

## העל אלוה לבקש הצדקה ?

על ספרו של אליעזר שביד, להגיד כי ישר ה' : הצדקת אלהים במחשבת ישראל מתקופת המקרא ועד שפינוזה. הוצאת תג, בת-ים תשנ"ד. מספר עמודים : 381.  
מאת יהודה ליבס

אם אחת ממטרות הציונות היתה תחיה מחדש של התרבות היהודית, הרי מטרה זו עדיין מצפה להגשמה. יצירתם של דורות על דורות נשאר המעבר לאופק של המשכיל הישראלי, שאיננו משער מהן האפשרויות הגלומות בה, ואף איננו מתעניין בשאלה זו, ומשאירה לדתיים. אך מסירת הדת לדתיים לבדם היא מעשה חסר-אחריות ממש כמו הפקרת המלחמה בידי הגנרלים. כי הבעיה עם הספרות 'התורנית' היא לא רק התעלמותה מן התרבות הכללית, אלא בעיקר הדרך שבא היא מתייחסת אל המקורות היהודיים העתיקים, כאילו הם מונחים בכיס ולא באו אלא לאשר את שידוע כבר ממילא, וכאילו כדי להבין את משמעותם מספיק לדתיים להביט במראה. גם מדעי היהדות אינם עוזרים, כי בדרך כלל הם נכתבים רק בשביל אנשי המקצוע, והם שבויים במוסכמות, וחיידושיהם נוגעים לגופי הדברים ולא לנשמתם או למשמעותם. מעטים מאוד בקרבנו הניסיונות לחזור ולעייין בעיניים פקוחות במקורות הספרות היהודית העתיקה, ולדון בכובד ראש בבעיות שהיא מעלה, ואף למצוא את הרלוונטיות שבה לדורנו, בלי להתעלם מן המרחק בזמן וברוח. ניסיון כזה אפשר למצוא בספר שלפנינו, וכן בכמה כתבים קודמים של מחברו.

אליעזר שביד, הוותיק שבין הפרופסורים למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים וחתן פרס ישראל לשנת תשנ"ד, מוכר היטב לציבור המשכיל כאחד הבולטים שבין אנשי הרוח בארצנו. הוא פרסם עשרות ספרים על מחשבת ישראל בימי הביניים ובעת החדשה, הכתובים כולם בעוצמה רבה, מתוך אמפתיה עם המקורות, ומתוך עמדה של חוקר והוגה ומחנך כאחד. מעורבותו האישית והרגשית עם נושאי מחקרו באה לידי ביטוי מפורש בספרו הקודם, להיות בן לעם היהודי: מבט אישי (הוצאת עקד, תשנ"ב), שהוא כעין אוטוביוגרפיה רוחנית.

בספר שלפנינו המעורבות האישית איננה מפורשת, אך גם איננה נעדרת. היא באה לידי ביטוי גם באופן כתיבת הספר. שכן, כפי שמעיד המחבר עצמו ב'פתח הספר', הספר אינו כולל 'את המנגנון המחקרי עצמו, המברר את המקורות... והמתדיין עם המחקרים...', וזאת משום ש'מטרתו המיוחדת של הלימוד המוצע בו לא היתה מושגת אילו היה העיון חוזר ומשתקע במחקר עצמו. המטרה היתה הפעם לחשוב מחדש, ובמישרין, את ההגות של פרקי המקורות תוך כדי הסתכלות בבעיה הקשה, ששבה וניצבה בחומרה חריגה, בלב לבה של מחשבת ישראל בזמננו. הכוונה היא אפוא לגיבושה של פרספקטיבה תרבותית היסטורית, לימודית-מסורתית, להתמודדות רוחנית גדולה הנמצאת עתה בעיצומה, להאיר את רקעה ואת ממדי העומק שלה ולתרום בכך לקידומה'. דרך כתיבה כזו ממש מזמינה ביקורת מצד אנשי המקצוע, אך בעיניי היא דווקא מעוררת אהדה ותקוה שלימוד ישיר שברקע עניין אקטואלי יוכל להפיח מחדש רוח חיים והתעניינות מצד המשכיל הישראלי באוצרות הרוח העתיקים של עמו. עם זאת, מטבעה של גישה כזאת שהיא צובעת את המקורות בגוון אישי מסוים ומובהק. אין לצפות שגוון זה יתקבל בהסכמה כללית. ואכן, עם הערכתי לניתוחי המעמיקים של שביד, אני רואה את הדברים אחרת. במאמר זה אציג את השקפתי תוך כדי ויכוח עם עיקרי טענותיו של שביד בספרו. שעליהן ילמד הקורא מתוך הויכוח. עם זאת, אני ממליץ מאוד לקרוא את הספר, שגם אם אין לדעתי לקבל את מסקנותיו העיקריות, הוא ראוי בהחלט שיתעמקו בדבריו. נוסף על כך, הספר שלפנינו כולל עוד הרבה עניינים מעניינים ביותר שלא אוכל לעסוק בהם במאמרי זה, המבקש להתמקד בבעיה המרכזית של הספר, בעיית התיאודיציאה.

### הנחות היסוד

הנחת היסוד של ספרו של שביד היא מרכזיותה של שאלת הצדקת האל (תאודיציאה) במחשבה היהודית. לדעתו שאלה זו אף קודמת לאמונה, ו'נמצאת בתוך האמונה מלכתחילה', ובעיקר במקרא, שכן 'המקרא מתאחד סביב ציר ההתמודדות הבלתי פוסקת עם הנושא המרכזי הזה' (עמ' 7), שלא פסק להיות שאלה אובססיבית, מאז ועד היום. על כך אני מבקש לחלוק. אמנם נכון, ואין תמה בכך, ששאלת הצדקת האל הפכה בוערת יותר במחשבה הדתית שלאחר השואה. כך גם במחשבת אליעזר שביד, שהקדיש חלק גדול מספרו הביוגרפי הנזכר, לשאלת הצדקת האל לאור השואה, ואף כתב גם ספר מיוחד, בשם מאבק עם שחר, המוקדש לבעיות מוסר ורוח שהתעוררו בשואה. אבל בתקופה הנידונה בספר שלפנינו, מן התנ"ך ועד שפינוזה, לא היתה זו לדעתי בעיה עיקרית, כפי שאראה בהמשך.

ובאמת, ספק רב אם העיסוק המתמיד בהצדקת האל, שהוא יסוד הדת היהודית לפי שביד, עושה צדק עם האל או גורם לו להיות יותר צודק. נהפוך הוא. אם מישהו אינו חדל להצטדק, כנראה שיש לו הרבה על מה להתנצל, ומשהו יסודי אצלו לא בסדר. הצורך בהצדקה נובע, בספרו של שביד, מהגדרת האמונה. בעיניו (עמ' 9-10) האמונה המכוננת את הדת היא מעין אמנה מוסרית בין האל לבין המאמין, הסמוך ובטוח שאם ימלא הוא את חלקו באמנה, גם האל יעשה כך. להשקפה כזאת יש אמנם היסטוריה ארוכה במחקר ובהגות, אבל לא ארוכה מאוד. היא מעוגנת בהשכלה האירופית, ובמשטר המדיני שלה, הבנוי על עקרונות מופשטים, שבמרכזם רעיון האמנה החברתית, עקרונות שהולידו גם את המשטר הדימוקראטי. בדמותו של משטר כזה ביקשה ההשכלה לצייר גם את הדת היהודית. אבל דת זו נתכוננה בתקופה היסטורית אחרת, בימי משטר מדיני אחר ותפישה מדינית אחרת. כוונתי למשטרה של ארץ מצרים, שבה היו בני ישראל עבדים. דת ישראל התייסדה בשעה שהאל הוציא את עמו ממצרים, והחל למלא את התפקיד שקודם מילא פרעה, כאומר (ויקרא כה, נה) 'כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'.

משטר מדיני-דתי זה אינו מבוסס על עקרונות מופשטים אלא עלאישיותו של השליט ושל הנשלטים, ועל היחס האישי שביניהם. לעתים זה קשר של מלך ונתיניו, ולעתים של אדון ועבדיו, לעיתים קשר של בעל לרעייתו, ולעתים של אב לבניו. הכל לפי חליפות מצב רוחו של האל ויחסו אל העם. ככך, לעתים האל (ואף המלך המזרחי) כורת עם עמו אמנה משפטית, הכוללת עקרונות של שכר ועונש; אבל, כמובן, אמנה זו אינה מביאה בחשבון אפשרות של הפרה מצד האל, או סנקציות המיועדות למצב כזה. האל מבטיח, אבל, כפי שאומרים, איננו מבטיח לקיים. אין אמנם להעלות על הדעת שהאל לא יקיים את הבטחתו, אבל לא מפני שהוא תמיד מקיים, אלא מפני שהעלאת אפשרות כזו על הדעת סותרת את האמנה ואת היחס הדתי בין האדם לבין האל. על האדם לדאוג תמיד להשביע את רצון האל, ולמצוא חן בעיניו. מותר לו לקוות שהאל ישלם לו כגמולו, אבל לקוות בלבד. ובעיני החסיד האמתי הגמול האמיתי מצוי כבר בעצם הקשר עם האל.

בבסיסו של תאור זה עומדת דמותו של האל המקראי, השונה מזה העולה מבין דפי ספרו של שביד. האל המקראי איננו פועל לפי עקרון הצדק בלבד. זו אישיות שלמה שיש לה גם שאר תכונות ויצרים, כגון אהבה, קנאה, שנאה, רצון וגעגועים. במקרא זו תפיסה אינטואיטיבית ומובנת מאיליה, אך במדרשי חז"ל ניתן עליה דין וחשבון, ותכונות הנפש של האל מקבלות שמות ואישיות, ומצטיירות כמידות (מידת הדין ומידת הרחמים), או כאברים או כמלאכים. תהליך הסיסטמטיזציה של תכונות האל הגיע לשיאו בתורת הקבלה של ימי הביניים, שבה הוצגו תכונות אלה כמערכת של עשר ספירות. תהליך זה הצגתי בפרוט במאמרי רב הכמות 'על המיתוס היהודי וגלגולו' (בתוך: משואות: מחקרים לזכרו של אפרים גוטליב, מוסד ביאליק, תשנ"ד). בספר הזה, ספר הספרים של הקבלה, נקרא האל 'אדם עליון' (במקור הארמי: אדם עילאה), וכל דבר אנושי איננו זר לו, ואף מופיע אצלו בעוצמה גדולה בהרבה מהופעתו באדם. כך אומנם גם הצדק, המיוצג גם הוא על ידי אחת הספירות, אבל הוא רק אחד מיצריו (או תכונותיו) של האל, ולא תמיד יתגבר דווקא יצר זה על האחרים (צדק הוא כינויה של הספירה העשירית הנמוכה ביותר). השקפה זו, על הדמיון שבין האל והאדם, מקורה הוא כמובן בתורה, שלפיה אלהים ברא את האדם בצלמו.

שביד לא השתמש בספרו בקבלה (אפילו שמה לא נזכר בספר), ואף לא במדרשי חז"ל (חוץ מנגיעה קלה באלה העוסקים בקידוש השם). ואפשר לתהות על כך, כי ספרות זו נראית כמרכזית להבנת מחשבת היהדות בתקופה זו אף יותר מן הפילוסופיה שהיא עיקר בספרו של שביד. לפי דעתי אף זיקתה של הספרות המדרשית והקבלית למקור המקראי הדוקה יותר מזיקתה של הספרות הפילוסופית. כי, כפי שהראיתי במחקר הנזכר, המדרש והקבלה נבנים על המיתוס המקראי, ואילו הפילוסופיה הושאלה מן היוונים ומן הערבים.

עם זאת אינני מציע להתעלם מן הכיוון הפילוסופי. גם הוא חלק אותנטי של היהדות, וגם הוא ממלא תפקיד במיתוס שלה, ואפילו במיתוס האנתרופומורפי שהפילוסופיה יוצאת כנגדו. שכן בהצגת האל בדמות אדם יש סכנה לדת. אל אנושי מדי מסתכן בכך שיזלזלו בו, יתחרו בו, ולבסוף יזנחוהו. מכאן האזהרות הנפוצות בדת כנגד קרבה יתרה, כנגד פסל ומסכה, כנגד ראיית האל וביטוי שמו, וכיוצא בכך. הפילוסופיה, באמצעות הטיהור האונטולוגי שערכה במושג האלהות, הוסיפה לכבוד האל, ובכך לאלהיותו. כל עוד נשאר בלב (גם אם לא בהכרה), משהו מאישיותו 'האנושית' של האל, הפילוסופיה עוזרת בעל כורחה ומחזקת את המיתוס, שכן היא שומרת עליו לבל ייהפך לסתם מעשיה. אבל כאשר ההכרה משתלטת גם על הרגש ומבטלת ממנו לחלוטין את הציור המיתי, והאל הופך באמת למושג פילוסופי, אז מתבטלת גם יראת הכבוד שאותה באה הפילוסופיה לחזק, ומתבטלת הדת בכללה. כך קרה במשנותיהם של כמה ממשיכי הרמב"ם, שלקחו את דברי רבם ברצינות רבה מדי, עד כדי זניחת היהדות, וכך קרה גם אצל ברוך

עקידת יצחק

דומני שתפיסת אלהות כזאת, ולא התפיסה המונחת ביסוד דברי שביד, היא העולה מן המקראות שהוא עוסק בפירושים. האל מצטייר בהם כאישיות טוטאלית הדורשת התמסרות טוטאלית וכמי שאיננו זקוק לכל התנצלות או הצדקה. אדרבא, במקראות אלה מובעת דווקא התנגדות לרעיון הצדקת האל, אם יילקח ברצינות רבה מדי. נעיין תחילה בסיפור עקידת יצחק, המשמש גם ראשית ויסוד לדיונו של שביד (עמ' 9-14). במאמרי 'אהבת האל וקנאתו' (דימוי 7 תשנ"ד) הראיתי שסיפור העקידה איננו מייצג כלל את מה ששביד חושב למצוא בו, כלומר את היחס המוסרי בין האל לבין האדם. הסיפור נמצא ברצף תיאור תולדות האנושות, מבריאת העולם ועד גלות ישראל וגאולתם העתידה, ואלה מתוארות כתולדות יחסיהם ההדדיים של האל והאדם. מצד האל מצטיין יחס זה בדיאלקטיקה של אהבה וקנאה, אשר מוצאת ביטוי מובהק גם בסיפור יחסי אלהים ואברהם. כך אפשר להבין גם את הסתירה, שעליה מתעכב שביד, בין ההבטחה שקיבל אברהם 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כא, יב), לבין המצוה שנצטווה לעקוד בן זה על גבי המזבח: ראשית המעשה הוא סיפור אהבה. אברהם והאל אוהבים זה את זה, והאל באהבתו מבטיח לאברהם זרע ויורש. אך משנולד יצחק, הבן האהוב, החל האל לקנא בו שמא הפך מתחרה באהבתו של אברהם. אז נצטווה אברהם להקריבו, כדי להוכיח את הטוטאליות והבלעדיות של אהבתו (על כך אפשר ללמוד מן החזרה המרובעת בפסוק 'קח את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק' [בר' כב, ב]). אבל הנכונות המיידית והמוחלטת שלאברהם להקריב את בנו בלב שלם סיפקה את רצון האל, ועוררה מחדש בלבו האלהי את האהבה והחמלה, ואז התפנה גם לזכור את הבטחתו הראשונה, ופטר את אברהם מחובת ההקרבה בפועל.

אם תיאור זה נראה בעיני הקורא קשה וקודר יותר מדי, יכול אני להפנותו להסבר אלטרנטיבי המצוי בספר הזוהר, והבאתי אותו בהרחבה במאמרי 'זוהר וארוס' (אלפיים 9, תשנ"ד). הזוהר מתאר את מאורע עקידת יצחק כבדיחה, או יותר נכון כמתיחה, מצד האל, שרק ביקש לנסות את אברהם ולבחון אם יש לו חוש הומור, או שהוא מסתכל על הדת ברצינות מוגזמת, כדוגמת הפילוסופים. מתיחה זו, שאכן היא אכזרית במקצת, נובעת לפי הזוהר ממידת הדין של הקב"ה, שהיא גם מקורו של חוש ההומור. גם לפי הסבר זה, שבמרכזו חוש ההומור האלהי, וגם לפי ההסבר הקודם, שבמרכזו רגש הקנאה, האל מגלה אישיות 'אנושית' ומורכבת, ואינו פועל לפי עיקרון מופשט, שאפשר לדון בו במונחים של הצדקה תאורטית.

יתר על כן. דומה שבסיפור העקידה מובעת אף התנגדות תאורטית לרעיון ההצדקה. הסיפור פותח במלים (בראשית כב, א) 'ויהי אחר הדברים האלה והאלהים ניסה את אברהם'. חכמים התלבטו בשאלה מהם הדברים הקודמים הרמוזים כאן. אני מציע לראות בסיפור העקידה תגובה למשא ומתן שניהל אברהם עם האל על גורלם של אנשי סדום, שבמהלכו טען בלהט 'חלילה לך לעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשעו היה כצדיק כרשע, חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט!' (בראשית יח, כה). אז לא השיב הקב"ה על טענה זו (שהיא לגיטימית כשלעצמה, שהרי גם הצדק נמנה על תכונותיו החשובות של האל). אבל כאן, בעקידת יצחק, כנראה ניסה האל את אברהם לראות אם זה באמת סוף דעתו, ואם הוא סובר במלוא הרצינות שהאל כפוף לחוקי המוסר.

שביד טוען גם טענה נוספת לגבי עקידת יצחק, טענה שאומנם נשמעה כבר פעמים רבות, אבל עדיין נראית בעיניי כדבר פלא. לדעתו (עמ' 12) 'המגמה הכללית של הסיפור היא להורות שהקרבת בנים על המזבח לפני אלהים אסורה באיסור מוחלט'. והנה הוראה כזאת אינה נזכרת בסיפור, שבו אומר האל לאברהם דווקא 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך' (בראשית כב, ב). האם זו הדרך להורות את האיסור המוחלט של הקרבת בנים? בעיניי ברור שמגמת הסיפור היא ההפך מכך, אף שקשה מאוד להוכיח את המפורש. גם בשאר התנ"ך, ואף במסורת היהודית המאוחרת, היחס לקורבן הבן, ולקורבן אדם בכלל, איננו שלילה חד משמעית. המקורות מגלים גישה מורכבת וסבוכה ודיאלקטית. בנוגע ליחיד הכריזמתי, שקשרו לאל הוא ישיר ובלתי אמצעי, ובעיקר בנוגע למייסדי הדת, רעיון קורבן אדם נתפס בדרך כלל באופן חיובי, ואף כשיא של התעלות דתית. רק בתחום הדת הציבורית, שבה התמסד הרגש הדתי הראשוני ותועל לאפיק מדיני חברתי, נתייסדו תחליפים והמרות לקורבן האדם, ואפילו דרך אלה אפשר להבחין בחיוב הראשוני. זאת הראיתי בפרוט במאמרי הנזכר, 'אהבת האל וקנאתו'.

יונה ואיוב

המגמה האנטי-תאודיציאית, כלומר השוללת את הצורך להצדיק את האל, מצויה בתנ"ך

במקומות נוספים. כך הוא למשל בספר יונה, כפי שהראיתי באריכות במאמרי 'יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף' (בספרתשבי, הוא מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, תשמ"ו). משלושת פרקי הראשונים של הספר מתקבל הרושם שמדובר באלהי הצדק, החוזר בו מגזירתו הרעה כאשר החוטאים, אנשי נינוה, חוזרים בתשובה; אבל הפרק הרביעי (האחרון) הופך תיאור זה על פניו. מפרק זה מסתבר שהסיבה האמיתית לרחמי האל היא רגשות ההנאה והשעשוע שהוא מפיך מן העיר הגדולה שטרם הרבה בבנייתה. הוא אינו מעריך כלל את החזרה בתשובה של כל תושביה, שאינם יודעים בין ימינם לשמאלם. לא בכדי חזרו בתשובה גם הבהמות של נינוה, שכן אין הבדל בינם לבין בני האדם תושבי העיר (עניין זה מובלט מאוד בשתי המלים האחרונות של הספר, היכולות לסכם את עניינו).

אנטי-תאודיציה כזאת תסביר לפי דעתי גם את ספר איוב, ששביד מייחד לו את הפרק השני של ספרו. הוא מנתח את ספר איוב בכישרון ובעמקות. אני מקבל ברצון את מסקנתו שתשובת אלהים לאיוב איננה הצדקה תאורטית, אלא 'מפגש חי וישיר' (עמ' 66). אבל במסגרת התאורטית של שביד, שביסודה כאמור האמנה בין האדם לבין האל, שאינו פועל אלא בצדק, לא ברור איך מפגש כזה יספק את התשובה. התשובה תסופק רק אם באמצעות המפגש החי יכיר איוב בכללות אישיותו של האל, שיש לו גם מאויים נוספים מלבד יצר הצדק. כך מפרש גם הזוהר, שמצא לאיוב חטא שאינו חטא, והוא דווקא התרחקותו של איוב (המכונה כאן, איוב א, א - 'סר מרע'), מכל זיקה אל השטן, הוא היצר הרע של הקב"ה, או במלים אחרות: נטייתו של איוב אל הפילוסופיה (גם על כך הרחבתי במאמרי הנזכר 'זוהר וארוס').

שביד קובע (עמ' 74): 'אלהים ניסה את איוב וזה פשר סבלו'. אבל דבר זה לא נאמר במקרא. לפי הכתוב האל אינו מפקפק בצדקתו שלאיוב, ואינו רואה כל צורך בניסיון. בביטחון גמור הוא מתרברב לפני השטן: 'השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע' (איוב א, ח). אם משהו מנסה את איוב (הפועל 'נסה' איננו נזכר בספר כלל), הרי זה השטן ולא אלהים. כפי המסופר, מקור סבלו של איוב איננו בניסיון אלא בהתערבות בין אלהים לבין השטן. איוב יצדיק סבל זה רק בשעה שיבין שהאל הוא אישיות שלמה ושליט סוברני ומוחלט, ומותר לו לגרום סבל גם בעת התערבות וגם בעת משחק. זה מה שלומר איוב ממפגשו החי והישיר עם האל, כלומר את שלילת רעיון התאודיציה, שאותו מייצגים דווקא שלושת רעיו. רעיון התאודיציה איננו נכון, והוא מעורר את חמת האל, והוא אף חטא הצריך כפרה; שנאמר (איוב מב, ז-ח): 'ויאמר ה' אל אליפז התימני חרה אפי בך ובשני רעיקי כי לא דיברתם אלי נכונה כעבדי איוב. ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים ולכו אל עבדי איוב והעליתם עולה בעדכם ואיוב עבדי יתפלל עליכם כי אם פניו אשאל בלתי עשות עמכם נבלה כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב'.

#### קידוש השם

בחטיבה המרכזית בספרו (פרקים ב-ג) עוסק שביד ברעיון קידוש השם. כאן השקיע המחבר את המאמץ העיקרי, אולי בגלל בעיית השואה, שהיתה, כפי שסברתי לעיל, הדחף שמאחרי כתיבת הספר. ואכן דיונו של שביד כאן הוא מעניין ועמוק במיוחד. הוא יורד לתוך קשיי העם והדת לנוכח העולם ההלניסטי בסיפור האשה ושבעת בניה (אגב, אולי לא נכון היה לקרא לה כאן בשם חנה, כי שם זה אינו מופיע בספרי המכבים, המקור לדיונו של שביד). הוא מסביר יפה את הבעייתיות שלמעשה עשרת הרוגי מלכות על רקע העולם הנוצרי, שבתוכו היו שקועים יוצרי המיתוס הזה (אם כי מן הראוי היה לתת את הדעת על כך שסיפור המעשה מתייחס לתקופה שלפני התנצרות הקיסרות הרומית), ומנתח בחדות את הסיטואציה של התחרות בין היהדות והנצרות על הפרשנות שלאותו סמל עצמו, מה שהפך את הויכוח ביניהן למר ונוקב במיוחד.

אך מה לזאת ולהצדקת האל? לכאורה איפכא מסתברא. מות הצדיקים נראה במבט ראשון דווקא כהרשעת האל ולא כהצדקתו. גם שביד מודע לכך, ולכן הוא מדבר על 'סוג פרדוקסלי של הצדקת אלהים' (עמ' 117), או אף על 'מחאה מתוך צידוק הדין' (עמ' 125), לפי פרדוקס זה, המתואר בדקות של ניסוח, בקבלת הדין תוך כדי מחאה יש משום הצדקת האל, שכן אף האל מסכים עם הטענה בדבר העוולה שגרם (עמ' 126), וזאת בעיקר כדי לבסס את מלכות האל בתוך שלטון הגויים (עמ' 118).

אבל, דומני שמקדשי ה' לא הסתפקו בהצדקה פרדוקסאלית כזאת. לדעתי היה במעשיהם אף פן פנימי יותר, שאינו נוגע ליחסי ציבור ולדעת הגויים, אלא ליחסיהם האינטימיים עם אלהיהם. בבחינה זו הם לא ביקשו כלל להצדיק את האל, אלא לקיים באהבה את רצונו במיתתם ובייסוריהם, רצון הנובע מאהבתו ומקנאתו. כך אפשר ללמוד מניתוח הסיפורים על ר' עקיבה, ראש וראשון וסמל למקדשי השם בכל הזמנים. לניתוח זה הקדשתי חלק ניכר ממאמרי הנזכר

לעיל 'על המיתוס היהודי וגלגולו', וכאן רק אסכם. לפי התלמוד ר' עקיבה התאוה כל ימיו למות על קידוש השם, וראה בכך את פסגת האהבה, כפי שהעיד בשעת מיתתו: 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה (דברים ו, ה) "ואהבת אתה' אלהיך... בכל נפשך" - אפילו הוא נוטל את נפשך. אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימו. ועכשיו שבא לידי לא אקיימו?!'. בגישה כזאת אינני מוצא אף שמץ תוכחה כלפי שמייא (אמנם גם שביד מביא סיפור זה בעמ' 117, אך אינני יודע איך הוא עולה בקנה אחד עם התזה שלו בדבר הצדקה תוך כדי תוכחה). ייסורי ר' עקיבה הם ייסורים שלאהבה, והם נקראים כך מפני שהם נגרמים בגלל אהבתו של הקב"ה, ואף משום שהם נסבלים באהבה מצדו של הקורבן האהוב. אמנם רק מעטים הגיעו למעלה זו, מעלת ר' עקיבה, המבטלת כל צורך בהצדקת האל, ומתנגדת לה בתכלית (כאמור לעיל, זו היתה גם מידתם של אברהם ויצחק, יונה ואיוב). ואכן, לפי התלמוד, אף משה רבנו ואף מלאכי השרת לא הבינו זאת (וכך שביד יכול למצוא עצמו בחברה טובה מאוד), והקשו כנגד הקב"ה: 'זו תורה וזו שכרה?!' הקב"ה השיב למשה: 'שתוק! כך עלה במחשבה לפניי'. כלומר: כך אני רוצה. משה מתואר במקומות אחרים בתלמוד כמי שלא ירד לסוף קושית 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' (הבנת קושיה זו היא השער החמישים של חמישים שערי בינה), וכמי שלא הבין לנפשו של הקב"ה, ולפיכך כאן עליו להסתפק בתשובה זו; אך ר' עקיבה עצמו הבין כנראה טוב יותר, ולגביו אין כאן רצון שרירותי, אלא אהבה ללא סוף, ואין מה לדבר על הצדקה.

### מחשבת ימי הביניים

במחצית השניה של ספרו דן שביד בהוגים מרכזיים בימי הביניים, ומראה איך התמודדו אלה עם שאלת הצדקת האל, שהיתה, לדעתו, עיקר גם בתקופה זו. כאמור דעתי שונה, ואביע אותה בקיצור נמרץ בנוגע לכל אחד מן ההוגים הנידונים אצל שביד, לפי סדרם.

ההוגה היחיד שנידון כאן, ששאלת הצדק האלהי אכן היתה בשבילו בעיה אמיתית וחשובה, הוא ר' סעדיה גאון (שביד מקדיש לו את הפרק השישי בספרו). אך שאלה זו מיובאת אצלו מבחוח, מכת המועתזילה (= מעתזלה) המוסלמית. ההשפעה המועתזלית לא נעלמה גם מעיני שביד, והוא מזכיר אותה שם בראש הפרק, אך לא ייחס לה את כל המשמעות הראויה, ובעיניו דברי ר' סעדיה גאון נובעים מ'תובנת מציאות מקראית' (למשל עמ' 091). רס"ג סיגל לעצמו את התאולוגיה המועתזלית בעיקר בגלל התקפות הקראים שהחזיקו בתאולוגיה זו, ובאמצעותה התקיפו את ההשקפות המיתיות של היהדות, כפי שהתגבשה בדברי חז"ל. התיאולוגיה המועתזלית לא זכתה לחיים ארוכים ביהדות הרבנית, ולדעת הרמב"ם מי שמחזיק בה הוא 'משתגע שיגעון ארוך' ו'חולה בחולי המדברים' (ימדברים' הם חכמי הכלאם, ובעיקר המועתזילים). כדאי לציין, שאף בתולדות האסלאם עצמו לא היתה המועתזילה אלא תופעה חולפת, ואתה חלפה גם כבילת האלהים בכבלי הצדק, והאסלאם חזר לעבוד את אלוהיו, הנעלה עליו רב על כל מה שמיחסים לו הכופרים.

אכן, דוגמה מובהקת ביותר לחוסר חשיבותה של השאלה אחרי ר' סעדיה אפשר למצוא בספר הנידון בפרק שלאחריו, הוא ספר חובות הלבבות. לדעתי, לא זו בלבד שאין כאן תיאודיציה, אלא שרוח הספר מנוגדת לשאלה זו באופן קוטבי. המחבר, רבנו בחיי אבן פקודה (הדיין) כפי שגם שביד בוחר לכנותו), מתייחס לכל המציאות באופן חיובי ואופטימי. אופטימיות זו היא מיסודות שיטתו, כי לדעתו הרוצה להתקרב לאלהים יעיין תחילה בעולם הזה, ומתוך התפעלות מסדרו המעולה של העולם, יבוא להכרת חסד אלהים, שהוא מקורו. על יסוד זה בונה ר' בחיי את סולם העליה המיסטי (שמקורותיו הרעיוניים בצופיות המוסלמית ובפילוסופיה הניאו-אפלאטונית), סולם שראשיתו בעולם הזה וסופו בקרבת אלהים. אמנם ראש הסולם עדיף הרבה על רגליו, אבל עם זאת, אין להסכים עם דברי שביד, שמצא כאן 'הרגשת ניכור רוחני בסביבה הארצית הגשמית' ואף 'מציאות דיכוטומית' (עמ' 190). שביד מסתמך בתיאורו זה על פיסקה אחת בחובות הלבבות ש'מתארת את הגרות הטראגית של האדם ביקום', אבל באמת אין זו פיסקה תיאורית בדבר מצבו האקזיסטנציאלי של האדם, אלא פיסקה הממריצה את האדם להיכנס להלך רוח כזה ושייחשוב את מעלתו בעולם הזה כמעלת אדם נוכרי, כדי שיתקרב יותר אל האל. שביד צודק בטענתו שבעל חובות הלבבות מדגיש שטובו של העולם הזה אינו מצד עצמו, אלא רק מצד חסד האל השופע בו. אבל גם כאן, רבנו בחיי הוא הממריץ את האדם למודעות כזאת, שתביאנו לעלות בסולם העליה. המרצה כזאת נחוצה דווקא מפני שהעולם אינו נראה אלא כטוב, כי תמיד משפיע עליו האל את חסדו, והעולם הרע כשהוא לעצמו אינו אלא הפשטה שכלית. ר' בחיי נצרך להפשטה כזאת דווקא בעולם טוב שכזה, המפתה את האדם לדור בו לעולמים, ולא לשאוף לכל עלייה נוספת. דרך אגב, בין הטובות שמוצא ר' בחיי בעולמו הוא גם יחסם הטוב של הגויים אל ישראל בגלות, ואני זוכר עד כמה הפתיעה אותי הערכתו זו כשקראתי אותה לראשונה, זמן קצר אחרי שסיימתי את לימודי בבית הספר, שבו נראתה ההיסטוריה היהודית כולה באופן אחר לגמרי.

אמנם השקפת עולם אופטימית כזו איננה נחלתו של ספר חסידים, שלו מקדיש שביד את הפרק הבא. בעיני בעל ספר זה העולם הוא מקום קודר ביותר, מלא שדים וגזרות וניסיונות וסיגופים ויצר הרע. מכאן קביעתו של שביד כי שאלת הצדקת האל מעסיקה את בעל ספר חסידים בכל דף, אבל הוא מודה מיד כי 'מפתיעה העובדה שהשאלות לא נתנסחו באופן זה כל עיקר. אדרבא, נראה שספר חסידים מציג את המציאות העובדתית המאופיינת לעיל, כמובנת מאליה. אין בו אפילו רמז של תהייה, או מחאה על כך שהיא כמות שהנה. משמע שמקובל עליו שכך ולא אחרת היא צריכה להיות' (עמ' 212). אם כך, הייתי מציע לוותר על ההפתעה, ולסמוך על ניסוחי בעל ספר חסידים, ולא להכניס למוחו את מה שהיינו אנו חושבים במקומו, וללמוד מדבריו שלא שאלת הצדקת האל היתה זו שהעסיקה את מחשבתו.

הפרק הבא בספר שלפנינו מוקדש לספר הכוזרי לר' יהודה הלוי. לפי שביד (עמ' 246) 'הקביעה ששאלת "הצדקת אלהים" נמצאת במרכז המשנה הפילוסופית-דתית של ריה"ל אינה טעונה הוכחה. היא מוטעמת במפורש בשם המקורי שנתן המחבר לספרו - "ספר הראיות להגנת הדת הבזויה." על כך יש להעיר (וכבר עשיתי זאת בכתב עת-מדעי לפני שנים רבות) שעל פי התרגום הנכון (הספר כתוב במקורו ערבית) אין הכותרת מדברת על 'הגנת הדת' אלא על ניצחונה. הכוזרי הוא בעיקרו ספר ויכוח דתי, אך חורג מן המקובל בסוגה זו, שכן הוא מוכיח את 'ניצחון הדת' לא בדרך של פולמוס, אלא בדרך של אינטרפרזיה כוללת, המראה את החוכמה האלהית המופלגת שהדת מתייחדת בה. מכל מקום, אין מדובר כאן 'בהצדקת אלהים' במונח המקובל שבו משתמש גם שביד בשאר חלקי ספרו. בדרך כלל 'הצדקת אלהים' מתמודדת עם חוסר הצדק שבהתנהגות האל, כפי שנתפס במסגרת דת אחת. השאלה אלו מן הדתות היא הצודקת היא שאלה אחרת. ובמסגרתה אם יוכח (ח"ו) שאין הצדק עם דת מסוימת, לא האל יוכח כבלתי צודק אלא מאמיני הדת הכוזבת, שהרשות בידם לעבור לדת האמת. הכללת ספרות הויכוח הבין-דתי יש בה אפוא הרחבה גדולה של מושג התאודיציאה.

גם בפרק הבא, בדיונו על הרמב"ם, מרחיב שביד את מושג התאודיציאה. כאן הצדקת האל פירושה ישוב הסתירה שבין השקפה דתית מסורתית לבין השקפה הפילוסופית. אבל הצדקת האל כפשוטה בודאי אין לה מקום במשנת הרמב"ם, שקבע כידוע (בראשית ספר מורה נבוכים) שעצם ההבחנה בין טוב ורע היא 'מכת המפורסמות' ולא מן המושכלות, ואדם הראשון לפני החטא לא נזקק כלל להבחנה כזו, שהיתה מתחת למעלתו, ולא כל שכן האל בעצמו. ובודאי כך הוא לגבי שפינוזה, שאף במשנתו דן שביד בהקשר זה, בפרק האחרון בספר שלפנינו, שנקרא 'ביטול השאלה על מקור הרע בפילוסופיה של שפינוזה'. ספק בעיני אם אפשר לייחס לפילוסוף התמודדות עם שאלה שאין לה מקום בשיטתו. לא כל שכן כאשר הפילוסוף הוא ברוך שפינוזה והאל הוא אלהי הדת היהודית - הרי שפינוזה כבר בדת ואלהיה, ויצא נגדם בהתקפות קשות, ואיזה עניין יהיה לו בהצדקתם?