודם את דעות קודמיו, את הנימוקים בעד ונגד, ורק עם תום הצעת הויכוחים מעלה תורת אלוהים של הרלב"ג

המחבר את דעתו הוא. קודם כל — מושג אלוהים. הרלב"ג עומד בכל תוקף על ההגדרה האריסטוטלית הבלעדית של אלוהים כמחשבה עליונה וכצורה עליונה, והוא מתנגד לתורת שלילת התארים, לרעיון ה'אחד' הבלתי מוגדר. הגיאופלטוני, שהרמב"ם ואחרים הרכיבו על הגדרת אריסטו. הרלב"ג מחייב את ייחוס התארים לאלוהים; לדעתו הריבוי המושגי אינו עוקר את אחדות העצמות האלוהית ואין כאן משום מיעוט הדמות האלוהית, גם אין חיוב התארים פוגע בעקרון אי-הידמות האלוהים ליצורים שמחוצה לו. רב הוא, ראשית כל, השוני ברמת התארים של אלוהים ושל האדם, וכן אצל אלוהים כל התארים עצמיים לו ונובעים ממהותו, ואילו אצל היצורים הם קנויים ובאים אליהם מן החוץ.

עמדת הרלב"ג אל בעיית הבריאה היא דיאליקטית
עמדתו בבעיית הבריאה

טית. הוא ממשיך את הפולמוס של הרמב"ם נגד תורת הקדמות. לדעתו אפשר להוכיח, שהעולם נתהווה על רקע התכליתיות שלו. המבנה התכליתי של היצורים הבודדים והסדר התכליתי המקשר אותם, מעלים על הדעת שיש סיבה מושכלת, שכיוונה את הדברים בצורה תכליתית זו. הרלב"ג הוסיף עוד שורה של ראיות, הידועות לנו מהפרות שקדמה לו, אלא שהוא מפרט אותן ואף מכוון אותן נגד תורת הקדמות של אריסטו. לשיטתו של אריסטו — אומר הרלב"ג — אין גודל אין-סופי אפשרי, ועם זה סובר אריסטו, שהעולם הוא נצחי בזמן, אם כי אף הזמן הוא גודל. הוא מניח, איפוא, שהזמן אינו גודל בפועל ויש לו הוויה רק בכוח. הרלב"ג סותר הפרדה זו, לדעתו הזמן שעבר יש בו ממשות והוא מהווה גודל בפועל, הרי שדווקא לשיטת אריסטו אין להעלות על הדעת זמן אין-סופי בעבר, ומכאן שאין אפשרות להניח שהעולם שעבר היה נצחי. כיוצא בזה סותר הרלב"ג את תורת האצילות, שלפיה העולם יוצא באופן נצחי מאת אלוהים; לפי זה — ממשיך הרלב"ג — היינו צריכים להניח, שהמצויים אינם תדלים מלהתחדש והם בהכרח כלים בכל רגע ומת-הווים מחדש, ומתוך כך נמצאנו מבטלים את ההתמדה העצמותי שלהם.

נגד תורת האצילות
בעד חומר נצחי

ברם אין הרלב"ג מקבל את התורה בדבר בריאה יש מאין; הוא אומר יחד עם האריסטוטליים: אין שום דבר נוצר כי אם מחומר קיים. אין הוא מסכים להפרדה, שהפריד הרמב"ם בין החוקים של העולם שכבר נתהווה והקיימים בתוך העולם, לבין החוקים שמלפני התהוות העולם והנוגעים לכללותו; לדעת הרלב"ג הדבר גכון רק ביחס לחוקים הנוגעים לעצמים מסויימים, אבל לא לחוקים הכוללים את ההוויה באשר היא הוויה — אלה קיימים ועומדים בתוך העולם ועד שלא היה העולם. הרלב"ג אף הוסיף ראייה, מתוך תורת האלוהות שלו

שאי־אפשר שיהא החומר גברא: אלוהים כצורה טהורה אינו יכול להיות יוצרו של החומר, שהוא ניגוד לו. לכן מגיע הרלב"ג לידי הנחה בדבר שניות קדמוניות של צורה וחומר, שאלוהים — הוא הצורה — יצר עולם מחומר קיים, אלא שהרלב"ג משתדל לאפס במידת האפשר את הווייתו של חומר זה, שאינו אלא מצע כללי בעל הכנה סתמית להתהוות, כך שזו לא תכבול ידי היוצר האלוהי ולא תהווה מעצור למעשה היצירה שלו. מהנחה זו מסיק הרלב"ג מסקנות מרחיקות לכת מאוד.

הידיעה האלוהית מהפכנית היא דעתו בתחום הידיעה האלהית. הוא יוצר הסדר הכללי של הצורות, ואין ידיעתו מקיפה אלא את הסדר הכללי הזה: לעומת זה ריבוי הצורות, שאינו אלא פרי הזדווגות הצורה עם החומר, תורג לחלוטין מטווחי הידיעה האלוהית ואין אלוהים יודע — כך מטעים הרלב"ג בניגוד לדעת אחדים מהאריסטוטליים — את הפרט אפילו כחוליה בסדר הכללי; הרלב"ג אינו מקבל אף את הפשרה של אבן רושד, שלפיה ביחס לאלוהים אין ניגוד בין הכללי והפרטי.

מתוך גישה זו מסתלקות הרבה מהתמיהות על הי־סילוק הסתירות דיעה האלוהית, שאותן הציע הרמב"ם בפרשה זו ב'מורה' (חלק שלישי, פרק טז, ועוד), שעיקרן כי הידיעה הכוללת פרטים משתנים מכניסה שינויים באלוהים. לפי הרלב"ג אין מקום לתמיהות אלו, שהרי הידיעה האלוהית היא באמת כללית ובלתי משתנה. כיוצא בו מסתלקת הסתירה בין ידיעת־הכל האלוהית והבחירה התופשית של האדם, שאינה אפשרית, אם אלוהים יודע מראש מה יכריע האדם, שהרי הוא מוכרח להכריע את ההכרעה הידועה מראש — סתירה שהעסיקה את כל הוגי הדעות הישראלים. לדעת הרלב"ג אין אלוהים יודע מראש את המעשה המסוים של האדם המסוים, שהרי הפרט ומעשי הפרט אינם נכנסים במסגרת הידיעה האלוהית. לעומת זה אין הרלב"ג מסכים להנחה של הרמב"ם, שאין לדמות את הידיעה האלוהית לאנושית, שאין ביניהן אלא שיתוף השם בלבד; לשיטת הרלב"ג, המחייב את ייחוס התארים לאלוהים, הרי אף הידיעה שלו היא ממשית ועם כל געלותה על זו של האדם, הרי היא ידיעה, וחלים עליה כל הסייגים החלים על כל ידיעה שהיא. כך הציל הרלב"ג את חרות הרצון של האדם, עיקרון שנתערער בדורו של בעל 'מלחמות השם' אך צימצם את הדעת האלוהית, דבר שעורר מורת רוח אצל רבים מחכמי ישראל לא רק בתקופתו.⁵⁷

57 ראה, למשל, יוזיק בספרו: A History of Mediaeval Jewish Philosophy, 1941 במאמר על הרלב"ג.

ההנהגה האלוהית
והשכל הפועל

שיטתו של הרלב"ג מהפכנית גם בתחום הנהגת העולם; לדעתו יש להבדיל הבדלה חמורה בין מעשה-בראשית של אלוהים שהוא מיוחד לו, ובין פעולת ההנהגה בהמשך קיומו של העולם, שנמסר ומתבצע על ידי העצמים הרוחניים, ובייחוד על ידי השכל הפועל. השכל הפועל המגהיג את העולם הארצי מכיל חזרת-משנה של כללות הצורה האלוהית, אם כי באופן מעומעם יותר ופחות מחזור. ומכאן השורה הארוכה של שאלות שמעוררן

השכל הפועל
והנבואה

הרלב"ג. בעיית הנבואה: זו שואבת את ידיעתה מאת השכל הפועל, אך היא מתייחסת לפרט ולמקרים פרטיים — כיצד דבר זה אפשרי? והרלב"ג עונה: הנביא מקבל מאת השכל הפועל רק ידיעה כללית, ידיעת הקשר הכללי של המאורעות, אך הוא מקשר מעצמו בין המקרים הפרטיים, הוא משתמש בדעת כלליות המאורעות ודן לפיהם על המאורעות הבודדים. הרלב"ג מפרט דעה זו בהתאם לשיטתו באסטרולוגיה, בה מאמין בניגוד לביקורתו החריפה של הרמב"ם עליה, ואף אמונה זו, אגב, היא מן התמיהות הרבות אצל הוגה דעות 'חופשי' זה.

צימצומה

בתחום ההשגחה מקבל הרלב"ג את תורת הרמב"ם בדבר צימצומה וחלותה על האדם בלבד, ותוכנה

של ההשגחה

אינו — לפי פירושו של שיטת הרמב"ם — אלא מסירת הודעה מראש ליצור האנושי על הסכנות הצפויות לו; הודעה זו נמסרת לאדם מתוך התקשרותו עם השכל הפועל על ידי פעולת החשיבה והיא בעצם דרגה נמוכה של הנבואה. כך מסולקת הסתירה לשיטת הרלב"ג אף מן ההשגחה, שהיא מקובלת כפרטית. אף בהסברת הנס מקבל הרלב"ג את תורת הרמב"ם, שלפיה מעשה הנס כלול בתכנית בראשית של אלוהים, אלא שהרלב"ג מוסיף, שלא רק הנס הפרטי, אלא התנאים המאפשרים את מעשי הפלא בכלל — היינו חוקי הנס — קבועים מראש על ידי תכנית היצירה האלוהית.

הדיון על הנפש

חידוש-מה יש בתורת הנפש של הרלב"ג, אשר לה הוא מקדיש דיון מרובה בספרו, ואף ריבוי הדיון בנושא זה יש בן מן החידוש. גם כאן הוא שרוי כולו במחיצתו של אריסטו ומפרשיו. את תורת השכל הפועל, החשובה כל כך לרלב"ג, מייחס הוא מתוך חוסר דיוק היסטורי ישר לאריסטו, אם כי זה האחרון רק הזכיר הבדלה בין שתי צורות השכל: פועל ונפעל, ורק מאת אלכסנדר האפרודיסי יצאה התורה בדבר השכל הפועל כעצמות רוחנית נפרדת.

ארבע דעות על
השכל ההיולי

לעומת זה, מביא הרלב"ג ארבע דעות ביחס לשכל הנפעל או ההיולי: (א) שהוא רק הכנה לקליטת ההשכלה, התלוי לגמרי בגוף וכלה עמו (אלכסנדר

מאפרודיסייה); (ב) שהוא עצם רוחני הקיים מנצח נצחים ורק לשנות חיי האדם מתחבר הוא עם גופו של זה (תימסטיוס); (ג) שיש רק נפש כללית אחת, היא השכל הפועל, שנהפך לפרטי ולאיש בשהה שהוא מתחבר עם האדם ומתאיש על ידי חיבור זה (אבן רושד); (ד) שהוא עצם בלתי חומרי, המתהווה עם לידת האדם (דעת רבי סעדיה גאון, והרלב"ג מייחסה לאריסטו טוטליים הנוצריים).

דעת הרלב"ג
על הנפש

אתרי משא ומתן ארוך, שבו מביא הרלב"ג את הקושיות והפירוכות המרובות שהיקשה כל צד על חברו, מקבל הוא ביסודה את תורת אלכסנדר, שהנפש היא צורת הגוף ותלויה בו בקיומה אבל לא בתפקידה, שהוא קליטת המושגים, ולהם, למושגים הנקלטים – או לשכל הנקנה – מיועדת הנצחיות. ברם שונה משנתו של הרלב"ג מזו של אלכסנדר ביחס לטיבם ולאופיים של מושגים אלו. לדעתו של אלכסנדר מאפרודיסייה הנומינאליסט הכופר בקיומם הממשי של המושגים תלקוחים מעולם החושני, אין לאלו קיום נצחי אף במסגרת המחשבה האנושית ואין נצח אלא למושגים השאובים מעולם העצמים הרוחניים והנצחיים, שהוא עולם קיים. אין נצחיות זו – מוסיף אלכסנדר – אלא התאחדות עם עצמים רוחניים אלו, ובייחוד עם השכל הפועל. הרלב"ג כופר באפשרות ההתאחדות עם השכל הפועל, שהרי זה כולל את מכלול הצורות והמושגים, ואין השכל האנושי מוכשר לתפוס כללות זו, וממילא אף לא את מהותו של השכל הפועל, ומשום כך אי אפשרי לו להתאחד עם שכל פועל זה. לעומת זה סובר הרלב"ג הריאליסט, שיש קיום למושגים אלה של העולם החושני, ואף בצורה זו שבה הם נמצאים בנפש האדם.

המושגים הכלליים
ואף לו היו מושגים מתהווים בנפש האדם בלי שהיה להם קיום קודם – כן מוסיף הרלב"ג בניגוד לאבן רושד – הרי אין לייחס להם את הכלל הידוע של אריסטו, שכל המתהווה נפסד או כלה ואובד, כי כלל זה אינו אלא נסיוני (אמפירי) ואין להשתמש בו ביחס לעצמים בלתי חומריים. הרלב"ג מנסה לסלק גם את הפירכא, שלפי זה אין השכל הנקנה אלא צירוף בלתי מגובש ובלתי מלוכד של מושגים בודדים; לדעתו קיים קשר הדוק בין המושגים, והעליונים ורבי ההיקף שביניהם כאילו חובקים את המושגים האחרים, הנבלעים בתוכם.

מתוך סקירה קצרה ובלתי שלמה זו נוכחנו לדעת
הרלב"ג – הקיצוני שבין
האריסטוטליים

כי הרלב"ג הוא הקיצוני שבין האריסטוטליים הישראלים. דחייתו את שרידי הניאופלטוניות, כגון תורת שלילת התארים, לא קירבה אותו כלל וכלל ליהדות המקראית-תלמודית, אלא להיפך: הדגישה ביותר את טהרת משנתו האריסטוטלית. אלוהיו של הרלב"ג הוא כמעט זהה לזה

של אריסטו: אלוהים-מחשבה, שאף אם הוא יוצר העולם שאותו הוא יצר מחומר קיים, הרי פעולת היצירה שלו מצטמצמת במעשה בראשית זה, המוגבל על ידי חומר קיים זה, ומאז הוא שוכן, כאלוהי אריסטו, במרומים בלי להתערב כלל במעשי העולם; העולם ומלואו אינו קיים עוד בשבילו ונמסר כולו לרשות העצמים-המתווכים, ולא עוד אלא שאף התופעות הדתיות המובהקות, כגון הנבואה והנס, אינם עניין לו כלל וכלל... משנתו של הרלב"ג היא ההרצאה הקיבוצית ביותר של האריסטוטליות בפילוסופיה הישראלית ואתו הגיעה השכלתנות לשיאה במחשבת ישראל. אין פלא, שהיא עוררה חרדה בקרב המאמינים, החדורים הכרת השוני הרב שבין דעות אריסטו לתורת ישראל, כמו השוני התהומי שבין הפילוסופיה ובין האמונה. ואז הופיע ר' חסדאי קרשקש, אותו הוגה דעות, שבחריפותו המדעית, שאינה נופלת מזו של הרלב"ג, הרמב"ם ואולי אף לא מזו של אריסטו עצמו, הנחית מכת מוות לאריסטוטליות ביסודה.

ג. ההתנגדות לאריסטו ולאריסטוטליות בפילוסופיה הישראלית

(1) המבקר הראשון של האריסטוטליות בישראל היה רבי יהודה הלוי. אמנם ביקורתו מופנית כלפי הפילוסופיה בכלל, ובתוך זה גם כלפי האריסטוטליות, כי היא בעיניו — כמו בעיני בני דורו והדורות הסמוכים — נציגתה הקלאסית של הפילוסופיה, כשם שאריסטו הוא הפילוסוף בה' הידועה. עיקר חידושו של ריה"ל היה בהדגשת השוני שבין היהדות והפילוסופיה, בין האמונה והחכמה, בניגוד לקודמיו שחיפשו את הזיהוי שביניהן. הפילוסוף-המשורר היה הראשון בין הוגי הדעות בישראל, אשר תחושתו האומנותית והאמנותית עמדה לו לתפוס את יחידותה וייחודה של היהדות כחטיבה תרבותית מיוחדת בקורות הרוח האנושית.

אולם ביקורתו של ריה"ל נגד האריסטוטליות היא מתודולוגית בעיקרה. מטרתו העיקרית בספרו 'הכוזרי', היא להוכיח שהפילוסופיה בכלל, והאריסטוטליות בפרט, אין בה דיות להעלות מתוכה את כל המסכת של הדעת הדתית ושל העשייה הדתית, ושרק תורת ישראל היא המקור, והמקור היחידי, של אמיתות הדת ושל החיים הדתיים — של כל ההוויה הדתית; כשם שהאומה הישראלית היא, ורק היא, ההתגלמות החיה והיחידה של החוויה הדתית ושל ההשכלה הדתית. מנקודת ראות זו הוא דן את האריסטוטליות אשר אינה מכילה את כל התוכן של האמת הדתית, ואפילו היא שיאה של הפילוסופיה.

אי-דיותה של הפילוסופיה

דברי הביקורת שלו פזורים על פני כל הספר, ורק
 'הכוזרי' וביקורת
 הפילוסופיה
 במאמרו האחרון, החמישי, הוא דן בצורה שיטתית
 בביקורת הפילוסופיה, ובפילוסופיה בכלל. אמנם
 דיון מרוכז בבעיות פילוסופיות טהורות מוצאים אנו, במידה ידועה, בראש
 המאמר הראשון, שבו הצעה תמציתית של הפילוסופיה האריסטוטלית שהיתה
 רווחת בימיו, המזוגה עם הניאופלטוניות, וגם בהתחלת המאמר השני, אשר שם
 הוא עוסק בבעיית התארים, וכן במחצית הראשונה של המאמר הרביעי,
 ששם הוא ממצה במלוא עומקו את ההפרש שבין מושג אלוהים בפילוסופיה
 וביהדות. אולם הרצאתו, הנתונה במסגרת סיפורית והמעלה את הרעיונות
 בדרך של דו-שיח, מקשה על הגיבוש השיטתי של משנתו בכלל, ושל
 יחסו לפילוסופיה בפרט.

ביקורתו נגד הפילוסופיה האריסטוטלית אינה
 עקרונית ואין היא נכנסת לפני ולפנים של
 שאינה עקרונית
 הנושא; היא באה בעיקר להוכיח את אי-דיותה
 של הפילוסופיה ולהראות, שעם הופעתה של ההתגלות האלוהית היתה הפי-
 לוסופיה לדבר שהוא בתינת מאמץ מיותר. וכך אין הוא סותר את הפסיקה
 האריסטוטלית ואינו מנתח את עיקריה ומושגיה, אלא רק דן באחת ממש-
 נותיה, בזו של ארבעת היסודות, ומנסה להוכיח, כי אין הכרח של ממש-
 להניח את מציאותם של ארבעת היסודות הללו ומוטב להסתפק בתורת
 הבריאה של המקרא. אך אין למצוא אצלו נסיון כל שהוא לסתור את
 מושגי היסוד של מדע הטבע האריסטוטלי, כגון אלו של מקום, זמן, תנועה,
 סוף ואין-סוף, כפי שעשה זאת אחריו ר"ח קרשקש.

בהתנגדותו לתורת הישארות הנפש האריסטוטלית,
 גישה של
 התלויה בסכום הידיעות שרכש לו האדם, יש
 השכל הישר
 משום גישה של השכל הישר, אך לא של ביקורת
 הגיונית מדעית-שיטתית, ור' יהודה הלוי טורח להוכיח כמה חסרת שחר
 היא הנחה זו, מאחר שאין לנו אפשרות להגדיר לא את כמותה ולא את
 איכותה של הדעת, המבטיחה את נצחיותה של הנפש שרכשה אותה. הוא
 מוותר על כל המאמץ הפילוסופי לברר את מהותה של הנפש, את קשריה
 עם הכוחות שמחוץ לטבע ואת כל הדרך המובילה אותה לשערי הנצח,
 מאחר שאלו הן בעיות החורגות מתחום השגת האדם — ומוטב לנו גם כאן
 כמו מקודם להסתפק במסורת תז"ל על נושא זה. וגם בעניין זה רק
 קרשקש הוא העתיד למתוח ביקורת עקרונית על תורת האלמוות של אריסטו.
 כיוצא בזה דן ריה"ל בתורת האצילות של האריסטוטליים, אך דרך אגב
 (בעסקו בניתוח 'ספר היצירה') ומתוך לעג של איש השכל הפשוט, שתפיסה
 זו מוזרה בעיניו, ובייחוד אותו החלק שבה הגוזר, שכל עצם רוחני או

שכל נפרד מורכב משתי מחשבות, אחת על אלוהים ואחת על עצמו, ושמן המחשבה הראשונה נולד שכל שני, ומן השנייה אחד הגלגלים השמימיים. ריה"ל שואל באירוניה: משום-מה אין נולדים שכלים נפרדים או גלגלים ממחשבת הפילוסופים? ...

הלוי אף מצטרף לדעת קודמיו, ובייחוד לדעת רבנו סעדיה גאון, בדבר אי-וודאותה של הפילוסופיה, אך הוא עושה זאת כאמפיריקון, שהמת-פיסיקה היא בעיניו יגיעה בטלה, ואינו מעריך אלא את המדעים השימושיים (מדעי הטבע) ואת המדע המדויק (המתמטיקה). כדי להוכיח את דרגת הוודאות המלאה המצויה במדעים, ובייחוד במתמטיקה, בניגוד לחוסר הוודאות המצוי בפילוסופיה, מציין הלוי, בין השאר, את העובדה ההיסטורית, שקיימות אסכולות שונות בפילוסופיה, אשר הריב ביניהן אינו פוסק. בכל שלילת הפילוסופיה ושל המתפיסיקה של ריה"ל יש בעיקר משום גישה אמפירית, כשם שהוא משעין את כל הביסוס של היהדות על מסד אמפירי, על הנסיון ההיסטוריו-דתי של האומה. מכאן גם השתדלותו המרובה להוכיח את מציאותם של המדעים — אשר להם הוא מייחס משקל עצום — בספרות המקראית-תלמודית, ביחד עם שלילתו את המתפיסיקה (ראה בתלק השני של המאמר הרביעי).

העדר הוודאות של הפילוסופיה

ועם זה, אין הוא שולל לגמרי את הפילוסופיה, והוא מודה בהשגיה במושגי היסוד של הדת: מציאותו של אלוהים כעילה ראשונה, כסיבת הסיבות, ואחדותו של אלוהים. בייחוד הוא מרחיק לכת בתחום המוסר, שהוא לדעתו כולו נחלת הפילוסופיה, משותף לכל בני אדם, ואין היהדות מתחילה אלא עם הרשות הבלעדית של הדת, שהיא מעל למוסר, וזה אינו אלא מבוא והקדמה לה.

הודאה בהשגים אחדים של הפילוסופיה

מושג הבחנה עקרונית יש במשנתו על מושג אלוהים ביהדות ובפילוסופיה, וכן על יחסי אלוהים ואדם, שני גופי תורה, שבהם עליונות לתורת ישראל על המחשבה השכלית. לראשון, ניתוח מושג אלוהים בשתי הרשויות המקבילות, הוא מקדיש דיון מרוכז במחצית הראשונה של המאמר הרביעי. וזו תמציתו: אלוהי הפילוסופיה, שאותו ראוי לסמן בשם 'אלוהים' כמכלול של כוחות, בעצם ככוח עליון וסתמי, הוא הוויה השרויה בתוך עצמה, נטולת פנים אישיים, נעדרת יוזמה יוצרת וחסרת יחס לאדם — מה שאין כן אלוהי ישראל, ששמו המיוחד, שם ההוויה, מורה על אישיות מוסרית, לו אשר לו רצון יוצר ומגע ישיר עם בני אדם, אשר ששונם ויגונם קרובים לו.

השוני של מושג אלוהים ביהדות ובפילוסופיה

השוני בדרך
ההכרה

שוני זה, מסביר הלוי, נובע מן השינוי בדרך ההכרה: הדרך השכלית-מופשטת של הפילוסופים, מול החוויה הבלתי אמצעית של הנביאים. ומכאן, ממשיך הלוי, היחס השונה של הפילוסופים והנביאים אל אלוהים; לראשונים אין אלוהים אלא מושא של הכרה, אמנם המושא העליון, וכל העניין בו אינו אלא הכרתי, בטול התרגשות והתפעלות — אך בשביל הנביאים אלוהים הוא נושא לכיסופים ולמאוויים אישיים. ומכאן ההבדל העקרוני האחר בין הפילוסופיה והיהדות; הראשונה מעוניינת בדעת אלוהים, והשנייה בחיים עם אלוהים. ניגוד עקרוני זה הולך ומעמיק עם רעיון ה'עניין האלוהי' או הכושר הגזעני-נפשי (ביולוגי-פסיכולוגי), הדרוש לשם מגע עם אלוהים, שהוא קניינה הבלעדי של האומה הישראלית. בסיכום הדיון הזה משמיע הלוי את אמרתו המפורסמת: 'אלוהי אריסטו אינו אלוהי אברהם'.

קשר שכלי
וקשר של עשייה

עוד יותר מתבלט הבדל זה בתחום יחסי אלוהים ואדם. הפילוסופיה והיהדות — אומר הלוי — מבקשות שתיהן את ההתחברות עם אלוהים, אך בעוד הראשונה סוברת, שניתן להשיגה על ידי הקשר השכלי, המוקם בין האדם והעולם המתפיסי באמצעות החשיבה האנושית, רואה היהדות רק בעשייה הדתית, המלווה הכרה עמוקה וכוונה טהורה, את המסילה היחידה המובילה לאלוהים.

דרך עצמאית
ודרך אלוהית

עוד יותר עקרוני הוא ההבדל הזה: הפילוסופיה מנסה מעצמה למצוא את הדרך לאלוהים, ולדעת לאלוהים, ולדעת הלוי אין זו אלא אשליה; רק אלוהים, יודע את הדרך לאלהים ואותה הודיע במצוותיו הכלולות בתורת ישראל; ומכאן אימרתו המפורסמת של ריה"ל, המהווה נקודת המוצא של הספר: 'כוונתך רצוייה, אבל מעשיך אינם רצויים', שפירושה, כי מעשים דתיים — ולא רק אלה של הפילוסופים, השוללים את העשייה הדתית ומכירים רק בעשייה המוסרית — שאינם מוכתבים על ידי אלוהים עצמו, אינם רצויים בעיני אלוהים. סיכומו של דבר: הניגוד שבין היהדות והפילוסופיה הוא כפול — המעשה במקום ההשכלה, ההוראה האלוהית במקום העצמות האנושית. דבר אחרון זה מקבל העמקה מיחדת ברעיון על היוזמה של ההתחברות עם אלוהים; בפילוסופיה היא יוצאת מאת האדם, שהרי אלוהים שרוי במחיצתו שלו בלבד ואין לו כל יחס וכל מגע עם האדם, שאותו אינו מכיר ואליו אינו שם לב כל עיקר, אך ביהדות אלוהים הוא השוקד על התחברות זו, הוא הוא המשתוקק והמתאוה לה, הוא הוא הקורא את בני האדם להתקרב אליו, והוא הוא המראה להם את האמצעים ואת הדרכים לכך. ואין כאן כל סתירה

בין האמצעים התיצוניים ההכרחיים במעשה ההתקרבות לאלוהים, שהם, בפירוטו של הלוי, הגזע, האקלים והעשייה הדתית, ובין היוזמה החופשית של האדם⁵⁸, שהרי האמצעים האלה הם רק המסגרת שקבע היוצר והמחוקק האלוהי, מסגרת שבה מקום רחב מידות למאמץ האנושי, כשם שמצוות האלוהים משאירות לאדם לא רק את אפשרות קיומם או אי-קיומם, אלא אף את מידת ההתרכזות הנפשית ודרגת הכוונה המלווה את הקיום הזה. ויש משום גישה עקרונית אף בביטול המוחלט של מציאות כל העצמים הרוחניים,

ביטול העצמים
הרוחניים

אלו מצויי הביניים, שבהם מאכלסים הפילוסופים האריסטוטליים והניאופלטוניים, כל אחד לפי דרכו, את עולם הביניים שבין אלוהים ואדם, ושהלוי רואה בהם בפשטות אליילים, שרידי המיתולוגיה היוונית. אמנם גם הלוי מקבל את התורה, הידועה לנו מהניאופלטוניות ושה צבעו האריסטוטליים בימי הביניים את שיטת אריסטו המקורית, בדבר שפיעת הצורות המתמדת מהעולם העליון לשפל, שאף הצורה הדתית העליונה — כפי שהוסיף ריה"ל היינו החוויה הדתית, היא אחת מהן, והעליונה שבהן, ואין להפרש אלא בדרגת ההכנה של החומר, מהנפש הצמחוניית עד לכושר הדתי. אך השוני הוא בזה, שלדעת הלוי צורות אלו נובעות באופן ישיר מאת אלוהים והן מותנות ברצונו, ואינן שופעות באופן הכרחי מן האלוהים, או מן העצמים המתווכים — כבתורת האצילות הידועה מיסודה של הניאופלטוניות שהורכבה על האריסטוטליות — ורק הרצון האלוהי קובע את התמדתו של השפע הזה. שוב אין כאן כל סתירה בין שתי מערכות מחשבה, זו של פעולה אלוהית הכרחית כמו בפילוסופיה, ושל מעשה היצירה החופשי של אלוהים כמו ביהדות⁵⁹, ואין גם צורך בהנחת-פשרה בין פעולת-בראשית של אלוהים והמשך ההנהגה המתמדת, הנחה הנוגדת את כל הרוח הדתית של ריה"ל, הטורח לאיזן קץ להוכיח את אופיו של אלוהי ישראל כאלוהים חיים, שאף לרגע אינו פוסק מפעולת היצירה וההשגחה. כל הסתירה הזאת היא מדומה; כושר דתי זה אינו רק עליון בדרגה של סדר הצורות, אלא אף שונה באופיו מהן, שהן כוחות טבעיים, ולו, לכושר הדתי, נתייחדה מהות על-טבעית, הוא נובע ישירות מאת אלוהים ולא דרך הצינורות הטבעיים, נובע מרצונו החופשי, אם כי אלוהים קבע מסגרת מסוימת להופעתו ולשימוש. יש הרוצים למצוא אסמכתא תיצונית אף בחידושו הכושר הדתי העיקרי של הלוי על הכושר הדתי או העניין

58 את הסתירה המדומה הזאת מציין יוליוס גוטמן, בספרו 'פילוסופיה של היהדות', עמ' 122, ואינו רואה גם אפשרות של התאמה, אלא בהבדלי המקורות שבהם השתמש ריה"ל, ואין הדבר כן.

59 כפי שמדמה ומניח יוליוס גוטמן שם, עמ' 124.

האלוהי, חידוש שגוטמן (פילוסופיה של היהדות, עמ' 122—123) רואה לו רמז בתורת פרוקלוס, ואחרים, כגון גולדציהר⁶⁰ והיינמן מוצאים את מקורו בתורת הלוגוס הפילונית, אם כי לאחר שעברה גילגולים שונים. כיוצא בזה רואים גוטמן, היינמן ואחרים את מקורה של תורת הסביבה, האקלים והגזע של הלוי בכתבי הרופאים היווניים, כגון גאלינוס ועוד. בכל ההשערה הזאת יש הפרזה רבה; אין ספק שאת התורות הללו מצא ריה"ל בספרות המקראית-תלמודית (ואין כאן המקום להאריך בפירוט מקורותיהם), אלא שצבע אותן ברוחו ואף נתן להן לבוש מדעי מן המצוי בידו.

לעומת זה מושפע הלוי ללא ספק מתורת שלילת התארים הניאופלטוני, שאותה הוא מקבל במלוא-התארים

אה, זו התורה המובהקת של השכלתנים הישראליים (ראה התחלת המאמר השני ב'הכוזרי'), ולא עוד אלא שהוא מציין במפורש, שאין לייחס לאלוהים את מידת הרחמים, מפני שאין היא אלא חולשה ו'המיית הנפש', ואין נפשו הפיוטית והמאמינה מרגישה בניגוד שיש בהגדרה זו לרוח הדתית של התלמוד, הקורא לאלוהים בכינוי אחד מתמיד: הרחמן. בדומה לניאופלטוניים שקדמו לו ולאריסטוטליים שבאו אחריו מציע הלוי את כל פרטי התורה הזאת, שלפיה אין לייחס לאלוהים כל תארים שהם, ויש לשלול אותם שלילה מוחלטת, וכן שמותר לתאר את הפעולות האלוהיות, אבל לא את עצמותו. ולא רק לפילוסופים, אף לנביאים, מוסיף הלוי, לא ניתנה האפשרות להכיר את העצמות האלוהית, וכל ההבדל בין אלה לאלה הוא בשטח הפעולות האלוהיות בלבד: הפילוסופים מכירים רק את הפעולות הטבעיות של אלוהים, והנביאים את הפעילות העל-טבעית שלו. פעילות זו מעמידה את הנביאים על הנוכחות של אלוהים ואף על המגע המיוחד שיש לו אתם, ועם האדם בכלל, אך גם בשבילם נשאר אלוהים עצמו הנעלם הגדול. ולא הרגיש הלוי, שבהודאה זו בתורת הפילוסופים מרוקן הוא מתוכנו את המושג 'אלוהים תיים' שלו, אלוהי הדת והחוויה הנבואית, שעל הגדרתו עמל כל כך, ולבסוף הפכו לאפס מתפיסי, כמוהו כזה של הפילוסופים...

הדבר מסתבך עוד יותר על ידי ההערה, שאותה מוסיף הלוי בשולי הדיון על תורת התארים — החכמה זהה עם אלוהים

וכאילו כלאחר יד, אף כי חשיבות עצומה להערה זו — שלפיה החכמה אינה תואר אלוהי, אלא זהותית עם אלוהים, שאלוהים והחכמה הם אחד. זו התורה האריסטוטלית המובהקת, שהלוי מביאה דרך אגב, בלי להרגיש בסתירה שבינה ובין תורת שלילת התארים הניאופלטוניית,

60 במאמרו: 'המאמר האלוהי אצל הלוי', *Revue des Etudes Juives*, XXX p. 323, וכן, במידת-מה, היינמן במאמרו: 'דמות ההיסטוריה בעיני יהודה הלוי', 'ציון' ז, עמ' 147—177.

שאותה הציע רק לפני זה, כשם שלא הרגיש בסתירה זו הרמב"ם אחריו. ועוד גדלה הפליאה, שלא הרגיש ריה"ל בסתירה שיש בה לרוח האמונה היהודית, לאלוהי האהבה והחסד שלה, אשר במושג אחרון זה כאילו ניסה הלוי למצוא את המפתח להגדרת השוני שבין אלוהי אריסטו ואלוהי אברהם, וכך בסופו של דבר, עם כל הביקורת של הלוי על הפילוסופיה האריסטוטלית, הרי הוא מקבל ממנה את הרעיון היסודי שלה, והוא: איפיון אלוהים כחכמה, אלוהים כמתשבה העליונה.

הסדר התכליתי במידת-מה מקבל הלוי מהפילוסופיה האריסטוטלית אף את רעיון הסדר התכליתי שלה, שהרי לדעתו, רק לאומה הישראלית מיוחדת ההנהגה האלוהית המיוחדת, העומדת מחוץ לחוקי הטבע, בזמן שיתר העמים נתונים לשלטונם של חוקי טבע אלו, ובשבילם אין ההשגחה אלא אותו סדר טבעי-תכליתי של אריסטו. ובשולי הדברים נזכיר עוד את דברי הלוי (מאמר א, סע' סז), שהתורה יכולה להתפשר עם הדעה האפלטונית בדבר חומר בלתי נברא, אם כי אין פשרה בינה ובין תורת הקדמות של אריסטו.

בסיכום הדבר, התחושה הישראלית העמוקה של התחושה מול ההשכלה הלוי העמידה אותו על ההפרש שבין תורת ישראל אל ושיטת אריסטו, אך בהשכלתו היה שייך לדורו, דור שהאריסטוטליות התחילה לכבוש בו את כל הלבבות. רק בשלבים המאוחרים יותר של התפתחות הפילוסופיה האריסטוטלית הרגישו שלומי אמוני ישראל בכל הזרות והנכר שיש בה בהשוואה לתורת ישראל.

(2) אחרי הופעת משנתו הפילוסופית של הרמב"ם החלה להתגבש בחוגים רחבים של היהדות התנגדות מפורשת לפילוסופיה השכלתנית של אריסטו-המימוני והפילוסופיה בכלל. מראשיתה היתה התנועה הפילוסופית שביל צדדי בתולדות התרבות הישראלית, ולא נהפכה לדרך רבים, ואף עוררה התנגדות חשאית מיד עם הופעתה: ספריה, אם כי לא הוחרמו לכתחילה, כמעט שלא הוכנסו לארון הקודש, וכל ערכיה היו נחלת יחידים ולא קנייני האומה. עם זה התקדמה התנועה הפילוסופית ללא מעצור רציני. רק עם השתלטות האריסטוטליות בישראל, שהרמב"ם כגדול ההלכה המוסמך ניסה לתת לה גושפנקה של רשמיות, התעוררו שלומי אמוני ישראל ועיניהם נפקחו לראות, שיש כאן נסיון מצד בעלי הכיוון הפילוסופי לשנות את אופיה של האמונה המקראית-תלמודית, והם ראו הכרח לעמוד בפרץ נגד נחשול זה של מחשבות זרות ליהדות. אופייני הדבר, שדווקא תורת המימוני שניסתה לתאם בין הדת והדעת, בין האמונה והתבונה, היא שהביאה בצד ההתקדמות של הפילוסופיה בישראל גם לידי החרפת ההתנגדות לה, וגרמה להיאבקות

רוחות ממושכת בין חסידי הפילוסופיה ומתנגדיה. דווקא הנסיון הפשרני של הרמב"ם הוכיח לבעלי הנפש בישראל, שאין משה ואריסטו יכולים לדור בכפיפה אחת, ושאינן שפה משותפת בין נביאי ישראל וחכמי יוון, כאימרת אחד מהם: 'ולא נשאה אותם הארץ לשבת יחדיו כשתי אחיות'... נוצרה אז פרשת דרכים בישראל, והתחיל המאבק בן מאת השנים על שלטון הרוח באומה.

לראשונה הייתה התנגדות זו אינסטינקטיבית יותר מאשר מושכלת; התחושה הלאומית הבריאה הרגישה, שבפילוסופיה — ובייחוד בזו האריסטו-

התנגדות
אינסטינקטיבית

טוטלית — יש משום התנקשות ברוח ישראל סבא ושיש צורך בהצלת ציפור הנפש של האומה. כמה מראשי החכמים באותה התקופה, וביניהם התלמודי רבי שלמה בן אברהם ממונפלייר ורבנו יונה גירונדי, בעל 'שערי תשובה', עוררו התנגדות מאורגנת, ואף החרימו את העוסקים בפילוסופיה.

מבחינה פילוסופית התקוממו בעיקר נגד שיכלון היהדות והפיכתה לפילוסופיה, הפיכת עיקריה החיוניים למושגים מופשטים; הם התקוממו נגד דרכו של

נגד השיכלון
של הדת

הרמב"ם ב'מורה' ועוד יותר ב'ספר המדע', שם נתן לדעתם דריסת רגל בהיכל ההלכה למחשבות זרות, שלא רק שאינן תואמות את ערכי היהדות, אלא אף מסלפות אותם. הם לא ניסחו את התנגדותם בצורה מדעית-שיטתית, ואולי אף התלבטו במתן ביטוי הולם להרגשתם התמימה, שכזונה בעיקר נגד ההפשטה המרובה בכתבי הרמב"ם ביחס לעיקרי היסוד של היהדות: אלוהים, ההשגחה, הנסים והישארות הנפש. הם הודו ללא ספק בעקרון אי-ההגשמה של אלוהים, שהוא יסוד היסודות של היהדות, אך שקדו על שמירת אופיו כאלוהים חיים, שתורת שלילת התארים רוקנה אותו מתוכנו. הם סברו, שאת כחובי-ההשגחה שבספרות המקראית אין להבין אמנם כצורתם המילולית, אבל אין גם להוציאם לגמרי ממשוטים ולהכניס בהם משמעות סמלית בלבד; לדעתם יש לתופסם כביטוי להופעת אלוהים מיוחדת בהיסטוריה ובטבע, הנראית לעיני בשר בצורה מוגשמת במובן ידוע. כיוצא בזה, אף את התיאורים של העולם הבא אין להפוך לדעתם לגמרי למשל ולמליצה, אם כי אין לתופסם כפשוטם, אלא יש לפרש, שהם מרמזים על הוויה מסוימת שאינה אמנם גשמית אבל שומרת על קוים הנראים כחושניים. חריפה הייתה גם התנגדותם לטעמי המצוות של הרמב"ם, הגורעים לדעתם מערכן המחייב לדורות של כמה וכמה ממצוות השם, ובפרט התנגדו לראיית הקרבנות כוויתור לשעה, ראייה המקפחת את משמעותם החוקית-העולמית של

נגד ההיסטוריאציה
של הדת

מצוות רבות. וכמו-כן התנגדו להסברה ההיסטורית, שחלק גדול מן המצוות

מכוון כתריס בפני האלילות, דעותיה ופולחנה, הסברה הנוטלת מהן את חשיבותם האקטואלית עם הסתלקותה של אלילות זו מהבמה ההיסטורית. הם עוד הוסיפו, ש'חסידי' הרמב"ם הוציאו למעשה את המסקנות הללו וזילזלו בקיום המצוות, ולאלה התכוון בוודאי ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג ('ספר מצוות גדול'), שערך מסע בספרד כדי להוכיח את היהודים, שלא קיימו מצוות יסוד כהנחת תפילין, מזוזה וציצית וכד'.

הראשון לביקורת מדעית נגד האריסטוטליות
 בתקופה זו היה רבי יהודה אלפאכר, נשיא
 אלפאכר

קהילת טולידו ובעל השכלה פילוסופית, שאותו חשב רד"ק אף למשוך לחוג מצדדי הפילוסופיה ולגייסו למלחמה נגד 'מורדי האור', ונתאכזב, כי הוא נטה דווקא לסייעת רבי שלמה מן החר (מונפלייר). ביקורתו יש בה גותן טעם מדעי-שיטתי; הוא מתנגד לעקרון הפרשנות הדחוקה של הרמב"ם, המטילה לדעתו — מתוך עיקום כתובים — את מרותה של הפילוסופיה על התורה, על אף ההודאה הפורמלית בעליונותה של זו, כדברי המימוני ש'שערי הפירושים לא נעלו', וכהודאתו, שהוא היה מוכן להסכים לאריסטו אף בקדמות העולם ולא היה נרתע מפסוקי התורה המפורשים נגדה אילו היתה שיטת אריסטו בעניין זה מבוססת ביסוס מדעי, אלא שאז היה מפרש את הכתובים ברוחו של אריסטו ולא היה חושש לסילופם. לדעתו של אלפאכר אין אנו רשאים להוציא את המקראות מפשרותם נוכח ההוכחות המדומות והמופתים המפוקפקים של הפילוסופיה, שככל יצירה אנושית עלולה היא לטעות, ולכן חייבת היא להרכין את ראשה בפני התורה האלוהית, ולא להיפך. בייחוד הצביע אלפאכר על דרך החצאין של הרמב"ם, נטולת היעילות, שכן לא ביטל המימוני לחלוטין את סיפורי הנפלאות של התורה אלא ניסה לצמצמם, דבר שלא פתר כלום, כשם שצימצום בעלי אריכות ימים בדורות הראשונים רק למתי מספר לא המעיט את הפלא שבתופעה זו.

במאה ה-14, עם התבססות האריסטוטליות, הולכת
 ר' אבא מרי ירחי ומחגברת ההתנגדות לה, ולאט לאט מקבלת גם

היא טעם מדעי. הפעם עורר את הפולמוס האנטי-מימוני רבי אבא מרי ירחי (מהעיר לוניל בפרובאנס), שדעותיו נתפרסמו בספרו 'מנחת קנאות'. טענותיו של אבא מרי הן שתיים בעיקר: האחת נגד האליגוריאציה היתרה של סיפורי המקרא ומצוות התורה, המבטלת לגמרי או חלקית את הממשות ההיסטורית והחוקית שלהם, והאחרת נגד מיעוט הדמות של ההשגחה האלוהית על ידי הפיכתה לסדר טבעי-הכרחי תוך ביטול הפעולה האלוהית הנסית העל-טבעית. אל אבא מרי הצטרף גדול ההלכה של

הרשב"א
 הדור, הרשב"א, שאף הוא, בתשובותיו לאיגרתו של אבא מרי, מתאונן על חדירת הרוח הזרה לתוך היהדות, על שהערבי

והיווני דוחקים את רגלי בת יהודה, על שמעדיפים את אריסטו על משה, ועוד, ועוד. בתשובה אחרת קובל הרשב"א במיוחד על בעלי האליגוריה או בעלי הרמז, שפירשו בין השאר, כי 'אברהם ושרה הם החומר והצורה', ועל-ידי כך העידו על עצמם שאינם מזרעו של אברהם, ושאינם 'אפילו מזרעו של עשו וישמעאל, רק מאותן שדין ולילין'. עם זה אופייני, שהרשב"א היסס זמן רב להיענות לאבא מרי ולהצטרף להכרזת החרם נגד המשכילים הפילו-סופיים. עזר כנגדם מצאו שניהם ברבנו אשר (הרא"ש), שבאותם הימים גלה מאשכנז לספרד. הוא שהכריז, שיש לאסור לימוד הפילוסופיה והחכמות החיצוניות בכלל, כי צריך לקיים 'והגית בו יומם ולילה'. רק אז גיאות גם הרשב"א להכריז חרם על לומדי הפילוסופיה בברצלונה עירו.

הרא"ש

התנגדות זו לפילוסופיה, שעיקר מבצרה היתה ר' ישעיה די טראני פרובאנס הצרפתית, מצאה ממשיכים באיטליה, גם היא ארץ ספר בין שני אזורי תרבות ישראליים, האשכנזי והספרדי, שבה התנצחו השפעות שניהם. בין מתרימי הפילוסופיה היה רבי ישעיה די טראני (השני), אשר בשפתו הפשוטה והבלתי מדעית נתן ביטוי לכל הזרות ולכל רוח הכפירה שבפילוסופיה האלילית, שבעליה כופרים 'בתורה ובמעשה בראשית ואומרים לית דין ולית דיין' ('שלטי גבורים' בשם הריא"ז על הרי"ף, עבודה זרה, על הקטע המתחיל בפסוק: 'הרחק מעליה דרכך' וכו'), היינו, מורים את הקדמות ומזהים את ההשגחה עם הסדר התכליתי, והוא קורא לדבר בשמו: כפירה בבריאה ובהשגחה. הרמב"ם עצמו משמש לו סמך לזהות כפירה אלילית זו עם תורת אריסטו: 'כמו שכתב הרמב"ם בספרו שדעת אריסטו, שהשגחת ה' תכלה ותיפסק בגלגל הירח, ועוד שכל מה שתראה מענייני בני אדם המתחלפים חשב אריסטו שהם במקרה גמור ואין לך מינות גדולה מזו, שהוא אומר לית דין ולית דיין ועוקר כל התורה כולה'. מעניינת עמדה בהירה ובריאה זו של איש ההלכה, שאינו נגוע בהשכלה הפילוסופית, אינו נכנס בויכוח עם אריסטו ואומר בפסקנות, שתורת האצילות הניאו-פלטונית-אריסטוטלית אינה אלא כפירה במעשי בראשית, וזיהוי ההשגחה עם הסדר תכליתי אינו אלא אתיאזם, הכתשת אלוהים כשופט כל הארץ וכדיין עולמי: 'לית דין ולית דיין'. הרב מטראני אף מביע התנגדות עקרונית לכל מחקר ולכל התחכמות אנושית בבעיות העומדות ברומו של עולם, שבין כך ובין כך קצרה יד השכל להשיגן והיא רק מובילה בתוהו לא דרך. לעומת זאת יש להיצמד אל המסורת ולהתרכז בחכמת התורה, שהיא היא החכמה האמיתית, היא החכמה של מוסר ויראת ה': 'שאין דעתו של אדם משגת לעמוד על עיקר החכמה, ואולי יצא מדרך האמת

הפסקנות האנטי-

פילוסופית של

איש ההלכה

ויימשך למינות בדרך הפילוסופים ומוטב לו לפרוש מהם ולעסוק בתורה המלמדת יראת ה' וסור מרע' (שם).

עם זה, עדיין היתה חסרה ביקורת מדעית של ממש, שתילחם בפילוסופיה של אריסטו בכלי זיין פילוסופיים, פרט לאי-אלו נסיונות של מומרים כגון אבול ברכאת, שאין מקומו בתולדות הפילוסופיה הישראלית⁶¹, ואבנר, שהפך להיות אלפונסו דה-ואליאדולידי, אשר הציע את תורת ההכרת הרצוני של האריסטוטליים האיסלמיים, שניסו לייחס לאריסטו את תורת הגזירה של האיסלם; גם אבנר זה אין לו מקום בדברי ימי המחשבה היהודית⁶².

הרמב"ן, פרשן המקרא הגדול וגדול ההלכה המובהק, שהיה בעל השכלה מדעית-פילוסופית רחבה ומן המתונים בריב מסביב למימוני, דרש הסתלקות גמורה מן האריסטוטליות ומן הדת הפילוסופית-שכלתנית בכלל, וניסה להעמיד כנגד התפיסה אחרת של היהדות, המטעימה את האופי העל-טבעי והמסתורי שלה מצד אחד, ואת הצד ההיסטורי מצד אחר, אך עליו לא נתעכב במפורט, כי מקומו יותר בתולדות המסתורין הישראלי מאשר בתולדות הפילוסופיה. כן לא נתעכב על ספרות המסתורין (הקבלה) עצמה, שהתעוררה אז לתתייה אחרי שהיתה זמן רב נחלת יחידים, יצאה לרשות הרבים והתחילה מתפשטת בעם, שנלאה כנראה מן השכלתנות הפילוסופית וביקש עלייה רוחנית בספירות דעת אחרות. גם היא לא נלחמה באופן ישר באריסטוטליות, כי אם העמידה נגדה השקפת עולם ואוצר רעיונות מאקלים רוחני אחר, ובעקיפין תרמה לדחיית האריסטוטליות והפילוסופיה מתוך היהדות.

הרמב"ן ותפיסה חדשה של היהדות
הקבלה והאנטי-אריסטוטליות

ביקורת מדעית ומקיפה של תורת אריסטו עתיד היה להציע רבי חסדאי קרשקש, גדול בהלכה ובפילוסופיה ובעל מחשבות מקורי; אותה אנו מציעים בפרקים הבאים במלואה. אופייני הדבר, שביקורת מדעית זו לא נוצרה בין אנשי המסורת האדוקים, לא בפרובנס ולא באיטליה, כי אם בארצה של הפילוסופיה, בספרד, שבה אף מתנגדיה היו בעלי השכלה פילוסופית עמוקה ונלחמו בה בכלים שלה.

61 אם כי מעניין הדבר מבחינה היסטורית, שהוא הקדים את קרשקש בהרבה מפירותיו על מדע הטבע של אריסטו, וכבר הוכח שקרשקש לא הושפע ממנו, כי לא יכול היה להכירו. ראה הפרק: מקורות והשפעות.

62 יש להעיר, שהוא הקדים את קרשקש בחלק חשוב משיטתו בבעיית חרות הרצון, ולעתים מביא ר' חסדאי דברים ממנו כמעט מלה במלה. ראה להלן בפרק על בעיה זו אצל קרשקש.