



מרכז משה דוד גאון
לתרבות הלאדינו



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

איל פריזינטי

כתב עת לחקר יהדות ספרד



איל פריזינטי
ז'ורנאל די איסטודיאוס ספרדים

איל פריזינטי

כתב עת לחקר יהדות ספרד
ז'ורנאל די איסטודיאוס ספרדיס

איל פריזינטי, כרך יד-טו
תש"ף-תשפ"א, 2020-2021



מרכז משה דוד גאון
לתרבות הלאדינו



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

איל פריזינטי – כתב עת לחקר יהדות ספרד

כתב עת מדעי שפיט היוצא לאור אחת לשנה

מטעם מרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

לפניות: gaon@bgu.ac.il

עורכים

אליעזר פאפו • תמר אלכסנדר • חביבה ישי

מועצת המערכת: מלדנקה איבנקוביץ', המכון להיסטוריה חדשה של סרביה, בלגרד; ילינה ארדלייאן, המרכז ללימודי אמנות ותרבות יהודית, אוניברסיטת בלגרד; דוד מ' בוניס, החוג ללשון עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים; כותל דרון, הקתדרה ללימודי יהדות, אוניברסיטת זאגרב; פלומה דיאזמאס, האקדמיה הספרדית המלכותית; עליזה מיוחס ג'יניאו, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת תל אביב; נינד מקולייביץ', המרכז לאמנות ויזואלית של הבלקן, אוניברסיטת בלגרד; דווין נער, מרכז סטרום ללימודים יהודיים, אוניברסיטת וושינגטון, סיאטל; אדווין סרוסי, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים; אלדינה קינטנה רודריגז, החוג ללימודים ספרדיים ולטינו-אמריקאיים, האוניברסיטה העברית בירושלים; אהרן רודריגז, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת סטנפורד; שמואל רפאל, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן; אורה (רודריגז) שורצולד, המחלקה ללשון עברית וללשונות שמיות, אוניברסיטת בר-אילן; מיכאל שטודמונט הלוי, המכון לחקר תולדות יהודי גרמניה, אוניברסיטת המבורג; ג'נניז שישמן, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת יוסטון קליר לייק; קטיה שמיד, המחלקה לבלשנות כללית ולימודי המזרח, אוניברסיטת קומפולטנסה, מדריד

רכות המערכת: אבישג בוישלום

עריכה לשונית: דינה הורביץ (עברית), שאול ורדי (אנגלית), אירנה סטוליאאר (ספרדית)

עיצוב: סטודיו ספי עיצוב גרפי

הדפסה: תירוש דיגיטל בע"מ

תמונות העטיפה

המוטו של מסדר אבירי הלאדינו של משה דוד גאון, "אכן האצולה תמיד מועטה", מתוך שיר של גדול המשוררים היהודים-הערבים מתקופת הג'אליה, שמואל בן עדיה קליגרפיה: עבד-אל-חאק חאג'מייליץ', סרייבו, בוסניה והרצגובינה

כרך זה יוצא לאור בסיוע

קרן היימן ג'ב לוי

הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו

ג'ים בלום, בולטימור, ארצות הברית

ISSN 978-965-90061-9-9

© כל הזכויות שמורות

מרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע

ישראל 2021



צילום: יוסי לורוף

נינה פינטו־אבקסיס
2019-1971

תוכן העניינים

ז	פתח דבר
	ימי־הביניים
	יהונתן ורדי
טו	שירים חדשים מדיואן שמואל הנגיד
	קדם גולדן
כט	עוללות לשירי אברהם אבן עזרא
	יצחק ליפשיץ
מא	על התשוקה: ריסון, תחבולה וגירוי בתפיסת האל במשנת הרמב"ם
	שלום צדיק
סב	הגדרת האמונה ושאלת ההכרח להאמין באל בהגותו של רבי אברהם בר־חייא
	שירה שוורצמן־מציאל
	"איכה לחצה חנתי תערך?"
עב	התנצחות שירית היתולית בין שני משוררים במאה השלוש עשרה
	רויטל רפאל־ויונטה
	בין אגו־דוקומנט לארס־פואטיקה
צט	עיון בהקדמת המחבר יהודה בר אברהם זארקו לספר לחם יהודה
	לזכר נינה פינטו־אבקסיס
	אביעד מורנו
קט	עיון מחודש בקשר שבין ציונות להגירה: המקרה של מרוקו הספרדית
	תמר אלכסנדר
	Da pan al judío, se muere de hambre
קמה	תן לחם ליהודי, ימות מרעב: יהודים על יהודים בפתגמים בחכיתיה

חטיבה לועזית

7	פתח דבר
	העת החדשה
	יוסי חיות
17	סקסורסיזם: ההיבטים המיניים של איחוזי דיבוק וגירוש שדים
	איתמר דרורי
48	אגדת קבורתו של ר' יוסף חיים מבגדאד: על הרצף המרחבי שבין ציון, ארם צובא ובבל
	מתיאס ב' להמן
90	חשיבה מחודשת על החילוניות הספרדית: מאבק חברתי ואנטי־קלריקליזם בכתב העת הווינאי איל קורריאו
	מילוש מ' דאמיאנוביץ'
104	שבויים סרבים ויהודים במלחמת העולם הראשונה: גריגורי בוז'וביץ' ויאשה אלפאנדארי
	לזכר נינה פינטו־אבקסיס
	פלומה דיאז־מאס
125	פתגמים ואמרות מושרים ודבורים מפי יוסף בן־עוליאל
	שושנה וייד־שחק
152	החכיתיה ברומנסרו היהודי־ספרדי במרוקו
	גילה הדר
	ארזילה
166	אשנב לאוקיינוס האטלנטי: יהודים, נוצרים, מוסלמים ונוצרים חדשים
	יעקב בן־טולילה
184	תולדות ההשפעה הספרדית בקרב הקהילה היהודית בתיטואן כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר הנפטרים
	גלית חזן־רוקם
196	ירושלים של מרוקו עבודתה התרבותית של נינה פינטו־אבקסיס: בין מחקר לספרות
202	רשימת המשתתפים
204	הנחיות למחברים

הגדרת האמונה ושאלת ההכרח להאמין באל בהגותו של רבי אברהם ברי־חייא

שלום צדיק

המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

שאלות הקשורות באמונה, כגון הגדרתה, היחס בינה ובין הפילוסופיה, מידת החיוב של האדם להאמין ומשמעויותיהן הדתיות והחברתיות של האמונה והכפירה, הן משאלות היסוד של המחשבה הדתית בכלל והיהודית בפרט.¹ משמעותו של המונח "אמונה" בעברית בתקופה שלפני ימי הביניים מורכבת, ואפילו סיכום קצר שלה יחרוג מגבולותיו של מאמר זה.² מרבית הדיון המחקרי בשאלות אלו בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים מניח ש"אמונה" פירושה החזקה בדעות מסוימות, בין שדעות אלו נובעות מידיעה שכלית ובין שהן נובעות מקבלת סמכותה של מסורת או התגלות – וגם בין שהן נכונות בין שלא. בניגוד לדיון מחקרי זה טוען מנחם קלנר שבתנ"ך ובתלמוד המושג "אמונה" פירושו בעיקר תכונות נפש המתבטאות במעשה מסוים – והדגש הוא על עצם קיום המצוות, ולא על עמדות מופשטות כאלו ואחרות.³

1 נושא זה הוא אחד הנחקרים ביותר בפילוסופיה הדתית המודרנית, וראו על כך, למשל, Anthony Kenny, *What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992

2 במילון הלשון העברית הישנה והחדשה של אליעזר בן־יהודה, המובנים הראשונים של הערך "אמונה" קשורים בתכונות נפש (בדומה לעמדה שמציג מנחם קלנר, וראו על כך להלן). המובן של אמונה כ"דעה" הוא החמישי במילון זה. בן־יהודה מתבסס בעיקר על התנ"ך ומביא פסוקים מתוכו כדי להדגים מובן זה. על שאלת האמונה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים בכללותה ראו שלום רוזנברג, "מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם ומשיכיו", בריאילון: ספר השנה למדעי היהדות והרוח, כב-כג (תשמ"ח), עמ' Harry Austryn Wolfson, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes; 389-351; and St. Thomas, and its Origin in Aristotle and the Stoics", *JQR* 33 (1942), pp. 231-264; ישראל אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, דביר, תל אביב תשכ"ה, עמ' 83-97. מחקרים רבים עוסקים בהגותם של ר' סעדיה גאון, של ר' יהודה הלוי, וכמובן – של הרמב"ם; כל המחקרים האלו מגדירים "אמונה" כהחזקה בדעות כנכונות. הגדרה זו היא גם ההגדרה היחידה המובאת בספרו של יעקב קלצקי, אוצר המונחים העבריים, אשכול, ברלין 1928-1933.

3 מנחם קלנר, אמונה שאינה מגיעה לעיקר – במה נבחנת יהדות, שלם, ירושלים 2016. הספר ראה אור לראשונה באנגלית, וראו Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, The Littman Library

לדידו של קלנר, הרמב"ם הוא שהגדיר את האמונה כמצווה להחזיק בעמדות נכונות בשורה של נושאים, ובראשם שאלת מהות האל. קלנר מציין שאמנם היו הוגים יהודים (ובעיקר רבנו בחיי אבן פקודה ור' סעדיה גאון) שקדמו לרמב"ם בהצגת האמונה כחובה להאמין באל במשמעות זו, אך הוגים אלו לא ראו את הדבר כמצווה.

בדיון המחקרי בנושא האמונה נעדר כליל מקומו של רבי אברהם ב"ר חייא (ראב"ח), שחי בקטלוגיה ונפטר בשנת 1136.⁴ הבנת עמדתו של ראב"ח בנושא האמונה חשובה בשל שתי סיבות עיקריות: ראשית, ראב"ח היה הפילוסוף היהודי הראשון שכתב חיבורים פילוסופיים שלמים בעברית, עוד לפני ששמואל אבן תיבון תרגם את כתבי הרמב"ם, ולפיכך הגותו היא אחד המקורות המרכזיים להבנת הגדרתה של האמונה בקרב הוגים יהודים שכתבו עברית לפני תקופת הרמב"ם.⁵ שנית, ראב"ח הוא ההוגה היהודי הראשון הקובע במפורש שידיעות שכליות הן תנאי לזכות בעולם הבא.

בחלקו הראשון של המאמר נדון במובנים השונים של המילה "אמונה" בלשונו של ראב"ח. בעקבות הדיון ניווכח שהשורש אמ"ן משמש אצל ראב"ח הן כדי להצביע על החזקה בדעות נכונות (אם מסיבות מדעיות ואם בשל הסתמכות על המסורת או על ההתגלות) והן כדי להצביע על עצם קיום המצוות, ויש בכך כדי לחזק את טענתו של קלנר לפיה משמעות המילה "אמונה" כוללת גם מעשים.⁶ בחלקו השני של המאמר נסקור את גישתו של ראב"ח בנוגע לעולם

of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, Portland 2006. ספרו של קלנר הוא גם חיבור הגותי המציג את גישתו של הכותב לנושא ואת השלכותיה בשאלת יחסם של היהודים הדתיים לזרמים הלא-אורתודוקסיים. בפרקים הראשונים, שעניינם שאלת האמונה בתנ"ך ואצל חז"ל, נשען קלנר על מחקרים העוסקים בנושאים אלו, אולם מאחר שדיונו מתמקד בפילוסופיה של ימי הביניים, לא נדון כאן בשאלה אם אמונה היא בעיקר דעה או בעיקר תכונת אופי המתבטאת במעשים ראו גם Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 3-32

4 על כלל הגותו של ראב"ח ראו בעיקר Leon D. Stitskin, *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham Bar Hiyya*, Yeshiva University Press, New York 1960; George Vajda, "Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hiyya", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 15 (1946), pp. 191-223; Colette Sirat, *Introduction à la philosophie juive au Moyen Âge*, CNRS Éditions, Paris 1983, pp. 114-119; בתוך רבי אברהם ב"ר חייא, *הגיון הנפש העצובה*, מהדורת ג'פרי ויגודר, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ב (להלן: *הגיון הנפש העצובה*), עמ' 1-32.

5 Israel Efros, "Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology", *JQR* 20 (1929-1930), pp. 113-138. הערך הקצר שאפרת כתב על אמונה לוקה בחסר, והוא דן רק במשמעות האמונה כהחזקה בדעות נכונות.

6 במחקר אחר אני מצביע על כך שגם ר' יהודה הלוי מייחס משמעות כזו למילה "אמונה" בכוזרי א, עט, שם האמונה מוגדרת ממש מכוח קיום המצוות; וראו שלום צדיק, "נבואה, אמונה טבעית, נס, ראיית עין, מסורת ומפורסמות – על ספקות וודאות ב'ספר הכוזרי'" [בהכנה]. עם זאת, יש להוסיף את ראב"ח להוגים יהודים אחרים שהזכיר קלנר המגדירים אמונה (גם) כהחזקה בדעות מסוימות נכונות – ר' סעדיה גאון ורבנו בחיי אבן פקודה. על תפיסתו של ר' סעדיה גאון בנושא זה ראו חגי בן-שמאי, "עשרת עיקרי האמונה של סעדיה

עם זאת, במקומות לא רבים בהגיון הנפש העצובה אין להבין את המילה "אמונה" כמצביעה על החזקה בדעה כנכונה.⁹ בדברים המובאים להלן, למשל, משמעות המילה היא בעיקר קיום מצוות. ראב"ח מסביר את החשיבות של קיום המצוות בפועל, בנוסף ללימוד התורה, ומשתמש במילה "אמונה" כדי לתאר את קיום המצוות, או תכונה נפשית המביאה לקיום המצוות, לעומת החזקה בדעה כנכונה:

[...] והרעב בכאן הוא התאב ללמוד תורה והוא נקרא צמא במקום אחר שנאמר (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים". מפני שיש לומד תורה בקטנותו ואתה צריך להדריך בדרך האמונה וללמדו תורה, והוא נקרא צמא, והמאמין בתורה ומקבל אותה והוא תאב ומתאוה ללמוד אותה הוא הנקרא רעב. והתורה נקרא בר כדכתיב (משלי יא, כו): "מונע בר יקבוהו לאום", והאמונה בתורה נקרא מים. ולמה נקרא בר? מפני שיש מבעלי-חיים מי שהוא ניזון מן המים לבדו ואינו צריך אל הבר, וכל שהוא ניזון מן הבר צריך אל המים. כן כל בעלי תורה, אם אינם מחזיקים באמונה אין תורתם מועלת להם, כי לא ניתנה תורה ללמוד וללמד בלבד כי אם לשמור ולעשות וללמוד וללמד. והעושה והשומר ואינו מלמד טוב וישר מן המלמד ואינו עושה.

והוא מדבר בכתוב הזה על לימוד התורה למאמין בה, אשר הוא מלימודה למי שאינו מאמין.¹⁰

בדרשה זו מבחין ראב"ח בין לימוד עיוני של התורה, הנמשל לבר שהרעב מתאוה אליו, לבין קיום המצוות ("לשמור ולעשות") הנקרא "מים", שהצמא מתאוה אליהם. לדידו של ראב"ח, העיקר הוא קיום מצוות התורה, אם כי גם לימוד התורה חשוב, וכפי שנראה בהמשך, שניהם הכרחיים כדי להגיע לעולם הבא. עדיפות זו מתבטאת בבירור בדבריו של ראב"ח שהובאו לעיל, "והעושה והשומר ואינו מלמד טוב וישר מן המלמד ואינו עושה", שמהם עולה שהוא מעדיף את מי שמקיים את המצוות ללא לימוד על פני מי שלומד ללא קיום מצוות. לענייננו חשוב לראות שהמילה "אמונה" מתארת כאן את המקיים מצוות, ולא את הלומד. לדעתי, אין אפשרות להבין מדבריו אלו של ראב"ח שהמילה "אמונה" משמעותה אמונה בקדושתה של התורה או מחויבות אליה משום שראב"ח מדבר במפורש על שמירה ועשייה ולא על אמונה בקדושה, שאינה מוזכרת כלל בטקסט זה.

משמעות נוספת של המילה "אמונה", הנמצאת בין "אמונה" במשמעות של החזקה בדעה כנכונה לבין "אמונה" במשמעות של קיום מצוות, אפשר למצוא בשני מקומות נוספים בהגיון הנפש העצובה, שבהם משמעות המילה היא הרצון לקיים מצוות.¹¹ אפשר אמנם להסביר

9 בנוסף על כך, לעיתים ראב"ח משתמש במילה "אמונה" בדרך שאינה מאפשרת להצביע בבירור על כוונתו, ופעמים רבות הוא מצביע על כלל היהודים כ"מאמינים"; וראו, למשל, הגיון הנפש העצובה, שם, עמ' 66, 73, 84, 93, 123, 146, 150-151; מגלת המגלה (הערה 7), עמ' 48, 75, 103, 111.

10 הגיון הנפש העצובה, שם, עמ' 80-81.

11 שם, עמ' 74, 90-91 (כאן המילה "אמונה" מופיעה כמה פעמים).

משמעות זו כסוג של החזקה בדעה – הדעה שיש לקיים מצוות – אך ההקשר כאן בכל זאת מעשי יותר משהוא במקומות שבהם מדובר רק בהחזקה בדעות עיוניות, בלי השלכות מעשיות הכרחיות.¹²

מקור חשוב נוסף המאפשר להבין את משמעות המילה "אמונה" בספריו של ראב"ח נמצא בעמוד הרביעי, חלקו האחרון של הספר הגיון הנפש העצובה, שם מסביר ראב"ח את עשרת הדיברות ומראה כיצד הם כוללים את כל המצוות. לצורך הסבר זה מחלק ראב"ח את הדיברות לשלוש קבוצות, שבכל אחת מהן שלושה דיברות, בנוסף לדברי הפתיחה, "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר" (שמות כ, א), הנחשבים, לדעתו, לדיבר הראשון.¹³ החלק החשוב לעניין

12 לקראת סוף העמוד הרביעי של הגיון הנפש העצובה מתאר ראב"ח את ימות המשיח, כאשר לבני אדם לא יהיה עוד יצר הרע; וראו שלום צדיק, "סגולת ישראל ומוסר טבעי בהגותו של רבי אברהם ברח"י", דעת 85 (2018), עמ' 77-89. בדיון זה ראב"ח קובע שבימות המשיח "[...] יהיו כל המאמינים בשם מאמינים בו מימי קטנותם ונערוּתם עד ימי זקנותם"; וראו שם, עמ' 148-149. המילה "מאמינים" בהיקרות הראשונה ("מאמינים בשם") מתארת בבירור החזקה בדעה כנכונה (קיומו של האל), וכך גם אפשר להבין את היקרות השנייה של המילה "מאמינים" במשפט זה: כל בני האדם, מ"קטנותם ונערוּתם עד ימי זקנותם", יחזיקו בדעה שהאל קיים. למרות זאת, הבנה זו סבירה פחות, לדעתי, מהבנת היקרות השנייה של המילה "מאמינים" כמתארת את קיום המצוות אצל ה"מאמינים" בהיקרות הראשונה. ההקשר הוא היעלמותו של היצר הרע, וסביר ביותר להניח שראב"ח מתאר כאן מצב שבו בני אדם הרוצים לקיים מצוות (הודות למחשבתם שהאל קיים) אכן יצליחו לעשות זאת, ללא פיתוי היצר הרע. אפשר, כמובן, להבין את המשפט אחרת: היצר הרע מפריע להם לא רק לקיים את המצוות אלא גם להחזיק בדעה שהאל קיים, אך הבנה זו סבירה פחות, לדעתי. אם ההבנה המוצעת כאן נכונה, הרי ראב"ח השתמש בשני מובנים שונים של השורש אמ"ן במשפט אחד, וההכרה בכך שלשורש זה יש שני מובנים מאפשרת לנו להבין את דבריו טוב יותר.

13 ככל הידוע לי, חלוקה זו של הדיברות ייחודית לראב"ח. על שלוש החלוקות הנפוצות של עשרת הדיברות ראו Philippe Delhay, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, La Pensée Catholique, Paris 1973, pp. 16-21. לפי החלוקה המקובלת על מרבית היהודים בימי הביניים, הדיבר הראשון הוא "אֱנֹכִי", והשני – "לֹא יִהְיֶה לְךָ [...] וְלֹא תַעֲבֹדֵם", הכולל את האיסור לעשות פסל ולעבדו. החלוקה השנייה מקורה בפילון, הרואה את איסור עשיית פסל ואת איסור עבודה זרה כשני דיברות שונים ואינו מונה כלל את "אֱנֹכִי"; וראו שם, עמ' 65-106. חלוקה זו התקבלה על ידי אבות הכנסייה שלפני אוגוסטינוס, וכן בכנסייה האורתודוקסית ובקרב הפרוטסטנטים הקלוויניסטים. גם ר' חסדאי קרשקש, ובמידת-מה הרמב"ן, תומכים בחלוקה דומה. החלוקה השלישית, שמקורה באוגוסטינוס והיא התקבלה בכנסייה הקתולית ובקרב הפרוטסטנטים הלותרנים, גורסת כי הדיבר הראשון הוא מ"אֱנֹכִי" ועד "וְיִלְשְׁמְרֵי מִצְוֹתַי", והדיבר השני הוא "לֹא תִשָּׂא"; וראו *Quaestionum in Heptateuchum* II, 71. לפי חלוקה זו, הדיבר הראשון כולל את "אֱנֹכִי", "לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל [...] וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם", והדיבר "לֹא תִחַמְד" (שהוא דיבר אחד, לפי שתי השיטות האחרות) מתחלק לשניים: "לֹא תִחַמְד אֶשֶׁת רֵעֶךָ", "וְלֹא תִחַמְדָּהּ בֵּית רֵעֶךָ [...] וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ" (דברים ה, יח). החלוקה של ראב"ח דומה יותר לחלוקה של אוגוסטינוס ושל הכנסייה הקתולית מאשר לחלוקות אחרות. במקום לחלק את הדיבר "לֹא תִחַמְד" לשניים הוא מוסיף לדיברות המקובלים את הפסוק הקודם להם, וכך הוא שומר על המסגרת של עשרה דיברות, אף על פי שהדיבר הראשון אצלו דומה לזה של אוגוסטינוס.

הגדרת האמונה הוא התיאור של שלושת הדיברות הבאים אחריו: "אֲנֹכִי [...]"; "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי [...]"; "בִּיחַד עִם 'לֹא תִשָּׂא [...]"; ו"זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ב-ז).

[...] ושלושת הראשונות שהן מפורשות כל דבר שבין אדם ובין קונו. הראשון מהם מלמד סדר האמונה התלויה בלב, והוא כולל בדיבור כל המצוות התלויות בעבודת השם ויראתו ואהבתו. והדיבור השני הוא מפרש סדר האמונה בדיבור הפה, שהן שבועות ונדריים והזכרת שם אלוהים אחרים ושאר מצוות התלויות בעניין הזה. והדיבור השלישי מפרש סדר האמונה התלויה במעשה, והוא כולל שבתות ומועדים וחודשים וכל הדומים להם.¹⁴

הקבוצה הראשונה של שלושת הדיברות, לפי חלוקתו של ראב"ח, עוסקת ביחס שבין האדם לבין האל: הדיבר הראשון עוסק בדעות של האדם על האל ("סדר האמונה התלויה בלב"); הדיבר השני עוסק באיסורים הקשורים לאמירות ("סדר האמונה בדיבור הפה"); והדיבר השלישי כולל את המעשים שהאדם חייב לקיימם, קרי המצוות שבין האדם למקום, ובעיקר שבתות, מועדים וחגים ("סדר האמונה התלויה במעשה").¹⁵ שלושת סוגי המצוות האלו מתוארים אצל ראב"ח במילים "סדר האמונה".

מחד גיסא, אפשר לראות בבירור שהמונח "אמונה" חל לא רק על מחשבות או על עמדות עיוניות, שהרי הדיבר השני והדיבר השלישי עוסקים במפורש בדיבור ובמעשה, ורק הדיבר הראשון עניינו עמדות עיוניות בלבד. מאידך גיסא אפשר לטעון שראב"ח משתמש במילה "אמונה" רק בהקשר של היחס בין האדם לבין האל. הוא אינו נוקט מונח זה כדי לתאר את ששת הדיברות הבאים, העוסקים, לשיטתו, ביחס שבין האדם לבניו וביתו וביחס שבין האדם לשאר בני עמו.¹⁶ דומה אפוא שאפשר להסיק שהמילה "אמונה" אצל ראב"ח כוללת לא רק מחשבות אלא גם מעשים, ועם זאת יש לה זיקה ייחודית לקשר שבין האדם לבין האל.¹⁷

כזכור, ראב"ח אינו מצמצם את משמעות המילה "אמונה" למצוות הקשורות ליחס בין האדם לבין האל.¹⁸ אפשר אפוא לסכם ולומר שהמילה "אמונה" אצל ראב"ח היא דר-משמעית: החזקה בדעה (על פי רוב) או קיום מצוות, בייחוד (אך לא רק) כאשר מצוות אלו קשורות ליחס שבין האדם לבין האל.

14 הגיון הנפש העצובה (הערה 4), עמ' 134.

15 ראב"ח מתעלם במידה רבה מן האיסור לעשות אלוהים אחרים, להשתחוות להם ולעבוד אותם. ככל הנראה הוא ראה את הציוויים האלו כחלק מן הציווי הרחב יותר – לא להעלות כלל את הסברה שקיימים אלים אחרים.

16 ראב"ח קובע שבכל אחת מן החלוקות האלו יש דיבר העוסק בלב, דיבר העוסק בפה ודיבר העוסק במעשה. קביעה זו מאולצת במידה רבה.

17 קשר כלשהו בין דבריו של ראב"ח לבין דבריו של ר' יהודה הלוי ניתן לראות במשל הרוקח (בוזרי א, עט), שם משמשת המילה "אמונה" ("מומן") כדי לתאר את קיום המצוות התורניות, ולא הפוליטיות. על חלוקה זו של המצוות אצל ר' יהודה הלוי ראו Shalom Sadik, "Loi rationnelle — loi naturelle et loi de la thora dans le Kuzari", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (forthcoming)

18 וראו לעיל, מובאה מעמ' 134 בספר הגיון הנפש העצובה.

האם יש להאמין כדי להגיע לעולם הבא?¹⁹

אחד הנושאים המעטים שזכו לדיון רחב למדי בספרות המחקרית העוסקת בהגותו של ראב"ח הוא עמדתו בשאלת העולם הבא. התיאור המרכזי שמביאים החוקרים בהקשר זה נמצא בעמוד הראשון של הגיון הנפש העצובה, שם קושר ראב"ח את גורלם של בני האדם לאחר מותם למעשיהם ולידיעותיהם בחייהם בעולם הזה.²⁰ תחילה קובע ראב"ח שבריאיות הנפש היא חוכמתה, וחייה הם יראת בוראה ומעשייה הטובים, ולאחר מכן הוא מחלק את בני האדם לארבע קטגוריות: החכם החסיד – נפשו מתקיימת ללא גוף לאחר מותו; החכם הרשע – נפשו נשרפת בגלגל השמש;²¹ האוויל החסיד – נפשו מתגלגלת בעולם הזה בחיים אחרים עד שהוא ישיג חוכמה;²² האוויל הרשע – נפשו כלה עם כלות גופה.²³ המחקרים העוסקים בשאלה אם יש חובה לדעת את האל כדי להגיע לעולם הבא דנים בהגותם של מחברים ימי-ביניים אחרים, ולא בזו של ראב"ח, ככל הנראה משום שראב"ח אינו קושר כאן במפורש את החוכמה עם ידיעת האל. כדי להבין את גישתו במלואה יש לציין שראב"ח דן בשאלת החיים לאחר המוות במקומות נוספים בספריו,²⁴ אולם הדיון החשוב לענייננו נמצא בהגיון הנפש העצובה, בעמוד הרביעי, שם מסביר ראב"ח את המשמעות של עשרת הדיברות, ובתוכם מצוות השבת:

ונמצאת אומר, כי האדם קונה חיי העולם הבא בהיותו מאמין בשם ובתורתו אמונה שלמה ושובת מכל מלאכה כי אם ממלאכת שמים לבדה, בדרך הזה יהיה קונה העולם הבא.²⁵

בהמשך הפסקה מציין ראב"ח שארבעת הדיברות הראשונים עוסקים בדברים המובילים את האדם לעולם הבא, ולעומת זאת, ששת הדיברות הבאים אחריהם עוסקים בעולם הזה. בסוף

- 19 שאלת קיום הנפש והישארות הנפש בעולם הבא נידונה במחקרים רבים מאוד. למחקר הסוקר את העמדות המרכזיות בפילוסופיה האריסטוטלית המוסלמית בשאלת הישארות הנפש ראו Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992
- 20 הגיון הנפש העצובה (הערה 4), עמ' 49-50; וראו ויידה, "Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hiyya" (הערה 4), עמ' 202-206, 217-218; סטיצקי, *Judaism as a Philosophy* (הערה 4).
- 21 מכאן ניתן להסיק שלדעת ראב"ח יש בהחלט אפשרות של חולשת הרצון – קרי, שאדם חכם יפעל בניגוד לחוכמתו. על תורת הנפש של ראב"ח ראו שלום צדיק, *מהות הבחירה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים*, מאגנס, ירושלים 2017, עמ' 146-158.
- 22 ראב"ח הוא ככל הנראה ההוגה היהודי הראשון שתמך ברעיון של גלגול נפשות, אך אצלו, כאמור, לא כל הנפשות מתגלגלות ואין מדובר בתופעה כללית.
- 23 כמו נפשם של הרשעים, על פי שיטת הרמב"ם.
- 24 בעיקר בהגיון הנפש העצובה (הערה 4), עמ' 68, 137, 141, וכן במגלת המגלה (הערה 7), עמ' 58-59, 109-110.
- 25 הגיון הנפש העצובה, שם, עמ' 137.

דיונו הוא קובע שכל עוד האדם מאמין בדיבר הראשון, אין הוא מפסיד את חלקו בעולם הבא: "ואין כורתין לך חלקך לעולם הבא כל זמן שאתה מחזיק באמונתך בדיבור הראשון"²⁶. מן הפסקה כולה אפשר להבין בבירור שאמונה היא ידיעה תיאורטית, ולא עשיית מעשים;²⁷ הבנה זו עולה בעיקר מסוף הפסקה, שם גורס ראב"ח שהאמונה בשלושת הדיברות הראשונים די בה כדי לא להפסיד את העולם הבא:

בשלושת דברים הראשונים שהן עיקר האמונה ויסודה ומספיק למאמין בהם ומקיים אותם לקנות בהם חיי העולם הבא.²⁸

האמונה בשלושת הדיברות הראשונים והמעשים הנובעים מאמונה זו די בהם כדי להגיע לעולם הבא. לפיכך מציין ראב"ח את האמונה באל כתנאי לכך שהאדם יגיע לעולם הבא לאחר מותו. מדיון זה ומהדיונים האחרים שבהם עוסק ראב"ח בעולם הבא אפשר לדעת להסיק שהחוכמה שעליה מדבר ראב"ח במקומות האחרים היא השגת האל, ולא חוכמה מדעית גרידא.²⁹ כזכור, ראב"ח מפרש את הדיבר הראשון כחובה להאמין באל (על מאפייניה המדויקים של אמונה זו נדון מיד בהמשך). על פי הבנתנו כעת, הוא גם קובע שאמונה זו היא הכרחית כדי להגיע לעולם הבא. הצבעה על החובה הדתית להאמין באל קיימת כבר בהגותם של רבנו בחיי אבן פקודה ושל ר' סעדיה גאון, שקדמו לראב"ח, אבל אצל שני ההוגים האלו אין התניה ברורה בין אמונה לבין הגעה לעולם הבא.³⁰ ראב"ח הוא ככל הנראה הראשון בהגות היהודית שיצר קשר כזה, ובכך הקדים את הרמב"ם.³¹

כעת יש לשאול מהו תוכנה המדויק של אמונה זו, שראב"ח קובע שהיא הכרחית כדי להגיע לעולם הבא. ראב"ח אינו מסווג במפורש את סוגי האמונות, ולמרות זאת, מדבריו בעמוד השלישי של הגיון הנפש העצובה, המשווים בין אנשי גינוה לבין המלחים באונייה שיונה יורד בה, אפשר להבין שלדעתו המילה "אמונה" היא שם כולל לכל החזקה בדעה באשר היא – נכונה או לא נכונה גם יחד.³² בניגוד לכך, היראה והחוכמה בלעדיות להחזקה בדעה נכונה – ודווקא זו הבאה מתוך עיון שכלי, ולא זו שהתקבלה במסורת.³³ "ויהיה סידור היראה הולך על

32 הגיון הנפש העצובה (הערה 4), עמ' 107-108, בראש המאמר הובא ציטוט קצר מדיון זה בנוגע להגדרת המילה "אמונה"; וראו לעיל, עמ' 80 הערה 8.

33 על הקשר בין יראה לחוכמה אצל ראב"ח ראו, בנוסף, מגלת המגלה (הערה 7), עמ' 58, 109; הגיון הנפש העצובה, שם, עמ' 49. מדבריו של ראב"ח אפשר להבין שהיראה מתעוררת כתוצאה מן החוכמה. סביר מאוד שבנושא זה הוא היה המקור לדבריו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, פרקים ב-ד, שכן גם הרמב"ם מתאר את עבודת השם מתוך פחד (שאצלו מכונה "יראה") כמדרגה נמוכה, בדומה לטענתו של ראב"ח בנוגע לאנשי גינוה. רבים עסקו במתח בין דבריו של הרמב"ם בפרקים אלו של הלכות יסודי התורה, שבהם היראה מתוארת כמדרגה הנובעת מן החוכמה ובאה אחריה, לבין דבריו בהלכות תשובה, פרק י', וכן בספר המצוות, מצווה ד, ובהקדמה לפרק חלק, שבהם היראה מתוארת כמדרגה נמוכה מן החוכמה. לסקירה של ספרות המחקר בנושא ראו איל קהלני, "תכלית כל התורה כולה... היראה ממנו יתעלה" – יראת ה' במשנת הרמב"ם", JSIJ 21 (2021); <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish->

סדר האמונה הנקדמת לה", קובע ראב"ח.³⁴ קרי, האמונה קודמת ליראה וכוללת אותה – כל ירא ה' הוא גם מאמין, אך לא כל מאמין זוכה להגיע לחוכמה וליראה. שתי תובנות מרכזיות מאפשרות לזהות את סוג האמונה שיש להגיע אליו כדי לזכות בעולם הבא, לפי ראב"ח: א. המונח "אמונה" מורה גם על אמונה הנובעת מן החוכמה וגם על אמונה פשוטה יותר; ב. ההגעה לעולם הבא מותנה בחוכמה, ולפעמים גם ביראה, ורק פעם אחת באמונה – כך עולה מרוב המקומות שבהם הוא דן בעולם הבא. משתי תובנות אלו אפשר להסיק שכאשר ראב"ח מדבר על אמונה כתנאי להגעה לעולם הבא כוונתו לאמונה הזוהה עם החוכמה, ולא לאמונה פחותה ממנה, העשויה לכלול גם החזקה בדעה שאינה מבוססת בדרך עיונית. בקביעה שההגעה לעולם הבא תלויה באמונה – ומשמעות האמונה היא החזקה בדעות נכונות – הקדים אפוא ראב"ח את הרמב"ם.³⁵ ראב"ח הוא ככל

קהלני מבחין בין שלושה סוגים של יראה. ההבחנה בין יראה הנובעת מחוכמה לבין יראה הנובעת מפחד מן האל קיימת גם אצל ראב"ח, וכאמור, סביר להניח שבנושא זה הוא המקור לדברי הרמב"ם. עם זאת, אצל ראב"ח, הדרגה הנמוכה – הפחד מן האל – אינה נקראת "יראה" אלא "אמונה" בלבד.

34 הגיון הנפש העצובה, שם, עמ' 108.

35 המחלוקת בין החוקרים בסוגיית עמדתו האמיתית של הרמב"ם בנוגע להמשך קיומן של הנפשות לאחר המוות מראה שקיימות אפשרויות שונות לקרוא את דבריו בנושא זה. שלמה פינס טען בשורת מאמרים שבניגוד לנאמר במפורש במשנה תורה, הלכות תשובה, פרק ז, הלכה ב, ברמה האזוטריית של מורה נבוכים גרס הרמב"ם שלאדם אין אפשרות להשיג ידיעה של העצמים הנבדלים, ומשום כך הוא אינו יכול להגיע לרמת ידיעה שתאפשר המשכיות לאחר המוות. לדעתו של פינס, הרמב"ם הושפע בעניין זה מן הפירוש של אל־פאראבי לאתיקה הניקומאכית של אריסטו. השלמות העליונה של האדם נמצאת לא בתחום ההשכלה העיונית, שבה אין לאדם אפשרות להשיג דברים בני קיימא, אלא בתחום המעשי, כמנהיג של החברה. וראו שלמה פינס, "על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני", בתוך משה בר־אשר (עורך), מחקרים במדעי היהדות, המכון למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' Shlomo Pines, "The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, 133-127 Ibn Bajja and Maimonides", in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard Judaic Monographs, 1985, pp. 82-109; Idem., "Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājjā et Maimonide: sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et Themistius", *Miscellanea Mediaevalia* 13 (1981), pp. 211-225. בניגוד לכך, לדעת אלכסנדר אלטמן, הרמב"ם קובע שאפשר להגיע לידיעה של מושגים מופשטים, המוציאים את שכלו של האדם מן הכוח אל הפועל; וראו Alexander Altmann, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics", *Von der mittelalterlichen zur modern Aufklärung*, Brill, Tübingen 1987, pp. 60-129. לשיטתו של אלטמן, הרמב"ם אף תמך בטענה בדבר המשכיות הקיום האישי של נפשות חכמים לאחר מותם מכיוון שכל משכיל מגיע לדרגת השכלה משלו, והדבר מונע את איחודן של הנפשות לאחר המוות. בעולם המופשט, דברים זהים במהותם אינם נפרדים על ידי הגוף, ומכאן שאילו הנפשות היו זהות, היו מתאחדות. הרברט דייוידסון מטיל ספק רב בשחזור שהציע פינס לפירוש האבוד של אל־פאראבי לאתיקה הניקומאכית של אריסטו ובטענה שפירוש זה היה ידוע לרמב"ם ואף השפיע עליו; בעקבות זאת הוא מציע לפרש בדרך אחרת

הנראה ההוגה היהודי הראשון שהציג עמדה זו. ייתכן שבנושא זה הוא השפיע על הרמב"ם (ועל בן דורו הצעיר, ר' אברהם אבן עזרא, שהחזיק אף הוא בעמדה דומה) וייתכן שעיקר ההשפעה על הרמב"ם (ועל ר' אברהם אבן עזרא) הייתה של הוגים מוסלמים, והם שהשפיעו גם על ראב"ח – וייתכן, כמובן, ששתי ההשפעות התקיימו זו לצד זו.

סיכום

במאמר זה הוצגו שתי הבנות חשובות הנוגעות להתפתחות המושג "אמונה" בפילוסופיה היהודית שקדמה לרמב"ם: האחת, מושג האמונה אצל ראב"ח כולל הן החזקה בדעות כנכונות והן עשיית מצוות, ככל הנראה בדומה להוראה של מילה זו בעברית התנ"כית, והשנייה, שכבר לפני הרמב"ם קבע ראב"ח שהחזקה בדעות נכונות על האל הכרחית כדי לזכות בעולם הבא. ההבנה הראשונה מחזקת את עמדתו של קלנר, לפיה הוראת המילה "אמונה", לכל הפחות לפני הרמב"ם, כוללת גם עשיית מצוות. ההבנה השנייה מקדימה את הרעיון לפיו זכייה בעולם הבא תלויה בהחזקה בדעות נכונות על האל ומעתיקה אותו מהרמב"ם לראב"ח.³⁶

את כל המובאות שהביא פינס מדברי אל-פאראבי כדי לתמוך בטענתו וקובע שלדעת הרמב"ם קיימת אפשרות להתאחד עם השכל הפועל (לאחר המוות, כמובן). לכן, קיומן של הנפשות בעולם הבא אמנם אפשרי, אך ברמת הכלל בלבד. וראו Herbert A. Davidson, "Maimonides on Metaphysical Knowledge", *Maimonides Studies* 3 (1992), pp. 49-103 במחקר. רבים טענו כי אף על פי שלדעת הרמב"ם לא ניתן לדעת את האל או לתפוס אותו, שלמותו של האדם היא בכל מקרה בתחום ההשכלה. זאב הרוי קובע שהשלמות המעשית (גם זו של המנהיג) נובעת משלמותו העיונית, וראו Warren Zev Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics", in Ira Robinson (ed.), *The Thought of Maimonides Philosophical and Legal Studies*, Edwin Mellen, Lewiston, New York 1990, pp. 1-15 גישתו של אבן סינא לזו של הרמב"ם בשאלת קיומו של גן עדן ומסיימת את מאמרה בטענה שדבריו של הרמב"ם על האפשרות לעונג בעולם הבא מעידים על אמונתו של הנשר הגדול בעונג לאחר המוות; וראו Sarah Stroumsa, "'True Felicity': Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides", *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77 האדם, לדעת הרמב"ם, היא שלמות מדינית (הנהגת האומה והחברה) הבאה לאחר שלמות פילוסופית. לשיטתו, הרמב"ם סבר שאין בהכרח סתירה בין השתיים מכיוון שהפילוסוף יכול להיות עוסק בחוכמה – במושכלות – וגם בהנהגת החברה (כדוגמאות מביא הרמב"ם את האבות ואת משה); וראו Howard Kreisel, "Maimonides' Political Thought", *Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, New York 1999, pp. 125-150 לחיי נצח לפי הרמב"ם ראו גם Idem., *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Springer, Amsterdam 2001, pp. 218-221 אין בכך משום ביקורת על קלנר, שהרי ספרו עוסק בעיקר במקור הסמכות בימינו של העמדה לפיה החזקה בדעות נכונות היא תנאי להגעה לעולם הבא; אין ספק שמקור הסמכות היום הוא הרמב"ם, ולא ראב"ח.