

שמחה בונם / אורבאך

# עמודי המחשבה הישראלית

חלק רביעי

משנתו הפילוסופית של רבי חסדאי קרשקש

(ספר שני)

37452 com



התסדרות הציונית העולמית  
המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה  
ירושלים תשמ"ב

# הכין והביא לדפוס: שלמה שמידט

מהדורה שנייה מתוקנת



כל הזכויות שמורות

Printed in Israel

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

## תוכן הספר השני

### פרק שביעי: יחסי אלוהים ואדם

961	א. הגדרת הנושא
962	ב. הידיעה האלוהית
980	ג. השגחת אלוהים
1012	ד. היכולת האלוהית

### פרק שמיני: המגע עם אלוהים

1019	א. המדע השמימי: הנבואה
1041	ב. נבואת משה
1047	ג. על גבול הנבואה

### פרק תשיעי: האדם — רצונו, אושרו ויעודו

1051	א. הרות הרצון וגבולותיה
1093	ב. תכליתם של התורה, האדם והעולם

### פרק עשירי: התורה, מצוותיה ונצחיותה

1127	א. המצוות וטעמיהן
1144	ב. תפילה ותשובה
1151	ג. נצחיות התורה

### פרק אחד עשר: הגמול והתקוה

1156	א. הנפש והישארות הנפש
1170	ב. גמול ועונש
1180	ג. תחיית המתים
1188	ד. ימות המשיח

### פרק שנים עשר: קליטה והשפעה

1194	א. מקורות וקרקע היניקה
1230	ב. צינורות השפעה
1269	ג. עוללות



## פרק שביעי : יחסי אלוהים ואדם

### א

#### הגדרת הנושא

מבעיית הבריאה פונה העיון מבחינה עניינית אל בעיית יחסי אלוהים-הבורא לנברא, ליצורים, ובראש וראשונה ליצור האנושי. למסגרת זו שייכים הנושאים: השגחה, ידיעה, יכולת, וכן הנבואה, ובמובן רחב יש לשייך אליה אף את מערכת שכר ועונש. ואולם ההשגחה היא הנושא הראשי, שהידיעה והיכולת האלוהית הן סניפיו; הוא הדין לגבי נבואה ושכר ועונש, שאף הם מהווים בעצם תחומים בה, אלא מפאת תוכנם העשיר קובעים אלה ברכה לעצמם. המחבר הקדים את הדין בבעיות ההשגחה ואבזריה (מאמר שני) לזו של הבריאה (מאמר שלישי), וזה מתוך נקודת הראות המיתודולוגית שלו, זו של הדיון בעיקרים, המהווה את המסגרת של כל הרצאתו בספר. וכך הוא מסיק במבוא למאמר השני מן המושג 'תורה' (מן השמים) את שש אמונות היסוד של התורה, שעליהן היא מתבססת ושבלעדיהן היא מתרוקנת מתוכנה, והן: ידיעת ה' (בקורות היצורים), השגחה, יכולת, נבואה, חרות הרצון — 'בחירה' בלשונו ובלשון האסכולה הפילוסופית, היעוד האנושי — "התכלית" בלשונו, עצם המושג 'מתן תורה' — המורה על פעולה רצונית הבאה מאת המחוקק או המצווה האלוהי, הוא עושה הפעולה, והיא המכוונת למצווים, שהם מקבלי התורה וקולטי הפעולה — מניח בהכרח שהפועל האלוהי יודע את אשר הוא עושה, ושהוא עושה מה שהוא עושה מתוך רצון, ושיש לו יכולת לעשייה זו, היינו ידיעה, השגחה ויכולת. וכן שיש לו יחס-מה ליצוריו אלה, יחס של דבקות וזיקה, וזו הנבואה. ואילו מצד המקבל, מלמד מושג זה שיש לאדם חרות גמורה לעשות או שלא לעשות, כי אחרת אין מקום לציויים, וכן שיש מטרה לפעולה אלוהית זו של מתן תורה, כשם שיש מטרה לכל פעולה שהיא, טבעית או מלאכותית. ומטרה זו מכובדת מכל מטרה אחרת, לפי שהיא נובעת מאת הרצון השלם ביותר, הוא הרצון האלוהי — ומכאן העיקרים של הבחירה והתכלית. היוצא לנו, שהגישה המיתודית מכריעה אצל רבי חסדאי אף את התוכן העיוני, כמו שראינו בסקירה קצרה זו, שהסקת עיקרי היסוד של היהדות נעשית על רקע דוגמאתולוגי מתוך

מיצוי המושג 'תורה'. אך זו היא רק נקודת היציאה לדיונו של המחבר. בהמשך  
 תהרצאה יתברר לנו, שעיקרים אלה מתבססים ביסודי על רעיון הבריאה,  
 כמו שמציין רבי חסדאי בסוף המחקר על הידיעה (מאמר שני, כלל ראשון,  
 פרק חמישי) וכן על רעיון ההשגחה (שם, כלל שני, פרק חמישי), ועוד יותר  
 במחקר על היכולת, שבו הוא מוכיח, שרק רעיון הבריאה מבטיח את מלוא  
 המשמעות של מושג היכולת האלוהית. בפרקנו זה גזון בבעיות: ידיעה,  
 השגחה ויכולת, לפי הסדר של המחבר, שהוא הגיוני בהחלט, כי עד שאנו  
 באים לדון בהשגחת אלוהים על יצורי עולם עלינו קודם להשתכנע, שיש לו  
 ידיעה עליהם, שהרי באין ידיעה אין השגחה, וכן אין להשגחה משמעות אלא  
 אם יש לאלוהים יכולת מלאה ובלתי מוגבלת על מעשי עולם. נקדיש פרקים  
 מיוחדים לבעיות גבואה ושכר ועונש, פרק מיוחד לכל אחת מהן, וכן לבעיות  
 של חרות הרצון והיעוד האנושי, שהן בעיות רבות-היקף ותוכן.

## ב

### הידיעה האלוהית

(1) בעיית הידיעה האלוהית היא בעיה עתיקה  
 במחשבת ישראל, ובמיוחד בקישורה עם בעיית  
 כושר הבחירה של האדם, שכן 'ידיעה' ו'בחירה'

הבעיה

נראות כסותרות זו את זו.

אחד מרעיונות היסוד של היהדות הקדומה הוא,  
 שאלוהים יודע כל מעשי בני אדם וצופה עליהם.  
 רעיון זה הוא הציר המרכזי של דעת אלוהים

הידיעה האלוהית  
 במקרא

אשר בספרות המקראית, והוא המצע של החוויה הדתית שלה. כל ספרי  
 המקרא, ספרי החוקים, הנבואה וההיסטוריה כאחד, מלאים הכרה יסודית זו  
 של ידיעת אלוהים, ידיעת קורות העולם, קורותיה של החברה האנושית כולה  
 ושל כל פרט ופרט בתוכה; כל האקלים התנכ"י רווי הכרה זו. בספרות  
 המאוחרת ניתן אף ניסוח הריף להשקפה זו בצורה פתגמית, כדברי ירמיה  
 (לב, יט): 'אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, או בדברי איוב  
 (לד, כא): 'כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה'. הכרה זו התבססה על  
 רעיון יסוד מקראי אחר, על רעיון הבריאה, וכך מסביר תלות זו, כמעט בצורה  
 מדעית-הגיונית, בעל התהלים (צד, ט): 'הגוטע און הלא ישמע, אם יוצר עין  
 הלא יביט'. אף בספרות התלמודית שוררת לכל רחבותה ולכל עומקה הכרה  
 זו של ידיעת אלוהים; היא אף מקבלת בה צורה מוחשית, כגון בפתגם זה  
 (אבות ב, א): 'דע מה למעלה ממך... עין רואה ואוזן שומעת', ועם זאת  
 מודגשת הסתירה שבין אמיתות היסוד של הדת: ידיעת אלוהים וחרות הרצון

האנושי, הנראות כסותרות זו את זו. הבעיה ברורה: אם אלוהים יודע מראש כיצד יכריע האדם העומד בפני ברירה של אפשרויות, אין האדם חופשי עוד לבחור באפשרות האחרת, הנוגדת את ידיעתו של אלוהים, ונמצאת חרותו של האדם לקויה. לעומת זה, אם האדם חופשי להכריע לכל צד מן הצדדים, כפי שהוא רוצה, אין לייחס לאלוהים ידיעה מראש על החלטת האדם טרם היותה, שהרי אין לדעת מראש מה תהיה החלטה זו ונמצאת ידיעתו של אלוהים פגומה. היה איפוא צורך לכפור בחרות האדם ולקיים את הידיעה הכל-מקפת של אלוהים, או לייחס לאלוהים העדר דעת בצד-מה, למען השאר בידי האדם את האפשרות של הבחירה החופשית. חז"ל בתשובתם נתנו קיום לשתי האמונות יחד, זו בצד זו, כשתי עובדות חיים שקולות בלי לגסות להביא התאמה ביניהן, וכך אמרו (אבות ג, טו): 'הכל צפוי והרשות נתונה...'

הידיעה האלוהית  
אצל פילון

כיוצא בזה פתר פילון סתירה זו בין שני עקרונות אמונה אלו. מצד אחד נלחם נגד הדיטרמיניזם הסטואי והגן על חרות הרצון האנושי ומצד שני הודה, שהאדם זקוק לסעד אלוהי כדי לעשות את הטוב<sup>141</sup>. דעתו דומה כנראה לזו של חז"ל, שהיוזמה לעשיית הטוב צריכה לצאת מאת האדם, ואלוהים ערב לסיומה המוצלח, כשם שאמרו (שבת קד ע"א): 'הבא ליטתהר מסייעין אותו, מסייעין אותו, אבל הוא צריך לבוא ולהיטתהר'<sup>142</sup>.

הידיעה האלוהית  
בפילוסופיה היהודית

בצורה שיטתית גידונה בעיה זו בפילוסופיה הישראלית של ימי הביניים. רבנו סעדיה גאון בספרו "אמונות ודעות" (מאמר רביעי, עמ' 96 בהוצאת אום, ניו-יורק תש"ז) הגיע לידי מסקנה, שידיעת אלוהים אינה הסיבה להוויית הדברים, כי אחרת היתה הווייה זו נצחית כשם שהידיעה נצחית. ברוח זו פתר אף רבי יהודה הלוי בעיה זו ('הכוזרי', מאמר חמישי, סעיף כ), שהוסיף ביאור ואמר: כשם שידיעת העבר אינה סיבת ההווייה של הדברים שהיו, כך אין ידיעת העתיד סיבת ההווייה של הדברים העתידים להיות. הרמב"ם על הידיעה האלוהית: שמונה פרקים

דיון ארוך הקדיש לבעיה זו רבנו משה בן מימון בכמה מקומות: בשמונה פרקים (פרק ח), ביד החזקה (הלכות תשובה, פרק ה) ובמורה נבוכים (חלק שלישי, פרקים כ—כא). כבר בחיבור נעוריו, בפירוש המשניות, בפרק השמיני של שמונת הפרקים, הוא בא לידי המסקנה, כי קצרה דעתו של אדם להשיג את הדעת האלוהית. הדעת האלוהית, טוען הרמב"ם בהתאם לתורת

141 ראה מראי מקומות בספרו של גוטמן, עמ' 369, הערה 47.  
142 וממילא אין כאן שום סתירה במשנתו, כמו שמדמה גוטמן, שם.

התארים שלו, וזה עם העצמות האלוהית, וכשם שהעצמות נעלמת מאתנו ואין לתבונת אנוש תפיסה בה, כך אין הדעת האלוהית ניתנת לתפיסתנו. באותה רוח כותב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ה, הלכה ח), ומטעים, כי הדעה בדבר העדר יכולתה של התבונה האנושית לתפוס את מהותה של הידיעה האלוהית היא עמדה משותפת לאמונה ולחכמה, אלא שדעתו של ראב"ד אינה נוחה ממקלט זה שמצא הרמב"ם בבערות האדם, והוא מעיר בלעג קל, שהמחבר לא נהג מנהג חכמים בעוררו בעיה שלא ידע לה פתרון: 'שאינ אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו'. הפתרון שהראב"ד בעצמו מנסה להציע הוא, שמאחר שאלוהים הפקיד בידי האדם את הריבונות המלאה על צדקותו ועל רשעותו, שוב אין הידיעה האלוהית גזירה, ואינה אלא כידיעת האינטגנינים — אינו בעצם אלא חזרה על דברי רס"ג וריה"ל, והוא אף לא השביע את רצונו של הראב"ד עצמו, המסיים שם: 'וכל זה אינו שווה לי'.

על הידיעה האלוהית  
ב"מורה"

ביתר הרחבה דן הרמב"ם בבעיה זו בעמורה. הוא הולך ומונה את הקשיים שמעורר חיוב הידיעה האלוהית: היא צריכה לכלול שפע של ידיעות ולהישאר אחידה במהותה עם כל התמורות והחליפות של ההתרחשויות; היא צריכה להישאר בהווייתה היציבה, שאין השינוי חל עליה; היא צריכה להקדים את האירועים המאוחרים; היא צריכה להקיף אין-סוף של עצמים ומאורעות; עם כל הידיעה מראש צריכה היא לתת מקום לחרות הרצון האנושי. ושוב מוצא הרמב"ם מקלט בתעלומה הנצחית של מהות הידיעה האלוהית, שכן זהה היא עם העצמות האלוהית, שאף היא נעלמת, והוא מטעים שידיעה אלוהית זו אין בינה ובין הידיעה האנושית, אלא שיתוף השם בלבד (חלק שלישי, פרק עשרים). ברם כאן מוסיף הרמב"ם גם נימוק חדש — רקע השוני שבין דעת האומן-העושה לדעת המתבונן והמשקיף: האומן נושא בגפשו את תמונת המנגנון, שנעשה על ידו וכל תנועותיו של זה הולכות ומתבצעות לפי תכניתו הוא, ידיעתו היא ידיעה שמבפנים. לא כן המשקיף והמסתכל, שידיעתו היא ידיעת חוץ, שהרי הוא צריך לצרף אחת לאחת את הידיעות שהוא רוכש לו בזה אחרי זה מהאברים השונים של החפץ למען הרכב מהם תמונה שלמה. כיוצא בו האמן האלוהי אינו שואב את ידיעתו מן העצמים הנמצאים חוצה לו, אדרבה, מציאותם של אלה באה מהידיעה שלו, מהתכנית היוצרת האלוהית כביכול, לפיכך ידיעה אלוהית פנימית זו לא יחול עליה לא ריבוי ולא התחדשות, שעם דעת עצמותו נתונה לאלוהים אף הדעת של כל מה שנוצר על ידיו. הרמב"ם מסיים בהפלגת התהום שבין הידיעה האלוהית לאנושית, מתוך הדגשה נוספת, כי השגה שלמה בתחום זה היתה מחייבת ויהוי המכשיר השכלי האנושי עם התבונה האלוהית.



ביקורת חריפה על שיטת הרמב"ם מתח הרלב"ג.  
 דעתו היא, שבין הידיעה האלוהית לאנושית יש  
 יותר מאשר שיתוף השם גרידא, יש ביניהן שיתוף  
 עניין. כשם שאנו מייחסים תארים לאלוהים — והרלב"ג היה הראשון בתולדות  
 הפילוסופיה הישראלית שהורה היתר לייחס תארים לאלוהים, וכל ההפרש  
 בין תארי אלוהים לתארי אדם אינו אלא ב'קדימה ואיחור' היינו, שהתארים  
 אצל אלוהים עצמיים לו, ואצל האדם קנויים מן החוץ — כך מותר לנו לייחס  
 לאלוהים ידיעה שאינה שונה במהותה מזו האנושית, אם כי עולה עליה לאין  
 ערוך בהיקפה. ואולם מתוך כך מתעוררים מחדש כל הקשיים שהרמב"ם ניסה  
 לסלקם מתוך הנחת השוני העקרוני שבין הידיעה האלוהית לאנושית. לדעת  
 הרלב"ג אין עמדתו של הרמב"ם אלא ויתור 'ללחץ התורה' (מלחמות השם,  
 מאמר שלילי, פרק שלישי); לאמיתו של דבר, כך מלמד הרלב"ג, כל המחיצה  
 שבין סוגי הידיעה היא מלאכותית, שכל מה שמדמה סייג לידיעה האנושית,  
 אינו אפשרי גם אצל אלוהים. ומכאן שהרלב"ג אנוס היה למצוא פתרון  
 חדש לבעיית הידיעה והבחירה, והוא עשה זאת מתוך תיאום עם שיטתו כולה.  
 לפי שיטה זו אלוהים כישות צורנית הוא רק המקור של הצורות ולא של  
 החומר, הוא הבורא של מכלול הצורות בלבד ולא של האישים הבודדים  
 שהווייתם מותנית בהתחברות הצורות עם החומר. מתוך כך, כמסקנה היוצאת  
 מאליה מתורת בריאה זו, אף הידיעה או המחשבה האלוהית אינה מקפת  
 אלא את הסדר הכללי, סדר הצורות, ואינה נתונה לפרטים. ומכאן שאלוהים  
 אינו יודע מראש את ההכרעה הרצונית של האדם, שהיא כולה עצמאית, כשם  
 שאינו יודע כלל את האדם, את הפרט האנושי. וכך הציל הרלב"ג את חרות  
 הרצון הגמורה של האדם על ידי זה שהגביל את הידיעה האלוהית וצימצמה.  
 (2) רבי חסדאי קרשקש מעלה מחדש את כל  
 הבעיה של הידיעה האלוהית על כל סייגיה  
 וחומרותיה. הרצאתו בהירה ושקופה, מפורטת  
 וממצה את הנושא על כל הטעון עיון בו, יותר מכל אשר קדמוהו. כן מעניינת  
 היא הצעת הדעות השונות, שנאמרו בתחום זה, ועוד יותר רבת עניין היא  
 הביקורת החריפה וההרסנית שהוא מותח על שיטת הרלב"ג, וההגנה שהוא  
 מגן על תורת הרמב"ם — ועם זה אין חידושין רבים בפרקים אלו. את  
 חידושו העיקרי, המהפכני, בפרשה זו, שיש בו משום גישת יחיד בדברי ימי  
 הפילוסופיה הישראלית, הוא יציע בפרק על הבחירה האנושית, ברם אשר  
 לבעיית הידיעה האלוהית אין פתרונו אלא זה של הרמב"ם, שאותו הדגים  
 במשל של האומן, אלא שהרמב"ם עשה אותו סניף לפתרונו המרכזי, ואצל  
 רבי חסדאי הוא הופך לעיקר, והוא מייחדו ומפרטו בפירוט יתר ומנסה לתרץ  
 על פיו את כל הקשיים שהתעוררו. אמנם יש בפתרון זה, מיסודו של הרמב"ם

ביקורת הרלב"ג  
 על הרמב"ם

דיון מחודש  
 של קרשקש

ובאופן הרצאתו על ידי קרשקש, משום התאמה לשיטה כולה, ואחד הנימוקים לביסוסו מיוסד על תורת הבריאה שלו, שהיא זו של היהדות המסורתית, כפי שעוד נראה בפרוטרוט בהמשך, וכן יש בכל עמדתו של רבי חסדאי כאן משום חיוב פילוסופי של הגישה המסורתית לבעיה זו. יש משום חידוש-מה אף במערכת הנימוקים שמציע קרשקש לביסוסה, וזו אולי תרומתו היסודית בתחום זה.

את הפרק הראשון (מאמר שני, כלל ראשון)

הוא מקדיש כדרכו לבירור עמדת התורה בסוגיה

העמדה התורנית

זו. אחרי שבפתח דבריו חוזר רבי חסדאי ומציין,

שהיות אלוהים מחוקק ונותן התורה מחייב היותו יודע מה שציווה, הוא עובר להגדרת אופיה של ידיעה אלוהית זו, עד כמה שזה יוצא מדברי התורה, והוא מניח לשם כך שלוש הנחות: (א) הידיעה האלוהית מתפשטת על פני אין-סוף של ידיעות; (ב) היא מקדימה את העתיד לבוא; (ג) אין היא משנה את טבע האפשר, על אף ידיעתה מראש על הכרעה לצד אחת האפשרויות. דברים אלה אינם חדשים כלל וידועים לנו מהרצאת הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק עשרים), אך רבי חסדאי מוסיף כאן את ביסוסם בזה אחרי זה בספרות המקראית, שאמנם אף הוא אינו חדש ברובו. סיפורי התורה, ציווייה ויעודיה — אומר רבי חסדאי — וכן כתובים מרובים בתנ"ך, כגון המזמור (קלט) 'ה' חקרתני ותדע' ועוד, מצביעים על ידיעת הפרטים, פרטי ההתרחשויות והעצמים, ומכיון שפרטים אלה הם אין-סופיים במספרם, הרי שאף הידיעה המקפת אותם היא אין-סופית. יעודי התורה והנביאים מורים גם על ידיעת העתיד של אלוהים, ורבי חסדאי טורח הרבה להסביר שורה של כתובים הנראים כסותרים כלל זה; אין כאן אלא צורת דיבור אנושית בחינת 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. אגב זה הוא נותן ביאור חדש זיפה לנאמר אצל אברהם: 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה', שאין כאן הכוונה שנתחדשה לאלוהים עם הנסיון של אברהם כביכול ידיעה חדשה, אלא שנסיון זה של מעשה העקידה הוליד תכונה חדשה באברהם: דרגה חדשה ביראת אלוהים, שצמחה מן העשייה שלו, ממעשה עקידה זה, כגילוי חדש של מסירות לשם, בהתאם לכלל הידוע בפילוסופיה המדינית, שהמעשים מקנים מידות חדשות באדם העושה אותם<sup>143</sup> ואף נותנים עוצמה וחוסן לאלה הקיימות בו כבר, ממילא מובן, שלא היה כאן חידוש ידיעה, כי אם חידוש נושא לידיעה זו, ואמנם הידיעה הייתה קיימת אצל אלוהים,

143 כוונתו כנראה לדברי אריסטו באתיקה לניקומכוס 1114א, ושם: 'המעשה מוליד את המהות'.

אבל נושאה גתהדש אצל אברהם. כיוצא בו — ממשיד רבי חסדאי — אף ההנחה השלישית מבוססת בהשקפת התורה, וכאן חוזר הוא על הנימוקים הידועים לנו מהספרות הפילוסופית הקודמת לו: ידיעה מראש של אלוהים בדבר הכרעת האדם אינה משפיעה על הכרעה זו, כי אחרת לא היה מקום לציווי התורה, וגם הפיכת אחת האפשרויות להכרחית בעקבות הידיעה האלוהית הייתה מרוקנת מתוכנה את מושג האפשר. רבי חסדאי אף טורח להוכיח, שהמזמור הנזכר (קלט) מכיל את שלוש ההנחות הללו, ולשם כך הוא מסבירו באריכות: התחלתו של המזמור 'אתה ידעת שבתי וקומי וכן סופו 'לא נכחד עצמי ממך... ולא אחד מהם' מראים על ידיעת הפרטים של אלוהים, ורבי חסדאי עוד מוסיף, שהביטוי 'לא (אחד)', לפי כתיבתו המסורתית ב'א' (ולא לפי הקרי ב'ו'), מדגיש את הידיעה המקיפה של אלוהים, שאף פרט אחד אינו נשמט ונכחד ממנו. הכתוב: 'כי אין מלה בלשוני, הן ה' ידעת כלה' אומר, שהשם יודע מראש את הדיבור האנושי עוד טרם הושמע, וכן התנצלותו של דוד, שחטאיו נגרמו על ידי חברת אנשים שהוטלה עליו בעטיית רדיפות שאול ותככי אחיתופל, מראה על תחושת האחריות שלו, וזו קיימת רק אם האדם תופשי במעשיו.

(3) רבי חסדאי אף מציע מחדש את כל הקשיים

קשיי הבעיה

שהתעוררו עם ההנחה בדבר ידיעת אלוהים את

הפרטים והוא מוסיף שורה ארוכה של קשיים

נוסף על אלה שהציע כבר הרמב"ם. הוא מחלק אותם לשני סוגים: אלה הפוגעים בכל שלוש ההנחות המפורטות לעיל יחד, ואלה המכוונים נגד אחת מהן. חמישה ספקות הם מהסוג הראשון: (א) הידיעה היא שלמות, ואם אלוהים קונה אותה מהיצורים, הרי שהשלם רוכש לו שלמות מהפחות ממנו. (ב) לפי הכלל הידוע באסכולה האריסטוטלית — שאמנם רבי חסדאי חולק עליו ומותח עליו ביקורת יסודית להלן (שם, כלל שישי) — מזדהה השכל עם תוכנו והופך להיות עצם אחד — 'מתעצם' בלשונם — עם הידיעות שרכש לו, הרי שאף ה' מתעצם במטען הידיעה שלו, דבר שמכניס ריבוי בעצמותו, והיינו, העצמות והידיעה שנוספה על עצמותו. נוסף על כך, הריבוי של הידיעות עצמן, שהוא אולי אין-סופי במספר, מביא ריבוי אין-סופי באלוהים; וגם זה: התעצמותו של אלוהים בנמצאות פירושה התעצמות השלם יותר בשלם פחות, וזה דבר בטל. (ג) הדברים הפרטיים אינם נתפסים כי אם על ידי כלים חומריים, היוליים: התחושה, הדמיון, ואלו נעדרים אצל אלוהים, ולפיכך אף ידיעת הפרטים אצלו אינה אפשרית. (ד) הדברים הפרטיים הם אירועים בזמן, והזמן — ושוב בהתאם לכלל אריסטוטלי ידוע, שאמנם רבי חסדאי חולק עליו — צמוד לתנועה, ואלוהים שאין לייחס לו תנועה, אינו יכול להשיג מאורעות זמניים. (ה) ריבוי הרע כביכול בסדרי הוויית המין

האנושי מראה אף הוא, שענייני האדם רחוקים מאלוהים ואין הוא שועה אליהם, כלומר, שאין אלוהים יודע את הפרטים.

והספקות מהמין השני. נגד ההזנחה הראשונה,

שהידיעה האלוהית היא אין-סופית קיימים שני

הידיעה  
והאין-סופיות

ספקות: (א) מהותה של ידיעה היא, שהיא

מקיפה את הידועים, והאין-סוף אינו ניתן להיות מוקף. (ב) כל כמות רצופה

ניתנת להתחלק לאין-סוף, אך אם הידיעה האלוהית היתה מקפת אין-סוף

של פרודות, לא היו אלו ניתנות יותר לחלוקה, שהרי אם גם הן עשויות שוב

להתחלק עד לאין סוף, שוב לא היתה הידיעה האלוהית יציבה וממשית

והיתה הופכת לרופפת ויחסית. ושני ספקות ביחס להנחה של ידיעת העתיד

של אלוהים: (א) הגדרת האמת של העצמים היא, שיש להם מציאות מחוץ

לשכל כפי שהופיעו בשכל, יוצא שידיעה אמיתית היא רק זו שמציאות

חיצונית מקבילה לה, והיא לא תתכן בידיעת דברים שיופיעו רק בעתיד.

(ב) יש שוני בין ידיעה על אודות דבר שעתיד להיות, לבין ידיעת אותו דבר

עצמו אחר שהיה, מכאן שאף שאלוהים יודע מראש את הדברים שיתהוו,

יבוא שינוי בידיעתו עם התהוותם של הדברים, וממילא אף שינוי בעצמותו,

וזה לפי ההנחה שהיודע מתעצם בתוכן ידיעתו. ושני ספקות עוד ביחס להנחה

האחרונה, שהידיעה האלוהית אינה משפיעה על הכרעת הרצון של האדם —

או אינה משנה 'טבע האפשר', בלשונו: (א) לפני שהכריע האדם לאחת משתי

האפשרויות אשר לפניו, אותה ראה אלוהים מראש, היתה קיימת לפי הנחה

זו אף האפשרות האחרת, אך עם הכרעת האדם בוטלה למעשה האפשרות

השנייה. הידיעה לפני ההכרעה שונה איפוא מהידיעה שלאחר ההכרעה. ושוב,

הידיעה לפני המעשה שונה מהידיעה שלאחר מעש, הרי שבאו שינויים

בידיעתו של אלוהים וממילא אף בעצמותו, וזה בטל. (ב) אם הידיעה האלוהית

אינה קובעת את ההכרעה בין האפשרויות, הרי שאף האפשרות האחרת היא

בגדר האפשר, וכל אפשר ניתן להתגשם במציאות, ואז אם תתגשם האפשרות

האחרת — הרי תתבדה הידיעה הקודמת של אלוהים, ואף יחול שינוי בידיע-

תו, היינו, שינוי בעצמותו. גם עצם קיום אפשרות אחרת הניתנת להגשמה

עושה את ידיעת אלוהים לידיעה יחסית — ל'אומד מוטעה' בלשונו.

השקפות שונות (4) רבי חסדאי מציע שורה של השקפות הבאות

על בעיית לסלק את הקשיים האמורים. האחת כופרת בכל

הידיעה האלוהית ידיעה אלוהית של העצמים הנמצאים חוצה לו;

השנייה מורה שהידיעה האלוהית מתפשטת על האישים הנצחיים והצורות

הכלליות הקיימות ועומדות, ולא על הפרטים המתהווים וכלים. בייחוד מתעכב

רבי חסדאי על השקפה אחת, שהוא מייחסה ל'רבים מחכמי אומתנו' —

בניגוד לקודמות, המיוחסות ל'ראשונים', שהם כנראה מחכמי הגויים —

השקפה השואפת להתאמה בין האמונה והמדע, ושאותה הוא מציע בהרחבת יתר. לפי השקפה זו יודע אלוהים את הפרטים, לא באשר הם פרטים, כי אם באשר הם חלקי הכללים, ואת הכללים מצד שהם מהווים אחדות אחת, לאמור מבחינת הסדר הכולל, הגנוז בעצמות האלוהית בצורה השלמה ביותר, בשכל הפועל בדרגה פחותה מן האלוהית ובנפש הגלגל במידה עוד יותר פחותה. אלו האמינו, שהשקפתם מספקת את דרישות האמונה והדעת כאחד; לאמונה היא מבטיחה ידיעת הפרטים של אלוהים, אם כי בידיעה כוללת, והיא עונה לדרישות הדעת ומסלקת את כל התלבטויותיה, שרבי חסדאי הולך ומונה בפרוטרוט, אותן ואת דרך סילוקן. הידיעה האלוהית של העצמים החיצוניים אינה שאובה מן החוץ, כי אם מן הסדר הכולל של העצמים, השרוי בתוך העצמות האלוהית גופה, שממנה אף עצמים אלה קונים את מציאותם וידיעתם, ושוב אין מקום לקושיה, כיצד קונה אלוהים את שלמותו ממצויים פחותים ממנו. אף הקושיה השנייה, שאלוהים מתעצם בתוכן הידיעה שלו, דבר המכניס ריבוי בעצמותו, אף היא בטלה, שהרי אין ידיעה אלוהית זו אלא של הסדר הכולל, הטמון בעצמות האלוהית עצמה הזוהה עם הידיעה שלו, וממנה קונים אף יתר הנמצאים את מציאותם; וסדר כולל זה, אף שהוא מכיל בקרבו ידיעת עצמים רבים, הרי ידיעה זו מתרכזת בהם עד כמה שהם מותנים זה בזה ומתאחדים יחד, כשם — ממשיל רבי חסדאי — שהגדרת האדם כוללת מושגים רבים: עצם גשמי הניזון, המרגיש והמשכיל (מדבר), שהם מתאחדים בו לאחד, לאחר שכל אחד מהם משלים את חברו. ידיעת סדר כולל זה אף אינה דורשת כלים חושניים; סדר כולל זה אף אינו מותנה בזמן; סדר אלוהי זה הוא, אחרי התבוננות (אותה הוא מייעד למקום אחר) שיא הטוב והשלמות. ואשר לקשיים מהמין השני, מבחינת האין-סופיות: ידיעת אלוהים אינה מקיפה את הפרטים והסדר הכולל מצד שהם אין-סופיים, אלא מבחינת סדרם הכולל, שהוא סופי וניתן להיות מוקף. ידיעה אלוהית זו של הסדר הכולל, אף אינה מקפת את החלקים האין-סופיים שהעצמים ניתנים להתחלק להם. אשר לידיעת העתיד של אלוהים, מקורה בידיעת הסדר הכולל הטמון בעצמותו-הוא, ולזה מציאות גמורה שאין למעלה ממנה. כך מסולקת הקושיה הראשונה, שאין ידיעה שלמה, אלא זו שמציאות ממשית מקבילה לה; סדר כולל זה באלוהים הוא גם מתמיד במציאותו, ואין מקום אף לטענה השנייה, שקיים שוני בין ידיעת הדבר העומד להיות, וידיעת אותו הדבר אחרי שהתהווה. ואשר לטבע האפשר — האפשר יש לראותו משתי בחינות: מבחינת הסדר האלוהי המאורגן, וזה כולל את עצם האפשרות גרידא, ומבחינת האדם, והיא, של ההתרחשות המקרית, התלויה בהכרעת הרצון האנושי. הידיעה האלוהית מתייחסת רק לסדר הכולל ואין

הידיעה האלוהית  
והסדר הכולל



לה עניין באפשרות המתגשמת, כי לו היתה מקיפה אף אותה, היתה גם היא נעשית מסודרת ומאורגנת בו, והיינו, שהיא כוללת רק את הידיעה של היות הדבר אפשרי, אבל לא את הידיעה בדבר הכרעת אחד הצדדים של האפשר, וממילא בטלה הטענה של שינוי בידיעה האלוהית, שהרי אין כאן כלל ידיעה חדשה.

(5) ומכאן לביקורת השיטה על ידי רבי חסדאי. ביקורת שיטת הרלב"ג הוא מכיר ויודע, שאם כי מסקירה ראשונה ניכר, ששיטה זו מתנגדת להשקפת התורה כפשוטה, עם זה קשה הויכוח עם בעלי שיטה זו מבין חכמי ישראל המתאמצים להכניס משמעות אחרת לכתובים ו'מגלים פנים בתורה שלא כהלכה'. לפיכך רואה רבי חסדאי צורך להעמיק חקר לשם גילוי נקודות התורפה — 'מומי סברתם' — של בעלי שיטה זו, וזה מתוך נקודת ראות כפולה: דתית ופילוסופית, תורנית ועיונית. לשם כך הוא חוזר וממצה את היסודות של שיטה זו ואת המסקנות המתחייבות מהם. יסודות אלה, בסיכומו של רבי חסדאי, שניים הם: (א) ידיעת אלוהים אינה מקפת את הפרטים כפרטים, אלא מבחינת הסדר הכולל. (ב) בדברים האפשריים הידיעה האלוהית מצטמצמת רק לעצם דבר האפשרות, אך אין היא תופסת מראש את הכרעת אחת מן האפשרויות, העתידה לבוא. מכאן — היא המסקנה שקרשקש מסיק משני היסודות או העניינים הללו — שאף אחרי ההכרעה של אחת האפשרויות אין לאלוהים ידיעה בה, שאו לשיטתם היתה זו מעוררת את כל הקשיים שעליה הצביעו: היא היתה מהווה ידיעה של הפרט, מכניסה שינוי בדעת האלוהית, נקנית מעצמים חיצוניים לאלוהים ופחותים ממנו, וגם בלתי אפשרית, מאחר שלשם כך דרושים כלים חושניים.

ומכאן לביקורת גופה, תחילה מבחינה דתית. שיטה זו, אומר קרשקש, מכחישה את כל סיפורי התורה, שכולם סובבים על פרטים כגון: קורות האבות, הקריאה האלוהית המופנית אליהם, ועל יעודיהם, שבכולם מובלט הגורם האישי. הרי הכתוב מציין במפורש את היחס האישי של אלוהים לגיבורי המקרא, כגון הכתובים: 'אתה אמרת ידעתיך בשם', 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים', ועוד. כיוצא בן, שלילת ידיעת הכרעות הרצון האנושי בעתיד מאת אלוהים, מכחישה את כל יעודי התורה המותנים בתוצאות הכרעות רצון אלו; הנסיון לפרש יעודים אלה לא כתולדות ידיעה ודאית, כי אם כהשערה ואומדנה על רקע הסדר הטבעי, 'טבע מערכות השמים', אינו אלא מכחיש את כל הכתובים ומהווה כפירה בעיקרי הדת. כך, למשל, יצטרכו לפרש את הביטויים המזכירים בפירוש את ידיעת העתיד של אלוהים או של הגביא, המקבל את ידיעתו מאת אלוהים, כגון: 'כי ידעתי אחרי מותי וכו', שהכוונה

להשערה מסוימת של משה, מה שנוגד את כל רוח הכתובים והמשך הדברים, או למשל, דברי שמואל לשאול, המבטיח לו פגישת אנשים מסוימים אשר ימסרו לו מלים מסוימות, שהנביא רואה בה בחינת אותות, ואין זה אלא השערה. ושוב, לפי ההנחה, שאין לאלוהים ידיעה במאורעות המתרחשים עם הכרעת הרצון האנושית, אין מובן כל שהוא לכתוב 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה', שאין לפרשו, לא כידיעה של ממש לפי שיטה זו ולא כהשערה, מאחר שזו לא נוצרה ב'עתה' זה, שאין לאלוהים כל זיקה אליו. ובעיקר, מסכם רבי חסדאי, שיטה זו נוגדת את כל רוחה של התורה ושל הספרות המקראית, שכתובים רבים בה מדברים על ידיעה מדויקת של אלוהים בפרטי הקורות והמאורעות. עד כאן מנקודת ראות דתית.

אך גם מנקודת ראות מדעית לא הצליחה שיטה מבחינה מדעית זו לסלק את הקשיים שנערמו, ומעוררת היא שורה של קשיים חדשים. והנה שורת הספקות או הקשיים הראשונים, שכולה מכוונת להוכיח, שאפילו לשיטה זו נהיה אנוסים לייחס לאלוהים ידיעה בפרטים, ומתוך כך אף ריבוי בעצמותו: אין ידיעה של העצמים נקראת שלמה אלא בצרוף ידיעת הסיבות, ומכאן שאף הידיעה בעצמים מורכבים מבחינת איחודם וצירופם אינה שלמה עדיין אלא אם מצטרפת להם ידיעה ביסודות שמהם הורכבו עצמים אלה — הרי שהידיעה האלוהית בסדר הכללי מחייבת, עד כמה שהיא ידיעה שלמה, אף את ידיעת העצמים הפרטיים המרוכבים, שעליהם חל סדר כללי זה. התלות ההדדית של העצמים, המשמשת מצע לסדר הכולל, שבו מתרכזת הידיעה האלוהית, מצטמצמת רק לסוגים ולמינים הראשיים, שאחד מהם אמצעי לקיומו של האחר, כגון הצומח לחי והחי למדבר, אבל זו אינה קיימת עוד במינים האחרונים, כגון הסוס והחמור, שאין אחד מהם אמצעי לזולתו ולכל אחד מהם קיום לעצמו, כשם שכך הדבר באישי המין; הרי אם הידיעה האלוהית מתפשטת אף עליהם היא ממילא ידיעה בפרטים באשר הם פרטים, ובפרטים רבים. השכלים הנפרדים והגרמים השמימיים שונים במין זה מזה, ועם זה אינם מהווים אמצעי זה לזה, שהרי לכולם קיום אישי נצחי — והרי הידיעה האלוהית בה היא ידיעה של ישים מרובים. אף אם נגית, שקיים יחס של תלות אף באלו האחרונים, לרגל היותם סיבה זה לישותו של זה, אין הדבר כך בין הנפשות הנצחיות, שאינן מהוות סיבות זו לזו, ואם הידיעה האלוהית מתפשטת אף עליהן הרי היא כוללת בתוכה ריבוי של דברים המהווים את התוכן שלה. בגרמים השמימיים קיים סידור המושתת על מספרים מסוימים, כגון מספר מסוים של סיבובים, והרי הידיעה האלוהית כבר כוללת פרטים מסוימים, והיינו, את המספרים המסוימים: שלושה או ארבעה. אמנם יתכן להסביר, ממשיך קרשקש, שידיעה

זו אינה של המספרים באשר הם מספרים של כך וכך, אלא לכל המספרים שכמותם, למשל של כל המספרים שלושה וארבעה האפשריים, ולא של השלושה והארבעה המסוימים, ונשאלת אז השאלה: האם יש לאלוהים ידיעה ביתר המספרים? אם כן הוא, הרי ידיעה אלוהית זו היא ידיעה של אינ-סוף, שהרי אפשר להמשיך במספרים עד אינ-סוף, ואם לאו, עלינו לייחס לאלוהים העדר שלמות, שידיעתו היא מקוטעת ובלתי שלמה. מערכות הכוכבים הם אינ-סופיים במספרם, כמו שמוכיח רבי חסדאי מתוך הסתמכות על חכמת התכונה, הרי שידיעה אלוהית זו של הסדר השמימי כוללת אינ-סוף של דברים.

שורת הספקות השנייה באה לגלות כי שיטה אלוהים וקורות העולם זו, מתוך שהיא מבקשת להרחיק מאלוהים את החסרון של הריבוי, מייחסת לו חסרון יותר גדול, את החסרון של העדר ידיעה שלמה. לפי שיטה זו הידיעה האלוהית אינה מקפת את הפרטים באשר הם פרטים, ומכיון שהפרטים הם אינ-סופיים במספרם, הרי שחסרה לאלוהים הידיעה באינ-סוף זה של הפרטים, ויחס הידוע לו לבלתי ידוע לו הוא של הסופי לאינ-סופי. לפי שיטה זו אין אלוהים יודע מראש את הכרעת הדברים האפשריים, ומכיון שכמות הדברים האפשריים עולה לאין ערוך על ההכרחיים, הרי שחסרה לאלוהים ידיעה במרבית קורות העולם. כיוצא בזה, אין לפי שיטה זו לאלוהים ידיעה בדברים שהתהוו אחרי הכרעת הרצון האנושי, ומכיון שרוב ההתרחשויות הן תוצאה של הבחירה האנושית והן גם משתלשלות זו מזו, באופן שכעבור אלפי שנים מצטבר חומר עצום של מאורעות ודברים הנשמטים מהידיעה האלוהית, הרי שאין לאלוהים ידיעה במרבית ההיסטוריה האנושית. ממשיל רבי חסדאי: אחר שירידת יעקב למצרים היתה פרי שיקול דעתו, שלפיכך ידיעתה נעדרת מאת אלוהים, הרי שאלוהים אינו יודע אף את כל התולדות שהתפתחו מהכרעת רצון זו וכל העלילה שבאה בעקבותיה, ואין צריך לומר השורה החדשה של הכרעות שבאו בהמשך הזמן, ואין זה אלא אבסורד הגיוני 'שגעון, כפירה ותמהון לבב'.

עוד יותר מן המתמיה יש בשיטה זו, שלפיה אלוהים ועולם הנפשות נעדרת מאת אלוהים הידיעה אף בעולם הנצח, בישים נצחיים, שהם אולי רוב האוכלוסיה של עולם הנצח, ואולי אף כמותם אינ-סופית. הם הנפשות הנשארות אחרי המוות הגופני, שהישארות הנפש שלהם היא תולדה של הבחירה שלהם, הבחירה בטוב, והיא לשיטתם מחוץ למסגרת הידיעה האלוהית, הרי שאין לאלוהים ידיעה אף על הישארותם, ומספרן של נפשות אלה עולה על זה של השכלים הנפרדים וגרמי השמים, ואולי הוא, כאמור, אינ-סופי. יוצא שהיחס של



הישים הגצחיים הידועים לאלוהים לבלתי ידועים לו הוא של מועט לרוב, ואולי של הסופי לאין-סופי, ומכאן שאף במלכות הנצח מועטה היא לשיטה זו הדעת האלוהית. אלוהים הוא יוצר הכל, כל הישים, כל הנמצא, והם כולם שופעים מעצמותו; אי-ידיעת ישים פרטיים אלה פירושה על כן גם אי-ידיעת עצמותו-הוא. המסורת והנסיון החושני מורים, שהנביאים והקוסמים מוסרים גילויים על עניינים ומאורעות פרטיים לאישים פרטיים, והרי המקור לידיעה זו שלהם הוא בישות עליזנה, באלוהים או במלאך, ומכאן שהישים העל-ארציים יש להם ידיעה בנעשה בארץ. אמנם, ממשוך רבי חסדאי, אבן רושד בספרו 'החוש והמוחש'<sup>144</sup> מסביר תופעה זו באופן שיטתי, שכשם שמן השכלים הנבדלים, ובעיקר מן השכל הפועל, שופעות הצורות הכלליות והן מתאיישות ומתפרטות מתוך קליטתן על ידי החומר, כך שופעות הידיעות הכלליות מן השכלים האלה והן הופכות להיות פרטיות מתוך קליטתן על ידי הדמיון; אך לדעת קרשקש אין ממש בהשוואה זו — ובלשונו: 'זה ממה שייאמר בפה ולא יצויר בנפש'. הוא מסתמך על דברי הרלב"ג (הרב ז"ל!), המבחין בין החומר והדמיון, שהראשון ממציא תכונות מסוימות למציאות השופעת מהסדר הכולל המפרטות אותה לפרטים, מה שאין כן הדמיון, שאינו כולל בתוכו מקרים או תכונות מיוחדות כאלה.

ושוב הרב (הרלב"ג) עצמו ניסה להסביר את הנביא וידיעת הפרטים תופעת הנבואה (והנחיש), שגילוייה אינם מכוונים לפרטים מסוימים באשר הם פרטים אלה ואלה, כי אם היא קולטת מאת השכל הפועל הודעה כללית על הסדר הכללי של מערכת הגרמים השמימיים על כל ייחודיה וייחודי ייחודיה. מערכת זו כוללת כל המקרים הפרטיים, אם כי לא הקרויים בשם ואשר אפשר להצביע עליהם, כי אם כל פרטים שהם, שנולדו במערכות שמימיות מסוימות ואשר גורלם וקורותיהם מותנים במערכות אלה, והנביא רק מזהה את האישים הנרמזים במערכות אלה<sup>145</sup>. על זה שואל קרשקש: מניין לו לנביא זיהוי זה של הפרטים? מי מודיע לו שלפרטים אלה ואלה יש אותם סימני זהות או תארים, שאפשר לקשרם עם מצבים מסוימים של הגרמים השמימיים? והרי הנסיון אומר לנו, שלא הקוסם, ומכל שכן לא הנביא, זקוקים להודעה זו. והרי המסורת מספרת לנו על גילויים נבואיים נפלאים, שמסרו פרטים מסוימים בדיוק מופתי, בין על מאורעות שקרו בעבר ובין על העתידים לבוא, ואף מתחום האפשרי התלוי בהחלטת האדם? ואף אם פתרון זה

144 וראה 'פילוסופיה ודת' לאבן רושד, בגרמנית, עמ' 122, וראה גוטמן, 'הפילוסופיה של היהדות', עמ' 198—199.

145 'מלחמות השם' לרלב"ג, מאמר שני, פרק שישי, וראה גוטמן, שם, עמ' 199.

מספיק בתחום הידיעה הנבואית ואהלוהית, אין בו די בתחום אחר, בתחום ההשגחה, שרבי חסדאי עתיד לעסוק בה במקום אחר.

בשולי הדיון מוסיף קרשקש את הפירכה האח-אלוהים וידע הדורות רונה, שמגמתה להוכיח את ההכרח של ידיעה

פרטית אלוהית. היא מתבססת על שתי הנחות,

אחת אריסטוטלית המובאת בספר 'הווייה והפסד', שעם התמוזגות יסודות שונים והרכבתם, מתחדשת אף צורה חדשה בדברים מורכבים אלה, והשנייה מובנת מאליה, שעם שינוי היחסים בין היסודות הללו, וכל שכן עם חילוף היסודות עצמם, אף הצורה הולכת ומשתנית, ומכיון שתמורות וחליפות אלה בתהליכי ההרכבה הם רבים עד אין-סוף, הרי אף הצורות הולכות ומשתנות, הולכות ומתרבות עד אין-סוף, ומן ההכרח שנותן הצורות (השכל הפועל) יהיה לו ידע של מספר אין-סופי זה של הצורות, ועל אחת כמה זכמה שידע זה שרוי אצל אלוהים.

(6) עם ביקורת שיטה זו נדחתה אף תורת

הרלב"ג החיובית בתחום זה. דברי ד"ר יואל<sup>146</sup>,

שיטת הרלב"ג

ושיטת קרשקש

כי ביקורת זו מופנית ישר כלפי הרלב"ג,

ובלשונו: 'הוא נכנס בויכוח פרטי נגד השקפתו של הרלב"ג, אינם נכונים. קרשקש אינו מזכיר כאן את שמו של הרלב"ג, כשם שהוא עושה במקומות אחרים. וכן על אף הדמיון של השיטה המוצעת כאן לשיטת הרלב"ג, יש ביניהן גם שוני-מה: לשיטה שבכאן יש לאלוהים ידיעה בפרטים, אמנם לא בפרטים, אלא כחוליות בכללי, ולשיטת הרלב"ג אין לאלוהים ידיעה כלל בפרטים, בהתאם לשיטתו בבריאה, שההתאיישות וההתפרטות היא תולדת החומר, שהוא אינו פרי היצירה האלוהית — וכשם שאלוהים לא יצר את החומר כך אין הוא יודע כל מה שתלוי בתומר זה, היינו את כל הפרטים שמקורם בחומר. עם זה, כל הפירכות הסותרות את השיטה הראשונה אף מערערות את שיטת הרלב"ג, וביתר תוקף, שהרי לפיה אין לאלוהים ידיעה כלל בפרטים, בשעה שכל הדיון של קרשקש מכוון להוכיח את ההפך.

מכאן עובר רבי חסדאי להצעה חלקית של

תשובת הרמב"ם לבעיה זו ולהצעת הביקורת

הצעת שיטת הרמב"ם

השלילית של הרלב"ג עליה. בעוז ובמרץ מגן

הוא על שיטת הרמב"ם, ועם זה הוא מציע את הנראה לו כפתרון העצמי.

לפי הרמב"ם, מסכם קרשקש, הרקע הכללי של כל הקשיים שהתעוררו הוא

בהשוואה שמשווים את הידיעה האלוהית לאנושית, ואילו לשיטת הרמב"ם,

146 'תורת הפילוסופיה הדתית של דון רבי חסדאי קרשקש' בתרגום עברי של צבי

הר שפר, עמ' 64.

שאינו בין שתי הידיעות אלא שיתוף השם בלבד, אין להשתמש במושגים לקוחים מנסיון הידע האנושי לגבי הידע האלוהי. הידיעה האלוהית, לשיטתו של הרמב"ם, זהה עם עצמותו, וכשם שהעצמות האלוהית היא למעלה מתפיסתנו, כך הידיעה האלוהית אינה ניתנת לתפיסתנו. לפיכך לשוא הם כל מאמצינו ליישב את הסתירה כביכול שבין הידיעה מראש של אלוהים בדבר הכרעת האדם עם החירות הגמורה לאדם לבחור, שהרי דומה הדבר כאילו התאמצנו לתפוס בתבונתנו את עצמותו האלוהית. יתכן שהידיעה האלוהית תקיף מספר איז-סופי של מאורעות לפני היותם, בלי שיסולק על ידי כך טבע האפשר, ובלי שיחול שינוי וריבוי בידיעתו עקב ריבוי הדברים המשמשים חומר לידיעה זו. תפיסה זו תואמת את השקפת התורה בפירושה המסורתי.

מכאן לביקורתו של הרלב"ג על שיטת הרמב"ם, ביקורת הרלב"ג  
שאף אותה מציע רבי חסדאי בקיצור רב. היא על שיטת הרמב"ם  
בנויה על שתי הנחות: האחת, שבין הידיעה

האלוהית והידיעה האנושית יש יותר מאשר שיתוף השם, קיים ביניהן שיתוף עניין; כאשר אנחנו מחייבים או שוללים תואר מסוים, הידוע לנו מנסיוננו, הרי מתכוונים אנחנו בחיוב זה או בשלילה זו לא לשם בלבד, כי אם למובן המשתמע משם זה, וכאשר אנו מייחסים ידיעה לאלוהים, אף היא דבר המצוי בתוכנו, כוונתנו לתוכן הכלול במונח זה, היינו לידיעה של ממש. ואמנם אין לזהות את הידיעה האלוהית עם האנושית ולראות בהן תוכן אחד ודרגה אחת, או בלשונו של קרשקש: אין לומר שיש ביניהן 'הסכמה'<sup>147</sup>, אלא היחס ביניהן הוא יחס של 'קדימה ואיחור', היינו שאצל אלוהים הידיעה היא מראשיתה, ואצל האדם היא קנויה, ובכל זאת יש ביניהן יחס תכני מסוים. השנייה, שמה שהוא בעינינו טעות ומבוכה, אינו יכול להיחשב כידיעה ללא פגם אצל אלוהים. ומכאן מסיק הרלב"ג, שמאחר שקיים יחס-מה בין הידיעה האלוהית ובין האנושית, לא יתכן שמה שהנו בלתי הגיוני לפי ידיעתנו-אנו, ייחשב הגיוני בידיעה האלוהית. למשל, הדעה שאלוהים יודע מראש את הכרעת אחת האפשרויות נראית לנו כמבטלת טבע האפשר, שהרי אפשרי פירושו שייתכן, שהאפשרות השנייה אשר אותה לא ראה אלוהים תתגשם, ואם יקרה דבר זה, הרי יתברר, שהידיעה האלוהית היתה מוטעית. ואף אם תתממש האפשרות שראה אותה אלוהים, הלוא גם זה יביא לשינוי בידיעה האלוהית, השינוי שבין ידיעת דבר שהוא בגדר אפשרי להיות לבין ידיעת אותו הדבר כשהוא נתהווה ממש והפך להיות דבר שבהוויה.

147 לפירושו של מונח זה ראה 'מלות ההגיון' לרמב"ם, שער יג.

הגנת שיטת הרמב"ם  
 כאן יוצא קרשקש להגנת שיטת הרמב"ם בפני  
 חיצו הביקורת של הרלב"ג, אם כי לו עצמו  
 יש פתרון אחר בסוגיה זו. והנה תמצית דבריו  
 של ר' חסדאי: צדק הרמב"ם שהיחס שבין הידיעה האלוהית לבין האנושית  
 אינו אלא יחס של שיתוף השם, ולא יחס של קדימה ואיחור, כי דבר אחרון  
 זה נאמר רק ביחס לדברים שעניינם אחד, כגון מושג המציאות שהוא אחד  
 גם ביחס למאמר העצם, וגם לגבי שאר המאמרות (קטיגוריות: כמות, איכות  
 וכו'), שיש להם אותה המציאות, מה שאין כן הידיעה האלוהית הזוהה עם  
 העצמות האלוהית, שהיא שונה מן האנושית. ואמנם יש שיתוף ענייני בין  
 שתי הידיעות, האלוהית והאנושית, בנוגע להוראה השלילית של המונח  
 ידיעה, והיינו, העדר אי-ידיעה, אבל אין כל יחס ביניהן בנוגע להוראתו  
 החיובית, כשם שהמציאות האלוהית שאליה מדמה הרמב"ם את הידיעה  
 האלוהית שונה מן האנושית, שהרי לשיטתו המציאות אצל האדם ושאר  
 היצורים היא מקרה ואילו אצל אלוהים היא עצמותית. לכן אין יחס ביניהן  
 פרט לשיתוף השם בנוגע להוראה החיובית, והשיתוף הענייני הוא רק מן  
 הבחינה השלילית של המונח, היינו, העדר אי-המציאות.

ושוב, בקשר להנחה השנייה של רלב"ג הנכונה  
 מצד עצמה, בדבר היחס שבין הידיעה האלוהית  
 הידיעה האלוהית  
 וטבע האפשר

וטבע האפשר, מסביר רבי חסדאי, שטבע האפשר  
 קיים מצד עצמו, ומבחינתו שתי האפשרויות שוות, אלא שמבחינת הידיעה  
 האלוהית הכרחית היא אפשרות מסוימת, אף שאין בידנו להבין כיצד אלוהים  
 יודע מראש את האפשרות אשר אותה תכריע. ההחלטה האנושית, מאחר  
 שהדבר הונח אפשרי מטבעו. דבריו כאן אינם ברורים כל צרכם, כי השאלה  
 העיקרית אינה איך אלוהים יודע, אלא כיצד נשאר הדבר אפשרי מאחר  
 שמבחינת הידיעה האלוהית ההכרעה היא הכרחית. וגם אחר שביסס מחדש  
 את השוני העקרוני בין הידיעה האלוהית והאנושית אין מקום כלל להנחה  
 שנייה זו של הרלב"ג, ובסופו של דבר הוא מנסה לתרץ את הפירכה מבחינת  
 ההנחה השנייה לחוד ומוצא שוב מקלט באי-תפיסתנו את אופיה של  
 הידיעה האלוהית. אולי רומז הוא כאן לשיטתו בדבר הדו-אנפיות של הכרעת  
 הרצון האנושי, שהיא הכרחית מבחינת-מה ואפשרית מבחינת-מה (ראה  
 להלן: מאמר שני, כלל תמישי, ופרקנו: האדם).

בשולי הדיון מציין קרשקש, שיש שתי גישות  
 למשמעות הידיעה האלוהית: גישת הרמב"ם,  
 שתי גישות לבעיית  
 הידיעה האלוהית  
 שאין בין הידיעה האלוהית לבין האנושית אלא  
 שיתוף השם, וגישתו שלו, שהידיעה היא תואר אלוהי, תואר עצמותי, אבל  
 לא עצמות, ומתוך כך היחס בינה ובין הידיעה האנושית הוא יותר משיתוף

השם — הוא של קדימה ואיחור. ושוב אין דבריו כאן ברורים כל צרכם. יתכן כי רצונו לומר, שאף לשיטתו, שהידיעה היא תואר עצמי, אפשר להשתמש בפתרונו של הרמב"ם בדבר השוני שבין הידיעה האלוהית ובין האנושית ואי-תפיסתנו את הידיעה האלוהית, כמו שנראה מן המשפט: 'והוא דרך (דרכו של הרמב"ם) כולל נכון ונבחר, אין ספק, ואיך שיהיה משם הידיעה, אם שיהיה בשיתוף גמור וכו' ואם שיאמר בקדימה ואיחור וכו'. כלומר, איך שמסבירים את המונח 'ידיעה אלוהית', אם כוזה עם עצמותו, אם כתואר עצמי, בכל אופן אפשר להשתמש בפתרונו של הרמב"ם, שמהותה של הידיעה האלוהית אינה ניתנת לתפיסתנו, ולפיכך אין למוד אותה בקנה מידה של הידיעה האנושית, וזה גם פתרונו שלו. ברם מן המשפט הבא: 'וכבר נשאר עלינו שנאמר בהיתר הספקות בדרך מיוחד מה שיספוק בו כמו שיעדנו', יש להסיק אולי שרצונו לומר, שדברי הגנה אלה נאמרו רק לשיטת הרמב"ם, אבל לפי שיטתו-הוא, שהידיעה היא תואר ולא עצמות, והיחס שבניה ובין הידיעה האנושית היא של קדימה ואיחור, היינו שיש ביניהן שיתוף עניין, אין למצוא פתרון לבעייתנו על ידי טענת הבערות שלנו בכל הנוגע לידיעה האלוהית, ולפיכך אנוס יהיה רבי חסדאי להציע פתרון אחר.

(7) מן ההגנה על שיטת הרמב"ם עובר קרשקש להצעת פתרון עצמי, ותמוה הדבר, שכל הפתרון הזה לקוח מדברי הרמב"ם, מבלי שרבי חסדאי יזכיר את שמו עליו, ולא עוד אלא שהוא מייחסו לעצמו. יש הפרש יסודי, אומר רבי חסדאי, בין הידיעה האלוהית לאנושית. הידיעה האלוהית היא היא העצמות האלוהית שממנה קונים המצויים את מציאותם, כך שלא רק שהידיעה האלוהית אינה שאובה מהדברים החיצוניים, אלא להיפך: הדברים החיצוניים מציאותם באה להם מאת אלוהים, ואילו הידיעה האנושית שואבת את תוכנה בעזרת החוש והדמיון מהמצויים החיצוניים. והנה הבחנה זו כולה, עם המשל הממחיש אותה, נמצאת אצל הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק עשרים ואחד).

מתוך כך, מוסיף קרשקש, מסולקים כל הקשיים, שהתעוררו ביחס לידיעה האלוהית: אין אלוהים שואב את ידיעתו מן החוץ, וממילא אינו קונה את שלמותו מעצמים פחותים ממנו; להיפך אלה קונים את עצם מציאותם מהשלמות האלוהית; מאחר שאין אלוהים קונה את ידיעתו מן העצמים הנמצאים חוצה לו, אין הוא גם מתעצם אתם, אף להנחת האסכולה האריסטוטלית, שהיודע הופך להיות עצם אחד — או מתעצם — עם תוכן ידיעתו, וממילא אין הריבוי של הנושאים מכניס ריבוי באלוהים, שלא מהם הוא שואב את ידיעתו ואין הם מתוספים על עצמותו, אלא להפך עצמותו



הפשוטה היא מקור ומבוע של המצויים המרובים. זאת מלמד רבי חסדאי על יסוד ההנחה האריסטוטלית, שהוא דוחה אותה להלן (מאמר שני, כלל ה, ומאמר שלישי, כלל ב). אין אלוהים זקוק לכלים חושניים כדי לדעת את המצויים הפרטיים שאינם נתפסים אלא בכלים אלה, כי לא מהם הוא קונה את ידיעתו, אלא הם קונים את מציאותם ממנו, מידיעתו, מעצמותו; אין גם הידיעה האלוהית מותנית בזמן, עד כמה שלמצויים מציאות זמנית, וממילא לא בתנועה, לפי ההנחה שהזמן צמוד לתנועה — הנחה שבין כך כבר סתר אותה קרשקש בפרקים הקודמים — כי אלוהים הוא המקנה מציאות למצויים, לזמן ולתנועה, ואין הוא תלוי בהם בעניין ידיעתו. אף הטענה על ליקוי הסדר של העולם נטולת יסוד היא, מאחר שברור שסדר זה הוא כולו טוב, כמו שמבטיח רבי חסדאי להוכיח לקמן (מאמר שני, כלל ב).

מכאן לשורת הספקות האחרת: אין לראות כל הידיעה האלוהית והעצמים קושי בזה, שהידיעה האלוהית האין-סופית תקיף מספר עצמים אין-סופי, מה שאין כן בידיעה האנושית הסופית, שאין ביכולתה להקיף את האין-סופי; מתוך כך אין גם מניעה שהידיעה האלוהית תקיף את העצמים המתחלקים לאין-סוף, שהרי היא יכולה להקיף אף את האין-סוף כשם שאפשר להדביק קו אין-סופי על קו אין-סופי. הידיעה האלוהית של המצויים באה לא מהם כי אם מהעצמות האלוהית שבה שרויה הידיעה האלוהית הנצחית, ואין לך מציאות יותר שלמה מאשר עצמות אלוהית זו, שממנה קונים יתר המצויים את מציאותם, ומסולק הקושי, שאין ידיעה אלא של דברים שיש להם מציאות. אף השינוי החל עם התהוות הדברים אחרי שלא היו מקודם אינו מכניס שינוי בידיעה האלוהית, שהיא קדומה, ובידיעה קדומה זו תיכנן הרצון האלוהי הקדום את התהוות המצויים בעת שיתהוו והם מתהווים מתוך ידיעה זו, ולא שידיעה זו באה מהם אחרי שהתהוו. הוא הדין שהכרעה לאחת מן האפשרויות, המשנה לכאורה את המצב מיסודו מתוך סילוק האפשרות שבו, אחרי שמציאותו הפכה עם הכרעה זו חד משמעית, אינה מכניסה שינוי בידיעה האלוהית שהיא קדומה, ובידיעה קדומה זו ידע אלוהים שבעת מסוימת יסתלק טבע האפשר והסלוק בא מכוח ידיעה זו. סילוק האפשרות נמשך אחרי הידיעה האלוהית, ולא הידיעה האלוהית אחריו.

מקורית ביותר היא עמדתו של רבי חסדאי לסתירה שבין הידיעה מראש של אלוהים ובין תירות הרצון האנושית, בעיית הידיעה והבחירה, שניסוחה הוא: אם הידיעה האלוהית אינה משפיעה על הכרעת הרצון האנושית, הרי יתכן שתתממש האפשרות האחרת, שאותה לא ראה אלוהים

מראש, ונמצאת ידיעתו מוכחשת. דבריו של רבי חסדאי כאן קצרים (ועוד עתיד הוא להאריך בנושא זה לקמן), ותמציתם היא: כל החלטת רצון אנושית היא דו־אנפית, היא אפשרית מצד־מה והיא הכרחית מצד־מה. האפשרות היא עצמית לה, אך מבחינה חיצונית היא מחויבת, כי האדם חופשי לקבל החלטות, אך מושפע מנימוקים חיצוניים שעה שהוא מחליט, ולפיכך רשאים אנו לומר שהידיעה האלוהית היא מבחינת החיוב החיצוני שבהכרעת האדם, ואין היא מבטלת את האפשרות שיש בכל החלטה אנושית. רבי חסדאי מוסיף עוד הסבר, שאין החיוב מבחינה מסויימת מבטל את טבע האפשר, כמו למשל, שהדברים האפשריים שהפכו למציאות הם עכשיו מחוייבי מציאות ואין זה מבטל את עצם האפשרות שהיתה גנוזה בעצמותם. בסיום הדיון מבטיח קרשקש להרחיב את הדיבור על נושא זה, והוא גם מרמז, שעתיד הוא להסביר כיצד צימצום החירות האנושית לשם הבטחת הידיעה האלוהית — בניגוד לרלב"ג, המקריב את שלמות הידיעה האלוהית לשם הבטחת חירות הרצון המלאה — אינה פוגעת ביושר האלוהי.

(8) מכאן לסיכום הביסוס המדעי של ידיעת אלוהים, כדברי הכותרת של פרק זה (החמישי): ביסוס מדעי של הידיעה האלוהית

באופן ידיעתנו בפנינה הזאת (העיקר של ידיעת אלוהים, שהוא נושא מחקר זה) בשלמות. אחרי שהוא מציע את עמדת התורה על הנושא שהוא דן בו, הוא עובר כדרכו המיתודית לביסוסו המדעי, אלא שכאן הוא מקצר בו, מאחר שבעצם כבר עשה זאת בהמשך ההרצאה הקודמת, כפי שהוא עצמו מציין. מבחינה שלילית, עם סילוק הטענות ופיזור הספקות ביחס לידיעה האלוהית, היינו ביסוס תשובת הרמב"ם וכן הצעת פתרונו שלו, יש בכך כדי לבסס את הידיעה האלוהית, כי ההגיון הפשוט אומר לנו, שאין לייחס לאלוהים העדר־הידיעה — או 'סכלות' בלשונו — שאין לך חסרון גדול הימנו. ומבחינה חיובית, זה יוצא מכל הצעת הנימוקים המחייבים אותנו לקיים את הידיעה האלוהית הכלולה בהצעת הביקורת על השיטה הגורסת רק ידיעת הכללים. ועם זה מדגיש כאן רבי חסדאי נימוק אחד, שאמנם הזכירו כבר במערכת הנימוקים לביסוס הידיעה האלוהית בפרטים וכאן הוא חוזר ומזכירו שנית מפני שהוא רואה בו את הנימוק החזק ביותר מכל האחרים 'שיוסיף גילוי ושלמות בפנינה הזאת', והוא: אמונת החידוש, שלפיה אלוהים הוא ממציא כל הנמצאים ויוצר כל אשר ישנו וקיים — והרי לא יתכן יוצר שאין לו ידיעה ממה שיצר. ורבי חסדאי עוד מוסיף הסברה, שלפי אמונת החידוש, טבע המצויים נמשך אחרי הרצון האלוהי, שהוא אשר העניק אותו להם, כגון לאש את הטבע החם, והיא שורפת, ולארץ את הטבע הקר, ואמנם אלוהים היה יכול, ויכול גם עכשיו, להחליף טבע זה. כיוצא בו, יצר אלוהים את טבע האפשר, וכשם שאין לומר

שאלוהים יצר טבע מסוים, שאותו לא יכול לשנות עוד, כך אין לומר, שאלוהים יצר טבע האפשר בלי שידע את הוצאות האפשר. נמצא, שפתח ר' חסדאי את ביסוס ידיעתו המקפת של אלוהים בנימוק שנותן התורה אי אפשר לו שלא ידע את הפרטים, וסיים בנימוק שהוא כבורא העולם ויוצר כל הנמצאים מן ההכרח שידע את אשר ברא והמציא.

מהו איפוא עיקר חידושו של רבי חסדאי בתחומה  
 חידושו של קרשקש של בעיית הידיעה האלוהית? הרצאה בהירה  
 של הבעיה, סקירה היסטורית תמציתית של  
 הדעות השונות שנאמרו בסוגיה זו, ביקורת השיטות הנוגדות את דעת  
 המסורת, אם כי לכאורה הן הוצות לחסות בצלה, ובתוכן שיטת הרלב"ג  
 מבלי להזכיר שמו בפירוש, ביקורת הביקורת של תורת הרמב"ם ומערכת  
 נימוקים חדשה להבטחת עמדת המסורת בדבר הידיעה בפרטים של אלוהים.  
 אולם, בסופו של דבר, חסר כאן העיקר: אין פתרון חדש לבעיה, ואין כאן אלא  
 חזרה — מבוססת אמנם יפה יפה — לעמדת הרמב"ם, אלא שאחרי העירעור  
 שעירער עליה הרלב"ג יש עניין רב בביסוס מחודש זה של תורת הרמב"ם.  
 ועם זה, את עיקר חידושו בסוגיה זו, שרמז עליו כאן, עתיד הוא להציע  
 לקמן.

## ג

### השגחת אלוהים

(1) רעיון ההשגחה הוא רעיון היסוד של  
 רעיון ההשגחה במקרא האמונה הישראלית ואבן הפינה של כל הספרות  
 המקראית. הדיבר הראשון בעשרת הדיברות  
 מכיל את ההודעה על השליטה האלוהית בהיסטוריה: 'אשר הוצאתיך וכו',  
 שצוינה בצדק על ידי אחד מגדולי היהדות, הרא"ש ב'אורחות חיים',  
 כהצהרת היסוד של היהדות, שמי שאינו מאמין בה, אף ב'אנוכי' אינו  
 מאמין. כל ספרי המקרא, ההיסטוריים כחוקיים, חדורים אמת יסודית זו:  
 בורא העולם הוא גם מנהיג העולם. השלטון האלוהי לפי ההרצאה ההיסטורית  
 המקראית מקיף את חיי האנושות כולה, של ישראל ושל העמים, של  
 הציבור ושל היחיד, אלא שלאומה הישראלית כעם ה' גתייחדה תשומת לב  
 או השגחה מיוחדת מאת אלוהים, תמורת הברית שנכרתה בינה ובינו, המטילה  
 על ישראל חובת שמירת מצוות השם, ועל השם שימת עין מיוחדת על  
 העם אשר אתו כרת את הברית. אמנם מעשי אלוהים מופיעים בהיסטוריה  
 האנושית, ברם אין ההיסטוריה תולדה של מעשי אלוהים בלבד, אף האדם  
 שותף למעשי בראשית שלה. אלוהים פעיל כגורם מכוון של תולדות האדם



והגזע האנושי, אך לאדם נודעת עצמאות מסוימת במסגרת התכנית האלוהית, ולא עוד אלא שניתנה לו האפשרות להכריע מרצונו אם לשתף פעולה עם אלוהים או להמרות את פיו, אם כי ידו של אלוהים תהיה בסופו של דבר על העליונה, והתערבותו הבלתי אמצעית, אם כי לעתים תאחר לבוא, תסלק את תוצאות הסטייה האנושית ותכוון מחדש את ההיסטוריה לאפיקה הרצוי.

בעצם, ראשית העשייה ההיסטורית מסורה כולה  
 בידי האדם, כשהיא אמנם מצומצמת על ידי  
 חוקי הטבע, ופעולת אלוהים באה אחריה רק  
 כתגובה, אם כשופט הדן את האדם לפי מעשיו הטובים או הרעים, ואם  
 כאב ושליט השוקד על טובת יצוריו כאשר קצרה ידם לעזור לעצמם. גישה  
 זו מבוטאת יפה ובנוסחה קצרה על ידי הנביא: 'אשר עיניך פקוחות על כל  
 דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו' (ירמיה לב, יט); הדרכים  
 סלולות על ידי בני האדם ומעלליהם, ולא אלוהים רק הפיקוח עליהם, אם  
 לחסד ואם לשבט, לפי מעללי האדם הטובים או הרעים. ההתנהגות של האדם,  
 העם, האנושות, לטובה או לרעה, היא הגוררת אחריה את הופעת  
 אלוהים בדברי ימי העולם כשופט כל הארץ. אמנם לעתים מותנית הופעה  
 זו של אלוהים גם במגמת ההטבה שלו, ובפרט שכיתה היא בקורות האומה  
 הישראלית, כגון הליווי האלוהי של הצבא הישראלי במערכת כיבוש הארץ:  
 'כי אל חי בקרבכם והורש יוריש מפניכם את הכנעני' (יהושע ג י). אף  
 הביטוי המשמש כמונח לפעולה אלוהית זו: ההשגחה, המופיע כבר בספרות  
 המקראית, כגון הכתוב: 'ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ' (תהלים  
 לג, יד), משמעותו: ריכוז תשומת הלב האלוהית לתולדה האנושית, אם לשם  
 תיקון פגיומיה וליקוייה שנגרמו על ידי חוקי הטבע העיוורים מבחינה  
 מוסרית או על ידי מעשי האדם, ואם על ידי עריכת משפט על מעשי האדם  
 (אבל אין לפרש, שהכוונה להתעניינות נייטראלית גרידא, שהרי הכתוב  
 ממשיך ואומר: 'הנה עין ה' אל יראיו וכו' להציל ממות נפשם וכו'; היינו,  
 שהשגחה זו יש לה מגמה ברורה לבוא לעזרת בני האדם הראויים לה). כיוצא  
 בו מורים על תכונה זו אף יתר הביטויים המקראיים, כגון: הבטה, השקפה,  
 ועוד. כללו של דבר, המציאות הארצית נתונה בידי אדם ואילו העין האלוהית  
 פקוחה עליהם מלמעלה כרשות העליונה, החותכת חיים לכל חי ומנצחת על  
 המהלך הכללי של התולדה.

בשתי דרכים מתממשת ההשגחה האלוהית:  
 דרכי ההשגחה  
 בחוקי הטבע, שנתכנו על ידי אלוהים במעשה  
 בראשית, שהספרות המקראית מדגישה אותם  
 בהודמנויות שונות, כגון 'עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וכו' (בראשית ח,

כב), 'אשר שמתי חול גבול לים, חק עולם ולא יעברנהו' (ירמיה ה, כב), ובהתערבות בלתי אמצעית לעת מצוא, המקבלת לעתים צורה גלויה של שידוד מערכות הטבע והפרת כל חוקי, והם המופתים והגסים. וכך ההיסטוריה האנושית היא פונקציה של שלושה גורמים: חירות הרצון האנושי, החוקיות הטבעית וההשגחה האלוהית, אלא שלהשגחה הסמכות העליונה בנוגע לסוף התהליך ההיסטורי: 'רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום' (משלי יט, כא). שתיים הן אמות המידה של ההשגחה האלוהית: הצדק והחסד. והן אבות-דוגמא להתנהגות האדם, ומכאן גם התחושה הכפולה של האדם המקראי: תלות באלוהים והשלכת היהב עליו, וחובת הפעילות והעבודה. אישי התנ"ך: האבות, השופטים, המלכים, הכוהנים והנביאים תמיד פעילים, עובדים, לוחמים, ויחד עם זה עיניהם מופנות השמימה ובעתות מצוקה הם שופכים את לבם לפני אלוהים ועומדים לפניו בתפילה.

בספרות המקראית המאוחרת: בדברי הנביאים

התהייה בדבר

האחרונים, בפרקי התהלים ובספרי החכמה,

ההשגחה האלוהית

מתחילה תעייה ותהייה אחרי ההשגחה האלוהית

מתוך התבוננות במעשי אלוהים ואדם, בליקויי הצדק, בחמס ושוך שאין העוגש ממהר לבוא עליהם, בענות בן האדם, מומיו ופגעיו, בייסורי הצדיק והצלחת הרשע — כל אלה מעוררים השתוממות ותרעומת בלב המאמינים, המגיעה אף לידי הטחת דברים כלפי מעלה, אך גם מרבה מחשבה בישראל. ועם זה האמונה הכללית היא, שסוף הצדק לנצח, שפריחת הרשעים חולפת וסופם השמדה וחלון, ושקיומו של הצדיק הוא איתן כעץ שתול על פלגי מים, וכל מכאוביו הם רק ארעיים. מצד שני שוררת ההרגשה, שהקניינים הארציים הנמצאים בידי הרשע הם אפסיים, ושהטוב האמיתי הוא קרבת אלוהים, שהיא נחלת הצדיק, יש גם המוצאים מקלט במסתורין של ההנהגה האלוהית, שאינה נתפסת ליצור אנושי, מתוך תחושה ודאית בצדקתה של הנהגה זו, אם כי נעלמת היא מעיני כל חי — זו המסקנה של ספר איוב, הספר הקלסי בתחום זה.

אף בספרות התלמודית תופסת מקום בראש

רעיון ההשגחה

האמונה בהשגחה האלוהית, שחז"ל מרבים

בספרות התלמודית

להדגים אותה באלפי אגדותיהם וסיפורי המופתים

מחיי הצדיקים, עד שאמרו: 'רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם, למוד אגדה' (ספרי, עקב פרק מט). ואכן מודגשת בה ביתר שאת ההתערבות האלוהית בחיי אדם חוץ מתחום הדת והמוסר, עד שאמרו בצורה החלטית: 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' (ברכות לג, ע"ב), ויש הבאים אף לידי הפרזה גמורה ואומרים שכל תנועה קלה של אדם מקורה בשמים: 'אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה' (חולין ז, ע"ב).

מצויה בה אף השאיפה לנפלאות ומעשי פלא עד כדי גטייה לחיי רוח טהורים מתוך התרחקות מעבודה ומלאכה, כגון רבי שמעון בן יוחאי, שהתנגד לחרישה בעת חרישה ולזריעה בעת זריעה מתוך ציפייה שהמלאכה תיעשה על ידי אחרים. אך נכון הוא, שרוב החכמים התנגדו לו וגיננו את הרבים "שעשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם". כן ניכרת בה ביותר הרגישות לצער האדם ולמצוקתו עד שנמנו וגמרו, שינוח לו לאדם שלא נברא משנברא' (עירובין יג, ע"ב), והם גם שיצרו את המטבע הלשוני של הבעיה: 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', שאת פתרונה ראו בהצבעה על החיים העל-ארציים, בממד האחר של הקיום האנושי אי-שם מעל למציאות החולפת ומעבר לה.

רעיון ההשגחה  
בפילוסופיה היהודית —  
רס"ג  
את מכלול הבעיות הקשורות ברעיון ההשגחה  
גוללה הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. מקום  
רב מקדיש לבעיות אלה רבנו סעדיה גאון  
בספרו 'אמונות ודעות'; מלבד בבעיית הסתירה שבין הידיעה מראש של  
אלוהים וחרות הרצון האנושי, שעליה דיברנו בפרק הקודם, עוסק הוא אף  
בבעיה זו, שהיא עיקר של הנושא השגחה, בעיית צדיק ורע לו, רשע וטוב  
לו (וראה למשל, מאמר שישי: זכויות וחובות). מסקנתו העיקרית היא,  
שאין האושר מצוי בחיים הארציים, ש'כל טובה שיש בעולם, יש עמה רעה,  
ועם כל הצלחה עמל, ועם כל הנאה צער, ועם כל שמחה אבל' (שם, מאמר  
תשיעי), ושהחיים האמיתיים וההצלחה האמיתית מתחילים במציאות האחרת,  
ב'מדור האחר', שיש בו 'החיים הגמורים', שם אף החשבון הסופי של  
הגמול והעונש.

דעת רבנו בחיי  
רבנו בחיי בספרו 'חובת הלבבות' דן הרבה  
בבעיית היחס שבין פעולת אלוהים בעולם  
ופעולת האדם. הוא מפתח עד למינימום את  
עצמאותו של האדם ואת משקל חלקו במעשי העולם; לדעתו, כל העשייה  
ההיסטורית וכל הפעילות העולמית מיוחדת רק לאלוהים — כי כל תנועות  
נקשרות בחפץ הבורא... הקטנה והגדולה שבהם' (שער הבחינה) — ואין  
האדם כמו גם שאר היצורים כי אם הזדמנויות לפעולה האלוהית, ואמנם  
אלוהים יכול לבצע את תכניתו בסיבות אחרות מאלה המצויות, בכל סיבות  
שהן, ואף בלי סיבות. הוא ממשל זאת בדוגמה של הגרגיר והשיבולת (שער  
הבטחון), שגרגיר אחד מצמיח שלוש מאות שיבולים, שבכל אחת מהן  
עשרות גרגירים, ולדעתו ברור שאין הגרגיר הזעירי סיבה עצמית לפריחה  
עצומה זו, והוא רק הזדמנות לפעולת היצירה האלוהית. ועם זה מטיל הוא  
על האדם את חובת העשייה והדאגה למילוי צרכיו וצורכי אנשי ביתו, אבל  
אך ורק משום מצוה שהוטלה עליו מפי יוצרו מבלי שהיא תשמש לו אמצעי

יעיל במלחמת הקיום. אמנם יש והוא משאיר לאדם חרות-מה בתחום החיים המוסריים, ולפעמים הוא מגביל אותה רק לחרות התרגשה, של הסכמה ושל דחייה המלווה עשייה זו, ויש שהוא אומר לו לנקוט גישה אמפירית, להאמין שהכל בידי שמים ולפעול כאילו הכל בידי האדם... ומכאן גם דרישת הבטחון הקיצונית של רבנו בחיי, שישליך האדם כל יתבו על אלוהים — 'לבטוח באלוהים לבדו' (כותרת המשנה של שער הבטחון).

רבי יהודה הלוי, השולל את כל ההתעסקות בפילוסופיה, מתיר ומעודד את החקר בבעיות מוסריות, והוא מגנה גם את האדיקות הקיצונית התולה הכל באלוהים וגם את הכפירה האתיאיסטית הרואה בכול רק מקרה. הוא גורס את העמדה המסורתית של שיתוף פעולה בין אלוהים ואדם, וביתר דיוק, של שלושת הגורמים: אלוהים, טבע ואדם — ואולם הוא רואה גם אפשרות של מאורעות מקריים. כך הוא ממיינ את כל הפעולות וכל מעשי העולם לארבעה סוגים: 'המעשים יהיו אלוהיים או טבעיים או מקריים או מבחריים (תלויים בבחירת הרצון האנושי)' (הכוזרי, מאמר חמישי).

דיון מקיף לבעיית ההשגחה הקדיש הרמב"ם שיטת הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים' (חלק שלישי, פרקים ה—כה). הוא מתחיל בבעיית הטוב והרע, וכאן מנסה הוא לרכז את ההתאוננות המתמדת של האדם הסובל, וכן מנסה להמעיט את מציאות הרע בעולם: (א) לרע אין הווייה חיובית, כי אם שלילית והיא רק העדר הטוב, העדר החיים, העדר האור. (ב) יש גם סיבה אובייקטיבית, טבעית, לרע, והיא: החומר. (ג) רבה היא הרעה שאדם גורם לעצמו ולאחרים מן הרעה הנגרמת לו על ידי הטבע. (ד) אין האדם נזר הבריאה כפי שהוא מדמה בנפשו, ואין האדם מרכז העולם, ישנם יצורים העולים עליו לאין ערוך. אחרי שהרמב"ם סוקר את הדעות השונות על ההשגחה — גם של הפילוסופיה היוונית — הוא מציע את שיטתו-הוא, וזו תמציתה: ההשגחה האלוהית אינה מופנית באופן ישיר לאדם, ואין היא יזומה מאת אלוהים — האדם הוא הרוכש אותה לעצמו, בעיקר על ידי פעולת החשיבה שלו. החשיבה האנושית לפי הרמב"ם פירושה קליטת הדעת מאת ממלכת המצויים הרוחניים, ובייחוד מאת השכל הפועל, ומתוך כך מהווה היא אף מעשה של התחברות עם העולם האלוהי, והתחברות זו אף מתנה את מידת ההשגחה האלוהית, שאינה אלא שפע שכלי מתמיד השופע מאת אלוהים. שפע זה, הוא המקנה לאדם את מטען ההכרה שלו וגם את דרגת הסעד האלוהי, וכמידת דעתו של אדם כך מידת ההשגחה האלוהית המגיעה לו. נקודת היציאה של שיטת הרמב"ם היא, שאין יחס בין אלוהים

לכל יצור אחר, גם לא ליצור האנושי, כדבריו המפורשים במקום אחר ב'מורה': 'כי אין יחס בינו ובין זולתו' ('מורה נבוכים', חלק ראשון, פרק יא), ואמנם לזה התנגד קרשקש נמרצות.

מהפכנית ביותר היא עמדתו של הרלב"ג בתחום שיטת הרלב"ג זה. בניגוד גמור לרבנו בחיי מצמצם הוא את השתתפות האלוהים בעולם עד למינימום. לדעתו, אלוהים הוא יוצר הצורות בלבד, ולעומתן, החומר הוא בלתי תלוי באלוהים ונצחי כמוהו. צורות אלה, מתוך התחברותן עם החומר, הולכות ומתאיישות ונהפכות לפרטים נפרדים, ליחידים, אך לאלוהים אין כל מגע עם האישים הבודדים שלא הוא יצרם, הוא אינו יודע אותם, ובוודאי שאין השגחתו מתפשטת עליהם. בעצם, פעולתו של אלוהים מצטמצמת במעשה בראשית של הבריאה, בבריאת המצויים הרוחניים, שהאחרון ביניהם הוא השכל הפועל. כל המשך התהליך היוצר הוא פרי השכל הפועל, ואין לו כל קשר עם היוצר האלוהי — בניגוד לשיטת הרמב"ם, הרואה אף בפעולת השכל הפועל השתלשלות של הפעולה האלוהית היוצרת. שכל פועל זה, שהוא מעין דמות-משנה של אלוהים, מכיל בתוכו חזרה בלתי שלמה על כללות הצורה הגנוזה באלוהים, והוא מקור הצורות השופעות ממנו על היצורים הארציים, ולכן הנהו גם מקור ההשגחה על כל התהליכים וההתרחשויות הארציות. אמנם אף השכל הפועל אין לו ידיעה בפרטים ואין לו קשר אתם; כאן מקבל הרלב"ג את תורת ההשגחה של הרמב"ם, אלא שהוא מייחסה כולה לשכל הפועל. אף הרלב"ג, כרמב"ם, רואה את פעולת ההשגחה כתולדה של הקשר המיתפיסי עם השכל הפועל, המתבצע בפעולת החשיבה האנושית, מתוך קליטת הצורות ממנו, אלא שהוא רואה את תוכנה של השגחה זו — ולא ברור כל צרכו אם זו היא גם דעתו של הרמב"ם — לא במעשים ובפעולות, כי אם במסירת ידיעות מסוימות לאדם, יותר נכון ברכישת ידיעות אלה על ידי האדם, המאפשרות לו להישמר מן הסכנות הצפויות לו, בעיקר מאת מערכת המזלות. בצד פעולת השכל הפועל מעמיד הרלב"ג — המאמין באסטרולוגיה למרות שכלתנותו המופרזת — את פעולת מערכת צבא השמים, הקובעת את אופיו ואת גורלו של האדם, הגם שהאדם יכול לעתים לפרוץ את מסגרת החוקים של הגרמים השמימיים ולהשתחרר מהשפעתם החותכת והגוזרת. כיוצא בו, אף מעשי הנפלאות, שאף הם ממעשי השכל הפועל, יכולים לפרוץ את המעגל, שנגזר על האדם על ידי מערכת המזלות ולשנות מיסודה את דרך החיים שלו. נגד אלה — נגד הרלב"ג בהזכרת שמו בפירוש ונגד הרמב"ם מתוך העלמת שמו — מכוונים חצי הביקורת של רבי חסדאי.



(2) לא רב הוא היבול הרעיוני המקורי של רבי חסדאי בתחומה של בעייתנו, אך גדול כוחו בשלילת השיטות הפילוסופיות המתנגדות למסורת כפשיטה. הוא משתדל לבסס את השקפת המסורת מבחינה מדעית ועל ידי הביקורת החריפה שהוא מותח על שיטות קודמיו, בעיקר של הרמב"ם והרלב"ג, מגיע הוא לניסוח מחודש של שורת עקרונות מתוך הטעמה מקורית של אחדים הם, הנובעת מתוך גישה המיוחדת לו והיוצאת משיטתו; פה ושם מגיש הוא אף פתרון חדש משלו לכמה בעיות. בניגוד לרמב"ם הוא רואה ברע מציאות חיובית ומוחשית, ובניגוד לרמב"ם ולרלב"ג הוא סובר, שהרע יוצא ישר מאת אלוהים ואינו רק פרי הסתרת פנים, ההיעלמות של תשומת הלב האלוהית, ביתר דיוק, ניתוק הקשר המחשבתי שבין האדם והשכל הפועל. ועם זה, דעת רבי חסדאי היא, שרע זה הוא יחסי, לאמור הוא רע מבחינת האדם הסובל, אבל אינו רע כלל מבחינה אובייקטיבית, שכן בין אם הוא בא כעונש לרשע על חטאיו ומשמש גילוי הצדק האלוהי, ובין אם הוא בא לשמש אזהרה לצדיק, שלא יטה עצמו אחרי הרשע, ובין אם הוא בא לשמש כנסיון לצדיק כדי לחשלו בצדקתו — רע זה הוא בעצם טוב במהותו. כן אין רבי חסדאי גורס כרלב"ג, שההשגחה מצטמצמת רק בהודעות ובהוראות להתנהגות; לדעתו מתבטאת ההשגחה האלוהית במעשים ובהתערבות פעילה. הוא גם סבור — שלא כהרמב"ם והרלב"ג — כי ההשגחה יזומה מאת אלוהים והיא מופנית ישירות אף ליחיד, לפרט באשר הוא פרט, והוא מחזק את דעתו בכך, שלשיטתו יצר אלוהים את העולם על כל יצוריו הרבים והוא מתמיד ביצירתו זו ובהתמדת קיומו של העולם מתוך מגמת ההטבה, ומתוך כך נתונה אהבתו ליצוריו ואינו חדל להשגיח עליהם ולשקוד על טובתם כל הימים, והוא אינו מתעלם מהם מתוך זלזול בשל פחיתות ערכם כפי שסוברים אחרים. משקל מיוחד יש להשקפתו, הנובעת אף היא משיטתו, ששהשגחה איננה, כפי שסוברים הרמב"ם והרלב"ג, פונקציה של ההשכלה. אין מידת ההשגחה מותנית בכמות ההשכלה, שאותה רכש לו האדם ואין היא זכות יתר של שכבת המשכילים, שכאילו רק להם חלק בה, בה ובנצח, שכן אף הנצח, לדעת הרמב"ם, מותנה במידת ההשכלה, אם כי הרמב"ם מודה, שהתורה באה להקנות מינימום של דעת אף להמון הישראלי הפשוט, למען להבטיח אף לו חלקימה בהשגחה ובאלמוות. לא כן קרשקש, הרואה בהשגחה תולדה של אהבת אלוהים ליצוריו, שמידתה מותנית בעוצמת האהבה, שהאדם משיב לאלוהים, אהבה המתבטאת בציות לרצון האלוהים ובקיום מצוותיו. אהבה

ההשגחה  
כהתערבות פעילה

ההשגחה האלוהית  
והאהבה האלוהית

זו אינה תלויה כלל בהשכלתו של אדם, היא נחלת העם התמים והעובד את השם, ולעתים הבלתי משכילים, הישרים והתמימים עם השם עולים באהבת אלוהים על המשכילים. כיוצא בזה, אף הדבקות באלוהים אינה מושגת על ידי ההשכלה ופעולת-ההכרה, כי אם על ידי אהבת האדם לאלוהים — זו גישה ההולמת את כל שיטתו של קרשקש, אשר הסיט את ההדגשה מן ההשכלה לאהבה, וראה בטוב ובאהבה את התואר העיקרי של אלוהים ואת הערך העליון בהוויית האדם. ההשגחה היא פרי האהבה ההדדית של היוצר האלוהי ליצוריו ושל היצורים ליוצרים ולקונם, והיא גדלה והולכת עם גיאותה של אהבה זו — זהו חידושו הגדול של רבי חסדאי בשטח זה.

יש חשיבות גם למיון אופני ההשגחה ולהתוויית התחומים בין ההשפעה האלוהית הגלומה בחוקיות הטבעית ובין ההתערבות האלוהית העל-טבעית, ובייחוד להבדלה החמורה, שמבדיל קרשקש בין החוקיות המוסרית והחוקיות הטבעית, שמערכת שכר ועונש אינה כלולה בחוקי הטבע, ואין הפעולות האנושיות, הטובות או הרעות, קיום המצוה והעבירה עליה, גוררות אחריהן גמול או עונש טבעיים, שכן הטבע אדיש כלפיהם, והם מותנים ברצון האלוהי בלבד.

לעומת זאת אינה רבה תרומתו של רבי חסדאי לבעיה העיקרית בתחום זה של ההשגחה, והיא בעיית 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' — בעיית 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', שמתלבטים בה מאז ומתמיד כל הוגי הדעות הדתיים ושאר קרשקש מעמידה כבעיה המרכזית בדיונו. רבי חסדאי רואה את פתרונה העיקרי של השאלה בהטעמה, שהגמול והעונש המהותיים הם הנפשיים, וכמתם היא המציאות העל-ארצית. תשובה זו דומה ביסודה — אם כי לא בכל פרטיה — לתשובתו של רבנו סעדיה גאון, אלא שיש חידוש-מה בהסברתו הנוספת של קרשקש, שייסורי גוף ונפש הבאים על האדם תפקידם לחשלו ולהקנות לו שלמות יתירה, ועל ידה הוא מגיע לגמול יתר, גמול נפשי בעולם הבא; וכן להפך, שהטוב הבא לרשע מפאת מערכת המזלות — ואופייני הדבר שהוא נוטה לתורה זו אחרי הרלב"ג — משמש לו גורם של ירידה מוסרית, ומתוך כך אף של עונש נפשי בעולם העתיד. חשיבות לא מעטה יש גם להצעתו המפורטת בעניין גורמי ההשגחה המיוחדת החלה על האומה הישראלית, ובהצעה זו הוא מכניס את הרעיונות, שיסודם במסתורין העברי העתיק ושהנצרות הפכה אותם מתוך סילופם והגשמתם היתירה לנכסי צאן ברזל שלה, והם הרעיונות בדבר החטא הקדמון ודבר קרבן הכפרה בעד הכלל. בדיון זה עומד הוא מחדש על אופיה של בחירת ישראל, שבכמה דברים הוא מזדהה עם רבי יהודה הלוי, ובאחרים הוא סוטה ממנו, בייחוד בסילוק המנגנון המסורבל של

הגורמים העל-טבעיים, וזה מתוך שאיפה לפשטות רציונאליסטית, שאף הוא, הלוחם נגד השכלתנות, נתפס לה במידת-מה, ושבעצם אף ר"י הלוי אינו נקי ממנה.

מכאן לדברי רבי חסדאי עצמם. לבעיית ההשגחה הצעת המיתודה במובן המצומצם של מלה זו מקדיש הוא כלל שלם, בן שישה פרקים (מאמר שני, כלל שני). אחרי שהוא חוזר ומדגיש את העקרונות שברעיון ההשגחה כאחת מפינות התורה, הוא מציין את המסגרת של הדיון ברעיון זה, הנקבעת על שני יסודות מיתודיים: הסברת מהותו מנקודת ראות התורה, וביסוסו מבחינה מדעית. אחר הוא מרצה את הספקות שהתעוררו בתחום זה ואת התשובות השונות שניתנו להם, מותח עליהן ביקורת ומציע את פתרונו-הוא. את הפרק הראשון בכלל זה הוא מקדיש ל'ביאור הפינה הזאת כפי מה שתגוררו התורה'.

אחרי שהוא מציין את מטרת ההשגחה כהדרכת בני אדם להשגת האושר — 'ההצלחה' בלשונו שלוש בעיות — מעמיד הוא שלוש בעיות מתוך נקודת ראות משולשת: האל-המשגח, בני אדם הנתונים להשגחה, ודרכי ההשגחה.

תחילה הוא מעלה את הבעיה אם ההשגחה האלוהית היא בלתי אמצעית, או שהיא פועלת על ידי ממצעים — ואולי היא מעורבת משניהם — ומה טיבם של ממצעים אלה, אם ישנם? על יסוד סקירת כמה כתובים ומתוך עמדת המסורת מגיע הוא למסקנה, שההשגחה האלוהית היא לעתים בלתי אמצעית, לעתים פועלת על ידי כוחות מתווכים או 'אמצעיים', ולעתים הפעולה היא משולבת על ידי אלוהים והממצעים, וממצעים אלה שונים הם לפי השוני שבין המושגחים. אולם לפני שהוא מפתח השקפתו זו ולפני שהוא מציע את הכתובים המתאימים, הוא מטעים שב'אמצעיים' כוונתו לפועלים בעלי תודעה, בעלי רצון מודע, ולא לאמצעים דוממים ונטולי רוח, שהם רק בחינת כלים ומכשירים, כגון כוחות הטבע. וקרשקש מביא שורה של דוגמאות מהספרות המקראית של שימוש בכלים טבעיים בפעולה העל-טבעית של אלוהים כגון: 'ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה' (שמות יד, כא), היינו, שהיתה כאן פעולה על-טבעית, והיא ייבוש ים סוף על ידי רוח קדים פתאומית, אך כלי הביצוע היה טבעי: רוח קדים, שהוא נעדר תודעה ורצון.

מכאן עובר רבי חסדאי להצעת עדות הכתובים על אמצעיים בעלי דעת ורצון, כגון המלאך שאתו נאבק יעקב וממנו ביקש ברכה, לו הוא קורא בשם אלוהים, וכן חוזר זהויו של המלאך עם אלוהים במקום אחר,



בברכת בני יוסף (בראשית מח, טו—טז), וכגון המלאך שאלוהים הבטיח למשה לשלחו לפניו לשם שמירה, או המלאך המופיע בשם ה' הקורא אליו לעלות אל ה', שחז"ל הגדירו אותו כמטטרון ששמו כשם רבו, וכגון המלאך שנגלה ליהושע במחנה ומצוה לו לשלוף נעלו. לעומתם מציע רבי חסדאי שזרה של כתובים, המראים על מגע בלתי אמצעי שבין אלוהים ובני אדם, כגון הביטויים החוזרים ונשנים אצל משה: 'ודבר ה' עם משה פנים אל פנים', 'פה אל פה אדבר בו', ועוד. כן מצביע הוא על הפעולה המשולבת של אלוהים עצמו ושל האמצעים במכת בכורות, שביחס לישראל היתה כאן פעולה בלתי-אמצעית של אלוהים, בהתאם לפירושם של חז"ל לפסוק: 'ועברתי בארץ מצרים וכו' (שמות יב, יב), ששם הדגישו: 'ועברתי — אני ולא מלאך', וביחס למצרים התקיימה הפעולה על ידי אמצעים כמו שיוצא מן הכתוב: 'ולא יתן המשחית לבוא' (שמות יב, כג), היינו, שמופיעים כאן זה מול זה אלוהים והמשחית, שהוא האמצעי; אלא שרבי חסדאי מסתייג כאן, כי לדעת חז"ל אף אל המצרים הופיע אלוהים בעצמו ולפיכך יש לפרש את המונח 'משחית' במובן של כלי ומכשיר ולא של אישיות עצמאית.

אמצעיים אלה, ממשיך רבי חסדאי, הם: (א) המלאכים, כגון אלה שנגלו ליעקב, ליהושע ולגדעון, ואלה שהיו בסדום, שאף הם היו מלאכי ה', שהרי ניתנה להם היכולת להציל את לוט מתוך ההפיכה. (ב) הנביאים, ובתוכם האבות, שהדריכו אחרים לאמונה, וכן משה, שהדריך את האומה כולה לעבודת אלוהים (מובלעת כאן הבחנה כפולה — יחידים: אומה, אמונה: עבודה) והנביאים אחריו — וקרשקש לשיטתו, שאין הבדל עקרוני בין משה ושאר הנביאים, ולפיכך הוא מבחין בין האבות ומשה, אך כולל בסוג אחד את משה עם הנביאים שבאו אחריו. (ג) שופטים וחכמי הדורות המוכיחים את העם והעומדים על 'משמרת הקודש בתורה ובמצוה'.

רבי חסדאי קרשקש חוזר ומסכם את שלושת הגורמים בהם משתמשת ההשגחה (א) המשגחה: (א) המלאכים, שאותם הוא מזהה כאן, כהרמב"ם לפניו, עם השכלים הנפרדים, והם אותם הישים הרוחניים, אשר לפי האסכולה האריסטוטלית של ימי הביניים, גמצאים בין אלוהים והגרמים השמימיים. (ב) הנביאים. (ג) החכמים. כאן הוא חוזר ומעלה במסגרת דיון זה את הבעיה שדן בה כבר במקומות אחרים ומנקודות ראות אחרות: האם הגרמים השמימיים הם בעלי נפש ושכל, או לא? והוא מביע כאן את דעתו, שבעיה זו תלויה ועומדת בין מבחינה תורנית ובין מבחינה עיונית, אך אם נקבל את שיטת אחדים מחכמי הפילוסופיה, והרמב"ם בתוכם, שהגלגלים הם ישים חיים ובעלי השכלה, שיטה שלדעת קרשקש נוטים לה פשטי הכתובים

וכמה מדרשות, נצטרך להוסיף כאן גורם רביעי, הפועל אף הוא מתוך דעת ורצון, והוא: הגרמים השמימיים.

דרגת האמצעיים האלה, ממשיך רבי חסדאי, מותנית בדרגת המושגים, כפי שמסתבר מן ההיסטוריה המקראית: למשה, אדון הנביאים, ניתנה הדרכה מאת ההשגחה האלוהית באופן ישיר, לנביאים שדרגתם נמוכה מזו של משה — על ידי אמצעי, לכלל ישראל תחילה על ידי הנביאים, ובדורות מאוחרים יותר — על ידי חכמים; השגחה זו, עד כמה שהיא נוגעת לישראל, שהוא עם נבחר ונחלת השם, יש לה אופי פרטי, מיוחד רק לעם זה ולא לאחרים<sup>148</sup> והיא מותנית בדרגת השלמות הרוחנית של הנתונים להשגחה באותה העת ובאותו המקום ('כפי העת והמקום')<sup>149</sup>. אך ביחס לשאר העמים ההשגחה מתבצעת באמצעות הגרמים השמימיים, היא כללית, אינה מותנית בדרגת השלמות של העם המושגח, טבעית היא ואין לה כל עניין עם מעשים טובים או רעים של הנתונים לרשותה. רב חסדאי, כרבי יהודה הלוי, מבחין כאן הבחנה ברורה בין ההשגחה האלוהית, שהיא מיוחדת לאומה הישראלית, והיא תגובה על ההתנהגות המוסרית שלה, ובין החוקיות הטבעית, שהיא נחלת כל העמים ואדישה כלפי ענייני השלמות. ובכך הבחנה כפולה — השגחה מיוחדת: טבע, ובמקביל לה — ישראל: עמים, אלא שאין הוא מכניס כאן כריה"ל את כל עומס המנגנון הגזעני-פסיכולוגי, את ה'עניין', האלוהי של זה.

השגחה כללית והשגחה פרטית

מכאן לבעיה השנייה, בעיית הנתונים להשגחה, ורבות כאן השאלות: האם ההשגחה היא רק כללית או גם פרטית, ואם היא פרטית — האם יש הדרגה בין הפרטים האנושיים, ואם קיימת הדרגה כזאת — האם יתכן שיש פרטים שהם בדרגה כה נמוכה, שההשגחה מתעלמת מהם לגמרי?

148 המחבר אומר כאן: 'מסודרת ומוגבלת', ושימוש לשון זה אצלו אינו ברור די צרכו, כי לפי ההמשך בסמוך נראית כוונתו להשגחה המיוחדת רק לסוג מיוחד, בניגוד לזו הבאה אחריה שהיא כוללת; אך לקמן הוא משתמש במונח זה אף ביחס להשגחה הכוללת ביותר, ואז יש לתת משמעות אחרת לביטוי זה, ואולי יש להגיה כאן: 'מיוחדת', כמו בהוצאת וינה 1859, או שלהלן יש גירסא אחרת, וראה בסמוך.

149 ואולי כוונתו, שיש מקומות וזמנים מסוימים שבהם עולה דרגת ההשגחה, כמו שיבוא להלן.

תשובתו של רבי חסדאי היא: יש השגחה פרטית בצד הכללית, שכן קורות האבות והנביאים, על כל ההבטחות וההדרכה הפרטית שהוענקה להם, לכל אחד בשמו, מלבד ההדרכה שניתנה לאומה כולה, הם עדות ברורה לכך. כיוצא בזה, מראים קורות אלה שההשגחה לא היתה אחידה ביחס לכל אחד ואחד מאישים מקראיים אלה, והיא היתה שונה אצל כל אחד מהם, מכאן שיש דרגות בהשגחה הפרטית, ומתוך כך גם הגיוני הדבר, שיש אישים, אשר ההשגחה מתעלמת מהם לגמרי בשל ריחוקם מהשלמות הרוחנית והיעוד האנושי; להם הוא מייחס את הכתובים המאיימים בהסתרת פנים אלוהית: 'ואנכי הסתר אסתיר' (דברים לא, יח), 'אסתירה פני מהם' (שם לב, ב), וכיוצא באלה.

מכאן לבעיה השלישית, זו של צורות ההשגחה. צורות ההשגחה רבי חסדאי ממיין צורות אלה. הוא מבחין בין השגחה כללית לאישית, ובשתייהן צורות שונות; יש כללית ביותר, שהיא טבעית כולה, ללא שימת לב כל שהיא להתנהגות הדתית-מוסרית, והיא כוללת את כל היצורים החיים, אשר לכולם ניתנו כלים, תכונות וכחות נפש לשם שמירה על קיומם. השגחה כללית זו, עם כל השוני שבין מין למין, שווה ואחידה אצל כל פרטי המין, — יש להשלים את דברי רבי חסדאי — וקיים אפוא שוויון כללי מבחינה יסודית בין כל המינים, והשוני הוא רק בפרטים. יש גם השגחה, ממשיך רבי חסדאי, שהיא כללית מבחינת-מה וחלקית מבחינת-מה. כלליותה עולה על חלקיותה, כגון מתת השכל שהוענקה למין האנושי, השלם שבמינים: שכל מעשי, שבו עוסק האדם במלאכות הדרושות לשם סיפוק צרכי קיומו, ושכל עיוני, ובו הכושר לרכישת השלמות הרוחנית. השגחה זו אף היא טבעית, וכן שווה היא אצל כל בני אדם מבחינת 'ההכנה והכוח', אם כי קיים שוני ביניהם במימושה של הכנה זו. ברם שוני זה אינו מותנה בדרגת השלמות של בני אדם, שהרי יש שאישים המצטיינים ברמה דתית-מוסרית גבוהה — אדם 'שמדרגתו בשלמות האנושי גדולה' בלשון המחבר — העניק להם הטבע מידה פחותה של כושר שכלי מאשר לאחרים העומדים בדרגה מוסרית נמוכה מהם. ור"ח לשיטתו, שהשלמות הדתית-מוסרית אינה פונקציה בלעדית של השלמות השכלית, אינה אף תלויה רק בה — בניגוד לדעת הרמב"ם ושאר האריסטוטליים, שהדרגה השכלית הגבוהה היא בעיקרה מהותה של השלמות האנושית והיא הקובעת את דרגת השלמות הדתית והמוסרית — אלא מתת זו של השכל תלויה בגורמים טבעיים שונים, במזג האנושי או במערכות של הגרמים השמימיים עם לידתו של האדם. ויש השגחה, כללית אף היא, שכלליותה מועטת, והיא מתת זו, שבה חוננה האומה הישראלית כחברה דתית, 'קהל המאמינים', היא התורה המשמשת מכשיר עצמי וראשוני

לקניין השלמות. השגחה זו היא מועטת הכלליות, שכן אין היא כוללת את כל המין האנושי, היא 'בלתי-טבעית', היינו, שהיא פרי הרצון האלוהי שבחר באומה מסוימת ובעת מסוימת, ואינה מותנית בהתנהגות הדתית-מוסרית של אישי האומה, שהרי היא שווה בכולם, והשוני הקיים ביניהם הוא, שלאחדים מהם מצוות יתירות על אחרים, כגון הגברים על הנשים, הכוהנים על הישראלים, הרי אין מקורו בהתנהגות אלא בדרגת החשיבות ובמידת ההכנה לשלמות שיש לאלה, בעדיפות הטבעית שיש לגברים על הנשים, או בעליונות ההיסטורית-מעמדית שיש לכוהנים, שנתקדשו בקדושת הכהונה מימי אהרן, וגם בקרב חלקים אלה עצמם קיים שוב שוויון מלא. אמנם מבחינה מסוימת יש תלות-מה בשלמות המוסרית, שהרי היא מיוחדת רק לחלק של המין האנושי, והיא משמשת מבוא ודרך להשגחה אישית-מוסרית, הנמשכת ממתן התורה והמצוות.

ולאחרונה, יש השגחה המכוונת כולה לאישים השגחה אישית ומותנית בהתנהגותם הדתית-מוסרית, והיא מערכת גמול ועונש המקבילה למעשיו הטובים והרעים של ה'עובד', כלומר עובד אלוהים. היא לגמרי על-טבעית, שהרי אין זה מונח בחוקי הטבע, שעושה הטוב הדתי, כגון בונה הסוכה ונוטל הלולב והנזהר מכלאיים, יבוא על שכרו, ולהיפך, שהאוכל חילב ודם ייענש בכרת, ויש חשיבות עקרונית להבחנה זו בין מערכת שכר ועונש ובין החוקיות הטבעית, בעיה שהתלבטו ועוד מתלבטים בה הוגי דעות רבים (מעניין הדבר, שר' חסדאי הולך ומונה כאן רק מצוות ועבירות, שאופיין הדתי מובהק, ואינו מזכיר אף דוגמה אחת של חטאים מוסריים טהורים). קרשקש ממין אף השגחה זו לשני סוגים: האחד, התלוי כולו ביחסים דתיים-מוסריים ללא התערבות של גורם אחר, והוא התגמול הנפשי, שכולו נערך רק לפי מעשיו הטובים והרעים של האדם, ולפי הסדר שנקבע ברצון האלוהי הקדום על פי החכמה האלוהית, וכל זה נמסר לנו במסורת, אם כי אינו מפורש בתורה. הסוג האחר הוא הגמול והעונש הגשמיים המפורשים בתורה, שאף הם מותנים בהתנהגות המוסרית, אלא שהם מושפעים אף מגורמים אחרים, כמו שמבטיח ר' חסדאי להסביר להלן בקשר עם הבעיה של 'צדיק ורע לו וכו'/. ונראים הדברים, אף כי לא נאמרו בפירוש, ששיטת קרשקש היא, שמערכת שכר ועונש השלמה והיחסית שייכת רק לפרטים, אבל לא לאומות שרובן תלויות בסדר הטבעי, ואף ההשגחה המיוחדת לישראל אינה נוהגת לפי קנה-מידה של חטא ועונשו, מצוה ושכרה, אם כי תלויה היא במידת מה בדרגת השלמות של האומה. כן נראים הדברים, שמערכת שכר ועונש כוללת אף את האישים משאר האומות, אלא שהאדם מישראל חשבונו אחר, שהרי יש לו מערכת של תרי"ג מצוות, שאין לעמים האחרים.

(3) אחרי הרצאת עמדת התורה על הנושא של הביסוס המדעי של השיטה פרקנו עובר רבי חסדאי לביסוסו המדעי. כדרכו הוא מציע קודם את הספקות שהתעוררו בתחום זה, את התשובות השונות שנאמרו בקשר אליהם (שם פרק ב) ואת ביקורתו (שם, פרק ד). תחילה הוא סביר, שעם ההנחה בדבר ההשגחה הפרטית השייכת לכל המעשים הנעשים על-ידי פרטי המין האנושי, מתעוררת הבעיה בדבר הידיעה האלוהית בפרטי ההווייה, שאותה כבר פתר בפרק קודם. ברם בעיה אחת נשארה תלויה ועומדת, שאותה הבטיח לפתור כאן, והיא בעיית ליקוי הסדר המוסרי, שהאישים השלמים הם 'מדרך כף רגל לפחותים', ובצורה כללית יותר: 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' — בעיה עתיקה זו שגרמה מבוכה לנביאים ולחכמים עד היום הזה.

קראשקש הולך ובודק את התשובות השונות לתשובות שונות לבעיה לבעיה. תשובת הרמב"ם היא, שמצד אחד טוב זה ורע זה הם מעשי ידיו של האדם עצמו ואינם פרי ההשגחה, שהצדיק הנמנע מן השימוש המספיק באמצעים או בסיבות הדרושים להצלחה, אייולתו זו גורמת לו את הרע, ולהיפך, פעמים שדווקא אי-זריזות זו או אייולת זו מביאה אל הטוב, והוא הטוב המגיע לרשע. ומצד שני, יתכן שעצם הנחת הבעיה אינה נכונה, אם מבחינת הנושא, היינו, שהצדיק — או יותר נכון זה הנראה לנו כצדיק — אינו צדיק אמיתי, ואף אם אנו רואים אותו עושה מעשים טובים, יתכן שאין הם מתאימים לאפשרויות הגאולות הגנוזות בו ואין הוא עושה דיו לפי מידת ההכנה הטבועה בו, ולפיכך אין הוא יוצא ידי חובתו במעשים אלה, והוא נחשב כחוטא לפי מדרגתו שהיה ראוי לה; וכן הנראה לנו כרשע, שמא אינו רשע אמיתי, שלפי מזגו והכנתו הנפשית ראוי היה לעשות מעשים רעים יותר, והוא נמנע מהם, על כן הוא נחשב לצדיק הכובש את יצרו. ואם מבחינת הנושא, יתכן שהרע המגיע לצדיק אינו רע כלל, שסופו להביא את הטוב, ובמידה שהוא מוליך אל הטוב, הרי הוא כבר טוב, ולהיפך, הטוב המגיע לרשע, אינו טוב אמיתי והוא עלול להביא את הרע אחריו ומטרתו אל הרע, ולכן הוא רע. בסיכום הדברים, יתכן שהבעיה אינה בעיה כלל, שהכל רק למראית העין האנושית; גם מצד תארי האישים: צדיק ורשע, וגם מצד אופי המאורעות: הטוב והרע — אפשר שהצדיק אינו צדיק והרשע אינו רשע, הטוב אינו טוב והרע אינו רע. ברם, רבי חסדאי אינו מוצא סיפוק בתשובה כפולה זו; לדעתו הנסיון מכחיש אותן. יש שאנו רואים אדם צדיק, שאינו חוסך כל עמל בשימוש באמצעים הדרושים, ועם זה מוצאות אותו 'צרות רבות ורעות', ולעומת זאת מגיעות לרשע 'הצלחות עצומות'. גם הטלת ספק בכנותו של הצדיק אינה מספקת, שהרי יש שאדם עושה את הטוב כל

ימיו ומוצאות אותו רעות רבות, וכשבא משבר בחייו והוא מתחיל לעשות את הרע, דווקא אז מתחיל מפנה לטובה בחייו<sup>150</sup>. כן אין סיפוק אף בהנחת היחסיות של הטוב והרע, שהרי יש רעות המגיעות לצדיק, והן אינן מוליכות כלל וכלל אל הטוב, ויש טובות המגיעות לרשע, והן טובות של ממש, שאין הרע נגרר אחריהן, ומכאן שהבעיה נשארת תלויה ועומדת.

מכאן עובר קרשקש להצעת שיטה אחרת, מקובצת משורה של השקפות אריסטוטליות, והיא מצויה ביסודה אצל הרמב"ם והרלב"ג, אלא

שאין קרשקש מזכיר את שמותיהם וקוראם 'מקצת מחכמינו'. שיטה זו יש לה שני פנים: עיוני ותורני. ההנחה הראשונה של שיטה זו, שאותה מייחס רבי חסדאי לאריסטו, היא, שהרע אינו יוצא מאת אלוהים באופן עצמי, כי אם במקרה, היינו — נוסף אנחנו לפי הרמב"ם — על ידי שלילת הטוב, והרע אינו אלא העדר הטוב, ומקורו של רע זה הוא בחומר ובצימצום הישות של זה<sup>151</sup>. הנחה זו נראית לכאורה משותפת אף לחז"ל, כמו שמוכיחים דבר זה מאמרים מרובים בספרות התלמודית, שרבי חסדאי מצטט את הבולט ביניהם: 'אין דבר רע יורד מלמעלה' (בראשית רבה נא, ג). הנחה אחרת המבססת את הראשונה היא, שאין בכלל השגחה אלוהית מופנית ליחידים ודנה אותם לפי מעשיהם הטובים והרעים, מאחר שהאדם נטול ערך הוא מול אלוהים משישים את דעתו עליו. עד כאן מבחינה עיונית. ומבחינה תורנית: בוא הרע על האדם אינו מותנה בפעולת ההשגחה, כי אם בהתעלמותה של ההשגחה מן האדם הרע — המכונה בספרות המקראית בשם עזיבה והסתרת פנים — אשר בעקבותיה הוא ממילא נתון לפגעי הטבע. לכאורה יש כאן הבדל בין הגישה העיונית ובין התורנית; לראשונה אין בכלל השגחה, לא לטובים ולא לרעים, ולשנייה קיימת היא ביחס לטובים ואינה קיימת ביחס לרעים — וזה טיבה שהיא ניתנת רק לטובים, ואי-נתינתה לרעים היא עונשם, שהרי היא חושפת אותם לגורמים הרעים הקיימים בטבע, ואין דברי המחבר ברורים כאן כל צרכם.

עמדה זו של התורה, שההשגחה מיועדת רק להשגחה וההשכלה לחלק של בני האדם, היינו, לטובים בלבד, מוסברת על ידי מקצת חכמינו אשר 'לחצם

150 וכבר נגע בתופעה זו רבנו סעדיה גאון, וראה תשובתו המהוכמת ב'אמונות ודעות', מאמר חמישי, הנושא את השם 'זכויות וחובות'.

151 רבי חסדאי מציין כאן כמקורה של הנחה זו את הכתבים המתפיסיים של אריסטו — 'במה שאחר הטבע' בלשונו — והדברים נמצאים בהסברה ארוכה אצל הרמב"ם ב'מורה נבוכים', חלק שלישי, פרקים ה—י.



התורה והעיון, וכאן מביא ר' חסדאי סיכום של תורת ההשגחה מיסודי של הרמב"ם והסברתה על ידי הרלב"ג. כל בעל חיים ניחן בכלים לשמירה על מציאותו, והאדם קיבל לשם מטרה זו את השכל. כלי זה מאפשר לו את הקשר והדבקות בשכל הפועל, ובעקבות הדבקות הזאת הולכת ההשגחה, כי כל מי שהוא יותר קרוב לשכל הפועל, יותר ראוי הוא להשגחה, ומי שהוא רחוק ממנו לחלוטין אין ההשגחה חלה עליו כלל. תלות זו בין ההשגחה והדבקות בשכל הפועל היא פנימית, מהותית. באדם נמצאת הכנה לקליטת חלק מן המושכלות הנמצאים בפועל באלוהים או בשכל הפועל; מושכלות אלה יוצאים לפועל אצל האדם על ידי השכל הפועל, בהתאם להנחה האריסטוטלית הידועה, שאותו היש שהדברים נמצאים אצלו בפועל הוא המפעיל את היש, שהדברים אצלו בכוח בלבד והוא המוציאם לפועל. בתהליך זה של יציאת המושכלות מן הכוח אל הפועל בעזרת השכל הפועל נמצאים האדם והשכל הפועל דבקים יחד ומתאחדים זה עם זה ע"י המושכלות המשותפים להם. ומכאן שהמשכילים, מתוך דבקותם בשכל הפועל, זוכים אף בהשגחה, ואילו הבלתי משכיל, שאיגו דבק בשכל הפועל, אין ההשגחה באה עליו, ויוצא שדרגת ההשגחה מותנית במהותה במידת ההשכלה, שבה תלויה מידת הדבקות בשכל הפועל. הדברים מתבררים יותר אחרי הבחינה בטיבה של ההשגחה, וכאן מסכם רבי חסדאי את שיטתו של הרלב"ג, המפרש את דברי הרמב"ם. לפי שיטת הרלב"ג אין ההשגחה אלא מסירת מספר הודעות לאדם בדבר הטובות והרעות הצפויות לו, למען ישמור עצמו מפני האחרונות ויחתור לראשונות. מסירת הודעות זו באה אף היא בהתאם לדרגת השלמות, והיא מתממשת או על ידי נבואה ממש, או על ידי נטיעת תשוקות נפשיות בלתי-מודעות בלב החכם, המפנות אותו אל הטוב ומרחיקות אותו מן הרע. יש גם שבא משהו מצער להכם, שתכליתו טוב, ברם לבלתי משכילים, נטולי קשר עם השכל הפועל, אין הודעות אלה מגיעות, וממילא חסר להם הסעד המגיע מן ההשגחה, ואין הם מוזהרים מראש להישמר מן הרעות הצפויות להם מן הטבע — מ'מערכת הכוכבים' בסגנונו של רבי חסדאי. יוצא, שלשיטה זו רק האדם המשכיל זוכה להשגחה ולא הבלתי משכיל, וזה בניגוד להשקפה האריסטוטלית שהובאה לעיל, שהאדם בכלל אינו ראוי להשגחה. בעצם אף לשיטה זו לא אלוהים הוא יוזמה של ההשגחה ואין הוא מפנה אותה אל האדם, כי אם האדם הוא הרוכש אותה לעצמו.

לשיטה זו קל הוא הפתרון לבעייתנו. ההשגחה אינה מגעת לאדם הרע, אך אין דבר זה מונע ממנו שיגיע לו הטוב הצפוי לו מן הטבע וממערכת הכוכבים, שהרי כל עונשו הוא רק בשלילת ההשגחה ממנו, אבל

ההשגחה  
וגורמים אחרים

אין היא מתערבת למנוע ממנו מה שמגיע לו מצד אחר, שהרי היא מתעלמת ממנו לגמרי, בין לטובה ובין לרעה, ומתוך כך לא מן הנמנע הוא ואין תימה בדבר שיגיע הטוב לרשע. כיוצא בזה, אין תמיהה אם מגיע הרע לצדיק, שאף זה יתכן מטעמים שונים: או שהרע בא לו בירושה מאבותיו — כגון שנגזרה עליהם גלות, ואין זכותו מספקת להוציאו בדרך גס ומעשי פלא, או שהרע מגמתו לטובה — לשמור על הצדיק מהרעה הצפויה לו מן הטבע החיצוני או מן הטבע הפנימי, שלא יטה אחרי יצריו הרעים, או שהרע בא באותו הרגע שהחכם מסיח את דעתו מההשכלה, — שאז נפסקת דבקו בשכל הפועל, ובאופן אוטומאטי אף ההשגחה הדלה, והצדיק געזב לפגעי הטבע, לרעות הנכונות לבוא עליו מצד סדרי המערכת השמימית<sup>152</sup>. עצם סדרי המערכת, מוסיף רבי חסדאי, שמהם מגיע לעתים הטוב לרשע והרע לצדיק, אין בהם משום ליקוי הצדק האלוהי, כי מטרתם של סדרים אלה היא השמירה וההתפתחות של כללות המציאות, ואין למנוע את הטוב הכללי המגיע לכלל — אם גם הרע נהנה ממנו לעתים — מה גם שהגמול האמיתי הוא הגמול הנפשי ולא הטובות הארציות המדומות.

אמנם כאן מתעוררים שני היסוסים. האחד, שלפי היסוסים שונים שיטה זו יתכן כי הרשע, אם הוא משכיל בפועל, יזכה להודעות המזהירות מן הרע, לרגל דבקו בשכל הפועל, וזהו עוול מוסרי. האחר, שבתורה באים יעודים רעים לרשעים, הנראים מכוונים לעצמם ולא כפרי העזיבה והסתרת הפנים. אך אין כל קושי למצוא פתרון לקושיות אלה. אשר להיסוס הראשון: המשכיל, אם הוא נוטה אחרי יצריו ועוסק בפעולות בלתי-מוסריות, הרי נפסקת דבקו בשכל הפועל; היגררותו זו אחרי החומר מונעת ממנו את השימוש במושכלות שכבר רכש אותם, ומכל שכן שנמנע ממנו להבא לרכוש מושכלות חדשים, וממילא לא תגיע לו גם ההודעה המגיעה לשלמים; ועוד יש להביא בחשבון כי הגמול העיקרי הוא הנפשי, וההודעה המזהירה את הרשע מפני כשלונות חומריים או המאפשרת לו יתרונות ממין זה אין בה ערך רב ואין בה כדי להפתיע. אשר להיסוס השני: היעודים הרעים אף הם מכוונים לטובים, ולשם הטבה, והם באים לצדיק עצמו, אשר רק התחיל להסתבך בפעולות הרע, למנוע ממנו את השתקעותו בהן — הרי שהרע הזה הוא לטובתו והוא טוב; או שהם באים לרעים ממש, אבל מתוך מגמה, שעונש זה הבא על

152 ראה 'מורה נבוכים', חלק שלישי, פרק ג; שם מביא המימוני רעיון זה כ'עיון נפלא' שנגלה לו.



הרשעים ישמש אזהרה לשאר האומה, לאנשים הטובים והצדיקים שבה, שלא ילכו בדרכיו של זה, כדי שלא יגיע להם העונש שפגע ברשע — הרי שוב רע זה מכוון לטובים להיטיבם, והוא טוב.

(4) מכאן לביקורת השיטה האחרונה (שם, פרק שלישי). תחילה, מבחינה תורנית: אשר לאופיה של ההשגחה ואשר לגמול הצדיק, שלפי שיטה זו אינם אלא מסירת ידיעות על הטובות הנכונות לבוא מטעם הטבע או הגרמים השמימיים, והדרך לרוכשן. ברם — מכריז בתוקף רבי חסדאי — כל הספרות המקראית, על סיפוריה ויעודיה, מעידה על הטובות השופעות מההשגחה, והן חורגות מהנהג ומהחוקיות הטבעית ואינן יכולות להיות בשום פנים ואופן פרי הגרמים השמימיים או כוחות טבע אחרים — כגון ההבטחה שבני ישראל המעטים ירדפו את האויבים המרובים, עשרה—מאה ומאה—רבבה, או שתספיק התבואה של השנה השישית, ערב שביעית, לתקופה של שלוש שנים, וכגון שתיית מי-הסוטה והפעולות ההרסניות המלוות אותה ושאינן בטבע של המים הללו, וכן נסי המקדש ועוד — טובות אלה נובעות ישר רק מההשגחה. מכאן — אם נשלים את דברי המחבר — שהשגחה אלוהית זו מתבטאת בפעולות חיוביות, במעשים על-טבעיים מתמידים ולא בהודעות גרידא על מאורעות טבעיים העתידים להתחולל. אי-הודאתם של בעלי שיטה זאת בפעולה החיובית של ההשגחה, ממשוך רבי חסדאי, מקורה בהשקפתם שאלוהים אינו יודע את הפרטים לדעתם, הידיעה המתאפשרת על ידי הדבקות בשכל הפועל מגיעה לפרט האנושי מבלי שתהיה מכוונת אליו על ידי אלוהים ומבלי שאלוהים ידע אותו, אך התורה מוסרת לנו על טובות מרובות שנעשו לאישיים פרטיים, וזה לא יתכן אלא אם המטיב האלוהי יודע את הפרטים, את האישים הפרטיים ואת המעשים הפרטיים. הרי, מסכם קרשקש, שהכחשת הידיעה הפרטית האלוהית, ובעקבותיה הכחשת ההשגחה הפרטית, היא סטייה מן האמת התורנית. כיוצא בזה — לפי שיטה זו — אין העונש לרשע פעולה חיובית מטעם ההשגחה, כי אם התעלמותה מן הרשע והפקרתו למקרי הזמן, הרעים כטובים. היעודים הרעים בתורה, המכוונים באופן ישר לרשע, מתפרשים בשיטה זו כמיועדים לטובת הצדיק. על כן, טוען רבי חסדאי, מכילה שיטה זו סתירה פנימית: מאחר שלרשע אין כל קרבה לשכל הפועל, הרי אין הרע יכול לבוא עליו דרך צינור זה, כמו ההודעה לצדיק, ואינו יכול אף לבוא מן הטבע, כי זה אינו מבחין בין הטוב והרע, בעל כורחו הוא בא ישר מאת אלוהים ומכוון לאותו רשע מסוים, ומכאן שאלוהים אף יודע את הפרט שעליו הוא מביא את הרעות המכוונות לו, וזה סותר את כל השקפת אנשי השיטה הזאת בדבר חוסר ידיעת הפרטים של אלוהים.

הסתירה מן הכתוב

שיטה זו, ממשיך רבי חסדאי, כשם שהיא סותרת את עצמה, כך היא סותרת את הכתובים לפי פשוטם, כגון את המסופר במקרא על דור המבול, ששם כלל העונש את רוב המין האנושי, ואם לא נח, היה כולו יורד תהומה; ולפי שיטה זו המלמדת כי העונש מכוון לרשע רק לטובת הצדיק, יוצא — אומר קרשקש בחריפות — שאילו היה אף נח בין החוטאים ולא היה נשאר אף צדיק אחד בדור ההוא, ולא היתה אם כן סיבה להעניש את הרשע למענו — לא היה בא עונש על הדור כלל, וזה פאראדוקס שאין דוגמתו. אין גם להניח, שהמבול היה פרי פעולה טבעית של המערכת השמימית ושההשגחה פעלה רק להצלת נח, ואילו את הרשעים השאירה לגורלם הטבעי; פירוש זה לא רק שהוא נוגד את הכתוב, שבו מבואר שהמבול בא כעונש לרשעים, אלא אף את ההגיון, שהרי לא יתכן שהטבע, הסידור הטבעי של הגרמים השמימיים, שיעודו לשמור ולהתמיד את המציאות, יפעל בכיוון ההרס למין האנושי, שהוא גולת הכותרת של מציאות זו. ברור, שהמבול בא במישרין מאלוהים כעונש לרשעים, והרי כאן עדות מקראית שהעונש לרשע הוא פעולה אלוהית חיובית. כיוצא בזה עונשי התורה, כגון ל"ו כריתות הבאות על עבירות מסוימות, וכרת זה הוא גופני או נפשי. כעונש גופני הוא יכול לבוא, על-פי שיטה זו, רק כאזהרה לצדיק, ואז יש להתנות בו, שהעבירה נעשתה בפרהסיה והיא ידועה לאחרים, אחרת אין תועלת בעונש זה, ויצא שאם החוטא עבר עבירה בינו לבין עצמו אין הוא נענש עליה — וזה בטל. עוד יותר רב אי-ההגיון בכרת כעונש נפשי, שאז אינו יכול לבוא לא למען הצדיק ולא כפעולה טבעית: אינו יכול לבוא לאזהרת נפשות הצדיקים בעולם הרוח אחרי אובדן הנפש של הרשע, כי הרי אז לקח זה בא כבר במאוחד, וגם אינו יכול לבוא כאזהרה להם בעודם בחיים, שהנה עונש כזה של אובדן הנפש צפוי לרשע, כי הרי עונש זה שלעתיד לבוא אינו עניין לידיעה מוחשית לצדיק, אלא לאמונה, שהצדיק מאמין בתורה כי על עבירה זו יבוא עונש כזה אף שאינו רואהו, ואם יש בו אמונה זו, אין הוא זקוק שוב לאזהרה. וגם אין עונש נפשי זה יכול להיות תופעה טבעית, כי לפי שיטה זו אובדן הנפש טבעי הוא לחסרי השכלה, לנטולי קשר עם השכל הפועל, ולבעלי ההשכלה הנצח הוא טבעי, כי רכשוהו לעצמם עם רכושם המדעי ודבקוהם בשכל הפועל, ואם מגיע להם עונש נפשי בעד עבירות מוסריות, כגון מטילי אימה על הציבור ועוד, שחז"ל (ראש השנה יז, ע"א) חזו להם עונשים נפשיים רבי-מידות, אין הוא יכול לבוא בפעולות הטבע, כי אם בפעולה אלוהית. הרי שוב בעל כורחנו נאמר כי, העונש לרשע הוא פעולה אלוהית חיובית ומכוונת לכתחילה להעניש את הרשע ותו לא.

הסתירות הפנימיות של השיטה ומבחינה עיונית: שיטה זו, טוען קרשקש, מסתבכת בסתירות, ובסופו של דבר אינה מסלקת את הקשיים שאותם היא באה לפתור. לשיטה זו עיקרו של העונש הוא הנפשי, והוא ראוי לבוא אף על משכיל אם חטא בפעולות אי-מוסריות, ובפרט בפעולות שחכמינו אמרו על עושיהן, שאין להם חלק לעולם הבא; לשיטה זו העונש אינו אפשרי במציאות, שהרי הנפש שרכשה לה השכלה, טבעי לה הנצח והיא יכולה להיאבד רק כעונש אלוהי, ואז גשאלת השאלה, כיצד היא אובדת? היא אינה יכולה ליהפך לאין, כי לשיטה זו, שהיא אריסטוטלית ביסודה, אין שום דבר נוצר מאין ואין שום דבר כלה עד לאין, כי התהליך העולמי הוא לדעתם רק מעבר מתמיד מיש ליש — הרי שנפש משכילה אם היא אובדת, פירוש הדבר שהיא נהפכת ליש אחר, ויש חדש זה אינו יכול להיות לא מקרה, היינו תכונה בעצם — כי לזה דרוש קיום העצם — אף אינו יכול להיות עצם חומרי — כי הנפש אחרי המוות היא ישות בלתי-חומרית ואינה יכולה להיות בבת אחת גם בלתי-חומרית וגם עצם חומרי. הרי שאף היש השני הוא עצם רוחני, וכעצם רוחני אינו נתון לכליון והוא נצחי — וזה סותר את אמירתנו על אובדן הנפש לרשעים, שין להם חלק לעולם הבא. שיטה זו, ממשיך רבי חסדאי, אף אינה פותרת את הקושי השני, שבו נחקל רעיון ההשגחה, והוא דלות ערכו של האדם מכדי שאלוהים ישגיח עליו; לשיטה זו ההשגחה אפשרית רק מתוך התאחדותו של האדם עם השכל הפועל, והרי התאחדות זו של אלוהים והאדם בהשכלה אינה אפשרית, בגלל הפער העצום שבין הדעת וההשכלה האלוהית וזו של האדם, שאין ביניהם הסכמה, כלומר אין ביניהם שיתוף וזהות עצמותית — לפי שימוש הלשון הפילוסופית של ימי הביניים — והם משחווים רק בפרט מקרי, צדדי; ולשיטת הרמב"ם אין ביניהם כל שיתוף שהוא, פרט לשיתוף השם.

ההשגחה היא שלילית או חיובית סיכומו של דבר: לפי שיטה זו אין ידיעת אלוהים פרטית ואין אף השגחה אלוהית פרטית, כי אלוהים מרומם מידיעת הפרטים ומתשומת-לב להם ולענייניהם הפרטיים הפעוטים, וכל אופיה של ההשגחה אינו אלא שלילי. הגמול לצדיק אינו אלא מטען של ידיעות מסוימות, העוזרות לאדם המשכיל להישמר מן הרעות העתידות לבוא לפי הסדר הטבעי ולחתור לקראת הטובות המצויות בטבע. ידיעת אלה אינו נמסרות לפרט בכוונה תחילה, אלא האדם המשכיל רוכש אותן הודות לתהליך ההשכלה שלו, וכן העונש לרשע אינו אלא סילוק ההשגחה ממנו. אך קרשקש משתדל להוכיח לפי העדות המקראית, שההשגחה האלוהית בין לטובה ובין לרעה מתבטאת בפעולות חיוביות מכוונות לפרט מסוים, לצדיק זה ולרשע זה, כפי שיוצא ממעשי

הפלא המקראיים החורגים מההתרחשות הטבעית, וכן מהעונשים הבאים על הרשע, שאינם יכולים להיות לא תופעות טבעיות ולא מכוונות לטובת הצדיק, כגון הכריתות או עונש המבול וכדומה.

(5) עם סתירת השיטות הקודמות עובר קרשקש הערך העליון  
הוא הטוב הרוחני

להצעת פתרונו גם לבעיית הבעיות של סוגיית ההשגחה, זו של 'צדיק ורע לו וכו' (שם), פרק

(ד). נקודת המוצא שלו היא אחת ההנחות של השיטה האחרונה, שאותה מקבל במלואה: הגמול והעונש היסודיים הם הנפשיים ולא הגשמיים; אלא שרבי חסדאי מטעים הנחה זו יותר מאחרים, שמהם הוא קיבל אותה והוא הופכה לקנה מידה יחידי להעריך בו את מאורעות החיים ותהפוכות הגורל. עיקרו של דבר, שהערך העליון ואף ההישג העליון של האדם הוא הטוב הרוחני וביחס אליו אין הטוב או הרע החומרי אלא כקליפת השום. מנקודת ראות הנצח מה ערך יש לטובות או לרעות הזמניות, החולפות ועוברות, אם הטוב הנפשי שמור לבעליו? מתוך אספקלריה זו אין קרשקש רואה בעצם כל עיוות דין ברע החומרי המגיע לצדיק או בטוב החומרי המגיע לרשע, מאחר שהחשבון הסופי והאמיתי הוא בתחום אחר לגמרי, בתחום הטוב והרע היוחני, העולה לאין ערוך על החומרי, ובפרט שדווקא רע חומרי זה משמש לעתיד אמצעי לצדיק לקנות בו את שלמותו הנפשית ואת הטוב הרוחני, כך שהוא מחליף חיי שעה בחיי נצח. וכן להיפך: יש ודווקא הטוב החומרי המגיע לרשע מונע ממנו התקדמות בכיוון הטוב הרוחני, ואין לך עונש ורע גדול מזה. הרע יכול לשמש שלב לטוב, וכן להיפך, אלא — וזאת מדגיש ר' חסדאי ביותר — שהכוונה היא לא לטוב ולרע החומריים כמו בשיטת רלב"ג, אלא לטוב ולרע הרוחניים.

לרע המגיע לצדיק, ממשיך רבי חסדאי, יכולות להיות סיבות שונות לרע  
סיבות שונות לרע  
שהגיע לאבותיו של הצדיק, ואין בידו זכות מספקת לסלקו; יש שהוא בא מתוך ניתוק ארעי של הקשר והדבקות שבין הצדיק ואלוהים, דבר העלול לקרות לעתים לרגל היות האדם קרוץ מחומר, ויש שרע זה סופו להביא לטוב חומרי או רוחני — ונקודת הכובד היא כאמור על הרוחני — כגון, שרע זה מונע אותו מלכת אחרי יצרו ומחשלו בצדקתו, מנחיל לו שלמות יתירה ומקנה לו בקניין יתר מידות נדיבות, כי היסורים מעדנים את נפשו של אדם, כמו שאמרו חז"ל: יסורים ממרקין. דבר אחרון זה, הרע היורד על הצדיק לשם עילויו הנפשי, הוא הוא לפי הסברת ר"ח הנסיון הנאמר בתורה; נסיון זה אינו שייך למנסה האלוהי, הרוצה להיווכח בדבר מסוים על ידי הנסיון, כי אם למנוסה עצמו, שעל ידי נסיון זה, על ידי הרע והיסורים הבאים עליו והוא אינו מתמוטט בגללם,

הוא רוכש לו דרגה נוספת של שלמות. אחרי שעמד אדם במבחן ויוכל לו, כאילו עלה על עצמו ונעשה אדם חדש, נעלה על הקודם. קרשקש חוזר כאן על ההנחה השאולה על ידו, כדבריו, מהפילוסופיה המדינית, שהפעולות מקנות תכונות ומידות חדשות בנפש האדם, וכל שכן שהן מחשלות את הקיימות. מתוך גישה זו הוא נותן פירוש מעניין לכתוב, שעוד הרמב"ם התלבט בו ('מורה נבוכים', חלק שלישי, פרק כד) כדי לסלק את האיננוש האלוהי (אנתרופומורפיזם) שבו, והוא: 'כי מגסה ה' אתכם לדעת, הישכם אוהבים את ה' אלהיכם' (דברים יג, ד), שאין הכוונה במלה 'לדעת', כאילו בא שינוי בדעת האלוהית, שעם הנסיון הנה נתחדשה בו דעת שלא היתה לו מקודם, אלא המציאות היא שנתחדשה, שכן אחרי הנסיון נוצרה מציאות חדשה שלא היתה מקודם, והדעת עליה לא היתה לאלוהים מקודם, כי מציאות חדשה זו גופה לא היתה קיימת מקודם, ועם היות המציאות החדשה היתה גם דעת האלוהים עליה<sup>153</sup>. קרשקש גם מדגיש את הביטוי בכתוב זה 'הישכם' — שלא נאמר 'אם תהיו אוהבים', שלא הדעת נתחדשה כאן, אלא הישות נתחדשה. לאמור, עם קיום המצוות נתוספה שלמות חדשה לאומה, היא אהבת אלוהים — ולפני הנסיון לא ידע אלוהים את האהבה הזאת, כי לא היתה עוד במציאות. ואין קרשקש נוטה לקבל את פירושו של הרמב"ם, שבמלה 'לדעת', הכוונה לעמים אחרים, שיוודע להם על אהבת אלוהים השוררת בישראל (שם).

הרע החומרי והטוב הרוחני  
 בכל אופן — מסכם שוב רבי חסדאי את עיקר חידושו — הרע החומרי, אם אינו מביא תמיד את הטוב החומרי בעקבותיו, הריהו מביא את הטוב האמיתי, את הנפשי, ולפיכך הוא גופו טוב, והוא מה שקוראים חז"ל 'יסורים של אהבה', ומתוך כך חדלה להציק לנו אף בעיית הרע לצדיק<sup>154</sup>. הוא הדין לטוב המגיע לרשע, שאף לו יש סיבות והוא השימוש בכלל התלמודי הידוע: 'העולם שגם הרשע עושה מעשים טובים והם עומדים לו שלא ייענש בסילוק הטובות המזומנות לו מטעם המערכת השמימית, ויש

153 אמנם כאן מתעוררת השאלה, שסוף סוף יש כאן שינוי בדעת האלוהית, שעם המציאות החדשה נוצרה גם דעת חדשה, אך כבר בפרק הקודם הבאנו את דעתו של קרשקש, שאלוהים כיוצר הכל מתוך ידיעתו את עצמו יודע את המציאות שמחוצה לו, אף זו העתידה לבוא, שאף היא מקורה בו.

154 יש להעיר כאן, שרעיונו זה של קרשקש מזכיר רעיון דומה, שמביא הרמב"ם במו"נ חלק שלישי, פרק יז, בשם המועתזילה, שלדבריו גם נזכר בתלמוד בשם 'יסורים של אהבה', ותוכנו, שלפעמים אלוהים מביא יסורים על אדם מבלי



שהטוב הוא כזה המביא את הרע בעקבותיו, רע תומרי או נפשי, כגון שמחמת הטובות שבאו עליו התמסר הרשע לחיי יצרים ותאוות.

רבי חסדאי מחדש גם פתרון אחר לבעייתנו, קנה המידה הוא הרוב ההנחה, שאין הרע יוצא מאת אלוהים במישרין, נדון אחר רובו (קידושין מ, ע"ב). לפי כלל זה יתכן, שהרע המיועד לרוב יגיע אף לצדיק הבודד, וכן להיפך, הטוב יגיע לרשע, בה במידה שדרגתם בצדקות או ברשעות אין בה כדי לשנות בעבורם את סדרי הטבע. ואין כאן כל עוול וליקוי הצדק בקיפוח זה של היחיד או בהענקת הטוב למי שאינו ראוי לו. קרשקש אינו יכול להסתפק בתשובת בעלי השיטה הקודמת, שסדרי הטבע מכוונים לרוב, אף אם יוצא מזה עוול ליחיד, שהרי לשיטתו זה סותר את העיקרון של השגחה פרטית — מכיון שגרמי השמים הם הם שמהם באים הטוב והרע החומריים, והם בדרך כלל מעניקים, ביחד עם הטוב או הרע השופעים מהם, גם תכונות טובות או תכונות רעות. לכן בדרך כלל הטוב מגיע לטובים והרע לרעים, ושיווי המשקל נשמר ביניהם, וסוף כל סוף — וזה העיקר — הגמול והעונש האמיתיים הם נפשיים, ואלה באים לפי אמת-מידה אישית; הנכסים החומריים, לשיטת קרשקש, הם חסרי ערך מכדי שישמשו קנה מידה לצדק האלוהי.

מכאן עובר קרשקש לסתירה הקיימת כאילו בין העונש הוא רע יחסי שונות: יש שהוא נמשך עוד מימי אבותיו, יש לבין האמונה בעונש לרשע; הוא מקבל הנהגה זו, ואין הוא רואה בה כל קושי. העונש הוא רק רע יחסי, בין אם הוא בא לשם אזהרת הצדיק, כמו בשיטה הקודמת, שאז מגמתו טובה, ובין אם הוא בא כגילוי הצדק האלוהי, שאז הוא טוב במהותו, כי הצדק האלוהי הוא טוב בעצמותו — הרי שאף הרע הבא על הרשע, תהיה מטרתו מה שתהיה, הוא כולו טוב. מתוך גישה זו מסביר רבי חסדאי שורה של מקורות, כתובים ומאמרי חז"ל. מן הקודם, אומר הוא, מוסבר הכתוב: 'זנה טוב מאד', שחז"ל פירשוהו על המוות (בראשית רבה ט, ה), וכן הכתוב: 'כי רגע באפו, היים ברצונו' (תהלים ל, ו), שכוונת המשורר היא, שיחס הרע — הוא האף — לטוב הוא כיחס רגע אחד להמשך הזמני כולו, וזה מבחינה כמותית;

שקדם לו חטא, למען תת לו גמול מרובה. ויש כאן הפרש גדול בין שניהם, שלדעת המועתזילה היסורים לחוד והגמול לחוד, והגמול הוא מעין פיצויים ולשמו באו היסורים, אך לקרשקש היסורים מביאים מצד עצמם התעלות נפשית לאדם, ויתרון נפשי זה הוא כאן העיקר ולא הגמול.



ומבחינה איכותית: אף רע זה מגמתו הוא החיים והטוב, והיינו 'חיים ברצונו' — אף רע זה או האף, מה שרוצים בו, 'הנרצה ממנו', הוא החיים. מקורית ביותר היא תשובתו להיסוס השלישי אלוהים אוהב את יצוריו שהועלה ביחס להשגחה, והוא: פחיתות ערכו של האדם. על זה משיב קרשקש: אמונתנו היא שאלוהים הוא ממציא כל המצויים ואף מחדשם התמידי מתוך רצונו. רצון לדבר מסוים אין לו פירוש אחר אלא אהבת הדבר ההוא, מכאן שאהבת היוצר האלוהי נתונה ליצוריו, למעשי ידיו, ועל כן אין לתמוה אם אלוהים מקדיש תשומת לב ליצוריו האהובים, יהיה הריחוק בניהם כמה שיהיה. ואמנם הגיוני הוא שהשגחתו נתונה ביתר שאת לאהובים אצלו ביותר, שהם היצורים היותר חשובים — החשובים יותר הם יותר אהובים. מכאן שהדרגה העליונה של ההשגחה מתייחסת לאדם, היצור בעל החשיבות הגדולה ביותר, ועל כן אף האהוב ביותר לאלוהים. נראה שדעת קרשקש היא, שההשגחה האלוהית כוללת את כל היצורים ולא רק את האדם, אלא שהאדם תופס שלב גבוה יותר. דבר זה הוא בניגוד לרמב"ם (מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק יז): 'שההשגחה האלוהית היא... באישי מין האדם בלבד', ואולם מצד אחר מייחד קרשקש את ההשגחה העל טבעית רק לישראל, ולאומות העולם משאיר הוא רק את החוקיות הטבעית, אף אם גם זו צורה של השגחה היא.

רבי חסדאי משעין על כן את רעיון ההשגחה על רעיון הבריאה, ורואה בהשגחה תוצאה הגיונית של הבריאה: הבורא ומחדש כל יום תמיד מעשי בראשית עינו פקוחה על כל בריותיו מתוך אהבה בלתי פוסקת; עם זה רואה ר' חסדאי אפשרות של דרגות שונות בסולם ההשגחה. הדעה על התלות האורגאנית בין הבריאה וההשגחה נובעת מעמדתו המקורית של רבי חסדאי קרשקש ועולה מכל שיטתו: העדפת האהבה על ההשכלה כערך עליון בין ביחסו לאלוהים ובין ביחסו לאדם, ראיית מהותו של אלוהים באהבה, וראיית הבריאה כמפעל אלוהי, ששאיפת ההטבה מפעמת אותו — על ידי כל זה נעשה הדבר למובן עד מאוד, כי תשומת הלב האלוהית המתמדת נתונה ליצוריו, שאהבתו הבלתי גדלית אופפת אותם. תפיסה זו נוגדת את השיטה האריסטוטלית, שבה נאחז במידת-מה אף הרמב"ם, שהדעת עליונה על האהבה, שאלוהים הוא השכלה ביסודו, ושהמרחק בינו ובין המצויים הוא כה עצום, עד שאין לשער כלל אפשרות של השגחה ישירה המופנית ליצורים בני חלוף, ושרק ההשכלה יכולה לשמש בקושי גשר כלשהו ביניהם. בייחוד עומדת היא בניגוד לדעת הרלב"ג, הרואה את אלוהים רק כיוצר הצורות, ולא יוצר האישים הפרטיים, שמקורם בחומר, הקיים

בצדו של אלוהים ומחוצה לו, שלפי זה ברור שאין מקום להשגחה עליהם, מאחר שהם לגמרי מחוץ לאופק האלוהי, מחוץ לכל מפעלו היוצר. מתוך גישה עקבית זו מפרק קרשקש אף את הזיקה של ההשגחה וההשכלה האנושית. אין ההשגחה, לדעתו, מותנית בכמות הדעת האנושית, כפי שמלמדת השיטה האריסטוטלית, אלא במידת האהבה של האדם לאלוהים ולזולתו. לנושא זה מקדיש קרשקש דיון ארוך ומפורט, ועוד נשוב אליו לקמן. כאן הוא מסתפק ברמו קל על עמדתו זו, שאין כל תלות בין ההשגחה, שמקורה באהבה האלוהית, ובין מטען הדעת האנושי, ובוזה הוא מסלק את אחד הקשיים שהועלה מקודם והוא, כיצד בא העונש הנפשי, היינו אובדן הנפש, על הרשע שהוא בעל השכלה — אדם משכיל הפגום מבחינה מוסרית, אך רכש לו דעת מתאימה? שאם העונש בא מאלוהים, הרי יוצא הרע מאת אלוהים, דבר שלא יתכן, וגם אין העונש יכול להיות תופעה טבעית, שכן ההשכלה אשר לאדם מבטיחה לו נצח טבעי. על זה משיב קרשקש: אף אם העונש בא מאלוהים, הרי כבר נאמר לעיל, שהעונש כמכשיר הצדק האלוהי הוא בגדר פעולה טובה, אך לפי עמדתו, שלא ההשכלה אלא הרמה המוסרית היא היא הקובעת את מידת ההשגחה, הרי עונש זה לרשע ניתן אף הוא להתפרש כתופעה טבעית, היינו שלרגל ליקויה המוסרי ראויה נפש זו באופן טבעי לאובדן ולכליה.

מכאן, כדרכו המיתודולוגית, הוא עובר לביסוס עיוני של עקרון ההשגחה, אלא שלאחר השקלא-וטריא הארוכה הקודמת הוא מקצר כאן מאוד.

ביסוס מדעי  
לרעיון ההשגחה

לאחר שסולקו אבני הנגף מאמונה זו ונתפזרו כל הספקות שפילוסופים שונים עוררו עליה, הרי ביסוסה קל, שכן יוצאת היא מעצם המושג האלוהי, מהשלמות האלוהית, מתפיסתנו את אלוהים כמנהיג העולם, שאין לייחס למנהיג האלוהי, אשר הנהגתו היא שיא השלמות, את העדר ההנהגה בפרטי העולם, מאחר שאף הפרטים נמצאים באופק האלוהי, והידיעה האלוהית מקיפה אותם. אמנם, מוסיף קרשקש, אין להסיק מכאן אף את השוויון בהשגחה. להיפך, ההגיון הפשוט אומר לנו, שההדרגה בהשגחה היא מוצדקת, שהעומד בדרגה גבוהה יותר של שלמות ראוי לדרגה גבוהה יותר של השגחה. האדם ראוי יותר מאשר שאר היצורים, והאומה הישראלית, כפיסגת השלמות בתוך האנושות, זכאית לעמוד בשלב העליון של ההשגחה. עם זה חוזר רבי חסדאי ומציין, שאת הביסוס השלם ביותר של רעיון ההשגחה וכן את הבהרת מהותו הברורה ביותר, מוצא הוא ברעיון הבריאה; אמונת ההשגחה היא מסקנה ישירה מהאמונה בחידוש העולם. אלוהים הוא היוצר וממציא כל המצויים מתוך רצון חופשי, ולכן אהבתו נתונה ליצוריו, שכן אין פירוש אחר ליצירה מרצון, אלא זה בלבד, ורחוק הדבר — כמעט שאין להעלותו

על הדעת — שיהא אלוהים יודע ואוהב את יצוריו, בלא שישגיח עליהם — מסיים קרשקש בצורה ריטורית.

(6) כנספח לתורת ההשגחה, מקדיש רבי חסדאי מחקר מיוחד לבעיית ההשגחה המיוחדת לישראל (פרק שישי), ובו מתבררים עניינים שונים הקשורים בבחירת ישראל. אופייה וגורמיה של בחירה זו, ששימשה נושא ראשי לרבי יהודה הלוי, אף הם נידונים על ידי קרשקש, ואולם אין הוא מזדהה עם ריה"ל בכמה דברים, ובהם גם יסודיים. קרשקש מעמיד לדין שתי בעיות: האחת, האם יש עוד גורמים כלל-לאומיים, מלבד התורה, המזכים את ישראל ביתרון ההשגחה. והאחרת, האם יש עדיפות למקומות מסוימים ולזמנים מסוימים ביחס להשגחה יתירה. כפי שזה יוצא מכמה כתובים ומאמרי חז"ל, אם כי תמוה הדבר שתהא ההשגחה מותנית בזמן ובמקום.

אשר לראשונה, הוא הולך ומונה בזה אחר זה המילה כגורם להשגחה שורה של גורמים: האחד, מצות מילה, הגוררת אחריה השגחה מיוחדת, והיא חלה על האומה. את זה הוא לומד ממתבע הברכה הנאמרת אחרי המילה, שאותה הוא מפרש ומסביר כאן. שם נאמר: 'להציל ידידות זרע קודש שארנו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו', ורבי חסדאי מסביר, שההצלה משחת או מאבדון נפשי פירושה הוא הבטחת האלמוות, הישארות הנפש, היינו, שהמילה מצילה את האדם מישראל מכליון ומבטיחה קיום נצחי לנפשו — והישארות הנפש גופה היא חלק של ההשגחה, כלומר, של הגמול הנפשי. ברם, ממשיך קרשקש, מהו הקשר שבין המילה וצורה זו של השגחה, היינו הישארות הנפש? ומשום מה נוסחה ברכה זו בצורה שלילית — הצלה משחת, ולא בצורה חיובית — הקניית הנצח, שהוא השכר? ורבי חסדאי מפתח כאן תיאוריה שלמה, שיסודה רעיון יהודי-מסתורי עתיק, שאותו קלטה הנצרות והפכה אותו לאחד מעקרונות האמונה שלה, והוא הרעיון על החטא הקדמון, החטא של אדם הראשון. רעיון זה עם היותו יהודי ביסודו, הוא בלתי מרכזי ביהדות, ולא הוזכר אצל הפילוסופים שקדמו לקרשקש — אם כי הוא תופס מקום ניכר בספרות הקבלה — ורק הסביבה הנוצרית העלתה אותו על הפרק ומשכה אליו את תשומת הלב של הוגים יהודיים, בתקופה שהקיבוץ היהודי בספרד נבלע כולו באיזור התרבות הנוצרית. לרעיון זה נותן קרשקש הסברה והנמקה שכלתנית גמורה. הוא מסתמך על מאמר חז"ל, המכיל במיצוי נפלא את תורת החטא הקדמון: 'בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה; ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, אומות העולם שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן' (שבת קמו, ע"א), ואת המאמר הזה הוא מפרש ברוח ראציונאליסטית. החטא של אדם וחוה, שהם ראשית המין האנושי והצור שממנו חוצב, היווה פגם

גדול במין האנושי כולו<sup>155</sup>, ודבר זה הטיל זוהמה בכל המין האנושי. זוהמה זו, מסביר קרשקש, אינה אלא הרושם החזק שנשאר טבוע במין האנושי אחרי החטא כנטייה יתירה לחמרגנות, וזה עשה את האדם מוכן לכליון ולאבדון. משניתן לו החסד האלוהי, התורה, פסקה זוהמה זו מישראל, שכן התורה מחנכת את האדם מישראל לשלמות מוסרית, מלמדתו לדכא תאוותיו ולהמית יצריו, כמו שעתידי המחבר להסביר באריכות במקום אחר. ובכן, לא התרחשויות מסוימות בהיסטוריה, לא אמונה גרידא באישים ידועים, אף לא מעשים מאגיים למחצה כמו בנצרות — אלא חינוך מוסרי מעולה, המשנה את אופיו של האדם ומשחררו מן החומריות היתירה, הוא הדבר המוציאו משלטון החטא הקדמון. אופייני כאן גם הניגוד לגישת ריה"ל, המייחס ערך סודי להשפעת המצוות; במקומו רואה רבי חסדאי במצוות רק אמצעי הדרכה דתית-מוסרית לקראת עליית הנשמה של האדם מישראל ומימוש יעודו בחיים.

לראשית צמיחתה של אומה תורנית זו יש גם היסטוריה. אבי האומה, אברהם, מייצג את הניגוד הגמור לאדם הראשון; אדם היה יציר כפיו של

אבי האומה  
וצמיחת האומה

אלוהים, ומשום כך בעל הכנה טבעית לקראת השלמות, ועם זה נכשל מבחינה דתית כשלון מופלג, 'מרה והפליג בעול', היינו התרחק מאלוהים. לעומתו אברהם — לידתו היתה בסביבה אלילית, והוא התעלה עילוי מופלג באהבת אלוהים, שהיא שיא השלמות האנושית, ועל כן זכה לשמש ראשית לעם הנבחר. יתכן שאף כאן מתכוון קרשקש לדוקטרינה הנוצרית הידועה: כשם שהם מעמידים איש מול איש, את ישו מול אדם, כשהאחד גואל את האנושות מן החטא שחטא קודמו<sup>156</sup>, כך מקבל גם הוא את ההנחה הכפולה של חטא וגאולה, ושל אישיות נגד אישיות, אלא שבשיטתו יש לא רק שוני היסטורי: אברהם במקום ישו, אלא אף מהותי: תכונה אחרת למהותה של גאולה זו, טבעית-שכלית יותר. אברהם אינו אישיות מסתורית, אלוהית או חצי-אלוהית, הוא אדם ככל בני האדם, שהתרומם על ידי מאמצו האישי לפסגת החוויה הדתית, הוא הציל לראשונה את בני עמו, הכלולים בו באופן טבעי ומבחינת הגזע, כי הם יוצאי חלציו, כשם שכל בני אדם כלולים באדם — ולא כישו

155 'שהיה חטא אדם וחוה מרי גדול בשורש הראשון ובצור אשר ממנו חוצב המין האנושי בכללו', והדברים אינם ברורים כל צרכם. ויתכן שכוונתו מרי באלוהים, שהוא השורש והצור, שאז מתאימה כאן יותר המלה 'מרי', אלא שמתמיהה האריכות בקריאת שמו של אלוהים, ולפיכך נראה לי יותר כמו שפירשתי, על אף הדוחק שיש בפירושי.

156 כדברי 'המכתב אל הרומיים': 'כאשר בפשע אדם אחד התחייבו כל בני אדם, ככה גם על ידי זכות איש אחד יזכו כל בני אדם לחיים'.

שגאל כביכול את האנושות כולה, אשר קשריו אתה יכלו להיות רק מופש-  
טים<sup>157</sup>. ועוד — וזהו אולי העיקר — הגאולה מן החטא באה לא על ידי מעשה  
חד-פעמי וחד-אישי, אלא על ידי מעשים מתמידים של כל האישים הרוצים  
להיגאל מן החטא, שהאחד הנה, אברהם העברי, דוגמה להם למעשים מוסריים-  
דתיים ולא לפעולות סודיות או מאגיות. ואופייני הניגוד לריה"ל: אין רבי  
חסדאי רואה כמותו את הגזע כגורם ראשוני בהוויה הישראלית, ואין הוא  
גורם כמותו את ההשתלשלות של הופעת הגזע הישראלי. לדעת ריה"ל מוביל  
קו ישר מאדם הראשון, השלם מבחינה גזעית כיציר כפיו של הקב"ה, אל  
ישראל, שהם הבחירים מיוצאי חלציו, אשר באופן טבעי שמרו על הסגולות  
הטבעיות של אדם הראשון; ואילו לדעת קרשקש אברהם קם כניגוד לאדם  
הראשון, 'שהיה בקצה המנוגד ביחס אל אדם' והוא מעצמו, לא על ידי אי אלה  
תכונות גזעיות, הגיע למה שהגיע, ואף אם קם אותו גזע חדש, הרי הוא קדם  
לגזע ולא הגזע לו.

גורם אחר להשגחה יתירה על ישראל הוא הע-  
העקיזה כגורם להשגחה קידה. כאן מפתח ר' חסדאי הנחה, התופסת אף  
היא מקום מרכזי בדוקטרינה הנוצרית, והוא  
הקרוב — אלא שהוא נותן לה אופי יהודי מובהק. לכאורה, שואל רבי חסדאי,  
היתה הבטחת הזרע לאברהם צריכה לבוא אחרי העקידה, שאז היתה מתפרשת  
כתמורה לה, אך מה מקום לעקידה אחרי הבטחה זו? והוא עונה: עם בחירתו  
של אברהם כאב לעמים (!) וכראשית האומה שנבחרה להיות לנחלת אלוהים,  
אומה הצריכה להשתחרר מהחוקיות הטבעית, מהשפעת מערכת גרמי השמים,  
שזו נחלת שאר העמים, והיא תעבור אל הנהגה אלוהית מיוחדת — היה צורך  
לשם כך בקרבן לאומי כללי, והוא הוא מעשה העקידה, שבו הובא יצחק  
לקרבן, הוא וכל יוצאי חלציו, ובקרבן זה יצאו כולם מתחת שלטון המערכת  
השמימית ועברו אל תחת ההשגחה האלוהית. ר' חסדאי מסתמך כאן על ספרו  
של תלמי (פטולומיאוס) 'הפרי', אשר לפיו יתכן, על ידי פעולה מסוימת,  
להאציל השפעת כוכב מסוים על אדם מסוים, השפעה שלא היתה מגיעה לו בשל  
טבעו בלבד, וכך הגיוני הוא מעבר האומה במעשה עקידה זה מההנהגה  
הטבעית לאלוהית, אף שלא היו זוכים בה מצד טבעם בלבד. אופיינית  
לקרשקש הבריחה מהגורם המסתורי הגזעי ('ואם לא היה בתולדות להחית  
כנ') — שלא הגזע גרם לבחירת ישראל, אלא מעשים היסטוריים מסוימים,  
ומעשים בעלי אופי שכלי ולא דווקא מסתורי, כשם שאופייני לו הנסיון  
המתמיד של הסברה ראציונאליסטית לתורות אשר למראית עין מיסטיות הן.  
כך מסלק הוא מצד אחד את הגורם הגזעי, שיש בו משום נותן טעם של

157 וראה ספרו של קרשקש 'ביטול עיקרי הנוצרים', עמ' 20.



מסתורין, ומצד שני מסביר הוא את מעשה העקידה כפעולה מוסדרת בשכל, שכן קשה להסביר את כוונתו בצורה הפוכה, כאילו מביא ראייה מן התכונה, שכשם שמעשים מאגיים מסוימים גורמים להשפעות שמימיות מסוימות, כך המעשה המסתורי של העקידה מסלק השפעה זו, כי דבר זה מתנגד לכל הלך הרוח שלו.

הראציונאליזם  
וחכמי ישראל

ראציונאליזציה זו היא קו אופי מעניין אצל הוגי הדעות הישראליים, שאף המתנגדים לשכל-תנות יתירה שבהם, לרבות רבי חסדאי וריה"ל, שומרים על מידת-מה של נטייה להסברה שכלית; רבי חסדאי עולה בזה על ריה"ל, ומכאן סירובו לקבל את תורת הגזע המסתורית של זה. מתוך כך מגיע קרשקש אף להסברה מעניינת בקטע המקראי על העקידה והוא, שלפני מעשה העקידה משתמש הכתוב בשם אלוהים: 'אלוהים יראה לו' (בראשית כב, ח), ואחריו בשם הווייה: 'ה' יראה' (שם שם, יד); לפני העקידה היה אברהם נתון תחת שלטון הטבע, המסומל במלה אלוהים, ורק אחרי המעשה עבר להנהגה האלוהית הבלתי אמצעית המסומנת בתואר הווייה.

סיכום גורמי  
ההשגחה המיוחדת

קרשקש מסכם את הגורמים לייחוד ההנהגה האלוהית של ישראל: התורה, המילה, העקידה, שרושמה בא לידי גילוי בקרבנות התמיד (וחשוב כאן מאמצו של ר"ח להקנות אקטואליות גם לגורם זה, שיהא עניינה של האומה בכל עת ובכל שעה, ולא מעשה חד-פעמי שקרה אי-שם בהיסטוריה!), וכן שורה של מצוות אחרות, שעליהן הוא מייחד את הדיבור לקמן. מכאן עובר רבי חסדאי לבעיה האחרת, הבעיה של יתרון המקום והזמן מבחינת ההשגחה. קל היה לו להוכיח את יתרונה של ארץ ישראל בכלל ויתרון מקומות שונים בתוכה, והוא מביא שורה של כתובים ומאמרי חז"ל בהלכה ובאגדה לחיזוק הוכחה זו, שכולם ידועים מאוד ומובאים גם ב'כוזרי', ואין צורך לחזור עליהם כאן. אופיינית היא ההסברה של יתרון זה, שהיא כמעט כולה ראציונאליסטית: מבחינת אלוהים אין כל הפרש ולא יוכל להיות כל הפרש בין מקום זה לאחר, אך קיים הפרש ביניהם מבחינת מושאי ההשגחה: יש מקורות שבהם התנאים נוחים ליצירת הלך רוח דתי ולעורר בהם הווייה דתית — 'ההכנות לעבודה' בלשונו. אין קרשקש מקבל את הגישה המסתורית לבעיית הגיאוגרפיה הקדושה של ר"י הלוי, כשם שאינו מקבל את תורתו המסתורית על הגזע הקדוש; אין הוא גורס כמותו את הבלעדיות הדתית של הארץ הקדושה, אלא רואה בה רק יתרון על ארצות אחרות, כשם שאף בה גופה יש יתרון למקומות מסוימים על אחרים, וגם יתרון זה אינו לדעתו בגוש הארצי כשהוא לעצמו, כשם שאינו בגזע כשהוא לעצמו, אלא בכושרו ליצור אקלים דתי מתאים, הנחוץ לחיים הדתיים — לא לעצם החיים הדתיים.



לעבודת ה' אלא לרקע הדרוש להם. והמחבר אומר בפירוש: 'ההכנות ההכר-  
חיות לעבודת ה', ההכנות לעבודה תלויות במקום המסוים — ולא כן עבודת  
ה' עצמה — וכושר זה מותנה בתכונה הפיסית והאסטרונומית של הארץ,  
וכלשונו: 'סיבות שמימיות וארציות'. ונראה שבמלה 'שמימיות' הוא מתכוון  
למערכת הגרמים השמימיים, ולא במובן האלוהיות, כך יוצא משימוש  
הלשון שלו, וכך גם ציין מקודם, שביחס לאלוהים אין הפרש בין המקומות.  
אופיה המיוחד של ארץ זו גרם לה שתהיה לנקודת ראשית להופעת המין  
האנושי, כי האדם, לפי המסורת התלמודית, נברא במקום המקדש: 'אדם  
במקום כפרתו נברא'. וכן לבחירתה כמרכז הפולחן הדתי, לעבודת הקרבנות,  
שזו מצד עצמה, עם התמדתה, משפיעה על הגעת השפע האלוהי, כשם  
שבפעולות מסוימות יש כוח להשפיע על הורדת השפע של הגרמים השמימיים,  
אף בניגוד לטבע, כמו שציין לעיל בהסתמכו על מקורות יוניים. אופייני  
הנסיון החוזר להסביר הסברה שכלית את ערך עבודת הקרבנות ויחסה  
ליתרון התשגחה, ויוצא שיתרון ההשגחה של הארץ מותנה בשילוב טיבה  
הפיסי, ההולם את האווירה הדרושה לעבודת ה', עם מעמדה ההיסטורי כמקום  
נבחר לעבודת ה'.

כשם שיש יתרון למקומות מסוימים מבחינת  
יתרון הזמן  
ההשגחה כך קיים יתרון כזה לזמנים מסוימים —  
ושוב יתרון ולא בלעדיות, ומאותו הטעם: יש  
זמנים אשר להם הכושר ליצור אווירה מתאימה להווייה הדתית, 'ההכנות  
ההכרחיות אל העבודה', ורבי חסדאי מביא שורה של מאמרי חז"ל המציינים  
תקופות מסוימות, שבהם העולם נדון, כגון המשנה: 'בארבעה פרקים העולם  
נדון' (ראש השנה ו, א) ועוד. כושר זה ליצירת הרקע להווייה הדתית מותנה  
בטבעו של הזמן עצמו, או בעשייה הדתית המיוחדת לזמנים אלה בשל טבע  
הזמנים הללו, או בשל טעמים היסטוריים שונים, עשייה היוצרת הלכי רוח  
דתיים מובהקים.

וכך יש פעולות דתיות מיוחדות לארבעת הפרקים  
השמחה והתשובה  
שנזכרו במשנה, ובין השאר לחודש תשרי, הנקרא  
'ירת האיתנים', שבו מצד אחד שורה של מצוות  
ופעולות המגלמות את קבלת הריבונות האלוהית במקום שלטון הטבע, דבר  
המביא להתעוררות הלך-רוח של שמחה, ומצד שני מצוות המביאות  
להתעוררות הלך-רוח של תשובה, ששיאו בא עם יום הכיפורים. שכן מלבד  
פעולת היום, היינו הצום שהוא קרבן אישי של כל בני האומה  
והמקרב באופן ישיר את הופעת ההשגחה, יש בו בצום עצמו משום  
הלך-רוח דתי ופעולה דתית מובהקים של פרישות ודיכוי היצרים. כפילות זו,  
ממשיך רבי חסדאי, מובנת על רקע הדו-אנפיות של הימים הללו: עצם קבלת

מלכות שמים מעוררת שמחה אצל אלה שזכו להשתחרר מההנהגה הטבעית ולחסות בצל ההנהגה האלוהית. קרשקש מצטט את הכתוב בעזרא: 'אכלו משמנים וכו' כי קדוש היום לאדוננו'; הוא מדגיש את הביטוי האחרון ומציין שסיבת השמחה היא בהכרזת האדנות האלוהית. מצד שני קבלה זו של מלכות שמים ראויה להיות מלווה פעילות דתית מוגברת, עבודת אלוהים במונח המקובל, והיא הפרישות המופלגת והקרבן האישי של האדם. רבי חסדאי גם מסביר את הסדר של הלך-רוח כפול זה: השמחה, עד כמה שמהותה היא סילוק המעצורים<sup>158</sup>, ראויה לבוא מיד עם סילוק שלטון הטבע, ואחריה ראויה לבוא הפעולה של תשובה ופרישות המלווה את הכניסה תחת מלכות שמים. בחירת עת זו לפעילות דתית מקורה בעצם ימים אלה שהם ראשית העונה הקרה והיבשה בשנה המתאימה להלך-רוח של פרישות; או בטעמים דתיים, שעד כמה שראשית השנה עושה רושם עמוק על האדם, היה צריך להסב התרשמות חזקה זו מכוחות הטבע לאלוהים; או במניעים היסטוריים: שיום הצום הוא האחרון מארבעים יום, שבהם נתרצה אלוהים למשה.

ובסיכום: רבי חסדאי קרשקש, כרבי יהודה הלוי,

סיכום

מקיים את ייחוד הגורל הישראלי, האקלים הישר-

אלי, ההוויה הדתית הישראלית, את כל הקיום

הישראלי, אך בלי כל אותה התורה הביולוגית-מיסטית של ה'עניין' האלוהי,

לרבות תורת הגזע של ריה"ל וההסברה העל-שכלית של המצוות, כמו שעוד

יבוא לקמן.

(7) לדיוננו כאן יש לצרף את הנושאים, שבהם

נושאים קרובים

דן רבי חסדאי במסגרת הבעיות או הדרושים

התלויים ועומדים (מאמר רביעי, דרושים ד-ו),

והם: היחס לאסטרולוגיה, לקמיעות ולשדים. בספרות התלמודית יש מאמרים

רבים המראים פנים מסבירות לאסטרולוגיה, לאמונה בהשפעת גרמי השמים

על גורל אנוש, אולם הם מצמצמים את תוקפם מבחינה דתית-מוסרית, ובפרט

ביחס לאומה הישראלית, שהיא למעלה מהשפעת מערכת הכוכבים או המזל,

מונח מקובל ונפוץ בספרות זו. בפילוסופיה העברית בימי הביניים מצויות

שתי גישות ביחס לזה: אבן עזרא מחייב אותה בהתלהבות<sup>159</sup>, ואילו הרמב"ם

שולל אותה בחריפות רבה, ולא עוד אלא רואה בה אלילות ממש<sup>160</sup>. ואפייני

הדבר, שהאריסטוטליים המושבעים, שבאו אחרי הרמב"ם והרחיקו לכת ממנו,

158 אופיינית הגדרה זו של השמחה אצל קרשקש, שהשפיעה אף על האתיקה של

שפינוזה, וראה בספר 'האתיקה', חלק שלישי, משפט יא, בהערה.

159 ראה למשל דבריו בפירושו לתורה, שמות כג, כו.

160 ראה למשל בתשובותיו לחכמי מרשיליא.

דווקא הם נטו אחרי האסטרולוגיה. חסיד נלהב שלה היה ר' לוי בן אברהם מוילפרוש, שחי במאה השלוש עשרה והשתקע במונפליה בסביבתו של אבן תיבון. הוא חיבר שני ספרים: 'בתי הנפש והלחשים' ו'לוויית חן', שהם מעין אנציקלופדיה מדעית, ובהם הוא סוקר את האסטרולוגיה יחד עם שאר מדעי הטבע כגון מתמטיקה ופיסיקה. כיוצא בו רלב"ג, האריסטוטלי הקיצוני בישראל, לא רק שמתייחס בחיוב לאסטרולוגיה, אלא אף הופכה לחלק ממשנתו הפילוסופית, ועל ידה הוא מסביר שורה של תופעות דתיות, כגון את הנבואה (ראה 'מלחמות השם', פרק ו). ויתכן שיש זיקה בין שתי נטיות אלה, לאריסטוטליות ולאסטרולוגיה, וזה בהתאם לשיטת אריסטו, שהגלגלים הם יצורים חיים ומשכילים, ואולי הם הם שעל פיהם ישק כל החי והקיים, שכן אלוהי אריסטו בעצמו שוכן במרומים ודבר אין לו עם יצורי מטה.

הזיקה לאסטרולוגיה היתה בכלל אופנת הדור<sup>161</sup>, האסטרולוגיה כאופנה ויש ששימשה להצדקת ההמרה והבגידה באומה ובדתה, ואולם יש להבחין הבחנה יסודית בין השפעת גרמי השמים על התהליכים הפיסיים של הטבע ועל מבנה העצמים — 'הרכבת היסודות והכנתם לקבלת הצורות' כסגנון ימי הביניים — ובין ההשפעה על קורות האדם, מעלליו, מידותיו וכל גורל חייו. הראשונה היא חלק של המדע והיא מוסכמת על ידי כל הפילוסופים הישראליים, והויכוח נסב רק על האחרונה, האסטרולוגיה במובנה המצומצם.

רבי חסדאי מעמיד מחדש את הבעיה 'אם יש השפעת גרמי השמים לתנועות הגרמים השמימיים מבוא והנהגה במשפט האדם'. הוא מתחיל בהבחנה הגזכרת לעיל בין ההשפעה הטבעית של הגרמים השמימיים והשפעתם ההיסטורית והביוגראפית. הוא מסתמך על ספר הפיסיקה לאריסטו וקובע כדבר שאינו מוטל בספק, שהגרמים השמימיים מניעים את היסודות ומביאים אותם לידי הרכבה, ואף נוטעים במורכבים אלה הכנה וכושר לקליטת הצורות הטבעיות. ממזיגה זו של ארבע האיכויות הידועות נוצרות אף מידות ותכונות נפשיות מסוימות באדם, אף כאלה המכשירות את האדם למעמד הנביא, לקבלת השפע האלוהי הנבואי. ההשפעה הטבעית הזאת של גרמי השמים היא על כן מרחיקה לכת, והיא משפיעה על הגופות, ובעקיפין גם על הנפשות, ולעתים יש לה חלק-מה אף בתופעה הנשגבה של הנבואה — עד כאן הצד המוסכם. ברם האם יש לגרמי השמים השפעה על כל מה שחורג מארבע האיכויות? האם אף על חיי האדם, על מידת הצלחתו או אי-הצלחתו, על היותו עשיר או עני, על

161 ראה למשל, שאלת טודרוס אבולעפיה, בעל 'אוצר הכבוד' ו'גן המשלים והתידות' לר' יצחק אבן לטיף על נושא זה.

התכונות המוסריות שלו, על היותו צדיק או רשע משפיעים גרמי השמים? — זוהי השאלה העומדת לזיכונ. ר' חסדאי מציע את תשובות המחייבים והשוללים, ומכריע, אחרי שסתר את כל הפירכות השליליות, כדעת המהייבים. קרשקש אף מאשר את האמונה באסטרולוגיה בהסתמכו על הסכמת חז"ל לה במקומות שונים בתלמוד, אמנם מתוך ההסתייגות החשובה, שהאדם הנתון להשגחה אלוהית הוא עליון על השפעת הגרמים השמימיים. מתוך כך סילק ר' חסדאי את הפאטאליזם הכרוך באמונה באסטרולוגיה, שהיו לו תוצאות כה חמורות באקלים הדתי של יהדות ספרד.

הבעיה ('הדרוש') השנייה היא: 'אם יש לקמיעות והלחשים מבוא בפעולת האדם?' (הכותרת של הדרוש החמישי). הקמיעות הוזכרו בספרות התלמודית (שבת ס, ע"א; שם סא, ע"א—ע"ב, ועוד), ויחסה לקמיעות נראה חיובי במידת מה. אך הרמב"ם שולל את הקמיעות בחריפות רבה: 'ולא יעלה במחשבתך שגעון כותבי הקמיעות... ויחשבו שהם צריכים קדושה וטהרה ושהם יעשו נפלאות כל אלה דברים לא יאות לאדם [שלא] לשומעם, כל שכן שיאמינם'. רבי חסדאי חוזר ושוקל את בעיית הקמיעות. אחרי דיון ארוך ומייגע, שאין אנו רואים צורך לפרטו כאן, הוא מחייב את השפעתן.

הבעיה השלישית היא בעיית השדים (דרוש שישי). בספרות התלמודית נזכרים השדים פעמים אין ספור כעצמים קיימים בוודאות. הרמב"ם, כשם שנלחם בכל מה שסותר את השכל, כך לא ראה בעין יפה את כל האגדות הללו על השדים; כך השמיט למשל את השקלא וטריא התלמודית מסביב לגט על נושא השדים (הלכות גירושין ב, יג). ואילו ר' חסדאי, כשם שהוא מחייב את פעולת הקמיעות, כך הוא מחייב את מציאות השדים, ושוב אין אנו רואים צורך להעלות את הדיון הארוך והמייגע של קרשקש על נושא זה.

#### ד

### היכולת האלוהית

(1) לנושא היכולת האלוהית, שהוא ענף של בעיית ההשגחה, הקדיש רבי חסדאי מחקר מיוחד (מאמר שני, כלל שלישי), כשם שעשה בכל-היכולתיות ביחס לידיעה האלוהית.

האמונה בכל-היכולתיות האלוהית ממלאה את היכולת האלוהית במקרא כל חללה של הספרות המקראית, ואין להאריך בכך; עצם המונח 'אלוהים' מוצאו מאיל — כוח, יכולת. אחד ההימנונים היפים ביותר של היכולת האלוהית היא שירת הים

המכילה בין השאר את קריאת ההתפעלות: 'מי כמוכה באלים ה' וכו' ; כיוצא בזה נשגבה תפילת דוד, שבה מרוכזים התארים המשמשים ביטוי ליכולת האלוהית: 'לך ה' הגדולה והגבורה וכו' (דבהי"א כט, יא ואילך).

בין חמשת התארים הראשוניים של אלוהים מונה היכולת כתואר אלוהי רבנו סעדיה גאון אף את התואר 'יכול', וכן מונה הוא אותו בין שלושת התארים המוסקים בבת אחת מהמושג 'בורא', והם: חי, יכול, חכם ('אמונות ודעות' מאמר שני). בין ההנחות אשר עליהן מתבססת תחושת הבטחון באלוהים מונה רבנו בחיי אף את האמונה בכל-יכולתיות האלוהית: 'זה שלישי, כי הבורא יתברך חזק מכל חזק וכו' ('חובות הלבבות' שער רביעי, פרק שלישי). אף הרמב"ם מונה את התואר 'יכול' בין ארבעת התארים האלוהיים, שעליהם באה הפכמת כל האסכולות הפילוסופיות, והם: חי, יכול, חכם, רוצה ('מורה נבוכים' חלק ראשון, פרק נג). ברם רבי חסדאי הוא הראשון שהקדיש מחקר מיוחד לנושא זה.

שיטתו בבעיה זו היא מקורית ביותר. את האמונה האמונה ביכולת האלוהית מעיקרי היהדות של השקפת העולם היהודית, כאחד מעקרונות-היסוד של היהדות, שעליה בניינה קיים ובלעדיה הוא מתמוטט. רבי חסדאי רואה את היכולת האלוהית כאין-סופית, כאיננה בעלת-תכלית במהותה; אין-סופית בזמן ואין-סופית בתוקף, בעוצמה — 'בחזק' בלשונו — והוא לשיטתו, שעוד בהצעת הפיסיקה שלו הבחין בין שתי הפנים הללו של המושג אין-סופיות. קרשק היה הראשון שנתן הגדרה מדויקת של המושג 'יכולת אלוהית', והוא גם שניתח לראשונה את מהותה מנקודת ראות הזמן והעוצמה. חשיבות רבה יש לתלות שאותה הוא מקים בין המושג המלא של היכולת האלוהית לבין רעיון הבריאה. לדעתו, תורת הקדמות האריסטוטלית הספיקה להוכיח רק את הצד האחד של מושג זה, את היכולת האין-סופית בזמן, ולא את הפן של הכוח, היוצא רק מתורת הבריאה. רק תורה זו המלמדת אותנו, שאלוהים ברא את העולם מהאפס הגמור, ששום דבר לא היה קיים לפניו, ועל כן אין לאלהים כל זיקה לעצם שמחוצה לו ואינו תלוי בשום כוח חיצוני, לא בטבע ולא בחוקי הטבע, כי הכל נתחדש מאתו והוא שיצר את הטבע וחוקיו — רק תורת בריאה זו יש בה כדי לשכנע בדבר היכולת הבלתי מוגבלת של אלוהים מאחר שכל היצירה היא פרי רצונו החופשי ואין דבר שיגביל אותו. מכאן הוא בא להגדרה מדויקת של אין-סופיותה של היכולת האלוהית והיא, שאין לה כל הגבלה, שאין שום דבר שיכול להגביל אותה ולעמוד כנגדה, שהרצון האלוהי הוא ריבוני לחלוטין ואין דבר עומד בדרך למימוש.

הנסיים עדות  
ליכולת האלוהית

בניגוד לקודמיו, ובפרט בניגוד להרמב"ם, מעלה קרשקש על נס את ערך מעשי הפלא של הספרות המקראית, ושלא כקודמיו אין הוא רוצה לטשטש שם או למעט דמותם, כי אם מבליט אותם במלואם, מאחר שאין כמוהם להפגנת יכולתו האין־סופית של אלוהים. לפיכך אין רבי חסדאי רוצה לראות בנסי המקרא חלק של הסדר הטבעי הכלול מראש בתכנית היצירה האלוהית, כפי שהורו הרמב"ם וסייעתו<sup>162</sup>. קרשקש רואה בנסיים מבצע ומפגן של הכוח האלוהי, של היכולת האלוהית, שאין הטבע וחוקיו נחשבים לפנייה והיא למעלה מהם. אמנם אף הרמב"ם מודה באפשרות העיונית של פריצת חוקי הטבע על ידי אלוהים, שאף לשיטתו הוא יוצר הטבע וחוקיו ויכול גם לשנותם אם רצונו בכך, ועם זה אין אלוהים לדעתו רוצה בכך, ואין רצונו לסתור את החוקים, חוקי הטבע שקבע, אלא דווקא להתמידם — ומכאן שאיפת הרמב"ם להמעטת דמותם של סיפורי הנפלאות בתורה. ברם רבי חסדאי אינו רוצה להכיר בשום הגבלה של היכולת האלוהית, אף זו שהטיל כביכול על עצמו על ידי חוקי הטבע שנקבעו ברצונו.

(2) ולפרטי הדברים. במבוא לכלל זה הוזר המשקל של מעשי הנסיים קרשקש ומציין, כי האמונה ביכולת ה' היא אחת מפינות היהדות, והוא מבססה מבחינה דוגמתית על עצם מתן התורה, וכן על מערכת מעשי הנפלאות שבתורה ועל יעודיה, ומכאן ניתן לראות מה רב המשקל שהוא מייחס לנסי התורה, שבהם הוא רואה ביטוי ליכולת האלוהית והיא אחד מיסודי התורה. כדרכו הוא מחלק את מחקרו לשניים: בירור הנושא לפי התורה (פרק ראשון) וביסוסו לפי העיון המדעי (פרק שני).

היכולת האין־סופית וההגבלה השכלית מתוך ההנחה שהלאות, חוסר היכולת, היא מגרעת וחסרון, שאין לייחסם לאלוהים, בא קרשקש לידי המסקנה הישירה, שהיכולת האלוהית היא אין־סופית מכל הבחינות. אמנם הוא מסתייג ואומר, שיכולת זו היא בלתי מוגבלת רק במידה שהדבר מתקבל על השכל, גם אם מציאותו נמנעת בטבע, כלומר: כל דבר — אף שאין מציאותו ידועה לנו מן הנסיון הטבעי, אך אין השכל שולל אותו מבחינה עקרונית — הוא במסגרת יכולתו של אלוהים, רעיון שכבר העלה אותו רבנו סעדיה גאון, ורבי חסדאי מסביר בפרוטרוט מסקנתו־זו: היכולת האלוהית היא אין־סופית, שאם היתה סופית, לאמור עד גבול

162 ראה: 'שמונה פרקים' פרק ח; פירוש המשניות לאבות פ"ה, מ"ה; 'מורה נבוכים' ח"ב, פרק כט; רלב"ג, 'מלחמות השם' מאמר שישי, ח"ב, פרק יב, ועוד.



מסוים, הרי היתה זאת לאות או העדר-כוח מעבר לגבול ההוא, והרי זה היה מהווה שוב חסרון בישות האלוהית. יכולת אלוהית זו היא אין-סופית משתי בחינות: מבחינת הזמן, שהיא נמשכת בלי ראשית ובלי תכלית, ומבחינת התוקף, העוצמה שבה, שאין כל מעצור לה, כפי שעוד יסביר. יכולת זו יש לה רק ההסתייגות, שהיא אפשרית רק במסגרת חוקי ההגיון, כי מה שבטל מבחינה הגיונית, אינו נחשב ליכולת, וכן אין העדרו נחשב להוסר יכולת. וכך אין אלוהים יכול לקיים את החיוב והשלילה כאחד, זה דבר המתנגד להגיון, וכן אינו יכול לבטל את המושכלות הראשונים, ובכלל זה כל דבר שבא עליו המופת ההגיוני, כי אף זה היה כקיום החיוב והשלילה יחד. קרשקש מסתייע בדברי המשנה (ברכות נד, ע"א): 'היה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר ואמר: יהי רצון שלא יהיו אלו בני ביתי — הרי זו תפילת שוא', והוא מסביר, שהמתפלל רוצה שהצעקה אם היתה בביתו, שכבר יצאה אל המציאות, שלא תצא אל המציאות, וזה כעין קיום החיוב והשלילה כאחד, המציאות ואי-המציאות. אמנם, מוסיף קרשקש, דבר שהשכל מודה באפשרות קיומו אף שאין כמותו בנסיון הטבעי, נכלל הוא בגדר היכולת, ולפיכך בריאת יש מאין, שהשכל אינו שוללה מבחינה עיונית, נכנסת במסגרת היכולת האלוהית. ורבי חסדאי מוסיף הסברה דקה מן הדקה, שאילו היינו מפרשים את הבריאה יש מאין במובן זה, שמן האין הזה נוצר היש, כשם שטבעת נעשית מזהב, כלומר, שהאין הוא החומר של היש כזהב לטבעת, שהאין עצמו הופך להיות יש, היה בזה משום קיום החיוב והשלילה כאחד, וממילא אף בלתי הגיוני, אבל כשכוונתנו היא לומר, שלפני היות הדבר, היש, לא היה כלום, לא היה קיים דבר, ולא יותר, אין בכך משום סתירה להגיון.

ומכאן עובר רבי חסדאי לביסוס מדעי של הנושא. הוא פותח בוויכוח עם האסכולה האריסטוטלית, הרוצה להוכיח את היכולת האין-סופית

ויכוח עם האסכולה האריסטוטלית

של אלוהים על יסוד תורת קדמות העולם של אריסטו; לדעתו אין בתורה זו כדי להוכיח את היכולת האלוהית מכל הבחינות. מתוך ההנחה הכפולה שהתנועה והגרמים השמימיים הם נצחיים ושכל כוח גשמי הוא בהכרח סופי, באים האריסטוטליים לידי מסקנה, שקיימת ישות שכלית טהורה, בטולת חומר, שיכולתה היא אין-סופית והיא ראשית התנועה העולמית, תנועת הגרמים השמימיים, והיא סיבתה המתמדת, לזה טוען קרשקש: דבר זה רק מוכיח את היכולת האין-סופית בזמן, אבל לא בעוצמה, לא בפועל ולא בכוח. כלומר שאם תנועה זו אינה למעשה אין-סופית, הרי יש לנו לכל הפחות אפשרות להניח במחשבה, שאפשר להמשיך מידת כוח זו עד אין-סוף. וכן העובדה האסטרונומית, שהגלגל היומי עושה את סיבובו במשך מעת לעת, נותנת לנו את הרשות לשער, שהכוח המניע את הגלגל הזה

הוא מוגבל בחוזק, ולפיכך אינו יכול לקיים תנועת גלגל זו בפחות זמן. מכאן בא רבי חסדאי למסקנה, שרק האמונה המקראית בחידוש העולם, בבריאה יש מאין, רק היא יש בה כדי לבסס את העיקרון של היכולת האין־סופית המוחלטת של אלוהים; רעיון הבריאה אומר לנו, שכל המציאות נבראה ונתחדשה מאת אלוהים כפרי רצונו החופשי, מבלי שקדם לו דבר במציאות, מבלי שהיה קיים איזה עצם מלבדו, ולא היתה לבורא האלוהי עם הבריאה כל תלות באיזה גורם שהוא. לא עוד אלא שלא היה קיים כל יחס וכל זיקה בין היוצר האלוהי והיצורים — 'בין הפועל והמתפעל' בלשונו — כי כולם לא היו עוד, וכל מבצע היצירה היה מותנה רק ברצון האלוהי הריבוני. מכאן, שאין כל מעצור וכל גבול לכוח היוצר האלוהי, מאחר שגבול כזה יכול להיות מותנה רק ביחס הזה או בתלות הזאת בין היוצר האלוהי לבין הנבראים, ולא היה קיים יחס זה כשם שהנבראים לא היו קיימים לפני הבריאה. אם אין כל הגבלה ליכולת האלוהית, הרי יכולת אלוהית זו איננה בעלת גבול, והיינו אין־סופית היא אף בעוצמה, שכן פירושה של אין־סופיות אינה אלא שהיא נטולת כל הגבלה. יוצא מהמשא ומתן הקצר הזה, שרק רעיון הבריאה משמש אספקלריה נכונה להאיר בה את מהותה האמיתית של היכולת האלוהית, שהיא אין־סופית בשל העדר כל יחס בין היוצר האלוהי והיצורים, מחוללה של היצירה כולה הוא רק הרצון האלוהי ללא הגבלה מאיזה מצוי שהוא. חוסר ההגבלה, מסביר קרשקש, הוא הוא פירושו של המושג "יכולת אין־סופית".

להוכחת היכולת האין־סופית של אלוהים בפועל

סיפורי נפלאות

— ומכל הבחינות — מסתייע רבי חסדאי

והיכולת האין־סופית

בסיפורי הנפלאות המרובים של הספרות

המקראית. הם מספרים על חידוש עצמים או כליונם בניגוד לחוקי הטבע, כגון הפיכת המטה לנחש או מכת בכורות, וקרשקש מציין כאן קו אופייני מיוחד למעשי נסים אלה, המבוצעים ללא תהליכים טבעיים. כל מעשה התהוות וכליון הוא סיום של תנועה מסוימת, הדורשת זמן מסוים — כי אין תנועה בלא זמן — אך הפעולות הניסיות מופיעות בפתאומיות, ללא תנועה שקדמה להן. אמנם, ממשיך רבי חסדאי, את אות המטה אפשר היה אולי להסביר, שבא אחרי תנועת־מה של המטה לקראת היותו נחש, אך אין לפרש כך את מכת הבכורות, שהופיעה ברגע זמני מסוים, בחצות בדיוק, לפי המסורת התלמודית, וקרשקש מצביע על השקלא וטריא הידועה במסכת ברכות (ג, ע"ב—ד, ע"א), המבחינה בין הנוסח של ההודעה על מכת בכורות שנמסרה למצרים: 'כחצות', לבין זו שנמסרה למשה: 'בחצות'. באחת התשובות על סתירה זו נאמר, שלמשה נמסרו הדברים בדיוק נמרץ — וכך קמה והיתה מכת־הבכורות ברגע יחיד, בחצות הלילה בדיוק, שאינו

אלא רגע אחד. יוצא, שלא קדמה לה כל תנועה, כל תהליך ממושך, כי אין תנועה ללא זמן, או שתנועה זו התקיימה ללא זמן, וכל זה נוגד את חוקי הטבע — ומכאן שאין כל הגבלה ליכולת העשייה האלוהית, אף לא החוקיות הטבעית. מתוך גישה זו מוסיף רבי חסדאי להסביר את מימרת חז"ל, שמכת בכורות היתה מאת אלוהים עצמו ללא כל אמצעי, כי היא תוצאה של יכולת בלתי מוגבלת, שאינה שייכת אלא לאלוהים בלבד.

כהוכחה נוספת ליכולת הבלתי מוגבלת של אלוהים מביא קרשקש מתוך הדגשה מיוחדת את הנס של פתיחת פי האתון, והוא מציין את משקלו הרב של נס זה: מתן כוח הדיבור השכלי לאתון הוא פלא יותר גדול מאשר יצירתו של כוח דיבור זה ללא נושא שהוא, כי עד כמה שיצירת השפה המדוברת היא אחד מהפלאים הגדולים של המציאות, עוד יותר גדול הוא הפלא כאשר יצירה זו קמה בנושא שיש בו, מכוח בעל חיים געדר השכל, ניגוד לכוח זה, היינו לדיבור הנובע מישות שכלית. דבר זה מראה על הכוח היוצר האלוהי הבלתי מוגבל, שאינו כבול על ידי חוקי טבע כלשהם, וזה משום שיסודו של כוח זה הוא רק ברצון האלוהי הנטול כל מעצור וכל גבול. כאן מותח רבי חסדאי ביקורת חריפה על הרמב"ם — מבלי להזכיר את שמו בפירוש: 'וכבר מעדו קצת מחכמי אומתנו' — אשר לדעתו נכשל כאן בפירושו הראציונאליסטי למעשה נס האתון ובדה 'בדיאה' מלבו, שכאילו דיבור האתון היה רק במראה הנבואה, וקרשקש מציין פירוש זה בכינוי החריף 'גילוי פנים בתורה שלא כהלכה', שהוא כידוע כינוי לפעולת כפירה שתוצאותיה אובדן החלק לעולם הבא. פירוש זה, ממשיך הוא, בא מתוך חוסר הבנה למטרת הנס הזה.

יש לציין בשולי הדברים, שעמידתו זו של קרשקש על ממשותם של מעשי הנפלאות יש בה ללא ספק הד למצוקה הרבה של הדור ההוא, שבע העיניניים והרדיפות ומלא הכמיהה לגאולה נסית ולישועה פתאומית, ותשוקת הנפלאות זו משותפת לו ולכל אנשי דורו והדורות הסמוכים לו. וכך כותב הרמב"ן בפירושו לתורה: 'שאינו לאדם חלק בתורת משה רבנו, עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם'. וכן כותב תלמידו של אברהם אבולעפיה, יוסף בן אברהם ג'יקטילה בספרו 'גינת אגוז' (יג, ע"ב): 'כמו שאני רואה היום מאותם שמתעסקים בחכמת הטבע... לא יאמינו באפשרות הנסים והנפלאות, כי אמרו אין דבר משחנה מטבעו... וכופרים הם באומרם, שאין שינוי הטבעיים דבר אפשרי אפילו על צד האות והמופת... וזו היא הכפירה בכל הדת ויציאה מדרכי התורה'.

היחס לנסים הוא ששימש סלע המחלוקת בין השכלתנים והאנטי-שכלתנים,

חסידי המימוני ומתנגדיו<sup>169</sup>, ואף רבי חסדאי ככל המתנגדים לשכלתנות  
יתירה רואה בנסים ומעשי הנפלאות של התורה מיסודותיה של זו, אלא  
שאינו מרחיק לכת כרמב"ן בסברתו שאין טבע כלל.

163 ראה למשל, 'מנחת קנאות' עמ' 31, 41, 45, 48 ועוד, וראה גם דברי הרשב"א  
השקולים והמעמיקים שו"ת, עמ' תיד.

## פרק שמיני : המגע עם אלוהים

### א

#### המדע השמימי : הנבואה

(1) בפרק האחרון עמדנו על הצד האחד של יחסי אלוהים ואדם, כגון השגחת אלוהים, ידיעתו ועוד, וכעת אנו עוברים עם המחבר לצד השני של יחסים אלה, ליחס האדם אל אלוהים. כאן המקום לנושאים הבאים : הנבואה, היעוד האנושי ודרכו של האדם אל אלוהים, שהראשון ביניהם עומד על הגבול של שני צדדי היחס ההדדי, האלוהי-אנושי, ולו מוקדש פרקנו זה במיוחד.

הנבואה היא פן מיוחד ביחסי האדם אל אלוהים. הנבואה היא המגע הישיר והבלתי אמצעי בין אלוהים והאדם, היא ביסודה צינור המעביר הוראת אלוהים לאדם, בין כמטען של דעת, בין כמערכת ציווי עשייה, ובין כשורת אזהרות מוסריות-חברתיות. אמנם טעונה חקר רב עצם הגדרת התהליך הנבואי וציון חלקו של כל אחד מגורמיו עד היכן הם מגיעים, וכל אלה העניינים העסיקו את המחשבה הפילוסופית הישראלית, והיסטוריה ארוכה לדיון זה, שאנו סוקרים אותו בקיצור.

הנבואה היא התופעה המקורית ביותר של ההווה הישראלית, והיא המאפיינת מאין כמותה את הרוח הישראלית; הנבואה היא המייחדת את היהדות כחטיבת חיים היסטורית מיוחדת, כמכלול של דעת דתית, חוויה דתית ואורח חיים דתי, עד כמה שמקורם הוא במדע השמימי, בהתגלות; כאומה יחידה במינה בדברי ימי האדם, אשר לה מגע בלתי אמצעי עם אלוהים, ועל ידי מגע זה הפכה לנושאה של תורת חיים אלוהית. עם התפתחות המחשבה הפילוסופית בישראל היתה אף הנבואה לבעיה פילוסופית, בעצם לשורה של בעיות פילוסופיות: מה סמכותה, מה יחסה למקורות אחרים של דעת והכרה, אילו הם תנאיה הפסיכולוגיים ומניין נובעת יוזמתה, וכיוצא באלה.

פילון על המדע  
והדעת המסתורית

עוד פילון הגדיר את הנבואה כמלכות של דעת  
מיוחדת. הוא פיתח תיאוריה שלמה של דרגות  
ההכרה; בהכרה, ובעיקר בהכרה הדתית, ראה  
את עיקר תעודתו של האדם ואת סופו של תהליך השתחררותו משלטון  
החושים והחושנות. ברם למעלה מן המדע, אף מן המדע הדתי, העמיד את  
דעת אלוהים המיסתורית, הבלתי אמצעית, שאינה אפשרית אלא עם  
פרישתו של האדם מהדעת השכלית, העיונית-הגיונית ('על הכרובים', סעיפים  
3—7; 'על השופטים', סעיף 60). בשלב עליון-אחרון זה נתבצר לפי דעתו  
מקום מיוחד להתגלות האלוהית הירשלאית ההיסטורית, שהיא המקור העליון  
הבלתי מעורער של האמת הדתית, העיונית והמעשית. וכך היה פילון  
הראשון שהעמיד זו מול זו את ההתגלות האלוהית ואת הפילוסופיה, את  
התורה מן השמים ואת חכמת האדם, את הנבואה ואת המדע, ובעיית יחסים  
זו היתה לצומת המחשבה הפילוסופית-הדתית בימי הביניים, הישראלית,  
הנוצרית והאיסלמית.

רבנו סעדיה גאון הקדיש דיון מרובה לבעיית  
הנבואה. עוד בהקדמה ל'אמונות ודעות' הוא  
עומד על שאלת הצורך בנבואה, מאחר שאף  
המאמץ השכלי יכול לדעתו להביא את האדם להכרה דתית מלאה, והוא בא  
לידי הפרדת הרשויות הידועה בין התורה והפילוסופיה, הפרדה שנעשתה  
לבניין אב במחשבת ישראל, שלפיה ההתגלות מעניקה לאדם את הוודאות  
ואת הבטחון באמת הדתית שאינם בדעת האנושית העצמאית, והיא גם  
הופכת את האמת הדתית לקניין הרבים, לא כפילוסופיה שהיא נחלת יחידים.  
באותו מבוא הוא ממיין את מקורות הדעת האנושית, הכוללים מלבד התחושה  
וההכרה השכלית גם מקור דעת מיוחד, והוא המסורת, היינו המסורת בחיי  
החברה בכלל, אשר לה שייכת אף המסורת הישראלית הנמשכת ממעמד הר  
סיני; מתוך כך הפך אף את זו לעובדה היסטורית שניתן להוכיחה בדרך  
הגיונית על אף תוכנה העל-טבעי. הגאון חוזר ודן בבעיה זו במאמר השלישי  
בספר האמור, הנושא את השם: ציווי ואזהרה. אחרי ההסברה הכללית, שמתן  
תורה הוא הגילוי העליון של ההטבה האלוהית, הוא מעמיד מחדש את השאלה  
על הצורך בנבואה ומציין נקודת ראות חדשה, שעיקר תפקידה של הנבואה  
אינו בעצם מתן החוקים המוסריים-הדתיים, כי אם בפירוטם של אלה,  
בהגדרה המדויקת של 'עשה ולא תעשה'. הגאון אף מעורר באותו המאמר  
את הבעיה החשובה של אימות הנבואה; לדעתו מעשי הפלא של הנביאים,  
שהם בעלי אופי על-טבעי, אלוהי, הם עדות נאמנה לאלוהותה של הנבואה,  
והם מכשיר מכוון של עדות זו, אשר לשם האימות הם באים מאת אלוהים  
באופן מיוחד; אף לנביאים עצמם, אומר רבנו סעדיה, ניתן אות פלאי לוודא



אצל הנביא עצמו את מוצאה האלוהי של נבואתו. מן הבעיות הקשורות  
בנבואה, שרבנו סעדיה דן בהן, היא גם בעיית נצחיותה של התורה.

ריה"ל וייחודה  
של הנבואה

ייחודה של הנבואה הישראלית כתופעה נסיונית,  
היסטורית-דתית מיוחדת, ומתוך כך אף ייחודה  
של האומה בגורלה ובייעודה, שימשו נקודת  
מוצא למשנתו הפילוסופית של רבי יהודה הלוי. שלא כרבנו סעדיה רואה  
ריה"ל בנבואה הישראלית מקור מיוחד של דעת, עליונה על הדעת השכלית-  
אנושית ושאינה כלולה בזו. הופעתה של הנבואה אפשרית, לדעת ריה"ל, רק  
הודות לכושר ביולוגי-פסיכולוגי מיוחד של האומה, ל'עניין' המיוחד לה, על  
ידו היא מתקשרת באופן ישיר עם אלוהים והופכת לבמה להתגלותו של  
אלוהים בין במעשים היסטוריים על-טבעיים ובין בתופעת הנבואה. כן  
תלויה היא באקלים הישראלי ובטבעה המתפיסי המיוחד, ואף בעשייה דתית  
מיוחדת, שאף היא אופיה ותוצאותיה מסתוריים, על-שכליים ועל-טבעיים.  
עם זה סובר ריה"ל, שכל אלה אינם אלא כלי הכשרה של הנביא, אך היוזמה  
להתקשרותו של הנביא עם אלוהים יוצאת מן האלוהים, אשר לא זו בלבד  
שהוא מורה לאדם הנבואי את דרכי ההתקשרות אתו, אלא גם מזמין אותו  
אליה, קורא לו ומצפה להתקשרותו זו. ריה"ל אף מייחד דיון ארוך ומרוכז<sup>164</sup>  
להגדרת אופיה המיוחד של הנבואה שהיא, בניגוד להכרה הפילוסופית, חוויה  
נסיונית דתית של הנביא המתמצה בפגישה אישית שלו עם אלוהים, שאת  
נוכחותו הוא חש ואת קולו הוא שומע. מהוויה זו בא הנביא להכיר  
את אלוהים כאישיות מוסרית ופעילה, שאותו מסמן ריה"ל בשם הוויה, שם  
בן ד', בניגוד למושג האלוהי הפילוסופי כמכלול של כוח, שהוא פרי החשיבה  
הפילוסופית המופשטת, המכונה בשם אלוהים.

לבעיות הנבואה לכל היקפן הקדיש הרמב"ם  
הרמב"ם על הנבואה מחקר מסודר ומרוכז, כדרכו<sup>165</sup>. בעיקרו של  
דבר רואה הרמב"ם, ביחד עם האסכולה האריסטו-  
טוטלית, את הנבואה כתופעה טבעית, כתוצאה הכרחית של תהליכים טבעיים,  
והם: ההשתלמות השכלית-מוסרית של הנביא, אשר הנבואה היא גולת  
הכותרת שלה. לשם הסברתה ההגיונית של הנבואה משתמש הרמב"ם כדוגמת  
יתר האריסטוטליים, ברעיון הידוע של השכל הפועל, הוא האחרון מן הישים

164 במחצית הראשונה של המאמר הרביעי, מלבד ההערות הפזורות בדרך השיתה  
לכל אורכו של הספר.

165 'מורה נבוכים' חלק שני, פרקים לב-מח, ובמובן ידוע אף שבעת הפרקים  
של החלק השלישי, מלבד הפרקים הבודדים בהלכות יסודי התורה אשר בספר  
הראשון של 'משנה תורה', ספר המדע, וכן בכמה מקומות בפירוש המשניות,  
ובייחוד ב'שמונה פרקים'.

השכליים, הנמצאים בין אלוהים והעולם, שתפקידו לקיים את היציאה מן הכוח אל הפועל של כוחות הטבע, וביניהם אף של הכושר המחשבתי האנושי; מן השכל הפועל נובעות גם החכמה, גם הכושר המדיני וגם הנבואה, שהיא רק הדרגה העליונה בכל התופעות הטבעיות הללו והיא תוצאה של שילוב הכוחות הנפשיים המפותחים של הנביא, הדמיון והשכל, בליווי השלמות המוסרית, שאינה אלא אמצעי וכלי. הרמב"ם אף מייז את הדרגות השונות של הנבואה, החל ברוח הקודש וכלה בדרגת משה, אשר לה הוא מייחד מעמד מתפיסי מיוחד, וכן מייז את דרכי ההבעה הנבואית. בצורה פארא-דוקסאלית במקצת ניסה הרמב"ם לצמצם את טבעיותה של הנבואה על ידי ה'לא' האלוהי, על ידי אי-ההסכמה האלוהית לעתים להופעתה של הנבואה, על אף קיום כל התנאים הטבעיים המאפשרים אותה, כי אלוהים יכול למנוע את תופעת הנבואה כשם שהוא יכול למנוע תופעות טבעיות אחרות.

ביאור טבעי קיצוני לנבואה נתן הרלב"ג, הרלב"ג על הנבואה השכלתן האריסטוטלי הקיצוני בפילוסופיה הישראליית. אף הוא כרמב"ם מתנה את תופעת הנבואה בקישורה עם השכל הפועל, אלא שלדעתו אין הנביא מקבל ממנה אלא את ההקשר הכללי של סדרי הטבע. מאחר שלפי שיטתו אין לאלוהים ולא לשכל הפועל ידיעה על הפרטים, העצמים הפרטיים והמאורעות הפרטיים, הנביא עצמו עושה את ידיעתו שימוש לאישים ולמקרים הבודדים. בעצם אין הנביא מקבל מאת השכל הפועל אלא את הסדר החוקי של מערכת הגרמים השמימיים, שבו תלויה לפי אמונתו האסטרולוגית של הרלב"ג אף שרשרת ההתרחשויות הטבעיות, שאותה יכול האדם לפרוץ, ואז באמת הידיעה הנבואית פוסחת עליה ואינה מדביקה אותה. הרלב"ג ראה את ההשכלה הפילוסופית, עוד יותר מהרמב"ם, כתנאי עיקרי להישג הנבואה, ופעמים רבות הוא חוזר על הרעיון של זיקת הנביא לחכמה, של תלותה של הנבואה בתבונה, בשכל: 'הגעת הנבואה נמשך אחר שלמות השכל' ('מלחמות השם' מאמר שישי, פרקים יא—יב), ובעצם ראה בחכמה את כל תעודת האדם באשר הוא אדם: 'החכמה היא תכלית האדם' (פירושו לקהלת ז, א).

(2) לא מעטים הם החידושים של רבי חסדאי השקפתו העקבית של קרשקש בסוגיה זו של הנבואה, שכבר דשו בה רבים לפניו, אך חידושו העיקרי הוא בהשקפתו על מימוש הנבואה, על התנאים המאפשרים את הופעתה, 'הדרך אשר תושג בו מדרגת הנבואה', ומה שראוי לציון מיוחד היא עקביותו בתחום זה כמו ברבים אחרים, שגם השקפתו בעניין זה נובעת מעמדתו העקרונית העוברת כחוט השני בספר כולו.

קרשקש ושיטות  
הרמב"ם והרלב"ג

לכאורה מהווה שיטתו מזיגה בין תורות ריה"ל  
והרמב"ם, ואין הדבר כן אלא למראית עין.  
אמנם מקבל הוא את הנחת הרמב"ם על טבעיותה  
של הנבואה, ולא עוד אלא שהוא דן בתופעת הנבואה לא רק כאחד הכוחות  
והמאורעות הנפשיים, כמו התחושה, הדמיון וההכרה, אלא משלב אותה  
במסגרת רחבה יותר של הפעולות הטבעיות, הכוללות אף את בעלי החיים  
והצמחים, שאין הנבואה עליונה עליהן אלא בדרגה, וכן שלא כרמב"ם  
אין הוא מונה כלל את הדמיון כאחד מגורמי היסוד של הנבואה ורואה את  
כלי הקליטה שלה רק בשכל, אם כי אינו מזכיר כלל את השכל הפועל בין  
הישים המתווכים שבין אלוהים והנביא; וכן מדגיש הוא, בניגוד לרלב"ג,  
שהדעת הנקלטת על ידי הנביא מכוונת לפרטים, ולמאורעות המקריים  
הבודדים. ברם התנאי של השראת הנבואה — ובוז המפנה הכביר שהביא  
קרשקש בתחומה של בעיה זו — הוא לא ההשכלה והדעת, כבשיטת  
האריסטוטליים והרמב"ם, כי אם — בהתאם לעמדת רבי חסדאי ולשיטתו —  
האהבה, הדבקות באלוהים. אלוהים הוא האהבה, הכריז קרשקש; התואר  
הראשי של בורא העולם הוא האהבה ליצוריו, ואף יעודו של האדם, תעודת  
החיים שלו ומטרת התורה היא האהבה, השבת אהבה לאלוהי האהבה. אף  
הדרך המובילה לנבואה היא זו של האהבה והדבקות באלוהים, וככל שרבה  
מידתה של אהבה זו, כך הולכת ורבה דרגתה של הנבואה הבאה בעקבותיה.  
ושוב: אהבה זו לאלוהים אינה מושגת — וזה המשך חידושו של רבי חסדאי  
— אלא דרך התורה והמצוות; רק ציוויי ה' הכלולים בתורת ה' מחנכים  
את האדם לקראת אהבת אלוהים ונוטעים בנפשו אהבה זו. ומכאן מתבקשת  
מאליה המסקנה, שאף הנבואה אינה ניתנת להתממש, כי אם בדרך התורה  
והמצוות ועל ידן, ורק על ידן. יוצא מכאן, שהנבואה יכולה להופיע רק  
בקרב הקהל התורני, האומה התורנית, ואין היא אפשרית אצל עמים אחרים,  
לא מחמת היסוד הגזעי-אורגאני כדעת ריה"ל, אלא מחמת היסוד התרבותי-  
דתי, שהרי אין להם תורה, שהיא המכשיר היחיד להשגת הנבואה. ומתוך  
כך מסלק קרשקש את התמיהה שתמהו רבים על המימוני ויתר האריסטוטליים,  
שלפי שיטתם הנבואה היא תופעה טבעית ופרי השתלמות שכלית-מוסרית  
— ואם כן מדוע לא הופיעה אצל עמים אחרים, ובפרט אצל עמים מרובי  
השכלה ודעת פילוסופית כמו היוונים? לדעתו של קרשקש הטעם הוא פשוט:  
תורה לא היתה להם, וחכמתם הפילוסופית לבד לא הועילה, כי רק התורה  
מורה לאדם את הדרך להתרומם לדרגת גביא ולהגיע להשראה נבואית. כך  
הציג רבי חסדאי את ייחודה של הנבואה כתופעה ישראלית גרידא, ושוב  
בלי כל המנגנון המסורבל של ריה"ל, בלי כל התיאוריה הביולוגית-מיסטית  
ומבלי להזדקק לאופי המסתורי העל-הגיוני של המצוות.

משום חידוש יש גם בתורת אימות הנבואה של  
 קרשקש. על רקע פרשנות מקראית-תלמודית  
 ארוכה מגיע קרשקש לידי מסקנה, שהנביא נבחן  
 על ידי קיומם או אי-קיומם של דברי נבואתו, בין לטובה ובין לרעה,  
 ושהבטחותיו ואזהרותיו, הטובות והרעות, אינן חוזרות אם הן ראשונות  
 לו והן משמשות מבחן לו לאימות נבואתו. מתוך כך מסלק קרשקש שורה  
 של סתירות מקראיות ותלמודיות. השיבות יתר יש להסברתו, שיש בה משום  
 גישה פסיכולוגית-גנוסולוגית (נפשית-הכרתית) חדישה לגמרי לדרך האימות  
 של הנבואה לנביא עצמו, שאלה שפתח בה רס"ג, אלא שקרשקש אינו מקבל  
 את פתרונו, והוא מציע פתרון אחר: הברירות הפנימית של הנביא, תחושתו  
 הוודאית שזו היא נבואה ואינה חלום. משום חידוש-מה יש אף בהעמדת  
 השאלה, למה לא הפיצו הנביאים את התורה גם בין עמים אחרים, מאחר  
 שהשאיפה לקרב אנשים לתורה היא מקוי האופי היסודיים של הנביאים —  
 ובתשובתו, שהעמים האחרים לא היו מוכנים לתורת הנבואה מחמת החינוך  
 הרע שקיבלו מאבותיהם השקועים בזוהמה האלילית והיו יכולים רק להפריע  
 את האומה הישראלית במילוי יעודה, וכי דווקא התבדלותו של ישראל  
 תביא בסופו של דבר להפצת התורה בין כל עמי העולם.

ומכאן לפרטי ההצעה. בפתח דבריו על הנבואה  
 הנבואה כפינת התורה חוזר ר' חסדאי ומדגיש את חשיבותה העקרונית  
 של הנבואה, כי היא מיסודות התורה ('פינות').  
 וזאת מבחינה דוגמתית, ומתוך הניתוח של המושג 'תורה מן השמים', שכן  
 לא תתכן תורה מן השמים בלי מגע מסוים בין גותן התורה ומקבליה —  
 והוא הנבואה. כדרכו המיתחית, מסביר קרשקש את עמדת התורה ביחס  
 לבעיה הנידונה, מציע את הספקות שנתעוררו מסביבה ומסיים בביסוס מדעי.  
 הוא פותח בהגדרה מדויקת של המושג נבואה, ולאחר מכן מסביר בדיוק  
 נמרץ כל מלה ומלה בהגדרה זו, שכל אחת מכוונת להדגשת קו מסויים  
 בנבואה. אכן הגדרה זו אין בה חידוש רב פרט לדיוקה, והיא כמעט חזרה  
 על דברי הרמב"ם מתוך מיצויים גרידא. 'הנבואה — אומר קרשקש — היא  
 שפע שופע לשכל האדם, רוחני מדעי מאותו יתברך, באמצעי או בזולת  
 אמצעי, מודיע לו גם בזולת הקדמות, אשר מהם יתחייבו עניין או עניינים,  
 סכלם האיש ההוא. וזה בכל החומרים, וזה אמנם להישרתו או להישרת כולנו'.  
 וביאור הדברים: הנבואה היא שפע אלוהי, מסוג השפעים, הכוללים אף את  
 אלה המגיעים לכל יתר המצויים, הצמחים ובעלי החיים, אך שפע זה מובדל  
 מאחרים, מאחר שהוא מיוחד לשכל האדם, ושכל זה הוא מכשיר הקליטה  
 שלו. דבר אחרון זה אף מוציא מן הנבואה את החלומות ומעשי הקסמים,  
 שהללו מושבם הוא הדמיון, וקרשקש מסתמך כאן על ספר 'החוש והמוחש'

לאריסטו. השפע הזה הוא רוחני, להוציא את השפע החומרי כגון קרני אור. השפע הזה הוא מדעי, היינו, שהוא מקנה דעת, להוציא את השפע האלוהי הבא לעשות את האדם משכיל בכוח, כלומר שפע העושה את האדם מוכן לקלוט השכלה גרידא. שפע זה בא מאת אלוהים, להוציא את החלום והקסם (כנראה, מפני שיש בהם אף טעויות וידיעות בלתי נכונות, ולא יתכן שהן באות מאלוהים). השפע הנבואי בא מאלוהים אם באמצעות מתווך, או במישרים כגון בנבואת משה. שפע נבואי זה מכיל בתוכו דעת מיוחדת בלתי אמצעית שאינה דורשת כל היסק ארוך, כל משא ומתן קודם ואינה פרי שורה של הקדמות, להוציא את השפע הבא לעשות את האדם משכיל בפועל ולהקנות לו השכלתו, כי זו דורשת שרשרת שלמה של הנחות, בין מתחום המושכלות, בין מתחום התחושה ובין מתחום המסורת, והנחות אלה באות כמסקנה אחרונה של דיון ארוך, מה שאין כן הדעת הנבואית הבאה פתאום ובבת אחת. דעת נבואית זו היא חדשה, להוציא את המושכלות הראשונים שיש לכל אדם מלידתו ללא מאמץ מחשבתי.

מתוך סקירת חלק זה של ההגדרה יוצא, שהשפע הנבואה כדעת עליונה האלוהי כולל בעצם את כל המצויים החיוניים, לרבות בעלי חיים וצמחים, ובאדם עצמו את כל כוחות הנפש שלו, הדמיון והשכל — ובשכל עצמו את כל דרגות ההתפתחות שלו, את עצם כושרו להשכלה, את הדעת היסודית של המושכלות הראשונים ואת כל מטען ההשכלה ההולך וגדל עם פעילותו השכלית. הנבואה עצמה אינה אלא דעת מסוימת ואחת הדרגות של ההתפתחות השכלית, אמנם העליונה שבהן; בכל זה הולך רבי חסדאי לגמרי בעקבות הרמב"ם, ואינו אלא מסכם את דבריו בצורה ההגיונית של הגדרה ממצה, ברם הוא סוטה ממנו בשני פרטים חשובים: הוא אינו מזכיר את השכל הפועל — הוא העמוד שעליו נשען המימוני בהסברת הנבואה — וכן שולל הוא את הדעה כי הדמיון הוא אחד מגורמי הנבואה וכלי הקליטה שלו. פרט אחרון זה אופייני לרוחו המפוכחת של רבי חסדאי על אף האנטי-אריסטוטליות שלו. נחזור להמשך ההגדרה: הדעת הנבואית כוללת הנבואה ופרטי המאורעות אף את המאורעות הפרטיים, המשתנים, המקריים, את 'חומר האפשר' — ולא דווקא את המאורעות הקבועים, החוקיים, המתמידים, הקיימים ועומדים, כפי שסבורים האומרים שגם האלוהים, וממילא אף הנביא המקבל את הדעת ממנו, יודע רק את החוקיות הכללית של הסדר הטבעי, כי אין לו ידיעה בפרטים. את הגדרתו מסיים רבי חסדאי בהסברת תכליתה של הנבואה ומגמתה, שכן התכלית, שהיא החשובה מבין ארבע הסיבות הידועות של כל פעולה, היא חלק חשוב של כל הגדרה. תכלית הנבואה היא ההדרכה — ה'הישרה' בלשונו — אם



היא באה כדי להדריך את הנביא עצמו, אם כדי שהוא ידריך אחרים. רבי חסדאי מוכיח זאת בהסתמכו על הספרות המקראית, התורה והנביאים, והוא מביא דוגמאות להדרכה האישית כגון נבואת האבות, ולהדרכת אחרים כגון נבואת משה שבאה לשם הדרכת האומה, וכן שאר הנביאים שנשלחו לישראל ולאומות אחרות. אף כאן הולך הוא בעקבות הרמב"ם<sup>166</sup>, אלא שאין הוא מבחין כמותו הבחנה עקרונית בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים.

עד כאן בעניין הגדרת הנבואה. בשולי הדברים  
דרגות בנבואה  
מוסיף עוד קרשקש ואומר, שהגדרה זו של  
הנבואה כוללת את כל דרגותיה, אלא שלדעתו

— שלא כדעת הרמב"ם — עיקר השם 'נבואה' מתייחס רק לנביאים שליחי ה' ולא למדברים ברוח הקודש, שהשימוש בתואר 'נביא' ביחס אליהם הוא רק בהשאלה<sup>167</sup>. כן מבחין הוא בין ספרי הנביאים לכתובים<sup>168</sup> — אלה הם פרי רוח הקודש גרידא ולא דברי נבואה ממש.

כרמב"ם מבחין אף קרשקש בין הדרגות השונות של הנבואה, בין נבואת משה לשל כל הנביאים, ובין הנביאים עצמם, אם מצד כלי הנבואה, ואם מצד צורות ההבעה: אם בחלום או במראה, אם בדיבור פשוט או בסגנון ציורי, כגון המשל והחידה. כן מונה הוא כמו הרמב"ם דרגות בין בעלי רוח הקודש, אלא שאין הן אותן הדרגות, ובמקומן הוא מזכיר את אלה: הסוג הראשון הם דברים המכילים את יעודי העתיד — וקרשקש מציין, שבעלי דברים אלה קולטים אותם במצב של ערות, ולא בחלום ובמראה (בהסתמכו על הכתוב 'רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני' — שמואל ב כג, ב). בסוג זה הוא כולל את ספר תהלים, את מגילת שיר השירים ואף את מגילת הקינות לירמיה — מתוך ציון, שיש שהנביא חסר ההשראה העליונה, ואז הוא משתמש רק ברוח הקודש, אם כי היא למטה מדרגתו הרגילה<sup>169</sup> — וכן את ספרו של דניאל (שם, באמצע הפרק). הסוג השני הוא דברים על העבר, כגון כל תיקוני המקרא של הסופרים, הלשוניים והענייניים: הכתיב והקרי, חסרות ויתירות, פרשיות סתומות ופתוחות ועוד, ואף אלה כלולים בכתובים, כשם שכל דרגות הנביאים כלולות בספרות הנבואה, למרות שלעצם מהותן

166 ראה 'מורה נבוכים', חלק שני, פרק לט.

167 שם, פרק מה, ושם הוא מונה את נבואות בעלי רוח הקודש בין הדרגות הראשונות של הנבואה, אם כי אינו מייחס להם את התואר 'נביא' ממש.

168 שלא כרמב"ם, אשר עם כל ההבחנה שהוא מקיים ביניהן, חוזר וכולל את שתיהן בשם: ספרות נבואית, באומרו: 'ואלו גם כן כולם ייקראו נביאים בכלל' (שם).

169 ראה 'מורה נבוכים', חלק שני, פרק מה בתחילתו.



ההפרש ביניהן עצום הוא לפעמים. וקרשקש מסתמך על המימרא הידועה, המבחינה בין נבואות ישעיה ויחזקאל לפי השתייכותם המעמדית (חגיגה יג, ע"ב); סוג אחרון זה לא הוזכר כלל אצל הרמב"ם, ולעומת זה לא הזכיר קרשקש את השופטים התופסים את המדרגה הראשונה של הנבואה אצל הרמב"ם. ורבי חסדאי מסכם וחוזר על החלוקה המסורתית של שלוש דרגות הנבואה: דרגת משה — ופרייה התורה, דרגת הנביאים — ופרייה ספרי הנביאים, דרגת המדברים ברוח הקודש — ופרייה הכתובים — שלוש דרגות התואמות את שלוש החטיבות המסורתיות של הספרות המקראית. ברם, עם הודאתו בהבדל העצום שבין דרגת הנבואה של משה לשל שאר הנביאים, לא הכניס רבי חסדאי הבדל זה במסגרת העקרונות של היהדות, מאחר שאין בה משום עמדה דוגמתית, כשם שאין משום עמדה דוגמתית בהבחנה האחרת שבין מעשי הפלא של משה ומעשי שאר הנביאים, עם היותה אף היא עצומה. עם זאת רואה קרשקש בעליונותה של נבואת משה אחת מאמונות התורה, שכל הכופר בה כאילו כפר ביתר העובדות ההיסטוריות שנמסרו בתורה — שהרי היא דבר מדברי התורה, והאמונה בה אף היא חובה על כל אדם מישראל — ועל כן מבטיח הוא לייחד את הדיבור בה במקום אחר, במאמר השלישי, המכיל הצעת אמונות חובה של היהדות, אם כי לא עקרונות.

(3) אחרי הגדרת אופיה של הנבואה, עובר שלוש תכונות בנבואה קרשקש לתאר את תכונותיה (פרק ב: 'בביאור משיגי הנבואה העצמיים'), והן שלוש: (א) אימות יעודי הנביאים, תכונה השווה לדעתו אצל כל הנביאים; (ב) מעשי הפלא הנעשים על ידם; (ג) הכוסף ואומץ הלב לקרוא בני אדם לעבודת ה'. שתי התכונות האחרונות, שלא כראשונה, שונות אצל הנביאים השונים בהתאם לדרגתם בנבואה.

אשר לאימות הנבואה יש לו לרבי חסדאי דרך אימות הנבואה במקרא מיוחדת משלו, אך הוא מגיע אליה אחרי שקלא וטריא ארוכה בכתובים שונים, הנראים סותרים זה את זה, ואחרי הצעת שיטות שונות הבאות לסלק סתירות אלה והביקורת החריפה עליהן. בתורה נאמר בפירוש, שקיום דברי הנביא הוא ההוכחה לאימותם: 'אשר ידבר הנביא וכו' (דברים יח, כב), וכן נאמר אצל שמואל: 'זה' היה עמו וכו' (שמ"א ג, יט), אך יש שורה של כתובים הנראים סותרים לזה. מעשה נינוה, שחזרה בתשובה אחרי קריאת יונה אליה על חורבנה הקרוב — 'וינתם אלוהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה', הוא הכחשה של יציבות הנבואה ואי-ערעורה; כיוצא בו דברי ירמיה, המצהיר בשם ה': 'רגע אדבר על גוי על ממלכה לנתוש ולנתוץ' (ירמיה יח, ז), ועם

שובם מרעתם — ישוב אף ה' ממחשבתו הרעה; וכן להיפך: יגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע, אך עם עשיית הרע — יינחם אלוהים על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו' (שם שם, י) — אף דברים אלה מכחישים את האימות האיתן של יעודי הנביאים.

קרשקש מציע את תשובות המפרשים (הרמב"ם דעות הרמב"ם והרלב"ג והרלב"ג) על סתירה זו: היעוד לרעה, יש שהוא חוזר עם שינוי התנאים, מאחר שאלוהים הוא רחום וחנון — לא כן היעוד לטובה, שבו ייבחן הנביא, ולפי זה יש להבין את דברי ירמיהו על ביטול היעוד הטוב רק כשלא נמסרה עליו הודעה לנביא. או שבכל אופן לא היה נביא זה שליח להזהיר אחרים, והדברים באו רק לעצמו, שמתוך כך יובן לנו פחדו של יעקב, אף שהיתה לו הבטחת אלוהים בנבואה. יתכן גם להבחין — וזו דרך אחרת של הפירוש — בין הטוב הטבעי הבא בהשפעת הגרמים השמימיים, שאינו חוזר, שבו אפשר לבחון את הנביא, מאחר שרחוק הוא שהאדם במעשיו הרעים יבטל את הטוב הצפוי לו מפאת הטבע; אך הטוב המיועד מטעם ההשגחה — הוא ניתן לשינוי, כי הוא מותנה בעשיית הטוב של האדם, ואם בוטלה זו, סולק אף הטוב שהובטח לו. ואליו מתכוון ירמיהו, שאף הטוב המיועד על ידי הנביא יכול להתבטל; ואף יעקב חשב, שהטוב שהובטח לו הוא הטוב שבא מטעם ההשגחה, כי קשה לו להניח שההבטחה היתה על הטוב הטבעי, שילוות אותו כל ימי חייו — לפיכך פחד, שלא יגרום לבטל הבטחה זו לכל הטוב שעל ידי ההשגחה האלוהית.

אין קרשקש מוצא סיפוק בתשובה זו: דוחק ביקורתו של קרשקש הוא בעיניו לפרש את דברי המקרא על היעוד הנבואי שאינו חוזר כך, שהם מכוונים רק לטוב, ולטוב מסוים, לטבעי בלבד — לפי פירוש אחד, או שזה רק בתנאי שהנביא הוא גם שליח לאחרים — לפי הפירוש האחר, ובעיקר שאין המבחן של הנביא יעיל מעתה, שאם לא יקוימו דבריו, יתנצל שהבטחתו היתה לטוב מטעם ההשגחה שהוא עלול להיבטל, ולא לטוב הטבעי שאינו מתבטל — ולא יהיה בידינו להכחישו. או, אף אם היתה מכוונת לטוב הטבעי, שמא קרה כאן המקרה שהוא אמנם נדיר, שמעשיו הרעים של האדם או הקיבוץ החברתי המסוים הכריעו לרעתם. וכן אין להבין מדוע חשב יעקב, שהטוב שהובטח לו לא היה הטבעי וכי מן הנמנע שלאדם בגילו יהיה מיועד טוב טבעי עד לסוף ימי חייו? וכן לשיטה זו לא יהיו היעודים — הטוב והרע — בדברי הנביא ירמיהו אחידים, כי הרע הוא על כל האופנים, והטוב רק בתנאים מסוימים: כשהכוונה היא לטוב על-טבעי או שאין הנביא שליח, וזה דוחק ברור ומתנגד למשמעות הפשוטה של הכתובים. אמנם יתכן, משער

רבי חסדאי, שמפרשים אלה סומכים על דבריו של ירמיה לחנניה בן עוזר: 'הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא וכו' (ירמיה כח, ט), שמהם נראה, לכאורה, שהמבחן הוא רק ביעוד הטוב: 'אשר ינבא לשלום'. ועל זה אומר קרשקש: את הכתוב אין לפרש כפשוטו, ולפי שיטתם, מאחר שקיום היעוד לטוב אין בו משום מבחן, שיתכן כי הוא בא מתוך קסם או מאיזה טעם אחר, וכל המבחן הוא רק בהיפוכו, באי-צאתו לפועל של היעוד הטוב של הנביא; לפיכך הוא מפרש, שכוונת הנביא היתה היתולית: כאילו הנביא, שחזקתו כנביא מאומתת, כשהוא מתנבא לרעה, סימן הוא שאין הנבואה באה לו מאת אלוהים, אלא באמצעות הסידור של גרמי השמים, שרק להם יש לייחס את הרע ולא לאלוהים עצמו; אך חנניה הנביא, שהבטיח את הטוב ודבריו נתקיימו, זהו סימן — כך היתל ירמיה לדעת קרשקש — שהוא היה שליח ישיר מאת אלוהים... בכל אופן אין להוכיח, מסיק רב חסדאי שהמבחן הוא חד צדדי בלבד, היינו, כשהיעוד הוא רק לטובה.

רבי חסדאי מציע פתרון אחר: בשעה שהנביא

היעוד בעת המבחן עומד למבחן צריך היעוד שלו להתקיים, בין

שהוא לטובה בין שהוא לרעה, כי בזאת ייבחן

ובלעדי כך לא היה אפשרי — כי מבחן הנביא, אומר קרשקש כאילו דרך אגב, הוא או באות פלאי, ואז דיו באתד, או ביעודים לעתיד לבוא, ואז דרושים לכל הפחות שניים — ולפיכך יש לפרש את הכתוב: 'אשר ידבר הנביא בשם ה' וכו' (דברים יח, כב) כמשמעותו הפשוטה, שלא חילק הכתוב בין יעוד לטובה ולרעה, כי מדובר בו על עת המבחן, כמו שיוצא מן הכתוב הקודם: 'וכי תאמר בלבבך איכה גדע את הדבר אשר לא דברו ה' (שם, שם, כא), הרי שהכתוב עוסק בדרכי המבחן של הנביא. קרשקש מסתמך על שורה של כתובים, כגון דברי אליהו: 'ואם איש אלוהים אני תרד אש וכו' (מל"ב א, י), ולפניו דברי משה: 'אם כמות כל האדם ימותון אלה וכו', ואם יחזרו מיעוד רע בעת מבחן, במה ייבחנו דבריהם שלא היו שליחי אלוהים? אך כשהיעוד אינו מכוון לאימות, אז יתכן שישתנה, כי הוא גמול או עונש על מעשים טובים או רעים, ועם שינוי המעשים הללו מוצדק השינוי במערכת אלוהית זו, ומתוך כך ישתנה היעוד הנבואי מרע לטוב ולהיפך, ואין בזה משום ביטול דברי הנבואה, שהרי הם כאילו היו על תנאי, אף שלא פורש התנאי, כי הוא מובן מאליו והוא יסוד השקפת העולם המוסרית התורנית-נבואית. לעומת זה לא יתכן שיבוא שינוי בנבואה נייטראלית, שאין לה עניין לא לרע ולא לטוב, כגון דבר האתונות של שאול. ומתוך כך, ממשיך רבי חסדאי, יש לפרש את מימרת חז"ל, שכל יעוד לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר, רק כשתנאי זה אינו מהותי, ואף אם נפרשה כפשוטה, מסיק הוא שוב, ויצא שקיים בכל זאת הבדל בין יעוד

לטובה, שאינו חוזר אף פעם, ויעוד לרעה, שיחכן שיחזור; על כל פנים בעת מבחן הנביא הבדל זה אינו קיים, וכל היעודים, בין לטובה ובין לרעה, אינם חוזרים. אך אם נפרש את המימרה כפשוטה, עלינו להסביר את פחדו של יעקב וכל המאמץ הרב שלו להצלה מידי עשו אחרי ההבטחה הברורה שקיבל מאלוהים. וקרשקש נותן תשובה מעניינת לתמיהה זו, תשובה המתאימה לכל גישתו השיטתית בייחוד בבעיית הרצון: ידיעת העתיד של הנביא באה לו מאת אלוהים, היודע מראש את כל השתלשלות הסיבות המביאות בסופן להתרחשות מסוימת, ברם הנביא יודע את סוף התהליך, ולא את התהליך עצמו, ולפיכך אינו רשאי לשבת בחיבוק ידיים ולחכות למימוש יעודו, שהרי זה מותנה בסיבות מסוימות, בשלשלת של מאמצים, והוא חייב לנסות את כל מה שנראה לו כסיבה אפשרית היכולה להביא לידי סוף מסוים, מאחר שאינו יודע איזו סיבה מובילה אותו למטרתו. יעקב ידע מתוך דברי אלוהים, ששמירתו מובטחת לו, אך לא ידע מה הם הדרכים והאמצעים המביאים לקיום היעוד, ולפיכך עשה את כל המאמצים והשתמש בכל האמצעים שהיו בידו: דורון, תפילה ומלחמה, כי לא ידע באיזה מהם תלויה הבטחת השמירה שניתנה לו.

ומכאן למעשי הפלא של הנביאים. רבי חסדאי  
העשייה הפלאית  
של הנביאים

רואה עשייה פלאית זו כתכונה עצמותית של  
הנביא, וזה על יסוד ההתבוננות בספרות המקראית, שכל מעשי הפלא המסופרים בה נעשו לדעתו רק על ידי נביאים. מעשי פלא אלה שונים הם: יש שהם באים לשם הדרכתו האישית של הנביא, ויש שהם באים לשם הדרכת אחרים, יש כאלה שתפקיד הנביא לגביהם מצטמצם רק בידיעה עליהם הנמסרת להם טרם בואם, ויש שתפקיד זה הוא יותר מהותי, שהם נעשים באמצעותו של הנביא. יש גם, שהנס בא על ידם אף אחרי מותם, כגון נסו של אלישע, שתחיית המת שנקבר בקברו באה לכבדו. כך גם יתכן, שבגלל אדם טוב אחד יגיע הטוב לאחרים — גם לאחרים או רק לאחרים — וטוב זה יימשך אף אחרי מותו, וקרשקש מביא את הכתובים: 'ונשאתי לכל המקום בעבורם' (בראשית יח, כו), 'סלחתי כדברך' (במדבר יד, כ).

אך כיון שהנס הוא תוצאת שלמותו הדתית-  
מוסרית של הנביא, של דבקו באלוהים, הגיוני  
הוא, אומר קרשקש, שתהיינה דרגות שונות

בנפלאות אלה, שכל שדבקו של הנביא תהא יותר גדולה יהיו מעשי הפלא שלו רבי חשיבות יותר. ומכאן שנסי משה ראויים היו להיות רבי המשקל ביותר מכל הבחינות, ואף היו כך גם מצד ריבויים, גם מצד פרסומם וגם מצד התמדתם. אמנם עצום היה הנס שנעשה ליהושע בעמידת השמש בגבעון,

שגררה אחריה שינוי במערכת התנועות השמימיות, ואף על פי כן עולה עליו משה במעשי הפלא שלו בשל הבחינות האמורות, ומה גם שלפי דברי התלמוד נעשה אף גם זה פעם על ידי משה.

ומכאן לתכונה נוספת של הנביא: תשוקתו הרבה, 'הכוסף הנמרץ', להשפיע על אחרים ברוח הדתית, 'לקרוא לזולתם לעבודת השם יתברך'. ברור שזו היא תוצאה של רוממותו הדתית של הנביא עצמו ושל מידת אהבתו לאלוהים ודבקותו בו — הרי שאף תשוקה זו יש בה מדרגות שונות, כשם שישנן דרגות שונות בשלמות המוסרית-דתית של הנביאים, ועם ריבוי דבקותו של הנביא באלוהים, הולך וגדל בו הצמאון לשתף אחרים בדבקות זו, בחוויה הדתית שלו. ומוסיף רבי חסדאי ואומר, כי שתי התכונות האחרונות מצויות אף אצל העומדים על רמה דתית גבוהה מבלי שיהיו נביאים, כמו שיוצא מן הספרות התלמודית, אלא שאצל הנביאים התכונות הללו הן עצמיות, מתחייבות משלמותם הדתית, מדבקותם ומאהבתם לאלוהים, כשם שממנה מתחייבת הנבואה עצמה. גם חסיד יעשה לעתים מעשי פלא ויש לו שאיפה להשפיע על אחרים, אך הנביא, כל עצמותו — הבאה לו מרמתו הדתית — היא הנוטעת בו את התשוקה הזאת, שאין לה גבול ופשר, להעניק לאחרים משלמותו הדתית, ואף מעשי פלא קורנים כאילו מאליהם מישותו הנבואית; השלמות הדתית היתירה של איש הנבואה מולידה את הנבואה עצמה, ואתה את תכונותיה, את העשייה הפלאית ואת הצמאון העז להשפיע על אחרים.

(4) עם קביעת אופיה של הנבואה וכל תכונותיה האימות העצמי של הנביא עובר קרשקש (פרק שלישי) לשורה חדשה של בעיות בסוגיה זו, שכמה מהן עקרוניות. האחת, מהו האימות העצמי של הנביא בנבואתו? לנביא ודאות גמורה בהשראתו הנבואית שהיא באה לו מן השמים, שהרי בשל ודאות זו באה המצוה להישמע לו מתוך משמעת גמורה, והנביא עצמו אם עבר על דברי עצמו חייב מיתה. בייחוד משמש מעשה העקידה הוכחה מופתית להעדר כל פיקפוק לנביא בנבואתו, שהיא שופעת אליו ממקור עליון, מהעולם האלוהי, וכפי שמסביר הרמב"ם (ב'מורה נבוכים' ג, כד), לא היסס אברהם אבינו אף רגע מהקריב את בנו יחידו על יסוד הצו שניתן לו בנבואה — ונשאלת השאלה: מניין לו בטחון עצמי זה? מניין לו שאין הוא שוגה בדמיון, ואין חזיונו הנבואי אלא אשליה בלבד? וכיצד ידע להבחין בין סתם חלום, ובין חלום שיש בו משום נבואה? ואין רבי חסדאי מוצא סיפוק בהשקפתו של רבנו סעדיה גאון, שאותה הבאנו לעיל, שניתן לנביא אות מיוחד, מעשה פלא מסוים המעיד על נבואתו, כי הרי על האות עצמו אפשר לשאול, שמא אף הוא אינו



אלא המשך של החלום, שמא רק חולם הנביא עליו. וכי קיים אות כזה שאינו אפשרי בחלום, שאין הוא יכול להופיע בתוך החלום? וכי ישנו דבר המופיע בחלום של נבואה, שאינו יכול להופיע בחלום שאינו של נבואה? וקרשקש עונה (אנו מצרפים תשובה לכל שאלה שלא כסדרו של הרב): הברירות העצמית של הנביא, עוצמת הרגשתו בפעולת הדמיון הנבואי שלו, היא הוכחה לאמיתות הנבואה, שאף שהיא מופיעה בחלום, היא נבואה ולא הופעה שבחלום. כשם שהברירות העצמית משמשת בוחן לממשות של התחושה, להבחין בין הנראה בחלום לנראה בחוש, ובה ניתנה לאדם הוודאות שהוא ער ואינו חולם, כך משמשת היא אבן בוחן לנביא, להבדיל בין חלום סתם ובין חלום נבואי, והיא היא הנוטעת בו את ההכרה הברורה, שהוא מתנבא ולא חולם. בטחון עצמי זה הוא האות המיוחד הניתן לנביא, לאשר בעיניו את נבואתו שהיא נבואה ולא חלום.

על רקע זה מסביר רבי חסדאי שורה של כתובים. מוצלח ביותר הוא פירושו לכתוב בתהלים (יו, טו): 'אני בצדק אחזה פניך, אשבעה בהקיץ תמונתך': כאשר ראה הנביא בחלום את פני אלוהים כביכול, עד שיצדק הביטוי של ראיית פנים ולא יהיה בו משום אשליה של חלום, אז אף כשהוא מקיץ יש לו הרגשה של שביעות, של מלאות וממשות, בניגוד לאדם החולם שהוא אוכל, ובהקיצו והנה קיבתו ריקה<sup>170</sup>. כיוצא בזה מסביר רבי חסדאי את מעשה חנניה בן עזור, שאחרי שמידת העוצמה של הדמיון היא עניין סובייקטיבי ויחסי, ועל כן נותן מקום לטעות, טעה וחשב שבאו לו הדברים על אשור בנבואה, ולמעשה לא היה זה אלא חלום. אמנם היה נביא אמת, שהרי הכתוב מכנה אותו בשם נביא סתם, אלא שטעה הפעם, וכיון שטעות בעניין זה היא חמורה — נענש. עונש זה עצמו, ממשיך קרשקש, אף הוא מעיד שהיה נביא ה', שאילו היה מנביאי הבעל, היה ראוי לעונש יותר חמור, כדין נביא לעבודה זרה, והוא מסתמך על דברי חז"ל (סנהדרין פט, ע"א) שאמרו אף הם שהיה נביא אמת, ואשר לדבריהם טעה בקל וחומר. והוא מסביר, שכוונתם אולי, שקל וחומר זה הביא אותו לידי כך שיטעה ויחשוב שהחלום היה חלום נבואי.

170 גראים הדברים, שכוונתו בברירותו של הנביא היא אחרי תום החלום הנבואי, שעם הקיצו מרגיש הנביא, שמה שראה לא היה חלום, אלא חזיון נבואי, כשם שגם יתרון ההרגשה החושנית הוא רק ביחס לחלום שכבר תם. כי הרי כל זמן שאנו חולמים אנו מדמים כאילו היינו ערים, וכל ההבחנה היא רק אחרי שהחלום נמוג, שאז אנו מבחינים שקיים הפרש בין מה שעבר עלינו בחלום למה שעובר עלינו בהקיצנו, ולזה מתאים מאוד פירוש הכתוב. אמנם יתכן, שאין לקבל את ההשוואה בין הנבואה והחוש בצורה מילולית.



הבעיה השנייה: עליונותה ויחידותה של נבואת משה היא הנחה ידועה, והתורה מעידה בפירוש: ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' (דברים לד, י), ויש לתמוה על זה, מאחר שהנבואה היא תופעה טבעית, כפי ההשקפה הידועה של הפילוסופים, 'המעיינים', וכפי שיוצא גם מהעובדה של נבואת בלעם אשר לפי חז"ל שווה לזו של משה, כי אילו היתה הנבואה נס ולא תופעה טבעית, לא היה מן הראוי שייעשה נס לרשע זה; מן ההכרח איפוא שתהא הנבואה מאורע טבעי. אך אם כך היא הנבואה, והטבע מעניק אפשרות זו לכל היצורים, משום-מה ראתה ההשגחה למנוע דרגת משה בנבואה משאר האנשים? ובסמיכות לזה, הבעיה השלישית: נבואת בלעם זו — כיצד היתה אפשרית? הרי לכל הדעות זקוקה הנבואה לשם הופעתה למידת-מה של שלמות מוסרית, והיא היתה חסרה אצלו! ומוזר מאמר חז"ל, שבישראל לא קם עוד נביא כמשה, אבל באומות העולם קם, והוא בלעם הרשע.

על השאלה השנייה נותן קרשקש תשובה כפולה. תשובה כפולה ביחס לשאלה אם נבואת משה היא תופעה טבעית או נסית, הוא מציע שורה של הנחות, לפי נקודת ראות כפולה: השלמות הדתית שבה מותנית הנבואה היא אין-סופית — שכן קיים אין-סוף להתדקמות האפשרית בדרגת הדבקות והאהבה לאלוהים — בניגוד לשלמות השכלית, אשר לדעת האריסטוטליים היא התנאי היחידי לנבואה והיא סופית, כי ישנו גבול להשכלה האנושית. אין-סופיות זו של השלמות הדתית אינה נמצאת בפועל ואינה מתממשת אף פעם, שהרי עם כל דרגה שהושגה בפועל ניתן להעלות על הדעת דרגה עוד יותר גבוהה ממנה, ואין היא אלא אין-סופיות בכוח, כלומר, שאפשר תמיד להוסיף שלמות על כל שלמות מצויה עד לאין-סוף. מכאן, שאלוהים יודע מראש — והידיעה מראש האלוהית של האפשרי אינה הופכת את האפשרי להכרחי — את מידת השלמות הגדולה ביותר שתושג אי-פעם על ידי האנושות, ושזו תופיע רק אצל משה — מבלי שידיעה זו תמנע מבחינה עיונית מאחרים להדביק את ההישג הזה של משה, ואף לעלות עליו, מאחר שהשלמות היא אין-סופית ועל כל דרגה אפשר להוסיף עלייה עד אין-סוף, אלא שאלוהים יודע ושוה לא יהיה במציאות, לא ייצא לפועל אף פעם. סיכומו של דבר: ייחודה של נבואת משה אינו דבר שבעיקרון, כי אם עובדה נסיונית. עד כאן לפי השיטה שאף נבואת משה היא תופעה טבעית. והתשובה השנייה של ר' חסדאי היא, שלפי דעת חז"ל כנראה הנבואה, אף שהיא תופעה טבעית — הדרגה המיוחדת של משה היא בגדר תופעה פלאית, החורגת מן המסגרת של מעשי הטבע, והיא נס ככל הנסים, ומטרתה היתה

לבסס את נצחיותה של התורה. כלומר, שאין נביא שיבוא במקומו של משה ויוכל לבטל את תורתו ולתת אחרת במקומה, כי לא יגיע שום נביא לדרגתו של גותן התורה הראשון, וקל וחומר שלא יעלה עליו ויבטל את דבריו. מטעם זה — יש להשלים את דברי קרשקש — הפכה נבואת משה לתופעה על־טבעית וחד־פעמית בהיסטוריה הישראלית והאנושית; היא באה לשם מטרה מסוימת, ולא תוכל להיות חוזרת ונשנית. מכאן בא קרשקש אף להסברה מעניינת של נבואת בלעם, שאף היא היתה תופעה אי־טבעית, כי כשם שמשה היה עליון על הנבואה הטבעית, היה בלעם למטה ממנה, שהיה נטול ההכשרה הדתית־מוסרית הנחוצה לכך, ונבואתו, שהיה בה הכרח מסוים, היתה אף היא מאורע נסי. וזה פירושם של דברי חז"ל, שבאומות העולם קם נביא כמשה, והוא בלעם, היינו, שאין כוונתם להשוות את דרגת הנבואה של בלעם לזו של משה, אלא רק לציין את הפרט, שנבואת שניהם היתה אי־טבעית, שבלעם היה יותר רחוק מבחינת טבעו האנושי מן הנבואה הרגילה מאשר משה מדרגתו המיוחדת, ושנבואת בלעם כנבואת משה היתה אף היא מאורע נסי, מעשה פלא, אולי עוד יותר גדול מן הראשון. נס זה של נבואת בלעם בא אף הוא לשם מטרה מסוימת, מטעמי השגחה על ישראל, שלא יקלל אותם בלעם, כי לפעולות ולדיבורים מסוימים יש השפעה מסוימת.

רעיון זה על נבואת משה כמעשה פלא — אומר  
 חידושו של רבנו נסים      קרשקש בשולי הדיון — הוא חידושו של רבנו  
 נסים. לכאורה קדמו הרמב"ם בזה<sup>171</sup>, אלא  
 שכוונתו היא, כנראה, להדגיש את הניסיות, את מעשה הפלא שבדבר, שאינו  
 בא לידי ביטוי מפורש בדברי המימוני, השוקד רק על יחידותו של משה  
 כערובה ללבדיותה האלוהית של תורת משה — ועדיין העניין צריך עיון.  
 רבי חסדאי דן אף בשורה של פרטים מההווי  
 ההווי הנבואי      הנבואי. משום מה, שואל הוא, היה צורך לקיים  
 את יעודי ה' בבריתות ובשבועות, כמסופר לעתים  
 במקרא — וכי היה קיים חשש, שיפר אלוהים את דברו, והלוא לא איש אל  
 ויכזב? בייחוד גראים הקיומים מיותרים ביעודים הטובים, שלפי הכלל  
 התלמודי — אם נתפוס אותו כפשוטו — אינם הוזרים אף פעם. אמנם,  
 מציין קרשקש לפי שיטתו, שאם לא היתה זו עת מבחן, אף היעודים הטובים  
 היו יכולים לחזור, ואפשר בקושי להסביר, שאם היה בהם ברית ושבועה,  
 הרי זו ערובה שלא יחזרו. הוא שואל והוא עונה: יתכן שהבריתות והשבועות  
 באות להבטחת נצחיותו של היעוד, כגון הברית עם נח ועם אברהם, או שהן

171 ראה 'מורה נבוכים' חלק שני, פרק לט.

באות באותם המקרים, שהיעודים הטובים לצדיקים מכילים גם תוצאות רעות לרעים, והיה חשש שעם חזרתם של אלה למוטב ייבטל אף היעוד הטוב לטובים — לשם כך בא חיזוקו של היעוד הטוב בברית ובשבועה, שלא יתבטל בשום פנים ואופן. קרשקש מציין כמה דוגמאות מן המקרא, כגון הבטחת ירושת הארץ לאברהם, שהיתה בה רעה לאויבי ישראל, ואפשר שיחזרו בתשובה — לכך באה הבטחת ה' מחוזקת בברית; מכאן מסביר הוא את ההבדל שבתגובת אברהם ליעוד הבנים, שאותו קיבל באמונה שלמה, להגבתו על יעוד הירושה, ושעוררה בו ספקות, והוא מהטעם האמור. דוגמה אחרת: השבועה של מחיית עמלק, שביעוד הטוב שבה קיים צד של רע לרעים.

שאלה אחרת היא מה תכליתו של הנס בפתיחת תכלית נס האתון  
 פי האתון אצל בלעם, נס שלכאורה היה נטול כל מטרה וכל משמעות? וקרשקש עונה: מטרתו היתה להכניע את גאוותו של בלעם ולהמחיש לו, שלא היה ראוי לנבואה והיא היתה רק בדרך נס, כשם שנס דומה קרה אף לאתון... הוא מצביע על אגדת חז"ל הידועה, המוסרת את דברי הגנאי המרובים שהשמיעה האתון באוני בלעם, אגדה שנועדה להשפיל את בלעם. ובזה, מוסיף הוא, נכשלו כמה מהוגי הדעות הישראלים, 'קצת חכמינו, שגילו פנים בתורה שלא כהלכה, ובניגוד למסורת חז"ל, 'שמימיהם אנו שותים'; ושוב נמנע רבי חסדאי, מפני הכבוד, להזכיר כאן את שמו של הרמב"ם במפורש. אף הנס של יהושע בעמידת השמש מעורר כמה ספקות אצל רבי חסדאי: למה העלימה התורה שנס זה, כפי שנמסר על-ידי חז"ל, קרה אף למשה, והרי הוא עולה על כל מעשי הפלא של משה, כי נושא הפלא כאן, השמים, עולה על אלה שטיפל בהם משה? ולשם מה היה צורך בעמידת הירח, אחרי שהצורך בנס, הוא הנקמה באויבים, בא על סיפוקו עוד קודם ביאת השמש?

קרשקש עונה על ראשון, ראשון: מאחר שהגל-משה ונס עמידת השמש גלים הם לשיטתו, עצמים טבעיים ולא יצורים חיים ומשכילים, בטלה חשיבותם המיוחדת של נושאים אלה; הנס נגע רק בתנועותיהם, באיחורן או בביטולן, שאלה הן רק תכונות, ואילו נסי משה נגעו בעצמים עצמם, שנהפכו והיו לאחרים. אך, מוסיף קרשקש, גם אם נסכים לדעתם של הסוברים, שהגלגלים הם יצורים חיים משכילים 'כפשט הכתובים וכמו שיראו רוב הפילוסופים, נסתפק בדברי המסורת האומרת שנס זה קרה אף למשה. את העדרו מסיפורי התורה יש להסביר בכך, שנס זה, עם כל חשיבותו, לא עורר בו, תשומת לב מרובה אצל הצופים שאולי לא הרגישו כלל בתופעה של איטיות שקיעת

השמש שלא כרגיל — שכן זהו לדעת קרשקש פירוש הכתוב: 'ולא אץ לבוא כיום תמים' (יהושע י, יג), היינו, לא שנתבטלה השקיעה כלל באותו היום, שהשמש לא המשיכה בתנועתה — אלא נתאחרה לשקוע כאילו נשארה עומדת באמצע הרקיע, שאז היום הוא עוד בתמימותו ובשלמותו<sup>172</sup> — ובייחוד אצל אנשי המלחמה, שהיו שקועים בפעולתם; ואפשר שכל המאורע עבר מהר, ואולי לא ארך יותר מחצי שעה. ומכיון שמטרת הנסים היא להקנות אמונה בלב רבים, וכאן לא הושג דבר זה אלא במידה מועטת, מתוך חוסר תשומת לב לגם זה, לא ראתה התורה צורך להזכירו במיוחד, מאחר שהזכירה בספר באה רק למען הקניית האמונה, אף אם הנס כשהוא לעצמו בא לעתים גם לשם הבטחת איזו טובה חומרית. קרשקש שולל את דעת המפרשים המכחישים את ממשותו של גס זה, ולשדעתם לא היה כאן אלא רושם שנתעורר לרגל מהירות הנצחון כאילו התאחרה השמש לשקוע; לדעתו אין פירוש זה נכון, כפי שיוצא מן הפיסקה על הירח שהיא לכאורה מיותרת, אלא שהיא באה לציין — ובוזה מתורצת בדרך אגב התמיהה השנייה — שעם השינוי בתנועת השמש, שינוי של ממש, היה צורך להתאים לתנועה זאת את תנועת שאר גרמי השמים, ולפיכך הזכירה התורה, שבעקבות איחור תנועת השמש בא איחור גם בתנועת הירח, ואף של כל גרמי השמים, אלא שהזכרת המאורות הגדולים מספיקה כדי להמחיש את השינוי שחל בכל תנועות גרמי השמים.

עניין מיוחד ישנו בשאלה-תמיהה אחרונה של קרשקש, שאף אחד מהפילוסופים שקדמו לו לא הבליט אותה, והיא: עם קיום הכוסף הנמרץ

הנביאים והפצת התורה בין העמים

של הנביאים להפיץ את תורתם ברבים, למה לא עשו כל מאמץ לקרב אף את יתר העמים לתורת ה' ולקרוא אף אותם לעבודת ה' ? ולא עוד אלא שמכמה מאמרי חז"ל יוצא, שאף הרחיקו וראו בעין רעה את תהליך הגרות, כגון המאמר, שלא קיבלו גרים בימי שלמה ועוד. שאלה זו נוגעת ליסודות האמונה הישראלית ולכל מהותה של המשיחיות הישראלית, ואף בדורות האחרונים עוררה סערת רוחות, ומנדלסון למשל, הגיע על ידה לידי מסקנות מרחיקות לכת — ואולי דווקא בזמננו, עם חידוש עצמאותנו, נעשית שאלה זו אקטואלית ביותר. כשם שמקורית היא השאלה בפיו של קרשקש, אף תשובתו מקורית מאוד והיא מכילה בתוכה תקציר של ההיסטוריוסופיה הישראלית. הוא משלב מקורות ישראליים ויווניים, מביא כהנחה את מאמר חז"ל הידוע 'קשים גרים לישראל כספחת', וסומך לה את דעת

172 הפירוש, שלא היה כאן ביטול שקיעת השמש, לקוח מדברי הרלב"ג בפירושו לפסוק זה.

האסטרולוגיה, בהסתמכו על 'ספר הפרי לתלמי המלך', שלפיה יש שלטון מוחלט לגרמים השמימיים על כל המציאות הארצית, לרבות קורות האדם, 'שהגרמים השמימיים מנהיגים זה העולם השפל'. עיקרו של דבר, אם נסיר את המעטה האסטרולוגי: יש חוקיות טבעית, יש שלטון הטבע בעולם ולו נתונים כל היצורים. ברם החכמה האלוהית ראתה צורך להדריך אומה אחת באמצעי על-טבעי, כדי להשלים בו מה שאין די בטבע להשלמת האדם — והוא התורה, שכל מטרתה חינוך האדם לקראת השלמות, שהיא מותנית בקיום האמונה ובעשייה הדתית. לפיכך, ממשיך רבי חסדאי, מובן לנו למה קשים כל כך הגרים לישראל, מאחר שחסרה להם ההכנה לשלמות העל-טבעית, התורנית, והשפעתם יכולה עוד להזיק לאומה הנבחרת — אשר אף בבדילותה נמשכת לעתים אחרי עכו"ם וכל שכן אם היתה מתערבת בגויים, שאז לא היה נשאר חלילה זכר לה. ומכיון שהיה זה מהחסד האלוהי לזכות אומה זו בתורה, על-פי המאמר הידוע של ר' חנניה בן עקשיא, והיא היתה יכולה להתערער על ידי השפעה מן החוץ, עצר אלוהים את הפצת התורה בין העמים עד אחרית הימים המשיחית. אמנם על ידי פיזור האומה בין הגויים חדרו ערכי ישראל לתוכם, ונתפרסמו ביניהם גילויי מעשי הפלא האלוהיים בקורותיה — וכל זה מכשיר אותם לקראת אותה התקופה, שבה תתגלה האמת האלוהית במלואה, תיעלם כליל האלילות, וכל העמים יחסו תחת כנפי השכינה של אלוהי ישראל.

הרי לפנינו בקיצור תיאוריה שלמה ומקורית על בחירת ישראל מהותה של בחירת ישראל. קיים שלטון הטבע — הגרמים השמימיים בנוסחתו האסטרולוגית של רבי חסדאי — אך השלמות האנושית לא תושג על ידו; לשם כך יש צורך באמצעי חינוך והדרכה על-טבעיים, והם התורה ומצוותיה. התורה היא חוקה על-טבעית, והיא ניתנה לישראל לשם הדרכתו לקראת השלמות שאינה ניתנת להגשמה אלא על ידיה, כי היא אלוהית ועומדת למעלה מכל חוקי הטבע. בהירת ישראל היתה מטרה לעצמה, כי החסד האלוהי רצה לזכות אומה זו במתת השלמות, בתורה — ואין רבי חסדאי סבור כדעת אחדים מהוגי הדעות, בייתוד של העת החדשה, שישראל הוא רק מכשיר לשם סלילת דרך להתפתחותה של האנושות כולה. בדלנותו של עם ישראל, הסתגרותו בתחומי תורתו, לא באו אלא לשם שמירה על אומה זו ועל רוח השלמות שבה. אמנם מוכן אלוהים להעניק אף לעמים אחרים מן השלמות, אבל מכיון שאלה חסרים את התנאים המכשירים אותם לקראת השלמות התורנית, אין הצטרפותם לישראל ולתורתו רצויה; אין אפוא בדלנותה של האומה באה לשרת עמים אחרים, אלא היא מכשיר לשמירה עצמית בפני תרבות זרה ורוח זרה. פארטיקולאריזם לאומי זה אינו סופי, ואם כי התפשטותה של



תורת ישראל נדחתה לתקופה מאוחרת בהיסטוריה, הרי ההקרנה של האומה בפיזור מקרבת את התקופה של קץ ההיסטוריה, שבה תגיע האנושות כולה לפיסגת השלמות התורנית. רבי חסדאי מזדהה עם ריה"ל, בין בראיית בחירת האומה הישראלית כמטרה עליונה בפני עצמה, ובין בשילוב הפארטיקולאריזם הלאומי עם האוניברסאליזם שלה, אך אינו מקבל את תורת הגזע שלו. אמנם נשאלת השאלה, במה מוכנה האומה הישראלית יותר לשלמות התורנית מאשר עמים אחרים, וכן מדוע בחר אלוהים דווקא באומה זו להעניק לה את חסדו, מאחר שאין רבי חסדאי מקבל את תורת הגזע הנבחר, וקשה לומר שבחירה זו היתה שרירותית? נראה, כי דעתו היא — כמו שעולה מדבריו גם במקום אחר — שיותר קל היה להדריך אומה אחת לקראת השלמות מאשר את כל האנושות כולה בבת אחת, ושאבי האומה, על ידי יוזמתו הדתית, זיכה את האומה שיצאה ממנו שתהא ראויה לחסד האלוהי, וגם חינך את יוצאי חלציו והכשירם לקראת קליטת השפעת התורה האלוהית. תורה זו מצדה עיצבה בהמשך ההיסטוריה את דמותה של האומה, ונעשית אומה היודעת את ה' <sup>173</sup>, באופן שעליונותה המוסרית נעשתה עובדה היסטורית, ולא כל אחד מעמים אחרים הרוצה להצטרף אליה יכול להדביקה; לפיכך כל תנועת התגירות פזיזה, או המוגנית, תחטיא את המטרה של בחירת ישראל.

בשולי הדיון מציע קרשקש בקיצור עוד כמה אלוהים מחולל הנסים בעיות שעוררו אותן 'קצת החכמים', וכוונתו כנראה לרמב"ם ולרלב"ג, ובייחוד לאחרון. האם מעשי הפלא מבוצעים על ידי אלוהים בעצמו או על ידי אחד השכלים הנבדלים, הישנים הרוחניים, היינו השכל הפועל, כדעת הרלב"ג שהבאנו אותה כבר, והאם הם מתחדשים כל פעם — דבר שהיה גורר אחריו אף תמורה ושינוי ברצון האלוהי ובדעת האלוהים — או שהם קבועים ומסודרים מראש לפי התוכנית היוצרת האלוהית, אלא שאז מבטלת התוכנית האלוהית, הקובעת מראש כל העתיד להיות, את האפשר בטבע. רבי חסדאי אומר בקיצור, שכבר הסביר, שידיעת העתיד האלוהית אינה מבטלת את טבע האפשר, ולפיכך אין זה מונע אותנו לראות באלוהים את מחולל הנפלאות, ובתוכנית קבועה מראש.

(5) מכאן אנו עוברים לחלק המקורי ביותר של ההכשרה לנבואה תורת הנבואה של קרשקש. מהי ההכשרה הנחוצה להופעת הנבואה, מהי 'הדרך אשר תושג בו מדרגת הנבואה'? קרשקש מציע — בצימצום הביטוי כדרכו — את שיטתו,

173 הרמב"ם במשנה תורה, ספר המדע, הל' עבודה כוכבים פרק ראשון.



העומדת בניגוד לכל האסכולה המימונית-אריסטוטלית. גם בסוגיה זו נאמן הוא לגישתו הכללית, שהביאה גם בתחום זה למפנה עצום במחשבת ישראל. מעצם הגדרת הנבואה יוצא, שהיא שפע הבא מאלוהים אל האדם. מכאן, שההכנה הדרושה לכך היא דבקותו היתרה של האדם הנבואי באלוהים, דבקות זו, שהיא תעודת האדם בכלל, אינן להשיגה אלא על ידי התורה בלבד, וממילא אין הנבואה נקנית אלא באמצעות התורה והמצוות; רק התורה מחנכת את האדם לקראת יעודו האנושי: אהבת אלוהים ודבקות בו — וככל שהולכת ורבה דבקות זו, הולכים וגדלים סיכויו של האדם לנבואה. כאשר מגיע האדם אל שיאה האפשריים של הדבקות, אין ספק שישגי את השפע הנבואי האלוהי, בתנאי שלא תהיינה הפרעות חיצוניות — אם לא יעיקהו מעיק'. אף רבי חסדאי סובר כרמב"ם, שהנבואה היא תופעה טבעית והכרחית, שעם מילוי תנאי ההכשרה המתאימים מן ההכרח שתופיע ההשראה הנבואית, ולא עוד אלא שהוא מרחיק את ההשקפה בדבר ההתערבות האלוהית השלילית, שכאילו יש שאלוהים מונע את תופעת הנבואה מתוך פעולה על-טבעית, פלאית. לדעתו, אי-התופעת הנבואה על אף קיום כל התנאים המאפשרים אותה, סיבתה לא בהתערבות אלוהית, אלא בגורמי הפרעה שונים, פנימיים או חיצוניים; עם זה סובר רבי חסדאי, שתופעה טבעית זו אינה מושגת אלא על ידי התורה, שהיא אמצעי על-טבעי. יוצא, שהנבואה עצמה היא תופעה טבעית, אך הדרך אליה היא על-טבעית — אם כי תוצאתה היא הגיונית לגמרי, ולא מיסתורית כדעת ריה"ל, ואף על פי שרבי חסדאי רואה את התורה כמתת על-טבעית, הרי המטרה המושגת על ידה, הדבקות האלוהית, היא כולה הגיונית ומובנת, וצומחת באופן אורגאני מהתורה ומהמצוות; היא תוצאה טבעית ולא מסתורית, מציווי אלוהים העל-טבעיים, אך לא המסתוריים.

על רקע זה, ובקשר עם הדרישה האחרונה בדבר הסברת דברי חז"ל העדר מועקה או הפרעה חיצונית, מביא רבי חסדאי את מאמר חז"ל הידוע: 'אין השכינה שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר' (שבת צב, ע"א), ומסבירו כסדר: החכמה, זה התואר הראשון שמנו חז"ל כאן, היא תנאי עצמי בהכשרת הנביא, והכוונה היא לחכמת התורה, חכמה המביאה את האדם הנבואי לתכליתו האמיתית, לדבקות, שבעלדיה לא תושג — כדברי המאמר שבאבות: 'לא עם הארץ חסיד'. אופיינית כאן עמדתו של קרשקש; אף הוא, כמו הרמב"ם רואה את החכמה כאחד מתנאי ההכשרה ההכרחיים של הנבואה, אלא שאינו רואה בה את תכליתו של האדם בכלל, ושל האדם הנבואי בפרט, כי אם אמצעי — וגם לא אמצעי יחיד, ואפשר אף לא העיקרי, כמו שעוד נראה. יתר על כך, ה'חכמה' של קרשקש אינה כ'חכמה' של המימוני

וסייעתו, שכן כוונתו לא למדע ולפילוסופיה, כי אם לחכמת התורה, היא החכמה שעליה אמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה' (קידושין מ, ע"ב), שכוחה בזה שהיא מחנכת את האדם לקראת העשייה הדתית ומכשרת אותו לדבקות באלוהים, שהיא התעודה האנושית האמיתית. אף חכמת התורה היא לקרשקש רק אחד האמצעים ההכרחיים למימוש תעודת האדם, ואליה צריך לצרף עוד אמצעים אחרים, אולי חשובים ממנה, ובעיקר את קיום המצוות. ואולם בלעדי החכמה אי אפשר לבצע את תעודת האדם. התואר השני — ממשין רבי חסדאי לפרש את המימרא הנזכרת — תואר הגבורה, אף הוא הכרחי לנביא, שכל שאיפתו היא להשפיע על אחרים, ולזה דרוש אומץ לב רב. אף התואר השלישי 'עשיר', הוא מן התנאים ההכרחיים של הכשרת הנביא, למען לא תהיה נפשו טרודה בענייני מחיה. הכוונה ב'עושר' זה היא לרוח ההסתפקות במועט, בחינת 'שמח בחלקו' כהגדרת חז"ל, כי הריצה אחרי אגירת ההון מפרידה את הקשר שבין האדם לאלוהיו וממעטת את דבקותו בו. וכך, מסכם רבי חסדאי, כאשר הנביא מרוכז באהבת אלוהים שלו ויש בו כל התנאים הדרושים, וכל ההכנות הנחוצות, היינו שהוסרו כל הפרעות הפנימיות והוסרה ההטרדה בעייני מחיה וכלכלה, אין ספק שתופיע ההשראה הנבואית על הנביא, אלא אם כן תהינה הפרעות חיצוניות.

ומכאן עובר רבי חסדאי לביקורת השיטה האריסטוטלית-מימונית בנבואה. שיטת הפילוסופים הללו היא, שהאדם שהגיע לשלמות שכלית-מוסרית, והוא בעל כושר דמיוני מטבעו, וקיים כל ההכנות הדרושות — מן ההכרח שיהיה נביא, ובלתי אפשרי הוא שלא יהיה נביא. הרמב"ם אמנם מזדהה עם עיקרה של שיטה זו ('מורה נבוכים' חלק שני, פרק לב), אבל הוא מוסיף עליה ואומר, כי יתכן שאלוהים ימנע את הנבואה אף ממי שיש לו כל התנאים לכך ואשר לפי כל חוקי הטבע ראוי הוא לה, ודבר זה יהיה בחינת נס ומעשה פלא, כשם שאלוהים יכול למנוע תופעות טבעיות אחרות בדרך התערבות נסית. על זה אומר קרשקש: אם ההשכלה הפילוסופית היא עיקרה של הכשרת הנביא, נשאלת השאלה, משום מה לא הופיעה הנבואה אצל עמים אחרים בכל המשך ההיסטוריה הידועה לנו מאז מתן תורה, אלא אצל האומה הישראלית בלבד, והרי חכמתם של כמה מהגויים, כגון היוונים והכשדים, היא ידועה ומפורסמת. לזה כנראה התכוון הרמב"ם כשאמר, שמגיעת הנבואה מהם היא ממעשי הפלא האלוהיים, אך עדיין יש מקום לשאלה מדוע התחולל פלא זה ביחס לכל חכמי הגויים ללא יוצא מן הכלל? תמיהה זו אפשר ליישב בנקל על-ידי השקפת קרשקש, שלא החכמה, כי אם הדבקות בלבד היא המכשירה את האדם לקראת הנבואה; רק התורה מביאה

ביקורת השיטה  
השכלתנית בנבואה

לדבקות זו והיא הסוללת את הדרך לפנייה, ובשום אופן לא הפילוסופיה. קרשקש סובר כמו המימוני, שהנבואה היא תופעה טבעית-הכרחית, אך האמצעי היחידי אליה היא התורה, שהיא על-טבעית, ומכאן ייחודיותה של תופעה זו בישראל, משום שרק ישראל הוא עם-התורה. אמנם מדבריו נראה, שייחודיות זו היא רק ממתן תורה ואילך, ולא הסביר רבי חסדאי כיצד היתה הנבואה אפשרית לפני מתן תורה. הוא מוסיף, שאין זה מתקבל על הדעת, שאי-הופעת הנבואה בתנאים מתאימים סיבתה ברצון האלוהי, מאחר שאין להניח שאלוהים ימנע טוב מבעליו. יותר נכון להסבירה בהפרעות פנימיות שונות, אם לא חיצוניות, כגון טרדות הזמן — היא היא המועקה הפנימית, שבעבורה נמנעת הנבואה בגלות<sup>174</sup>. וכך, כשם שהביא קרשקש למהפכה במושג אלוהים שאינו השכלה בעיקר, כדעת המימוני והרלב"ג ויתר האריסטוטליים, אלא שהאהבה היא תוארו העיקרי, וכשם שאף את תעודת האדם ראה בדבקות באלוהים, בחוויה הדתית — ולא כמותם ברכישת הדעת, בהשכלה, באגירת החכמה, כמו שנראה עוד להלן — כך הביא מפנה עצום בהערכת הנביא, שאינו מגיע למטרותו, להשראה הנבואית, על ידי ההשכלה והדעת, כי אם על ידי רמתו הדתית, על ידי המאמץ הכביר של דבקות באלוהים.

## ב

### נבואת משה

(1) עליונותה של נבואת משה על נבואת שאר עליונות נבואת משה הנביאים, שהיו ושעתידים להיות, והיותה תופעה יחידה בכל דברי ימי ישראל והאדם, היא הנחה דתית ברורה והתורה מדגישה אותה בדברי הסיום שלה בהכרזה חד משמעית: ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וכו' (דברים לד, י), אך נעוצה בה גם בעיה פילוסופית הקשורה באופיו של ייחוד זה של נבואת משה. הראשון שטבע מטבע פילוסופי ושיטתי לאמונה זו בייחודיותה של נבואת משה היה הרמב"ם; בכמה מקומות דן המימוני בבעיה זו: בהקדמה לפרק חלק שבמסכת סנהדרין, אשר בפירוש המשניות שלו, במשנה תורה, הלכות יסודי התורה (ז, א—ו), וב'מורה נבוכים' (חלק שני, פרק לח); הוא אף הבטיח (בפירוש המשניות) לטפל בבעיה זו במקום מיוחד, מאחר שהיא דורשת עיון ארוך והצעות מרובות — אמנם הבטחה זו לא קיים.

174 ראה רמב"ם 'מורה נבוכים', חלק שני, פרק לז.

קוי ייחוד  
בנבואת משה

כבר התורה ציינה בקוים אחדים את מהותו של ייחוד נבואת משה, והם: טיבה המיוחד של ההשראה הנבואית — 'פנים אל פנים' (דברים לד, י), פעולת הלוואי הנסית — 'לכל האותות והמופתים' (שם, שם, יא), אך הרמב"ם הוא הראשון אשר פירט הבדלים אלה בצורה שיטתית. הוא ראה באמונה זו בייחודה של נבואת משה אחד מעיקרי האמונה, והוא מונה אותה ביניהם (בהקדמה לפרק חלק) כ'יסוד שביעי'. באותו המקום מגדיר הוא גם את אופיו של ייחוד זה, והוא ש'משה היה אבי כל הנביאים, בעצם האדם העליון, 'הנבחר מכל מין האדם'. עליונותו זו היתה בהשגת אלוהים שלו, אשר בה עלה על כל אדם, ואשר על ידה גם התעלה על האנושי שבו ונהפך ליצור אחר, בחינת מלאך, 'ונכלל במעלת המלאכים'. תמורה זו באופיו של משה נתבטאה בזה, ממש' הרמב"ם, שכוחות הנפש שלו נתבטלו והוא נהפך כולו לשכל, 'ונתבטלו ממנו הכוחות... ונשאר שכל בלבד'. מהצעה זו וכן מדבריו במקומות אחרים נראה, שדעת הרמב"ם היא, ש'משה היה עליון על שאר הנביאים לא רק בדרגה, אלא אף באופן עקרוני, אורגאני, שהפך להיות יצור אחר, עליון על יתר היצורים האנושיים; ואולם לא הגיד הרמב"ם בפירושו, שנבואתו היתה פעולה נסית, על-טבעית<sup>175</sup>. ארבעה הבדלים מונה הרמב"ם בין נבואת משה לנבואתם של אחרים, והם: (א) הדו-שיח שבין משה ואלוהים היה ללא אמצעי ביניהם; (ב) משה היה כולו ער בעת נבואתו, ולא כיתר הנביאים, שנבואתם היתה בחלום לילה או בתרדמת יום, בכל אופן תוך שיתוק פעולת החושים; (ג) משה שמר על שלווה הנפש שלו בעת נבואתו, ולא כיתר הנביאים שקיבלו זעזוע נפשי בשעה זו; (ד) נבואתו באה לו בכל עת והיוזמה היתה בידו, מה שאין כן אצל שאר הנביאים שנבואתם היתה בהפסקות זמן, והם היו תלויים בכוחות חוץ לשם קבלת ההשראה הנבואית.

בבעיה זו עצמה חוזר דין הרמב"ם ב'משנה תורה' הנבואה ב'משנה תורה' (ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק שביעי, הלכה ו). גם כאן הוא דן בה במסגרת יסודי התורה<sup>176</sup>, אך אין הוא אלא חוזר על חלק מדבריו בפירושו המשניות. הוא

175 לפיכך, כמו שצינו, מביא קרשקש דעה זו, על נבואת משה כמעשה פלא, בשמו של רבנו נסים ולא בשם הרמב"ם.

176 יש לציין במיוחד את דבריו בהלכות תשובה, ג, ח, ששם הוא הולך וממייץ את סוגי הסוטים מאמונת ישראל, ובין השאר הוא אומר על האפיקורס: 'שלושה הם הנקראים אפיקורסים: האומר שאין שם נבואה כלל... והמכחיש את נבואתו של משה רבנו'. ולכאורה, הרי נבואת משה כלולה בנבואה בכלל והיא אחת התופעות שלה; זוהי שאלה שמקשים בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל,

חוזר ושואל: 'מה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים? והוא חוזר ומונה את ארבעת ההבדלים שמנינו, אך אין הוא מציין כאן, שקיים איזה הבדל עקרוני בינו ובין שאר הנביאים, וכי אישיותו של משה שונה מבחינה אורגאנית מזו של נביאים אחרים<sup>177</sup>.

הוא חוזר ודן בבעיה זו ב'מורה נבוכים' (חלק הנבואה ב'מורה נבוכים' שני, פרק לה), ושם הוא מסתמך על דבריו במקומות אחרים בהסתפקו בהערה המיתודולוגית, כי בפרקי המחקר שלו על הנביאים, לא דן בנבואתו של משה, מאחר שהשם 'נביא' ביחס לו ואחרים אינו נאמר אלא ב'סיפוק', כלומר, רק עניין-מה משתף אותם, ולא תכונה עצמותית; מכאן משמע לכאורה שההבדל בין משה ואחרים הוא עצמותי. כמו כן — כך מסיים הרמב"ם פיסקה זו — גפלאותיו של משה שונות משל שאר הנביאים. בהמשך הדברים מבסס הוא את השוני של נבואת משה על שורה של כתובים, ואף הולך ומפרט שוני זה, שהתבטא בין בעליונות ההשגה, ובין במעשי-הפלא שלו, שהתייחדו בפרסומם הרב ובפרהסיה העצומה שלהם, לעומת יתר הנביאים שמעשי הפלא שלהם רק יחידים ידעו עליהם, ואין הוא מונה כל הבדל אחר ביניהם. הוא אף אינו מזכיר כל הבדל עקרוני בין משה לשאר הנביאים, ומכל שכן לא הבדל בטבעיות ועל-טבעיות, ורק אמר: 'שהשגתו אינה כהשגת האבות, אבל יותר גדולה... הנה כבר התבאר שהשגתו נבדלת מהשגת כל מי שיתאחר אחריו — גדולה יותר ונבדלת, אך לא שונה מעיקרה<sup>178</sup>.

ותשובתו היתה, שכוונת הרמב"ם: הכופר ביחידותה של נבואת משה, כלומר לא בעובדה של נבואת משה, אלא בעקרון העליונות שלה.

177 ויש לציין כאן, שבהזכירו את פעולות שאר הנביאים, הוא אומר: 'זבעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים' (שם, הלכה א), הרי שתמורה זו באופיים של הנביאים אינה מיוחדת למשה, אלא שאצלו היא יותר מתמדת ויותר גדולה בדרגה — הרי שוב שינוי בדרגה בלבד? ! ויתכן שהפריזו החוקרים ששמו בפי הרמב"ם, כאילו ייחס למשה תכונה אורגאנית אחרת, ואולי אף על-טבעית — ואין הדבר מחוור כל צרכו.

178 לא הבינותי מניין להם לחוקרים, וביניהם יוליוס גוטמן ז"ל, שהרמב"ם ייחס למשה תכונה אורגאנית אחרת, ולנבואתו אופי על-טבעי, וזה, לדעת גוטמן, לשם הבטחת לבדיותה של תורת משה, שאין נבואתו תופעה טבעית ואין לערבב את תורתו עם אלה המתיימרים שגם להם ניתנה תורה מן השמים. הרי הרמב"ם עצמו מונה סימני היכר אחרים לאלוהותה של התורה, שהיא עוסקת לא רק בעניינים מדיניים, אלא אף בהשכלה הדתית, ומזכיר את השלמות המוסרית של מחוקקה. לדברי החוקרים הללו סימנים אלה מיותרים, שהרי אישיותו של משה והאופי העל-טבעי של נבואתו הם, לרמב"ם, ערובה מספקת לזה. לפיכך תמוה בעיני שהחוקרים כולם, פה אחד, קבעו את על-טבעיותה של נבואת משה לפי הרמב"ם, והיא לכל היותר השערה, בלתי מבוססת כל צורכה.



עליונות נבואת משה  
אינה עיקר דוגמאתי

(2) רבי חסדאי חוזר ומעלה את הבעיה של נבואת משה; בכמה פרטים הוא מזדהה עם הרמב"ם, ובהרבה דברים הוא חולק עליו. כבר בפרקים על הנבואה הוא נוגע בכמה פרטים חשובים של בעיה זו: הוא מקבל את ההנחה בדבר עליונותו של משה ועוד מוסיף על יתרונות מעשי הפלא שאותם מנה הרמב"ם, ועם זה אין הוא רואה בכך עיקר דתי, עיקרון דוגמאתי שכל התורה תלויה בו ואשר בלעדיו היא מתערערת, אלא אמונה חשובה בין שאר אמונות התורה. לפיכך הוא מייחד עליה את הדיבור לא במקומה הענייני, בפרקיו על הנבואה, ששם הוא דן עליה מבחינה דוגמאתית, אלא במסגרת העיקרים, שאינם דוגמאתיים (מאמר שלישי, כלל שישי). וכבר הזכיר רבי חסדאי באותם הפרקים על הנבואה, שעליונות זו התבטאה בדבקותו היתרה של משה — שהיא לשיטתו עיקרה של הנבואה, והיא שמשרה על הנביא את ההשראה הנבואית — אלא שהוא העמיד זו נגד זו את שתי ההשקפות בדבר טבעיותה או על-טבעיותה של נבואת משה.

כאמור, חוזר קרשקש ומייחד מחקר מיוחד לבעיה הבעיה מבחינה עניינית זו, אם כי במסגרת שונה מבחינה דוגמאתית, אך מבחינה עניינית מקומו כאן, בדיון על הנבואה. הוא מחלק את מחקרו לשניים: בעיית נסי משה לחוד (מאמר ב, כלל ו, פרק א), ועצם הנבואה לחוד (פרק שני, שם).

לאחר ההדגשה הכללית, כי עצם קיום ההבדל מפורש כבר בתורה, מונה רבי חסדאי שלושה הבדלים — שלא כמיימוני שהזכיר רק הבדל אחד — בין מעשי הפלא שנעשו על ידי משה ופלאיהם של שאר נביאים, ודבריו מבוססים על פירוש הפסוקים האחרונים שבתורה: (א) בצורת הריבוי שלהם — כמו שמורה הכתוב 'לכל האותות והמופתים'; (ב) בפרסומם הרב, ובייחוד לעיני המתנגדים, והיו אלה כאן מתנגדים שעמדו על רמה השכלתית גבוהה, ורבי חסדאי מסתמך כאן על הדו-שית, המובא בתלמוד (מנחות פה, ע"א), בין משה לחרטומי מצרים, יוחגי וממרא, בדבר מעשי הנסים שלו: 'משה, תבן אתה מכניס לעפריים?'; (ג) בהתמדתם, כגון המן ועוני הכבוד במשך ארבעים שנה, כמו שנאמר 'ולכל היד החזקה'.

כן מסביר רבי חסדאי את מטרת הנסים לפי סידורם הדירוגי: הנסים עצמם משמשים הפגנה של העוצמה האלוהית והם נוטעים אמונה בלב הצופים, ריבויים מחזק אמונה זו, הפרסום מוציא מן הלב את החשד של עורמה, וההתמדה מסלקת את החשש של אחיזת עיניים וכישוף, כי לאלה אין קיום מתמיד. ברם, מדגיש רבי חסדאי בהטעמה יתירה, התורה סיימה בביטוי 'ולכל המורא', המסמן את התמדתה של הופעת השכינה בישראל, שהיא לדעתו שיא הנסים, הנס הנפלא ביותר, והוא בעצמו ביטוי ליחרון מעשיו



של משה על מעשי שאר הנביאים. מתוך כך משיב קרשקש תשובה חדשה לתמיהה על היחס בין נסי משה לנסי יהושע. הרמב"ם שעורר תמיהה זו ('מורה נבוכים' חלק שני, פרק לה) אומר, שהביטוי 'לעיני ישראל' הנאמר ביהושע מראה כאילו שווה הנס של יהושע לנסי משה בפרסומם, ולדעת המימוני הרי זהו ההבדל היחידי בין נסי משה לאלה של שאר הנביאים? בתשובתו מסתפק הרמב"ם בהדגשה, שכאן חסרה המלה 'כל' שנאמרה אצל משה. ואולם רבי חסדאי עורר עוד תמיהה, שנס העמדת השמש של יהושע עלה על נסיו של משה בחשיבות הנושא של הנס, כי הגרמים השמימיים הם לפי שיטה אחת יצורים חיים ומשכילים, והוא ענה שם מה שענה, ועיקר התשובה היה, שהמסורת מייחסת אף נס זה למשה. אבל כאן הוא נותן תשובה אחרת והיא, שנס גילוי השכינה המתמיד של משה עולה על נס יהושע לאין ערוך, שנושאו 'השכינה' עולה לאין ערוך על הנושא של יהושע, 'הגלגלים'. רבי חסדאי מסתייע גם במאמר חז"ל, המונה את מעלות תלמידי הלל הזקן, שיש מהם שהיו ראויים שתשרה עליהם השכינה כמשה רבנו, ויש ראויים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון (סוכה כח, ע"א); הרי שמשווים את שני הנסים, והראשון עולה על השני, וזה בוודאי בגלל נושאו, ואין ספק — מוסיף רבי חסדאי — ש'השראת השכינה' כאן מתכוונת לדבקות השכינה, לגילויה, ולא לנבואה, שהרי לנבואה זכה גם יהושע.

(3) מכאן עובר רבי חסדאי להבדלים בעצם נבואתו של משה (פרק שני). הוא חוזר ומסכם את ארבעת ההבדלים שמנה הרמב"ם בין נבואת משה לזו של אחרים, אלא שבהתאם לשיטתו הוא מכניס כמה שינויים חשובים בהצעה זו, שאותה הוא מקבל באופן כללי. את מהותה הישירה של נבואת משה, שאותה סיכמה התורה בקיצור: 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים', מסביר קרשקש, בהתאם לכל שיטתו בנבואה, לא בשכליות היתירה של משה — כדעת הרמב"ם וכהדגשתו: 'ונשאר רק שכל' — אלא ביתרון הדבקות של משה, שאותה הוא מוצא מרומז בכתוב: 'לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא', כלומר שמשה היה כעבד נאמן, אשר כל עשתונותיו, כל כוחות הנפש שלו, נתונים לבית אדונו — ויתרון זה של הדבקות הוא שהעלה אותו על שאר הנביאים. לכן אין כאן הבדל עצמותי ביניהם, ובוודאי לא הפרש שבין טבעי ועל-טבעי, כי אם יתרון דירוגי, יתרון בדרגת הדבקות.

אף את יתר ההבדלים מסביר קרשקש, שלא כרמב"ם, כתוצאה של הדבקות: יתרון הדבקות עצמו, היינו, יתרון המרץ שהושקע בה, הביא למשה את היות נבואתו בלתי אמצעית; המשמעת הנפשית החמורה של משה, העובדה שכל כוחות נפשו נכנעו וצייתו לשכלו, הביאו לו את ערותו בעת

הנבואה, את שלוות הנפש שלו, ואת הסגנון הבהיר ללא עירפול המשל והמליצה; ההתמדה בדבקות הביאה לו את הגישה החופשית לנבואה ללא הגבלה בזמן, את הבחינה של 'בכל עת'. ורבי חסדאי מוסיף ומציין, שאף ייחוד המקום, שאותו הזכיר הרמב"ם מבלי להסביר את סיבתו — הוא בין הכרובים — טעמו ונימוקו אף הוא בדבקות, כי זה המקום המתאים לדבקות יתירה. לעומת זה, ממשוך רבי חסדאי, שאר הנביאים שלא הגיעו לדרגת משה בדבקות, לא זכו לנבואה פנים אל פנים, מפני שחסרה להם ההשתעבדות המוחלטת של החושים לשכל. נבואתם היתה באמצעות הדמיון, 'הכוח המ-דמה'<sup>179</sup>, היינו בחלום, וקרשקש מסתמך כאן על הספר 'החוש והמוחש' (לאריסטו או מיסודו), שלפיו משתמש החלום בכוח המדמה. הנביא רואה, אף במראה יומי, תמונות הנראות לו כמוחשיות, והכל בכוח הדמיון — כמו אברהם, שראה את המלאכים בדמות אנשים, והם לא היו אנשים, ובעצם שמע רק את הדיבור האלוהי שבא לו על ידם, כשם שיהושע שמע את הדיבור האלוהי מפי המלאך, ואת המלאך לא ראה. יוצא אפוא, שההבדל הוא רק כמותי, הבדל בדרגת הדבקות — ולא יותר. אשר לזעזוע הנבואי, שבא לרגל העדר משמעת גמורה של כוחות הנפש — הרמב"ם וגם קרשקש אינם רואים בהזדעזעות זו פרי האקסטאזה הנבואית, כי אם אחד הליקויים בהכשרה, אלא שקרשקש רוצה למעטו עד כמה שאפשר באומרו, שלא כל הנביאים שוים בזה. ישנם כאלה, כגון דניאל, שבאה להם הזדעזעות גופנית, אבל רק בראשית התהליך הנבואי, בשעת ההתנגשות של כוחות הנפש עם השכל, אבל היא תולפת עם הנצחון הסופי של השכל, וכפי שאפשר להסיק מהמשך הכתוב בדניאל (י, ט): 'ידבר אדני, כי חזקתני'. הזדעזעות זו לא פגעה בכל הנביאים ואינה משותפת לכולם, ובייחוד לא בצורה החזקה שתיארה הרמב"ם: 'חרדה ואימה עד צאת הנשמה', ורבי חסדאי מביא ראיה משמואל, שבשומעו את קול ה' בפעם הראשונה דימה שזה קול עלי המוכר לו — הרי שלא היתה כאן כל הזדעזעות, כל חרדה וכל אימה, וכן אלישע בתשובתו לנעמן היה שרוי בשלווה, ועוד. לתרדמה אצל אברהם היו נימוקים מיוחדים: חוסר הרגלו בנבואה, שבאה לו רק לעתים רחוקות ודבקותו היתה נפסקת כל פעם, או היתה כאן הפרעה חיצונית, והיא עייפותו בשובו מן המלחמה — ושם היה בתרדמה זו אף סמל לגלות. דרך אגב מסביר לנו קרשקש את פעולת

179 זו היא הפעם הראשונה שקרשקש מזכיר את הדמיון כגורם בנבואה, ופלא שלא הזכירו בהגדרת הנבואה. אכן נראים הדברים, שאת השכל הוא רואה כעיקר הכוח הנבואי, ואין הדמיון אלא כלי בידו, שלא כמימוני הרואה בהם גורמים כמעט שוים במעלה.

הדמיון הנבואי: הקול ששמע שמואל היה דומה לקולו של עלי, ושמואל הרי הכיר בוודאי את קולו בטביעת אוזן, ורבי חסדאי מסתמך כאן על שאלת חז"ל הידועה להוכחת כוחה של טביעת עין: היאך סומא מותר באשתו? אלא שזה היה קול מדומה, ששמע אותו רק בדמיון, קול הדומה לזה הטבעי, החושני.

## ג

## על גבול הנבואה

(1) על חוקיותו של מעמד הר סיני כחוויה ריה"ל והרמב"ם  
 כלל ישראלית עירער לראשונה הרמב"ם. ר"י על חוקיות  
 הלוי ראה את השתתפות כלל ישראל במעמד מעמד הר סיני

הר סיני כהפגנה חד-פעמית של אמיתות הנבואה, כהשראה הבאה מאת אלוהים ולא — כמו שאמרו הפילוסופים — כתופעה טבעית ('כוזרי', מאמר ראשון, סעיף פז). אך הרמב"ם — לשיטתו שהשתלמות השכלית הכרחית להשגת הנבואה — אינו יכול להשלים עם התופעה של השראה נבואית המקיפה המוני בני אדם, וביניהם רבים נטולי רמה שכלית מתאימה, ולפיכך הוא דוחק להסביר, שבמעמד הר סיני היה העם רק עד לראייה הנבואית של משה, ורק משה לבדו שמע את עשרת הדיברות, וכל העם קלטו קול בלבד. אשר לשתי הדיברות הראשונות, שחז"ל אמרו: 'מפי הגבורה שמענוס' (מכות כד, ע"א), את זאת מפרש הרמב"ם פירוש נועז ודחוק, שאת שתי הדיברות הראשונות, המכילות את העקרונות של מציאות ה' ואחדות ה' השיג העם מאליו, מעיונו השכלי, מאחר שהן אמיתות הגיוניות, הניתנות להוכחה על ידי מופתים שכליים. 'מפי הגבורה' פירושו אפוא: הגבורה השכלית.

רבי חסדאי מותח ביקורת קשה על השקפה זו, מעמד כל העם בלי להזכיר את הרמב"ם בשמו. אמנם גם לשיטת בסיני — פלא

קרשקש מעמד ציבורי זה שבהר סיני מעורר פיקפוקים, שהרי אף לשיטתו יש צורך בהשתלמות דתית, שבוודאי לא היתה נחלת כל הציבור, אך עם זה הוא סובר, שכל העם היה שותף למעמד נבואי רב ממדים זה, כמו שיוצא מן הכתובים וממסורת חז"ל כפשוטם. הוא מסביר שזאת היתה תופעה פלאית, חורגת באמת מחוקי הטבע, כשם שלפי הסברתו במקום אחר, דבר זה היה אפשרי ביחס לבלעם לשם מטרה מסוימת. בייחוד סותר הוא את פירושו של הרמב"ם לשני הדיברות — ושוב בלי קריאת שמו: הוא טוען, שכוונת התורה בדיבר השני אינה כלל לרעיון האחדות, אלא לאמונת התיווך, שאפילו אם מודים בעקרון אחדות אלוהים, אסרה התורה לעבוד ולהשתחוות לכוחות מתווכים בין אלוהים והאדם, והרי דבר זה אינו

נתון למופת שכלי מהיר... קרשקש עוד מוסיף בלשון חריפה, שלא היה כדאי אפילו לטפל בטעות זו, אלא שראה מישהו 'מהמפרשים' טועה בזה.

(2) על גבול הנבואה עומדת עוד תופעה אחרת,

אורים ותומים

ה'אורים ותומים', שרבי הסדאי מקדיש לה מחקר

מיוחד במסגרת האמונות הבלתי דוגמאטיות, אבל

אמיתיות (מאמר שלישי, כלל שביעי), ברם מבחינה עניינית מקומו כאן.

האורים נזכרו בתורה כמוסד קבוע: 'משפט

משפט ה'אורים'

האורים' (במדבר כז, כא), והשימוש בהם —

במקרא ובתלמוד

כעובדה היסטורית (למשל שמ"א כח, ו; ושם ל,

ז—ח נזכר ה'אפוד'). התלמוד הקדיש לעניין זה דיון קצר ומרוכז (יומא עא,

ע"ב). המשנה מתארת את בגדי הכהן הגדול בעת השימוש באורים והיא

קובעת למי נשאלים בהם. בגמרא הובאה ברייתא הדנה בצורת הדוישיח

שבין השואל והנשאל, והיא קובעת את ההחלטיות שבהוראת האורים, שהיא

בחינת משפט: 'אף על פי שגזירת נביא חוזרת, גזירת אורים ותומים אינה

חוזרת, שנאמר: במשפט האורים, ורש"י שם: 'כדין שאינו חוזר'; כן

מסבירים שם את שם הכלי: 'אורים' — שמאירין את דבריהם, תומים —

שמשלימין את דבריהם'. יש גם שקלא וטריא: 'כיצד נעשית', כלומר, כיצד

מפענח הכהן את הכתב שעל גבי החושן, יש אומר שהאותיות בולטות, היינו,

שהאותיות הדרושות להוראה היו מעצמן מתבלטות על פני הלוח של החושן

והכוהן מצרפן, ויש אומר: 'מצטרפות', שהן מעצמן מצטרפות. עוד שאלו שם

על אותיות מן הא"ב החסרות בשמות השבטים והסיקו, כי גם שמות האבות

וגם המלים 'שבטי ישורון', היו כתובים על אבני החושן. ושוב הגמרא מסבירה

שאי אפשר היה להשתמש באורים, אלא אם הכהן 'היה מדבר ברוח הקודש

ושכינה שורה עליו, שאז היו האותיות בולטות או מצטרפות, ואם לאו, שלא

היה בעל רוח הקודש, לא היו האותיות בולטות כלל (וראה רש"י שם, ד"ה

'סידע הוי מסייע').

בבעיה זו מטפל הרמב"ם פעמים אחדות; בפירוש

המשניות הוא מוסר בעקבות הגמרא את סדר

השימוש באורים, ובין השאר הוא מזכיר שכל

האלפא ביתא היתה רשומה בחושן ושהכהן היה צריך להיות נביא. אמנם

בברייתא גופה, שאותה מביא הרמב"ם, לא נזכר נביא אלא בעל רוח הקודש

והשראת השכינה. כן סיכם הרמב"ם, כדרכו, את ההלכות שבסוגיא במשנה

תורה (כלי המקדש פרק ח, הלכות א—ב ופרק י, הלכות יא—יב). ועוד הוא

מזכיר את האורים, אמנם בקיצור נמרץ, ב'מורה נבוכים' (חלק שני, פרק מד),

ושם הוא מונה אותם בין הדרגות הטרומם-נבואיות, בדרגה של רוח הקודש,

לא של נביא ממש.

דעת הרמב"ם

דעת קרשקש  
 רבי חסדאי היה כנראה הראשון שהקדיש דיון מיוחד לנושא זה, וחידושו אינם מבוטלים כלל, אם כי דבריו קצרים. בתחילה (בפרק הראשון) הוא פותח בהגדרת התהליך והכלי עצמו, ואם כי דבריו נראים כתקציר של דברי חז"ל בלבד, הרי הניסוח הפילוסופי המובהק שבהרצאתו משווה להם אופי שונה, רציונאליסטי יותר. בכותרת הכללית ובהתחלת דבריו מציין קרשקש, שהוא שואף את דבריו רק מהמסורת, ועם זה הוא מכניס, כאילו דרך אגב, כמה שינויים והסברים חשובים. מה היתה פעולת הדרישה באורים? קרשקש אומר בקיצור: באמצעות הכלי הזה (שהוא מבגדי הכהונה) היה הכוהן משרה על עצמו — 'מתלבש' בלשונו — רוח-הקודש והיה מתרכז בשאלה שנשאל<sup>180</sup>, ואז היה עולה בדמיונו — 'יודמה לו' בלשונו<sup>181</sup> — כאילו האותיות בולטות, ומהן היה מרכיב את תשובתו. רבי חסדאי מוסיף עוד את שלושת התנאים האמורים בש"ס להצלחת הדרישה: מבחינת השואל, שיהיה מלך או בית דין הגדול<sup>182</sup>; מבחינת השאלה, שיהיה זה עניין הנוגע לכלל ישראל, ומבחינת הנשאל, שיהיה בעל רוח-הקודש.

רבי חסדאי מציין עוד, שאף שתוארו המדויק של כלי זה לא נתפרש בתורה, מתאים לו, שיהיה השם המפורש רשום בו, כדעת קצת חז"ל. על רקע זה מנסה קרשקש להסביר בצורה הגיונית את מהותה של תופעה זו: הכוהן הגדול, עם הסתכלותו בשמות השבטים וריכוז מחשבתו בהם ובהשגת השם המפורש (אף זה לא הוזכר מפורש במקור התלמודי!) גזרה החכמה האלוהית שתשרה עליו רוח-הקודש; זה הוא בעצם מעשה פלא כיחר הנפלאות בתורה, ואולם גם העיון אינו שולל אותו, כי בעצם כל נביא זקוק להכנות מסוימות ולאמצעים מסוימים, כגון הנגינה אצל אלישע — ולפיכך יתכן שגם הכוהן, אם כי אינו בדרגת נביא, אבל הוא בעל רמה דתית מתאימה, יגיע מתוך שימוש באמצעי זה להשראת רוח-הקודש. אופייני מאוד לרבי חסדאי, שעם כל ההודאה בפלאיות האורים והתומים, משתדל הוא בכל מאמציו לתת להם אופי שכלי מובהק וזאת מתוך העזה מרובה: האותיות הבולטות, שעליהן מדברים חז"ל, נראו לו רק בדמיון, כי הכוהן ריכוז את מחשבתו בהן ודבר זה שימש לו כאמצעי מעורר לרוח-הקודש, כמו הנגינה בכינור לאחרים.

180 אמנם בגמרא נראה קצת שהכלי היה עיקר, והכוהן, אם היה בו רוח-הקודש, היה רק מסייע לו, וכאן לכאורה הכוהן עיקר, והכלי רק מכשיר בידו.

181 תוספת שלו — ובגמרא משמע לכאורה, שראה אותם ממש!

182 בגירסת הגר"א, והוסיף מלת 'הגדול' לפי הגמרא שם: 'וכל העדה — זו סנהדרין'.

(3) בהמשך הדברים מעורר קרשקש שורה של

בעיות בקשר עם האורים: כיצד יתכן, שיהושע

שהיה נביא — ונביא חשוב, עד שנבואתו היא

כמעט היחידה שהוזכרה בתורה — והוא בעל הנס החשוב של עמידת השמש

בגבעון, שהוא יצטרך לעמוד לפני הכוהן והאורים, והרי רוח-הקודש היא

פתחה מנבואה, והכוהן היה צריך להיות רק בעל-רוח-הקודש ולא נביא?

שוב: מאחר שרוח-הקודש היא פחותה מנבואה, איך זה יתכן, שיעוד

שבנבואה חוזר, ושבאורים, שדרגתם היא של רוח-הקודש, אינו חוזר? ואף

זה: כיצד יתכן, שהדרגות הגבוהות של הנבואה, שהן למטה מדרגתו של

משה, לא היו מצויות בכל עת ואף אפשר היה להשיגן תמיד — והדרגה

הפחותה מכולן שוב היתה מושגת בכל עת כנבואת משה? וקרשקש עונה על

ראשון ראשון: כל היתרונות שהוזכרו אינם נובעים מעליונותה של דרגת

האורים, שהיא דרגת רוח-הקודש, אלא דווקא מפני שהיא הדרגה הפחותה

מכולם ואינה דורשת מאמצים כל כך מרובים וכושר כל כך גדול, ומפני זה

היא שכיחה יותר. הנביא אין בידו להגיע לנבואה בכל עת שירצה ולפיכך

המציאה החכמה האלוהית דרך זו של האורים, שהיא קלה יותר להשגה

ובה אפשר יהיה להשתמש לצרכי הכלל, אף בשעה שהנביא הוא במצב שאינו

מאפשר לו את השגת הדרגה הגבוהה של נבואה. אופי כלל-ישראלי זה של

האורים, והיותו בא כתשובה לשאלה כלל-לאומית חיונית ועומדת להכרעה

שהוצעה, הוא המקנה לו החלטיות זו ומשום כך אינו חוזר. אחרת, אילו היה

יעודה חוזר, היתה פעולה זו מאבדת את יעילותה, כי גם אחרי התשובה היה

הספק ממשיך לקנן בלב השואל והיה נשאר שוב מבלי לדעת איך להכריע.

אפשרות זו היא לדעת רבי חסדאי ממעשי ההשגחה המכוונים לכללות האומה

כשמיטין ורגלים, שאף בהם קרו נסים כלל-ישראליים (כגון שהארץ עשתה

לשלוש שנים, ושאיש לא חמד את ארצם של העולים לרגל), משום קלותה

היחסית בסולם הנבואה והאפשרות שתהיה שכיחה יותר מאשר נבואה ממש.

שכיחותה וכללותה  
של פעולת האורים