

הגוף והעולם הזה במשנת רס"ג

עיון בסוגיה לאור תפיסת בריאת העולם של רבי סעדיה גאון

פתח דבר

מבין הנושאים הרבים בהגותו של רס"ג¹, בחרתי להתמקד בנושא של היחס לעולם הזה מכמה סיבות. ראשית, מכיוון שנושא זה קושר את דעותיו של רס"ג בנושאים האחרים, ולכן כולל הרבה ממשנת רס"ג. שנית, מפאת חשיבותו של נושא זה לימינו על פני נושאים אחרים, וכן הצורך שחש רוב הציבור בעיסוק בנושאים כאלו לעומת נושאים תיאולוגיים-תיאורטיים.

בראשית עיסוקנו בנושא, יש להבהיר את גבולות הגזרה של הדיון. לכל הדעות שנציג, מוסכם כי חיים מופקרים ופרוצים לחלוטין הם פסולים. יתרה מזאת, ודאי שלפי כל ההוגים היהודיים המקובלים חייו הרוחניים של האדם נעלים על חיי החומר. השאלה העומדת ביסוד הדברים, ושבה חולקים ההוגים השונים, היא איך לאזן בין שני היסודות. קיימות גישות שרואות את החומר כנוגד את הרוח, וכניסיון והזדמנות לחיזוק הרוח על ידי מאבק בו. מן העבר השני, קיימות גישות שרואות פוטנציאל רוחני בתוך החומר עצמו, ושמות לעצמן מטרה לגלות ולהוציא פוטנציאל זה. בתוך קיימות שיטות נוספות, הבסיסית יותר רואה את החומר כמצע וככלי לאדם ששם לו למטרה את החיים הרוחניים. זו הצגת השיטות באופן פשוט, ובמהלך הדברים נראה שיטות אלו בהוגים השונים. נרצה לטעון שלרס"ג שיטה נוספת, שגם היא עומדת בתוך בין הדעות הקיצוניות, אך שונה מהדעה האמצעית שהצגנו.

בנוסף, ברצוני להראות כי את שיטתו של רס"ג בנושא ניתן ללמוד לא רק מדבריו המפורשים בנושא, אלא גם דרך עיסוקו בנושא אחר – סוגיית בריאת העולם.

א. סוגיית בריאת העולם

שאלת בריאת העולם ושאלות כמותה נראות בימינו, ובפרט לתלמידים צעירים, ארכאיות ובלתי רלוונטיות. אמנם, מי שיבחר לעיין בהן ובמקורות שעוסקים בהן, יגלה שמתוך שאלות פילוסופיות עתיקות ניתן להסיק משמעויות לגבי נושאים

1. למבוא על חייו ופועלו של רס"ג, ובעיקר פועלו בתחום ההגות, ראה 'עמודי המחשה הישראלית' א, עמ' 49-60.

עכשוויים ואף קיומיים העומדים על סדר יומנו. גישה כזאת הכרחית כאשר לומדים את מחשבת הראשונים. פעמים רבות טענותיהם הפילוסופיות של הראשונים נובעות מתפישות עמוקות יותר, שיש לחשוף אותן על מנת להבין את הגישה במלואה ועומקה. מי שילך בדרך זו ויאמין בטקסט שלפניו, יראה שהראשונים עסקו בשאלות שעד היום עומדות ביסוד העולם. אמת, צריך להיזהר מדרשנות דורסנית ומהוצאת הדברים מהקשרם, אך בעזרת בירור ובדיקה של הדברים יוכל האדם לברוק האם דבריו כנים.

נרצה לממש גישה זו במשנתו של רס"ג. בריאת העולם מאין נחשבת אצל רס"ג לאמונה מוכרחת ויסודית במחשבה היהודית², והוא הקדיש לה את המאמר הראשון של אמונות ודעות. כמובן לעובדה זו יש משמעות עמוקה ורחבה במובן הראשון שהצגנו, אך אנו נעסוק במובן השני - ההשלכה להתייחסות לעולם הזה.

לאמונה בבריאת העולם בידי הקב"ה יש כמה משמעויות ברורות. ראשית, תוכה של שאלת הבריאה הוא שאלת הקשר שלנו עם הקב"ה. אפשר לומר שזוהי שאלת יסוד לאמונה בא-לוהים: 'אמור לי מהי הבריאה לשיטתך ואומר לך מי הוא א-לוהיך'. אין זה המקום להרחיב ולהדגים נקודה זו, אך אין ספק שזו נקודה חשובה ביותר בעיסוק בבריאת העולם. משמעות נוספת שיוצאת מנושא זה היא היחס לנברא, לעולם העומד בפנינו. נושא זה כולל שאלות כמו: מהו סדר העדיפויות שצריך להיות לאדם בעמדו בפני המטרות והשאיפות השונות בחייו? איך יש להתייחס לתכונות הנראות שונות ואפילו סותרות בנו? וכיוצא באלו.

נקדים בתיאור המבנה של המאמר הראשון באמו"ד שנקרא 'שכל הנמצאים מחודשים' (תרגומו של הרב קפאח). ניתן לחלק מאמר זה לשלושה חלקים - הוכחת שיטתו של רס"ג שהעולם נברא יש מאין, התמודדות עם שיטות אחרות ולבסוף קושיות ושאלות על שיטת רס"ג. על מנת להוכיח את בריאת העולם, רס"ג מוכיח שלוש טענות - העולם נברא, הוא לא נברא מעצמו אלא על ידי דבר חיצוני והבריאה הייתה באופן של 'יש מאין'. בחלק השני פורס רס"ג שלוש עשרה שיטות בסוגיית בריאת העולם³.

2. עיין עמודי המחשבה הישראלית א עמ' 68.

3. בהקדמה לפירוש לספר היצירה מביא רס"ג תשע שיטות לבריאת העולם. אולם, השיטות באמו"ד יותר מגוונות ולכן בחרנו להביא אותן. בהקדמה לספר היצירה הובאו שלוש דעות שכוללת אותן דעה אחת באמו"ד - שהעולם נברא מאש, מים ורוח; באמו"ד מובאת דעה שהעולם נברא מהיסודות. בנוסף, מובאות בהקדמה לספר היצירה דעה שהעולם נברא ממספרים וכן דעה שנברא מאותיות ומספרים, מה שלא מובא באמו"ד. אך נראה שלענייננו ניתן לכלול דעות אלו בקבוצה הראשונה של הדעות באמו"ד. דעה נוספת שמובאת בהקדמה לספר היצירה היא דעה בעלת אופי דתי שמאמינה שאין לחקור אחרי בריאת העולם. גם דעה זו לא רלוונטית לדיון שלנו. להשוואה נוספת בין אמו"ד והקדמה לספר יצירה וכן לזיהוי השיטות עם שיטות הידועות לנו עיין בקובץ תורני מדעי 'רב סעדיה גאון' בהוצאת

השיטות מתחלקות לשלוש קבוצות - קבוצה ראשונה הטוענת שבורא חיצוני ברא את העולם, השנייה כוללת דעות מטריאליסטיות הטוענות שיסודותיו של העולם נמצאים בו ועוסקת בהסבר העולם בלבד, והשלישית כוללת דעות הכרתיות (אפיסטמולוגיות) שלהן השלכות לסוגיית בריאת העולם. החלק השלישי של המאמר כולל עשר שאלות וקושיות על שיטת רס"ג, יש מאין על ידי בורא חיצוני. שאלות אלו מגוונות ומתפרסות על פני כמה נושאים.

בדברים הבאים נעסוק בעיקר בחלק השני של המאמר. החלק הראשון, שבו רס"ג מוכיח את דעתו בהוכחות מופתיות, חשוב מאוד להבנת תפישתו הפילוסופית והמדעית, אך נדמה שדברים אלו אינם משפיעים על הנושא שלנו. החלק השלישי עוסק בנושאים דומים ועל כן לא נזדקק לרובו. אמנם החלק השני, שבו מושווית שיטתו של רס"ג לשיטות אחרות, חושף לא רק את עומק שיטת רס"ג של 'יש מאין', אלא אף את משמעויותיה הרחבות יותר.

על מנת להקל על הקורא, נסיים את פתח הדבר בתיאור קצר וראשוני של שיטת רס"ג ומשמעותה. לאחר מכן, נשווה שיטה זו לשיטות נבחרות משאר השיטות, ונסיים בסיכום שבו תתחדד ההבנה בשיטת רס"ג.

מפורסמים דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ב, כה) שאמונת הקדמות סותרת את האמונה בניסים שבסיפורי התורה, ואת האמונה בשכר ועונש. לעומתה, אמונה בבריאה, בין אם הייתה יש מאין ובין אם הייתה מחומר היולי (=יש מיש), מאפשרת לאדם להאמין ברצון של ה' וכיכולתו לשנות את העולם על ידי ניסים. על דרך זו נגיד שאלכבא דרס"ג, אמונת יש מאין מאפשרת לאדם להאמין שהקב"ה רוצה את הבריאה, את החומר. בניגוד לדברי הרמב"ם, בשביל לקיים אמונה כזאת עלינו לסתור את התפישה של חומר היולי, מכיוון שהיא מבדילה ומרחיקה בין הקב"ה לחומר: היא משאירה את הקב"ה כנותן הצורה או החכמה בחומר, אך לא כיוצר החומר. על כך נרחיב בהמשך⁴. גישה שמאמינה שהקב"ה ברא את החומר תראה את החומר כחלק מהרצון של הקב"ה, וממילא כדבר רצוי ושראוי להתעסק בו. כמו שאמרנו, בהמשך נעמיק בהשוואה לשיטות מטאפיסיות ומוטריות נוספות. השוואה זו תגדיר את דעתו של רס"ג לעומת דעות מסוימות, ותחדד את ההבדל בין דעתו לדעות אחרות.

ב. שיטת שני הבוראים

כך מציג רס"ג את השיטה שמאמינה בקיומם של שני בוראים:

מוסד הרב קוק במאמרו של הרב ד"ר משה וינטורה 'סקירה על השיטות הקוסמולוגיות בכתבי רב סעדיה והבריאה יש מאין'.

4. פרק 'שיטת הקדמות'.

והשיטה החמישית שיטת מי שאמר שיש שני עושים קדמונים. אלה, יעזרך ה', סכלים בשיטתם יותר מכל הקודמים. לפי שהם מכחישים שיהו שתי פעולות מפועל אחד, ומדמים שהם לא ראו כיוצא בכך. והמשיכו לפי מושגם זה ואמרו, והנה אנו רואים כל הדברים יש בהם טוב ורע, נזק ותועלת, לכן מוכרח שיהא הטוב שבהם בא מיסוד שכולו טוב, ויהיה הרע שבהם מיסוד שכולו רע (אמו"ד, א, ג, עמ' נא)⁵.

רס"ג הביא את טענתם העיקרית של בעלי שיטה זו. ייתכן שהשיטה התפתחה באופן הפוך מכפי שמציג אותה רס"ג: אנשים אלו ראו שהעולם מחולק לטוב ורע, יש דברים טובים וחיוביים ויש דברים הפוכים לגמרי - הרסניים ורעים לחלוטין, והסיקו שאין מקום לגישור ביניהם. מדובר בשני כוחות שמתנגשים, כל אחד מוחלט וקיצוני. מתוך הסתכלות כזו על המציאות הסיקו בעלי דעה זו שלשני הכוחות הללו קיום מוחלט בלתי מותנה בכוח הנגדי, ובמילים אחרות - שני בוראים בראו אותם, אל טוב ואל רע. רס"ג מסיים את הצגת השיטה באמירה שבעלי דעה זו מאמינים שיש סוף לעולם כמו שאנו מכירים אותו, ויום אחד האל הטוב יכריע את הרע. אמונה זו מראה כי שיטה מטפיסית זו נובעת דווקא מהסתכלות מוסרית על העולם ומשיכה לטוב.

אם כן, לפנינו שיטה שלא רק שתפישתה המוסרית נובעת מדעתה הפילוסופית, אלא היא אף קובעת את העולם העליון על פי ראותה את העולם הזה. תפישה דואליסטית זו מפורסמת בעולם בשם 'גנוסיס', שם כולל לכתות תיאולוגיות רבות שהאמינו בקיומם של אל טוב ואל רע. ניתן לזהות את הדעה המסוימת איתה מתווכח רס"ג כמניכאיזם, שילוב בין הנצרות לדת זרתוסטרא, שהתמודדות עמו מופיעה במקומות נוספים במקורות היהדות⁶.

ניתן להעמיק בשיטה זו על ידי קושייה שרס"ג מקשה עליה:

והפניתי את מחשבתי תחלה למה שדמו שאין לראות שתי פעולות נגדיות מפועל אחד, ומצאתי שאפשרות שתי פעולות מפועל אחד קיימת מכמה פנים. האחד אנו רואים שהאדם כועס ורוגז, ואחר כך ניחם ומתרצה ויאמר כבר נתרצתי וסלחתי. אם היה הטוב הוא אשר סלח - הרי הוא אפוא אשר היה כעוס; ואם היה הרע הסולח - הרי עשה טוב כאשר סלח, והרי בכל שני האופנים כבר נמצאת הפעולה לאחד (אמו"ד שם, עמ' נב-נג).

ראייתו של הרס"ג היא מריבוי הכוחות הקיימים באדם עצמו, שאין לשייכם לגורמים שונים. קושייתו של רס"ג קשה לכאורה, הרי בעלי דעה זו יכולים לענות לו: אין הכי

5. המובאות וכן הציונים לעמודים באמו"ד הם למהדורת הרב קפאח.

6. עיקרים ב, יג. וכך מזהה שיטה זו גם וינטורה ב'סקירה על השיטות הקוסמולוגיות בכתבי רס"ג' עמ' שיו בתוך "קובץ תורני מדעי רב סעדיה גאון' בהוצאת מוסד הרב קוק".

נמי, אין לערב בין הצד הטוב לצד הרע באדם, הצד הטוב רק טוב והרע רע. אמנם, רס"ג עונה על טענה זו בפסקה הבאה:

ועוד אילו היה הכוח הכועס אינו לכוח המתרצה, וכן הכוח הגונב אינו לכוח המתודה, כי אז היה ראוי שלא יזכור המתרצה בשעת רצונו מה שעשה בשעת כעסו, ולא יזכור המתודה בשעת ווידויו מה שהיה בשעת פשעו, והרי אנו מוצאים במוחש הפך כל זה (שם).

הסברו של רס"ג נראה טכני: אם האדם מחולק לשני יסודות, לא אמור להיות קשר קוגניטיבי בין חלקים אלו. אפשר להעמיק ולהבין שרס"ג הביא בכוונה דוגמאות של סליחה ווידוי: מה משמעותה של סליחה כאשר היא מגיעה מאדם אחר? לדעתם של בעלי השניות יוצא כי אין ערך בסליחה ווידוי, שהרי המבקש אינו עושה הרע. האדם תמיד יוכל להאשים את החלק הרע שבו, את היצר הרע שכפה אותו לעשות כך. נדמה כי בעלי השניות ימשיכו לחלוק על רס"ג ואף יחריפו את דעתם לאור דברים אלו: האדם באמת בנוי מטוב ורע, והסליחה היא התנגדות או מאבק ברע שפרץ מהאדם, ולא תיקון של העבר.

לאחר שהבהרנו את תפישתם, נחשוב איך בעלי דעה זו ינהלו את חייהם. בהנחה שהטוב אמור לגבור על הרע, ברור שמרכז חייהם יהיה מאבק עם הרע שבהם ובעולם. על האדם לכבוש את הכוחות הרעים הטמונים בו, ומשסיים מלאכה זאת עליו לפנות לטיהור העולם כולו מהרע שבו. כיוון שכל יסודות המציאות אמורים להשתייך לאחת משתי הקטגוריות, מתקבל על הדעת שאנשים אלו יגדירו את העיסוק האנושי-חומרי כנובע מהרע, ואילו את העיסוק הרוחני כנובע מהטוב. כתוצאה משתי הנחות אלו, ממילא ודאי שהאדם ימצא את עצמו נלחם בחומריותו. יש להדגיש: אין מדובר בהתנגדות לתאוות בלבד אלא אף במאבק נגד הצרכים האנושיים הבסיסיים. קידום טכנולוגי ופיתוח הציוויליזציה יכולים להיחשב כשליליים, לא רק מפני שהאדם עלול לטבוע בהם ולשכוח מהחלק הרוחני שבו, אלא מעצם התייחסותם לחומר וממילא ל'אל הרע'.

תפישה מוסרית מעין זו יכולה להתפתח לא רק מאמונה בשני בוראים; גם האמונה באחדות הא-לוהית מאפשרת גישה מוסרית דואלית. גישה כזו ניתן למצוא בדבריו של בעל 'תורת חובות הלבבות'. בשער עבודת הא-לוהים קובע רבנו בחיי שלוש סיבות יסודיות לקושי של האדם לבחור בטוב:

והאחד מהג' פנים הוא מפני שנברא האדם מדברים שונים זה מזה וטבעים מתגברים זה על זה ומעצמים זה הפך זה, והם נפשו וגופו, ונטע הבורא יתברך בנפשו מדות וכחות יכסף בהם לדברים, כאשר יתנהג בם האדם יגדל בהם גופו ויתחזק על ישוב העולם הזה, וישאר המין האנושי על ענינו, ואם יפסדו אישיו, והמדה הזאת היא התאוה להנאות הגופיות, והיא כוללת כל מיני החי הגדל.

והרכיב הבורא יתעלה בנפש האדם עוד מדות וכחות, יכסף בהם אל דברים, כאשר ישתמש בהם, ימאס בעמידתו בעולם הזה ויחפץ להפרד ממנו והיא ההכרה השלמה (תורת חובות הלכות ג, ב).⁷

אפשר לראות שרכנו בחיי מתאר בצד החומרי של הגוף לא רק את התאוות השליליות, אלא גם תאוות שתפקידן הוא ישוב העולם וקיום המין האנושי. בדרך כלל, אין אנו רגילים לראות בתאוות אלו דבר שלילי. אלא שאליבא דרבנו בחיי הצד הרוחני של האדם שואף ל'הכרה השלמה' בקב"ה ורוצה להתנתק אף מדברים אלו. כמובן, אין כוונתנו שרכנו בחיי מאמין בשניות מטפיזית; רבנו בחיי הקדיש את השער הראשון של ספרו כדי להוכיח את האחדות הא-לוהית. אך תפישתו המוסרית היא דואלית, ורואה בנפש ובגוף אויבים עצמיים ויסודיים שלא יכולים לדור בכפיפה אחת.⁸

איך רס"ג מגיב לתפישה זו? כבר ראינו את קושיותיו של רס"ג מנפש האדם. ניתן לראות כי רס"ג רואה את חלקי הנפש השונים כמחוכרים ובעלי קשר ויחס ביניהם. במאמר שני באמו"ד (ב, ב עמ' פד-פו) העוסק באחדות ה', רס"ג חוזר ומביא את בעלי הדעה שיש שני בוראים, והפעם מקשה רס"ג על בחירתם בשני יסודות דווקא ולא בחלוקות אפשריות נוספות. רס"ג מביא דוגמאות רבות לריבוי וחילוקים שקיימים בעולם, ומתוך כך לאפשרויות נוספות להגדרת ריבוי האלוהות. קושייה זו היא באופן של 'לשיטתך': אם העולם העליון מחולק כמו עולמנו, יש לחלקו לאינסוף חלקים. מכאן מוכיח רס"ג שאין לראות בניגודים מוחלטים והכרחיים אלא רק מאפיינים של עולם הזה.

רס"ג מתנגד אף למסקנה המוסרית של דבריהם. במאמר העשירי והאחרון של אמו"ד שעוסק 'במה שיותר ראוי שיעשה האדם בעולם הזה',⁹ רס"ג מקדים את דעתו בריבוי העולם ואחדות הא-לוהים:

אפתח ואומר, כי בורא הכל יתהדר ויתרומם, כיון שהוא אחד בעצם, הכרחי שיהו הנבראים מדברים רבים, כמו שביארתי במה שקדם. ואומר כאן, כי האחד הנראה איזה אחד שיהיה, אינו אלא אחד מבחינת המספר. אבל הבוחן כאשר יבחנוהו ימצאהו עניינים רבים. ויותר מפורט מן הכלל הזה, כי כל הנמצאים, כאשר תחקור כל גוף מהן, תמצא בו חום וקור ולחות ויובש. אם תחקור גוף

7. תרגום ע"ד ר' א' צפרוני, ירושלים תרפ"ח (1928).

8. יסוד זה שזור לכל אורך 'חובות הלכות', עיין לדוגמה: שער עבודת ה' ט; שער הביטחון ז; שער חשבון הנפש ג האופנים השנים עשר, הששה עשר, השבעה עשר, החמש ועשרים, השלושים; שער הפרישות כולו; שער אהבת ה' ו-ז.

9. במחקר נטען שבמקור פרק זה נכתב כספר נפרד ורק לאחר מכן חובר לאמו"ד. עיין 'עמודי המחשבה הישראלית' א, עמ' 119.

האילן, תמצא בו עם אלה ענפים ועלים ופירות וכל הנספח להן. ואם תחקור גוף האדם תמצא בו עם אלה בשר ועצמות וגידים ועורקים ומיתרים ומה שנספח לכך. וזה דבר שאין בו ספק ואין לדחות מציאותו, וכל זה בחוק הבריאה, כי הבורא יתרוםם ויתנהדר אחד ומעשיו רבים, והוא מה שאמרו הכתובים: מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית (אמו"ד י, א, עמ' רפז).

מה שמבדיל את הבורא מהבריאה הוא שהבורא אחד והבריאה מרובה. לכן, אותו ריבוי שגרם לדעת הדואליסטים לטעון שיש שני בוראים נמשך, לדעת רס"ג, בהכרח מכך שיש בורא אחד¹⁰. בכך רס"ג דוחה את עצם טענתם של הדואליסטים שיש לגזור מהמציאות של עולם הזה לא-לוהות. ההשלכה המוסרית של רעיון זה היא שהריבוי הכרחי בבריאה, אין לראות בו בעיה וקונפליקט, שהדרך היחידה לפתור אותם היא הנצחתם בשמי השמים המטאפיזיים, אלא להפך - יש לראותו כמכלול שבו לדברים השונים מקור אחד ותפקוד הרמוני. כך רס"ג כותב גם על האדם, ואף לומד מכך את ההדרכה המוסרית שעל האדם לממש את כל כוחותיו ושאיפותיו כולם:

ואחר שהקדמתי דבר זה, אומר עתה: וכן באדם אהבות לדברים רבים ושנאות לדברים רבים, כמו שאמר: רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום... כך האדם לא במידה אחת ראוי שיתנהג כל ימיו, אלא ממכלול כל מה שתוארונו בכל פרק, להרבות בדבר ולמעט באחר, ישלם כל הנזכר (שם).

גישה מוסרית זו, שדוחה את ההתמקדות במידות מסוימות וסוברת כי יש לתת דגש לבניית מכלול הכוחות, מנוגדת גם לגישתו של רבנו בחיי שראינו לעיל. היכן רואים זאת? ראשית, לא ניתן למצוא תיאור של מאבק בין גוף לנפש אצל רס"ג כמו שראינו אצל רבנו בחיי. בנוסף, רס"ג רואה בצד החומרי של האדם דבר חיובי שמעלה ומרומם אותו מעל הבהמות. יתרה מזאת, אליבא דרס"ג צד זה הוא הסיבה שהאדם קיבל את מעלתו היתרה, השכל. במאמר רביעי, שעוסק בין השאר בבחירה החופשית,

10. מעניין לראות שמה שפשוט לרס"ג נידון בהוגים אחרים. לדוגמה: מורה נבוכים (ב, כב), רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (ב, יא-יג) והמהר"ל מפראג (נצח ישראל ג). רבי יוסף אלבו מתאר כי הפילוסופים ראו את יציאת הריבוי מהאחד הפשוט כקושיה חמורה ופיתחו בעקבותיה את תורת האצילות הניאופלטונית. בפרק יג מביע רבי יוסף אלבו את דעתו וטוען שהריבוי בבריאה אינו אלא משורש אחד. ניתן לראות תשובה זו כדומה לתפיסת רס"ג, אך יש לזכור שרס"ג לא מציג את השאלה כלל וטוען שהריבוי הכרחי. נדמה כי רס"ג לא נזקק לשאלה זו מכיוון שלדעתו בריאת יש מאין היא אכן פלא גדול שלולא ושכלנו היה מורה שכך היה באמת לא היינו מאמינים בזה (דבר זה מבואר לאורך המאמר הראשון באמו"ד אך עיין בייחוד בפרק ד עמ' עג). הבנה זאת גם היא בנויה על גבי שיטתו של רס"ג שהצגנו במאמר, האמון בשכל של האדם ובאפשרות שלו לתאר גם דברים שהוא חש, כניגוד לבעלי שיטות שונות (לא רק הדואליסטים) שסומכים בעיקר על חושיהם.

מפאר רס"ג את ההתקדמות החומרית של האדם, הכוללת קידמה אינטלקטואלית, טכנולוגית, אסתטית ופוליטית, שעל גביהן מגיעה המעלה המוסרית:

ואחר כך עייננו במלאכת העיון במה הוא יתרונו, ומצאנו אופן יתרונו בחכמה, אשר נתן בו ולמדו אותה, כמו שאמר: המלמד אדם דעת, והרי הוא זוכר בה כל הפעולות שנעשו בעבר, ובה רואה הרבה מן הנולדות בעתיד, ובה הגיע להכנעת בעלי החיים לעבוד לו את האדמה ולהעביר לו תבואותיה, ובה הגיע להוצאת המים ממעמקי האדמה עד שהגיע אל פניה, ואף עשה לו משאבות שבהן הוא שואב, ובה הגיע לבניית הבתים המפוארים ולבישת הבגדים המפוארים והתקנת המאכלים הערבים, ובה הגיע לריכוז הצבאות והחיל והנהגת הממשל והשלטון עד שרוסנו בני אדם ונתקיים מעמדם, ובה הגיע אל ידיעת תכונת הגלגל ומהלכי הכוכבים ושעור גופיהם ומרחקיהם ויתר מצביהם. ואם ידמה אדם כי בעל היתרון הוא משהו זולת האדם, יראה לנו היתרון הזה או מקצתו בזולת האדם, וזה בהחלט לא ימצא. ולפיכך בצדק שיהיה האדם הוא המצווה והמוזהר, ולו ראוי הגמול והעונש, כי הוא ציר העולם ובסיסו, כאמרו: כי לה' מצוקי ארץ וישח עליהם תבל ואמר: וצדיק יסוד עולם (אמו"ד ד, א, עמ' קנא-קנב).

לסיכום, ראינו הוגים הסוברים שהעולם נברא על-ידי שני בוראים – טוב ורע. ביארנו ששיטתם נמשכת מהאופן בו הם מסתכלים על העולם, הפגישה עם הניגודים בעולם ובאדם. הם הפכו את הניגודים למוחלטים ובלתי ניתנים לגישור וגזרו שיום יבוא והטוב ינצח. הצגנו את דעתו של רבנו בחיי שאף שאינו מאמין בטענה מטאפיזית זו, מסכים עם המסקנה המוסרית שלה – האדם צריך להילחם נגד הרע, כולל החומר על כל פניו וצדדיו. לאחר מכן ראינו שרס"ג אף הוא מזהה ניגודים אלו בעולם, אלא שהוא אינו נבהל מהם וטוען שהם מוכרחים דווקא מתוך התפישה שהבורא אחד. כהשלכה מדברים אלו, סובר רס"ג שעל האדם לממש את כל מכלול כוחותיו, ואף מפאר את החלק האנושי-חומרי של האדם.

ג. שיטת הקדמות

כפי שכתבנו לעיל, רס"ג פורס שלוש עשרה שיטות בבריאת העולם, המחולקות לשלוש קבוצות. המכנה המשותף של הקבוצה השנייה, מהשיטה השישית עד לעשירית, הוא: הסבר טבעי-פיזיקלי לבריאת העולם ללא התערבות של גורם א-לוהי. נסכם בקצרה את השיטות בחטיבה זו: 1. העולם נברא מארבעת היסודות; 2. העולם נברא מארבעת היסודות ומחומר היולי; 3. העולם נברא מהשמיים; 4. העולם נברא במקרה; 5. העולם כולו קדמון ולא נברא מעולם. רס"ג דוחה כל אחת מהן באופן שונה מעט, אך עיקר דבריו הוא שאין הן מוכנות להאמין בכוחו של השכל לתפוש שבריאת יש מאין אכן אפשרית. מתוך כך הן הופכות את מה שניתן לראות בעולם לקדמון ומוחלט. את עיקר התנגדותו הוא מקדיש לשיטה האחרונה, שמרוב

מטריאליזם וחוסר אמון בהכרה השכלית של האדם, סירבה לכל הסבר על בריאת העולם והשאירה את העולם כמות שהוא.

לכאורה, בכיטול התערבות א-לוהית בבריאה, הדבר היחיד שנשאר לאדם להיאחז בו הוא העולם הזה - החומר עצמו. איזו תפישה מוסרית אמונה כזאת תגרור? יהיו כאלו שיגידו שתפישה כזו תהיה מופקרת ובהמית, ושהיא עתידה להוריד את האדם לתהומות התאוות וההתמכרות אליהן. אמנם, אם ניקח לדוגמה את אפיקורוס, בעל דעת המקרה, נראה תפישה מוסרית שונה. אפיקורוס לא האמין בהתבהמות גרידא וברדיפה אחר תאוות. הוא טען שמטרת האדם היא להגיע למצב של שלוה פיזיולוגית ופסיכולוגית שלימה הנקראת 'אטרקסיה'. לא מדובר בחיים נטולי רסן אלא בחיים נטולי ערך חיצוני לעולם הזה¹¹. מקום המחלוקת של רס"ג עם תפישה זו הוא בסירובה להכיר בתכונות הנפשיות-שכליות של האדם כבעלות ערך עצמאי וקיום נפרד. במאמר שישי (אמו"ד ו, א) מתנגד רס"ג לדעות שונות שסוברות שנפש האדם היא רק תפקודו הפיזיולוגי התקין.

לעומת אפיקורוס, שדעתו בבריאה מובילה לתפישה חומרית 'טהורה', בעלי דעת הקדמות ודומיה אכן מודים בקיומה של הרוח. על-מנת לטעון שהעולם כולו קדמון, נצרכו הפילוסופים לטעון שיש כוח מקביל לעולם, שהוא סיבת קיומו וצורתו (מורה נבוכים א, ט). בלתי אפשרי לומר שהעולם 'מחיה' את עצמו, מפני שענינו רואות שהחומר מתכלה ואין לו קיום נצחי; לכן, כדי לטעון שאכן הוא נצחי, יש לטעון שהוא תלוי במציאות נצחית אחרת, שמעניקה גם לו נצחיות. גם בשאלת מהות הנפש ניתן לראות את הכיוון הזה: אחת מהדעות שרס"ג דוחה במאמר שישי היא שהנפש מחולקת לשניים - הנפש שהיא קיומו הפיזיולוגי של הגוף, והצד השכלי ה'בלתי כלה'. ניתן לחבר דעה זו על מבנה הנפש לדעת הקדמות¹²: אם הנפש קדומה, יש הפרדה בין הגוף לנפש. מכיוון שהרוח היא המקיימת את החומר, ודאי שהחומר טפל לרוח ומשמש אותה.

11. לדוגמה: "הנאותיו של אפיקורוס לא היו הדוניסטיות ולא גשמיות אלא אף נפשיות, אסתטיות, אינטלקטואליות. אשר להנאות הגוף, הוא הטיף להתאפקות, שהיא היא הדרך הטובה להתחזקותו ולבריאיותו. הנאות אמת באות לו לאדם ממה שעניו הפקוחות רואות, אוזניו הקשובות שומעות, חושיו החדים חשים, תבונתו המיומנת מבינה - וכדי שתרכה ככל האפשר לראות ולשמוע ולחוש ולהבין צריך גופך להיות בריא ושלם. על דרך השלילה, צריך אתה להגיע לידי חיסון מפני מחלות הגוף והנפש, מפני אשליות או הזיות שווא, מפני אמונות תפלות ומפני יצר הצביעות וההתחסדות" (השופט העליון חיים כהן, "דינים של אפיקורסים", בתוך חירות המצפון והדת: אסופת מאמרים לזכרו של חמן פ' שלח, בעריכת פרופ' רות גביוון, תל אביב: ספריית פועלים, 1990, ע' 99)..

12. ראה שם בהערה של הרב קפאח שזיהה דעה זאת עם דעת הרמב"ם במו"נ א, מא ויסודי התורה ד, ט.

מה המשמעות של אמונה כזו, המייחסת קדמות הן לחומר והן לרוח? קיימים שני יסודות, ששניהם מוחלטים, נצחיים ומהותיים. אמנם תפישה זו מזכירה קצת את הדעה הדואליסטית מהפרק הקודם, אבל העובדה שהעולם מסובב מא-לוהים ודאי משפיעה: לפי תפישה זו, החומר אינו מנוגד לרוח אלא תלוי בה ומושפע ממנה.

אם ננסה לתרגם את האמונה הזו למישור המוסרי, נצטרך לקבוע מה היחס בין שני היסודות המוחלטים הללו. אם החומר טפל לרוח אך בכל זאת נובע בהכרח מקיומה, ניתן לומר כי הוא כלי להשגת הצד הרוחני, שקשור בעילה. זו תפישה קלאסית לימי הראשונים: החומר הוא כלי שיש להשתמש בו, ואולי לפעמים הכרח, על-מנת להגיע למעלות השכליות. נראה שאפשר לזהות את הרמב"ם עם דעה זו. בשמונה פרקים (ו) מזהיר הרמב"ם מפרישות קיצונית וחוסר איזון מידותי שאין ביכולתם להביא את האדם לשלמות שכלית¹³. האדם צריך לבנות את גופו ולספק את צרכיו על-מנת להגיע לחיים שבהם העיסוק השכלי הוא שמעסיק אותו בעיקר¹⁴. גם בתיאור העולם הבא של הרמב"ם (הקדמה לפרק חלק, פרק ד) ניתן לראות שהאידיאל הוא עולם של שכל נבדל ועצמאי, ללא קשר לגוף כלל.

לכאורה היה ניתן לזהות את רס"ג עם תפישה זו ולחתום את דברינו. במאמר עשירי, רס"ג כותב שעל האדם לדעת איך להשתמש בכל הרצונות והשאיפות שלו ולא להחסיר אף אחד מהם. מי שיעיין בדברים יראה שכשהוא מדבר על התאוות, הוא אומר שהשימוש הראוי בהם הוא כפי הנצרך לאדם, כגון: בתאוות המין - לצורך הבאת ילדים, באכילה ושתייה - לקיום הגוף וכדומה. בנוסף, בהקדמה לפירושו לספר משלי, מאריך רס"ג על חשיבותו של השכל כמדריך את טבעו של האדם, וכצופה למרחוק למעשיו הבלתי-אחראיים של הגוף. אם כך, לכאורה, אין הבדל בין הרמב"ם לבין רס"ג.

13. כאן תיארונו את דעת רמב"ם בקצרה ובפשטות בעיקר כדי להשוותה לשיטת רס"ג. להרחבה עיין הקדמות הרמב"ם למשנה בהוצאת הרב יצחק שילת בביאור הפרק החמישי של שמונה פרקים עמ' רצ-רצט; 'בין הכוזרי לרמב"ם' קצו-רז.

14. דברים דומים כותב הרב קוק (קובץ א, תמו): "הקדמות במובנה האריסטטי, בתור חיוב של מושכל ממשכיל, אינה קוצצת כ"כ את ענפי המוסר, כמו קדמות החומר הקדום בלא שום התחלה רוחנית חיובית, שלדעה זו יוכל להיות נצחון לאיזה רע מוכרח מצד תנאי החומר מה שא"כ לדעת הקדמות המחייבת, שסוף כל סוף הטוב יחייב טוב. והכוזרי שאמר שאין פגם באמונת חומר קדום, ראוי לומר שהוא דוקא אם הוא ברעיון של התחייבות ע"ד עילה ועלול מהסבה הראשונה, שאז אינה מהרסת בזה את החלטת המוסר". אם כן, לדעת הרב קוק אמונה בחומר היולי מנתקת את החומר מהקב"ה וממילא מאפשרת לו קיום נפרד. הרב קוק אמנם דורש לשבח את הקדמות האריסטוטלית במובן הזה, אך השבח מתאפשר רק בצירוף האמונה בהקב"ה כמקיים את העולם ומסובב אותו. ניתן להסביר את כוונתו של הרב קוק 'שאינה מהרסת בזה' על-פי דברינו שיש רצון מסוים בעולם הזה ובחומר, כמכשירים לרוח.

אמנם קיים הבדל בהנחת היסוד. רס"ג מדבר על איזון של כל כוחותיו של האדם ושימוש בכלם כמכלול. לפיו, יש לקבל ולממש את כלל פעולותיו ושאירותיו של האדם. כל הכוחות האלו יקבלו את מקומם במינון מאוזן ונכון. לעומת זאת, הרמב"ם מדבר על איזון בכל מידה ומידה; אין הכרח שהרמב"ם יאמץ את כל כוחות האדם ושאירותיו, ואף לא שיראה סיבה לשים באותו הסל את המידות השונות¹⁵.

ניתן להראות שלפי רס"ג הרצונות החומרניים של האדם אינם רק כלי לשאירותיו הרוחניות, אלא שיש עניין עצמי גם במילוי חייו החומרניים של האדם. בפרק הקודם הבאנו את דבריו החיוביים של רס"ג בנוגע ליכולותיו החומריות של האדם, ובהמשך הדברים מקשה רס"ג מחלק פחות זוהר בחייו של האדם, התאוות:

והתבוננתי בדברים אלו הטבועים בו, והתאוות אשר רבים מהם מזיקים לו. והתברר לי שלא הטביעם בו החכם, אלא כדי שישתמש בכל אחת במקומה על

15. ניתן למצוא הסבר כזה בחוברת 'הדרך לשלמות' הוצאת 'השכל' של יהודה איזנברג, עמ' 52 שם הביא בלשונו הסבר של א' גולדמן: "א' גולדמן רואה בשלש עשרה האהבות את סדר החיים המתוקן: אדם צריך לכלול במעשיו את כל הדרוש לקיום תקין של המין האנושי. בניגוד לאריסטו וחכמי הסטואה, אשר בודדו פעולות מעטות שהן עיקר - והאחרות תנאי להן וטפל להן - רואה רס"ג את כל הפעולות של האדם כגורמים לפעילות הטובה ובכלל פעולות אלה: הדברים שהם תכלית לעצמם, וכן גם תנאים ביולוגיים, פסיכולוגיים וחברתיים, הדרושים למי שמחמיר באורח חיים דתי" (א' גולדמן דעת 2-3, עמ' 27, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח-ט). הסבר שונה במקצת ניתן למצוא אצל יצחק היינמן במאמרו 'הרציונליזם של רב סעדיה גאון' בקובץ תורני מדעי 'רב סעדיה גאון' בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' רכג: "כבר הסדר מחכים: רס"ג אינו מקביל מדות קיצוניות זו כנגד זו כדי להכריע ביניהן להמליץ על השביל האמצעי, שביל הזהב כדעת אריסטו ותלמידיו, וגם אין לומר כי תורת ההרמוניה של הפיתגוראים כאלו נגעה עד לכו, אלא כוונתו רק להכחיש את כל 'המאמינים כי חובה שיתנהג האדם במדה אחת כל ימיו', 'אילו הייתה דעתם נכונה לא היה הבורא ניטע במדות האדם אהבת שאר הדברים'. רס"ג דוחה איפוא את כל תורת מוסר מהפכנית ומצדיק את אופיו של האדם ההריוט באשר הוא שם, כלומר מבלי שטעם את טעם המדע, במדה הדומה לאופטימיות של רוסו, ואפילו עולה עליו - כי הרי גם לנטיות התרבותיות בודאי אינו מתנגד. לפיכך כוונתו בפרק זה קודם כל היא שלילית, הוא שוקל את יתרון כל מדה ומדה נגד הפסדה, ומוצא שאין אחת מהן ראויה לשמש בסיס לדרכי חייו. אמנם אחר שהקדיש לבקורת זו 27 עמוד, הוא מוסיף סיכום בן עמוד וחצי בו הוא מדגיש שאין כל המדות שוות בערכן, ויש 'לקחת מכל מין כפי מה שתחייבהו החכמה והתורה'. אבל הערה כללית כזו אין לראות כתמורה של תורת מוסר חיובית". ההבחנה שלו היא בין הוראה חיובית של שיטת אריסטו לעומת התייחסות פשוטה שבה האדם מקבל את כל שאירותיו ותכונותיו ומממש אותם. באופן אחר ניתן להסביר שלדעת הרמב"ם על כל שאירותיו של האדם לצאת מהשכל בסופו של דבר; לעומת זאת, לרס"ג כל השאירות תשארנה טבעיות בעוד שהשכל ידריך אותן.

ידי השכל אשר חננו אותו, תאוות המזון לקיום הגוף, ותאוות התשמיש לקיום המין, ויקח הכל כפי שניתן לו בדרך המותר. אם הוא נשתמש בהן בדרך המותר רשאי הוא בכך, ואם נשתמש בהן בדרך האסור יגונה, כמו שאמר: תאוות צדיקים אך טוב, ואמר: כי הלל רשע על תאוות נפשו (ה, ב).

רס"ג אינו מתרץ את הקושיה אלא טוען שאין היא נכונה מעיקרה. כאשר האדם אינו שולט על תאוותיו הן אכן מזיקות. אמנם, במידה והאדם משתמש בצורה מדודה ונכונה, נאמר עליו 'תאוות צדיקים אך טוב'. רס"ג אינו טוען שבשימוש נכון של התאוות אדם יוכל להתקדם למדרגה רוחנית גבוהה יותר, אף שזה ודאי נכון, אלא שכאשר שימוש כזה הוא רצוי ולגיטימי, אין לראות בו דבר שלילי כלל. בעקבות מקור זה ניתן להעמיק בהבדל שבין הרמב"ם לרס"ג: שניהם אומרים שראוי שמימוש התאוות יהיה במינון שבו הן מקיימות את גוף האדם ולא יותר. אלא שאצל הרמב"ם המטרה היא פיתוח הכוחות השכליים של האדם, והמינון הוא חלק מהגדרת מהות התאוות - להוות בסיס לרוח, לכן יש להשתמש בהן בהתאם. אצל רס"ג, לעומת זאת, המטרה היא חיים חומריים מלאים, ולכן המינון אינו מהותי אלא רק הדרך הנכונה לחיות אותם.

גם בתורת הנפש, עליה דיברנו לעיל, חולק רס"ג על בעלי דעה זו¹⁶. רס"ג עצמו סובר שהנפש היא עצם רוחני נברא. בהמשך לזה מדגיש רס"ג שהנפש נבראת יחד עם הגוף. לדעת רס"ג, עובדה זו קושרת את גורלם זה בזה: הגוף והנפש מקבלים את גמולם יחד, מכיוון שהעשייה שלהם משותפת (אמו"ד ו, ה). שניהם מצטרפים לחטיבה אחת שכולה עובדת את ה' ומקיימת את מצוותיו. אמונה כזו גואלת את הגוף מבדידותו, ומרימה את חשיבותו וערכו בחיי האדם ובמקומו בעבודת ה'. הגוף אינו רק כלי של הנפש, גם הוא חייב ומצווה יחד עם הנפש ולא דווקא בכפוף אליה¹⁷.

16. בדומה למאמר ראשון באמו"ד, מביא רס"ג במאמר השישי כמה דעות של הוגים קודמים לגבי מהות הנפש. ניתן לחלק את הדעות לשני חלקים: הדעות הרוחניות שמשיקות לדעות האצילות לגבי הבריאה, שסוברות שהנפש היא מהבורא עצמו וכדומה, ודעות מטריאליסטיות שרואות את תפקודו היסודי של הגוף כנפש. אמנם, שתי דעות יוצאות מחלוקה זו: דעה ראשונה היא דעת ענן הקראי שבעקבות פסוקי התורה סובר שהנפש היא הדם. לא כללנו אותה בדעות המטריאליסטיות מכיוון שהמניע של ענן לסבור כך אינו פילוסופי אלא פרשני. דעה שנייה היא זאת שהזכרנו לעיל, שמאמינה שהנפש מחולקת לשניים - חלק מטריאליסטי, שכולל את קיומו של הגוף, וחלק 'שכלי הגיוני'.

17. ב'עמודי המחשבה הישראלית' א עמ' 98 כותב אורבך דברים דומים. בעמ' 103 הוא לומד דבר זה גם מההתייחסות של רס"ג לסוגיית הטומאה (ו, ד) שם כתב: "גוף האדם אין בו שום טומאה אלא כולו טהור". אורבך לומד מכך את יחסו החיובי של רס"ג לגוף, ואף מנגיד את דעתו לדעת אפלטון. יש לציין שבעמ' 98 טוען אורבך שעם יחסו החיובי לגוף, רס"ג פסימי כלפי החיים החומריים. לא הבנתי מנין לו זה, אך נראה לי שהוא הוציא זאת מאחת

לסיכום, ראינו בפרק זה שתי תפישות מוסריות שונות. דעת אפיקורוס היא שמטרת האדם להגיע לשלווה נפשית-טבעית ללא הכרה בחיי הרוח של האדם. לעומתו, דעת הרמב"ם (ואריסטו) בוחרת נקודה מסוימת כתכלית חיי האדם ומקבלת את השאר ככלים למטרה זו. הראנו ששיטת רס"ג אינה זהה לאף אחת מהשיטות הללו, אלא רואה את כלל חיי האדם על כל חלקיהם כמכלול. מעתה נותר לנו להשוות את רס"ג לתפישה אחת אחרונה.

ד. שיטת האצילות

השיטה השלישית שמביא רס"ג היא שיטת האצילות. רס"ג מתאר אותה כמאמינה שהעולם נברא מעצמו של הבורא. בשאלת זיהוי דעה זו נחלקו פרשנים שונים, האם זו דעה ניאואפלטונית או דעת ההודים וחכמי המזרח¹⁸. בין כך ובין כך נדמה שאין הבדל עקרוני לענייננו, השאלה המוסרית.

שיטה זו של אצילות, כדעת הניאופלטונים, ניתן למצוא גם ביהדות - בתורת הסוד¹⁹. גם ממשכתה, החסידות, הלכה בדרכה²⁰ ואף גזרה את המשמעויות המוסריות. לפני שנדגים זאת בחסידות, נחשוב אילו השלכות יכולות להיות לשיטה זו. נראה זאת דרך קושייתו השנייה של רס"ג על בעלי שיטת האצילות:

והשני בחירת החכם אשר לא יבואהו צער ולא יפעל בו פועל ולא ישיגהו משיג, שיעשה מקצתו גוף כדי שישגיגהו המשיגים וכדי שיפעלו בו הפועלים, וכדי שיסכל אחרי החכמה, ויצטער אחרי הנחת, וירעב ויצמא וידאג וייגע ויבואהו

ההוכחות של רס"ג לעולם הבא, שאותה נזכיר בפרק השלישי של המאמר. שם נבאר את משמעותה של הוכחה זו באופן אחר.

18. עיין 'עמודי המחשבה הישראלית' א עמ' 67, שם הוא מסביר שעל פי הניאואפלטונים מדובר באצילות שהיא כעין 'נר מנר', ואילו לפי ההודים העולם נברא מעצמות הבורא ממש. וכן עיין בדרך אמונה א עמ' עח שמצדד שזו שיטת הניאופלטונים שבראשם פלוטינוס. לזיהוי דעות נוספות המובאות ברס"ג ניתן לעיין ב'רב סעדיה גאון - קובץ תורני-מדעי', במאמרו של הרב ד"ר משה וינטורה 'סקירה על השיטות הקוסמולוגיות בכתבי רס"ג' עמ' שי.

19. להרחבה בהשוואה בעניין זה בין הניאופלטונים לקבלה עיין בדרך אמונה א עמ' פז-פט.

20. לדוגמה עיין ב'החסידות' הוצאת מעריב מאת הרב ד"ר יצחק אלפסי עמ' 15, פרק 'יסודות החסידות', שכתב כך: "הבורא מצוי בבריאה. 'מלא כל הארץ כבודו' - כפשוטו. כבודו - שכינתו. 'יחשוב שכל דבר שיש בעולם הכל מלא מהבורא יתברך' (צוואת הרייב"ש הוצאת קהת סז ועוד) 'וכל מחיצות וחומות ברזל, וכל לבושין וכיסויין הם עצם מעצמותו' (פורת יוסף דרוש לשבת הגדול, תקכ"ה) כהנה-מלאה הספרות החסידית. בכל יש רמז לא-להי מרום: בכל תנועה, בכל רגש, בכל אוושה, בכל בת קול. בכל אשר תחוש, תראה, תשמע, העתק דברים ממוכנס, הסר מהם את לבושם הגס ותראה בהם את הא-לוהות".

שאר הרעות, והוא היה משולל מכל אלה, ואין לו צורך לרכוש בהם תועלויות, כל שכן שלא יתכן שירכוש בהם תועלת, אין זה אלא מתכונות ההבל (א, ג).

רס"ג מקשה כי לא ייתכן שישות מושלמת תהפוך את עצמה לחסרה, ולו במידה מסוימת. קושיה זו יכולה להישמע לנו מעט מוזרה, אך נדמה שהיא בעצם טוענת כך: שיטה זו מנמיכה את הא-לוהות וממילא את התכנים הרוחניים בחייו של האדם לחומר הבלתי שלם. במילים אחרות, רס"ג מציג את הטשטוש בין התחומים שלא יכולים להיות קשורים אחד בשני, בין הנברא לבורא. מה יענו לו הוגים אלו? היא הנותנת! העולם הזה אינו צער או סכלות והרעות שנמצאות בו אינן באמת רעות. המסקנה של דעה זו איננה שא-לוהים ירד בדמות העולם, אלא להפך - מקורו של עולם הזה שאותו אנו רואים וחווים הוא בא-לוהות, ולשם הוא צריך להתעלות חזרה. ניתן לראות בדעה זו מגמה הפוכה מהדעה הראשונה שהצגנו, הדואליסטיים. הדואליסטים ראו את הרע בעולם כמוחלט וגמלו בלבם למגר אותו בעזרת האל הטוב, ולעומתם ה'מאציילים' רואים את הרע בעולם ומחליטים לבטלו מראש - הרע הוא גם חלק מהא-לוהות וממילא אין לראותו כרע.

אם כן, כיצד ראוי שינהג האדם? במבט ראשון ניתן להציע שהוא יחיה את חייו באופן מלא, עם הטוב והרע משמשים בערבובייה. לכאורה אין הבדל כלל ואין זה משנה כמה יבחר האדם, הרי בכל פינה שאליה יגיע - ימצא את הא-לוהות המואצלת ויגיע למבוקשו. גישה כזאת חריפה עוד יותר מהגישה שהצגנו בפרק הקודם בשם אפיקורוס; אפיקורוס הגדיר ותחם את חייו של האדם כדי להגיע לאושר סופי, ואילו המאציילים אינם רואים הבדל בין הדברים השונים, וכל מדרגה אליה יגיעו תספק אותם.

כמובן, לא ניתן למצוא ביהדות ובפרט בחסידות הוגה שיגיד דברים כאלו. קשה להאמין שניתן למצוא בכלל הוגה שיטען שכך ראוי לנהוג. דרך חיים כזאת מתאימה לאנשים שאינם חושבים על מעשיהם ולא מעמידים לעצמם מטרה או שאיפה שבה ראוי להחזיק. חוסר המטרה גורר בלגן וערכוב מוחלט בין טוב לרע.

לעומת זאת, הדריכה החסידות את האדם על פי שיטה זו לאור מטרה ברורה - העלאת ניצוצות. את תחום הרשות בחיי האדם ואף את התחומים הרעים יש לראות כחומר ביד רצונו ומחשבתו, ועליו להתכוון להשתמש בדברים אלו בצורה הטובה שלהם. אין להשוות בין שיטה זו לבין התפישה האריסטוטלית שהצגנו בפרק הקודם, שלדעתה החומר והרשות הם כלים ובסיס לחיים רוחניים; לגישתה של החסידות, ברשות ואף ברע יש פוטנציאל רוחני בפני עצמו. אם כך זו מטרתו של אדם - להתעמת מול הרצונות החומריים והתאוות שלו ולהפוך אותם לרצונות טובים, להסב

אותם למושגים רוחניים ודתיים. המטרה אינה להילחם ברע ולמגר אותו, אלא להילחם בו על מנת לגלות הטוב האמתי הגנוז בו²¹.

כיצד רס"ג יגיב לשיטה זו? מדברינו עד פרק זה אפשר היה לכאורה לזהות את רס"ג כמאמין בדרך זו, בכל דבר בעולם יש פוטנציאל לפגישה עם הא-לוהי, למשמעות רוחנית. אבל רס"ג דוחה שיטה מטפיסית זו ונראה שהוא דוחה גם את דרך החיים הנגררת ממנה.

ניתן להוכיח טענה זו מכמה נקודות באמונות ודעות. ראשית, בפסקה המובאת בפרק הראשון, שבה רס"ג משבח את היכולות האנושיות של האדם, הוא מסביר שיכולות אלו הן הסיבה שדווקא על האדם הוטל התפקיד המוסרי-שכלי²² בעולם:

וכאשר נתבררו אצלי יסודות אלו והמסתעף מהן, ידעתי כי יתרון האדם איננו דמיון שעלה בדעתינו, ולא נטייה שנטינו מתוך משוא פנים לו, ולא אנוכיות הביאתנו לכך וגאוה ועזות שאנו טוענים בכך לעצמינו, אלא אמת נכון וצדק ברור, ולא כבודו החכם בדבר זה, אלא מפני שעשאו נושא מצוותיו ואזהרותיו, כמו שאמר: ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וסוד מרע בינה (אמו"ד ד, א, עמ' קנב).

ניתן לראות בכירור שרס"ג הבין שהאדם ברוך ביכולות טבעיות גבוהות כחלק מתפקידו כנושא המוסרי ובשכל בעולם. אך מדוע רס"ג מתנצל על דבריו ששכחו את

21. גם דברים אלו ניתן למצוא אצל אלפסי בספר 'החסידות' עמ' 15: "הבריאה, המידות הרעות והשפלות, התאוות המגוננות - בהתבוננך לפנימיות מהותן אף הן אינן אלא גלוי הא-לוהות. אין רע גמור בעולם. מתוך תפישתם ההרמונית-האחדותית של הבריאה ממילא עולם שהוא לבוש הקב"ה אינו יכול להיות רע. הרע אינו אלא מדרגה לטוב. או כביטוי הבעל שם טוב: 'הרע הוא כסא לטוב' (צוואת הריב"ש הוצאת קהת, קל) כי אפילו ברע עצמו יש ניצוצות א-לוהיים אלא שהוא 'מכוסה בכמה לבושי'". מעניין הדבר ששם בהערה 57 מביא אלפסי ציון לאמונות ודעות תחילת מאמר ד, שם רס"ג מדבר בשבחו של האדם ואף מסביר את מקומן של התאוות. נשמע ממנו שמביאו כאסמכתא נוספת לרעיונות אלו; אנו נרצה לטעון כי למרות הדמיון המסוים, יש הבדל עמוק וחשוב בין דעות אלו.

22. המושג 'מוסרי שכלי' מתייחס גם לחובות הדתיות של האדם. רס"ג מחלק את המצוות למצוות שכליות ושמעיות. לשיטת רס"ג, המצוות השכליות הן חיובים מוכרחים משכל האדם. לדוגמה החובה לעבוד את ה' היא פועל יוצא של הכרת הטוב, האיסור להזיק לשני גם הוא נמשך מהמוסר הפשוט של בני אדם. המצוות השמעיות הן חובות שאינן מוכרחות לפי שכל האדם אבל אפשריות; האדם לא היה חושב עליהן מעצמו כמו המצוות השכליות, אבל הצורך שיהיה סוג כזה של מצוות מתקבל על הדעת. לדוגמה, מצוות תפילין עצמה אינה נגזרת מהשכל האנושי, אבל לגיטימי לצוות בה כתנאי לקבל שכר. בנוסף, גם במצוות השמעיות ניתן למצוא תועלת והיגיון לפעמים. (הנושא נידון בהרחבה בגיליון זה, במאמר "לפעמים אלוהים דווקא כן משחק בקוביות". הערת עורך)

האדם? בקריאה פשוטה פסקה זו נשמעת כהתנצלות בפני בעלי החיים על דירוג האדם בראש העולם, על דרך התנצלויות של עם ישראל על 'סגולת עם ישראל' מאומות העולם. נדמה כי התנצלות כזאת מיותרת. לכן, וגם לאור המשך דבריו, ודאי שכוונת רס"ג היא להסביר את דבריו בשבח טבעיותו וחומריותו של האדם: רס"ג מסביר שלמרות דבריו בערכן של היכולות האנושיות אין לחשוב שזה כל הסיפור. אילו האדם היה רק חומר הוא היה כבהמה, היכולות והיתרונות הטבעיים של האדם הם קומה ראשונה ובסיס למדרגה הרוחנית. במילים אחרות, אין לטשטש את הגבול שבין שתי הרמות שבאדם.

דבר נוסף שמוכיח שתפישתו של רס"ג לגבי החומר אינה כזאת הוא עולם הבא. נקדים בהרצאת שיטתו של רס"ג בעולם הבא ואחרית הימים. את תיאור אחרית הימים פורס רס"ג על פני שלושה מאמרים באמונות ודעות - תחיית המתים, הישועה ועולם הבא. יש לשים לב שהמוות אינו כלול באחד מאלה. את המוות מתאר רס"ג במאמר שישי שעוסק בנפש, ואילו העולם הבא אליבא דרס"ג הוא חלק מאחרית הימים האוניברסלית, ולא רק שכר פרטי של אדם מסוים. מזווית של אדם רגיל, המוות הוא כעין שימור לקראת תחיית המתים (ו, ז), במידה והאדם זכאי הוא שב לחיים בשלב של תחיית המתים ולאחריה זוכה לעולם הבא, בגופו ונפשו. מזווית כללית, הדברים מתחילים מישועת ישראל. במהלכה יחול נס תחיית המתים שבו יזכו הצדיקים מעם ישראל במהלך הדורות לראות בישועה (ו, ח). בשלב האחרון בישועה, העולם יעבור טרנספורמציה מסוימת ל'עולם הבא' (ו, ט).

לאחר שביארנו את אחרית הימים באופן כללי לפי רס"ג, נעמיק במשמעות העולם הבא. כמו שכבר ציינו, מכיוון שעולם הבא הוא לאחר תחיית המתים, ברור שהאדם יהיה בגופו בעולם הבא. כבר בתארו את השכר והעונש הפרטיים של האדם, מדגיש רס"ג (ז, י) כי השכר והעונש השלמים, מה שמכונה עולם הבא, הם בעולם שבו גופו ונפשו של האדם מתאחדים שנית ומקבלים את הגמול יחד. לאור עובדה זו ניתן להתבלבל ולסבור שרס"ג מעריך את הגוף והחומר עד כדי כך שהוא סובר שהחיים השלמים של האדם הם רק איתם. הבנה זו אינה מדויקת; יחד עם השארת הגוף בעולם הבא, רס"ג גם מרוקן ממנו כמעט כל משמעות מוכרת לנו. במאמר התשיעי (ה) הוא טוען שהגוף לא יזדקק לתזונה בעולם הבא ובני האדם יעמדו ללא אוכל או שתייה. הוא אף מסביר שאין להתפלל מכך, שהרי ניתן לראות דוגמה לזה במשה רבנו. הדברים נכונים לא רק באדם אלא אף בעולם: העולם כמו שאנו מכירים אותו היום מתאים לצרכיו הפיזיים של האדם, אך בהעדר צרכים אלו עולם כזה הוא מיותר. לכן רס"ג מוסיף וטוען (ט, ט) שגם הארץ והשמים ישתנו לברי היכר.

לכאורה, יש להשתומם רבות על שיטה זו. אין כל משמעות בגוף שאינו מתנהג כמו שאנו מכירים אותו, וכן גם לא לארץ ושמים כאלו. לא מובן מה רוצה רס"ג בשינוי כזה של העולם, ומדוע אינו מוותר על הגוף והעולם הזה באופן מוחלט. נראה כי

הדבר מתבאר על ידי אחת מהשאלות המעניינות של רס"ג על עולם הבא. רס"ג שואל האם תהיה מוטלת על בני האדם עבודת ה' וחובת המשמעת אליו גם בעולם הבא, ותשובתו של רס"ג מפתיעה - כן. האדם אכן יתחייב לעבוד את ה' ולפעול על פי צו שכלו בעולם הבא (ט, י): "כי לא יתכן שישוחרר שכל ברי מצווי ואזהרה". הרי שתפקידו של הגוף בעולם הבא אינו אלא לשאת את שכלו של האדם ולהמשיך את חיובו המוסרי בעבודת ה'²³. אם כן ברור שעל אף יחסו החיובי לגוף ואמונתו שהוא ממשיך עם האדם לעולם הבא, משאיר רס"ג את הנפש כמרכז האמתי של האדם.

גם כאשר רס"ג מוכיח את מציאות עולם הבא (אמור"ד ט, א), ניתן לראות שכך דעתו. רס"ג טוען שבני האדם אינם מסופקים בכל מה שהם מוצאים בעולם הזה, ושקיימת בהם תחושת השתוקקות וגעגוע למקום אחר²⁴. אם כן ברור שעם תפישתו של רס"ג שהחומר אינו שלילי ואין לצפות למיגורו, הוא מבדיל בינו לבין תחום הרוח שבחיי האדם הברלה ברורה וחד-משמעית. לדעת רס"ג, את השיא של מימוש חיי האדם ניתן למצוא רק על-ידי שאיפותיו הרוחניות, בתחום זה לחיי החומר משמעות מועטה מאד²⁵.

יש להדגיש כי ודאי שגם החסידות שמה את חיי הרוח של האדם כעיקר ולא את החומר, אלא שהמחלוקת היא על הדרך. החסידות מאמינה כי ניתן להגיע למעלה רוחנית גם (ודאי שלא רק) על-ידי החומר. רס"ג אינו רואה את החומר כאמצעי לרמה

23. כמובן שנוצרת בעיה נוספת: איך ניתן להגדיר את הגמול של האדם כעבודה עצמה? ב'עמודי המחשבה הישראלית' (א עמ' 117 בהערה) מתייחס אורבך לשאלה זו. הוא מסביר שהגמול האמתי הוא ההתקרבות לה' עצמה שהיא עבודתו. נראה כי אלו הדברים שכתבנו למעלה: עולם הבא אינו שכר חיצוני אלא התמצית של התפקיד השכלי-מוסרי בעולם הזה.

24. בקטע שם מופיע משפט שפרשנותו מוטלת בספק. בתרגום של אבן תיבון נכתב: "ואין זה בטבעה כי אם בעבור ידיעתה כי יש מדור יותר נכבד מכל טובות המדור". רוב המפרשים הבינו שהכוונה ששאיפה זו בטבעה של הנפש מצד הכרתה בעולם הבא. עיין שביל האמונה אות ה, שם כתב במפורש: "וזה יורה שהם מרגישים בטבעם". גם הרב הנזיר כתב (דרך אמונה ד עמ' ריב): "דרישת עולם הבא טבועה בנפש" וכן הביא שם בהערה 58 בשם מפרשים נוספים. אולם, בתרגומו של הרב קאפח נכתב: "ואין זה מצד טבעה, אלא בשל ידיעתה". גם את המשפט הזה ניתן לפרש בדרכם של המפרשים, אך נראה שהפירוש הפשוט יותר הוא הפוך, שהשאיפה לא מגיעה מטבעה של הנפש אלא מהצד השכלי-מוסרי של האדם, מהידיעה. אם דברים אלו נכונים יוצא שמה שטענו במאמר מתחזק: הטבע של הנפש, הצד הטבעי שבה, באמת שלם ומלא, כך הקב"ה ברא אותה. אבל כדרגה נוספת על צד זה קיים תחום הרוח, שהוא השואף לעולם הבא.

25. בהערה 18 הצענו שמכאן לקח אורבך את דעתו, שההתייחסות של רס"ג לחיי האדם היא 'פסימית'. בגוף המאמר הצענו שכוונתו של רס"ג היא להפריש את החיי הרוח מהחומר, ולהשאיר אותם ברמה האמתית שלהם, ולא להוריד את ערכם של חיי החומר כמו שהבין אורבך.

רוחנית אלא כגורם נפרד. ודאי שהתייחסות כזו לחומר היא שתיצור בסיס מתאים להתקדמות רוחנית.

לסיכום, הבאנו שיטה מטאפיזית לשיטתה העולם נברא מעצמות א-לוהים והראנו את ההשלכות המוסריות שלה. חיברנו בין דעה זו ובין החסידות שמדברת על העלאת ניצוצות ופגישה עם הקב"ה דרך כל הבריאה. למרות דמיון מסוים שניתן לראות בין שיטה זו לרס"ג, ביארנו שרס"ג מתנגד לשיטה זו מפני שהיא עלולה להביא לטשטוש בין טוב לרע, ובין החלקים השונים בחייו של האדם וחשיבותם.

ה. שיטת יש מאין

כסיכום להשוואת דעתו של רס"ג לדעות אחרות, נביא את הניסוח של רס"ג לאמונתו בסוף החלק הראשון של המאמר הראשון באמונות ודעות. לאחר הבאת הציטוט נחלקו לשלושה חלקים, כדי להראות איזו דעה רס"ג מתכוון לשלול בכל חלק.

כיון שכבר הגעתי לאימות שלשה היסודות הללו בדרך העיון, כמו שיתאמתו במסורת הנביאים ובמופת, והם שהדברים מחודשים, ושמהדשם זולתם, ושהוא חדשם מן האיין (אמו"ד א, ג, עמ' מד).

שהדברים מחודשים – את זה כתב רס"ג להוציא מידי בעלי הקדמות שמאמינים שאין לראות את החומר כדבר נברא, שנברא ברצון מסוים ובכוונה של גורם חיצוני. לעיל התייחסנו לכך שלדעתם אין רצון בחומר עצמו אלא רק בחיי רוח. אמנם חיי רוח אינם אפשריים ללא בסיס חומרי, ולכן החומר הופך להיות כלי לרוח. לעומתם רס"ג מאמין שיש רצון אף בבריאת החומר יחד עם הרוח.

שמחדשם זולתם – כנגד בעלי השניות שסוברים שהעולם מחולק לטוב ורע שנבראו על ידי שני אלים, טוב ורע. הם הסיקו שעל האדם להילחם ברע ולהכריעו. רס"ג סובר שאין להשוות בין הבורא לנברא: לבריאה המרובה יש בורא חיצוני, שאינו דומה לה, והוא אחד. עובדת היותו אחד מחברת בין החלקים השונים במציאות, וקוראת לאדם למצוא את המכנה המשותף ולהביא להרמוניה בין הטוב והרע במציאות.

שהוא חדשם מהאין – ולא מעצמו, כנגד בעלי האצילות הסוברים שכל העולם נברא מהבורא וממילא שניתן למצוא משמעות רוחנית בכל דבר, גם במה שנראה שלילי. לעומתם, רס"ג סובר שאין לטשטש בין הרבדים השונים בעולם, ושאף שהכול נברא בידי א-ל אחד יש להבדיל בין מטרות גבוהות לבין מטרות נמוכות יותר.

לאחר שסיכמנו את ההשוואה של רס"ג לדעות אחרות נעמיק בדעתו שלו.

ביהדות, הדעה שהעולם נברא מאין היא הדעה הפשוטה והמרכזית. עם זאת, מפתיע שחלק מההוגים המרכזיים ביהדות לא הגדירו אותה כאמונה הכרחית²⁶. לכן, עלינו להבין מה מייחד את אמונתו ההחלטית של רס"ג בבריאה יש מאין דווקא. אם נצרף את המשמעויות המוסריות שהעלינו ואת ההתמודדות של רס"ג עם כל אחת מהן, ניתן לפרש שעל פי רס"ג בריאת יש מאין משמעה רצון ה' בעולם כמו שהוא נברא. רצון זה הוא הרצון במכלול כולו – מצרכים אנושיים בסיסיים, דרך פיתוחו ושכלולו של עולם החומר ועד לחובותיו המוסריות של האדם. בנקודת מבט כזו העולם כולו נהיה מבורך והאדם שואף להשיג שלימות בכל תחומי חייו. אדם כזה ינהל את חייו בצורה טבעית ופשוטה שיודעת לחיות ולהימצא בכל דבר שהוא עושה. הוא לא יחפש הצדקה לאכילה, מנוחה או סתם משחק אלא ידע שערכם במ ולא בהיתלותם בערך אחר²⁷.

נבאר את ההבדל בין הגישות במשל. אבא שעוזב את ילדיו לפני נסיעה ארוכה לחו"ל מפקיד בידיהם תמונה שלו, כדי שיזכרו אותו. כל מה שנותר לילדים מאביהם זה התמונה, על-ידה הם נזכרים בו ומנכיחים אותו בחייהם. כך גם הקב"ה ברא את העולם, כדי שמתוכו נפגוש בהקב"ה. העולם הזה במהותו מזכיר את הקב"ה, הוא דומה לו, מכיוון שהוא נאצל ממנו. אם כן ברור שהסתכלות בתמונה, קרי בעולם, תגביר את הקשר לאבא.

לעומת זאת, נחשוב על אבא שמפקיד חפץ מסוים, לדוגמה עט שהוא אוהב, בידי ילדיו. שלא כמו התמונה, העט לא מזכיר לילדים את האבא בגלל תוכנו; הם אינם נזכרים באבא עצמו, אלא נזכרים בכך שהוא קיים ושהוא רוצה שהם יזכרו אותו. האמונה שהקב"ה ברא את העולם יש מאין חודרת לתודעתנו כהכרה שעולם זה הנברא הוא הזיכרון שלנו, השארית היחידה, מהקב"ה. הכרה זו גורמת לנו לראות את העולם כמזכרת מהקב"ה, להשלים עם העולם ולשאוף להעמידו על מכונו בלי צורך להלביש עליו קדושה מלאכותית. כמובן, לכל מזכרת יש נגיעות אישיות, ובעולם הזה ניתן למצוא נקודות שקשורות לבורא באופן משמעותי יותר, כגון נפש האדם ושכלו.

26. עיין מו"נ, ב, כה; כוזרי א, סז בדעתו של ריה"ל עיין גם במחקרים בספרות העברית של ימי הביניים לדוד קויפמן עמ' 208-211 ושמונה קבצים ו, קפח; עיקרים א, יב. כמובן שנדרשת חלוקה בין קדמות גמורה לבין חומר היולי ועיין בספרו של ר"י שילת 'בין הכוזרי לרמב"ם' סוגיה ד להרחבה בנושא זה.

27. חשוב לציין שאין זה אומר שיש לכל זה ערך עצמי. רס"ג כותב במפורש שהעולם הזה הוא פרודור (ט, ד), אך נראה שהשאלה היא בנקודת המבט. מנקודת מבט א-לוהית על העולם כולו, ודאי שיש דרגות ושדברים מסוימים נבראו לשמש דברים אחרים (אף אחד אינו סובר ששינה לא באה כדי לתת לאדם מנוחה על מנת שיוכל לתפקד ביום הבא). אך מנקודת מבט אנושית אין צורך להסתכל על דברים כך, אלא לקבלם כשלעצמם בשמחה ובפשטות, בלי לנסות לפרש ולהצדיק אותם.

אך עובדה זו אינה מבטלת את הקודם לה, אלא נבנית על גביו כקומה משמעותית ומרכזית יותר.

ארצה להראות נקודה זו בדרך נוספת, על-ידי יישוב קטע קשה ברס"ג. בסוף המאמר הראשון, רס"ג מתרץ קושיות שונות על שיטתו. הקושיה החמישית היא זו:

ועוד שמא ימעטו בעיניו הגופים הללו ויאמר, האם זוהי כל היכולת וכל החכמה? נאמר: ברא מהם מה שידע שאנו נשיג ידיעתו ונזכרהו, ויספיק לנו להיווכח בו על א-להותו (אמו"ד א, י, עמ' עד).

המקשה מסרב להאמין בבריאת יש מאין מפני שאין זה הגיוני שהקב"ה, שהוא כל יכול, ברא רק את העולם שבפנינו. קושיה זו מוזרה ביותר, באיזו דרך של בריאה הקב"ה היה נעשה יותר חכם ויכול? בפירושו 'שביל אמונה' ביאר הרב ישראל קיטובר ששאלתם היא מדוע העולם לא גדול יותר ממה שהוא. לענ"ד, ביאור זה מתמיה עוד יותר, הרי בכל גדול שבו העולם היה נברא היה ניתן להקשות כך!

נראה להסביר שהמקשה כאן הוא הסובר שהעולם נאצל מהקב"ה. יש לשים לב שרס"ג כותב 'ימעטו בעיניו הגופים הללו'; הקושיה איננה על העולם ועל החומר בלבד אלא על הגופים דווקא. בעלי דעת האצילות טוענים שהעולם של רס"ג הוא חומרי וחסר, ולומר שהקב"ה ברא עולם כזה זה זלזול בו. לכן הם סוברים שהעולם רק נראה רע, ובאמת הוא נאצל מהא-לוהות עצמה. התשובה של רס"ג מוחצת: דרך העולם, החומר והגוף אנו יכולים להכיר במציאות ה' ולאחר מכן אף לגלות מערכת מוסרית שלימה של האדם. העולם הזה הוא הזיכרון לא-לוהות ולבריאה, וככזה הוא מספק לחלוטין. המאמין ביש מאין פוגש את הקב"ה בעולם שהוא ברא כמו שהוא, ולא מנסה למצוא בעולם איכות של אימננציה א-לוהית. העובדה שמתוך העולם ניתן ללמוד על קיומו של הבורא ממלאת את האדם והוא חי את חייו כמלאים ושלמים.

האדם חוזר לחיים עצמם, לפשטות. אך אין הוא חי ללא מודעות או מחשבה, הוא אינו פועל כחיה. אמנם, הוא גם אינו מנהל את חייו באופן מלאכותי על-יד השכל או הופך את הרגיל והשגרתי לקדוש; מתוך השכל והשגותיו הרוחניות הוא חוזר לחייו ולצורת החיים הרגילה, וחי אותם כמכלול מתוך מודעות שכך צריך להיות, שכך רצה ה' מכיוון שכך הוא ברא את עולמו. יש להדגיש שהבנה הזו היא הבנת המכלול, ללא צורך לפרש כל פרט וחלק במכלול באופן שיתאים לכך.

לסיכום, בעקבות האמונה בבריאת העולם על-ידי הקב"ה, האדם חי את חייו החומריים באופן הפשוט ביותר, מכיוון שבזה גלומה משמעותם - שהם מתנהלים כפי

שהם צריכים להיות²⁸. אני מודע לכך שקורא תורני ממוצע יוטרד מהדמות הבינונית לכאורה שאני מצייר לרס"ג בתפישה זו, ויחשוב שגישה כזו תגדל אנשים לא רציניים, שלא ישאפו למדרגות רוחניות אמיתיות²⁹. יצחק היינמן במאמרו 'הרציונליזם של רס"ג' מתייחס לשאלה זו:

מה גרם להברל זה? האם רס"ג היה מלא רוח גבורה פחות מחבריו? לא ולא! כגבר אזור חלציו מימי נעוריו להילחם בקראים, בכך מאיר, בשונאי המדע וסוף כל סוף בריש גלותא, ואין לך כל קרבן שלא הקריב בחפץ לב כדי לקיים את צו מצפוננו. מה ראה איש הירואי כזה להתקרב לתורת מוסר שהיא בלי ספק בינונית-בורגנית? אין לשאלה זו אלא תשובה אחת: גרם לו לזה בטחונו בשכל, כלומר בשכל הישר ובכוחו היפה להכריע בשאלות החיים (רב סעדיה גאון, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' רכה).

יתרה מזאת: אני חושב שיש בכוחה של גישה כזו לתת לאדם מוטיבציה להעמיק ביכולותיו ולפתח את כוחותיו הרוחניים, כמדרגה נוספת על חייו החומריים. כמו שהבאנו לעיל, יחד עם שלימות ומלאות של החיים, קיימת באדם שאיפה לעולם אחר, לעולם רוחני שגבוה מהחיים הנוכחיים. כמו ששכלו של האדם הורה לו להשלים עם חייו, באותה פשטות הוא יורה לו על השאיפה לחיי הרוח.

סיכום

הראנו את יחסו של רס"ג לעולם הזה ולגוף האדם. שילבנו את דעתו בנושא זה יחד עם דעתו בכריאת העולם ובמהלך הדברים פגשנו את דעתו בנושאים נוספים. בנוסף, הצגנו את מחלוקתו של רס"ג בכריאת העולם עם שלוש שיטות שונות והעמקנו במחלוקתם. הוצאנו מכל שיטה את יחסה לעולם הזה והדגמנו אותה גם בהוגה ממחשבת ישראל. השווינו את רס"ג גם עם הוגים אלו ועל-ידי השוואה זו למדנו את שיטתו של רס"ג.

28. מומלץ לקרוא את מאמרו של הרב חיים וידל 'בכל דרכיך דעהו' באסיף א, תשע"ד עמ' 359 שם הוא מפרש את הפסקה של הרב קוק במוסר אביך 'בכל דרכיך דעהו' באופן דומה לדברינו. בפרט כדאי לעיין בעמ' 364-371 שם הוא מטיב לתאר ולהדגים את הגישה הזו, מה שיכול להשלים את דברינו במאמר. וכן, עיין בין הכוזרי לרמב"ם לר"י שילת עמ' רב-רג ששיטתו של הכוזרי בנושא זה דומה.

29. בהקשר זה הפנה אותי הרב אברהם וולפסון לכך שרס"ג קובע (אמו"ד ה, ד עמ' קפ) את 'השלם' כדרגה האנושית הגבוהה ביותר ואף קורא לו 'צדיק גמור'. רס"ג מתאר כי אדם זה מקיים את כל המצוות בשלימות, רס"ג לא מוסיף דרישות נוספות של פרישות וכדו'. בנוסף, רס"ג מתנגד שם לאלו הטוענים כי קשה להגיע לדרגה זו וטוען שזו דרגה אפשרית לחלוטין.

בפתח דבר הצגנו בקצרה את הכיוונים השונים ליחס לעולם הזה. לאחר הדרך שעברנו נראה שאפשר למקם את רבנו בחיי בצד הקיצוני של מאבק בחומר ובגוף, את החסידות בצד השני שרואה בחומר פוטנציאל להתעלות ואת הרמב"ם שסובר שהגוף ועולם הזה הם כלים של שכל האדם - באמצע. גם את דעתו של רס"ג ניתן לראות כדעה אמצעית; אמנם, נדמה כי לא אמצע של ערכוב דבר בדבר יש פה, אלא להפך. הפרדת התחומים והשארת כל אחד מהם בגבולו ומקומו, היא הדרך שאותה רס"ג רואה כנכונה.