

השכל והרצון כגורמים דתיים

מ א ת

ח . י . ר ו ת

הרצאה לזכרו של אחד-העם, תרצ"ב

י ר ו ש ל י ם

חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית

ת ר צ " ב

I

מן הימים שבהם התחילו אפלטון ואריסטו לחקור במהותה של הנפש, נהגו להבחין בה כחות שונים לפי תכונותיה השונות. מצאו בנו, למשל, את הכח ליצור ולתפוס מושגים שאנו משווים זה לזה או מבחינים זה מזה; לכח זה קוראים שכל. מצאו בנו, כמו כן, את הכח לשאוף למה שאין לנו, להקים לפנינו מטרות, לבחור בין דרכים אפשריות; לכח זה קוראים רצון. מובן שהנפש היא אחת, ושכחות אלו, וכיוצא באלו, אינם יסודות נפרדים. הם נכעין בטויים שונים של כח מרכזי אחד.

כשנגשו בני האדם אל הערפל אשר שם האלהים, דברו עליו בלשונם שלהם והבחינו בו אותן ההבחנות. גם האל תופס מושגים—הרי נמצא בו יסוד השכל; גם האל הוא בעל מטרות וכח-בחירה—הרי נמצא בו יסוד הרצון. מובן שכמו שאצל בני האדם, כך גם אצל האלהים, אין כחות אלו יסודות נבדלים ממש. אולם נמצאים הם, ומהווים הם חלק עיקרי ממהותו של הבורא, כמו שמהווים הם חלק עיקרי ממהותם של הנבראים.

* *

אצל בני-האדם מראה לנו הנסיון ששני כחות אלו, השכל והרצון, לא תמיד הם בעלי משקל שווה. בבן-אדם זה, השכל קובע מה שעל הרצון לעשות. בבן-אדם זה, הרצון הוא המגלה את הדרך

והשכל מבין רק לאחר מעשה. אפשר לומר א"כ שאצל זה גובר השכל ואצל זה הרצון.

הד דברים הללו, שהם יסוד המחלוקת העיקרית, בתורת הנפש וההכרה, על מהותה של הידיעה האנושית, נשמע גם בהשקפות שהחזיקו בהן בני-האדם על האלים. גם אצל דברו ע"ד אי-השוויון בין השכל ובין הרצון; גם אצל אמרו שכח זה או זה בולט יותר מחברו; גם עליו אמרו ששכלו משועבד לרצונו, או, להיפך, רצונו לשכלו. נוהגים לחשוב שהתיאולוגיה של ימי הבינים, שטפלה במרץ רב בענין זה, רחוקה היא מן המציאות. האמת היא להיפך. ענין זה הוא המסמן הבדל עמוק בין השקפות-עולם יסודיות הקיימות ועומדות משך כל הדורות. אפשר להבחין בין שני מינים של עובדי אלהים, בין שני מינים של עבודת אלהים, בין שני מינים של דת; אפשר לדבר אפילו על שתי השקפות בדבר אלהים עצמו — והכל לפי שבולט יותר, בעובד, בעבודה, בדת, בהשקפה על אלהים, האחד או השני משני הכחות שהזכרנו. שני מינים של עובדי אלהים, של עבודת אלהים, של השקפות על אלהים עצמו, האחד של הרצון והאחד של השכל — דברים אלה דורשים ביאור.

II

השכל הוא היסוד באדם המופנה כלפי העולם כמו שהוא. הרצון הוא היסוד באדם המופנה כלפי העולם כמו שהוא יכול או צריך להיות. תפקידו של זה הוא להבין; תפקידו של זה, לתקן. זה מסתכל ומניח; זה מתמרמר ומשנה. תחומו של זה, מה שיש; תחומו של זה, מה שיהיה.

מה נותן לנו השכל? ההסתכלות במה שיש. תחומו הוא הטבע; מגמתו היא האמת; פריו המובהק הוא המדע. המדע העליון הוא הפילוסופיה, "מדע היש באשר הוא יש".¹

(1) אריסטו, מה שאחר הטבע, ספר ג', 1003a.

מה נותן לנו הרצון? השאיפה לתקן מה שיש, לשנות את מה שיש. הוא יוצר את החברה, לא רק את החברה שאנו חיים בה אלא את החברה כמו שאפשר לה להיות. תחומו הוא המעשה; מגמתו היא הטוב; פריו המובהק הוא המוסר. המוסר מתרומם למרום פסגתו בתשובה שהיא בריאה חדשה.¹

כשנכנסים כחות אלו לתוך תחומה של הדת שומרים הם על תכונותיהם העיקריות. הדת שמקורה בשכל המטפל ביש, מסתכלת אף היא ביש, ומתוך הסתכלות זו היא מראה על מציאותו של אלהים שהוא יש עליון. הדת שמקורה ברצון השואף לטוב, יוצרת, או מכירה, אלהים שהוא טוב עליון. הרי שתי השקפות על האלהים, והן שתי השקפות על העולם והדת. ה"ש העליון הוא יסוד העולם באשר הוא טבע הניתן להבנה. הטוב העליון הוא יסוד העולם באשר הוא חירות וניתן להטבה. מי שנוטה לעיון דבק בזה; מי שנוטה למעשה, דבק בזה.

III

עובדה היא שבימי הבינים חלוקה זו היתה קשורה במחלוקת שבין תלמידי אפלטון ותלמידי אריסטו. האסכולות האפלטוניות נטו להעדיף את יסוד הרצון על יסוד השכל; האסכולות האריסטוטליות, את יסוד השכל על יסוד הרצון. האסכולות האפלטוניות התענינו ביחוד בשאלות המוסר והטוב; האסכולות האריסטוטליות, בשאלות המדע והאמת.² אפיני הוא שכתרו את אפלטון בכתר של *sapientia* ואת אריסטו בכתר של *scientia*.³

לכאורה הדבר מתמיה. הלא אפלטון הוא הטפוס של איש-המדע, ובצדק רואים אותו החוקרים החדשים כאביהם של בעלי תורת

(1) "לב טהור ברא לי וכו' (תל. ג"א). "עשו תשובה. . . ואני בורא

אתכם ברייה חדשה" (פסיקתא רבתי, מ', הוצאת מא"ש, עמ' קס"ט; וש"נ).

(2) תיאור יפה בספרו של Siger de Brabant, Mandonnet, הוצאה

שניה, Louvain, 1911.

(3) עי' Davy, Sermons Universitaires Parisiens, Paris, 1931, עמ' 83.

ההגיון המתימטי החדש. ואולם, אפילו כיום קוראים לנו בהערצה מה שכתב אריסטו¹ בעניני המוסר והחברה. אם אפלטון יסד את שיטת המדע, הרי אריסטו¹ יסד את תורת המדות — ואף-על-פי-כן נראה שמקומם בימי הבינים היה דוקא ההיפך מזה.

אם נעמד על דבר זה רגעים אחדים, הענין העיקרי שלנו יתברר יותר.

כשקוראים את הפרקים שבהם מביע אריסטו¹ את התנגדותו לתורת רבו¹, נראה שעיקר המחלוקת ביניהם הוא זה. שאפלטון, ע"י תורת הצורות ("אידיאות") שלו, שלל את היציבות של העולם הזה והכניסה לתוך עולם אחר. יש הפרדה (χωρισμός) גמורה בין עולמנו שלנו, עולם המוחשים, ובין עולם האמת, עולם המושגים. הפרדה זו אי-אפשר לו לאריסטו¹ לסבול. נכון הוא שבכמה נקודות חשובות במשנתו שלו, נפל הוא באותו הפח, ושמשום כך אי-אפשר להשתמש בניגוד הרגיל בין האפלטוניות והאריסטוטליות אלא בזהירות מרובה ועל סמך הגדרה מדויקת; — הלא עפ"י השמוש הרגיל האפלטוני המובהק הוא אריסטו¹ עצמו. אולם, ה ש א י פ ה של אריסטו¹ היא ברורה: להתרחק כל כמה שאפשר מכל תורה המוצאת את אמתותם של הדברים מחוצה להם. הצורות האפלטוניות מתקיימות כשלעצמן, והדברים של העולם הזה הם ממשיים אך ורק במדה שהם "לוקחים חלק" בהן; עולמנו זה הוא רק צלו של עולם אחר. הצורות האריסטוטליות שוכנות בתוך תוכם של הדברים שבעולמנו, ומבלעדיהם אין להן שום קיום; עולמנו זה הוא הוא עולם האמת, או בכל אופן עולם שבו ובתוכו אפשר למצוא את האמת. הדבר המשונה הוא שדוקא אפלטון, שהתענין כ"כ בשאלת הידיעה, והדגיש כל כך את חשיבותה של הידיעה — דוקא הוא גרש את הידיעה מן העולם. הידיעות שלנו, של בני-האדם, הן קלושות כ"כ, רופפות, בלתי-קבועות ובלתי-יציבות, עד שאם ישנה בכלל אמת, מקומה

(1) בעיקר ספר המדות לניקומאכוס, A, ו' ; מה שאחר הסבע, A, ט' ;

M, ד'—ה'.

בהכרח אינו בתוכנו. אפלטון יצר א"כ עולם אחר כדי למלא את החסר של העולם הזה.

כך בכל אופן טוען אריסטו, וכך כנראה הודה אפלטון עצמו. תשובתו של אפלטון אינה מְעַנְנָנו. די לנו לציין עובדה אחת, והיא שדוקא אצל האפלטוניים פרוחה תורת האמצעים המתווכים. אם שני העולמות קיימים ואין מעבר שכלי מזה לזה, מוכרחים להניח שיש דבר שלישי העומד ביניהם. מן האפלטוניים היהודים יעידו־נא על כך פילון, ן' גבירול, יהודה אברבנאל, ורבים מבעלי הקבלה. על-פי ההנחות היסודיות של אפלטון אי-אפשר אחרת, אלא אם כן נבטל לגמרי את העולם שבו אנו חיים.

IV

הדת הנוצרית הסתמכה ביחוד על תורתו של אפלטון, אולם נבדלה ממנה בזה שהלך-הרעיונות שהמציא הוא בתחום הידיעה, השתמשה בו היא בתחום המוסר. נקח את פאולוס את אבגוסטינוס, את פסקל — רעיון אחד לכולם: המעשים "הטובים" שלנו הם קלושים כ"כ, רופפים, בלתי-קיימים ובלתי-יציבים, עד שאם ישנו בכלל צדק, מקומו בהכרח בעולם אחר. כאן ההפרדה $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ האפלטונית, תורת שני העולמות; לא עולמות הכרתיים, אלא עולמות מוסריים, אך בכל אופן, שני עולמות שהאחד מהם הוא צלו של האחר. ותוצאת תורה זו בתחום המוסר, כמו בתחום ההכרה, היא ברורה: הצורך במתווך. רעיון המתווך, שמן הצד העיוני הוא כ"כ חשוב בשיטות האפלטוניות, קבל אצל הנצרות, כמו כל התורות האפלטוניות, גון מוסרי. הגואל גואל אותנו, לא מטעויות אלא מעוונות; אולם הוא גואל, גואל היורד מעולם שכולו טוב כדי להושיע את השקועים בעולם שכולו רע.

גואל זה, שהוא הקשר בין שני העולמות, אי-אפשר שימציא לנו השכל. השכל הוא הכח המכיר את היש — בין אם היש החולף המוחש, בין אם היש הקבוע המושגי; אבל כאן השאלה היא

של הקשר שבין שני ישים אלה. השכל עשה את שלו. הציץ וראה את התהום. אולם יש צורך שנעבר מעל לתהום. מעביר אותנו לא השכל אלא הרצון.

אין אני שואל כעת אם רצון זה הוא הרצון האלהי או הרצון האנושי. העיקר הוא שנכנס בהכרח איזה יסוד שמשנה את המציאות. ה"גאולה" באה שלא בדרך הטבע; "נס" היה שם. ו"הנס" אינו גמול אלא "חסד", מתנה חפשית של "רצון" עליון. "גאולה", "נס", "חסד", "רצון" — מלים, הסטוריות אלו משולבות הן זו בזו. לפי השקפה זו אשר האדם נתון לו מאת רצונו החפשי של הנותן, האלהים, ואין למקבל, לאדם, שום תביעות או זכויות עליו. האלהים מוסיף וגורע, שולל ומחייב, ואין לבן אדם לעשות ולזכות — מה ל"חסד" ולגמול — אלא רק להודות ולקוות. לעומת דעה זו עמדה בכל תוקף האריסטוטליות, הן להלכה והן למעשה. מתוך החקירה בתעודות של ימי הביניים¹ יוצא שהאשימו את האריסטוטליים ביחוד בזה שכפרו בדעה שהאושר האנושי תלוי באופן ישר באלהים. בזה הלכו האריסטוטליים בעקבותיו של רבם שמעורר במקום אחד² את השאלה הזאת, ומשיב, שהאושר הוא אמנם דבר אלהי אלא שאינו תלוי באלהים. תשובה זו יוצאת מעמקי שיטתו כמו שיוצאת התשובה ההפוכה מעמקי שיטתו של אפלטון. האושר, לפי אריסטו, הוא סימנה ופריה של השתלמות הצורה של האדם; וכמו כל צורה אריסטוטלית, הוא מונח מכבר ביסודו של האדם ורק מחכה לצאת לאור עולם. אינו שוכן, כמו הצורה האפלטונית, בעולם אחר. מובן, אם הוא שוכן בעולם אחר, אי אפשר לו לצאת מן העולם האחר ההוא ולרדת אלינו אלא בדרך-נס. כאן האושר הוא נפרד, ואם

(¹) דברים חדשים על סמך כתבי-יד בלתי-מודפסים בחוברת של

1931, München, Der lateinische Averroismus, Grabmann

(²) ספר המדות לניקומאכוס, A, 10996

הוא מופיע בכלל, ניתן הוא בדרך-נס מן החוק. וכאן האושר הוא נכלל, ובהיותו נכלל, מופיע הוא מבפנים באופן טבעי. דבר ידוע הוא שהנצרות דורשת לא דעה אלא אמונה. הסבה כעת ברורה. האמונה היא כלי מבטאו של הרצון כמו שההכרה היא כלי מבטאו של השכל. "אלו הן הדרכים המובילות אל המדע", אומר דיקרט בספרו על הכללים להדרכת השכל לקראת האמת, "ומצד השכל אין לחשוב על דרכים אחרות; כל האחרות צריך לבטל אותן כי השודות הן ועלולות להתעות. אך דבר זה אינו מונע בעד כך, שמה שנגלה לנו ע"י אלהים יהא בטוח יותר מכל ידיעה שהיא, כי האמונה בו [במה שנגלה לנו ע"י אלהים]... אינה פעולתו של השכל, אלא של הרצון".¹

שלשלת הרעיונות היא כעת שלמה. אם מקבלים אנו ברוח האפלטוניות את הדעה בדבר שני העולמות, יש צורך להניח בעולם המוסר גואל מיוחד המופיע לא על סמך מעשינו אלא בדרך נס ובחסד אלוה. ולגבי גואל זה אין מקום להבנה אלא רק לאמונה. סוף הדבר מעיד על ראשיתו: יצא השכל ונכנס הרצון.

V

גם בדברי ימי היהדות נמצאים שני הזרמים שעליהם דברנו, וגם גדולי ישראל העמידו את הרגש שהוא הדת או על השכל או על הרצון.

האפלטוני אומר: "אלהי, בשתי ונכלמתי לעמוד לפניך לדעתי כי כפי עצמת גדולתך כן תכלית דלותי ושפלותי, וכפי תקף יכולתך כן חלשת יכולתי, וכפי שלמותיך כן חסרוני; כי אתה אחד ואתה חי ואתה גבור ואתה קיים ואתה גדול ואתה חכם ואתה אלוה, ואני — גוש ורמה, עפר מן האדמה, כלי מלא כלמה" וכו' וכו'.²

(1) "...illorum fides... non ingenii actio sed voluntatis"

(Regulae ad directionem Ingenii, Descartes III, בסוף)

(2) כתר מלכות, שירי שלמה ו' גבירול, הוצאת דביר, תל-אביב תרפ"ח,

ספר שלישי, עמ' 72, שורה 291 ואילך.

ה א ר י ס ט ו ט ל י אומר: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו... והיאך היא הדרך לאהבתו וליראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפילה, עומדת בדעת קלה מועטה לפני תמים דעות" ¹...

ההבדל בין שני הקטעים האלה הוא בולט. ן' גבירול מונה ומתאר את מפעלותיו של הקב"ה, וכשהוא תוהה על גבורותיו של האל הוא מרגיש בחוסר הגבורה של בן-האדם: "מה אני, מה חיי, מה גבורתי... באתי לפניך... בעזות פנים וטמאת רעיונים ויצר זונה... ותאוה מתגברה ונפש לא מטהרה ולב טמא" [250—275]. הרי הצד הפסיכולוגי, רגש העוון שהוא עקימות הרצון. ותיכף הוא מכניס את הרעיון של ה"חסד": "נפלו פני בזכרי כל אשר הכעסתיך, כי על כל טובות שגמלתיני, רעה גמלתיך, כי בראתני לא לצורך, רק נדבה, ולא בהכרח כי אם ברצון ואהבה. וטרם היותי, בחסדיך קדמתני... ובעת לא נשמרתי, מכל נזק אתה שמרתני..." [292—302]. והשיטה הולכת ומתגלגלת לפנינו בכל שלמותה וטהרה. אחרי הגבורות של האל וחלשת בני-האדם והתלות המוחלטת והחסד, — אחר כל זה באה האמונה: "ועוד הגדלת והוספת על כל זה בתתך לי אמונה שלמה להאמין כי אתה אל אמת ותורתך אמת ונביאך אמת, ולא נתת לי חלק עם מורדיך וקמיך ועם נבל ניאצו שמך" [308—310]. מובן שאין לעמוד יותר מדי על שיר נפלא זה ולהקים עליו בנין שלם. אולם הוא משיח לפי תומו ונותן לנו בטוי טפוסי של מין אחד של הדת, המין הרצוני.

וברמב"ם מוצאים אנו דוקא את ההיפך. כשמכיר בן-האדם את העולם כמו שהוא, הוא מתחיל להכיר.

¹ רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק שני, הלכות א'—ב'.

משלמות העולם, את בוראו תמים הדעות; ולעומת שלמותו של תמים הדעות מכיר הוא את קלות ומיעוט דעתו שלו. אין זכר כאן לעיון—העיון הוא התפארות הרצון¹—אלא מיעוט דעת, לא נפש חוטאת, אלא הבנה קצרה. כמו שכאן מוטעמת אי-יכלתו של הרצון לפעול כל מה שהוא רוצה, כך מוטעמת כאן אי-יכלתו של השכל לתפוס כל מה שמונח לפניו. אצל שניהם אנו "בריה קטנה שפלה אפילה", אבל בראשון הקטנות היא של המעשים, בשני, הקטנות היא של המת. שניהם פורשים לפנינו את המגלה הרחבה של המציאות, אבל לגבירול המגמה היא לדכא את האדם, וללמדו ע"י כך "יושר וזכות" [הקדמה, שורה ב']; לרמב"ם, לעורר את האדם, "שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם".

"כתר המלכות" של גבירול נכנס לתוך אוצר התפלה של היהדות. אולם דא שיטתו הפילוסופית ולא שיטותיהם של שאר האפלטוניים נתחבבו על לב היהדות. עובדה זו שמשה ענין להרבה חוקרים. אולם, הפירוש הוא פשוט, בפרט אם משימים עין על העובדה ההיסטורית הפוכה, שדוקא השיטות האפלטוניות נתחבבו על לב הנצרות². האפלטוניות לא רק מעמידה צורות מחוץ לבורא—הלא משום כך נדה את אפלטון לא רק הרמב"ם [מו"נ

(1) השוה ספר הוידויים לאבגוסטינוס, VII, ט"ז, וספר ההגיגות לדִיקְרֵט,

פרק ד'. על העיון, הרצון והדת עי' בספרו של Sabatier על פילוסופית הדת, הקדמה, עמ' X ואילך (הוצאת 1897).

(2) הפיסקה של אבגוסטינוס (וידויים VII, ט') ידועה. תיאור מקיף

בספרו של A. E. Taylor, *Platonism and its influence*, (Harrap), זדברים כלליים בספרו של Inge, *The Philosophy of Plotinus*, פרק א'. עמ' 11—12 (הוצאת 1929).

II. ו] אלא אף עמנואל מרומא¹ — אלא דורשת בהכרח, כמו שראינו, מתוך אותה ההנחה ע"ד הצורות, מִתְנַךְ בין העולם שלנו ובין עולם האמת. מתווך כזה, כמו שכבר ראינו, המציאו רוב האפלטוניים אפילו מזרע ישראל, והדו האחרון הוא תורת "הצדיק" שהוא "יסוד העולם" של החסידים. אולם, אין ליהדות הטהורה ולמתווכים ולא כלום. אצלה "הצורה" — האמת של כל דבר ודבר — אינה נפרדת אלא נכללת: "לא בשמים היא, ולא מעבר לים היא, כי אם בפוך ובלבבך".

VI

יש כעת תסיסה חדשה בתוך מחנה התיאולוגיה הנוצרית. תסיסה זו מבוססת שוב על תורתו של פאולוס, ואפני הוא שמיסדה בטא אותה ראשונה בפירוש שכתב לאגרתו של פאולוס לרומאים². הרע האנושי שהוא כ"כ רע שאין להמלט ממנו בלי גס; מדת הרחמים האלוהית שנותנת מה שאי-אפשר שתתן מדת הדין; החסד העליון שמציל את הפושעים החסרים מעשים טובים, אם רק יאמינו בו, — תורות אלו הולכות ומתחדשות ומשפיעות השפעה מרובה בדור של דכוי ורפיון-רוח זה. בא-כח התנועה סמן את אפיה בשם שנתן לה בהרצאותיו לפני התיאולוגים האמריקנים, התיאולוגיה של crisis³. crisis הוא משבר, פרשת העבור, שעת הסכנה. הרגע שבו עומד בן-האדם לחיים או למות. בשעה זו של ערפל וחוסר אונים, כך הוא אומר וחוזר ואומר, יש צורך באמונה. במקום שאין ידיעה נשאף לחסד, ואמונה זו תמיש הרים.

הנצרות נשארת נאמנה לאפלטוניות, והתסיסה החדשה

(1) סחברת התופת והעדן, הוצאת גולדשמידט, ברלין, תרפ"כ, עמ' ה', שורות 12—14 (שם אפלטון ראש למבינים יען אשר אמר כי ליחשים ולמינים יש חוץ לשכל מציאות...)

(2) München, Der Römerbrief, Karl Barth (2) הוצאה חמשית, 1929.

(3) 1931, New York, Theology of Crisis, Brunner

שבתוכה היא אפלטונית בהחלט. על היהדות שבזמן הזה קשה לומר איזה דבר שהוא. המחדשים המועטים שהיו לנו בדורות האחרונים נהרו רובם בדרך האפלטוניות, וזהו סוד אי-הצלחתם לקנות לעצמם ולשיטותיהם אחיזה בקרקע היהדות. בא הזמן לנסות נסיון חדש. אפשר שאין המות¹ הדבר היסודי בעולמנו אלא החיים; אפשר שמומנו הוא לא עיקום הרצון אלא מיעוט הידיעה. ואפילו בתורת הרצון גופא יש להציע כמה הצעות.

VII

כמה פנים לרצון. יש רצון שהוא שרירות, ויש רצון שהוא הכרעה, ויש רצון שהוא נחת-רוח. שרירות מהי? יכולת בלתי-מוגבלת ע"י איזו תנאים שהם. במובן זה הרצון שליט על הכל: אין דבר עומד בפניו. רצון זה אינו מתחשב עם העובדות אלא מתעלה עליהן, ומי שתולה את עצמו ברצון זה, מוכרח או לדחות את התגשמות רציותיו לעולם שבו המציאות היא אחרת, או לסמוך על נסים שיהפכו פה את המציאות הנוכחית.

במובן זה הרצון הוא רצון יוצר, ואפילו בורא יש מאין, ואין לשכל ולרצון כזה ולא כלום.

הכרעה מהי? אפשר שאחרי העיון מתברר שיש לפנינו יותר מאפשרות אחת, לא אפשרות באשר לעובדות עצמן — העובדות נשארות עובדות — אלא אפשרויות או של הבנת העובדות או של פעולה בתחום העובדות. האפשרויות הן א"כ לפנינו (לפי הבנתנו), והבחירה בידינו. כך, למשל, לפי דעה ידועה, היה ענין הבריאה. כמה וכמה אפשרויות היו בעולמות, כמה וכמה עולמות בצבצו ועלו במחשבה להבראות, היו מועמדים,¹ אם אפשר לומר, לבריאה, — ובא הקב"ה והכריע ביניהם ובחר בעולמנו זה.

(1) ע"י ג. שלום, פרנק רוונצוויג וספרו כוכב הגאולה, ירושלים, תר"ץ.

במובן זה הרצון והשכל הם שני תאומים בעלי כח שוה. זה מציע וזה בוחר, והתוצאות הן פרי השיתוף.

ואולם יש עוד מין אחר של הרצון. הרצון הוא נחת-רוח, שביעות רצון כמו שאנו אומרים, לפני מה שמתקבל. רצון זה אינו מתעלה מעל לעובדות, או משנה את העובדות, או בוחר בין האפשרויות. ככלות הכול, האפשרי אינו אלא פרי אי-ידיעתנו; אילו ידענו את הכל לא היה זכר למלה אפשרות בעולם. רצון זה מקבל את העובדות, משקיף עליהן, ומבין אותן. וצופה את התוצאות העתידות לצאת מהן, בלי בכיה, אם ליום אם לדורות.

במובן זה הרצון אינו המתגבר על השכל ולא המתחרה בשכל אלא הכפוף והמשועבד לשכל.

בנוהג שבועלם חושבים שדוקא התפיסה הראשונה היא התפיסה "השמית", וכמה וכמה חוקרים—ומי שאינם חוקרים—חזרו על הספור הידוע ש"השמי" הוא כולו "סוביקטיבי". לפי דעה זו מי שאי-אפשר לו לברוח מן המדבר למעשה בורח ממנו בדמיון, והכלוא בתוך העולם החדגוני של ליל הישימון מתעלה עליו בחלומו בהקיץ ומכח רצונו בורא עולמות אחרים. אבל מענין הוא שבתנ"ך עצמו הרצון אינו תמיד הרצון השרירותי הזה. יש סוג ניכר של השמוש במלה זו שאין לו כל ענין בכח יוצר. "ויהיו דברי אלה לרצון לפני אדון כל". "והיה לכם לרצון". "רצית ה' ארצך". "נרצה עוונה". "כי ראיתי את פניך כפני אלהים ותרצני". "בניו ירצו דלים". "שנת רצון לאלהינו". "ואני תפלתי לך ה' עת רצון". "במה יתרצה עבד אל אדוניו". במקומות כגון אלו אין ענין של רציה במובן הרגיל של פעילות. רואים איזה דבר, והדבר גורם נחת רוח או מתקבל ברגע של נחת רוח, ונחת רוח זו היא ההתאמה, או ההכרה של ההתאמה, בין דברים שונים בתוך סדר קבוע שבו מוצא הכל את מקומו. מה זה "רצה הקב"ה בעולמו"? לא שבחר בו מהמון עולמות שהיו מוצעים לפניו, כביכול, בשוק העולמות, אלא שמצא אותו "טוב", כלומר בעל מציאות מאוחדת

וקבועה — "מיושב המציאות", כמו שמכנה אותו הרמב"ם (מו"נ א', ע"ב)¹ — שהיא רצויה לפני המקום מפני שהיא אחדותית כמוהו. "האחד", עפ"י הבטוי השגור בפי כל הדברים של ימי הביניים² "ברא את האחד".

ראינו שהאמונה היא כלי מבטאו של הרצון. אולם לכל רצון ורצון מקבילה האמונה שלו. כשהרצון הוא שרירותי, אין לאמונה חלק ונחלה בידיעה. הרצון עושה את שלו מבלי להתחשב בעובדות: אבל השכל משועבד לעובדות — האמונה א"כ מתנגדת לשכל. כשהרצון הוא הכרעה, דרה האמונה בכפיפה אחת עם הידיעה; אולם מכיון שמעשה ההכרעה הוא הקודם, הידיעה כפופה לאמונה. כשהרצון הוא נחתרוח מהיש, האמונה והידיעה הן דבר אחד; וכן באמת הגדירה הרמב"ם — "האמונה במה שיצויר מחוץ לשכל כפי מה שיצויר בשכל" (מו"נ, I, נ'). תפקיד האמונה אינו א"כ להמיש הרים אלא להעמידם במקומם.

ולפי הרצון והאמונה כך גם הנס, החסד, הגאולה. הנס לא תמיד הוא מהפכני, וחסד האל והגאולה אינם הארות מן החוץ. הנס

1) על המקורות היוונים של תורת אחדות העולם ראה ספרו של Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Theiler, Berlin, 1930, חלק ג'. שכבוד הבורא הוא אחדותם והתמדת פעולתם של מעשי ידיו מודגש כמה פעמים בספרות המדרשית שלנו. למשל: "דרש רבי חנינא בר פפא, יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו; פסוק זה שר העולם אמרו. בשעה שאמר הקב"ה למינהו באילנות נשאו דשאים קל והומר בעצמן: אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר למינהו באילנות? ועוד ק"ו: ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה למינהו, אנו עאכו"כ. מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר, יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו. (חולין, ס').

2) עי' רמ"ש על התרגומים העברים, עמ' כ"ב ורמ"ד (הערות 145, 985) והערותו של מונק למורה II, כ"ב (כרך ב', עמ' קע"ב, הערה א').

הוא עצם קיומה של המציאות, והחסד הוא השפע המקיים את המציאות, והגאולה היא השתלמות המציאות, בא תבא לא תאחר.

VIII

ראשית דברינו היתה בדבר הניגוד שבין שני כחות הנפש, השכל והרצון, ובמשך החקירה נודמן לנו הרעיון של שני העולמות. רואים אנו כעת שלפי אמתת הדברים אין לדבר כאן על שני עולמות. עולם האמת בלע את העולם הזה, שהוא רק צל עובר, בבואה חשוכה, של עולם אחר.

כאן הנקודה החשובה, ערכו של העולם שלנו. לזרם האפלטוני אין לעולם שלנו חשיבות כשהוא לעצמו. יסודו של זרם מחשבתי זה הוא במתימטיקה, וכשמדברים המתימטיקונים ע"ד משולש מדברים הם על דבר שאין למצוא אותו בעולם המוחשיים; הלא הוא צורה טהורה הניתנת רק לתפיסה מושגית והנמצאת רק בעולם המושגים. וכמו מקורה של תורה זו, כך גם עתידה והשפעתה. ההשפעה של אפלטון היא ג"כ מתימטית ודרך המתימטיקה, ואפילו בימינו אלה אפשר להתאונן, כמו שהתאונן אריסטו, ש"אצל החוקרים החדשים המתימטיקה והפילוסופיה הן דבר אחד".²

אריסטו התאונן ג"כ³ שהתורה האפלטונית מסירה את הפיסיקה מן העולם. גם טענה זו במדת-מה מתאמת בימינו, כי אין להעלים עין מן העובדה שהפיסיקה המתימטית החדשה לא כפרה עדיין את עוונה הראשון מן המאה השבע-עשרה, ואפילו מתרחקת היא כיום מן המציאות היום-יומית יותר מאשר עשתה זאת

(1) בשביל האפלטוניות של ימי הביניים ראה ספרו של Koyré, Paris, L'Idée de Dieu dans la Philosophie de St. Anselme, 1923, עמ' 7.

(2) מה שאחר הטבע, A, 992a בסוף.

(3) שם, 992b.

במאת-הפלאים היא. ואם נרחיב את דברי הבקורת הידועה למדי¹ ונסתכל במדע האנושי בדרך כלל, ספק הוא בידינו אם באמת צדק גלילאו בשאיפתו ל"מדוד" את הכל, או קנט במאמרו המפורסם שכל מדע הוא מדע אך ורק באותה מדה שהוא מכיל את המתמטיקה. ביחוד יש להצטער שנכנסה השקפה זו לתוך תחומם של מדעי המעשה, ושגאון כמו קנט, ברוח אפלטונית גמורה, אפשר היה לו להכניס הפרדה מוחלטת בין הטוב ובין בני-האדם. אם כך הוא הדבר, אם ההפשטה המתמטית היא המדה, המפלט היחידי שלנו הוא המיסטיות, ושליטה על הכל "האמונה" הפחות או יותר עוורת, התלויה "ברצון" הפחות או יותר "שרירותי". האהבה המתגעגעת להשיג מה שלא ניתן להשיגו, מבטלת את הידיעה, כי במצב ה *ἔκστασις* — היציאה מתוך עצמנו — "אין חכמה ואין דעה" — כך אומר לנו פלוטינוס² — בטלה אפילו אשיותנו עצמה.

ראינו שיש דרך אחרת, הדרך האריסטוטלית. יסוד ההשקפה של אריסטו אינו במתמטיקה, בטפוס המדעים המופשטים, אלא בביאולוגיה, במדעי החיים, והחיים דורשים שנעשה צדק עמהם ושנקיים את מקומם בעולם. לפי השקפה זו ראשית מאמצינו צריכה להיות הידיעה, והידיעה קודמת לאהבה ויוצרת את האהבה ואינה מבוטלת לפניה. "אין האדם אוהב את הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועפ"י הדעת תהיה האהבה, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה"³.

אין כאן "שכלתנות" גרידא. נכון הוא שאולי לא ניתן לנו להבין את הכל. אולם, חובתנו היא להתאמץ להבין. "ההתלהבות" ו"העבודה" ו"הכוונה" ו"השפלות", כל המתכווכים הלוגיים,

(1) עי' בספרו של Science and the modern world, Whitehead Cambridge, ביהוד פוק ה'.

(2) Οὐδε λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός (11, IX, Enn.)

(3) הלכות תשובה י, ו.

הפסיכולוגיים, הפיסיים והמטפיסיים, לא יעזרו לנו כשהם לבדם. כי יש בלב דעה, מחכמת יושב קדם נטועה, ואם הדעת לא תסבל הדבר או ישחית אשר בהרגשות יתבר, אז יבקש לו סוד, כי שקול הדעת הוא היסוד, כי לא נתנה התורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו.