

הרב יעקב קורצויל

הגשמת הא-לוהות בישראל?

א. מבוא

ב. יחס הרמב"ם למגשימי הא-לוהות

ג. יחס ר' יוסף אלבו למגשימי הא-לוהות

ד. הצגת שיטת ר' משה תקו

ה. הסבר לשיטת ר' משה תקו

א. מבוא

פעמים רבות, כשדנים במושג הגשמת הא-לוהות, מתכוונים לייחוס כוחות א-לוהיים לעצמים גשמיים, כדוגמת חטא העגל, שבו עם ישראל חטא בכך שייחס לעגל כוחות א-לוהיים, וכדבריו המפורסמים של הכוזרי¹ (א, צז):

חטאת העם היתה אפוא רק בזה שעשו להם תמונה, דבר שנאסר עליהם, ובזה שיחסו כח אלוהי לדבר אשר עשו בידיהם ומרצונם, בלי אשר באה על כך מצות האלוה.

במאמר זה ברצוני לדון בהגשמה ברובד מופשט יותר, דהיינו, בנתינת תארים גשמיים לא-לוהות עצמה, ולא בנתינת תארים א-לוהיים לגשמיות.

הדיון סביב סוג זה של הגשמה קדום ביותר. הביקורת הגלויה וההתקפות כנגד תפישת ההגשמה בעולם הלא יהודי מתחילות מן המחצית השנייה של המאה השישית לפני הספירה למנינם. בספר "משנת ראשונים"² מצוטטים קטעים שנשתמרו מכסנופנס³, שם הוא לועג לצורות האנושיות שבהן נתפסת הא-לוהות:

אלמלי נתנו ידים לשור ולסוס, ואלמלי ניתן להם דוגמת בני אדם הכשרון לצייר בידיהם ולצור צורות, היה השור צר את דמות הא-לוהים בצלם שור, הסוס בצלם סוס, והיו עושים להם תמונות כל אחד בדמות מינו.

¹ מהדורת אבן שמואל, עמ' לה.

² תרגום יעקב קלצקין, ברלין תרפ"ה, עמ' מה.

³ הוגה דעות ומשורר יווני שחי בקולפון, 475-570 לפנה"ס בקירוב.

בעיית ההגשמה במחשבה הישראלית לא נתעוררה בהשפעת עולם המחשבה שמחוצה לה, אלא הורתה בקדושה - בתנ"ך, וכדברי א' אורבך⁴:

מהמקרא קבלו חז"ל את ההשקפה על א-לוהות על-מיתולוגית ועל-טבעית. הא-ל הוא רוח ולא בשר. נשללה באופן מוחלט כל אפשרות לסמל את הא-ל על ידי יצור כלשהו על האדמה או על ידי צבא השמיים...

המלחמה נגד הפסילים הייתה מלחמה נגד הגשמת הא-לוהות, נגד האמונה שיש משהו א-לוהי בחומר ובצורותיו הטבעיות.

לאור האמור עד כה, ברצוני לבחון האם נמצאת בהגות היהודית השקפה הדוגלת בהגשמת הא-לוהות. הצודק אורבך בדבריו, שמהמקרא קבלו חכמינו את ההשקפה המופשטת, רוצה לומר שמיום מתן תורה ועד ימינו דגלה האמונה היהודית בעמדה השוללת את הגשמת הא-לוהות, או שמא היו הוגים יהודיים במהלך ההיסטוריה אשר סברו כי יש מקום להגשמה של הא-לוקות ברמה כזו או אחרת?⁵

ב. יחס הרמב"ם למגשימי הא-לוהות

הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג' מונה את אלו שאין להם חלק לעולם הבא, ובהלכה ו' הוא מתאר את גודל עונשם:

ואלו שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתין ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים.

ובהלכה ז' פסק:

חמשה הן הנקראין מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יתר, והאומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל, וכן העובד אלוה זולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו מין.

הרמב"ם כולל תחת ההגדרה של 'מין' הן אדם שמייחס תארים גשמיים לבורא - "האומר וכו' שהוא גוף ובעל תמונה", והן אדם שמייחס תארים א-לוהיים למציאות הגשמית - "וכן העובד כוכב או מזל וזולתו".

במורה הנבוכים (א, לו) דירג הרמב"ם את החומרא של שני סוגים אלו בהגשמת הא-לוהות. וכך כתב:

⁴ אפרים א' אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 29.

⁵ אמנם א. אורבך דן בספרו בהשקפת עולמם של חז"ל, ולא של הראשונים, אך מובן הדבר שאילו נמצא בתקופת הראשונים דעה הסוברת את גשמות האלוה, לא יתכן שדעה זו מהווה 'פריצה' של כל המוסכמות מאז ועד תקופתה.

ואתה יודע, שכל מי שעבד עבודה זרה, לא עבדה מתוך הנחה שאין אלוה זולתה, ולא דמה אדם מעולם בדורות שעברו, ולא ידמה מן העתידים, שהצורה שהוא עושה מן המתכות או מן האבנים והעצים, אותה הצורה בראה את השמים והארץ והיא המנהיגה אותם, ולא עבדום אלא על דרך שהם דמות לדבר שהוא אמצעי בינינו לבין ה'... והיאך יהיה מצב מי שקשורה כפירתו בעצמותו יתעלה, והוא בדעתו היפך מכפי שהוא, כלומר שאינו לדעתו מצוי, או שלדעתו הוא שנים, או שסבור שהוא גוף, או שהוא לדעתו בעל התפעלויות, או שמיחס לו איזו מגרעת שהיא, הנה זה בלי ספק יותר חמור מעובד עבודה זרה על דעת שהיא אמצעי או מטיבה או מרעה לפי דמיונו. ואתה דע שכל זמן שתהא בדעתך גשמות או מאורע ממאורעות הגוף, הנך מקנא ומכעיס וקודח אש חמה ושונא ואויב וצר יותר חמור מעובד עבודה זרה בהרבה.

הרמב"ם טוען, שהמגשים את הא-לוהות בעצמותה, חמור הרבה יותר מהחוטא ומייחס לגשמות כוחות א-לוהיים. הטעות בהבנת הא-לוהות חמורה יותר מטעות בתפיסת המציאות הגשמית. ככל שהטעות שורשית יותר כך ההשלכות רבות יותר, ואינו דומה מי שתופס את הא-לוהות כפי שהיא, רוצה לומר נקייה מכל גשמות, ללא תארים עצמיים מגשימים, אך טועה בהבנת אופן הגילוי הא-לוהי במציאות, למי שטועה בתפיסת הא-לוהות בעצמותה.

הראב"ד בהשגות (ג, ז) כתב:

ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו⁶ הלכו בזו המחשבה, לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.

הראב"ד מודה שהמגשימים את הא-לוהות דעתם משובשת, אך יש ללמד עליהם זכות, כיוון שהם בנו כך את עולמם האמוני על בסיס קריאה באגדות חז"ל והבנתם כפשטם. יתכן שהראב"ד מתכוון לעורר בהשגתו בעיה פסיכולוגית של עצם אפשרות הפשטה שכזאת⁷.

הרמב"ם בהמשך הפרק במורה הגיב כביכול על השגת הראב"ד, וכתב:

ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות בשל היותו חונך כך או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד עבודה זרה, מפני שאינו עובד אלא מחמת סכלות או חנוך, מנהג אבותיהם בידיהם. ואם

⁶ עיין כסף משנה שם, ועיין עוד בפירוש "יד פשוטה" על הרמב"ם לרב נ"א רבינוביץ ובהערה שם. וראה הערה 8.

⁷ הרנ"ק בימורה נבוכי הזמן סובר, שזהו תהליך המתרחש ביהדות עצמה, המתפתחת אל שלבים גבוהים יותר של עידון מושגי. תולדות ישראל, לדעתו, הן סימני הדרך של ההתפתחות המושגית. זוהי בבחינת תהליך הגליאני בהתפתחות התרבות מן הדימויים אל המחשבה המופשטת. לדוגמא, ע"י בהקדמה למורה נבוכי הזמן בענין המזמור "על נהרות בבל" (כתבי רנ"ק, עורך: שמעון ראבידוביץ, לונדון תשכ"א).

תאמר כי פשטי הכתובים הפילוס בשבושים אלו, כך תדע שעובד עבודה זרה לא הביא והו לעבדה כי אם דמיונות ומושגים גרועים. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיון האמתיים אם היה קצר יכולת עיונית, ואיני חושב לכופר מי שלא הוכח לו שלילת הגשמות, אך חושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו שלילתה, ובפרט עם מציאות תרגום אנקלוס ותרגום יונתן בן עזיאל עליהם השלום אשר הרחיקו את הגשמות תכלית ההרחקה.

עובדי עבודה זרה דינם מיתה מהתורה, למרות שאפשר היה לסגור עליהם ולומר שדמיונות וציורים משובשים הביאום למחשבות אלו. אם כך, קל וחומר שהמגשימים את הא-לוהות בעצמה, שחטאם חמור לאין ערוך, בל לנו לסגור עליהם בכך שגדלו על מחשבות אלו, וגם אם אין דינם למיתה, שנהרגים רק על מעשה בפועל ולא על מחשבה (הרי אפילו מלקות לא לוקים על לאו שאין בו מעשה) - מכל מקום עליהם נאמר: "מקנא ומכעיס וקודח אש חמה ושונא ואויב וצר".

שיטתו של הרמב"ם בענין זה מבוססת על הפילוסופיה האריסטוטלית הקובעת שהשכל הוא המגע ביננו ובינו יתעלה, וכך כתב במורה הנבוכים (ג, נא):

אחר כך תעסוק בהתיחדות אליו, ותסעה כלפי קרבתו, ויתעבה המגע אשר בינך ובינו והוא השכל.

הדבקות מתקיימת בתיאום ההכרה האנושית עם המושכלות הא-לוהיות. ממילא, אדם הקובע בדעתו השקפה מסולפת נחשב לכופר, בין אם בא לידי כך בשוגג ובין אם בא לידי כך במזיד, מפני שהוא כופר באמיתות הא-לוהיות. אמנם, יש כופרים שההתייחסות אליהם קלה יותר, אך לא כן בטועים בעניין הגשמות, אותם ראה הרמב"ם בחומרא, כפי שביאר (מורה הנבוכים שם):

ואיני חושב לכופר מי שלא הוכח לו שלילת הגשמות, אך חושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו שלילתה, ובפרט עם מציאות תרגום אנקלוס ותרגום יונתן בן עזיאל עליהם השלום אשר הרחיקו את הגשמות תכלית ההרחקה.

הוכחות לכך שהא-לוהות אינה סופית אין כל אדם יכול לקבוע בדעתו, ועל כך אין מלין הרמב"ם, אך את עצם הידיעה שהא-לוהות היא מחוץ לתחום השגתנו, צריך כל אחד להפנים.

ג. יחס ר' יוסף אלבו למגשימי הא-לוהות

ר' יוסף אלבו (ספר העיקרים א, ב) מגדיר מהו הכופר, ובדבריו הוא מסתמך על השגת הראב"ד לרמב"ם, וזה לשונו:

ומה שראוי שנאמר בזה ללמד זכות על חכמי ישראל המדברים בזה וכיוצא בו, הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה, עם היותו יודע שזהו דעת

התורה, נקרא כופר, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בפרק חלק (סנהדרין צט, א), שכל האומר כל התורה כולה מפי הגבורה חוץ מפסוק אחד שאמרו משה מעצמו, עליו נאמר: "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא), והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ומאמין בעקריה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטהו העיון לומר שאחד מן העיקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחלת הדעת, או הטהו העיון להכחיש העקר ההוא להיותו חושב שאיננו דעת בריא תכריח התורה להאמינו, או יחשוב במה שהוא עקר שאיננו עקר ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עיקרים, או יאמין אי זו אמונה בנס מנסי התורה להיותו חושב שאיננו מכחיש בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה, אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו, והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה... וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עקר מעקרי התורה בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין, שכך כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין, וכתב עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן, אין ראוי לקרותו מין, עד כאן לשונו⁸.

ר' יוסף אלבו מגדיר בפסקה זו כיצד הוא רואה את המושג 'כופר'. הכופר לשיטת העיקרים הינו אדם היודע מהי דעת התורה וחכמינו ז"ל, ובכל זאת הוא קובע בדעתו ההיפך מדעתם. אך המאמין בתורת משה ובדברי חז"ל, אלא שמתוך עיונו נטה מהדרך הסלולה והבין את דבריהם באופן שונה מהמקובל, וקבע כך במחשבתו, אין הוא כופר, וכן אי אפשר לכנותו 'מין', אלא הוא חוטא בשוגג וצריך כפרה.

כראיה לדבריו מביא העיקרים את פסק הרמב"ם, לפיו כל החושב שהא-לוהים הוא גוף נחשב למין, ואת השגת הראב"ד על דבריו, אשר כתב שאין ראוי לקרות מין את המאמין היותו גוף, מכיוון שטעה בקריאת פסוקים בתורה או מדרשי חז"ל.

כבר בראשית ספרו פותח ר' יוסף אלבו בתמיהה על שיטת הרמב"ם בהגדרת 'כופר'. הוא טוען שלא יתכן שכולם צריכים לחשוב את אותה המחשבה על מנת שלא יהיו כופרים, ומעורר את תשומת לבנו לדעת ר' הילל בגמרא (סנהדרין צט, א) הסובר שאין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה, ולפי דעת הרמב"ם הוא ודאי נחשב לכופר, ועל כך הוא תמה:

⁸ ה"כסף משנה" (הלכות תשובה ג, ז) תמה על נוסח ההשגה של הראב"ד על הרמב"ם: "ויש לתמוה על פה קדוש אידך יקרא לאומרים שהוא גוף ובעל תמונה גדולים וטובים ממנו". משום כך העדיף ה"כסף משנה" את נוסח ההשגה כפי שמובאת בספר העיקרים, שם הראב"ד ממעיט בחומרת טעותם, ומוסיף שאין ראוי לקרותם מין.

ויש לשאול, אם כן, למה הזכירו אותו בגמרא אחר שהיה יוצא מכלל ישראל ולא היה מאמין בעקרי דתם? ואם תאמר שהביאו דבריו להשיב עליהם, אם כן לא היה להם להזכירו בשם רבי ולומר שמועה מפיו בשום מקום.

בעל 'העיקרים' מצביע על נקודת דבקות בין האדם לא-לוהות אשר שונה מזו של הרמב"ם. לפי בעל 'העיקרים', אילו אדם יודע מה דעת התורה וחז"ל, ובכל זאת הוא כופר בדעתם, הוא מביע בכך את חוסר רצונו להאמין. אילו רצה להאמין, היה מבטל את דעתו והבנתו בדברי התורה מפני הבנתם של חכמינו ז"ל, שהרי אין בסמכותו לחלוק על דבריהם. אך אדם שרוצה ללכת בדרכי התורה וחז"ל באמת ובתמים, לעולם לא יחשב ככופר, אף אם טועה בהבנתם. יוצא אם כן, שה'רצון' במשנתו של בעל 'העיקרים' מביע את מושג ה'אני של האדם יותר מאשר השכל האנושי.

כמובן, שגם בעל 'העיקרים', בסופו של דבר, רואה בדעתם של אלו הסוברים את הגשמת הא-לוהות טעות, אלא שאין הם מינים, אלא חוטאים בשגגה וצריכים כפרה, כדבריו. מתוך פולמוס זה, נראה שהיו בתקופות ההיסטוריה היהודית אנשי הגות, אשר סברו שהא-לוהים הוא גוף, שהרי הן הראב"ד והן העיקרים מסנגרים עליהם. מי הם אותם חכמים?

ד. הצגת שיטת ר' משה תקו

בקטעים שיש לפנינו מהספר 'כתב תמים'⁹ של ר' משה תקו נראה שהוא אחד מאלו שסברו את הגשמת הא-לוהות. אקדים כמה מילים אודותיו:

החוקרים נחלקו לגבי זיהויו של ר' משה תקו עם ר' משה בן חסדאי המוזכר בין השאר בחידושי הרמב"ן (גיטין ז, ב): "והחכם הגדול ר' משה בר חסדאי מפלוניא שיחיה ויאריך ימים כתב וכו'". ח' טיקוצ'נסקי¹⁰ כתב שאין לחבר בין השניים, ואילו י"ג אפשטיין¹¹ דחה את הוזהרותיו וכתב: "אבל לפי דעתי הוזהרותיו הן קלושות מאוד ויש לנו להחזיק בדעה המקובלת בלא שום פקפוק".

מחבר 'כתב תמים' הוא אפוא החכם האשכנזי ר' משה בן חסדאי. בספרו הוא מפרש את סיפורי המקרא פשוטן כמשמען, וכן את האגדות, ודוחה את כל הפירושים בדרך המשל. מאמין בלב שלם באנתרופומורפיזם (הגשמת הא-לוהות), בתחיית הגופות ובמציאות שדים. הוא לא היה יחידי בדבר זה, וסביר להניח שהיתה זו השקפתם של רבים מהחכמים המפורסמים שבאשכנז ובצרפת (להוציא את חכמי פרובנס).

⁹ נכתב במאה ה-13, התגלה ע"י כרמולי במאה ה-19. ר' קירכהיים פרסמו ב'אוצר נחמד' (מחברת שלישיית, ווין תר"ך, עורך: יצחק בלומנפלד). ציטוטים נרחבים מן הספר ניתן למצוא בספר "תורה שלמה" לרב מנחם מ. כשר, כרך ט"ז, יתרו, מילואים, עמ' שט-שטו. כמו כן, הציטוטים להלן וכן מספרי העמודים אף הם ע"פ "תורה שלמה".

¹⁰ מצוטט ע"י י"ג אפשטיין. ע"י הערה הבאה.

¹¹ י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונויות שמיות, כרך א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 294-302.

בספרו יוצא ר' משה תקו בתקיפות גדולה מאוד נגד חכמים קודמים, ואפילו נגד ר' יהודה החסיד, שהוא מעריצו בדרך כלל. הוא נלחם גם בקבלה המעשית של בעלי תורת הסוד בת זמנו, וכן מותח הוא ביקורת על דרך לימוד התלמוד בזמנו.¹²

ר' משה תקו מתקיף במיוחד את רס"ג, שהיה ראש וראשון להרהורים הפילוסופים שהוא מתנגד להם, ובפרט מפני שבעל 'ספר האמונות'¹³ דוחה אגדה אחת¹⁴. הוא מחמיר גם כלפי ר' אברהם אבן עזרא אבל פחות מכך כלפי הרמב"ם. אפשר להסביר זאת בכך שלא הכיר את ספרו 'מורה הנבוכים', אלא רק את 'משנה תורה'.

יוצא אם כן, כי ר' משה תקו לא רואה את עצמו כמחדש שיטה באמונת ישראל אלא כמייצג שיטה קיימת, ולשם כך מגייס הוא לעזרתו פסוקים המחזקים את טענותיו, ממש כפי שעושה הרמב"ם עצמו. ננסה כעת להציג, אם כן, את עיקר שיטתו של ר' משה תקו, וזאת באמצעות מספר ציטוטים מספרו.

רס"ג כתב (אמונות ודעות, מאמר ב, מהד' ר"י קאפח, עמ' מד):

ואשר לא בקשו לקיים אותו גשם אך בקשו שתהיה לו תנועה או מנוחה או כעס או רצון או מה שדומה לזה כבר בקשו היותו גשם באמת בדרך הענין לא בדרך הדבור. ודומה למי שאומר אינני תובע ראובן במאה זוז אך אני תובע אותו בגדר רבבה כי הוא סלק מעל ראובן לשון המאה אבל קיים ענינה.

על כך השיב לו ר' משה תקו (עמ' 79):

לא אמר כלום, כי אין הנדון דומה לראיה, ובראייתו הוא סותר דבריו הראשונים, בתחלה אינו שואלו ק' כסף, ולבסוף שואלו ק' כסף, ואותם אנשים חכמים שחולקים עליו מודים הם שהוא א-לוהים חיים ומלך עולם אבל יש לו נידה והילוך ועמידה וכעס ורצון, שהרי קראי מסייעים להם ולא יאמרו משלים הם מליצה הם, ולא יצטרכו לומר ברא צורות וקראם בשמו הנקראים ה', כו', כי רב סעדיה היה בימי חכמים הגדולים והוא היה קדמון אחר האמוראים (?). ובדברים שנכנס לחקור ולפרש כדבר שלא נשתדלו ראשונים היו חכמי הדור חלוקים עליו כדי שלא לחלוק על התורה... כי כל לומדי תורה והתלמוד והאגדות לא יודו לדבריו.

תשובתו של ר' משה תקו תמוהה ביותר. מחד הוא מעיד על עצמו שהוא מאמין בא-לוהים חיים ומלך עולם, ומאידך הוא סבור שאותו א-לוהים הולך, עומד וכועס, וכן שאר ההיפעלויות הנופלות רק תחת העניינים הגשמיים. אמונות אלו סותרות לכאורה זו את זו, שכן דבר ידוע הוא שכל ענין גשמי הוא סופי, לא מוחלט, ומכיון שכך המאמין בגשמותו של

¹² עיין במבוא השני ל"ים של שלמה", בהקדמה למסכת חולין, שציטט את דבריו: "והנה החכם ר"מ בר חסדאי שהוזכר בין הגדולים בתש"י שחיבר 'כתב תמים' נגד הפילוסופים וכו'".

¹³ כך הוא מכנה את רס"ג כמעט תמיד, ורק לעיתים רחוקות הוא מזכירו בשמו.

¹⁴ 'אוצר נחמדי' (ראה הערה 9), עמ' 70.

הא-ל לא יכול אף להאמין בכך שהוא 'מלך עולם'. לדוגמה, כאשר אנו אומרים שהא-לוהים 'הלך' ממקום א' למקום ב', משמע שקודם שהגיע למקום ב' הוא לא היה בו, שהרי לשם כך הוא היה זקוק ללכת לשם, ומכאן קל להסיק שהא-לוהים של ר' משה תקו איננו אינסופי!

עוד כתב ב'כתב תמים' (עמ' 97, 80):

לדעת התורה ולדעת רבותינו, נעמוד כבוד הבורא יתברך שמו בפה כל בריות בקדושתו ובגדולתו נסיר המכשול מדעתנו, כי אלקים חיים אין להעריך גדולתו ויכולתו, ולא ידמה לו שום דמות. ואין טיפה סרוחה כמונו להרהר בהווייתו, כשרצונו להראות עצמו למלאכים מראה עצמו בקומה זקופה, כפי יכולת שיכולים לסבול. ופעמים מראה להם אור משונה בלא דמות, ויודעים ששם שכינתו, ויש לו נידה וניעה קל וחומר מבריות סרוחים.

גם בדבריו אלו נמצאת לכאורה סתירה פנימית. מחד אנו לא מבינים כלום בהווייתו של הא-ל, ומאידך אנו כן יודעים מקל וחומר שיש לו נידה וניעה. אילו לדעת הר"מ תקו אסור לדבר כלל על הא-ל מפני שאין לנו כל מושג בו, כיצד יכול הוא לדעת שיש לו נידה וניעה?

מלבד התמיהות הללו בדבריו של הר"מ תקו, ברצוני להוסיף פן אישי ביחסי אליו. מאז שנתוודעתי לספרו 'כתב תמים', התקשיתי בעצם העניין, האמנם האמין ר' משה תקו שרבונו של עולם, מלך מלכי המלכים, הינו בעל גוף, תנועה, וכן כל שאר התכונות הטבעיות, המאפיינות בני תמותה? במיוחד תמוה הדבר לאור העובדה שהוא ראה את ספר המדע מהיד החזקה לרמב"ם, בו קובע הרמב"ם מסמרות בענין הגשמות. לא לחינם האמונה במופשטות המוחלטת של הא-ל התקבלה בכל תפוצות ישראל, ומקובלת עד היום כדבר מובן מאלי. כיצד אם כן, ניתן להתמודד עם השקפתו של ר' משה תקו?

ה. הסבר לשיטת ר' משה תקו

הרב כשר¹⁵ הסביר את העומד ביסוד שיטתו של ר' משה תקו. אצטט את דבריו הברורים:

יסוד הדברים שבהם חולק ר' משה בן חסדאי על רס"ג והרמב"ם הוא: ר"מ בן חסדאי סובר ממש כמו רס"ג שהבורא אין לו גוף ואין לו שום תמונה כפשטות כל הכתובים שהובאו לעיל. אמנם מחולקים הם בהתוצאות והמסקנות מהנחה יסודית זו. הרס"ג והרמב"ם באו לידי מסקנה שאם אינו גשם מוכרחים אנו להאמין שאין לו ניעה ועמידה וכעס ורצון ומחילה וכו'. ומי שמאמין שיש לו ניעה כעס ורצון וכו' שוב מאמין שהוא גשם. בזה חולק רמב"ח והוא כותב 'גוזרים על הבורא כך יש לו להיות, כמה משפילים ומבזים את עצמם'.

¹⁵ תורה שלמה, יתרו, מילואים, כרך טז, עמ' שיח.

ויש להסביר שיטתו שהוא חולק על הרס"ג והרמב"ם המשתדלים להסיר מהבורא כל תואר שיש לו איזה קשר שהוא עם מושג גשמי, ומייחסים לו בעיקר תארים שליליים ותארים חיוביים שאינם קשורים עם גשם. ולכן, למשל, ניעה ממקום למקום זהו דבר הקשור בגשמיות, כלומר, בדבר שיש לו גבול, והשי"ת שהוא למעלה ממקום וזמן לא שייך אצלו ניעה, ולכן מוכרחים לפרש פסוקי התורה שנאמרו בביטוי זה שהם בלשון דברה תורה כלשון בני אדם, מה שאין כן לרמב"ח אין שום צורך בזה. ויסודו הוא כי עיקר ההנחה שלהם אין לה יסוד, כי כל הכללים שהניחו הפילוסופים מקורם הוא השכל האנושי שמלמד אותנו דעת ובינה, כל זה נאמר רק על דברים גשמיים שכמונו שאפשר לנו לתפוס אותם בשכלנו, אבל כלפי הבורא ית"ש שהוא כל יכול, שברא יש מאין שהשגתנו בו היא פחותה מטפה מן היס, אינו נכנס כלל בגדר של כל החוקים והגדרים שלנו ואינם מתייחסים אליו, ומי שבא וגוזר מאצל הבורא, אי אפשר לומר וירד מכיון שאינו גשם, הרי הוא 'שגוזרים על הבורא כך יש לו להיות'. הבורא אינו גשם ואעפ"כ הוא כל יכול, ואם יש ברצונו הוא עושה פעולה כזאת שאנחנו בני בשר ודם נוכל לומר שירד, ואם יש ברצון הבורא הוא מתראה לבני אדם בכל צורה שהוא רוצה, כי אין דבר כזה שהבורא לא יוכל לעשות. ולפי שיטתו נמצא הדבר להיפך ממש שאם אנו מחליטים חוקים קבועים כלפי הבורא, ואומרים שא"א שיהיה להבורא תנועה אנחנו נותנים לו כמין דמות וגדר משלנו, הבורא הוא לגמרי למעלה מהשגתנו, ורק מה שנצטווינו בתורה שהוא אחד ושבעצם אין לו דמות וכו' אנו מבינים ומאמינים, אבל להוציא משכלנו מסקנות פילוסופיות וליחסם להבורא, ועי"ז להוציא כמה פסוקים מפשוטם ולהמציא לנו מדעתנו דברים חדשים שאין להם זכר בגמ'. לדעתו זהו נגד פשטות השקפת חז"ל בתלמודים ומדרשים.

לאור פרושו של הרב כשר לשיטת ר' משה תקו, נראה שיש להתבונן באופן מחודש על מושג הגשמת הא-לוהות בהגות היהודית. שמעון ראבידוביץ¹⁶ מיצה בספרו את משמעות מושג ההגשמה:

ניתן לחלק את מושגי ההגשמה לשנים: הגשמה גופנית והגשמה רוחנית נאצלה, הגשמה שבדמות ובצורה, והגשמה שבמהות ובנין. הראשונה כופה את גוף האדם על א-לוהיו, את אמת מדתו, פעולותיו והפעלויותיו, והשניה מקורה בהכרתו השכלית של האדם מכאן ובמצפנו המוסרי מכאן. בראשונה חוזה האדם את א-לוהיו מבשרו, בשניה - מרוחו. הראשונה הגשמה ממש היא, והשניה - עומדת כולה על האדם, ומן הראוי היה לסמנה בתואר מעין 'האנשה'. בזו השניה אין האלוה-ה בן חורין בתכלית החירות הרצויה ליכל

¹⁶ ש' ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, ירושלים, 1969, עמ' 232-233.

יכולי. הנהגתו נכפפת להרגשתו המוסרית של האדם. אלוה-חייב לעשות צדק, דין ומשפט. ולא זו בלבד, על כרחו הוא 'חושב' מחשבה הגיונית בתכלית, חייב הוא לחשוב בדרכי ההגיון הקבועים ועומדים. מן הנמנעות שיחשוב את הנמנע מבחינת ההגיון ושיעשה את הנמנע מבחינת המוסר. שוב, הדגש הוא על ההכרח. כאילו הצדק קדם לא-לוהות, אמת המידה לטוב המוחלט ולאמת המוחלטת של האלוה-אינו בו גופו, אלא בתבונת האדם ובהרגשתו המוסרית.

אם נמצא את עומק העיון, יתכן שנבוא על כורחנו לידי הכרה שבכמה בחינות יש בה בתפיסת מחשבה ומפעל הנהגה ושלטון זו של האלוה-הרבה מן ההגשמה, ואולי יותר מבזו המגשימה את דמות האלוה-ה, פוגעת היא בחירותו של האלוהות, כופפתו לריבונותו של האדם המוסרי ובעל השכל, אם לא יותר מזו הצרה את אלוה-בצורת גשם, הרי לא פחות ממנה. האחרונה מגשימה את 'פני' האלוה-ה, השנייה מטהרת את 'פניו', ותוך כדי טיהור זה היא גופה מכניסה הרבה מן ההגשמה הנאצלת לעצם תוכו של אותו מיצוי עליון 'ממציא כל הנמצאים'.

הסברו של הרב כשר, ודבריו של שמעון ראבידוביץ' מחודשים ביותר. לטעמם קיים משהו הנמצא מעבר לתהליכי החשיבה והלוגיקה האנושית, אשר גורם לכך שעצם הכפפת המושגים האלוהיים להגיון הבריאה מהווה את הגשמת הא-לוקות.

אמרנו 'פנים חדשות באו לכאן', האמנם? הרי גם הרמב"ם הרבה לדבר על גבולות השכל האנושי, ולטעון שכתוצאה מכך על תארי הבורא ניתן לדבר רק על דרך השלילה, לדוגמא (מורה הנבוכים א, לא):

דע כי לשכל האנושי מושגים אשר בכוחו וטבעו להשיגן ויש במציאות נמצאים ודברים אשר אין בטבעו להשיגן כלל, ולא בסיבה אלא שערי השגתן נעולים בפניו, ויש במציאות דברים שהם נישגים באופן מסוים וייעלמו יתר מצביהם וכו' אלא יש לשכל האנושי גבול בלי ספק, שאצלו הוא נעצר

אם כן גם לפי שיטתו אין בכוחה של החשיבה האנושית להשיג את מחשבתו של מלך עולם. החתירה עד הנקודה הארכימדית של החכמה אינה אפשרית גם לשיטת הרמב"ם. כיון שכך, ניתן היה לומר שאין כל מחלוקת בין הרמב"ם לר' משה תקו בענין מוגבלות השכל האנושי, והשורש לוויכוח החריף ביניהם נטוע במקום אחר. ברם, הקורא את דברינו עד כה נוכח לדעת עד כמה הרחיק לכת ר' משה תקו בתביעתו על מוגבלותו של השכל. אמת, אין הם חולקים האם השכל מוגבל, הרי על כך אי אפשר לחלוק, ראה מה כתב הרמב"ם בסוף הפרק הנ"ל:

ואל תחשוב כי זה שאמרנו על קוצר השכל האנושי והיות לו גבול שהוא נעצר אצלו הוא דבר שנאמר על פי התורה, אלא הוא דבר שכבר אמרוהו הפילוסופים והשיגוהו השגה נכונה בלי שום קשר עם דת או השקפה והוא דבר נכון לא יסתפק בו אלא מי ששכל במה שכבר הוכח מן העניינים.

המחלוקת ביניהם היא בשאלה מה טיבה של מוגבלות השכל. הלוגיקה הטבעית הטמונה במוחו של כל אדם נכונה ביחס לכל המשפטים, אפילו לידיעות הא-לוהיות העמוקות ביותר. לשם המחשה נצייר בדמיונו 'חרוט'; לפי הרמב"ם המעמיק בשכלו שואף להגיע עד נקודת הראשית - נקודת הקצה של החרוט, שם הוא כביכול נוגע בא-לוהות¹⁷. ההתקדמות היא בדרך השלילה ובאמצעות הלוגיקה. כמובן שאי אפשר לגעת בנקודה זו ממש, משום שלשם כך יש צורך בהגדרות חיוביות. הרמב"ם (מורה הנבוכים א, נט) כתב זאת כך:

דע כי כך הוא הדבר, ושהיתרונות בין המשיגים גדולים מאוד, לפי שכל מה שאתה מוסיף בתארי המתואר הוא מתייחד יותר ומתקרב המתאר להשגת אמיתתו, כך כל מה שתוסיף לשלול ממנו יתעלה אתה מתקרב להשגה, ותהיה קרוב אליו יותר ממי שלא שלל מה שהוכח לך אתה שלילתו.

וביחס להגדרות חיוביות היינו 'נקודת המגע' כתב (שם א, נא):

יש במציאות דברים רבים ברורים ופשוטים; מהם מושכלים ראשונים וכו' ומן הסוג הזה היא שלילת התארים העצמיים מה' יתעלה, לפי שהדבר מושכל ראשון.

ר' משה תקו ודאי מסכים שהמעמיק בשכלו יודע יותר מהאדם השטחי בידיעת הטבע וכל הנלווה אליו, אך החכמה הא-לוהית מקיפה את החרוט, ולא שוכנת בקצהו. כיון שכך ניתן לדבר על גבולות הגזרה של השכל האנושי, אך בשום פנים ואופן אי אפשר לדעת את מגבלות החכמה הא-לוהית. ממילא אין מקום לדון ב'ינמנעות' ביחס לא-ל, בניגוד למה שכתב הרמב"ם (שם ג, טו):

לנמנע טבע יציב יציבות איתנה שאינה מפעולת פועל, לא יתכן שינויו כלל, ולפיכך אין לתאר את ה' שהוא יכול עליהם(!!!). וזה ממה שלא יחלוק בו אדם מבעלי העיון כלל, ולא יסכל בזה אלא מי שאינו מבין את המושכלות.

ר' משה תקו לא היה סומך ידיו על קביעה זו של הרמב"ם.

כמובן, שגם אילו היו מגלים לוגיקה חדשה, היא הייתה נחשבת אנושית בה במידה שתהליכי החשיבה שלנו מוגדרים כך. אולם עצם המחשבה שניתן לדבר על מושגים הקיימים מעבר ללוגיקה האנושית המוכרת, נצרכת לענייננו.

אי אפשר לסיים בלא ניסיון לבאר את שיטת הרמב"ם. נראה שלדעת הרמב"ם השכל האנושי הוא החיבור בין הא-לוהי לאנושי, וכפי כתב הוא במורה הנבוכים (ג, נב): "הוא השכל השופע עלינו, שהוא המגע ביננו ובינו יתעלה".

יתר על כן, הרמב"ם בפרק הראשון של המורה עוסק בבאור צמד המילים: 'צלם ודמות'. הקושי בהבנת המושג 'צלם' נובע מהפסוק (בראשית א, כז): "בצלם א-לוהים ברא אותי". כתוצאה מהבנת הפסוק כפשוטו היו שחשבו כי תבנית האדם ותאורו דומים לזו של הבורא.

¹⁷ מורה הנבוכים ג, נב: "שהוא המגע ביננו ובינו יתעלה".

הרמב"ם כאמור, ניסה בכל מאודו להוציא מלבן של טועים את צורת החשיבה של המגשימים, ומכיון שכך הסביר הוא שם :

אבל צלם נאמר הוא על הצורה הטבעית, כלומר על הענין אשר בו נהיה הדבר ונעשה מה שהוא, והיא אמתתו מחמת היותו אותו המצוי, אשר אותו הענין באדם הוא אשר בו תהיה ההשגה האנושית, ובגלל ההשגה השכלית הזו נאמר בו בצלם אלקים ברא אותו.

דהיינו, שלשיטתו, השכל האנושי מקורו בא-לוהות, וממילא לא יתכן קיום של דבר מעבר לדפוסי החשיבה השכליים, מפני שהם אינם אנושיים אלא א-לוהיים. יתר על כן, בני תמותה אינם מצליחים למצות את כל העומק שמכיל השכל הטהור הא-לוהי, והם נמצאים בשלבים שונים של השגה בו. אמנם, אין דבר הנמצא מעבר לדפוסי החשיבה שלהם ומכיוון שכך אל להם לחשוש מכך שכל הבניין אותו בנו יסודו בטעות, אולם בהחלט ייתכן שעל גבי הבנתם הקיימת יתווספו רמות נוספות של הבנה אשר לא היו קיימות קודם לכן.