

תורה מן השמים והאידיאליזם הביקורתי של קאנט

מבוא

דרכה של הרפורמה נסללה על-ידי יחידים שהתמרדו נגד הממסד הרבני בקהילותיהם המסורתיות ונתקלו במחסום החברה הגרמנית. התגוננות הממסד הרבני מפני התרבות החילונית החופשית והיצירתית דיכאה את עצמיותם האישית, אך התגוננות החברה הגרמנית מפני זהותם היהודית אילצה אותם ליצור ממסד דתי חלופי שיאפשר להם לנהל את מאבקם הכפול. לעומת זאת הדרך הנגדית של האורתודוקסיה נסללה על-ידי מנהיגי הממסד הדתי המסורתי ועל-ידי האישים שהזדהו איתו וגיבשו את זהותם כיהודים במסגרתו.

תפקידה של האידיאולוגיה האורתודוקסית – כבר נאמר לעיל שגם בה היה חידוש ביחס למסורת – היה לאשר מחדש את הסמכות הדתית שהתערערה ולבססה על יסודה: התורה הזאת (שבכתב ובעל-פה), שהמאמינים רואים בה מכלול של אמונות ודעות, מצוות, חוקים ומשפטים שהם דבר האלוהים לעמו באמצעות הנביאים ששמעו והחכמים שפירשו בכלים שגם הם ניתנו בהתגלות. האמונה בעובדות ההתגלות האלוהית הנמצאת בתורה זו שניתנה בסיני היא לא רק תוקף סמכותו של הממסד הדתי אלא תוקף כל הדעות, הערכים ואורחות החיים שהוא מורה וממלא על-ידם את ייעודו. האידיאולוגיה האורתודוקסית נדרשה, אפוא, לאשר אמונה זו אל מול מערעריה. מכאן מרכזיות בעיית ההתגלות במשמעות של הגעת דבר אלוהים לבני-אדם, בחשיבה האורתודוקסית.

אולם יש לתת את הדעת לעובדה שגם האידיאולוגיה שבאה לגונן על הממסד היתה יצירה של יחידים שניצבו על פרשת דרכים. כמו אלה שפנו לדרך הרפורמה עמדו גם היחידים שפנו לדרך האורתודוקסיה בפני הבחירה ונדרשו להכריע, ומוכן מאליהם שהכרעות הבוקעות מן המישור האישי אי-אפשר שתהיינה אחידות ומוליכות בדרך אחת. בהכרח יימצאו דרכים שונות אל האורתודוקסיה וסוגים שונים של אורתודוקסיה, הן מבחינת היחס למסורת והן מבחינת היחס לתרבות החיצונית שערערה את סמכותה.

יתר על כן, הממסד נזקק לאידיאולוגיות חד משמעיות אולם העמדות של היחידים היוצרים אותן נעוצות מלכתחילה בדרו הערכיות שביסוד כל בחירה אישית בין אלטרנטיבות, ודו משמעות זו אכן התבטאה, ראשית בהתפלגות בין תגובות קנאיות לתגובות מתונות, ואחר-כך במתיחות הפנימית המאפיינת תגובות מתונות המנסות לגשר וליישב, ובמאבק הפנימי הסמוי המאפיין את הקנאות החד ערכית לכאורה, שכן

תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש

גם היא מבטאת הימשכות פנימית אל הפיתוי המסוכן שאותו היא מדכאת על-ידי הסתגרות והדיפה עוינת.

מצד שני יש לתת את הדעת על כך שעל רקע אופיה האישי של הבחירה בין האלטרנטיבות עשויה היתה להתפתח עמדה אורתודוקסית גם כמחשבה מתקנת, או כחזרה בתשובה, כלבם של יחידים שהחליטו למרוד ונתקלו בהתנגדות החברה הגרמנית. התערערו הרגשת הוודאות הראשונה בנכונות הדרך שבחרו בה, המבוכה והספקות המציקים עוררו כמיהה אל הוודאות הדתית התמימה שנזנחה, עד כדי מאמץ לשקם בכלי החשיבה של התרבות החדשה שכבר נרכשו ונעשו חלק מן הזהות העצמית את האמונה באמת המוחלטת שבתורה שמקורה בהתגלות אלוהית.

במישור התנועתי המאורגן התבטאו כל הלכטים האישיים הללו בהתפלגות בין שני סוגי אורתודוקסיה יהודית שקמו זו בצד זו והתנגשו זו בזו: האורתודוקסיה החרדית והאורתודוקסיה המודרנית. האורתודוקסיה החרדית החליטה על דחייה גורפת של האמנציפציה ועל הדיפה מוחלטת של התרבות החיצונית המחדשת, ואילו האורתודוקסיה המודרנית חשבה לבצר את האמונה בתורה מן השמים כדי לפתוח פתחים למסרים החיוביים של התרבות החדשה. שתי הדרכים הללו הסתמנו בדור הראשון של ההשכלה ומתנגדיה, ואילו בדור השני והשלישי הן התמסרו במאבק נגד הרפורמה.

התגובה הרעיונית של האורתודוקסיה החרדית נגד הרפורמה התבססה, כמובן, על המקורות התורניים המסורתיים, וגם לגביהם היא היתה כורדת. הפילוסופיה השכלתנית של ימי-הביניים, בייחוד זו שיצאה מבית-מדרשו של הרמב"ם ונעשתה בית אחיזה במסורת למשכילים החדשים, היתה חשודה תמיד כ"התייוונות". אך גם בשיקול ענייני יש עדיפות מוחלטת למיסטיקה הקבלית, שהיא התגלותית במהותה, על הפילוסופיה השכלתנית בביצור הסמכות המוחלטת של ההתגלות האלוהית הגלומה בתורה.

באורתודוקסיה החרדית אי-אפשר היה אפוא להעלות על הדעת אפילו התייחסות ביקורתית אל הפילוסופיה החדשה. היא הטילה איסור גורף על לימודי ההשכלה, וברי שהפילוסופיה החדשה היתה השאור שבעיסה זו, המוקצית מחמת אפיקורסות. רק בשלבים יותר מאוחרים, כשהמאבק הרעיוני הפעיל נגד התנועות המודרניות חייב הבנה יותר מעמיקה של עמדותיהן ניתן לגלות בהגות של אידיאולוגים חרדים השפעות – גם הן מוסוות היטב – של רעיונות שמקורם בפילוסופיה החדשה, ואילו בשלב שאנו דנים בו לא היתה לאורתודוקסיה החרדית שום תרומה פילוסופית משלה.

היפוכו של דבר באורתודוקסיה המודרנית. מבחינתה היתה פילוסופיית הדת החדשה כלי חיוני. היה לה צורך לאשר את דרכה הן מנקודת הראות היהודית הפנימית, המסורתית, והן מנקודת הראות של התרבות החיצונית שהיא רצתה להשתלב בה חלקית, ולשם כך נדרש דיאלוג בין הפילוסופיה היהודית המסורתית לבין הפילוסופיה החדשה. עובדה שבלטה, כזכור, כבר בדור הראשון של ההשכלה.

עם זאת יש להקדים ולהדגיש כי החשיבה שהביאה להתמסרות האורתודוקסיה המודרנית כתנועה דתית מובחנת בדור השני והשלישי להשכלה נעגנה בתשתית קבועה מראש, המאפיינת עמדה אורתודוקסית בתור שכזאת. מבחינתה לא יכול היה להיווצר

תורה מן השמים והאידיאליזם הביקורתי של קאנט

הבדל עקרוני בין הגירסה החרדית לבין הגירסה המודרנית, וכלפי חוץ היא באה לידי ביטוי בהסכמה שנוצרה בין כל התנועות האורתודוקסיות ובין כל הגוונים שבתוכן על טעם הדחייה הגורפת כלפי הרפורמה: הבנה פונדמנטלית של עיקר "תורה מן השמים" כיסוד כל בניינה של היהדות.

יהיה ההסבר, הפילוסופי או המיסטי, שיינתן לתופעת ההתגלות האלוהית והנבואה אשר יהיה, העיקר שאותו האורתודוקסיה קיבלה בהוראתו המילולית הוא שהתורה הזאת, כלשונה וכמסירתה מדור לדור, היא דברו האותנטי של האלוהים לעמו. היא מחייבת בכל פרטיה. אפילו הכופר באחד מהם כופר בכל התורה כולה, ויש לפרשה וליישם את מצוותיה אך ורק בכלים שניתנו באותה סמכות של התגלות תורנית.

לגבי האורתודוקסיה החרדית משמעותה של עמדה פונדמנטלית זו היתה, כאמור, שיש לאסור לימוד כל הגות שמחוץ לתורה, ואילו לגבי האורתודוקסיה המודרנית משמעותה שהנאמר בתורה והמתפרש בכלים המחשבתיים הכלולים בה, הוא אמת-המידה הקובעת באורח סמכותי ומחייב מה ניתן לקבל מן התרבות החדשה ומן הפילוסופיה שלה, ומה אסור לקבל מהן.

מנקודת הראות הפילוסופית זוהי עמדה בעייתית. בדיעבד ניתן לקבוע שבעיה זו היתה ציר הדיון הפילוסופי בהגות שנוצרה במסגרת האורתודוקסיה המודרנית הן מן הבחינה המתודולוגית והן מן הבחינה התוכנית. ההתלבטות בה היא שהייתה את הדיון הפילוסופי באורתודוקסיה המודרנית בעיקר אל כיוון הפילוסופיה של קאנט, שהיתה בה הודאה והשלמה מראש עם גבולות הרעת האנושית, ובייחוד לכיוון החלק הביקורתי, להבדיל מן החלק "המחוקק" שבה.

הדיאלוג בין משנת ר' יהודה הלוי לבין הפילוסופיה הביקורתית של לוק וקאנט במשנתו של שמואל דויד לוצאטו

שמואל דויד לוצאטו (1800-1865) נכנס למעגל השיח המחקרי והפילוסופי של תנועת ההשכלה העברית במזרח אירופה מזה, ושל מדעי היהדות שהתפתחו בגרמניה מזה, מן הרקע התרבותי המיוחד של יהדות איטליה. הוא ייצג מסורת של השכלה כללית, מעורות בספרות האיטלקית ומחקר הומניסטי במקורות היהדות, שהיתה תוצר המעורבות של תלמידי חכמים יהודים בתרבות הרנסנס באיטליה כבר מהמאה השלוש-עשרה.

שד"ל קיבל השכלה כללית וקרא ספרות איטלקית. יחד עם השכלתו היהודית המעמיקה, כתב שירה שהושפעה מן השירה העברית והאיטלקית בזמנו, למד והתמסר למחקר בכלים הפילולוגיים בלשון העברית, במקרא, בסידור התפילה ובשירת ספרד. המיסגרת העיקרית שבה פעל כמורה וחוקר היה בית-המדרש לרבנים בפדובה, שקם בעקבות "פקודת הסובלנות" של הקיסר יוסף השני. הפקודה דרשה בין היתר שהכשרת הרבנים תכלול השכלה כללית. בגרמניה ובגליציה היא עוררה, כזכור, סערת רוחות גדולה ואילו באיטליה היא התקבלה בהסכמה.

על רקע מסורתה של היהדות האיטלקית לא עוררה הפתיחות הרעיונית והמחקרית

תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש

לתרבות ההומניסטית הכללית ולדרכיה חשדות של אפיקורסות או איום על אורח החיים של תורה ומצוות. גבול המחקר החופשי שנקבע על-ידי המסורת המקודשת מדורות נשמר כדבר המובן מאליו. אפשר לומר שמהימנות העדות ההיסטורית של המקורות המקודשים ושל המסורת על נסיבות יצירתם, מעמדם ואיכותם המקודשת, נחשבה לאחת מהנחות היסוד שהמחקר הפילולוגי נשען עליו. בכך לא היתה חריגה מהנורמות המחקריות שהתגבשו בהומניזם האיטלקי. הוא לא בא לערער את הנצרות אלא להרחיב ולהעמיק את התשתית התרבותית הארצית שביסודה ומעבר לה.

על רקע זה יכלו, אפוא, יהודים שלמים באמונתם ובנאמנותם למצוות התורה לנהל דיאלוג נינוח עם ההומניזם הנוצרי, ללא חשש לזהותם. גם הרקע החברתי-מדיני סייע לכך: למרות המעורבות החברתית והתרבותית שהחברה האיטלקית המשכילה התייחסה אליה בדרך-כלל בחיוב, לא נראתה באופקה של החברה האיטלקית הקתולית אמנציפציה אזרחית מלאה. סמכות ההנהגה של מוסדות הקהילה לא התערערה עדיין, והגבול הדתי בין החברה היהודית לחברה הנוצרית נשמר בקפידה בלי מטענים עורפיים של עוינות ודעות קדומות משני הצדדים.

לגבי שר"ל ההשכלה לא היתה, אפוא, מלכתחילה אידיאולוגיה חדשה אלא מציאות קיימת מכבר. הוא לא נתקל בסכיכה שבה התחנך בסכסוך החריף שעוררה תנועה זו בגרמניה ובמזרח אירופה. הדיו הגיעו אליו כאשר נכנס למעגל השיח המרכזי של מדעי היהדות, שהתפתח בגרמניה ובגליציה, כדי לפרסם את מחקריו בכתבי-העת החדשים. הקיצוניות שמצא מכל הצדדים היא שעוררה אותו לתגובה עיונית, שאולי היה מעדיף להימנע ממנה.

מצדם של המשכילים החופשיים, תלמידי שפינוזה במזרח אירופה, היתה זו הקיצוניות שבערעור מהימנות עדות המקורות ועדות המסורת. אפילו חוקר זהיר כרנ"ק זעזע אותו כשרמז באחד ממחקריו לחלוקת ספר ישעיהו בין שני נביאים מתקופות שונות, לא כל שכן יהושע השל שור שהתייחס בשלילה אל ההלכה הרבנית, או ד"ר שלמה רובין שהציע את האפיקורסות הבוטה של שפינוזה כהוראה לנבוכי זמנו. מצדם של חוקרים כצונץ וכגייגר, שהישגיהם הגדולים במחקר הרשימוהו מאור, הרתיעו אותו בהתבוללותם המופגנת, בפנייתם לכיוון הרפורמה ובמלחמתם בממסד הרבני, ומצדה של האורתודוקסיה החרדית היתה זו ההסתגרות והעוינות כלפי המחקר ההומניסטי כולו. מול כל העמדות הקיצוניות הללו היה עליו להגן על העמדה המסורתית המאוזנת שעליה התחנך: מחקר חופשי מזה, תום של אמונה בתורה שנתנה בסיני ונמסרה מדור לדור, מזה. מבחינתו עמדתו לא היתה "אורתודוקסיה" וגם לא "מודרנית", היא היתה ההמשך הרצוף של הדתיות היהודית המסורתית-איטלקית המסוגלת להשתלב בתרבות הסכיכה ולקלוט את חידושיה בלי שתצטרך לוותר על האמונה בקדושת התורה ובחיוב מצוותיה כמסירתם מסיני מדור לדור, אולם במעגל השיח שבו השתלב קיבלה עמדתו מראית אורתודוקסית, ומשבא לתת תימוכין פילוסופיים לטעונו הביקורתיים כלפי סטיות בוטות של חוקרים והוגים מן הנורמה של קדושת המסורת, הוא גיבש אותה בתור שכזאת.

שר"ל היה משורר וחוקר. כ"איש אשכולות" התעניין גם בספרות הפילוסופית, אך לא נמשך אליה ופיתח כלפיה יחס ביקורתי. הוא היה איש הרגש ולא איש העיון

תורה מן השמים והאידיאליזם הביקורתי של קאנט

השכלי ה"קר". אשר לבעיית ההשכלה והתורה היא לא נראתה לו כתוצאה של עימות בין התורה לפילוסופיה החדשה, אלא כתוצאת עימות פנימי בשאלת היחס אל התרבות הכללית. עימות מסוג זה חזר ונשנה בתולדות ישראל ונוצרה מסורת עיונית שהתמודדה איתו בהצלחה. שר"ל העדיף מבחינתו פתרון מסורתי ורק בהמשך נוכח שכדי לשכנע את המסתמכים על הפילוסופיה החדשה יש להראות שהפתרון המסורתי עומד גם במבחנה. לשם כך פנה תחילה לפילוסופיה של לוק ואחר-כך לאידיאליזם הביקורתי של קאנט.

הוא עשה זאת בשולי עבודתו העיקרית כחוקר. בהזדמנויות שבהן עלו הנושאים העיוניים לדיון ציבורי כתב ופרסם את מאמריו בכתבי-עת באיטלקית ובעברית. החיבור העיוני הנרחב היחיד שכתב בעברית היה ספר יסודי התורה, שפרקים ממנו התפרסמו בכתבי-העת והוא נדפס בשלמות רק אחרי מותו (כפעם הראשונה: לבוב 1880).

ראינו שמשכילי גרמניה, ואחריהם משכילי מזרח אירופה, חיפשו תימוכין לפתיחותם אל התרבות הכללית בפילוסופיה של הרמב"ם. בכך לא יישבו את המחלוקת אלא דווקא העמיקוה. הם העמידו אותה בפרספקטיבה של הפולמוס שהתנהל על ספר מורה נבוכים בין "הפילוסופים" לבין ה"מקובלים". הקבלה קלטה מושגים פילוסופיים אולם הפילוסופיה כמתודה המעוגנת בשכלו העצמאי של האדם ומתיימרת לפרש את אמיתות הדת באמצעיה, היתה בעיניהם אלילות והתייוונות. באותה טענה הגיבו מתנגדי ההשכלה החרדים על דברי המשכילים שהסתמכו על הרמב"ם. כאמור, האורתודוקסיה החרדית הסתמכה על ה"קבלה" והדפה כל טיעון פילוסופי, בין מסורתי ובין חרש. שר"ל שחתר להרמוניה בין התורה לבין המחקר ההומניסטי נזהר מפני ההסתמכות על הרמב"ם. גם לדעתו היתה הנטייה אל הפילוסופיה האריסטוטלית והצגת ידיעת האמת המטאפיסית כדעת אלוהים נבואית שהיא פסגת עבודת ה', בגדר של התייוונות. טענתו המסורתית התחזקה במחקר ההומניסטי של זמנו, שחשף את מקורות תרבות המערב במורשת המקראית ובמורשת היוונית, והשווה ביניהם. לפנינו שתי תרבויות המבוססות על ערכים סותרים ואין ליישבן. תרבות יוון מבוססת על הערכים האסתטיים והאיטלקטואליים ומכוונת לאושר שבהסתכלות ואילו תרבות ישראל מבוססת על רגשות הדת והמוסר ומכוונת לשלמות מידות המתבטאת במעשי צדקה וחסד עם הבריות. במפעלו של הרמב"ם נוצר לדעתו קרע בלתי מתאחה בין רובדו היהודי ההלכתי לבין רובדו היווני הפילוסופי, והדין היה עם אלה שחלקו עליו.

אבל גם הדרך המיסטית היתה בעיניו של שר"ל שלילית וחדורה השפעות אליליות זרות. הוא דחה אותה והצטרף אל הפולמוס שניהל ר' יעקב עמדתן לפניו נגד ספר הזהר. תורת היהדות שרגל בה אמנם לא העלתה את השכל לדרגת אלוה כמו הפילוסופיה אבל גם לא התכחשה לו. השכל הוא מתנת אלוהים לאדם כדי שיכיר את טבע העולם, טבע האדם, החברה והתרבות וימצא את דרכו הנכונה בחיי העולם הזה. שכל היודע את גבולו ואת תפקידו הוא באופן זה יסוד לאורח חיים של תורה ומצוות והמיסטיקה התעלמה ממנו והולידה דמיונות מבובלים ובערות.

בין הקטבים הללו חיפש, אפוא, שר"ל עמדה מאוזנת שתגביל את הפילוסופיה כתשתית של מדעים ותרבות ארצית ותשאיר להתגלות הנבואית העל-שכלית את

תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש

תחום הערכים הקובעים אורחות חיים, מוסר שבין אדם לחברו ורגש דתי נעלה. באופן זה הדת לא תפלוש לתחום המדע ולא תסתור מה שהשכל יודע בגבולו, והמדע לא יפלוש לתחומה של הדת, כי יכיר את גבולו. משנה כזאת מצא בספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, שזכה להשפעה רבה ביהדות איטליה אחרי גירוש ספרד.

ר' יהודה הלוי השתית את פילוסופיית הדת שלו על יסודה של תורת ההכרה האריסטוטלית, עם שביקש להגביל את תחומה. משנתו נעגנה בהבחנה בין ההיבט המדעי הניסיוני של המדעים, שאותו קיבל, לבין ההיבט הספקולטיבי של המטאפיסיקה שאותו דחה. מאריסטו קיבל את המשפט הקובע את תורת ההכרה: "אין בשכל מה שאין בחושים". כל שבני-אדם יודעים בא מהסתכלות שכלית ברושמי החושים ממושאים חומריים. השכל תופש את מושאיו באמצעות הדימויים החושניים המייצגים אותם ויוצר את מושגיו בתהליך של הפשטה. כך ניתן אחר-כך לסווג את מרכיבי הטבע, לקבוע את החוקיות הסיבתית המתגלה בו ולהעריך את תועלתם לאושרו הארצי של האדם.

אולם בניגוד לאריסטו טען ריה"ל שבכך מסתיים תפקידה של הפילוסופיה. הוא לא הרחיק לכת עד כדי שלילת תוקפם של ההיסקים הלוגיים, המתבססים על ממצאי ההסתכלות המדעית והמגיעים על יסודה להשערות על הסיבות המטאפיסיות למציאות. אולם מה שנודע לאדם רק דרך היסק הגיוני אינו ידיעת הממשות הרוחנית אלא הפשטה ריקה מתוכן, ואין צריך לומר שאין בו וראות. משמע שאדם שלא זכה להכיר ממשות רוחנית על-טבעית בדרך ניסיונית ישירה מוכרח להסתפק בהשערות ספקולטיביות. אולי ראוי לשבחו על מאמציו, אך ראוי גם שידע שאין להשערותיו ולהפשטותיו תוקף מול מה שנלמד מניסיונם של הנביאים.

הנביאים מעידים על ניסיון של התגלות אלוהית ישירה. מה טיבו של ניסיון זה? מה מקור תוקפו? נאמן לקביעה שאין בשכל אלא מה שיש בחושים טען ריה"ל שההתגלות הנבואית היא סוג מיוחד של התנסות שמקורה במערכת "חושים פנימיים" הקולטים נוכחות של עצמים מטאפיסיים בבהירות בלתי אמצעית, מקבילה לזו שהחושים החיצוניים הרגילים תופשים בה עצמים חומריים. מעדות הנביאים על חזיונותיהם למד כי הנביאים זכו על-ידי חושיהם הרוחניים למגע רוחני בלתי אמצעי עם עצמים רוחניים המקושרים לאל (המלאכים), ודמיונם האנושי עיצב את הרשמים הללו לדימויים שגם מהם ניתן להפשיט ידיעה מושגית על אלוהים וכיחוד על דברו לבני-אדם.

אך מטרת הנבואה איננה ידיעת אלוהים עצמו הנעלה מן האדם, אלא ההתנסות בנוכחותו המחזקת, המכוונת את האדם אל ייעודיו הארציים והעל-ארציים. הנביאים יודעים מניסיונם את הדרכים שעל-ידן ניתן לכל בעל סגולה נפשית נבואית לזכות לרמה מסוימת של נוכחות אלוהית, וזהו לדעת ריה"ל טעם כל המצוות, העבודות והתפילות שישראל נצטוו בהן. מפני שישראל – ורק הם – זכו כולם לסגולה הנפשית העל-אנושית שביסוד הנבואה.

כדי לזכות לנוכחות אלוהית יש לקיים את מצוות התורה כדבר אלוהים לעמו באמצעות נביאיו. מהו, אפוא, מקור הוודאות באמיתת התורה, מול תורות הנצרות

תורה מן השמים והאידיאליזם הביקורתי של קאנט

והאסלאם הטוענות לאותו מקור ולאותה סמכות? תשובת ריה"ל מעוגנת שוב בניסיון. במעמד הר סיני זכו שישים ריבוא מישראל יחדיו להתגלות אלוהית אחת, והעידו עליה עדות אחידה ללא מחלוקת. מסורת מהימנה וברוקה מסרה את העדות מאב לבנו ומרב לתלמידו. בכגון זה – קבע ריה"ל – יש ודאות שאין להשוותה לעדות המכוננת והמאשרת את מאורעות ההתגלות של כל שאר הדתות, שלא ניתנו בפומבי ואין עליהן עדות דומה. אדרבה. גם הנצרות והאסלאם מתבססות על תורת משה. עם זאת כל אדם מישראל יכול לוודא את מעלת התורה כשיתאמץ לקיים את מצוותיה ויזכה להתנסות בקרבת אלוהים. ריה"ל טען כי גם במצוקת הגלות נשארו ישראל מחוברים לאלוהיהם באמצעות התורה, וזה סוד התמדתם באמונתם למרות סבלם.

שד"ל אימץ את רוב הרעיונות הללו, אך היה עליו להתאימם לתורת ההכרה ולמוסר ההומניסטי של דורו. טענת ריה"ל שיש לנביאים מערכת חושים פנימיים, שרק ישראל ניחנו בה ועל-כן הם מעל לטבע האנושי הרגיל, לא עמדה במבחן התנגדותו למיסטיקה, הישענותו על השכל הישר ועל הניסיון הבלתי אמצעי. זרה היתה בעיניו גם ההבדלה בין יהודים לכלל בני-האדם, כאילו הם יצורים בעלי סגולה על-אנושית. הנחה זו סתרה את האוניברסליזם ההומניסטי שלו. אפילו הרעיון שישראל נועדו ללמד לאנושות את אמונת הייחוד – כפי שטענו הוגי הרפורמה וכפי שנרמז גם בספר הכוזרי – היתה בעיניו יומרת שווא. בחירת ישראל היא ביטוי לאהבת האלוהים את העם שהתקדש לעבודתו. ההתקדשות, הקרבה, הערך העצמי שבה, היא התכלית המתבטאת במתן התורה לישראל. היא נועדה רק לו, ועמים אחרים עובדים את אלוהים בדרכם.

כיצד יש להסביר את המימד העל-טבעי שבהתגלות הנבואית? כיצד נדבר אלוהים עם בני-אדם בשר ודם? מאמין תמים אין לפניו אלא עובדות ההיסטוריה שנקבעו בעדות נאמנה. אין הוא צריך לבקש הסברים לתופעות שהן עקרונית מעבר ליכולת ההשגה של השכל האנושי. כל היכולת האלוהית היא ההסבר היחיד שאפשר לתת ודי בו. הנבואה היא התארעות שאינה לפי סדרי הטבע המוכרים לנו. זוהי התערבות אלוהית ישירה ואת דרכיה לא נדע. בכך אין סתירה לא לטבע ולא לשכל האדם המכיר את גבולותיו. הפילוסופים חושבים שחוקי הטבע הם הכרחיים ואינם ניתנים לשינוי, משמע שדברים שאינם מתארכים כיום נחשבים בעיניהם כאילו היו נמנעים בכלל. לדעת שד"ל אין לדעה זו יסוד. אלוהים שולט בטבע שברא ואם חוכמתו וטובו מחייבים זאת הוא מתערב כרצונו. משום כך העובדה שנסים ונבואות, כגון אלו שהמקרא מעיד עליהם, אינם מתארכים היום אינה מלמדת שהם בגדר הנמנע. אדרבה. הם התארכו בעבר ועשויים להתארע בעתיד.

מרבדים אלה מתחייבות מסקנות הנוגעות לתכניה של החוויה הדתית. מהי קרבת אלוהים שזוכים לה בתפילה ובקיום כל שאר מצוות התורה? כמו גייגר העמיד גם שד"ל את הרגש הדתי במרכז היחסים שבין אדם למקום. הוא לא פיתח לצורך זה תיאוריה פילוסופית על מהות הרגש. כמשורר העדיף לבטא את הרגשות כדרכם, ומבחינה זו היה ריה"ל קרוב אליו יותר בשיריו מאשר בעיוניו הפילוסופיים.

כמו גייגר הרגיש שד"ל גם את מרכזיותו של הרגש המוסרי בתורה. וודאי שמצא תואם פנימי איכותי בין הרגש הדתי לבין הרגש המוסרי וראה את אורחות המוסר שהתורה מצווה עליהן כטעונות ערך דתי. גם במוסר אנו מקיימים מצוות אלוהים

תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש

ומבטאים את אמונתנו בו, אבל בניגוד לגייגר שד"ל לא זיהה את שני סוגי הרגש הללו ונמנע מלערבבם זה בזה. אלה הם לדעתו תחומים נבדלים של זיקות וסוגים שונים של רגש. אין לטשטש את ההבדל שבין מצוות שבין אדם למקום, המבטאות את רגשות הקדושה, הרוממות, האהבה, היראה, הייחול והתודה שאדם מרגיש בהתייכבו לפני אלוהיו בתפילה ובשאר מצוות פולחן, לבין הרגשות המוסריים: האחוה וההזדהות הבין-אישית, בייחוד החמלה וההשתתפות, ששד"ל ראה בהם את יסוד היסודות של מוסר היהדות.

בכך התבטא ההבדל המהותי בין דרכו של גייגר כאיש הרפורמה לבין דרכו האורתודוקסית של שד"ל: הטעמת תחום הזיקות בין אדם למקום היתה לדידו הטעמת הערך העצמי של הדת, המתבססת על התגלות אלוהים לאדם. כאמור, בהמשך מעורבותו בוויכוח שבין הרפורמה לבין האורתודוקסיה, שהתנהל במעגל השיח של הפילוסופיה הגרמנית החדשה, הוא נצרך לבחון אם עמדותיו עומדות במבחן של תורות ההכרה הפילוסופיות החדשות, המהוות מצע למדע החדש.

האידיאליזם הגרמני היה זר לרוחו מאותה סיבה שהשקפת הרמב"ם היתה זרה לו: היא ייחסה ערך עצמי לאמת המופשטת והתנתקה לדעתו מן הממשות החיה של עולם החושים, הדמיון והרגש. אך הוא הרגיש קרבה אל הפילוסופיה האמפיריציסטית של ג'ון לוק (1632-1704). מנקודת הראות של תורת ר' יהודה הלוי, המבססת את ההתגלות על ברירות הניסיון ההיסטורי, נראתה תורת ההכרה האמפיריציסטית העקבית של לוק מתאימה הרבה יותר מתורת ההכרה האריסטוטלית שריה"ל קיבלה, שכן על-פי לוק נחסמה הדרך אל המטאפיסיקה והפילוסופיה נתפשה כמכשיר המדעים ולא כתכלית. נקודת המוצא של לוק היתה זו של אריסטו: "אין בשכל מה שאין תחילה בחושים". אך לוק פיתח אותה בדרך יותר עקבית וקבע שפעולת השכל מתמצה כהסתכלות במושאים החיצוניים המוצגים על-ידי החושים ואין לה תוכן משלה. השכל הוא פעילות רפלקסיבית משקפת, מייצגת ומבקרת. לוק כפר ברעיון שיש אידיאות הנטועות בשכל מלדה. מלכתחילה שכל האדם הוא "לוח חלק". היקום, איכויות מושאיו, היחסים ביניהם, הם מקור התכנים שהשכל מייצג, חוקר ומוודא, ואלה הם ביסודם תפקודי ביקורת.

אם כן אין השכל מכתוב את ממצאיו. הוא מקבלם כנתונים. הביקורת המוודאת צריכה לבדוק את מהימנות הניסיון ובדידותו ואחר כך אם המושגים שבהם שיקף את מושאיו אינם כוללים סתירות פנימיות. מן הנמנע שיהיה במציאות דבר שמושגו כולל סתירה פנימית, או שיש סתירה בין מושגו לשאר מושגי המציאות הידועה. משמע ששכל שיצר מושגים כאלה שוגה ועליו לחזור ולבחון אותם עד שיגיע למושגים קוהרנטיים בתפישת המציאות. מה שאין כן מושגי מושאים או תפישות של אירועים שהם חריגים או חד פעמיים. אם אין סתירה במושגים או בינו לבין שאר מושגי המושאים אין הם נמנעי המציאות ויש לקבלם כמרכיבי תמונת המכלול ולמצוא בו את מקומם. לשד"ל לא היה עניין בפיתוח תורת ההכרה של לוק מעבר לקביעות היסוד הללו, כשם שלריה"ל לא היה צורך בפיתוח תורת ההכרה האריסטוטלית. מבחינתו חשובה היתה המסקנה שהתגבשה לגבי תורת הניסיון הנבואי שקיבל מריה"ל: פסילת המטאפיסיקה כדרך להכרת האמת הדתית, אישור מה שנתפש כתוכן של התנסות

תורה מן השמים והאידיאליזם הביקורתי של קאנט

בלתי אמצעית, והפעלת הבקרה הרציונלית מנקודת הראות של העקביות המושגית הלוגית אך ללא הנחה של אמת א־פריורית הנטועה בתבונת האדם.

כאמור, תורת ההכרה של לוק נראתה לשד"ל מבוססת כל צורכה ומספיקה מזווית התעניינותו, אך כיוון שהשיח הפילוסופי־יהודי התנהל על בסיס האידיאליזם הגרמני חזר לבסוף ובחן אם יוכל לעגן את תפישת עולמו הדתית גם בתורת דעת אידיאליסטית המקובלת על בני שיחו. האפשרות היחידה שנפתחה לפניו – בעובדה זו נוכחו כל הוגי הדעות של האורתודוקסיה בגרמניה – היתה האידיאליזם הביקורתי של קאנט. שד"ל יכול להתייחס אליו כדרך שריה"ל התייחס אל אריסטו. הוא הבחין בין ההיבט הביקורתי, שאותו קיבל לבין ההיבטים האידיאליסטיים, שאותם דחה. הוא קיבל מקאנט את קביעת גבולות יכולת ההכרה של תבונת האדם, את מרכזיות תודעת החובה המוסרית, את התפקיד הביקורתי של התבונה כמכשיר של מדעים ניסיוניים ואת הקביעה שהמטאפיזיקה ודעת אלוהים היא מבחינת התבונה בגדר אמונה ולא ידיעה מוכחת. הוא דחה את רעיון האוטונומיה המחוקקת של התבונה על כל השלכותיה, ואת התעלמותו של קאנט ממרכזיות הרגש כניסיון דתי וכניסיון בין־אנושי הן בתחום הדת והן בתחום המוסר.

כמו ריה"ל חשב שבתחומים אלה בולט יתרונה החד משמעי של הדת המתבססת על ההתגלות.

ההתגלות וביקורת התבונה –

הפילוסופיה של שלמה לודוויג שטיינהיים

שלמה לודוויג שטיינהיים (1800–1865) היה פילוסוף הדת היהודי הראשון אחרי דור מנדלסון ואחרי דור תלמידיו הישירים בגרמניה, שהעלה את הדיון בשאלת ההתגלות ומעמדה בתורה בזמן החדש לדיון ברמה הפילוסופית. החלק הראשון של ספרו: ההתגלות לפי תורת היהדות יצא בשנת 1835, לפני ספריהם של פורמשטכר ושמאל הירש. בהמשך יצאו עור שלושה כרכים עבי כרס. אולם הם לא הכילו חידושים או פיתוחים פילוסופיים של הרעיונות שבאו לידי ביטוי בהיר ומגובש ביותר בכרך הראשון.

שטיינהיים המשוכנע שאמת ההתגלות שהתגלתה לו היא כה פשוטה ונהירה עד שכל בעל שכל ישר יהיה מוכרח להודות בה, כשם שכל איש מדע מודה בעובדות המתקיימות על־ידי ניסוי מדעי, לא השלים עם העובדה שהוא נשאר בודד בטיעונו. הוא חזר על טיעונו הראשונים שוב ושוב בהרחבה מילולית, בחזרות רבות ומייגעות, תוך התמודדות ביקורתית־פולמוסית שוצפת נגד כל ספר בנושא פילוסופיית הדת שהתפרסם בגרמניה.

מיעוט התגובות שקיבל וחרیפות הדחייה שהיתה בהן נבעו מכך שהוא התנגד לאידיאולוגיות הרשמיות של כל תנועות הדת, היהודיות והנוצריות, בזמנו, כולל האורתודוקסיה למיניה. יתר על כן, הוא יצא נגד כל האסכולות המקובלות בפילוסופיית־הדת בזמנו, ופיתח את השיטה הפילוסופית המקורית שלו על יסוד ההתגלות שאירעה בסיני ותועדה בתנ"ך. עיניו נפקחו לראות את האור המאיר תמיד