

הרב יצחק שילת

ראייה וראייה - על שיטות הכוזרי והרמב"ם בדרכים לאמונה

- א. פתיחה
- ב. העימות בין ראייה לראייה בכוזרי
- ג. מהותה של הראייה
- ד. מעמדו של השכל בכוזרי
- ה. הרמב"ם על מעלת החקירה השכלית
- ו. מקורות האמת על פי הרמב"ם
- ז. עדות השכל ועדות העין
- ח. מצות האמונה
- ט. אמונתו של אברהם אבינו
- י. הדיבוק אשר בינינו ובינו
- יא. ריה"ל - ראב"ע - רמב"ם
- יב. סיכום

א. פתיחה

סגנון החשיבה והביטוי של שני גדולי המחשבה הישראלית, הרמב"ם וריה"ל, מושפע מאופיים האישי ומעיסוקם העיקרי: בכתבי הרמב"ם, איש ההלכה ואיש המדע, נושבת רוח שכלתנית ומדעית, ואילו על כתבי ריה"ל, הפייטן והמשורר הדגול, מרחפת רוח האינטואיציה והשירה. למרות זאת, כשבוחנים את דעותיהם בענייני אמונה, מוצאים שמבעד לקווים המבדילים ביניהם, ניבטת קרבה רוחנית יסודית. במקומות אחרים כבר דנו בנושאי סגולת ישראל וטעמי המצוות בשיטות הרמב"ם וריה"ל¹. מטרת מאמר זה

¹ 'סגולת ישראל - שיטות הכוזרי והרמב"ם', בתוך: 'מעליות' כ, עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם, מעלה אדומים תשנ"ט, עמ' 271-302; 'מטרתן וטעמיהן של המצוות - שיטות הכוזרי והרמב"ם', בתוך: 'צוהרי' ג, קיץ תש"ס, עמ' 115-141.

להתמודד עם שאלת הדרך או הדרכים שבהן אדם אמור להגיע לאמונה, בשיטותיהם של שני רבותינו הגדולים האלה.

ב. העימות בין ראייה לראייה בכוזרי

לספר הכוזרי יש כידוע מסגרת ספרותית-עלילתית. ראשית הספר בסיפור על מלך כוזר, שהיה משתדל בעבודת הדת הכוזרית, ומלאך היה נגלה אליו בחלום ואומר לו: "כוונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי". המלך שולח לקרוא לחכמים המייצגים את האמונות והדעות העיקריות השולטות בעולם באותם הימים: לפילוסוף אריסטוטלי, ולחכם מכל אחת משלש הדתות הגדולות. אחרי שמיעת עיקרי דעותיהם של הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי, הוא פותח בשיחה עם 'החבר' היהודי, שיחה המתחילה בנימה של זלזול, ולבסוף נמשכת, בשני חלקים, עד תום הספר: החלק האחד עד שהמלך מחליט להתגייר, ועמו מתגיירים בני עמו, והחלק השני אחר שהתגייר ולמד תורה, וביקש מהחבר לברר לו עניינים שונים באמונה. סיומו של הסיפור הוא פרידת החבר מן המלך בגלל רצונו לעלות לארץ ישראל.

יש להבין שהמסגרת העלילתית של הכוזרי אינה רק קישוט ספרותי. הנושאים המועלים בסיפור-המסגרת הם נושאי-יסוד של הספר, שריה"ל מתמודד אתם לאורך כל הדרך. הויכוח עם הפילוסוף על תפיסת הא-להות שלו יעלה בהרחבה בחלקים שונים של הכוזרי.² הוא הדין לויכוח עם הנוצרי, שעיקרו שאלת סגולת ישראל ונצחיות התורה.³ גם הויכוח עם הישמעאלי, שהוא מצומצם יותר, בגלל היכללותו בוויכוח עם הנוצרי, יופיע שוב בהמשך, בעיקר בדיון על שכר ועונש.⁴ אין צריך לומר ששורש הסיפור, "כוונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי", הוא מוטיב חשוב בספר, שעניינו המצוות וערכן, ושהסיום בדבר עליית החבר לארץ ישראל קשור להשקפת הכוזרי אודות תהליך הגאולה. נמצא שהמסגרת הסיפורית משמשת כאמצעי להצגת הבעיות העיקריות שהספר עוסק בהן.

ראשית דבריו של החכם היהודי, 'החבר', היא תשובה לשאלה מהי אמונת ישראל, ומהו מקורה (א, יא):⁵

² לדוגמא: ד, יג ואילך.

³ לדוגמא: א, צה ואילך.

⁴ לדוגמא: א, קד ואילך.

⁵ הציטוטים מהכוזרי הם בתרגום ר"י אבן תיבון, מהד' צפרוני, הוצ' מחברות לספרות, תל אביב (חסירה שנת הדפוס), ומובאים כאן בכתיב חסר ניקוד.

[על העדפת השימוש בענייני מחשבה בתרגומים הקדומים, ראה מה שכתב הרב שילת ב: הקדמות לפירוש הרמב"ם למשנה, מהד' ר"י שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ טו - המערכת]

אמר החבר: אנחנו מאמינים בא-להי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכל במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מייעדים בגמול טוב לשומרה ועונש קשה לממרה אותה, ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה.

המלך מאוכזב (א, יב):

אמר הכוזרי: מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שידעתי איבוד זכרם וחסרון עצתם... והלא היה לך לומר היהודי כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, ובמי שבראך והטריפך, והדומה לסיפורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת ובעבורה הוא רודף האמת, להידמות לבורא בצדקו ובחכמתו.

לאמור: המלך רואה בתשובתו של החבר ביטוי לחשיבה לא-שיטתית, לראייה חלקית ומקרית במקום השקפת עולם כוללת ומקיפה.

אך החבר בשלו (א, יג-טו):

זה שאתה אומר היא הדת ההיקשית המנהגית, מביא אליה העיון ונכנסים בה ספקות רבות, ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות יש מהם מה שהם יכולים להעמיד מופת, ומהם מה שיספיקו בס (פ"י: יביאו טיעונים מניחים את הדעת שאינם הוכחות חותכות) ומהם מה שלא יספיקו בס, כל שכן שיעמידו בס מופת... אבל פתיחת דברי היא המופת, ועוד כי היא הראייה⁶, אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת.

כאן מוצהרת בבירור תפיסתו של הכוזרי לגבי הדרכים השונות לאמונה: "הדת ההיקשית המנהגית", כלומר, זו המבוססת על הוכחות שכליות (היקשים) לשאלות אמונה, ועל חוקים מוסריים הנקבעים על ידי האדם כתוצאה מהכרתו האמונית (מנהגים) - איננה מספקת, מפני שאין הוכחות חותכות וחד-משמעיות לטענות בענייני אמונה, ותמיד יהיה ויכוח מהי הדעה האמיתית ומהי ההתנהגות הרצויה. לעומת זאת הראייה היא דרך השתכנעות ישירה, שאינה זקוקה להוכחות, ולכן היא עדיפה.

⁶ במהד' הכוזרי המנוקדת של צפרוני (הנ"ל בהערה הקודמת) יש כאן שיבוש חמור: נוקד 'הראייה', וניטל כל הטעם של המשפט, המעמת בין ראייה לראייה. הגדיל לעשות אבן שמואל, שתרגם: ההוכחה [גם הרב קאפח תרגם באופן עמום: הנכוחים (מוסב על 'דברי')]. אך על פי המקור הערבי יש לנקד כאן 'הראייה', ולכך בוודאי התכוון אבן תיבון, שכן אותו הביטוי הערבי מתורגם על ידו שם באות כה: "בראות עיניהם".

את טענתו זאת כנגד ההוכחות השכליות של הפילוסופים חוזר החבר ומזכיר במקומות נוספים. במאמר האחרון של הספר, כאשר המלך מביע את התפעלותו מחכמת הפילוסופים, החוקרים בענייני הטבע והאלוהות (פיסיקה ומטפיסיקה), אומר לו החבר (ה, יז):

וזהו מה שהייתי מפחד עליך מהפיתוי ומנוחת הנפש על דעותם. למה שנתברר מהם המופת בחכמות ההרגליות (=המתמטיות) וההיגיון - בטחו הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע, וחשבו שכל מה שאמרוהו מופת.

הכוזרי טוען שאין דין חכמות הטבע והאלוהות כדין הלוגיקה והמתמטיקה. באלה האחרונות ההוכחות הן "מופתים", דהיינו הוכחות לוגיות-דדוקטיביות, שביסודן מונחות אקסיומות המתקבלות על דעתנו כמובנות מאליהן ("מושכלות ראשוניים"), ומהן מסיקים בעזרת כללי ההיגיון האלמנטריים (שאף הם "מושכלות ראשוניים") את המסקנות. הוכחות כאלה הן חד-משמעיות, ואין עליהן ויכוח. לעומת זאת בחכמות הטבע, וכל שכן בחכמות האלוהות, רבות מן ההנחות אינן ברורות ומובנות מאליהן, אלא הן לכל היותר כאלה שהדעת נוטה אליהן, ואף דרכי הסקת המסקנות אינם תמיד חד-משמעיים (אלא הם כוללים הסתמכות על ניסיון בדרך האינדוקציה, וכד'), וממילא המסקנות המבוקשות אינן מוכחות הוכחה חותכת.

כדוגמא מביא החבר את ההנחה, המקובלת לכל אורך העת העתיקה וימי הביניים, בדבר "ארבעת היסודות" שמהם מורכב עולם החומר ואלוהים הוא מתפרק: אש, רוח, מים ועפר, שכל אחד מהם הוא מעין גלגל מתחת לגלגל הירח, ראה תיאורם אצל הרמב"ם בהלי יסודי התורה ג, י - ד, ג. החבר מעיז להטיל ספק בתיאור זה (שם):

ולמה לא תיספק בטענותם ביסודות הארבעה ראשונה, ותתבע אותם בעולם האש (פי': בגלגל האש), אשר יטענו ששם האש העליונה אין גוון לו... ומתי ראינו גשם אישי ואוירי נכנסים בחומר הצמח והחי עד שנגזור שהוא מורכב מהארבעה כולם, אש ואויר ומים וארץ וכו'.

ג. מהותה של הראיה

השאלה היא, מה טיבה של אותה ה"ראיה" שהכוזרי רואה בה את הדרך הבטוחה אל האמונה. מן הדברים שהזכיר בפתיחת דבריו, יציאת מצרים באותות ומופתים⁷, ההליכה במדבר וירושת הארץ, עולה שמדובר בראיית העיניים, ראיית המאורעות ההיסטוריים המבטאים את ההשגחה האלוהית, כדברי התורה (דברים יא, ב-ז):

⁷ למלה 'מופת' יש בלשון הקדמונים שתי משמעויות שצריך להבחין ביניהן: א. הוכחה חד-משמעית, כנ"ל בפנים (בערבית: ברהאן). ב. דבר פלא, דבר היוצא מגדר הטבע (בערבית: מעגיזה). מובן שיש קשר מסוים בין שתי המשמעויות, כי פעמים שדבר הפלא בא להוכיח משהו (כגון: את שליחות הנביא).

וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר ה' א-להיכם את גדלו את ידו החזקה וזרועו הנטויה ואת אותותיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים... ואשר עשה לכם במדבר... כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה.

אך החבר מדבר גם על הנבואה: "ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו", ואין נראה שכוונתו לאותות שעשו הנביאים כדי לאמת את נבואתם, שהרי אין הוא מזכיר זאת שם כלל, אלא הנבואה עצמה היא הראיה. ואכן, במקום אחר שבו חוזר הכוזרי לדבר על ההבדל שבין הראיה לראיה, הדברים מפורשים. במאמר הרביעי, בדברו על כך ששם 'א-להים' הוא שם כללי ושם הויה הוא שם מיוחד, פרטי, מקשה הכוזרי (ד, ב):

אמר הכוזרי: ואיך אודיע בשם מה שאין עליו רמז, אך הראיה עליו ממעשיו?
אמר החבר: אבל רומזים אליו ברמיזה הנבואית ובראיה הרוחנית. כי הראיות מתעים, ומן הראיות יבוא אדם לאפיקורסות ולדעות מופסדות. וכי מה הביא המשנים לאמר בשתי סיבות קדומות, אלא הראיות. וכן אנשי הקדמות, מה הביאם לאמר בקדמות הגלגל ושהוא סיבת עצמו וסיבת זולתו, אלא הראיות.

שוב מעמת הכוזרי בין הראיה לראיה, אלא שהפעם הוא מדבר בפירוש על ראיה שאיננה ראית העיניים, אלא ראיה נבואית-רוחנית. הוא טוען שהראיות השכליות בעינינו הפילוסופיים מלאות השערות וספקולציות, ואפשר להגיע דרכן לטעויות קשות. למשל: המאבק בין הטוב והרע בעולם, בין השמחה והאושר המצויים בעולם לבין הסבל והייסורים, בין הצדק והחסד לבין העוול והרשע, יכולים להביא את האדם למסקנה בדבר שתי רשויות ח"ו. חוקיות הטבע והסיבוב המתמיד של גרמי השמים עלולים להביא את האדם למסקנה שקיומו של הטבע נצחי, ולזהותו ח"ו עם האלוהות. וכיוצא בזה. מה מציל את האדם משגיאות כאלה ומעמידו על האמת? רק הנבואה יכולה להעניק לאדם ידיעה ודאית ונקייה מטעויות. הראיה הנבואית היא אמנם נחלתם של יחידים, הנביאים, אבל עם ישראל כולו זכה לפגוש את הנביאים: "ודע כי כל אשר יפגע נביא, בעת פגעו אותו ושמעו דבריו האלוהיים מתחדשת לו רוחניות, ונפרד מסוגו בזכות הנפש והשתוקקה אל המדרגות ההם והידבקו בעונה ובטהרה" (א, ק), ואף זכה לראות בעיניו את האותות והמופתים אשר עשו.

ובאשר ל"שלח משה בתורתו" - כאן השותפות בחוייה הנבואית היא עוד יותר ממשית, שכן לדעת הכוזרי עם ישראל כולו זכה לדרגה נבואית חד-פעמית בזמן מתן תורה: "ורצה ה' להסיר הספק הזה מליבותם, וציוה אותם להתקדש... והתקדש העם ונזדמן למדרגת הנבואה, אף לשמוע דברי הא-להים פנים בפנים" (א, פז).

ד. מעמדו של השכל בכוזרי

עם כל זאת, הכוזרי אינו מזלזל בחשיבותו של השכל, והוא מכיר בתפקידו המכריע בתרגום הראייה - בין הראייה הגשמית ובין הראייה הרוחנית - לכלל ידיעה והכרה. בהמשך הדברים הנ"ל במאמר הרביעי הוא מסביר:

כי החושים אינם משיגים מן המוחשים כי אם מקריהם, לא עצמיהם, ואינם משיגים מן המלך, על הדמיון, זולתי המראים... אתה רואהו במלחמה בתכשיט אחד ותראהו במדינה בתכשיט אחר ובביתו בתכשיט אחר ותאמר כי הוא המלך בגזירת השכל לא בגזירת החוש... דמיון אחר, השמש, נראה אותה עיגול פשוט כשיעור הצינה... והשכל גוזר כי הוא כדור גדול מכדור הארץ... ולא הושם לחושים כח להשיג עצם הדברים, אך כח מיוחד להשיג מקרים תלויים בהם, יקח השכל מהם ראייה על עצמם וסיבתם, ולא יעמוד על המהות ועל הענין, אלא השכל השלם.

השכל מאפשר לאדם להבין את המראה שהוא רואה ואת משמעותו. כאשר ראינו אותות ומופתים במצרים ובמדבר - רק השכל, ולא העין הרואה גרידא, יכל להעריך את משמעותם, ולהסיק את המסקנה שאלו הם גילויי ההשגחה האלוהית. וכך גם לגבי הראייה הרוחנית (שם):

וכאשר שם הבורא בחכמתו הערך הזה בין החוש הנראה והמוחש הגשמי, כן שם בחכמה ערך בין החוש הנסתר והענין שאיננו גשמי, ושם למי שבחר מברואיו עין נסתרת רואה דברים בעיניהם לא יתחלפו, ויקח מהם השכל ראייה על ענין הדברים ההם וליבותם. ומי שנבראה לו העין ההיא הוא הפיקח באמת ויראה כל בני אדם כעיוורים ויורם וישיירם... וכשרואה הנביא בעין הנסתרת הצורה התמימה שבצורות אשר ראה אותה בדמות מלך או שופט יושב על כיסא דין בענין ציווי ואזהרה מהקים ומהעדה, ידע שהיא צורה ראויה למלך נעבד... ואלה הענינים אשר לא יושגו מדרך ההקשה ביטלום פילוסופי יון, מפני שההקשה מרחקת מה שלא נראה כמוהו, וקיימו אותם הנביאים מפני שלא יכלו להכחיש מה שראוהו בעין הרוחנית... ואילו היו רואים פילוסופי יון הנביאים בעת נבואתם ומופתיהם - היו מודים להם, והיו מבקשים פנים מאופני ההקשה איך יגיע האדם למדרגה הזאת, וכבר עשה קצתם זה (ר"ל: חלק מהפילוסופים אכן הכירו בתופעת הנבואה ונתנו לה הסבר פילוסופי-מדעי; עיין מורה הנבוכים ב, לב, הדעת השני).

זאת ועוד. הכוזרי קובע נחרצות שאי אפשר לערער על סמכותו של השכל לגבי הכרת האמת, לאמור: מה שהשכל מוכיח במופת (=בהוכחה חד-משמעית, כנ"ל פרק ב) כפוי עלינו כאמת, ואיננו יכולים להתכחש לו. ועל כן: "חלילה לא-ל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת" (א, סז). ושוב: "חלילה לא-ל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר" (א, פט). בניגוד לנצרות, המקדשת את האבסורד, ודורשת מהאדם להאמין במה שהשכל מכחישו - אמונת ישראל אמנם כוללת משפטים שהשכל אינו יכול להוכיחם (ומקורן בראייה

הנבואית), אך היא אינה סובלת בשום פנים דבר שהשכל יכול להוכיח את הפכו. למשל: אם הגשמת הא-ל היא דבר בלתי אפשרי מבחינה שכלית (בגלל חוק הסתירה, כי היות הא-ל שלם, והיותו גשמי - שהוא במהותו ובהגדרתו חסר - הם תרתי דסתרי), אזי כשאנו מוצאים פסוקים בתורה המורים לכאורה על הגשמה - עלינו לפרש אותם באופן אחר, שלא יחייב את הגשמת הבורא. כך, אומר הכוזרי, אם כתוב בתורה שה' דיבר בקול אל קהל ישראל במעמד הר סיני - עלינו לפרש זאת שה' **ברא קול** שנצטייר באויר והגיע לאוזנינו, ולא חלילה שלה' פה ומוצאי לשון שבהם דיבר.

ה. הרמב"ם על מעלת החקירה השכלית

ידוע שהרמב"ם הוא מחסידי ביסוס האמונה על החקירה השכלית. אסמכתאות לכך אפשר להביא ממקומות רבים בכתביו, אולם דומה כי את הדברים הנחרצים ביותר בענין זה הוא אומר בסיכום ספרו המחשבתי הגדול, 'מורה הנבוכים'. וזה לשונו שם (ג, נא)⁸:

זה הפרק אשר נזכרהו עתה אינו כולל תוספת ענין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר, ואינו רק כדמות חתימה... ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך, ואומר, כי המלך הוא בהיכלו, ואנשיו כולם - קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה. ואלו אשר במדינה - מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל. ומן הרוצים לבוא אל הבית - מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצוא השער... ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד, שהוא בית המלך. ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית אי אפשר לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו.

והנני מפרש לך זה המשל אשר חידשתי לך, ואומר, אמנם אשר הם חוץ למדינה הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה... ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמיתיות, אם מטעות גדול שנפל בידם בעת עיונם או שקיבלו ממני שהטעם (פ"י: הכוונה לבעלי האמונות והדתות הזרות)... והרוצים לבוא אל בית המלך ולהיכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל הם המון אנשי התורה, רצוני לומר, עמי הארץ העוסקים במצוות. והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו הם התלמודיים אשר הם מאמינים דעות אמיתיות מצד הקבלה ולומדים

⁸ הציטוטים מה'מורה' הם בתרגום ר"ש אבן תיבון, מהד' אבן שמואל בכרך אחד, הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ב. הציטוטים מההקדמות למשנה ומהאיגרות הם ממהדורתנו.

מעשי העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה. ואשר הכניסו עצמם לעיין בעיקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור, ובני אדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק. אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת וידע מן הענינים האלוהיים אמיתת כל מה שאפשר שתידוע אמיתתו, ויקרב לאמיתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמיתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית... וזאת היא מדרגת החכמים, והם חלוקי השלימות.

במשפטים האחרונים שומעים אנו הד להכרת הרמב"ם במוגבלותו של השכל האנושי, אשר איננו כל יכול: הוא אינו יכול להוכיח במופת כל אמת, ואף אין הוא יכול לדעת את כל האמיתות על בורין. אך אין אנו זקוקים לרמזים בענין זה. הרמב"ם כותב את הדברים בהרחבה ובפירוש בתחילת הספר, באתנחתא שהוא עושה ב"מילון" למושגי המקרא המתאיחים אל האלוהות (א, לא):

דע, כי לשכל האנושי השגות, בכוחו ובטבעו שישגים, ובמציאות נמצאות וענינים אין בטבעו שישגים בשום פנים ולא בסיבה, אבל שערי השגתם נעולים בפניו, ובמציאות דברים ישג מהם ענין ויסכול ענינים, ואין בהיותו משיג מתחייב שישג כל דבר. כמו שלחושים השגות, ולא ישיגום על איזה מרחק שיזדמן, וכן שאר הכוחות הגופניות, שהאיש על דרך משל אף על פי שהוא יכול לשאת שני כיכרים אינו יכול לשאת עשרה. ויתרון אישי המין זה על זה באלו ההשגות החושיות ושאר הכוחות הגופניות נגלה מבואר לכל אדם, אלא שיש לו גבול... וכן הדין בעצמו בהשגות השכליות האנושיות, יש לאישי המין זה על זה בהם יתרון רב... וזה היתרון גם כן אינו ללא תכלה, אבל לשכל האנושי גבול בלא ספק יעמוד אצלו, עד שיש דברים שיתבאר לאדם הימנע השגתם ולא ימצא נפשו משתוקקת לידעתם, לשערו בהימנע זה ושאינן פתח שייכנס ממנו להגיע אל זה, כסכלנו מספר כוכבי השמים... ויש דברים ימצא האדם תשוקתו להשגתם עצומה, והתגברות השכל לבקש אמיתתם ולחפשם נמצא בכל כת מעיינת מבני אדם ובכל זמן, ובדברים ההם ירבו הדעות ותיפול המחלוקת בין המעיינים ויתחדשו הספקות... ואין בכח השכל האנושי שיביא על הדבר ההוא מופת, כי כל דבר שנודעה אמיתתו במופת אין מחלוקת בו ולא הכזבה ולא מניעה אלא מסכל... ואלו הענינים אשר נפל בהם זה הבלבול הרבה מאד בענינים האלוהיים, ומעט בענינים הטבעיים, ונעדרים בענינים הלימודיים.

"הענינים הלימודיים", או "החכמות הלימודיות", הן הן "החכמות ההרגליות" שדיבר עליהן הכוזרי (ה, יד, צוטט לעיל פרק ב)⁹, קרי: החכמות המתמטיות, שבהן ההוכחות הן

⁹ המונח הערבי המופיע שם (אלריאציה) הוא המונח המופיע במו"נ א, לד ובהקדמת המשנה עמי נד, ופירושו: של תרגול ואימון. בפרק לא ב'מורה' משתמש הרמב"ם במונח מקביל (אלתעלימיה) שפירושו: של לימוד.

ב"מופתי" שאין להתווכח עליו. הרמב"ם מכיר, אפוא, כמו הכוזרי, בהבדל התקפות שבין ההוכחות החותכות של הלוגיקה והמתמטיקה לבין ההוכחות והראיות של שאר החכמות. הרמב"ם יודע, כמו הכוזרי, ש"בדברים ההם ירבו הדעות ותיפול המחלוקת בין המעיינים ויתחדשו הספקות". מדוע, אם כן, רואה הרמב"ם מעלה כה גדולה במחקר השכלי בעניני האמונה, מעלה המבדילה בין "המון אנשי התורה" (כלומר: האנשים המאמינים בתורה) - "עמי הארץ" ו"התלמודיים" כאחד - לבין "החכמים", שהם ורק הם אנשי השלימות, וחכמתם היא "חכמת התורה על האמת", כדבריו בפתיחת הספר:

ואין הכוונה במאמר הזה להבינם כולם להמון, ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד מי שלא יעיין רק בחכמת התורה, רצוני לומר תלמודה, כי ענין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממינו הוא חכמת התורה על האמת.

וכך הם דבריו בהמשך הדיון הנ"ל בענין כוחו של השכל (א, לד):

ואתה יודע כי אלו הענינים נקשרים קצתם בקצתם, והוא שאין במציאה (=במציאות) זולתי ה' יתעלה ומעשיו כולם, והם כל מה שכללה אותו המציאה בלעדיו, ואין דרך להשיגו אלא ממעשיו, והם המורים על מציאותו ועל מה שצריך שיאמין בו... יתחייב אם כן בהכרח לבחון הנמצאות כולם כפי מה שהם עד שנקח מכל מין ומין הקדמות אמיתיות צודקות יועילונו בבקשותינו האלוהיות... אי אפשר אם כן, בהכרח, למי שירצה השלימות האנושי, מבלתי התלמד תחילה במלאכת ההיגיון, ואחר כן בלימודיות לפי הסדר, ואחר כן בטבעיות, ואחר כן באלוהיות.

האם הרמב"ם רואה בשכל ובהוכחותיו את המקור היחיד לידיעת האמת, ומשום כך הוא אומר שאין מנוס משימוש בשכל - עד כמה שידינו מגעת - כדי להגיע אל אמיתות האמונה?

1. מקורות האמת על פי הרמב"ם

באיגרתו לחכמי מונטפזליר (מונפליה) על שאלת גזירת הכוכבים (אסטרוטלוגיה), מציג הרמב"ם בתמציתיות ובבירור את תפיסתו בדבר מקורות הידיעה של האדם (איגרות הרמב"ם, עמ' תעט):

דעו רבותי שאין ראוי לנו להאמין אלא באחד משלושה דברים: הראשון - דבר שתהיה עליו ראיה ברורה מדעתו של אדם, כגון חכמת החשבון וגיאומטריאות (=גיאומטריה) והתקופות (=אסטרונומיה). והשני - דבר ששיגו האדם באחד מחמשת ההרגשות (=החושים), כגון שידע בוודאי שזה אדום וזה שחור וכיוצא בזה בראיית עינו, או שיטעם שזה מר וזה מתוק... וכיוצא באלו. והשלישי - דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים ומן הצדיקים. וצריך לבעל דעה לחלק בדעתו ובמחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם, ויאמר: זה האמנתי בו מפני הקבלה, וזה האמנתי בו מפני ההרגשה, וזה האמנתי בו

מפני הדעה. וכל מי שיאמין בדבר אחר, שאינו משלושת המינים האלו, עליו
נאמר 'פתי יאמין לכל דבר'.

מקורות הידיעה הם אפוא שלושה: הראייה השכלית, הראייה החושית, והקבלה מן
הנביאים. יש להבין שהקבלה "מן הנביאים ומן הצדיקים" פירושה קבלה שמסרו הנביאים
לצדיקים (=לחז"ל ומהם לחכמי הדורות), ודרכם היא הגיעה אלינו. כלומר: מקור הידיעה
השלישי הוא הנבואה, שבאמצעותה אפשר להשיג דברים שהשכל והחושים אינם יכולים
להשיג. [ענין "הצדיקים" כאן הוא, שהואיל וצדיקים הם, אפשר לבטוח בהם שהם מוסרים
דברים כהוייתם, והריהם צינור נאמן להעברת הידיעות הנבואיות אלינו. תדע, שהרי
הרמב"ם אינו אומר "מן הנביאים ומן החכמים", וצדקות כשלעצמה ודאי איננה מקור של
ידיעה].

מעניין שבגדר הראשון, של הראייה השכלית, מזכיר הרמב"ם רק את החכמות
"הלימודיות", המתמטיקה והאסטרונומיה, שהרי כאמור לעיל הרמב"ם מודע היטב
לחילוק שבין ראיות שכליות חותכות, המבוססות רק על המושכלות הראשונים, והמצויות
רק בחכמות הלימודיות, לבין ראיות שכליות הזקוקות להנחות נוספות.

אשיות הידע האנושי, שעליהן הרמב"ם מדבר כאן, הן אכן רק: המושכלות הברורים,
החושים, והנבואה, אך מובן שהאדם מרחיב את הידע שלו בעזרת צירופים שהוא יוצר בין
עדויות החושים השונות והשכל, ואף תוצאות צירופים אלה נכנסים לתחום הדעת, ועוזרים
לו להכיר את המציאות.

שאלה חשובה היא האם הרמב"ם יוצר סולם דרגות בין שלושת מקורות הדעת. מדבריו
באיגרת הנ"ל אין ראיה לכך, שכן בתחילה הוא מונה אותם בסדר: שכל, חושים, נבואה,
ואילו בסיכום ("וצריך לבעל דעה" וכו') הסדר הוא הפוך. האם כוונתו ללמד ששקולים
הם¹⁰? נראה מה עולה בידינו ממקורות נוספים.

ז. עדות השכל ועדות העין

בהקדמת המשנה (עמ' 5) מדבר הרמב"ם על מקרה של נביא המצווה בשם ה' לעבוד עבודה
זרה, והמביא אותות לקיים את טענתו. דינו של נביא כזה מפורש בתורה (דברים יג, ב-ו):

כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום ונתן אליך אות או מופת ובא האות
והמופת אשר דבר אליך לאמור נלכה אחרי א-להים אחרים אשר לא ידעתם
ונעבדם, לא תשמע אל דברי הנביא ההוא... והנביא ההוא או חולם החלום
ההוא יומת כי דבר סרה על ה'.

¹⁰ עיין בראשית רבה א, טו.

באשר לקיום האותות שהביא הנביא אומרת התורה :

כי מנסה ה' א-להיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' א-להיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם.

והרמב"ם מוסיף על כך :

כי עדות השכל המכזיב טענתו חזקה מעדות העין הרואה מופתו, הואיל וכבר נתברר ברמב"ם ברורה אצל אנשי השכל שאין ראוי לעבוד ולגדל אלא האחד אשר המציא הנמצאות והתייחד במכלל השלמויות.

האם כוונת הרמב"ם לומר שמה שמוכח על ידי השכל יותר תקף, יותר אמין, מאשר מה שנראה בחושים? לא בהכרח. שהרי כאן העימות אינו בין מה שרואות העיניים לבין מה שאומר השכל. כי הנה הנביא שציוה לעבוד עבודה זרה נתן אות, למשל: שירד גשם עז בימי קציר חיטים, ואכן ירד גשם כזה. האם אנו חושדים בחושינו שהטעו אותנו, ובאמת לא ירד גשם? אין שום צורך לומר כן. אלא, אומרים אנו: באמת ירד גשם עז בימי קציר חיטים, אבל מזה עדיין לא נובע שה' שלח את הנביא לצוות אותנו לעבוד עבודה זרה. כי ייתכן שהנביא הוא בעל כוחות חיזוי, או אולי: כוחות פרפסיכולוגיים, מופלגים, והוא צפה שירד גשם, אף על פי שה' לא אמר לו זאת. ייתכן גם שיצא לו במקרה ניחוש נכון, מבלי שהייתה לו כל דרך לדעת זאת. ומה שהקב"ה נתן לזה לקרות - או: גרם לזה לקרות - הרי זה למטרה שציינה התורה בפירוש: "כי מנסה ה' א-להיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה'" וכי'.

נמצא שלשון הרמב"ם "כי עדות השכל המכזיב טענתו חזקה מעדות העין הרואה מופתו" פירושה בעצם: עדות השכל, לפיה לא תיתכן מצוה לעבוד עבודה זרה (כי זוהי סתירה למהות המצווה), יותר חזקה מההנחה המצטרפת אל עדות העין (והיא, שאם ראינו את המופת שנתן הנביא - הרי שה' שלחו). פירוש הדבר הוא, שעדות העין תלויה בפרשנות שנותן לה השכל - כפי שראינו שכותב גם הכוזרי - וההכרעה בין עדות השכל לעדות העין במקום הזה היא בעצם הכרעה בין שיקולים שכליים.

אולם, בכל זאת, נראה כי העובדה שהרמב"ם ניסח את המשפט הנ"ל בניסוח מילולי המורה על עדיפות עדות השכל על עדות העין - מלמדת שדעתו היא אכן כך, דהיינו שהוכחה שכלית חותכת תקפה לדעתו יותר מעדות החושים, כי החושים עלולים לסטייה ולטעות, ל"אחיזת עיניים", ואילו השכל הבריא המשתמש בכללי ההיגיון בלבד, יותר רחוק שתימצא בו טעות.

ובאשר לשכל ולנבואה - בדיון על שאלת חידוש העולם או קדמותו כותב הרמב"ם (מו"י ב, טז) שאין אפשרות להוכיח הוכחה שכלית חותכת לא את קדמות העולם ולא את חידושו, והוא מסיים :

וכאשר התבאר לי זה, והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חידושו, אפשרית - היתה אצלי (=לדעתי) מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר ענינים אין בכח העיון להגיע אליהם, כמו שאבאר.

המקום שבו מבאר זאת הרמב"ם להלן הוא בפרקי הנבואה, ואלה דבריו שם (ב, לח) :

ודע כי הנביאים האמיתיים יגיעו להם השגות עיוניות בלא ספק, לא יוכל האדם בעיון לבד להשיג הסיבות אשר יתחייב מהם הידוע ההוא... שהשפע ההוא בעצמו אשר שפע על הכח הדמיוני עד שהשלימו, עד שהגיע מפעולתו שיגיד מה שיהיה, וישיגהו כאילו הם ענינים כבר הרגישו בהם החושים... - הוא גם כן ישלים פועל הכח הדברי (=השכלי), עד שיגיע מפעולתו שידע ענינים נאמני המציאות, ותגיע לו זאת ההשגה כאילו השיגה מהקדמות עיוניות.

הנביא רואה בדמיונו מראות של מאורעות עתידיים כאילו השיגם בחושים, והוא משיג השגות שכליות מופלגות כאילו הוכיחן בשכל. אפשר אפוא לתאר את הנבואה כמרחיקת לכת יותר מהשכל. מבחינה זאת אפשר ליצור את ההדרגה: חושים, שכל, נבואה. השכל מרחיק לכת יותר מהחושים בכך שהוא מנתח את השגות החושים ומסיק מהן מסקנות, והנבואה מרחיקה לכת יותר מהשכל בכך שהיא מגיעה למקום שהשכל אינו מגיע אליו. השאלה היא האם כמו שנטינו לומר שלדעת הרמב"ם השגת השכל כשלעצמה היא יותר ברורה וודאית מהשגת החושים, נוכל לומר כך גם לגבי ההשגה הנבואית ביחס להשגה השכלית. בפרק אחר ב'מורה' (ג, כד) מסביר הרמב"ם את מטרות נסיון העקידה, והוא כותב בין השאר כך:

והענין השני - להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת מה שיבואם מאת ה' נבואה. שלא יחשוב החושב בעבור שהוא בחלום ובמראה, כמו שביארנו, ובאמצעות הכח המדמה... יתערב בו קצת ספק, ורצה להודיענו שכל מה שיראה הנביא במראה הנבואה הוא אמת יציב אצל הנביא, לא יסופק בדבר ממנו אצלו כלל, **ודינו אצלו כדין הענינים הנמצאים כולם המושגים בחושים או בשכל.** והראייה על זה הסכם אברהם לשחוט בנו יחידו אשר אהב כמו שצוה... ולו היו הנביאים מסופקים בחלום של נבואה או היה אצלם ספק במה ששיגוהו במראה הנבואה... לא היה הוא מוצא בנפשו לעשות זה המעשה הגדול מספק.

הרמב"ם משוה אפוא את השכנוע באמיתת ההשגה הנבואית לשכנוע באמיתת מה שמושג באופן ישיר בחושים או בשכל. האם יש עדיפות בזה להשגה הנבואית? - ייתכן שהראייה מאברהם אבינו מורה שכן. כי נשאל את עצמנו: האם אדם היה סומך על חושי או על שכלו להכריע הכרעה כה קשה כעקידת בנו? האם לא היה חושד בעצמו שחושיו או שכלו מטעים אותו? ואילו אברהם אבינו היה בטוח ללא ספק שמראה הנבואה מורה לו לעקוד. נמצא, לפי זה, שהרמב"ם ידרג את מקורות הידע גם לפי מידת אמינותם כך: חושים, שכל, נבואה.

נסכם את העולה בידינו עד כה מדברי הכוזרי והרמב"ם: הכוזרי מעדיף באופן ברור את הראייה על פני הראייה השכלית. הוא מזהיר מפני הסתמכות על הראייה השכליות המשמשות בחכמות הטבעיות והאלוהיות, והוא מחלק ביניהן לבין הראייה השכלית החותכת (הלוגית-מתמטית), אליה הוא מתייחס כאל אמת ברורה. במושג ראייה הוא כולל את הראייה החושית ואת הראייה הנבואית, והוא נותן את המעמד העליון לראייה הנבואית [יומי שנבראה לו העין ההיא הוא הפיקח באמת, ויראה כל בני אדם כעיוורים ויורם ויישירם" (ד, א)].

גם לרמב"ם שלושת מקורות האמת הם הראייה החושית, השכל והנבואה. גם הוא רואה בנבואה דרגה עליונה, ומבחין בין מופתים שכליים חותכים לבין ראיות שכליות שאינן חותכות. אף על פי כן, הוא מדריך את האדם לבקש בכל כוחו ראיות שכליות ליסודי האמונה, "לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת... ויקרב לאמיתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמיתתו" (מו"נ ג, נא).

מהי סיבת ההבדל הזה בין הרמב"ם לכוזרי? האם הכל נעוץ בקביעה "עדות השכל (המכזיב טענתו) חזקה מעדות העין (הרואה מופתו)", שראינו שאין בה בהכרח משום העדפה גורפת של עדות השכל על פני עדות החושים? להלן נפתח בע"ה פתח להבנות נוספות בסוגיה זו.

ח. מצות האמונה

כתב הרמב"ם בראש חיבורו ההלכתי הגדול, הכולל כל מצוות התורה (הלכות יסודי התורה א, א-ו):

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים מן שמים וארץ ומה ביניהם¹¹ לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו... המצוי הזה הוא א-לוה העולם, אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק. שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא הוא המסבב אותו בלא יד ולא גוף. וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר 'אנכי ה' א-להיך'.

וכעין זה בספר המצוות (עשה א):

המצוה הראשונה הוא הציווי שנצטוונו בהאמנת¹² האלוהות, והוא שנאמין שיש שם עילה וסיבה הוא הפועל את כל הנמצאים, והוא אומרו יתעלה 'אנכי ה' א-להיך'.

הרמב"ם רואה אפוא באמונה מצות עשה, ומבין את האמירה "אנכי ה' א-להיך" כציווי על האמונה. יש להבין ש"אנכי" ו"לא יהיה לך" הן שתי מצוות תאומות, עשה ולא תעשה, והשניה מלמדת על הראשונה שהיא מצוה, כעין: "וביום השביעי שבת שבתון... כל מלאכה לא תעשו" (ויקרא כג, א), ש"שבתון" היא מצות עשה (שבת כד, ב), אף שלא נאמרה בלשון ציווי, וחברתה מלמדת עליה. יתירה מזו: להלן נראה שיש בתורה גם פסוקי ציווי על מצות

¹¹ כבר הערנו ב'רמב"ם מדויק' כי סגנון המשפט כולו מושפע מן השפה הערבית, שבה נכתבו עניני פילוסופיה דתית באותם הזמנים והמקומות.

¹² כבר הערנו באיגרות (עמ' תעט) שאין אצל הרמב"ם הבדל עקרוני בין 'להאמין' לבין 'לידע', שניהם משמעותם לחשוב את הדבר לאמיתי על פי אחד ממקורות הידיעה, כמבואר באיגרת לחכמי מונטפזליר הני"ל.

האמונה, כמו שיש גם לשון ציווי במצות עשה של שבתה: "וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב).

רבים תמהו על הרמב"ם: הכיצד אמונה במצווה היא עצמה מצוה? והלא אם אין מצווה אין מצוה, ואיך אפשר אפוא לדבר על מצוה מבלי שיש הנחה מוקדמת בדבר קיומו של המצווה? או בלשון ר' חסדאי קרשקש בהקדמת ספרו 'אור ה':

למה שהוא מבואר היות האמונה הזאת שורש והתחלה לכל המצוות, אם נמנה אותה במצוה - יתחייב שתהיה התחלה לעצמה, וזה בתכלית הביטול.

מובן שהרמב"ם לא נכשל בכשל לוגי פשוט כזה. יש להבין מה כוונתו באומרו שהאמונה היא מצוה. לא שגם אם לא קיימת אצלנו הנחה בדבר קיומו של מצווה - אנו מצויים להאמין בה. בוודאי שההנחה בדבר קיומו של המצווה קודמת לכל מצוה. אלא: מצות האמונה היא להפוך את ההנחה האינטואיטיבית הקיימת אצלנו בדבר קיומו של הא-ל-המצווה - לידיעה ברורה ככל האפשר. איך עושים זאת? על ידי התבוננות ולימוד: (מ"י א, לד, צוטט לעיל פרק ה):

שאינן במציאה (=במציאות) זולתי ה' יתעלה ומעשיו כולם, והם כל מה שכללה אותו המציאה בלעדיו, ואין דרך להשיגו אלא ממעשיו, והם המורים על מציאותו ועל מה שצריך שיאמין בו, ר"ל מה שיחויב לו או ישולל ממנו יתעלה. יתחייב אם כן בהכרח לבחון הנמצאות כולם כפי מה שהם, עד שנקח מכל מין ומין הקדמות אמיתיות צודקות, יועילונו בבקשותינו האלוהיות... אי אפשר אם כן, בהכרח, למי שירצה השלימות האנושי, מבלתי התלמד תחילה במלאכת ההיגיון, ואחר כך בלימודיות לפי הסדר, ואחר כך בטבעיות, ואחר כך באלוהיות.

(ושם שם עא):

וכבר הודעתיד שאין זולת ה' יתעלה וזה הנמצא, ואין ראייה עליו ית' אלא מזה הנמצא, מכללו ומפרטיו, ויתחייב בהכרח שייבחן זה הנמצא כפי מה שהוא, ויילקחו ההקדמות ממה שייראה מטבעו.

הרמב"ם טוען אפוא כי הכרת עולמו של הקב"ה היא הדרך להכרתו, שכן עולמו הוא התגלותו. וכך כתב בתשובה על שאלה מה יצא לנו מחכמת התקופות והמזלות (איגרות, עמ' ריז):

ואמנם אמרם מה יצא מזה - כבר ביאר ר' מאיר בברייתא ואמר: הסתכל במעשיו, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

אך לכאורה הכוזרי יוכל לטעון כנגדו: ממוקום שבתא. שהרי מה כתוב אחרי "אנכי ה' א-להיך", שלדברך היא מקור למצות האמונה? - "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". זכירת יציאת מצרים, ואחריה מעמד הר סיני, היא היא חיזוק האמונה. הכוזרי אכן טוען כך (א, כה):

וכן פתח א-להים דבריו אל המון ישראל: 'אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר: אני בורא העולם ובוראכם, וכן פתחתי לך מלך

הכוזר כאשר שאלתני על אמונתו, השיבותיך מה שאני חייב בו, וחייבין בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם, ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין.

את טיעונו זה של ריה"ל מוצאים אנו במפתיע גם במקור אחר, הלא הוא פירושו של ר' אברהם אבן עזרא ל"אנכי ה' א-להיך" (ראב"ע הארוך לשמות כ, א) :

שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד: למה הזכיר אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך?

תשובתו של אבן עזרא לשאלה עולה בקנה אחד עם תפיסתו של הרמב"ם, אך להלן (פרק י) נראה שהרמב"ם לא בהכרח מקבלה. אלה דברי אבן עזרא :

וזאת היתה תשובתי אליו: דע כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם... כי הרבים מאמינים להישמעות אזנים, שיאמר להם אדוניהם ככה. ולמעלה מהם, שראו זה כתוב בדברי התורה... ואם יבוא אפיקורס לערער כי אין א-להים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה ה' במתכות ובצמחים ובחיות ובגוף האדם... ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים שהם מעשה ה'... וכל אלה ידע ברָאיות גמורות שאין בהם ספק, ומדרכי ה' ידע המשכיל את ה'...

והנה ה' עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם משה... והנה בעבור האות שעשה ה' במצרים אמר משה 'אתה הראית לדעתי', שהכל ראו זה, חכמים ושאינם חכמים, גדולים וקטנים... והנה הזכיר למשכיל 'אנכי ה'', והוסיף 'אשר הוצאתיך' שיבין המשכיל ושאינו משכיל.

ראב"ע טוען שהמסורת כשלעצמה אינה מספיקה כדי לעמוד בפני ערעורי האפיקורסות, וצריך לבנות לאמונה יסוד מוצק הבנוי על ראיות השכל. אמנם, יש להקשות על כך: הא תינח האמונה במציאות ה' ובאחדותו, שאותה לדעת הראב"ע והרמב"ם אפשר להוכיח מתוך התבוננות בעולם. אך מה עם שאר עיקרי האמונה? מה בדבר האמונה בתורה מן השמים? האם גם אותה אפשר להוכיח הוכחה שכלית? האם ההתבוננות בטבע תועיל לנו לדעת את העיקר המשמעותי ביותר של אמונת ישראל, הלא הוא עיקר התורה (העיקר השמיני מ-יג העיקרים)? ראינו שהרמב"ם סובר שאפילו את עיקר חידוש העולם (העיקר הרביעי מ-יג העיקרים) אי אפשר להוכיח הוכחה שכלית חד-משמעית, ומקור ידיעתנו אותו היא הראייה הנבואית, על אחת כמה וכמה לעיקר תורה מן השמים, שמקורו בהתגלות של מעמד הר סיני: "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" (שמות יט, ט). ואכן, כך כותב הרמב"ם בהזכירו את עיקרי האמונה לעדת ישראל הנתונה במבוכה (איגרת תימן, עמ' קכו-קכז) :

ועל כן אחינו כל ישראל הנפוצים בקצוות, ראוי לכם שתחזקו קצתכם את קצתכם, ויישירו גדוליכם את קטניכם ויחידים את המוניכם, והסכימו כולכם באמת אשר לא תשתנה ולא תומר, והיא, שה' יתעלה אחד, לא כשאר

האחדים, ושמשה נביאו והמדבר בשמו אדון כל הנביאים והשלם שבהם, הוא השיג מה' מה שלא השיגו שום נביא ולא ישיגו, ושספר התורה הזה כולו, מבראשית עד לעיני כל ישראל, הוא דבר ה' למשה רבנו אשר נאמר בו פה אל פה אדבר בו, ושלא יוחלף ולא יומר ולא יוסף עליו ולא ייגרע ממנו, ולא תבוא דת מאת ה' זולתה ולא מצוה ולא אזהרה. וזכרו מעמד הר סיני אשר ציונו ה' לזכרו תמיד והזהירנו משכחו, וציונו להודיע אותו לבנינו עד שיגדלו על ידיעתו, והוא אומר יתעלה 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחורב' וגו'. וראוי לכם אחינו שתגדלו בניכם על דימוי המראה הגדול ההוא, ותספרו בכל קיבוץ גדולתו וכבודו, **שהוא קוטב הדת והטענה המביאה לאמת.**

הרמב"ם מכיר אפוא בחשיבותן הקריטית של הראייה ושל המסורת הבאה בעקבותיה ליסודות האמונה בנבואת משה רבנו, בתורה מן השמים ובנצחיותה (עיקרים ז-ט ב'ג העיקרים). מדוע אין הוא מסתפק אפוא בראייה, בהתגלות האלוהית, גם ביחס ליסודות הראשונים - מציאות ה', אחדותו, אי-גשמיותו וכו'? לכאורה היה אפשר לומר שהטעם הוא זה: לדעת הרמב"ם האמונה במציאות ה' היא מצוה, וככל מצוה, הריה ענין למאמץ אנושי, "מלמטה למעלה", דבר שהאדם נתבע לו ואחראי לו. ואילו הראייה תלויה במאורעות המתרחשים, בעת שהם מתרחשים, ברצון ה', "מלמעלה למטה". ואכן, מצינו לרמב"ם, המסביר את דעת בעל 'הלכות גדולות' שלא מנה את האמונה כמצוה: "והנראה מדעתנו של בעל ההלכות שאין מנין תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה, אבל האמונה במציאותו יתעלה שהודיע אותה אלינו באותות ומופתים ובגילוי השכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות, לא יימנה בחשבונן" (השגות לספר המצוות, עשה א). לאמור: האמונה ניתנה לנו כמתנה, באותות ובמופתים ובגילוי שכינה, ובעקבותיה באו המצוות.

אך נראה שאין לתלות את מחלוקת הרמב"ם והכוזרי בענייננו, בשאלה האם האמונה מצוה היא או מתנת שמים. גם מלשון הכוזרי עולה שהוא רואה באמונה חיוב ומצוה, חיוב שחל עלינו מעת ההתגלות. הלא כה דבריו המצוטטים לעיל: "וכן פתחתי לך מלך הכוזר כאשר שאלתני על אמונתו, השיבותיך מה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם, ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין". לאמור: מצווים אנו לזכור תמיד את מעמד הר סיני, "אשר ציונו ה' לזכרו תמיד והזהירנו משכחו, וציונו להודיע אותו לבנינו עד שיגדלו על ידיעתו", כלשון הרמב"ם הנ"ל. נראה כי שורש המחלוקת בין הרמב"ם לכוזרי עמוק יותר, כפי שיתברר בע"ה להלן.

ט. אמונתו של אברהם אבינו

כתב הרמב"ם בראש הלכות עבודה זרה (א, ב), בתארו את השתלשלות האמונות והדעות בדורות הראשונים:

... וכיון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם, ולא הכירוהו, ונמצאו כל עם הארץ והנשים והקטנים אינן יודעין אלא הצורה של עץ ואבן... והחכמים שהיו בהן כגון הכומרין וכיוצא בהן מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים... אבל צור העולמים לא היה שם מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח ונח ושם ועבר. ועל דרך זו היה העולם מתגלגל והולך עד שנולד עמודו של עולם, שהוא אברהם אבינו. כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, ולחשב ביום ובלילה, והיה תמה, היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטיפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי עבודה זרה, והוא היה עובד עמהן, וליבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה, וידע שיש שם א-לוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל.

והנה תיאורו של הרמב"ם את דרכו של אברהם אבינו יכול להתפרש כמענה לשאלה מה יעשו אלה אשר אבותיהם כבר זנחו את האמונה וגידלו את בניהם על טעותם. אפשר גם שהדברים באים לענות על השאלה מה היה לפני מתן תורה, כדרך ששואל הרמב"ם בענין "אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה": "ובזמן שם ועבר ומי שאחריו, שלא היתה שם הלכה, נמצא שלא היה לה' בעולם כלום?" (הקדמת המשנה, עמ' נה), שהרי ניתן לשאול גם בעניננו: ובזמן שם ועבר ומי שאחריו, כשעדיין לא היו מופתי יציאת מצרים ומעמד הר סיני, האם לא היה על האדם חיוב אמונה? [ודאי שלשיטת הרמב"ם ודעימיה שהאמונה היא מצוה, גם בני נח מצווים באמונה בה', כפי שנצטוו באיסור עבודה זרה, ע' סנהדרין נח: שמצוות עשה לא נחשבו במנין ז' מצוות].

אמנם, נראה שאין זה העיקר. הכוזרי בוודאי יאמר שגם הדורות הראשונים לא הוצרכו לחקירה השכלית, שכן מראשית היצירה לא השאיר הקב"ה את האדם ללא אמונה. אדם הראשון "קיבל הנפש על תומה, והשכל על תכלית מה שביכולת האנושי, והכח האלוהי אחר השכל, ר"ל המעלה אשר בה ידבק בא-להים וברוחניים וידע האמיתות מבלי לימוד" (א, צה), והקב"ה גם נגלה אליו בהתגלות נבואית: "ויצו ה' א-להים על האדם לאמור" (בראשית ב, טז) (ואז הזהירו על עבודה זרה, ע' סנהדרין נו, ב), וכן ליחידי הדורות שאחריו, כחנוך ונח ושם ועבר, עד לאברהם יצחק ויעקב, ואותם היחידים "היו לבבות, דומים לאדם ונקראים בני א-להים" (כוזרי שם). נמצא שגם בדורות הקדמונים שלפני מתן תורה יכלה הראייה ו"פגיעת הנביאים" לשמש בסיס לאמונה.

ואכן, הכוזרי כותב אודות הדורות שמאדם ועד אברהם (שם):

ואפשר שהיה מהם מי שלא דבק בו הענין האלוהי, כתרח, אבל אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו עבר, ועוד, שהשיג נח בעצמו.

ונראה שכוונתו במילים האחרונות להתמודד עם שאלת רציפות המסורת, ולומר שתמיד היו בעולם יחידים שהעבירוה מדור לדור, ואברהם אבינו קיבלה משם ועבר, גם לפני התגלות ה' אליו.

והנה דברי הרמב"ם מבוססים על מדרשי חז"ל אודות ראשיתו של אברהם אבינו, מהם עולה שאמונתו לא צמחה מתוך התגלות, ואף לא ממסורת, שכן "תרח עובד צלמים היה" וכך הוא גידל את בניו (בראשית רבה לח, יג), ולהתגלות האלוהית אל אברהם קדמה אתערותא דלתתא, מאמץ רוחני-שכלי: "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר שהבירה הזו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר אני הוא בעל העולם" (שם לט, א). ועוד: "ומהיכן למד אברהם את התורה, ר' שמעון אומר נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים והיו נובעות תורה, ומניין שכן הוא שנאמר אף לילות יסרוני כליותי. ר' לוי אמר מעצמו למד תורה שנאמר מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב... ובן כמה שנים הכיר אברהם את בוראו, בן מח שנה הכיר את בוראו, ריש לקיש אמר בן שלש שנים" (שם צה, ג).

אמנם, גם הכוזרי (ד, יז) סומך את שיטתו על מדרש חז"ל:

ובאמת סבל אברהם אור כשדים והגירות והמילה והרחקת ישמעאל ועקידת יצחק לשחוט אותו כי ראה מן הענין האלוהי מה שראה, טעם, לא הקשה, וראה שאין דבר ממנו נעלם מחלקי מעשיו, וראה גומל אותו על צדקתו (פי': את השגחתו הפרטית)... ואיך לא ילעג להקשותיו הקדומות, כאשר דרשו רבותינו ז"ל (שבת קנו, א) ב'יוצא אותו החוצה': 'אמר לו, צא מאיצטגנינות שלך', רוצה לומר שצוהו לעזוב כל חכמותיו ההיקשיות מחכמת הכוכבים וזולתם וידבק בעבודת מי שהגיע אליו בטעם, כמו שאמר: 'טעמו וראו כי טוב ה'.

אולם הרמב"ם ידחה בנקל טענה זו, ואף יביא ממנה ראייה לשיטתו, שכן לא בחכמת התכונה מדובר, אלא בגזירת הכוכבים: "הסתכלתי במזל שלי ואיני ראוי להוליד בן", והקב"ה אמר לו לצאת מהאיצטגנינות, "נביא את, ואין את אסטרוולוגוס" (בראשית רבה מד, יב), וידועה דעת הרמב"ם על ההבדל בין חכמת התכונה "שהיא חכמה ודאית... והיא חכמה מפוארה", לבין "כל אותן הדברים כולן של גזירת הכוכבים, שהן אומרין יארע כך ולא יארע כך, ומולדו של זה ימשוך לו שיהיה לו כך... כל אותן הדברים אינן דברי חכמה כלל, וטיפשות הן" (איגרות, עמ' תפא-תפב).

י. הדיבוק אשר בינינו ובינו

אמנם, מעבר לויכוח ה"היסטורי" הזה בין הרמב"ם לכוזרי בדבר דרכו של אברהם אבינו, טמונה נקודה יותר עמוקה ועקרונית. הרמב"ם רואה באברהם אבינו מופת לזרעו, לעם ישראל. אחד הכינויים השגורים בפי הרמב"ם לעם ישראל הוא: "עדת משה ואברהם" (עי' איגרות, עמ' תכד, בהערות). התיאור של פרק א' בהלכות עבודה זרה סובב סביב שתי הדמויות המכוננות של האומה הישראלית:

וכמעט קט היה והעיקר ששתל אברהם אבינו נעקר, וחזרו בני יעקב לטעות העמים ותעיתם. ומאהבת ה' אותנו, ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו ורבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' בישראל לנחלה הכתירן במצוות, והודיעם דרך עבודתו.

אברהם אבינו מופיע כמופת להליכה בדרכי ה' והידמות במידותיו בהלי' דעות א, ז, בהלי' מתנות עניים י, א ובהלי' עבדים ט, ח, ע"ש. אין ספק שגם תיאור דרכו של אברהם באמונה בראש הלי' ע"ז הוא מופת לדורות. אברהם אבינו הגיע לאמונה באתערותא דלתתא, מתוך התבוננות ב"בירה", הלא היא עולמו של הקב"ה, הנוהג לפי חוקיות קבועה ומופלאה, המעידה על מציאות המנהיג. גם אנו, אומר הרמב"ם, מצויים בידיעת ה' מתוך עבודה רוחנית מתמדת, בהשכלה ובהתבוננות "כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג" (סוף סי' המדע), ולא רק משום שאבותינו סיפרו לנו. עם כל החשיבות העצומה של העברת המסורת מדור לדור, שהיא לדברי הכל בסיס חיוני לאמונת ישראל, כמבואר לעיל, אין היא חזות הכל. לא בה מתחילה האמונה ולא בה היא נגמרת. האם מי שקיבל את המסורת והאמין בה סיים כבר את תפקידו בענין האמונה? כך כותב הרמב"ם בהמשך אותו פרק מופלא במו"נ (ג, נא):

והיה כאשר תשיג ה' ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להימסר אליו, ותשתדל להתקרב לו, ותחזק הדיבוק אשר בינך ובינו והוא השכל. אמר: 'אתה הראית לדעת כי ה' הוא הא-להים אין עוד מלבדו', ואמר: 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא הא-להים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', ואמר: 'דעו כי ה' הוא א-להים'... אמר 'ואתה שלמה בני דע את א-להי אביך ועבדהו וגו' אם תדרשנו ימצא לך' וגו'.

עומק שיטת הרמב"ם נעוץ בקביעה כי הדיבוק אשר בינינו לבין הבורא הוא השכל. הרמב"ם חוזר על קביעה זו בהמשך הפרק, שהוא "כדמות חתימה" לספרו: "הלא ביארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מה' יתעלה הוא הדיבוק אשר בינינו ובינו", ובקביעה זו גם פתח הרמב"ם את ספרו (א, א), בהגדירו את "צלם א-להים" שבאדם:

'צלם' הוא נופל על הצורה הטבעית, רצוני לומר על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא... אשר הענין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה... ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו 'בצלם א-להים ברא אותו'.

מתוך עמדה פילוסופית עקרונית זו מפרש הרמב"ם את כל הפסוקים הנ"ל, כולל לשון ראיה שבהם, כמתייחסים להשגה השכלית. הידיעה שמדובר בה היא דעת א-להים "כפי מה

שישכלהו השכל". ההשבה אל הלב גם היא פעולה שכלית. ואף "אתה הראית לדעת" הוא ביטוי המורה על ההשגה השכלית, ולא דוקא על הראייה החושית. כה דבריו ב"מילון המושגים" שבחלק הראשון של ה'מורה':

דע כי 'ראה' ו'הביט' ו'חזה' שלש המילות האלה נופלות על ראות העין, והושאלו שלשתם להשגת השכל. אמנם זה ב'ראה' מפורסם אצל ההמון, אמר 'וירא והנה באר בשדה', וזה ראות עין, ואמר 'ולבי ראה הרבה חכמה ודעת', וזה השגה שכלית" (פרק ד).

'לבי' - שם משתתף, הוא שם האבר... והוא שם השכל, 'ואיש נבוב ילבב', כלומר ישכיל... וכן 'והשבות אל לבבך', 'ולא ישיב אל לבו', וכל מה שדומה לו, כולו בחינת שכל, כמו שאמר 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת', כמו 'אתה הראית לדעת' (פרק לט).

לעומת זאת, עמדתו העקרונית של ריה"ל היא, שהדיבור אשר בינינו לבינו יתעלה אינו דוקא השכל. "הענין האלוהי" אינו מתבטא רק בהשכלה, שהיא תכונה אנושית כללית, "הענין השכלי". "הענין האלוהי" מתבטא בכחות חיות מיוחדים, בכחות ראייה מיוחדים, בתחושת הטעם של קרבת א-להים, ובהיווכחות בהשגחתו העל-טבעית. אם הרמב"ם מתאר את משה רבינו כאיש אשר "המשיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם... ונתבטלו ממנו הכחות הדמיוניים והחושיים בהשגותיו ונדהם כחו המתעורר ונשאר שכל בלבד" (ניג העיקרים, העיקר השביעי) - הרי הכוזרי מתארו כמי "שיבוא באש ולא יזק בו, ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זוהר שאין העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש... עם ידיעת העבר והעתיד, מה שהיה ומה שיהיה" (א, מא). והדברים ארוכים ועמוקים, ומתפשטים אל נושאים נוספים, כגון תפיסת הנבואה במשנות הרמב"ם והכוזרי, מהי אהבת ה' ומה משמעותן של המצוות, ועוד.

יא. ריה"ל - ראב"ע - רמב"ם

נשוב אל הראייה שמביא הכוזרי לשיטתו מהכתוב "אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ראינו שראב"ע פירש כך: "הזכיר למשכיל 'אנכי ה', והוסיף 'אשר הוצאתיך' שיבין המשכיל ושאינו משכיל". גם את "אתה הראית לדעת" מפרש הראב"ע כמכוון להמון העם: "והנה בעבור האות שעשה ה' במצרים אמר משה 'אתה ראית לדעת', שהכל ראו זה, חכמים ושאינם חכמים, גדולים וקטנים". הרמב"ם, לעומת זאת, פירש ש"אתה הראית לדעת" - "כולו בחינת שכל".

בפרק ב'מורה' (ב, לג) העוסק במעמד הר סיני, "שהוא מכלל סתרי תורה", אומר הרמב"ם שאת מילות הדיבור הא-לוהי שמע רק משה רבנו, והוא מסר לישראל את הדברים ששמע. העם שמעו רק קול גדול ועצום, "קול דברים", ללא חיתוך מילים, שממנו השיגו באורח מופלא, שקשה לנו להגדירו, את הנוכחות האלוהית (בפרק לב אומר הרמב"ם שלא כל ישראל היו במצב נבואה ממש, כי נבואה אינה יכולה לשרות אלא על הראוי לה). והוא מוסיף:

אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות, והוא בתלמוד גם כן, והוא אומרם: 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום'. רוצים בזה שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבנו, ולא היה משה רבנו מגיעם אליהם. וזה, ששני אלו השרשים, רצוני לומר מציאות ה' והיותו אחד, אמנם יושגו בעיון האנושי, וכל מה שיודע במופת - משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו שוה, אין יתרון. ולא נודעו שני השרשים האלה מצד הנבואה לבד, אמרה התורה: 'אתה הראית לדעת' וגו'. אמנם שאר הדיברות הם מכת המפורסמות והמקובלות, לא מכת המושכלות.

הרי לנו הסבר רמב"מי אופייני למאמר חז"ל באגדה¹³. "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום" פירושו שלא היו צריכים בזה לתיווכו של משה רבנו, אלא יכלו להשיג את תוכן שתי הדיברות הראשונות - מציאות ה' ואחדותו - בדרך העיון השכלי. וזהו "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו", בראיית השכל.

ומה באשר ל"אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"? נראה שאין הרמב"ם זקוק להסברו של אבן עזרא. עיקר נוסף מעיקרי האמונה, עיקר הידיעה וההשגחה (העשירי מ-יג העיקרים), הוא לדעת הרמב"ם עיקר שכלי, ש"לא כדעת מי שאמר עזב ה' את הארץ", הלא הם הפילוסופים ההולכים בדרכו של אריסטו, הסוברים שהאל נעלה מידיעת הפרטים, "אלא כמו שאמר: 'גדול העצה ורב העליליה אשר ענין פקוחות על כל דרכי בני אדם'" (הקדמת חלק עמי קמה). שכן לייחס לה' אי ידיעה - הוא "כישלון אין תקומה ממנו" (מו"נ ג, טז), שהרי "מושכל ראשון הוא בלא ספק שה' יתעלה צריך שיימצאו לו כל השלמויות וירוחקו מעליו כל החסרונות, וכמעט שהוא מושכל ראשון¹⁴ שהסכלות באי זה דבר שיהיה הוא חסרון, ושהוא יתעלה לא יסכול דבר" (שם יט), וכמו כן "לא ייתכן עליו העוול" (שם יז), ומכאן שעיקר הידיעה האלוהית וההשגחה הוא עיקר שניתן להשיגו בשכל.

יש להבין אפוא, לשיטת הרמב"ם, שהסיפא של הפסוק, "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", באה להדגיש שהאמונה היא לא רק במציאות ה', אלא גם בהשגחתו, ושני ענינים אלה "אמנם יושגו בעיון האנושי".

לעומת ראב"ע והרמב"ם, הכוזרי מבין את "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" כרצף אחד, אנכי ה' אשר הדרך להכרתי היא הראייה, הן ראיית החושים והן הראייה הנבואית, אשר ראית את אותותי בעיניך ביציאת מצרים, ואשר אני דובר אליך עכשיו בראייה הנבואית. הכוזרי סובר כזכור (לעיל סוף פרק ג), שלקראת מעמד הר סיני "נתקדש העם ונדמן למדרגת הנבואה". על עשרת הדיברות הוא אומר: "ושמע העם דיבור

¹³ עי' הקדמת המשנה לרמב"ם, עמי נב-ס.

¹⁴ מלה זו נשמטה ממהדורת אבן שמואל בכרך אחד, ומצויה בדפוסים הרגילים ובמקור הערבי.

צח בעשרת הדברים... ואלה עשרת הדברים לא קיבלם ההמון מאנשים יחידים ולא מנביא כי אם מאת הא-להים ניתנו" (א, פז)¹⁵.

נמצא שלכוזרי הדיבר "אנכי" כולו הוא על דרך הראייה, לרמב"ם כולו על דרך ההכרה השכלית, ולראבי"ע ראשיתו על דרך השכל וסופו על דרך הראייה.

גם את פסוקי "אתה הראית" מחלק ראבי"ע בין המון העם לבין החכמים :

והנה ה' עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם משה, להיות להם לא-להים, וככה אמר משה 'או הנסה א-להים לבוא לקחת לו גוי... והנה בעבור האות שעשה ה' במצרים אמר משה 'אתה הראית לדעת', שהכל ראו זה, חכמים ושאינם חכמים, גדולים וקטנים, גם הוסיף עוד בדבר מעמד הר סיני ששמעו קול ה', על כן אחריו 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרך'. ואמר באחרונה כי הדעת הגמורה שישב האדם אל לבו עד שיתברר לו בראייתו כי ה' הוא לבדו, על כן אמר 'וידעת היום והשבות אל לבבך', ואמר דוד 'ואתה שלמה בני דע את א-להי אביך ועבדהו', והדעת הוא בלב, לא בהודעת הפה.

הרמב"ם, לעומת זאת, מביא במו"נ אותם הפסוקים ממש, כמצוטט בפסקה הקודמת, והוא מייחס את כולם להשגה השכלית (ייתכן שדבריו שם הם תגובה לדברי אבן עזרא¹⁶). ולפי התפיסה השלישית, תפיסת הכוזרי, הפרשה כולה מתייחסת לראיית המאורעות הא-לוהיים וההתגלות הא-לוהית. אין לכחד כי פשוטם של המקראות נוח מאד דוקא לתפיסה זו, שכן כך היא לשון התורה :

השמע עם קול א-להים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי, או הנסה א-להים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' א-להיכם במצרים לעיניך. אתה הראית לדעת כי ה' הוא הא-להים אין עוד מלבדו. מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש. ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים. להוריש גויים גדולים ועצומים ממך מפניך, להביאך לתת לך את ארצם נחלה כיום הזה. וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא הא-להים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד.

¹⁵ את המשך המשפט שם: "אבל לא היה בהם כח כמשה לראות הדבר הגדול ההוא" יש להבין פשוט כתיאור הכתוב בתורה: "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו א-להים פן נמות" (שמות כ, טו).

¹⁶ ע' באיגרות הרמב"ם עמי תקל שהרמב"ם מזכיר את ראבי"ע, וקרוב לודאי שהכיר את חיבוריו. אמנם, דברי ההערצה לראבי"ע המופיעים ב"צוואת הרמב"ם" אינם משל הרמב"ם, שכן ברור ש"צוואה" זו מזויפת, ע' באיגרות עמי תרצז-תרצט.

יב. סיכום

ראינו בתחילת הדיון שבריחתו של הכוזרי מן הראיות השכליות לאמונה נובעת מאי-אמונו באפשרות להגיע להוכחות חותכות וחד-משמעיות בנושאים אלה. אין הוא מזלזל כלל ועיקר בתקפותו של השכל האנושי, אלא שהוא סבור שרק בחכמות לוגיות-דדוקטיביות כלוגיקה ומתמטיקה אפשר להגיע להוכחות מופתיות שאין לערער עליהן, ואילו בחכמות הטבע והא-לוהות רבים הספקות, אי אפשר להגיע למסקנות מוכחות במופת, ואפשר בנקל ליפול ברשת הטעות. לפיכך הוא מגיע למסקנה שרק הראיה של ההשגחה הא-לוהית הגלויה על עם ישראל, והראיה הנבואית שזכו לה הנביאים, היא המקור הנאמן לאמונה, העובר במסורת אמינה, בכתב ובעל פה, מדור לדור.

הרמב"ם, לעומת זאת, עם שהוא מכיר במגבלות השכל האנושי, ובהבדל שבין הוכחות מתמטיות להוכחות של חכמות הטבע והאלוהות, ממליץ בהחלט על החקירה השכלית, ורואה בה קיום מובחר של מצות האמונה. ההתבוננות "בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג" (סוף סי' המדע) אכן מביאה את האדם לידיעת ה' ול"מה שצריך שיאמין בו" (מ"א, א, לד). גם אם ישנם ענינים מסופקים בחכמות הטבעיות והא-לוהיות, הידע האנושי מתקדם במשך הדורות, וככל שהאדם יודע יותר את האמיתות כך הוא מתקרב יותר לידיעת "הנכבד שבמושכלות: ציור אחדות ה' וכל הנלוה לענין ההוא מן הא-לוהיות".

אמנם, לא כל עיקרי אמונת ישראל יכולים להיות מוכחים בדרך שכלית, ועל כן ההתגלות הנבואית, והמסורת הנאמנה שבעקבותיה, הם מקור חיוני ומוכרח לאמונה. ואם תאמר: אם בין כך ובין כך צריך אדם למסורת, מה יתרון לו בכל עמלו שהוא עמל בחכמות? תשובתך לפי הרמב"ם היא, שהשגת ה' בדרך השכל היא תכלית כשלעצמה, כי "הדיבוק אשר בינינו ובינו הוא השכל".

לכאורה, תפיסתו של הכוזרי היא יותר "מודרנית". דרכיהם של המדע והפילוסופיה נפרדו מאז המהפכה המדעית בראשית העת החדשה. מדעי הטבע אינם מתיימרים לפתור שאלות פילוסופיות, והמטפיסיקה אינה עוד המשכה הישיר של הפיסיקה. אף על פי כן, לא נס ליחה של תפיסת הרמב"ם. הידע המדעי מתקדם מדור לדור. האדם חודר יותר ויותר אל נבכי עולמו של הקב"ה. אם הרמב"ם דיבר על המתבונן ב"מעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ" (ה' יסודי התורה ב, ב) - הדברים מקבלים משקל כפול ומכופל כאשר מתבוננים בחוקי הטבע לאור הידע שהצטבר במאות השנים שעברו מאז, שכן החכמה האנושית חדרה אל המיקרו-קוסמוס של עולם החומר, אל האטום ואל החלקיקים האלמנטריים, אל התא ואל הגנים, אל הגלים האלקטרו-מגנטיים ואל קרני הלייזר, וגילתה שם עולמות מופלאים, פועלים לפי נוסחאות מתמטיות מתוחכמות, המתארות בצורה מדויקת את המתרחש במציאות, והמאפשרות שימושים מעשיים מדהימים. חכמת הבורא "שאין לה ערך ולא קץ" מתגלה יותר ויותר במשך הדורות. גם אם חלק מן ההנחות שביסוד ההוכחות הקדומות למציאות ה' אינן תקפות עוד - כגון ההנחה שגוף אינו נע בלי כח המניע אותו, שהופרכה על ידי גלילאי אשר גילה את חוק ההתמדה -

ראייה וראייה - על שיטות הכוזרי והרמב"ם בדרכים לאמונה

הראיות למציאות הבורא החכם אשר יצר את עולמו בדעת בבינה ובהשכל לא נעלמו. אדרבה, הן הולכות ומתחזקות מדור לדור.

עם זאת, הפילוסופיה החדשה הכירה בחשיבותה של הראייה הבלתי-אמצעית והאינטואיציה. הכרת האדם את הא-להים מתוך עמקי נפשו ומאורעות חייו, ובמיוחד - במה שנוגע לעם ישראל - מתוך יד ה' המתגלה בהיסטוריה, ומן הרצף והחיוניות של המסורת הדתית-תורתית בישראל, חיי עולם נטע בתוכנו זו תורה שבעל פה - הן הן דרכי האמונה בדורותינו על פי הכוזרי.

מהרמב"ם ומריה"ל יתקלס עילאה, עד יערה עלינו רוח ממרום, ותשוב הנבואה - פסגת המאויים הרוחניים - לישראל, ויקוים בנו מקרא שכתוב "כי כולם ידעו אותי, למקטנם ועד גדולם, נאם ה'" (ירמיה לא, ג).