

סוגיה ו: תורת הגמול

אוצר החכמה

הוצאת החכמה

הוצאת החכמה

א. "ייעודנו הידבקנו בענין האלהי"

במבוא עמדנו על כך שהמסגרת הספרותית של ספר הכוזרי אינה קישוט ספרותי גרידא, אלא יש בה מעין תוכנית, ראשי פרקים, לנושאים חשובים הנידונים בספר. הצגת דעותיהם של הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי, משמשת אתגר להתמודדות עם שאלות עקרוניות העולות מתוך דבריהם. כזו היתה שאלת נצחיותה של בחירת עם ישראל שעלתה מדברי הנוצרי, וכזו היא שאלת הגמול הצפוי לעושי המצוות העולה מדברי המוסלמי. אומר המאמין המוסלמי:

"וגמול הנשמע, השבת רוחו אל גופו בגן ועדן, ותענוגות שאינם נפסקים במאכל ומשתה ותשמיש וכל מה שיתאוה. וגמול הממרה, השבתו אל אש שלא יכלו עינוייה לעולם" (א, ה).

כבר במאמר הראשון נזקק ריה"ל לשאלה זו, שאלת טיבם של הייעודים המובטחים לשומרי המצוות ולעוברים עליהן. בדבריו על סגולתם של בני ישראל, שרבים מהם זוכים למדרגת הנבואה, ומי שאינו זוכה לה יכול לעלות במעלות הקדושה והטהרה, ולשאוב רוחניות וזכות הנפש מעצם פגישת הנביאים ושמיעת דבריהם, מוסיף החבר:

"וזאת היתה אצלם הראיה הגלויה והאות הבהיר והמכריע לגמול העולם הבא, כי המבוקש ממנו¹ הוא שתיעשה נפש האדם אלהית, תיפרד מחושיו ותראה את העולם העליון, ותיהנה בראיית האור המלאכי ושמיעת הדיבור האלהי" (א, קג).

על כך מעיר המלך: "הנה ייעודי זולתכם יותר חזקים ויותר שמנים מייעודיכם". והחבר עונה: "אבל הם כולם אחרי המוות, ואין בחיים מהם דבר, ולא דבר שיורה עליהם" (א, קד-קה). לאמור: אין כל קשר בין עבודת האל בעולם הזה לבין שכרה בעולם הבא. עובד האל המוסלמי עוסק בעולם הזה בתפילה, בצדקה, בצום וכד', מתוך חיים של "מסכנות ועמל העולם" (א, קו), והשכר המובטח לו לעולם הבא הוא "תענוגות שאינם נפסקים במאכל ומשתה ותשמיש". המצוות שעשה בעולם הזה מהוות תנאי לקבלת השכר, שאינו ממין המצוות, ובעצם הוא

1. מוסב על העולם הבא (כך עולה מלשון המקור הערבי).

ההפך ממהותן: המצוות הן רוחניות ואילו השכר גשמי; המצוות הן עול וטורח, והשכר — סיפוק מאויים של עינוגים. משל לפועל החופר תעלה למען מעבדו, על מנת לקבל ממנו משכורת בתום עבודתו. התעלה אינה מעניינת אותו, ואין הוא זקוק לה. הוא טורח בה רק כדי לקבל את המשכורת, שבה יקנה את הדברים האהובים עליו. הקשר שבין עבודתו לבין שכרו הוא קשר של התנייה, ולא קשר של מהות.

לעומת זאת אומר החבר:

"אבל ייעודנו הידבקנו בענין האלהי בנבואה ובמה שקרוב לה, והתחבר הענין האלהי בנו בהשגחה ובאותות ובמופתים. ועל כן אין נאמר ונשנה בתורה שאתם אם תעשו את המצוה הזאת אביא אתכם אחר המוות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר שאתם תהיו לי סגולה ואהיה לכם לא־להים מנהיג אתכם, ויהיה מכם מי שייכנס לעמוד לפני ויעלה לשמים, כאותם שהיו בנפשותיהם מתהלכים בין המלאכים, ויהיו גם כן מלאכי מתהלכים ביניכם בארץ... וייעודי אותן המצוות כולם כולל אותם עיקר אחד, והוא ייחול קרבת א־להים ומלאכיו. ולפיכך מי שהגיע אל המדרגה הזאת לא ירא מכיליון" (א, קט).

לאמור: העולם הבא הוא המשך טבעי למצבו של עובד ה' בעולם הזה, מה כאן הוא במצב של קרבת א־להים וראיית האור האלהי, אף שם הוא במצב זה. להלן במאמר השלישי, בדברו על תפילתו של החסיד, חוזר ריה"ל לנושא זה:

"אמר הכוזרי... ומה שהייתי מבקר אותו, והוא מיעוט מה שאני רואה בתפילותיכם מהזכרת העולם הבא — כבר טענת לי בו כי מי שמבקש הדביקות באור האלהי בחייו, עד שמבקש לראותו בעינו, ומבקש מדרגת הנבואה — ואין לאדם קרבה אל ה' יותר ממנה — הרי אין ספק שהוא כבר ביקש על מה שהוא יותר מהעולם הבא, ואם ישיגו יושג לו העולם הבא, כי מי שדבקה נפשו בענין האלהי והיא טרודה במקרי הגוף ומכאוביו, על אחת כמה וכמה שתדבק בו כשתיפרד ותעזוב אלה הכלים המטונפים" (ג, ט).

"ואל תדאג אם תמות אחרי אשר דבקת בו, כי מותך אמנם הוא כלות גופך בלבד, אבל הנפש שהשיגה המעלה ההיא אין לה ירידה ממנה" (ג, נג).

ובראשית תיאורו של 'עובד א־להים':

"אמר החבר: תואר עובד א־להים אצלנו, איננו פורש מן העולם הזה, כדי שלא יהא למעמסה על העולם ויהיה העולם למעמסה עליו, וישנא

את חייו אשר הם מחסדי ה' עליו וחנן אותו בהם, כאומרו 'את מספר ימין אמלא', 'והארכת ימים', אדרבה, אוהב את העולם הזה ואריכות הימים מפני שהם מקנים לו את העולם הבא, וכל מה שיוסיף מעשים טובים יעלה מדרגה בעולם הבא" (ג, א).

בדבר זה שוים הכוזרי והרמב"ם. שניהם מתארים את העולם הבא כקשור קשר פנימי ומהותי לעבודת ה' בעולם הזה. חיי העולם הבא הם תוצאה טבעית של עבודת האדם. כך מגדיר הרמב"ם את הקשר הזה:

"האדם... תכליתו פועל אחד בלבד... והוא ציור המושכלות... והנכבד שבמושכלות ציור אחדות ה' יתפאר ויתרומם ומה שכרוך בזה מן האלהיות... אבל עם ציור המושכלות יחויב להרחיק ההפרזה בהנאות הגשמיות... כי האדם אם יהיה מבקש תאוות ונותן יתרון למורגשות ומשעבד שכלו לתאוות, ויהיה כבהמות אשר לא ידמו דבר זולת המאכל והמשתה והבעילה — אזי לא יראה בו הכח האלהי, רצוני לומר השכל, ויהיה אזי חומר נכרת" (הקדמות, עמ' נ"ז).

"וכך אמרו עליהם השלום 'העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה', ירצה באומרו 'עטרותיהם בראשיהם' קיום הנפש בקיום מושכלה, והיותה היא והוא דבר אחד... ואומרו 'נהנין מזיו השכינה' ירצה בזה שאותה הנפש תתענג במה שתשכיל מן הבורא כמו שיתענגו חיות הקודש ושאר מדרגות המלאכים... וקיום הנפש כמו שסיפרנו עד אין סוף, כקיום הבורא יתרומם שבחו, אשר הוא סיבת קיומה, להשגתה אותו" (שם, עמ' קל"ו).

הנפש היודעת את ה' בעולם הזה זוכה כהמשך טבעי לקיום מתמיד בעולם הבא, בדומה לדברי הכוזרי ש"מי שהגיע אל המדרגה הזאת — קרבת אלהים ומלאכיו — לא יירא מכיליון".

הרמב"ם מגנה בחריפות את אלה ה"משעבדים שכלם לתאוותיהם", דהיינו עושים את הדבר הגבוה והנעלה אמצעי להשגת הדבר הנמוך והשפל, ומעמידים כשכר וכתקוה לעבודתם הרוחנית את הנאות הגוף:

"הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא... העולם הבא אין בו גוף וגוייה... לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני האדם צריכין להם בעולם הזה... אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה... שמה תקל בעיניך טובה זו, ותדמה שאין שכר המצוות, והיות האדם

שלם בדרכי האמת, אלא להיותו אוכל ושותה מאכלות טובות, ובוועל צורות נאות, ולובש בגדי שש ורקמה, ושוכן באהלי שן, ומשתמש בכלי כסף וזהב, ודברים הדומין לאלו, כמו שמדמין אלו הערביים הטיפשים האוילים השטופים בזימה. אבל החכמים ובעלי דעה ידעו שכל הדברים האלו דברי הבאי והבל הן, ואין בהן תוחלת, ואינם טובה גדולה אצלנו בעולם הזה אלא מפני שאנו בעלי גוף וגוייה, וכל הדברים האלו צרכי הגוף הן, ואין הנפש מתאוה להן ומחמדתן אלא מפני צורך הגוף, כדי שימצא חפצו ויעמוד על בוריו, ובזמן שאין שם גוף נמצאו כל הדברים האלו בטלים" (הל' תשובה ח, א-ו).

ריה"ל לועג לתקות השכר הזאת מזוית אחרת. הוא טוען שחוסר הקשר בין מהות העבודה בעוה"ז לבין מהות השכר בעוה"ב, גורם לכך שבסתור ליבם אין הם לגמרי בטוחים בטובת העוה"ב:

"לא ראיתי אף אחד מן המאמינים באותם הייעודים שמשתוקק למהירות בואם, אדרבה, אילו היה יכול לדחותם ולאחרם אלף שנים, ולהישאר אסור בכבלי החיים לזאת המסכנות ועמל העולם, היה בוחר בזה" (א, קו).

"והיה מהם מי שאמר: לא בא אלינו איש שיספר שמאז שמת הוא בגן עדן או בגיהנום. והרוב העדיפו את סידור מעמדם ואת אחדות דברם... וקיוו נפשותיהם בסתר תקוה חלושה, אבל בגלוי תקוה חזקה ונחרצת... ואיך יתפארו אלה בטענת מה שיהיה להם אחר המוות על מי שיהיה להם זה בחייהם? האין טבע הנביאים והחסידים יותר קרוב אל הקיום הנצחי מטבע מי שלא קרב אל זאת המדרגה?" (א, קט).

ב. העולם הבא

הכוזרי והרמב"ם דוחים בחריפות את אמונת השכר והעונש של המוסלמי, אך באשר לתורת הגמול לפי אמונת ישראל יש הבדל מסוים בין תפיסותיהם. כפי שראינו, הכוזרי אומר שהתורה אינה עוסקת במה שיהיה אחר המוות, אלא מגדירה את הגמול במושגים של קרבת א-להים בעולם הזה, ודי בכך. הרמב"ם, לעומת זאת, קובע בכל מקום בצורה חד-משמעית שהתכלית ומקום השכר הוא העולם הבא, ואף מוצא את הקביעה הזאת בדברי התורה.

המקום הראשון בו הוא דן בנושא בהרחבה הוא בהקדמת פרק חלק:

"דע כי אנשי התורה² נחלקו דעותיהם בטובה אשר יזכה לה האדם

2. =האנשים המאמינים בתורה (ולאו דוקא חכמי התורה).

בקיום אלה המצוות אשר ציונו ה' בהן על ידי משה רבנו, וברעה אשר תמצא אותנו אם נעבור עליהן... כת אחת תאמין כי הטובה אמנם היא גן ועדן³, וכי הנא מקום שיאכלו בו וישתו מבלי עמל הגוף... וכי הרעה גיהנום, וכי הוא מקום יוקד אש ישרפו בו הגופות ויתענו בו בני אדם במיני עינוי...⁴, והוא הולך ומונה כיתות נוספות, המאמינות כי הטובה היא ימות המשיח, או תחיית המתים, או חיים טובים בעולם הזה, שהצד השווה שבהן שכולן מדברות על חיים גופניים, ולבסוף הוא מציג את דעתו, לפיה תכלית הטובה היא העולם הבא, עולם הנפשות, שאין בו לא גוף ולא צורכי הגוף, אלא צדיקים נהנים מזיו השכינה, "וזה הוא הטוב הגדול אשר אין טוב שיוקש אליו ואין תענוג שיימשל בו, ואין יימשל המתמיד עד אין סוף בדבר הנפסק? והוא אומרו יתעלה: 'למען ייטב לך והארכת ימים', ובאה אלינו הקבלה על ידיהם⁵ בפירוש זה: 'למען ייטב לך — לעולם שכולו טוב, והארכת ימים — לעולם שכולו ארוך'. והרעה השלימה היא היכרתות הנפש ואובדנה, ושלא תזכה להישאר קיימת" (הקדמות, עמ' קכט-קלו).

ולהלן, בשלשה עשר עיקרי האמונה:

"והיסוד האחד עשר — שהוא יתעלה נותן שכר למי שמקיים ציוויי התורה, ועונש למי שעובר על אזהרותיה, וששכרו היותר גדול הוא העולם הבא, ועונשו היותר גדול הוא הכרת" (שם, עמ' קמ"ה).

את הבטחות התורה לטובות העולם הזה, "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי... ונתתי מטר ארצכם בעתו", וכד', מסביר הרמב"ם כמתן אמצעים נוחים להמשך קיום המצוות, ולא כשכר העיקרי עליהן, והוא מוכיח זאת מלשון הכתוב בברכות ובקללות: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, ועבדת את אויביך" וכו', לאמור: 'בשמחה ובטוב לבב מרוב כל' הוא תיאור האופן של העבודה, ולא מתן שכרה הבא בעקבותיה.

וכך הוא מסכם את הדברים ב'משנה תורה':

"הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והם החיים שאין עמהן מוות והטובה שאין עמה רעה, הוא שכתוב בתורה 'למען ייטב לך' והארכת ימים, מפי השמועה למדו 'למען ייטב לך, לעולם שכולו טוב, והארכת ימים, לעולם שכולו ארוך', וזה הוא העולם הבא. שכר הצדיקים

3. הרמב"ם כותב "גן ועדן" על פי הגמרא בתענית י. "גן אחד מששים לעדן" (ועל פי זה תרגמנו בכוזרי לעיל פסקה א').

4. = על ידי חז"ל.

הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו, ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא ייכרתו וימותו, וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חיה לעולם אלא נכרת ברשעו ואֶבֶד כבהמה... העולם הבא אין בו גוף וגוייה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת" (הל' תשובה ח, א-ב).

ולהלן:

"מאחר שנודע שמתן שכרן של מצוות והטובה שנוכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא... מה הוא זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם, ואם לא תשמעו יקרא אתכם, וכל אותן הדברים בעולם הזה, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום ומלכות ושפלות... כל אותן הדברים אמת היו ויהיו... ואף על פי כן אין אותן הטובות הן סוף מתן שכרן של מצוות... אלא כך הוא הצע הדברים, הקב"ה נתן לנו תורה זו, עץ החיים, וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו וגודל חכמתו הוא זוכה. והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת גפשו, ונהגה בחכמתה תמיד, שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזקים את ידינו לעשות את כל התורה, כגון שובע ושלום ורבות כסף וזהב" (שם ט, א).

הרמב"ם רואה בטובות העולם הזה מכשיר ואמצעי לזכות בחיי העולם הבא. מדוע? מפני שלדעת הרמב"ם החכמה, ובראשה ידיעת ה', היא תכלית האדם, והיות שידיעה זו מגיעה לטהרתה ולשיאה כאשר הנפש משתחררת ממגבלות הגוף — הרי שכל חיי העולם הגופני אינם אלא פרודזור כדי להיכנס דרכו לטרקלין.

כשאנו משווים לזה את דבריו של החבר בכוזרי שהובאו בפסקה הקודמת, אנו מוצאים בהם תפיסה קצת שונה:

"אבל ייעודנו הידבקנו בענין האלהי, בנבואה וכמה שקרוב לה, והתחבר הענין האלהי בנו בהשגחה ובאותות ובמופתים. ועל כן אין נאמר ונשנה בתורה שאתם אם תעשו את המצוה הזאת אביא אתכם אחר המוות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר שאתם תהיו לי סגולה ואהיה לכם לא-להים מנהיג אתכם, ויהיה מכם מי שייכנס לעמוד לפני ויעלה לשמים, כאותם שהיו בנפשותיהם מתהלכים בין המלאכים, ויהיו גם כן מלאכי מתהלכים ביניכם בארץ... ותתמיד הישארותכם בארץ המיוחדת למעלה הזאת והיא

הארץ הקדושה, ויהיו תלויים פוריותה ושממונה וטובתה ורעתה בענין האלהי כפי מעשיכם, ויהיה העולם נוהג ענינו במנהג הטבעי חוץ מכם, כי אתם תראו עם השראת השכינה ביניכם מפוריות ארצכם וסדר גשמיכם שלא יעברו זמניהם הצריכים להם, ונצחונכם על אויביכם במתי מספר, מה שתדעו בו כי ענינכם אינו נוהג לפי חוק טבעי, אלא רצוני, כמו שתראו אם תמרו בצורת ורעב ודבר וחיה רעה והעולם כולו בשלוח, ואז גם כן תדעו כי ענינכם מנהיג אותו דבר שהוא למעלה מן הענין הטבעי... וייעודי אותן המצוות כולם כולל אותם עיקר אחד, והוא ייחול קרבת א-להים ומלאכיו, ולפיכך מי שהגיע את המדרגה הזאת לא יירא מכיליון" (א, קט).

לדעת ריה"ל התורה אינה עוסקת בעולם הבא מפני שהאידיאל של התורה הוא השראת השכינה בישראל, והשראת השכינה, התחברות הענין האלהי בישראל בדרך של השגחה שלמעלה מהטבע, מתרחשת בעולם הזה, לא כאמצעי, אלא כתכלית. ייעודי התורה "ונתתי מטר ארצכם בעתו" וכד' אינם באים להבטיח חיים נוחים יותר, כדי שנוכל לזכות באמצעותם בחיי העולם הבא, אלא הם הבטחה לחול הענין האלהי עלינו, להנהיגנו שלא בדרך הטבע, ולקרבת א-להים ומלאכיו, כבר בחיי העולם הזה. המשכיות הדביקות בענין האלהי אחרי המוות היא בבחינת דבר המובן מאליו שאין צורך להדגישו: "ואם ישיגו – יושג לו העולם הבא, כי מי שדבקה נפשו בענין האלהי והיא טרודה במקרי הגוף ומכאוביו, על אחת כמה וכמה שתדבק בו כשתיפרד ותעזוב אלה הכלים המטונפים" (ג, ט).

מלשון זו ברור כי ריה"ל מודה לרמב"ם בעליונות המצב הקיומי האישי בעולם הבא על פני חיי העולם הזה, וכדבריו כבר בראשית הדיון, שבעולם הבא "תיעשה נפש האדם אלהית, תיפרד מחושי ותראה את העולם העליון, ותינהג בראיית האור המלאכי ושמיעת הדיבור האלהי" (א, קג). במאמר השלישי הוא אומר אפילו שאנשים כחננוך ואליהו, שבחייהם בעולם הזה "כבר הגיעו אל התכלית אשר אין אחריה מדרגה שיקור תוספתה", הם אנשים ה"מיחלים למוות". וסתם אדם עובד א-להים "אוהב את העולם הזה ואריכות הימים מפני שהם מקנים לו את העולם הבא, וכל מה שיוסיף מעשים טובים יעלה מדרגה בעולם הבא" (ג, א). אולם כל זה ברמת הפרט. לכלל ישראל, שאליו פונה התורה, הייעוד הוא השראת השכינה וקרבת א-להים בחיים הארציים, "ואתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כולכם היום" (דברים ד, ד), והשראת שכינה זו אינה זקוקה לדבר שמעבר לה. העולם הבא הוא מבחינתה המשך טבעי של החיים האלהיים בעולם הזה. יש להבין כי לדעת הרמב"ם פירוש חז"ל לכתוב "למען ייטב לך והארכת ימים"

— לעולם שכולו טוב וכולו ארוך — הוא עיקר פשוטו של מקרא. וכי יש טעם לומר לאדם: עבוד את ה' כל ימי חיך, כדי שתזכה להאריך ימים ותראה בטוב? כמה עוד יאריך ימים? וכי הרשעים שמסביבו אינם חיים כמותו, ואינם מבליים את ימיהם בהנאות הגוף? האיש הנבון אינו יכול לחשוב שהתורה מייעדת כשכר על שמירת המצוות את טובות העולם הזה, שהן מעצם טבע הגוף נפסקות. על כרחך—שהטובה ואריכות הימים אינה אלא המצב השונה, המתמיד, של הישארות הנפש ותענוגה האינסופי. הכוזרי, לעומת זאת, רואה בעצם ההנהגה האלהית על פי העבודה והמרי, אף אם מדובר במקרי החיים הארציים, קיום של ייעוד, ייעוד הדביקות בענין האלהי.

עם כל זאת, מובן מאליו שהן הכוזרי והן הרמב"ם רואים בטובות העולם הזה המובטחות בתורה חלק משכרם של עושי המצוות, שהרי לא בכדי ההנהגה האלהית מייעדת גשמים בעתם וברכה ושלום לישראל כאשר הם עושים רצונו של מקום, והפכם למצב שבו הם עוברים על רצונו. הרמב"ם אף מנסח את הדברים בפירוש במונחים של שכר ועונש: "לפי שהוא יתעלה יודע החטאים, וחכמתו וצדקו יחייבו שיעור העונש, שפעמים יענוש בעולם הזה בלבד, ופעמים יענוש בעולם הבא בלבד, ופעמים יענוש בשני העולמות יחד" (הקדמות, עמ' רנ"ג). "בזמן שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים... ראוי להיפרע ממנו, והקב"ה יודע איך ייפרע, יש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו על חטאו בעולם הזה, בגופו או בממונו... ויש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו לעולם הבא ואין עובר עליו שום נזק בעולם הזה, ויש חטא שנפרעין ממנו עליו בעולם הזה ולעולם הבא" (הל' תשובה ו, א). וכן בהל' תשובה ט, א הנ"ל, כשהוא מסביר את ענין הייעודים של התורה בעולם הזה, הוא אומר: "אין אותן הטובות הן סוף מתן שכרן של מצוות", כלומר: אין הן פסגת השכר, אבל יש גם בהן משום מתן שכר, וכמו שהוא מסיים שם: "ונמצאתם זוכים לשני העולמות, לחיים טובים בעולם הזה המביאין לחיי העולם הבא".

ג. הצדק האלהי

הקביעה "לפי שהוא יתעלה יודע החטאים, וחכמתו וצדקו יחייבו שיעור העונש" — היא מוטיב החוזר בכתבי הרמב"ם פעמים אחדות, והסיבה לכך היא כמובן שאלת "צדיק ורע לו רשע וטוב לו", ובמילים של הרמב"ם: "מה שייראה בתחילת המחשבה מהיעדר סידור עניני בני אדם, והיות קצת החסידים בחיים רעים מכאיבים, וקצת האנשים הרעים בחיים טובים וערכים" (מו"נ ח"ג פט"ז). הרמב"ם קובע באופן נחרץ כי "מכלל פינות תורת משה רבנו, שהוא יתעלה לא ייתכן עליו העוול בשום צד מן הצדדים, ושכל מה שיבוא לבני אדם מן הרעות

והמכות, או ישיגם מן הטובות, לאיש אחד או לקהל, הכל הוא על צד הראוי במשפט הישר אשר אין בו עוול כלל, ואפילו אם נכנס קוץ ביד אדם והוציאו מיד – לא היה זה רק על צד העונש לו, ואילו השיג למעט הנאה – היה זה גמול לו, וכל זה בדין, והוא אומרו עליו⁵ יתעלה 'כי כל דרכיו משפט' וגו', אלא שאנחנו נסכול אופני הדין ההוא" (ח"ג פי"ז). "ושיקול זה אינו לפי מגין הזכויות והעוונות, אלא לפי גודלן, יש זכות שהיא כנגד כמה עוונות, שנאמר 'יען נמצא בו דבר טוב', ויש עוון שהוא כנגד כמה זכויות, שנאמר 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה', ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העוונות" (הל' תשובה ג, ב). "זה עיקר דת משה רבנו שכל המאורעות שיארעו לבני אדם דין ומשפט... ואין אנו יודעין סוף חכמתו של הקב"ה, ולידע באי זה דין ומשפט גזר על זה להיות כך ועל זה להיות כך, כי לא כדרכינו דרכיו ולא כמחשבותינו מחשבותיו, אבל חייבים אנו לקבוע בדעתנו שאם יחטא שמעון – ילקה, ויעני, וימותו בניו וכיוצא בזה, ואם שב ראובן ותיקן דרכיו וחיפש במעשיו והלך בדרך ישרה – יעשיר, ויצליח בכל דרכיו, ויראה זרע ויארין ימים. וזו היא עיקר הדת. ואל יאמר אדם: והלא רבים עשו כן ולא הצליחו, אין זו ראיה, היה להם עוון הגורם, או ייסורין לנחול דבר שהוא טוב מזה. כללו של דבר, אין דעתנו משגת דיני הקב"ה בבני אדם היאך הן בעולם הזה ובעולם הבא" (איגרות, עמ' תפה-תפח).

העיקרון של הצדק האלהי הממוצה בחשבון הכולל של הגמול, דהיינו בסך הכל של חיי העולם הזה והעולם הבא, מאפשר לרמב"ם להתגבר גם על השאלה הקשה העולה "כשנראה איש נולד סומא או מצורע, אשר לא נוכל לומר שקדם לו חטא שהתחייב בו זה" (מו"נ ח"ג פי"ז). אנו, המאמינים ב"א-ל אמונה ואין עוול", לא נאמר כפי שאמרו אנשי הדת המוסלמים מכת האשעריה "שכן רצה האלוה... כי ראוי להם" בחוק האלוה שייסר בייסורים מי שלא חטא ויגמול טוב לחוטא" (שם), וגם לא כפי שאמרו הפילוסופים שהשגחת האל אינה חלה על הפרטים והוא אינו יודע מה קורה עמהם; אלא נאמר ש"המין האחד מן הרע הוא מה שיקרה לאדם מצד טבע ההויה וההפסד, רצוני לומר מאשר הוא בעל חומר, כי מפני זה יארע לקצת בני אדם מומים וביטול איברים בכלל⁷ היצירה, או מתחדשים משינויים שיארעו ביסודות... ומי שירצה שיהיה בעל בשר ועצמות ולא יקבל מעשה⁸, ולא ישיגהו דבר ממשיגי החומר, אמנם ירצה לקבץ בין שני

5. מלה זו אינה מופיעה במקור הערבי לפנינו.

6. יותר מדויק לתרגם (מ'דאוי'): אפשר אצלם.

7. יותר מדויק לתרגם: בעיקר.

8. יותר מדויק לתרגם: רושם. ואפשר לתרגם (מ'יקבל'): יושפע.

ההפכים" (ח"ג פי"ב), כלומר: זהו טבע החומר, שמוכרחים להיות בו חסרונות, אבל הקב"ה יעשה את הדין וחשבון הכללי של כל אדם, כמה סבל וכמה ראה טובה, כמה פעל טוב וכמה פעל רע, ובסך הכל של הגמול בעולם הזה ובעולם הבא — הצדק יבוא על מקומו. "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין" אמר רבנו הקדוש במשנה (אבות ב, א). יש די מקום ב"ספרו" של הקב"ה (ע' מו"נ ח"ב פמ"ז) — בימינו היינו אומרים: ב"מחשב" של מעלה — לזכור את כל נתוני האדם ולתת לו את גמולו בהתאם להם.

כבר ראינו בסוגיה ב' (פסקה ג') שלדעת הרמב"ם ההשגחה הפרטית היא על מין האדם בלבד, ולא על שאר הברואים שבכדור הארץ, בעלי החיים והצמחים וכו': "שאני אאמין שההשגחה האלהית אמנם היא בזה העולם התחתון, רצוני לומר: מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד... אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהם דעת אריסטו, לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו... ואולם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה היא נמשכת אחר השפע האלהי, והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי עד ששב בעל שכל, ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלהית, ושיערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש" (ח"ג פי"ז). ולהלן הוא מוסיף: "ואחר שהוא כן, יתחייב לפי מה שזכרתיו בפרק הקודם, כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול, כפי הכנת החומר שלו וכפי התלמדו, תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח, אם ההשגחה נמשכת אחר השכל כמו שזכרתי, ולא תהיה אם כן ההשגחה האלהית בבני אדם כולם בשוה, אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלימותם האנושי זה על זה... ואמנם הסכלים הממרים, כפי מה שחסרו מן השפע ההוא היה ענינם נבזה, וסודרו בסדר שאר אישי מיני בעלי החיים, נמשל כבהמות נדמו" (ח"ג פי"ח). וכעין זה בכוזרי: ההשגחה היא תולדה של חול הענין האלהי, וחול הענין האלהי תלוי במידת ההזדמנות לו, "כי הענין האלהי איננו עולה ביד איש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה" (ב, כד).

הכוזרי מעלה את שאלת הצדק בתיאור הרחב שהוא מקדיש לדמותו של החסיד במאמר השלישי:

"ויחזק בליבו צידוק הדין חיזוק שיהיה לו למגן ומסתור מהאסונות והצרות הקורים בעולם⁹, כשיתחזק בנפשו צדק בורא החיים ומכלכלם, ומנהיגם בחכמה שאין השכלים משיגים פרטיה, אבל משיגים כללה,

9. הכוונה למגן ומסתור אמוני מפני הקושי להבין את האסונות והצרות הקורים בעולם, כדלקמן.

במה שהם רואים משלימות הבריאה בבעלי החיים, ומה שהיא כוללת מן הנפלאות והפליאות המורות על כוונת חכם ורצון יודע ויכול, אשר שם לקטון מהם ולגדול כל מה שהוא צריך לו מחושים נסתרים וגלויים ואיברים... יראה בזה מהצדק והסידור המוחכם מה שלא ישאיר בנפש ספק ולא פקפוק בצדק הבורא... ומי שהתיישב בנפשו דבר זה, יהיה כמו שאומרים על נחום איש גז, שבכל עת שאירעה לו צרה אמר 'גם זו לטובה', ויחיה חיים ערבים תמיד, ויקלו עליו הצרות, יתר על כן, יש אשר ישמח בהן אם יתן אל ליבו חטא שהיה עליו ונמחל בזה, כמי שפרע חובו ושמח שהוקל משאו ממנו, וישמח בקרן הקיימת ובשכר שישולם לו... זה בצרות המיוחדות לו, וכן יעשה בצרות הכלליות, אם הרהורי הכח המשער¹⁰ יעלו על ליבו את אורך הגלות ופיזור האומה ומה שהגיע אליה מהדלות והשפלות, יתנחם תחילה בצידוק הדין, כמו שאמרתי, ואחר כך במחילת החטאים, ואחר כך בקרן הקיימת והשכר המצופה לעולם הבא, והדביקות בענין האלהי בעולם הזה" (ג, יא).

הרי שהכוזרי מעמיד את הדברים על אותם היסודות שראינו אצל הרמב"ם: אין לייחס לקב"ה, המלך הטוב והמיטיב לכל, עשיית עוול. אין אנו משיגים את חכמת הבורא בפרטי ההנהגה, אבל יודעים אנו את הכלל של "א-ל אמונה ואין עוול". הסבל בעולם הזה הוא בחשבון, והצדק יושלם בעולם הבא.

מעסיקה את הכוזרי גם שאלת הצדק לבעלי החיים:

"ואם יבוא שד'¹¹ הכח המשער להראות לו העוול על הארנבות באשר הן מאכל לטורפים, והזכובים לעכביש, ישיב לו השכל ויגער בו באומרו: איך אייחס העוול לחכם שכבר התברר לי צדקו ואי היזקקותו לעוול? ואילו היה ציד הטורפים לארנבות וציד העכבישים לזכובים במקרה, הייתי טוען טענת המקרה, אך אני רואה שאותו החכם הצדיק המנהיג הוא המכין כלי הציד לאריה, עזות וכח וניבים וציפורניים, ועשה את העכביש מסוגל לתחבולה, ועשה לו את האריגה כשרון מבלי לימוד והוא אורג הקורים, והכין לו הכלים המתאימים למלאכה הזאת, וזימן לו הזכובים למחיה ולמזון כמו שזימן להרבה מדגי הים מזון מדגים אחרים, האם לא אומר על זה שאינו אלא לחכמה שאיני משיגה, ואצדיק מי שנקרא 'הצור תמים פעלו'?" (ג, יא).

10. על מהות הכח הזה ע' להלן סוגיה י' פסקה ב'.

11. ע' הערתנו שם שאפשר גם לתרגם: שטון.

יש לשים לב שהכוזרי אינו עוסק ישירות בשאלה האם ההשגחה על בעלי החיים היא כללית-מינית או אישית-פרטית. מהמשפט "ואילו היה ציד הטורפים לארנבות וציד העכבישים לזבובים במקרה, הייתי טוען טענת המקרה" משמע שהוא מוכן לקבל את הדעה שמחזיק בה הרמב"ם שההשגחה על בעלי החיים אינה פרטית, והם עלולים להיחשף לפגעים על דרך המקרה. שאלתו היא זו: לו יהי שההשגחה על בעלי החיים אינה פרטית אלא מינית, מדוע טבעו של המין האחד לטרוף את זולתו? האין זה עוול כלפי המין החלש? הכוזרי מוסר את הדבר לחכמת הבורא הנשגבה מאתנו. נראה שכוונתו שהעולם הביולוגי היה מוכרח להיברא כך, כעין מה שאומר הרמב"ם על הרע הדבק לחומר מעצם היותו חומר, ושלא יכול היה להיות אחרת. ואם תשאל למה באמת נברא עולם חומרי, ועולם ביולוגי, תשובתך: כך גזרה חכמתו יתעלה, הנעלמה מאתנו.

דפוס תל אביב

ד. עבודה לשמה

היחס שבין קיום המצוות לבין שכרן ועונשן מוביל אל הצורך בבירור המושג של תורה ומצוות "לשמך". הרמב"ם קוטע את הדיון שפתח בו בהקדמת פרק חלק בשאלה מהי ה"טובה אשר יזכה לה האדם בקיום אלה המצוות" וה"רעה אשר תמצא אותנו אם נעבור עליהן", ומביא, כהקדמה לתשובה, את משל הנער הקטן המובל אל המלמד ללמדו תורה, שצריך לפתותו ללמוד בעזרת הבטחת אגוזים או חתיכת סוכר, או, כשהוא גדל, בעזרת הבטחת כסף או כבוד. "וזה כולו מגונה, ואמנם צריכים לזה בגלל חולשת שכל האדם, אשר ישים תכלית החכמה דבר אחר זולת החכמה... וזה הוא אצל החכמים 'שלא לשמה', כלומר שהוא יקיים המצוות ויעשן וילמד וישתדל לא לזה הדבר בעצמו, אלא לדבר אחר" (הקדמות, עמ' קל"א).

האידיאל הדתי לפי הרמב"ם הוא "עבודה מאהבה", ופירושו: "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בכלל¹²" (הל' תשובה י, ב). "אין תכלית האמת אלא שידע שהיא אמת. והמצוות אמת, ולפיכך תכליתן — קיומן" (הקדמות, עמ' קל"א). "מי שרוצה להיות עובד מאהבה... יעבוד על אופן שאספר, והוא: שאם הוא מאמין

12. זוהי הגירסה המקורית, המצויה בכתבי-היד המהימנים, כולל כה"י שיש עליו אישור הרמב"ם בחתימת ידו שהוגה מספרו (ע' במבוא לספר המדע במהדורת 'רמב"ם מדויק'), והיא מביעה את הרעיון שטובת העולם הבא כלולה וגלומה בתורה ובמצוות עצמן, כדלקמן. בדפוסים נשתבש תחילה ל'בכללה', ואחר כך, בדפוסים המאוחרים, ל'בגללה', וזהו כבר הפסד של התוכן.

שיש שם חכמה שהגיעה אל הנביאים מאת ה', הודיעם בה כי המעלות הן כך וכך, והפחיתויות הן כך וכך, הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר מזג שיתקרב אל המעלות ויתרחק מן הפחיתויות, ואם יעשה זה – ישלם בו ענין האדם ויידל מן הבהמות. וכאשר יגיע להיות אדם שלם, הרי מתכונות האדם שלא יעכבהו מעכב מהתקיים נפשו בקיום מושכלה, וזה הוא העולם הבא" (שם, עמ' קל"ט).

לאמור: עבודה מאהבה היא עבודה מתוך הכרה כי ידיעת האמיתות, שבראשן ידיעת ה', וקיום המצוות, המקנות לאדם מידות טובות ומטמיעות בו אמיתות, היא היא שלימות האדם, שחיי העולם הבא הם המשכה ותוצאתה הטבעית, ולא שכר חיצוני לה.

רוח דומה עולה מדברי הכוזרי. על טענת המלך: "הנה ייעודי זולתכם יותר חזקים ויותר שמנים מייעודיכם" (א, קד) – כלומר: השכר המובטח לעושי המצוות בדתות אחרות יותר שמן מן השכר שאתם מבטיחים – באה התשובה:

"אבל ייעודנו הידבקנו בענין האלהי, בנבואה ובמה שקרוב לה, והתחבר הענין האלהי בנו בהשגחה ובאותות ובמופתים. ועל כן אין נאמר ונשנה בתורה שאתם אם תעשו את המצוה הזאת אביא אתכם אחר המוות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר שאתם תהיו לי סגולה ואהיה לכם לא-להים מנהיג אתכם" (א, קט).

עשיית המצוה היא החוק הרוחני המחיל את הענין האלהי, את השראת השכינה וקרבת א-להים. חוק זה שכרו אתו ופעולתו לפניו, ואין הוא זקוק להבטחות עתידיות. "עבודה מאהבה" יכולה להתפרש לפי הכוזרי לא רק כעבודה הנובעת מרגשות אהבה לה', אלא גם כעבודה מתוך מוטיבציה לזכות באהבת ה' ובקרבתו, "להיגלות אורו... במיצוע עם ראויים לקבל האור ההוא, והוא מאציל אותו עליהם, ונקרא זה ממנו אהבה" (ב, נ). אצל הרמב"ם, לעומת זאת, האהבה קשורה לידיעה: "על פי הדעה על פי האהבה¹³, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה" (הל' תשובה י, ו). "עבודה מאהבה" היא עבודה מתוך ידיעה ולשם ידיעה, מתוך ידיעה שה' חפץ בשלימות האדם, וששלימות האדם היא ידיעת ה'.

ה. תחיית המתים

המושגים 'העולם הבא' ו'תחיית המתים' הם מושגים מצרניים בעולמה של האמונה, ולעיתים מתחלפים זה בזה, והגדרתם העסיקה את הוגי הדעות בישראל,

בעיקר בתקופת הראשונים. הרמב"ם מבחין בין עולם הנפשות ללא גוף, הלא הוא העולם הבא, לבין חזרת הנפש לגוף, הלא היא תחיית המתים. תפיסתו את ענינה של תחיית המתים היא תפיסה ייחודית: מחד הוא חושב אותה לאחד משלשה עשר עיקרי האמונה (הקדמות, עמ' קמ"ה), וקובע ש"אין דת ולא דביקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה" (שם, עמ' קל"ח), ופוסק שהכופר בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא (הל' תשובה ג, ו), ומאידך הוא מגביל אותה, ואומר "כי האדם ימות בהכרח ויפרד למה שהורכב ממנו", כלומר: שגם אלה שיחיו בתחיית המתים סופם למות. הוא מסביר את הדברים בהרחבה ב'מאמר תחיית המתים' שכתב לשם הבהרת עמדתו, שלא היתה עמדה מקובלת, ושעוררה אי-הבנות.

הרמב"ם מסביר שלעומת הישארות הנפש לחיי העולם הבא, שהיא תהליך טבעי — "קיום הנפש בקיום מושכלה" (ע' לעיל פסקה א') — הרי תחיית המתים היא נס. אפשר לראות בה את הנס הגדול ביותר בהיסטוריה, שכן קשה אפילו לדמיין שגופות אשר שבו לעפרם, בלו וכלו בו, ישובו ויקומו לתחייה גשמית. אולם, האמונה ביכולתו של הקב"ה לשדד את מערכות הטבע ולעשות נס — בחינת יש מאין — היא מיסודות אמונת ישראל. "אין דת ולא דביקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה". אחרי שקיבלנו מן הנביאים והחכמים שאכן יארע בעתיד נס של תחיית המתים — "בימי המשיח, או לפניו, או אחרי מותו" (איגרות, עמ' שנ"ט) — אסור לפקפק בו, ומי שמפקפק בו כופר ביכולתו של הקב"ה, ובעצם: בהיותו בורא העולם ויוצר חוקיו. אבל, אומר הרמב"ם, כל נס הוא מאורע חד-פעמי, שכן חוקי הטבע שחקק הקב"ה במעשה בראשית אינם אמורים להשתנות, "כי הוא ציוה ונבראו, ויעמידם לעד לעולם, חוק נתן ולא יעבור", ואחרי המאורע הניסי הכביר של תחיית המתים — יחזור הטבע למנהגו ולאיתנו, וחוקי הטבע מחייבים שכל בשר ודם ימות ויתפרק ליסודותיו.

יתר על כן. מכיון שלשיטת הרמב"ם תכלית האדם היא השגת ה', והשגה זו היא נחלתו של השכל בפועל, אשר אינו זקוק לגוף בפעולתו, והמצב השלם והמאושר של הנפש המשכלת הוא כאשר היא משוחררת ממגבלות הגוף — הרי שאין גם שום ענין לאדם בהנצחת המצב הגופני. אדרבה, השאלה היא מה תכליתה של תחיית המתים הגופנית, ולשם מה היא באה. על שאלה זו אין הרמב"ם עונה באופן ישיר, ואפשר רק לשער בה השערות, ר' מה שכתבנו על כך בהקדמות המשנה, עמ' קע"ב¹⁴.

14. לאמור שם יש להוסיף מקור חשוב העוסק בשאלה זו: ספר 'עבודת הקודש' לר' מאיר אבן גבאי, חלק העבודה, פרק מ"א.

לעומת גישתו זו של הרמב"ם, היו חכמי ישראל לפניו ואחריו, כגון רב סעדיה גאון ב'אמונות ודעות' והרמב"ן ב'שער הגמול', אשר סברו שהחיים הנצחיים לעתיד לבוא הם החיים של תחיית המתים הגופנית, ועולם הנשמות הרוחני הוא רק שלב-ביניים בין העולם שלנו לתחיית המתים. את העולם של תחיית המתים הם מתארים כעולם של חומר מזוכך, שבו גוף האדם אינו מהווה מכשול והגבלה לרוח. ויש לציין שאף הרמב"ם, המחזיק בתוקף בדעה שהעולם הנצחי הוא רק עולם הנשמות, מזכיר במקום אחד את דעת החולקים עליו: "נפשות החשובים¹⁵ הם לפי דעתנו נבראים ולא ייעדרו כלל, ולפי קצת דעות מי שיימשך אחר פשוטי המדרשות — שגופותיהם¹⁶ גם כן יהיו מעונגים תמיד לנצח נצחים, כאמנת מי שהתפרסמה אמונתם באנשי גן העדן"¹⁷ (מו"נ ח"ב פכ"ז).

מהי עמדתו של ריה"ל בענין זה? אחרי הדיון הנ"ל בענין ייעודי התורה בעולם הזה, ובטחון הימשכם גם אחרי המוות, אומר החבר שלעומת ריבוי אזכורי העולם הבא בדברי חכמים, מעטים הם בדברי הנביאים. "אכן יש בדברי הנבואה שוב עפר גוף האדם אל הארץ, ושוב הרוח אל הבורא אשר נתנה. ויש בדברי הנבואה תחיית המתים בעתיד, ושליחת נביא ששמו אליהו, כבר נשלח בעבר" (א, קטו). הרי שתחיית המתים הגופנית, הנזכרת בדברי נביאים, היא ענין בפני עצמו, מלבד שוב הרוח אל הבורא אחר המוות. להלן מביא הכוזרי את נוסח ברכת 'אלהי נשמה', שבה נזכרת החזרת הנשמות לגופים לעתיד לבוא. אך משני אזכורים אלה עדיין אין אנו יודעים האם לדעתו תחיית המתים היא נצחית. ובהמשך שם: "וגן עדן עצמו, אשר מרבים בני אדם לזכרו, אמנם לקחו אותו מהתורה, והיא המדרגה אשר הוכנה לאדם, ואלמלא מרה היה נשאר בה לנצח". האם אפשר להוכיח מזה שלדעתו ייתכן קיום גופני נצחי? — נראה שלא דווקא, אלא הכוונה שאלמלא החטא, אדם הראשון לא היה נטרד מגן עדן, והוא וזרעו אחריו היו נשארים בו לנצח. ובאשר לכתוב "ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ג, כב) — הלא גם הרמב"ם, הסובר שחוקי הטבע בלתי משתנים, וסוף כל אדם למיתה, צריך לפרשו, ועל כרחך יפרשו שאלמלא החטא היה האדם נשאר בגן עדן וחי בו בטוב ובנעימים את משך החיים המקסימלי שיכול הגוף לחיות ("וחי לעולם" כמו "ועבדו לעולם", שמות כא,

15. יותר מדויק לתרגם: המעולים, או: החסידים.

16. יותר מדויק לתרגם: הנגה (או: הרי) גופותיהם.

17. לפי ההקשר שם הרמב"ם אינו מתכוון ללעוג לדעה זו, אלא להציג אותה כאפשרות רחוקה, כי אחרת מה הראיה ממנה לשאלה שהוא דן בה שם, והיא האם העולם יהיה קיים לאין סוף? וע' הערה 10 של הרב קאפח במהדורתו.

ו, שרבותינו פירשוהו: לעולמו של יובל, אף כאן: לעולמו של אדם המצוי בתנאי חיים אופטימליים), ומשם היה עובר לעולם שכולו ארוך.

¹²³⁴⁵⁶⁷עלינו אפוא לפנות אל מקומות נוספים שבהם מזכיר הכוזרי את תחיית המתים. במאמר השלישי, בדברו על התפילה, כשהוא מגיע לברכת גבורות, הוא מדגיש את נס תחיית המתים, שלמאמין בבריאת העולם אין קושי לקבלו: "ויצייר בליבו שהוא מחיה מתים בעת שירצה, על אף ריחוק זה מהיקש בעלי הטבע" (ג, יז). גם במאמר החמישי, בביקורתו על הפילוסופיה (ע' להלן סוגיה י"ד פסקה ו'), הוא אומר שהמאמין בחידוש העולם ברצון אלהי לא יקשה עליו לקבל את הייעודים העתידיים "כימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא"¹⁸. והוא מוסיף: "ומה אנו צריכים לזאת התחבולה בהישארות הנפש אחר כלות הגוף (ר"ל: להסבר הפילוסופי של התאחדות השכל בפועל עם השכל הפועל) והמודיע הנאמן המקובל כבר אימת אצלנו הייעודים, הניחם שיהיו רוחניים או גשמיים" (ה, יד). מהסדר: ימות המשיח, תחיית המתים, העולם הבא, עולה לכאורה שהכוזרי רואה את תחיית המתים כשלב-ביניים ואת העולם הבא כמצב הסופי. אך אולי אין בכך משום ראייה גמורה. ושמא הביטוי "הניחם שיהיו רוחניים או גשמיים" פירושו שריה"ל התלבט בין שיטת הרואים בעולם הבא הרוחני את המצב הסופי של האדם, לבין שיטת הרואים בתחיית המתים הגופנית את הייעוד האחרון והנצחי.

האפשרות השניה זקוקה כאמור להנחה בדבר עולם חומרי מזוכך, עולם שאין שולטות בו מגבלות הגוף. ויש להעיר שהכוזרי כבר תיאר מציאות כזאת במאמר הראשון: "ואם נמצא אדם שיבוא באש ולא תזיקהו, ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו אור שלא יסבלוהו העינים ולא יחלה ולא יתש כחו... האין זאת המדרגה נבדלת בעצם ממדרגת בני האדם?... אלה קצת תארי הנביא אשר אין חולק עליו" (א, מא-מג). נראה אפוא כי ריה"ל מאמין באופן עקרוני ביכולת האדם לזכך את גופו, ולזכות לעזר אלהי שישחרר אותו מחסרונות הגוף ומגבלותיו. אולם אין בכך כדי להכריע בשאלה מהי דעתו לגבי אופייה של תחיית המתים.

דברי סיכום לסוגיה זו

סוגיית שכרן ועונשן של מצוות עמוסה בשאלות כבדות משקל: מהותה והיקפה של ההשגחה הפרטית, צדיק ורע לו רשע וטוב לו, לשמה ושלא לשמה בעבודת ה', עולם הזה ועולם הבא, גוף ונפש בייעודים העתידיים, ועוד. שתי הנחות

משותפות לכוזרי ולרמב"ם, והן מהוות אבני פינה בהשקפת העולם היהודית לדורותיה: האחת – ערכן של המצוות טמון בעצמן, והוא אינו מותנה בשכר חיצוני. השניה – הקב"ה הוא שופט צדק, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, וסוף הצדק לבוא. ניתן לומר שדי בשתי הנחות אלה כדי להפוך את כל השאלות הנ"ל לשאלות תיאורטיות. אדם היודע ששמירת המצוות משלימה אותו ומקרבת אותו אל בוראו, אינו צריך לפתור לעצמו את שאלות ההנהגה האלהית. "את האלהים ירא ומצוותיו שמור כי זה כל האדם" אמר קהלת, אחרי שהעלה באופן נוקב כמה מן השאלות הנ"ל.

אולם, סקרנותו של האדם מעסיקה את דמיונו בשאלת "העתיד לבוא": מה יקרה אתו אחר המוות? איך ייראו החיים בעולם הבא? וכיצד באלה. עיסוקם של הכוזרי והרמב"ם בשאלת הגמול מונע על ידי השקפתם בדבר תכלית האדם. הרמב"ם, הרואה את היכולת השכלית כמהות ('צורת') האדם, ואת השגת המושכלות העליונות כתכליתו, מעמיד את העולם הבא הרוחני, המשוחרר ממגבלות הגוף, כייעוד המרכזי של התורה. זהו עולם שבו הצדיקים נהנים מזיו השכינה מבלי שיצטרכו לעסוק בצורכי הגוף, ו"הוא הטוב הגדול אשר אין טוב שיוקש אליו ואין תענוג שיימשל בו". ועוד יסוד בהשקפת עולמו של הרמב"ם: חוקיות הטבע היא נצחית. אין סיבה שמה שהקב"ה ברא ואמר עליו שהוא "טוב מאד" יצטרך אי פעם להיות מוחלף. לפיכך חזרת הנפש אל הגוף, שהיא נס גמור, דינה ככל נס אחר המשדד את מערכות הטבע: הוא זמני, ואחריו הטבע חוזר לאיתנו.

הכוזרי, לעומת זאת, אינו מעמיד את השכל וההשכלה בראש תכליות האדם, אלא רואה בחויית הנוכחות האלהית, המושגת לאדם באמצעות חושי הנראים והנסתרים, את פסגת ההישג האנושי. לפיכך הוא אינו רואה חזות הכל בעולם הבא הרוחני, אלא מדגיש שהתורה מדברת על הייעוד של קרבת אלהים והנהגתו אותנו בעולם הזה. את השאלה האם לעתיד לבוא נחיה בעולם רוחני או גופני הוא משאיר פתוחה, כנראה משום שאין הוא שולל אפשרות של שינוי העוצמה של החיות האלהית המוזרמת לעולם, עד כדי זיכוך החומר ושינוי חוקיו.