

הרב נחמיה רענן

”וְאֵל מִי תִדְמִיּוּן אֶל-וַיֵּמָה דְמוֹת תַּעֲרֹכוּ לוֹ”

הגשמה, דמיון ואמונה - על העיקר השלישי מי"ג העיקרים

פתיחה: שלילת ההגשמה

העיקר השלישי מי"ג העיקרים שניסח הרמב"ם בהקדמת פרק חלק הוא שלילת ההגשמה:¹

והיסוד השלישי שלילת הגשמות ממנו. והוא, שזה האחד אינו גוף ולא כח בגוף, ולא יארעוהו מאורעות הגופים כגון התנועה והמנוחה, לא בעצם ולא במקרה... ואמר הנביא ואל מי תדמיון א-ל וכו', ואל מי תדמיוני ואשוה וכו', ואלו היה גוף כי אז היה דומה לגופות. (פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה לפרק חלק)

עבורנו נתפס העיקר השלישי כדבר פשוט המובן מאליו. יתרה מזאת, קשה לנו להבין תפיסה דתית שמניחה שיש לבורא גוף. אולם כפי שמתאר הרמב"ם באיגרת תחיית המתים, בתקופתו הדבר כלל לא היה מובן מאליו:

וכ"ש שכבר פגשנו אדם שהיה נחשב שהיה מחכמי ישראל וחי השם יודע היה דרך משא ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו והוא היה מסופק אם השם גשם בעל עין יד ורגל בני מעיים כמו שבא בפסוקים או אינו גוף. אמנם אחרים שפגשתי מאנשי קצת ארצות פסקו לגמרי שהוא גוף והחזיקו לכופר מי שהיה מאמין חילופו וקראוהו מין ואפיקורוס. והבינו דרשות רבות על פשוטיהן וכיוצא בזה שמעתי על קצת אנשים שלא ראיתי.

(איגרת תחיית המתים)

^{*} ישעיהו מ', ח.

¹ בשלילת ההגשמה צועד הרמב"ם בעקבות רבנו סעדיה גאון בספרו האמונות והדעות במאמר השני.

אפשר להניח שאותם שהאמינו בהגשמה לפי עדותו של הרמב"ם, לא חשבו שגופו ממש כגופנו אלא שיש דמות א-להית רוחנית שמקבילה בתבניתה לדמות האנושית.

הרמב"ם מציין שהמגשימים ביססו את עמדתם על פשטי הפסוקים ודרשות חכמים. בכמה הזדמנויות מתמודד הרמב"ם עם תפיסת ההגשמה שעולה מפשטי הפסוקים ומאמרי חז"ל:

וכל מה שבא בספרים מתאריו בתארי הגופות כגון ההליכה והעמידה והישיבה והדבור וכיוצא בזה הם כולם דרך השאלה, וכמו שאמרו דברה תורה כלשון בני אדם.

(פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה לפרק חלק)

ביטויי ההגשמה שמופיעים בכתבי הקודש מתפרשים לדעת הרמב"ם כמשלים ובדרך השאלה.²

חשיבות הנושא והאפשרות לטעות בו מתוך קריאה פשטנית של פסוקי המקרא ודברי חז"ל, הביאה את הרמב"ם להקדיש את רוב החלק הראשון של מורה נבוכים לפרשנות מפורטת של המקורות שעל פי פשוטם סותרים את העיקר השלישי.

האם המגשים נקרא מין?

מעבר לקביעה הפילוסופית שאין לבורא גוף, מתחדשת בעיקר השלישי הגדרה נורמטיבית שלפיה הטועה בהגשמה מוגדר מין ואין לו חלק לעולם הבא:

חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם א-לוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וחולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין.

(הלכות תשובה ג', ז)

² ע"ע בהלכות יסודי התורה א', ט.

הראב"ד במקום משיג על הרמב"ם:

א"א ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו
המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות
המשבשות את הדעות. (שם)

מסוף ההשגה משתמע שהראב"ד מודה לקביעה הפילוסופית של
הרמב"ם שההגשמה היא טעות: "ממה שראו בדברי האגדות המשבשות
את הדעות". ההשגה מתייחסת למישור הנורמטיבי שלא ניתן לדעת
הראב"ד להגדיר את הטועים בהגשמה מינים.

ההנחה שהראב"ד לא חולק על הרמב"ם במישור הפילוסופי, מפורשת
בדברי הכסף משנה³ שמצטט גרסה אחרת של השגת הראב"ד שמובאת
בספר העיקרים:

א"א אף על פי שעיקר האמונה כן הוא המאמין היותו גוף מצד
תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין,
עכ"ל. (כסף משנה שם, על פי ספר העיקרים מאמר א' פרק ב')

לפי נוסחה זו שפותחת במילים "אף על פי שעיקר האמונה כן הוא",
ברור שהראב"ד לא בא לחלוק על העיקר עצמו אלא רק על הגדרת
הטועה בהגשמה – מין.³ עמדת הראב"ד שיש מקום ללמד זכות על
הטועים ולא ניתן להגדירם כמינים ואפיקורסים. מעמד של מין שמור
רק למי שמוציאים עצמם בכוונת תחילה מכלל ישראל, ולא לטועים.
משמע שלדעת הרמב"ם אין מקום לסליחה ולימוד זכות בהקשר של
טעות באמונה, ולכן גם הטועים יוגדרו כמינים. עמדת הרמב"ם בנושא
באה לידי ביטוי בהתייחסותו להגשמה אצל קצרי השכל.

הגשמת קצרי השכל

כאמור, אחת הסוגיות שבה מתעוררת שאלת מעמד המגשימים בטעות
היא אמונת קצרי השכל, אלו שאינם יכולים להשיג מציאות מופשטת.
בפשטות, קביעת הרמב"ם שהמאמין בהגשמה מוגדר מין, לא מבחינה
בין אדם לאדם. גם מי שלא מסוגל להבין שיש קיום שלא בגוף, אם

³ הכסף משנה מסיים שגם לפי הנוסח שלפנינו ודאי שכוונת הראב"ד לא הייתה לחלוק על
שלילת ההגשמה.

יטעה בהגשמה יוגדר אפיקורוס ומין. הרמב"ם מתייחס לנקודה הזאת בצורה מפורשת במורה הנבוכים:

ומי שיקצר שכלו להבין פירושי הפסוקים והבנת השווי בשם עם ההתחלפות בענין, יאמר לו שזה הפסוק פירושו מובן לחכמים, אבל אתה הוי יודע שהשי"ת אינו גוף ולא יתפעל, כי ההפעלות שנוי והוא יתעלה לא ישיגהו שנוי, ולא ידמה דבר מכל מה שזולתו, ולא יקבצהו עם דבר מהם גדר מן הגדרים כלל, ושדבר הנבואה אמת, ויש לו פירוש ויעמדו עמו על זה השיעור. (מורה הנבוכים א', לה)

קצר השכל לא יוכל להבין את שלילת ההגשמה ולמרות זאת מצופה ממנו לקבל אותה כאקסיומה. על קצרי השכל נגזר לחיות בתודעת אמונה שלא מתיישבת על דעתם, כפי שמפורש בהמשך הדברים:

ואין צריך שתתיישב דעת אדם על אמונת הגשמה או על אמונת משיג ממשגיגי הגשמים, כמו שאין צריך שיתיישב על אמונת העדר הא-לוה או השתוף אליו או עבודת זולתו. (שם)

בפרק הבא במורה נבוכים מסביר הרמב"ם שההגשמה חמורה יותר מעבודה זרה. כפי שאין הצדקה לעבודה זרה בטעות, כך אין לימוד זכות לתפיסת הגשמה אצל קצרי ההשגה:

ודע שאתה כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה מקנא ומכניס וקודח אש וחמה, ושונא ואויב וצר, יותר קשה מעובדי ע"ז מאד. ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעובדי עבודה זרה שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה מנהג אבותיו בידיו. (מורה הנבוכים א', לו)

לסיכום עמדת הרמב"ם בנוגע לטועים בהגשמה, אצטט את הניסוח המחודד של ר' חיים מבריסק שמובא בדברי תלמידו ר' אלחנן וסרמן ה"ד:

דעת הרמב"ם דהמאמין בהגשמה הוא מין והראב"ד כתב שגדולים וטובים טעו בזה מפני האגדות המשבשות הדעות ושמעתי בשם כ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק בדעת הרמב"ם, כי בכפירה לא שייך שוגג דהא מ"מ אינו מאמין וא"א להיות בכלל ישראל בלא אמונה.

ואומרים משמו בזה"ל "דער וואס איז נעביך אאפיקורוס איז אויך אאפיקורוס" [גם אפיקורוס מסכן הוא אפיקורוס] ולכאורה דבריו מוכרחין שהרי כל הכופרין וכל עובדי ע"ז הם מוטעין ואין לך מוטעה יותר מהמקריב בנו למולך והוא חייב מיתה.

(קובץ מאמרים עמ' י"ט, מאמר 'שבוש בדעות' אות א')

בטרמינולוגיה של הגר"ח עמדת הראב"ד היא שאפיקורוס מסכן אינו אפיקורוס. אפיקורוס הוא מי שבאופן מודע מוציא עצמו מכלל ישראל בדעותיו ואמונתו. אבל מי שאימץ עמדה אמונית שגויה שרווחת בקהל המאמינים לא יוכל להיות מוגדר כאפיקורוס.

עלה בידנו שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד ניטשת במישור הנורמטיבי. אין חולק על כך שההגשמה היא טעות, המחלוקת נוגעת למחיר הטעות. לדעת הרמב"ם טעות ההגשמה עולה במחיר הגדרת האדם כמין ולדעת הראב"ד אין הצדקה להגדיר את הטועה מין.

רבנו בחיי והאדמו"ר מפאסצנה

בהמשך הדברים יובאו עמדותיהם של כמה מחכמי ישראל שחלקו על הרמב"ם במישור ההגותי. לדידם, לא רק שהמגשים לא ייחשב מין ואפיקורוס אלא שיש הצדקה לתפיסה אמונית מגשימה. חשוב להדגיש שכמובן אין חולק על כך שאין לבורא גוף – הדיון נוגע אך ורק לתודעת האמונה מצד המאמין. בנוסף נעמוד על דעת כמה מחכמי ישראל האחרונים שפירשו שגם הראב"ד עצמו חלק על הרמב"ם במישור ההגותי ולא רק במישור הנורמטיבי.

נפתח בדברי רבנו בחיי בחובות הלבבות, שחולק על יחסו של הרמב"ם למגשימים קצרי השכל. תחילה מנסח רבנו בחיי את הבסיס המוסכם שאת המקראות ומאמרי חז"ל שמייחסים לבורא גוף ופעולת הגוף יש לפרש בדרך משל. בהמשך הוא מוסיף את המשפטים הבאים:

ע"כ היה צריך שתהיינה המלות והענינים כפי כח בינת השומע, כדי שיפול הענין על לבו ע"ד הגשמות המובן מן המלות הגשמיות בתחלה, ואח"כ נתחכם לו ונדקדק להבינו ולהודיעו, שכל זה ע"ד הקרבה ומליצת הספר, ושהענין האמתי הוא יותר דק ומעולה, ומרומם, ורחוק מאשר נוכל להבין אותו על תכונת דקות ענינו.

והמשכיל הנלבב ישתדל להפשיט קליפות המלות וגשמותם מעל הענין ויעלה במחשבתו ממדרגה אל מדרגה, עד שיגיע מאמתת הענין הנדרש אל מה שיש בכח יכלתו והשגתו. והכסיל הפתי יחשוב הבורא ית' על דרך הנראה ממליצת הספר, וכשהוא מקבל על עצמו עבודת א-להיו והוא משתדל לעשות לכבודו, יש לו טענה גדולה מצד פתייתו ומעוט הבנתו, **מפני שאין האדם נתבע אלא כפי יכלתו והשגתו בשכלו והבנתו וכחו וממונו...** כי הדבר שיובן ממנו ענין גשמי, לא זיוק המשכיל, מפני שהוא מכיר בו, ומועיל הכסיל, כדי להתישב בלבו ובדעתו, כי יש לו בורא שהוא חייב בעבודתו. (חובות הלבבות שער א' [שער היחוד] פרק י')

בניגוד לרמב"ם סובר רבנו בחיי שיש לימוד זכות על קצרי השכל שאינם מסוגלים להשיג השגות מופשטות "מפני שאין האדם נתבע אלא כפי יכלתו". אולם מעבר ללימוד הזכות, יש במשפטים הללו אמירה מרחיקת לכת הרבה יותר. רבנו בחיי לא טוען רק שאין להגדיר את המגשימים מינים, אלא שלדעתו יש לגיטימציה להגשמה בשלבים המוקדמים של ההתפתחות האינטלקטואלית. התורה התנסחה בכוונה בביטויים מגשימים כדי לתת אחיזה בעולם האמונה למי שאינם מסוגלים להשיג השגות מופשטות. מבחינה זו, נראה שרבנו בחיי צעד צעד נוסף מעבר למישור הנורמטיבי שבו ניטשת המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד. נקודת המוצא של לימוד הזכות של רבנו בחיי על המגשימים היא הגותית ולא נורמטיבית: לדעת רבנו בחיי במצבים מסוימים ההגשמה נתפסת כאפשרות ראויה ורצויה וממילא ודאי שלא ניתן לכנות את המגשימים כמינים.

עמדה דומה לרבנו בחיי אנו מוצאים בדורות האחרונים בספר בני מחשבה טובה של ר' קלונימוס קלמן שפירא, האדמו"ר מפיאסצנה הי"ד. אחד הנושאים המרכזיים שבהם עוסק האדמו"ר מפיאסצנה בספרו בני מחשבה טובה הוא השימוש בכוח הדמיון בעולם של עבודת ה'. בהקשר הזה מתייחס האדמו"ר לשאלה שהופנתה אליו מאחד מחסידיו:

כבר התנצל אברך לפני ואמר אם הייתי יכול לצייר לפני איזה דמות בשעה שאני עומד לפני השי"ת בתפלה הייתי מתעורר פשוט על כל פנים כמו מי שמבקש ומתחנן לפני הכל יכול שיש בידו להושיע לי או שהייתי מזדעזע ומרתת מן המחשבה והציור בעצמו שאני עומד

לפני כסא הכבוד אבל כיון שאסור לצייר לי שום דמות וציור ורק ידיעה יש לי שאני יודע שעומד אני לפני ד' ידיעה שהיא בלא מחשבה ובלא מחשבה אי אפשר לי להתעורר אם לא באה ההתעוררות מעצמה. (בני מחשבה טובה אות ז', עמ' 18-19)

האברך התקשה להתכוון בתפילתו למושג א-להי מופשט שנאסר עליו לשוות לו ציור או דמות.

תשובתו של האדמו"ר הייתה:

וכיון שיסוד חברתנו הוא שלא לגער ולגזור סתם על האיש עשה כך וכך, כי או שלא ישמע לנו או שיראה את עצמו לאמר שיש לו מחשבה טובה והתעוררות ואין לו, כי באמת גם כולם רוצים להיות טהורי לב ובני עליה רק שאי אפשר להם להתעלות מן רפשם כנ"ל. וכל יסוד חברתנו הוא להרכין את הכתף למקום נמיכיות החברים עד כפות רגלי נפשם וגופם ומשם להעלותם באמצעים מתאימים להם. לכן נראה נא גם להם תקנה ועצה איך להרגילם כפי מצבם לכן האיש במצב כזה בראשית גידול והתרחבות מהשבתו יסמוך את עצמו על הראב"ד ז"ל שמשיב על הרמב"ם ז"ל פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ז' וזה לשונו: א"א ולמה קרא לזה מין מה גדולים וטובים וכו' הלכו בזו המחשבה וכו'.

כיוון שמגמת החבורה לתת לכל אחד מחבריה כלים להתקדם מהנקודה שבה הוא נמצא, בהוראת שעה יכול האברך להסתמך על שיטת הראב"ד. האדמו"ר מתבסס אמנם על שיטת הראב"ד אבל נראה שמסקנתו מרחיקת לכת יותר מדברי הראב"ד עצמם. כפי שראינו, הראב"ד לא צידד בהגשמה והגדיר אותה כטעות, אלא לימד זכות על הטועים שלא יוגדרו כמינים. הלגיטימציה שנותן האדמו"ר לתפיסה מגשימה בהוראת שעה קרובה יותר לעמדתו של רבנו בחיי.

מיד נראה שהאדמו"ר מפיאסצנה לא היה יחיד בדעה שהראב"ד הצדיק את ההגשמה כך שמחלוקתו עם הרמב"ם אינה נורמטיבית אלא הגותית.

הגשמה (בתודעה) - לכתחילה

הרמ"מ כשר

בתורה שלמה, במאמר שעוסק בעיקר השלישי,⁴ מתייחס הרב מנחם מנדל כשר להשגת הראב"ד ומציע שהגדולים והטובים שאותם הזכיר הראב"ד, הם הרב משה בן חסדאי⁵ ור' שלמה מן ההר. לאור עיון בכתביהם מגיע הרב כשר למסקנה שהם אינם חולקים על הרמב"ם שאין לבורא גוף ודמות הגוף אלא על שאלת היחס לפסוקים ולדברי חכמים שמתארים את הבורא כבעל גוף:

ועכשיו אנו באים בחזרה לדברי הראב"ד שבהתחלת המאמר שכ' כמה גדולים וטובים כו', שאותם גדולים וטובים המה מסוג של ר' משה בן חסדאי ור"ש מן ההר וכו'. שלא עלה על דעתם דבר כזה להאמין ח"ו בגשמות הבורא. המחלוקת היא רק בהתולדות והמסקנות של ההנחות של הרמב"ם. וגם לדבריהם כל בר ישראל מאמין בעיקר זה שהבורא יתברך שמו אינו גוף ואין לו שום תמונה ודמות ואין לייחס לו אפילו צורה רוחנית דקה מן הדקה. אמנם הם סוברים שאם יש ברצון הבורא הוא מתראה לבני אדם באיזה דמות וצורה שהוא רוצה ולדעתם אין לחקור באלה הענינים שאין דעת האדם יכולה להשיגם ולהבינם. ולשיטתם כמו בשאלת ידיעה ובחירה שאין אנו מבינים פתרונה אומר הרמב"ם לא מחשבותי מחשבותיכם, כן לדעתם סוף הכתוב ולא דרכיכם דרכי מודיענו שהקב"ה שהוא כל יכול אין שום דבר נמנע ממנו גם במעשה כי לא דרכינו דרכיו. ואע"פ שאין לו תמונה כשיש ברצונו מתראה בתמונה שהוא רוצה וכלשון הכתוב כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי מחשבותיכם.

(תורה שלמה כרך ט"ז עמ' 320-321)

⁴ 'דברה תורה כלשון בני אדם – ביאור שיטת הקדמונים בעיקר השלישי מ"ג העיקרים' (תורה שלמה כרך ט"ז, מילואים עמודים 288-321).

⁵ מכונה ר' משה תקו על שם מוצאו מהעיר תקו בבוהמיה. ניסח את שיטתו בקונטרס בשם **כתב תמים** שרק קטע אחד ממנו הגיע לידינו.

לדעת ר' משה בן חסדאי ור' שלמה מן ההר למרות שברור שאין לבורא גוף, הפסוקים המתארים את הבורא כבעל גוף מתפרשים כפשוטם. משמעות הדברים היא שהבורא המופשט מגוף ודמות צמצם עצמו והתגלה לאדם בהתאם ליכולת ההשגה האנושית. למרות שיש בעמדה שהם מציעים פרדוקס שא-להים שאינו בעל גוף מתגלה לאדם כבעל גוף, כבר למדנו מדברי הרמב"ם ש'מפרדוקס לא מתים'. שהרי ישנם מושגים מעין הסתירה בין ידיעה לבחירה שאין בכוחו של השכל האנושי להשיג, כנאמר: "כִּי לֹא מִחֻשְׁבוֹתַי מִחֻשְׁבוֹתֵיכֶם" (ישעיהו נ"ה, ח).

עמדת ר' משה בן חסדאי ור' שלמה מן ההר דומה לעמדת חכמי הקבלה שעוסקים בכתביהם בשמות הא-ל ובמידות הא-להיות. אולם במקביל מדגישים חזור והדגש שאינם מתייחסים למהות הא-להית עצמה אלא לדרכים שבהן מתגלה הבורא אל ברואיו. לשם המחשה, אצטט משפט ממאמר החכמה של הרמח"ל:

והנה על פי משל זה תבחין ענין הספירות. כי האדון, ברוך הוא, מהותו ועצמותו, דהיינו אמיתת מציאותו, אינו מתגלה אל נבראיו כפי מה שהוא, אלא כפי מה שרצה להתגלות לתכלית נודעת אצלו. (מאמר החכמה לרמח"ל ד"ה "והנה על")

בהמשך המאמר (שם, עמ' 90 בעמודה הימנית) טוען הרב כשר שהראב"ד עצמו אימץ את עמדת ר' משה בן חסדאי ור' שלמה מן ההר. בבסיס טענתו עומדת ההנחה שהראב"ד היה מגדולי המקובלים בדורו ולכן מסתבר שהוא אימץ את עמדת הראשונים הללו כדעת חכמי הקבלה.

כפי שראינו, קשה לקבל את הקביעה שהראב"ד עצמו סבר כשיטת ה"גדולים וטובים", משום שטען כלפיהם "לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". הרב כשר מתמודד עם הקושי בלשון הראב"ד בכמה דרכים. ראשית הוא טוען שלפי גרסת ספר העיקרים בהשגת הראב"ד הקושי מתמתן. נזכיר את הנוסח של העיקרים:

א"א אף על פי שעיקר האמונה כן הוא המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין. (ספר העיקרים מאמר א' פרק ב')

על פי הנוסח הזה אפשר להבין שהראב"ד מודה לרמב"ם שאין לבורא גוף: "שעיקר האמונה כן הוא". אולם מצד שני סובר שלשונות הפסוקים מתפרשים כפשוטם מצד תודעת המאמין: "המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מיף". לפי הצעת הרב כשר המילים "אין לקרותו מיף" בהשגת הראב"ד יתפרשו לא כלימוד זכות אלא כהסכמה וכהזדהות עם עמדתם.

בהמשך (שם, עמ' 90 בעמודה השמאלית) מעלה הרב כשר השערה ששלוש המילים האחרונות בהשגת הראב"ד בנוסח שלפנינו: "המשבשות את הדעות" הן תוספת של מעתיק מאוחר שהוסיף אותן כדי לחזק את עמדת הרמב"ם. לפי ההשערה הזאת, ההשגה המקורית לא כללה את המילים הללו משום שהראב"ד הזדהה עם ה"גדולים והטובים" שפירשו את הפסוקים ומדרשי חז"ל כפשוטם.

אקורד הסיום של המאמר נשמע כהזדהות של הרב כשר עם עמדת הראב"ד והראשונים שחלקו על הרמב"ם:

רצוני להדגיש שאפילו אחרי ששיטת הרס"ג והרמב"ם נתקבלה אצל כל היהודים בלי חולק ונכנסה ב"ג עיקרים שכל אדם מישראל מאמין שהבורא אינו גוף ואין לו דמות בכל זאת סתם יהודי ירא ושלם עם קונו שלא חונך על ברכי הפילוסופיא אלא על פשטות דברי חז"ל והראשונים מבין ומפרש פסוקי התורה וירד ה' על הר סיני וגו' וידבר א' פשוטם כמשמעם ואין שום פגם ח"ו באמונתו ותשובתו על כל השאלות היא בבחינת תמים תהי' עם ה' וכדעת רמב"ח [ר' משה בן חסדאי; נ"ר] בכתב תמים ושאר הראשונים הנ"ל.
(תורה שלמה' שם עמ' 321)

לסיכום, הרב כשר, כאדמ"ר מפיאסצנה, סובר שהמחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד איננה נורמטיבית אלא הגותית. אולם לצד הדמיון יש הבדל תהומי בין עמדת שני החכמים: בעוד שהאדמ"ר מפרש בדעת הראב"ד שהצידוק להגשמה רק בדיעבד ובאופן זמני, להבנת הרב כשר הראב"ד סובר כר' משה בן חסדאי ור' שלמה מן ההר, שתפיסת ההגשמה רצויה לכתחילה בתנאי שאינה מגשימה את הבורא עצמו.

הרב קוק

שיטה דומה להבנת הרב כשר בדעת הראב"ד אנו מוצאים בכתבי מרן הרב קוק זצ"ל. פסקה מרכזית בהקשר הזה מופיעה בקובץ א' משמונה קבצים שם מנסח הרב את שיטתו בנוגע לבעיית ההגשמה ותולה את עצמו בשיטת הראב"ד:

אע"פ שהטעות בדברים הא-להיים היא דבר מזיק עד מאד, מ"מ אין עיקר ההיזק הנמשך מהמושגים המשובשים יוצא אל הפועל, עד כדי להמית את בעליו מיתת נשמה, רק כשהוא מתגלם במעשים או לפחות כשהוא יורד לתוך דעות ורגשות כאלה, שסופן מוכרח להתגלות במעשים. אבל כ"ז שהדבר עומד בצורתו המופשטת, אין כאן עקירה עקרית. (שמונה קבצים א', ל)

בפסקה הזאת מבחין הרב בין עבודה זרה בפועל, לטעות מופשטת בתפיסת אמונה שלגבי האחרונה קובע הרב ש"אין כאן עקירה עקרית". נראה שהקביעה הזאת עומדת בניגוד לדברי הרמב"ם הנזכרים (במורה הנבוכים א', לו) שסובר שההגשמה במחשבה חמורה אפילו יותר מעבודה זרה.

אפשר להציע שלדעת הרב הגשמה מעשית היא "עיקר ההיזק" כי היא מקבעת דמות וחוסמת את האפשרות לעדן ולזקק את תודעת האמונה. לעומת זאת, הגשמה במחשבה אינה מקבעת דמות ומאפשרת תהליך של הפשטה במושגי האמונה.

בפסקה הבאה מקשר הרב בין עמדתו לדעת הראב"ד:

ובזה הננו קרובים לסברת הראב"ד, שהשיג על הרמב"ם במה שקרא למי שמאמין בהגשמה בא-להות - מין, ונוכל להסכים שכל זמן שאדם המגשם לא יעשה לו פסל ותמונה, הרי לא גמר את מחשבתו, ונשארה היא עדיין בחוג הרוח, שלא תוכל להיות נכללת בשם עקירה וציאה מן הדת. (שם פסקה ל"א)

בפסקאות הללו מלמד הרב שבהגשמה במחשבה "אין עקירה עקרית", אבל אין בהן נתינת לגיטימציה להגשמה במחשבה לכתחילה. אולם ישנן פסקאות אחרות שעולה מהן שהרב ראה בחיוב ועודד שימוש בכוח הדמיון לביסוס תודעת האמונה, למשל:

החסרון שיש בהתארת ההגשמה בא-להות איננו מצד ההגשמה עצמה אלא מצד ההעדר הנמצא בהכרח בכל המתגשם ואם על ידי הרחקת ההגשמה יתרחק ציור המציאות וירשם תוכן ההעדר יותר ממה שההגשמה כוללתו אז ראויה היא ההגשמה לבא בציורים רבים כדי להציל את המודרכים מתכונת ההעדרים המתאחזים בתכונת התיאור הרחני לפי מה שהם מציירים אותו ומפני שהציורים המגשימים בנויים הם על חיוב המציאות מביאים הם לבסוף לידי הכרתו [בידיעה]. (שמונה קבצים – קובץ ח', פסקה קכ"ט)

טענת הרב, שהכשל בהגשמה במחשבה הוא צמצום המושג הא-להי והגבלתו לגבולות הציור האנושי. ממילא, במקום שבו האלטרנטיבה להגשמה היא כפירה, עדיפה ההגבלה של ההגשמה מההגבלה השוללת את המושג הא-להי בשל חוסר היכולת לדמיין ולהגשים.⁶

דומה שנוכל לעמוד על ההבדל בין שיטת הרמב"ם לעמדת הרב קוק בשאלת ההגשמה, על רקע עמדתם בסוגיית תארי הבורא. בפרקים נ"ו-ס' בחלק הראשון של מורה הנבוכים, עוסק הרמב"ם בסוגיית תארי הבורא ופורס את משנת תארי השלילה. לדעת הרמב"ם לא ניתן לתאר את הבורא בתואר חיובי אלא רק בתארים שליליים. היות שאין באפשרות בן תמותה להשיג את תארי הבורא "כִּי לֹא יִקְרָאֵי הָאֱלֹהִים וְחָי" (שמות ל"ג, כ), ניתן לתאר את א-להים רק באמצעות השלילה, מה הוא לא. ככל שהאדם יודע תארי שלילה נוספים, הוא מתקרב להשגת הבורא אבל לעולם לא יוכל להגיע להשגה חיובית בהיותו ילוד אישה. בפסקה שלפנינו עוסק הרב בשיטת הרמב"ם בסוגיית תארי השלילה ומציג במקביל את עמדתו:

הרמב"ם העיר, להיות שמח מידיעה נוספת בשלילה שבתארי הא-להות, ולדעת שע"י ההוספה של הידיעה השלילית, עולה הוא היודע במעלה של קרבת א-להים. הערתו מצא בקרב לבבו שהיא

⁶ במאמר "אשרי איש שלא ישכחך" – התשובה והשיבה (בעיקר באותיות ח' וט') עסק מ"ר הרב אהרן ליכטנשטיין במתח דומה בין תפיסה אמונית מגשימה שעלולה להגיע לשמץ עבודה זרה, לתפיסה אמונית פילוסופית שעלולה להגיע לכפירה. המאמר נדפס בספר באור פנין יהלכון (מהדורה ראשונה, תבונות-מכללת הרצוג היתש"ו, מהדורה שנייה, משכל, תל אביב, 2012 [כאמור, הכוונה בעיקר לעמ' 212-216]).

נחוצה, מפני שהלב אינינו שמח בשלילות, כי אם עצב. כל שמחה באה מחיובים, המוסיפים קנין של מציאות, שזהו עושר פנימי, וכל העדר קנין מביא עצבון בטבע. אבל שיעלה האדם לידי מדה זו של התאחדות עם אור האמת, עד שכל אמת יביא לו עושר ואמת שלילי יביא לו שמחה, זאת היא מדה עליונה מאד, שעל ידה כל שלילה נהפכת לחיוב, וכל העדר שכזה לקנין גמור. אמנם, כדי להרבות שמחת דעת א-להים בעולם, כדי לעשות את הקנין הנשגב הזה לקנין פפולרי, צריכים אנחנו להפוך את המדה, לבא לדעת א-להים דוקא ע"י ציורים חיוביים...

(שמונה קבצים - קובץ א' פסקה שס"ג)

הרמב"ם סבר שתארי השלילה יוצרים יחס חיובי לא-להים ומביאים את האדם לקרבת א-להים. הרב מעיר שהיכולת להגיע לכך מתאימה לאנשים בעלי מעלה עליונה. ההמון אינם יכולים ליצור יחס חיובי לא-להים באמצעות השלילה ולכן הם צריכים להגיע לדעת א-להים דווקא על ידי ציורים חיוביים.

בהמשכה של אותה פסקה מסביר הרב מדוע הציורים החיוביים אינם פחות נכונים מתארי השלילה:

והציורים החיוביים יהיו בכ"ז בתכלית האמת, לא פחות, ועוד יותר מהציורים השליליים. ותוכן הדבר הוא, שכשם שיש לנו משפט נכון לומר על המון תוארים ודוגמאות, שבחק הא-ל הנם משוללים, מפני שהם לגבי שלמות האין סופית פעוטים וכלא נחשבים, צרים ומוגבלים, כן יש לנו לומר, שכל ענין לא יש, מה שאינו נמצא בחק השלמות הא-להית, וכל התוארים שהם מוגבלים, או תוארי חסרון כשהם לעצמם, החסרון שלהם הוא תלוי בפרטיותם, בהתבודדותם לעצמם, אבל בהשלמות הא-להית, שהכל יוכל וכוללם יחד, הכל הוא מתעלה. אם כן, מה שאנו צריכים לשלול הוא רק את ההגבלה ואת הפרטיות שבתאר, שהם בעצם העדריו, שהם מביאים לידי עצבון. אבל התיאור מצד עצם היש הטוב שבו, הוא עולה למעלה להעשיר את מדענו הא-להי. ובזה יוכלו כל הלבבות להתקרב לדעת ד' ברוח של שמחה, השורה על חדות העושר ורב הקנינים, בשמחה ובטוב לב מרב כל.

(שמונה קבצים שם)

טענת הרב היא שהבעיה בתארים חיוביים איננה בכך שהם אינם נכונים כשלעצמם אלא בכך שהתואר מגדיר ומגביל את האין סופיות הא-להית. ממילא, בתואר חיובי שלא מתיימר למצות את המושג הא-להי, אין בעיה של הגשמה. לעומת זאת, יש יתרון בתארים החיוביים בכך שהם משמחים את האדם שזוכה להתקרב לדעת ה'.

ביחסו לתארים החיוביים הולך הרב בעקבות המקובלים שעסקו בתארים חיוביים ולא ראו בהם בעיית הגשמה. כמובן תוך הסתייגות מהמחשבה הנואלת שניתן למצות את האין סופיות הא-להית בתארים.

עמדת הרב בנוגע לתארים החיוביים באה לידי ביטוי גם בצידוק שנותן הרב לשימוש בכוח הדמיון בעולם האמונה. מבחינת הרב מקומו של הדמיון בעולם האמונה נתפס לא כהכרח ואילוץ אלא כראוי ורצוי לכתחילה:

כמה פעמים צריכים לכפור בדמיונות, כדי שיהיה עומד על מצב שלם באמונה. ולפעמים לא יוכל להעמיד בקרבו את מצב האמונה אם לא שילביש אותה בדמיונות, ומשקל זה מסור ללב חכם אשר ידע עת ומשפט לקרב ולרחק.

(מדות הראי"ה ערך אמונה פסקה י"ד)

לדעת הרב, יש מצבים שבהם ראוי להשתמש בכוח הדמיון לצורך ביסוס האמונה. מצד שני, אם הדמיון הופך להיות סטטי וקבוע, יש בכך בעיה של הגשמה. לכן טוען הרב שלשני הצדדים הללו של הפעלת כוח הדמיון וכפירה בדמיון יש מקום רצוי, אבל על האדם לדעת מתי נכון לאמץ דמיון ומתי נכון לדחות אותו.

בפסקה אחרת כותב הרב כך:

האמונה הא-להית היא המחשבה היותר עליונה, שמתוך גבהה היא משתפלת בכל השדרות, גם היותר שפלות, ובכל דרגה ושדרה היא מתארת כפי ערכה... (שם פסקה ג')

כל השגה אנושית בא-להות, מופשטת ככל שתהיה יש בה הגבלה וצמצום של המושג הא-להי. ממילא ניתן לטעון שבכל התייחסות לא-להות יש משום הגשמה. לכן אין הבדל מהותי בין דמיון מוגשם להשגה המופשטת ביותר כי ביחס לעצמות שניהם מגשימים באותה מידה.

בניסוח שונה הרעיון הזה מפורש בדברי הרב בפסקה אחרת:

לעומת [ביחס ל...; נ"ד] האמת העליונה הא-להית, אין הבדל בין האמונה המצויירת [הדמיונית; נ"ד] להכפירה, שתיהן אינן נותנות את האמת, כי כל מה שהאדם משיג באופן חיובי הכל הוא שלול מאמיתת הא-להות... (שמונה קבצים - קובץ ב' פסקה ק"כ)

היות שמבחינת האמת הא-להית אין הבדל בין כפירה לתפיסה דמיונית, מבחן האמונה אינו יכול להיות מבחן אובייקטיבי - שהרי כל תפיסה והשגה בא-להות היא אנושית ומוגבלת. איכות האמונה ומעלתה תהיינה תלויות במידת הכנות וההזדהות של האדם עם אמונתו. כל תפיסה אמונית באשר היא יכולה להיחשב כאמונה טהורה ובלבד שתהיה קוהרנטית מבחינת תודעתו של המאמין.

סיום

לסיכום הדברים, עלו בידינו שתי פרשנויות למחלוקת הרמב"ם והראב"ד בסוגיית ההגשמה. על פי הפרשנות האחת שעולה מפשטות לשון הראב"ד, מחלוקתם ניטשת במישור הנורמטיבי האם ניתן להגדיר את הטועים בהגשמה מינים. מצאנו גם פרשנות שנייה למחלוקת שעולה מדבריהם של כמה מחכמי ישראל האחרונים, לפיה נחלקו הראשונים במישור ההגותי בשאלה האם יש צידוק לתפיסה אמונית מגשימה. במסגרת הפרשנות הזאת מצאנו כמה ניסוחים למקומה ומעמדה של ההגשמה, האם ניתן להצדיק אותה רק בדיעבד או גם לכתחילה.

דרך הילוכנו למדנו שלמרות שעמדת הרמב"ם שאין לבורא גוף ודמות הגוף התקבלה בישראל כמוסכמה שאין עליה חולק, על עמדתו בנוגע לתודעת האמונה קמו עוררים רבים וניתן אף לומר שנדחקה לשולי התודעה הדתית.

בחתירת הדברים ברצוני להציע ששורש המחלוקת בין הרמב"ם לחולקים עליו נוגע להגדרת מושג האמונה. כדי להמחיש את הדברים אצטט אמירה נוספת שנמסרה בשם ר' חיים מבריסק:

עוד למדנו רבינו בשם אביו הגר"ח זצ"ל ההבדל שיש בין התורה כולה ל"ג עקרים. דהנה צ"ב מאי בינייהו? הא הכופר באות אחת מהתורה הוא אפיקורס ומה החידוש ב"ג עקרים? והסביר הגר"ח, דבהתורה אם לא יודע חלק מהתורה שלא למדו אין בכך חסרון באמונה. אבל ב"ג עקרים יש חיוב לדעת אותם ואם אינו יודעם חסר לו באמונה. ובזה יתיישב מה שמקשה ספר העקרים על הרמב"ם שמונה י"ג עקרים הלא די בג' מהם: מציאות השם, תורה מן השמים ושכר ועונש ויתרם נדע מאלה השלשה. ותירץ הגר"ח דאם היו נכללים כולם בג' מהם הי' דינם ככל התורה ואי ידיעה בהם לא הי' חסרון באמונה. אבל מכיון שיש חיוב על האדם לדעתם ואם לא ידע אותם יחסר לו באמונה ולכן הרמב"ם מפרטם כל אחד ואחד לחוד. (קובץ שערי תורה [בני ברק] כרך ה' עמ' קס"ו)

שאלתו של הגר"ח היא מה ההבדל בין י"ג העיקרים לשאר התורה, ותשובתו שב"ג עיקרים יש חובת ידיעה. גם השאלה וגם התשובה מעידות שלהבנת הגר"ח י"ג העיקרים נתפשים כדיעות הכרחיות. בניגוד לשאר התורה שאין לגביה חובת ידיעה, את י"ג העיקרים כל יהודי צריך לדעת, ואם לא, קיום מצוות האמונה שלו חסר. ניתן לנסח שמצוות האמונה לדעת הגר"ח היא ידיעת אמיתות האמונה.

אני רוצה לעמת את הדברים הללו שמובאים בשם הגר"ח עם תפילתו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב שיש שנהגו לאומרה במוצאי שבת:

אֱ-לֹהֵי אֲבֹרְהֶם אֶ-לֹהֵי יִצְחָק וְאֶ-לֹהֵי יַעֲקֹב, שְׁמֹר וְהַצַּל אֶת עַמְּךָ
 וְשָׂרָאֵל אֶהוּבִיךָ מִכָּל רֶעַ פְּאִשָׁר הַשְּׁבֵת קִדְשׁ הָאֶהוּבָה עוֹבְרָת,
 שְׁהַשְּׁבוּעַ, הַחֲדָשׁ וְהַשְּׁנָה, יבֹא לָנוּ לְאִמּוּנָה שְׁלֵמָה, לְאִמּוּנַת חֻכְמִים,
 לְאֶהֱבַת חֻבְרִים, לְדַבְּרוֹת הַבּוֹרָא בְרוּךְ הוּא, לְהֶאֱמִין בְּשִׁלְשׁ עֶשְׂרֵה
 עֲקָרִים שְׁלֵה, וּבִגְאוּלָּה קְרוּבָה בְּמִהְרָה בְּמִינּוּ, וּבְתַחֲתֵית הַסּוּתִים,
 וּבְנִבְיאוֹת מֹשֶׁה רַבֵּנוּ עָלֵינוּ הַשְּׁלוֹם:

ר' לוי יצחק מתפלל במוצאי שבת לזכות להאמין ב"ג העיקרים. אין כל ספק ש"ג העיקרים לדידו אינם ידיעות האמונה אלא תודעה חיה ובווערת שקיומה תלוי בעזר וסיוע משמים.

ייתכן שבדומה להבדל שבין הגר"ח לרבי לוי יצחק ניתן לנסח את ההבדל בין תפיסת מושג האמונה לדעת הרמב"ם לחכמים החולקים. לרמב"ם ההגדרה הבסיסית של האמונה היא הודאה באמיתות האמונה. חשוב להדגיש שזוהי הגדרת הבסיס לאמונה שמבדילה בין המאמין למי שאינו מאמין. הגדרת האמונה כהודאה באמיתות האמונה, באה לידי ביטוי באמונת קצרי השכל, שהרמב"ם מצפה מהם שידו באמיתות האמונה למרות שאינם יכולים להבין אותן ולהזדהות עמן. מצד שני, אין ספק שלדעת הרמב"ם שלמות האמונה אינה מתמצה בכך. במהלך העיסוק בתארי השלילה במורה נבוכים מתאר הרמב"ם את האמונה כתהליך מתמשך שבאמצעותו זוכה המאמין לקרבת א-להים באמצעות שלילת התארים. לעומת זאת, לדעת החולקים על הרמב"ם הגדרת האמונה היא תודעה קיומית ולכן מבחן האמונה אינו יכול להיות תלוי בהודאה באמיתות האמונה, אלא בתודעה אמונית ממשית שמותאמת לדרגתו של המאמין.