

שתיקתו של פילוסוף

תארי השלילה במשנת ריה"ל לאור כתבי הרב ברקוביץ

ראשי פרקים

הקדמה

תארי ה' על פי הרמב"ם

תארו של רבי יהודה הלוי

המפגש המכוון של ברקוביץ

סיכום

הקדמה

שאלת תארי ה' והגשמת הא-לוה היא שאלה שרבי יהודה הלוי נדרש להתייחס אליה בספרו, כמו כמעט כל הוגה דעות יהודי בתקופת ימי הביניים. נראה כי הדיון בנושאים מעין אלו תפס את מרכז הבמה בעולם ההגותי היהודי, בעיקר בתקופת הראשונים. ההסבר המקובל לדבר הוא שבתקופה זו עלתה קרנה של הפילוסופיה, ובייחוד זו האיסלאמית.¹ ההוגים היהודים הרגישו צורך ליישב בין דברי הפילוסופיה אודות הא-ל, שהרחיקו והשגיבו אותו אל מעבר למה שהדת היתה מסוגלת לסבול, לבין היהדות המסורתית שהיתה רוויית תארים וביטויים מעשיים המנכיחים את הא-ל בחיי היהודי הפשוט. גם במקרא וגם בחז"ל, העיסוק בתיאולוגיה וביחסי אדם וא-לוהים נעשה בשפה המשלית, כדברי הרב הנזיר.² בפשטות, יחסים אלו באו לידי ביטוי במצוות המבטאות את היחס הראוי בין אדם לא-לוהיו. כאשר יש ניסיון לעסוק בא-ל ממש, כמו למשל בשיר השירים, ישנו שימוש בעיקר במשלים. לעומת זאת, בתקופת הראשונים השפה המקובלת היתה פילוסופית. כלומר, הם רצו לתפוש את הדבר כשלעצמו, להגדיר אותו ולהבין אותו מכל צדדיו. באופן כללי אפשר לומר שאצל הראשונים יש ניסיון לאחוז את השור בקרניו ולעסוק בעצם ממש, לגעת בדבר כשלעצמו, ככל שהשפה הפילוסופית מאפשרת. רוב הראשונים ניסו ליצור חפיפה בין דת לתבונה, כך שהאמונה בא-ל תתאפשר תוך שימוש בכלים לוגיים המשמשים את הפילוסופיה. הרב אליעזר ברקוביץ, בספרו "א-לוהים אדם והיסטוריה", עומד על האסכולות העיקריות בראשונים ביחס לשאלת החפיפה בין הדת שבאה לעולם בהתגלות לתבונה הפילוסופית. אסכולה אחת, שבה צידדו רוב הראשונים ואותה הוביל הרמב"ם, ראתה את החפיפה בין דת ותבונה כקריטית, ועשתה כל שביכולתה להביא לחפיפה בין השתיים; ואילו אצל האסכולה השנייה, שאותה הוביל רבי יהודה הלוי, לתבונה לא ניתנת הזדמנות להכיל לתוכה את הדת ההתגלותית, וגם ההתגלות אינה מטילה דופי ביכולתו האינטלקטואלית של האדם כדי לבסס את תקפותה ואת הצורך בה. אנו ננסה לראות אם סוגיית תארי הא-ל הינה סוגיה שבה הבדל עקרוני זה בא לידי ביטוי אם לאו.

תארי ה' על פי הרמב"ם

כפי שאמרנו, את האסכולה הראשונה ששאפה לאחד בין התבונה לדת הוביל הרמב"ם, ועל כן נעמוד תחילה על הדרך בה התמודד עם בעיית התארים הא-לוהיים. ישנם שני עקרונות פילוסופיים שעליהם מבוססים כל פרקי התארים, שכל רעיון שפוגע באחד משני אלה פסול תיאולוגית:

1. הדיון הנוקב בין האורתודוקסיה האיסלמית לבין המועתזילה הרציונליסטים הגיע לשיא במאה התשיעית כשפרש אלאשערי מהמועתזילה ואיגד את בעלי הסונה תחת דגל ההגשמה, קדמות הקוראן וכו'. כך על פי ישראל אפרת בהקדמתו לאמונות ודעות של רס"ג. שאלות אלו העסיקו את האליטה האינטלקטואלית של התקופה, ולכן, גם חכמי ישראל עסקו בהן.

2. קול הנבואה עמ' טו – "החכמה העברית מיוחדת בתבניתה התורנית והמשלית. היא אמורה כמצוה, הלכה למעשה, באמרה קצרה, כמשל, בתורה, משלי שלמה, וקהלת".

1. אחדות א-לוהית טוטלית, היות הא-ל אינסוף.
2. אחרות/נבדלות/נשגבות/טרנסצנדנציה א-לוהית

הרמב"ם מחלק את תארי הא-ל החיוביים לחמש קטגוריות:

1. הגדרה מלאה - הגדרת מהותו של עצם מסוים. אם יחסר חלק מהגדרה זו, עצם זה כבר לא יהיה עצמו במהות, ולמעשה ישתנה ויהפוך למשהו אחר במהותו.
2. הגדרה חלקית - הגדרה חלקית של מהותו של עצם מסוים. כלומר ההגדרה עוסקת במהותו של העצם, אך אינה כוללת את מלוא הגדרתו אלא רק חלק מתכונותיו המהותיות.
3. איכות/מקרה - תיאור של תכונותיו הלא מהותיות של העצם. אם העצם יחסר תיאורים אלו, לא יאבד את מהותו וימשיך להיות אותו עצם, רק מסוג שונה.
4. יחס - תיאור יחסו של העצם לדבר אחר, כלומר עיסוק במבדיל או במקביל בין העצם לעצמים אחרים, ועל ידי כך הגעה לתובנות אודות העצם.
5. מעשים - התיאור של התוצאות אליהן הביא העצם המסוים. כלומר, למה העצם גרם בעולם, תיאורו על ידי פעולותיו.

הבעייתיות התיאולוגית של ארבע הקטגוריות הראשונות:

1. בתיאור הגדרתי מסוג זה ישנה פגיעה ברורה בשני העקרונות גם יחד. ישנה פגיעה בעקרון הנבדלות, שכן אם ביכולתי להשיג את מלוא הגדרת הא-ל הוא בהכרח אינו טרנסצנדנטי במלוא מובן המילה, שכן הצלחתי להכניס אותו להגדרה מלאה באמצעות כלים של העולם הגשמי. כמו כן, ישנה פגיעה בעקרון האחדות, שכן הגדרה מלאה של דבר מסוים מחייבת שלילה של דברים שאינם הדבר, וזה מנוגד להיותו אינסוף כמתחייב על פי עקרון האחדות.
 2. בתיאור החלקי ישנה פגיעה ברורה בעקרון האחדות הא-לוהית, שכן אם ניתן לתאר חלק ממהות הא-ל, משמע שהוא מורכב, ודבר מורכב אינו אחדותי לחלוטין.
 3. תיאורי מקרה ואיכות פוגעים באחדות הא-לוהית, שכן כאשר ניתן לתאר את הא-ל בצורה כלשהי שאינה מוכרחת, כלומר הוא יכול להיות גם אחרת, הדבר בהכרח מחייב שהוא אינו אינסופי, שכן ישנם תיאורים שבתיאור הנוכחי הוא אינו הם.
 4. תיאורי יחס פוגעים באופן ברור בעקרון הנבדלות. אם ניתן להשוות כמותית ואיכותית בין הא-ל לבין כל דבר אחר בתארי יחס, הרי שאין הוא אחר לחלוטין.
- הסוג החמישי אותו הבאנו עוסק במעשים, כלומר בדברים שהא-ל גרם בעולם. מבחינה תיאולוגית אין בעיה בתיאורים מסוג זה, אם כי השאלה כיצד הדבר קורה היא שאלה גדולה, שכן הטרנסצנדנטיות המוחלטת עלולה להקשות מאוד מבחינה תיאולוגית על הבנת פעולותיו של הא-ל הפילוסופי.
- סוג נוסף של תארים שמתאפשר על פי הרמב"ם הוא התארים השלייליים. על פי תפיסתו, כאשר אנו באים לתאר לדוגמה את היות הא-ל לא אכזר, אין אנו בהכרח אומרים שהוא רחמן על פי הגדרותינו האנושיות, שכן את אלו שללנו בשלילת התיאור השלישי של איכות/מקרה. הדבר היחיד שאמרנו הוא שא-לוהים אינו אכזר על פי ההגדרה האנושית המקובלת.³
- הרמב"ם דחה כמעט את כל התארים שבאמצעותם האדם מסוגל לתאר את א-לוהיו. בשלב זה, ישאל כל יהודי פשוט: "מה נשאר לי? כיצד אוכל להתפלל ולעבוד את הקב"ה?" בפרק נט במורה נבוכים מתאר הרמב"ם את

3. הרב אליעזר ברקוביץ', כחלק משלילתו הגורפת כלפי החפיפה בין הדת לתבונה כפי שזו באה לידי ביטוי אצל הרמב"ם, שולל את תוקפם הלוגי של התארים השלייליים כאשר אלו באים לתת תוקף רציונלי בלבד לאמונה באל. לטענתו, כל שלילה נעשית בעצם על סמך חיוב כלשהו. כך, לדוגמה, רק אם אנו מקבלים את עקרונות החשבון, אנו יכולים לפרוך לוגית את האמירה ששתיים ועוד ארבע הם שבע.

חשיבות השתיקה וצמצום השכל, כפעולה המדויקת ביותר ביחסה לעוצמה הא-לוהית. אחרי שפירק הרמב"ם את כל המבנים שיש בליבנו ביחס לא-ל, זה מה שנותר לנו לעשות. מה שנותר לנו בעולמנו הרוחני הוא היכולת לזכך ולשלול עוד ועוד ביחס לקב"ה ובכך להתקרב אליו. בכך מכווננים הקשבה עמוקה מאוד, שמשמעותה היא האזנה לניגון הא-לוהי הגנוז במציאות. כיצד עושים זאת? משקיטים את כל שאר הידיעות שהאדם עלול לחשוב שהוא יודע. צריך באמת לעבוד על השקטת כל ההמולה התודעתית של המציאות האנושית שלנו. זוהי הקשבה הרמב"מיסטית. על פי תפיסה זו, קריאת שמע מקבלת משמעות ייחודית – עלינו לשמוע בפשטות ובענווה את ההתגלות הא-לוהית העדינה במציאות האנושית רוויית הרעש וההמולה החומרית שלנו. תפיסה זו משאירה מעט מאוד מקום לאדם הפשוט לעבוד את א-לוהיו באמצעות תוכן חיובי. המחשבה הרציונלית אינה משאירה תקווה גדולה מדי להמונים שאינם מוכשרים להתעמקות פילוסופית ראויה, שתביא להתבוננות עמוקה במטפיזיקה הרציונלית. ההאזנה הדקה לקולו של הא-לוהים במציאות היא נחלתם של מטפיזיקאים ופילוסופים מעטים בהיסטוריה האנושית, ואכן, כידוע זוהי דעת הרמב"ם - תכלית האדם היא השגת המושכלות, וזהו דבר שאותו משיגים בודדים במהלך ההיסטוריה.

תארו של רבי יהודה הלוי

הטענה הבסיסית של ריה"ל בנוגע לתארי ה' היא שכשהאדם מתאר את א-לוהיו, אין הוא משיג את מהותו, אלא רק מתאר את מה שהוא מסוגל לתפוס מנקודת מבטו האנושית. כך, לדוגמה, העובדה שישנם תיאורים שונים ביחס לא-ל אינם פוגעים בעקרון האחדות, שכן התיאורים מבטאים את נקודות המבט האנושיות השונות ולא שוני בעצם הא-לוהות עצמה.

ריה"ל מחלק את סוגי התארים לשלושה:

1. תארי הפעולות - אלו התארים שנעשים מתוקף רצונו של א-לוהים, הדברים שלהם הוא גורם, בדומה לסוג החמישי אותו הזכרנו אצל הרמב"ם. תארים אלו מבטאים את צורת ההתייחסות האנושית למעשים הא-לוהיים, כלומר לאירועים בעולם שאותם אנו מייחסים לרצונו של הא-ל, ולא לא-לוהות עצמה. דוגמאות לתארי פעולה: מעשיר ומוריש, משפיל ומרומם.
 2. תארי היחס - אלו התארים שבהם משבחים ומאדירים בני האדם את א-לוהיהם. גם כאן אין פגיעה באחדות הא-ל, שכן אין מדובר כאן בתיאור אובייקטיבי של הא-ל עצמו אלא של תחושת האדם נוכח עוצמתו הגדולה של הא-ל. בקטגוריה זו נכללים סופרלטיבים דוגמת: קדוש, רם ונישא וכו'.
 3. תארי השלילה - אלו אינם בהכרח תארים שליליים מבחינה לשונית, אלא שמהותית השימוש בהם נועד רק כדי לשלול את ההפך, אף אם מבחינה לשונית הם חיוביים. לדוגמה: כשאנו מתארים את הא-ל בתור אחד, אנו רק שוללים את היותו מורכב, אך ודאי שאין התפיסה האנושית מסוגלת לתפוס את האחדות הא-לוהית. המכנה המשותף לכל התארים הא-לוהיים אותם מתאר ריה"ל הוא העיסוק שלהם באדם ולא בא-ל עצמו. החיבור בין האדם הסופי לישות האינסופית הא-לוהית נעשה לכאורה רק בתוך תודעתו של האדם. אפשר לכאורה להבין מכאן שגם בכוזרי לא מתרחש מפגש בלתי אמצעי בין האדם לא-לוהיו, והאדם נותר לבדו מתפלסף ודן בינו לבין עצמו ביחסו לא-ל.
- עד כאן, בסוגיית התארים הא-לוהיים, דבריו של רבי יהודה הלוי אינם שונים מהותית מהרמב"ם ומשאר הראשונים שהלכו בדרכו. אלא שתפיסת הא-ל הפילוסופית והמרוחקת העולה מן התיאור כאן אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתו של הכוזרי לאורך כל שאר הספר. בתחילת הספר שומע מלך כוזר את דבריו של הפילוסוף כי אין רצון אצל הא-ל מעצם טבעו של הא-לוהים בתודעתו של הפילוסוף:

"אמר לו הפילוסוף: הא-לוה אין לפניו לא רצון ולא שנאה, כי הוא יתברך מרומם מעל כל רצון וכוונה, שהרי הכוונה מורה על היות המכוון חפץ בדבר החסר לו ורק בבוא חפצו יגיע לשלמות, וכל עוד לא יבוא זה - החיסרון בעינו עומד".

כוזרי א,א

בתגובה, המלך אמנם מקבל מבחינה לוגית את דבריו של הפילוסוף, אך אינו מקבל את מסקנותיו אודות הא-ל, שכן הן סותרות את חוויותיו האישיות. הוא מתאר את חלומו ואת חווייתו האישית שבה הא-ל התגלה אליו ואמר לו בחלומו כי כוונתו רצויה ואילו מעשיו אינם רצויים, ואילו הא-ל שתיאר לו הפילוסוף, כאמור, אינו מותיר מקום לרצון א-לוהי, ואף לא להתגלות אישית, בצורה שבה חווה אותה הכוזרי עצמו:

“רואה אני דבריך נכוחים, אבל אינם נאותים למה שאני מבקש. שהרי יודע אני כי נפשי זכה וכל רצוני להפיק רצון מהא-לוה, ובכל זאת הוגד לי כי מעשי אינו רצוי, אם כי כוונתי רצויה”.

כוזרי א,ב

אמנם חווייתו של הכוזרי סותרת באופן מוחלט את תודעת הא-ל המרוחקת של הפילוסוף, אך לאדם הדתי אין צורך לחוות התגלות ברורה ומוחלטת כדי להרגיש שאין דבריו של הפילוסוף מתיישבים על ליבו. זוהי סתירה שקיימת בצורה חריפה מאוד בחייו של כל מאמין, ככל שיעמיק ויבחן את פעולותיו היום-יומיות אל מול אמונותיו הכלליות ויחסו לא-לוהיו במובן התיאולוגי.

מבחינה מהותית, ההבדל בין הרמב"ם לכוזרי בסוגיה שמונחת לפנינו אינו גדול. הם אמנם חילקו את סוגי התארים בצורה שונה ונתנו פתרונות מעט שונים לכל סוג של תארים כדי לפתור את הסתירה בינם ובין העקרונות הפילוסופיים של זמנם, אך עקרונית, תשובותיהם הכלליות דומות. גם אצל הרמב"ם וגם אצל רבי יהודה הלוי, הפתרון לסתירה בין הא-ל הפילוסופי המרוחק שמתחייב מהמטפיזיקה אינו מאפשר לכאורה מפגש בין האדם לא-לוהיו כפי שמתחייב מדת. אלא שכל שאר הספר מתאר דת שאינה יכולה להיות מבוססת על תפיסה תיאולוגית מטפיזית כזאת. דת שמבוססת על ההתגלות בסיני סותרת את התפיסה שעולה מסוגית התארים בכוזרי. נמצאנו למדים שיש בכוזרי דיסוננס מובנה בין הגישה הפילוסופית הטרנסצנדנטית ובין זו ההתגלותית הדתית.

המפגש המכונן של ברקוביץ'

הגותו של הרב אליעזר ברקוביץ' מהווה המשך חשוב מאוד להגותו של ריה"ל בימינו, וניתן לראות בו סוג של גשר בין ריה"ל לבינינו מבחינה מחשבתית. בספרו "א-לוהים, אדם והיסטוריה", ממפה ברקוביץ' את תהליכי היסוד שעברו על המחשבה היהודית ביחסה לא-ל, ובין היתר מתייחס לסוגיה שמונחת לפנינו. אביא את סיכום דבריו.

מחשבת ימי הביניים עסקה רבות בשאלת ההשגחה הפרטית. אריסטו גרס כי השכל הטהור והעליון יודע רק את הטהור שבכל האובייקטים. משמעות הדבר שאין לא-ל שום קשר עם שום דבר חוץ מעצמו. הפילוסופים של ימי הביניים ניסו ליישר קו עם אריסטו ולהסביר כיצד הוא מסתדר עם הדתות השונות, הדוגלות בהשגחה פרטית. הם לא השכילו להבין את החילוק הנצרך בין הא-ל המטפיזי שאודותיו לימד אריסטו ובין א-לוהים של התגלות, כזה המביא לדת וליחסי גומלין עם האדם. בעניין זה, דין האחד הניאו-אפלטוני – המוחלט, כדין המניע הבלתי מתנועע האריסטוטלי, שכן אף אחד מהם אינו בא במגע כלשהו, המביא ליחסי גומלין, עם דבר חוץ מעצמם. אבן היסוד של הדת אינה קיומו של א-לוהים, אלא קיומו של א-לוהים מתעניין. התנ"ך כולו עוסק ביחסי הגומלין בין האדם וא-לוהיו, שכן זוהי מהותה של הדת. האדם והא-ל ניצבים זה מול זה לכאורה, והאדם אף רשאי להפציר כלפיו. כיצד נוכל להוכיח שלא-לוהים אכפת מן האדם? באותה צורה שבה ניתן לדעת אודות אכפתיות של אדם כלפי חברו. בוודאי שהוכחה זו לא מגיעה בדמות היסק לוגי, אלא בדמות חוויה של שותפות, קרבה אנושית המעידה על אכפתיות. כיצד, אם כן, נוכל לדעת אודות התעניינותו של א-לוהים? רק באמצעות חווית השותפות. זו הסיבה שבבסיס התנ"ך לא עומדים רעיון או אידיאה אלא אירוע, אירוע ההתגלות. התנ"ך מדבר לעתים קרובות בשפה חושית כדי לתאר את יחסי הגומלין בין האדם לא-לוהיו. כך למשל אומר משה לבני

ישראל על מעמד הר סיני: "הדברים אשר ראו עיניך", "כאשר שמעת אתה ויחי". מצד שני, באותו אירוע חוזר הכתוב ומדגיש כי אין ליחס שום תכונה פיזית לא-ל, ואין להגשימו באמצעות עשיית צלם וכל תמונה. את הפרדוקס פותר הכתוב באמצעות המילים: "אתה הראית לדעת כי ה' הוא הא-לוהים". העם רואה את הידיעה כי "ה' הוא הא-לוהים". הידיעה כי הא-ל מתעניין הגיעה לעם ישראל בדמות חוויה חושית, והחוויה הזו, שאיננה תובנה שכלית אלא ראייה, הינה הבסיס לאמונה עד ימינו אנו. הידיעה של האדם שחוויה כזו של התגלות מסוגלת להתרחש תמיד היא משמעות המושג "א-לוהים חיים". עם כל חשיבותו של התוכן שבדבריו של א-לוהים בעת ההתגלות, המשמעות העיקרית טמונה בעצם העובדה שמפגש כזה מסוגל להתרחש. גרעין הדת המועבר מדור לדור אינו בדמות אמת אודות אירוע התגלותי שקרה בעבר, אלא כינון של מערכת יחסים בין האדם לא-לוהים. הדת אינה רק חשיבה אודות א-לוהים, אלא חוויית שותפות - גם התיאוריות הטובות ביותר אודות הידידות אינן תחליף לחבר.

קשר המפגש מותיר את האדם אמביוולנטי, האדם קרוב ורחוק, מאוים ונתמך בו בעת. ביחס לא-ל האדם מגלה את אפסיותו, אך לא ייתכן מפגש עם אין, ולכן מוענק לאדם הכוח לשמור על ייחודו וערכו. כדי שתתאפשר חירות האדם ביחס לא-ל צריך שתינתן לו האפשרות לסרב, ולהיות עצמו. הדבר הזה הינו אמירה מוסרית ייחודית ביחס לצלם א-לוהים שיש לאדם. עם כל הבעיה התיאולוגית שיש בדבר, אנו למדים כי למפגש יש משמעות לא רק כלפי האדם אלא גם כלפי א-לוהים, שכן הוא מצמצם את עצמו בכדי לאפשר לאדם לעמוד בפני הטרנסצנדנטיות הנוראה המתגלה במפגש. חכמי התלמוד הגדירו את זה כך: "בכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו" (מגילה לא.). בסגורו על אנשי סדום אברהם קורא לה' - "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" את הכוח להתריס אל מול הקב"ה האינסופי, שואב אברהם מהא-ל עצמו, בכך שצייד את גוש ה"עפר ואפר" במצפון. וכך במפגש, האדם פוגש גם את הא-ל החיצוני הטרנסצנדנטי וגם את צלם הא-לוהים הקיים בו שבא לידי ביטוי במצפון. חשוב להבחין בין המיסטיקן אשר כל שאיפותיו הן להתמזג אל האינסוף ולהיבלע לתוכו, לבין ההתגלות הא-לוהית היהודית. לדידו של המיסטיקן, כל גילוי של אינדיבידואליות ושל ייחוד אנושי הינו אות קלון, שכן גילוי כזה מעיד על שונות מהמוחלט ומההוויה הא-לוהית; אך בהתגלות הדתית ייחודו של האנוש מהא-ל מקבל אישוס א-לוהי, ובכך מתאפשר מפגש ולא התבטלות מוחלטת של האדם בפני האינסוף. "היהדות אינה דת לא-מיסטית; היהדות היא לא-מיסטית במהותה משום היותה דת".⁴ בפנתאיזם (אמונה בטבע כא-ל) ובמיסטיקה ישנם אלמנטים דומים רבים; מכיוון ששניהם מאמינים שהא-ל הוא אינסופי לחלוטין ולא קיים אף צמצום שלו, ממילא לא יכול להיות שום קיום נבדל חוץ ממנו, וממילא לא ייתכן מפגש של א-לוהים אל מול אדם, אלא רק של א-לוהים אל מול עצמו. לדידו של שפינוזה, אין אהבתו של האדם לא-ל אלא אהבתו של הא-ל לעצמו. היהדות לעומת זאת, בהתבססה על המפגש, מאששת את הנבדלות מהא-ל, ומאפשרת את ערך האינדיבידואליות.

כמו שכתבנו, ההתגלות הא-לוהית היא החוויה הדתית הבסיסית, ועל כן יש צורך לא רק בידיעת קיומו של הא-ל בכדי לקיים דת, אלא גם בידיעת התעניינותו. בזמן ההתגלות עצמה האדם יודע באופן מוחלט וישיר שהא-ל מתעניין בו, אך לאחר מכן נדמה כאילו התעניינות פסה ואין הא-ל קשור לעולם. לאחר תום ההתגלות האדם יודע אודות התעניינות הא-ל בעולם מתוך אמונה. מתוך אותה אמונה בהתעניינות הא-ל, האדם מסוגל לחיות בתודעה שהא-ל לא התעניין בו רק בזמן ההתגלות, אלא שהוא מתעניין בו לאורך כל ההיסטוריה - אף לאחר ההתגלות. אמונה בדבר זה נובעת מעצם תוכן ההתגלות. מהו טיבה של אותה אמונה? האמונה מתרגמת את השלכותיו התיאורטיות של המפגש לחיי המעשה. באמצעות האמונה האדם מרגיש את השכינה והקדושה הא-לוהית גם כאשר אינה ניכרת בחוש הפשוט. האמונה היא הביטוי לפסוק "שיוויה ה' לנגדי תמיד".

היהדות מכונה דת היסטורית מכיוון שהיא מבוססת על התגלות של הא-ל לאבות האומה ולנביאיה; מנגד, ההתגלות הדתית חייבת להיות אישית כדי שתוכל להיות בעלת משמעות ביחס אלי. כיצד ניתן להפוך את המפגשים ההיסטוריים למפגשים אישיים שלי עם הא-ל? הפתרון לבעיה זו נמצא בתוכן המפגש: "וְלֹא אֶתְכֶם, לְבַדְכֶם--אֲנֹכִי, פֶּרֶת אֶת-הַבְּרִית הַזֹּאת, וְאֶת-הָאֱלֹהִים, הַזֹּאת. יד פי אֶת-אֲשֶׁר יִשְׁנֶה פֶה, עֲמָנוּ עֲמַד הַיּוֹם, לְפָנָי, ה' א-

4. אליעזר ברקוביץ, "א-לוהים אדם והיסטוריה", עמ' 31.

...לְהִינּוּ; וְאֵת אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֹה, עִמָּנוּ הַיּוֹם. " הברית שנכרתה עם הקב"ה לא נכרתה על ידי האבות בשם הבנים, אלא נכרתה ישירות עם הבנים. המפגש שב ומתחדש עם כל דור ודור, ובכך מאשש את חוויית הברית הקריטית להיווצרותה של דת שאינה בגדר התפלספות אודות הא-ל. נוכל, אם כן, לדמיין שהשכינה מעולם לא עזבה את הר סיני, ומחכה שכל דור יבוא ויגלה אותה מחדש. על אף שהברקים והקולות כבר נעלמו, לא כך א-לוהים, דבר ה' ועם ישראל. האדם המאמין נדרש לראות בעין האמונה את אשר נשלל מן החושים ולהאזין לדבר הא-ל חרף הדממה.

סיכום

לדעת, המהלך שהרב ברקוביץ' מציג הוא פיתוח הכרחי להגותו של רבי יהודה הלוי. אם ננסח זאת בצורה חצופה מעט, נדמה שריה"ל היה חייב לכתוב את התירוצים הלוגיים המובילים לקיומו של א-ל מטפיזי מפאת מקומו וזמנו, אך הרגיש בבית רק כשדיבר על הא-ל המתעניין, כפי שהוא עולה מן המפגש המכונן. ברקוביץ', לעומתו, לא התבייש להזיז את הדיון הלוגי החופף בין דת לתבונה הצידה, ולשים את הדגש על המפגש והא-ל המתעניין בתור מכונן הדת. מכיוון שרוב הלך דבריו של הכוזרי בספרו נוגד את התבונה הנוקשה שעולה מהסוגיה הנוכחית, נדמה שאפשר אולי לומר שלו היה יכול, היה ריה"ל אומר את מה שברקוביץ' אמר. תפיסת הא-לוהות שעולה מכאן מאפשרת חיים דתיים תוססים ורוחניים, תוך נתינת כבוד ומקום ראוי לתבונה ולתיאולוגיה כך שלא יבטלו את חיינו הדתיים. הסכנה שיכולה להיות בגישה הגילויית שעולה מדבריו של ברקוביץ', בניגוד לתבונה, היא החד פעמיות שיש בה לכאורה. אדם שמתייחס לא-ל בשכלו בלבד, ורואה בעבודתו השכלית עבודת ה', אינו מודאג מכך שהא-ל אינו נוכח בחייו, שכן אם יעבוד בצורה נכונה וישיג את המושכלות יוכל תמיד לעובדו; לעומתו, אדם שמבסס את אמונתו על התגלות בעבר, ועל ידיעה היסטורית אודות התעניינות הא-ל באדם, עלול לחשוש שעזיבתו של הא-ל את הגילוי הברור של הא-ל בעולם אינה מאפשרת את אמונתו. פתרונה של היהדות לכך על פי ברקוביץ' היא הקריאה לכונן יחסים בינינו לבין א-לוהים בכל דור ודור.

הביטויים למערכת יחסים זו נמצאים בכל תחומי חייו של המאמין. אפשר לראות ביטוי כזה בתפילה היוצאת מן הלב, בקיום הלכתי פשוט, או בלימוד תורה פלפולי. ואכן מה נשגב יהיה עולמנו הרוחני, אם בכל עת, בכל אשר נפנה, נחזיק בתודעתנו את ההדהוד ההיסטורי של כינון היחסים בין א-לוהים לאדם? נוכל אז להאזין ללחישתו של הקב"ה כאשר אנו פונים אליו בתחינה ובקשה היישר מן הלב. נוכל לשמוע בכל הידוק של רצועות התפילין על היד את הקב"ה בכבודו ובעצמו אשר מבטא את כבודו והדרו במצוותיו. נוכל לשמוע בת קול יוצאת מן השמים ומכריעה מה היא ההלכה בכל פלפול למדני חריף שבו הגענו למסקנה הלכה למעשה.