

מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו

א

בעת נערותי בלמדי התכמה, ראיתי מי שגדל והזקין בקריאתה ולימודה, בעיר מושבי עיר פרפיניאן, ועמו המון רב מן התלמידים מלעיגים ומבזים אחד מן הדורשים שדרש בענין האמונה. ואמר בדבריו שהאמונה ממנה אמיתית וממנה בלתי אמיתית.

ואמר החכם ההוא בעיניו כי חלילה חלילה שהאמונה לא תאמר אלא על האמונה האמיתית. והסכימו עמו תלמידיו שותי מימיו, עד שאמרו שהיה ראוי לנדות הדורש ההוא, אם לא לחסרון דעתו.

והדורש ההוא, ואם הוא משנואי נפשי, השקר יותר שנואי. וראיתי נרדף והאמת נעדרת. ולאחבת האמת טענתי טענתו והחזקתי בדבריו ואלעג על החולקים עליי ואזכיר להם זה הפרק, והגדר אשר גדר בה החכם הזה האמונה.

בסיפור זה מימי נערותו, פותח ר' משה גרבוני את פירושו לפרק ג, בחלק הראשון מספר המורה, הדן באמונה. אין אנו יכולים לזהות את גבורי הסיפור הזה, ואף קשה לשחזר את שאירע. לומדים אנו ממנו על הפעילות האינטלקטואלית הענפה בפרובנס, על תפוצתם של לימודי הפילוסופיה, ואף על המעורבות ההמתנית בהם באותם הימים. יתכן שברקע הויכוח עומד הפולמוס על כתבי הרמב"ם והמאבק בין רציונליסטים לאנטי-רציונליסטים. עם זאת, מפליא לראות איום בנדידו לא בסוגיה תאולוגית או פרשנית, אלא בבעיה לכאורה סמנטית. לבעיה "סמנטית" זו מוקדש מאמר זה.¹

* לזכרו של משה שוורץ ז"ל. מדי העלתי אותו בזכרוני, הומה הלב אליו.

1 קטעים מעבודה זו פורסמו במאמרי: 'אמונה וקטגוריות אפיסטמיות בהגות היהודית הביניימית', בקובץ "דרכים לאמונה ביהדות", בעריכת פרופ' א' אמדו לוי ולנסי, ואחרים, ירושלים תש"ם, עמ' 85–102. על גישות פילוסופיות שונות בבעית האמונה, ראה H. A. Wolfson, 'The Double-Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and its Origin in Aristotle and the Stoics', *JQR* (N.S.) 33 (1942), pp. 213–264; A. Schück, *Glauben und Wissen nach R. Mose ben Maimon*, Timisoara 1933. וכן שרה הלר-וילנסקי, 'התגלות אמונה ותבונה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', בקובץ "התגלות אמונה ותבונה", בעריכת משה הלמיש ומשה שוורץ, רמת-גן 1976, עמ' 19–34; אברהם נוריאל, 'אמונה ושכל במשנת ר' אברהם ביבגו', שם, עמ' 35–43 (להלן: נוריאל [1976]). וראה את לקט המקורות הנאה בספרו של הרב ש' ישראלי, פרקים במחשבת ישראל,

לפני שנכנס לדיון במהותה של האמונה, עלינו לשים לב לעובדה, שנחתח להלן מושג שהוא מצוי בשני הקשרים פילוסופיים שונים: תאולוגי ואפיסטמולוגי. למושג האמונה שרשים עמוקים בעולם המחשבה המקראי התלמודי, והדיון במושג זה, בפילוסופיה היהודית הבינימית, יש בו משום המשך ופיתוח של מסורת דתית יהודית פנימית. בהבהרת מהותה של האמונה, יש לעמוד על הקשרים שבין מושג זה למכלול השיטה. דבר זה ימצא את ביטוי בחלוקת הדיון לשלושה חלקים, בהתאם למרכיבי העיקריים: (1) האפיסטמולוגי: יישום המודלים האפיסטמולוגיים הכלליים לבעיות הפרטיות של התקופה; (2) האסתטולוגי: השלכותיה של הסוגיה לתורת הישארות הנפש על רקע התורות הפסיכולוגיות השליטות בימי הביניים; (3) ההלכתי: מקומה של האמונה במערכת המצוות.

המרכיב האפיסטמולוגי

מבחינה שיטתית, בירורו של מעמד האמונה קשור בסוגיות אפיסטמולוגיות שונות. כפי שניזכר להלן, היא נוגעת בעקיפין לבעית מקורות הידיעה. אולם בעיקרה, הבעיה נעוצה בצורך להבהיר באופן מספק את המודליות הזו, לעומת קטגוריות אחרות כידיעה, סברה, ספק וכדו'. דו-משמעות זו נגרמת בלי ספק בעקבות התפתחות לשונית מיוחדת לשפה העברית, שאיננה מבחינה בין Faith לבין Belief. השדה הסמנטי של המונח 'אמונה' נקבע, כפי שנראה להלן, על-ידי התרגומים הפילוסופיים הביניים, שבחוסר עקביות מיזגו במונח זה מושגים פילוסופיים שונים². נוסף לזה, המונח 'אמונה' מקביל בהקשרים רבים ל-conviction, בייחוד בהשפעת ה'אעתקאד' הערבי. בהשפעת המסורת הדתית והפילוסופית גם יחד מתווסף להוראה זו גם גוון של ודאות, certainty.

פרדס חנה תשכ"ד, עמ' 14–32, 65–83. על האמונות, ראה גם D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, Gotha 1877, p. 251 n. 253; M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852–1860, p. 2173. מאמריו של פרופ' י"א ויידיה המוקדשים לנושא: G. Vajda, 'Études sur Saadia: A propos de la notion de foi chez Saadia', *REJ* 109 (1948–49), pp. 78–102 [1948–9]; id., 'Autour de la Théorie de la connaissance chez Saadia', *REJ* 126 (1967), pp. 135–189, 375–397. (להלן: ויידיה [1967]).

2 הרמב"ם משתמש ב"א פ"ג, במונח 'אעתקאד', הקרוב אטימולוגית לשורש העברי 'עקד'. כבר אצל חכמי הכלאם פורש מונח זה כרומז למצב שבו האדם עקוד בלבו במושג השכנוע. ראה: J. R. T. M. Peter's, *God's Created Speech*, Leiden 1976, p. 40–43. הע' 11.

ר' יהודה אבן תיבון תרגם 'אעתקאד' – דעות (אמונות ודעות); שמואל אבן תיבון תרגם 'אלאעתקאד' (מ"נ שם) 'האמונה'. אולם באחד המקומות המכריעים, מתרגם גם יהודה אבן תיבון – 'אמונה': "האמונה... היא ענין עולה בלב, לכל דבר ידוע בתכונה אשר הוא עליה" (הקדמת המחבר, א"ד). חוסר עקביות זו הביא לידי כך שהיוכוחים הפרוגרמטיים יכלו להתנסח כפולמוס סמנטי סביב מונח שהפך נחלת הכלל. דבר זה בולט במיוחד בשימוש במונח זה במאה ה'ט"ו. וראה הלר-וילנסקי, שם (הע' 1), עמ' 31–33. מן תראוי להדגיש, לדעתי, שהרמב"ם לא תמיד הבחין בין 'אימאן' לבין 'אעתקאד', והדוגמאות מרובות.

משלושת המתרגמים הביניים של אגרת תימן, רק נחום המערבי הבחין בתרגומו בין 'סברא' (אעתקאד) לבין 'האמונה' (אימאן). אולם קשה לייחס משמעות להבדלים לשוניים אלה. כך, למשל: "ודעו אחיכם אשר בברית ובאמונה (ואלאעתקאד) הזאת... אשר העיד עליו מבחר

כל דיון במושג זה מצריך איפוא להגביל את המשמעות של המונח 'אמונה'. כפי שנטען פעמים רבות, ניתן להבין את המונח הזה כקשור לתוכן קוגניטיבי מסוים, או כמתייחס לאישיות ולהתנהגותה: "אמונה ש-" לעומת "אמונה ב-", או אמונה פרופוזיציונלית לעומת מה שניתן לכנות 'אמונה' (בקב"ה) או 'בטחון'.

העדים... שתשמע אומה כולה דבר האל ותראה אורו עין בעין. ואולם עשה זאת בעבור שתתישב האמונה (אלאימאן) ושוב... והוא אמרו כי לבעבור נסות אתכם... על כן אחינו אל תעמדו ואל תחטאו, והיו כבריתכם (אימאנכם) קיימים ועל אמונתכם (אמאנתכם) מתמידים ועומדים". אגרת תימן, מהד' הלזין, גיוירק תשי"ב (להלן: אג'ת), עמ' 30–31. וראה את הערתו של הרב קאפח בתרגום המורה (ח"א פ"ג) על המונח 'אעתקאד': "יבהחלט אין לתרגמו 'אמונה'... ולפיכך תרגמתי בכל מקום דעה". למרות זאת מתרגם הרב קאפח עצמו בהקדמה לאבות: אעתקאד ראי פאסד או אעתקאד ראי צחיח=בהאמנת מחשבה נפסדת או בהאמנת מחשבה אמתית (פירוש המשנה, עמ' שצו).

בכחרי מ"א עה; מ"ה ב, יהודה ו' תיבון מתרגם ב'אמונה' את המונח הערבי 'אימאן' (האמת והאמונה=אלחק ואלאימאן, מ"ד כז), ומקומות רבים נוספים. הדיון במשנתו של ריה"ל מצריך התייחסות שונה, כפי שנראה להלן.

נסיון להרגיש את הפן הדתי של המונח 'אמונה', בהסתמך על ניתוח הסמנטיקה המקראית, נעשה על ידי דון יצחק אברבנאל בפירושו למ"נ ח"א פ"ג. ונעמוד על זה להלן. על הצמד 'אמונות ודעות' ראה גם ב' קלאר, "קריית ספר", טז (40–1939), עמ' 241–245, והספרות המובאת שם, הע' 2–11. והשווה: A. J. Heschel, 'Certainty in Saadia's Philosophy', *JQR*, 33 (1942–43), pp. 306–308; I. Efros, 'Saadia's Theory of Knowledge', *ibid.*, pp. 133–170. וראה בקורתו של ויידה [9–1948]. דיון ממצה ושקול של הבעיה, אצל ויידה [1967].

בדיונו על האמונה משתמש אבן רושד במושג 'תצדיק'. דבר זה מתקשר לפי וולפסון [1942], עמ' 243 ואילך) לתולדות הויכוח בתאולוגיה האיסלמית על טיבה של האמונה ההופכת אדם למאמין אמיתי. לפי דעה אחת, האמונה היא רק הודאה בפה על עיקרי אמונה מסוימים. לעומתם טענו אחרים, שמדובר באמונה המצויה בלב, בניסוח זה מוצאים אנו את השימוש במונח 'תצדיק'. אולם כפי שהראה ויידה, יש להבחין בין השימוש ב'תצדיק' בתאולוגיה ובהגיון [9–1948], עמ' 101 הערה 61. לעומת המשמעות הלוגית הטכנית שפירושה יצירת קשר בין ציורים, מציין המונח התאולוגי קבלת טענה מסוימת כאמתית.

המונח 'אמונה' סובל בעברית דרמשמעות נוספת. הוא מתיחס (1) ליחס האינטנציונלי של המאמין, ר"ל (2) לתוכנו של יחס זה, כשם נרדף לדת ולתורה. בהוראה זו משתמש ריה"ל רבות במונח 'אמונה' (אימאן) בספר הכוזרי, כמכלול הטענות האמיתיות הכלולות בתורה. כשהוא מתאר את דרכו של מחפש האמת, התועה בין השיטות השונות, כותב ריה"ל: "ומי לנו בנפש הסובלת שאיננה נפתית לדעות העוברות עליה מדעות הטבעיים והאצטגנינים ובעלי הטלסמאות והמכשפים ואנשי הקדמות והפילוסופים וזולתם, ולא יגיע אל האמונה עד שיעבור על דעות רבות מהאפיקורסים" (מ"ה ב). ובמקומות אחרים: "וכן פתחתי לך כאשר שאלתני על אמונתי" (מ"א כה), "זהו האמת והאמונה באמת" (מ"ד כז), וכן "שורש האמונה ושורש המרי" (מ"א עז). שימוש זה נפוץ בייחוד בכתבי המקובלים ומגיניהם. והשווה, למשל, הביטוי "ספר האמונות" לשם טוב.

נסיון להבהיר את מושג האמונה, ולהסביר גם את הגוונים המוסריים והדתיים הכלולים בו, מצוי בספר האמונה והבטחון לרבי יעקב בן ששת (ריב"ש). חשובה היא ההבחנה שבין שני מושגים אלה: האמונה היא תנאי הכרחי אבל לא מספיק לבטחון. מקורות הנוסח שבו משתמש ריב"ש להגדרת האמונה: "ידעת דבר שהוא מפה לפה" (פרק יט), ראויים לעיון. לא ידועות לי מקבילות כלשהן. הן רומזות כנראה על האמונה כתלויה בקבלה. נסיון לקשור בין ההוראות השונות של המושג אמונה, מצוי במשנתו של ר' בחיי בן אשר: "ומה הוא הפך האמונה, זהו

בעיקרו של דבר נתייחס להלן ל'אמונה' במשמעותה הראשונה, הפרופוזיציונלית, אם כי כפי שנראה, לא ניתן להתעלם לגמרי מן הקשר אל המשמעות השנייה.

ב

ננסה לעמוד להלן על כיוונים אפשריים בהבנת מושג האמונה. בירור כיוונים אלה יאפשר, לדעתי, להתגבר אף על הבעיות הטרימינולוגיות הכרוכות בסוגיה זו שהוזכרו לעיל. מודל זה יאפשר להכיר סטרוקטורות דומות, מעבר לשינויים המבדילים בין שיטה לשיטה, הכרוכות בהתפתחותה של ההגות היהודית בימי הביניים. נעמוד תחילה על דעתו של הרמב"ם, תוך ניתוח הגדרת המושג 'אמונה' במורה (ח"א פ"ג), בפתח הדיון בתארים. הגדרה זו חוזרת פעמיים באותו פרק. להלן נביא שני קטעים אלה, בתרגומו של ר' שמואל ׳ תיבון, ובמקורו הערבי, זה מול זה.

בהתחלת הפרק מצויה ההגדרה הבאה ⁴:

כי ההאמנה אינה הענין הנאמר בפה,	אן אלאעתקאד ליס הו אלמעני אלמקול,
אבל הענין המצוייר בפש, כשיאמינו בו	בל אלמעני אלמתצור פי אלנפס אדא צדק
שהוא כן כמו שיצוייר.	בה אנה כדליק עלי מה תצור.

בהמשך הפרק חוזרת ההגדרה, בשינויים קלים:

ואין אמונה אלא אחר הצירור. כי האמונה	ולא אעתקאד אלא בעד תצור לאן אל-
היא ההאמנה במה שיצוייר, שהוא חוץ	אעתקאד הו אלתצדיק במה תצור אנה
לשכל כפי מה שיצוייר בשכל. ואם יהיה	כ'ארג' אלד'הן עלי מא תצור פי אלד'הן.
עם זאת האמונה שאי אפשר חלוף זאת	פאן חצל מע הדא אלאעתקאד אנה לא
האמונה בשום פנים, ולא ימצא בשכל מקום	ימכן כ'לאף הדא אלאעתקאד בוג'ה, ולא
דחיה לאמונה ההיא, ולא לשער אפשרות	יוג'ד פי אלד'הן מוצ'ע דפע לד'לך אל-
חלופה, תהיה אמתית.	אעתקאד ולא תקדיר אמכאן כ'לאפה, כאן
	ד'לך יקינא.

כפי שנראה להלן, התרגום התיבוני אינו משקף בדיוק את המקור הערבי, אולם הוא שהשפיע בדיונים המאוחרים בסוגיה האמונה, בייחוד במאה הי"ד והט"ו. מכאן חשיבות הניתוח המדוקדק של טקסט זה.

עוון הגזל. ואין צריך לומר מי שאינו גוזר להביא חוקו בענין המס עם יתר חבריו... שהוא גוזל את הרבים... והוא סבור שאין שם השגחה פרטית ומגלה בדעתו שגונב דעת העליונה" (כד הקמח, ע' גזל).

על המושג בטחון, ראה: R. J. Zwi Werblowski, "Faith, Hope and Trust: A Study in the Concept of Bittahon", *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London (ed. J. G. Weiss), Jerusalem 1964, pp. 95-139.

4 הטקסט הערבי מובא לפי הנוסח במהדורתו של י' קאפת, עמ' קיג.

ברקע דבריו של הרמב"ם מצויים מושגי-יסוד באונטולוגיה ובלוגיקה הביניים, שנגסה להלן להבהיר.

לפי המקובל במסורת האריסטוטלית, יש להבחין בין שלושה רבדים אונטולוגיים: המציאות החיצונית, השפה והנפש. כך ניתן לדבר על מצב עניינים או על מאורע במציאות החיצונית, על פסוק בשפה, ועל ישות פסיכולוגית המקבילה לה המצויה בנפש או בשכל⁵. המרכיב הראשון בהגדרת הרמב"ם מתייחס להבחנה שבין יצור לשוני ליצור השכלי. אין לדבר על התאמה בין יצור לשוני למציאות, אלא על זו המתקיימת בין יצור שכלי למציאות, שהרי ייתכנו יצורים לשוניים ריקים מתוכן, למשל, אלה המכילים סתירה. ה'אחד שהוא שלושה', אם נשתמש בדוגמתו של הרמב"ם, הוא יצור לשוני כשר מבחינה לשונית ודקדוקית, אולם אין אנו מסוגלים ליצור יצור שכלי המקביל לו. מכאן שלא ניתן לדון בצורה רצינית על אמיתותו של פסוק כלשהו המכיל ביטוי מעין זה. במידת מה ניתן להקביל הבחנה זו להבחנה המודרנית בין 'פסוק' (sentence) לבין 'טענה' (proposition), אם כי הקבלה זו איננה מדויקת, שהרי 'היצור הנפשי' הוא ישות פסיכולוגית, ואילו 'הטענה' נתפסת בלוגיקה המודרנית כישות מופשטת⁶.

הבהרה ראשונה זו מאפשרת לנו לעבור להבחנה נוספת, זו הקיימת בין היצור ה'אטומי' לבין הטענה ה"מולקולרית" המכילה יצור זה. הבחנה זו היתה מקובלת עד למאד בתורה הלוגית בימי-הביניים ודיברה על שני תכנים חשובים, המגדירים תחומים שונים בהגיון: היצור (תצור), והאימות (תצדיק). ה'יצור' הוא המושג הבודד, שלא ניתן לייחס לו אמיתות או שקריות. לעומתו, ב'אימות' מגיעים אנו ליצירת טענות על-ידי הרכבת יצורים ('האדם הוא רציונלי'), או על-ידי ייחוס מציאות ליצור כלשהו (למשל, 'יש שדים'). נדגים את השימוש במושגים אלה ע"י מובאה מתוך אחד מספרי היסוד בתרבות הפילוסופית הביניימית, 'כוונות הפילוסופים' לאלגזאלי.

כך קוראים אנו בו, בפתחת המאמר בהגיון (לפי תרגומו של ר' יצחק אלבאג):
שהידיעות אף על פי שחלקיהן משתרגים כלם, נכללים בשני חלקים והם היצור והאמות. והיצור הוא השגת העצמים אשר יורו עליהם המלות הנפרדות על דרך הבנת עניניהם ואמתתם כהשגת המכוון במלת 'גוף' ו'כשוף' ו'מלאך' ו'שד' ו'רוח' ודומיהם. והאמות הוא כידיעתך שהעולם חדש ושיש שכר לצדיקים ועונש לעוברי עבירה.

האימות מתאפשר רק אחרי היצור, שהרי בלי יצור "אי אפשר לך לא אמות ולא אכזבה. לפי שמה שלא יובן, איך ידובר בו או איך יוצדק בו" (כלשון התרגום האנונימי לספר 'הכוונות').

עתה אפשר לחזור לניתוח הגדרתו של הרמב"ם את מושג האמונה. כידוע, הוגדרה האמת במסורת הפילוסופית הביניימית כקובעת קיומה של התאמה בין תוכן שכלי מסוים,

5 לא נתעכב כאן על שינויים מסוימים בין שתי ההגדרות: "המצוייר בנפש" — "שצוייר בשכל", או אולי ליתר דיוק: במחשבה (ד"ה). על שלושת הרבדים ראה בהתחלת ספר המליצה לאריסטו (De Interpretatione). בימי-הביניים דובר על רבדים נוספים, תוך הבחנה, למשל, בין השפה המדוברת, שהיא הראשונית, לכתובה, שהיא המשנית. כמו-כן לא נתעכב כאן על רבדים מופשטים יותר.

6 המושג 'יצור השכלי', שגם בו משתמש הרמב"ם, נתפס בלי ספק כישות מופשטת.

וליתר דיוק האימות השכלי לבין המציאות: P אמיתי אם ורק אם יחס כזה מתקיים. א מאמין ש- P , אם ורק אם הוא טוען או מסכים שיחס כזה מתקיים. אכן, שני תנאים לאמונה: א) "עניין המצוייר בנפש"; ב) "כשיאמינו בו שהוא כן כמו שיצוייר". בתרגום התיבוני מוצאים אנו בתוך המגדיר את המלה "כשיאמינו". ואמנם כבר המפרשים הביניים שמו לב למעגליותה של הגדרה זו.⁷ אולם הנוסח הערבי המקורי גורס שהאמונה "היא האמות (אלתצדיק) במה שיצוייר שהוא חוץ לשכל כפי מה שיצוייר בשכל".⁸ בהגדרה השנייה של הרמב"ם נזכר תנאי נוסף, המגדיר את 'האמונה הוודאית' (יקינה), או 'האמיתית' בתרגום התיבוני. כפי שניזכר להלן, דבר זה מקשר אותנו אל הרביעי בתנאי הוודאות שקבע אלפאראבי, הדורש את אי-אפשרות "חלוף זאת האמונה בשום פנים".⁹ מה משמעותו של תנאי זה אצל הרמב"ם? אינני חושב שיש באפשרותו לתת תשובה חד-משמעית מתוך ניתוח מדויק יותר של הטקסט שלפנינו. שערי הפירוש פתוחים לשני כיוונים שונים:

א. הפירוש האוביקטיביסטי: האמונה לפי תפיסה זו דורשת שכנוע רציונלי פנימי, שאינו נובע מקבלת סמכות חיצונית. הבנה זו, המתקנת את הרושם שעלול היה להיווצר ע"י ההגדרה הראשונה, תיהפך לאידיאל של הרציונליזם הקיצוני שאחרי הרמב"ם. כדברי "החכם ההוא בעיניו" בסיפורו של גרבוני — 'האמונה' "לא תאמר אלא על האמונה האמיתית", וההבדל בין אמונה לידיעה יימחק לחלוטין, שהרי אם X יודע ש- P אזי P אמיתי. אם כך, וודאות אוביקטיבית פירושה ידיעת ההוכחה, המופת הרציונלי שהוא האמצעי להגיע לאמיתות זו.

ב. הפירוש הסוביקטיביסטי: לפי פירוש זה, האמונה נקבעת ע"י שכנוע פנימי, בלי להודק לודאנת אוביקטיבית. האמונה מתקרבת למעמד של סברה¹⁰ או מחשבה, אם כי לא מזוהה אתה. אכן, כדברי הדורש האלמוני בתיאורו של גרבוני: "האמונה ממנה אמיתית וממנה בלתי אמיתית".

7 הגדרה זו יוחסה בימיה"ב לר' יצחק הישראלי: "et sic dicit Isaac (in libro de Definitionibus) quod veritas est adaequatio rei et intellectus", Quaest. dis. de veritate, 1.1c (cf. S. Th. I q. 16 art. 16 art. 2 ob.2). Cf. J. T. Muckle, 'Isaac Israeli's Definition of Truth', "Archives d'hist. doct. et litt. du moyen age" (AHDLM), 8 (1933), pp. 5-8.

8 בפירושו עומד דון יצחק אברבנאל על קושי זה, וטוען "שיראה שעשה ביאור הדבר — בעצמו... וביאר אם כן 'אמונה' ב'אמונה'. ועדיין אשאל ומה הוא הדבר ההוא שיתחבר אל הציר שבעבורו תהיה אמונה?" (פירוש מו"נ ח"א פ"ב, סט ע"ב). תשובת אברבנאל עוקפת, לדעתו, את הבעיה. הוא טוען שהמלה "כשיאמינו" הוראתה שונה, ופירושה "כשיחשבו ויקיימו ויאמתו שהוא כן". לפי זה, האמונה איננה אלא "הציר החזק בנפש כשלא ירגיש האדם בחילופו". על משמעות זו של 'אמונה' נעמד להלן.

9 וראה הערתו החשובה של ויידה [9-1948], עמ' 101 הערה 61. מאחורי הבחנתו של ויידה מסתתרת סוגיה פילוסופית חשובה שבאה לידי ביטוי בסכולסטיקה המאוחרת. כוונתי להבחנה שבין ה"actus apprehensivus" התפיסה, לעומת ה"actus iudicativus" השפטיה, הכוללת בתוכה הסכמה, דחייה, או ספק. ראה, למשל, סקירת דיונו של אוקס בנושא זה, בספרו של Gordon Leff, *William of Ockham*, Manchester 1975, pp. 245 f. [להלן: לף]. כפי שנראה להלן, להבחנה זו יהיו השלכות חשובות עד למאד בכל הנוגע לאפשרות הטעות, ואף במקידה. מה למקומו של הרצון באמונה.

10 במינוח הפילוסופי ביה"ב יש שהמונח 'סברה' נרדף ל'היקש'. השימוש ב'סברה' בטקסטים

כדי לתאר את העמדות השונות בסוגית האמונה, יש לגסות ולתאר תחילה את הממדים השונים שבהם עמדות אלו מתנסחות, אף תוך סכנה של פישוט הבעיה. נדמה לי שניתן להעמיד זה על-יד זה שני ממדים עיקריים: הריאלי והסיסטמטי. (א) הסכימה האפלטונית הקלאסית קובעת את ההבחנה האפיסטמולוגית הבסיסית (ידיעה-סברה) כשהיא מעמידה בפנינו קורלציה בין שני ממדים אלה. בתיאור גראפי ניתן לייצגם כלהלן:

רציונלי	ג	ד ידיעה
	א סברה	ב
קדם-רציונלי		

להבחנה בין סברה לבין ידיעה מקבילה במערכת האפלטונית (רפובליקה, ספר ו' 509d) הבחנה בין שני רבדים במציאות: הרובד הרציונלי (ד) שהוא עולם האידיאות, שבכוחם של ה־nous וה־episteme לחזור אליו; לעומת רובד התופעות, שהוא עולמה של ה־pistis וה־eikasia, דהיינו הסברה: doxa. נוכל לאפיין גישה זו, כטוענת לקיומו של סף תחתון, שלמטה ממנו אין הידיעה יכולה לחזור. השכל יכול לתפוס ללא בעייתיות יתירה את עולם האידיאות, אך העולם הגשמי אטום לפניו.

ב) במערכת האריסטוטלית מתווספת הבחנה שנייה. הסכימה האפלטונית, המסבירה את ההבחנה בין המודאליות האפיסטמיות השונות, נכונה במידת-מה גם לגבי המערכת האריסטוטלית. לא תיתכן, לפי אריסטו, ידיעה של המציאות המשתנה בעולם ההווה וההפסד, דהיינו, ידיעה של האינדיבידואל. הידיעה היא ידיעה של הכוללים, המאורגנים בשיטה המדעית. אולם, נוסף על ההבחנה הראשונה מצויה סכימה נוספת, שהשפיעה רבות על האריסטוטליות הביניימית. היא ההבחנה בין סברה, שהיא תוצאה של קבלת סמכות חיצונית ('קבלה'), לבין הידיעה המסתמכת על כוחם העצמי של ההוכחות והמופתים.

בסכימה האפלטונית, קיימת קורלציה בין הרובד האונטולוגי לרובד האפיסטמולוגי, קורלציה שמוכחשת בהגות האריסטוטלית. הסברה (או ה'מחשבה' בעברית הביניימית) איננה קטגוריה העוסקת בתחום אחר, אלא אופן שונה של התייחסות לאותו תחום. בספר המופת (Analytica Posteriora) אריסטו מבחין בין ידיעה לבין המחשבה הצודקת¹¹. "הידיעה מתחלפת למחשבה הצודקת מפני שהידיעה תהיה בדבר הכולל ההכרחי ובגבולים האמצעיים ההכרחיים, וההכרחי שהוא על ענין מה, אי אפשר שיתחלף מזה הענין"¹².

הקלסיים שונה ואף הפוך משימושנו כאן. שימוש זה אופייני במיוחד ליהודה נ' תיבון, ולתרגומים מים שקדמו לו.

11 'ספר המופת', א, פרק 33 (88B30), לפי תרגומו של יעקב אנטולי לביאור הבינוני של נ' רושד.
12 הסברה מאופיינת לפי זה בהיותה 'בלתי-הכרחית'. אולם טענה זו יכולה להיות מובנת בשתי

אריסטו קובע, שמתחשבה ידיעה יתכנו "בנושא אחד". "והמשל בזה כי מי שחשב שהאלכסון משותף לצלעו כבר סבר סברא כוזבת, ומי שחשב שהוא בלתי משותף לצלעו מפני דברים אפשריים כבר חשב סברא צודקת, ומי שחשב שהוא בלתי משותף מפני דברים הכרחיים כבר חשב ידיעה אמיתית".
אמנם, "אי אפשר שיהיו לאדם אחד בדבר אחד, ידיעה וסברא יחד", אולם אפשר "שיהיה זה לשני אנשים בדבר אחד", כלומר "שיהיה לאחד מהם סברא ולאחד ידיעה".
אם ספר האנליטיקה עוסק במדע הבנוי על טענות כלליות הכרחיות, הרי שהדיאלקטיקה, ה'נצוח' בעברית הביניימית, בנוי על טענות שהמתווכחים מוכנים לקבל.

רציונלי	קבלה	ג	ידעה	ד
	סברה	א	ב	
קדם-רציונלי				

בדיאגרמה שלפנינו מתואר עימות זה על-ידי ההבחנה בין שתי המשבצות השייכות גם יחד לרובד הרציונלי (ג, ד): האחת בהיותה נשענת על סמכות חיצונית, נשארת בבחינת 'מחשבה' (ג); והשנייה, בגין היותה מבוססת על מערכת מופתים, היא בבחינת ידיעה (ד).
כאן נעוץ השינוי היסודי בהבנת המושג 'דיאלקטיקה'. הדיאלקטיקה האפלטונית שעסקה באידיאות הגבוהות ביותר, הופכת במסגרת התורה האריסטוטלית למדע של המחשבות והסברות המקובלות.
לסיכום, מהותה של הידיעה הרציונלית (ד) מתאפיינת בשני ממדים משלימים: בהיותה דנה בתחום רציונלי מעיקרו, ובהיותה מבוססת על מערכת תיאורטית, ביסוס המוליד וודאות חיצונית ופנימית גם יחד.

ד

שני אספקטים אלה, האובייקטיבי והשיטתי (האופקי והאנכי בדיאגרמה שלפנינו), מסבירים שתי קבוצות תנאים המאפיינים את תיאור הוודאות המדעית בהגות האריסטוטלית הביני-יימית. הדוגמה הבולטת מצויה בחיבורו של אלפאראבי על תנאי הוודאות, שבלי ספק שימש לרבים מקור ראשי בגיבוש דעותיהם בתחום זה.
אלפאראבי דן בסוגיית הוודאות (יקין) במאמר קצר המוקדש לנושא זה.¹³ הוא מדבר על ששה תנאים הקובעים את הוודאות:

צורות שונות: (1) הסברה ניתנת לשינוי סובייקטיבי, כלומר סברתו של האדם ניתנת לשינוי; או (2) ערך האמת של הסברה ניתנת לשינוי. וראה הערותיו של פרופ' י' ברנס: *Aristotle's Posterior Analytics, with notes by J. Barnes, Oxford 1975, p. 189* אכן, בפרפרזה של י' רושד קוראים אנו: "וזה שהמחשבה אם היתה שיחשב בדבר שהוא כן, עם שיחשב בו שהוא אפשר שיהיה בחילוף". לפי טקסט זה, מעמדה האפיסטמי של טענה לגבי אדם המקבל טענה זו, נקבע על-ידי האפשרות להעלות על הדעת טענה חלופית.
13 פרופ' ויידה עמד בצדק על חשיבות מאמר זה, והקדיש לו ניתוח מפורט. ראה ויידה [1967], עמ' 390 ואילך. בניתוח. להלן חב אני רבות למאמר זה. הציטטות שלהלן מובאות לפי התרגום

- (1) "שנאמין בדבר שהוא כן או אינו כן", דהיינו השכנוע הסובייקטיבי, ואין הפרש בין שנקראהו האמונה (אעתקאד) או הסכמה (אג'מאע). זהו התנאי המתאר את המצב הסובייקטיבי של המאמין.
- (2) יש התאמה בין תוכנה של האמונה לבין המציאות שמחוצה לה. תנאי התאמה ("סדור בשווי" — מטאבקא) ואי-גיגוד זה ("בלתי מקביל"), מבטיח שתוכנה של האמונה אמיתי.
- (3) ההתאמה בין תוכנה של האמונה למציאות שמחוץ ידועה לאדם המאמין: "וידע שהוא מסודר ובלתי מקביל [לו]". שהרי יתכן ש"כבר אפשר שנודמן [שיהיה] סידור לו ולא ישער המאמין שהוא מסודר". או אז "יהיה זה צודק אצלו במקרה".
- (4) אי-אפשר שמצב הענינים יהיה שונה, "והוא החזק והבטחון אשר יכון ענין האמונה". על מקורו האריסטוטלי של תנאי זה עמדנו לעיל. אולם ניסוחו קשה. ניתן להבינו לפי המובן האובייקטיבי והסובייקטיבי גם יחד.
- לארבעה תנאים אלה נוספים שניים, שכפי שאלפאראבי קובע, תקפים לגבי הדברים הנצחיים. "התנאים הראשונים יהיו במוחשים גם כן ובגזרות מציאויות"¹⁴, ואילו שני התנאים האחרונים תקפים לגבי אמונות על "דברים יהיו במוחשים אשר נושאתן מושכלות ההכרחיות על המוחלט"¹⁵.
- (5) תנאי זה מרחיב את חלותו של התנאי הרביעי וקובע אי-אפשרות של מצב מוגדר לאמונה לגבי הזמן כולו: "לא האמונות יהיו מתנגדות למציאות בעת מהעתים".
- (6) האדם חייב להשיג את הוודאות "לא במקרה": "ולזה יחוייב שיבקש הדבר אשר יגיע ממנו ובו האמת בעצמות לא במקרה"¹⁶. אכן, ייתכן שחמשת התנאים הקודמים יתקיימו באדם במקרה ("בהזדמנות"), ותנאי זה בא לשלול את אותם המקרים שבהם האמונה מתקבלת מאדם מתוך "האהבה אליו והתחברותה בזמן ארוך, או גודל הענין אצלו, וגודל בעלי הדעת אצלו".
- אם כן, בשם דרך המופת נשללת כאן האמונה המתבססת על סמכות חיצונית. הדרך הסמכותית וזהה עם המתודה הדיאלקטית — הניצוח. דבר זה מתאים לחלוקה האריסטוטלית הקלאסית, שדיברה על חמש המלאכות שדרךן מנסה האדם להוכיח את טענותיו: המופת, הניצוח, ההטעאה, ההלצה והשיר. מלאכות אלו מגדירות את האפשרויות השונות להבנת המושג 'אמונה'.
- הראשונה מזהה את האמונה עם דרך המופת. זו היא הדרך הרציונליסטית הקיצונית, שהלכו בה רבים מבין תלמידי הרמב"ם, השניה מזהה את האמונה עם דרך הניצוח, ומסבירה אותה על-ידי קטגוריות דיאלקטיות, או אפילו מזהה אותה עם השכנוע המושג בדרך ההלצה, דהיינו הרטוריקה.

האנונימי המצוי בכ"י פריס 707, דף 436 ע"ב. במקומות שונים תיקנתי מדעתי או תוך השוואה עם המקור הערבי. תיקונים אלו יובאו באריחים.

14 על הגזרות המצאויות ראה מאמרי 'אפשרי ומצוי' בלוגיקה הביניימית, 'עיון', כ"ח (1978), עמ' 56—72.

15 וראה תרגומו הצרפתי של קטע זה אצל ויידה [1967], עמ' 394—396.

16 cf. Wolfson, *Crescas' Critique on Aristotle*, Cambridge 1929, pp. 396—397

לשם השוואה, נביא להלן את הגדרתו של ׳ר׳ רושד בביאורו הקצר ל׳ספר המופת׳, בקטע זה מגדיר ׳ר׳ רושד את הוודאות (אל יקין — ׳אמת׳ בתרגומו של ׳ר׳ משה תיבון):

והאמת (אל יקין) על המוחלט, הוא שיאמין בדבר הצודק והוא אשר מציאותו בשכל כפי מה שהוא חוץ לשכל שהוא אי אפשר שיהיה מציאות זה הדבר בחלוף מה שנאמין בו. ונאמין עם זה באמונתו זאת שהוא אי אפשר שיהיה חלוף זה, ונאמין עם זה בזה השני שהוא אי אפשר זולתו וזה אל לא תכלית. וכאשר שערנו מקבילו ימנע אצלנו שיהיה בחלוף מה שנאמינהו וזה סגלת זאת האמונה מצד מציאותו בנפש ר״ל שהוא לא יסור במחלוקת ולא יחשב בנפש אפשרות הסרתו. והאמת אשר בזה התואר הנה ממנו הכרחי וממנו בלתי הכרחי. והכרחי הוא שנאמין באמת אשר גדרנו אותו שהוא אי אפשר שיהיה בחלוף מה שנאמינהו בו ולא בעת מה ¹⁷.

האפשרות הנוספת שדיברנו עליה לעיל (ג), ושניתן לכנותה הסברה הרציונלית, וזה בלי ספק עם ה״קבלה״ (תקליד), דהיינו קבלת אמיתויות מן החכמים והמסורת ההיסטורית. דו־משמעות זו מסבירה את העובדה, שלמושג זה שרשים עמוקים הן במקורות התלמודיים, והן במסורת הפילוסופית הכלאמית והאריסטוטלית גם יחד. בהגות האריסטוטלית היא מאופיינת בעובדה שהיא תלויה תלות ישירה והדוקה בידיעה. הדעות האמיתיות מובאות בפני האדם בכוחה של סמכות חיצונית, כשאין בתוכנו מאומה מעבר למה שהשכל האנושי מסוגל להוכיח. בשלב זה עדיין תישאר פתוחה השאלה בדבר האפשרות המשלימה — קבלת דעות שאינן אמיתיות. מתוך עיון במקומות השונים שבהם הרמב״ם מתייחס לבעיות אלו, נראים הדברים שהוא מקבל סכימה אפיסטמולוגית משולשת, כפי שמצינו באגרת לחכמי מרסיליא, כשהוא דן בסוגית האצטגנינות:

דעו רבותי שאין ראוי לו לאדם להאמין אלא באחד משלשה דברים: הראשון — דבר שתהיה עליו ראייה ברורה מדעתו של אדם כגון חכמת החשבון, וגימטריאות ותקופות [ד]. והשני — דבר ששייגנו האדם בחמשת הרגשות כגון שזה שחור וזה אדום וכיוצא בזה בראיית עיניו, או שיטעום שזה מר וזה מתוק... [א]. והשלישי — דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים עליהם השלום ומן הצדיקים [ג].

חשיבותו העקרונית של דיון זה נעוצה במהותו הפרופילקטית, כמונעת טעויות אפשריות: וצריך האדם שהוא בעל דעה לחלק בדעתו גם במחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם, ויאמר שזה האמתו בו מפני הקבלה, וזה האמתו בו מפני ההרגשה, וזה האמתו בו מפני הדעה. אבל מי שיאמין בדבר אחד שאינו משלושת המינים האלה, עליו נאמר: ״פתי יאמין לכל דבר״ (משלי יד טו).

מן הראוי לשים לב לאפשרות רביעית, הגשלת בסכימה של הרמב״ם [ב]. גייצג בה את הפסבדו־מדע, תחום שליטתו של הדמיון ¹⁸. על ההבחנה בין דמיון ובין שכל עומד הרמב״ם בפרק המוקדש להצעת הקדמות הכלאם:

17 כ״י פריס 1008 (ס' 15738) דף 56 ע״א.

18 הבחנה זו נמצאת במפורש אצל אלפאראבי: ״ורוב האנשים אשר יאמינו ההצלחה אמנם יאמינו אותה מדומה לא מצויירת, וכן ההתחלות... אמנם הם מקובלים אצל רוב האנשים והם מדומים אצלם לא מצויירים. ואשר יאמינו ההצלחה מצויירת ויאמרו ההתחלות מצויירות הם התחבאים״ (התחלת הנמצאות, מהד' פיליפובסקי, האסיף, עמ' 46; ראה קאופמן [לעיל, הע' 1] עמ' 372 והע' 14). הרמב״ם מדבר על ״המדרגה העליונה — מדרגת העיון״ (אלדרג'ה אלעאליה, דרגה

ואין פועל הדמיון פועל השכל, אבל הפכו. וזה כי השכל יפרק המורכבות ויבדיל חלקיהם ויפשיטם ויצירם באמתתם ובסבותם וישיג מן הדבר האחד ענינים רבים מאד, שביניהם הפרש אצל השכל כהפרש שני אישים מבני אדם אצל הדמיון במציאות. ובשכל יבדל הענין הכללי מן הענין האישי ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי ובשכל יודע הנשוא העצמי מן המקרי ואין לדמיון פועל דבר מאלו הפעולות, שהדמיון לא ישיג אלא האישי המורכב בכללו לפי מה ששיגוהו החושים (מו"נ ח"א פ"ג, הקדמה עשירית).

ההבחנה בין הדמיון לבין השכל, היא 'אפקית', כהבחנה שבין החושים לבין השכל, גם היא קשורה בהבחנה האונטולוגית שבין האינדיבידואלי לאוניברסלי. מכאן שהנסיון לבנות מערכת שאינה מסתמכת באופן חמור מאד על המתודה המדעית נועד לכשלון. ההבדל האנכי (בין ד לבין ג) הוא ההבדל הקיים בין תורה לחכמה. ההבדל האופקי (בין ד לבין ב) הוא ההבדל שבין חכמה לפסבדו-מדע. הרמב"ם הדגים את דבריו בדוגמה גיאומטרית (התקרבות אסימפטוטית). לפנינו עובדה, שאם כי ניתן להוכיחה הוכחה ודאית, אינה ניתנת לתפיסה על-ידי הדמיון. גבולו העליון של הדמיון הוא המודגש כאן. מן הראוי לחזור ולהצביע בשלב זה על ההדגשה בדבר השיבות, ושמה ניתן לומר, "כבודם" של נתוני החושים: אלה אינם נכללים בין יצירותיו של הדמיון, אלא הם בעלי אבידנציה וודאות עצמית.

ה

עקרונות אלה מונחים בבסיס דיונו של הרמב"ם בספר 'המורה'. העיון השכלי מעמד, לפי הרמב"ם, מצד אחד מול בניינו של הדמיון, ומצד שני מול 'הקבלה'. המדרגה העליונה היא "מדרגת העיון המופתי וההוראות השכליות האמיתיות [אלדרג'ה אלעאלית, דרג'ה אלנטיר אלבראני ואלאסתדלאלאת אלעקליה אלחקיקה]"¹⁹.

דרך העיון נזקקת להצעות רבות. היא מגיעה אל האמת, תוך התבוננות במציאות ושימוש בהקדמות "שנזקק מכל מין ומין הקדמות אמיתיות צודקות" (חקיקה יקנינה), דהיינו הקדמות וודאיות, שמהן נוכל להגיע להכרת ה'. מצב זה מביא אותנו להבחנה שבין התכליות (אלגאיות) להצעות (אלתוטיות)²⁰. התזות הפילוסופיות לא יתבארו אלא באמצעות הצעות רבות:

אלו כלם תכליות אחרונות	וה'ה' כלהא גאיתא אכ"ירה
לא יתבארו בפרט מוגבלות ²¹ ,	לא תבין בתפציל ותחדיד
אלא אחר ידיעת דעות רבות.	אלא בעד מערפה ארא כת"ירה.

על-יד דרך העיון הקשה קיימת דרך אחרת, דרך הקבלה, המסתפקת בקבלת תכליות, דהיינו דעות אמיתיות, ללא הצעות:

אלנטיר). דהיינו, ניתן להעמיד זה מול זה את מדרגת העיון מול מדרגת הדמיון. כפי שדוד קאופמן מעיר, ב'כוור' מצוי המוטיב ההפוך. "אי אפשר שלא להטריח עליך שתשמיעני דברים קרובים ומבוארים בשרשי האמונה על דרך המדברים בדרך הנצחון... כי כבר חסרתי המדרגה העליונה (אלדרג'ה אלעאלית) מברור האמונה מבלי מחקר" (מן כ'לופ אלעאתקאד דון בחת').

¹⁹ מו"נ ח"א פ"ג. ²⁰ ראה שם פ"ד.

²¹ בפירוט ובהגדרה' בתרגומו של ר"י קאפח.

ולזה הספיקה	פלד"לך אקתצר
עממם הקבלה בכל ענין	בהם עלי אלתקליד פי כל ראי
אמתי שהאמנתו נבחרת	צחית יות'ר תצדיקה,
ובכל ציור מה שיישיר	ופי כל תצור עלי מה יסדר
השכל אל מציאותו לא על	אלד'הן נחו וג'ודה לא
אמתת מהותו (שם פל"ג)	עלי חקיקה' מאהיתה.
התרגום התיבוני חוטא כאן בחוסר עקביות, שהרי אינו מאפשר לזהות את ה'ענין אמיתי' (ראי צחית) עם ה'דעות האמיתיות' (אלארא אלצחיתה):	
ממה שצריך שתתעורר עליו	ממא יג'ב אן תתגבה עליה,
הוא שתדע	הו אן תעלם
שהדעות האמיתיות אשר בהם	אן ארא אלצחיתה אלתי בהא
יגיע השלמות האחרון אמנם	יחצל אלכמאל אלאכיר, אנמא
נתנה התורה מהן תכליתם	אעטת אלשריעה מנהא גאיתהא,
וצותה להאמין בהם בכלל,	ודעת לאעתקאדהא עלי אלתג'מיל,
והוא מציאות הש"י, וייחודו,	
וידיעתו, ויכלתו, ורצונו,	
וקדמותו ²² .	

שתי מדרגות אלו עומדות כאלטרנטיבות בפני האדם. המדרגה הגבוהה שהיא, כפי שנראה להלן, מדרגת החכמה, דרכה ארוכה ומלאה קשיים, אך היא מביאה את האדם למטרתו האפשרית האחרונה. אולם היה זה עולם אכזרי, אילו לא היתה קיימת הדרך האחרת: "ואלו לא נתן לנו דעת על צד הקבלה (אלתקליד) בשום פנים, ולא הישירונו אל דבר במשל, אלא שנחוייב בציור השלם בגדרים העצמיים, ובהאמין (ובאלתצדיק) במה שירצה להאמין בו במופת... היה מביא זה למות רוב האנשים והם לא ידעו היש אלוה בעולם או אין אלוה... ולא היה נצול מזה המות אלא אחד מעיר ושנים ממשפחה"²³. מכאן החשיבות למסור להמון כולו "על דרך הקבלה, שהשם אינו גוף ואין דמיון בינו ובין בראיו כלל". לימוד זה יספיק לקטנים "ולהמון בישוב דעותיהם" (פי אקראר אד'האנהם) — "עד שתהיה אמתת האמונה (אלאעתקאד) באחדות השם ובהאמין ספרי הנביאים אמונה שלמה בידם" (שם פל"ה). אין לאפשר אמונה (אעתקאד) בגשמות כמו שאין לאפשר "אמונת העדר האלוה"; אף שאין לחייב ידיעת המופתים המביאים לאמונה זו.

22 מ"נ ח"ג פכ"ח. לדעות אלה מתווספת קטגוריה אחרת, ש"צותה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית בתיקון חיי המדינה" ("וכד'לך איצ'א דעת אלשריעה לא עתקאדאת מא אעתקאדהא צ'רורי פי צלאח אלאחואל אלמדינה"). הבחנה זו מחלקת בין האמונות שתלויות בעצמן בחינת מטרתה של מצוה לבין האמונות ההכרחיות כדי לאפשר קיומן של מצוות אחרות. והשווה את המושג 'אמונה התלויה במצוה' אצל ר' חסדאי קרשקש.

23 מ"נ ח"ג פל"ד. השווה דבריו של ר' רוסד ב'ספר התבדל': "למה שהיה מכוון התורה למידת ידיעת תאמת ופעל האמת והיתה הלמידה שני מינים ציור ואימות כמו שבארו זה בעלי החכמה בדיבור והיו דרכי האמות הנמצאות לאדם שלש מופתית והנצוחית וההלצית, ודרכי הציור שחים אם הדבר בעצמו ואם משלו, ואין לכל האנשים בטבעם שיקבלו המופתים ולא המאמרים הנצוחיים... היתה כוונת התורה הראשונה השגחת הרוב מבלתי העלם להערת הסגולות". [1957], עמ' 52 ואילך.

לא זו בלבד, שיש לפנינו שני שלבים, אלא שעלינו להיות מודעים בסכנות הכרוכות במעבר משלב לשלב.

אמנם כשיתחיל בזאת	אמא מתי אבתדא בהד"א
החכמה האלוהית, לא יתחדש	אלעלם אלאאיה, פליס יחדת'
לו בלבול לבד באמונות	תשויש פקט פי אלאעתקאדאת
אבל טול לגמרי ²⁴ (שם פל"ג).	בל תעטיל מחק'.

דרך זו היא דרכם של יחידים, "והם השרידים אשר ה' קורא" (שם פל"ד, ע"פ יואל ג ה), המוכנים להכין עצמם כדי להגיע לחכמה באחרית הדרך. אולם דרך זו איננה פתוחה לכולם. יחס של תלות מתחייב מכאן. "אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמיתים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון. שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין (מן לא יתעקד) הרחקתה"²⁵.

וכך מתאר הרמב"ם את דרך הקבלה, באגרת תימן: "כי כמו שיניח הסומא הנהגתו והליכתו ביד הרואה, בעבור שידע שאין לו עיניים שיורוהו הדרך, וכמו שישים החולה אשר לא ידע ברפואות הנהגתו ביד הרופא... כן יאות להמון שיסגירו הנהגתם אל הנביאים בעלי הראות האמיתיים... ואחר הנביאים החכמים"²⁶.

להשקפה זו מתאימים דבריו של הרמב"ם בסיום 'המורה', על שתי המדרגות בשלמות האנושית: תורה וחכמה. ההבחנה בין מדרגות אלה אינה נעוצה בבחינה תוכנית כלשהי. היא נעוצה במתודות שהביאו אותנו אליהן: "אלא שמפני היות השכליות אשר בתורה (שריע) מקובלות בלתי מבוארות בדרכי העיון, נמצא בספרי הנביאים ודברי חכמים, שמשמים ידיעת התורה מין אחד, והחכמה הגמורה מין אחר. והחכמה הגמורה, היא אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה ע"ד הקבלה מן השכליות ההם, וכל מה שתמצא בספרים מהגדלת החכמה וחשיבותה ומיעוט קוניה... כלם יורו על החכמה ההיא אשר תלמדנו המופת על דעות התורה".

כאן ללא ספק המפתח להבין לפי הרמב"ם את דברי חז"ל, לפיהם נתבע האדם כשנכנס לדין, ונשאל: "קבעת עתים לתורה, פלפלת בחכמה?" הם רומזים לסדר הראוי של ההתפתחות האנושית לקראת שלמות "שידעו הדעות ההם תחלה ע"ד קבלה, ואח"כ יתבאר במופת" (ח"ג פנ"ד)²⁷.

24 'כפירה מוחלטת', בתרגומו של ר"י קאפח.

25 השווה מ"ג ח"א פ"ב: "מי שירצה שיעיין עיון אמיתי ילמד עד שיתברר לו אמרות כל מה שהגדנו... ואם ירצה לקבל זה ממי שידע המופתים בכל מה שיש עליו מופת, יקבל, ויבנה על זה הקשיו וראיותיו. ואם לא, יבחר בקבלה, אפילו באלה ההתחלות ילמד ואחר כך יתבאר לו כי הענין כן הוא".

26 אגרת תימן, עמ' 74-75. הרמב"ם משתמש כאן במשלים הקלאסיים בהם השתמשו כבר ר' בחיי ו' פקודה וריה"ל.

27 על היחס בין חכמה לתורה בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם, עמד פרופ' י' טברסקי במאמרו: "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishne Torah", in: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 95-118. טברסקי מצביע על שימוש של הרמב"ם במונח 'חכמה', אף במקומות שהמקבילה התלמודית או המדרשית מדברת על 'תורה'. כך, למשל, בהל' תלמוד תורה ג יב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו

דברינו עד כה לקחו בחשבון שני מרכיבים של הבעיה, שעליהם יש להוסיף את הממד השלישי, המתאר את המצב האובייקטיבי של היודע או המאמין, את השכנוע העמוק המלווה את האמונה. הדגשת ממד שלישי זה חשובה בייחוד להבנת גישתם של חכמי הכלאם לבעיה. על סוגיה זו ויחסיה עם גישתו של רס"ג, עמד באופן ממצה ומקיף ג' ויידה במחקריו השונים המוקדשים לנושא.

עבד אל-ג'באר המעתזילי מדבר על שני תנאים 'לאעתקאד'. הראשון חוזר על קריטריון ההתאמה, שבין תוכנה של האמונה והמציאות. השני מצריך הסכמה סובייקטיבית לתוכן זה, עד "שתשקוט הנפש" בו (סכון אל-נפש)²⁸.

הגדרה סובייקטיביסטית זו של אמונה מאפשרת לנו לערוך קטגוריוזציה אפיסטמולוגית חדשה. ה'מופת' מכיל בתוכו וודאות אובייקטיבית וסובייקטיבית גם יחד. ה'אמונה' יש בה וודאות סובייקטיבית. על ידם מוצאים אנו את המושג 'מחשבה', בהגדרות המקובלות בפילוסופיה הביניימית, כחסרת וודאות אובייקטיבית וסובייקטיבית גם יחד.

כך כותב נ' רושד, שהמחשבה היא "סברא יסבור בו שהוא אפשר שתהיה בחלוף מה שהוא עלי". והוא מוסיף: "כי האדם לא יסבור בסברא אשר יראה בו שהוא אי אפשר שיהיה, ולא בעת מה, בחלוף מה שסבר, שזאת הסברא מחשבה. אבל אמנם יסבור בכמו זאת הסברה שהוא ידיעה. ואמנם יסבור סברתו בדבר שהוא מחשבה כאשר סבר בדבר שהוא על צורת מה, וסבר בו עם סברתו הראשונה שהוא אפשר שיהיה חלוף מה שהוא עליו אותה צורה". זו הגדרת האמונה העומדת בבסיס השיטה הסובייקטיביסטית.

ההבחנה בין הקריטריונים, האובייקטיבי והסובייקטיבי, עומדת ביסוד דיונו של עמנואל קאנט, המדבר על סוגים שונים של האמנה (*fürwahrhalten*)²⁹. נסכם את חלוקתו בלוח דלהלן:

מבחינה אובייקטיבית		ידיעה
מבחינה סובייקטיבית	האמנה מספקת	<i>Wissen</i>
		אמונה
מבחינה סובייקטיבית	האמנה מספקת	<i>Glauben</i>
		סברה
	האמנה בלתי מספקת	<i>Meinen</i>

באהלי החכמים" או "החכמה" (ראה שם, עמ' 99 הע' 14, 19). במושג החכמה במשמעות זו משתמש הרמב"ם גם בפירושו לאבות (ראה טברסקי, שם, עמ' 114). ניתן להניח שדבריו בסיום מו"ג מתקשרים מבחינה סמנטית לדבריו במשנה תורה ובפירושו המשנה. ראה גם הערתו של טברסקי על היחס שבין משנה וגמרא (שם, עמ' 107). היחס ביניהם הוא כיחס שבין המופת לקבלה, דהיינו, כיחס שבין שני סוגי האמונה עליהם דיברנו לעיל.

28 על דרגות הידיעה כפונקציה של המרכיבים הסובייקטיביים, ראה ויידה [1967], עמ' 140—141. ויידה סובר שניתן לדבר על סדר הייררכי של דרגות. וראה לעומת זאת Peters [1976], עמ' 45 הע' 31.

29 ראה בקורת התבונה הטהורה, 848. מהד' עברית בתרגומם של ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטריך, ירושלים תשכ"ו, עמ' 403 ואילך.

קאנט מבחין גם בין האמנה שטעמה מספיק לכל בעל תבונה (*überzeugung*, "עידך" בתרגומם של ברגמן ורוטשטרייך), והאמנה שטעמה טוב לסוביקט הגידון בלבד (*überredung*, "פתויו"). את ההאמנה הסוביקטיבית ניתן להגדיר לפי קאנט, כנמדדת ע"י הנכונות להמר. למרות המרחק הסיסטמטי והכרונולוגי, ניתן להבחין מיד בקירבה שבין הסכימה הקנטיאנית לזו הכלאמית. אך כפי שנראה להלן, המרכיב הסוביקטיבי מבצבץ ועולה גם בדיונים המוקדשים לנושא במסגרת האסכולה האריסטוטלית.

2

האפשרויות הגנוזות במושג האמונה, באות לידי בטוי, ומתוך כך בדורות שלאחר הרמב"ם, גם לעימות חריף בין הגישה הרציונליסטית הקיצונית לבין הגישה הפידיאיסטית המתונה. קטגוריה נוספת מועלית בסוגיה זו בהגות היהודית הביניימית, והיא מחייבת את הרחבתן של המסגרות הקיימות: ה**נבואה**.

דוגמה נאה לכיוון הרציונליסטי, מצויה בכתביו של ר' נסים ממרסיליה, המתאר ויכוח עם חכמי הגויים על בעיית האמונה:

ולא כן שאר התורות כי הן סובבות על קטבי הכוב והנמנע הבטל באמונה ועל משפט מעוקל והדומה לו. ותמיד אומרים לנו חכמי הגוים בויכוח, כל מה שאמר משה רבכם בתורתו גם כן יאמינוהו ויאמר אותו הפילוסוף כולו או רוב. וחושבים בזה לגרע מעלת התורה האמיתית והם משבחים אותה. כי השכל והדת נתנו מרועה אחד ³⁰.

הנבואה נתפסת כאן כזוהה עם הידיעה (ד). זהות זו מעידה על תהליכי הרדיקליזציה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ג והי"ד, והגברתה של האריסטוטליות – נוסח 'ר' רושד. חשובים במיוחד להבנת מסורת זו הם דבריו של 'ר' רושד בפירוש ספר החוש והמוחש, שהפכו מרכזיים בדיונים השונים על מעמדה של הידיעה, וממילא של האמונה. לפי דברים אלה, אין אפשרות לידיעה בדרך אחרת, אלא בדרך המופת.

בנתחו את תופעת החלומות והאינפורמציה הנמסרת לכאורה בהם, שולל 'ר' רושד את האפשרות להגיע דרכם לאמתויות עיוניות ³¹: "ובכלל הנה הגעת מושכל ממושכלי החכמות העיוניות בזה המין הוא במקרה ומעט. ולכן אי אפשר שתשלם ממנו מלאכה עיונית. האלוהים, אם לא שניית אדם שהנה מין מן האנשים ששיגו החכמות העיוניות בלי לימוד.

30 מעשה נסים, כ"י פריס 720 (במכון לתצלומי כתבייד ש"י בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ס' 11588), דף 38 ע"א.

31 קצור ספר החוש והמוחש, בעריכת צבי בלומברג, האקדמיה האמריקאית לימי הביניים, קמברידג' 1954, עמ' 58. קטע זה מתוך החוש והמוחש מצוטט על ידי שם טוב פלקירה בפירושו למו"נ (ח"א פל"ד), מהד' ביסליכיס, פרעסבורג 1837, עמ' 19; ובחלקו מועתק ע"י יוסף 'ר' כספי, מהד' ווערבולנר, פפד"מ 1848, עמ' 44. כמו במקומות אחרים, מעתיק 'ר' כספי קטעים מפירושו של פלקירה. תרגום זה שונה מתרגומו של משה 'ר' תיבון. והשווה מהד' של צבי בלומברג, עמ' 58. על תלותו של כספי בפלקירה, במקומות שונים, העיר ווערבולנר בהקדמתו. כפי שניכר להלן, קטע זה משמש בסיס לדיונו של רשב"ץ.

וזה המין אם היה נמצא, הנה הם אנשים בשתוף השם, אבל הם שיהיו מלאכים יותר קרובים משהיו אנשים".

ן' רושד מוכיח מסקנה זו בטיעונים שונים. הנחת קיומו של מקור אפיסטמולוגי מקביל, חותרת תחת יסודותיו של המדע. ההוכחה היא חלק אינטגרלי של הידיעה. ואם נניח "שהדבר האחד בעצמו ימצא מסבות מתחלפות", הרי שהיחס בין הדבר לסיבותיו, המיוצג בהוכחה, אינו הכרחי. אפשרות קיומן של מערכות מקבילות המביאות לאותה מטרה, נראתה לארסיטוטליקאי קיצוני כאבן רושד, אבסורדית, בהיותה "מותר" בטבע שאיננו עושה דבר לבטלה, ופועל תמיד לפי, מה שניתן אולי לכנות, עקרון החסכון המטאפיסי.

תיוזה זו, המזהה נבואה עם ידיעה, היא האפשרות הרציונליסטית הקיצונית ביותר. על ידה יכולים אנו למצוא שיטות נוספות המשלימות את הריבוע האפיסטמולוגי: כדי להמחיש את האפשרויות השונות, נשלים את המרובע הראשון, באופן שהאפשרויות האפיסטמולוגיות השונות תבאנה לידי ביטוי:

ז	הנבואה כעין נסתרת (ריה"ל)	ח	הנבואה כהקש מקוצר או דרך סינתטית (אלבלג)	ט	הנבואה כ'קבלה', הגדה נאמנת	י	בתר- רציונלי
ו	הנבואה כידיעה אינטואיטיבית מושכלת ראשונים (רשב"ץ)	ז	הנבואה כידיעה דיסקורסיבית (רלב"ג)	ז	ק ב ל ה	ז	רציונלי
ה	האינטואיציה החושית	ב	ד מ י ו ן	א	ס ב ר ה קבלת הטענות המוחשות	א	קדם- רציונלי

סמכות

דרך המופת

"אינטואיציה"

אחת האפשרויות של האינטגרציה המחודשת מביאה אותנו לסכימה, בה הנבואה מתייחסת למציאות שמעבר לרציונלי, הנשארת אטומה לחדירתו של השכל האנושי. הנבואה מביאה אתה אמיתויות חדשות שאינן ניתנות לגלוי ולהוכחה בדרך אחרת, כאילו 'עין נסתרת' רואה מציאות אחרת. גישה זו קשורה באופן הדוק עם ההשקפה בדבר מוגבלותו העקרונית של המדע האנושי, וקיומן של בעיות לגביהן אין בכוחו להציע תשובות. אם המסורת האפלטונית הדגישה את גבולו התחתון של השכל, הרי גבולו העליון נגלה עכשיו לפנינו. זו היתה השקפתו, למשל, של רבי יהודה הלוי [ז' בדיאגרמה].

זאת אינה ההשקפה היחידה בהבנת הנבואה. שהרי קיימת האפשרות לראות בה קטגוריה רציונלית, השונה מן הידיעה, בפרטים משניים בלבד. כך תוך הסתמכות על דברי אריסטו, ניתן לומר, שהמיכניזם של הנבואה בעצם מקביל לצורת ההקשים המקוצרים, בהם ניתן

לדלג על הגבול האמצעי. אולם קיצור דרך זה לא נתקבל ע"י כולם. דוגמה לנסיגה רדיקלית יותר להגיע לרדוקציה של הנבואה לידיעה היא גישתו של הרלב"ג, הטוען שהנבואה אמנם כללה בתוכה לא רק אמיתויות, אלא גם את המופתים שבכוחם להביא אותנו אליהן. ההבדל איננו סיסטמטי, אלא פסיכולוגי בלבד, ומתייחס לדרך גלוי אמיתויות ולא לצדוקן. זו היתה דרכו של הרלב"ג. אלו הן וריאציות של הדרך הרציונלית. השקפות מעין אלו מבליטות במלוא עצמתן את הקושי בקבלת הקטגוריה הנוספת: נבואה. זו דרך אי-רציונלית, מעין הסכמה לאמיתויות שמקורן בתחום האלוהי הסגור בפני שכל אנושי. אגב, גם כאן תתכן הסכמה בלתי ישירה, קבלת דברי הנביאים על ידי ההמון (ט) ³². אולם לפי התפיסה הקלסית של הנבואה כשמיעה, גם הנביא עצמו 'מקבל' את דבר ה' מתוך סמכות המוסר — הקב"ה. ואולי כך יש לתאר את מעמדה של תורת הבריאה בהגותו של הרמב"ם.

סקירה זו לא תהיה שלמה אם אין אנו מוסיפים כיוון נוסף, שהיה גם בו משום נסיון לתת אינטרפרטציה רציונלית לנבואה. דבר זה בוטא לפעמים בהשקפה שלפנינו דרך חדשה, השונה לחלוטין מהדרך המקובלת בבניית המדע. הוצגו כאן שתי דרכים: האחת, הדרך האנליטית העולה ממסובבים לסיבות. השניה — הסינתטית היורדת מסיבות למסובבים. כאן נעזר ההבדל העקרוני בין הפילוסוף והמדען לבין הנביא. זו היתה עמדת ר' יצחק אלבליג.

הונח כאן קיומה של דרך נוספת, היפותטית, שאיננה ידועה לנו. אך היא יכולה להביא אותנו ממקורותיה הראשונים של הישות אל המסובבים האחרונים של עולם ההווה וההפסד. הביקורת על ההשקפה הרציונליסטית הביניימית ניסתה להוכיח שאף היא נזקקת לאמיתויות שאינן מקיימות את התנאים של ההקדמות המופתיות. אכן, זה הוא מעמד של המושכלות הראשונים, שמקורם לפי הנראה באינטואיציה שכלית מיוחדת — השונה לחלוטין בפעולתה מהשכל הדיסקורסיבי (ו) בדיאגרמה).

נוכל לברר את משמעותה של טענה זו, אם נחזור לשם סיכום לתפיסת חכמת הניצוח אצל אלפאראבי. היא באה לידי בטוי, לדעת, במשנתו של לוגיקן עברי בלתי ידוע, ר' נתן אלמקמץ, המנסה בספרו המוקדש לתורת ההגיון, להגיע לידי קטגוריזציה של אותן הטענות שאינן צריכות ראייה (הקש, ולהלן "סברא" ברובד לשוני ביניימי זה). ספרו אבד, אך קטע ממנו העתק, והגיע לידינו ³³. קטע זה מובא להלן ככתבו וכלשונו:

ואשר אינם צריכות לסברא הן ארבע אמהות או ד' כללות. האחת מקובלות מפי הנביאים או מפי החכמים הרואים לנביאים. והשני מנהגות המאשרות בעיני כל אדם והתיבות הסדור' בפי כל אדם ועצות החכמים המומחים באומנותם... והשלישית כל דבר שאתה רואה אותו בעיניך ומגיע אליו מחושי הגוף. והרביעית הן הידועות בראשונות הסדורות בלב אשר האדם מקבל אותן מאליו כדעתך שחמשה מחצית העשרה והדומ'. אלו ארבע כללות הן מקובלות מאליהן וכל דבר שהוא חוצה מהן יהיה צריך אל החקירה והסברא.

קיומם של 'מושכלות ראשונים' בלתי ניתנים להוכחה, היווה בעיני הוגים רבים הפרכה מוחלטת של התיזה האבנרושדית שהנבואה לעיל. ההשקפה הרציונליסטית שבזה לדרכו של הנצוח, וראתה את תוכנה של האמונה כזהה עם האמיתויות המקובלות מהחכמים, עמדה

32 חייבים אנו לרמוז על אפשרות נוספת והיא האינטואיציה החושנית (ה), כמו למשל אינטואיציה של צליל שכלל לא שמענו אותו.

33 כ"י בודלי 1318 (ס' 22132), דף 34 ע"א.

בפני הקושי, הבלתי פתיר, שהחשיבה המדעית כולה התבססה על מושכלות ראשונים, שגם הם התקבלו ללא מופת, דהיינו בדרך הנצח המבוזה.

ח

הדיון שלפנינו מאפשר, לדעתי, להדגים הבחנה, שתעזור לנו לרדת לעומקה של בעיה שמעניינת זה מכבר את חוקרי הפילוסופיה הביניימית. במאמרו הקלאסי המוקדש לסוגיה זו דיבר צבי וולפסון על תורת האמונה הכפולה. אם כי ניתוחו של וולפסון תרם רבות להבנת הסוגיה, מונח זה כוללני מדי, ומתייחס לגישות שונות ואף מנוגדות. הערפול חריף במיוחד, באשר אינו מאפשר להבחין בין שני מצבים שונים תכלית השינוי: [א] קיומן של שתי מערכות אמונה, מול [ב] קיומן של שתי דרכים אלטרנטיביות לאמונה. הביטוי "אמונה כפולה" הוא דו-משמעי, ומכיל לפי הגיתוח שלפנינו שתי השקפות שונות לחלוטין. האחת מדברת על מושגים המתחסים לרבדים שונים המובחנים הבחנה אפיסטמית-לוגית ואף אונטולוגית. השניה היא סיסטמטית, והיא מבחינה בין אופני הצגה שונים של האמיתויות, בדרך אנליטית מחד גיסא, ובדרך דוגמטית, דיאלקטית או רטורית מאידך גיסא. לאור הדיאגרמה שלפנינו ניתן לומר, שיש כפילות-אופקית וכפילות-אנכית. ההבדל האנכי הוא מתודי. חלוקה אפקית של הרבדים, פירושה קבלת מקור ידיעה חדש, ממנו יכולים לגבוע פתרונות לשאלות שלא נפתרו פתרון רציונלי, אך גם — טענות העומדות בסתירה אל מסקנות הדיון הרציונלי. וזו תורת 'האמת הכפולה' (להבדיל מ'האמונה הכפולה' נוסח וולפסון).

'האמת הכפולה' האפקית היא כנה. 'האמת הכפולה' האנכית פירושה הסתמכות על דברי חכמים, והיא עומדת בפני סכנה אפשרית. יתכן שלפעמים יש לפנינו אמת שהחכמים מגיעים אליה בדרכי הפילוסופיה, ועל ידה "אמת" המובאת להמונים מטעמים פוליטיים גרידא³⁴.

ט

אכן, ניתן לומר שעמדתו של הרמב"ם שייכת לקטגוריה כללית זו של אמונה כפולה, כשבין תלמידי הרמב"ם מתפתחות גישות שונות, המתאימות במידת-מה לאלטרנטיבות האחרות שהוצעו על ידי וולפסון. הרדוקציה הרציונליסטית של האמונה לידיעה מחד גיסא, וגישות חדשות שטענו לכוחה של האמונה להביא את המאמין למדרגות שמעבר לחקירה מאידך גיסא, נאבקו בהבנת דברי הרמב"ם.

ראינו את פיתוח הכיוון הרציונליסטי אצל תלמידי הרמב"ם. נעמוד עכשיו בקיצור על הכיוון המנוגד לו.

דוגמה מובהקת לעמדה השנייה, המתנגדת לזיהוי הרציונליסטי בין אמונה לידיעה, מצויה במשנתו של ר' שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ), הדן בנושא זה בהקדמה לספרו "מגן

34 הבחנה זו היא קריטית להגדרת עמדתו של ו' רושד. דעתו האמיתית בסוגיה זו שנויה, כידוע, במחלוקת. על כל פנים, דבריו בספר החוש והמוחש (מעין עקרון ההסכנות, עליו נתעכב להלן), מעוררים ספקות בנוגע לכנותו, ומעמידים בספק את הרציונות שבה תפס את שיטת האמונה הכפולה המיוחדת לו. על בעייתיות דבריו של וולפסון בסוגיה זו ראה ויידה [9—1948].

אבות" 85. דוראן רואה בצדק, כמרכזית להבהרת הסוגיה, את מעמדה של הידיעה שאינה נתלית במופת.

לגבי בעיה זו, טוען הרשב"ץ, מצויות שתי עמדות במקורות הפילוסופיים: תשובתו השלילית של ר' רושד בקטע שהוזכר לעיל, והחיובית — של ר' סינא³⁵. לפי הרשב"ץ, בהגות היהודית מיוצגת העמדה השוללת ע"י הרלב"ג, השולל קיומה של דרגת הכרה שלישית מעל לידיעה, והטוען בגין כך שבנבואה מגלה הנביא את המושכלות השניים יחד עם המושכלים הראשונים המשמשים להם בסיס, שהרי אילולי כן לא היתה לנביא ידיעה, אלא מחשבה בלבד. כנגד עמדתו של הרלב"ג מעמיד הרשב"ץ את דעותיהם של ריה"ל בהגות היהודית ושל אלגזאלי בערבית, לפיהן דרגת הנבואה — שונה לחלוטין מהדרגה המחקרית, הן בכוחה — במתודולוגיה שלה, והן בטווחה — המציאות עליה היא חלה, והבעיות שהיא מסוגלת לפתור. זו היא דרגת הקדושה ורוח הקודש. מכאן שיש להבחין ש ל ו ש

דרגות הכרה: הסברה או המחשבה, הידיעה הדיסקורסיבית, והידיעה האינטואיטיבית. ניתוח זה מתלווה אצל הרשב"ץ בעמדה בקורנית על עצם לבו של המבצר הרציונליסטי, הנחותיה של המתודה האנליטית האריסטוטלית. השיטה האריסטוטלית עצמה נסמכת בהנחותיה למקורות חושניים ונסיוניים, ומכאן ש"החוש למעלה מהמופת"³⁷.

מדברים אלה לומדים אנו, שנוסף להנחת קיומה של דרגת הכרה נוספת, מועמדת כאן הדרישה למתן את התנאים החמורים הנדרשים בדרגה השנייה. האמנם יש לבנות את מופת קיומו של האל אך ורק על הנחות אוניברסליות, כדוגמת בגייתה של הגיאומטריה האוקלידית? הלא פתוחה לפנינו דרך שונה, המתבססת על תופעה פרטיקולרית דווקא, על הנס. נסי יציאת מצרים מוכיחים את חידוש העולם, סוגיה שלגביה עומד השכל חסר אוניו. ממילא, מוכח באופן מדי קיומו של האל. לעומת זה, בהבנת ההקדמות הנצרכות בדרך המופת לברור שאלה זו "כלו ימיהם חשובי החוקרים".

מול ההגדרה האריסטוטלית של המופת, ומערכת התנאים שהציב אלפאראבי, מעמדת בפנינו הצעה חדשה: "שאינ המופת ענין אחר אלא שידע האדם ענין החוקר עליו — ידיעה שאי אפשר להכחישה". בצורה מפתיעה, הממד הסוביקטיבי ("שקט הנפש" שבכלאם) מתגנב אל ההגות הביניימית היהודית בשלהי התפתחותה. הקבלה הנאמנה הרי היא אמיתית, "כאילו ראוהו בעיניהם, והנפש תשקוט בידיעה זו ולא יסלק אותה מידיעתה שום חולק"³⁸.

אולם, חלוקה זו לדרגות הכרה אינה מספקת. שהרי מן הדין להדגיש לא רק את מעמדה של הנבואה, אלא גם את מהותה של הקבלה הגתלית בה.

הרשב"ץ טוען, "שאנשי תורת האמת ישיגו מה שהשיגו אנשי המחקר ואינם צריכים לדרוך אותם דרכים כי הקבלה תספיק להם"³⁹. אמנם מודע הרשב"ץ למסורת האריסטו-

35 ראה עליו, נחום אריאלי, משנתו הפילוסופית של ר' שמעון בן צמח דוראן, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשל"ו.

36 על עימות זה עמד כבר שם טוב פלקירה. ראה לעיל הע' 31.

37 מגן אבות, ליוורנו תקמ"ה [להלן: מג"א], ב ע"א.

38 מג"א, ב ע"א.

39 מג"א, א ע"ב.

טלית, לפיה טענות מעין אלו נחשבות כנצחיות⁴⁰ אך לא כמופתיות. אולם אין טענה זו נכונה לגבי קבלתה של האומה. מן הראוי לבסס עליה את האמונה, ביסוס מספיק:

ואין זו קבלה מאיש אחד מיוחד שיקרא ההקש הנעשה מהקדמותיו הלציי אבל קבלה מוסכמת מכל העולם לרוב פרסומו והגלותו לחוש בזמן עשייתו והוא במדרגת הדברים הגרמים בחוש וההקש הנעשה מהקדמותיו(?) הוא הקש מופתיי בלי ספק. המסקנה הנובעת מכל זה היא שגם בדרך זו מגיע האדם להצלחתו הרוחנית:

וכיון שהשיגו מציאות השי"ת מצד הנפלאות אם כן בכל עת שהם עוסקים במצותיה על דרך קבלת העבודה הרי הם דבקים עמו. אם כן בקריעת ים סוף השיגו האל וידעו אותו ובקיום המצות דבקים בו ואשריהם. וזהו תכלית כל החכמות העיוניות כמו שכתבו הם בספריהם המפורסמים⁴¹.

וזהו המטרה ששם לפניו הרשב"ץ ב'מגן אבות': "לחבר פרקים בענייני האמונות אשר בהם יספיק האדם לחיי עוה"ב".

התפיסה הסוביקטיביסטית מופיעה שוב בספרו של ר' אליהו בן אליעזר 'אדרת האמונה'⁴². ר' אליהו בן אליעזר מנתח את המשמעים השונים של המונח 'אמונה'⁴³, ומבחין בין שלושה עיקריים:

1. "יחס האמת אל המאמת... הוא המפורסם בשם האמונה, ומוזה הענין יאמר 'יאמן העם' כלומר נכנס בלבו ונצטייר בו דברי משה היו אמתיים לא כוברים. ועל שכנגדו אמר והם לא יאמינו לי".

2. "על הסדר והיושר במעשים... אמר בזה הענין 'אל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא'".

3. "על הקיום וההשארות אמר 'ותקעתיו יתד במקום נאמן' כלומר במקום קיים ובלתי מתמוטט... ומוזה הענין אצלי(?) נאמר על משה ולאחרון 'יען לא האמתם בי להק-דישני'⁴⁴."

הראשון בין שלשת מובנים אלה "הוא הנגזר מן האמת והוא הצדקת הנפש בדבר המוגד ניחס אליו תואר האמת ובוזה הוא המפורסם. והקיום יאמר לו אמונה, והסדר יאמר לו אמונה לפי שהם מתייחסים לדבר אשר יאמר לו האמונה בתחלה והוא האמת הדבר והצדקתו. וזה כי האמת הוא סדר קיים, לפיכך כל(!) סדר מצד שהוא סדר הוא אמונה וכל קיום מאשר הוא קיום הוא אמונה"⁴⁵.

40 רשב"ץ כותב הלצה (רטוריקה) במקום נצוח (דיאלקטיקה). ושוא שגגה יש כאן.

41 מג"א, ב ע"ב.

42 ראה עליו במאמרי, 'ספר ההגיון לר' אליהו בן אליעזר הירושלמי', "דעת", חוב' 1, עמ' 63 ואילך.

43 כ"י פירנצה לאורנציאנה 495.

44 ר' אליהו מסביר שהמובנים האחרים אינם ניתנים ליישום כאן. לא היה כאן חסרון באמונתו של משה. פירושו לפי ר' אליהו הוא כדלקמן: "לא עשיתם הקיום בדברי להשים הדבור תכף לאסיפת העם אל פני הסלע, אבל הפסקתם בין ב' המצוות בדבר הרשות ובדבר שהיה לצורך עצמכם".

45 כנגד שלושת מובנים אלה ניתן להעמיד שלושה מושגים: (1) הכחשה וכפירה; (2) עול; (3) "הפכפך". שני השמות הראשונים הם מוסכמים, השלישי הוא שם מושאל (על פי "זיהפך

בפרק ב מגדיר ר' אליהו את האמונה, כ"יחס האמת אל הדבר המוגד ושקיטת הנפש עליו והוראתה כי המציאות מסכים אליו". האמונה שייכת לשמות הנאמרים בכלל, וביחוד היא מורה על קטגוריה אפיסטמולוגית כללית, דהיינו "הצדקת כל הגדה וספור יהיו מה שיהיו בין בדברים מעשיים בין בדברים עיוניים". אולם היא היתה לקטגוריה דתית מיוחדת: "ושב בין אנשי התורות כאלו הוא שם מוסכם מונח להורות על הצדקת הדברים התוריים". על ידי הוראה זו, יש הוראה מיוחדת יותר: "והיותר מיוחד על אשר יודה כי יש אלוה".

אכן, כנגד התפיסה הרציונליסטית מתפתחת תפיסה סוביקטיביסטית של האמונה⁴⁶. עמדה דומה לזו של הרשב"ץ, מוצעת על ידי דון יצחק אברבנאל. בפירושו למורה (ח"א פ"ג) מבקר אברבנאל קשות את הגדרתו של הרמב"ם, שנראית לו מנוגדת לחלוטין להוראתו של מונח זה במקרא: "ואני לא מצאתי בכתבי הקדש שתאמר אמונה על הדבר המושג במחשבה ועיון, ושתהיה שם נרדף לידיעה והשגה". התכנית הרציונליסטית איננה מצליחה להבחין בין ידיעה לבין אמונה, ובוה מתרחקת היא מהמשמעות המקורית של מונח זה.

הדילמה שנוצרה בעקבות הנתוח הרציונליסטי, איננה ממצה את האפשרויות השונות. יש מוצא ממנה, ועליו ניתן יהיה לעמוד תוך ניתוח העקרונות האפיסטמולוגיים עליהם אנו מתבססים.

הידיעה היא הקטגוריה האפיסטמית הגבוהה ביותר, אך ורק אם מקבלים אנו שחחושים והשכל הם מקורות הידיעה הבלעדיים. למקורות אלה מתאימים בחנים שונים. ידיעה ואמונה שייכות למישורים שונים, שמקורותיהן ובחניהן שונים. הן אינן מתיחסות ביניהן לפי אופן התייחסות האדם אליהן, כידיעה וסברה, אלא כמקבילות, כידיעות שונות הבאות — זו מהחווים וזו מהשכל.

לב פרעה"). גם ר"מ גרבוני מבין את המונח 'כפירה' כמנוגד לאמונה, ומרחיב את משמעותו מעבר לתחום הדתי הספציפי, בפירושו למד"נ (ח"א פל"ו, ד ע"ב). משבח הוא שם את דברי הרמב"ם הנראים לו כמגדירים את הכפירה, "במאמר פוסק שהוא חלוק המציאות, והאמנת הדבר בחלוק מה שהוא".

46 התפיסה הסוביקטיביסטית של האמונה נתקבלה על ידי ר' דוד מסר ליאון. ראה 'תהלה לדוד', חלק שני פ"א, לו ע"ב: "אבל השמוש היותר מיוחד לתיבת אמונה היא שזו האמונה מקויימת בנפש המאמין בין שיהיה אמת או כזב". מכאן חשיבותו של העונה אמן אחר ברכה, המסמל לפי ר' דוד את "המצאיר את האמת (=המברך), והמקיים, ר"ל שהוא בקנין לנפשו". העימות שבין ההגדרה האוביקטיביסטית לסוביקטיביסטית בולט בשוני שבין שתי ההגדרות השונות המובאות על ידי ר' אברהם אבן מיגאש, במאה הט"ו, בס' כבוד אלהים, ח"א פמ"ד (קושטנטינא שמה, ד"צ ירושלים תשל"ז, פו ע"א ואילך): "האמונה הוא ציור הדבר שיצויר בשכל, ויסקים על היותו אמת אחר הציור, ויאמין בו שימצא חוץ לנפש מה שמסכים עליו שהוא אמת". על יד הגדרה זו שהיא מעין פרפרזה לדברי הרמב"ם, מובאת אחרת: "ויש מי שגדרו ביותר רוחב ואמר שהוא ציור דבר מה שיצויר בכח המדמה בנפש המאמין ויחשוב שהדבר המצויר הוא שהוא אמת, מבלי שיחשוב שיש לו בו שום ספק כלל". אבן מיגאש מוסיף: "וזאת האמונה כפי תגבורת כח המדמה... כי אילו יצויר בשכל והאמין בו אחר הציור השלם כדת מה לעשות והסכים השכל באמתותו וקיימו אחר הציור השלם, אין לך בעולם אמת גדול מזה, וכל מופתי החכמות עדין יגיעו ושם יעמוד". בהסבר זה, מוצעת לנו מעין תורה של אבירנציה

אברבנאל מפתח רעיון זה בעזרת "ארבעה עניינים" המאפיינים את האמונה. ביניהם יש להבליט את קביעתו, ש"האמונה... התחלתה אם בנבואה ואם בנפלאות, לא בטענה וראיות שכליות". האמונה מקורה בהתגלות. הבוחן המעיד עליה הוא הנבואה והנס, ותכנה — "בפנות ודברים האלוהיים, כי אף שישמע האדם ויקבל מציאות החומר הראשון ועניינו, לא יקרא זה אמונה... אבל האמונה לא יאמר כי אם על הדעת המקובל שהיה השגתו בנבואה או על פי מופת הנסיי והוא אמיתי קיים מהדברים והפנות האלוהיות".

דון יצחק אברבנאל מתיחס בפירושו לתיאורו של ר' משה גרבוני. בצורה מפתיעה הוא מזדהה עם דברי החכם "שהיה לועג מהדורש". אך מאתיים השנים שכמעט עברו מאז המאורע, שינו לחלוטין את ההתייחסות: "ראוי היה ללעוג עליו, אם היה הדרוש על מה תאמר 'אמונה' בכתבי הקודש". האמונה כפי שהיא נתפסת עכשיו, מקבילה באפיוניה לידיעה, אך שונה ממנה במקורה. היא דורשת כמותה — שתהיה אמיתית. היא איננה כפופה למשא-ומתן המדעי והפילוסופי.⁴⁷

ביעטרת זקנים, אחד מכתביו הראשונים, מפתח ר"י אברבנאל בפירוט רב את גישתו, ובה מורגשת היטב השפעתו של ר' יוסף ק' שם טוב, עליה נעמד להלן.⁴⁸

שהדבוק הזה וההשגחה האלוהית הזאת אינה נקנית בלמוד שכלי ולא בחקירה רבה כי אם בחסד אלוהים. ויתבאר זה מאשר היה התדבק הש"י בנמצא שפ' חומרי... יוצא מהטבע והגדול שבפליאות, ולכן היה הלמוד וההתפלספות להגיע אליו הוא דבר כוזב... ולכן תמצא שיחול השפע והדבוק גם על הבלתי מוכנים אליו. הדבוק הנבואי היא המדרגה אליה יכול להגיע ישראל, כשם שההשכלה הוא תכלית האדם מאשר הוא אדם, ככה הדיבוק הזה הוא שלמות ישראל במה שהוא ישראל.

ולזה לא באה בתורת משה פלוסופי עיונית ולא חקירות הגיוניות ומופתים בדרושים המעוללים... כ"א אמונה ומעשים רצויים... ולזה אמר המשורר דרך אמונה בחרתי ואמר סעפים שנאתי... עם היותו הפך דעת החוקר בן רשד אם במה שאמר בסוף מ"ב מספר החוש והמוחש שמי שחשב שהידיעה אפשר שתהיה בזולת למידה הוא דעת בטל, ומה שאמר ג"כ באגרת אפשרות הדבקות כי ההצלחה האמיתית היא

פנימית, לפיה "ציור שלם", בהכרח אמיתי הוא. מושג זה מזכיר ללא ספק את 'הציור הברור והמובחן' שבמשנתו של דיקרט. וראה שם, בהמשך. אכן מיגאש מקבל את ההבנה הסוביקטיביסטית, אך ממנה גובע, לדעתו, ש"צריך להבין אם אמונתו שיאמין אמת או שקר וזה בבינה" (פח ע"א). זו משמעות הבטוי "שלומי אמוני ישראל", דהיינו, "שלמה באמונות השייכות לעדת ישראל... שלמה לדחות מעליה שוא ודבר כוזב" (פח ע"ב). לעומת זה, "האמנת דברי הנביאים ע"ה ונבואתם הם דברים למעלה מן השכל". אולם "למעלה מן השכל" פירושו, בניגוד למסקנות השכל מתוך הנסיון המוגבל היומיומי. פרק מח מוקדש לבעית ביסוס האמונה על הנס.

47 אין ספק שבדבריו אלה של אברבנאל, מהדהדת גישתו של ר' יהודה הלוי, על ההבחנה שבין ההקשה והטעם, העיון הפילוסופי ותורת הנבואה.

48 חיבור זה נחשב עליידי אברבנאל כיצירתו הספרותית הראשונה הראויה לשמה, "ראשית פרי האדמה אשר נתן לי ה'". ראה B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1953, p. 268, n. 34. ועמ' 220—221. הע' 7—9.

נקנית בלמידה, הנה כאשר התחלפה הצלחתו האלוהית להצלחה הפילוסופית כך תתחלף באופני קנינה.⁴⁹

י

פיתוחם של מרכיבים מסוימים בסוגית האמונה בהגות היהודית שלאחר הרמב"ם, מחייבת אותנו לדון מחדש במשנת הרמב"ם. דבריו של י' רושד שהבאנו לעיל, השפיעו רבות על הפילוסופיה היהודית שלאחרי הרמב"ם. הם מלמדים, שבכיוון זה הושם הדגש לא רק בזיהוי התכני שבין הדת למדע, אלא גם במה שניתן לכנות הזיהוי האפיסטמולוגי והמתודולוגי. אין לדבר על אמונה אלא אם היא וודאית, דהיינו אם היא מבוססת על דרכי המופת.

העמדת דבריו של י' רושד בספר החוש והמוחש מול דעותיו של הרמב"ם, תעזור לנו להעמיק בהבנת סוגיה זו. בכמה מקומות פרץ הרמב"ם את המסגרת האפיסטמולוגית האריסטוטלית החמורה. למרות הספקות, נראים הדברים שהרמב"ם הניח קיומה של דרגת הכרה מעבר להכרה הדיסקורסיבית. זו דרגתו של משה, אם כי גם בנבואתם של שאר הנביאים יתכן שקיימים אלמנטים מעין אלה, על אף השוני המהותי שביניהם בכל הנוגע ל"מיכניקה" של הנבואה. אם אמנם קיימת דרגת הכרה מעל לדיסקורסיבית, לא ייתכן כלל זיהוי האמונה עם הוודאות הרציונלית.

עד כאן רמזנו בקיצור על הבדלים מסוימים שבין הרמב"ם לבין ממשיכיו הרציונליסטיים. אולם גם ניסוחיהם של תלמידיו השמרניים אינם מתאימים לכאורה לעמדתו. כך ניתן בקלות להוכיח שדבריו של הרשב"ץ על האפשרות להוכיח את האמונה על בסיס הנסיים, עומדת בסתירה לעמדתו של הרמב"ם.

בהלכות יסודי התורה (ח א) טוען הרמב"ם במפורש, שבני ישראל לא האמינו במשה "מפני האותות שעשה". בהמשך קוראים אנו הסבר מפורט: "שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו. לא להביא ראיה על הנבואה... ובמה האמינו במעמד הר סיני... שהוא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה ערעור ומחשבה".⁵⁰

49 עטרת זקנים, אמשטרדם תצ"ט, יח ע"ב—יט ע"א. עמדה דומה מצויה ב'ויכוח על האהבה', ליהודה אברבנאל, ליק 1871, נו ע"ב. ר' אברהם פריצול מגדיר את ה'אמונה' כמנוגדת לדרך "הויכוח והעיון הטבעי", דרך שאיננה בטוחה כל עיקר. הכתוב "דרך אמונה בחרתי" (תהל' קיט ל) מלמדנו, שעלינו "רק להאמין ולבחור בו דרך אמונה, כי הוא אמונת אומן. והראיה שאין צריך חקירה בו אמרו 'משפטיך שויתי', רצה בזה שדי לנו להשוות ולעיין בדרכי התורה ובמשפטיה ולהרגיש במעלת חלקיה ובגודל ערכה... ובגלל החקירות האלוהיות והוכחות בדיושים האלה נאמר 'לך דומי' תהלה'". ראה ד"ש לאווינגר, לקוטים מס' מגן אברהם, הצופה לחכמת ישראל, כרך י"ב (1928), עמ' 286. פריצול עומד על קיומה של אבידנציה פנימית, המתקבלת מתוך העיון בכתבי הקודש. רעיון זה חוזר לאחר מכן ב'אור החיים', לר"י יעבץ (אמשטרדם תקמ"א, כב ע"ב): "אחרי שיכנס האדם בחזרי התורה ימצא למפרע האמת ברור מאוד כמו שיעשה אדם כאשר יקבל שמות האותיות והנקודות, כי כשיקרא כל התורה ידע כי אמת אמר לו רבו".

50 בהמשך דבריו של הרמב"ם (ח, ב) מוצגים בני ישראל בבחינת עדים. דבריו של הרמב"ם

טקסט זה של הרמב"ם יש להבינו במסגרת הכללית של שיטתו. או אז נזכר, שהעיונות עם עמדתו של הרשב"ץ איננו נוגע לבעיות האפיסטמולוגיות הנדונות כאן. נקדים ונזכיר שהרמב"ם מבחין במפורש בין גבואה לבין נס. הנס אפשרי, רק בהנחת חידוש העולם. לעומת זאת, הנבואה, איננה סותרת את קדמות העולם. לטענה הזאת השלכות חשובות, הן בפילוסופיה הדתית של הנבחרים, הן באמונה הדתית של ההמונים. אין לקבל את שיטתם של אנשי הכלאם המוכיחים את קיומו של האל בהסתמך על חידוש העולם. המופת חייב להעדר דווקא מתוך הנחת הקדמות. במקביל, אין לבנות אמונה על תורת הנס המבוססת על הנחת החידוש הפרובלמטית, אלא על הנבואה⁵¹, שקיומה איננו תלוי בסוגיית הבריאה. אין הנס משמש כלל אמצעי להתגלות האל. הוא אמצעי בידי ההשגחה להצלת יחידים או רבים, אולם הוא חסר לחלוטין תפקיד תיאולוגי. על רקע השקפה זו מובנת הבקורת העתידה לקום בתקופה מאוחרת יותר נגד הרואים את הנס "צורך הדין", שאין הוא אלא "צורך גבוה", דהיינו אמצעי בו משתמש האלוהים כדי להתגלות לבני אדם⁵².

קיימת אמנם דרך לאמונה, ללא מופת. אולם אין היא עוברת דרך הנס אלא דרך הנבואה עצמה.

דברים אלה מקבלים את אישורם במקום נוסף, בו מוצגת השקפה על וודאות סובייקטיבית האופיינית לנביא, השונה לחלוטין מהדרך המדעית המקובלת. כוונתי לפירוש הרמב"ם לנסיון העקדה (ח"ג פכ"ד), ובין היתר כתב: "איך יאמינו הנביאים באמת (תחקיק אלאנביא) מה שיבואם מאת השם בנבואה... רצה להודיענו שכל מה שיראה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ויציב (חק יקין) אצל הנביא לא יסופק בדבר ממנו אצלו כלל, ודינו אצלו כדין הענינים הנמצאים כלם המושגים בחושים או בשכל".

קריטריון הוודאות של הנבואה המוצע לפנינו ע"י הרמב"ם, שונה במהותו מהבחון המקביל בדיעה המדעית⁵³. הרמב"ם מעמיד תורה, שלחלוטין איננה זהה עם זו של ממשכיו הרציונליסטיים הקיצוניים.

י

ברצוני לסיים את סקירת המרכיב האפיסטמולוגי, בבירור עמדתו של ר' יוסף שלמה דילמדיגו, היש"ר מקנדיאה. בחיבור קטן המוקדש לבעיית האמונה: 'נר אלקים'⁵⁴, יש"ר

על "נאמנות שהיא עומדת לעד", מזכירים במידת-מה את התנאים האחרונים של הוודאות שבפירוש 'ספר המופת' לאלפאראבי. למעמדן המיוחד של שתי מצוות האמונה החלויות במעמד הר סיני, ולא בנסים, היו השלכות בעלות חשיבות רבה בויכוחים הדתיים, ביחוד בכל הנוגע לבטול התורה. השווה שבט יהודה, מה' וויענער, עמ' 18; ר' אברהם סבע, צרור המור, פר' ראה, קלח ע"א: "לא אאמין לשום אדם נביא וחווה... אחרי שעמי דבר צור האדם בכבודו ובעצמו".

51 למרות הבעייתיות הכרוכה בקיומה של נבואה קולקטיבית לחסרי הכנה מתאימה.

52 זו היתה, כידוע, של ר' מאיר אבן גבאי, ומקובלים רבים אחרים.

53 היחס שבין הנביא — אברהם אבינו, והעם, מוצג כיחס שבין בעל-סמכות ועם המקבל ממנו דעות אמיתיות [אראה אלצהיחה]. הרמב"ם מוסיף כאן קטגוריה נוספת: "הדעות הנלקחות [הנלמדות] מפעולותיו" [אלראא אלמאכוד'ה מן אפעאלה]. ראה מו"נ ח"ג פכ"ד (לו ע"ב).

54 'נר אלקים' הוא תשובת לידידו הקראי יאשיהו בן יהודה, ונדפסה באיליים (עמ' 65—69). על

מדבר על שתי קטגוריות אפיסטמיות עיקריות. הראשונה — הידיעה מתאימה להשקפה הקלאסית, והיא המבוססת על המופת. השנייה — המחשבה והסברה — מבוססת על הנצות.⁵⁶ למטה מהם תחום שלישי — הטעות.⁵⁷ יש"ר מגדיר את ההקש הנצותי כהקש "שהקדמותיו נראות אמיתיות". "הקדמה נראית" היא זו המקובלת "לכל העולם, או רובו, או כללות החכמים, או לגדולים שבהם".

גם אצל יש"ר מצויה הטענה, שהידיעה המופתית מהווה בעצם רק חלק קטן ממכלול הידיעות האנושיות. "ואולם זולת הידיעה המופתית שלא תמצא בקלות כאמור, יושאל שם הידיעה על כל מושכל שיקנה ע"י החלוקה, והגדרה, והחפוש והנסיון והבקיאות".⁵⁸ הקטגוריות הראשונות ידועות היטב מהלוגיקה הביניימית; הקטגוריה האחרונה מוסברת על ידו כידעיה אמיתית שאין אנו יכולים להסביר את סיבתה: "ידיעה וקנין נקנה ע"י נסיון או לימודים בלי סיבה וטעם הדבר, דרך משל ע"י קבלה מפ"י חכם מגיד לו או כותב על ספר כאשר הם רוב ספורי דברי המחברים והמון הספרים, והממלא בטנו מהם לא יקרא חכם ובעל מלאכה אלא בקי". קטגוריה זו, שאינה נקנית ע"י ידיעת הסיבות, כוללת הסטוריה ("כתבי המאורעות הזמניות"), משפטים, נמוסים, ואף ידיעת הדתות.⁵⁹

ניתן אם כן לראות את הידיעה הבקיאותית כבעלת מעמד כפול. מחד גיסא, היא מהווה תחום עצמאי מבחינה אפיסטמולוגית, בגין העובדה שאינה ניתנת להעמדה על המדע המופתי. אולם, מאידך גיסא, היא מאפיינת גישה אל תחום אחר — לפעמים אף מופתי — כשהיא נשענת על סמכות ולא על דרך ההוכחה. לפניהם ההבחנה הקלאסית שגדונה רבות לעיל.

כשיש"ר משתמש במונח 'בקיאות', ביחס לדתות, טוען הוא ללא היסוס "שהחכמים הראשונים מיסדי הדתות והנימוסים היו חכמים שלמים ומהמפלאים שבדורם כמו שולון היוני וסאקראטיס וכן פלטון וארסטוט' שכתבו על המדות שידעו הפילוסופיאה המעשית הכוללת הנהגת האדם וביתו ומדינתו שאלו ידעו תכלית הדתות ההן וגלו טעוניהן שכלן מכוונות אל קיום העולם השלום והתוספות בעושר ובישוב מדינתם". חכמים אלה, העדיפו לפעמים להעלים כוונת נמוסים אלה, והסתפקו בקביעת "עוגשים אנושיים ואלהיים כדי להביא את האנשים לידי הקפדה בשמירתם". כאן נעוץ ההסבר "שלהרבה אומות ב' תורות". דבר זה נכון גם לגבי היהדות, למרות העובדה "שההבדל רב בינינו לבינם", וכי הדתות האחרות בנוסף ליסודות אותם קבלו מתוך חיקוי היהדות, יש בהן "פעולות ועבודות בלי טעם ותכלית", מה שאין כן בתורת משה.

עד כאן ההשקפה הקלאסית. אך כאן מדגיש דלמדיגו מוטיב נוסף. יש שהחלוקה אינה אלא יחסית. ידיעה יכולה להיות "בקיאותית" לגבי אדם נתון, אך מופתית לגבי אחר.⁶⁰

סוגיה זו, ראה Isaac Barzilai, Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia), Leiden

1974, pp. 170 ff.

56 שם, עמ' 79.

55 אילים, עמ' 76–77.

57 שם, עמ' 74.

58 יש"ר מבחין על ידי זה, בין הכחשת עדים להזמנתם. אילים, עמ' 80–81.

59 ה'בקיאות' מקבילה בשימושי גם ל'קבלה' בספרות הביניימית, למרות שמבחינה אחרת מתאים הוא גם ל'נסיון' או ל'נסוי' במובן המודרני. בדומה לאלבו, מסתמך יש"ר על הטענה, שלפי הגדרתו של אריסטו, המופת מניח קיומה של ידיעה אמיתית בלחי מופתית קודמת. "וכתב

ואמנם אפשר, "שאי זו תולדה תתבאר בהקש מופתי ואנחנו לא נדע אופן תולדתה ותהיה אצלנו מחשבה מהקש נצוחי"⁶⁰. אם מוסיפים אנו את האמונה, הרי שדבר כלשהו יכול להתקבל על ידי אמצעים שונים, ויתכן "שתהיה ידיעה שמבואר אצלנו ע"י הקש הכרחי, ותהיה מחשבה שמבואר ע"י הקש נצוחי ואמונה שהוא אצלנו מקובל, ויהיו אם כן ג' קנינים שונים בשכל על דבר אחד, אבל לא יהיו ג' פעולותיהם יחד בזמן אחד על דבר אחד"⁶¹.

ליד שני תחומים אלה, הידיעה והסברא, מצוי תחומה של האמונה. אמנם, אין האמונה יכולה לעמוד בסתירה לידיעה. אולם גם הסברא אינה יכולה לעמוד מול אמונה, שהרי כל ההוכחות הפילוסופיות אינן אלא טיעונים ניצוחיים, החסרים ביסוס וודאי. "וזאת נחמתנו, שלא ימצא היקש מופתי בכל ספרי הפילוסופים נגד עיקרי תורתנו כי אם ראיות וטעמים, הילכך מי פתני יסור מתורת אמו לפי שאין לו מופת, וישמע לדברי הפילוסופים בלי מופת"⁶². אולם, החידוש החשוב ביותר בדיונו של יש"ר נעוץ בהדגשת הסנסואליזם, המצויה כבר אצל הרשב"ץ. נדמה לי שדגשים אלה מקורם בהשפעתו של ג'נפרנצ'סקו פיקר דילה מירנדולה. האוטוריטה של התאולוגיה הביניימית, נתערערה כך ערעור מוחלט⁶³.

יב

המרכיב האסכטולוגי

ב'ג'ר אלקים' מספר לנו יש"ר ספור אוטוביוגרפי מעניין. בימי נעוריו היה "מאד אדוק בדעת רמב"ם ז"ל... והייתי אומר שעמי הארץ אין להם חלק לעה"ב שלא נתעצמו במושכלות"⁶⁴.

בעקבות גישתו זו הותקף יש"ר קשות, "והאנשים הרעים הקנאים הוציאו עלי שמעות מפני זה להגנם ממני כאילו אני כופר בהשארות... וחלילה לי מזה". יש"ר טוען שמאז שינה דעתו, "ראני אומר באמת, תם אני לא אדע נפשי שזה ידעתי ובוזה אחזיק ואאמין שהיא נשארתי ואין שום ראיה וטענה נחשבת אצלי לכלום כנגדה". השאלה היחידה העומדת בפני יש"ר היא בחירת השיטה, בה יוכל הוא להגן על אמונה זו "נגד המתנגדים". אכן, בתשובתו לר' זרח החזיק "דעת המקובלים וסתרתי הראיות שכנגדה". מסקנתו המאוחרת היא שהאמונה — מספיקה, וכל עיסוק פילוסופי נוסף מיותר⁶⁵.

אריסטוטליס בתחילת ספר המופת 'כל הוראה וכל למוד הוא באמת מידיעה קודמת — הרי שכינה הבקאות בשם ידיעה' (אילים, עמ' 76).

60 אילים, עמ' 79. 61 שם, עמ' 80.

62 שם, עמ' 83. הבנת עמדתו של יש"ר מסתבכת אם אנו משווים את ניסוחיו השונים. הקבלה מהאל "יותר מעולה מהידיעה המופתית שהוא סמוך על דברי האל יתעלה שלא יכזב ולא יטעה וולתו וכל היוצא מפיו כולו אמת" (שם, עמ' 79). מצד שני, אם "הידיעה תנגד לאמונה — תבטל האמונה". דבר זה נראה לו ליש"ר המשך לטענתו של הרמב"ם, שאילו היה אריסטו מביא מופתים מוחלטים לקדמות, היה הוא מוציא מידי פשוטו את ספור הבריאה.

63 אשתדל להוכיח טענתי זו א"ה במחקר אחר המוקדש, בין היתר, לסוגיה זו.

64 אילים, עמ' 81. מן הראוי לשים לב שיש"ר חוזר כאן על הדיון על תפקידו של הרצון באמונה, על קושייתו של ר' חסדאי קרשקש ותשובתו של דון יצחק אברבנאל (שם, עמ' 82). וראת על זה להלן. השווה בריוילי, שם (הע' 54), עמ' 50 ואילך.

65 עד כמה מבטאת עמדה זו את דעתו האמיתית של יש"ר? תשובה חיובית נראית לי נכונה.

גלגוליו של מושג האמונה ומרכזיותו במערכת ההגותית היהודית הקלאסית נקבעו לא בגין אפיונו האפיסטמולוגי, אלא בגין יחסיו אל תורת הנפש והקביעות האסכולוגיות הקשורות בתורה זו.⁶⁶

לפי ההשקפה הרציונליסטית, הבסיס לקניית האלמוות מצוי בהשקפה הפסיכולוגית הטוענת לקיומו של שכל היולי היוצא לפועל בפעילות האינטלקטואלית. בתוך סכימה זו יתכנו עמדות שונות. לא כאן המקום לפרט את ההבדלים המאפיינים את הגישות השונות. הצד השווה שבהן, שהפעילות האינטלקטואלית האמיתית הרי היא הידיעה, היוצרת מושגים אבסטרקטיים, הציורים בהם מתעצם השכל האנושי.

אמרנו לעיל, שהידיעה כוללת בתוכה, לפי ההגדרה האריסטוטלית הקלאסית, לא רק את ציורם של המושגים ותפיסת הטענות המדעיות והמטפיסיות, אלא גם את דרכי המופת המביאים אליה. כך, בזרם העיקרי של המחשבה הרציונליסטית הביניימית, הפכה השארות הנפש לפונקציה של ההשכלה. לפי זה, הגדרה השוללת את הזיהוי הרציונליסטי אמונה-ידיעה, היה בה משום פריצת דרך חשובה לא רק בתחום האפיסטמולוגי, אלא מעל ומעבר לכך, ברקמתה הבסיסית של התורה האסכולוגית הדתית.

מה היתה עמדתו של הרמב"ם בסוגיה זו? קשה להגיע בקלות לפתרון חד-משמעי. כפי שראינו לעיל, מצויה גם אצל הרמב"ם אמונה חסרת מופת. הדבר נאמר במפורש על ידו, בסוגית ההגשמה. כאן דוגמה קלאסית לעובדה, שלא כאבן רושד, ייחס הרמב"ם חשיבות רבה להפצת מינימום של אמונה נכונה בין ההמונים: "ואמנם הרחקת ההגשמה והסרת הדמיון וההפעליות מהשם הוא ענין שראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא... כמו שימסר להם שהוא אחד... וכשיקבלו... ויתבלבלו בכתבי ספרי הנביאים, יבואר להם עניינם ויפורשו להם ראשון ראשון... עד שתהיה אמתת האמונה באחדות השם ובהאמין ספרי הנביאים אמונה שלמה קודם" (מו"נ ח"א פל"ג).

דוגמה נוספת להצעת עקרונות אמונה להמונים ללא הזקקות להוכחות, מצויה ב"ג העיקרים. עיקרים אלה מהווים תמציתה של אמונה הניתנת בשמה של אוטוריטה, ולא בשמו של עיון שכלי המודרך על-ידי כללי המופת.⁶⁷ אמונה זו מספיקה להביא את האדם לידי השארות הנפש.

קבלת עמדה זו נתקלת ללא ספק בקושי עקרוני. האמנם מספיקה קבלת עקרונות הדת בדרגת האמונה להוציא את השכל מן הכוח אל הפועל?

על כל פנים, עמדתו מייצגת אופציה חדשה, שרוחו של הרינסנס חדר בה, בעת אשר עמדתו הראשונה התאימה יותר למסורת האבנרושדית ששלטה במשפחתו ובחינוכו. 66 השווה את דבריו של ר' בחיי בן אשר: "ואותם שאין בהם אמונה אינם זוכים לגאולה" (פירושו לשמות יד לא). וכן: "שלא נגאלו ממצרים אלא בשכר האמונה שנא' ויאמן העם, אף בגאולה העתידה — עתידין ישראל להגאל בשכר האמונה, שנאמר 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'" (כד הקמח, ע' אמונה).

67 ראה בסוגיה זו: Issac Heinemann, "Maimuni und die Arabischen Einheitslehrer", *MGWJ*, 79 (1935), pp. 102–148. עמדתו של הרמב"ם בולטת במיוחד מול עמדתו של אבן רושד שקבע שמסוכן להפיץ דעות פילוסופיות נכונות בין ההמון. תורת האמונה הכפולה התנסחה כפי שנראה להלן במשנתו של אלבו. אצל אבן רושד מצויה מוטיבציה שונה לחלוטין. וראה על זה להלן. עמדתו של הרמב"ם פרובלמטית, וגיתן לפרשה במידה מסוימת לשני הכיוונים גם יחד.

הבנה שלמה של מהות האמונה במשנתו של הרמב"ם קשורה ללא ספק בסוגיית האסור-טריות. הקושי בעמדתו של הרמב"ם על האמונה שאיננה קשורה במופת, נעוץ במהותה של תורת הנפש של האסכולה האריסטוטלית הביניימית, לפיה האלמוות נתפס כהשארות השכל הנקנה. איך מתרחשת השארות הנפש אצל המאמין? או בנסוח אחר, היכן מושב האמונה, מבחינתה של תורת הנפש? בדוגמאות שזיבאו להלן ובמקומות מקבילים מדבר הרמב"ם על ד'הן, ולא על ע'קל. מושג זה אין לו תרגום סיסטמטי שניתן להעזר בו להבנת ההשלכות הפסיכולוגיות של ההבחנות האפסטימולוגיות. אין לתמוה על כן שבעמדה אריסטוטלית אורתודוקסית יותר לא ימצא מקום לשלב ביניים זה של אמונה. אולם הרמב"ם מציע במפורש את התיזה ההפוכה, לפיה ידיעת התכליות מספקת להשגת השלמות האחרון [אלכמאל אלאכ'יר], מבלי שנצטרך לדעת גם את ההוכחה המביאה אליהן, דהיינו דרך המופת (ח"ג פכ"ח).

השלמות האחרון... והוא אמרו לטוב לנו כל הימים, הנה ידעת אמרם ז"ל בפירושה והוא שאמרו ית' למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, כן אמרו הנה לטוב לנו כל הימים הכונה הענין שהוא בעצמו ר"ל להגיע אל עולם שכולו טוב וארוך והיא העמידה המתמדת (ח"ג פכ"ז).

נדמה לי שצדק יוליוס גוטמן בסיכומו: "אבל גלוי וידוע היה לפנינו למדי, שהיהדות מתכוונת במידה שווה אל כל המחזיקים בה... התורה המבקשת להאיר את רוחו של ישראל כולו קבעה אמיתיות יסוד פשוטות של הדת בשביל כל אדם... על ידי כך הריחו מבקש, כנראה, לגדור בפני התוצאה החמורה ביותר המתחייבת מתוך השכלתנות שלו, היינו ייחוד השארות הנפש לפילוסופים בלבד. אמנם, לפי חומר השיטה אין האמונה באמת הדתית העומדת על הקבלה בלבד מספיקה כדי לקנות עולם הבא לשכל. ואולם הרמב"ם פורץ כאן, כנראה, את גדר השיטה, וסבור הוא שמועט של הכרה, שכל בן הדת היהודית יכול להשיגו מספיק כל צרכו כדי לזכות את כל ישראל בחלק לעולם הבא"⁶⁸.

על פיתוחה של גישה זו ניתן לעמוד במשנתו של ר' יוסף אלבו. אלבו מגדיר את האמונה באופן הדומה, עקרונית, להגדרתו של הרמב"ם, תוך הוספה חשובה: "האמונה בדבר הוא

68 יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 165. לאחרונה דן בסוגיה זו Arthur Hyman, Maimonides' "Thirteen Principles", *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altman) Cambridge Mass. 1967, pp. 119-144 טוען שיי"ג העיקרים מטרתם, בחלקם הראשון לפחות, להבטיח שלבני ישראל כולם אמנם יהיה חלק לעולם הבא. בזהותו את מושג עוה"ב עם השארות השכל הנקנה, מן ההכרח היה להביא להמונים טענות אמיתיות על האל (שם, עמ' 141). היימן מסתמך על דבריו של הרמב"ם 'פכן בהא סעידא': "והצלח בהם", דהיינו "והיה בהן לבן-ישיע" (לעולם הבא). ראה שם הע' 116. ראה גם: A. Hyman, "Spinoza's Dogma of Universal Faith in the Light of their Medieval Background", *Biblical and Other Studies* (ed. A. Altman), Cambridge Mass. 1963, pp. 188-189. אגב, בסיום העיקרים מוצעת שוב הבנה סוביקטיבית של האמונה. אכן, פעמים רבות העיר הרמב"ם בכתביו ההלכתיים על הקשר שבין השארות הנפש לחכמה (ראה לעיל הע' 27, ומאמרו של טברסקי, שם). בדיון על קבלת גרי צדק כותב הרמב"ם: "וכשם שמודיעין אותו ענין של מצות, כך מודיעין אותו שכן של מצות. ומודיעין אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העולם הבא. ואין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעושה מצות אלו ויודע" (הל' אסורי ביאה, יד ג). כפי שמעיד פרופ' טברסקי, הסיפא "ואין שום צדיק... אינו אלא פירוש הרמב"ם לרישא, שהיא הגוסס המובא בתלמוד (יבמות מז ע"א).

הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים, אף אם לא יודע דרך האמות בר".

אלבו מפריד איפוא בין תכנה של האמונה ובין הדרך אליה.⁶⁹ אולם דבר זה נכון, לפי אלבו, לא רק בכל הנוגע לאמונה הדתית, אלא אף בשטחים שונים של ידיעתנו המדעית, וודאי היומיומית. הדוגמאות המובאות על ידי ר"י אלבו הן רבות, והובאו לעיל בשמם של הוגים אחרים. המושכלות הם רק חלק אחד במכלול הטענות הידועות לנו. יש אמיתויות התלויות ב"מה שהושג מן החוש", או במה "שיאמת אותו ההגיון", למרות שאין אנו יודעים את סיבותם, ואין אנו יכולים להוכיח אותם בדרכי המופת. יתרה מזו, "המושכלות הראשונות", נתפסים על ידינו כאמיתויות, למרות שלא ידע האדם "איך באו לו".⁷⁰

האמונה באה במקומה של הידיעה, והיא הדרך לאושר הנצחי. האמונה בשם יתברך ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני... כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתעלה על ידי האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים ועל כן ימשול בהם.⁷¹

התפתחות ההגות היהודית במאה ה"ט"ו בשטח זה תוסבר ביתר ברור, לדעתי, אם נקח בחשבון תופעה נוספת. כוונתי למאבק בין שתי קונצפציות שונות בתורת הנפש, שינקו גם יחד מהמסורת האריסטוטלית. לפי הקונצפציה הראשונה, שמיצגה הבולט הוא הרלב"ג, מגיע האדם לאלמוות ע"י התעצמות במושכלות, דהיינו בתכני מחשבתו. לפי הקונצפציה האחרת, האלמוות היא תוצאת הדבקות עם השכל הפועל והחזרה אליו. מיצגה הבולט בהגות היהודית הוא ר' משה נרבוני.

תולדות המאבק הרעיוני, שנטוש היה בין גישות אלה במאה הי"ד והט"ו, טרם נכתבו. לענייננו, יש לעמוד כאן על מהפך פנימי חשוב שהתרחש במאה הט"ו במסגרתה של התורה השנייה, ששינה את מהותה של התורה האסכולוגית תוך שמירה על הקליפה הפסיכולוגית.

חשובים גם דבריו בהל' מזוזה ו' יג: "יודע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם". וכן בהלכות תשובה ז' א: "הקב"ה נתן לנו תורה, זו עץ חיים היא, וכל העושה כל הכתוב בה ויודע דעה גמורה נכונה וזכה בה לחיי העולם הבא". ההתגברות על קושי זה אפשרית לאור היבטים אסכולוגיים אחרים. ניתן להבין את תחיית המתים כמיועדת לזכות בהצלחה נצחית, לצדיקים, לאלה שלא זכו להגיע להשלמת נפשם בעוה"ז. עמדה זו אומצה ע"י דון יצחק אברבנאל. הוא הבין שתכלית התחייה "כדי שישתלם המין האנושי ולא תהיה יצירתו ובריאתו לבטלה ועז"א כאן (מלאכי ג' כד) 'פן אבא והכית את הארץ חרם', כלומר שאם המין האנושי לא יכיר את בוראו יתחייב כליה והיתה כל הארץ חרם, ולזה תחיית המתים... כדי שהמין האנושי יגיע אל התכלית... ולא תהיה בריאתו לבטלה" (משמיע ישועה, טו א, אופנבך 1767, קד ע"ג).

69 על מקבילה להבחנה זו בהגותו של משה נרבוני, עמד אברהם נוריאל [1976], עמ' 39: "והציור... יגיע בגדר, והאימות... בטענה, ואחר הגיע הציור... והאימות לא נצטרך תמיד להם כי הוא מגיע לנו שמור ובטוח, כי אז נדעו בלי מורה ובתחלת השכל... ואחר ההגעה לתכלית לא נצטרך אל מהלך הדרך". לפי כ"י קיימברידג' Dd. 41, דף 8 ע"ב.

70 ראה ספר העיקרים, מאמר ראשון יט.

71 ספר העיקרים מ"א כא. הוא הדין גם לנסים שהנם תוצאה מ"הדבק הרוח האלוהי עם השכל האנושי". אלבו חוזר אל הפרדוקס שאין לו הסבר בשיטה הרציונליסטית, לפיו "היה ראוי

המיכניזם נשאר כשהיה, אך התמלא תוכן חדש. הדבקות איננה עוד תוצאה של הפעילות השכלית. דון יצחק אברבנאל מוטר לנו תיאור אוטוביוגרפי שמלמד רבות על שגור זה. הוא גות פירוש סימבולי לכלי המשכן, לפיו הכלים שבהיכל רומזים על מיני השכר, השולחן — על העושר, המנורה — על החכמה, ומזבח הקטורת — על השארות הנפש "הבא לאדם אחר המות לאור באור החיים, וכמאמר האשה החכמה (ש"מ"א כה כט) והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים". בהסברו של אברבנאל, "ההשארות הנפשית" אינה נקנית לא בעושר ואף לא בקנין "החכמות המתקדמות", אלא באמצעות התורה "והוא ההתאחדות האמיתי עם הכרובים פורשי כנפים למעלה", כפי שנרמז בעובדה שמזבח זה מכון "לנכח קדש הקדשים ולא מדובק עם השלחן ולא עם המנורה". רעיון זה מקורו בתורת רבו יוסף בן שם טוב:

וכבר ביאר הרב האלוהי ה' יוסף שם טוב זצ"ל אשר שמעתי בבחורתי חכמה מפיו בהרבה ממאמריו, והוכיח איך מדברי אריסטו ומפרשי לא יתחייב שהנפש תשאר נצחית אחר המות בעבור החכמה. כי היא עם היותה לדעתו הצלחת האדם, ענינה כענין הכבוד שהוא נבחר לעצמו, אבל לא שישאר נצחי אחר המות, ושאינו לנו ראייה ולא מופת על ההשארות הנפשית, ולא דרך לקנותה אלא באמצעות ידיעת התורה וקיום מצותיה. ומה יפו דבריו בזה, דברי פי חכם חן. יעויינו דבריו בפי אפשרות הדבקות ובמאמר כבוד אלהים כי הוא דרוש נכבד ומעולה מאד ביארו שם בשרשיו⁷².

גישה זו מאפיינת את אחד הכיוונים העיקריים בהגות היהודית במאה ה"ט", שנציגו הבולטים בנוסף ל' יוסף אלבו הנזכר לעיל, הם: ר' יוסף בן שם טוב, ר' אברהם ביבאגו, ר' יצחק עראמה ודון יצחק אברבנאל. למרות הדמיון בשיטותיהם, לענייננו כאן יש להבחין, אף בסוגיה זו, בשני מוטיבים, המגדירים כיוונים אפשריים.

הראשון — אם כי ממשיך הוא עקרונות את העמדה הרציונליסטית, רואה באמונה, כלומר באמונה היהודית, חסדה של ההשגחה שהביאה את האמת לא רק לאליטה נבחרת, אלא לאומה בכללותה. השני, לעומת זה, סובר שהאמונה שונה מהחקירה, לא רק בדרך המביאה אליה אלא גם בתוכנה.

כך קוראים אנו את המוטיב הראשון בדבריו אלה של ר' אברהם ביבגו: "באמונה תושע יהודה וישראל ישכון לבטח ויהיה כל אדם נושע, ויצא שכלו מן הכח אל הפעולה ויהיה בפועל שלם בתולדות האמיתיות והם כי מצד התולדות ישלם שכל האדם לא זולת. ולזה בעיון ובחקירה לא יושע כי אם איש אחד מעיר ושנים ממשפחה ובאמונה יושע כל איש ואיש כי צדיק באמונתו יחיה"⁷³.

כפי מעשה הפילוסופים וחכמתם ואמתתם והשתדלותם שתהיה הנבואה ידועה בהם ונמצאת ביניהם מפני הדבקם ברוחניות... ואנחנו רואים החלומות הנאמנים למי שלא התעסק בחכמה" (ספר הכוזרי, מ"א ד).

72 פירוש לפרשת תרומה, ורשה תרכ"ב, נ ע"ב. ורשה שם המשך ההסבר הסמלי. מזבח העולה העשוי גזוזת (=השתתה) רומז למות הגופני ומצוי בחצר; מזבח הקטורת בהיכל, כדי להודיע "שאחר המות תבוא הדבקות הנפש" (שם).

73 דרך אמונה, קושטא רפ"ב ד"צ ירושלים תש"ל, מט ע"ב. ראה גוריאל [1976]. עיקר הדגש על התולדה, ולא על המופת שבאמצעות גבולים אמצעיים מביא אותנו אליה.

וכן לפניו כתב ר' יוסף בן שם-טוב: "ואם אמר אומר וכבר ימצאו בתורה קצת עיקרים, התבארו בזמנא במופת אשר ידיעתם הכרחית בתורה, אמרנו על האמנת מציאותם הכרחית בתוריי, ובאמונה יזכה האדם לעולם הבא, אמנם ידיעת מציאותם במופת אינה הכרחית ליהודי מצד שהוא יהודי, וכמו שהצורף כסף איננו מחוייב אליו מצד שהוא צורף ידיעת הנושא אשר הוא הצורף, רצ' שאינו הכרחי אליו לידע איך תתהווה הכסף בבטן הארץ... אבל מצד שהוא צורף יקח זה המחצב הידוע, ויעשה עליו הצורה ממנו במלאכתו באופן היותר שלם שאיפשר, כן הוא היהודי"⁷⁴.

עד כאן הכיוון הקלאסי. אולם, נוסף לראיית האמונה כקפיצת הדרך המביאה את האדם להצלחת נפשו, מצוי בהגות המאה ה-11 מוטיב נוסף. הביקורת על הדרכים התאולוגיות הקלאסיות פתחה כיוון חדש. כשנתעררו המופתים, נסללה דרך חדשה לאמונה שהיא למעלה מהשכל. כיוון זה, מצוי גם הוא במשנתו של ביבאגו, אולם בולט הוא במיוחד במשנותיהם של ר' יצחק עראמה ודון יצחק אברבנאל.

ניתן לראות במשנתו של עראמה עמדה, הרואה באמונה מישור הנמצא מעל למופת, תוך כדי קבלת אף אפשרות שהיא סותרת את מסקנותיה של הפילוסופיה הרציונליסטית. אך נראים הדברים, שר' עראמה האמין שזו רק סתירה לכאורה. מעל לשכל מצוי תחום האטום לחקירה אנושית. דבר זה מוצא את סמלו המושלם בדמותו של אברהם. אברהם מנסה בעזרת השכל לחזור לסודות האחרונים של המציאות, אך כתגובה, נדרשת ממנו תמימות. ברית-המילה "היוצאת מההקש השכלי" מסמלת את קבלת האמונה, והעקדה היא המבחן האחרון לאמונה זו⁷⁵.

יג

המרכיב ההלכתי

עיון במשנתו של הרמב"ם מעמיד אותנו בפני בעיות שונות. בספר המורה — בדבר מעמדם של מונחי היסוד הנדונים כאן בתורת האפיסטמולוגיה הרמב"מית, ובספריו ההלכתיים — בדבר מעמדן ותפקידן של מצוות האמונה.

כידוע, הרמב"ם מונה במנין המצוות, הן ב'ספר המצוות' והן ב'משנה תורה', מצוות שניתן להגדירן כמצוות אמונה. מצות עשה להאמין בקיומו ובאחדותו של האל. ומצות לא-תעשה, שלא להעלות על הדעת "שיש שם אלוה אחר חוץ מזה" (הלכות יסודי התורה א א; ב ז; ספר המצוות, עשה א, ב; לא תעשה א).

במפורש עמד הרמב"ם על הקושי שבהבנת מהותן של מצוות אמונה. וכך כתב הוא בפרק השני של מבואו לפרקי-אבות, שבכל הנוגע למצוות החלות על החלק השכלי "יש בו מבוכה". לאחר מכן הוא מוסיף את דעתו העצמית: "אבל אני אומר שיש בזה הכח ג"כ מצוה ועבירה לפי אמונת דעת בטל או אמונת דעת אמיתית"⁷⁶.

74 כבוד אלהים, פירא ש"ן, כד ע"ב.

75 ראה על סוגיה זו, שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 64 ואילך. בפירושו למשלי (יד טו—טז) מפרש עראמה את המושגים: פתי, ערום, חכם וכסיל. הכסיל הוא הסומך על שכלו בלבד, הפתי — על האמונה הפשוטה, הערום — מגביל את האמונה על ידי התקירה ב"כל מה שלא בא המופת על סותרו", החכם — הוא המקבל שהדעות התוריות הן למעלה מההקש השכלי.

76 אבן רושד מדגיש במפורש את האבסורד שבצווי על האמונה. השווה דבריו ב"ספר הבדל

שתי אפשרויות עומדות לפנינו בהבנת משנתו של הרמב"ם. בנקודה זו הן מקבילות בדיוק לשתי האינטרפרטציות שמצאנו גם בהבנת המרכיבים האחרים.

(א) מצוות אלו דורשות את הסכמתו של האדם, כאקט של אמונה, מבלי שתדרש ממנו להגיע לתכנה בדרך המופת.

(ב) מצוות אלו מכוונות לשלב שני של התפתחות האדם, ומצוות עליו לעבור משלב ההסכמה לקבלה שהגיעה לידו, לשלב גבוה יותר, של שלב הוודאות הרציונלית בתוכנה של האמונה.

מן הראוי להדגיש את ההבדל בין שתי הגישות מהבחינה הפוליטית. לפי האינטרפרטציה הראשונה מכוונת המצווה להמונים, כולל הפילוסוף בשלבו הראשונים⁷⁷. לפי השנייה, דורשת היא מהאדם להתקדם אל מעבר לשלב הראשוני, זו מצווה המוטלת ביחוד על הנבחרים.

אולם מעניין לקבוע, שדווקא במסגרת האסכולה הרציונליסטית דובר לא מעט על מצוות ידיעה. כך, למשל, טען כבר ר' בחיי שהמחקר הוא חובה דתית⁷⁸, "כי כל מי שיוכל לחקור על הענין הזה והדומה לו מן הענינים המושכלים בדרך הסברה⁷⁹ השכלית, חייב לחקור עליו כפי השגתו וכח הכרתו". לפי משלו של ר' בחיי: "והוא דומה לחולה שהוא בקי בחליו, ובדרך רפואתו סמך על רופא שמרפא אותו בכמה מיני רפואות". מכאן ש"התבאר מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה, שאנו חייבין לעין במה שנוכל להשיג ברורו בדעתנו".

אכן, במסגרת גישה רציונליסטית ניתן להבין את האמונה בבחינת מצווה. אולם, אליבא דאמת, בגישה מעין זו, המצווה חלה לא על האמונה עצמה, אלא על הדרך המביאה אליה, דרך העיון⁸⁰. בכיוון זה הובנה דעתו של הרמב"ם על ידי דון יצחק אברבנאל ב'ראש

הנאמר שבין התורה והחכמה", מהד' נ' גולב, *PAAJR*, 27 (1957), p. 44: "כי האמות בדבר, מפני ראייה הקיימת בנפש הוא דבר הכרחי לא בחיירי... וכאשר היה מתנאי קבלת המצוה הבחירה הנה המתאמת בטעות מפני דמות קרה לו כאשר היה מבצעי החכמה מנוצל". אבל רושד מבחין בהמשך בין טעויותיו של השופט החכם או הרופא המהיר לבין טעויותיו של השופט הסכל, או הרופא שאינו בקיא.

77 על סוגיה זו, ראה א' שביד, 'צדוקן החינוכי והמדיני של מצוות-האמונה לפי משנת הרמב"ם', טעם והקשה, רמת-גן 1970, עמ' 80-104. א' שביד מדגיש את המשמעות הפוליטית של האמונה כמשמעותה הראשונה, אותה ניתן להגדיר, לפי שביד, כ"הדייה באלוהים". על המחלוקת באיסלם במהותה של האמונה (אימאן), האם היא בפה או בלב, כרקע להבנת דברי הרמב"ם, עמד ד' קאופמן בספרו על התארים (לעיל, הע' 1), עמ' 369 הע' 9.

78 חו"ה, שער היחוד, פרק שלישי.

79 כלומר הקש, בשפת המתרגמים הראשונים. ראה לעיל הע' 10.

80 יתכן שההבדל בעיה זו תלויה בהבחנה טרמינולוגית בה משתמש הרמב"ם, ואשר נעלמה בתרגום הנדפס. הרמב"ם מדבר על 'אלג'ז אלנאטק' = החלק ההוגה (לפי תרגומו של קאפח). והמעלות ההגיוניות (אלפצ'איל אלנטקיה) שהן החכמה והשכל (אלעקל). "ממנו השכל העיוני הוא המצוי לנו בטבע כלומר מושכלים ראשוניים וממנו השכל הנקנה". אכן, המצווה נתונה, לא לשכל, אלא לכח ההוגה, שלפי הגדרתו בפרק הראשון: "הוא הכח המצוי לאדם אשר בו ישכיל ובו תהיה החשיבה ובו הוא קונה את המדעים ובו הוא מבדיל בין הרע והטוב מן הפעולות" (פירוש המשנה לרמב"ם, מהד' קאפח, ירושלים 1964, כרך ד, עמ' שעו). אם כי לא כל הקשיים נפתרו, ניתן לומר לפי נתוח זה, שהמצוות מוטלת, כאמור, על הכח ההוגה, כך שבסופו של דבר, עתיד האדם להגיע לאמת.

אמנה⁸¹. אמנם האמונות חלות "כמו שיחולו הצורות הטבעיות שנושאתיהן שיגיעו בעתן ובהכרח מזולת בחירה ורצון". אולם לפני חלות הצורות דרושות הכנות קודמות שהן "מפעל הרצון והבחירה". אם האדם ילך בדרך הכנה זו, הדברים שהוא ישמע, ילמד וידע, "יחייבו ויולידו בנפשו" את האמונות. לזה התכוון הרמב"ם, לפי אברבנאל, כשכתב "בפרק ראשון מספר המדע ביסוד הראשון... וידיעת דבר זה מצווה"⁸². רבות נכתב על סוגיה זו, ושיקולים שונים הובאו לטובת שתי הסברות גם יחד. העיון בטקסטים המקובלים לא יכול היה לתרום לפתרון מבוכה זו. נעמיד להלן זה מול זה, את התרגום הקלאסי של ספר המצוות מול הנוסח העברי המקורי בספר המדע.

אלמנחה אלאולי	אשר	לידע
או אלאמר אלדי	צונו בהאמנת	שיש שם אלוה... יסוד היסודות ועמוד
אמרנא באעתקאד	האלוהות והוא	החכמות לידע שיש
אלרבויה והו	שנאמין שיש	שם מצוי ראשון...
אן נעתקד אן	שם עלה וסבה...	
תם עלה וסבה...		
והו קולה תע'	והוא	וידיעת דבר זה
אנכי ה' אלהיך...	והוא צווי	מצוות עשה שנאמר
והו אמר	באמונת האלוהות	אנכי ה' אלהיך.
באעתקאד		

81 הפרק הי"ז (בהתר הספק הי"ט), קניגסברג 1861, כא ע"ב. בתשובה לספק השני של רח"ק טוען רי"א שתוכנה של המצווה הראשונה אינה האמונה בקיום ה' גרידא, אלא גם הבנה כלשהי במושג ה': "שמציאותו בתכלית השלמות... ושהוא מחייב המציאות וכו'".

82 אין זו דעתו האישית של אברבנאל, כדבריו: "וכבר דברתי בדריש הזה בפרק י"ח ממאמר ראש אמנה אשר חברתי. אבל שם הלצתי בעד דעת המורה וכאן דיברתי כאשר עם לבבי ואין בזה סתירה" (פירוש יתרו, לו ע"ב). בפירושו ליתרו טוען אברבנאל שהדיבר הראשון אינו מצווה: "ואמר כמו שפרשתי שדבור אנוכי ה' אלוהיך אינו מצווה לא אמונית ולא מעשית אבל היא הקדמה למצוא ולאזהרות שיאמר בשאר הדיבורים". על מעמדו של הדיבר הראשון כמצווה, ראה להלן הע' 91. ייחוס כוח השפיטה לרצון בלבד, מצוי בדברי דיקרט במדיטציה הרביעית (תגיונות על הפילוסופיה הראשונה, ירושלים תשל"ב, עמ' 106 ואילך): "ועוד כשאני מסתכל... ומתבונן בדבר מה הן טעויותי... מוצא אני שהן תלויות בשיתופן של שתי סיבות והיינו בכח ההכרה שיש בי ובכח הבחירה או בלשון אחרת, בבחירתי החפשית, זאת אומרת, בשכלי וביחד עם זה ברצוני. כי על ידי השכל בלבד איני מחייב ואיני שולל שום דבר, אלא רק משיג את מושגי הדברים שאני יכול לחייב או לשלול... שלעולם אין בו שום טעות". אולם בהמשך טוען דיקרט, שהרצון אינו טועה אלא בגלל מגבלותיה של ההכרה. קיימים תחומים שההכרה לגביהם אדישה. שפיטתו של הרצון היא הסבה לטעות. "כשתורץ אני בפחזות את משפטי על דברים שאין אני משיגם אלא השגה עמומה ומבולבלת" (שם, עמ' 115). וראה לעיל הע' 7, בה עמדנו על ההבחנה הסכולסטית בין תכנו של משפט לבין השפיטה עצמה. הבחנה זו איפשרה להגדיר יותר את פעולתו של הרצון המוגבלת לשפיטה, אלא שנחלקו ביניהם ההוגים על יכולתו של רצון זה. נראים הדברים שהשפיטה — שותפים בה הרצון והשכל גם יחד, ולבד

כאמור, נגרמה מבוכה לא-מועטה בעקבות השינוי בלשונות: אמונה — ידיעה. המקור הערבי אינו מוציא אותנו ממבוכה זו, שהרי משמעות המונח 'אעתקאד' עצמו כפי שראינו לעיל הוא רב משמעי. מונח זה יכול להורות על ידיעה רציונלית⁸³, ולעומת זה ניתן להדגיש דרכו את הפשר האמוני. דבריו של הרמב"ם בספר המדע, מקשים על פירוש זה, שהרי נאמר בו במפורש: "לידע... וידיעת". כנגד קושי זה העלתה ההשערה, הבלתי נכונה לדעתי, שהמלה ידיעה במינוחו העברי של הרמב"ם היא המקבילה המדויקת ל'אעתקאד', ולא ל'עלם', דהיינו, אף הוא מציין 'אמונה' ולא הכרה עיונית-שכלית⁸⁴.

אכן, ראינו שבתפיסה הרציונליסטית הובנה מצוות האמונה כמתייחסת לא לתוכנה, אלא להשתדלות המביאה אליה, דרך העיון. הפרדוקסליות שבעמדה זו נעוצה, לדעתי, בהשקפה שלקבלתה של מצווה מעין זו, עלינו להניח שדרך העיון מובילה אמנם לאמונה באופן הכרחי. ערעורה של התאולוגיה הרציונליסטית הביניימית, הביא גלגול חדש במהותו של מושג האמונה. את מקומו של ההכרח הלוגי, יתפוס עתה הרצון החפשי של האדם, שיכול לקבוע לעצמו גם את תוכנה של אמונתו⁸⁵.

וכך כותב ר"א ביבנו:

למה שהתולדות האמוניות במה שהם אמוניות לא יולדו בהקש ולא במופת אבל הם למעלה מכל הקש. הנה אם כן אין האמונה ממה שנקנה אותה על צד החקירה המופתית. ומה מאד היטיבו החכמים כפי הבנתם בגמול ומהותו, באומרים שהאמונות אשר יקנה אותם על צד המופת לא יקוה מהם הגמול כי הם דברים הכרחיים... ולא היו אז בחיירים... והאמונה היא ממה שתקנה בבחירה ורצון... וממה שימריץ ויפליג אמות זה אומרו 'דרך אמונה בחרתי'⁸⁶.

אין משמעות לבטוי "בחרתי", במסורת הרציונליסטית. האמונה היא לפי זה המצווה האחרונה, וגיתן אף לומר שהמצוות האחרות משרתות אותה. המצוות אינן חלק בתכנית "לישוב המדינות לבד"⁸⁷. מטרתן להביא את האדם למדרגתו הסופית — האמונה.

מזה לא ניתן להאמין אלא בטענות שלא הוכחו ע"י המדע המופתי. וראה מקורות אצל לף (לעיל, הע' 9), עמ' 250.

83 כך פירש מהדירו של ספר המצוות, ר' חיים הלר, ירושלים—ניו יורק 1936, עמ' 35 הע' 1.
84 זו היא דעתו של שמעון ראבידוביץ, במאמרו 'על המדע ב"ספר המדע', עיונים במחשבת ישראל, כרך ראשון, ירושלים 1969, עמ' 333—345. אינני חושב שנתווחו הסמנטי של ראבידוביץ מדוייק. הלה הציג את ההקבלה: אעתקאד—מדע, עלם—דעה, ומשתדל להוכיח את אי-הזהות בין המונחים העבריים (מדע—דעה) במלונו העברי של הרמב"ם, מתוך הל' תשובה ד ה; עבודה זרה יא ה. הוכחה זו בטעות יסודה, שהרי אין ספק שבאותם המקומות משתמש הרמב"ם במילה 'דעות', במשמעות של מידות (הלכות דעות), כנהוג בספרות חז"ל.

85 בהגות הנוצרית מתווספת למוטיבים אלה תורת החסד האלוהי. ראה נתוחו של יוליוס גוטמן, בקובץ מאמריו דת ומדע, ירושלים תשט"ו, עמ' 33 ואילך. אין ספק שבקבלת אפשרות פעולתו של הרצון על האמונה יש השפעות סכולאסטיות ברורות. לא נתעכב עליהן כאן.

86 דרך אמונה, בד ע"א.

87 שם שם. ר"א ביבאגו הבחין בין טענות הדעות הנפולות בתחום החקירה, כמציאות האל, לבין טענות השייכות לתחום האמונה — כתורת הבריאה. לגבי האמונה, הטענות מהסוג הראשון הן בבחינת אקסיומות המקבלות צידוק בתחום אחר. וראה על זה גוריאל [1976], עמ' 42.

התפתחותו של מושג האמונה תובהר ביתר הרחבה, אם נעמת את עמדותיהם של אברהם ביבאגו ושל ר' יוסף אלבו מול עמדתו של ר' חסדאי קרשקש. השוואה זו תבליט, לדעתנו, את המרחק הגדול שביניהם, מרחק בעל משמעות עקרונית ומכריעה. ראיית האמונה כמרכזית בחיי הדת, וכמבטיחה לו את האושר הנצחי, איננה נראית לקרשקש. התנגדותו קשורה בעיקר בתורת חופש הרצון המיוחדת לו⁸⁸.

קרשקש מעלה שלשה טיעונים, המוכיחים לדעתו שאין האמונה תלויה ברצון⁸⁹. "שהמאמין אמונה מה... שהוא נמנע בחקו להאמין סותר האמונה ההיא". דבר זה ודאי נכון לגבי 'אמונה מופתית', דהיינו אמונה בטענות שהוכחו הוכחה מופתית. אולם גם לגבי אמונה שהיא למטה מהמופתית, "אי אפשר מבלתי שירגיש חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא". טיעונו של קרשקש מתבססים על ההגדרות הקלסיות של האמונה, ומנסים להוכיח שיש סתירה בין מושג זה לבין ייחוס כוח החלטה לרצון בתחום זה. לפי ההגדרה הקלאסית — וקרשקש מבין אותה לפי הפשר הרציונליסטי — לא תתכן אמונה שקרית, ואולם "אם היה הרצון הכרחי באמונות", נוכל להאמין שתי אמונות סותרות⁹⁰, אם אמנם לא בבת אחת, לכל הפחות, "בבוא זה אחר סור זה".

טענותיו של קרשקש נראות פולמוסיות בלבד, שהרי מתבססות הן על הגדרה רציונליסטית של האמונה, שהעמדה הוולונטריסטית אינה מקבלת.

כמובן קשה להבין את משמעותה של טענתו השלישית של קרשקש, הטוען שהיות שהאמונה היא 'חיוב היות הדבר חוץ לנפש כמו שהוא בנפש', אין רלבנטיות לרצון, שהרי אין באפשרותו של הרצון לשנות את המציאות שמחוץ לנפש, "הנה אם כן אין לאמונה התלות ברצון". נראה שמתנגדיו של ר' חסדאי קרשקש בסוגיה זו, ואלבו ביניהם, יכלו להתגבר בקלות על קושיות אלו. אולם יתכן שמאחורי הנסיון להוכיח באופן לוגי שקיימת סתירה פנימית במושג 'אמונה התלויה ברצון', מסתתרת גטייתו הדטרמיניסטית של קרשקש החלה במשנה תוקף בתחום האמונות⁹¹.

88 ואמנם הדיון על מהותה של האמונה נערך במסגרת זו. אור ה', מ"ב כלל ה פרק ה', מהד' וינה, מט ע"א—נ ע"ב. הטקסט במהד' וינה משובש כאן עד למאוד.

89 גם אין משמעות להבחנה בין אמונה הנתלית "באמצעות הקדמות שכליות", לבין זו הנקנית ע"י "הנבואה". זוהי משמעות דברי חז"ל על כפיית ההרגל, ומכאן "מודעה רבא לאורייתא", "שהאמונה בהיותה הכרחית אין מבוא לרצון עליה בלי ספק" (אור ה', נ ע"ב). כפי שראינו, על הבחנה מעין זו נתלית הגדרתו של אברבנאל.

90 יש לקרוא שני 'הסותרין' ולא ה'סוברין', בטקסט הנדפס.

91 את המקבילה ההלכתית לדיון הפילוסופי הזה ניתן למצוא בבקורתו של קרשקש על קביעתו של הרמב"ם, לפיה האמונה בה' היא בבחינת מצווה. בבקורת על עמדתו של הרמב"ם בכל הנוגע למצוות האמונה בה', נשמעו בנוסף להשגות הפרשניות וההלכתיות שתי טענות עקרוניות: (א) קיומה של מצווה מניח קיומו של המצווה. מכאן שלפנינו מצב מעגלי, בו מניחים אנו את המבוקש. (ב) לא ניתן לצוות על האמונה — שאיננה נתונה לשליטת רצוננו, "שכבר יראה מהוראת שם המצווה וגדרה שלא תפול אלא בדברים שיש לרצון ולבחירה מבוא בהם, אמנם אם האמונה במציאות האל היא מהדברים שאין לבחירה ורצון מבוא בהם... וזה ממה שנחקר בו ממה שיבא בגזרת הצור" (אור ה', הצעה, ג ע"א).

מכאן הפרדוקס, שאמנם נודע למאבק נגד התפיסה הרציונליסטית מקום מכריע במשנתו של ר' חסדאי קרשקש, אך אין לדבר בה על מרכזיותה של האמונה⁹². הדגש מושם בשיטתו לא על האמונה אלא על השמחה והערבות, המתלוות לעובדות שאינן ניתנות לשליטתו של האדם, כשהאמונה עצמה איננה ניתנת לבחירתו: "ונאמר שאחר שהתבאר שאין על

בתשובתו נוקט קרשקש כדעתו של הרמב"ן (בהערתו למצוות עשה א'), המגן על בעל "הלכות גדולות" שלא מנה את הדיבר הראשון במנין המצוות. הרמב"ן מסתמך בתשובתו זו על המכילתא, לפיה נתינת התורה נמשלה "למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור להם גזירות, אמר להם לאו, כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזירות". לפי זה, קבלת מלכות ה', דהיינו, הדיבר הראשון ('אנכי') והתחלת הדיבר השני ('לא יהיה'), אינם בכלל גזירותיו, דהיינו אינם כלולים במנין המצוות, "האמונה במציאותו יתעלה... הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות לא ימנה בחשבונן". דברי הגמרא בפירוש מאמרו של ר' שמלאי (מכות כג ע"ב), לפיהם תרי"א מצוות נצטוו על ידי משה ושתיים מפי הגבורה, מתפרשים לפי זה אחרת, "שיש בדיבור לא יהיה לך שתי מצוות ישלימו תרי"ג והם המניעה בעשיית הצלמים לא יהיה לך ולא תעשה לך ענין אחד, והמניעה בעבודתם לא תשתחוה להם ולא תעבדם מצווה אחרת". הרמב"ן מציע דעה שונה בפירושו למצוות לא תעשה א', ולפיה אמנם קיימת מצוות אמונה. נגד הבנתו של הרמב"ן מתפלמס רח"ק בהצעה למאמר הראשון.

בעקבות הרמב"ן מתלבט גם רח"ק בבעיית קיומן, לכאורה, של שלוש אזהרות בדיבר השני, ולא רק שתיים. קרשקש מחלק אחרת את האזהרות ('לא יהיה לך', דהיינו שלא יקבל דבר אחר באלוה, ו'לא תשתחוה' מהווים אזהרה אחת; 'לא תעשה לך פסל' אזהרה אחרת, 'אף על פי שלא עבדה ולא קבלה באלוה' (אור ה', דף ג ע"ב). והשווה דבריו של הרמב"ן בפירוש התורה (שמות כ ב) "הדיבור הזה מצוות עשה".

כפי שכבר העידו מפרשי ספר המצוות, דעה דומה היתה לראב"ע: "וכבר פירשתי כי הדיבור הראשון הוא היסוד ועליו כל בניני המצוות" (פי' שמות כ ב), "והנה זה הדיבור הוא עיקר כל התעשה הדברים הנכתבים אחריו" (שם). ראב"ע משווה את הדברות לקטגוריות, כשהדיבר הראשון — מקביל לעצם, "והט' דברים — כולם מקרים וכולם נסמכים על הראשון ונלוים אליו וממנו יצאו" (שם). בדברים אלה מתקשרת סוגיה זו לבעיית חלוקתם של עשרת הדברים. וראה גם בפירושו של אברבנאל.

גם הרשב"ץ ב"וזהר הרקיע" שולל את מעמד הדיבר הראשון, בהסתמכו על דברי הגמרא, הוריות ח ע"ב: "איזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחלה הוי אומר זו עבודה זרה".

בדברי הרמב"ן, בהערתו למצוות-עשה הראשונה בספר המצוות, יש ללא ספק התייחסות ישירה להגדרת האמונה, שאיננה תלויה במחקר פילוסופי ארוך, קשה ומסוכן: "האמונה הזאת לא נפלאה היא ולא רחוקה היא וכן בדברי חז"ל מפורש שהיא קבלת מלכותו יתעלה והיא האמונה באלוהות". הרמב"ן מרחיב את תוכנה של מצווה זו בפירוש התורה. אפשר להשוות את דבריו של ר' בחיי בן אשר המדגיש את האמונה בה' כמחייבת ראיית הטבע כנס נסתר מתמיד: "ואין לאדם חלק בתורת משה עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו נסים נסתרים, אין להם טבע ומנהגו של עולם ליחיד ולרבים" (ר' בחיי לשמות ל יב. והשווה רמב"ן לדבר' יח יג).

הגנה על מעמדם של 'אנכי' ו'לא יהיה' כמצוות, ראה גם ב"אור החיים" לר"י יעבץ (אמשטרדם תקמ"א, יא ע"ב): "ועל העיקרים העצמיים לתורתנו הקדושה נצטוונו בפסוק אנכי, ולא יהיה לך, שמע ישראל, לא על מה שפירשו אלה החכמים בעיניהם אבירי הפילוסופיה כי מה שנתבאר במופת אינו נופל בו מצוה... עליהם יאמר 'והפכתם דברי אלוהים חיים'" (ירמ' כג).

92 קרשקש מבחין בין דעה או סברא לבין אמונה. ראה אור ה', פה ע"א. מעל לאמונות נמצאת האמונה בה' כקטגוריה נפרדת. חלוקה זו מזכירה את התחלקה המשולשת של תומאס איש אקווינס, המבחין בין ידיעה (scientia), אמונה (fides) וסברא (opinio). בהסבירו את הסברות כותב רח"ק, ש"השכל נוטה אליהן לפי מה שבא בקבלה". אולם למרות הדמיון-לכאורה בין שיטות אלה, אין אצל קרשקש, כפי שראינו לעיל, מקום לשיתופו של הרצון.

האמונות מבוא לרצון אבל המאמין הוא מרגיש בהכרח אשר לו על היותו מאמין, הנה הוא מבואר שאין המלט אלא בשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם האמונות... והוא הערבות והשמחה אשר לנו כשחנן אותנו השם אמונתו... והוא ענין רצוני ובחירי בלי ספק. וזה שכבר יצוייר אמתות האמונה בזולת שישיג בעל האמונה התעוררות השמחה בהיותו בעל האמונה היא⁹³. שמחה וערבות זו יש לבחירה ולרצון שלטון עליהן והן המקרבות את האדם לאל⁹⁴.

טז

בעקבות העיון במשנתו של קרשקש, ניתנת לנו הזדמנות לסקור מבחינה אחרת את התפתחותו של מושג האמונה בהגות היהודית הביניימית, ביחוד בכל הנוגע למרכזיותה במסגרת התורה הדתית.

לפי האפשרות הראשונה, היתה האמונה הבסיס העיוני למערכת המצוות כולה. המצוות הרי הן תכלית התורה, וכמובן בשכרן זוכה האדם לעולם הבא. וריאציות שונות יתכנו בדרך זו, שהרי ניתן להכליל גם אמונות לגדרן של מצוות, מכל מקום, חשיבותן של האמונות היא קודם כל בתוכנן ובהיותן תנאי הכרחי לקיום המצוות. עמדה זו שרויה, בצורה ישירה או עקיפה, בעימות עם העמדה הרציונליסטית, ביחוד לאור תורתם הפסיכולוגית, והאסכטולוגיה האליטיסטית שאפיינה אותה. במאבק דיאלקטי עם השקפה זו, עדים אנו להתגבשות גישה הרואה באמונה את עיקרה של היהדות. חשיבותן של המצוות נעוצה דווקא בהיותן מביאות את האדם לידי אמונה⁹⁵. גיבוש זה נעשה בתקופת המאבק הגדול נגד הנצרות במאה ה"ט, וודאי בהשפעתו של מאבק זה⁹⁶. אולם מן הראוי להדגיש שיש כאן פיתוח של יסודות פילוסופיים קודמים. גישה זו השתמשה לא רק בטרמינולוגיה של הפילוסופיה הרציונליסטית, אלא אף במושגיה ודגמיה, במיוחד בכל הנוגע להבנת השפעתה של האמונה על נפש האדם.

93 אור ה', נ ע"א.

94 קרשקש מבקר את העמדות המוותרות לחלוטין על החופש, "שהגמול על האמונות לא יפול בחק היושר והעול למה שהגמול טבעי ונמשך בחיוב למושכל". כאן מבקר קרשקש את מוסריותה של עמדה זו המנוגדת למהותן של התורה ושל המצוות וליושר האלוהי.

95 כידוע הוצעה עמדה קרובה לזו על ידי בעל ספר החינוך. השווה דברי ר' בחיי בן אשר: "כי הדעות האמיתיות מתקיימות רק בפעולות" (ויקרא יט ד). "הדעות האלה וכיוצא בהן לא תשלמה כי אם בפעולות שיעשה האדם בידים ועם הפעולה תהיה הדעת הליא קבועה בלב" (כד הקמח, ע' תפליין). לעתים שתי הגישות כרוכות יחד. כך כותב ר' יוסף יעבץ על האמונה, שמחד גיסא מביאה את האדם להתדבק בתורה, ומאידך גיסא, מתחזקת על ידי קיום המצוות "ומעשה המצוות... מוציא האמונה מן הכח אל הפועל", ובאפשרות אלה להתמודד עם הפילוסופיה והמדעים (אור החיים, אמטרדם תקמ"א, י ע"ב).

96 ב'כבוד אלקים' מוסר לנו ר' אברהם אבן-מיגאש, שבויכוחים דתיים טענו הנוצרים: "אנו נאמר עלינו שחיותנו באמונה לבד. כמו שאתם לקחתם ראש הכתוב 'אמרת אלוה צרופה', ואנו חציו האחרון שנאמר 'מגן הוא לכל החוסים בו', באמונה לבדה דיים, כי הבאים לחסות תחת כנפיו לא יצטרכו לקיים מצוות התורה". (כבוד אלקים, קושטנטינא שמ"ה, ד"צ ירושלים תשל"ו, קל ע"ב). טקסט זה מהמאה ה"ט משקף נאמנה גם את המצב במאות הקודמות. נגד טענה זו העמידה ההגות היהודית את הטענה שדווקא המצוות הן המבטיחות את קיומה של האמונה. המצוות הרבות אינן באות לרעתו של האדם אלא לטובתו. רבויין מעניק לאדם

ראיית האמונה כמרכזית ליהדות, הפכה פרובלמטית לאחר הגירוש. חיים הלל בן-ששון ז"ל עמד על האידיאולוגיה שהתפתחה אצל האנוסים, שבאה להצדיק את מצבם בעיני עצמם. בן-ששון מסתמך על דבריו של ר' יצחק קארו, הכותב על הלך רוחו של אנוס מעין זה, האומר: "שלום יהיה לי, לפי שבשרירות לבי ובמחשבתי טובה... בה אלך, והוא רוצה שתי תורות... תורת ה' בלבו ותורת הגויים בידו, ועלה על הדעת שיסלח לו בעבור שהוא מאמין בעיקרי הדת"⁹⁷. ההשקפה שראתה את האמונה כמרכזית יכלה להפוך למוקד של אידיאולוגיה אנטינומיסטית.

מאבק נגד השקפה זו מורגש בדבריו של ר' אברהם סבע, הגאבב בסכנת העמדת האמונה במקום המצוות. בפתיחה לפירושו למגילת אסתר, 'אשכול הכופר', דן ר' אברהם סבע בעימות שבין המעשה והמחשבה, במסורת הרציונליסטית הקלאסית. לזכות זה מתווסף גם העימות החדש שבין האמונה והמצוות. "ויש מהם אומרים 'כל מצויתך אמונה', כנגד האומרים שהמצוות תלויות באמונה ר"ל באמונת הלב ולא במעשה וזה שקר, וזהו 'שקר רדפוני עזבני כמעט כלוני בארץ' בהקדמות מועטות לבחון זה, ועכ"ו 'אני לא עברתי פקודיך', לפי שתכלית התורה היא המצוות המעשיות"⁹⁸.

מול עמדות אלו של האורתודוקסיה האריסטוטלית, מצויה גישה שלישית שנתפסה ביה"ב כממשיכה את דעתו של תמיסטיוס. הנפש נתפסת כאן כסובסטנציה עצמאית, כשהאלמוות מובטח לה בעקבות מעמדה האונטולוגי, ללא תלות בהתפתחות השכלית של האדם. בגישות פסיכולוגיות מעין זו, הדגשת חשיבותן של המצוות — התאפשרה מחדש, כשנפתחה על ידו, גם הדרך לעמדה נוספת, זו של רבי חסדאי קרשקש.

לעומת שתי הגישות הקודמות, המעמידות במרכזן — זו את המצוות, וזו את האמונה, מציב בפנינו קרשקש אלטרנטיבה שלישית המדגישה באופן פרדוקסלי את הסובייקטיביות המוחלטת, את תגובתו האמוצינלית של האדם מול האמונה ואף המעשה, שאינם ברשותו⁹⁹.

אפשרויות רבות יותר לזכות לאמונה. בגישה זו מתהדדים רעיונות שונים שהודגשו כבר ע"י הרמב"ם.

97 תולדות יצחק לפר' וילך, מנטובה שי"ח, עז ע"א. ראה ניתוח טקסטים אלה במאמרו של חיים הלל בן-ששון, 'דור גולי ספרד על עצמו', "ציון", כ"ו (תשכ"א), עמ' 46. בהמשך מדבר ר' יצחק קארו על אנוס ש"חזר בתשובה לענין המינות והתודה ממנו, אבל לא התודה מהפועל, לפי שדעתו שאם יעבוד להשי"ת בלבו ויעבוד ע"ו בידיו שאינו רע". אין ספק שגם עמדתו של ר' חסדאי קרשקש, התולה את האושר הנצחי בתגובה הרגשית של האדם, כשמעשיו נתונים לכורח השרשרת הסיבתית החיצונית, מתאימה למעמדם של האנוסים, בהיותה מתיחסת לשריד החופשי היחיד שבאישיות האנושית. השווה Y. H. Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto, New York 1971, p. 38 המביא דבריו של שמואל אבוהב.

98 אשכול הכופר, דרהוביטש תרס"ד, יא ע"א.

99 זו לפי דעתו כתבנו של מאמר חז"ל 'הרהורי עבירה קשים מעבירה'. המושג התלמודי 'הרהור' מציין את הבחירה והרצון המתלווים למעשה. יש להבחין, לפי קרשקש, בין שני מצבים: פעל בזולת רצון או רצון בזולת פועל. במקרה הראשון האדם פטור מעונש, שהרי 'אנוס רחמנא פטריה'. במקרה השני יש אמנם אשמת-מה, שהרי העולה מכפרת על הרהור הלב, מכאן ש"הרהורי עבירה (רצון בזולת פועל) קשין מעבירה" (פועל בזולת רצון). על מאמר זה ראה ש' אברמסון, 'מאמר חז"ל ופירושו', "מולד", כסלו תשל"ב.

ראינו בדפים הקודמים את ההגות היהודית שלאחר הרמב"ם מתלבטת בין שתי דרכים. האחת — דרכה של הפילוסופיה האריסטוטלית בה נתפסת האמונה כמדרגה נחותה של ההכרה האישית; השנייה — דרכה של ההגות הנוצרית שהדגישה את האמונה, לפעמים כמו טרטולינוס, אף זו המנוגדת לשכל. בין אפשרויות קיצוניות אלה, חיפשה ההגות היהודית את דרכה, כשהיא מדגישה את האמונה כערך עצמאי ומרכזי בתורת ישראל.

אין ספק שיש כאן משום החזרת העטרה ליושנה. אם מצד אחד, נלחמה היהדות בתקופה העתיקה נגד המיתולוגיה האלילית, הרי שמבחינה אחרת הופיעה היהדות על רקע ההגות היוונית-רומאית של שלהי הזמן הקדום כמחייבת אמונה. במקביל לדברי חכמים על 'מאמינים בני מאמינים', מצוי אצל הוראטיוס הרומאי פתגם המלמד רבות בסוגיה זו. הוראטיוס מספר על להבה הבוררת ללא דלק, בתוספת הערה: 'היהודי אפלה יכול להאמין בזה, אני לא!' נאמן הוא לתורה האפיקוראית, לפיה אין האלים מתעניינים במעשי בני אדם, בעת אשר בני ישראל מאמינים באל כל-יכול ומשגיח¹⁰⁰.

בתקופה החדשה הפולמוס, כשמש מגדלסון יעמיד מחדש את אידיאל האמונה התבונית, שאינה צריכה אף לסעדה של ההתגלות, ומולו תתפתח מחדש גישה המסתמכת על ההתגלות. אולם עוד לפני כן, מצאנו דיונים חשובים מעין אלה, לאור משבר השבתאות. אולם גלגוליו של מושג האמונה בתקופות אלה חורגים מגבולותיה של עבודה זו, רציתי רק לרמז להמשכיותו של המאבק המסורתי.

בסיומה של עבודתי זו, רציתי להביא מדבריו של ר' נחמן מברסלב, הסוגרים לדעתי את המעגל. במופגן משתמש ר' נחמן במוטיבים רמב"מיים, אך הופכם על פיהם. כך כותב הוא, כשבדבריו מהדהדת הגדרת הרמב"ם במורה (ח"א פ"ג):

האמונה תולה בפה של אדם, בבחינת (תהלים פט) אודע אמונתך בפי, היינו ע"י שמדברין האמונה בפה זהו בעצמו אמונה, וגם ע"י באים לאמונה... ובאמת אחר כל החכמות אפילו מי שידע חכמות באמת, אחר כל החכמות צריך להשליך כל החכמות ולעבוד את ה' בתמימות בפשיטות גמור בלי שום חכמות, וזה היא החכמה הגדולה שבכל החכמות לבלי להיות חכם כלל¹⁰¹.

האלטרנטיבה לשכל קרובה לכל אדם ואדם. היא הכח המדמה, שכה הירבה הרמב"ם להלחם נגדו.

וע"י התפשטות הנבואה, ע"י נתברר ונתתקן בחינת כח המדמה, בבחינת (הושע יב יא) וביד הנביאים אדמה... וכשנתתקן המדמה, ע"י נתתקן האמונות האמיתיות דקדושה ונתבטל אמונות כוזביות, כי עיקר האמונה תלויה בכח המדמה, כי במה שהשכל מבין אין שייך אמונה ועיקר אמונה היא רק במקום שהשכל נפסק ואינו מבין הדבר בשכלו שם צריכים אמונה. וכשאינו מבין הדבר בשכלו אזי נשאר רק בבחינת כח המדמה, ושם צריכים אמונה¹⁰².

100 ראה Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law*, Amsterdam 1952, pp. 187 ff.

101 ליקוטי מוהר"ן תנינא, מד, נוא יארק תשכ"ו, ח"ב, עמ' 61.

102 שם ה, ז, ח"ב עמ' 39. ע"י האמונה יהיה "חדוש העולם בעתיד" (שם ה, ט, עמ' 40).

