תבונה והתגלות: האדם השלם (ה)

**בעיית הרצוי והמצוי**

בשיעור הקודם עסקנו במחלוקת רבי יהודה הלוי והרמב"ם מהי הדרך הטובה ביותר להגיע לאמונה – לדעת הרמב"ם זו התבונה, ואילו לדעת רבי יהודה הלוי זו ההתגלות. כזכור, שני ההוגים אינם סוברים כי הדרך השניה אינה קיימת; רבי יהודה הלוי מודה כי אריסטו יכול להוכיח את קיום הא-לוה, ואילו הרמב"ם מודה כי ההתגלות נצרכת כשלב ביניים עד להארה השכלית. הם נחלקו מהי הדרך שבה צריך האדם לשאוף ללכת.

ראינו בשיעור הקודם, כי אף ששני ההוגים מבקרים את הספקות הקיימים בדרך השניה – רבי יהודה הלוי טוען שהפילוסופיה אינה נקיה מספיקות, ואילו הרמב"ם טוען כי המאמין בעקבות מופתים יש בלבו דופי – הרי ששניהם מודעים גם לספקות מסוימים הקיימים בדרכם שלהם. בסופו של דבר, נראה שהשאלה אינה מהי ההוכחה הטובה ביותר, ושיקולים אחרים הם שמנחים את ההוגים.

נשוב ונעיין בדברי המלך לפילוסוף. לאחר שהפילוסוף מרצה את דבריו, שבעיקרם מהווים דחיה הן לעצם חלומו של המלך (כיוון שהא-ל אינו מתגלה לבני אדם) והן לתוכן החלום (כיוון שאין מעשה שרצוי או אינו רצוי בפני הא-לוה) טוען המלך כנגדו שני טיעונים – האחד מטבע האדם והשני מטבע המציאות. מטבע האדם, טוען המלך, ישנו מעשה רצוי; המלך עצמו חלם את החלום, ואין זה חלומו של המלך בלבד, כי אם של העולם כולו: המוסלמים והנוצרים טובחים זה בזה בגלל שאלת המעשה הרצוי. מטבע המציאות, טוען המלך, מוכח שהא-ל מתגלה, שהרי בכך מודים כל בעלי הדת – ולא זו בלבד, אלא שהוא אינו מתגלה לפילוסופים כי אם לבעלי הדת!

כמובן, טיעונים אלו אינם משכנעים את הפילוסוף. מסתבר שהוא אינו חולם את חלום המלך, שההמונים יכולים לטעות, ובהתגלות ממילא הוא אינו מאמין. מאחר והודה המלך שטיעוני הפילוסוף 'מספיקים' מצד השכל, הרי שנתון הוא במבוכה בין החלום והאינטואיציה האנושיים ובין התבונה הכללית. דומה בעיניי כי השאלה נפרשת באופן רחב יותר במשל מלך הודו, המתחיל בסעיף יט ואילך. החבר שואל את מלך הכוזרים, האם צדקת אנשי הודו הייתה משכנעת אותו לרומם את מלך הודו. משל זה רומז הוא להוכחה הקוסמולוגית הידועה על קיומו של הא-ל מתוך הבריאה – כיוון שהבריאה מסודרת וצודקת, מוכח קיומו של א-ל בורא וצדיק (הוכחה זו עצמה הובאה, למשל, במורה נבוכים ח"א, מו). אמנם, הכוזרי דוחה את הראיה – ייתכן כי צדקת אנשי הודו מצד עצמם (=אתאיזם), או שמא צדקתם מצד עצמם ומצד מלכם (=סינקרטיזם). כאן החבר משנה במפתיע את הטיעון – במקום להמשיך במשל ולומר כי מלך הודו 'התגלה' למלך כוזר, הרי שהחבר ממשיך ואומר כי מלך הודו לא רק מתגלה אלא אף שולח שליחים עם מתנות וכו', ועל כן "היית מתחייב לשמוע לו"! על כך עונה הכוזרי שאכן היה סר ממנו הספק האם יש להודו מלך, "והייתי מאמין שמלכותו ודברו מגיעים אלי". החידוש כאן אינו רק בשיפור ההוכחה, אלא גם בשינוי המסקנה – הדיון אינו עוד בשאלה האם יש מלך או לא, אלא מהן המסקנות המעשיות המתחייבות מכך.

בכך מבאר החבר, כך נראה, את המעלה של שיטת ההתגלות על פני שיטת התבונה. התבונה מוגבלת בסופו של דבר לשאלה 'מה יש', ולעולם אין היא יכולה לענות לשאלה 'מה צריך להיות'. התבונה יכולה לנתח כי ישנם עניים בעולם, וללא שתנתן להם צדקה הם ימותו; אך לעולם אין היא יכולה לגזור את המסקנה כי בשל כך 'צריך' או 'חובה' לתת להם אוכל. בעיה זו קרויה בפילוסופיה הכללית בעיית הרצוי והמצוי (is-ought problem) וחידושה מיוחס בדרך כלל לדייויד יום.

כשלונה של התבונה לדעת ריה"ל, אם כן, אינו מתמצה בשאלה האם היא יכולה לסלק את הספקות לגבי קיומו של הא-ל; עיקרו של הכשלון נעוץ בחוסר יכולתה לענות על השאלה המשמעותית ביותר לאדם – לא מה יש כי אם מה צריך להיות. כיוון שהתחושה בדבר קיומו של 'צריך' היא אולי הבסיסית ביותר באישיותנו, ממילא אין הפילוסופיה 'נאותה' לבקשתנו.

**אמת ושקר מול טוב ורע בתחילת המורה נבוכים**

נקודה זו לא נעלמה כמובן מעיני הרמב"ם. למעשה, הוא מתייחס אליה בפרק השני של מורה הנבוכים, כאשר הוא מסביר את חטא עץ הדעת והשלכותיו. הרמב"ם שם מתייחס לאותו חילוק, בין מה שיש (השיפוטים 'אמת' ו'שקר', כגון – 'הארץ היא עגולה', אמת; 'העץ כבד מן המים' - שקר) ובין מה שצריך לעשות (השיפוטים 'טוב' ו'רע', כגון – 'לתת צדקה', טוב; 'לרצוח', רע). אלא שבניגוד לכוזרי, המעמיד את שאלת הרצוי ושאינו רצוי כשאלה העליונה של האדם, הרי שהרמב"ם רואה בה את הנפילה. במצבו העליון, האדם לא התעניין כלל בטוב ורע, אלא רק באמת ושקר. הצורך לשפוט בהגדרות טוב ורע החל רק עם נפילתו של האדם, כאשר הוא הפנה את תשומת לבו לענייני החומר היחסיים ולא רק לענייני הרוח המוחלטים.

לאור תפיסה זו, ברור מדוע בעוד שלדעת ריה"ל המעשה הנרצה – נרצה הוא בעצמותו ולא מפני סיבה חיצונית (אף שכמובן מצד השלכותיו הוא מביא טובה, מכל מקום הוא נרצה מצד עצמו – וכיוון שהוא נרצה מביא הוא לתוצאות אלו, ולא להיפך), הרי לדעת הרמב"ם המעשה הנרצה נרצה בשל תוצאתו, שכן טוב ורע הם מדרגה שניה לאמת ושקר. הדברים נוסחו על ידו בהקדמת המשנה:

"דע שהקדמונים חקרו חקירה נפלאה כפי ידיעתם וטוב שכלם, והתאמת אצלם שכל נמצא מוכרח להיות לו תכלית שלמענה היתה מציאותו, כי אין שום דבר שמציאותו לבטלה, וכאשר התאמתה אצלם הנקודה הכללית הזו נגשו לפרטי כל המציאות לדעת תכלית כל מין ומין... חובה שנחקור גם מדוע נמצא האדם ומה תכליתו... לא נבדל האדם משאר בעלי החיים אלא בהגיון, שהוא חי בעל הגיון, רצוני במלת הגיון השגת המושכלות, וגדול שבמושכלות השגת אחדות הבורא יתעלה וישתבח וכל הקשור בכך מן המדעים הא-להיים, לפי ששאר המדעים אינם אלא כדי שיוכשר בהם עד אשר יגיע אל מדעי הא-להות, והדבור על הענין הזה בשלימות יארך מאד...אבל עם השגת המושכלות חובה לנטוש את ההגזמה בתענוגות הגופניות, כי במושכל ראשון ישיג שהרס הנפש בבנין הגוף, ובנין הגוף בהרס הנפש, לפי שאם היה האדם רודף אחר התאות ומעדיף את החושניות ושעבד שכלו לתאותו ונעשה כבהמות וכיענים שאין בדמיונם אלא האכילה והשתייה והבעילה, הרי אז לא יוכר בו הכח הא-להי, כלומר השכל".

כלומר, המעשים הטובים והמידות הטובות אינם אלא אמצעי להוצאה לפועל של הכח הא-לוהי, כלומר השכל; אין הם נרצים מצד עצמם. ובלשון קצרה במשנה תורה:

"צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר" (דעות ג, ב).

**מיהו האדם?**

ביסוד מחלוקת זו של ריה"ל והרמב"ם, האם המעשים הנרצים נרצים מצד עצמם או מצד המטרה שאליה הם מובילים, נראה שעומדת שאלת הגדרתו של האדם, ויתירה מזאת, האדם השלם. על מנת להבהיר טענה זו, נשוב כעת לדיון בספר הכוזרי.

במשל מלך הודו הסביר החבר למלך כוזר מהי הסיבה לכך שהוא פתח ביציאת מצרים ומתן תורה ולא בבריאת העולם. לדעתו, ההתגלות לא נועדה רק לספק קיצור דרך לבירור העובדות; אין היא רק דרך להסיק שישנו א-ל או מהו המעשה הרצוי לפניו; לדעתו, תפקידה של ההתגלות מהותי יותר – היא לא רק מלמדת על הדת אלא מכוננת את הדת. כפי שבמשל שליחת המתנות אינה רק מלמדת על חכמתו של מלך הודו ויכולותיו, אלא יוצרת את חיוב המקבל לסור למשמעתו, כך גם יציאת מצרים ומתן תורה אינם מלמדים על מעשים 'חכמים' כלשהם שכדאי לכל אחד לעשותם, כי אם על רצונו הנקודתי של הא-ל מאומה נקודתית. נקודה זו חשובה ביותר – המעבר מדת התבונה לדת ההתגלות הוא גם מעבר מדת אוניברסלית לדת פרטנית. התבונה, מטבע הגדרתה, נכונה לכולם; ההתגלות קרתה למי שקרתה לו. כל עוד ההתגלות נתפסת רק כדרך להגיע לתבונה, כפי שסובר הרמב"ם, הרי שתוצאות ההתגלות נכונות לכולם; אך אם ההתגלות היא היא הדבר, הרי שמי שהא-ל לא נתגלה אליו, אף אם ישמע על ההתגלות, אינו מתחייב.

ממילא עולה שאלתו המידית של מלך כוזר – "ואם כן תורתכם אינה כי אם לכם!" (אות כו).

החבר מקבל מיד טענה זו, ואף מוסיף קביעה שלכאורה אינה נצרכת, שאף המתחברים אל עם ישראל רק ישיגו מהטוב שלנו, אך לא יהיו שווים עמנו, טיעון שאי"ה נעמוד עליו בעתיד. מלך כוזר אינו מרוצה מתשובה זו, ועל כן החבר נדרש לחלק את הטבע. לאחר שהוא מונה את המדרגות הידועות לנו – דומם, צומח, חי, מדבר (כלומר, משכיל), מונה החבר את 'הנביא', שיבוא באש ולא תזיקהו, ויעמד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו אור שלא יסבלוהו העיניים, וכו'.

כוונת החבר, כך נראה, היא לבאר מדוע התורה נתייחדה דווקא לעם ישראל. תשובתו היא שהישראלי אכן מיוחד משאר האנשים בעולם ובמדרגה גבוהה מהם, אלא שתוספת מדריגה זו אינה בשכל, כי אם בכח אחר, המתחבר יותר לכח הגופני והנפשי!

אצל ריה"ל, אם כן, האדם השלם מאחד את כל כוחותיו לעבודת השם; דברים אלו עולים בבירור כאשר הוא מתאר מיהו החסיד במאמר ג אות ה. הכוזרי מאריך להסביר שהדבק במדרגה הא-לוהית, שהיא למעלה מהשכלית, מפנה את כל כוחותיו לעבודת השם, כאשר כל אחד מקבל את מקומו הראוי, השכל כפי הראוי לו, הדמיון כפי הראוי לו והכחות הגופניים כפי הראוי להם; אין לשכל עדיפות מיוחדת על שאר הכוחות – האדם הוא כל הכחות משולבים זה בזה.

דברים אלו עומדים כמובן בניגוד מוחלט לתיאור האדם השלם על פי הרמב"ם:

"נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו הא-ל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו" (יסודי התורה ד, ח-ט).

אצל הרמב"ם האדם הוא השכל, וממילא האדם השלם הוא האדם בעל השכל השלם, ותו לא מידי. שאר הכחות אינם משמשים אלא כעוזרים על מנת להגיע למטרה עליונה זו.

נשוב כעת לשאלה בה פתחנו את השיעור – מהו יסוד המחלוקת שבין הרמב"ם לבין רבי יהודה הלוי בשאלת האמונה? מדוע הרמב"ם בוחר בדרך התבונה השכלית ואילו רבי יהודה הלוי בהתגלות החושית?

התשובה, לדעתנו, היא בשאלת הגדרת האדם, וממילא האדם השלם. הרמב"ם רואה את האדם כשכל ותבונה. על כן האדם המאמין הוא האדם היודע והחושב, והשאלות החשובות ביותר הן שאלות האמת והשקר. רבי יהודה הלוי לעומתו רואה את האדם כיצור המורכב משכל, אך גם מכחות רבים אחרים, שאף הם חלק מהיותו אדם. לכן שאלות האמת והשקר אינן מספיקות; שאלות הטוב והרע הן חלק מהותי לא פחות, ואולי אף יותר.

**השלכות – מקום החוויה והרגש בעבודת השם**

שאלות אלו אינן רק עיוניות-מופשטות, כמובן, אלא נושאות בחובן השלכה חשובה לגבי אופי הפעילות הדתית שלנו – עד כמה יש מקום לראות בחוויה הדתית לסוגיה שאיפה, ועד כמה אין היא אלא שרת לעידוד הלימוד והתבונה. כאשר רבי יהודה הלוי מסביר את 'ייעודיה' של התורה, כלומר סוגי השכר והעונש המובטחים בה, הוא שם בפי החבר:

"אמר החבר: אבל יעודינו הדבקנו בענין הא-להי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה, והתחבר הענין הא-להי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים. ועל כן איננו אומר בתורה, כי אם תעשו המצוה הזאת, אביאכם אחרי המות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר ואתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לא-להים מנהיג אתכם, ויהיה מכם מי שיעמוד לפני ומי שיעלה לשמים כאשר היו הולכים בין המלאכים, ויהיו גם כן מלאכי הולכים ביניכם בארץ ותראו אותם יחידים ורבים, שומרים אתכם ונלחמים לכם, ותתמידו בארץ אשר היא עוזרת על המעלה הזאת, והיא אדמת הקדש, ויהיה שבעה ורעבונה וטובתה ורעתה בענין א-להי כפי מעשיכם, ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי זולתכם, כי תראו עם שכינתי שתהיה בתוככם מטוב אדמתכם וסדר גשמיכם שלא יעברו עתיהם הצריך להם, ושתגברו על אויביכם במתי מספר המנהג, מה שתכירו בו, כי אין ענינכם נוהג על המנהג הטבעי, אבל הרצוני, כאשר תראו אם תמרו מהבצורת והנגף והחיה הרעה והעולם כלו בשלוה, ואז תדעו כי ענינכם מנהיג אותו דבר שהוא גדול מן הענין הטבעי. והיה כל זה והתורה הזאת וכל יעודיה מובטחים לא יפול מהם דבר, ויעודיה כולם כולל אותם שרש אחד והוא יחול קורבת א-להים ומלאכיו" (א, קט).

כלומר, מטרת הייעודים היא התחושה כי ה' בקרבנו, כפי שיורגש על ידי הנהגת ענייננו באופן שאינו טבעי, והיא היא קרבת ה'. הדברים מתנגדים בהחלט לאופן בו ייעודים אלו מוצגים על הרמב"ם:

"זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך וכל אותן הדברים בעולם הזה... אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות ולא אותן הרעות הם סוף הנקמה שנוקמין מעובר על כל המצות, אלא כך הוא הכרע כל הדברים, הקדוש ברוך הוא נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה, והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום ורבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא" (תשובה ט, א).

כלומר, אין הייעודים חשובים בפני עצמם, אלא רק כאופן לפנותנו ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא – ודל מהכא הרגשות של קרבת ה'.

**מקורות לשיעור הבא – בחירת ישראל**

עיינו במקורות הבאים, ונסו להשוות בין משמעותה של בחירת ישראל (או 'סגולתם') אצל רבי יהודה הלוי, ומשמעות בחירה זו אצל הרמב"ם:

**כוזרי**:

1. מאמר א אותיות כו-מג, צה.
2. מאמר ב אותיות לו-מד.
3. מאמר ה אות כ.

**רמב"ם**:

1. הלכות עבודה זרה פרק א.
2. יסודי התורה ז, א; איסורי ביאה יט, יז; מתנות עניים י, א-ב; עבדים ט, ח.
3. הקדמה לפירוש המשנה פרק ח.
4. מורה נבוכים ח"ב, ל.
5. מורה נבוכים ח"ג, יח.

נסו לקשר מחלוקת יסודית זו עם סוגיית הגמרא שבת קמה ע"ב "מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין" עד קמו ע"א "שלא היה בהן שום דופי".

להעשרת הדיון, נעיין במבואות משני הוגים מאוחרים יותר. לא נוכל להקיף את מכלול הגותם בנושא, שהיא כמובן רחבה ביותר; מטרתנו היא רק לראות כיצד התפתחו הרעיונות הבסיסיים שנזרעו על ידי ריה"ל והרמב"ם:

1. מהר"ל – תפארת ישראל א.
2. ראי"ה קוק – אורות ישראל ה, ח; אורות ישראל ח, א.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב ברוך ויינטרוב, תשע"העורך: בנימין פרנקל\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית: <http://vbm.etzion.org.il>האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \*  |