

על החכמה הליבית

חגי שורק

בתוך עולם המחשבה הישראלי של ימי הביניים, המחדש את השפה הפילוסופית-שכלית ומדבר בה בדברי תורה, צומח לו קול מיוחד, קולו של משורר, שמכריז מלחמה על השכל¹⁸². בירידה לשדה הקרב, ובהתבוננות מעמיקה יותר בדברי ריה"ל, נגלה שיטה אלוהית מרהיבה ביחסה אל השכל, שנראה כי היא נותנת לו מקום של כבוד, וכלל לא מזלזלת בו. באופן אחר; ריה"ל אינו מתנגד לשכל, הוא רק מתנגד להשתלטות האלימה שלו.

בדיוננו ננסה לגעת בשאלת היחס בין החכמה לבין החיים, בין התלמוד למעשה.

צלם א-לוהים שבאדם – השכל

שני הראשונים, רס"ג ורבנו בחיי, לימדו אותנו כי באופן כללי התורה כולה יכולה להילמד מהשכל. התורה לא ניתנה אלא כדי לגשר על פער הזמן שלוקח לאדם להנביע מתוכו, מדעתו, את התורה¹⁸³. בבסיס הדרך הזאת עומד כבוד רב לשכל ולתבונה האנושית - אם היה לנו מספיק זמן, לא היינו צריכים את מעמד הר סיני. התורה אינה אלא פיתוח מזורז של התבונה האנושית. לדבריהם אפשר לצרף את

¹⁸² ידועים דברי הרשב"א, התולה את פרעות שפ"ב בחדירת הפילוסופיה לתורה. כמו כן נציין את דברי הגר"א על הרמב"ם, כי "הפילוסופיה הארורה...הטתנו" (ביאור הגר"א על השו"ע, יו"ד, סימן קעט ס"ק יא).

¹⁸³ רס"ג בהקדמה לאמונות ודעות סעיף ו, רב"ח בחובת הלבבות, שער עבודת הא-לוהים, פרק א.

המדרש שמדבר על כך שהתורה קדמה לעולם תתקע"ד דורות¹⁸⁴. קרי, התורה ניתנה לעולם אחרי כ"ו דורות בלבד מעת בריאתו, ולא כפי שתוכנן, אחרי אלף דורות. היינו, בעולם הונחה התשתית להתפתחות טבעית להגעה אל התורה, אבל תהליך זה היה אורך כאלף דורות. חסד עשה איתנו הקב"ה ונתן לנו את התורה כבר אחרי כ"ו דורות. מבחינה זאת, התורה אכן קודמת לעולם תתקע"ד שנה. היא מקדימה את זמנה. לעניינינו, גם מהמדרש עולה כי התורה מתיישבת יפה עם טבעו של האדם והעולם. היא מתאימה לתבונתו הטבעית. אמנם כדי להגיע למסקנותיה היו נדרשים אלף שנה של מאמץ תבוני אנושי, אך בסופו של דבר, היא מדברת בשפה האנושית-התבונית. מדרש נוסף שממחיש את הנקודה הזאת, הוא המדרש על אברהם אבינו, שכליותו נעשו לו כשני רבנים ולימדו אותו את כל התורה כולה, אפילו עירובי תחומין¹⁸⁵. גם כאן רואים תורה שהיא שיא ההופעה האנושית.

אולי הביטוי המכונן של הגישה הזאת, הוא קביעתו של הרמב"ם כי צלם א-לוהים שבאדם הוא השכל¹⁸⁶. היינו הא-לוהי ניכר באדם בשכלו, בדעתו. ההווה הרוחנית, טביעות האצבע של המעבר, ניכרים בחלק השכלי של האדם.

הנגזרת הישירה של הדברים הללו היא שעבודת ה' של האדם מתרכזת במחשבתו. האדם צריך להשקיע את מירב המאמצים בתיקון מחשבתו. מחשבה נכונה בהקשר

¹⁸⁴ שבת פח: עיי"ש ברש"י.

¹⁸⁵ בראשית רבה סא, א.

¹⁸⁶ מורה הנבוכים א, א.

הא-לוהי, בתורה ובמצוות, היא רצון ה', ומחשבה לא נכונה בהקשרים הללו היא כפירה ועבודה זרה¹⁸⁷.

העניין הא-לוהי

לעומתם, בא ריה"ל ומוריד את השכל מגדולתו. ההתמודדות הגדולה בספר הכוזרי איננה מול דתות אחרות, אלא מול הפילוסופיה. וברובו של הספר מדובר על דחייה ולא על התמודדות מקבלת¹⁸⁸ [כמו של הרמב"ם].

ריה"ל מלמד אותנו כי השכל הוא אנושי, אנושי מדי. כבר בתחילת הספר שואל החבר את מלך כוזר מי עומד לדעתו מעל מדרגת האדם, בעל העניין השכלי. בתשובה לשאלה זו, מדגיש החבר כי העניין הא-לוהי, המדרגה שעומדת מעל מדרגת האדם, איננה מדרגת "החכמים הגדולים"¹⁸⁹. היא איננה עומדת במישור השכלי. גם אם האנושות כולה תתקבץ למאמץ שכלי כביר של אלף דורות, היא לעולם לא תגיע אל "העניין הא-לוהי". העניין הא-לוהי עומד מעל האנושי-השכלי בפער אינסופי, בלתי ניתן לגישור. בדיוק כמו שהאדם איננו התפתחות של הקוף. ריה"ל טוען ביחס לעניינים הא-לוהיים, כי השכל אינו סותר אותם, אך גם אינו יכול לאשש אותם¹⁹⁰. הם אינם במגרש המשחקים שלו.

¹⁸⁷ עיי מורה הנבוכים, ג, כז, שם כותב הרמב"ם כי מטרת כל התורה היא "מתן הדעות הנכונות". וכי תיקון הגוף אינו אלא אמצעי לתיקון הנפש. ועיי שם בהמשך לגבי טעמי המצוות, אותן מסביר הרמב"ם בעיקר כהתנגדות לדעות הטועות של העבודה זרה.

¹⁸⁸ עיי למשל מאמר א, סג | מאמר ה, יד.

¹⁸⁹ מאמר א, לה-מב.

¹⁹⁰ מאמר א, סז | מאמר א, פט | מאמר ב, מח | מאמר ג, ז.

דוגמה נוספת לדבר היא העובדה כי ריה"ל הוא אבי הדיכוטומיה שבין אנושיות לישראליות. בין הראשונים הוא ידוע כ"ממציא" הסגולה הישראלית, הטוענת כי ההבדל שבין ישראל לאומות איננו כמותי אלא מהותי¹⁹¹. העניין הא-לוהי השורה בישראל איננו תוספת טובה על העניין האנושי-השכלי, אלא הוא עניין גנטי מולד ולא נרכש¹⁹². כמו כן העניין הא-לוהי אינו יכול להיות תוצר של תהליך, אלא הוא מתרחש בבת-אחת¹⁹³. לא מדובר על התפתחות מתוך המקום של האדם, הרחבת הכלים, כבתהליך שכלי, אלא על חידוש, בריאת יש מאין. העניין הא-לוהי הינו השראה פתאומית על האדם של דבר שהיה זר לו לחלוטין, והוא איננו תוצאה והמשך של המציאות הקודמת של האדם.

קדושת חוסר ההבנה

בעוד הרמב"ם שואף לחיים של מודעות מלאה וערה, החיים שריה"ל מתאר רוויים בחוסר הבנה. ריה"ל מדבר על תהליכים טבעיים רבים שבהם הקשר בין הפעולה לבין התוצאה איננו מובן. כגון, הופעת החיים-הצורה דווקא על הרכב מסוים של חומר, על אף שאין לנו שום תפיסה בדבר הקשר המסוים ביניהם¹⁹⁴. או תרופות,

¹⁹¹ כמובן שיש לדעה הזאת רשמים כבר אצל חז"ל, אך בין חכמי ימי הביניים הוא המדגיש העיקרי של שיטה זו.

¹⁹² מאמר א, צה. הביטוי הקיצוני ביותר לכך, הוא שלדעת ריה"ל גר אינו יכול לקבל נבואה. אף על פי שהוא נחשב כישראלי לכל דבר, כיון שאין לו את הסגולה הישראלית מטבעו, הוא אינו מוכשר לקבל נבואה (מאמר א, קטו). לעומת זאת, לדעת הרמב"ם הנבואה איננה כישרון ישראלי בדווקא, אלא כל חכם מסוגל לכך (מו"נ ב, לו).

¹⁹³ מאמר א, פא.

¹⁹⁴ מאמר א, עט | מאמר ג, כג.

שעובדות גם מבלי שהחולה מודע לדרך פעולתן¹⁹⁵. או יכולת הדיבור, שאינה תלויה בהבנת התזוזה הנכונה של מיתרי הקול והשליטה בהם¹⁹⁶. דרך הדברים הללו ממחיש ריה"ל כי יש בחיים דברים חיוביים רבים שפועלים ומופיעים גם אם אנחנו איננו מבינים אותם. מי שלא יעשה אלא מה שהוא מבין, ימנע מעצמו הרבה טובה. ההתמקדות של האדם בשכלו ובגבולות ההבנה שלו היא צמצום גדול שאינו מיטיב איתו.

יותר מזה, טוען ריה"ל, כי מי שינסה לראות את החיים רק באור השכל, יטעה בטעויות חמורות ויחיה חיים חיוורים למדי. ריה"ל מדבר על כך שאין לשכל מבוא לסוגיות היסודיות ביותר של החיים, כמו מהות הנפש, הקשר בין הנפש לגוף, תהליך היווצרות העולם¹⁹⁷, המהות הא-לוהית¹⁹⁸, ועוד. אם אך ינסה השכל לעסוק בסוגיות היסודיות הללו, הוא יטעה בטעויות מרות, שיובילו לדרך חיים בעייתית מאוד.

למשל, מההבנה השכלית כי מהות הנפש היא עצם רוחני נבדל, שאינו קשור כלל לגוף, מתבקשת גישת הפרישות וההתבודדות. הפילוסוף בורח מהחיים על מנת לעסוק בשכל, שהוא מהות החיים. הוא אינו מקים משפחה, אינו מעוניין בקיום העולם, הוא מתעסק אך ורק במושכלות¹⁹⁹. כמו כן, בסוגיית הישארות הנפש סובר הפילוסוף כי יש קיום נצחי רק למושכלות של האדם ולא לכל כוחות חייו²⁰⁰. ביטוי

¹⁹⁵ מאמר א, עט.

¹⁹⁶ מאמר ג, יא.

¹⁹⁷ ג' אלה מופיעים במאמר ה, יד.

¹⁹⁸ מאמר ד, טו.

¹⁹⁹ ריש מאמר ג.

²⁰⁰ מאמר ה, יב.

לוגי לכך היא העובדה כי הפילוסוף תופס את כוחות האדם כך שהמניעים (כוחות התאוה והרדייה) משרתים את המשיגים (כוחות ההשגה - החושים וההבנה)²⁰¹. כלומר החיים משרתים את השכל. לעומת בעל-החי, אצלו המשיגים משרתים את המניעים, השכל משרת את החיים. בנוסף, סבורים הפילוסופים כי ההשראה הא-לוהית-הנבואית קיימת אך ורק במישור הלוגי של האדם, ולמעשה הוא נשען עליה. המושכלות הראשונות, שעליהן מתבסס כל העולם השכלי של האדם, קיימות אצלו בהשראה מלמעלה. המושכלות הללו כשלעצמן הן דבר חסר היגיון²⁰².

דוגמה נוספת היא התפיסה הא-לוהית. מי שחושב שאלוהים הוא ישות שכלית שאפשר לתפוס אותה בשכל, בהכרח ירחיק אותה. השכל במהותו מפשיט, מרחיק את הדברים מהקונקרטיים שלהם. ולכן אלוהים שכלי יהיה אלוהים מרוחק, נבדל, אנמי, חסר השפעה מעשית²⁰³.

גם ביחס לתפיסת הפסיקה של העולם ניתן לראות את מגבלות השכל: ריה"ל טוען כי המלאכים לא יובנו על פי השכל אלא כישויות שכליות קבועות, חוקי טבע נצחיים. זאת לעומת ההבנה האמונית, שיכולה להבין כי המלאכים הם ישויות רוחניות אשר נראות רק לשעתן. בהבנה השכלית אין גמישות, אין חידוש. "מה שהיה הוא שיהיה". במצב כזה העולם הוא מקום צר ומעיק מאוד. האדם נתון במין מכבש דטרמיניסטי ענק, דורסני, וכל מטרתו בחיים אינה אלא להתחבר לשכל הפועל, אשר קיים גם בלעדיו, היה לפניו ויהיה גם אחריו.

²⁰¹ מאמר ה, יב.

²⁰² מאמר ה, יב.

²⁰³ מאמר ד, ג | מאמר ד, טו. כמו כן עיי' מאמר ג סוף פסקה יז (עמי עז). ועיי' במאמר ה פסקה כ (עמי קנז), שם אמר בשם הפילוסופים "המדברים" כי ידיעת ה' אינה פועלת בעולם אלא היא רק מודעת למה שנעשה בו.

הדבר בא לידי ביטוי גם בנושא המרכזי של הספר: המעשה הרצוי. לפי הפילוסוף אין מעשה שהוא רצוי בעיני א-לוהים. "בדה לך דת"²⁰⁴. הא-לוהי אינו שורה במוחשי והממשי, אלא באידיאות המופשטות השכליות. המעשים צריכים רק לאפשר ולא להזיק בהשגת המושכלות הא-לוהיות. כנגד זה בא ריה"ל ומחפש את המעשה הרצוי ולא רק את הכוונה הרצויה. הוא מבקש למלא בתוכן אלוהי, נצחי וערכי גם את חיי האדם המעשיים והקונקרטיים, ולא רק את מחשבותיו המופשטות.

זה לוקח אותנו לטענה הריה"לית החזקה ביותר בעיניי: המתנגדים לריה"ל ונותנים אמון מלא בשכל עושים זאת בשל יתרונו הגדול. יתרונו הגדול של השכל הוא בכך שהוא אנושי, וקרוב לחייו של האדם. אורח חיים של מודעות והבנה הוא מלא אמון באדם וכוחותיו. האדם מרגיש בבית. מרגיש טוב עם עצמו. הוא עמל כלפי הטוב שגנוז בו. ההולך בדרכו של ריה"ל ואומר לכאורה כי הטוב מונח במעשים חסרי פשר נוטל מהאדם את כל הביטחון העצמי. הוא כמו אומר כי האדם ותפיסתו אינם טובים, הטוב הרצוי הוא דבר שאיננו אנושי. דומני שבזה מונחת ההעקה בשיטתו של ריה"ל, שמקדשת את חוסר ההבנה.

אבל כאן מגיע ריה"ל ומקעקע את הבירה כנגדם - המהלך השכלי אולי מעצים את האמון באדם, אבל נוטל ממנו את האמון בעולם ובחיים. בקידוש השכל מתרחק האדם מן החיים. כאשר השכל מתגאה ומנסה להשתלט על החיים, הוא חונק אותם ונוטל מהם את הזיו המיוחד שלהם.

²⁰⁴ מאמר א, א. ע"ע מאמר ד, יט.

זיו החיים \ העולם

בעוד הפילוסוף מבקש את ה"אמת", החוק, הכלל המוחלט, החבר מחפש אחר עומק המציאות ונשמתה. לא מדובר על איזה דבר עליון וזר שמשפיע ויש לו ביטויים במציאות, אלא מדובר על "נפש העולם" הניבטת וניכרת מכל נים ונים בו. נפש זו היא הנקודה האחדותית של כל המציאות, שורש החיים הפנימי שלה.

צורת המפגש עם נשמת העולם שונה מזו של הכלל הפילוסופי. מדובר על ראייה ולא על ראייה²⁰⁵. אם בראיה המציאות אינה אלא סימן לדבר האמיתי, לחוק, והיא מצד עצמה אינה שווה מאום, הרי שבראייה הדבר הנראה הוא המבוקש בעצמו, הוא אינו שרת לדבר אחר. אמונה של ראייה איננה נותנת לעולם ולחיים מקום משני כראיה לא-לוהים, אלא מוצאת אותו בהם.

במקומות שונים מלמד ריה"ל את יתרונה של הראייה על הראייה. של המוחש על המושכל. מבחינת הוודאות של האדם, החוש מוביל את השכל ולא להיפך. לאדם יש וודאות במה שרואות עיניו גם אם השכל אינו מוכן לקבל זאת. האדם יגמיש את ההיגיון שלו בכדי לקבל מה שהחוש מורה שהוא אמיתי²⁰⁶. יותר מזה, לאדם אין וודאות במה שרואות עיני שכלו, אלא רק במה שרואות עיני הבשר שלו²⁰⁷. מהבחינה הזאת, ריה"ל הוא אמפיריציסט יותר משהוא רציונאליסט.

²⁰⁵ ע"י מאמר א, טו.

²⁰⁶ ע"י למשל מאמר א, ה | מאמר א, טו.

²⁰⁷ מאמר א, יג.

יתרון נוסף שיש לחוש הוא: כיון שמדובר על מפגש ישיר, עמוק, אינטואיטיבי ולא על מפגש מרוחק עם דבר זר, החיבור הוא מהיר יותר וטוב יותר.²⁰⁸ במקום אחד ממשיל זאת ריה"ל למוזיקאי ששומע מוזיקה, לעומת מתמטיקאי שמנתח אותה. מי שינתח את המוזיקה אך לא יהיה בעל כישרון במוזיקה, אולי יצליח לפצח את החוק המוזיקלי, ולהעתיק את המוזיקה הזאת. אבל זה ייקח לו הרבה יותר זמן ממי שיש לו כישרון מוזיקלי, שקולט בצורה אינטואיטיבית את המנגינה. בנוסף, המוזיקאי יפיק מוזיקה טובה הרבה יותר ממי שחקר את המוזיקה רק בשכלו.²⁰⁹

ריה"ל לא מדבר רק על וודאות במישור הקוגניטיבי, אלא בעיקר במישור העשייה והדבקות. ההשפעה הנפשית שיש לראייה על האדם גדולה לאין ערוך מזו שיש לתובנה השכלית. ריה"ל מדגיש כי בניגוד לדעת הפילוסופים, מה שפועל ומשנה את המידות של האדם זה בעיקר החוש והדמיון ולא השכל. אדם שרואה אש מתקרבת מפחד הרבה יותר מאדם שרק סיפרו לו עליה.²¹⁰ הוודאות הזאת, הנגרמת מהחוש, גורמת לדבקות, קשר נפשי עמוק עם הדבר ולא רק מודעות קרה אליו.²¹¹ זו הסיבה שריה"ל מדגיש כי עבודת המידות של האדם תלויה בעיקר במצוות המעשיות ולא בתובנות השכליות.²¹²

השלב הבא אחרי הדבקות שיוצרת הוודאות, הוא העשייה. חוויה חושית היא חוויה רחבה הרבה יותר מחוויה שכלית, וזאת מכיוון שהיא נוגעת בכל אישיותו של האדם ולא רק בשכלו. חוויה חושית גורמת לאדם להיות מעורב ולא רק

²⁰⁸ עיי מאמר ד, סוף פסקה ה.

²⁰⁹ מאמר ה, טז.

²¹⁰ מאמר ד, ה.

²¹¹ מאמר ד, טו.

²¹² מאמר ג, יא | מאמר ד, ה.

להתבונן מהצד, ובזה היא מעוררת אותו לעשייה. במשל השמש שלו, ממשיך זאת ריה"ל לאדם שמכיר את השמש ולא מתוודע אליה רק דרך האור הזורח ממנה. ריה"ל עומד על העובדה כי המפגש הישיר הזה, גורם להנאה תדירה מאור השמש. במצב כזה השמש הופכת להיות חלק אינטגרלי, צפוי בחיי האדם, אשר הוא יכול ליהנות ממנה ולהשתמש בה, ולא איזה גורם נעלם שהוא רק מודע לקיומו²¹³.

הבחירה בחיים

באופן כללי נראה כי ריה"ל אוהב את החיים ופונה אליהם. נראה זאת בשלושה מישורים: בהבנתו את א-לוהים, העולם והאדם.

בהבנתו את א-לוהים, מדגיש ריה"ל את ההבדל שבין שם הויה לשם א-לוהים²¹⁴, ומאריך לבאר כי הא-לוהים 'שלו' אינו נבדל ומנוכר לעולם, אלא הוא נוכח בו. א-לוהים הוא חלק מהחיים. ובהם הוא מתגלה כמושל ומצווה²¹⁵.

ביחס לעולם, סובר ריה"ל כי העולם אינו נפרד מא-לוהים, נאצל ממנו במקרה, כמו צל מהאדם, אלא הוא מאוחד באחדות נפלאה עם הבורא²¹⁶. העולם הינו מכוון, רצוי מאת הבורא²¹⁷. ה' רוצה שהעולם יהיה דווקא כך ולא אחרת. גישה זו יוצרת יחס אחר אל העולם והחיים. העולם רצוי, אוהב ובעל ערך, ולא רק תוצאה של תאונה בין גלקסיות.

²¹³ שם.

²¹⁴ מאמר ד, א.

²¹⁵ מאמר ג, יז.

²¹⁶ מאמר ד, כה.

²¹⁷ מאמר ה, ג-ה.

באשר לאדם, במספר מקומות מלמד אותנו ריה"ל כי השכל אמור לשרת את החיים ולא להיפך. כך הוא כותב ביחס לברכת 'חונן הדעת' שנאמרת לפני ברכת התשובה. הדעת אמורה להדריך את החיים ולהצמיד אותם קדימה²¹⁸. במקום אחר הוא כותב כי מטרת ידיעת האמת היא לא לשם עצמה אלא לשם ידיעת המעשה הרצוי בחיים²¹⁹.

אמונה נבואית

הפנייה של ריה"ל אל החיים והתרחקותו מהשכל, ניכרת גם בהבנתו את אופי האמונה - המפגש עם העניין הא-לוהי. לדידו, המפגש עם העניין הא-לוהי קרוב הרבה יותר למפגש חושי מאשר למפגש שכלי. הדבר בא לידי ביטוי בשלושה מישורים: א. תיאור חוויית הנבואה. ב. העדפת הקבלה והמסורת על החקירה השכלית. ג. טשטוש הגבולות בין חכמת חז"ל לנבואת משה.

בתארו את חוויית הנבואה, מתאר אותה ריה"ל כחווייה חושית, המתרחשת כהרף עין ומקנה וודאות בדבר הנראה באופן מייד²²⁰. ריה"ל סובר כי אחרי שהנביא רואה ב"עין הנסתרת" שלו את הנבואה, הוא בא בשכלו ומפענח את משמעותה. השכל, המפרש את הנבואה, אינו חלק מתהליך הנבואה. מסיבה זו ייתכן כי הנביא יראה נבואות שהוא איננו מבין אותן²²¹. הנבואה לפי ריה"ל אינה שיא של תהליך שכלי, אלא היא קשורה דווקא אל החיים. הוא כותב כי מה שמוביל לנבואה אינה

²¹⁸ מאמר ג, יט.

²¹⁹ מאמר ד, יג.

²²⁰ מאמר ד, ג | מאמר ד, ה.

²²¹ כדוגמת הנבואות בוכריה.

השכלה, אלא דווקא המעשה הרצוי²²². כמו כן הוא מדגיש את התלות של הנבואה בכל מימדי החיים - מקום, זמן ואדם (עש"נ). נבואה אינה שורה אלא בארץ ישראל, בזמנים מיוחדים, מקודשים, ורק לעם ישראל²²³.

בהמשך לזה, סובר ריה"ל כי גם האמונה שלנו, אע"פ שהיא נסמכת על קבלה ומסורת ולא על נבואה, היא כראייה נבואית²²⁴. ע"פ האמור לעיל נראה לומר כי השוואת המסורת לראייה היא לאו-דווקא מצד האמינות שבה, אלא מצד הוודאות והתוקף שיש לאמונה כזאת בנפש. מסורת, קרי- שייכות של הפרט לעם, לחברה, לתרבות, יוצרת בנפש חוויה חזקה שאין באפשרות השכל ליצור. אמיתות שמועברות במסורת נחוות אצל האדם כבעלות אופי עמוק יותר, חי יותר, מאשר אמיתות שמתגלות בתהליך שכלי. ריה"ל מאמין באמונה דרך המסורת ולא דרך השכל²²⁵. לא בגלל שהיא אמיתית יותר, אלא בגלל שהיא חיה יותר. זו אמונה שאינה רק צופה מהצד, אלא יש בה מעורבות רגשית עמוקה, שגוררת עימה שינוי במידות ובמעשים. זהו קשר לא-לוהים חיים, והוא המבוקש²²⁶.

נדמה כי לקצה שיטתו האנטי-שכלית מגיע ריה"ל בהסברתו את חכמת חז"ל. גם במקום בו לכאורה השכל כן בא לידי ביטוי, בא ריה"ל ומטשטש את הגבולות שבין חכמה לנבואה, ובעצם נוטל את העוקץ מחכמת חז"ל ומתאר אותה כמינון

²²² מאמר א, צט. וע"ע מאמר א, עט | מאמר ג, כג.

²²³ מאמר א, כה, מג | מאמר ב, יב | מאמר ד, ז | מאמר ד, טו.

²²⁴ מאמר א, כה | מאמר ה, סוף פסקה יד.

²²⁵ מאמר ב, כו | מאמר ה, א.

²²⁶ גם ביחס להתמודדות עם שיטות אחרות, סובר ריה"ל כי דרך המלך היא דרך אינטואיציה אמונית בריאה, שמוצאת את הפגמים בשיטות השונות בן-רגע ולא צריכה עיון שכלי מדוקדק. אמנם הוא מודע לזה שזה מתאים רק ליחידים, אצלם האמונה הפנימית כל כך חזקה ומביקה שהם מזהים מיד כל שקר (מאמר ה, ב).

נמוך יותר של נבואה. במחצית השנייה של מאמר שלישי החבר תוקף את הקראים על האפשרות לתת פירוש אנושי לדבר ה', התורה. הסברו לתוקף של התורה שבעל פה הוא שהיא איננה אנושית, אלא היא המשך תורת משה. דברי חז"ל הם בעיקרם על פי מסורת ישירה מסיני, וגם מה שלא, זה בזכות רוח הקודש השורה עליהם²²⁷. נציין כי ריה"ל מתייחס אך ורק לחכמת חז"ל שבזמן הבית או בזמן השתייה בארץ ישראל. הוא מתעלם בצורה בוטה מדברי חכמים שלאחר מכן, עת שהו בחו"ל והיו מפוזרים ומפורדים. כמו כן הוא מדבר על חכמת חז"ל כדבר אחיד, ללא מחלוקות, ולא מתייחס לדבריהם כפי שאנו מכירים אותם, מלאי מחלוקות וזוויות אישיות. כך מתחמק ריה"ל, כביכול, מלהתעסק בחכמה האנושית הנוגעת בתורה, כפי שאנו מכירים אותה. הדבר רק מדגיש עוד יותר את דחיית ריה"ל לשכל האנושי בעיסוקו בדבר ה'. בעיני ריה"ל, האידיאל התורני הוא הנבואה ורוה"ק. אין מקום לעיסוק שכלי אנושי גרידא בתורה²²⁸.

מקומו הנכון של השכל

עד כאן עסקנו בדחייתו של ריה"ל את השכל. מכאן נעבור ליחסו החיובי ולמקום שנותן ריה"ל לשכל האנושי.

²²⁷ אמנם גם ריה"ל מדבר על יתרון אנושי שיש לחז"ל - בזכות חכמתם הרבה, יראתם וכמותם (הכרעת הרוב) - אבל עיקר דבריו נסבים ומעצימים את הא-לוהי שבדבריהם ולא האנושי.

²²⁸ העובדה כי הוא מתייחס לתורה שבע"פ רק עד שלב מסוים, ולא כפי שהיא היתה בתקופתו, מתאימה מאוד לשיטתו, המציגה את היהדות כפי שהיא אמורה להיות ושואפת לחזור אליו, ולא טוענת כי המצב הנתון הוא האידיאלי. עיי למשל מאמר א, קטן, מאמר ב, ל.

ככמה מקומות חשוב לריה"ל לומר שאף על פי שהתורה איננה רציונאלית, היא אינה דוחה את הרציונאליות²²⁹. כך גם לגבי הנבואה, כותב ריה"ל כי השכל אינו דוחה את מציאותה²³⁰. ריה"ל אינו נגד השכל האנושי, הוא רק מעוניין להעמיד אותו במקומו. השכל, לדידו, הוא רק שיא התרבות האנושית²³¹. אבל התרבות הישראלית, הנבואה, היא לעילא-לעילא. היא מדרגה אחרת, שמדברת בשפה אחרת מהשפה הרציונאלית. הנבואה מאפשרת מפגש עם מימדי מציאות שאינם יכולים להיכלל בהכנות השכליות.

בזכות הדיוק הזה על מקומו של השכל האנושי, מובן מדוע ריה"ל אינו מוכן לוותר על השכל, שהוא מדרגה בסיסית יותר. מסיבה זו חשוב לו לומר שלא רק שהשכל אינו דוחה את התורה והמצוות, אלא הוא בעצמו אף מקבל את העובדה כי יש חובות שהוא אינו מבין. כמו שהחולה מאמין בתרופת הרופא, בלי להבין כיצד היא עובדת²³². זו גם הסיבה שמחמתה הוא אומר כי מי שלא התעלה לראייה נבואית²³³ על המציאות ובוראה, יכול וצריך להשתמש בשכל לשם כך, וזאת בשביל שלא ליפול בספקות ובטעויות נוראיות עוד יותר²³⁴. לדעת ריה"ל אדם שזה מצבו עדיף שיהיה במדרגת אדם (ולא ישראל) מאשר שיהיה ככהמה.

²²⁹ מאמר א, סז | מאמר א, פט | מאמר ב, מח | מאמר ג, ז.

²³⁰ מאמר ד, ג.

²³¹ מסיבה זאת, טוען ריה"ל כי אין להאשים את הפילוסופים שלא הגיעו לשיא האמת, כיון שהם מיצו את שיא היכולת שלהם - מאמר ד, יג | מאמר ה, יד.

²³² מאמר ג, ז.

²³³ כפי שכבר הזכרנו, בעיני ריה"ל הראייה הנבואית אינה אפשרית רק לנביא, אלא גם לכל מי שבא בסוד המסורת. המסורת יוצרת אצל האדם את אותה הוודאות שיוצרת הנבואה, ולכן גם האדם המסורתי יינצל מן הספיקות המדוברים כאן.

²³⁴ מאמר ב, כו | מאמר ה, א.

יותר מזה; יש מקומות בהם אומר ריה"ל כי אין לוותר על השכל הפילוסופי. בהסברת ברכות תפילת העמידה, מבאר ריה"ל כי ברכת 'אתה קדוש' המורה לדעתו על ייחוד השם הפילוסופי, היא טובה, רק כאשר היא באה אחרי 'אבות' ו'גבורות'²³⁵. את חוויית הדבקות בה', המשגיה עלינו ומצווה אותנו, אנו חייבים להשלים בהבנה שכלית-פילוסופית כי ה' הוא קדוש ונבדל. אמונה בה' שאינה מושלמת על ידי המסננת השכלית, היא חסרה. אם כי הפילוסופיה פה היא רק שלב סופי ביחס לא-לוהים. אם תבוא קודם, היא עלולה לגרום לספקות באשר לקשר שלנו לא-לוהים. רק אחרי חיזוק היסודות הטבעיים, העל-שכליים, בנפש, בא השכל ומשלים את התמונה. כאשר ההשלמה מגיעה באופן כזה, היא אינה מסרסת את הקשר הטבעי והחי לא-לוהים.

בסוף הספר אומר ריה"ל כי אע"פ שיש סוגיות רבות שאין לשכל מבוא אליהן, ועל האדם לגשת אליהן דרך כלים אחרים, כמו מהות הנפש, דרך בריאת העולם, מהות האלוקות וכדו', יש סוגיות אחרות שבהם טוב לעסוק בשכל הרציונאלי פילוסופי. שאלות שהוא מביא כדוגמא הן: שאלת הגזירה והבחירה, צדיק ורע לו והבנת אופני הגמול. ריה"ל מחלק בין סוגיות עיוניות לשאלות "מעשיות", דהיינו שאלות שנוגעות למעשה²³⁶. נראה לי כי הדבר קשור למה שהבאנו לעיל, שלפי תפיסת ריה"ל מקומו התקין של השכל הוא בשירות החיים. בשאלות הנוגעות למהות החיים והבנתם אין מקום לשכל, השכל לא אמור להחליף את עצם החיים. לחיים יש סוד שאין בכוח השכל לגלות. אחרי המפגש האמוני עם אותו הסוד, אחרי שלאדם יש וודאות ואמון במהות הדברים - כדוגמת הנושאים: מיהו האדם, ומהו המעשה הרצוי וכדו', עליו לסקל אבני נגף ולסלול דרכים להשגת מטרתו בעזרת

²³⁵ מאמר ג, יז.

²³⁶ מאמר ה, יט.

השכל. שאלות הגזירה והבחירה ו'צדיק ורע לו' הם סוגים של יסודות מתנגדים הפוגמים באמון של האדם בחיוניות של עבודת ה'. הבנת אופני הגמול היא דרך לחזק וודאות זו ממקום אחר. לא מדובר על הבנת עצם הדבר - מדוע מצוות ה' הן דבר טוב חיוני. מכיוון שלא מדובר על הבנת עצמותם של המצוות, השכל הוא הכלי המתאים לעבודה זו. המפגש עם עצמותם של הדברים נעשה באמצעות האמונה ולא באמצעות השכל. מהבחינה הזאת, גם טעמי המצוות, הנוגעים לעצם הדבר, יכולים להיות רק חיזוק לירידה אל המעשה. ההערה הגאונית של ריה"ל, "אינני גוזר שכך הדבר"²³⁷, מוציאה מהטעמים השכליים את המוחלטות המהותית שלהם, וגורמת להם להיות גורמי הנעה גרידא. הטעם השכלי היחסי, הזמני, מאפשר לי 'להתחבר' אל המצווה. נותן לי מוטיבציה לעשותה. ובמקום הזה השכל הוא כלי נהדר.

ריה"ל עצמו משתמש בשכלו כדי לתת טעמים למצוות ולעניינים אלוהיים שונים: מצוות טומאה²³⁸, הבנת מעמד הר סיני²³⁹, ברכות²⁴⁰, המשכן וכליו²⁴¹, שבת²⁴². משמע שאפילו בקודש עצמו, ריה"ל אינו מתנגד לשימוש בשכל. נדמה לי כי נבין טוב יותר את השימוש בהבנה השכלית בעניינים הא-לוהיים, אם נזכיר את מה שריה"ל חוזר עליו פעמיים, אחרי שהוא נותן ביאורים שכליים, הוא נוהג לכתוב

²³⁷ מאמר א, צא | מאמר ב, כו.

²³⁸ מאמר ב, נט.

²³⁹ מאמר א, פט.

²⁴⁰ מאמר ג, יג-יז.

²⁴¹ מאמר ב, כה-כח.

²⁴² מאמר ג, י - אמנם מלך כוזר אומר זאת ולא החבר.

"ואינני גוזר שכך הדבר"²⁴³. השימוש בטעמים ובביאורים השכליים אינו משקף את עצם העניין ועומקו, אלא הוא רק מקרב את הדברים לצד האנושי שבאדם. כפי שכבר הזכרנו, במצב מתוקן השכל מצטרף אחרי האמון הפנימי של האדם בדבר, ומעניק לו את החיזוקים הרציונאליים הנדרשים. החיבור של האדם לעניינים הא-לוהיים צריך להיות דרך מימד פנימי יותר באישיותו, מתוך המימד הנבואי-מסורתי²⁴⁴ שלו. אבל לאחר מכן, אותו הדבר שהוא נפגש איתו, טוב שיקבל מימדים נוספים ועשירים יותר, שכליים. הטעמים השכליים מרחיבים את השפעת האמונה. הם מאפשרים לאמונה, לוודאות העל-שכלית, לפלש לה דרך בחיים, לגעת ולשנות תחומים רבים בצורה מעשית-קונקרטי. הטעמים השכליים מתרגמים את חוויית האמונה לשפת הרגש, המידות והמעשה. הדבר דומה להסברת הנבואה של ריה"ל - העין הנבואית קולטת את הנבואה, והשכל מנתח אותה כך שהנביא יוציא ממנה הוראות קונקרטיות לחייו²⁴⁵. במפגש הנבואי חווה הנביא חוויה אותה לא ישכח כל ימיו, כדברי ריה"ל, אבל מה שנותן לחוויה הזאת כיוון של תיקון מעשי ומידותי הוא השכל. למשל, הברכות אכן פועלות על האדם פעולות רחבות ועמוקות, שהוא אינו יכול להיות מודע למלוא טובן. אבל אחרי שהוא מודע לפן טוב אחד שלהן, ע"י השכל - למשל לכך שהן מעוררות את ההשתוקקות ומרבות את ההנאה - הוא ייהנה יותר מהחיים.

היחס המכבד ביותר שריה"ל נותן ביחס לשכל הוא כאל נדבך חשוב בדרך אל העניין הא-לוהי. הוא כותב כי "העניין הא-לוהי לא יחול כי אם בנפש מקבלת

²⁴³ מאמר א, צא | מאמר ב, כ.

²⁴⁴ כפי שכבר הזכרנו והערנו לעיל, ריה"ל מזהה בין הנבואה והמסורת בהקשר של החוויה הקיומית הוודאית של האדם.

²⁴⁵ מאמר ד, ג.

השכל²⁴⁶. ריה"ל סובר כי הא-לוהיות, עבודת ה', אינה אמורה להחליף את האנושיות, אלא לבוא על גביה. החוקים השכליים צריכים להיות קודמים לחוקים הא-לוהיים בטבע ובזמן²⁴⁷. הא-לוהי מעניק לאנושי מעלות שאין בכוחו להשיגן. הוא מעלה אותו למקום חדש, עליון יותר, טוב יותר, אך הוא ודאי אינו מחליף נורמאליות ומוסריות אנושית טבעית ובסיסית. מסיבה זו ריה"ל מזהיר שלא ללכת שבי אחרי חוקי התורה ולזנוח את המוסר האנושי הבסיסי. אסור לאדם היות נבל ברשות התורה. אם השכל האנושי הפשוט מזהה בעייתיות ב'רוח ההלכה', יש להתחשב בו ולא לקיים את הפרטים בצורה עיוורת²⁴⁸. מטרת התורה, אליבא דריה"ל, היא להוליך את האדם במשעולים שאין לשכל מבוא בהם, ולא למקומות מנוגדים למוסר ולתבונה האנושית הבריאה והטבעית.

חכמת הלב

עד כה דנו ביחסו של ריה"ל לשכל הרציונאלי-פילוסופי. חידוש נוסף במשנתו של ריה"ל הוא החכמה המיוחדת שהוא מייחס לחז"ל. הוא מדבר על סוג מחשבה אחר, מיוחד.

מתוך חכמת התורה ומצוותיה מוכיח ריה"ל כי בזמן גדלותה של האומה, נגעה חכמת חכמיה וגילתה אמיתות בכל תחומי החיים: ביולוגיה, אנטומיה, בוטניקה,

²⁴⁶ מאמר ב, כו.

²⁴⁷ מאמר ב, מח.

²⁴⁸ מאמר ג, מט. יש להעיר כי שם ריה"ל מדבר על כך שחז"ל הם המוסרים לנו את 'רוח ההלכה'. האם כוונתו באמת לישכל חז"לי, המזהה את רוח הדברים (שכפי שראה בהמשך הוא שונה משכל רגיל), או שכוונתו לשכל האדם הממוצע, למוסר הטבעי והפשוט של כל אדם? צ"ע בפשט הדברים. אם כי אני נוטה לצד השני, הפשוט.

אסטרונומיה, מוסיקולוגיה וכו'. רק כך אפשר לקיים בשלמות את כל גדרי ופרטי התורה. יותר מזה, החכמה הזאת הקדימה את זמנה באופן פלאי. דוגמה לדבר הוא סוד עיבור החודש שהיה ידוע לחכמים מקדמת דנא. ועוד יותר, החבר טוען כי החכמות היווניות והרומיות, שנחשבו בזמנו כערש המדע, הן בעצם רק העתקה של החכמה העברית, שהיא היא המקור לכל החכמות שבעולם²⁴⁹. ריה"ל סובר כי חכמינו כתבו ספרים שעסקו רק בחכמות הטבע, ברם הם אבדו לנו. נשאר לנו רק החכמות הנוגעות באופן ישיר לעבודת ה'²⁵⁰.

מה מיוחד בחכמה שהייתה לחז"ל? מה מבדיל אותה מהחכמה הרציונאלית-פילוסופית? ריה"ל אינו מגלה לנו את הסוד, הוא רק רומז לנו רמזים לכך.

ראשית, כבר הזכרנו לעיל כי ריה"ל מטשטש את הגבול שבין חכמה לנבואה, וטוען כי התוקף לחכמת חז"ל הוא מכוח היותה המשך ישיר של הנבואה²⁵¹. הוא מצביע על שתי נקודות המורות על ה"עזר הא-לוהי"²⁵² הקיים בהכרח בדברי חז"ל:

א. עניינים מציאותיים שבלתי אפשרי לדעת אותם מתוך המציאות, בדרך של היקש שכלי, הנמצאים בחכמת התורה, מורים על ההשראה מבורא העולם הקיימת בחכמה זאת. כגון: ידיעת חומרת המומים באדם ובבהמה, כללי ופרטי הזיבות והנידות, וסוד עיבור החודש²⁵³.

²⁴⁹ מאמר ב, סד-סו.

²⁵⁰ מאמר ד, כט; לא. ייתכן שמקורו הוא מיספר הרפואות; שגנו חזקיהו.

²⁵¹ מאמר ג, לח-לט; סה.

²⁵² מאמר ג, לב | שם, מא | שם, סז.

²⁵³ מאמר ב, סד.

ב. ההשראה הא-לוהית ניכרת לדעתו גם בהרמוניה, יופי הסיודור, הניבטת לעיתים בחכמת חז"ל; הן בחכמת הניקוד והטעמים²⁵⁴, והן ביפי סיודור המשנה של רבי²⁵⁵.

ברם, נראה כי לא רק הנבואה וההשראה מאפיינים את חכמתם המיוחדת של חז"ל, אלא גם ההבדל שבין לב לשכל. ריה"ל אומר כי לא רק שבחכמת חז"ל קיימים יסודות נבואיים, שמקורם אינו באדם, אלא שההיגיון הפנימי שלה הוא אחר מההיגיון הלוגי-רציונאלי²⁵⁶. חכמת התורה והנבואה, אליבא דריה"ל, שוכנות בלב האומה, הן מזרימות לה חיים. לא מדובר על חכמה שמנותקת מהחיים, המתגלה בהתבוננות עליהם מבחוץ, בצורה היקשית, מנותקת, המבקשת לחשוף עולם אחר, זר, נבדל²⁵⁷. אלא מדובר על חכמה המניעה את החיים, המקשרת אותם למקורם, המעניקה להם פשר חדש, חיים חדשים. בהתבוננות בחכמה הזאת לא מתגלה רק חכמה חדשה, השכלה נוספת, אלא כל החיים נראים אחרת, הגוף מתפקד אחרת²⁵⁸.

²⁵⁴ מאמר ג, לב.

²⁵⁵ מאמר ג, סז.

²⁵⁶ כך הוא מסביר את ההיגיון המיוחד של י"ג המידות שהתורה נדרשת בהם - מאמר ג, עג.

²⁵⁷ כדוגמת הדואליזם הקרטזיאני.

²⁵⁸ כך אפשר אולי להבין קצת את הביטוי העצמי שריה"ל נוקט ביחס לקב"ה - "יחכם ללבי". לדידו של ריה"ל לא מדובר על תואר פעולה ביחס לה', אלא על תואר עצמי (מאמר ב, ב | מאמר ה, יח | מאמר ה, כ). ה' הוא החכמה. לא במשמעות של מציאות מנותקת, עומדת בפני עצמה, מוגבלת, אלא במובן של יחכמת לבי, שהיא מקור לכל מציאות אחרת. ממילא לא מדובר על דבר מוגבל, אלא על משהו אינסופי שהוא המקור לכל.

סיכום

במאמר הזה רצייתי לפרוש את האמור בספר הכוזרי לגבי יחסו של ריה"ל לחכמה האנושית, והיחס בינה לבין התורה והנבואה.

בעוד שריה"ל מפורסם בדחייתו את השכל וההבנה, ובקדשו את האמונה ואת אי-ההבנה, את העשייה מתוך אמון פנימי שאינו נסמך על ראייה שכלית אלא על ראייה חושית - הרי שלמעשה הדברים אינם כל כך פשוטים.

ניסיתי להראות כיצד ריה"ל עומד על המגבלות שהשכל מציב בפני האדם, וכיצד הוא מנסה להתגבר עליהן. מנגד ראינו כיצד אחרי ההסתייגות הריה"לית משלטונו המוחלט של השכל, שב ריה"ל במין תמימות שנייה להאמין בשכל ולתת לו את מקומו הנכון בקומה האישיותית השלימה של האדם המאמין. ככלל אפשר לומר שחידושו של ריה"ל הוא בכך שהוא נטל מהשכל את הבכורה והעניק אותה לנשמתו של האדם, לוודאות העמוקה הקיימת בפנימיותו של אדם, האוצרת בתוכה את כל טוב החיים. השכל בא אך ורק לשרת אותה ולפתח אותה, לא להשתלט עליה.

בסוף אף ראינו רמזים בדברי ריה"ל לסוג חכמה אחר לגמרי מהמקובל. חכמה שאף כאשר היא נוגעת בעומק החיים, היא אינה עושה זאת בצורה פוגענית ואלימה, בכורתה את הענף עליו היא יושבת, אלא היא קשובה קשב רב לקולם של החיים ומהדהדת אותו.

בשולי הדברים אומר כי נושא זה חשוב עד מאוד בעיניי, במציאות בה אנו נמצאים כיום, בין מודרניות, המקדשת את השכל ואת ההבנה הביקורתית, לבין ניו-

אייג'יות, המבקשת את הקיומיות והמשמעות הפנימית של הדברים. כפי שראינו, דבריו של ריה"ל מבקשים למצוא את דרך הישר בתסבוכת הזאת, ולתת לשכל את מקומו הראוי לו, כשרת לחיים, ויותר מזה, כנותן צבע חדש ומרענן לחיים, ולא צובע אותם בצבעו היחיד. פרשנות עכשווית לדברים אלו, שלא נס ליחם, עשויה להעניק עזר רב לדורנו.