

פרק חמישי: אלוהים, מציאות ותארים

א

מציאותו של אלוהים

(1) כל ההרצאה הארוכה של רבי חסדאי קרש-קש על מדע הטבע של אריסטו וביקורת שיטתו, היתה מכוונת, כפי שצויין על ידו בהתחלתה ובסופה, לקראת הדיון בנושא הראשי של כל שיטת מחשבה דתית, הוא אלוהים, ואין הרצאה זו אלא מבוא לה. נושא זה בפילוסופיה הדתית הישראלית מהווה מכלול של בעיות, אשר אפשר להעמידן על שתי בעיות יסוד, והן: מציאות ותארים או הווייתו של אלוהים ואופיו — שתיים שהן ארבע: מציאות, אחדות, אי-גשמיות, תארים; הראשוניים בין הפילוסופים הישראליים אף הוסיפו בדרך הוכחתו של אלו בעיה חמישית — היא בעיית הבריאה. מיון צורני זה נתגבש בחיבורים אחרים: בספרו של רבנו סעדיה גאון 'אמונות ודעות', המקדיש למציאות ובריאה, שאותן הוא כורך יחד, את המאמר הראשון, וליתר הבעיות — את המאמר השני; בספרו של רבנו בחיי 'חובות הלבבות', המרכז את כולן בשער אחד, הוא השער הראשון, המכונה על ידו 'שער הייחוד', ובספרו של הרמב"ם 'מורה נבוכים', המפריד ביניהן, ומקדיש לבעיית התארים את הפרקים נ—ס בחלק הראשון, וליתר הבעיות את המבוא (כ"ו הקדמות) ואת הפרק הראשון של החלק השני. קרשקש מרכז את כל הבעיות האלו בכלל אחד, הוא הכלל השלישי של המאמר הראשון, שאותו הוא מחלק לשישה פרקים, בהתאם לחלוקה הכפולה, העניינית, של הנושאים ובהתאם לחלוקה הצורנית: הגדרת הנושא וביסוסו ההגיוני; יוצא שלכל בעיה מוקדשים שני פרקים.

הנושא הראשון בכלל זה הוא מציאות אלוהים: הפרק הראשון מגדיר את הנושא על כל מונחיו, והשני נותן את ההוכחה ההגיונית. הרעיון של מציאות אלוהים, שהוא עיקר העיקרים של היהדות, 'העיקר הגדול שהכל תלוי בו' (רמב"ם, 'ספר המדע', פרק א, הלכה ו), — ובסגנונו של קרשקש: 'האמונה שהיא ראשית לכל אמונות התורה, והשורש

אלוהים כנושא
ראשי של
המחשבה הדתית

מקום הדיון
בבעיית אלוהים
אצל פילוסופי ישראל

מציאות אלוהים
כעיקר העיקרים
של היהדות

הקודם לכל שרשיה' — ממלא את כל חללה של הספרות הישראלית מראשיתה ועד לספרות הפילוסופית ולאחריה, עד כמה שיש לה גושפנקה ישראלית חוקית. בספרות המקראית-תלמודית (עמדנו על אלוהים בספרות המקראית-תלמודית

זה באריכות במבוא לספר הראשון בסדרה זו), מופיע אלוהים כוודאות ראשונית ובלתי מעוררת, שאין כל ספק חל במציאותו ואין כל צורך בהוכחה כל שהיא למציאותו, וכל ההוכחות המצויות כאן ושם, באות רק לבסס תכונות מסוימות באלוהים ולקיים את אופיים של יחסיו לעולם, או שהן מהוות אותות קריאה והתפעלות. עם תקומת התנועה הפילוסופית והתפתחות הספרות השכלנית בישראל, קמה השאיפה לבסס את אמיתות היהדות בדרך ההגיון וההנמקה השכלית, ובראש וראשונה את האמת הראשית שלה, את מציאות האלוהים. רבנו סעדיה גאון, הראשון בקורות היהדות שניסה לאמת ולבסס את צדקת היהדות בדרך הגיונית-שיטתית, הוא אף הראשון לאימונה ולביסוסה ההגיוני של מציאות אלוהים וכל הכרוך בזה. בעיני הגאון, הרואה זהות עקרונית בין האמונה והדעת, מציאותו של אלוהים היא בראש וראשונה אמת משותפת לשתייהן, והוא מנסה להוכיח את זה על ידי שורה שיטתית ומגובשת של הוכחות הגיוניות. רבנו סעדיה טבע את המטבע הראשונה של דרך ההוכחה למציאות אלוהים, אם כי במידת-מה בהשפעת ה'כלאם' הערבי, ולמטבע זה היו מהלכים זמן רב בקרב הוגי הדעות בישראל, עד שעירער עליה הרמב"ם. דרך הוכחה זו היתה פוסטריורית: ממעשי אלוהים על אלוהים, מן הבריאה אל הבורא; נקודת היציאה שלה היתה ההוכחה המרובעת, שהעולם בעל כורחו שהוא סופי ויש לו ראשית זמנית, ואם כן מן ההכרח שהיה מישהו שהמציא את העולם בנקודת זמן מסוימת, ושוב, בהתאם להנחה, שאין שום דבר עושה את עצמו, ממציא זה הוא בהכרח מחוץ לעולם, והוא — הבורא. הגאון מביא ארבע הוכחות חיוניות להתהוות העולם בזמן

ארבע הוכחות להתהוות העולם בזמן

ביות להתהוותו של העולם בזמן מסוים — מלבד סתירת ההנחות האחרות של המשנות הקוסמולוגיות השונות, הבאה אחר כך ובסמוך לזה — והן בקיצורן: (א) סופיות העולם מבחינת שטחו מחייבת את סופיות הכוח האצור בו והמקיים אותו, וכוח סופי אינו יכול לקיים את העולם אלא זמן סופי. (ב) העולם כולו על כל עצמיו, השמימיים והארציים, מורכב מיסודות שונים ומחלקים שונים, ודבר מורכב בהכרח שהיה לו זמן בו הורכב ופועל-מרכיב, שהרכיבו. (ג) כל העצמים בעולם, בין אלה הנתונים לתהליך ההתהוות והכליון ובין אלו שהם קיימים ועומדים, יש להם תכונות

או מקרים מסוימים, להם רק קיום ארעי והם באים והולכים, אך בלעדיהם אין קיום לעצמים עצמם, שאינם יכולים להתקיים בלי מקרים כל שהם — ועצמים התלויים בהווייתם במקרים שנתהוו בזמן מסוים, אף הם עצמם נתהוו בזמן מסוים. (ד) בהווייה אין-סופית מבחינת הזמן הכרחי הוא, שעד כל נקודה ונקודה של הזמן עבר כבר זמן אין-סופי, ודבר זה בלתי אפשרי, כי זמן אין-סופי לא ניתן לעבור עליו. ובסמיכות להוכחות אלו להתוותו של העולם בזמן, או להיותו נברא, המשיך הגאון להוכיח את הבריאה יש מאין, וכן את מציאותו של הבורא האלוהי.

בעקבותיו צועד רבנו בחיי החסיד, שספרו 'חובות
 הלבבות' נעשה לנכס צאן ברזל של המוסר
 העברי ושל החסידות העממית, אך חסידות זו
 מושתתת אצלו על ההכרה הדתית. רבנו בחי אינו בא להציע בספרו שיטת
 מחשבה דתית, כי אם דרך של התרוממות רוחנית ועליית נשמה דתית, ברם הוא
 רואה כמקדמה הכרחית לה וכנקודת הראשית שלה את התודעה הדתית
 הברורה, המבוססת על החקר ההגיוני של אמיחות הדת, ובראש וראשונה,
 של האמת על מציאותו של אלוהים. הספר 'חובות
 הלבבות' מכוון להורות את הדרך לזיכוד מוסרי
 דתי של הלב האנושי, אך אין דבר זה אפשרי
 בלי דעת דתית מלאה, ולפיכך ראה הפילוסוף-החסיד את האימות המדעי
 של ייחוד אלוהים — שם שהמציא בעל 'חובות הלבבות', והכולל את מכלול
 הבעיות על נושא זה, את המציאות והאחדות בעיקר — כחובת לב ראשונה,
 ולה הקדיש את השער הראשון בספרו, שער
 הייחוד. רבנו בחיי מרחיק לכת מרבנו סעדיה
 ורואה את החקר העיוני ב'ייחוד' לא רק כדבר
 של רשות, אלא כמצוה דתית רבת משקל, שכל המשתמט ממנה ממעט
 במשימה שהתורה מטילה על האדם. וכך הוא דן בכמה מקומות בבעיה 'אם
 אנו חייבים לחקור על הייחוד בדרך העיון אם לא', כגון בהקדמה ל'חובות
 הלבבות', בשער הייחוד, ששם הוא מקדיש פרק מיוחד (פרק שלישי) לדיון
 זה ובא לידי מסקנה, שכל אדם דתי 'חייב לחקור עליו כפי השגתו וכוח
 הכרתו', והמתעלם מחובה זו מתוך הישענות על המסורת בלבד, דומה לחולה
 שהוא עצמו בעל השכלה רפואית וסומך על רופא, בלי לבדוק אחריו, אם
 נכונה דרכו ברפואה או לא. במקום אחר (שם, פרק ב) הוא משתמש במשל
 אחר, נועז ביותר: הסומך על המסורת ('הקבלה' בלשונו) בלבד, דומה
 לעיוור הנמצא בתוך חבורת עיוורים, שכל אחד מהם שם את ידו על כתפי
 חברו ונהוג על ידו, ובראש החבורה נמצא פיקח אחד, המנהל את כל
 החבורה וכולם מסורים בידו, שאם יכשל זה נכשלת כל החבורה.

רבנו בחיי וספרו
 'חובות הלבבות'

זיכוד הלב
 והדעת הדתית

החקר העיוני
 כחובה דתית

מנגנון ההוכחות
למציאות אלוהים

לגופו של עניין משתמש רבנו בחיי במנגנון
ההוכחות של רבנו סעדיה לאימות מציאותו של
אלוהים, אלא שהוא מגבש אותן להוכחה אחת
ועושה מהן שלשלת, שכל חוליותיו שלובות זו בזו. כנקודת-מוצא משמשת
לו ההוכחה של היות כל העצמים מורכבים, אשר רבנו סעדיה הסיק ממנה
את דבר מציאותו של המרכיב, אלא שאצל רבנו בחיי היא מופיעה כאחרונה
בשרשרת, והוא נותן לה אופי חדש — שאין למוצאו לא בספרות ה'כלאם',
המשתמשת בהוכחות דומות אף היא, ולא אצל הפילוסופים הישראליים
הקרובים לה, לרבות רבנו סעדיה — אופי תכליתי
ההרכבה
והתכליתיות בעולם

מסודרים ומעוצבים לפי סדר תכליתי ובו כל
הישים הבודדים תלויים זה בזה. כיוצא בו — ממשיך רבנו בחיי להוכיח —
ניכרת התכליתיות בצורה שבה יסודות העולם מחוברים יחד, ועל אף שהם
מנוגדים זה לזה בטבעם, והרכבה זו מקפת את כל הגופים, שכולם מורכבים
מחומר ומצורה. מכאן קל היה להוכיח את מציאותה של סיבה אלוהית,
משכלת, המנהלת את העולם שנוצר על ידה לפי תכנון יקומי — אלא שרבנו
בחיי מצרף להוכחה הראשונה עוד אחרת, המופיעה כעצמאית בספרות
ה'כלאם', והיא, שסיבה זו היא סיבה ראשונה, שאין ראשונה לפניו, מאחר
ששורת סיבות אין-סופיות אינה אפשרית; ועוד הוכחה שלישית — והיא
אצלו ראשונה — ששום דבר אינו יכול לתת הוויה לעצמו ('אין דבר עושה
את עצמו'). למסקנה הבנויה על שלוש הוכחות אלה מוסיף רבנו בחיי אף את
ההוכחה הצדדית, שאין העולם יכול להיות פרי מקרה, כי כל הסדר המופתי
המצוי בו מכחיש את זה.

הניאופלטוניים
על אלוהים

הניאופלטוניים: ר' יצחק ישראלי, אבן גבירול,
אברהם בר חייא ואחרים, לא הוסיפו כל חידוש
בתחום זה של אימות מדעי של המציאות האלו-
הית. היחידי ביניהם, הדין בשאלה זו במיוחד, הוא אבן צדיק, אלא שהוא,
עם כל גישתו האצילותית הניאופלטונית, הולך כולו בדרך שכבשוה לפניו
רבנו סעדיה ורבנו בחיי, בנוגע להוכחת מציאותו של אלוהים, וכמותם הוא
מתחיל בהוכחת התהוותו הזמנית של העולם או היותו נברא — אולם בניגוד
להם וכיתר הניאופלטוניים הוא מזהה את מושגי הבריאה והאצילות מבלי
לראות כל סתירה ביניהם — וכרבנו בחיי אף הוא מסתפק באחת מארבע
ההוכחות של רבנו סעדיה, אלא שלא כמותו הוא בוחר, במקום ההוכחה
מהרכבת העצמים, את זו המוכיחה את הקשר שבין העצמים והמקרים הצמודים
יחד, ומשום כך בהכרח נבראים שניהם, מאחר שהמקרים הולכים ומתחדשים
כל פעם ('עולם קטן' עמ' 48).

דרך ההוכחה
של ריה"ל

מקורית ביותר היא דרך ההוכחה של רבי יהודה הלוי. אף שהוא מודה כי השכל האנושי, ואתו הפילוסופיה, יכולים להסיק בדרך מחשבה הגיונית (דיסקורסיבית) את מציאותו של אלוהים, הרי הוכחה שכלית זו היא לדעתו לא רק רופפת כולה ונטולת בטחון כדברי קודמיו, אלא אף בלתי ממצה, שכן אינה מעמידה אותנו על עיקר אופיו של אלוהים כמנהיג העולם. לעומת זה תומך הוא את יתירותיו בנסיון הדתי-היסטורי של האומה הישראלית, שכל תולדותיה הן שורה ארוכה של הופעות אלוהים תכופות, של מעשי אלוהים רצופים ובלתי פוסקים, ואין לך הוכחה ניצחת יותר ממנה למציאותו של אלוהים, ולא עוד אלא שהיא אף מגלה לנו את האלוהים באספקלריה נכונה כבעל הבירה העולמית. התגלותו המתמדת של אלוהים בדברי ימי ישראל היא היא, לדעתו של הלוי, ההוכחה הבלתי אמצעית ביותר ולפיכך אף המשכנעת ביותר — אשר כל חושי האדם יש להם תפיסה בה — של מציאות אלוהים, אלוהי ההיסטוריה, וכלשונו: 'היא הראיה, אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת' ('הכוזרי', מאמר ראשון, סעיף טו). כיוצא בו החוויה הדתית של נביאי ישראל, שראו והרגישו בחושיהם הפנימיים את נוכחותו של אלוהים, שיכנעה אותם יותר מכל הכרה מושגית-מופשטת של הפילוסופית בישותו של אלוהים, אלוהים חיים, אשר יחסים אינטמיים אתו נתקשרו ביניהם. אמנם נסיון דתי-היסטורי זה של האומה, וכן החוויה הנבואית של יחידי הסגולה בתוכה, אופשרו על ידי הכושר הגזעני-נפשי, הביולוגי-פסיכולוגי שבאומה הישראלית, המכונה על ידי הלוי בשם 'העניין האלוהי'.

מערכת ההוכחות
האריסטוטלית,
אבן דאוד

(2) מערכת חדשה של הוכחות למציאותו של אלוהים הביא אתו הכיוון האריסטוטלי בישראל, בצורה בלתי מושלמת על ידי ר' אברהם אבן דאוד, ראשון לאריסטוטליים ישראליים, והיא הושלמה על ידי הרמב"ם, אב וראש לאסכולה זו. ההוכחה הראשונה של אבן דאוד מיוסדת על הנחות אריסטו ובנויה על רקע התנועה; כל תנועה יש לה בהכרח מניע, ומניע זה נבדל מהעצם המונע ונמצא מחוץ צה לו, ומאחר ששורה אין-סופית של סיבות אינה אפשרית, מתחייב מכאן, שקיימת סיבה ראשונה בסופה של השלשלת, והיא המניע הבלתי מונע, שאם היה הוא עצמו מונע, היינו צריכים לבקש אף לו מניע, כדעתו של אריסטו. ההוכחה השנייה יוצאת מן ההנחה, שהוויית העצמים הארציים כולם היא אפשרית בלבד, והיא מחייבת מציאתה של ישות, שהווייתה הכרחית, 'מתויתבת' המציאות, וממנה באה מציאתם של כל יתר העצמים. אבן דאוד כורך כאן את ההוכחה המושגית של

מניע בלתי מונע

אפשרי המציאות
ומחוייב המציאות

ההבדלה בין מחויב המציאות ואפשרי המציאות עם ההוכחה האחרת, שנשנתה מקודם, על סופיותה של שרשרת הסיבות. לפי הגדרתו, עצמים אפשרי המציאות אינם אלא עצמים, שהווייתם נגרמת על ידי סיבה תיצונית, ומכיון ששורת סיבות אין סופית היא נמנעת, עלינו להניח בעל כרחנו את מציאותה של סיבה ראשונה, שאין מאחוריה כל סיבה, שאינה באה להווייה על ידי סיבה אחרת, והיא מחויבת המציאות. הראב"ד אף הוסיף את ההגדרה האחרת, שאפשרי המציאות נקרא עצם, שעצמותו גרידא אינה מבטיחה לנו את מציאותו, ולעומתו עצם מחויב המציאות הוא זה, שבעצמותו גנוזה המציאות, שהווייה וקיום כרוכים אצלו יחד. המציאות מעלה את הדרישה של קיום עצם מחויב המציאות, שבלעדיו אין המציאות אפשרית כלל, ברם אבן דאוד לא ידע עוד להבחין בין שתי ההגדרות האלה, דבר שנעשה רק על ידי הרמב"ם, וקרשקש אחריו ביטל את הראשונה וקיים את השנייה.

ההרצאה השיטתית ביותר, ההגיונית והמפורטת ביותר של דרך ההוכחה האריסטוטלית למציאותו של אלוהים נמצאת אצל הרמב"ם. המימוני מקדים

דרך ההוכחה של הרמב"ם

לדרך הוכחה זו הרצאה, הכוללת סתירת הדרך האחרת, המצויה ב'כלאם' והמיוצגת אצלנו — מתוך שינויים רבים הצריכים לגופם — על ידי רבנו סעדיה גאון ואסכולתו, החל ברבנו בחיי ועד אבן צדיק. על הפולמוס הארוך נגד שיטת האטומיסטים של ה'מדברים' ('מותכלימון'), שאותה מציע הרמב"ם בפרוטרוט (חלק ראשון, פרקים עא—עו), מתוך הפרכת כמה וכמה מהנחותיה — ובפרט את העיקר של חוסר כל חוקיות בטבע, העדר כל טבע שהוא — הוא גם מצרף ביקורת של תורת האלוהים ה'כלאמית', לרבות הראיה למציאות אלוהים (שם, עג—עו, 'עמודי המחשבה', חלק שני, פרק רביעי). בזה אחר זה סותר הרמב"ם את ההוכחות ה'כלמיות' למ-

ציאותו של אלוהים; עם סתירת אב-ההנחה בדבר העדר הקבע החוקי בטבע — ובעיני הרמב"ם

הויכוח עם ה'כלאם'

ואריסטו החוקיות הטבעית היא מהיסודות של מדע הטבע והאלוהות כאחד — נופל ממילא כל הבסיס של שלשלת הוכחות זו. לעניינינו נציין רק את סתירת אחת ההוכחות האלו, הנמצאת אף בספרות הפילוסופית שלנו, והיא המובאת אצל רבנו סעדיה ואבן צדיק: ההוכחה מן המקרים שבהם קשורים כל העצמים — דבר המוכיח ששניהם מחודשים ועל זה משיב הרמב"ם: אפשרית מציאות אין-סופית של מקרים הבאים בזה אחר זה ומתוך כך יתכן אף קיומו של עצם נצחי כגון השמים, שהמקרים חלים עליו בטור אין-סופי; יש גם מקרים, מוסיף הרמב"ם, אשר לדעת אריסטו הם נצחיים, כגון התנועה הנצחית של גלגלי השמים, ועוד (וראה בספרנו, שם). ברם

עיקר חידושו הביקורתי של הרמב"ם בתחום זה הוא בהפרדה בין עקרון הבריאה לעקרון מציאות האלוהים; לדעתו של המימוני, אין לרעיון הבריאה הוכחה מדעית, לא בעדו ולא כנגדו, ולפיכך אין הוא יכול לשמש כמסדו של האימות המדעי למציאות אלוהים. לכן רואה הרמב"ם צורך להוציא את דבר המציאות האלוהית מתחום הויכוח על בריאה וקדמות, ולבססה על קדמות העולם, כמובן בדרך השערה ובבחינת 'לשיטתך'. הרמב"ם ניגש לדרך ההוכחה שלו מתוך תנופה רבה, ולשם כך הוא מקים מנגנון שלם של הנחות פיסיקליות לקוחות מתורת הטבע האריסטוטלית, שאותן מציע מחדש רבי חסדאי קרשקש בספרו (מאמר ראשון, כלל ראשון) ועליהן הוא מותח את ביקורתו (שם, כלל שני). על יסוד עשרים ושש ההקדמות האלו (שנתבררו בהמשך הרצאתנו הקודמת ואשר הסבר שיטתי ניתן להן בספרנו, שם, עמ' 349—406), מציע הרמב"ם ארבע הוכחות למציאותו של אלוהים: הראשונה היא זו שהובאה אצל אבן דאוד, ההוכחה מן התנועה על המניע הבלתי מונע, אלא שהרמב"ם, מלבד ההרצאה הב-הירה והפירוט הרב, אף מוסיף להוכיח, בהמשך ובהישענות על הנחותיו, שסיבת מניעה זו אינה שרויה בתוך העולם או הגלגלים, מאחר שכוח האצור בגוף סופי אף הוא עצמו סופי, או שתנועתו המקרית — כל עצם מניע הנמצא בתוך הגוף המונע מתנועע אף הוא, ובתנועה מקרית — היא מן ההכרח סופית, וזה סותר להנחה האריסטוטלית (העשרים ושש), כי תנועת הגלגלים היא נצחית. ההוכחה השנייה היא צורנית יותר: היא מניחה, שאם אחד היסודות של גוף המורכב משני יסודות נמצא נפרד, הכרח הוא שאף השני יוכל להימצא לבדו ולהיות נפרד. להנחה זו נסמכת העובדה, שעצמי העולם הם מניעים ומונעים כאחד, אולם מוצאים אנחנו אף עצמים מונעים שאינם מניעים, ומכאן נובעת המסקנה, שיש גם בקוטב השני העליון של שלשלת עצמים זו, של מניעים ומונעים כאחד (שבשלב התחתון שלה נמצא המונע הבלתי מניע, הוא החומר) עצם שהוא מניע בלתי מונע. ההוכחה השלישית היא זו, המובאת אף היא אצל אבן דאוד, המבחינה בין עצמים אפשרי המציאות ועצם מחויב המציאות, אלא שהרמב"ם מציע אותה על טהרתה המוגשגת ומפריד בינה ובין ההוכחה של אי-אפשרות שורת סיבות אין-סופית¹⁰⁸.

עקרון הבריאה
ועקרון המציאות
האלוהית

עשרים ושש
הקדמות

ארבע הוכחות
התנועה

המורכב והנפרד

מושג מחויב

המציאות על טהרתו

108 ואמנם קרשקש, המציע מחדש הוכחה זו של הרמב"ם (מאמר ראשון, כלל ראשון,

ישנן שלוש אפשרויות, אומר הרמב"ם: (א) כל העצמים, ללא יוצא מן הכלל, אינם מתהווים ונפסדים, וזה מוכחש על ידי המציאות, (ב) כולם מתהווים וכלים, ואף זה בלתי־אפשרי, שהרי אז כל העצמים הם אפשרי המציאות ופירוש הדבר, שמן ההכרח הוא שיבוא פעם על עצמים אלה כליון, ואז הכרחי הדבר — כפי שמוסיף קרשקש ומסביר — שכבר קרה כך בהמשך הזמן האין־סופי שעבר, והיינו לפי שיטת הקדמות של אריסטו, שהרמב"ם מכניסה בין הנחותיו. לכן נשארת רק האפשרות האחרונה, והיא שבצד עצמים אפשרי המציאות יש גם עצם מחויב המציאות, שהוא הוא מקור כל המציאות המותנית — וכך נתגלגלה הסיבה המניעה האלוהית של אריסטו אף לסיבת ההוויה העולמית — וחייב מציאות זה טמון בעצם מחויב המציאות עצמו, ולא בסיבתו של זה, כי אז היה הראשון רק אפשרי המציאות, והסיבה היא מחויבת המציאות. ההוכחה הרביעית והאחרונה אינה אלא וריאציה של הראשונה, אלא שהיא יוצאת מתוך הכוח והפועל

העובדה של תהליך ההעברה של העצמים מן הכוח אל הפועל, שאינו אפשרי — לפי הנחותיהם של אריסטו והרמב"ם — בלי מוציא לפועל, והיא מסיקה, שתהליך זה מחייב את מציאותו של גורם פעלתני ראשוני, גורם שהוא נטול כל כוחות שהיא, מאחר ששורת סיבות אין־סופית היא נמנעת. עם הסיכום של הוכחות אלה, שאותן מעלה הרמב"ם בהמשך הרצאתו (חלק שני, פרק שני), הוא מציין, שהוכחות אלו הן לפי הנחת הקדמות, אך לפי שיטת הבריאה — שהעולם או הגלגל התהווה בזמן (שהוא 'הווה ונפסד' כלשונו) וכן שתנועת הגלגלים אף היא זמנית והם היו נעדרים לפני זמן התהוותם — הדבר פשוט יותר, והוא מושכל ראשון, שיש מישהו שברא והמציא מן ההעדר הזה את הגלגל ואת תנועתו, והוא הבורא. אלא שהרמב"ם רצה להוכיח את המציאות האלוהית אף לשיטת הקדמות, ומתוך כך התבררה ההוכחה למציאות אלוהים כמשותפת לכל האסכולות, והיא מכונה בפי קרשקש כ'מופת המשותף למאמיני הקדמות ולנו קהל המאמינים בחידוש'. נגד מסכת ההקדמות וההוכחות הללו מכוונים חיצו הביקורת של רבי חסדאי קרשקש.

בין הבאים אחרי הרמב"ם שטיפלו בבעייתנו היו הפשרה —
 גם כאלה שניסו למצוא פשרה בין הכיוון האריסטי — ר' יוסף יהודה
 טוטלי והטרום־אריסטוטלי, הקרוב ל'כלאם'. תל־
 מידו האישי של הרמב"ם, ר' יוסף בן יהודה המרוקאי, משתמש להוכחת מצי־

פרק כט) לא הבחין בהפרדה זו והוא מנסחה בטעות ובתוספת דברים שאינם אצל המימוני, כאילו באמת שתי ההוכחות קשורות אצלו יחד כמו אצל אבן דאוד.

אותו של אלוהים גם בראיה האריסטוטלית-מימונית של הכרחיות קיומו של עצם מחויב המציאות, וכן בראיה של רבנו סעדיה ואבן צדיק, זו של המקרים הצמודים לכל הגופים, והוא מוסיף את העובדה, שעצם החליפות של מצבי התנועה והמנוחה, האופייניות לכל הגופים, מעידה על הצמדה זו של הגופים והמקרים. הוא אף עונה לביקורת האריסטוטליים, שהבדילה בין התנועות הבדולות והגופים הבדולים שנתהוו ובין התנועה בכלל והגוף בכלל, שלא נתהוו. לדעתו אין הגיון בהבדלה זו, שהכלל ותלקיו כפופים לאותם החוקים ולא יתכן הפרש בין הגופים הבדולים, התנועות הבדולות, והגוף או התנועה בכלל. כיוצא בזה משתמש הוא בראיית ההתייחדות, שאותה הציע הרמב"ם כהוכחה נגד תורת האצילות, המציינת את השוני ואת רב-הגוניות, שיש בין בעצמים הארציים ובין בשמימיים. — ואינו שם לב להבדלה שקיים הרמב"ם ביניהם — שלדעתו של ר' יוסף בן יהודה די בשוני הזה להוכיח שהעולם הוא נברא, שהוא מפעלו של אל יוצר, אשר סידר הכל לפי רצונו החופשי, גם זה בניגוד לרמב"ם, שראה בו צד מסייע להכריע את האמונה בבריאה על הקדמות, אבל לא מופת חותך.

אופייני הדבר, שהרלב"ג, זה האריסטוטלי היש-
הרלב"ג ותורת
אלוהים שלו
ראלי הקיצוני, חוזר בבעיה זו לאסכולה הטרומ-
אריסטוטלית. לדעתו, הבריאה ניתנת להוכיח בד-

רך מדעית, והוא משתמש לשם הוכחת נבראותו של העולם בעיקר בהסתכלות העולם התכליתית של רבנו בחיי, המסיקה מהמבנה התכליתי של היצורים, שהם מפעלים של סיבה אלוהית משכלת ויוצרת מתוך מגמה תכליתית, ואמנם דרך אגב הוא מוסיף אף את ראיתו של הרמב"ם על השוני או ההתייחדות של העצמים השמימיים, לכל הסברה הגיונית. כיוצא בזה, משתמש הוא בהוכחתו האחרונה של רבנו סעדיה בדבר הנמנעות של זמן אין-סופי בעבר, אלא שהוא דוחה את הביקורת של האריסטוטליים, המבחינים בין גודל אין-סופי בפועל, שהוא לדעתם בלתי אפשרי, ובין זה שבכוח, כגון הזמן שעבר, שהוא אפשרי; לדעת הרלב"ג, הזמן שעבר הוא מציאות בפועל, והוא בלתי אפשרי כמו כל גודל אין-סופי.

(3) היחיד שיצא חוצץ נגד ההוכחות המימו-
הפולמוס של
קרשקש עם
אריסטו והרמב"ם
ניות-אריסטוטליות היה רבי חסדאי קרשקש. עם
עירעור ההנחות הפיסיקליות של אריסטו נתערער
בעצם כל הבניין הארכיטקטוני שהקים הרמב"ם

להוכחת מציאותו של אלוהים, ועם זה חוזר קרשקש ודן בפרוטרוט בהוכחות
המימוניות, וזה משני צדדים: מצד ההנחות ומצד ההוכחות כשהן לעצמן.
מצד ההנחות: ההוכחה הראשונה מן התנועה
מתבססת על ההנחות הבאות: הראשונה, שאין
מצד ההנחות

גוף אין-סופי אפשרי — ולדעתו של קרשקש, הוא אפשרי. השנייה והשלישית, שמספר אין-סופי של עצמים חומרניים, וכן שורת סיבות אין-סופית אינם אפשריים — ולדעת קרשקש הם אפשריים. השמינית, שכל תנועה מקרית היא סופית, ומכאן שאין הסיבה הראשונה יכולה להיות גפש הגלגל — לקרש-קש אין הנחה זו הכרחית, והשערה זו מיותרת. השתים עשרה, שבגוף סופי אף הכוח הוא סופי — ואין הדבר כן לשיטת קרשקש, וכן חוזר הוא גם על הנחות אחרות, שכבר הופרכו על ידו. ומצד

מצד ההוכחות

שני, מצד ההוכחות עצמן; גם אם נודה — טוע רבי חסדאי — בסופיותו של הכוח המתפשט בעולם גופני, לא הוכחה אלא הסופיות באינטנסיביות, בחוזק, בעוצמה, אבל לא בזמן, וממילא רשאים אנו להניח, שהמניע הראשון הוא כוח בגלגל, המניע אותו מבפנים, בעוצמה סופית, אבל בזמן אין-סופי. ויתכן שאף הנחת הכוח הפנימי מיותרת היא, והתנועה הסיבובית של הגלגלים ניתנת להישער כתנועה טבעית ועצמית, כשם שטבעית היא התנועה של העצמים הארציים, או כשם שהמנוחה טבעית להם — אם נעמוד על זה, שתנועת העצמים הארציים מותנית בשאיפתם למקומם הטבעי — כך להיפך טבעית לעצמים השמימיים התנועה. ואופייני הדבר, שנימוק זה של רבי חסדאי קרשקש פותח לנו פתח להסברה מיכאנית-טבעית, אי-תודעתית ואי-חיונית של התנועה

הסברת עולם

העולמית, ובעקבותיה אף של תהליכי ההווה העולמית, שאינם תלויים בכל גורמים שכליים או

מיכנית

נפשיים שהם, ושהם נעדרי כל תודעה, כוונה ורצון ואף אינם צמודים לעצמים בעלי תודעה, תבונה, ורצון כמקור הווייתם ותנועתם. והרי תפיסה זאת מקדימה את ההנמקה החומרנית של תהליכי הטבע על ידי המדע החדיש — אם כי אין זו דעתו האמיתית של רבי חסדאי, שטענתו כאן אינה אלא השערה תנאית וארעית, כדי לסתור את דרך ההוכחה המימונית ולהביא אחרת במקומה.

כן סותר קרשקש את ההוכחה המימונית-אריסטו-טלית השנייה. אין זה הכרחי, שאם אחד היסודות של דבר מורכב נמצא נפרד, שאף היסוד השני

המורכב והנפרד

בדבר מורכב זה יימצא גם הוא נפרד. יתכן, ממשיך קרשקש, שאחד היסודות יכול להתקיים באופן נפרד והשני לא, והדבר מצוי בפרט ביסוד המקנה שלמות לעצם מסוים, שאינו יכול להימצא בלעדי העצם, שאותו הוא משלים. רבי חסדאי מצביע על העובדה הנסיונית, שהחי הצומח מורכב משני יסודות, החיות והכוח הצומח, ואנו מוצאים צומח נפרד, אבל לא חיות נפרדת, כי כל חי הוא גם צומח. ובעצם, טוען קרשקש, המתנועע הנפרד, שהוא רק מתנועע, אף הוא במידת-מה מניע עם תנועתו, אמנם

במקרה, גם דברים אחרים, כגון את התכונות הנמצאות בו; ובהקבלה יצא, שאף אם נודה במניע שהוא רק מגיע, שיתנועע הוא עצמו במקרה, כדוגמת קוטבו השני, שמניע במקרה, והרי שהוא איננו מניע בלתי מתנועע ממש, וכמתנועע במקרה יכול להיות כוח בעצם גשמי.

כיוצא מפריך קרשקש את ההוכחה המימונית-אריסטוטלית השלישית, ואף זה מבחינה כפולה. הוכחה זו, טוען קרשקש, מתבססת על שורה

הנחות
בלתי מבוססות

של הנחות, שהן עצמן אינן מבוססות: על אי-האפשרות של שורת סיבות אין-סופית (וקרשקש לשיטתו, שהבין את ההוכחה הזאת כמשולבת משני המופתים. המושגי והאונטולוגי, כמו שהסברנו כבר), אחרת רשאים היינו להניח, שכל העצמים הם אפשרי המציאות, היינו — לפי הבנת קרשקש בדברי הרמב"ם — שיש להן סיבות, אלא שלפי הנחה זו הן אינן יכולות להימשך עד אין-סוף ומוכרחות להיעצר בסיבה ראשונה, היא מחויבת המציאות. אך לשיטת קרשקש זה אפשרי, כלומר אפשרית שורת סיבות אין סופית, וממילא אף שורה אין-סופית של עצמים

שורת סיבות
אין-סופית
אפשרית היא

אפשרי המציאות; וכן על ההנחה של גזחיות העולם, שלפיה העצמים אפשרי המציאות מוכ-רחים היו להיעלם פעם במשך אין-סופי זה. אך

הנחה זו היא כוזבת, קיומו של העולם הוא סופי, והעצמים אפשרי המציאות לא הספיקו עדיין להיפסד, ואולי יהיה זה בעתיד. וגם מבחינת ההוכחה עצמה: אפשר להניח, שכל העצמים מתהווים וכלים או הווים ונפסדים, אבל לא כולם בבת אחת, כי אם בזה אחרי זה, ואז אין צורך בהנחה של עצם מחויב המציאות. וגם יתכן — וכאן קרשקש לשי-

מחויב המציאות
ראוי להיות מורכב

טתו — שיימצא עצם נצחי והוא אפשרי מצד עצמו ונצחי רק מבחינת סיבתו שהיא מחויבת המציאות, שאז גם העצם התלוי בו נצחי כמותו

מבלי שיהיה כך מצד עצמו. וממילא יתכן גם שהעצם הנצחי יהיה מורכב, שאף שהוא אפשרי המציאות מצד עצמו שהוא תלוי בהרכבה זו, אך אין זה מן הנמנע שיישאר נצחי מבחינת סיבתו, היינו מבחינת ההרכבה שהיא נצחית, שאם ההרכבה היא נצחית יכול אף המורכב להיות נצחי, אם כי לא מצד עצמו, ואז — ממשיך קרשקש — יצא שמניע נצחי יהיה גוף, כמו שנראה בסמוך.

שורה אין-סופית
של מוציאים לפועל
אפשרית היא

אף ההוכחה הרביעית אינה עומדת, לפי דעת קרשקש, בפני המבחן; אף היא בנויה על הנחות בלתי מבוססות: על ההנחה השלישית של אי-האפשרות של שורת סיבות אין-סופית, אחרת

אפשר היה להניח שורה של מוציאים מן הכוח אל הפועל הגמשכת עד אין סוף, ולדעת קרשקש דבר זה באמת אפשרי, וכן על ההנחה העשרים ושלוש, שכל עצם שיש בו אפשרות כל שהיא, מן ההכרח שייעדר פעם, וההנחה העשרים וארבע, שעצם בעל אפשרות הוא בהכרח חומרי, ולקרשקש ההנחות אינן הכרחיות, ורשאים אנו להניח, שמוציא לפועל ראשוני זה הוא בעל אפשרות ועם זה אינו עצם חומרי. כן אין זה הכרחי שעצם פעלתני ראשוני זה הוא אחד, כפי שנראה בסמוך. כיוצא בזה סותר קרשקש את ההוכחה המימונית-אריסטוטלית על האחדות האלוהית, ועל זה ידובר במקומו.

להתהוות והכליון
תהליך נצחי

לבסוף מפריך קרשקש את ההוכחה הסיכומית או 'המשותפת' של הרמב"ם, אך כאן הוא חוזר על הטענות שכבר פירט אותן לעיל ורק בנוגע לנקודת הראות השנייה, זו של בעלי תורת הבריאה, שהעולם נתון לתהליך ההתהוות והכליון — או שהוא הווה ונפסד, והרי שהתהווה מן ההעדר, ומן ההכרח שהיה לו ממציא. לדעת קרשקש אין זה בטוח: יתכן שהעולם הווה ונפסד, אבל נמצא בתהליך נצחי, כאישים הבודדים הבאים בזה אחר זה, ולא התהווה העולם מן האפס או מן ההעדר כלל.

אין המדע יכול לבסס כל אמיתות הדת

וקרשקש מסכם, כי מבחינה מתודית התברר שהמדע הפילוסופי אין בידו לבסס ולהוכיח את אמיתות הדת, ומקורן רק בתורה — כלשונו: 'והנה המאיר לכל אלו העמוקות הוא התורה לבד'. מן הסיכום הזה, ומן הביקורת שקדמה לו, נראה לכאורה שקרשקש סובר, שהמדע אין בידו לבסס כל צורכן אף אחת מאמיתות הדת על האלותות, אך בסמוך נראה, שיש בכל זאת באמתחת המדע שארית-מה מן ההוכחה, ואכן קרשקש אומר כאן בזהירות: 'לא הושג עד עתה מפאת הפילוסופים בשלמות' — בשלמות דוקא.

הגדרת המציאות האלוהית

(4) עם דחיית ההוכחות המימוניות-אריסטו-טליות, עובר קרשקש להצעה עצמית של תורת האלותות, ולראשונה של המציאות האלוהית. הוא מתחיל בהגדרת העיקרון של מציאות אלוהים ובניתוח המונחים שמהם היא מורכבת. עוד במובא הקצר ובמאמר הראשון הסביר רבי חסדאי את הדברים הטעונים ביאור כל פעם שאנו עוסקים באיזו הגדרה שהיא, והם: המונחים — 'הגבולות בלשונו' — היינו הנושא והנשוא וכן היחס ביניהם לחיוב או לשלילה. אשר להגדרת המציאות האלוהית או המשפט אלוהים נמצא, ממשיך קרשקש להסביר, אין לעמוד על אופיו של הנושא 'אלוהים', שהוא הנעלם הגדול, ועלינו להסתפק בהגדרתו כסיבת המציאות כולה, ולבקש בעיקר את ביסוס מציאותו, אם על דרך העיון או על דרך המסורת. אחרי שבכללים

הקודמים (הראשון והשני) דחה קרשקש את הביסוס העיוני-מדעי, חוזר הוא לאותה הבעיה מנקודת ראות העיון במסורת. שוב הנגלה והנסתר מציין הוא שבמשפט ההגדרה אלוהים נמצא ברור לנו היחס שבין הנושא והנשוא, והוא חיובי, לעומת זה נבצר מאתנו להבין במלואו את הנושא 'אלוהים', אחרי שהמהות האלוהית, לפי העמדה האחידה של האמונה והמדע כאחד — או בלשונו של 'בעלי העיון וכתובי התורה' — נעלמת בתכלית ההעלם, ורבי חסדאי מרחיב את הדיבור לביסוס עמדה זו בין מבחינה מדעית ובין מבחינת המקורות המסורתיים. ושוב מעלה הוא את המסקנה, שעלינו להסתפק, לפי שעה בכל אופן, ביחס למונח אלוהים, במשמעות המצומצמת כעילה לכלל הנמצאות.

מכאן הוא עובר לביאור המונח השני 'נמצא' — גם בכלל, וגם ביחס לאלוהים בפרט; הוא הולך וסוקר את גישות שתי האסכולות, זו של אבן סינא, אלגאזאלי ('אבן חמד' בלשונו והרמב"ם ('הרב' בלשונו), שהמציאות והמהות זהותיות הן. ברם שתיהן ללא ספק מודות, ממשיך קרשקש, שביחס לאלוהים המהות והמציאות אחת הן, שהרי אין הוא נושא למקרים, ומתוך כך חייבות שתי האסכולות להסכים, שיש תוכן שונה ושוני מוחלט בין המציאות האלוהית והמציאות של שאר העצמים, כשם ששונה המהות האלוהית, הוהותית עם המציאות שלו, מן המהות של העצמים האחרים. ולפיכך, כשאנו מייחסים את המונח 'נמצא' לאלוהים ולעצמים אחרים עלינו להבין, ש'אין ביניהם אלא שיתוף השם בלבד' (היינו, שהם שותפים במונח ולא בתוכן), ואין ביניהם שותפות כל שהיא אפילו בחינת 'פיסוק' (וראה המונח הזה בהקדמה ל'מורה נבוכים' ופירושו ב'מלות ההגיון' פרק יג ובספרנו חלק שני, 353—354), שזה ייאמר רק על שני עצמים, שההפרש ביניהם הוא רק בדרגה, ויש משהו משותף ביניהם, אם כי משהו זה אינו עקרוני; לא כן ביחס לאלוהים וליצורים, שהמהות והמציאות שלהם שונה בתכלית השינוי. ובעצם, מציין רבי חסדאי, כך סיכם כבר הרמב"ם (ראה חלק ראשון, פרק נו), שיהיה מה שיהיה ההסבר אשר למונח 'מציאות' ביחס ליתר המצויים, הרי בקשר לאלוהים כולם מודים, שהמציאות אצלו זהותית עם המהות.

ברם קרשקש דוחה את שתי התפיסות של המונח 'מציאות', והוא מסתייע בראיות הנגדיות, שהביאה אסכולה אחת נגד חברתה, לדחות את שתיהן, בחינת 'יכה יוסי את יוסי'. אין לזהות את המצי-

הנגלה והנסתר

שתי גישות

למונח 'נמצא'

שוני מוחלט

בין המציאות האלוהית

לזו של שאר העצמים

קרשקש דוחה את

שתי תפיסות

המציאות

אות עם המהות, בין ביחס לשאר הנמצאים כשיטת אבן רושד, ובין ביחס לאלוהים לכל הדעות, שהרי אז ייהפך המונח 'מציאות', והמשפט 'נמצא', לכפל לשון בלבד, וכך באמרנו 'אלוהים נמצא', כאילו אמרנו 'אלוהים הוא אלוהים', והוא הדין באמרנו 'האדם או הלובן נמצא', כאילו נאמר 'האדם אדם' או 'הלובן לובן', ואף לא נוכל להבין את המציאות כחלק של ההגדרה, אחרי שהעצם הנגדר כולל את כל חלקיו, ואין שוב בהגדרה התלקית אלא משום חזרה, כגון המלה 'אדם' שפורושה: חי, מדבר ונמצא, ומה יוסיף לנו המונח: נמצא? כיוצא בזה, אין לראות את המציאות כמקרה, שהרי אז היא זקוקה, ככל מקרה, לנושא אשר בו המקרה של המציאות, ואשר לו, לנושא עצמו, יש מציאות, כי אחרת יזדקק אף האחרון לנושא, וזה אינו יכול להימשך עד אין-סוף¹⁰⁹, ועם זה: אם העצם, כל עצם, נעדר מציאות והוא קונה אותה מהמקרה, הרי נותן מציאות זה שוב אינו מקרה כי אם עצם, והוא הוא העצם יותר מאשר הנושא אשר לו הוא מנחיל את כל קיומו, והרי הוא כצורה לחומר, שהיא היא ראשונה לתואר עצם, וקריאת השם אינה אלא מטעה. יוצא מכאן, שטתי ההגדרות של המונח 'מציאות'

אינן נכונות, ואם כן מהו, שואל קרשקש ('מי יתן

ואדע?'). לפיכך מגיע הוא במסקנת הדיון לידי

הגדרה חדשה של המונח 'מציאות': היא אינה

לא זהותית עם המהות ואף לא מקרה, כי אם עצמי

למהות, היינו כנראה, תואר עצמי לעצם מסוים, יהיה זה אלוהים או מצוי אחר. המציאות היא בעצם, ממשיך רבי חסדאי, תנאי למהות; מתנאי המהות של כל מושג שאנו מעלים בשכלנו הוא, שתהיה לה מציאות אף מחוץ לשכל. ומכאן, ממשיך קרשקש שיש שותפות אמיתית בין המצויים ביחס לשם זה ולתוכנו, אלא ששותפות זו מלאה כשמייחסים את המונח מציאות למקרים, שהם שווים בדרגה, שאז נאמר השם עליהם בהסכמה, היינו, שמשותף לכולם דבר עצמי המעמיד את העצמות של העצם¹¹⁰, והיא שותפות בלתי מלאה, רק בסיפוק, כשזה מתייחס לעצם ולתכונותיו או מקרים, שאז קיים הבדל ביניהם בדרגה — ב'קדימה ואחור' בלשונו — שהעצם קודם (במעלה ובטבע) לתכונותיו.

ברם כאן עובר קרשקש באופן מפתיע להגדרה

חדשה של המונח 'מציאות', או למתן משמעות

חדשה להגדרה הקודמת, שכל כולה שלילית — שאין פירושה של מציאות, של כל מציאות, של אלוהים ושל שאר המצויים, אלא שלילית ההעדר,

ניסוח שלילי של

הגדרת המציאות

109 אמנם אפשר היה לומר, שהנושא של כל המציאות הוא אלוהים?! ש.ב.א.

110 ראה 'מורה נבוכים' בהקדמה, והציון למעלה במלה 'סיפוק'.

וכל-הוראתה, שהעצם שביחס אליו היא נאמרת אינו נעדר. חזרה זו להבנה שלילית של התואר 'מציאות', שהיא בעצם עמדת הרמב"ם, היא מפתיעה, אחרי שלפני זה טרח קרשקש הרבה לאפשר הבנה חיובית של תואר זה, כשם שעשה זאת ביחס לתארים אחרים, ואמנם להלן עוד נראה שבעיניו התואר 'מציאות' הוא חיובי בהחלט. ומתוך כך רואה גם קרשקש שיתוף-מה בתוכן ולא רק בשם, אמנם רק בסיפוק, בין המונח מציאות המיוחס לאלוהים ואותו המונח המיוחס ליתר העצמים. אמנם קיים הפרש ביניהם אשר לדרגה, ב'קדימה ואחור'—וקרשקש, כנראה, כאן לשיטתו, שרשאים אנו ליחס תארים חיוביים לאלוהים.

(5) ומן ההגדרה אל הביסוס (מאמר ראשון, כלל

שארית ההוכחה
המדעית למציאות
אלוהים

שלישי, פרק שני). מעמדתו העקרונית של קרש-

קש ומן הביקורת הארוכה אשר מתח על מערכת

ההנחות וההוכחות של הרמב"ם יוצא לכאורה,

שאינן לא אפשרות ולא צורך לבסס את מכלול האמיתות הדתיות בקשר

עם אלוהים על העיון המדעי, ועם זה משאיר רבי חסדאי שארית-מה של

הוכחה אף בידי המדע, והיא זו המבוססת על ההבחנה בין מחויב המציאות

ואפשרי המציאות. קרשקש מבחין הבחנה ברורה

קיום מחויב
המציאות הכרחי

בין הוכחה זו, ובין ההוכחה משורת הסיבות האין-

סופית; בהסתמכו על ההקדמה השלישית של

הרמב"ם ועל ביקורתו עליה (מאמר ראשון, כלל ראשון ושני, פרק שלישי)

אומר הוא, שבין אם מניחים או אין מניחים אפשרות של שורת סיבות ומסו-

בבים ('עלות ועלולים') אין-סופית, בין אם יש להם גבול סופי, ובין אם

אין להם, חייבים אנו להניח סיבה אחת לכל העלולים האלו, היינו, סיבה

בלתי מסובבת, שהיא רק סיבה, אחרת היו כל המצויים רק אפשרי המציאות,

ודבר זה — נוסיף אנחנו — פירושו, שעצמים אלו יש להם יכולת שווה

להיות או לא להיות. הרי שהכרחית סיבה מחויבת המציאות, שמכוח החיוב

שבמציאותה תכריע את יתר המצויים התלויים ועומדים בין ההוויה ואי-

ההוויה לצד המציאות וההוויה. ומכאן שמציאות עצם מחויב המציאות, היינו

אלוהים, היא למעלה מכל ספק, אף כששורת המציאות היא אין-סופית.

אמנם, מציין מיד קרשקש בהסתייגות שאלה אחרת היא אם סיבה מחויבת

המציאות זו היא סיבת כל המצויים, עליה אחת של כלל הנמצאות, היינו,

אם אלוהים הוא אחד או לא, וזה עניינם של הפרקים הבאים. ויש לציין

כאן בשולי דבריו של קרשקש, שלכאורה עמדתו נראית בלתי עקבית, שהרי

בפירוש דחה את ההוכחה הזאת, שהיא ההוכחה השלישית לפי הסדר אצל

הרמב"ם, אלא כנראה שהוא דחה אותה רק בניסוחה אצל הרמב"ם, וכאן

הוא נותן ניסוח אחר לגמרי, זה של ההכרעה, שהוא סניף מסניפי ההתייחדות,

שנדחה דווקא על ידי הרמב"ם בביקורתו על תורת האטומיסטים (וראה ספרנו, חלק שני, עמ' 404). יש לעמוד גם על זה, שאין קרשקש מפרש את עמדתו לראיות על מציאות אלוהים של האסכולה הטרומ-אריסטוטלית, כגון ראיותיו של רבנו סעדיה גאון, ורק דרך אגב, בביקורת על ההוכחה המשותפת לבעלי הקדמות ולבעלי הבריאה אשר לרמב"ם, הוא דוחה את הראיה של עולם שהתהווה בזמן, שהיא המסד של דרך ההוכחה הסעדיינית — האם הוא סומך בזה על סתירת הרמב"ם? והרי הוא מכיר במידת-מה בתורה האריסטוטלית, מבחינה השלילית שלה בכל אופן, ואין הוא טורח לסתור מעצמו הוכחות אלו, ודיו שאינו מזכירן, ואמנם אין כל ספק, שעל כל דחייתו את האריסטוטליות, נמצא אף הוא בהשפעתה כדרך כל המתווכחים המתבשמים במקצת מיריביהם. אולם, מבחינה עניינית, ההוכחות של רבנו סעדיה מתבטלות ממילא בשיטת קרשקש, וכך הראיה על סופיות העולם והכוח האצור בו אין לה קיום בתורת רבי חסדאי, הסובר שהעולם אין-סופי, ושאף בעולם סופי יתכן כוח אין-סופי, וכן אין קיום לראיה הבנויה על היות העולם מורכב, שכן לדעת קרשקש העצם מחויב המציאות יכול להיות אף מורכב, והוא מחויב המציאות מצד סיבתו, ההרכבה; כן נדחית על ידו כמו על ידי הרמב"ם הראיה של המקרים: יתכן שהמקרים באים בזה אחרי זה בטור אין-סופי; וכן אין מקום בתורתו לראיה הרביעית, העומדת על אי-אפשרות לחשוב את הזמן שעבר כאין-סופי, לדעת קרשקש זמן שעבר אין-סופי אפשרי הוא ואפשר לחשוב אותו, שאין פירושה של האין-סופיות, אלא שאפשר להמשיכה ללא גבול, ושמחוץ לכל נקודה סופית שהיא, אפשר לחשוב עוד על נקודה הנמצאת מעבר לה, וכן עד לאין-סוף, וזה יתכן אף בזמן שעבר.

עמדה בלתי ברורה ביחס להוכחת מציאות אלוהית מבוססת על רעיון הבריאה

ראיותיו של רס"ג בטלות מאליהן

ב

אחדות אלוהים

אחדות השם היא, ביחד עם המציאות האלוהית, יסוד היסודות של היהדות ועיקר העיקרים של תורת משה (ראה 'משנה תורה' לרמב"ם, הלכ' יסודי התורה, פרק ראשון, הלכה ו), והיא היא הצהרת האמונה של האדם היהודי, הכלולה בפסוק 'שמע ישראל', שבקריאתו מסרו בני ישראל את גפשמם על קידוש השם במשך כל הדורות ובכל פינות העולם. 'ה' אחד' היא סיסמת החיים של האומה ועליה נהרגה כל הימים;

אחדות אלוהים יסוד היסודות

האם ניתנת היא גם להוכחה בדרך העיון המדעי? אחדות האלוהים, שהיא ההכרזה הדתית הגדולה של תורת ישראל, האם היא גם עניינה של הפילוסופיה, של המדע? המונותאיזם המקראי כלום הוא דבר שבאמונה ושבהתגלות אלוהית בלבד, או שמא הנו אף קניינה של הדעת האנושית — זו היא השאלה הגדולה שמעמיד לפנינו קרש-קש. סקירה היסטורית קצרה על הבעיה תעזור לנו ללבן אותה.

הניתן עקרון
האחדות לביסוס
מדעי?

אחדות אלוהים, כמציאות אלוהים, היתה בתקופה המקראית-תלמודית ודאות ראשונית, שאינה זקוקה להוכחה והיא למעלה מכל עיון מדעי; היא היתה חוויה ראשונית ונחלת האומה כולה, כדברי הכתוב: 'אתה הראת לדעת, כי ה'... אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה). אמנם הנביאים נכנסים לעתים בוויכוח עם עובדי האלילים, ובייחוד עם המאמינים בשתי הרשויות, אך הנביא עושה זאת בלעג שנון ובהיתול מר, והוא עונה לעומתם בהחלטיות פסקנית: 'יוצר אור ובורא חושך' (ישעיה מה, ז). באותו האופן, וביתר הדגשה נחשבה אחדות האלוהים כאמת יסודית, שאין לערערה בכפרות התלמודית. דבר זה מצא את ביטויו הנמלץ ביותר באגדה הידועה על יצר עבודה זרה, שנשחט בתחילת ימי בית שני. ועם זה היו לחכמי התלמוד ויכוחים מרובים עם חכמי העכו"ם של האומות אשר בתוכן ישבו ישראל שלהן היו משועבדים. עניין מיוחד, נותן טעם חריף ביותר, היה בהתנגשות חז"ל עם המינים, או הגנוסטיקאים, בעלי תורת 'שתי רשויות', שלפיה ישנו בצד אלוהים המשנה שלו והכנגד שלו, האל-הדמיאורג, שהוא הוא יוצר העולם ונותן התורה, ושלפיה שניהם, העולם והתורה, רעים, כשם שרע הוא יוצרם. כנגדם כנראה מתכוונת המשנה, המנמקת את העובדה שהאדם נברא יחידי: שלא יהו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים' (סנהדרין לו, ע"א) ובתוספתא (שם פרק ח; הובאה בגמרא שם לו, ע"א) אף הוסיפו: 'אדם נברא בערב שבת, ומפני מה? שלא יהו הצדוקים (המינים?) אומרים: שותף היה לקב"ה במעשי בראשית'. ועם זה היו גם חכמים, וביניהם מן החשובים ביותר, שנתפסו לתורה גנוסטית זו, כגון אלישע בן אבויה הנודע, שנהפך ל"אחר", וקיצץ בנטיעות (צורה מוחשית, כנראה, לפירוד בין העליונים והתחתונים, שהם רשויות נפרדות). כדי לשרש את השפעתה של זו מישראל, הקפידו חז"ל על כל צל של ביטוי, שיש בו משום רמז כל שהוא לתורה זו, וכך אמרו במשנה: 'האומר... על טוב יזכר שמך, מודים מודים — משתקים אותי' (ברכות לג, ע"ב), והסבירו בגמרא: 'משום דמיחזי כשתי רשויות' (שם). הדגמה מוויכוחים אלה, שנמשכו מימי התנאים בארץ ישראל עד

אחדות אלוהים
ודאות ראשונית

ויכוחים עם
חכמי העכו"ם

אחרוני האמוראים בבבל, אפשר למצוא בסידרת השיחות, שבין חכמי התלמוד לבעלי דעות אחרות, כגון אותו כופר, שניסה להוכיח לרבן גמליאל מן הכתוב, שמי שברא הרים, לא ברא רוח, מתוך שהכתוב מכנה אותם בשני שמות נפרדים: 'יוצר הרים ובורא רוח' (עמוס ד, יג), שעל זה באה תשובתו של התנא, שחילופי מונחים אלו נמצאים אף בכתוב אחר: 'הנוטע אוזן... ואם יוצר עין...'. (תהלים צד, ט), ולא יתכן שבשטח קטן כזה — 'טפח על טפח יש בו באדם ושני נקבים יש בו — שמי שברא זה לא ברא זה' (סנהדרין לט, ע"א); וכגון אותו אמגושא, שאמר לאמימר, שחצי גופו העליון נברא על ידי הורמיו (האל הטוב) וחצי הגוף התחתון על ידי אהורמיו (האל הרע, אמנם רש"י מהפך את הסדר, וראה, שם, ד"ה 'דהורמיו', 'דאהורמיו'); ועל זה ענה האמורא, שדבר זה לא יתכן, כי איך מניח אהורמיו להורמיו להעביר מים סרוחים באזורו?

שינוי בדעות ובהלך הרוח ולא מעט אף בתחום

בעייתנו, בא עם פגישת היהדות בתרבות יוון.

פילון
ורעיון האחדות

פילון, נציגה הקלאסי של היהדות המיוזנת, בא-

לכסנדריה, האמין ללא ספק ובאמונה שלמה באחדות אלוהים, ועם זה נפגמה האמונה באחדות אלוהים לא מעט על ידי תורתו בדבר החומר הקדום, העומד כיסוד שני בצדו של אלוהים והוא נצחי כמוהו, וכן על ידי תורת הלוגוס שלו, שעם כל המשמעות היהודית שניסו חוקרים שונים להכניס בה ועם כל ההשוואה אל ה'מימרא' וה'מטטרוני' של חז"ל, נשאר בה בנותן טעם מיתולוגי של אל משני, ופילון אף משתמש במונח זה, הצורם מאוד מאוד את האוון היהודית.

מפנה יסודי בתחום זה, כמו בשטחים אחרים של

דעת אלוהים הישראלית, חל עם תחילת התנועה

הפילוסופית בישראל. ביחד עם יתר אמיתות

הדת, ניסו הוגי הדעות בישראל לבסס אף את

התנועה הפילוסופית
וביסוס אחדות
אלוהים

האחדות האלוהית על אדני השכל והמדע, ונראים הדברים שהיה בזה צורך השעה. בתוך התסיסה המרובה בשטח האמונות והדעות של אותה התקופה, נתייחד מקום אף להתקפה של שארית המניכאות בעלת התפיסה הדואליסטית של המציאות, והדת הפרסית מיסודה של תורת השניות של זאראתוסטרה, שנלחמה זמן רב על נפשה אחר כיבושה על ידי האיסלם, שנתן לה מהלומת-מוות. עוד במאה התשיעית הופיע חיבור של כומר פרסי נגד תורת הבריאה של המקרא, חדור רוח גנוסטית-מניכאית, ולספ-רות-פולמוס זו כנראה היה הד-מה ביהדות. הושפע ממנה בהרבה הפילוסוף-הכופר היהודי, שקדם לפילוסופיה, חיוי הבלכי, אשר בין הטענות

חיוי הבלכי
וטענותיו
נגד האחדות

המרוכות שלו נגד המקרא יש גם שהם בעלי טעם מניכאי-גנוסטי. בין השאר הוא טוען נגד ההשקפה המונותאיסטית, שהמציאות כולה היא מפעלו של אל יחיד וטוב: מפני מה נתן האל האחד יכולת לחטוא ונטע בלבו את היצר הרע, ומניין בכלל היסורים והמוות¹¹¹? כיוצא בן הושפע הפילוסוף הקראי בנימין בן משה נהוונדי מספרות השניות הגנוסטית-פרסית. הוא הורה, שאלוהים עצמו לא ברא את העולם, אלא ברא מלאך, והלז ברא את העולם — גילגול של הדמיאורגוס הגנוסטי, ואולי של הלוגוס הפילוני¹¹² — ומתוך גישה זו ניסה להסביר כמה כתובים מקראיים, הסותרים לדעתו את רעיון הייחוד האלוהי, כגון השאלה הריטורית: 'מי כמוכה באלים' (שמות טו, יא), הביטוי על בריאה בצלם, ועוד, שלדעתו כל ביטויי ההאנשה האלו מכוונים למלאך זה.

בנימין נהוונדי
ותורת הבריאה
על ידי מלאך

ראשון לאימות מדעי של רעיון אחדות אלוהים היהודי על טהרתו המושגית היה רבנו סעדיה גאון; כשם שביסס את שאר יסודות היהדות על אדני השכל והמחקר, כך ביסס אף את יסוד הייחוד על דרך החקר והעיון השכלי. עוד בפולמוסו עם בעלי התורות הקוסמולוגיות השונות הוא מתווכח, בין השאר, אף עם בעלי תורת השניות: 'והדעת החמישית דעת מי שאמר בשני עושים' (מאמר ראשון), ברם דיון מיוחד מקדיש הוא לנושא זה, התופס את המאמר השני, הנקרא על שם הנושא: 'אחדות', ותת-הכותרת שלו: 'בשמחדש הדברים אחד'. רבנו סעדיה מציע שורה של טענות, ביניהן שליליות, השוללות את השניות, וביניהן חיוביות, המבססות באופן ישיר את האחדות, ואלה הן העיקריות: מפעל אחד, כמו העולם שלנו, אינו יכול להיות פרי יצירה של שני יוצרים, שבעל כורחם יבואו לידי ניגוד ביניהם בדבר מגמות היצירה ותיכנונה; הניגודים בורחים זה מזה כגון האש מן המים, — ומן הדין שהטוב והרע יברחו אף הם זה מזה; מלבד הניגודים בין טוב ורע יש עוד ניגודים מרובים בעולם,

רס"ג הראשון
לאימות מדעי של
עקרון האחדות

111 ראה מאמרו המקיף של פוזננסקי על חייו, במאסף 'הגורן', כרך שביעי, עמ' 112—137, ואת מאמרו של דוד קאופמן ב" *Revue des Etudes Juives*, כרך XXII, עמ' 287—289, ושם על התלות של חייו בספרות הפולמוס הפרסית, וראה גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 58—59, ועמ' 372, הערה 105, וכן את מאמרו של שטיין: 'מרקיון היהודי' בקובץ היובל לקלוזנר, שלפי השערתו המקור של כל ספרות זו הוא מרקיון, שחי עוד בתקופה התלמודית.

112 ראה מאמרו הצרפתי של פוזננסקי: *Philon dans l'ancienne littérature* ב" *Revue des Etudes Juives*, כרך XXX, עמ' 10—31 ומאמרו העברי: 'בנימין בן משה', 'אוצר ישראל', חלק שלישי, עמ' 126—129.

כגון חמישה חושים, שבעה גוונים יסודיים, תשעה טעמים שורשיים, עשרה מאמרות (קטיגוריות), שישה מיני תנועה, ועוד ועוד; ריבוי האלים היה מכניס אותם תחת סוג הנספרים, וזה מתכונות הגשמיים; כל השערה על אל שני מיותרת היא ואין צורך להעלותה.

חשיבות יתירה לתפיסה הפילוסופית החדשה של
האחדות הפנימית,
מושג האחדות האלוהית אשר לרבנו סעדיה,
העצמותית
והיא, שאחדות זו אינה רק מספרית כי אם
עצמותית, פנימית; לא רק שאין שני עצמים אלוהיים, אלא שהעצם האלוהי
האחד אין בו אף ריבוי פנימי, ריבוי של תכונות, ואפילו גדרים שכליים.
ומכאן תורת שלילת התארים, אשר אחד מנימוקיה הוא, שאין לייחס כל
תארים לאלוהים, כי הם מכניסים ריבוי בעצמות האלוהית, והיא הריהי מהות
פשוטה בתכלית הפשטות; ואולם הגאון לא נתן לתפיסה זו ניסוח מושגי
מפורש.

רבנו בחיי הקדיש את השער הראשון של ספרו
רבנו בחיי,
'חובות הלבבות' לבעיית האחדות האלוהית —
הייחוד
הבעיה העיונית היחידה שהוא דן בה במלוא
היקפה — בעיית 'הייחוד', מונח חדש שבא להורותנו, שלא האחדות המספרית
עיקר, כי אם הייחוד של אלוהים, המייחדו משאר העצמים, ההופך את
ה'אחד' האלוהי לשונה מכל האחרים האחרים, היינו, שאחדות זו מתייחדת
בפנימיותה, פנימיות שהיא פשוטה ואחידה (שער הייחוד, פרקים ב—ג).

בדרך הוכחתו לאחדות אלוהים במובן המקראי
שלשלת הוכחות
הולך הוא בעקבות רבנו סעדיה גאון, אלא שהוא
מוסיף לה גוון ניאופלטוני; הוא מציין בזה אחרי זה את הנימוקים הבאים:
את שורת הסיבות ההולכת ומתמעטת עד שהיא מגיעה לאחד, את אחידות
התכנית של מפעל היצירה היקומי, את האבסורד בהשערה של אל נוסף,
את ההגבלה של העצם האלוהי שבה היה נפרד מהשני, את דבר קדימת
האחדות המושגית הטהורה אף לאחד כשם שהחום קודם לדבר המחומם, את
הפיכת העצם לנושא של מקרים — הכמות (כמה אלים), ואת ההתנגשות
ההכרחית בין שני האלים (פרק שביעי, שם). אולם חשובה יותר היא הבחנתו
בין האחדות היחסית והאחדות המוחלטת או 'אחד העובר ואחד האמת' (שער
הייחוד, פרקים שמיני—תשיעי), שממנה המעבר לתורת התארים.

בניאופלטוניות הישראלית מתנגשת תורת האח-
עקרון האחדות
דות עם תורת האצילות, שהאחרונה מכניסה
ותורת האצילות
שורה של מצויים רוחניים בין אלוהים והאדם;
הניאופלטוניות
אך במידה שתפסו הניאופלטוניים הישראליים
את המצויים הללו כנבראים בידי אלוהים, אין בתורה זו כדי לפגום את

טהרת המושג של ייחוד השם הישראלי. אמנם לפי בן גבירול הצורה והחומר משותפים לישים הרוחניים ולארציים, ואלוהים לדעתו הוא הוא המקור לשניהם, לחומר הכללי ולצורה הכללית, ובוה הוא מכניס כביכול שניות זו לתוך העצמות האלוהית; אך ניגוד זה מוצא לו את פתרונו — עד כמה שהערפול המסתורי של מחשבת בן גבירול מרשה לנו להבין את השקפתו — ברעיון הרצון האלוהי שלו, אשר טבעו ליצור דבר והיפוכו, אם כי לעתים משמע מדבריו כאילו רק הצורה יוצאת מן הרצון, ואין בידו לומר דבר ברור על יציאת החומר מאת אלוהים, אך מכריעה כנראה דעתו הראשונה. ושוב, יחס הרצון גופו אל אלוהים אף בו יש משום שניות, אלא שגבירול מסביר את הרצון הסברה דו-אנפית; כהווייה סטאטית לפני שהוא הופך להיות פועל, ואז הוא אחד עם אלוהים ואין-סופי כמותו, ואחר, עם התעוררותו לפעולה הוא גפרד מאת אלוהים והופך להיות מעין יצור ראשון של אלוהים וסופי ככל יצור — רעיון שיש בו אולי מן הדמיון ללוגוס הניאופלטוני, אף שהוא ממיטב הרעיונות המקוריים של בן גבירול ושל המסתורין הישראלי.

לא רבים הם החידושים בהנמקה המדעית של האחדות האלוהית שחידשו הוגי הדעות הניאו-פלטוניים הישראליים, במידה שטיפלו בה. כך אכן צדיק הולך כולו בעקבות רבנו בחיי, אלא שהוא מגביר את נותן הטעם הניאופלטוני של דרך ההוכחה; אף הוא כבעל 'חובות הלבבות' רואה את האחדות האלוהית כיסוד האחד והריבוי גם יחד, והוא לבדו האחד המוחלט, אלא שבעיניו אלוהים הוא למעלה אף מן האחדות, שהרי אף האחדות יש בה מן התכונה של כמות, שאין לייחסה לאלוהים, ולפיכך אין להשתמש ביחס לאלוהים אף במונח אין סוף, שהרי סוף ואין סוף אף הם מושגים כמותיים הם.

משום חידוש ממשי בתחום זה יש במשנת רבי אברהם אבן עזרא, עד כמה שצימצום הביטוי ושפת התעלומה שלו נותנים לנו להבינת אבן עזרא מכניס גוון פנתיאיסטי במושג הישראלי של האחדות האלוהית: אלוהים אחד הוא עם העולם והעולם כלול באלוהים; כשם ששקדו קודמיו להקים מחיצה בין 'האחד' והריבוי העולמי, כך טורח הוא לעומתם להכליל את העולם ביוצרו. וכך הוא חוזר פעם אחרי פעם על הסיסמה: 'הוא יוצר הכל והוא הכל', 'הוא הכל וממנו הכל', ועוד ועוד¹¹⁸. ברם אין להבין פנתאיזם זה אלא במובן תורת האצילות הניאופלטוני-

אבן-עזרא והגוון
הפנתיאיסטי של
עקרון האחדות

113 ראה, למשל, פירושו לספר בראשית א, כו; לשמות כג, כא; 'יסוד מורא' עמ' 34 בהוצאת שטרן.

נית, שהעולם יוצא או נאצל מאת אלוהים, והוא חוזר וממלא ברוחו את כללות היצירה, בחינת: 'הוא מקומו של עולם וכו''. ועם זה אבן עזרא מקבל את הדעה על החומר הקדמון העומד בצד אלוהים, שאין אלא עקרון הצורה גרידא, ואין הבריאה אלא מתן צורה לחומר בלתי נברא, שזוהי לדעתו המשמעות של הביטוי: 'ברא' (בפירושו לספר בראשית א, א).

רבי יהודה הלוי ראה את המקור היחידי של האמת הדתית בספרות הדתית הישראלית, בנבואה וב- היסטוריה הישראלית, ועם זה הודה, שמידת-מה של הוכחה למציאות אלוהים ואחדות יש אף בדרך העיון הפילוסופית, אם כי זו רופפת במקצת. אמנם לעתים (כגון במאמר הרביעי, סעיף ג) הוא גם מטעים את אזלת ידו של החקר הפילוסופי, ורואה בו את נקודת היציאה של האמונה בשתי רשויות וריבוי אלים בכלל, אבל בכל זאת מכיר הוא אף שם בעדיפותו של המדע הפילוסופי על האמונה העממית. אף במושג האחדות במובנו הפילוסופי דן רבי יהודה הלוי וזה בקשר עם תורת התארים.

ריה"ל; המקור הראשי לעקרון האחדות היא התורה

דרך חדשה של הוכחה בתחום בעייתנו סולל הא- ריסטוטלי הישראלי הראשון ר' אברהם אבן דאוד. הוא סובר שההוכחה הראשונה למציאותו של אלוהים, הוכחת התנועה, אינה מביאה בהכרח גם להוכחת אחדותו; רשאים אנו עוד להניח, שלכל גלגל סיבת-תנועה בלתי גשמית, וכולן עומדות כסיבות עצמאיות בצד אלוהים, שאינו אלא העליזנה ביניהן, בדרגה ובחשיבות. לעומת זה סובר אבן דאוד שמהכרחיות מציאותו של אלוהים מוכחת בהחלט אף אחדותו, כי עצם מחויב המציאות יתכן רק אחד, אחרת היה עצם זה מורכב מחיוב המציאות ומתכונת המבדילה אותו מהעצם האלוהי האחר, ומחויב מציאות אינו יכול להיות בעל הרכבה, כי אז תהיה ההרכבה סיבת מציאותו, וזה סותר את המושג מחויב המציאות; אך שאר העצמים, ואף הרוחניים בכללם, הם רק אפשרי המציאות, אלא שהאח- רונים קונים מהעצם האלוהי את מציאותם ההכרחית בצד האפשרית ('אמונה רמה' 49, 63).

ראב"ד; אחדות אלוהים מוכחת מהכרחיות מציאותו

הרמב"ם היה הראשון להרצאה שיטתית מלאה בתחום בעייתנו, כמו ביתר שטחי הדעת והאמונה הישראלית. הוא מתחיל בליבון המושג הפילוסופי של רעיון האחדות במסגרת תורת התארים ועובר, במסגרת הביקורת של תורת האטומיסטים, לסתירת דרך ההוכחה שלהם ביחס לאחדות אלוהים. וכך, על הטענה (המובאת גם אצל רבנו בחיי), שאילו היו שני אלים, היו רצונותיהם מתנגשים, עונה הרמב"ם: יתכן שכל אחד ואחד

הרמב"ם — הראשון להרצאה שיטתית של הבעיה

פועל באזור מציאות נפרד, למשל בשמימי ובארצי, ולטענה שאין לנו לא הכרח ולא צורך בהשערה של אל נוסף, עונה הרמב"ם: זה מוכיח רק את קוצר דעתנו במספר האלים.

לעומת זה מביא הרמב"ם שורה של הוכחות אחרות לביסוס האחדות האלוהית, וזה על רקע עשרים ושש ההנחות שלו, במסגרת מכלול הב-עיות על אלוהים ובסמיכות לבעיית מציאות

שורת הוכחות
לביסוס האחדות
האלוהית

האלוהים. שתיים הן ראיות היסוד שלו: האחת, הסמוכה להוכחת המציאות מן התנועה, והיא שאחרי שהוכחה מציאותו של מניע בלתי מתנועע, מן ההכרח שיהיה זה רק אחד, והרמב"ם מסתמך על ההנחה האריסטוטלית (ההקדמה השש עשרה), שישים רוחניים אינם נתונים למניין אלא אם כן נמצאים הם זה על יד זה ביחסים של סיבה ומסובב, ולפיכך הוא אומר, שלא כר' אברהם אבן דאוד, שאף אם נניח שורה של ישים רוחניים כסיבות לתנועות השונות של הגלגלים, הרי בהכרח שאחת היא סיבתה של השנייה, ושכולן מקורן בסיבה האחת והיחידה, האלוהית — ראייה שהוא חוזר עליה אף בשולי ההוכחה הרבי-עית, שבה הוא מוכיח, כי עלינו להניח בהכרח מוציא מן הכוח אל הפועל ראשוני, שאיגו בעל חומר והוא ישות נפרדת או נבדלת מן העולם החומרי, היינו ישות רוחנית, ואז — מסיק הרמב"ם שנית — בהכרח הוא אחד; ושוב מסתמך הוא על ההנחה האריסטוטלית, שישים רוחניים אינם נתונים להבחנה מספרית, אלא אם כן יחסם זה לזה הוא יחס של סיבה ומסובב, ובסופו של דבר מן ההכרח, שקיים יש אחד, שהוא מקור כל הישים האחרים, אף הרוחניים. השנייה מן הראיות היא זו שהודה

מחויב המציאות

בה והורה אותה אף אבן דאוד, אלא שהרמב"ם מנסח אותה כדרכו בהגיון רב, והיא הראיה הבאה בסמיכות לראיית המציאות על רקע החלוקה של חיוב המציאות ואפשרות המציאות, וממנה מסיק המימוני שהעצם מחויב המציאות יכול להיות רק אחד, שאילו היו שני עצמים מחויב המציאות, היו שניהם שותפים בחיוב המציאות ושונים זה מזה בעניין מסוים, שהופך אותם לשניים, ועצם מחויב המציאות איגו סובל כל שניות שהיא.

הרמב"ם אף מייחד שתי הוכחות מיוחדות לאחדות אלוהים, האחת בקשר עם בעיית אי-גשמיות של אלוהים, והיא בעצם חזרה על הראייה השנייה

מחויב המציאות
אינו מורכב

הקודמת, מתוך הפיכתה של זו: אילו היו שני אלים, מן ההכרח שיהיה להם דבר משותף העושה אותם לאלים, וגם דבר מפריד ביניהם ההופך אותם לשניים, והרי באופן כזה הם מורכבים, והמורכב אינו יכול להיות מחויב

המציאות. השנייה מיוחדת לאחדות אלוהים גרידא, היא מסתמכת בהנחה של אי־אפשרות לחלוקת עבודה בין שני אלים; העולם הוא כולו גוף אחד, איש אחד, כפי שהסביר הרמב"ם בהרצאתו הנפלא-

אין מקום
לחלוקת עבודה
בין שני אלים

אה בפרק עב המפורסם, שכל הישים בו קשורים זה בזה וקיים בו קשר הדוק בין העליונים והתחתונים, שאלה משפיעים על אלה, ולפיכך לא יתכן, שאל אחד עוסק באזור מציאות אחד, כגון השמימי, והשני במשנהו, כגון הארצי; לא יתכן שהם עובדים לסרוגים, כי אין סיבה אובייקטיבית להפסקה זו בעבודתו של כל אחד, מאחד שהעולם הוא אחיד וכן הזמן אחיד במהותו, הרי שמלבדם צריכה להיות עוד סיבה, אשר היא המתכננת את החלוקה הזמנית של עבודת שני האלים, ונוסף לזה היה הדבר קושר אותם עם הוויה זמנית, הופך אותם יוצאים מן הכוח אל הפועל ובעלי כוחנות (פונטנציאליות), שהיא מתכונת התומר; גם לא יתכן שהם עובדים בשיתוף פעולה, שאז היה מפעלם פרי הכללות, היינו הצירוף בין שניהם, וכללות זו הייתה הסיבה לפעולת שני האלים, ואז לא היו מחויבי המציאות, שמתנאיו שאין להם סיבה. ונוסף לזה, גם סיבה זו או פעולת צירוף זו ככל פעולה היתה אף היא זקוקה לסיבה, ומכיון שאין שלשלת סיבות אין־סופית היינו צריכים לעמוד בסיבה שאינה עוד צירוף של שניים, אלא אחד. בסיכום הדברים: מתוך היות העולם אחד, מתחייב אף שיוצרו אחד. נגד שורת הוכחות זו של הרמב"ם, שהיא אולי, המופתית ביותר של כל השיטות הפילוסופיות היש-

עולם אחד
ואל אחד

ראליות, יצא חוצץ רבי חסדאי.

(2) לפני שהוא מציע את שיטתו הוא על אחדות אלוהים מפריך רבי חסדאי את ההוכחות של קוד-מו הרמב"ם. אשר להוכחה הראשונה, הרי עצם

ביקורת תורת
האחדות של
הרמב"ם

הנהחה שלה, שישים רוחניים אינם במניין, היא לדעת קרשקש כוזבת, מאחר שגם בין ישים רוחניים יש הפרשים בתכונות, כגון בדרגת ההכרה, ואף אם נודה בהנחה זו — ממשיך קרשקש — אפשר למצוא הבדלים אחרים בין העצמים הבלתי חומריים, כגון שכל אחד מהם הוא סיבה לגלגל אחר. לכן יתכן להניח — נסיים את דברי קרשקש — שקיימים כמה מניעים בלתי מחנועעים זה למעלה מזה, וכל אחד סיבת גלגל אחר, מבלי שזה יהיה מקורו של זה, או לשיטתו של רבי חסדאי שאפשרי קיום עולמות רבים) שהאחד הוא סיבת עולם אחד, והאחר — של העולם האחר. אשר להוכחה הש-

נייה, לדעתו של קרשקש מחויב המציאות יכול להיות אף מורכב, אם הרכבה זו היא נצחית, שאז

מחויב המציאות
וההרכבה הנצחית

העצם נשאר מחויב המציאות, אבל לא מצד עצמו, כי אם מחמת סיבתו. אשר

להוכחה המיוחדת, כבר ביטל קרשקש את כל ההנחות שעליהן היא מתבססת, כגון ההנחה השלישית, ששורת סיבות אינה אפשרית, ולדעתו היא אפשרית, לכן יתכן שאין סיבה יחידה לכללות האלים, וזו נמשכת לאין-סוף, וההנחה החמש עשרה, שיש רוחני אינו נופל תחת הזמן — ולפי מושג הזמן של קרשקש, שאינו קשור בתנועה, הדבר אפשרי — וההוכחה קשורה גם בהנחה העשרים ושש בדבר הקדמות הבטלה אף היא, יתכן שיתוף פעולה בין האלים שהרי לפי שיטת הבריאה, ישנו תקדים של אל השובת מכל פעולה. ומבחינה כללית, עדיין ספק הוא אם אמנם העולם אחד הוא במובנו של הרמב"ם, וגם אם כן הוא, יתכן ששני האלים עוסקים כל אחד באזורו ויש ביניהם שיתוף פעולה, שכל אחד יודע תכניתו של חברו, והם משלימים זה את זה. בכל אופן לא מן הגמגע הוא, שכל אחד עוסק בעולם אחד, לפי ההשערה של ריבוי העולמות.

ומכאן להרצאתו העצמית; ביאור להגדרת המושג הגדרת המושג 'אחדות' של אחדות אלוהים (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק שלישי).

שוב ברור לנו שאף בהגדרה זו כמו בהגדרת המציאות, היחס בין הנושא והנשוא הוא חיובי, ומצד שני, שהנושא אלוהים הוא הנעלם שאין להגדירו, ונשאר רק להסביר את הנושא:

אחד. אף כאן כמו במושג המציאות קיים ויכוח שתי אסכולות ביחס למושג 'אחדות' בין אבן סינא ואסכולתו, הסוברים שהאחדות אינה זהותית עם המהות, אלא שהיא תכונה בה או מקרה, ובין אבן רושד ואסכולתו, הסוברים שהאחדות כמציאות זהותית עם המהות. אמנם סקירה היסטורית זו יוצאת מקוטעת אצל קרשקש (אפשר שהטקסט משובש כאן ונשמט ממנו קטע מסוים), שאינו מזכיר לא את אבן רושד ושיטתו ולא את עמדתם בקשר לתואר זה ביחס לאלוהים, שכפי שהכרח הוא שהמציאות זהותית עם המהות, כך מן ההכרח הוא שהאחדות זהותית היא עם המהות, אחר שאלוהים אינו נושא למקרים; כל ההמשך הזה חסר אצל קרשקש, אם כי הוא מובן מאליו¹¹⁴.

קרשקש מתנגד לשתי הדעות, והוא מציע את דעתו שלו (בניגוד להרצאתו במציאות, ששם התחיל בביקורת שתי השיטות מקודם, ואחרי כן עבר להצעת שיטתו): האחדות אינה זהותית עם המהות ואף לא תכונה או מקרה בה, כי אם עניין (תואר) עצמי לה, וגם אין היא אלא הבחנה הגיונית ואין בה ממשות במציאות, והיא בעצם אינה אומרת אלא העדר הריבוי — היא

114 יתכן שהפיסקה 'ומשפטו המציאות' באה להורות, שאין להאריך כאן בהצעת ויכוח זה, שהרי הוא בדיוק הוויכוח על המציאות, אלא שאז נשאלת השאלה משום-מה התחיל בו בכלל ? !

כולה שלילה. וקרשקש מסביר מדוע אין לקבל את ההגדרות האחרות: אילו היתה האחדות זהותית עם המהות, היה בכל אמירת 'אחד' משום כפל לשון, והיו אז גם כל העצמים, שאותם אנו מגדירים באחד, זהותיים זה עם זה. ומצד שני לא

ביקורתו של קרשקש את השיטות הקודמות

יתכן שהיא רק מקרה, שהרי היא מעין צורה המגבילה ומייחדת את המצוי המסוים, וכצורה ראויה היא יותר לשם עצם; והוא חוזר למסקנתו המשולשת, שהאחדות היא תואר עצמי שערכו כבחינה שכי-

התואר 'אחד' מתאים ביותר לאלוהים

לית, ופירושו העדר הריבוי. וקרשקש ממשיך להסביר, שאם רשאים אנו לייחס את המונח 'אחד' לכל נמצא, על אחת כמה וכמה שתואר

זה ראוי יותר לעצם האלוהי, שמציאותו קודמת במעלה לזו של כל יתר המצויים, ובפרט, כשכל מובנה של האחדות היא ההפרדה בין העצם המסוים, אשר אליו היא מתייחסת ובין שאר העצמים — ואין הפרדה גדולה יותר מאשר בין העצם האלוהי ושאר כל המצויים; לכן מתאים בהחלט השימוש במונח 'אחד' לציין בו הפרדה והבדלה מוחלטת זו, אף כי אין להשתמש ביחס לאלוהים במונח 'אחד' במובן של הגבלה, כי אלוהים הוא הבלתי-מוגבל, האין-סופי. ועוד — מוסיף קרשקש — מאחר שהמהות האלוהית היא פשוטה בתכלית הפשוטה אף בפנימיותה והיא נעדרת כל ריבוי פנימי שהוא, ריבוי של יסודות, בוודאי שמתאים לה יותר מאחרים הכינוי 'אחד'.

במסגרת גושא זה של האחדות ובסמיכות להגדרה האחרונה של האחדות האלוהית — אף הפנימית

האחדות והתארים

— כמהות פשוטה, מציע קרשקש באריכות את תורת התארים. וסוף סוף אחד הנימוקים של שלילת התארים הוא, שאלו פוגעים באחדות האלוהית, הפנימית, וברור שכאן מקומה של תורה זו (ובסידור מתודי זה שימש קרשקש מופת לתלמידו אלבוז), אך אנו נעסוק בה בנפרד להלן, ונמשיך בדיון המיוחד והמצומצם בבעיית האחדות. אחרי ביאור הגדרת המושג, עובר רבי חסדאי לביסוסו המדעי. הוא חוזר על ההבחנה הידועה שבין האחדות הפנימית המושגית של העצמות האלוהית, שאין בה כלל הרכבה של יסודות וכל ריבוי פנימי, ובין האחדות המספרית, שאין אל שני; הראשונה, לדעתו, ניתנת לביסוס הגיוני בקלות, שמאחר שהגענו להכרת אלוהים כמחויב המצוי-

הוכחת האחדות הפנימית

אות עלינו לשלול ממנו כל הרכבה שהיא, כי היא סותרת את עצם המושג של מחויב המציאות, בהתאם להנחה, שמחויב המציאות מן ההכרח שיהיה בלתי מותנה בכל סיבה שהיא, וכאן הרי ההרכבה היא סיבתו. הדבר אמנם נראה מוזר, שהרי קרשקש עצמו סתר הוכחה זו, וגם את ההנחה

שעליה היא מבוססת — לדעתו יתכן, שיהיה מחויב המציאות, לא מצד עצמו, כי אם מצד סיבתו, אם סיבה זו היא נצחית ומחויבת המציאות. גם ניסוח ההוכחה נראה מעורפל, כי הוא כורך יחד את ההוכחה בדבר המניע הראשון, שאותו הוא מזהה עם מחויב המציאות. אמנם יתכן, שהוא מתכוון בעניין הראשון בחינת 'לשיטתך', כלומר, שאף אם גודה שאחדות זו ניתנת להוכחה, אין הדבר כן באחדות מן המין השני, שאליה הוא עובר בסמוך לזה. אין אמנם להניח, טוען קרשקש, שקיימת חלוקת עבודה בין שני אלים — אם נניח את מציאותם — בעולמנו אנו, שהוא מפעל יצירה אחיד והוא כולו גוף אחד, אישיות אחת, אולם לכאורה מותרת ההנחה, שכל אחד מן האלים עוסק באחד העולמות המרובים — אם נסכים להשערה האחרת המתקבלת על הדעת שישנם כמה עולמות אחרים, אולי עד אין-סוף — אולם גם היא מופרכת מטעם אחר, והוא, שהיכולת האלוהית היא בלתי מוגבלת ואין-סופית (ראה מאמר שני, כלל שלישי, פרקים א—ב), והרי היא צריכה להתפשט על פני האין-סוף של העולמות, וכל הגבלת התעסקותו רק לאחד מהם מצמצמת את היכולת האלוהית הזאת, שהיא נטולת גבול. ועם זה, במסקנת הדיון, מעלה רבי חסדאי את האפשרות של ההנחה, שאמנם קיימים שני אלים, אלא שרק אחד מהם הוא יוצר ובורא עולמות, והשני הוא בלתי פעיל, והנחה ליגאלית זו, שאין לפרכה מבחינה הגיונית — טוען קרשקש — מערערת כל ביסוס מדעי של האחדות האלוהית, ובלשונו: 'ובזה ננעלו דלתי העיון'. ומכאן, מסיק הוא בהתרגשות בלתי רגילה אצלו, שרק התורה, תורת השם, היא המקור היחיד של האמת הנעלה והבלתי-מעוררת ערת בדבר אחדות אלוהים, ורק היא שהאירה את עינינו להכיר באמת זו מתוך סילוק כל מבוכה וכל היסוס; ואלינו, לקהל המאמינים הישראלי, היא פונה בהכרזה החגיגית של 'שמע ישראל'. רבי חסדאי אף דורש מתוך פרשנות פילוסופית את הכתוב ומציין, שכפל שם הוויה בו בא להדגיש את האחדות הכפולה של האלוהים, התיצונית והפנימית, וכן עומד הוא על ההפרש, שהראשון בא בליוויית הכינוי 'אלוהינו', ללמדנו, שהוא אחד מבחינת ההנהגה של העולם האחיד, והשני, שהוא אחד בלי שימת לב להנהגה, שאין אף אל שני המנהיג עולם אחר, או בכלל שובת מכל הנהגה ופעולת יצירה, שהאחד הוא מוחלט מכל הבחינות.

יתכן שכל אל
עוסק בעולם אחר

אל יוצר
ואל שובת

התורה כמקור
יחיד של אמונת
האחדות

אמנם, לכאורה יש כאן אי-עקביות, כי אחרי שהודה קרשקש לפני זה שהרכבה של העצם

העדר עקביות

האלוהי היתה סותרת את מושגו כמחויב המציאות, הרי בטלה עם זה אף ההנחה של ריבוי האלים לפי ההוכחה, שאז היה כל עצם מהאלים האלו מורכב מדבר העושה אותו לאלוה ומדבר אחר העושה אותו שונה מחברו, או בנוסח אחר: מעצמותו וממה שעושה אותו למחויב המציאות, שבדבר זה הוא שותף לחברו — והרי זה מתמיה מאוד. ובעצם כל מאמץ מוזר המאמץ של רבי חסדאי להוראות את אי-האפשרות של הוכחת האחדות האלוהית נראה מוזר ומתמיה, כאילו במקום לגייס את כל יכולתו השכלית לבסס אמת דתית זו, ראשונה במעלה, על ידי כל דרכי ההגיון האפשריות, הוא רוצה להשיג מטרה זו בכיוון הפוך¹¹⁵. ואולם מגמתו המיתודולוגית של קרשקש ברורה למדי, והיא להראות את חוסר האונים של חכמת אנוש והעיון המדעי. ויש לציין שבזה שותף רבי חסדאי לשולל הפילוסופיה הערבי הנודע אלגאזאלי, הסובר אף הוא, שאין הפילוסופיה יכולה להוכיח את אחדות אלוהים ולשלול את השניות¹¹⁶, אם כי כבר הוכח שאין כל השפעה לאלגאזאלי על קרשקש; ואמנם אלגאזאלי, שלא רכבי חסדאי, כופר אף באפשרות ההוכחה של המושג מחויב המציאות. כיוצא בהם, גם שפינוזה ראה את ההוכחות הפילוסופיות לאחדות אלוהים כקלושות ביותר (תורת המידות, ספר שני, פרק שני).

ג

אי-גשמיותו של אלוהים

(1) ומאחדות האלוהים לאי-גשמיותו — אף היא מגופי תורת האלוהים הישראלית. אי-גשמיותו של אלוהים והיותו מחוץ לכל המציאות הגשמית לכל העולם הנראה, ועליון על כל, הם מיסודות התורה, המכריזה ברורות: 'כי לא ראיתם כל תמונה' (דברים ד, טו); התורה אף הדגישה את המשקל הרב של עיקרון זה, בהקדימה למשפט המובא את דברי האזהרה: 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'... (שם), וודאותו של זה היתה בלתי מעורערת בתודעה הלאומית הישראלית. נביאי ישראל תקפו לעתים את דעות עובדי האלילים על רקע הניגוד בין אמונה טהורה הנביאים ולעגם לאלילים

115 כפי שהעיר על כך בצדק ד"ר יואל בספרו על רבי חסדאי קרשקש והפילוסופיה שלו, עמ' 56.

116 עיין בספרו של שלמה מונק: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, עמ' 376.

זו לבין הדימויים המגושמים של עובדי עבודה זרה, שציירו את אלוהים כדמות גופנית ממש והפכו אותו לפסל, אשר לא סגדו. ברם הנביאים השתמשו בדברי היתול ואירוניה יותר מאשר בנימוקי תבונה, כגון דברי ישעיה (מ, יט) המתחילים: 'הפסל נסך חרש וכו'', ומשורר התהלים הלועג (קטו, ד): 'עצביהם כסף וזהב'. עוד יותר שקדו

הרחקת האינוש
בתלמוד

הכמי התלמוד להרחיק כל הגשמה של אלוהים וכל האנשה של דמותו, ובהרחקה זו ההיכר המב-דיל בין אמונת ישראל ובין האלילות; סיסמתם הכללית היתה: 'דיברה תורה כלשון בני אדם' (ברכות לא, ע"ב), כלומר, שכל ביטויי הגשמה אינם אלא הסתגלות לשפה המדוברת, הרגילה לתת צורה מוחשית למושגים מופשטים, ויש שראו אותם כביטוי לדמיון הנבואי השונה מנביא לנביא, שהם ממתישים כל הופעת אלוהים לפי אופיה המיוחד באותה שעה ובאותו מעמד, כמו שאמרו בדרך כלל: 'גדול כוחו של נביאים, שמדמים צורה ליוצרה' (בראשית רבה כז, א), וכן אמרו, שמשא ראה את הקב"ה פעם כזקן יושב בישיבה ופעם כאיש מלחמה, וכן ישעיה ראה את ה' כבן כרך, שראה את המלך, ויחזקאל כבן כפר שראה את המלך (חגיגה יג, ע"ב), היינו, שהם ז"ל הבחינו יפה יפה בין הדמות האלוהית כשהיא לעצמה, שהיא למעלה מכל המשלה והשוואה לאיזו צורה גשמית, ובין הש-תקפותה בדמיון האנושי הרוצה לבטא אחד מהיחסים שבין אלוהים ואדם.

הרחקת ההגשמה
אצל אונקלוס

בייחוד טרח אונקלוס המתרגם, תלמידם של ר' אליעזר ור' יהושע, להרחיק כל ביטויי הגשמה והאנשה בתורה, על ידי זה שייחס ביטויים אלה לא לאלוהים עצמו, אלא להתגלות הכוח שלו או ליצורים הראשונים שלו, כגון המימרא וכד'. אולם חכמי התלמוד שאפו גם לציין את הקרבה של האדם הישראלי ליוצרו ובפרט את נוכחותו של אלוהים בהיסטוריה הישראליה, ולכן נטו לפעמים להמחיש את הדמות האלוהית ולייחס לה פעולות אנושיות, ובמיוחד כאלה הקשורות במעשים דתיים תורניים, כגון שהקב"ה מניח תפילין, שהוא מקונן על גלות ישראל, שאף גלה יחד עם גולי ישראל (ברכות ג, ע"א; ו, ע"א; ט, ע"ב; ירושלמי תענית כט, ע"א).

ביסוס מדעי
של רעיון אי-
הגשמיות; פילון

הנסיון לזיכור יתר על רעיון אי-הגשמיות המקראי-תלמודי וגם של ביסוסו המדעי נעשה רק על ידי הפילוסופים הישראליים. התחיל בזה פילון, אשר חשב לרומם את אלוהים לא רק על כל דמות גופנית, אלא גם על כל מידה ותואר, שאף הם אינם אלא ציורים אנושיים, אמנם מעודנים יותר. הוא הראשון אשר ניסח, בקשר למגמה זו, את תורת התארים שנהפכה לאחת הבעיות המרכזיות של פילוסופיות הדת

הישראלית. במסגרת הדיון על אחדות אלוהים ותאריז, דן גם רבנו סעדיה גאון בבעיית אי-הגשמיות של אלוהים. נקודת המוצא שלו היא אי-ההידמות המוחלטת של אלוהים ליצוריו, ושעושה-הגשמים אינו גשם אלא מעבר לכל הגשמים, אחרת יהיה צורך למצוא אף לו עושה, כשם שאנו מחפשים עושה לכל העצמים הגשמיים. הגאון מפרט את עשר הקטיגוריות של אריסטו כדי להוכיח, שאין אף משהו מהם במהותו של אלוהים, וכן סוקר הוא שורה של ביטויים מקראיים אנתרופומורפיים, ומשתדל להסבירם כצורת דיבור הבאה להמתיש רעיונות מסויימים על אלוהים מתוך הסתגלות לשפת בני אדם. ברוח זו דנים בבעיה זו — עד כמה שהם דנים בה — אף הבאים אחריו, כגון רבנו בחיי, ר"ש אבן גבירול, ר"י אבן צדיק, אבן עזרא, ואף ר' יהודה הלוי, בלי ריה"ל והחיוניות האלוהית שיכניסו גורם חדש בעל משקל לדיון זה. ריה"ל רק מציין, שהיהדות מעוניינת יותר בחיוניותו של המושג האלוהי, מאשר ברוממותו המופשטת, לפיכך עובדי האלילים קרובים לה יותר מהפילוסופים. הוא מצביע בין השאר על נוסח התפילה, שאנו מקדימים את סקירת הפעולות האלוהיות (כגון ברכת 'מחיה מתים') לזו של הרוממות האלוהית ('אתה קדוש'). הרמב"ם היה הראשון בישראל אשר ראה באי-הגשמיות של אלוהים את נקודת הכובד של אמונת ישראל ואת העמוד התיכון של תורת אלוהים המקראית. עוד בספרו ההלכתי הגדול, 'יד החזקה' (הלכות תשו"ב) קבע הרמב"ם, שהאומר שאלוהים הוא גוף — הוא מין, ודבר זה עורר את התנגדותו הנמרצת של הראב"ד, המעיד ש'גדולים וטובים ממנו' — היינו מן הרמב"ם עצמו — האמינו כן, אמנם מתוך השתבשות. כן הקדיש את ארבעים ותשעת הפרקים הראשונים של ה'מורה' להסברה פילוסופית של הביטויים המאנשים בתורה וטרח הרבה להכניס בהם משמעות אחרת בלתי מגשימה, אם כי לעתים הוא מאנס את הכתובים. הרמב"ם ראה חובה להקנות לכל אדם בישראל, אפילו לפחות שבפחותים, את התפיסה הטהורה של רעיון האלוהים הישראלי, ובעיקר את ההכרה היסודית של אי-הגשמיות האלוהית במלוא היקפה ובכל זיכוכה הפילוסופי, המטהר אותה מכל עכירות חושנית. אין צריך לומר שראה בה אחד מעיקרי היהדות והכניס אותה במסגרת שלושה עשר העיקרים שלו: 'שאינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף'. היא גם בין אמיתות היסוד של רעיון אלוהים, ואותה הוא משתדל לבסס ביחד עם אמיתות אחרות, כגון המציאות והאחדות על רקע עשרים

רס"ג ;

אי-ההידמות
של אלוהיםריה"ל והחיוניות
האלוהיתאי-הגשמיות
של אלוהים
נקודת הכובד של
אמונת ישראל
בשיטת הרמב"ם

הוכחות
לאי-גשמיות
של אלוהים

ושש ההנחות האריסטוטליות. וכך, ההוכחה הראשונה, המעלה את הרעיון של המניע הראשון, אף משתדלת להוכיח, שמניע ראשון זה אינו גשם, שאילו היה גשם היה דינו כדין כל גשם והיה מתנועע בעת שהוא מניע אחרים, לכן היינו צריכים לחפש גם לו מניע, וכך לאין סוף. כיוצא בו הוא מוכיח שאינו כוח בגשם, שאז היה צריך להיות סופי כדין כל כוח הטמון בעצם גשמי, או שהיה צריך אף הוא להתנועע, ובתנועה מקרית, שהיא בהכרח סופית. אף בהוכחה השנייה, שהעלתה אף היא את מציאותו של מניע בלתי מתנועע, כלול המופת השני לאי-גשמיותו, והוא, שכל המשולל תנועה אינו יכול להיות עצם גשמי, בהתאם להנחה האריסטוטלית, שהבלתי מתנועע אינו מתחלק ואינו עצם גשמי. כיוצא בו כלולה אף בהוכחה השלישית, ראיה לאי-גשמיותו של אלוהים, והיא שמחויב המציאות אינו יכול להיות מורכב, והרי כל גשם — בהתאם לאחת ההנחות האריסטוטליות — הוא מורכב בהכרח, לכל הפחות מחומר וצורה. וכך גם הראיה הרביעית כוללת הוכחה לאי-גשמיות האלוהית, והיא, שהמוציא לפועל הראשוני, אין בו כל כוחנות, ושהוא תמיד בפועל, ומתוך כך אינו יכול להיות בעל חומר.

(2) קרשקש סותר במשנתו בזה אחר זה את כל ההוכחות של הרמב"ם, אף בתחום בעייתנו. המניע הראשון, טוען קרשקש, יכול להיות גשם מתנועע על ידי גשמים לאין סוף, שהרי לשיטתו שורת סיבות אין-סופית היא אפשרית; כן יכול הוא להיות כוח בגשם, וכוח אין סופי בכל אופן באינטנסיביות, או בחוזק, שהרי לשיטתו יתכן כוח אין-סופי בגשם סופי, וגם רשאים אנו להניח גשם אין-סופי, ועוד ועוד. אשר להוכחה השנייה, מניע טהור זה, המקביל למונע הטהור, חייב להיות בעל תנועה מקרית, להתנועע במקרה, כשם שהקוטב השני שלו מניע במקרה, שאף הגשם הבלתי מניע, בתנועתו שהונע על ידי אחרים הוא מניע את המקרים הדבקים בו, וזו היא אמנם תנועה מקרית, ולכן המניע המתנועע במקרה יכול להיות גשם. כיוצא בו, אין לדעת קרשקש קיום להוכחה השלישית, כי לדעתו מחויב המציאות יכול להיות מורכב, וממילא אף עצם גשמי, אף אם נודה שזה מורכב בהכרח. והוא הדין לגבי ההוכחה הרביעית, שאינה עומדת בפני הביקורת לשיטת קרשקש, שלדעתו החומר אינו כלל וכלל בעל מציאות כוחנית, אלא להיפך יש לו מציאות בפועל. ומכאן להצעת שיטתו-הוא בנושא זה (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרקים ה-ו).

קרשקש סותר
ההוכחות של הרמב"ם

בתחילה הוא מעלה את ההנחה של העלם הדמות האלוהית, שאותה הוא משעין שוב על פירושי כתובים, והוא מציין, שלא רק בייחוס תארים חיוביים קיים חשש של סילוף הדמות האלוהית, כי אם אף בתארים שליליים, שהרי אף בהם יש במידת-מה הגדרה של העצם, אשר ממנו שוללים את התארים, כדברי הרמב"ם ('מורה נבוכים' חלק ראשון, פרק נח), שהשלילה יש בה משום התייחדות והיא מוסיפה לנו ידיעת-מה בעצם המתואר, וכשם שדרושה זהירות מרובה שלא לייחס לאלוהים מה שאין בו, כך דרושה אותה הזהירות שלא לשלול ממנו מה שיש בו. ועם כל ההסתייגות הזאת והדגשת הסכנה שישנה בחקר זה — 'שהרי חז"ל חשבו אף את ההרהורים וההסתכלות במה שלמעלה ובמה שלמטה לדבר בלתי רצוי, ומכל שכן שאין להסתכל ולהרהר בדמות האלוהית עצמה — דרוש לנו בטחון גמור

ההעלם הגמור של הדמות האלוהית

שלילת הגופניות מאת אלוהים — הנחה הכרחית

אף בשלילתו של איזה תואר שהוא מאלוהים. ואף על פי כן רואה קרשקש כדבר מבוסס וכחובה עלינו לשלול את הגופניות מאת אלוהים. נקודת המוצא של הוכחתו היא הנחת האחדות האלוהית, שאף אם לא התאמתה כל צרכה על ידי העיון, הרי היא מיסודות התורה, והגוף או הגופניות היא סתירה לאחדות, שכל גוף וכל כוח בגוף הוא דבר מורכב, ואינו אחיד במהותו. מכאן מסיק ר' חסדאי, שהנחת האחדות האלוהית מסלקת כל אפשרות של גופניות באלוהים¹¹⁷. בסמיכות לזה מעלה ר' חסדאי דיון מעניין בדבר הרגשת השמחה באלוהים ובאמוציונאליות שלו בכלל, וממנו הוא מגיע למהפכה בנוגע לתכונת אלוהים ולידי סתירת אופיו כעצם של השכלה טהורה כדעתו של אריסטו, ועל זה להלן.

בסיום הדיון על כל הבעיות הכלולות ברעיון אלוהים הישראלי, בא ר' חסדאי לידי סיכום מתודולוגי: החקר הראה, שאמיתות היסוד הדתי-תיזות של אחדות אלוהים ואי-גשמיותו אינן ניתנות להוכחה מדעית. הוכחת מדעית בטוחה, ובקושי אפשרית הוכחת מציאותו של אלוהים, ומכאן שמקורן היחידי של הכרות אלה הוא רק בתורה שאינה זקוקה ואינה יכולה למצוא משען במדע, אם כי המדע אינו מתנגד להן ואינו יכול להתנגד להן, מאחר

אמיתות היסוד הדתיים אינן ניתנות להוכחה מדעית

117 ושוב, ביסוס זה נראה מוזר ומפוקפק, שהרי קרשקש לשיטתו סובר, שהגוף אינו בהכרח מורכב, מאחר שהתומר יש לו קיום עצמאי אף בלי הצורה, והדבר צריך עיון!

שהאמת מבצבצת מהן, כי רק התורה היא המאירה את עינינו באימות כל שרשי הדת, ואכן העיון המדעי לא רק אינו חולק עליה, אלא אף מסכים אתה מכל הבחינות ומכל הצדדים. וקרשקש מסיים בהבאת האגדה הידועה על אברהם שראה בירה דולקת וחיפש את בעל הבירה, עד שהציץ עליו והצביע על עצמו, שהוא בעל הבירה. מן הפיסקה האחרונה יוצא, שאם כי אברהם — סמל האדם השלם — התקרב הלך והתקרב לאמת הדתית העליונה של הכרת אלוהים. לשם סילוק כל שארית הספק היה זקוק לאור ה' שיציץ עליו.

ד

תארי אלוהים

(1) בעיה זו, שהיא מבעיות היסוד של הפילוסוף-פיה ושל המחשבה הישראלית, העסיקה מאוד רבים מחוגי הדעות היהודים וגם אחרים, ור' חס' דאי הביא מהפכה גמורה אף בתחום זה, כמו בתחומים שסקרנו אותם עד כה. משנתו על התארים מהווה המשך לביקורתו המהפכנית על תורת הטבע של אריסטו, והיא שמה קץ לשלטונו של החכם מסטגירה אף בשדה זה של דעת אלוהים. לשם הערכת כל המשקל המהפכני של חידושי רבי חסדאי בבעייתנו, נסקור בקצרה את הדעות שקדמו לו.

מהפכת קרשקש
בבעיית תארי
אלוהים

האם רשאים אנו לייחס תארים חיוביים לאלוהים ולתאר מה שיש בו, או מותר לנו רק לשלול ממנו את התארים ולציין מה שאין בו? זה הוא סלע המחלוקת שבין הכיוונים הפילוסופיים השונים בישראל ובעמים. בספרות המקראית לא באה תורת שלילת התארים אף פעם לידי ניסוח מושגי טהור ומפורש, ויש בה פנים לכאן ולכאן. מצד אחד שקדה התורה על הרוממות האלוהית ונרתעה מכל נסיון של ראיית אלוהים פנים אל פנים, ומצד שני היא טורחת להעלות את הדיוקן המוסרי של אלוהים כאל רחום וחנון, שהוא עיקר ייחודו של אלוהי ישראל. בספרותנו העתיקה נמצא נסיונות של מיזוג שתי המגמות בלי הבהרה מדעית של האפשרות ההגיונית של זה, כגון אותו הפסוק הנפלא שבישעיה (נז, טו):

'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. אמנם מגמת מיעוט התארים בתלמוד — אם לא לסי' לוקם — נמצאת בספרות התלמודית. ובייחוד באה היא לידי ביטוי באגדה הידועה, שכל הפילוסופים הישראלים מר' בחיי

ייחוס תארים
חיוביים לאלוהים
— סלע המחלוקת

הרוממות האלוהית
ודיוקנו המוסרי

מגמת מיעוט
התארים בתלמוד

ועד הרמב"ם ועד קרשקש נאחזים בה, על שליח ציבור שעבר לפני התיבה בנוכחותו של ר' חנינא והירבה בפירוט תארי אלוהים, עד שגער בו ר' חנינא: האם סיים בזה כל שבחי ה', ואף הוסיף את המשל של מי שמשבחים אותו ברכוש של אלפי דינרי כסף, ויש לו רבבות דינרי זהב.

ראשון להצעה שיטתית-מדעית של תורת התא-

פילון — ראשון

רים היה פילון, אם כי מצא רמזים לה במשנתו

להצעת שלילת

של אפלטון. הפילוסוף היהודי-האלכסנדרוני שו-

התארים

לל מאת אלוהים, מתוך הרגשת רוממותו, כל

ערכי השלמות האנושית, כל מידות בני אדם, אף הטובות, לרבות הדעת,

הטוב והיפה, וחושב כליגאלי רק את הביטוי המציין את ההוויה או הישות

האלוהית¹¹⁸, אם כי לעתים הוא חוזר לתארי המקרא המתארים את הטוב

והחסד האלוהי כבורא עולם, אולי מתוך הסתגלות לשפתם הרגילה של

המאמינים, ואולי ראיית אלו כאופני גילוי של אלוהיו לבני אדם, בחינת

תארי פעולה של הרמב"ם (וראה בסמוך אפשרות אחרת). דיון מרוכז מקדיש

לבעייתנו מחוללה של הפילוסופיה, רבנו סעדיה גאון, והוא פותח בזה את

חקר הבעיה הזאת בתחום הספרות הפילוסופית

רעיון הבריאה

הרשמית בישראל. נקודת המוצא שלו היא מושג

ותארי אלוהים

הבריאה, שממנו מתחייבים חמישה תארים חיו-

אצל רס"ג

ביים — שלושה ענייניים: חיים, חכמה ויכולת;

ושני צורניים: אחדות ואי-דמיות. הכרת כולם באה בבת אחת, כשם

שמציאותם שלובה יחד בהוויית אלוהים, ורק קוצר הלשון מכריח אותנו

לבטא אותה בשלוש מלים נפרדות. רק אצל האדם, טוען שוב הגאון, אשר

הכוחות השונים בנפשו מתוספים עליה מן החוץ ובאים בזה אחרי זה, הם

מהווים ריבוי והרכבה, ולא כן בישות האלוהית, שבו הם עצמיים וקבועים

ועומדים. לכן רבנו סעדיה הוא ממחייבי התארים, על אף שימוש הלשון

שלו, שלעתים היא נראית כאילו הוא מנחיל לתארים אופי של שלילה או

של פעולה ולא של מהות חיובית, אבל באמת אין כאן כל היסוס או פסיחה

על שתי הסעיפים כפי שמניחים אחדים מן החוקרים. בן דורו, אלמוקמץ, הולך

ומתקרב לתורת שלילת התארים, אם כי אין היא

אלמוקמץ

מופיעה אצלו בכל נוסחתה הבהירה והחד-

משמעית. הוא מביא לראשונה את הדעה המיוחסת לאריסטו, שהתארים

השליליים אמיתיים יותר מן החיוביים, ועם זה, אחרי דיון בנוסחאות שונות

118 ראה ציון המקורות אצל יוליוס גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 369.

הערות 40—42.

של תורת אלוהים הכלאמית מגיע הוא לידי התפיסה המועתזילית, שהתארים הם זהותיים עם העצמות האלוהית. הראשון רבנו בחיי להרצאה שלמה וממצה של תורת שלילת התארים בפילוסופיה ישראלית הוא רבנו בחיי. אמנם טבועה היא אילו כולה בחותם ניאו־פלטוני. רבנו בחיי אומר ברורות, שאין לייחס לאלוהים כל תארים חיוביים, אפילו צורניים גרידא כגון ישות, נצחיות ואחדות, גם אם אין הם אלא צורות ביטוי שונות לעניין אחד, מפני שהתארים מכניסים ריבוי בעצמותו של אלוהים ופוגמים בעקרון האי־דמיות של אלוהים לכל ישות מחוצה לו, שאנו בני אדם אין לנו כל מקור אחר להעלאת תארים אלו, מאשר הנסיון האנושי הדל. לפיכך מסיק הוא, שאותם הביטויים האנתרופומורפיים המצויים בספרות המקראית אינם אלא הסתגלות לדעת האנושית ההמונית, מעין 'שריקה לחמורים'. עיקרו של דבר, אומר ר' בחיי אחרי דיון ארוך, יש לייחס לאלוהים או תארי שלילה או תארי פעולה בלבד.

לא רבים הם החידושים שהכניסו הפילוסופים הניאופלטוניים ;
הישראלים מהאסכולה הניאופלטונית, וכולם אבן־צדיק

הולכים בעקבות רבנו בחיי בבעיה זו. כן למשל אבן צדיק הולך ומפרט, כי כל התארים החיוביים יש להבינם כתארי שלילה, כגון את הידיעה כשלילת אי־הידיעה, את היכולת כשלילת העדר היכולת ; כן מודה הוא בתארי פעולה, אלא שלדעתו אותם התארים עצמם הם גם תארים שליליים וגם תארי פעולה ; שליליים עד כמה שהם מתייחסים לעצמות האלוהית, ותארי פעולה עד כמה שהם מגדירים את הפעולה האלוהית. אמנם לעתים הוא מסביר שיש אפשרות לייחס לאלוהים תארים חיוביים, אלא שיש להבחין הבחנה יסודית ביניהם ובין התארים האנושיים המקבילים, כשם ששונה העצמות האלוהית, שהתארים שלה הם זהותיים אתה, מן העצמות האנושית. הוא מוסיף עוד את הרעיון, שהרמב"ם עתיד למצות אותו, שהתארים באים בעיקר להדגים את המהות המוסרית של אלוהים, וזה מתוך מגמה להעמידה כדיוקן של התנהגות מוסרית.

ר"י הלוי עם ההבחנה שלו בין ההכרה הנבואית והשכלית, סוגר לשתייהן את הדרך להכרת עצמות האלוהית. בפרק הקצר בראש המאמר השני של ה'כוזרי' הוא מציע את תורת התארים שלו, שאינה אלא חזרה על דברי רבנו בחיי, מתוך הדגשת יתר, שאין לייחס כל היפעלות לאלוהים, לרבות החמלה, שאינה אלא 'חולשה והמיית הנפש'. החידוש שבהרצאתו היא התרכבה שהלוי מרכיב על מושג אלוהים זה, הניאופלטוני ביסודו ועומד על שלילת התארים, את ההגדרה האחרת, האריסטוטלית, המזהה את העצמות האלוהית עם החכמה, מבלי שיסביר כיצד מתאחדים שני המושג-

ריה"ל וההרכבה
הניאופלטונית-
אריסטוטלית

גים יחד; ועוד יותר מפליא הקיצור שבו נוסחה הגדרה אחרונה זו כאילו כלאחר יד ומבלי להדגיש, שכאן לפנינו גישה עקרונית חדשה למושג המהות האלוהית. אמנם במחצית הראשונה של המאמר הרביעי הוא מקיים הבחנה יסודית בין אלוהי החוויה הנבואית המבוטא בשם ההוויה, הבא לציין את הדיוקן האישי של אלוהים, ואלוהי הפילוסופים, שאינו אלא מושג מופשט; ועם זה, ההפרש ביניהם, בסופו של דבר, הוא רק באופי הפעולה האלוהית הניתנת להכרה, שהנביאים הכירו אף את הפעולה העל-טבעית של אלוהים, והפילוסופים רק את הטבעית, אולם לשניהם חתומה לנצח הכרת עצמותו.

ההרצאה המעמיקה ביותר והמשוכללת ביותר מבחינת בהירותה ועקביותה של תורת התארים היא זו של הרמב"ם (אם כי גם אצלו יש עוד הרבה מן הסתום והדו-משמעי), אף שבגרעינה היא זו של רבנו בחיי.

הרמב"ם שולל כל ייחוס תארים לאלוהים, וזה משני טעמי-יסוד: (א) בגלל היותם פוגעים באחדות אלוהים ההופך נושא לתכונות, ותכונות מרובות, דבר הסותר את המושג 'מחויב המציאות', שאינו סובל כל הרכבה; (ב) בגלל היותם פוגעים באי-ההידמות, שהם מעמידים את היוצר ואת היצור על מישור אחד. הוא הולך ומפרט את סוגי התארים ומציין, כי אין לייחס אף אחד מהם לאלוהים; כן אין לייחס לו תארי הגדרה או חלקי הגדרה, מאחר שאין להגדיר את העצמות האלוהית הנעלמת מאתנו. כיוצא בזה, אין לייחס לו תארים יוצאים מעצמו, היינו המוסיפים תכונות מסוימות — טבעיות או נפשיות — הנוספות לעצם האלוהי, כי זה מכניס ריבוי בעצמותו הפשוטה. לכאורה נראה היה שמותר לייחס לו תארי יחס, שהם חיצוניים גרידא ומחוץ לעצם, אולם אחרי התבוננות קלה מתברר שאף לאלה אין מקום, כי אין כל יחס לאלוהים אל שאר המצויים, לא אל המקום ולא אל התנועה, שהללו קשורים בעצמים גשמיים, על כל פנים לפי שיטת אריסטו, וכן גם לא אל כל מצוי אחר, כי ההפרש בינו ובין כל היצורים הוא יסודי, שהוא מחויב-המציאות והם אפשרי-המציאות, ואין לכוללם בכפיפה אחת.

כללו של דבר, מסכם קרשקש בשם הרמב"ם, אין להם דבר משותף עם התארים האנושיים המקבילים, כי אם שמים בלבד. לעומת זה, ממשיך

קרשקש בשם הרמב"ם, רשאים אנו לייחס לאלוהים תארי פעולה או תארי שלילה, והדרגה של ההשכלה הדתית עולה ויורדת, לפי רוב התפיסה ומיעוטה בתארי השלילה; ויוצא שהעצמות האלוהית נעלמת מאתנו, ואין בידנו אלא לעמוד על הווייתו של אלוהים ולא על מהותו, כניסוחו המופלא: 'ולא ישיג

הרמב"ם: שני טעמי יסוד של השלילה

סיכום שיטת הרמב"ם

מהו, אלא הוא. ומכאן מסיק שוב רבי חסדאי
 בשם הרמב"ם, שהאידיאל של ההכרה הדתית
 היא אי־ההכרה, הדומיה המוחלטת, והרמב"ם
 נעזר באגדה שהזכרונה לעיל, על הש"ץ, ומדגיש
 את רתיעתו של ר' חנינא מן השימוש בתארים, שהירשה לעצמו זאת רק על
 יסוד ההיתר הכפול של הזכרת תארים אלא במקרא וקביעתם בסדר התפילה,
 ואחד מהם בלבד לא היה מרגיע את רוחו. וכן ציין הרמב"ם את הניגוד
 האיכותי המתואר באותה אגדה שבין תארי אלוהים והאדם, כניגוד הזהב
 והכסף, שלכן אין להשתמש בתארים, כי יש בהם משום גנאי של המעטת
 הדמות האלוהית, כמו עשיר זה, שמשבחים אותו ברכוש של דינרי כסף, ויש
 בידו של זהב, והוא מתגנה בזה. ונוסיף כאן להרצאת דברי הרמב"ם על ידי
 קרשקש את הפרט החשוב — שקרשקש משמיטו כאן, ומזכירו במקומות
 אחרים — שהרמב"ם כריה"ל הרכיב על תורת שלילה זו אף את הציור
 האריסטוטלי החיובי על אלוהים כעצמות שכלית, כמשכיל, שכל ומושכל
 כאחד, כהשכלה, בעצם כהשכלת ההשכלה, או כמחשבה עליונה שבעליונות
 (ראה 'מורה נבוכים', חלק ראשון, פרק סח). וכך יצאה הרכבת מין בשאינו
 מינו של הזרם הניאופלטוני, הרואה באלוהים את הנעלם הגדול, ושל
 האריסטוטלי, המזהה אותו עם הדעת וההשכלה.

אי־ההכרה —
 האידיאל של
 ההכרה הדתית

הרלב"ג הוא מהמחייבים העקרוניים של תארי
 אלוהים. רעיון היסוד שלו הוא העמידה הלבדית
 על ההגדרה האריסטוטלית של אלוהים כמחשבה
 עליונה, מתוך שלילת תורת ה'אחד' שאינו בהג'
 דרה הניאופלטונית, ובלי פשרה כדוגמת קודמיו, הרמב"ם ורבי יהודה הלוי.
 רעיון זה משמש לו כנקודת מוצא לכל משנתו הפילוסופית וממנו הוא מסיק
 מסקנת מרחיקות לכת בשטחים רבים. אלוהים כעקרון הצורה אינו, לדעת
 הרלב"ג, אלא יוצר הצורה, ואין החומר יוצא, ואף לא יכול לצאת, ממנו;
 כן מוגבלת הדעת האלוהית רק לכללות הדברים, לחוקיות הכללית, שהיא
 עניינה של הצורה, ולא לדברים הפרטיים, שהווייתם הפרטית באה מתוך
 התחברותם עם החומר, והוא הדין בנוגע להשגחה האלוהית, המקיפה רק את
 כללות המציאות, ולא את המצויים הפרטיים. לעומת זה מחייב הרלב"ג את
 תארי אלוהים, שלדעתו אינם מכניסים ריבוי
 באלוהים, מאחר שכל ההבחנה ביניהם היא רק
 מושגית־הגיונית טהורה, שאין כל ממשות מקבי'
 לה לה. ואשר לאי־דמיות, הרי קיים הפרש יסודי וכפול בינה ובין התארים
 האנושיים המקבילים, על אף שהם ביסודם אותם התארים והם מציינים
 תכונות זהותיות, שאצל בני האדם הם קנויים מן החוץ, ואילו אצל אלוהים

אלוהים כמחשבה
 עליונה בתורת
 הרלב"ג

תארים חיוביים
 מותרים הם

הם מקוריים ועצמיים, שהם בו מנצח אל נצח, וכן קיים הבדל לאין ערוך ביניהם מצד דרגתם.

(2) ומכאן למשנתו של קרשקש בתארים. יש להבחין בין הצד הביקורתי שבה, ביקורת השקפתו של קרשקש על תארי אלוהים פזורה בפרקים

הביקורת וההוצאה החיובית

שונים ואינה שנויה במרוכז, ויש צורך לכנסה למקום אחד.

נתחיל לכן בביקורתו של רבי חסדאי לתורת התארים של הרמב"ם. טענתו הראשונה היא, ששלילת התארים אין בה כל תועלת, מאחר

ביקורת של תורת שלילת התארים

שכל שלילה מניחה בהכרח את הצד האחר, החיובי, כי דרך שלילית אין; כל אמירה של שלילה מקבילה לה הבעה חיובית של המידה שאותה אנו שוללים. וכך, כשאנו שוללים את העדר הידיעה באלוהים, כאילו אמרנו שיש לו ידיעה, שאין שלילת ההעדר אלא חיוב ההיפך, וההיפך הוא כאן אחד והוא הידיעה החיובית, כי אין ניגוד אחר לאי-הידיעה

ריבוי השלילה מביא לריבוי החיוב

אלא הידיעה, וכן בתארים אחרים. וטענה אחרת, המוכיחה אף היא את חוסר השחר של השלילה:

כשאנו שוללים שני תארים מאת אלוהים, הרי ברור, שהניגודים המקבילים להם הם שני דברים נפרדים, ואף אם לא נדע מהם, בכל אופן ברור שהם שני דברים שונים, שתי תכונות נפרדות; הרי שבלי משים הכנסנו לעצמותו של אלוהים ריבוי שאותו רצינו למנוע. וכך, כשאנו מייחסים לאלוהים שני תארים שליליים, את העדר אי-הידיעה ואת העדר אי-היכולת, הרי הדברים העומדים מאחוריהם, יהיו מה שיהיו, הם שונים זה מזה, כי הניגוד של אי-

ידיעה שונה מהניגוד של אי-יכולת. ומכיון שאין ליחס לעצמות האלוהית עצמה ריבוי של תארים — שזה היה מכניס את הריבוי לתוך מחיצתו

העצמות ותארים עצמיים

ואף סותר את מושגו כמחויב המציאות — הרי שאלו הם תארים הנמשכים ממנו, תארים עצמיים ואינם כלולים בעצמות, וגם העצמות האלוהית אינה ידועה לנו, שנוכל להגדירה על ידי תארים חלקיים. אין גם לשער, מוסיף עוד קרשקש, שאלוהים הוא משולל שני הניגודים גם יחד, למשל משולל הידיעה, וגם אי-הידיעה, שזה בניגוד להגיון.

טענה שלישית, שהבירור שקדם לנו ושמעדנו עליו כבר הוכיח, שלפחות התארים מציאות ואחדות הם חיוביים ומן ההכרח ליחסם לאלוהים (ראה לעיל סעיפים 4, 7).

יש גם שורה אחרת של טענות בפי קרשקש, אם כי פחות משכנעות, והן בחינת 'ספקות שבאו בדבריו' (של הרמב"ם). האחת, שאף תארי הפעו-

שורת טענות אחרות

לה מכניסים כוחנות לעצמותו של אלוהים, כי לפני הפעולה היה נעדר ממנה והיה בכוח, ועם הפעולה שב בפועל, והרי את זה רוצה רמב"ם למנוע. האחרת שעם תורת שלילת התארים בטלה כל הדרגה בסולם הדעת הדתית ונתבטל יתרונו של המשכיל הדתי על הבלתי משכיל, של המתקדם על המתחיל, שהרי כולם שווים בשלילה, המסתמכת בעצם בהנחה אחת יסודית, הניתנת לתפיסה קלה לכל אדם, ואין בינו ובין אדון הנביאים בעניין זה מאומה, כי ההנחה היא, שהעצמות אינה ניתנת לכל תיאור שהוא, ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. שלילת אי-ידיעה מוחלטת ועקרונית של כל תארי אלוהים עושה את עצם בקשת משה לידיעת

התמיהה בבקשת

הידיעה של משה

אלוהים למתמיהה ביותר. כיצד לא ידע משה מראש דבר שהוא מושכל ראשון וידוע לכל אדם

בעל השכלה דתית כל שהיא? אמנם כבר עמד על תמיהה זו קרשקש בהקשר אחר (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק ראשון, שם הוא סרב לקבל את הסברת המימוני, שבקשת משה: 'הראני נא את כבודך וכו') היתה מכוונת להשגת העצמות האלוהית, ושעל זה באה לו התשובה האלוהית שהיא נמנעת, שהרי אי-ידיעת העצמות האלוהית, היא דעת אלמנטרית, ולא היה משה זקוק להוראה אלוהית על זה. וגם ההסברה, שיש שדבר הידוע מן ההגיון הולך ומתאשר במראה נבואי, בדו-שיח הנבואי, אינה מתקבלת על הדעת, לדברי קרשקש שם, כי אז היינו צריכים להניח, שנבואת משה אף היא במראות ובלשון חידות, והרי זה סותר גם את המשמעות המקראית, וגם את המקובל אצל כל מפרשי המקרא, שנבואתו של משה היתה 'פנים אל פנים' כאשר ידבר איש אל רעהו, ורבי חסדאי מרמוז שם, שיש לו תשובה אחרת על תמיהה זו ואותה הוא מוסר בהמשך הפרק. רביעית, שם הווייה, השם המפורש, מיוחד לפי המקובל לעצם האלוהי בניגוד לשמות האחרים, שהם כינויי פעולות אלוהים, ואף מבחינה לשונית הם נגזרים מהפעולות¹¹⁹, ומכיון שלא יתכן ששם זה מכוון לעצמות האלוהית גופה, שידיעתה נמנעת בהחלט, ברור שכוונתו לאחד התארים העצמיים. ההשערה של הרמב"ם. שמשמעות השם המפורש היא לרעיון מחויב המציאות, אינה מתקבלת על הדעת, טוען שוב קרשקש, שאם

שם הווייה תואר

עצמי לאלוהים

כן לא מובן כל האיפול שהטילו חז"ל על שם זה וציוו להעלימו מן ההמון, ורעיון זה אינו כלל דבר

שהוא רחוק מתפיסת האדם הפשוטואין בכך מה להעלים ממנו. ועוד יותר — מסביר רבי חסדאי — ברור הדבר, בנוגע לשם בן י"ב האותיות, כי שם זה

119 קרשקש מצטט כאן את דברי הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק סא) שניסח רעיון זה.

מגדיר אחד מתארי אלוהים, שהרי אם תוכנו רק שלילי, אין כאן שום סיבה להעלימו מפני ההמון, כמו שהזהירו על זה תז"ל; ושוב, אשר לתואר מחויב המציאות הרי מיוחד לכך כבר השם המפורש, ואין לשער אלא ששם זה מתכוין לאחד מתארו העצמיים של אלוהים. דרך אגב סותר רבי חסדאי את פירושו של הרמב"ם (שם), ששם זה הוא כינוי לשם ההוויה, כשם שקריאתו באדנות היא כינוי, וקרשקש מסתמך כאן על 'ספר הבהיר', הספר המסתורי הידוע¹²⁰, שלפיו יוצא, כי שם זה הוא בעצם שם ההוויה, אלא בשינוי הניקוד, לפיכך הכוהנים במקדש, שהורשו לקרוא את שם המפורש, קראו אותו בכל זאת בשנוי-מה, בשינוי הניקוד, שהוא הוא השם בן י"ב האותיות, כדי להעלים עד כמה שאפשר את הקריאה המדויקת של השם המפורש. מכל הטענות האלה, מסכם קרשקש, יוצא בבירור הצורך וההיתר לייחס לאלוהים תארים חיוביים. בשולי הדיון מוסיף רבי חסדאי עוד טענה אחת, חזקה מאוד, אם כי רק על אחד מפרטי תורת התארים, והיא: לשיטת הרמב"ם אין כל יחס בין אלוהים ובין יתר היצורים, ותמה על זה קרשקש, שהרי קיים ללא ספק יחס של בורא לנבראים, ובלשון האסכולה שלו: התכונה היסודית של כל יחס הצטרפות (קורלאטיבי), הוא גם להפכו במידה שווה, ואם היצורים הם מסובבים של העילה האלוהית, הרי אף הסיבה האלוהית היא סיבה למסובבים אלה, כלומר שיש כאן יחס הכרחי של סיבה ומסובבים, שאין מסובבים בלי סיבה, ואן גם סיבה. בלי מסובבים, כשם שאין עבדים בלי אדון, ואין אדון בלי עבדים. ברור גם — ממשיך קרשקש — שיש יחס בין אלוהים והזמן, עד כמה שהזמן נצחי, שאף אם נודה בהנחה האריסטוטלית-מימונית בדבר הקשר בין הזמן והתנועה, שלפיה לא יתכן קשר בין אלוהים והזמן, מאחרי שהזמן, לשיטה זו, קשור עם עצם חומרי מתנועע, אף אז יש בכל אופן יחס שווה לשניהם, לאלוהים ולזמן. אשר לנצח, הרי שיש יחס-מה בין אלוהים והזמן. ולשיטת קרשקש עצמו, שאין לזמן כל קשר מהותי עם התנועה, ולא עם העצם המתנועע, היחס בין אלוהים והזמן נעשה יותר פשוט.

האין יחס בין
אלוהים ויצוריו?

ומכאן לדחיית הטענות של הרמב"ם נגד מחייבי
התארים. לראשונה, הפגיעה בעקרון אי-ההידמות
שיש כביכול בתארים, העיקרון במקומו עומד,
אומר קרשקש, ועם זה, על אף המצע המשותף של תארי אלוהים ואדם,
ששניהם שייכים לסוג אחד, הרי ההבדל ביניהם עודנו עצום, והוא מתמצה

דחיית הטענות
נגד חיוב התארים

120 וראויה לציון ההשפעה המרובה של הספר וכן ההסתמכות המפורשת בפרק זה ובתחום בעיה זו על ספרות המסתורין, כמו שעוד נראה בסמוך.

בשני דברים: האחד, שכל שלמות שהתואר מתארה אצל אלוהים היא מחויבת המציאות, היינו מקורית ונובעת מהעצמות, ואצל האדם היא אפשרית המציאות, היינו קגויה ממקור אחר. והאחר שאצל אלוהים השלמות היא אין-סופית, ואצל האדם היא סופית, והבדל כפול זה מצדיק את אי-ההידמות. קרשקש מבסס את דעתו על פירושי כתובים אחדים, ובייחוד על הכתוב 'ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו' (ישעיה מ, יח), ולדעתו כוונת הכתוב היא, שיש לסלק רק כל השוואת של ערך, היינו המעריכה זה כנגד זה את אלוהים והאדם, מאחר שאין כל ערך בין האין-סופי והסופי, אולם עצם השוואת המידות של אלוהים ושל בני אדם אינה אסורה כלל. טענה אחרת של הרמב"ם מתבססת על האגדה הידועה על שליח ציבור שירד לפני ר' חנינא, שממנה יוצא, לדעת הרמב"ם, שאין לייחס לבורא תארים, כי הם סוף-סוף לקוחים מהנסיון האנושי, והשוני בין אלוהים והאדם הוא איכותי, כדוגמת ההבדל שבין זהב וכסף במשל של האמורא. קרשקש נותן כאן פירוש חדש לכל האגדה הזאת ומדגיש פרט חשוב, שלא הרגישו בו, לא רבנו בחיי, שהיה הראשון שהשתמש באגדה זו ('חובות הלבבות', שער הייחוד, פרק עשירי), ולא הרמב"ם, שמיצה אותה לכל עומקה ועמד על כל תג ותג בה ('מורה נבוכים', חלק ראשון, פרק נט). מפירוש זה מסיק הוא אף רעיון חדש לגמרי במשנת התארים, הנובע מהדגש גשתו באגדה זו, ואם כי אין רבי חסדאי מציין את כל משקלו של רעיון חדש זה, אינו מאירו באור מספיק ואינו מושך אליו במידה ראויה את תשומת לב הקורא—והוא הוצע כאילו כלאחר יד, הרי עשוי רעיון זה לפתוח תקופה חדשה בתחום החקר של בעיה זו, שתלמידו רבי יוסף אלבו יצמיח לו כנפיים, ושפינוזה יהפכו לאבן פינה של כל שיטתו בפילוסופיה.

רבי חסדאי, שלא כקודמיו, מדגיש את הפיסקה:

'סיימתינהו לכולהי שבחי דמרך' — האם סיימת

את כל שבחי אדונך? — שבה פנה האמורא

לאותו שליח ציבור, ושמשמעוהה, לדעתו, שריבוי שבחים זה ופירוטם מראה כאילו נתמצו בזה, שאלמלא היה המשבח הזה, השוקד כל כך להרבות בתארים, יודע יותר, לא היה נמנע מלהזכירם, והרי יש בזה — וזו היתה התרעומת העיקרית של האמורא — משום מיעוט הדמות האלוהית, שכאילו אין לו שבח או תואר אחר עוד, ולאמיתו של דבר — כמו שיש להוסיף מדבריו אחרי כן (ראה בסמוך) — אלוהים הוא בעל תארים לאין-סוף. ומתוך כך מסביר רבי חסדאי ביתר פשטות מאשר הרמב"ם, את הצורך בהיתר הכפול שנזקק לו האמורא להזכרת תארי אלוהים בתפילה, גם שנאמרו על ידי משה וגם שנתקנו בסדר התפילה על ידי אנשי כנסת הגדולה. לדעתו, לא עצם השימוש בהם היא כאן הבעיה, שלזה תספיק אמירתם על ידי

אין-סוף
של תארים

משה, אלא עיקר השאלה היא אם רשאים אנו לסדרם בתפילה, היינו, ריכוז התארים במקום אחד, בתפילה, שריכוז וסידור התארים בה הוא מחויב, ובסידור זה יש משום מראית עין של מיצוי, כאילו גמר מסדר השבתים בתארים אלה את כל שבחי ה'; לזה היה נחוץ ההיתר השני של תקנת אנשי כנסת הגדולה. קרשקש מסביר כדרכו אף את המשל שבסיום האגדה, שבו נתלה הרמב"ם, המכיל את ההבחנה הכפולה בין תארי אלוהים ותכונות האדם, שההפרש ביניהם הוא כפול: כמותי, כמי שמשבחים אותו ברכוש של מאות דיגרים, ויש לו אלפים, וגם איכותי, כמי שיש לו דיגרים של זהב ומשבחים אותו בשל כסף. לדעתו, דווקא מכאן מוכח שיש לייחס לאלוהים תארים, בהבדל הכפול בינם ובין התארים האנושיים המקבילים: ההבדל האיכותי, שהם מקוריים ומחויב המציאות אצל אלוהים, והם קנויים ואפשרי המציאות אצל האדם; וההבדל הכמותי, שכל תארי האלוהים הם אין-סופיים בשלמות ובחשיבות, מה שאין כן האנושיים, ששלמותם היא סופית ומוגבלת. שליח הציבור ההוא, ממשיך קרשקש, שלא הבחין בהבדל המספרי שבין תארי אלוהים ואדם, נראה מגביל מה שהוא אין-סופי במספר — וכאן מזכיר רבי חסדאי בפעם הראשונה, כי מספר תארי האלוהים הוא אין-סופי; ש"ץ זה חשוד בחוסר הבחנה גם בדבר ההבדל השני, היינו שינסה להגביל את תארי אלוהים אף מבחינת אין-סופיותם בשלמות ובעוצמה ולא יבדילם מבחינה זו מתארי האדם. ורבי חסדאי תומך השקפתו זו בשורה של כתובים, שאותם הוא מפרש לפי שיטתו. ברם מתמיה הדבר, שאין הוא מבליט כראוי את הרעיון הזה של המספר האין-סופי של תארי אלוהים, ורק תלמידו, רבי יוסף אלבו, ממצה את הרעיון העמוק הזה ומשתמש בו כנימוק לדחות את הטענה שהתארים מכניסים ריבוי בעצמות האלוהית מאחר שהם אין-סופיים במספרם, וזה מספיק שלא יפגמו באחדות האלוהית¹²¹; פלא הוא, שרבי חסדאי עצמו לא השתמש בנימוק זה.

על רעיון זה עצמו חוזר קרשקש בקיצור במקום אחר במסגרת בעיית התפילה (מאמר שלישי, חלק שני, כלל ראשון, פרק ראשון), וכשהוא מסביר שם את ההיתר למתפלל — לכל מתפלל,

חזרה על רעיון
אין-סופיות
התארים

אף נטול ההשכלה הדתית המלאה — להזכיר את תארי אלוהים או שבחיו בתפילתו, הוא מזכיר שוב את דעתו העקרונית, מתוך ביאורי כתובים שונים, שאנו רשאים לייחס לאלוהים תארים שונים תוך שמירה על ההבחנה הכפול-לה שבינם ובין התארים האנושיים המקבילים — כמו שיוצא מן האגדה

121 ראה ספרי, 'עמודי המחשבה הישראלית' חלק שני, המאמר על אלבו, עמ' 589.

התלמודית הנדונה ומפירושו עליה, שאת שניהם הוא מזכיר כאן שנית — שהם סופיים אצל האדם ואין-סופיים אצל אלוהים (כוונתו כאן, כנראה, לאין-סופיות במנינם ולא רק בעוצמתם), ושהם קנויים אצל האדם מאת אלוהים ואלוהים הוא המקנה אותם לנו. נציין שכאן הוא מזכיר במפורש את הרעיון של התארים האין-סופיים, אבל הצגתו של הרעיון היא עדיין ארעית ובלתי מוסברת כל צורכה.

בהמשך לביאור הכתובים ובהתאם לשיטתו, מס-
בקשת משה
ביר קרשקש אף את בקשת משה הכפולה ביחס
לידיעת אלוהים, שבה נגע כבר כמה פעמים, באמרו, שמשה ביקש לדעת,
נוסף לדרכי הפעולה האלוהית — שזה היה תוכנה של בקשתו הראשונה —
אף את תארי אלוהים, תארים ולא עצמות. לפיכך, מציין רבי חסדאי, בא
השימוש במונח 'ראייה', כי כשם שתחושת הראייה אינה תופסת אלא את
הזאת שאותה ביקש משה אינה תופסת באלוהים אלא את תארו, שהם
השטח החיצוני של העצם, שהוא אמנם בלתי נפרד מן העצם, כך ההשגה
הזאת שאותה ביקש משה אינה תופסת באלהים, אלא את תארו, שהם
בלתי נפרדים מן העצמות האלוהית, אבל אינם העצמות גופת. ועל זה באה
תשובת אלוהים, שלא ניתן אף למשה להכיר את התארים האלהיים במיצויים
השלם מעין ראייה הפנים, כי אם ניתן לו להכיר מהם אפס קצתם הדומה לר-
איית אדם מאחוריו, שהיא פחותה מראיית פניו. קרשקש דוחה את פירושו של
הרמב"ם ('מורה נבוכים' חלק ראשון, פרק גד), שבמלה 'אחור' הכוונה
לפעולות הבאות מאלוהים, שהן כאילו נמשכות אחריו, כי בזה יש משום
חזרה מיותרת, מאחר שאלוהים כבר הבטיחו על זה באמרו: 'אני אעביר כל
טובי על פניך'. כיוצא בזה מסביר הוא בהתאם לשיטה שחודשה על ידו,
שהשם המפורש מורה על אחד התארים העצמיים של אלוהים, אשר החכמים
ראו צורך להעלימו בפני ההמון, והוא הדין בשם בן י"ב האותיות, שאף הוא
מכיל הוראה על אחד התארים והוא נמסר רק לצנועים שבכהונה.

ומכאן לטענה מבחינת האחדות האלוהית.
מחויב המציאות
וריבוי התארים
איך יעלו בקנה אחד, שואל קרשקש, ריבוי
התארים, שאנו מתירים לעצמנו לייחס
לאלוהים עם ההודאה שלנו בהנחה, שהמושג של מחויב המציאות שולל
בהחלט כל הרכבה של יסודות מרובים, אף של שניים מהם? (וקשה לברר
כאן אם כוונתו להודאה ממש, שהוא באמת מודה בהנחה זו, או שיש כאן
משום הסתייגות, כלומר: 'אף אם נודה'; דו-אנפיות זו של עמדתו ביחס
להנחה זו כבר צוינה לעיל). בפיו שתי תשובות, שהן שלוש: האחת — רק
התארים האנושיים נפרדים זה מזה, אבל באלוהים הם קשורים ושלובים יחד,
והטוב האין-סופי, שהוא מהעצמות האלוהית, מאחד את כל התארים ומצרפם

לאחדות אחת. כל ריבוי של תכונות, שהן הדוקות יחד וקשורות זו בזו מתוך הכרח פנימי, שכולן צריכות זו לזו ואינן יכולות להתקיים בנפרד, אינן מהווה הרכבה; הרכבה לא גאמר אלא ביחס לצירוף של חלקים נפרדים, שאותם צריך להרכיב יחד, אבל אם מאוחדים ועומדים הם בלי הרכבה אין כאן פגיעה באחדות. וראוי לציין, שכאן מביא קרשקש בפעם הראשונה את הרעיון המהפכני, שהטוב הוא התואר המרכזי של אלוהים והבריה התיכון של כל מידותיו ותארו, בניגוד לשיטת אריסטו וכל ההולכים בעיקבותיו, לרבות הלוי והמימוני, שאלוהים זהותי עם הדעת, ההשכלה. גם כאן מציע קרשקש רעיון מהפכני כאיל ודרך אגב ואינו מבליט את חידושו הרב. תשובתו השנייה: העצמות האלוהית גופה היא פשוטה בתכלית הפשטות ומשוללת כל ריבוי שהוא, והתארים מתחייבים ממנה ויוצאים ממנה בהכרח. הם אמנם נוספים עליה,

אבל קשורים בה בקשר של הכרח, כשם שקרן האור אינה עצם הגוף המאיר, אלא יוצאת ממנו בהכרח ואינה נפרדת ממנו. בהמשך הרצאתו מוסיף רבי חסדאי להסביר רעיון זה, שניסוחו הוא די מעורפל למרות המשל, והוא מסתמך על דברי 'ספר יצירה': 'כשלהבת קשורה בגחלת', ביטוי הממזה לדעתו את היחס שבין העצם האלוהי והתארים האלוהיים, שהם אינם גוף העצם האלוהי, אבל קשורים בו בקשר בלתי נפרד כשלהבת זו הקשורה בגחלת, ואין לתאר את קיומו של האחד בלי השני, של העצם בלי תארו ושל התארים בלי העצם, שהם אחדות בלתי מתפרקת, והטוב הוא הבריה התיכון שלה והוא מכלול כל השלמות, היינו כל התארים. וראוי לציין את האופי המיסתורי של רעיון זה — כשם שהמקור שממנו הוא לקוח הוא מיסתורי — והוא מזכיר את עשר הספירות שבקבלה, שהן יוצאות מן האלוהים והן בלתי נפרדות ממנו, הן כאילו חלק ממנו ועם זה אינן אלוהים עצמו, כי בו אין חפיסה כלל. מעתה נכנס גורם חדש למשנת התארים של הפילוסופיה הישראלית, שהקבלה הישראלית עתידה לתת לו את מלוא משמעותו המיסתורית. התשובה השלישית, שרבי חסדאי מוסיפה מעין סניף לקודמת, בחינת 'כל שכן הוא', היא: ביחס לתארים ההגיוניים נטולי הממשות, שאינם אלא 'בחינה שכלית', כמו הקדמות — שמשמעותה רק אי-ההתהוות, המציאות — הבאה להורות את אי-ההעדר, והאחדות — שהוראתה אי-הריבוי¹²², אין לנו ולא יכול להיות כל פיקפוק ליחסים לאלוהים.

122 ראוייה לציון המשמעות השלילית שקרשקש מייחס לתארים אלו, אבל אין כאן משום רפיפות הביטוי כמו שחושב יוליוס גוטמן ('הפילוסופיה של היהדות', עמ' 212–213), כי אם נסיון להסברת תארים אלו, על היותם רק הבחנה הגיונית טהורה, שכל כולם רק בעלי משמעות שלילית, ואין כוונתו כאן רק שאנו משתמשים בהם במובן שלילי, כי אם שהם עצמם במהותם הם תארים שליליים.

בשולי הדיון בבעיה זו מוסיף רבי חסדאי,
שאף גדולי הפילוסופים כגון אבן סינא,
אבונצר (אלפראבי), אבן רושד ור' משה

גדולי הפילוסופים
על התארים

הלוי מזדהים עם מחייבי התארים, מפני שכך גוזר ההגיון ולזה מביא העיון.
ר' חסדאי קרשקש מסיק מסקנה זו מתוך הצעת התורה הידועה, הנמצאת אף
אצל פילוסופים אלו ושהוא מביאה כאן במלואה בלשונו של ר' משה הלוי,
אשר לפיה העצמים השכליים מורכבים משלושה מושכלים או אידיאות: על
אלוהים, על עצמם ועל היותם מסובבים מאלוהים. ושוב, עד כמה שהם
משיגים את אלוהים, הם מולידים שכלים נפרדים אחרים; כשהם חושבים על
עצמם הם מולידים את נפש הגלגלים או צורתם; וכשהם חושבים את המחשבה
האחרונה במעלה על יחסם לאלוהים כמסובבים לסיבתם, הם מולידים את
חומרו של הגלגל; מכאן, שההשגה הראשונה מן ההכרח שתהיה של תארי
אלוהים. זו אינה יכולה להיות, טוען קרשקש, של העצמות האלוהית גופה —
בהתאם להנחה האריסטוטלית-מימונית הידועה על אחדות השכל, המשכיל
והמושכל — היינו, כנראה, בחינת 'לשיטתך', שהרי קרשקש עצמו חולק על
זה, כפי שעוד נראה בסמוך. יש כאן מן הרפיפות הרגילה בהצעת הדברים
אצל קרשקש, שלרוב אינו קובע מסמרים בהשערותיו — לפיה יוצא, שהשכל
המכיר מזדהה עם תוכן ההכרה והופך להיות עצם אחד אתו. לפיכך אין לנו
לייחס לעצמנו ולכל יש שהוא הכרת עצמותו של אלוהים, כי אז היינו מזדהים
ומתעצמים בו. הוא הדין לעניין הכרת חלק מעצמותו, כי אז היינו מזדהים
עם חלק מאלוהים, וגם היינו מכניסים ריבוי בעצמות האלוהית, שהיתה כאילו
מורכבת מחלק מוכר ומחלק בלתי מוכר. כיוצא בו, אין להניח שהשגה זו
מכוונת לתארי שלילה, שהכרתם מתמצית בעצם בהכרה, שאלוהים הוא סיבת
כל הקיים וסיבה שתכנה אינו ידוע — וזה תכנה של ההשגה השלילית, שהיא
המחשבה השלישית במניין. הרי שלא נשאר להם, לפילוסופים אלה, כי אם
לייחס לשכלים הנפרדים כהשגה ראשונה במעלה את הכרת תארי אלוהים.

(3) עד כאן הצענו את עמדתו העקרונית

ההעלם של

של רבי חסדאי קרשקש כמי שרואה את

המהות האלוהית

האפשרות הלגיטימית, ואולי אף את ההכ-

רח, לייחס תארים לאלוהים. ברם מה הם תארים אלה, שאנו רשאים ואולי
חייבים, לייחס לאלוהים? זה לא אמר לנו רבי חסדאי בפירושו ובצורה
שיטתית, ואנו חייבים להעלות שיטה זו מתוך צירוף הערותיו פה ושם.
תחילה יש להדגיש עמדתו של קרשקש בדבר ההעלם המוחלט של המהות
האלוהית כשהיא לעצמה, שהוא מושכל ראשון של הפילוסופיה הישראלית,
ועוד רבנו בחיי טבע לו ניסוח קלאסי, שביחס 'לבורא יתעלה, אין אדם
רשאי לשאול עליו, אלא באם הוא בלבד', ובעקבותיו הלכו כל חכמי ישראל.

לכאורה מצטרף קרשקש לעמדה מסורתית זו, אמנם תוך הסתייגות ברורה, שהוא מוציא מהעלם זה — שלא כרבנו בחיי והרמב"ם ושכמותם — את תארי אלוהים. בכמה מקומות חוזר הוא על עיקרון זה של ההעלם האלוהי, וכך במקום הראשון (מבוא למאמר ראשון) הוא מציין, ש'האל יתברך נעלם תכלית ההעלם', ולפיכך במשפט "אלוהים נמצא" אנו יכולים לחקור על הנשוא ולא על הנושא. במקום אחר (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק ראשון) חוזר קרשקש על רעיון זה, אלא שהוא מרחיב כאן את הדיבור ואומר, שההעלם האלוהי הוא דבר מוסכם מבחינה תורנית ועיונית 'מבעלי העיון ומכתובי התורה' כאחד, ומצביע על ההוכחה ההגיונית שהמציא הרמב"ם ('מורה נבוכים' חלק ראשון, פרק סח) לביסוסו של כלל זה, היוצאת מן ההנחה של זהות השכל, המשכיל והמושכל, ראייה שעתיד עוד ר' חסדאי לפרטה, ועל פירושו של הרמב"ם לדוֹ-השיח שבין משה ואלוהים, שבקשתו של משה היתה על ידיעת העצמות האלוהית, והיא נמנעה ממנו באופן עקרוני. אמנם פירוש זה אינו משביע את רצונו של ר' חסדאי, כי כיצד יתכן שמשה לא ידע מה שידוע לכל בר-בי-רב בפילוסופיה? ואף ההשערה שרק אושר לו, למשה, במראה נבואי מה שהיה ידוע לו בהגיון, נדחת על ידי קרשקש, כי אז היינו צריכים להניח, שאף משה השתמש במראות נבואיים, וזה מתנגד לכתובים מפורשים. לפיכך מסיק הוא, שלא יתכן כלל שמשה ביקש השגת המהות האלוהית, כי דבר גלוי ומפורסם הוא אף למתחילים בהשכלה, שדבר נמנע הוא, ואין להעלות על הדעת שהכתוב ייחס בקשה אי-הגיונית כזאת למשה, אפילו בלשון המראות הנבואיים, והוא מצביע על פירוש שיש לו במקום אחר, וכוונתו למה שמובא להלן (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק שלישי), שבקשת משה היתה לתארי אלוהים. כן מציין קרשקש את הדוֹ-אנפיות של מטבע הברכות, מיסודן של אנשי כנסת הגדולה, שהן בחלקן בלשון נוכח ובחלקן בלשון נסתר, וזה מפני שאף ההויה האלוהית היא דוֹ-אנפית: מציאותו של אלוהים נגלית היא ומפורסמת, ומהותו נסתרת ונעלמת בתכלית ההעלם והנסתר. בדיונו על התארים חוזר קרשקש כמה פעמים כעל דבר מוסכם, שהעצמות האלוהית נעלמת מאתנו, ומזה מסיק הוא את אפשרות הכרת תארי האלוהים, כי מאחר שהעצמות האלוהית נעלמת מאתנו, לא נוכל עוד להסתפק בתארי שלילה, שאז לא יהיה הפרש בדעת אלוהים בין העומד בשלב העליון ביותר ובין העומד בשלב הנמוך ביותר בסולם ההשכלה ולא יהיה מקום בכלל להדרגה של ההשכלה הדתית. כיוצא בזה, מסיק הוא מכך, שבקשת משה היתה להשגת תארי אלוהים ולא לעצמות, ובין השאר הוא מסביר, שהשגת משה נקראת 'ראייה', שכראייה תופסת היא רק את פני השטח, ולא את עומקו, היינו, את התארים היוצאים מאלוהים, ולא את העצם האלוהי הנסתר מאחוריהם, וכן שהשם

המפורש והשם בן י"ב האותיות מרמזים לתארים מסוימים, בכל אופן לא לעצמות, אמנם תארים שדרשו העלמה מההמון הנטול השכלה דתית מספקת. ברם ידיעת תארי אלוהים — מציין רבי חסדאי וחוזר ומציין בהמשך הדיון על התארים — חורגת מהעלם זה, ובמידה מסוימת הם ניתנים לתפיסת האדם. כיוצא בו, בהסקתו שהיפך השלילה יכול להיות רק תואר חיובי, הוא חוזר ומציין, כי בכל אופן אי-אפשר שחיוב זה ייוחס לעצמות האלוהית, שאז היתה זו הופכת להיות בת-תפיסה, או שחלק ממנה היה ניתן לתפיסת

ההעלם האלוהי
וזהות השכל
עם המושכל

אנוש, דבר שהוא מן הנמנע — ועל היסק זה הוא חוזר כמה פעמים. ושוב, בהציעו את התורה הקוסמולוגית על השכלים ונפרדים ועל לידת הגלגלים מהם, הוא חוזר לדיון על ההעלם של העצמות האלוהית, שאותו הוא מגיח כהנחה ראשונה, ואף מוסיף לו בפעם הראשונה אימות הגיוני על רקע הכלל האריסטוטלי-מימוני של זהות השכל, המשכיל והמושכל, שלפי כלל זה אילו היתה העצמות האלוהית מושגת לשכל האנושי, היה שכל זה מזדהה עם העצם האלוהי והופך עצם אחד אתו או להיות חלק ממנו, מאחר שלדעה זו השכל מתאחד תמיד עם תוכן ההשכלה שלו והוא אחד אתו (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק שלישי). בפעם האחרונה בדיון זה (שם, פרק חמישי) הוא מעלה רעיון זה של ההעלם האלוהי במבוא להרצאתו על עקרון — 'השורש' בלשונו — אי-הגשמיות האלוהית, וכאן הוא גם מסמך אותו על הכתוב, המכיל את ההגדרה העצמית של אלוהים "אהיה אשר אהיה", שאם כי היא כוללת את הרעיון של מחויב המציאות, יש בה גם רמז להעלם המהות האלוהית, שרק הווייתו או מציאותו ידועה, ומכאן הוא מסיק את החומרה שיש במשא ומתן לא רק בתארים חיוביים, כי אם גם בכל שלילה של אלו תארים שהם מאת אלוהים, ועד כמה דרושה בזה זהירות מרובה, שאם חז"ל הזהירו על החקר במוצא וגבולותיו, ב'מה לפנים ומה לאחור' וכו', כל שכן שיש להזהיר על כל נסיון של חקר אלוה.

ועם הדיון הארוך הזה, שממנו נראה כאילו מסכים קרשקש לעמדה המסורתית של העלם העצמות האלוהית ללא כל ספק ועירעור, הרי הוא חוזר ומטיל בה ספק בדיונו במאמר האחרון (הרביעי) במסגרת הבעיות התלויות ועומדות: קודם כל הספק בזהות השכל, המשכיל והמושכל, שהיא הבסיס להוכחת ההעלם האלוהי. רעיון זה הוא מיסודות תורת אלוהים האריסטו-טלית ביחד עם הרעיון הסמוך לו והיוצא ממנו, שאלוהים הוא השכלה או השכלת ההשכלה, בחינת

ספקות ביחס
לעקרון ההעלם
האלוהי

עירעור הדעה
בדבר זהות השכל,
המשכיל והמושכל

מחשבה חושבת את עצמה, זה הרעיון שנתקבל עם כל הלווי שלו על ידי כל האריסטוטלים הישראלים, למן הרמב"ם ועד הרלב"ג. ר' חסדאי הוא הראשון שעירער מיסודה את כל הדעה על הזהות המשולשת שבין המשכיל, השכל והמושכל, שביקורתה מוצעת בזה, ועל הזהות שבין העצם האלוהי וההשכלה, שעליה ניחד את הדיבור בסמוך. קרשקש חוזר ומציע בקיצור את הנימוקים של בעלי תורת הזהות¹²³ האומרים, שמאחר שהשכל בפועל אינו נמצא במקום, הרי אינו אלא ההשכלה, — כלומר: לא עצם מסוים התופס מקום מסוים, כי אם תהליך של השכלה — וזו זהותית עם המושכלים שלה, שלפי תורת ההכרה האריסטוטלית הידועה אינם אלא הצורות המופשטות של עצמים חומריים, הנתפסות בשכלנו. מזה יוצאת — אומר קרשקש בחיפזון — מה ומתוך הרצאה מקוטעת ובלתי מפורשת כל צרכה, ובהסתמכו כנראה על המקור ברמב"ם, שאותו הוא מציין — הזהות של המשכיל, השכל והמושכל, אלא מוסיף הוא בשמם, שאצל האדם זהות זו קיימת רק בעת שהשכל הוא בפועל, היינו בתהליך החשיבה, ואצל אלוהים והישים השכליים היא קיימת בתמידות, מאחר שהם תמיד בפעולה ללא הפסקה שהיא. אך קרשקש חולק על תורה זו: לפי תורה זו חייבים אנו להניח, שהשכל הופך להיות עצם מיוחד על ידי תוכן ההשכלה המסוים שלו, וזה מביא לידי כמה דברים אי-הגיוניים, כמו שהוכח כבר; כוונתו כנראה לזיהוי האדם המשכיל עם ההשכלה האלוהית שלו, תארו או אולי אפילו עצמותו, והפיכת עצם על ידה, וכן, כמו שהוא אומר מפורש בסוף הקטע, שהשכל מורכב ממושכלות שונים, שהם או זהותיים זה עם זה והרי אמרנו שהם שונים, ואז גם ידיעת אחד מהם תגרור אחריה ידיעת כולם, מאחר שכולם אחד, או שהם שונים באמת, ואז יצא שהשכל מורכב מעצמים שונים, מאחר שהשכל הופך להיות עצם אחד עם כל מושכל שלו. לכן מגיע קרשקש לידי מסקנה, שאין כאן משום זהות בין העצם המשכיל וההשכלה, לא זהות
כי אם משום שכנות וקירבה הכרחית ביניהם —
אלא שכנות
או בסגנונו וברוח השיטה שלו, שההשכלה מת-
חייבת מהמשכיל, ושהיא תואר עצמי לו, תואר ולא העצמות גופה — וכל כשלונם של כל הפילוסופים הללו הוא בהעדר ההבחנה בין העצמות והתארים העצמיים. אין להאריך עד כמה מהפכני הוא רעיון זה של קרשקש, הסותר את הזהות שבין השכל וההשכלה, דבר ששימש זמן רב קניין משותף לרוב הוגי הדעות בישראל ובעמים, ורק חבל, שהצעת הביקורת של דעה זו, וכן של הדעה העצמית של קרשקש אינה מספיקה כל צורכה ואינה מבוססת בשלמותה, ואף המסגרת שבה היא מקנה לה רפיפות-מה.

123 ראה את הדברים באריכות, מו"נ, ח"א, פרק סח.

ומכאן העזתו של קרשקש לדון מחדש באמת דתית ראשונית זו של ההעלם האלוהי, שכל הפילוסופיה הישראלית ראתה אותו כעיקרון משותף לאמונה ולפילוסופיה. הוא מערער על אמת זו ומטיל בה ספק, גם מבחינה עיונית, גם מבחינה תורנית. ברם עיקר שאלתו היא, אם יש מקום להנחה של פירצה בחומה זו של ההעלם האלוהי בתנאים מסוימים, או בלשונו: 'אם יש להימנעות הוזה טבע קיים', ככותרת מתקרו האחרון במאמר הרביעי (הדרוש השלשה-עשר) שבו נגמר ספרו. רבי חסדאי מציין בתחילת דבריו, שעם סתירת דעת הוזהות המשולשת נפל ממילא הבסיס המדעי של עקרון ההעלם האלוהי, אך אף מבחינה תורנית הדבר תלוי ועומד, שהרי מן הכתוב, שממנו לומדים את זה, והוא 'כי לא יראני האדם וחי' אין עדיין להסיק, שלא תתכן אף בדרך נסית הכרה זו של האל הנעלם, אף שאינה מדרך הטבע. כי סוף סוף אין אי-הכרה זו נמנעות אורגאנית, דבר המתנגד להגיון, שהרי ההוכחה ההגיונית בוטלה, אלא רק גזירה אלוהית או דרך הטבע, ובפרט לפי פירוש הכתוב הוזה על ידי אונקלוס, שלא יראני האדם ויחיים¹²⁴, היינו — כך יש להשלים את דברי רבי חסדאי — שלא הראייה היא נמנעת, אלא נמנע המשך הקיום האנושי אחרי ראייה זו, בחינת 'מות נמות, כי אלהים ראינו'. ומתוך כך — ממשיך קרשקש — ניתן לנו להסביר את בקשת משה כפשוטה, שביקש השגת העצמות האלוהית בדרך נס ופלא, ואין בפירוש זה מן המתמיה לשיטתו-הוא כמו שישנו בפירושו של הרמב"ם החושב שידיעה זו היא דבר בלתי-הגיוני.

(4) ראינו כבר, שלדעת קרשקש אלוהים הוא התארים ומושג הבורא מכלול אין-סופי של תארים, אולם מה הם התארים הידועים לנו? התארים הנובעים מעצם המושג האל-הבורא, כפי שקרשקש אומר דרך אגב בהצעת הביקורת שלו על תורת השלילה של הרמב"ם (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק שלישי), והם: ידיעה, יכולת ורצון (דומים לאלו של רבנו סעדיה וגם ההנמקה דומה, אלא שכאן בא 'רצון' במקום 'חיים'), שהמחדש האלוהי לפי אמונתנו בחידוש מן ההכרח שידע על פעולת היצירה שלו, ויהיה לו גם רצון וגם יכולת ליצור: לזה יש עוד להוסיף את התארים הצורניים, שהאריך קרשקש בחיובם והכרחיותם, והם: מציאות ואחדות.

ברם עיקר חידושו של קרשקש הוא בתואר 'הטוב', הטוב האלוהי שקרשקש מייחסו לאלוהים ורואה בו את התואר הראשי שלו ואת הבריח התיכון, המצרף את כל התארים והופכם לאחדות

124 ראה אבן עזרא לשמות לג, כ המביא פירוש אחר: 'וחי' — אף החי לא, היינו המלאכים גם הם אינם יכולים לראות את אלוהים.

מוחלטת. את המרכז של המושג האלוהי מהווים לא המחשבה או הדעת כבשיטת קודמיו האריסטוטליים, ביחוד אבן רושד ורלב"ג — אלא הטוב או החסד, שבו כלולה אף המחשבה כאחד הגורמים, אבל כלל וכלל לא כגורם ראשי; אך אין קרשקש מבליט את החידוש הרב שבדבר ואינו מגלה במפורש שהוא מופנה כלפי הדימוי האלוהי האריסטוטלי, שאותו הוא רוצה לעקור — דבר זה נעשה על ידו בפרק אחר (מאמר ראשון, כלל שלישי, פרק חמישי). בסמיכות לדיון על אי-הגשמיות האלוהית, שממנה יש להסיק את הרחקת כל היפעלות מאלוהים, כי אף היא תכונה של גשם, מעלה קרשקש את הבעיה אם מותר לנו לייחס לאלוהים את השמחה, כפי שבא לעתים קרובות בכתובים ובספרות התלמודית, וכשם שאנו מייחסים לו את התכונה המקבילה, את העצבות. קרשקש מסתייג מיד מהשוואה זו ואומר, שאם כי הראשונים הרחיקו את העצבות מאלוהים ופירשו את כל הביטויים המקראיים-תלמודיים המורים עליה כהמשלה ולשון ציורית 'על צד ההעברה והרחבת הדיבור', לא כן הדבר ביחס לשמחה האלוהית — שהיא ממשית.

וכאן מעלה רבי חסדאי את דעת אריסטו (מתפי-

ההכרה והשמחה

סיקה 1072ב), וההולכים בעקבותיו, הלומדים

מתוך גזירה שווה של האושר האנושי, שכשם שההכרה השכלית נעימה לאדם המכיר ומשמשת לו גורם של שמחה ההולכת וגדלה ככל שתוכן ההכרה הוא נעלה יותר, כך אלוהים מוצא אושר, נעימות ושמחה מהכרתו את כל הדברים שבמציאות (בעצם לפי הגירסה האריסטוטלית המקורית, השמחה היא מהכרת עצמו, כדעתם שאלוהים חושב רק את עצמו), אלא שכשם שהכרה זו היא הנעלה ביותר ואף אין-סופית, כך השמחה והאושר המלווים אותה הם אין-סופיים ושלמים ביותר. קרשקש דוחה תפיסה זו — את הסברת תפיסת השמחה האלוהית, אבל לא את עצם השמחה — מתוך שתי טענות מעמיקות במהות השמחה ומקום משכנה: האחת — השמחה היא היפעלות, ומקורה ברצון וברגש המלווה אותו ולא בשכל, ולא תתכן על כן אצל אלוהים עד כמה שהוא מושג רק כעצמות שכלית ולא כבעל רצון והרגשה. וביתר פירוט: השמחה והעצבות המקבילה לה הן שתיהן היפעלויות נפשיות (אמוציות), ואין השמחה אלא הסיפוק או העריבות הנגרמת לרצון, שביעות הרצון, כשם שהעצבות היא אי-סיפוק הרצון הבא מהתנגדות לו, ומכאן שאף השמחה בהכרה אפשרית רק אצל בני אדם שהם בעלי רצון ובעלי רגש — 'בעלי נפש רצונית' בלשונו — ולא אצל אלוהים אם נתפוס אותו כעצם משכיל וחושב מחשבות גרידא. השנייה — השמחה אינה בקניין הדעת כשהוא לעצמו, כי אם ברכישת הדעת; המעבר מן אי-הידיעה לידיעה — או יציאתה מהכוח אל הפועל בלשון האסכולה של קרשקש — הוא הוא הגורם

לנו שמחה וקורת רוח, וכך השמחה באה מידיעה שנתחדשה לנו אחרי שהיתה לנו בלתי ידועה, וזה בעת התחדשותה, והיא נחלשת והולכת אחרי שהשגנוה והתרגלנו לה; לעומת זה היא גדלה והולכת עם העמל שאנו משקיעים בקנייתה, וכל שגדול המאמץ יותר ברכישת הדעת, רבה השמחה בה, והשגות שהגענו אליהן מתוך יגיעה רבה, שהיו עמוקות והיה צורך לגילויין בשורה ארוכה של הקדמות, והמרחק בין אי-הידיעה והידיעה היה גדול, גורמות לנו יותר נחת רוח מהשגות קלות לרכישה, אם כי הנושאים שלהן משקלן הוא יותר גדול ממשקל הראשונות. לפיכך השגות שהגענו אליהן ללא עמל, כגון המושכלות הראשונים הבאים לאדם מן הלידה, אינן גורמות לנו כל התרגשות של שמחה. והמסקנה היא, שאין לייחס לאלוהים כל שמחה מן ההכרה, מאחר שאצלו היא נצחית ואינה באה כתוצאה מעמל ויגיעה ואין הוא צריך לקנות אותה, אלא היא קנויה ועומדת אצלו.

ומכאן, מסיק קרשקש, שיש לחפש מניע אחר ומקור אחר לשמחה אלוהית זו, ומתוך כך אף לתת לה משמעות אחרת. השמחה האלוהית קשורה בפעולת היצירה האלו-

השמחה האלוהית
קשורה בפעולת
היצירה שלו

הית, שהיא פעולה מתמדת, כי התמדת היצירה היא שקולה כנגד היצירה עצמה, ופעולת יצירה זו, היא פרי הטוב האלוהי, המלווה אהבה אין קץ של אלוהים, אהבה לעשיית הטוב, וכל אושרו של אלוהים גנוז באהבה אין-סופית זו לגמילת חסד בלתי פוסקת זו עם הבריות. ביתר פירוט ודיוק, ובעקבות הרצאתו של קרשקש עצמו: אלוהים הוא יוצר כל הנמצאים, והוא יצר מתוך כוונה ורצון — רצונו לומר: שלא יצא העולם או נאצל ממנו מאליו כמו בשיטת הניאופלטוניים — והוא גם מקנה התמדה ליצירה זו. היצירה והתמדתה הן פרי השפע המתמיד של הטוב האלוהי, והשפעת הטוב הזה באה מתוך כוונה ורצון מפורשים להיטיב לבריות; לא כמו אצל הניאו-פלטוניים, כגון אבן סינא, שאצלם אלוהים הוא שלמות של השכלה והוא שמח רק בהשכלה זו ואוהב רק את ההשכלה, היינו את עצמו, אלא הם מטבעה של השלמות האלוהית, שהחסד והטוב שופעים ממנו, בלי שירצה בזה, ואולי אף בלי שידע על זה. לעומת זה אצל קרשקש, הטוב הוא התואר המרכזי של אלוהים, והוא שופע כדי להיטיב לבריות, ורק לשם הטובה זו, והשפעת טוב זה, מלווה אהבה רבה, אהבה לא לעצמו כמו בניאופלטוניות, ואף לא אהבה לשלמותו, לטוב, להטבה כשהיא לעצמה באשר היא הטבה¹²⁵, אלא אהבה

125 כמו שחושב ד"ר יואל בספרו על קרשקש, הרוצה דווקא למצוא התאמה בינו ובין שפינוזה, שם, עמ' 60—61, וההערות.

הפונה ליצורים, לאדם בעיקר, והיא שוקדת להיטיב להם מתוכה, מחמת שהיא אהבה, ומתוך אהבה ליצורים אלה. אהבה אלוהית זו בעשיית הטוב לבריות, לאדם, גוררת אחריה אף את השמחה האלוהית, את נחת רוחו הרבה של אלוהים, ואת אושרו הגדול בעשיית טוב זו; אהבת אלוהים זו היא אהבה השמחה בגמילת חסדים, שאינה זקוקה ואינה מצפה לסיפוק ולשביעות רצון, מאחר שהיא תכונה עצמית באלוהים¹²⁶, או שאין השמחה האלוהית אלא ביטוי אחר לאהבה זו, ואין האהבה והשמחה אלא שתיים שהן אחת, שמשמעות שתיהן אינה אלא סיפוק הנפש, שביעת הרצון, היינו, שאין התנגדות לו¹²⁷. סיכומו של דבר, אושרו של אלוהים אינו כמו אצל אריסטו וגרוריו, במחשבה נצחית של אלוהים על עצמו, על מחשבת עצמו ובאהבה שכלית לעצמו, כי אם בעשיית הטוב, באהבה לבריותיו, השוקדת לעשות טוב להם, שאינה חדלה אף פעם, שלא נסתיימה במעשה היצירה החד-פעמי, כי אם הולכת ומתחדשת לאין קץ עם התמדת היצירה, עם התחדשותה המתמדת.

מתורת אלוהים חדשה זו מתבהרת בנקל התכלית
ההטבה האלוהית
האחרונה של יצירת העולם, שהרמב"ם כה התלבט
ותכלית העולם
בה. תכלית העולם אינה אלא שאיפת ההטבה הא-

לוהית, הרצון לגמול חסד, וכן מתורצת בנקל הקושיה של הרלב"ג, כיצד נוצר החומר מאת אלוהים שהוא רוח, צורה טהורה: החסד האלוהי הוא שהוציא את הצורה ואף את החומר, וזה מתוך רצון להטבה, לגמילת חסדים מרובה ביותר. אחת ההשקפות המקבילות לתורה זו היא, שאף אושרו של האדם ואלמותו אינם בהשכלה ודעת, כי אם בדבקות בטוב, באלוהים שהוא טוב, וקרשקש מזכירה כאן, שמחוך כך, ועל רקע ביאור כתובים ומימרות, הוא מסביר לנו קו אופי חדש באלוהים, שעד כמה שיש לאלוהים שמחה בעשיית הטוב, ועד כמה שהטוב ביותר גדול שיכול להופיע אצל האדם הוא דבקותו באלוהים, הרי שהשמחה האלוהית הגדולה ביותר היא בדבקות האדם בו, שזהו פירושה של המימרה: 'הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים' (יבמות סד, ע"א), מתאוה, כלומר שיש לו סיפוק בתפילה, שהיא הביטוי הנעלה ביותר לדבקות האדם באלוהים. התפילה היא הביטוי ההולם ביותר לדבקות זו, שמחת האלוהים היא בעשיית הטוב, והיא גדלה עם גודל הטוב—הרי שהשמחה הגדולה ביותר שלו היא בדבקות האדם בו בתפילה, שהיא הטוב ביותר גדול של האדם. שמחה זו בעשיית הטוב משותפת לאלוהים ולכל המצויים הרוחניים, וזה פירוש הביטוי 'שהשמחה במעונו', כלומר,

126 לפי הגירסה 'והיא האהבה זולת ערבות הרצון', והיינו כמו שמפרש יואל שם, וראה עמ' 61, הערה 1.

127 אם נגרוס: 'והיא, האהבה אינה זולת הרצון', והיינו, ששתיהן זהותיות הן.

במשכנו, במחיצתו, היינו בין העליונים השמחים כאלוהים לעשות את הטוב; ואין צורך בפירושו של המימוני, כאילו ב'מעונות' היינו במקומו, וזה שוב משמעותו בדרגתו. ועוד: שמחה אלוהית זו בעשיית הטוב ליצורים גדולה יותר אצל היוצר, עושה הטוב, מאשר אצל היצורים על קבלת הטוב. לכאורה גדולה השמחה מקבלת הטוב האלוהי מאשר מנתינתו, שהקבלה מלווה בהתקדמות המקבל בהכרת המושג העליון, אך לאמיתו של דבר, אף כי השמחה האנושית בקליטת הטוב האלוהי היא עצומה — וקרשקש מביא כאן את המימרה התלמודית על הצדיקים היושבים ועטרותיהם ברא-שיהם ונהנים מזיו השכינה — עם זה אין לה ערך ביחס לשמחה האלוהית ואין להשוותה אליה, כי כל מידה אלוהית אין-סופית היא כמותו. ולכן משתמש הכתוב ביחס לאהבת אלוהים את האדם בביטוי 'חושק' כגון 'רק באבותיך חשק ה' דברים י, טו), ולאהבת האדם את האלוהים נמצא רק הביטוי 'אהבה' כגון 'אברהם אוהבי', ואף פעם לא 'חושק', שהביטוי 'חושק' — אומר קרשקש בעקבות הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק ז) — הוא יותר חזק מסתם אהבה, והוא הולם את הקב"ה, שאהבתו היא אין-סופית ולא כאהבת האדם הפחותה ממנו

טוב אין-סופי
ושמחה אין-סופית

לאין קץ ואינה אלא סופית. כללו של דבר: אין-סופי הוא הטוב האלוהי, אין-סופית היא אהבת אלוהים ליצוריו, אין-סופי הוא אושרו בעשיית טוב זה ואין-סופית היא שמחתו בה. האושר שבהכרה הוא חולף, הולך ומסתיים עם גמר קנייתה, לא כן האושר שבעשיית הטוב, שאינו פוסק לעולם, הוא האושר האלוהי האמיתי, ומשכנו לא בשכל, כי אם ברצון להטבה וברגש האהבה המלווה אותו. וזה אפשרי מבחינת ההגיון מאחר שאלוהים בשיטת קרשקש הוא ישות רצונית-נפשית, ורשאים אנו לייחס לו היפעלות של אהבה¹²⁸.

128 הערת גוטמן, שלפי קרשקש 'אין אהבה זו היפעלות, אלא יסודה ברצוניותו של אלוהים' אינה הולמת את דברי קרשקש, האומר במפורש, שהשמחה והעצבות הן היפעלויות נפשיות, הקשורות גם עם הרצון וגם עם הגפש העלולה להתפעל, ובלשונו: 'לפי שאנחנו בעלי נפש רצונית'.

פרק שישי: תורת הבריאה והתהוות העולם

א

העמדה העקרונית

(1) מבחינה עניינית מקומה של תורת הבריאה הוא מקומה של תורת הבריאה

אחרי תורת האלוהות, שתיהן מנכסי צאן ברזל של היהדות, אולם מטעמים דוגמאטיים ובהתאם לשיטתו במיון האמונות והדעות, כולל קרשקש תורה זו בקבוצה השלישית של הבעיות הדתיות-פילוסופיות (המאמר השלישי), שהן אמיתות-אמונה מבוססות, אשר התורה מצוה עליהן, אבל אינן יסודות ופינות של התורה —

והיא הראשונה ביניהן. אחרי הסבירו במבוא לדיוננו בקבוצת בעיות זו (מבוא למאמר שלישי), אמונות ואמונות-פינות

את ההפרש בין אמונות-פינות, שכל התורה נשענת עליהן לבין אמונות סתם, שלמרות חשיבותן העקרונית, שכל הכופר בהן הריהו מין ויצא מכלל ישראל — אינן מהוות יסודות ואין קיומה של התורה תלוי בהן, כי יתכן לצייר את מציאותה של התורה בלעדיהן, הוא מציין, שאף האמונה בבריאת העולם שייכת לאמונות שאינן פינות-יסוד, אם כי כמה מן הראשונים (הקדמונים), ראו באמונת החידוש את הציר, 'הקוטב', של התורה. יש מראשונים אלו, ממשוך רבי חסדאי, הסוברים שברעיון הבריאה תלוי גם דבר מתן התורה וגם מערכת הנסים ומעשי פלא, שהם אפשריים רק בעולם שהתווה, ושרק עולם נברא, נתון בידי בוראו כחומר ביד היוצר, גותן אפשרות לייחס לבורא יכולת בלתי מוגבלת, מה שאין כן לשיטת הקדמות, שלפיה יוצא העולם מתוך הכרח מאת האלוהים ואין בו מקום לפעולות החורגות ממסגרת הסדר הטבעי היציב והמחויב מימי הקדם, מאז ומתמיד. מתוך הנחה זו הופכת אמונת החידוש לא רק לאחד היסודות, אלא ליסוד היסודות של התורה. אך קרשקש חולק על זה: לדעתו, אף לשיטת הקדמות, שהעולם לא התהווה בזמן ושהוא יוצא בהכרח ובחיוב מאת אלוהים, התורה וכל הנסים והנפלאות הם אפשריים — ואם כן האמונה בחידוש העולם אינה חנאי בל יעבור לקיומה של התורה ואינה יסוד לה, אולם היא מהאמונות היסודיות שלה, ולפיכך רואה קרשקש צורך לפרשה ולבססה. רבי חסדאי רואה חידוש רב בעמדתו זאת, שאפשרי קיומה של התורה אף במסגרת עולם נצחי, והוא לדעתו,

עולם נצחי ומתן תורה

מה שנעלם מעיני הקדמונים, ויש לציין שחידושו אינו דוגמאטי גרידא. בעצם, במובן הדוגמאטי קדמו כבר הרמב"ם, שאף הוא לא מנה את אמונת החידוש בין שלושה עשר עיקרי היהדות, ועוד הרחיק לכת רבי יהודה הלוי לפניו, שראה אפשרות של התפשרות התורה עם השיטה של מציאות חומר קדום, נצחי — אם כי לא של עולם קדום — או קיום עולמות שקדמו לעולמנו; עיקר החידוש בדברי רבי חסדאי הוא, שהוא באמת נוטה להשקפה זו, ודווקא לא של חומר קדום, אלא של עולם קדום, על כל פנים מבחינה מדעית, ואולי אף מבחינה דתית, ולא עוד, אלא שהשקפה זו יוצאת מתוך גישתו השיטתית, מתוך כל מחשבתו הדתית-פילוסופית. בניגוד לקודמיו רואה הוא את נקודת הכובד של רעיון הבריאה לא בעקרון החידוש, אלא בעקרון הבריאה יש מאין, לא בהתהוותו הזמנית של העולם, כי אם בתלותו המוחלטת של העולם ומלואו ביוצרו, בבורא העולם. יש רק מחויב-המציאות אחד, קובע קרשקש, ובו מותנית כל המציאות שמחוצה לו; בין אם העולם זמני ובין אם הוא נצחי, כל מציאותו תלויה בישות האלוהית, שממנה הכול ובלעדיה אין קיום לשום דבר, לא לחומר ולא לצורה. ההוויה העולמית כולה, ללא יוצא מן הכלל, מוצאה מאת הוויית הנצח האלוהית, שהיא הסיבה האחת והיחידה של כל מה שקיים ונמצא, לרבות חומר, שאף הוא ככל המצויים אינו מכיל בתוכו עצמו את ראשית מציאותה ומקורה, אלא שאובה היא מאת מחויב המציאות, האחד והיחיד. כל ההווה, בין שנתהווה בזמן מסוים ובין שהווייתו נצחית, התהווה מהאין הגמור, מההעדר המוחלט, ללא כל מצע וללא כל חומר שקדם לו, והכול — הנושא והנשוא, החומר והצורה — יוצאים ונאצלים על צד החיוב או על צד הרצון, בדרך הכרח או החלטת רצון מאת אלוהים, ואין כל יסוד הווייה אחר מלבדו — זהו, לדעת רבי חסדאי, ה'אלף בית' של תורת הבריאה הישראלית. ולעומתה נטולת ערך ומשקל היא שאלת התהוות העולם בזמן; בין שהעולם הוא זמני ובין שהוא נצחי אין זה גורע כלום מעצם היותו נברא, נוצר מאת אלוהים מן האין וההעדר. ונהפוך הוא, היכולת האין-סופית של אלוהים והטוב האין-סופי, שהוא אופיו וטבעו, דורשים שהעולם, מפעל היצירה שלו, יהיה אף בריאה נצחית

הוא אין-סופי בזמן; כל הגבלה זמנית של קיום העולם מגבילה כביכול את יכולת הבריאה האלוהית ודוחקת את גילוי כוחו היוצר לתוך גבולות הזמן ואף מצמצמת את טובו של אלוהים, את רצון ההטבה האלוהי, לעת מסוימת ומוגבלת. ולא עוד, אלא שעולם שיש לו ראשית בנקודת זמן מסוימת מעלה את השאלה, שאין עליה תשובה המרגיעה את החוקר שבאדם: משום-מה נבחרה עת זו ולא אחרת מתוך הנצח כולו — מאחר שאין כל אפשרות של הבחנה אובייקטיבית בין עתות הזמן

השונות, כי יחס אלוהים הוא שווה אליהן, ואין מקום לכל השערה שהיא — משום מה בחר בזמן זה ולא אחר למעשה הבריאה שלו? וכן עולה כאן תמיהה אחרת, שלדעת קרשקש אין לסלקה כלל וכלל, והיא, כי עולם שנתהווה בזמן מניח שינוי ותמורה בהווייה האלוהית, ברצון היוצר האלוהי, ואף מעבר מן הכוח אל הפועל אשר יתכן אצל היש האלוהי הנצחי, נטול כל כוחנות, שהוא תמיד בפועל.

העיקרון של ההווייה האלוהית, מחויבת המציאות יכולת אין-סופית של היוצר האלוהי הבלעדית, שאין שום דבר עומד ממולה או לצדה והכל יוצא ממנה — מחייב יכולת אין-סופית של מחויב המציאות האלוהי, שאין פירושה אלא העדר תלות כל שהיא בין הפועל והנפעל, היינו, שאלוהים נטול כל יחס של זיקה לנפעל, המקבל ממנו לא רק את הפעולה אלא אף את מציאותו, הווה אומר שהיוצר האלוהי בלתי תלוי בשום דבר מחוצה לו בעת יצירתו, ויכולתו היוצרת היא בלתי מוגבלת. ושוב בהקבלה ליכולת אין-סופית זו באה אף הדרישה של עולם אין-סופי בזמן, כי אף הגבלה זמנית היא ניגוד ליכולת אין-סופית. עם זה מניח קרשקש על יד האפשרות של עולם נצחי אף את האפשרות של עולם נצחי אף את האפשרות של מעגל עולמות נצחי, שכל אחד מהם מתקיים רק זמן מסוים ומפנה מקום לבא אחריו, שמתוך כך מובטחת הרציפות האין-סופית של מפעל הבריאה האלוהי שהוא נצחי וקדום, אף שכל עולם כשהוא לעצמו הוא מוגבל והתהווה בזמן מסוים. השערה אחרונה זו רואה קרשקש כלגיטימית אף מנקודת ראות התורה. עם כל השקפתו המהפכנית בבעיה זו של בריאת העולם ועם הרצאתה השקופה והממצה, מסתייג ממנה קרשקש בסופו של דבר מתוך הודאה מפורשת בסמכות התורה, המלמדת אותנו בפרשת הבריאה את התהוות העולם בזמן, אלא שפרשה זו ניתנת להתפרש, מוסיף הוא גם מתוך הנחה של בריאה אין-סופית של עולמות הבאים בזה אחר זה בטור אין-סופי, ויוצא בעצם שזו היא, בסיכומו של דבר, השקפתו העיקרית על תורת הבריאה, אם כי הוא מציע אותה כדרכו מתוך הססנות ופיקפוקים עקרוניים.

(2) ומכאן גם לעמדתו המיוחדת בנוגע לזיקה עולם נצחי ורצון האלוהי החופשי שבין יצירה עולמית נצחית לבין חרות הרצון של יוצרה. בניגוד לרמב"ם סובר קרשקש, שעולם נצחי אינו חדל בכך מהיות מפעל חופשי של הרצון האלוהי, ולא עוד, אלא שאף אם נניח, כי התהוות-עולם נצחית זו היא תהליך הכרחי, היוצא בדרך מחויבת מאת הבורא, אין זה מפריע אותנו מלראות בפעולת בריאה זו מעשה רצוני של הריבון האלוהי — אף זה מחידושו העיקריים של רבי חסדאי בתחום זה. והשאלה נשאלת: כיצד

ניתנות לאיחוי הכרחיות ההתהוות העולמית וחירות הרצון של היוצר האלוהי? תשובת קרשקש נובעת אף כאן מגישתו השיטתית לבעיית הרצון בכלל, שלפיה כל החלטה רצונית היא פרי שיקול והכרעה בין נימוקים שונים ואין בה כל שרירותיות, וכל חירותה בעצם היא רק בהסכמת הנפש להחלטה זו או אחרת. כיוצא בזה אין פעולת הרצון האלוהי אלא הסכמה ואמירת 'הן' למחשבת היצירה שלו, שהיא בעת ובעונה אחת גם מעשה יוצר עולמות. וביתר פירוט: הנחת יסוד היא, שעולם זה התהווה מעיקרון תבונתי — 'התחלה שכלית' בלשון קרשקש — ויוצא, שכל התהוות זו אינה אלא תוצאה של פעולת חשיבה אלוהית, שהעלתה את דמות העולם במחשבה על כל סדרו המופתי וצורתו המושלמת, ובדרך זו אף הנחילה לעולם שעלה במחשבה מציאות וממשות ושלמות אדריכלית. פעולת חשיבה היוצרת ונותנת מציאות זו מלווה תודעה כפולה, של מתן המציאות ליקום כולו ולכל הישים הפרטיים, אשר כולם, ללא יוצא מן הכלל, קנו את מציאותם ממנו, מאת היוצר האלוהי, וכן של הסדר השלם השורר ביקום שנוצר על ידו, שאף הוא פרי מחשבת היצירה האלוהית, שהיא השלמה ביותר — בחינת מחשבת אלוהים שהוא היש השלם ביותר. ועד כמה שאלוהים הוא עיקרון חושב, הרי הוא רוצה ומעוניין בפעולת חשיבה זו, ואין הרצון אלא הסכמה למלאכת מחשבת זו, שהיא עם זה אף מעשה יצירה המנחיל מציאות ומהות למצויים הנבראים אתה ועל ידה. ושוב, פעולת הסכמה אלוהית זו מובנת לנו בקלות, מאחר שהיא מחויבת ויוצאת בהכרח מתוך מהותו של הרצון היוצר האלוהי, שהוא טוב ורוצה להיטיב, וכל היצירה העולמית אינה אלא פרי הטבה אלוהית זו, שהיא טבעו העצמי ביותר של אלוהים. העולם הוא מתת חסד של אלוהים, שהחסד הוא תכונתו העצמית, והוא מאציל אותו מקרבו מתוך הכרח מהותו כגומל חסדים, ועם זה אופיו הרצוני של מפעל הבריאה עומד בעינו, שהרי רצונו של האל הטוב להיטיב. ההטבה היא טבעו והיא רצונו של אלוהים, והטבה זו קשורה בהשכלתו בפעולת החשיבה, היוצרת מציאות של אלוהים, עד כמה שהוא עיקרון שכלי, ומתוך כך אפשרי האופי התכליתי של העולם ושל המצויים בו על אף היותו נצחי — וגם זה מתדושו של רבי חסדאי קרשקש. בניגוד לרמב"ם, ועוד יותר בניגוד לרלב"ג, סובר קרשקש, שעולם נצחי יכול להיות בר הגשמה של תכליתיות מוסריות, מאחר שהוא יוצא מאת מקור אלוהי שכלי-מוסרי, השוקד על הטבה מתוך תכניתיות שכלית.

נצחיות דינאמית
נצחיותו זו של העולם אינה סטאטית, קפואה, קבועה ועומדת, שאין שום דבר יכול להתהוות בו מחדש ושום שינוי לא יחול בו; הנצח העולמי הוא דינאמי, והוא מתחדש והולך, ויש בו מקום גם למתן תורה, גם למעשי נפלאות. בניגוד

להשקפתו של הרמב"ם, שהריבונות האלוהית המלאה אפשרית רק בעולם שהתהווה, שאלוהים עיצבו כרצונו והוא יכול מתוך כך אף לשנותו כרצונו, סובר קרשקש, שאף עולם המתחייב מאת הרצון הקדום והנצחי של אלוהים נתון למרותו של זה, המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, אף עושה נפלאות — עד כמה שיש ביצורים לקולטן.

מתוך כך מתרץ קרשקש את התמיהה, החוזרת ונשנית בספרות הפילוסופית הקודמת מאפלטון ועד אבן רושד, כיצד יוצא מהאחד והפשוט העולם המרובה והמורכב, או בנוסחה החריפה של הרלב"ג, כיצד מאלוהים, שהוא צורה טהורה, יוצא החומר, כיצד גולד הגשם מן הרוח? תשובתו של קרשקש היא כפולה: הבריאה היא מפעל רצונו היוצר של אלוהים ומטבעו של הרצון ליצור הפכים, וגם הטוב האלוהי השופע מאת היוצר האלוהי שהוא כולו טוב והגנוז ביצירה האלוהית, הופך את הריבוי לאחד, והוא אות השיתוף בין היצירה, שכל תכליתה הוא הטוב, ובין יוצרה, נותן הטוב (כי תכלית ההוויה כבר התבאר שהוא טוב, גם ה' יתן הטוב').

עד כאן מיצוי שיטתו בקווים כלליים, ומכאן ואילך לפרטי השיטה בעקבות הרצאתה על ידי קרשקש.

ב

דברי הראשונים

(1) החלק העוסק בסוגיית הבריאה בספרו של קרשקש נושא יותר מכל חלק אחר בספר אופי פולמוסי מובהק. כדרכו וברוח ההגיונות המדעית היוצאת מן הכלל שלו מציע הוא בדייקנות מרובה את דעות קודמיו, למען יוכל אחרי כן למתוח את ביקורתו עליהן. כך מציע רבי חסדאי בהרחבה ובמיצוי אפשרי ביותר, אם כי — וגם זה כדרכו — בצימצום רב, את שיטת קדמות העולם ונצחיותו של האריסטוטליים העקביים על כל מערכת הטענות וההוכחות שלהם (מאמר שלישי, כלל ראשון, פרק ראשון), את תשובת הרמב"ם על כל הראיות האריסטוטליות, שהן לדעתו נטולות יסוד (שם, פרק שני), את השקפתו המתווכת של הרלב"ג, האומרת שהעולם התהווה אמנם בזמן אבל מחומר קדום (שם, פרק שלישי), ניתוח מעמיק ונוקב של כל השיטות הללו (שם, פרק רביעי), ולבסוף את דעתו-הוא מבחינה מדעית, עד כמה שהיא מתואמת עם התורה, אשר לה הסמכות העליונה בעיניו.

רעיון הבריאה הוא מרעיונות היסוד של התורה ובו היא מתחילה: 'בראשית ברא'. רעיון זה תופס מקום ניכר בספרות המקראית-תלמודית,

האופי הפולמוסי
וההרצאה המדויקת

רעיון הבריאה —
מיסודות התורה

ולא עוד אלא שהוא יוצר את כל האקלים הרוחני שלה ומשמש מסד ומצע לאב-החוויה הדתי, הממלא את כל חללה של ההיסטוריה הדתית של ישראל, זה של תלות היצור ביוצרו. המקרא רואה את העולם ומלוואו כמפעל יצירה חופשי של אלוהים, ולכן קיים חתך בין האל-הבורא הבלתי נראה, ובין הבריאה, שהיא פועלו ועומדת מולו כיצור לפני יוצרו, ומכאן התודעה הדתית של האדם התנכ"י החש זיקה מתמדת בינו ובין קונו, ולעתים אף של יחס החלק לכול, אבל לא של הזדהות מלאה אתו כאילו הוא הוא; אלוהים נעלה ונבדל מן העולם, שהוא בידו כחומר ביד היוצר, ועם זה קרוב אליו כיחס של הפועל ליצור כפיו.

חז"ל שקדו בייחוד על טהרת המושג 'בריאה יש מאין'. דבר זה בא לידי ביטוי הנמרץ ביותר באותו דו-שיח שבו טען הפילוסוף לרבן גמליאל שהיוצר מצא לפניו סממנים: תוהו ובוהו, הושך, רוח ומים, ועל זה השיב רבן גמליאל, שאלוהים ברא אף את הסממנים (בראשית רבה, א, יב). אמנם הם הקדימו את מחשבת הבריאה למעשה הבריאה, וראו בתורה את התכנית האדריכלית של האומן האלוהי, ועם זה אף התורה על כל קדימתה היא נבראת. חכמי התלמוד בכוח תחושתם ההיסטורית-דתית אף השיגו, שתורת הבריאה המקראית לא באה לשם לקח קוסמולוגי עיוני, כי אם למען ההיסק המוסרי היוצא ממנה, וכך אמרו, שלפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כדי לתת שכר לצדיקים המקיימים אותו ולהיפרע מן הרשעים המאבדים אותו, היינו, שכר ועונש ההולמים את המאמץ האלוהי כביכול שהושקע במעשה הבריאה. כיוצא בזה אמרו, שהאדם נברא ביום השישי כתריס בפני גאותו, 'שאם תזוח דעתו עליו, יאמרו לו יתוש קדמך, ועוד ועוד.

החידוש המתמיד את העולם ראו כמפעל יצירה מתמיד, ואת אלוהים

הבורא כמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית,

ולכן נוסח הברכה: 'בורא מאורי האש', בהווה, ולא 'שברא'; כן האמינו בריבונותו המוחלטת של אלוהים על העולם, שאין שום חוקי טבע כובלים אותו, והם כולם תלויים ברצונו: 'מי שאמר לשמן והדליק, יאמר לחומץ וידליק'... אמנם הם חקרו את מסתרי ראשית העולם — 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' — אבל אין מזה בידנו וחלקו הושקע כנראה בספרות המסתורין. בדרך כלל הזהירו שלא לעסוק בבעיות אלו: 'כל המסתכל באר-בעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה ומה למטה, מה לפניו ומה לאחור'. הם סברו, שלאדם הבינוני דיו בעצם המושג של אלוהים-בורא וכל היחסים שבין היצור האנושי ויוצרו האלוהי הנובעים ממנו, אך ראו כחסרת יעילות וכמסוכנת כל חתירה לגלות את רזי היצירה האלוהית מאחורי הפרגוד של המציאות הארצית, שהם עניינה של ההשראה האלוהית ולא של התבונה האנושית. בניאור מסתורי של דרכי הבריאה האלוהית עוסק

לראשונה הספר המסתורי העתיק 'ספר היצירה', שכה רבו עליו הפירושים, ואף הוא יוצא מתוך נקודת ראות של רעיון הבריאה המקראי, אלא שהוא מפרטו יותר. לדעתו נברא העולם בל"ב נתיבות חכמה: בעשר ספירות (מספרים), שהן כנגד הכמות, וכ"ב אותיות שהן כנגד האיכות, אמנם הוא רואה את כולן כנאצלות זו מזו.

פילון והשינוי
במושג הבריאה

שינוי-מה במושג הבריאה הישראלי הכניס פילון, הראשון בין הוגי הדעות הישראליים שנפגש פנים אל פנים עם הפילוסופיה היוונית. מכל הרעיונות המקראיים, רעיון הבריאה יש מאין היה הזר ביותר להגות היוונית, לכל הרוח היוונית. ראשוני הפילוסופים היווניים ראו את ראשית העולם באחד היסודות החומרניים-ארציים, אף אלו שניחשו את היסוד הרוחני של המציאות, כגון הפיתגוריים והמספרים שלהם, אמפידוקלס וה'אהבה והשנאה' שלו, אנקסגורס וה'נוס' שלו — מלבד האופי המיתולוגי שהנחילו לו, הרי היה בעיניהם חלק מן העולם הקיים, ולא עמד כבורא המקראי מחוצה לו. אף סוקרטס, שהכיר בעיקרון הרוחני של המציאות כסיבת כל מעשי עולם, ב'רוח תבונה, שהוא מסדר את הכל', ומסדר הכל לפי תכנית תכליתית ומעמיד כל דבר 'על המקום היותר טוב לו', ראה אותו כנפש העולם, כישות רוחנית בתוך העולם, ולא כבורא עולם (ראה 'פידון', פרקים מה—מח). כיוצא בו, הכיר אפלטון באלוהים כאידיאה עליונה, אבל בתוך מערכת האידיאות, שמתוך כולן יוצא באיזה אופן שהוא העולם החומרי שהוא הבואה שלו, אבל אין הוא יודע על מאמץ מכוון של יוצר אלוהי. כשהוא מעלה בצורה די מעורפלת בספרו 'טימאוס' את הרעיון של ה'דימיאורגוס' כיוצר העולם, הרי הלה יוצר את העולם מחומר קדום, שהוא כמוהו, והוא הוא מקור הרע ש'לא ייבטל לעולם' (וראה שיחת הנופש ב'תיאטיטוס'). בעיני אריסטו תלמידים היה האלוהים הוויה שרויה בתוך עצמה כמחשבה עליונה, והעולם הקדמון והנצחי עמד לצדו, ורק שאיפתו לקראת השלמות האלוהית הביאה אותו לתנועה נצחית — השקפה שנבעה מתוך כל שיטתו.

פרשת הבריאה
ברוח הפילוסופיה
היוונית

לעומתם הדגיש פילון את רעיון הבריאה כאחד מחמשת העקרונות (לפי נוסח אחר — שמונה עקרונות) של היהדות¹²⁹, ועם זה הקנה לו דיוקן יווני מובהק והעמיד כאפלטון את המציאות על שני גורמים: על הסיבה האלוהית הפועלת, ועל החומר הסביל וחסר הצורה¹³⁰.

129 ראה וולפסון על פילון, חלק ראשון, עמ' 164 ואילך.

130 דברי וולפסון, שפילון רואה אף את החומר כנברא על ידי אלוהים עדיין מוטלים בספק, וראה בספרו עמ' 295 ואילך.

פילון הכניס גם גורם חדש, את הלוגוס, את דבר אלוהים, כממוצע בין הבורא והבריאה, חציו בורא וחציו נברא. ברוח יוונית זו אף פירש את פרשת הבריאה, ועל ידי פרשנות זו הכניס בה את תורת האידיאות האפלטונית (על הפסוק 'בצלם אלוהים וכו'), וכן את הדעה, שהעולם כולו לפני היבראו היה גנוז במחשבה האלוהית כאידיאה וכתבנית, והלוגוס או הדיבור הוא ההתפשטות הראשונה שלו, שבה יצאה המחשבה האלוהית מהכוח אל הפועל.

עם קום התנועה הפילוסופית בישראל נהפך רעיון הבריאה לאחד הנושאים הפילוסופיים-דתיים העיקריים. רבנו סעדיה גאון פתח בו את ספרו, ומאמרו הראשון עוסק בחידוש העולם, אמנם מתוך מגמה מיתודית, שבו פותחת דרך ההוכחה למציאותו של אלוהים, וממילא נהפך רעיון הבריאה לאבן הפינה של השיטה כולה והטביע עליה את הגוש-פנקה שלו.

רעיון הבריאה

בפילוסופיה

היהודית

המשולש:

בריאה — בורא —

יש מאין

וכך ראשית עיסוקו הפילוסופי של הגאון הוא במשולש המחשבתי: בריאה — בורא — יש מאין; יש לציין מה רב הוא המאמץ של רבנו סעדיה בביסוס אמיתות יסוד אלו של היהדות ומה עצום הוא המרץ שהשקיע בפולמוסו נגד כל התורות הקוסמולוגיות הזרות, המכחישות את העיקרון של בריאה יש מאין. בדרכו של הגאון צועד אף רבנו בחיי, ואף הוא מבסס את מציאותו של אלוהים על ההנחה של בריאת העולם, אלא שבדרך ההוכחה שלו נשען הוא בעיקר על הסדר התכליתי של היקום, שממנו הוא מסיק את ישותו של יוצר אלוהי משכיל, הפועל בדרך תכניתית ומכוונת (ראה 'שער הבחינה').

הניאופלטוניים הישראליים, מאבן גבירול עד אבן צדיק ועד הראב"ע, נתנו גוון אצילותי (של אמנ-ציה) לרעיון הבריאה המקראי, שלפיו משתלשלת מאת אלוהים שורה של ישים רוחניים, העומדים בינו ובין העולם החומרי — ועם זה לא שינו ניאופלטוניים אלו מזרע ישראל את רעיון הבריאה מיסודו. כך מציין אבן גבירול פעמים אחדות את האמונה היסודית, שהיצירה האלוהית היא יצירה יש מאין, ועם זה מקבל הוא את העיקרון הניאופלטוני, שכל מצוי אינו יכול להאציל אלא את הדומה לו, אשר לו כפוף אף היוצר האלוהי, ולפיכך הוא משתדל להוכיח את ההכרח ביצורי ביניים בהשתלשלותם האפלטונית המסורתית: שכל, נפש וטבע, כממצעים בין הרוחני המוחלט והעולם הגשמי העכור, האחדות המוחלטת והריבוי העולמי, האינסופיות והסופיות, אך כיון שכל אלו נחשבים כיצורי אלוהים לא נפגם במאומה האופי המונותיאיסטי

הבריאה כאצילות

של תורת הבריאה הישראלית. כיוצא בו אף בספר המיוחס לרבנו בחיי 'תורות הנפש' (תרגום עברי של ברוידא) או 'על מהות הנפש' לפי השם הערבי המקורי) מצורפת תורת הבריאה עם זו של האצילות כדבר מובן מאליו, ואף הוא מסדר שורה של עצמי ביניים: שכל הפועל (בשימוש לשון אריסטוטלי), גפש, טבע, חומר, גרמי הגלגלים, גרמי הכוכבים וארבעת היסודות, היוצאים זה מזה בסדר זה, ברם כל המערכת כולה נבראה על ידי אלוהים והם מעבירים זה לזה את כוח הפעולה האלוהי, שחולק להם מאת הבורא. אבן צדיק פותח בדרך ההוכחה של רבנו סעדיה ורבנו בחיי בנוגע למציאותו של אלוהים, ואותה הוא מבסס מתוך נבראותו של העולם, אך הוא מעניק לה אופי אצילותי-ניאופלטוני. אף הגוון הפנתיאיסטי

אבן עזרא מצרף את רעיון הבריאה עם תורת האצילות, אלא שהוא מנחיל לתורה מצורפת זו אופי פאנתיאיסטי — לפחות לפי ניסוחו: העולם אמנם נאצל מאת אלוהים, אלא שהוא חוזר וממלא את כללות המציאות העולמית. אבן עזרא אף הבחין בין העולם העלארצי, הבלתי מתהווה והבלתי כלה, אם כי כל קיומו הוא על ידי אלוהים (ראה פירושו לשמות, ג, טו), ובין העולם הארצי, אשר רק לו מתייחס לדעתו סיפור הבריאה המקראי, ושאף הוא הובא לידי מציאות במיצועם של מצויי הביניים השכליים. ברם עיקר חידושו של אבן עזרא הוא, שאת מעשה הבריאה האלוהי הוא רואה רק כמתן צורה לחומר בלתי נברא, וברוח זו הוא מפרש את הביטוי 'ברא', בחינת 'חיתוך וגזירה', היינו, שאלוהים רק גזר וחתך או הגביל את גבולות כל עצם ועצם, אך אין פירוש מלה זו, שהוא 'עשה את שאינו ישנו'. מתוך גישה זו בא אבן עזרא לצימצום הידיעה וההשגחה האלוהית רק לסדר הכללי של העולם, למערכת הצורות הכללית, ובזה הקדים את הרלב"ג. ר"י הלוי שוקד יותר על האופי ההיסטורי של אלוהים כמנהיג העולם וקורא הדורות מראש מאשר על אופיו הקוסמולוגי כבורא עולם, ועם זה אף הוא רואה את אחת ההוראות הראשונות של אלוהים לנביא בגילויו של עצמו כבורא עולם ('הכוזרי', מאמר רביעי). ברם הלוי הוא הראשון שניסח את האימרה המפורסמת, שבה השתמש גם קרשקש לביסוס השקפתו-הוא, ואשר ביטאה את הפשרה בין תורת הבריאה המקראית והקוסמו-מולוגיה האפלטונית, והיא, שבעל התורה המאמין בחומר קדמון או בקיום עולמות קודמים לעולמנו אינו פוגם באמונתו הישראלית (שם, מאמר ראשון, סעיף 10). המשורר האלוהי מעוניין יותר בהדגשת חיוניותו של אלוהים מאשר בציון מפעלו ההיסטורי.

אבן דאוד, ראשון לאריסטוטליים הישראליים, נתן בין השאר, ספר כריתות לדרך ההוכחה הישראלית המקורית מן הבריאה אל הבורא, והוא משתמש

האסכולה
האריסטוטלית

בביסוס המציאות האלוהית בכלי הגיון אריסטוטליים-ניאופלטוניים. הוא דוחה את תורת האצילות הניאופלטונית, אמנם לא מתוך טעמים עקרוניים-מהותיים, כי אם צורניים-גנוסולוגיים (הכרתיים), שצורת המוצא של העולם מאת אלוהים היא תעלומה העוברת את גבולות ההשגה האנושית, אך דומה שאין הוא רואה, כרמב"ם אחריו, כל ניגוד בין הרעיון הניאופלטוני בדבר היציאה ההכרחית של העולם מאת אלוהים לבין ההשקפה המקראית על העולם כפרי מעשה יצירה חופשי של אלוהים, שמזה הסיק הרמב"ם אף את הניגוד שבין אלוהים הכפוף לחוקי הטבע אשר בניאופלטוניות ובין אלוהים הריבוני של המקרא. וייתכן שאין הוא נכנס בדיון זה מאחר שאין הוא יעיל בעיניו, ונטול שחר הוא.

רעיון הבריאה
כחומת הדת

דיון מפורט ביותר לבעיית הבריאה הקדיש הרמב"ם. אף הוא, כאבן דאוד, לא השתמש עוד בדרך ההוכחה של רס"ג ואסכולתו למציאות של אלוהים, אלא שהוא גם הפריד באופן עקרוני בין הרעיון האלוהי ורעיון הבריאה. בעקרון הבריאה לא ראה לא ודאות מדעית, ולא דבר הנתון להכרעה מדעית, אך ראה בו 'חומת הדת', שהוא טרח הרבה להעמידה על מכונה, ועם זה לא מנה אותו בין עיקרי הדת שלו. ברם הרמב"ם אף הקדיש דברי פולמוס ארוכים נגד תורת הקדמות האריסטוטלית וסתר את כל הוכחותיה ה'מדעיות' כביכול, ואם כי לא הצליח לבסס גם את אמונת החידוש המקראית על אושיות המדע, הרי הכריע את כף המדע לטובתה.

רעיון הבריאה
— אמת מדעית

בניגוד לרמב"ם ראה הרלב"ג את רעיון הבריאה כאמת מדעית. ואותה ביסס בעיקר על מציאות הסדר התכליתי בעולם, וכן על אי-האפשרות להעלות במחשבה את הזמן שעבר כאין-סופי, מאחר שהזמן לדעתו הוא ממד בפועל ולא רק בכוח כדעת אריסטו, והרי לשיטתו של זה אין כמות אין-סופית אפשרית בפועל. הרלב"ג אף מוכיח את אי-האפשרות של אצילות נצחית, שאילו כך היה הכרח להניח תהליך רצוף של התהוות וכליון מתמידים בהווייה העולמית וכן של המושג רב הסתירות של נצח ויצירה כאחד; ועם ההוכחה של נבראות העולם רואה הרלב"ג כמוכח מאליו את דבר התהוותו של העולם בזמן. לעומת זה אין הרלב"ג את עקרון הפרדה של הרמב"ם בין חלקי ההווייה וכללותה; לדעתו ישנם חוקים שכוחם יפה לגבי כל דבר ההווייה והקיים, הכללי כפרטי. ומכאן הוא בא לידי מסקנה, שהחומר אינו יכול לצאת מאת אלוהים, שהוא צורה טהורה, והוא לא התהווה בכלל, אלא נצחי הוא כאלוהים. ממסקנה זו הוא מפליג ומגיע לידי תוצאות מרחיקות לכת ביותר עד לידי צימצום גמור של פעולת היצירה האלוהית רק לאקט הבריאה, שממנו והלאה העולם נמסר לידי ה"שכל הפועל" הקוסמי,

וכן לצימצום ההשגחה האלוהית — לרבות הנבואה וכל מעשי הנסים — שאף הם תלויים בשכל הפועל הזה, וכהתרחשויות פרטיות נמצאים מחוץ למסגרת התפיסה האלוהית, המתייחסת רק לחוקיות הצורה הכללית.

(2) קרשקש פותח בהצעת דברי ראשונים בסוֹף

דברי ראשונים
בסוגיית הבריאה

גיית הבריאה. תחילה הוא מציע את ההוכחות של סיעת האריסטוטליים לביסוס שיטת נצחיות העולם

— או 'טענות מאמיני הקדמות' בלשונו — ההצעה הממצה ביותר בכל הספרות הישראלית, ואופייני הדבר, שהיא באה דווקא מצד מתנגדם החרף ביותר. ההצעה — מציין קרשקש בפתח דבריו — מתבססת על עיון במקורות האריסטוטליים עצמם (כנראה, בתירגום ועיבוד של אבן רושד), בפיסיקה ('ספרי הטבע') ובמתפיסיקה (מה שאחר הטבע). הוא ממיין את הטענות האריסטוטליות לכמה סוגים, עד כמה שהן יוצאות מנקודות ראות שונות: הזמן, התנועה, הגרמים השמימיים, החומר ההיולי (הראשון) והפועל (האלוהי).

שלוש טענות הן על רקע הזמן: האחת, הזמן הוא

טענות על רקע
הזמן

נצחי בהכרח, שלא יתכן כלל שהוא התהווה, שאם

הזמן התהווה, הרי התהווה הוא עצמו בזמן, לפי

ההנחה הידועה, שכל מתהווה או הווה, מתהווה או הווה בזמן, וגם עצם האמירה שהזמן התהווה וטרם (או קודם) התהווה לא היה קיים, עצם השימוש במלה 'טרם' או 'קודם', מראה על קיום הזמן אז, יוצא שאף לפני התהווה היה הזמן קיים. והוא הדין בקוטב השני, שאין הזמן יכול לחדול להיות, שעצם האמירה, שאחרי הזמן אין זמן עוד, מחייב אותנו להניח המשך קיום הזמן אחרי כליונו; הרי שהזמן אינו מתהווה ואינו כלה, אלא הוא נצחי, וזמן נצחי גורר אחריו מן ההכרח את קיומו של גוף מתנועע נצחי. ואריסטו לשיטתו, שהזמן הוא מקרה או תכונה, צמוד לתנועה, וזו שוב צמודה לגוף. טענה שנייה: התהוות הזמן מניחה נקודת-זמן או 'עתה' שאין לפנייה זמן, וזה סותר את עצם תכונת הזמן, שכל רגע או 'עתה' בו מבדיל בין העבר והעתיד, בין הקודם והמתאחר. דבר אחרון זה מתברר מתוך השוואה עם נקודה בקו; עד כמה שהיא נקודת סיום והיא בסוף הקו, היא נמצאת בפועל, אך אם היא באמצע הקו ומחלקת אותו לשניים, מציאותה היא רק בכוח (הקו אינו מורכב מנקודות נפרדות, והוא רצוף כולו — ש.ב.א.), ואז היא משמשת מעצם מהותה כנקודת ראשית וסיום כאחד. כיוצא בזה, כל נקודת זמן היא בעלת מציאות בכוח בלבד, שהרי הזמן כולו אין לו מציאות בפועל, וגם לו היתה כל נקודת זמן קיימת בפועל היה הזמן מתחלק לנקודות נפרדות, ובהתאם לאמור כל נקודת זמן היא בהכרח כמו הנקודה בקו המשמשת לנקודת ראשית וסיום כאחד, והיינו, שהיא מחלקת את הזמן לקודם ומתאחר. הטענה השלישית: בעולם מתהווה קודמת המציאות בכוח

לזו שבפועל, ומציאות כוחנית זו נמצאת אף היא בזמן מסוים, הרי שקדם
 הזמן להתהוות העולם, וקיום הזמן שוב דורש אף
 טענות על
 רקע התנועה
 את קיומו של גוף מתנועע, ויוצא שהעולם היה
 קיים טרם שהתהווה והיה נצחי כשם שהזמן נצחי,
 אחרת נסתובב במעגל לאין-סוף. ושתי טענות הוא טוען מבחינת התנועה:
 האחת, שלפי ההנחה האריסטוטלית הידועה (הקדמה יד) התנועה הלוקומוטי-
 בית — 'תנועת ההעתקה' בלשונם — היא הקודמת בתנועות, הרי שהיא קדמה
 אף לתנועת ההוויה, ואם העולם התהווה, הרי קדמה לו תנועת ההעתקה, וזו
 זקוקה לגוף מתנועע, ומן ההכרח שהיה קיים עולם עוד לפני שהתהווה.
 הטענה השנייה, שהתנועה אינה יכולה להיות מחודשת באופן מוחלט, כי
 כל תנועה זקוקה לגוף מתנועע, וזה הרי התהווה — שאם לאו, נמצא שקיים
 עולם נצחי — הרי שקדמה תנועת ההתהוות לתנועה האחת של הגוף המת-
 נועע; תנועת ההוויה גופת אינה יכולה להיות מחודשת, שהרי קדמה לה
 מצד הפועל תנועת השינוי ממצב המנוחה למצב התנועה, היינו ההתעוררות
 לתנועה, הרי שהשינוי קדם לתנועת ההוויה, ולשינוי שוב קדמה אפשרות
 השינוי בין מצד הפועל בין מצד המתפעל, כי כל כוח קודם לפועל, ואפשרות
 זו היא בלתי-סופית, הרי שהתנועה היא אין-סופית, והיא זקוקה לגוף מתנועע,
 ומכאן שהעולם נצחי.

ומבחינת גרמי השמים, שוב שתי טענות: האחת,
 טענות בקשר עם
 גרמי השמים
 שכל תהליך ההתהוות והכליון ניזון מההפכים,
 שכל מתהווה מתהווה מן ההפך, וכן הוא כלה
 אל הפכו, ובגרמים השמימיים, לפי ההנחה המקובלת במדע הטבע האריס-
 טוטלי, אין כל הפכים, הרי שאין בהם מקום לא להתהוות ולא לכליון. השנייה:
 אחת מהנחות היסוד של אריסטו היא, שכל מתהווה כלה או כל הווה נפסד,
 ומכיון שהגרמים השמימיים אינם צפויים לכליון, כי אין כל סיבה לכך
 — וקרשקש מסתמך כאן על ספרו של אריסטו 'השמים והעולם' — הם גם
 אינם יכולים להתהוות. הנחת יסוד זו שוב מבוססת על ידי אריסטו בשורה
 של נימוקים: האחד, כי בדבר המכיל כוחות מתנגדים זה לזה, שני הכוחות
 הם מוגבלים בעוצמתם ובזמני פעולתם ואינם יכולים להיות שניהם בלתי
 מוגבלים, שכל אחד מהם דוחק את חברו, ולפיכך אף העצם המכיל שני
 כוחות, של מציאות ושל העדר, כגון זה שנתהווה בזמן מסוים ולפניו היה
 נעדר, שניהם אינם יכולים להיות אין-סופיים — מציאות אין-סופית והעדר
 אין-סופי — אלא שניהם סופיים, שהמתהווה אחרי שהיה נעדר כלה אחרי
 זמן מסוים ואין הוויתו נצחית, כך ששני הכוחות בו, המציאות וההעדר,
 שניהם מוגבלים; ולא יתכן ההיפך — אומר קרשקש בשם אריסטו אחרי
 פירוט מייגע — ששניהם, המציאות וההעדר יהיו אין-סופיים כאחד, כי

האחד שולל את האחר, ומכאן שהמתהווה שהיה נעדר קודם התהוותו אינו יכול להיות נצחי בעתיד, שהרי יש בו כוח ההעדר שאינו נותן למציאות להיות תמיד. וכן להיפך, הקיים הנצחי בעבר אינו יכול לחדול להיות בעתיד, שאם יתגלה בו כוח ההעדר, כיצד היתה מציאותו בלתי נעדרת ונצחית בעבר? נימוק שני: מציאות והעדר אינם יכולים להיות אין-סופיים כאחד, כי אז היה הדבר נמצא ונעדר כאחד, שאם נניח העדר אין-סופי בעבר ונצחיות בעתיד, שזה פירושו של מתהווה שאינו כלה, היה יוצא שהאין-סוף האחד יהיה רק חלק ביחס לאין-סוף האחר. נימוק שלישי: האמצע בין מציאות מתמדת ואין-סופית והעדר מתמיד ואין-סופי הוא משהו רחוק משני הקצוות, שאינו נמצא תמיד ואף לא נעדר תמיד, היינו שהוא מתהווה וכלה, שאז הוא רחוק גם ממציאות אין-סופית וגם מהעדר אין-סופי. נימוק רביעי: ההוויה הנצחית היא תכונה קבועה בעצם, טבע ולא מקרה, ועצם שמקודם היה צפוי להוויה והפסד, כיצד נשתנה טבעו והפך להיות נצחי? ונימוק אחרון: הנסיון מורה שהדברים המתהווים גם כלים.

ושתי טענות מבחינת החומר: האחת, החומר טענות מבחינת החומר

הראשון אינו יכול להתהוות, שאם התהווה הרי

התהווה מחומר אחר, שקודם שהתהווה היתה לו

מציאות בכוח, וזו זקוקה לנושא, שבו נמצאת מציאות כוחנית זו, ומכיון שחומר ריק בלי צורה הוא בלתי אפשרי, הרי שאף החומר הראשון כבר היה בעל צורה, ומכאן, שהעולם קיים. השנייה, אם לא היה חומר ראשון קיים, משמע שהעולם התהווה מלא דבר, מאין, וזה בלתי הגיוני, וגם היה זה מחייב קיומה של ריקות, דבר שהוא כידוע בניגוד להשקפת אריסטו.

ושלוש טענות מבחינת הפועל האלוהי: האחת, התהוות העולם היתה מחייבת שינוי בעצמות הפועל האלוהי טענות מבחינת הפועל האלוהי

האלוהית ומעבר מן הכוח אל הפועל. השנייה, עם

המפעל המחודש כאילו נתחדשה מציאות חדשה גם בפועל האלוהי על ידי עצם צירופי זה אל מפעלו, ומתמיתה גם הפתאומיות של הפעולה האלוהית — מה זה הביא את היוצר האלוהי ליצור בעת זו ולא באחרת? והשלישית, אלוהים הוא נשמת המציאות, היסוד המעמיד שלה, ערובת הסדר החוקי שלה, הנימוס שלה, ואולי גם המניע של הגלגל הראשון שלה — זה סלע המחלוקת שבין האסכולות, ואיך יתכן, שישאר זמן מה בלי קשר עם מציאות זו, שקשר זה הוא מהותי לו? אריסטו אף הסתמך על המסורת העממית, השמה את השמים משכן לאלוהים, ומכאן שהשמים נצחיים כאלוהים השוכן בהם.

תשובת הרמב"ם (3) ומכאן לתשובת הרמב"ם, שאותה מציע קרשקש בצימצום רב מאוד. ראשונה תשובתו על ההתקפות נגד רעיון הבריאה

— קרשקש מביא בקיצור את תשובתו הכוללת של הרמב"ם על מכלול הטענות מכל הבחינות של פעולת הבריאה: הזמן, התנועה, גרמי השמים והחומר, והיא: אין להשוות הווייה כללית לחלקית¹⁸¹. קרשקש אף מרמז על המשל שנתן הרמב"ם להמחיש דבר זה, המשל של האדם השלם העובר. ומכאן ואילך תשובה לכל הטענות הבודדות אשר לבחינת הפועל; לטענה הראשונה: רק במציאות חומרית הפעולה בזמן מסוים היא מעבר מן הכוח אל הפועל ושינוי — לא כן אצל יש רוחני, כגון השכל הפועל. לטענה השנייה: החידוש החיצוני של הצירוף עם מפעל הבריאה אינו תמורה בעצם האלוהי כשהוא לעצמו. אשר לבחירת עת מסוימת, זה טבעו של הרצון, שאינו קשור במטרות שהן מחוצה לו, אלא פועל בזמן שהוא רוצה. אשר לנימוס, נימוס זה אינו קנוי לאלוהים מהמציאות, אלא להיפך הוא מקנה אותו לה, ולא מן הנמנע, שנימוס זה גנוז באלוהים עוד טרם ניתן לו גילוי חיצוני. אף הנעת הגלגל היא פעולה רצונית, והיינו, שאלוהים מקיים אותה בשעה שהוא רוצה.

הוכחות מדעיות ומכאן להוכחות המדעיות של הרמב"ם לרעיון

הבריאה, שקרשקש מוסרן בקיצור נמרץ ובריכות

ר.ב. האחת יוצאת מתוך ההסתכלות בשוני שבמערכת הגלגלים השמימיים, על אף שחומרם אחד: כיווני התנועה שלהם, מידת המהירות, ההבדל בין העצמים הרבים שבהם, כגון הכוכבים שהם מאירים ואינם מזהירים לעומת הגלגלים שהם אינם מאירים אבל מזהירים; ואם כי אפשר להסביר את הרבגוניות בעולם הארצי, שהיא מותנית בהרכב השונה של העצמים ובמידת קרבתם לגלגלי השמים, אין הסבר זה אפשרי ביחס לשמים, מה שמביא אותנו בהכרח לידי הנחת רצון אלוהי, שייחד את התכונות השונות של צבא השמים מתוך כוונתו היוצרת המיוחדת והוא מקורו וסיבתו של השוני המצוי בהם. השנייה יוצאת מן ההנחה האריסטוטלית הידועה, שמן האחד והפשוט יוצא רק האחד והפשוט, ולפיה אף השכל הנפרד, האחרון בשלשלת הישים הרוחניים הנמשכים מאת אלוהים, צריך אף הוא להיות אחד ופשוט, מלבד השוני שבין מחויב ואפשרי המציאות. ומתוך כך אין להסביר את הריבוי של הגלגל הנאצל ממנו, המורכב מחומר וצורה, ואין להסביר כיצד יוצא העצם הגשמי מישות רוחנית-צורנית טהורה אם לא בהנחת רצון אלוהי יוצר מתוך כוונה ותוכניתיות יוצרת, ושוב — יצירה תוכניתית אינה עולה בקנה אחד עם נצחיות. מסקנת הרמב"ם, מסכם קרשקש, שהעולם הוא מחודש ונברא יש מאין, והוא כולל אף את הזמן, ואותה הוא משעין בעיקר — מאחר שבעיה זו אינה ניתנת לפתרון על ידי המדע — על המסורת הלאומית הישראלית הנמשכת מאבות האומה, מאברהם עד משה.

131 ברמב"ם הנוסח: 'הווייה טרם שהתהווה לזו שהתהווה כבר'.

(4) ומכאן לרלב"ג. העולם כולו — מסכם קרש-
שיטת הרלב"ג קש את שיטת הרלב"ג — על כל העצמים שבו,
לרבות הזמן, הוא מחודש, נברא, אבל לא מאין, לא מאפס גמור, כי אם
מחומר או גשם קדום, נטול כל צורה ודמות. שיטת הרלב"ג מבוססת על
שלוש תכונות מיוחדות לכל מתהווה באשר הוא מתהווה, והן: (א) רק
המתהווה יש לו סיבה תכליתית, ולא יתכן דבר זה בעצם בלתי מתהווה שיש
לו קיום נצחי, כשם שאינה קיימת סיבה בגיאומטריה, מאחר שזו אינה
יצירה של מי שהוא, ש'אינה מפעולת פועל' בלשונו. (ב) במתהווה יתכן
למצוא אף תכונות מקריות ולא עצמיות, מה שאין כן בעצמים בעלי קיום
נצחי, שהכל בהם עצמותי וטבעי, שהרי המקרה אין לו המשך מתמיד, ואלו
הרי מתמידים בקיומם. (ג) המתהווה יתכן ויש בו דברים שהם באים לשמש
עצמים אחרים זולתם, ולא יתכן כן אצל עצמים, שקיומם נצחי, מאחר
שבכלל אין בהם, כאמור, סיבה תכליתית. כל
שלוש התכונות נמצאות, לדעת הרלב"ג, בעולמנו
אנו. ומכאן לשורת ההוכחות שלו: הסדר המופתי
של הגרמים השמימיים, שהכל בו תכליתי ומכוון
להטיב למצויים הארציים ולהביאם לשלמות, שפגם כל שהוא בו היה מעבירם
על מטרותם, כגון אם בא שינוי במרחק בינם ובין הארץ וכיניהם לעצמם, או
היחס שבין הכוכבים וכד', וכל התכליתיות של המבנה שלהם מוכיחה, שהם
אינם קיימים מעצמם, כי אם מהווים מעשה יצירה של אומן יוצר או מפעולות
פועל', ובהתאם להנחה הראשונה הם בעל כרחם מחודשים ונבראים. השוני
הרב במערכת צבא השמים, שעליו עורר הרמב"ם, שטבעם אחד ועם זה יש
להם תכונות מקריות שונות, שאינן נובעות מטבעם, אף זה מוכיח, בהתאם
להנחה השנייה, שהם עצמים שהתהוו, כי לפי הנחה זו, עצמים מתמידי קיום
אין להם תכונות מקריות, בלתי מתחייבות מטבעם ומעצמותם. אף עצם
מגמת ההטבה של הגרמים השמימיים, שהיא באה לשם שלמות של ישים
מחוצה להם, אף זה, בהתאם להנחה השלישית, מוכיח, שהם מחודשים,
מאחר שעצמים נצחיים אינם באים לשמש מטרה לאחרים. אמנם אפשר
היה לשער, אומר קרשקש בשם הרלב"ג, שאף שהגרמים השמימיים עשויים
על ידי פועל אלוהי, בכל זאת פעולה אלוהית זו היא מתמדת ואינה
מחודשת בזמן מסוים, וגרמים שמימיים אלו שופעים מאלוהים מנצח לנצח,
כשם שקרני העצמים המאירים שופעות בתמידות וללא הרף, כלומר שיש
כאן תהליך של אצילות ויצירת עולם בלתי פוסקת ונצחית מאת אלוהים.
ברם יש להבחין — משיב הרלב"ג להתקפה זו — בין קרני אור, שאין להן
קיום עצמותי ועצמאי, שיתכן בהן שפע מתמיד של מציאות, ובין עצמים
של ממש, שהשערה זו של השפעה מתמדת, היוצרת מציאות של עצמים

התכליתיות של
מערכת גרמי
השמים

אלו, היתה מובילה אותנו לכמה וכמה מסקנות בלתי הגיוניות, כי היינו צריכים להניח, שהגרמים השמימיים אין להם מציאות עצמית, רצופה ומתמדת, שהם חדלים להיות וחוזרים וכלים תיכף להתהוותם, ושהם מתהווים מאפס והופכים בן רגע לאפס — אחרת לא היה צורך בהתהוותם מחדש, שהרי מציאותם עומדת בעינה והראשונה דומה לחלוטין לזו שבאה ברגע השני אחריה וכן. שהם מתהווים וכלים ברגע אחד — או 'עתה אחד' בלשונו — אחרת, אם נניח שהם מתהווים ברגע אחד וכלים ברגע השני, לא תהיה תנועתם רצופה. כן יצא מזה, שהזמן יהיה מחובר מרגעים או עתות נפרדים, היינו כנראה שהזמן צמוד לתנועה ולעצם מתנועע, ואחרי שעצם זה הולך ונעלם כל פעם, הרי הפסקות אלו בקיומו מהוות אף הפסקות בהמשכו של הזמן. כן יצא שהגרמים השמימיים לא תהיה להם מציאות של ממש, מציאות בפועל, מאחר שכל קיומם רגעי. ומכיון שהשערה זו על פעולה מתמדת וקיום נצחי בטלה — מסכם קרשקש בשם הרלב"ג — ומצד שני הוכח, שהגרמים השמימיים הם פרי פועל ויוצר אלוהי, לא נשארת לנו כי אם ההנחה, שהם נבראים בנקודת זמן מסוימת.

בהמשך לזה משתדל הרלב"ג אף להוכיח את
נבראותו של הזמן
נבראותו של הזמן ולבטל מתוך כך את ההשערה

על קיום נצחי של עולמות הבאים בזה אחר זה ובטור אין-סופי. וברור — נש להשלים את דברי הרלב"ג-קרשקש — שזמן סופי אף הוא הוכחה נוספת לעולם סופי, לנבראותו של העולם. והנה הוכחותיו של הרלב"ג: תחילה ממהותו של הזמן, ולשם כך הוא מניח מקודם שורה של הנחות. אשר לאופיו של הזמן: הזמן שייך לסוג של הכמות הרצופה, אינו צמוד לנושא מסוים או לתנועה מסוימת, כגון התנועה היומית, ואפשר להשתמש בו למדידת כל תנועה שהיא, מציאותו מתנוודדת בין זו שבכוח וזו שבפועל, וכך הזמן שעבר נחשב למה שבפועל, וזה העתיד למה שבכוח, הוא אחיד בעצמותו ואין להפרידו לחטיבות מוגבלות כאישים פרטיים, שהם נפרדים אחד מהשני ומוגבלים בהווייתם העצמית; לעומתם כל סופי זמנים מסוימים הם באותה שעה נקודות המשך לזמן הבא אחריהם. מכל מערכת הנחות זו הסיק הרלב"ג ראשית כל, שהזמן הוא סופי: הזמן הוא כמות, וכל כמות היא סופית, מאחר שהיא באה לשער ולהגביל את מידת בעל הכמות. אף סקי-רה קלה של מיני כמות מוכיחה לנו דבר זה באופן ישיר: הגשם, השטת, הקו, המקום — כולם סופיים; אמנם על המספר — על כל מספר סופי שהוא — אפשר להוסיף ולהוסיף עד אין-סוף, אך אף המספר כשהוא לעצמו הוא סופי, כי יאריכו אותו כמה שיאריכו ויוסיפו עליו כמה שיוסיפו עדיין אין הוא גהפך על ידי כך לאין-סופי. עם ההנחה המבוססת שהזמן הוא סופי, מוכיח הרלב"ג אף את נבראותו הזמנית, כי אין לשער שהיה זמן סופי

אחר לפני הזמן הסופי המסוים ושיש כאילו שורה אין-סופית של זמנים סופיים, מאחר שהזמן, לפי ההנחה שקדמה, אחיד הוא בעצמותו, ואין להפריד אותו לריבוי של יחידות נפרדות. אמנם קיימת השערה אחרת — אומר קרשקש בשם הרלב"ג — והיא זו של אריסטו, שהזמן הוא אין-סופי, מאחר שכל מציאותו היא רק בכוח, כשם שהמספר הוא אין-סופי עד כמה שהוא בכוח, והיינו, עד כמה שניתן במחשבה להוסיף עליו על כל מספר סופי ומסוים. על זה עונה הרלב"ג: ההשוואה צולעת, כי במספר מדובר על הוספה שהיא תכונה במספר — 'מושג הזמן ככמות הוא סופי במשיגי חכמה' בלשונו — ולא כן בנוגע לזמן, שהמדובר הוא בעצמותו של הזמן, שאותו עצמו רוצים להפוך לאין-סופי, וגם הזמן אינו לגמרי בכוח, שהרי הזמן שעבר הוא בפועל; ולהיפך — מסיים הרלב"ג הוכחה זו — מזה יש להסיק שאף המספר הוא סופי למרות כוחנותו, שהרי הוכח שהזמן הוא סופי על אף שהוא במידת-מה כוחני, ויש לזקוף את סופיותו של המספר כשל הזמן על טבעה של הכמות באשר היא כמות. עד כאן מבוססת הוכחת סופיותו של הזמן על תכונתו ככמות. והנה שורה אחרת של הוכחות לסופיות הזמן: הנסיון מלמדנו, שהגשם על כל תכונותיו הוא סופי, והזמן צמוד לתנועה ולגוף מתנועע, והוא סופי כגוף זה עצמו. בגרמים השמימיים יש גם שוני במידת המהירות של התנועות השונות, וכך למשל, הגלגל היומי תנועתו יותר מהירה מאשר זו של גלגל הכוכבים הקיימים, ואלמלא היה הזמן שעבר אין-סופי, הרי לפי ההנחה הידועה שלא יתכן אין-סופי אחד גדול מהאין-סוף השני, אי-אפשר היה להבחין בו בין תנועה יותר מהירה ופחות מהירה, מאחר ששתיהן אין-סופיות, וזה מכחיש את הנראה בחוש. בזמן אין-סופי היו גם ההתרחשויות הבודדות צריכות להיות מתמידות ואין-סופיות, כגון ליקוי המאורות, שמאורות אלו, הירח והשמש, היו צריכים להיות לוקים תמיד, וכן היה מתחייב מזה, שיהיו כל השעות שוות — או "כל 'מתי' על עניין אחד" בלשונו — מאחר שהזמן הוא הומוגני. הזמן צמוד לתנועה, וצריך היה שילך ויגדל ויתוסף עליו כל פעם עם התקדמות התנועה, ואלמלא היה הזמן אין-סופי לא היה אפשר להוסיף עליו, שאין להוסיף כלום על האין-סוף ואין האין-סוף גדל עם תוספת שהיא, וזה מכחיש את נסיון החושים. הזמן הוא מודד — או 'משער' בלשונו — של התנועה, ומודד ראוי להיות מוגבל וסופי. זמן אין-סופי בפועל יכול להיות רק בעבר, ולא בעתיד, שאז — גשלים אנחנו — אפשר להוסיף עליו עד לאין-סוף, אבל אין הוא הופך אין-סופי ממש, וזה בלתי הגיוני, שהמצוי בכוח יותר ראוי להיות אין-סופי מאשר זה שבפועל, ומזה שהזמן לעתיד אף שהוא כוחני הוא סופי, ניתן להסיק בקל וחומר שאף הזמן שעבר סופי. הזמן

צמוד לתנועה, לתנועת גרמי השמים בעיקר, ומאחר שתנועה זו סופית היא, הרי אף הזמן מן ההכרח סופי הוא. עד כאן ההוכחה לסופיות הזמן, וכאמור, סופיות הזמן היא הוכחה לסופיות העולם וחידושו.

נבראותו של העולם
 והנה שורה חדשה של הוכחת לנבראותו של העולם: גילוי היבשה, שהוא בניגוד לטבע, שלפי הטבע היו המים צריכים להקיף את כל הארץ. מטרתו ללא ספק לאפשר את קיום החיים על הארץ, ומטרה תכליתית, בהתאם לשלישייה של ההנחות, היא עדות לחידוש העולם. עדות נוספת היא התהוות המינים השונים, וכן התפתחות המדע, שראשיתה קרובה בזמן לנו, ולא יתכן שהמין האנושי נצחי והמדע, מאחר שלאדם תשוקה טבעית לדעת, וכיצד היה האדם שרוי נצח שלם ללא דעת? וכיצד בו, מתן תורה, שבאה להשלים את אורחות החיים של האדם, וכיצד חי האדם נצח שלם ללא תורה, ללא הוראה של צורת הקיום השלמה — עם נימוסים חסרים בלשונו? ואף התפתחות הלשון, שנוצרה מתוך הסכמה הדדית של בני האדם — כיצד חי האדם נצח שלם ללא לשון, מאחר שהיצור האנושי הוא מטבעו איש החברה ובלעדיה אינו יכול להתקיים והוא זקוק לה אפילו לענייני כלכלה גרידא?

(5) עם הוכחת נבראותו של העולם עובר

לא יש מיש

הרלב"ג ועמו קרשקש, לבעיית הבריאה יש מאין.

ולא יש מאין

יש שתי אפשרויות: יש מיש ויש מאין, ולכאורה

שתיהן נמנעות כאן. לא יתכן יש מיש, היינו, מחומר קדום, מאחר שאין חומר ללא צורה, וזה כולל אף תנועה ומנוחה, דבר שהיה מחייב אותנו להניח זמן נצחי, שבטלותה הוכחה כבר; אך לא תיתכן לדעתו אף בריאה יש מאין, וזה מכמה בחינות. התהוות דבר מלא דבר אינה מתקבלת על דעת האדם. אפשר לנו להבין חידוש הצורות, מאחר שמתן הצורה הוא בשביל חומר קיים המוכן לקליטתה, אבל בריאת עצמים מאפס גמור אינה ניתנת לתפיסת האדם השכלי וגם, וזה העיקר — וכאן נוגע הרלב"ג באחת הבעיות הפילוסופיות החשובות ביותר (שהעסיקה גם את דקרט ואת שפינוזה) — כיצד יכולה הצורה להוליד את הגשם או החומר? הצורה נותנת צורות, אבל איך היא יכולה לתת את הגשמיות, החומריות? וביתר עמקות: כל דבר יכול לתת את מה שיש בו, ויכול ליצור את הדומה לו, כיצד יכול היוצר האלוהי שהוא כולו רוח, צורה טהורה, ליצור את הגשם, שאין לו כל דמיון וכל שיתוף שהוא עם יוצרו, ושאינו במהותו של אלוהים? איך יכול אלוהים לברוא עצם, שהוא זר לו לגמרי, שהוא רחוק ממהותו לחלוטין? 182 ואף זה: הנחת הבריאה יש מאין היתה

132 את השאלה הזאת הציג אף שפינוזה, ראה 'תורת המידות', חלק ראשון, משפט

מחייבת אותנו אף להניח את הריקות טרם היות העולם, כי האין אינו אלא הריקות המוכנה לקלוט את העולם בתוכה, וכן שהעולם הנוצר יתפשט בתוך החלל הריק כולו, היינו שיהיה אין-סופי, כי אין כל סיבה שיצטמצם העולם רק בחלק ממנו — לא מצד הפועל האלוהי, ולא מצד הנפעל (מצד האין). העולם טרם היותו היה אפשרי המציאות כי לא יכול היה להיות לא מחויב המציאות — שאז היה קיים לעולם — ולא נמנע המציאות — שאז לא בא לידי קיום אף פעם — והאפשרות זקוקה לנושא שבו היא גנוזה, היינו לחומר מסוים. הפועל והנפעל הם מושגים מצטרפים, קורילא-טיביים, שאין אחד מהם אפשרי בלעדי חברו, וכשם שהפועל היה קיים בנצח, צריך שגם הנפעל יהיה לו קיום נצחי בכוח, ומציאות בכוח היא היא החומר. ומכאן — אחרי ששתי האפשרות נתבררו כנמנעות, לא יש ולא יש מאין — בא הרלב"ג לידי מסקנה, שהעולם נברא בדרך שלישית, לא יש מיש ממש ולא מאין ממש, אלא מגשם נטול כל צורה¹³³. חומר קדום זה אינו אלא נושא סתמי לאפשרות המציאות, ולא יותר, והרצון האלוהי לש ממנו את הצורות הרצויות לו.

וכאן מציע קרשקש שורה של פרכות אפשריות, תשובת הרלב"ג
נגד ההשקפה של חומר קדום, ותשובת הרלב"ג
עליהן: הראשונה מן הפרכות היא: חומר זה מן רעיון החומר
הסתם גם נשאר בו מותר-מה אחרי בריאת העולם, הקדום
כי קשה להניח שהתאים בדיוק לגודל העולם
הנברא, ובפרט לצורה הכדורית שלו, והרי מותר זה הוא לבטלה? ועל
זה משיב הרלב"ג: מותר זה, כחומר כולו, קיומו נצחי ואינו בא לשם
תכלית שהיא, ואין לשאול עליו לשם-מה, ואינו לבטלה, אף אם אינו
משמש כל מטרה שהיא, שהדבר הנצחי אין לבקש תכלית לקיומו. הפירכה
השנייה: כל הוויית העולם תלויה במקרה, שהחומר במקרה הספיק ליצירת
העולם, שאלמלא לא היה בו שיעור מספיק היתה בריאת העולם בלתי
אפשרית, והיוצר האלוהי היה נעדר אפשרות ליצור את המציאות העולמית.
והרלב"ג משיב: אין זה נחשב כלל לחיסרון ביחס למטיב האלוהי, אם לא
נמצא כלי לקליטת ההטבה שלו, וכשם שלא היה זה חיסרון באלוהים, אילו
לא יצר את העולם מתוך העדר חומר בכלל, כך אין חיסרון לו אם נמצא חומר,

טו, ומתוכה בא לידי המסקנה המהפכנית, שהגשמות — או 'ההתפשטות' בלשוננו —
היא אחד מתארי אלוהים . . .

133 ונראה שכוונתו, שגשם נעדר הצורה הזוה הוא פחות מסתם חומר, שעליו אמר לעיל, שלא יתכן בלי צורה, ובוודאי שתומר זה כאן הוא בדרגה נמוכה יותר מסתם חומר, מין חומר לא חומר, ברם לא הסביר לנו הרלב"ג את כוונתו במפורש ודבריו כאן הם סתומים מאוד.

והוא לא הספיק ליצירת העולם. והפירכה השלישית: חומר נצחי בצד אלוהים עשוי לעשות רושם כאילו יש שתי רשויות כביכול והרלב"ג משיב: הנצחיות אינה ערובה לשלמות ואין היא הופכת את החומר לאלוהות, זו תלויה בדרגת ההוויה שלו כמקור הטוב והסדר התבונתי של המציאות, והחומר הוא ההיפך של השלמות האלוהית, והוא כולו היסרון והעדר הטוב, ואת מעט השלמות שרכש לו עם מפעל הבריאה קנה לו מאת אלוהים וזו עולה בדרגה בהקבלה לשלמות שקנה מאלוהים: הצומח יש בו יותר שלמות אלוהית מהדומם, החי מהצומח וכו', אך החומר כשהוא לעצמו נטול שלמות הוא, והוא רחוק מהוויה אלוהית, מלהיות ישות אלוהית. הפירכה הרביעית: אף החומר הקדום הוא נח או מתנוועע, והרי יש לו צורה מסוימת, ובכלל הרי לא יתכן חומר ללא איזו צורה שהיא, לפחות צורה זמנית, של שהייה בזמן, וגם כיצד זה יתכן, שהחומר היה בלתי שלם במשך זמן ארוך מאוד, זמן שהוא אולי אין-סופי, והוא על כל פנים הרבה יותר ארוך מהזמן שבו קנה לו שלמות-מה? להיפך היה צריך להיות עונה הרלב"ג: החומר הקדום, בניגוד לעצמים הגשמיים, שיש להם טבע קיים, היה נטול כל אופי טבעי שהוא, כל מהות מסוימת, ואין לייחס לו לא תנועה ולא מנוחה, כשם שאין לייחס לאבן לא ראות ולא עיוורון, וחומר ללא צורה הוא אפשרי, כשם שיש צורה ללא חומר, והיא השכלים הנבדלים או הישנים הרוחניים, וגם אין לומר עליו, שהיה בלתי שלם זמן ארוך או אין-סופי, מאחר שלפני בריאת העולם לא היה קיים זמן בכלל; ואם גם נקבל את ההנחה, שזמן השלמות צריך להיות יותר ארוך מזמן הבלתי שלם, הרי זה רק ביחס לעצם שיש לו טבע מסוים המושך אותו לשלמות, אך לא בחומר זה שהיה נטול כל טבע שהוא, מלבד שלא היה גם קיים בזמן, כאמור. ופירכה חמישית: אנחנו רואים מן הנסיון, שכל הוויית עצם צמודה לחומר המסוים שלו אם כן כיצד יצר אלוהים מהחומר האחד את העצמים הרבים בעלי הטבעים השונים? ואיך הכריח בכלל את החומר לקבל את כל הצורות הללו? ועל זה עונה הרלב"ג: אין להשוות את הוויית הפרטים להוויה הכללית, שהוא פרי הרצון האלוהי, ורצון זה הוא אשר הטביע על חומר כל עצם את הטבע שלו, ומדרכו של החומר להישמע לצורה, כשם שהאדם מניע את כלי הקול שלו בלי התבוננות בהם ורק כשהוא מעלה בנפשו געימה כל שהיא. ועוד פירכה שישית: נראים הדברים, שכיווני המקומות — המעלה והמטה — קדומים כחומר עצמו, ומזה מתחייב אף קיום הגרמים השמימיים והיסודות? והרלב"ג עונה: המקומות מעלה ומטה, אינם מותנים במרחקים כשהם לעצמם, אלא בעצמים בעלי כובד וקלות הנמצאים בהם, והחומר הקדום נטול הצורה, היה אף נעדר כובד וקלות כאחד, וממילא לא היתה בו אפשרות להבחנת

מקומות מסוימים כמעלה ומטה. והפירכה האחרונה: מה הביא את הפועל והיוצר האלוהי לפעול וליצור בעת זו ולא אחרת? האם נתחדש לו משהו בהמשך הזמן? אומר רלב"ג: מגמת הבריאה היא הטובה, והטבה זו מן ההכרח שהיתה צריכה להתחיל בראשית מסוימת של הזמן, ואין לשאול משום-מה נבחרה עת מסוימת זו ולא אחרת, כי זה אפשר לשאול תמיד על כל עת שתבוא במקומה — איזו עת שהיא היתה מוכרחה להיבחר.

ומכאן שוב לתשובת הרלב"ג לטענות בעלי שיטת תשובה לטענות בעלי הקדמות
הקדמות נגד רעיון הבריאה, שאותן הציע כבר קרשקש בפרקים הקודמים¹³⁴. ראשונה מבחינת

הזמן: אמירתנו שהזמן התהווה אינה מחייבת שהיה "קודם" כל שהוא, אלא פירושה שהזמן קיים מן הרגע שהתהווה ולהבא, ואף הכלל שכל התהוות היא בזמן מסוים אינה עומדת בפני המציאות, שהרי העצמים שבהם חלים השינויים קולטים שינויים אלו בלי המשך זמני, ואם אפשריים שינויים והתהוות ללא זמן, תיתכן אף התהוותו של הזמן ללא זמן. העתה, או הרגע הזמני, יש לו שני תפקידים: הוא מבדיל בין הקודם והמתאחר, וכן מגביל הוא את הרגע המסוים; העתה הזמני שנתהווה ראשון מקיים רק את התפקיד השני ואינו חולק בין הקודם והמתאחר, ואף כוחותו אינה מחייבת את זה, כי כך הוא טבעו של הזמן¹³⁵. קדימת המציאות הכוחנית לזו שבפועל מחויבת רק בהוויה אחרי שהיתה, הנבראת כבר, בהוויית הפרטים, אחרי שיש כבר נושא לכוחנות זו וקיים זמן למציאות זו, אך לא כן בהוויה הכללית עם התחדשותה, שאתה נתחדש אף הזמן ולא קדמה לה כל כוחנות, שלא היה עדיין נושא לה, ואם לא היתה לא מציאות בכוח ולא זמן, ממילא לא היתה כל תנועה קודמת להוויית העולם, ולא כל מתנועע.

ומבחינת התנועה: התנועה הלוקומוטיבית (של תנועת ההוויה — ההעתקה) קודמת אולי לתנועות אחרות, אבל לא לתנועת ההוויה הכללית, וזו, תנועת ההוויה, היא היא הראשונה לכל התנועות; היציאה מן הכוח אל הפועל אינה שינוי בפועל, כי אם בנפעל, אחרת היו כאן שתי תנועות יחד, ההנעה וההתנועעות, היינו האקטיבית והפסיבית. ולאמיתו של דבר, תנועה זו של יציאה מן הכוח אל הפועל היא הנעה ביחס לפועל והתנועעות ביחס לנפעל, ואשר לנפעל עצמו, עד כמה שהמדובר בטבע קיים, מן הדין שאפשרות השינוי תקדם לשינוי, היינו שהאפשרות היא בעצמים גופם; ברם במידה שקיום העצמים

134 ראה הצעת כל הטענות האלה לעיל, פרק ב: דברי הראשונים, סעיף 2.

135 הנוסח כאן מעורפל מאוד, וכנראה משובש, ולא עלה בידי לפענחו.

תלוי ברצון, אין כאן דין קדימת האפשרות, כי הרצון המופשט אין בו האפשרות ומטבעו של הרצון שהוא רוצה בעת שהוא רוצה.

ומבחינת גרמי השמים: רק בהוויה החלקית, הנבראת, תלוי תהליך ההתהוות והכליון במציאות ההפכים, לא כן בהוויה הכוללת, ובייחוד כשהיא מותנית ברצון אלוהי, שהוא הוא שקבע את חוקי הטבע, ובתוכם אף את חוקי ההתהוות והכליון. נכון הוא שדבר אשר בו כוחות מנוגדים, כוחות אלה הם מוגבלים וסופיים, אבל רק עד כמה שכוחות אלה הם בעצמים עצמם. ברם בהתהוות העולם כוח ההוויה בא מן החוץ, מן הרצון האלוהי, ולפיכך לא מן הנמנע הוא, שאף שגתהווה מן ההעדר — ישאר נצחי, כי הווייתו באה לו לא ממקור עצמי, שאז ההעדר שבו היה חייב להגבילה, אלא היא באה מן הרצון האלוהי שהעניק לו הוויה זו. המציאות וההעדר ביחס לעולם שניהם אפשריים, ואין זה מונע שהעולם ישאר נצחי, שאף אז הוא אינו מחויב המציאות הנצחית, כי אם אפשרי המציאות. אף שהעולם היה נעדר זמן אין-סופי ומציאותו אף היא אין-סופית, אין זה הופך אין-סופיות אחת לחלק של האין-סופיות האחרת, שכל הגבלה חלקית וכל הפרדת קטעים סופיים מהזמן האין-סופי אפשריים בו מבחינת הסופיות שבאין-סוף, כשם שאף לבעלי הקדמות, הזמן הוא אין-סופי בכללותו והוא מבחין בו עתות ושעות מסוימות ומבדיל בו בין הקודם והמתאחר, וכל זה רק מנקודת ראות הסופי שבאין-סופי. האמצע בין הנעדר והנמצא אינו אינו שהוא מתהווה ונעדר, אלא שזמן אחד היה נעדר והזמן האחר הוא נמצא. המעבר של הגרמים השמימיים ממציאות נתונה להתהוות ומכליון אל מציאות נצחית אינה מהווה שינוי הטבע של גרמי השמים, כי הוויה נצחית זו אינה נובעת מטבעם העצמי של גרמים שמימיים אלו, אלא הוקנתה להם מאת היוצר האלוהי.

ומבחינת החומר: נמנעות החומר להיות בלי צורה היא רק אחר שנוצר הטבע וכל חוקיו והונחל אף לחומר הטבע העצמי שלו, אבל לפני שניתן לו אופיו הטבעי לא נמנע ממנו להיות ריק בלי צורה — העולם לא נוצר יש מאין, כי אם מחומר קדום. ומבחינת הפועל האלוהי: בריאת העולם בזמן מסוים אינה מהווה שינוי באלוהים, כי רצון ההטבה האלוהי הוא נצחי, והראשית הזמנית מקורה לא במשפיע האלוהי, שהוא תמיד מוכן להשפיע, כי אם במקבל הפעולה וקולט ההטבה, הוא החומר, שבו מותנה היה הכרח זה בראשית זמנית, בהתחדשות בנקודת זמן מסוימת. אלוהים אינו קונה את הסדר ההרמוני — או 'הנימוס' — מן הטבע, כי אם מקנה אותו לטבע, וממילא לא איכפת לנו אם היה זמן אין-סופי

החומר
הטרום-טבעי
ריק מצורה

מבלי שהיה קיים 'נימוס' זה בטבע, שהבורא עתיד היה להנחיל לו. ההס-
תמכות על מסורת העמים הקדמונים, שהשמיים הם משכן הישים האלוהיים,
נטולת משמעות היא. מסורת זו רק אומרת, שהשמיים בשל נצחיותם הם
עדות ליכולת האין-סופית של יוצרם. ושוב כנגד מסורת זו — מסיים
הרלב"ג בעקבות הרמב"ם — מוטב לנו להישען על התורה כפשוטה...

ג

שיטת קרשקש בבעיית הבריאה לפרטיה

(1) את הצעת שיטתו-הוא בבעיית הבריאה מת-
חיל רבי חסדאי בניתוח שיטות קודמיו; תחילה
זו של הרמב"ם (ראה לעיל). סתירת מערכת ההו-
כחות האריסטוטליות מנקודת ראות העולם אשר לרמב"ם היא מבוססת כולה,
טוען קרשקש, ולא כן הדבר ביחס לסתירת המערכת השנייה מנקודת ראות
הפועל האלוהי. המעבר מן הכוח אל הפועל אינו אפשרי בלי סיבה מחודשת
כל שהיא, חיצונית או פנימית. ביחס לאלוהים רק האחרונה היא אפשרית,
כי לפני היצירה לא היה דבר מחוצה לו, והרי חידוש הסיבה הוא שינוי,
ויוצא מן ההכרח, שחידוש העולם גורר אחריו שינוי במחדש, ביוצר
האלוהי. עצם הביטוי 'יצירה' מן הכוח אל הפועל' סותר את המושג של
אלוהים כישות רוחנית, שאין בה כוחנות כלל, ואין ההשוואה עם השכל
הפועל עולה יפה, ששם ההפסקה בפעולה מותנית במקבל הפעולה הבלתי
מוכן לקליטת הפעולה ולא בשכל הפועל עצמו, מה שאין כן כאן, שכל
פעולת הבריאה תלויה בבורא עצמו ולא היה עוד מקבל כלל. צדק
הרמב"ם, שאין לרצון האלוהי תכלית שהיא מחוצה לו, כשם שאין לעצמות
האלוהית, הוהותית עם הרצון שלו, כל תכלית חיצונית; ברם אין זה
עונה על השאלה האריסטוטלית, משום-מה בחר אלוהים לפעולת הבריאה
שלו עת מסוימת, זו ולא אחרת? ההנחה שלא היתה כל תכלית בבחירת
העת המסוימת לבריאה, בו בזמן שלבריאה עצמה היתה תכלית של הטבה
וחסד, היא בלתי הגיונית, כי כיצד אנו מייחסים לישות שכלית ואלוהית
פעולה ללא תכלית, והרי השאלה במקומה עומדת. יתר על כן: כל תכלית
מתייחסת או לנפעל — וכאן הרי לא היה נפעל לפני הבריאה — או לכלי
הפעולה, אלה לא היו קיימים. אלוהים גם אינו פועל בכלים, או לפועל,
ולפועל האלוהי אין כל זיקה לעת מסוימת, ויחסו לכל העתים שווה. יוצא
שבלתי אפשרית כאן כל תכלית שהיא בבחירת העת המסוימת ועדיפותה על
יתר העתים, ונשאר רק הרצון האלוהי, ומה הגיע אותו לבכר עת זו
על אחרות?

אין בתכליתיות
העולם הוכחה
לבריאתו יש מאין

ואשר להוכחות הרמב"ם להכריע לצד הבריאה:
באופן כללי הן מוכיחות לכל היותר את עצם
הבריאה, אבל לא בריאת יש מאין, שכל המסקנה
היוצאת מהן היא שביקום העולמי קיימת מגמה
ותכנית, וזה יתכן אף אם הוא נברא מחומר קדום. ובפרטי הדברים, עצם
בריאת העולם בזמן מסוים אינה מוכחת כל צרכה: ההתבוננות בשוני אשר
בגרמים השמימיים מוכיחה רק את התכליתיות שבהם ובמבניהם, אך
זו אפשרית אף בעולם נצחי היוצא בחיוב מאת אלוהים — ואין קרשקש גורס
כרמב"ם את התלות ההדדית שבין הבריאה בזמן והריבונות המוחלטת של
היוצר האלוהי, שלדעת הרמב"ם יכל אלוהים להציב לו תכליות רק ביחס
לעולם שהוא פעלו בזמן מסוים ולא אם הוא נצחי כמוהו, ולא כן דעת
רבי חסדאי — כשם שתכליתיות כזאת אפשרית ביחס ליסודות הטבעיים אף
לשיטת הקדמות, כך היא אפשרית, ועוד יותר מסתברת, בגרמים השמימיים,
שהם עליונים לאין ערוך על היסודות, ובודאי התכליתיות שמורה בהם.
גם עם ההודאה לרמב"ם שתכליתיות דורשת רצון חופשי, אין זה סותר
את ההנחה, שרצון אלוהי זה הוא נצחי וקדום, וממילא, שאף העולם נצחי,
אם כי תכליתי כפרי הרצון. מן ההנחה שמהפשוט יוצא רק פשוט לא תתחייב
בריאת העולם בזמן, ואין יציאתו מרצון אלוהי מסירה את הריבוי העולמי,
שגם הרצון האלוהי חייב להיות פשוט, וממנו, כמו מכל פשוט, יכול לצאת
רק הפשוט. ואם ההטבה האלוהית היא ערובה לאחדות שבתוך הריבוי,
היא מספקת אף בעולם היוצא בהכרח ובחיוב מאת אלוהים — בכל אופן
בעולם נצחי הנוצר על ידי רצון אלוהי נצחי, קדום. וגם ברור, מסיים
קרשקש, שהזמן אינו מחודש, והוא לשיטתו, שהזמן אינו קשור בגופים
מתנועעים, ואינו עשוי בכלל, והוא נצחי אף עם הודאתנו בחידוש העולם
לפי המסורת.

ביקורת לביקורת
הרלב"ג

(2) ומביקורת על הרמב"ם לדבריו על הרלב"ג.
בנוסף חריף מאוד מקדים רבי חסדאי לביקורת
מפורטת של שיטת הרלב"ג את ההנחה, שאין
בכל הוכחותיו לבריאת העולם אף אחת המבוססת יפה, ויתכן, שכל השקפתו
על נושא זה היא בטלה... וכאן שוב עומדת במבחן הגיגותו המדעית
היוצאת מן הכלל של רבי חסדאי, שלמרות יחסו השולל לחלוטין את
שיטת הרלב"ג כולה, כמות שהיא, הוא הציע אותה במלואה ומתוך הרחבת
דברים, אחד מהם לא נעדר. כל הוכחותיו של הרלב"ג ניתן לסכמן על כל
ריבויין, אומר קרשקש, בשתיים: התכליתיות ואי-אפשרות זמן אין-סופי;
התכליתיות, אומר הוא, אפשרית, ולא עוד אלא מחויבת, אף בעולם נצחי,
עד כמה שהוא נאצל מישות שכלית, ואף אין זה רחוק מן הדעת, שכמה

עצמים יהיה בהם גם כדי לשמש עצמים אחרים, ותכליתיות זו מחויבת מההטבה האלוהית, שהיא היא השלמות האלוהית, וכל שכן שהתכליתיות מוצדקת בעולם נצחי, פרי רצון אלוהי נצחי וקדום; הרי שההנחה גופה, שעליה בנויה כל מערכת ההוכחות של הרלב"ג טעונה ביסוס והיא בחינת מערכה על הדרוש.

אמנם הרלב"ג התבסס בעיקר על הסתירות המרו-
 אצילות נצחית
 בות ועל אי-ההגיוניות שיש בהנחה של אצילות
 היא הנחה
 נצחית של הנבראים מאת אלוהים, אך קרשקש
 הגיונית
 מקיים הנחה זו ואינו רואה בל כל אי-הגיוניות:
 ההתהוות יש מאין, עד כמה שמוצאה מפעולת החשיבה והרצייה האלוהית
 הטהורה, הפועלת ללא כלים, לא רק שאינה אי-הגיונית, כי אם גם מחויבת
 ההגיון; אף הכליון עד אפס ניתן להעלותו במחשבה מנקודת ראות זו,
 ועם זה יש להניח שהעולם פרי ההטבה האלוהית מתמיד לנצח בהווייתו, כשם
 שמתמיד ונצחי הוא רצון ההטבה האלוהי. וכאן בא קרשקש למתן משמעות
 אחרת למושג האצילות או המוצא הנצחי של העולם הנברא מאת אלוהים,
 שאין פירושו, כדעת הרלב"ג, התהוות וכליה נצחית, כי אם להיפך,
 השפעת מציאות בלתי פוסקת והתמדת מציאות זו, ודינו דין נותן הצורות
 (השכל הפועל), אשר מעצם פעולת החשיבה שלו והקרנת האור ממנו
 מושפעות הצורות, עד כמה שהן מוצאות עצמים מוכנים לקליטתן; ופעולת
 חשיבה זו אף נותנת התמדה לצורות המושפעות על ידה, כשם שמתמדת
 הקרנת האור ממנה, אור המשפיע צורות. ומתוך כך מובטחת רציפות
 המציאות, הזמן והתנועה, כשם שרצופה פעולת החשיבה והרצייה האלוהית.
 ואין קרשקש רואה כל הגיון בהבדלה שמקיים הרלב"ג בין שפע המציאות
 של עצמים ושל מקרים, כגון קרני העצמים המאירות מבין הגרמים השמי-
 מיים, המשפיעות גידול וצמיחה לנמצאים, שאף קיומו המתמיד של שפע
 הקרניים הללו, אם אינו מעורר את הבעיה של התהוות וכליון מאפס לאפס
 — מאחר שהן רק מקרים ואין להן מציאות עצמית ועצמותית — בכל זאת
 אף הוא מעורר את הבעיה של העדר הרציפות של התנועה והאור השופעים
 מהגרמים השמימיים, החותכים חיים לכל חי — ואנו חייבים להניח, שהמשפיע
 האלוהי המקנה מציאות לנבראים, מנחיל להם אף רציפות, כשם שרצופה
 פעולת השפעה זו, בין שזו השפעה נותנת מציאות לעצמים, ובין שזו
 רק השפעה של מקרים.

ומבחינת הזמן: קרשקש מניח שוב הנחה כללית,
 הוויכוח על הזמן
 כי לפי תפיסתו הוא בדבר מהות הזמן בטלות
 מעצמן כמה מהוכחותיו של הרלב"ג, ועם זה הוא ממשיך את הוויכוח אתו
 אף מנקודת ראותו שלו, שהיא אריסטוטלית. ההנחה היא, שהזמן ככמות

הוא סופי; מי שסובר שהזמן אין-סופי אינו מודה בהגתה זו, היינו, שלדעתו יש כמות, והיא אין-סופית כגון הזמן. וזה שהוא משער את בעל הכמה, שהוא מוגבל, אינו הוכחה אף הוא, שאנו מודדים או משערים בחלק מן הזמן עד כמה שניתן לשער בו. ואף שימוש הלשון במונח כמות או 'כמה', המורה על מידה מוגבלת ביחס לזמן אינו הוכחה, שהלשון המוסכמת של בני אדם לא מצאה לנכון להמציא מונח מיוחד של הבלתי נתפס בתחושה אשר בזמן. הנסיון, שהמספר וכן הגשם לכל תכונותיו הם סופיים, אין לסמוך עליו, שאין לסמוך על הנסיון 'שהחיפוש לא יתן האמת'. והשוואה זו אף צולעת, מוסיף קרשקש לשיטתו, כי הזמן אינו צמוד לעצמים גשמיים. אשר להפרש בין תנועה מהירה ואיטית יותר, שאינו אפשרי בזמן אין-סופי, מכיוון שאין זמן אין-סופי אחד יכול להיות גדול מזמן אין-סופי אחר, חוזר כאן קרשקש על הגדרתו המעמיקה של האין-סופיות: היא אינה בת מדידה כלל, ואין לאמר עליה גדול או קטן יותר, ואפילו לא שווה למישהו או משהו, שאין למדוד בכלל את האין-סוף, וממילא אף אינו מתחייב ליקוי מאורות מתמיד, שאין להשוות אין-סוף לאן-סוף, כלומר את האין-סוף של ליקוי המאורות לאין-סוף של קיום השמיים בכלל. הזמן בכלל אין-סופי הוא, אבל כל רגע ורגע בו, או ה'מתי' הבא להגביל רגע מסוים, יכול להיות סופי. תיספת הזמן עם התפתחות התנועה אינה אפשרית מבחינת אין-סופיות, שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע, אבל יש מקום לתוספת זו מבחינת החלק הסופי של הזמן האין-סופי. נכון הוא, שבחלק מהזמן מודדים קטע מסוים של התנועה, אבל מזה שחלק מהזמן הוא סופי אין להסיק שהזמן בכללותו הוא סופי. הזמן הוא אין-סופי מבחינת העבר, ומתוך כך הוא נעשה אין-סופי בפועל, ומה זה גורע אם העתיד אשר לפניו הוא רק בכוח, והוא כבר היה אין-סופי בעבר? ההיסק מנבראותם של השמיים נטול בסיס הוא מכמה בחינות: לא הוכח עדיין, שהשמיים הם נבראים, וגם הזמן אינו צמוד דווקא לתנועת השמיים, כי אם לכל תנועה אפשרית שהיא, אם בכלל קשור הוא לתנועה בפועל.

וחזרה להוכחות ישירות לחידוש: ההוכחה מגילוי

התפתחות האדם

היבשה היא בעצם סניף של מערכת ההוכחות

מעגל אין-סופי

הבנויה על התכליתיות, וכבר הסביר קרשקש

שזו אפשרית גם בעולם נצחי עד כמה שהוא יוצא מראשית שכלית, בדרך חיוב או מרצון קדום. התחדשות המדעים, התורה והלשונות מוכיחה לכאורה את חידוש העולם — וכאן בא קרשקש לידי השערה נועזה מאוד באמרו כי יתכן שהתפתחות האדם מהווה גלגל חוזר אין-סופי, שהמין האנושי הולך וכלה בזה אחרי זה ומתחדש כל פעם, ואז אף מתחיל כל פעם את התפתחותו מחדש.

(3) ומכאן לתורתו המקורית של רלב"ג בדבר החומר הקדום. לדעת קרשקש חומר קדום אינו יכול להיות אפשרי המציאות, מאחר שקיומו נצחי, והוא מן ההכרח מחויב המציאות, מחמת עצמו או מחמת סיבתו. דבר אחרון זה שוב אינו אפשרי מכמה בחינות: לשיטת רלב"ג לא יתכן שפע מתמיד של מציאות לעצמים, וכיצד יוכל החומר לקלוט את מציאותו בהמשך נצחי של קיומו מאת הסיבה האלוהית? כן לא יתכן שהחומר אשר דרגת הווייתו היא הנמוכה ביותר והיא כולה העדר שלמות, תצא מציאותו — מציאות מחויבת ונצחית — בהכרח מן ההווייה האלוהית, שהיא שיא השלמות העליונה. וכן לא יתכן, שהפועל, היינו הפועל האלוהי, ייצור את הפכו הגמור, והוא החומר. אולם גם זה לא יתכן, ממשך קרשקש, שהחומר יהיה מחויב המציאות מצד עצמו, שהרי פירושו של חיוב המציאות הוא העדר סיבה חיצונית למציאות זו, שסיבתה היא בה בעצמה, ואז יצא שיש שתי סיבות ראשוניות להוויית העולם: אחת פיסגת השלמות, ואחת שיא אי-השלמות, וזה בטל לא רק מבחינה דתית — כי זה מהווה כפירה בעקרון האחדות האלוהית — כי אם גם מבחינה הגיונית. כי אף עם הודאתנו שהחומר אינו בחינת אל — שאז אין זה פוגע אולי יותר בתודעתנו הדתית — בכל זאת הרי זה בניגוד להכרתנו שהעולם הוא אורגאניסמוס אחד, איש אחד, והוא ראוי לצאת מישות אחת פשוטה ובלתי מורכבת במהות. לא יתכן, שחומר זה, עד כמה שהוא עצמאי בקיומו כמחויב המציאות ואינו תלוי במציאותו באלוהים, שהוא ייכנע לו וייהפך למצע לפעולת היצירה האלוהית, אין להניח שיש לחומר זה תודעת השלמות האלוהית והגריעות העצמית, וגם אין זה דומה לחומר הקולט את הצורה ללא התנגדות, מאחר שממנה הוא מקבל את כל מציאותו וישותו, מה שאינו בחומר ההיולי, שהוא קדום ונצחי כאלוהים... וגם זה, מאחר שהחומר מציאותו עצמאית והוא נטול צורה, הרי העדר צורה זו הוא אופיו, טבעו, ואיך יתכן שטבעו נשתנה? ושוב, עצם טבעו זה לשמור על העדר צורה מראה, שיש בחומר ההיולי מן האיכויות השניות כגון הקשה והרפה, והיינו כנראה, שיש בו קשיות לשמור על אופיו משולל הצורה, ולכן לא יתכן שלא יהיו בו גם האיכויות הראשוניות, כלומר הממדים וכד', וזה סותר את המושג נעדר הצורה. ובסיכום הדברים, אחרי שנתבטלו שלוש האפשרויות: אפשרי המציאות, מחויב המציאות מצד סיבתו ומחויב המציאות מצד עצמו, הרי שהשקפה זו על חומר קדום בטלה כולה, כבר מבחינה זו, שאין אפשרות הגיונית למציאותו.

ועם זה מוסיף רבי חסדאי עוד שורה של נימוקים לסתור את השקפתו של רלב"ג על החו-
מר הקדום: חומר קדום זה אומר גם זמן קדום,
ואיך יתכן שהחומר היה זמן נצחי במצב אחד

מושג
החומר הקדום
מרובה סתירות

ללא שינוי, ופתאום בא שינוי בו? וכיוצא בו, שינוי פתאומי זה בחומר מחייב גם שינוי פתאומי ברצון היוצר האלוהי, שינוי בלתי מנומק וללא סיבה, מה שלא יתכן ביחס לכל ישות משכילה, וכל שכן לאלוהית — וקרשקש לשיטתו ברצון, שאין החלטה רצונית ללא הנמקה שהיא; ואופייני הדבר לו, שטענתו אינה מופנית כלפי עצם השינוי ברצון האלוהי, כי אם כלפי העדר הסיבה שלו — שאין למצוא נימוק כל שהוא לשינוי זה, שנצח שלם לא היה אלוהים מעוגנין בשלמותו של חומר זה ופתאום קם בו רצון זה ומשום-מה בחר דווקא בעת מסוימת לפעולת היצירה שלו, ולבחירת עת זו אין כל סיבה, מאחר שלא אלוהים ולחומר יחס שווה לכל העתים? ואם פעולת היצירה האלוהית מקורה ברוח ההטבה שבו, הרי עוד גדולה התמיהה, שהטבה זו ראויה היתה להיות נצחית ולא לעמוד זמן אין-סופי ללא השפעת הטוב? הנחת חומר קדום יש בה כמה סתירות למשנתו של רלב"ג עצמו: לדעתו אין לאלוהים ידיעה בפרטים, והרי טיפולו בחומר, שהוא יש פרטי, מן ההכרח שיכלול אף ידיעה בפרט זה; וגם ידיעה זו הרי היא שאובה מן החוץ, מאחר שהחומר נמצא מחוץ לאלוהים, ודבר מוסכם הוא, שאין לייחס לאלוהים ידיעה קנויה מאחרים. ושוב, עוד יותר יקשה הדבר לשיטת רלב"ג, שהיודע מתעצם עם הידוע ומזדהה אתו, ויצא כביכול שאלוהים הופך להיות אחד עם החומר!

(4) ומכאן להצעה סופית של שיטת קרשקש המקורית בבעיית הבריאה. בכותרת של פרק זה (החמישי), האחרון בסוגיה זו, מציין קרשקש, שבו תתאמת ההשקפה על החידוש, היינו בריאה

האמונה בבריאה —
אמונת יסוד אך
לא יסוד האמונה

בזמן, ויתברר שהיא משורשי התורה, שכל כפירה בה היא הריסה בשורשים אלו, ועם זה אין היא יסוד התורה ואבן הפינה שלה, שאתה היא נופלת. ניגוד זה — שהאמונה בבריאת העולם בזמן מסוים היא אמונה יסודית של התורה, אבל לא יסוד התורה — מתברר בהמשך דבריו, שאותם אנו מציעים. נקודת היציאה של רבי חסדאי, בניגוד לרלב"ג, היא הרעיון של הבלעדיות האלוהית כמחויב המציאות, שמלבדו איננה ולא תתכן כל ישות מחויבת המציאות אחרת, שממנו הוא מסיק אף את העיקרון של בריאה יש מאין, שהוא לו האלף והתו של הבעיה ועיקרה של השקפת היהדות בתחום זה. הנחת היסוד של קרשקש היא, שאין שום יש מחויב המציאות מלבד אלוהים, וכל הנמצא מלבדו, כל העולם ומלואו, הוא אפשרי המציאות,

ואין הפרש בין אם העולם נברא בזמן או הוא נצחי, אם יצא בחיוב מאת אלוהים או נוצר מתוך רצון אלוהי ריבוי, כל ישותו ומציאותו באה לו מאת אלוהים, ואין פירוש אחר לביטוי 'יש מאין' אלא שהכל נוצר ונברא — בין אם היתה זאת בריאה בזמן או בריאה נצחית — מן ההעדר הגמור והאפס המוחלט; כי גם הצורה וגם החומר מציאותם קנויה להם מאת אלוהים, ובנוסחו החריף של קרשקש: לא שאלוהים נותן משהו למקבל שקיים כבר, אלא המציאות גופה נתונה לו למקבל מאת אלוהים. ואף אם נראה — ממשיך רבי חסדאי בהדגשה יתירה — את הבריאה כהליך של אצילות, אף אז עלינו להניח שהכל נאצל מאת אלוהים, החומר והצורה כאחד, ומתוך כך יוצא מאליו, שאלוהים-הצורה מאציל ונותן מציאות אף לגשם, לחומר, ועל כן יוצר את מה שאינו הוא, מה שאינו דומה לו. אין מציאות עצמאית מלבד זו האלוהית וכל המציאות האחרת, בין אם היא זמנית ובין אם היא נצחית, בין אם היא חומרית ובין אם היא צורנית, כולה ללא יוצא מן הכלל, שאובה ונאצלת מאת אלוהים — זהו, לדעת קרשקש, כל עיקרו של רעיון הבריאה הישראלי, והדגש הוא על המלים: 'יש מאין'. לעומת זה רואה קרשקש כבעיית-משנה את השאלה אם הבריאה היתה בזמן מסוים או אם היא נצחית, ולא עוד אלא שרבים הם הנימוקים לזכותה של ההשקפה על נצחיות הבריאה: בריאה בזמן — זה אומר שיכולת היצירה האלוהית היא מוגבלת בזמן וסופית, ולעומת זה בריאה נצחית אומרת לנו, שהיא בלתי מוגבלת ואין-סופית, והיכולת האלוהית מן ההכרח שהיא בלתי מוגבלת, מאחר שהכל נוצר ממנו ואין שום דבר עומד בדרכו היוצרת, ואין פירושה של יכולת בלתי מוגבלת אלא אי-תלות של היוצר מכל כוח חיצוני. מאחר שיחס היוצר לכל העתים שווה, והנוצר לא היה קיים לפני הבריאה, וממילא אף מצדו אין כל מניעה שהיא אפשרית — אין שום סיבה להעדיף את זו על האחרת, ואין להסביר בשום אופן בחירה זו של זמן ליצירה האלוהית, ובעל כרחנו אנו מניחים את האצילות או הבריאה כהליך נצחי, כיצירה אלוהית נצחית. אמנם עולם נצחי, אצילות נצחית, הוה אומר אף חיוב, שהעולם יוצא בהכרח מאת אלוהים, מתחייב ממנו, ועם זה, מציין קרשקש, יש כאן יצירה אלוהית רצונית, והעולם הוא פרי רצון אלוהי חופשי. דבר אחרון זה מבסס רבי חסדאי בשני נימוקים יסודיים. האחד: המציאות העולמית יוצאת מאת ראשית שכלית או התחלה שכלית, והרי יציאה זו, או יצירה אלוהית זו, היא בדרך החשיבה האלוהית, והיינו שהעולם מתחייב מהמחשבה האלוהית — או 'על צד הציור' בלשונו של קרשקש — שאלוהים מקנה מציאות לנמצאים עם שהוא חושב, ומחשבה הרמונית ושלמה המקנה לא רק את המציאות גופה, כי אם אף את הסדר התכליתי של המציאות ואת ההרמוניה שבה — או 'הנימוס' בלשונו —

והמלווה תודעה של הקניית מציאות הרמונית ומעוצבת בסדר מופתי זה, ואת המציאות בכלל ובפרט, מאחר שאין שום דבר, שלא קנה את מציאותו ואת מהותו מהמחשבה האלוהית. ולכך נוסיף אנו: ראשית אלוהית זו כראשית שכלית רוצה במחשבה זו שהיא מעלה, שהיא חושבת אותה והיא המחשבה העצמית שלה, ואין משמעות אחרת לרצון אלא הסכמה זו לתוכן המחשבה, היוצרת ומקנה מציאות בדרך מחשבה והשכלת מציאות זו ומתוך אמירת הן למחשבה יצירה זו¹³⁶. והנימוק השני: מתוך ההנחה הידועה, שמן האחד הפשוט יוצא רק האחד והפשוט, מתחייב בהכרח, שהיצירה העולמית היא פרי רצון אלוהי. הריבוי העולמי, ממשיך קרשקש, וכן מציאותו של החומר והגשמיות, על רקע יציאתם מאת האחד האלוהי הפשוט ביותר, אינם מוסברים כי אם מתוך ההנחה שההטבה, שהיא מגמת היצירה של אלוהים, שהוא הטוב ומדרכו להטיב והשפעת הטוב ובדרך חסד היא שלמותו, היא היא ההופכת את העולם כולו על כל רבגוניותו וריבוי-אנפין שבו לאיש אחד, שאף הוא חותמו טוב, עד כמה שבכוחו היה לקלוט את הטוב האלוהי, והטוב עד כמה שהוא טוב הוא אחד, והוא הופך את הרבים לאחד, ובאחד זה בא לידי ביטוי כל הטוב וכל השלמות שבו. וביתר דיוק: אלוהים הוא הטוב העליון והוא משפיע את הטוב, ולעומתו העולם הוא הטוב הנאצל, והוא הבבואה של הטוב האלוהי, ובטוב זה שיתוף המהות בין אלוהים ובין העולם, עד כמה שקלט את הטוב מאת אלוהים, והטוב כשהוא לעצמו, עד כמה שהוא טוב—הוא אחד, ואם כי העולם מורכב מיסודות, ומבחינה זו הוא נראה כמרובה, הרי אחדותו באה לידי ביטוי בטוב שבו ובמידת השלמות של טוב זה, ובו הצד השווה שבינו ובין אלוהים. ושוב, מידת השלמות של הטוב ופעולת הטוב, המבוצעת מתוך רצון, מרובה היא לאין ערוך מזו הנעדרת רצון, ואלוהים הוא שיא הטוב, וכן פעולת היצירה שלו היא השלמה ביותר, הרי שזו בוודאי מלווה רצון. אופייני הדבר, כיצד קרשקש משלב כאן את ההטבה ואת הרצון כתשובה לקושיית רלב"ג בדבר מקור החומר והריבוי ואינו מפרק אותם לשניים כמו בדברי הביקורת שלו על שיטת רלב"ג. רצון אלוהי זה, מסכם קרשקש, הוא קדום ונצחי לפי הנחתנו שהעולם הוא נצחי.

136 קרשקש כאן לשיטתו, שחרות הרצון כל משמעותה היא רק בהסכמה זו להחלטה, שהוכרעה על ידי נימוקים ושיקול דעת שכלי, ברם ספק עדיין, אם כוונתו לזהות המחשבה והרצון באלוהים, כזו המוצעת בפילוסופיה הראציונאליסטית המאוחדת של דקרט ועוד ויתר של שפינוזה, וכמו שמדמה ד"ר יואל בספרו על קרשקש, עמ' 92, 95.

סניף משנה להוכחות הקודמות להיות העולם פרי
 הרצון האלוהי, אף כי גם אלה הספיקו כדי
 ביסוס מדעי 'להיות האמת עד לעצמו ומסכים מכל
 צד', רואה קרשקש במסורת — שהיא שקולה כנגד
 הראייה החושנית, מאחר שהיא נובעת מבני סמכא — על מעשי הנפלאות
 ומופתי הנביאים, שמן ההכרח היו פרי הרצון האלוהי ולא מעשי בני אדם,
 והוא נכנס לחקר ארוך במהותם של הנסים, למען הוכיח שהם מעשי
 אלוהים עצמו. מעשי הנסים יש בהם שתי תכונות: אופי ההטבה שבהם,
 וכן חריגים מהסדר השגור, המוכיחה שהם פרי סיבה משכלת ותכליתית —
 'מפעולת פועל' בלשונו — ואינם באים מאליהם, והשאלה היא מיהו פועל
 זה? בני אדם, הנביאים והשלמים מבחינה דתית? אם אלו, הרי זה יתכן
 רק הודות לדבקותם באלוהים. ברם, טוען קרשקש, אף שדבקות זו היא
 מבוא והקדמה הכרחית למעשי הנסים, אין הם פרי דבקות זו; אמנם אנשי
 העלייה הדתית שהגיעו לדרגת התפתחות שכלית גבוהה ומתוך התבודדות
 מרובה אף להבנה רבה בכוחות הנפש, יש בהם במידת-מה שלטון על כוחות
 הטבע, שעם התבודדותם רכשו להם אף דעת מרובה עליהם — ובסגנונו של
 קרשקש, ש'החומר נשמע להם' והם 'כצורה לחומר' — ועם זה מן הנמנע
 הוא, שיוכלו להשתלט על חומר מסוים ולהנחיל לו צורה מסוימת, שאליה לא
 היה מוכן בטבעו, כגון להפוך מטה לתנין, ש'יהיה במדרגת צורה לחומר
 המיוחד', מפני שלזה חסרה לו ידיעה מקיפה בסדר ובחוקיות הכללית של
 המציאות, שרק זו היתה מאפשרת לו אף שינוי פרטי המציאות וחוקיה.
 ושמא — הגרמים השמימיים? הלוא הם מקור המציאות החוקית והסדר
 הכללי, 'נותני הסדר והנימוקים', ולא יתכן שיהיו גם מקור מעשי הנפלאות
 החורגים מהסדר הטבעי הקבוע ומחוקי הטבע. ושמא השכל הפועל כדעת
 רלב"ג, האומר כרמב"ם, שהנסים אף הם חלק מהסדר הטבעי, שנוצר על
 ידי אלוהים, והם מופיעים בתנאים המתאימים בהימצא אדם אשר לו מידת
 דבקות ידועה באלוהים ובאמצעותו? קרשקש מקבל ברצון הנחה אחרונה
 זו של הרמב"ם-הרלב"ג, שהנסים הם חלק מהסדר האלוהי של הטבע ושל
 החוקיות (הנימוס) שלו, הנובעת מהחכמה האלוהית לשם מימוש ההטבה,
 אולם הוא מסתייג: לא שהותנו מראש למקרים מסוימים, מה שאינו אפשרי
 בעולם שקיומו נצחי, אלא שהם כלולים בתוך הסדר המתמיד של הטבע
 ומתמידים כמותו, והופעתם מותנית רק בהימצא מקבלים מתאימים או
 עצמים הראויים לקלוט את השפע שלהם — ועם זה סובר הוא בניגוד
 לרלב"ג, אין אף השכל הפועל מסוגל לבצע נסים אלה ההופכים את הטבע
 המסוים של העצמים ומכריחים אותם לקלוט טבע חדש, אשר לו אינם
 מוכנים, מה שדורש רצון מיוחד ודעת מיוחדת, שאינם יכולים להיות

אלא של אלוהים. וקרשקש מצביע על הנס של אלישע, שהחיה את הילד המת לא מתוך ריכוז מחשבתי, אלא בנגיעת עצם בעצם, ופעולה זאת היתה פרי ההשגחה והרצון הפרטיים של ה'.

וקרשקש חוזר לפולמוס עם מתנגדיו ומציע
המשך הפולמוס
שורה של פירוכות נגד שיטתו ותשובותיו עליהן.
של קרשקש

שוב מסכם הוא את עיקרי שיטתו בבריאה: עם היות העולם נצחי ויוצא בחיוב מאת אלוהים, הווייתו של העולם היא מהאפס הגמור וההעדר המוחלט, יש מאין, והיא פרי הרצון האלוהי. נגד זה יש שעוררו שורה של ספקות: הלוא תהליך ההתהוות העולמית מראה לנו שרק הצורות מתחדשות ולא החומר? ותשובתו של קרשקש: הנסיון מראה לנו את זה רק בהווייה החלקית, הפרטית בתוך העולם, ואין זה מונע מאתנו להניח שההווייה הכללית, זו של העולם בכללותו, היתה מאין גמור, ובפרט כשכבר הוכח, שאף לשיטת הקדמות הכרחי הוא להניח הנחה זו של יש מאין, שכל העצמים מוצאם מאלוהים, וכל נמצא, לרבות החומר, קיבל את מציאותו ממנו. שנית: הצורה נותנת את הדומה, וכיצד יוצא החומר מאת הצורה, והוא הניגוד לה? על זה שתי תשובות בפי קרשקש: יש מקום לתמיהה זו בהתהוות הבלתי רצונית, ואין לה מקום בהווייה הבאה מרצון אלוהי, היינו, שזה דרכו של הרצון לעשות אף את ההיפך ממנו, שכך עלה ברצונו. ועוד: הבריאה היא פרי ההטבה האלוהית, והעולם כולו תכליתו הוא הטוב, הרי שאלוהים הטוב נתן את הטוב והוא נקודת הדמיון והשיתוף ביניהם. ועוד פירכה: מהנחת יש מאין מתחייב שהריקות קדמה לעולם, שעד שלא נוצר העולם לא היה כלום, אף לא חומר, הרי שהיה רק שטח ריק שבו אפשר שיופיע עולם גשמי, שזהו פירושה של הריקות: שטח פנוי שאין בו כל גשם שהוא, אבל יכול להימצא בו גשם, ולשיטתם האריסטוטלית הלוא הריקות אינה אפשרית. ועל זה משיב קרשקש: יתכן שלפני היות העולם לא היו אף הממדים, היינו השטח הפנוי, הריק, והם נוצרו עם התהוות העולם, וגם — קרשקש לשיטתו — הריקות אפשרית היא. ועוד שאלה: לפני היות העולם לא היה אופי טבעי מיוחד לחלקי השטח הפנוי, ולא היה כל שוני ביניהם, ויחסו של היוצר האלוהי מן ההכרח שהיה שווה לכל השטח הפנוי; נשאלת השאלה משום-מה בחר אלוהים שטח פנוי זה ולא אחר ליצירת עולם? ומן ההכרח להניח, שהשתמש אלוהים בכל השטח הפנוי, ויוצא שהעולם הוא אין-סופי כחלל הריק שאין לו כל גבולות והוא אין-סופי, וזה כידוע בניגוד לשיטת אריסטו. ועל זה משיב קרשקש: עם היחס השווה לכל חלקי השטח הפנוי, יתכן שאלוהים ראה צורך — מאחר שעולם אין-סופי הוא בלתי אפשרי — לבחור רק אחד מהם, רק שטח מוגבל, במידה שהיה נחוץ לו לשם יצירת העולם על שלמותו, ואין לשאול משום-

מה זה ולא אחר, מוסיף קרשקש בחריפות, כי שאלה זו אפשר לשאול ביחס לכל שטח שהיה אלוהים בוחר, משום-מה לא בחר באחר, ואין לדבר סוף, כי אחד מהם היה לו לבחור, יהיה איזה שהוא, וכשם שהשיב רלב"ג על השאלה משום-מה בחר היוצר האלוהי בעת זו ולא אחרת. אך קרשקש מסתייג מיד מהשוואה זו, כי תשובה זו מספיקה רק לשאלת המקומות, שעם היחס השווה לכל המקומות, אין הדבר מחויב, שאלוהים ינצל את כל השטח הפנוי עד לאין-סוף מטעמים שונים, או משום ששטח אין-סופי הוא בלתי אפשרי¹³⁷, או משום ששלמותו של העולם דורשת שיהיה בעל ממדים מוגדרים, מוגבלים וסופיים. אך אין לומר כך ביחס לזמן, שמאחר וכל העתים שווים, אין להסביר משום מה בחר אלוהים רק בעת מוגבלת ולא ניצל את הזמן האין-סופי ליצירתו, וזה מביא אותנו באמת להניח רצון יוצר אלוהי נצחי וקדום. השאלה האחרונה היא: לפני היות העולם היתה מציאותו אפשרית, והאפשרות זקוקה לנושא? וקרשקש משיב: האפשרות מצד הנפעל אף היא לא היתה, היא היתה רק מבחינת היוצר האלוהי.

בסיום הצעת השיטה מוסיף קרשקש רעיון מעניין, נצחיות של התחדשות מתמדת

והוא: נצחיות העולם אינה אומרת כלל וכלל הווייה מוקפאת, קבועה קבע בל ימוט, שאין בה מקום לשינויים ולתמורות, אלא היא מניחה את האפשרות – יותר נכון את ההכרח – בהתחדשות מתמדת יש מאין, עד כמה שאין מניעה מצד מקבל הפעולה, כשם שהשכל הפועל – כאן משתמש קרשקש במשל הידוע של הרמב"ם ובניגוד לשיטתו – שרוי תמיד בפעולה, עד כמה שמוכן לו מי שיקלוט את השפעתו, ומתוך כך נעשים מציאות התורה ומעשי הנפלאות אפשריים אף עם אמונתו בעולם נצחי היוצא בחיוב מאת אלוהים.

(5) עם תום ההרצאה הארוכה על שיטת נצחיות הרצאת השיטה וההסתייגות ממנה העולם על כל המסקנות המתחייבות ממנה, העושה רושם כאילו היא היא שיטתו המקורית, שעליה

הוא מגן בכל אמצעי ההגיון שלו ובכל חום לבו, הוא מסתייג לבסוף ומכריז חגיגית שהאמת לאמיתה, האמת הגמורה, היא זו המסורתית, שאלוהים חידש את העולם והמציאו בעת היסטורית מסוימת, כמו שיוצא מתוך דברי הראשית של התורה וכל פרשת הבריאה. אמנם הוא חוזר ומתלבט בשאלה, שכבר דש בה מקודם: משום-מה בחר אלוהים בעת מסוימת, מאחר שיחסו לכל העתים הוא שווה? וקרשקש נותן שתי תשובות. האחת: החכמה האלוהית

137 ופלא שלא הזכיר כאן קרשקש בתשובתו את שיטתו, שגשם אין-סופי הוא באמת אפשרי, כשם שעשה ביחס לריקות; ואולי מפני שאף הוא נוטה לדעה, שהעולם הוא סופי, ורק החלל הריק הוא אין-סופי?

גזרה, מטעמים בלתי ידועים לנו, שראשית העולם תהיה זמנית ולא נצחית, ומתוך כך אין לשאול עוד למה דווקא בזמן זה ולא באחר, כי יחסו שווה לכל הזמנים, ועיקרו של דבר היה לבחור זמן איזה שהוא, זה או אחר. השנית: כמה מאמרי חז"ל שהביאם הרמב"ם, כגון 'מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבם' או 'מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן', ניתנים להתפרש שהיה כאן מעגל תמידי של עולמות, שהתהוו בזה אחרי זה, שכל אחד מהם התהווה בעת מסוימת ואבד בעת אחרת, ואחריו קם עולם אחר, וכך לאין-סוף. ועוד יתכן, שיש כאן תהליך של התפתחות, וכל עולם עולה בשלמות על קודמו — ואופייני הדבר לקרשקש, שהוא מניח אפשרות של התפתחות אף בעולם נצחי — ואולי זה שלנו, אומר קרשקש בדרך השערה, ישאר כבר נצחי. אמנם אפשרי גם, שאחריו יבוא עולם יותר טוב, בכל אופן אין ממש בדברי האומרים, שהעולם שלנו מוכרח לחדול להיות, והוא משאיר בעיה זו בסימן שאלה מתוך עמדתו האגנוסטית העקרונית, שיש שטחי דעת געולים בפני האדם — 'שדלתי החקירה געולות' בלשונו.

שוב חוזר קרשקש ומסכם את היבול המדעי
 שעלה לו מן הדיון העיוני המרובה בבעיה זו,
 והוא מסתכם בכלל עקרוני אחד — אחרי שהב-

סיכום הדיון
 המדעי והכתובים

ריאה הנצחית הופרכה על ידי סמכותה של המסורת — והוא: בריאה יש מאין, חידוש העולם מאפס גמור, מלא-כלום מוחלט. וקרשקש מסמך רעיון זה על שורה של כתובים כגון: 'ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ', והוא מציין מכאן את עתיקותה של אמונה זו בבריאה יש מאין, שהיתה ידועה כבר לבית דינו של שם ועבר וממנו עברה לאברהם. כן הוא מעיר על שורה של ברכות, כגון 'המחדש בכל יום תמיד וכו'', והוא מוסיף ביאור לשיטתו, שחידוש המציאות הכללית מאפס הוא מתמיד, וכגון הברכה 'יוצר אור ובורא חושך', שעם כוונתה הפשוטה למאורות של ממש, יתכן שיש בה גם רמז לתהליך הבריאה, ובפרט לחומר ולצורה, שהאור מרמז על הצורה, שהיא כאור ונותנת המהות לעצמים, והחושך לחומר, שהוא כחושך, שאין בו קיום עצמאי והוא זקוק לצורה, שתנחיל לו מציאות¹³⁸ — ועם זה מייחס נוסח ברכה זה את הבריאה אף לחומר, מאחר שאף החומר נוצר מתוך ההעדר הגמור. ועם זה, חוזר קרשקש ומציין, מכיון שהוכח שאף מאמיני הקדמות אנוסים, אם כי אינם מודים בזה, לקבל עיקרון זה של בריאה יש מאין, שוב אין התורה נופלת ומתמוטטת אף לשיטה זו,

138 קרשקש מתעלם בפירושו כתוב זה משיטתו-הוא, שהחומר יש לו קיום של ממש וישות עצמאית; תמוה, שבכל הדיון הזה אינו מסתמך אף פעם על שיטתו בחומר.

שלפיכך, אומר קרשקש, לא כלל אמונה זו במסגרת פינות התורה. וקרשקש מסתמך אף בעניין דוגמאטי זה על דברי ראשונים, על רש"י בשם ר' יצחק (בראשית א, א). שהתורה היתה צריכה להתחיל ממצוות החודש, מפני שרעיון הבריאה אינו כלל יסוד התורה, ועל רבי יהודה הלוי, האומר ('הכוזרי' א, סז) בין השאר, שאם יצא לו לבעל התורה להאמין בחומר קדמון או בקדימת עולמות אחרים שקדמו לעולמנו, לא יהא בזה פגם באמונתו, מאחר שהוא מאמין בעולמנו שהוא מחודש בזמן, ובמין האנושי בו שיש לו ראשית מאדם וחוה. ופלא שאין הוא מסתייג מדבריו הראשונים של ר"י הלוי על החומר הקדום, שלדעתו זה בניגוד גמור לתורה ולמדע כאחד.

ויש לשאול: מה דעתו האמיתית של רבי חסדאי קרשקש: בריאה נצחית, כמו שיוצא מתוך הדיון המדעי שלו, או בריאה בזמן כפי שהוא מסיק מהתורה? האם ההסתייגות שלו היא צורנית גרידא? יש ללא ספק, הגזמה מרובה בדברי אותם החוקרים (גוטמן), שלפיהם נוטה קרשקש בלבו אחרי השקפתו המדעית והוא מודה רק מן השפה ולחוץ בדברי התורה, למרות הכרזתו עליהם כאמת לאמיתה; ולא כן הדברים. הצהרת ההודאה שלו בדעת התורה היא כנה מאוד, וגם המסגרת של דיון זה, המיוחדת לאמונות אמיתיות, אבל בלתי יסודיות, מורה על כנות הזיקה שלו לאמונה זו. כלום אין הוא מאמין בהישארות הגפש, במשיח, ועוד אמונות הכלולות במסגרת זו, בקבוצה זו של אמונות-יסוד בלתי דוגמאטיות? וגם מתוך הפסקנות של דבריו לצד החידוש ונגד הקדמות שלהלן (מאמר רביעי, דרוש ראשון, וראה דברינו בסעיף הבא), וההחלטיות אשר בה הוא דוחה את שיטת הקדמות, כאילו אינה באה כלל בחשבון בדיון על הבעיה, נראה ברור וללא ספק, שהוא מקבל בלב שלם את תורת חידוש העולם. הרצאתו הארוכה, הנראית כאילו באה לבסס שיטה זו, אף היא אינה הוכחה לנטייתו אחריה, שהרי הגינותו המדעית מכתובה לו להעלות אף את דברי מתנגדיו תוך יסודיות רבה ודיוק מדעי, כשם שנהג לגבי שיטת הפיסיקה של אריסטו, כ"ו ההקדמות של הרמב"ם, שאותן לא רק הציע, אלא אף הסביר וביאר, וכמו שגם בסוגיה זו הציע בדייקנות את דברי האריסטוטליים, הרמב"ם והרלב"ג — וזו היא דרכו בספר כולו. אמנם מצד שני נראה, שהוא נוטה לקבל את הפתרון, אם לא של עולם נצחי, הרי של מעגל נצחי של עולמות, כמו שהוא מציע כפירוש לפרשת בראשית ולכמה מאמרי חז"ל, וזה יוצא גם מתוך שיטתו כולה בספר, והרבה מדעותיו הקודמות מסייעות לסברה זו. הדעה שאופיו היסודי של אלוהים הוא הטוב ושכל מגמת היצירה היא הטובה, דבר המעלה את הדרישה שהטבה זו תהיה נצחית;

הדעה שהרצון קשור בנימוקים שכליים וחרותו היא רק בהסכמה הנפשית המלווה את החלטת הרצון, דבר המאפשר לאחד את הכרחיות היצירה הנצחית עם רצון אלוהי קדום; פירושו למושג מחויב המציאות, השולל כל מציאות אחרת, שאין מקורה באלוהים, דבר המביא לידי ההנחה המבוססת של בריאה מהעדר מוחלט אף אם העולם הוא נצחי: ובעיקר דעתו על הזמן שהוא נצחי, וכן על העולם שהוא אין-סופי בשטח — כל אלה יחד הם לבנים לבניין ההשקפה של אין-סופיות העולם אף בזמן, אלא שכשם שביחס לשטח מעדיף קרשקש את ההנחה, שלא העולם הגשמי הוא אין-סופי, אלא שיש מכלול אין-סופי של עולמות, כך נוטה הוא להניח, מתוך מסקניות של הגישה כולה, את קיומו של מעגל אין-סופי של עולמות בנצח, בזמן האין-סופי. מכלול אין-סופי של עולמות בשטח, זה על יד זה, בחוץ מעגל אין-סופי של עולמות בזמן, בזה אחרי זה, ושהוא כולו פרי היכולת האין-סופית וההטבה האין-סופית של אלוהים — הוא הוא רעיון היסוד שחידש קרשקש במשנתו הפילוסופית, ובפילוסופיה של היהדות כולה.

ד

עולם אין-סופי בזמן ובשטח

(1) בבעיית נצחיות או סופיות העולם חוזר
 קרשקש ודן במאמרו האחרון (דרוש ראשון),
 במסגרת הבעיות התלויות ועומדות: בתוך קבוצת
 הנושאים הפרובלימטיים שיש בהם, לשיטתו, פנים לכאן ולכאן, ואשר
 לפתרון אין התורה מחייבת כל עמדה מסוימת, נמצא אף הנושא הנדון
 בפרקנו זה, שהוא הראשון בקבוצה זו. נוסח הבעיה שונה כאן: השאלה
 איננה בדבר נצחיות העולם סתם, כי אם נצחיותו בעתיד, וכלשון הכותרת:
 'אם העולם נצחי במה שיבוא'. על הנצחיות בעבר, סלע המחלוקת שבין
 שיטת הקדמות ותורת החידוש, כבר דן קרשקש בפרקים שמיצינו אותם
 קודם לכן, ושם הגיע לידי מסקנה, שגם אם נכון כי השקפת קדמות העולם
 אינה סותרת את יסודות התורה, בכל זאת היא נדחית לחלוטין מפני
 עמדתה הברורה של התורה, כי העולם הוא מחודש. אמנם הוא הניח
 שם כהשערה את האפשרות לפרש את פרשת הבריאה בתורה במובן של
 מעגל נצחי של עולמות נבראים ונפסדים, וחוזרים ונבראים. ברם אף
 לשיטת החידוש והבריאה בזמן אפשר עוד לטעון, שאף שאין העולם
 נצחי בעבר והוא נברא בזמן מסוים, יתכן גם יתכן שישאר כך לנצח
 ויתמיד לעולם בהווייתו — שאלה שכבר הציגה הרמב"ם (מורה נבוכים,

נצחיות העולם
 בעתיד

חלק שני, פרקים כז–כט) ושרבי הסדאי חוזר ושואל אותה. וזו היא תשובתו: הנחת נצחיות העולם בכל ממדי הזמן, בעבר ובעתיד, בטלה לגמרי, אשר לנצחיות בעתיד אין לחייב אותה ואין גם לשלול אותה, לא מבחינת המדע ולא מבחינת התורה. כדבר אחד ברור, שאף אם אין לחייב נצחיות העולם בעתיד, הנה מן ההכרח להניח נצחיות המעגל האין-סופי של עולמות הבאים זה אחר זה. דעה זו יוצאת במסקניות גמורה מתוך שיטתו, שמגמת היצירה האלוהית היא הטובה, והטובה אלוהית זו היא אין-סופית ובלתי פוסקת, ולפיכך אי להניח כלל, שאלוהים, שהוא הטוב השלם, ישחית פעם את מפעל ידו, את העולם, יביא אותו לידי כליון גמור ויהפוך אותו לאפס, כי מצב זה היה נוגד את רוח הטובה האלוהית. אך אם יעשה זאת אלוהים ויביא פעם כליון לעולמנו זה, הרי יעשה זאת רק כדי ליצור עולם אחר טוב ממנו, משוכלל ממנו ועולה עליו.

(2) ומכאן לפרטי ההצעה ולשקלא וטריא של
 נימוקים מדעיים
 ותורניים
 לנצחיות העולם

הנימוקים בעד וכנגד. תחילה הנימוקים בעד נצחיות העולם: כל ההוכחות שהביאו בעלי תורת הקדמות להוכיח קדמותו של העולם בעבר, כוחן יפה אף להוכחת נצחיותו של העולם בעתיד; אף לשיטת חידוש העולם אין להניח את העדרו, שהרי כלל גדול בידנו, שהמציאות היא טובה, וממילא העדרה רע. גם המדע וגם התורה אומרים, שהרע אינו בא מאלוהים כמאמר חז"ל הידוע: 'אין דבר רע יורד מלמעלה' (בראשית רבה נא, ג), הרי העדרו של העולם, שהוא רע, אי אפשר לו שיבוא מאת אלוהים — ומכאן, אם אין ההעדר של העולם אפשרי, הרי שהוא מן ההכרח נצחי. כל כליון — וכאן מסתמך קרשקש על הכלל הידוע של אריסטו בפיסיקה, או ב'טבעיות' בלשוננו — בא מצד החומר ולא הצורה, והיינו בהתגברות הכוחות הסבילים, המתפעלים, על הכוחות הפעילים, הפועלים, ומצב זה אפשרי רק בעצמים שיש בהם ניגודים והפכים, ומכיון שבגרמים השמימיים אין כל הפכים, הרי אינם בני כליון. שוב, כיון שהגרמים השמימיים, על ידי תנועותיהם וקרניהם, משפיעים בהתמדה מציאות למצויים הארציים, יוצא מכאן שאף תהליך החיים הארצי לא יתכן שיפסק. מן ההנחה, שההוויה היא פרי הרצון האלוהי, יוצא שאף הכליון חייב להיות תולדה מהרצון האלוהי, אך מסקנה זו מביאה לידי ההנחה כי ברצון האלוהי חל שינוי, ולא זאת בלבד אלא שדעה זו סותרת את מגמת הטובה האלוהית. עד כאן מבחינה מדעית. קרשקש גם מציע שורה של כתובים, שהוא מפרשם ברוח נצחיות העולם, כגון: 'ואתה ה' לעולם תשב, כסאך לדור ודור', ואחרי שהוא מזהה את הביטוי 'כסא' עם 'השמים', 'השמים כסאי', הרי יוצא מן הכתוב, שהשמים ישארו לדור ודור, היינו עד סוף כל הדורות, לנצח, וכן: 'וישב ה' מלך לעולם',

ו'מלך'. זה מושג מצטרף, קורילאטיבי לגמלך. אם יוחסה מלכות נצחית לאלוהים, הרי שגם הנשלטים, היינו העולם ויצוריו, נצחיים הם.

נימוקים שליליים ומכאן למערכת הנימוקים השליליים: אחרי שהו- נח, שהעולם מחודש, ובהתאם לכלל הידוע, שכל מתהווה נפסד וכלה, הרי אף העולם, כדבר שהתהווה, יכלה ויפסד גם הוא. אף בגרמים השמימיים יש הפכים, כגון השוני בכיווני התנועות, שמהם מתנו- עעים מן המזרח למערב, ומהם להיפך, ועל כן יש גם בהם אפשרות של חידלון, וכל אפשרות מן ההכרח שתתמש פעם, אחרת אינה אפשרות כלל; יש גם מאמר חז"ל המורה על כך: 'שיתא אלפי שנין הוי עלמא, וחד חרוב' (ראש השנה לא ע"א) — ששת אלפים שנה מתקיים העולם, ואלף שנה (באלף השביעי — ש.ב.א.) יחרב.

סתירת הנימוקים החיוביים קרשקש טורח הרבה להוכיח, שאין ממש לא בנימוקי החיוב ולא בנימוקי השלילה, והרי הבעיה תלויה ועומדת, ועם זה דבר אחד ודאי מסיק הוא מתוך הדיון הזה, והוא הרעיון בדבר המעגל האין-סופי של העולמות. תחילה, סתירת נימוקי המחייבים: נימוקי בעלי שיטת הקדמות בטלים, אחרי ששיטתם נתבדתה כבר: הרע אינו מגיע באופן ישר ועצמי מאלוהים, אך יתכן שיבוא בדרך מקרה ובעקיפין בגלל הכוחות הסבילים אשר בעצמים, לפיכך לא מן הנמנע הוא, כי ההעדר והכליון יבואו לעולם בשל החומר שבו והכוחות המתפעלים שבו. הוכח כבר, שאף בגרמים השמימיים יש הפכים כגון בכיווני התנועות — וכאן מוסיף קרשקש דבר חדש בתחום זה, שהתלבט בו כבר הרמב"ם ושיש בו הקדמת עתיד לתכונה החדישה — ואלה נובעים בוודאי מהשוני העצמותי בגרמים השמימיים, אם כי טבעם בלתי ידוע לנו לרגל המרחקים העצומים המפרידים בינינו. אף אם נקבל את ההנחה שלעולם אין צפוי כליון מבחינה טבעית, הרי מאחר שהווייתו מקורה ברצון האלוהי, יתכן שיעלה רצון מלפניו לכלותו אף בניגוד לטבע, שאף טבע זה נוצר לפי רצונו. אף אם מן ההכרח הוא, שהגרמים השמימיים לא יחדלו להתקיים, אין מכאן בטחון לקיומו הנצחי של העולם הארצי, כי המצבים השמימיים משתנים ומחוללים תמורות ושינויים אף בעולמנו, וכשם שקורה לעתים, שחלק אחד מיישוב העולם נחרב לרגל שינויים שמימיים אלו, יתכן דבר זה אף ביישוב כולו. אמנם את הטענה האחרונה על הסתירה שיש בכליון העולמי למגמת ההטבה האלוהית מקבל אף רבי חסדאי קרשקש, אך לדעתו אין היא ראייה מוחלטת, ויש בה רק כדי להוכיח, שאין העולם הולך ומתאפס לגמרי, ברם יתכן שהוא הולך וכלה ונותן מקום לעולם טוב ממנו. ושוב חוזר קרשקש לסתירת הראיות מהכתובים: מן הכתוב 'כסאך לדור ודור' יש רק להוכיח קיום השמים עד סוף כל הדורות, אבל לא אחרי אובדן

הדורות עצמם, והוא הדין בכתוב המדבר על התמדת המלכות האלוהית, שכוונתו להתמדה יחסית, היינו כל זמן שהעולם מתמיד.

אף הנימוקים לצד שלילת ההעדר העולמי אינם עומדים בפני הביקורת: הכלל שעליו הם סומכים, כי כל מתהווה כלה, הוכח כבר כבלתי נכון, ובפרט גלויה אי-נכונותו בעולם, שהוא פרי רצון אלוהי. השוני בתנועות אינו גורר בהכרח אף שוני עצמותי בין הגרמים השמימיים, מאחר שהתנועות השונות באות רק לממש את תכנית ההטבה האלוהית, וגם לשם הטבה זו יכול הרצון האלוהי להתמיד את הוויית הגרמים השמימיים על אף ההפכים שבהם. המאמר על חורבן העולם באלף השביעי, אם נתבונן בו, מוכיח דווקא את ההיפך, שהעולם ישאר נצחי, שהרי תקופת החורבן הוגבלה לתקופה של אלף שנים בלבד, וגם הביטוי 'חרב' אינו אומר כליון גמור, להיפך, הוא מראה על המשך הקיום — אלא בתנאים גרועים, 'במים או באש', ואף זה הוא המשך בזמן.

סתירת הנימוקים השליליים

והעולה מדיון זה, אומר קרשקש, הוא, שהוכחה רק ההכרחיות של קיום נצחי של העולם במין, שמין העולם ישאר קיים, שלא ילך לאיבוד לגמרי

נצחיות מין העולם

וייהפך אפס ממש, אבל לא הובטח קיומו האישי, האינדיווידואלי של עולמנו זה; יתכן שהוא יחדל להיות ובמקומו יבוא עולם אחר, טוב הימנו. אמנם קרשקש מצביע שוב על מאמר חז"ל האחרון, שמגיתותו יוצא, שרק היישוב הארצי יחרב זמנית, ומכאן שבגרמים השמימיים אף חורבן זה לא יפגע. מבחינה תורנית. מוסיף הוא — 'לפי דרכי התורה' בלשונו — מוצדקת יותר ההנחה שהשמים יהיו נצחיים אף מבחינה אישית, כשם שהתורה מבטיחה קיום אישי נצחי לכל היצורים האנושיים בתקופה של תחיית המתים. וכך חוזר קרשקש בסופו של דבר להנחה של נצחיות עולמנו זה בעתיד, ויתכן שכוונתו להשערתו שהבאנו בפרקים הקודמים, שעולמנו זה הוא האחרון במעגל האין-סופי של העולמות, והוא יסיים תהליך זה וישאר לנצח, ואחריו לא יבוא עוד כל עולם אחר. ועם זה יש לציין, שהנחה זו, לפי דבריו, אין לה בסיס עיוני, ומקורה בתורה, ובעצם במאמר בודד של חז"ל, שיתכן לפרשו אחרת ולהכניס בו משמעויות שונות. אף ההשוואה האחרונה צולעת לשיטתו, שהשמים הם עצמים מתים, דוממים, נטולי רוח חיים ואין להשוותם ליצורים אנושיים, ויתכן שאלוהים ייצור בעת תחיית המתים עולם חדש ושמים חדשים, כשם שלשיטתו אף הגופים יהיו מחודשים.

(3) ומכאן לבעיית אין-סופיות העולם בשטח, או יותר נכון, העולמות, בלשון רבים. אף בעיה זו כולל רבי חסדאי קרשקש במסגרת השאלות

אין-סופיות העולם בשטח

התלויות ועומדות, והיא הנושא השני (מאמר רביעי, פרק ב) בקבוצת הנושאים הפרובלימאטיים, שבה הוא דן בסמיכות לנושא זה של אינ-סופיות בזמן, וזו נוסחתה: 'אם אפשר מציאות עולם אחד או עולמות רבים יחד'. ושוב, אף בה הוא דן באובייקטיביות גמורה. הוא שוקל בזה אחרי זה את הבעד ואת הכנגד, ולאחר ניתוח מעמיק של שתי מערכות הטענות, הוא מגיע גם כאן למסקנה, שאין הכרע בשתייהן, ולפיכך השאלה נשארת ללא פתרון, הוא דוחה סופית אפשרות אחת, את זו המחייבת קיום עולמות רבים לאינ-סוף, וזה מתוך נימוק שהוא בניגוד לשיטתו, והוא: אי-אפשרות של גשם אינ-סופי. והרי הוא עצמו טרח הרבה להוכיח את אפשרותו של גשם זה, ואולי אף את הכרחיותו, ודווקא בצורה זו של עולמות לאינ-סוף הנעים בחלל ריק אינ-סופי?! וגם כשהוא מגיע לידי הכרעה של קיום עולמות רבים על יסוד האמור במקורות חז"ל, הוא מסתייג: עולמות רבים, אבל לא אינ-סופיים.

ומכאן לפרטי הדברים. קודם כל הטענות שאפשר

ריבוי עולמות

לטעון לחיוב קיום עולמות רבים: הראשונה מב-

— בעד ונגד

חינת דרך התהוותו של העולם. דרך זו, בין אם

היא על צד ההכרח בין אם היא על צד הרצון החופשי, אין בה כל מניעה לקיום עולמות רבים, שהרי בכוחו של רצון זה או הכרח זה להקיף עולמות מרובים. השנית, מגמת ההטבה האלוהית, העומדת במסד היצירה העולמית, מן הסתם אין לפניה כל צרות-עין וכל כילות בשפע, וריבוי בעולמות הוא ריבוי בהטבה. והטענות נגד: הראשונה, אם אתה מניח ריבוי של עולמות, מתעוררת השאלה, מה ממלא את השטח שביניהם? הריקות? הן אותה שוללים האריסטוטליים — או 'הקדמונים' בפיו של קרשקש — ולא נשאר אלא שזה גשם. ברם איזה גשם? האם שקוף — 'ספירי' בלשונו? ואז ראוי שישתקפו בו לעתים שמשות וירחים מעולמות אחרים, ואף אם הוא בלתי שקוף והוא עכור, ראוי שיקלוט את האור מהגופות המאירים, השמשות של עולמות אחרים, כשם שהירח שלנו מקבל את האור שלו מהשמש, ואז עלינו לראות באור זה את הכוכבים מעולמות אחרים, וכל זה סותר את המציאות, הרי שאין כל אפשרות לקיום העולמות המרובים. השניה: הגסיון מלמד אותנו, שהריבוי מצוי רק אצל אישים המתהווים וכלים, וכאילו מגמת ריבוי זה הוא לשמור על קיום המין, ולא כן לגבי אישים שקיומם נצחי, שבהם אין ריבוי; והנה העולם, שלפי ההנחה שהוכחה אינו נתון לכליון, שייך לסוג האחרון — לאמור, הוא אחד ואין בו ריבוי. השלישית: העולם ראוי להיות דומה ליוצרו ולהיות אחד כמותו, אם מתוך ההנחה שמן האחד יוצא רק האחד, אם משום ששלמותו של עולם דורשת שיהיה זה דומה לבוראו במידת האפשר. האחדות כשם שהיא מצויה אצל הבורא ובוודאי

שהיא שלמות לו, כך ראויה היא להיות מצויה אצל העולם הנברא.

ומכאן לביקורת הבעד והכנגד. הטענה הראשונה
 לחיוב העלתה, שאין כל מניעה לקיומו של
 ריבוי עולמות, כלומר שיש אפשרות לריבוי זה,
 אך אפשרות אינה עדיין הכרח לכך, שהרי האפשרות עשויה להתבטל אם
 ימצא אחר למניעתה, כגון הטעמים המנויים על ידי שכנגד! אשר לטענה
 השנייה, לפיה ריבוי העולמות מתחייב מן ההטבה האלוהית, והרי אין ריבוי
 כזה יכול להיות לא מוגבל, ולא בלתי מוגבל: לא יתכן שיהיה רק מספר
 מוגבל של עולמות, לפי שתמיד אפשר להוסיף על מניינו, ומתוך כך אף
 להרחיב את ממדי ההטבה, ואינו יכול להיות בלתי מוגבל, שהרי אז
 יהיה אין-סוף של עולמות, ולא יתכן מספר אין-סופי של עצמים גשמיים¹³⁹,
 ומכאן שהשערה זו של ריבוי עולמות אינה אפשרית כלל. ואמנם ניתן
 במידת-מה אף להסביר מציאותו של עולם אחד, שלא תסתור את ההנחה של
 ההטבה האלוהית האין-סופית, שכך גורה החכמה האלוהית, שיהיה העולם
 אחד, ואף בהשערה של ריבוי מסויים של עולמות, זקוקים אנו להנחת גזירה
 זו, ושמא דורשת זאת, השלמות של העולם, שבאחדותו ידמה ליוצרו, שהוא
 אחד?

ואשר לטענות השוללות: אשר לשטח העולמות, יכול שיהיה חלל ריק,
 וקרשקש לשיטתו, שחלל ריק אפשרי, ואולי אף הכרחי. עוד מוסיף הוא
 לאמור, שגם אם נניח קיום שטח מלא בין-עולמי, לא תתחייב מכאן ראיית
 כוכבי עולמות אחרים, ויתכן שזו גמנעת בגלל המרחקים העצומים הבין-
 עולמיים. אשר להבחנה בין אישים מתהווים שהם מרובים לבין אישים
 נצחיים בודדים, שמלמדנו הנסיון, אין לסמוך עליה כלל, כי אין להכליל
 את הנסיון ולהפכו לחוק — ריבוי עובדות נסיוניות אינו עושה עדיין
 חוק-טבע. ועוד יתכן שריבוי האישים הנצחיים בעולם אחד אינו הכרחי,
 ואולי אף מזיק, אך לא כן הדבר בעולמות שונים. אשר לדמיון הרצוי בין
 העולם לבין יוצרו, אין דמיון זה נפגם על ידי ריבוי העולמות, מאחר שהם
 עצמאיים וכל אחד עומד לבדו ואינו זקוק לחברו. וגם אין פגם מבחינת
 הבורא, שמן האחד לא יצא אלא האחד, מאחר שמגמת הבריאה שלו היא
 ההטבה, ויתכן ריבוי של מקבלי השפעה ממטיב אלוהי אחד. ובסיכום
 הדברים אומר קרשקש: מאחר שאין הכרעה לא לצד החיוב ולא לצד
 השלילה, הרי שמציאות עולמות רבים היא רק אפשרית, ומתוך כך, ממשיך
 הוא, ראוי לקבל כפשוטה את מימרת חז"ל (עבודה זרה ג ע"ב), שהקב"ה

139 כמה מוזר הדבר הזה, אחרי שקרשקש עצמו טרח ויגע לאין קץ לסתור הנחה אריסטוטלית זו!

שט — היינו, משגיח, והשגחתו כאילו משוטטת — בי"ח אלף עולמות, שמכאן הנך למד על קיומם של י"ח אלף עולמות.

בשולי הדיון מציין קרשקש, שבכוונה לא העלה את הנימוק הידוע של אריסטו נגד ריבוי העולמות, המתבסס על ההנחה האריסטוטלית הידועה של המקומות הטבעיים, שכל יסוד שואף למקומו הטבעי, כי לפי זה, אף היסודות שבכל עולם ועולם היו צריכים לשאוף אף הם כל אחד למקומו ולעבור מעולם אחד למקומו הטבעי של העולם השני¹⁴⁰, שאלה הם דברים חסרי שחר, 'זה פיתוי דברים אין שורש להם', והדבר פשוט: כל יסוד אשר בכל עולם ועולם שואף למקומו הטבעי שבעולמו-הוא. ופלא שלא הזכיר כאן רבי הסדאי את שיטתו-הוא, שאין בכלל מקומות טבעיים, ואף לא רמוז לה ברמז כל שהוא.

140 גימוק שהשתמש בו אף רבנו סעדיה גאון.