

ספר חמישי

רבי יוסף אלבו: ספר העקרין

מבוא

רבי יוסף אלבו, האיש ומפעלו הספרותי

א

רבי יוסף אלבו הוא הפילוסוף האחרון של יהדות ספרד ואתו מסתיימת התקופה הקלסית של הפילוסופיה העברית.

דורו של אלבו הוא הדור האחרון של היהדות הספרדית, ואתו נסתם הגולל על מרכז יהודי זה, רב הפאר והזהרה. שנת 1391, שבה היה אלבו קרוב לגיל בר מצוה, היא שנה טראגית בקורות יהדות ספרד והיא מהווה חתך בדברי ימיה. עם שנה זו, שנת הטבח הגדול בשיביליה, מתחילה שקיעתה של הגולה היהודית-הספרדית, רבת השרשים והפארות, המסתיימת כעבור מאה שנה, בשנת 1492, בגירוש המתריד של יהדות מפוארת זו. מאת-השנים האחרונה הזו, מ-1391 עד 1492, היא הפרק האחרון ורב האימים של ההיסטוריה היהודית בספרד.

עם התפשטות הנצרות על פני חצי-האי הפירינאי גברה שאיפתה להפוך את ספרד לארץ נוצרית הומוגנית. ומכאן מסע ההשמדה שלה נגד המאמינים האחרים, היהודים והערבים, הבא לידי סיומו עם כיבוש גראנדה, המבצר הערבי האחרון בספרד, ועם גירוש יהדות ספרד למחרת כיבוש זה. הסיסמה הראשית של הנצרות הכובשת היתה: מדינה אחת, אמונה אחת ותרבות אחת; שמד או מוות — היא הבת-קול של סיסמא זו, שנישאה בערי ספרד. הטבח השיבילי, שבו הושמדה קהילה זו עד תומה, היה האות הראשון, וממנו התחילה השתוללות דמים שנמשכה רצופות כל מאת השנים, עד שנת הקץ הטראגי. אחרי שיביליה באה קורדובה, שהשכונה היהודית בה עלתה באש. אחריה טולידה וערים יהודיות אחרות, וכך התפשט גחשול של דם ודמע על פני הקהילות היהודיות המפוארות בספרד, עד שנמחו מעל אדמתה כליל. הפרעות היו רק חלק אחד במלחמת השמד של הנצרות נגד היהדות; חלק אחר שבה, לא פחות טרגי בתוצאותיו, היה זה של התעמולה והויכוחים שהתנהלו באמצעים רבי רושם, ובהם השתתפו מראשי הכמורה עד לנזירים נודדים, רבי קנאות, כגון מרטיניץ, הארכיבישוף (או ממלא מקומו) משיביליה, והמטיף הדומיניקני ווינסנטה פררה שהופיעו עם ספר תורה ביד

אחת והצלב ביד השנייה בבתי הכנסת ובמות צבוריות אחרות. לויכוחים אלו היה הד רב.

משבר חיצוני זה גרם גם למשבר פנימי. חלק, מצער אמנם, של האינטליגנציה היהודית-ספרדית ובייחוד של שכבת המשכילים והפילוסופים, שהיטה אוזן לתעמולה זו, בגד באומה ובאלוהי האומה והתנצר, אם מתוך אונס ואם מתוך רצון. ביניהם היו גם רבנים מפורסמים וידועי שם כגון הרב שלמה הלוי מבורגוס, שנהפך לפאול די סנטה מריה או פאול מבורגוס, ויהושע הלורקי או גירונימה די סנטה-פי. ברם, מאידך גיסא, המוני המאמינים התמימים הראו אז מסירות נפש למופת והלכו באש ובמים למען אמונתם ללא התחכמות וללא סטייה כלשהי. כל זה ערער בין השאר גם את מעמדה של ההשכלה והפילוסופיה.

סמוך לתקופה זו התחיל המדרון של התנועה הפילוסופית העברית. משנתו של הרלב"ג, שהיא שיא השכלתנות הדתית והביטוי הקיצוני של האריסטוטליות בישראל, גילתה את נקודות התורפה של השכלתנות והאריסטוטליות הישראלית, והיא עוררה תגובה נגדית של שיבה לאמונה תמימה והתרחקות מכל התפלספות. המאורעות החיצוניים החישו את התהליך הזה; האכזבה שהביאו המשכילים הפילוסופיים, אשר לא ידעו לעמוד בנסיון, נתנה מהלומת-מות אחרונה לפילוסופיה בישראל, בהוכיחה את רפיונה של זו ואת השפעתה המזיקה על המוחות והלבבות. אך חשיבות יתירה יש לצד האחר של משבר זה, והוא: ההתעוררות הדתית של ההמונים שהובלו לטבת, ואשר ביקשו תגחומים בדת אבותיהם, עליה נהרגו כל הימים, ומכאן ההכרח באמונה חיה, מלאת להט, חודרת ללב וכובשת הנפש, שהפילוסופיה הדתית-השכלתנית הצוננת לא יכלה לספק אותה. העובדה הבאה יכולה להמחיש נהירה זו לאמונה על-שכלית, אמונה, שמקורה בגילוי אלוהי, העולה למעלה, למעלה מעל כל תבונה אנושית: החכם והרופא חיים אבן מוסא מספר, שכאשר דרשן אחד רצה להוכיח את אחדות אלוהים בדרך החקירה הפילוסופית, קפץ אחד השומעים והזדעק ברוב התרגשות: בגזירת אישביליה הכונו, פצעונו עד מות על אמונת ישראל, ועתה אתה בא על קבלת אבותינו מפי חקירת הפילוסופים?! "ויצא הוא, מסיים המספר, ורוב הקהל"... כל הספרות של אותה התקופה עומדת בסימן הפולמוס עם הנצרות, הענין הראשי של התקופה מצד אחד, והשיבה אל האמונה מצד שני. התחיל בזה ר' חסדאי קרשקש, זה המוח החריף ביותר אולי בין אנשי המחשבה העבריים, שהפך על פיה את כל קערת השכלתנות האריסטוטלית הישראלית, אך בגלל עמקותו היתירה ולשונו הכבדה לא הובן על ידי הקהל הרחב. מסילות ללב העם מצא בנקל תלמידו ר' יוסף אלבו, וזה הודות לסגנונו המושך והקל, אשר אמנם אינו גורע כלום מעמקותו.

לא רבים הם הפרטים הביוגרפיים הידועים לנו על אלבו. הוא נולד בערך

בשנת 1380 ונפטר בערך בשנת 1440 (יש אומרים: בשנת 1430), היה רב, ולפי גרין גם רופא; תחילה שימש ברבנות בדרוקה אשר בארגונה (שם, לפי תעודת מלכות ספרדית, נמסר לו ולקרשקש בשנת 1403 ביצוע דין מסויים), ואחרי כן בשוריאה אשר בקסטיליה, ושם כתב את ספרו "עקרים" (כפי שהוא מוסר בהקדמה לספרו זה), שנראה בשנת 1425 — ד' קפ"ה (לפי זכותא בספר היוחסין שלו). אלבו היה תלמיד מובהק של רבי חסדאי קרשקש, והוא מזכיר אותו כרבו (וראה עקרים א, כו, ג, טז), שאב גם מתורת ר' שמעון דוראן והיה בקי במשנות ראשוני ההוגים העבריים. כן הושפע גם מאבן־רשד ואלגאזאלי, הוגי הדעות הערביים ידועי השם, ואף מחכמי הנוצרים, כגון תומאס מאקוינו, — דבר שהיה בו משום חידוש בזמן ההוא. המאורע המרכזי בחייו היה הויכוח בטורטוזה שבו היה הוא מראשי המדברים. ויכוח מפורסם זה נערך ע"י האפיפיור בנדיקטוס ה-13, אחד משלושת האפיפיורים המתחרים, אשר רצה לרכוש לעצמו את העולם הנוצרי ע"י מבצע של המרה המונית, והוא הכינו ברוב תכונה ומתוך טקסיות רבה. עוד בשנת 1412 הוציא האפיפיור כרוז לקהילות ספרד, ואלו בחרו כנציגיהן בעשרים חכמי ישראל, מהמובהקים שבדור, וביניהם נשיא קהילת סרגוסא, וידאל (חיים) בנבגשתי, זרחיה הלוי, מתרגם ספרי פילוסופיה ערביים, ואף אלבו. הויכוח נמשך מפברואר 1413 עד נובמבר 1414, וניתנה לו פומביות עצומה, אף הוצג בתפאורת רבה. שבעים הגמוני כנסיה ישבו ראשונים במעלה, ו"כל החצר הגדולה היתה מלובשת רקמה", כדברי אחד המשתתפים היהודיים. כדובר הכנסיה שימש המומר הלורקי (די סנטה פי). מיד עם ראשית הויכוח הודיע האפיפיור, שכל הויכוח יתרכז רק מסביב לבעיית ביאת המשיח, ושנציגו, גירונימו די סנטה פי, יוכיח מהתלמוד שהמשיח כבר בא. ואמנם גירונימו הזכיר שורה של אגדות שנושאן הוא המשיח. רבי יוסף אלבו הראה פעילות רבה בויכוח זה. הוא ודון וידאל היו היחידים שהשיבו בטוב טעם על כל קטרוגי המומר, בו בזמן ששאר המשתתפים הודיעו שאין בידם להגן על האגדה. אלבו גם התנגד בחריפות לדברי אסטרוק, שהאגדה אינה מחייבת ואין לתמוד ממנה (דעה רווחת בחוגי אנשי הלכה); לדעתו, האגדה חשובה כהלכה בנוגע לסמכות. פעם — כפי שמוסר הפרטיכל הספרדי־נוצרי — קפץ אלבו ממקומו והזדעק מרוב התרגשות: "אני אשאר יהודי, אף אם משיח כבר בא" ... (אולי רמו לויכוח הידוע בין ראשוני הנוצרים, אם בוטלו מצוות התורה עם ביאת "משיחם"?). הויכוח נפסק ע"י האפיפיור אשר לא הצליח לבצע את זממו, שגדולי ישראל היו הראשונים לשמד, והוא הסתפק בפקודה לבער את התלמוד ועוד כמה גזרות. אכן, לאפיפיור זה היה סוף מר, הוא הוחרם בסופו של דבר ע"י העולם הנוצרי והודח מכהונתו. חוויות אלו השאירו רושם בל ימחה על ר' יוסף אלבו, ועקבותיהן ניכרות בכל פעולתו הספרותית. מכאן בעיקר הטון הפול-

מוסי האנטי-נוצרי אשר בכתביו, וכן עמדתו המוזרה לעקרון המשיחי, הסירוב להכניס את העקרון הזה במסגרת עקרי היהדות מצד אחד, והדגשת הצפייה המשיחית כאמונת היסוד של היהדות מצד שני. ספרו הראשי של אלבו: "עקרים" הוא מספרי המופת של הפילוסופיה העברית, והוא מהספרים העבריים הראשונים שנדפסו בעברית (בשנת 1485). שני פירושים נתחברו לו: 1) "אוהל יעקב" מר' יעקב קופלמן, תלמיד ר' מרדכי יפה בעל ה"לבושים", חובר במאה ה-16; 2) "עץ שתול" מאת גדליה ליפשיץ בתחלת המאה ה-17. יש גם ספר שהוא קיצור מ"עיקרים": "גבחר מחרוץ" מאת ר' אליהו בן משה גרשון. הספר נתרגם ללטינית והושפע ממנו מאד המשפטן הידוע הוגו גרוטיס, ביחוד בבעיית מיון החוקות. כן נתרגם לגרמנית ע"י האחים שלזינגר (1844), ובזמן האחרון יצא בתרגום אנגלי ובהוצאה מדעית מדוייקת ע"י הוזיק (1929/30), שהחזיר לספר את כל הקטעים שהושמטו ממנו ע"י הצנזורה וביחוד את הפרק כה המפורסם שבחלק השני, המכיל דברי פולמוס בוטים נגד הנצרות והחסר ברוב ההוצאות. הוזיק אף הוסיף שורה של הערות מדעיות חשובות. הספר "עקרים" הוא מהספרים הפילוסופיים הפופולריים ביותר. ביחוד התפשט בפולגיה בחוגי המשכילים התורניים, בין הלומדים והדרשנים.

ב

ר' יוסף אלבו הוא אחרון הפילוסופים העבריים, בעלי שיעור קומה, של ימי הביניים, זו התקופה הקלסית של ההגות העברית. וחיבורו: "עקרים" הוא אחרון בסדרת ספרי המופת של המחשבה הדתית היוצרת בישראל. הציא הראשי של הספר, כפי ששמו מעיד עליו, הוא: בעיית עיקרי הדת ושרשי האמונה הישראלית. אך הוא גם מסכם — אמנם לא מתוך כוונה ותיכנון מתחילה, אלא, כהודאתו העצמית, בגלל מניע חיצוני: הפצרת ידידיו — את רובי תורותיה וגופי אמונותיה ודעותיה של הפילוסופיה העברית, וביחוד את התפתחותה רבת הפנים בתקופתה האחרונה הבתר-מיימונית, על כל לבטיה ומהפכותיה, לרבות המפנה הגדול שחל בה עם הופעתו של ר' חסדאי קרשקש. סיכום זה הוא סופי שנערך בתקופה הפילוסופית בישראל, ואף נעשה מתוך תנופה יוצרת. אמנם החוקרים שעסקו באלבו ובתרומתו הספרותית רובם ככולם שוללים ממנו כל מקוריות, כל חידוש רעיוני וכל מאמץ של יוצר. הגדיל בזה יותר מכולם ר' יעקב אבן חביב, בעל "עין יעקב", שהאשימו פשוט בהעתקת דברים מרבו ר' חסדאי קרשקש. נמנו וגמרו כל חכמי המחקר, החל מיואל עד גוטמן, שאלבו הוא רק מלקט — אקליקטיקון בלעז — את דברי קודמיו, אלא שידע למוסרם בצורה שוה לכל נפש, בסגנון קל, ומושך, בהרצאה שוטפת וחיה, וכן לתבלם בדרשות נעימות ובביאורים נאים לאמרות מקראיות

התשובה

ואגדות חז"ל, ולפיכך זכה ספרו לפופולריות עצומה שאיננה ביחס לערכו הממשי. ולא כן הדבר. נכון הוא, שאלבו הוא המאסף לכל המחנות, האסכולות והכוונים של הפילוסופיה בישראל, וביחוד של אלו שהתפתחו על קרקע הפולמוס הארוך מסביב לתורתו של הרמב"ם, ואשר מצאו את גיבושם האחרון במשנות-האב של הרלב"ג וקרשקש, אלו שני קוטבי הציר של התנועה הפילוסופית העברית הבתר-מימונית. אולם הוא לא אסף את דבריהם בצורה מיכנית ולקטנית, כי אם התיך אותם מחדש בכור מחשבתו היוצרת, הכריע ביניהם בטוב טעם ומתוך שיקול דעת, אף האיר אותם בהארה חדשה וסקר אותם מתוך אספקלריה חדשה, וכך יצר סינתזיה חדשה ומקורית המורכבת מערכי היסוד של הפילוסופיה העברית והאחרונה בדברי ימיה. ברם עד שאנו דנים באופיה של זו, הבה ונסקור מקודם את חמרי המחשבה החדשים שהכניס מחבר "העקרים" לאוצר ההגות העברית שיש בהם מסימני הבשורה הראשונה של התקופה החדשה בתולדות ישראל הבאה לרשת את מקומה של הפילוסופיה, של התעוררות המסתורין העתיק, וכן הדים קלים של הרנסנס המוקדם. שני אלה יחד נותנים לזית הזן מיוחדת במינה למוזיגת ערכים זו של אלבו, העומד על פרשת דרכי הרוח הישראלית. חשיבות יתירה נודעת לחידושיו הרעיוניים של אלבו הכלולים במאמר הראשון של ספרו, בעל ארבעת המאמרים.

בראש וראשונה, אבי-הנושא של החיבור: עיקרים, עקרי היהדות, העומד במרכז מחקרו של המחבר ובו הוא פותח אותו, והוא המשמש לו גקודת-מוצא לכל מערכת הדעות שלו ואף מצע לבנין ספרו. אמנם היסטוריה ארוכה לבעייה זו, ואנו נסכם אותה כאן בקיצור נמרץ. היהדות המקורית המקראית-תלמודית השקיעה את גאון רוחה ביצירת ערכים מתוך הינף חיוני (כהגדרתו הידועה של ברגסון) ולא בדיון שיטתי עליהם. היא אף לא העלתה עקרונות קבועים בקביעה דוגמטית ומנוסחים ניסוח סופי וחד משמעי. עם זאת, אף בה יש למצוא כבר כללים המסכמים את גופי תורותיה. כך ציינו חז"ל (סוף מסכת מכות) את קווי היסוד של תורת ישראל, שהותוו על ידי הנביאים, החל מדוד עד עמוס וישעיה ועד חבקוק, וכן סיכם התלמוד כללים עקרוניים, המקפלים בתוכם בריכוז נפלא הרבה גופי אמונות ודעות של היהדות. זה נעשה ללא עקביות וללא מיצוי סופי וללא צירוף שיטתי, וכן ללא הסקת מסקנות בדרך שיטתית ומפורטת, ומבלי לעשותם מסגרת המקיפה את כל התורה, כלליה ופרטיה. דברים אלה כלולים בתוך הפתגמים הידועים של הלל, בן עזאי, רבי עקיבא וכדומה להם. את הנסיון הראשון של קביעת עקרונות דוגמטיים אנו מוצאים רק אצל פילון. ברם הוא, כידוע, עמד מחוץ לכותלי בית המדרש ההיסטורי של היהדות, ועקרונותיו אלה לא נקלטו בה, כשם שכל משנתו לא נקלטה על ידיה. רק אלף שנה אחריו קם גאון המחשבה העברית המקורית, הרמב"ם, אחרי דיון ושיקול מעמיק בכל שטחי התורה

(כהדגשתו בפירושו למשנה ראשונה של הפרק "חלק" במסכת סנהדרין, שם מקום דיונו על היסודות), וקבע את מערכת שלושה עשר היסודות הידועים שלו, המהווים את הסולת של דעת היהדות ואשר נתקבלו, בתוקף סמכותו התלמודית הבלתי מעורערת של המימוני, בכל תפוצות ישראל כ"אני מאמין" יסודי בישראל, כשורת אמונת היסוד של האדם היהודי, על אף כל הויכוחים המאוחרים מסביבם, שלא פסקו עד היום. אחרי הרמב"ם נעשו עוד אי-אלו נסיונות בתחום זה, שהחשובים ביניהם הם אלו של קרשקש ור' שמעון בן צמח דוראן, אך בסופו של דבר אף אלו לא הקדימו בהרבה את המחקר בעיקרים. קרשקש אמנם חידש את החלוקה בין אמונות יסוד ואמונות חשובות, אבל בלתי יסודיות ("מהם פינות ויסודות לכלל המצוות, ומהם שאינם פנות ויסודות, אבל הם דעות אמיתיות", אור ה', הצעה למאמר א). אך שורת העקרונות שלו, כמו שניזכר בפנים מבקורתו של אלבו, אינה ממצה כלל והיא חסרה מיון שיטתי, ובמדה ידועה היא נסיגה מזו של הרמב"ם. כן היה דוראן הראשון שהזכיר בצורה ברורה את שלשת עקרי היסוד של האמונה וכן את החלוקה בין אבות ותולדותיהם המסתעפים מהם. ועם זה אין תורת העקרונות שלו כי אם חזרה על דברי הרמב"ם תוך שינויים מיתודולוגיים מסויימים; היו גם אחרים, כגון האלמוני בעל כ"ו העיקרים שהזכירו אלבו, שניסחו עקרונות בצורה שרירותית לגמרי. אלבו שאב הרבה מכל מאמצי קודמיו במחקר הדוגמטיקה העברית, ועם זה גדול חידושו בתחום זה עד שזכה ותורת העיקרים של הפילוסופיה העברית נתייחדה על שמו.

אלבו הוא ראשית כל הראשון בין כל הוגי הדעות בישראל שהקדיש ספר שלם ומיוחד לבעיית הדוגמטיקה. הוא הראשון שדן בבעיה זו מתוך ריכוז שיטתי ומשא-ומתן מקיף, והוא גם הראשון — וכאן הדגש על חשיבות מחקרו, שנעלם כנראה מכל חוקריו — שקבע גם קנה מדה מדויק ואובייקטיבי ביחס להגדרת עיקר דתי מהו, דבר שאין אנחנו מוצאים אצל אף אחד מקודמיו, לרבות הרמב"ם. והוא: כל רעיון, כל אמונה, המהווה בסיס לדת, שכל קיומה של הדת תלוי בו ובלעדיו אין לה קיום, כאותו עיקר האילן, שכל חיותו של האילן תלוי בו. זוהי הנוסחה שהוא מגיע אליה תוך מיצוי משמעותה של המלה "עיקר", שהיא "שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו" — הוא הוא הראוי להיקרא: עיקר דתי. תוך הישענות על הגדרה חדשה זו של המונח "עיקר" מפנה אלבו את היצי בקורתו נגד כל קודמיו בשטח זה, וביחוד נגד הרמב"ם, וכך הוא גורע שורה של עיקרים מ"י"ג העיקרים, כגון את העיקר שרק "לו ראוי להתפלל" תוך הנמקה שזו היא רק מצווה פרטית ולא עיקר שעם השמטתו גופל כל בנין הדת. וכגון את העיקר של יתרון נבואת משה, לאחר שהוא מעמיד עקרון אחר לאימות שליחות השליח למתן תורה; וכן את העיקר של נצחיות התורה.

לאחר שמבחינה פרינציפיונית, אם כי לא מעשית, הוא מניח את האפשרות של שינוי התורה, כמו שיבואר להלן ביתר פירוט. חשוב יותר הוא המיון החדש של העיקרים וחלוקתם לאבות ותולדות או, בלשוננו, לעקרים ושרשים. כמצע כללי משמשים לו ה"ג עקרונות", אך מתוך עיון שיטתי הוא מבחין ביניהם ומבדיל בין השכבות השונות שביניהם; העליונה היא זו של העיקרים שבלעדם אין קיום לדת בכלל, והם שלשה: מציאות אלוהים, תורה מן השמים, שכר ועונש. שלשת העיקרים האלו שלובים יחד וצומחים בצורה אורגאנית מתוך אב-מושג אחד: תורה מן השמים; מעיקר זה של מתן תורה מתחייב עקרון של מציאות אלוהים כנותן התורה וכן של שכר ועונש כתכלית התורה, שבלעדה אין טעם לנתינתה. אמנם אלבו איננו הממציא של עיקרים אלו—ולפיכך היו ששללו את מקוריותו אף בתחום יסודי זה של מחקרו—והוא אף אינו מתיימר להיות הממציא. להיפך, הוא טורח להוכיח שהם עתיקים בישראל ומייחס את קביעותם לאנשי כנסת הגדולה. לאמיתו של דבר, אנו מוצאים אותם מנוסחים מפורש אצל בן דורו הקשיש ר' שמעון בן צמח דוראן, ובנוסחה דומה לזו אצל הלוחם המפורסם נגד הפילוסופיה, אבא מרי דון אסתרוק, במבוא לספרו "מנחת קנאות", ובמובן ידוע הם יוצאים מתוך חלוקת תוכנית הדעת היהודית אצל רבנו סעדיה ב"אמונות ודעות", וכן היו עיקרים אלה ידועים אף להוגים אשר מחוץ לתחומי היהדות כגון אבן-רשד. אולם אצל כולם הם יוצאים רופפים, ללא קביעות מוחלטת וסופית, וכן ללא בלעדיות. אלבו הוא הראשון שקבע מסמרות בעיקרים אלו וביססם ביסוס שיטתי, ובכך כל חשיבותו המדעית-ההיסטורית.

ברם חשיבות יתר יש לקביעת השרשים—היא השכבת התחתונה של העיקרים—שהם תולדות הנגזרות גזורה הגיונית מן העיקרים ויוצאים מהם בהכרח, והם המקנים לעיקרים אלו את מובנם הריאלי, המהותי, החד-משמעי. בלעדיהם הם נשארים ערטילאים, מרובי-משמעות, חשופים לכל מיני פירושים, מרחיקי-לכת ביותר. וכך, לעיקר ראשון של מציאות ה' שייכים השרשים: אחדותו של ה', אי-גופניותו, אי-תלותו בזמן, (נצחיותו, וראה להלן את הפירוש המדויק של כל השרשים וניסוחם) וסילוקו מן החסרונות, מה שמגדיר את מושג האלהים מכל הצדדים האפשריים: העיקר "תורה מן השמים" כולל את השרשים הבאים: ידיעת ה', נבואה, אימות השליחות, מה שמגביל את אפשרותו של מתן תורה ותנאי הופעתו, ושוב העיקרון האחרון: שכר ועונש, שאליו שייך רק שורש יחיד, והוא: השגחה, שבלעדי מציאותה אין מקום לשילומים בעד מעשים טובים או רעים. נוסף לאלו יש עוד שורה של אמונות-יסוד או ענפים שאף הם חשיבותם מרובה, אם כי פחותה במעלה מאלו הראשונים, העיקרים והשרשים; ענפים אלו אפשר להכניס גם אותם במסגרת העיקרים, אך אין הם נגזרים מהם ואין הם

מוסקים מהם בצורה ישירה, כגון: האמונה בבריאת יש מאין, שאפשר לכלול אותה בעיקר ראשון ובשורש אחרון של השלמות האלוהית, שהרי ייחוס איי- יכולת לאלוהים לברוא יש מאין מצמצם יכולת אלוהית זו וכן שליטתו השלימה ביצירה העולמית, ומתוך כך גם את השלימות האלוהית (וראה את פרטי הבעיה להלן, ואין אלבו אלא חוזר על משנת הראשונים, ר' יהודה הלוי והרמב"ם, בתחום זה, וביחוד במה שנוגע לעמדת היהדות לתורת הקדמות של אריסטו, שהיא שלילית לגמרי, ולתורת בריאת העולם מחומר קדום של אפלטון, ששלילתה היא יחסית ושניתן איך שהוא להתפשר איתה בדוחק), וכגון האמונה בביאת המשיח ובתחיית המתים הניתנות בנקל להיכלל במסגרת העיקר "שכר ועונש", ועוד. אולם כל האמונות האלה אינן תוצאות הכרחיות לא מן העיקרים ולא מן השרשים. אלבו אף מונה מספר קבוע של אמונות אלו, אך הוא שרירותי בעיקר, שהרי אין לו כאן כל קנה מידה איזו אמונה להכניס ואיזו לדחות. וכך הוא מכניס ביניהן את האמונה בנצחיות התורה, שבה הוא מהסס מבחינה עקרונית ואת היסוסיו הוא מציע בפרקים הבאים, וכן את האמונה שאת השלמות הדתית אפשר להשיג במילוי רק מצוה אחת. אמונה זו היא אולי מבוססת, אך מוזר לראותה כאמונת יסוד, אם כי יש הסבר פסיכולוגי לסידור זה על ידי אלבו, כפי שנראה בסמוך. ההבדל בין הענפים והעיקרים ושרשיהם אינו רק צורני, אלא אף מהותי, וזה בקשר לעמדת האדם מישראל ביחס לדת ולאומה: הכופר ב"עיקר" או בשורש יצא מכלל הדת ומכלל ישראל, ולא כן הכופר בענף, שנחשב אמנם למין, אבל מוכר עדיין רשמית כבן ישראל; ויש אף הבדל מיתפיזי: לזה הראשון סגורים שערי הנצח ואין לו חלק בעולם הבא, אבל אין שוללים ממנו את חלקו בעולם הבא, ודין הכופרים בענפים כדין שאר עוברי עבירה. ובסיכום הדברים: הענפים אף הם חובה על המאמין בישראל, אך שווים הם לכל דבר לשאר תוכני התורה. אלבו גם מקדים, בעקבות דוראן, את ההנחה, שכל הטועה באחת מאמונות התורה מתוך כוונה מוטעית שאין הוא חייב בה, או שיש להבינה אחרת מכפי המקובל, או שיש להוציאה ממשוטה ולהכניס בה משמעות אחרת — מלבד העקרים והשרשים שבהם יש הכרח להאמין ולקבלם כפשוטים — הרי הוא נחשב טועה ולא כופר. אמנם אם כופר בדבר אחד מן התורה אפילו בתג כל שהוא ממנה, מתוך תודעה ברורה שזו היא דעת התורה והוא שולל אותה במזיד, הוא נחשב ככופר גמור. שהרי בזה כפר בתורה מן השמים מאחר שחובה עלינו להאמין שכל דברי התורה נתונים מסיני. כן מוסיף אלבו עוד עיקר אחד הקודם לכל העיקרים והוא משותף לכל הדתות, ולפיכך לא יוחד לו המקום במסגרת עיקרי הדת, והוא: חירות הרצון האנושי שבלעדיה אין מקום לצוויים כל שהם ולאחריות מוסרית כל שהיא של האדם.

גם המגמה של קביעת העיקרים שונה אצל אלבו מאשר אצל קודמיו: דוראן והרמב"ם. י"ג העקרונות הם לרמב"ם, המעמיד את הדעת כערך העליון של היהדות, תמצית הדעת הגנוזה ביהדות שחובה על כל אדם מישראל לרכשה לעצמו, ולו רק בצורה של "אני מאמין" גרידא ללא יכולת לבססם ביסוס פילוסופי. שאיפת דוראן בקביעת העקרונות היא הצבת גבול סופי בין החקירה הפילוסופית והאמונה התמימה, שאיפה ההולמת את רוח דורו, דור של שלהי הפולמוס מסביב לליגיטימיות הפילוסופית בישראל, שהעלה זה נגד זה שני מחנות, אחד שהפריז בכוון השכלתנות ואיים בערעור יסודות האמונה, ואחד קנאי שרצה לגרש לגמרי את הדעת הפילוסופית מתחומי היהדות וחשד בכל משכיל פילוסופי שהוא כופר בעיקר. דוראן הבחין בין העקרונות ושאר תוכני התורה; את הראשונים יש להבין כפשוטם ואין להכניס בהם משמעות אחרת בשום אופן, וכך חוסנו יסודות התורה בפני כל פגיעה שהיא, ונשמרה האמונה בפני זעזוע אשיותיה. אולם ביהס לאחרונים ניתנה הרשות להוציאם מפשוטם ולפרש אותם בהתאם לדרישת ההגיון, וכך הובטחה החירות הפילוסופית בגבולות מסויימים. ברם לאלבו כל עיקרה של משנת העיקרים הוא לשמש קנה מדה להבחין בין הדת האלוהית האוטנטית, היא התורה מסיני, וזיופיה של זו, המתיימרים אף הם להיות נתונים מפי הגבורה. וכאן אנו מגיעים לציון גורם חדש שהוא מסימני ההיכר לתקופתו של אלבו: הפולמוס עם הנצרות. כל דורו של אלבו עומד בסימן הויכוחים שהנצרות הקנאית והכובשת הטילה על היהודים בעל כרחם; ביחוד השפיע על אלבו הויכוח הנזכר בטורטוזה, שנערך מתוך אפקטים רבים, ושאלבו היה מראשי מדבריו. אוירת הווכחנות הזאת ניכרת מתוך ספרו, ובמובן ידוע אין ה"עיקרים" אלא דברי פולמוס נגד הנצרות. אף כאן קיים שינוי בין המגמה של ראשוני הפילוסופים שכל עניינם היה התאמה בין הפילוסופיה ובין הדת, ורק לעתים רחוקות מצביעים הם על מקום התורפה של דת האיסלם, בצלה הם חיים, וזו של האחרונים מקרשקש עד אלבו, המכוונת בעיקרו של הדבר לויכוח בין-דתי של הדת האמיתית נגד הדתות האחרות, ובעצם נגד הנצרות, לאחר שהתנצחות עם האיסלם אינה אקטואלית יותר בימיהם, ימי שלטון הנצרות בסביבתם, ואחרי שה-התרחקות מהפילוסופיה, בכל-אופן זו השכלתנות, הפכה לעובדה. אף מסכת העיקרים משמשת לאלבו נשק נגד הנצרות. אך טרם שאנו סוקרים את שימושה של זו נעמוד, בהתאם לסדר הדברים אצל המחבר, על שורה של חידושים כבירים שמציע אלבו, ושהם חדשים לגמרי באוצר המחשבה היהודית.

לראשונה מיון הדתות, שאין דוגמתו בכל תולדות הפילוסופיה העברית, ושאת התחלותיו אנו מוצאים אצל אריסטו (רטוריקה ספר א', פי"ג; אתיקה ניקומכית, ספר ה' פ"ז), אצל הסטואיקים ואצל ציצרו, והקבלות מסויימות

אצל אבות הכנסייה, בייחוד אצל אבגוסטינוס "הקדוש", וכן אצל גרטיאן, ממנסחי החוקים של הכנסייה הקתולית ואצל תומאס מאקווינו התיאולוג הנודע. אבל אף אצל אחד אינו מופיע בשלמותו כמו אצל מחברנו, וממנו עבר לחוקר המשפטים המפורסם הוגו גרוטיוס. במונח "דת" מבין אלבו כל חוקה ציבורית, בין מדינית ובין דתית; הראשונה מתחלקת לטבעית, שמקורה בטבע האנושי, שהוא, האדם, חברותי בטבעו או בלשונו המפורסמת של אריסטו שהפכה אימרה שיגרתית אף בפילוסופיה העברית: האדם מדיני בטבעו, ושהיא מחייבת בכל מקום שבני אדם חיים בצותא, ובלעדה אין צותא זו אפשרית כלל, ולנמוסית או הסכמית שיסודה בהסכם מסויים, או אמנה חברותית בהגדרתו המפורסמת של רוסו, המותנית במציאות אתנו-גרפית מסויימת, בתנאי מקום וזמן מסויימים ואשר שאיפתה לשפר את החיים הקיבוציים של בני אדם ולהשוות להם צורה נאה; הצד השווה בין שתיהן, שפני שתיהן מכוונות לארגון החברה האנושית. יתירה עליהן הדת האלוהית, שניתנה מפי אלוהים עצמו באמצעות נביא שלוח מאתו, ואשר עם היותה כוללת אף את תיקון פני החברה, עיקר מטרתה, שתיקון זה, אומר אלבו בעקבות הרמב"ם, משמש רק מבוא לה, היא הבטחת האושר הנצחי של האדם, אושר ולא הדעת כמו אצל הרמב"ם, בהתאם, באשר לצד השלילי, למהפכה שחלה במחשבה היהודית נגד האינטלקטואליזם המופרז, שנייחד עליה הדיבור בסמוך (ולצד החיובי: "אושר" במקום "החובה והתכלית" השגורות בהגות העברית, אפשר אולי לראות השפעת-מה של הסביבה הנוצרית, בכל אופן בשימת הדגש על האושר...). כן, בניגוד לרמב"ם, מכיר אלבו באפשרות העיונית של ריבוי הדתות האלוהיות בעת אחת בהתאם לטבע השונה של בני אדם וכן של שינוי פני הדת האחת בעקבות התמורה באופיים של בני אדם, חברי הקיבוץ הדתי המסויים. אך, כל זה לעיון ולא למעשה. בדיון המפורט בא אלבו לידי הודאה. שרק הדתות המקראיות, והן: הדת של אדם, נח, אברהם, ועל כולן זו של משה, הן ממוצא אלוהי שהשוני ביניהן הוא רק בחלק המשפטי-פולחני, אבל לא באמיתות היסוד, שהן נצחיות ובלתי נתונות לתמורה כלל, ותורת משה אף היא נצחית כולה כמו שהיא בלתי משתנית. אך כל הדתות האחרות מחוץ לאלו המקראיות, לרבות הנצרות והאיסלם, הרואות את מקורן בגילוי אלוהי, זיופן ניכר מתוכן. ולשם הבחנה בין הדת האלוהית האמיתית ולבין זו המזויפת — הבחנה החשובה לנו לאין ערוך אחרי שכל אושרו של האדם תלוי בזיקתו לדת האלוהית הנכונה, לאמונותיה ולאורח החיים או לצוויי העשייה שלה — מוסר לנו אלבו שורה של אמות-מידה. הראשונה ביניהן היא זו של מערכת העיקרים והשרשים, אמנם העיקרים משותפים לכל הדתות, וכולן מודות בהם, אך ניתן לבקר אותן בהתאמתן או אי-התאמתן לתולדותיהן של אלו, לשרשים; רק הדת שכל אמונותיה ודעותיה הולמות את העיקרים לכל מסקנותיהם ראויה להיקרא בשם:

אלוהית, שכך מורה לנו גם השכל וגם תורת משה, שאלהותה מוכרת על ידי כל העולם התרבותי — ואלבו טורח הרבה להוכיח את מוצא העיקרים מן התורה ואת ביסוסם השכלי — וכך מתברר לנו בנקל מקום התורפה של הנצרות, שזה עיקר ענינו של המחבר, לאחר שתורת השילוש שלה גוגדת את השרשים של אחדות אלוהים ואי-גופניות המתחייבים מהמושג אלוהים. מבוססת יותר מן הבחינה העניינית הזאת היא אמת-המידה השנייה, זו של האימות ההיסטורי של הדת, אף פה אחד מתידושיו של אלבו. אמנם המסקנה שאליה מגיע אלבו ידועה לנו מכבר מדברי הרמב"ם. אך מקורית היא הדרך הארוכה בה הוא מגיע אליה; אלבו הוא היחידי בין הוגי הדעות בישראל שהקדיש מחקר מיוחד ומפורט לאימות הדתי, הענייני וההיסטורי כאחד, ביחוד לזה האחרון. הוא מתחיל בקביעת העובדה שכל דעת היא תופעה מסתורית; היא נשענת על כרחה על המושכלות הראשונים הטבועים באדם — אחרת היתה הופכת לשלשלת אין-סופית של ידיעות, ואין הדעת האנושית יכולה להקיף את האין-סופי — ומקורם של אלו הוא סודי ואינו אלא מעשה חסד אלוהי. כיוצא בו הברירות (אוידנציה או הרגשת הוודאות, המלווה אותנו עם ההיסק ההגיוני, אף היא מקורה בעלם מאתנו ואין לנו לתלותה אלא בחסד אלוהי. וכאילו מאליה יוצאת המסקנה, מבלי שהמחבר ידגישה במפורש, שאף הדעת השכלית סוג מיוחד של אמונה היא. אחרי שהוא נושא ונותן ביסודות השונים של המדעים השונים, הוא מסיק שהמדע הדתי נשען על הנסיון החושני-היסטורי החי של עדה שלימה, ששמעה את קול אלוהים ואת מסירת השליחות למשה — שמיעה המשמשת תריס נגד כל נסיון לביטולה של התורה האלוהית או החלפתה באחרת. שכן דברי אלוהים חיים אפשרות ביטולם או שינויים היא רק בידי אלוהים עצמו. כן מדגיש אלבו במיוחד את הפומביות של נסיון זה, שאף היא מהווה גורם הכרחי באימות זה; הוא מציין ש"מעמד"-הר-סיני הגדול היה חווייה קיבוצית בלתי נשנית של רבבות, ומסתמך על מאמר בספר מספרי הקבלה, לפיו ששים רבוא הוא המספר המקסימלי של הנשמות הבודדות, שצירופן מהווה את כללות ישראל, או בלשונו: שהוא "כולל כל הפרצופים...". (פירוש רבנו בחיי על התורה, פ' ויגש, לכתוב: "כל הנפש לבית יעקב). רק נסיון ממשי ופומבי בממדים הסינאיים מבטיח את הוודאות של מתן התורה מן השמים, ועד עכשיו לא ראינו נסיון דומה לו בכל דברי ימי האדם. לעומת זאת כל אימות אחר, כגון נסים ומופתים הנעשים על ידי מייסדי הדתות או המיוחסים אליהם — וכאן הרמז ברור נגד הנצרות — בטולי ערך הם, שייתכן והם אינם אלא דבר שבאשליה ודמיון, ואם גם אמיתיים הם אין בהם משום אימות עצמי והוכחה בלתי-אמצעית למתן תורה כמו העדות החיה של מקבלי תורה מסיני. וגם זאת: הנסים והמופתים אינם מונופולין של נביאים ומחוקקים; אף חסידים ואנשי מעשה זכו להם.

אף ברעיון הסמוך לזה, בדבר הגדרתה של האמונה, מקומה בעולם הדעת ויחסה לשכל, יש משום פולמוס נגד הנצרות. בנגוד לקודמיו השכלתנים, כגון רבנו סעדיה והרמב"ם, המזהים את האמונה עם הדעת, מגדיר אלבו את האמונה כשכנוע פנימי בנושא האמונה אם כי ללא יכולת להוכיחה — ומעמד הר סיני אף הוא אינו אלא עובדה שאין להכחישה, אם כי גם אין להסבירה בשכל אנושי — כשם שבעצם אף יסודות הדעת ו"המושכלות הראשונים" הם ענין של אמונה. היהדות מודה אף היא — ואין זה מונופולין של הנצרות — בעליונות האמונה על הדעת, שהרי רק האמונה מבטיחה את השלטון על הטבע ואת הדבקות בכוחות על טבעיים, דברים שיש בהם משום מקדמה לחיי הנצח במציאות העל-טבעית, והוכיחה את זה ההיסטוריה ללא ספק, שהרי לכל אלו זכו הנביאים ואף פעם לא הפילוסופים. ועם זה, אף כי אין האמונה זקוקה להסכמת השכל, אין כוחה יפה בדברים שהשכל מתנגד להם התנגדות חיובית. בעקבות רבנו סעדיה, ובהריפות יתר, מבדיל אלבו בין ניגוד לשכל, דברים שמתנגדים להגיון ואין השכל יכול לתאר לעצמו את מציאותם כלל, כגון שהחלק גדול מן ה"כל", ועקרונות אלו של השכל אינם ניתנים להפרה כלל, ובין ניגוד לטבע, דברים שהשכל אמנם מודה באפשרותם מבחינה הגיונית, אך הם נמנעים מבחינת חוקי הטבע הקיימים, כלומר, שאין הטבע כמו שהוא לפנינו יודע על מציאותם, אך ניתן להניח, שאלוהים יכול לפרוץ, אם יעלה ברצונו, את גבולות הטבע ולהזיזם ממקומם. רק אמונה בדבר אפשרי מבחינה שכלית מבטיחה את האושר האנושי — ואופייני זה לאלבו, שהוא יותר מקודמיו מדגיש את האושר במקום החובה — או את ההצלחה בלשונו (שיש בה הד מה מהמושג היווני העתיק: "פרטטאין": או פרטטיין וקקוס פרטטיין, מצליח יפה הוא הטוב והבלתי מצליח הוא הרשע; ועיין פרוטגורס) ולא האמונה בדבר שהוא מן הנמנעות, וכאן רמו שקוף לאמונות הנוצרים, שהן סותרות את השכל (כדברי אב הכנסיה טרטוליאן: קרדו קווד אבסורדום — אני מאמין מפני שזה בניגוד לשכל, אבסורד שכלי...).

את המאמר הראשון, שהוא המקורי ביותר בספרו, מסיים אלבו בהעלאת בעייה מקורית (שאף היא אין כמותה אצל הקודמים): אם רשאי אדם, או אף מחוייב, לחקור את כל הדתות כדי להוכיח איזוהי האמיתית, ואם הדת הישראלית, שכולם מודים באלוהיותה, חייבת לשמש נקודת מוצא ודאית וכל החקירה צריכה להצטמצם בתוספת האפשרית, כטענת יתר הדתות-הבנות.

שלשת המאמרים הבאים מסודרים לפי הסכימה של שלשת העקרונות. כל מאמר מוקדש לעקרון אחד, וזה נותן את האפשרות לגולל מחדש את כל המסכת של בעיות הפילוסופיה העברית: מציאות אלוהים ותוארי אלוהים, נבואה, מתן תורה ותכלית התורה, נצחיותה או זמניותה של התורה, מגמת

המצוות, יראה ואהבה, ידיעה והשגחה, שכר ועונש, תפילה ותשובה, ביאת המשיח ותחיית המתים. אמנם רבים הם חידושינו של המחבר גם במאמרים אלו — ואנו נעמוד עליהם במפורט עם הרצאת הדברים — ועם זה, בעיקרו של דבר אין הם אלא חזרה על דברי הראשונים, אם כי מתוך מזיגה מקורית ושקולה ומתוך תוספת נימה חדשה כלשהי. ביסודה של שיטת המחבר מונחת הסינתזה בין שתי המשנות הגדולות, האחרונות בפילוסופיה העברית: של הרלב"ג ושל ר' חסדאי קרשקש. נסכם שוב בקיצור את המשנות האלו. תורתו של ר' לוי בן גרשון מהווה את השיא של הכוון האריסטוטלי בישראל. וצדק מי שאמר עליו שהוא אולי האריסטוטלאי האמיתי היחידי בין פילוסופי ישראל. הרלב"ג היה אולי הראשון שהפך את תורת התוארים על פיה; הוא הורה שרשאי אדם והכרחי לו לייחס לאלוהים תוארים חיוביים, הצומחים אצלו יחד עם מושג אלוהים בכלל, ושאינו כאן כל סכנת ריבוי, אחרי שזה רק ריבוי מושגי ולא ממשי, וכן השלמות המוחלטת של תוארי אלוהים מבטיחה את אי־דמותם לתוארים האנושיים, המקבילים; אף הוא חושב, בניגוד לרמב"ם, שאפשר להוכיח בדרך חיובית את נבראותו של העולם והוא מסתמך בעיקר על המבנה התכליתי שלו. יחד עם זה הוא קובע (ועל כך אמר אחד החוקרים המתונים, הוזיק, שזה "מפלצת תיאלוגית") שאלוהים לא יכול היה להוליד את החומר ושזה האחרון, שהרלב"ג אמנם מצמצם את קיומו הריאלי עד לאפס והופכו לחומר־לא־חומר, היה קיים בצד אלוהים, והוא גם מסיק מזה מסקנות — ולאלה בעיקר התכוון הוזיק — שאין להניח ידיעת אלוהים כי אם כללית ולא פרטית, אחרי שהצורה היא אחידה, ורק החומר (והוא הרי איננו יצור אלוהי!) הוא מקור הפירוט שבטבע. הוא גם מצמצם את פעולת אלוהים למעשה הבריאה גרידא, ואת הנהגת העולם הוא מייחס לשכלים הנבדלים, וביחוד לשכל הפועל. יחד עם זה הוא גם מאמין באסטרולוגיה ובהשפעתה של מערכת הכוכבים, חותכת גורלות בני אדם, ועל רקע כל הגישה הזאת הוא מסדיר את ההשגחה, הנבואה, והנס. התפתחות קיצונית זו של השכלתנות הפילוסופית הזאת הבשילה את המהפכה הגדולה בתולדות ההגות העברית נגד הפילוסופיה, נגד שכלתנות, נגד האינטלקטואליזם המופרז, שמחוללה היה ר' חסדאי קרשקש, אחד המוחות החריפים ביותר בישראל.

המפנה שהביא אתו קרשקש צמח מתוך התפתחותה של הפילוסופיה גופה, אחרי שזו התחילה להסתאב. אך עודדו ועוררו את המפנה גם התנאים החיצוניים: המצוקה האיומה בה היתה שרוייה יהדות הספרדית בשולי תקופת הזהר שלה, האכזבה שהמשכילים הפילוסופיים גרמו בקשר אתה, ובעיקר — הצורך באמונה חיה, תמימה, שלמה, מלאה להט ועצמה, לשם עמידה־בשער נגד גל הרדיפות האכזריות שעבר על היהדות הספרדית. משנתו של ר' חסדאי, ששתה בעצמו מכוס התרעלה: בנו היחידי נהרג על

קידוש השם, ענתה להתלבטות הדור. הוא הפנה את חציו נגד האריסטוטליזם וערער ראשית כל את בנין הפיזיקה של אריסטו; הוא הוכיח, בהקדימו בזה בהרבה את העת המדעית החדשה, את האפשרות האינסופית של המקום והזמן מתוך מתן פירוש חדש גם למושג האינסופיות וגם למושג מקום וזמן. השובה לנו יותר התנגדותו לזיהוי אלוהים עם החכמה או השכל אשר במשנת אריסטו-מימוני; לעומתם הוא רואה את אלוהים כזהה עם החסד, המברית את כל מידותיו, את כל תוארי אלוהים. אף חסדאי, כהרלב"ג, מתיר את ייחוס התוארים לאלוהים, והוא מנמק את ההיתר בזה, שהחשש לריבוי מתבטל אחרי שכל תוארי אלוהים מאוחדים ומאוגדים יחד, וזה — על ידי מידת החסד העומדת במרכזם. הוא מפריק את תורת אריסטו הרואה את אלוהים מאושר על רקע המחשבה הנצחית על עצמו, מתוך כך, שהאושר הוא בתהליך רכישת הדעת ולא בדעת הקיימת, וכן שהאושר והשמחה אביהם הוא הרגש ולא השכל. ומכאן גם תורתו החדשה בדבר תכלית האדם ונצחיותו. לא הדעת מובילה את האדם למימוש תכליתו ולא היא המביאה לו את אושרו, כי אם האהבה, אהבת אלוהים, האהבה של היצור האנושי ליצור האלוהי, מקור האהבה והחסד. ואהבה זו, ולא הדעת, היא המבטיחה את נצחיותו. מכאן שלא השכל הגקנה אלא מכלול כוחות הנפש והאמוציה בכלל, היא המהווה את שארית האדם. עם זה סוטה אף הוא מן המסורת בשתי נקודות חשובות: (א) — הוא מודה בבריאת יש מאין, אך לא כאקט שיש לו ראשית בזמן, אלא כתהליך נצחי. (ב) — הוא גם כופר בחירות הרצון ורואה את האדם כפוי למעשיו, וכן את מערכת שכר ועונש כסיכום של תוצאות הכרחיות, היוצאות אורגאנית ממעשי האדם, כמו "שהאש שורפת בהכרח". אמנם, יש והוא מסביר את האחריות המוסרית של האדם כפונקציה של הלווי האמוציונלי שלו, הנתון כולו ברשותו, למעשים שהם מחוץ לרשותו: השמחה של האדם בעשיית המצוות ובאהבת אלוהים מכשירה אותו לקראת האושר של דביקות באלוהים, והעדרה נוטל ממנו אושר זה. אלבו עומד בשתי רגליו בשני תחומי השפעה אלו, של הרלב"ג ושל קרשקש, אך אינו נתפס לקיצוניות של שניהם. הוא שואב בעיקר מתורת חסדאי, שהוא רבו ושתורתו הולמת את רוח הדור, אך הוא גם מחזיק בתורתו של הרמב"ם. אם כי רחוק הוא מהפירוש האריסטוטלי הקיצוני שלה שניתן על ידי הרלב"ג. אלבו עיקרו ברשותו של ר' חסדאי, אך נופו נוטה לזו של הרמב"ם. אכן, תורתו של אלבו היא מזיגה בין שתי התורות, של הרמב"ם ושל ר' חסדאי; אנו נעמוד כאן עליה בקווים כלליים.

את הרצאת המשך משנתו, אחרי המאמר היסודי שלו, מתחיל אלבו בפרשה של תוארי אלוהים; הוא מרצה את שיטות שתי האסכולות, של שוללי התוארים ושל מחייבי התוארים, אך הוא מקהה את חודן ונוטל את עוקצן

של שתיהן וכך מקרב אחת לשנייה, עד שהן נתונות להתאחות. הוא מסביר שיש להבין את תורת החיוב כך, שהתוארים מיוחסים לאלוהים רק מצד השלמות שיש בהם ולפיכך יש גם לתפוס אותם כך שלא יכניסו ריבוי באלוהים. שכן תוארים אלו מהווים ריבוי רק בצורתם האנושית הפגומה ואין בהם משום ריבוי בהופעתם השלמה אצל אלוהים; מאידך גיסא, הוא מסביר את תורת השלילה מתוך הבדלה בין שלילת תוארים, המציינים חסרון כל שהוא, כגון אי־דיעה, שאותם יש לגמרי לשלול מאת אלוהים, ובין שלילת תוארים המורים על שלמות מסויימת כגון החכמה, שאותם יש לשלול רק בצורתם האנושית הלקוייה, אבל יש לייחס אותם לאלוהים בצורה עילאית יותר מתוך הדגשה שצורתם האמיתית של תוארי אלוהים אלו עולה על כל תפיסתנו ושאין כל דמיון שהוא בין תוארים אלוהיים אלו ובין התוארים האנושיים המקבילים להם, וכך משלים הוא בין שתי התורות המנוגדות האלו. מקורית יותר היא השקפתו, שיש לייחס לאלוהים מספר אין־סופי של תוארים, והם אינם בעלי תכלית, כשם שאין תכלית להם בזמן ובחשיבות, — השקפה שנאחו בה ברוך שפינוזה והפכה השקפה מרכזית במשנתו בלי קריאת שם יוצרה עליה... כיוצא בו יש נעימה של מקוריות בגישתו לבעיית התכלית האנושית. יחד עם השכלתנים הוא רואה את יתרונו של האדם בכושרו השכלי, מתוך ההוספה שהשלמות השכלית האנושים איננה מציאות נתונה כי אם מהווה מטרה שיש לשאוף למימושה. ברם יחד עם קרשקש אין הוא סובר, כשכלתנים אלו, ששלימות שכלית זו מתבססת על רכישת דעת עיונית־מדעית. שהרי נמצאת עושה אותה לנחלת יחידים ומקפח בזה את ההמונים. ומכיון ששלימות זו היא תנאי מוקדם הכרחי לנצחיות הנפש, שאינה, לדעתם, אלא נצחיות המדע שרכש לו האדם, סיכום המושכלות שלו, הרי בזה אתה גוזל מאת ההמונים האלו אף את הכניסה לעולם הנצח — וכמה אופייני הדבר שאלבו, בניגוד לקרשקש, שם את הדגש בעיקר במלחמתו עם האינטלקטואליזם השכלתני, באופיו האנטידימוקרטי של זה, — והוא מסיק שתוכנה של דעת זו היא רק בהכרת האדם מה אלוהים רוצה ממנו, בהפקת רצון אלוהים ונשיאת חן בעיניו, דבר שרק התורה יכולה להורות לנו. אלבו שם את הדגש לא על הדעת, כמו הרמב"ם, וכן לא על הרגש והאמוציה, כמו קרשקש, כי אם על העשייה הדתית, על הפעילות האנושית בהתאם לצווי התורה; אמנם לא פעילות מכנית, נטולת גשמה, כי אם פעולה המלווה תודעה למילוי הרצון של המצוות האלוהי, חפץ ותשוקה למצוא חן בעיני הבורא. אמנם אף אלבו רואה את תכלית המצוות ביראת אלוהים ובאהבת אלוהים, שמצוות אלו מכשירות לקראתן, אבל אלו האחרונות צומחות באופן אורגאני מהפעולות הדתיות, והעיקר: אין לאלו כל קיום בפני עצמן כי אם בשילוב עם העשייה, כי אכן, אהבת אלוהים בלי מעשים המורים עליה היא אהבה

ערטילאית, חוורת, מחוסרת דם, גטולה עצמה ומרץ, זרק תוך העשייה היא מתממשת ולובשת עור וגידים.

ומכאן לפרשה הידועה של הצורך במתן תורה. מה היא הפעולה הטובה הרצוייה מאת אלוהים, והיפוכה — הרעה הבלתי רצוייה לאלוהים? אין להסתמך כאן על החלטת הרוב, ממשיך אלבו, שהרי הטובים, הצדיקים והחסידים, הם המיעוט דוקא. מבוססת יותר היא הרגשת הסיפוק ואי-הסיפוק, השמחה והעצבות, המלווה את האדם בעת העשייה, הטובה או הרעה. אך זו יחסית היא ומותגית במזגו של האדם-הפרט. רק התורה הנתונה מן השמים מורה לאדם את דרישות אלוהים ממנו, ומכאן ההכרח במתן תורה. כמו ר' יהודה הלוי, אומר גם אלבו כי רק אלוהים יודע את הדרך אליו או בנוסחתו הוא, את האמצעים למילוי רצונו, ובניגוד לרמב"ם הוא שם את הדגש על הפעולות הדתיות הטהורות, או המצוות השמעות בלשון רבנו סעדיה, שאין אנו יודעים טעם שכלי להן מלבד זאת שהן צוויים אלוהיים, משימות שהרצון האלוהי מטיל עלינו. ושוב, כמו הרמב"ם אין, לדעתו, בשלמות המוסרית מבחינת מגמתה החברותית, המכוונת כלפי הזולת, משום שלמות אחרונה. ברם הוא סובר כי עד כמה שיש במילוי המצוות המוסריות משום שאיפה למילוי הרצון האלוהי יש בהן אף משום שלמות דתית נוסף לזו החברותית-מוסרית. ואשר לדעת התורה אין הוא מדגיש, כמו רבי יהודה הלוי, את הדעות שהתורה מוסיפה ושהן למעלה מתחום תפיסתו של השכל האנושי, אם כי במקום אחד נראים הדברים כך. אך יחד עם רבנו סעדיה הוא אומר שתפקיד התורה בתחום זה הוא הבטחת היציבות והוודאות של דעות ואמונות מסויימות; סוף סוף לאלבו הפעולות הן עיקר, הפעולות הרצויות בעיני אלוהים, ולא הדעת. זו נחוצה לנו בעיקר עד כמה שהיא מורה לנו כיצד לתפוס ולהבין את הרצון האלוהי. ובסיכום הדברים: כל תכלית התורה והאדם, לשיטת אלבו, היא רק מילוי רצון אלוהי על ידי הפעולות המוצאות חן בעיניו. עם זה אין הוא שוכח להדגיש אף את היתרון שיש לשיטת התורה גם בתחום החוקה החברותית והמשפט המדיני.

כל הרצאה זו של המחבר, המדגישה את צורך העשייה הדתית, מכוונת בעת ובעונה אחת גם נגד הנצרות, עד כמה שזו מזלזלת במצוות העשייה ומדגישה הדגשה יתירה את ערך האמונה המופשטת. היא מכוונת גם נגד השכלתנות הפילוסופית המעלה על הנס את הדעת, תוך דחיקת רגלי המעשה הדתי. מגישה זו של המחבר הושגה גם מטרה אחרת, לא פחות חשובה בתנאי המציאות של תקופת המחבר, והיא: הרגעת הרוחות של ההמונים הנתונים לרדיפות דתיות של הנצרות ועומדים יום יום לפני הנסיון של קידוש השם. שהרי מתוך כך הובטח להם חלקם בעולם הנצח, אחרי שרכישת השלמות הדתית נתונה להישג ידם, — דבר שנשלל מהם

על ידי הפילוסופים. מובנת לנו גם החרידה לרעיון שאלבו עשה אותו באופן מוזר לאחת מאמונות היסוד של היהדות, והוא: שמידה מסויימת של שלמות דתית ושל אושר נצחי מובטחת אף מקיום פעולה דתית אחת ויחידה— דבר שנתון במשא ומתן הלכתי של האמוראים— אם כי מידה זו גדלה והולכת בפרופורציה לסיכום הפעולות הדתיות. לנוכח פיתויי היום-יום של הנצרות, שהיו מרובים באותו הדור, והיו נושאים עמם הצלחה ארצית בצירוף הבטחה לאושר נצחי תמורת אמונה באישיות מסויימת גרידא, הרי הוברר להמוני בית ישראל שלא באה היהדות בריבוי מצוותיה להעמיס עליהם עול יתר, תחתיו יכרעו ויפולו, כי אם להעניק אפשרויות רחבות, על ידי אחת מהמערכת הרחבה של הפעולות הדתיות, לזכות בחיי נצח שאף עניי הצאן שאין בידם לרכוש להם השכלה רחבה, יכולים להגיע אליהם. כי כן מובנת לנו מתוך אספקלריה זו הדגשה יתירה זו של האושר במקום החובה הדתית הבלתי שכיחה בספרות הפילוסופית היהודית; כי כן היה הכרח להבטיח לכל אלו הרבבות שעלו על המזבחות למען קידוש השם שמובטח להם האושר בעולם הבא, אחרי שהוא ניטל מהם בעולם הזה בעודם באיבם.

מעניינת היא גם המזיגה של אלבו בתורת הנבואה שלו. כמו ר' יהודה הלוי סובר גם הוא שהיזמה להשראת רוח הנבואה על הנביא יוצאת מאת אלוהים ואין הנבואה תופעה טבעית כדעת הרמב"ם. עם זאת מודה אלבו לרמב"ם שתנאים פסיכולוגיים-טבעיים מסויימים מכשירים את קרקע הנפש של הנביא לגילוי הנבואה. אלבו אף אינו מדגיש במיוחד את היתרון של גבואת משה ואין הוא עושה אותה לתופעה מטאפיזית מיוחדת במינה. ואם כי הוא מודה בעליונותו של משה על פני כל הנביאים, אין הוא עושה עליונות זו לעיקר מן העיקרים הדתיים, אולי מפני שאין לו צורך בכך, שהרי הוא מציע דרכים אחרות לאימות הדת ואולי גם משום שהוא גרע מייחוד דיוקן זה של משה כאדם עליון, ייחוד המתקרב להאלהת אדם כזו של הנצרות. בדומה לזה הוא מדגיש בראשית ספרו שיש אמנם עמים ויש בני אדם שעל ידם מגיעה השלמות למין האנושי, ועם זה אין הם מהווים התכלית שלשמה נוצרו שאר בני אדם.

ברם מקורית ביותר היא עמדתו בבעיית נצחיות התורה. אמנם כל הקודמים לו בפילוסופיה גלגלו בבעייה זו, אך כולם מתוך גישה דוגמאטית ברורה והכרה באי-אפשרות ביטולה של התורה. אצל הרמב"ם היא אף הפכה לאחד מעיקרי הדת: "שלא תשתנה התורה". ברם אלבו מעלה אותה מחדש תוך דיון רחב ותוך נקודת-ראות חדשה לגמרי וזרה לחלוטין לכל המגמה השוררת בתחום זה בכל הפילוסופיה היהודית. ראשית הוא מציין שמבחינה מטאפיזית יש מקום לתמורה בדת, בהקבלה לתמורות האתנוגרפיות באופיים של הקיבוצים האנושיים; כן הוא מדגיש שאין להשתמש בבלשנות כתריס

נגד מגמה זו, שכן כל הביטויים המורים על נצחיותה של התורה כגון "לדורותיכם", "לעולם" וכד' ניתנו להתפרש גם במובן של אורך ימים ולא כמונחים של נצח; הוא גם מצביע על עובדות היסטוריות של שינויים חוקיים בדת, כגון השינויים בכתב ובשמות החדשים עם ראשית הבית השני. אחרי דיון ארוך הוא מסיק, מבחינה עיונית, שיסודות הדת והאמיתות העליונות שלה, כלומר: העקריות והשרשים, אינם נתונים כלל לשינויים כל שהם; אמנם הוא מציין את תוקפם לא מבחינה עניינית, כי אם צורנית, והיא: מפני שהם כלולים בשתי הדברות הראשונות שנשמעו מפי אלוהים עצמו, ומה שנשמע ישר מאת אלוהים אינו ניתן לשינוי על ידי נביא, כי אם יש לשמוע את דבר השינוי ישר מאת אלוהים ובאותם התנאים של הדיברה הראשונה. לעומת זאת, שאר תוכני הדת ניתנים, מנקודת ראות עקרונית, לתמורה על ידי נביא אלוהי. ברם למעשה הוא מוסיף סייג לדבר, והוא: שביטול חלק זה של התורה, או מתן תורה חדשה במקומו, זקוק לאימות פומבי כזה של מעמד הר סיני, מה שהופך את האפשרות העיונית לפרובלימטית ביותר. מתוך כך הוא מסביר את השינויים שחלו בימי בית שני, שחכמי אותו הדור מצאו לזה אסמכתה במקרא, או שהיו אלו רק מעשים סמליים לרגל המאורע הגדול של הגאולה המדינית. עם זה אין הוא הופך את דבר אי-השתנות התורה, שהוא מסכים לו למעשה, לעקרון דתי.

אלבו חוזר ומגולל את בעיית הסתירה שבין הבחירה האנושית והידיעה האלוהית. בעצם הוא רק חוזר ושונה את הפתרון של הרמב"ם בדבר ההעלם של הדעת האלוהית, אלא שהוא פוסל ביתר מרץ את הפתרונות הקודמים של רבנו סעדיה ור' יהודה הלוי; כיוצא בו הוא חוזר ומציע את בעיית ההשגחה ואת הנושא של צדיק ורע לו באותו הקשר שקשר אותם הרמב"ם, ולכאורה דבריו כאן הם רק הרצאה קלה ומלבבת של דברי קודמו. אולם אחרי התבוננות יתר יש למצוא גם כאן משהו חדש. בדומה לרמב"ם סובר אלבו שהטבע — אשר בעקבות הרלב"ג הוא זהה אצלו עם השפעת הגורמים השמימיים — מגביל את ההשגחה האלוהית, אבל זה רק עד מידה מסויימת, עד כמה שאין במעשים הטובים או הרעים שום עצמה יתירה שיש בה להכריע את הטבע ושיהיו ראויים שאלוהים ישנה בגללם את מהלך השפעת הכוכבים לטובתו או לרעתו של המקרה הבודד. כן מכריע אלבו בבעייה שהעסיקה הרבה את הוגי הדעות של תקופה זו, והיא בעיית דמות הנפש והשארית הנפש, נגד ההשקפה השמרנית שהנפש והגוף הם אורגאניזם אחד, ושאינן קיום לנפש בלי הגוף לא במציאות הארצית ולא במציאות העל-ארצית העתידה לבוא. הוא סובר שהנפש מהווה סובסטנציה נפרדת שמקורה, בניגוד לגורם הארצי שממנו מורכב האדם הגופני, בספירה העליונה של השכלים הנפרדים, ולפיכך יש

לה אף קיום נצחי נפרד. הוא מסיק כמה מסקנות מגישה זו, כגון בענין צורת השכר והעונש בעולם הבא ובתקופת תחיית המתים. חידוש־מה יש גם בדיון השיטתי שלו בבעיית התפלה שאין לו דוגמה בפילוסופיה הקודמת, מלבד אי־אלו הערות, בלתי שיטתיות ובעלות נימה פיוטית, אצל ר' יהודה הלוי. מקורית ואף דיאלקטית היא עמדתו ביחס לאמונת המשיח. מצד אחד הוא ממעט את ערכה הדוגמטי של אמונה זו, אשר מבחינה הגיונית אין היא יוצאת בהכרח מן העקרון של שכר ועונש, תוך הדגשה מפורשת כנגד הנצרות, ההופכת את אמונת המשיח למסדה של כל הדת שלה. וכן מבחינת המקורות המקראיים המדברים עליה שאותם יש לפרש על תקופות שכבר היו בדברי ימי האומה הישראלית, ושנו, אמונת משיח זו, מקורה במסורת, אך אף בה אין משום ודאות שהיא התכוונה לעתיד לבוא ויתכן אף מבחינה זו שהמשיח הופיע אי־פעם בהיסטוריה ולא הוקדשה לו תשומת לב מספקת. אך מצד שני הוא מדגיש את הזוהר הרב, המדיני והרוחני, הלאומי והאוניברסלי, הקשור עם אחרית הימים המשיחית, שלא נתממש עדיין והמצדיק את אמונתנו שהמשיח לא בא עדיין. כן מעלה הוא על גס את הערך של הצפייה המשיחית, אף בשביל התגשמותה של זו, ואת אופייה המיוחד שאין היא דומה לתקוה לדבר שבואו הוא אפשרי, כי אם לתופעה המוכרחה לבוא, כמו הצפייה של שומרי הלילה לזריחת השמש.

בשולי הדברים יש גם לציין את קסמי הסגנון של ספר "העקרים", המסביר את הפופולריות היוצאת מן הכלל שזכה לה ספר זה בכל התפוצות, כמעט כזו של "חובת הלבבות". השיחה היפה של המחבר, המתובלת בדרשות נאות, מסמנת ראשיתה של תקופה חדשה, תקופת הדרשה הפילוסופית, שהגיעה להתפתחות גאותה מיד אחריו, כגון בספרי ר' יצחק עראמה. אך בעיקר יש לציין את הצלילים החדשים, אמנם בודדים עדיין, שאנו מוצאים בספרו של אלבו, צלילים המבשרים תקופה חדשה בישראל, תקופת התעוררות המסתורין. אלבו מביא כמה מאמרים בודדים מספרות הקבלה וכן מזכיר הוא במפורש את ספר "הזוהר" בשמו, וכן את הספר מדרש רבי נחוגיא בן הקנה, והוא מצטט מהם אי־אלו מאמרים תוך הסתייגות שאנו רגילים לשמעה מפי המקובלים עצמם, שאין לנו רשות לעסוק בהם יותר, והמגלה בכך כי הוא עצמו עסק בהם הרבה יותר מכפי שהוא מגלה לנו. אמנם נראה אותו עוד מפרש את לימודי הזוהר ברוח הפילוסופיה, והוא מזהה את עשר הספירות עם עשרת השכלים הנפרדים של הפילוסופים, אך הקבלה העברית מכירה אף תקופת הפרשנות הפילוסופית של תוכניה המסתוריים. על כל פנים, ברגלו האחת עומד עוד אלבו בתוך תחום הפילוסופיה העברית אך ברגלו השנייה הוא כבר בתוך רשותו של המסתורין.

עם אלבו ועם חיסול יהדות ספרד יורדת הפילוסופיה מעל במת הרוח

העברית. הפילוסוף הקרוב שבא אחריו, אברבנאל, כוחו יפה בעיקר בפילו-סופיה של התרבות והוא אנוס היה לעזוב את ספרד, זו הקרקע ההיסטורית של תנועת הפילוסופיה העברית. אמנם קמו עוד פילוסופים והוגי דעות לישראל בתקופה הסמוכה בארצות הסלבויות: המהר"ל מפראג והרמ"א, היונקים מהמסורת הפילוסופית הספרדית, אך הם שייכים כבר לעולם אחר, זה של שילוב הפילוסופיה, ההלכה והמסתורין. עם שקיעתה של הפילוסופיה העברית לא בא שמשא של היהדות, אדרבה: צמחו לה כנפיים חדשות. ירדה קרנה של היהדות השכלתנית ועלתה שמשא של יהדות המסתורין.

פרק ראשון: עיקרי הדת

א

ב"פתיחה" לספרו מסביר לנו המחבר את מגמת הספר, המתבססת על שתי הנחות: האושר האנושי, והכוונה לאושר הנצחי, תלוי ברכוש של דעות מסויימות ובסכום של פעולות מסויימות ("פתיחה"):

למה שהיתה ההצלחה (האושר) האנושית נתלה בעיון ובמעשה (תלוי גם בדעה עיונית מסויימת, וגם בעשייה מסויימת) כמו שביאר הפילוסוף (סתם "הפילוסוף" בספרות ימי הביניים מכונן לאריסטו) בספר הנפש (*De anima*); אבל אין דברים אלו נמצאים בספר זה שלפנינו, אך הם יוצאים מתוך הדיון על הטוב העליון בספרים הראשונים של האתיקה הניקומכית);

ואלו הדעות והמעשים הדרושים לאושר – וזוהי ההנחה השנייה – אינם בתפיסת השכל האנושי, ורק השפע האלוהי העל-שכלי יכול להורות את הדעות האלו ולהגביל את הפעולות האלו; ומכאן, אחרי שרק ההדרכה או הדת האלוהית יש בה ערובה לאושר האנושי, יש לאדם הכרח חיוני להבחין בין הדת האלוהית והאנושית – המחבר כולל במונח "דת" את שתיהן והוא מפרשו לא במובן אמונה אלא חוקה – וכן הדתות המתיימרות שלא בצדק להיות אלוהיות, ורק ידיעת עקרי הדת מאפשרת לנו הבחנה זו (שם):

זוה לא יתכן אלא בידיעת העקרין, שאי-אפשר שתמצא הדת האלוהית זולתם (והעיקרים אשר בלעדם מתערער כל בנין הדת האלוהית ואין לה קיום זולתם);

הצעת עיקרים אלה, המשמשים אמת-מידה להבחנת הדת האלוהית האמיתית, היא מטרת ספרו.

כן מעלה המחבר ב"פתיחה" זו תכנית מפורטת של בנין ספרו ותוכן קצרו של כל אחד מחלקיו, היינו, של כל ארבעת מאמריו, ואף (לפי הוצאת הוזיק) של כל פרק ופרק שבכל מאמר ומאמר, סדר שאין אנו מוצאים אצל קודמיו.

ב"הקדמה" הסמוכה ממשיך המחבר להסביר את הצורך במחקר העיקרים; הוא מציין את הדו-אנפיות של הדיון בבעייה זו: מצד אחד יש ללא ספק לכל מאמין מאיזו דת שהיא מושג כלשהו על יסודות דתו; כל בני

אדם נמנים על איזו דת שהיא, כל אחד מהם, אף אם הוא אדיש לענייני הדת, משתייך, על כל פנים מבחינה רשמית, לאיזו כנסייה דתית, ולא יתכן שלא יהיה לו, אם לא ידיעה ברורה מעקרי דתו, הרי לפחות מושג כל שהוא עליהם. מצד שני, מתאונן מחברנו, עדיין אין לנו מחקר ממצה בבעיית העיקרים וכן אין עדיין כל הסכמה בקשר למהותם של עיקרים ולמספרם (הקדמת המחבר):

... כי יש מי ששם אותם יג עיקרים (הרמב"ם), ויש מי ששם אותם כו (?).
ויש מי ששם אותם ששה עקרים בלבד" (ר' חסדאי קרשקש).

וביחוד, מדגיש המחבר, לא היה עד ימיו מי שיתמסר לקביעת עיקרי הדת האלוהית באשר היא אלוהית, כלומר: ולא דוקא ביחס לתורת משה, וזה, מכיון שלא הכירו בדת אלוהית אחרת מלבדה, וזהו דבר הטעון עדיין עיון. מחברנו קובע הנחה, ששני מיני עקרים הם: של דת אלוהית בכלל ושל דת אלוהית מסויימת (שם):

וממה שאין לספק בו, הוא שראוי שיהיו עיקרים לדת אלוהית בכלל, אם יבוטל אחד מהם, לא יצוייר היותה אלוהית בכלל, ועיקרים מיוחדים פרטיים, אם יבוטל אחד מהם תפול הדת ההיא, אף על פי שלא תפול הדת האלוהית בכלל.

לרגל המבוכה הזאת בשטח חשוב זה של הדעת הדתית קבל אלבו על עצמו לייחד ספר מיוחד לבעיית העיקרים, וכן ליצור קנה-מדה בקשר לקביעתם של עיקרים אלו, והוא מסכם את התכנית הכללית של ספרו (שם):

... ובעבור זה (אחרי שהסיק את שלשת עיקרי הדת הכלליים) חלקנו הספר הזה לארבעה מאמרים; הראשון לחקור מן העיקרים בכלל, כמה הם ואי אלו הם? והשני לחקור מן העיקר הראשון, שהוא מציאות השם והשרשים הנתלים בו (השרשים המוסקים מעיקר זה), והשלישי לחקור מן העיקר השני, שהוא תורה מן השמיים והדברים הנתלים בו, והרביעי לחקור מן העיקר השלישי שהוא השכר והעונש והשרשים המסתעפים ממנו והדברים הנתלים בו.

ב

לראשונה, בשני הפרקים הראשונים, מסלק אלבו קושי אחד הקשור עם קביעת העיקרים, והוא: שאם אנו מנסחים עיקרים קבועים של הדת האלוהית בכלל ונוסף לזה עיקרים מסויימים של הדת האלוהית הפרטית, כגון תורת משה, הרי דומה כאילו שמנו גבולות לדת, שכל החורג מהם יצא לכאורה מכלל הדת, ועל ידי כך עלולים אנו בנקל להטיל חשד של מינות בגדולי ישראל וחכמיו, שכל מי שאינו מאמין בעיקר מסויים, או אפילו מאמין בו אך אינו חושבו לעיקר אלא כסתם אמונה, ייחשב מין וכופר בעיקר.

כך, למשל, מנה הרמב"ם את האמונה בביאת המשיח כאחד מעיקרי התורה. ואנו מוצאים בתלמוד (סנהדרין צט, א) את רבי הלל האומר שאין משיח לישראל, ועם זה המשיכו לקרוא לו רבי והביאו דברי הלכה מפיו ורק

חשבו אותו לטועה וחוטא, אבל לא חלילה לכופר ומין, וזאת — ופה מגלה לנו אלבו דעתו דרך אגב — מפני שהאמונה המשיחית היא אמנם אמונה חשובה, אבל לא עיקר; רק לנוצרים מהווה היא עיקר העיקרים של דתם. כן עלול הרמב"ם עצמו, שלא מנה את האמונה בבריאת יש מאין במנין העיקרים, להחשב לכופר ומין, לפי שיטה זו המונה אותה בעיקרים.

לפיכך קובע המחבר הנחה מוקדמת — והיא באה בעיקר להקהות את עוקץ החשדנות שהיתה רווחת באותה תקופה נגד ההשכלה הפילוסופית הדתית — שרק סתירה מדעת לדברי התורה לכל מה שכתוב בה, ללא יוצא מן הכלל, מתוך ידיעה ברורה שהשקפה מסויימת מתנגדת לדעת התורה, עושה את המחזיק בה לכופר והוא "בכלל האומר אין תורה מן השמיים". שהרי אחרת איך הוא מעיז להתנגד לזה שכתוב בה מפורש אם לא שאינו מאמין באלוהותה? ונמצא שבעל סברה זו העומדת בניגוד רשמי לדעת התורה כופר באחד מעקרי הדת, זה של תורה מן השמיים.

אך מאידך גיסא ניתנה רשות לכל מאמין לפרש את דברי התורה כפי קוֹ מחשבתו, אף שזה מתנגד להשקפה המקובלת, אם שכלו אומר לו שכך ורק כך יש להבין את דעת התורה, שבה הוא מאמין ללא היסוס אלא שהוא משוכנע שכך היא האמת של התורה, כפי השערתו (מאמר א, פרק ב):

... אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ומאמין בעיקריה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים, הטוהו העיון לומר שאחד מן העיקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחלת הדעת אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו (אפילו אם דעתו הוא מוטעית, יכול הוא להיחשב אפילו מן החסידים, אם רק לא התכוון בזה לומר משהו שהוא נגד התורה), והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה.

כאן אלבו הולך ומבסס את הנחתו זו מתוך שורה של דוגמאות: כגון אותה אגדה בפרקי רבי אליעזר, שנראה ממנה כאילו מחברה סובר שהעולם נברא יש מיש, ובוודאי שתנא זה לא התכוון לסתור במזיד את דברי התורה, אלא סבר שכך יש להבינם ושזו היא דעת התורה, או שהתורה אינה מתנגדת לדעת זו; וכגון דברי הרמב"ם, שאלמלא היה משוכנע בקדמות העולם, לא היה גרמע מפני הכתובים, שאז היה מוצא לכתובים פירוש, שמוזה יוצאת ברורה דעתו. שאם כי מבחינה עקרונית אין להתנגד לכתוב, אך אם הכתוב מתנגד להגיון התנגדות חיובית והיינו: שאין ההגיון יכול להסכים לו, לכתוב, אפילו בצורה נייטרלית, והוא מתנגד לו בפועל, שאז יש להכניס משמעות אחרת לכתוב זה; וכגון בעלי התרגום שהוציאו את כל ביטויי ההגשמה שבתורה מידי פשוטם; וכגון אלו (הכוונה כנראה לרלב"ג בפירושו לתורה) שפירשו, שלא כמקובל אצל חו"ל, את פתיחת פי האתון כדבר שהיה בחלום; כאן הוא גם מדגיש, להיפך, שאף אלו שמפרשים את התורה מתוך תמימותם כפשוטה, במקום שיש דוקא הכרח

להוציאה מידי פשוטה, כגון פסוקים שיש בהם משום הגשמה, שאף הם אין ראוי לגנותם ולראותם ככופרים. והוא מביא כאן את דברי הראב"ד הידועים — אם כי בנוסח הרבה יותר גמוסי, מכפי שהם ידועים לנו מן הנוסח שלנו (ולדעת בעל "כסף משנה" הנוסח של אלבו הוא הנכון, אם כי יש מקום להרהר עוד בזה, שהרי חריפות הביטוי שישנה בנוסח שלנו הולמת מאין כמותה את הראב"ד בהערותיו) — בקשר עם דברי הרמב"ם, שהמייחס לאלוהים דמות הגוף הוא מין, שאף שזה, היינו: אי-הגופניות של אלוהים הוא עיקר האמונה הישראלית, ועם זה אף אלו שלרגל תפיסתם את לשון המקרא והמדרשות כפשוטם, כן ראו את אלוהים כישות גופנית, עדיין אין ראוי לקרותם מינים, והוא מציין שמתוך כך, מתוך הדגש האחרון, הובטחה אף האמונה התמימה נגד השכלתנות הפילוסופית כשם שזו האחרונה הובטחה נגד הקנאות. הוא חוזר ומסכם שהנחתו זו אף מאפשרת את החירות הפילוסופית בלי לתת פתחון פה לקנאים המתקיפים (שם):

ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעקרי הדת ולפרש הפסוקים בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו (היינו, לפילוסופים ברוח הפילוסופיה, והתמימים בהתאם לאמונתם התמימה...).

ומכאן לעצם הדיון בעיקרים.

עיקר מהו? אלבו ממצה מבחינה בלשנית את המונח עיקר:

עיקר נקרא אותו העצם המעמיד דבר מסויים, וכל קיומו של דבר מסויים זה תלוי בו, ורק בו, כמו היחס של העיקר אל האילן היוצא ממנו, שכל קיומו של האילן תלוי בעיקר זה ובלעדו אין לו קיום. ואנו נשלים את דברי המחבר: מכאן הושאל המונח "עיקר" גם לענינים מופשטים; מבחינה זו מסביר אלבו אף את המושג "עיקר דתי", שהוא: יסוד שכל הדת נשענת עליו ובלעדיו היא נופלת כולה, כגון: העיקר של המציאות האלוהית, היוצא מעצם המושג של דת אלוהית "שאי-אשר לצייר מציאות תורה אלהית זולתו".

הגדרה חדשה זו משמשת לאלבו מצע למחקרו בעיקרים. אך טרם שהוא מציע את שיטתו-שלו בעיקרים לפי הגדרתו זו הוא מכוון תחילה את היצי בקורתו נגד כל הנסיונות הדוגמתולוגיים הקודמים, והכל על רקע הגדרתו זו ובהסתמכו עליה. בראש וראשונה — העיקרים של הרמב"ם. אלבו מוצא שקביעתם היא שרירותית, שהרי לפי הוראת המלה "עיקר" אפשר אמנם להניח כעיקרים מציאות השם, נבואה, תורה מן השמים, ועוד, שבלעדיהן אין קיום לדת; כן אפשר עוד לכלול את נבואת משה ונצחיות התורה במסגרת זו של עיקרים, וזה כעיקרים פרטיים של תורת משה. אולם איך אפשר — שואל אלבו — למנות כעיקרים את האחדות ואת אי-הגשמות, כפי שעשה זאת הרמב"ם, שעם כל היותן אמונות נכונות, הרי לא תפול התורה בלעדיהן ובלעדי אמונות אלו, כפי שזה היה צריך להיות לפי הוראת

המלה עיקר. ובייחוד: איך מנה הרמב"ם בין העיקרים אף את הצו, ש"רק לאלוהים ראוי לעבוד ולא לזולתו", לאחר שזה אינו אלא מצוה פרטית? כן, מוסיף אלבו, אין התורה מתערערת עם הכחשת תחיית המתים, כל זמן שמאמינים בשכר ועונש באימו צורה שהיא, ואף אמונה זו, שמנה אותה הרמב"ם בין העיקרים, אינה ראוייה להיחשב לעיקר. ברם, ממשיך אלבו את התקפתו, אף אם לא התחשב הרמב"ם בהוראה זו של המלה עיקר, ומנה כעיקרים סתם את כל האמונות החשובות, אין הגיון במיונו, שהרי לפי זה היה לו למנות עוד אמונות חשובות, כגון ש"השכינה שורה בישראל באמצעות התורה" או את אמונת החידוש, וכד'! כן תמה אלבו על הרמב"ם שלא מנה בין העיקרים את האמונה במסורת, שבלעדיה אין בכלל מקום לכל דת היסטורית, וכן את האמונה בחרות הרצון, שהרמב"ם בעצמו, במקום אחר (היד החזקה, הלכות תשובה, פרק ה, ג), ראה בה "עיקר גדול, והוא עמוד התורה והמצווה"? אחר שהוא מבקר עוד את שיטת אחד, אלמוני, בעיקרים, שהיתה כולה חסרת הגיון, הוא מתעכב על משנתו של רבי חסדאי בעיקרים, בלי להזכיר את שמו (אולי משום יראת הכבוד לרבו?) (מאמר א, פרק ג):

... ויש מן האחרונים, מי שדקדק במלת עיקר... ואמר שהעיקרים לדת האלהית הם ששה, שהם: ידיעת השם, וההשגחה, והיכולת, והנבואה, והבחירה (האנושית, חירות הרצון) והתכלית (תכלית האדם והתורה), מלבד השלשה שהביא הרב ז"ל (הרמב"ם) מופת עיוני עליהם, שהם: מציאות השם ואחדותו, ושאינו גוף ולא כוח בגוף.

ואלבו טוען נגד זה: עקרים אלו משותפים לכל הדתות וחסרים עיקרים המייחדים את תורת משה או, לפחות, איזה עקרון לאימות הדת הנכונה. כן חסר כאן עיקר העיקרים, והוא: תורה מן השמים. ומצד שני, חירות הרצון אינה עיקר דתי, אף החוקה המדינית החילונית מניחה אותה כהכרח; וכיוצא בו — התכלית. בדרך כלל, אם לא מפרטים את התכלית הדתית המיוחדת, זו של חיי גצת, היא משותפת לכל החוקות, הדתית והמדינית כאחד.

אלבו מסיים את הבקורת שלו בהשתוממות על שחז"ל השקיעו את כל מרצם בתורת המשפטים כגון נזקי האדם ודיני ממונות, שהם "הנהגת הגוף בלבד" והסיחו את דעתם מבעיית העיקרים, שהיא כל כך חשובה לאדם, והיא החותכת לו חיים נצחיים. ולא שם אלבו את דעתו לכך, שיתכן וחז"ל לא רצו מבחינה עקרונית לנסח עקרי דת, כשם שהבאים אחרי אלבו, כגון אברבנאל, התנגדו לזה, באמרם שכל "התורה היא עקרית" (ראש אמנה פכ"ה), או מפני שראו את התורה כיצירה אורגאנית ולא רצו לכבול אותה בשלשלאות של דוגמאות, או מטעמים אחרים.

ואלבו הולך ומונה שלשה עיקרים של כל דת אלוהית (שם, פרק ד):

הדרך הנכון, שיראה לי בספירת העיקרים, שהם שרשים ויסודות לתורה האלוהית הוא, כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם: מציאות השם, וההשגחה לשכר ועונש (כלומר, השגחה אלוהית, המכוונת לפי העקרון המוסרי של שכר ועונש לאדם בעד מעשיו הטובים או הרעים), ותורה מן השמים. ואלו השלשה הם אבות לכל העיקרים, אשר לדתות האלוהיות (שלשת אלו הם אבות העיקרים לכל דת אלוהית), כמו תורת אדם ותורת נח ותורת אברהם ותורת משה, וזולת מן התורות האלוהיות אם אפשר שימצאו יותר מאחת בזמן אחד או בזו אחר זו" (כלומר, ומבחינה פרינציפיונית לכל דת אלוהית אחרת אשר באופן עיוני — אם כי לא למעשה כמו שיוכיח להלן — אפשרית היא אף בבת אחת בצד התורה האלוהית הקיימת כבר או בזה אחר זה, היינו: עם ביטולה של הראשונה),

אך מעיקרים-אבות אלו מסתעפים עיקרים-תולדות ותולדי תולדות, וכן מסיקות הדתות, האמיתיות והמזויפות, עיקרים פרטיים מן העיקרים הכוללים האלו. ופה יש להתפלא על שאלבו לא סידר בצורה שיטתית את העיקרים הפרטיים של תורת משה, ורק מזכירם פה ושם ללא עקביות ושיטה (שם, שם):

ומאלה הג' עיקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלוהיות או המתדמות באלוהיות על זה הדרך. כי תחת עיקר מציאות השם הוא, הרחקת הגשמות, שהוא עיקר פרטי לתורת משה (כלומר, שרק תורת משה מכירה בו, בניגוד לנצרות — ופלא שאלבו מוסר את הדברים כאן בצורה מעורפלת — אבל הוא אחד משרשי הדת הכלליים, ובלעדו נופל אף העיקר של מציאות השם כמו שנראה להלן), והאחדות, שהוא עיקר פרטי לתורת משה (שאף בו, כמו באי-הגשמות, רק תורת משה מכירה, בנגוד לנצרות) נבואת משה ושליחותו (שתורת משה היא מן השמים, ואולי כוונתו על היחוד שבשליחות משה, כמו שנראה להלן) ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח, שהוא עיקר פרטי לתורת משה לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ולפי דעתנו אין ביאת המשיח עיקר, ואם הוא עיקר איננו פרטי לתורת משה, כי גם הנוצרים עושים ממנו עיקר לסתור תורת משה... (אנו יכולים לראות כאן דרך אגב עד כמה השפיע הפולמוס עם הנצרות על אלבו ועל כל הלך המחשבה שלו).

אלבו מסתמך בתורת העיקרים שלו על שלוש הברכות שהציעו אנשי כנסת הגדולה בתפילת מוסף של ראש השנה, שלדעתו מקבילות לשלשת העיקרים, והוא מפרשן בטוב טעם מתוך גישה זו. כן הוא מוצא כמה פסוקי ישעיהו מתאימים לשלושת העקרונות שלו, והוא מפרשם בצורה נפלאה, שיש בה כדי לעורר התפעלות אצל הקורא באשר לכח ההמצאה שלו. המחבר אף טורח להוכיח ששלושת העקרונות האלה הם גם המצע ל"ג העיקרים של הרמב"ם, אלא שהרמב"ם מנה את העיקרים והשרשים יחד מבלי להבחין ביניהם.

פרק שני: החוקה המדינית והדת האלוהית

א

אלבו הוא הראשון בספרות הדתית הישראלית למיון שיטתי של החוקות השונות, החילוניות והדתיות כאחד. את מחקרו זה הוא פותח בציון האופי החברתי של האדם; ישנם שלשה סוגים של בעלי חיים, קובע אלבו: סוג אחד שאינו סובל חברה כגון החיות הטורפות שהחברה מפריעה להם; סוג שני, להיפך, שאינו יכול להתקיים בלי חברה, כגון האדם שבגלל עדינותו והמזג ההרמוני שלו מושפע הוא מכל שינוי האקלים וזקוק להכין לעצמו את המזון ואת הלבוש ואינו מוצא אותו מוכן לפניו. לשם כך זקוק הוא לארגון חברתי לשם סיפוק צרכיו ההכרחיים ובלעדיו אין לו אפשרות של קיום כלל; ויש סוג שלישי, שהחברה אינה מפריעה לו וגם אינה מהווה הכרח חיים לו, אך גורמת לו הנאה יתירה מעצם החיים בקיבוץ כגון עופות שונים, המטיילים תמיד להקות-להקות. הכרח זה בחברה למען קיומו האלמנטרי הצמיח באדם זיקה טבעית לחוק השומר על סדרי החברה שלא ישתלט עליה התוהו ובוהו ושלא תיהפך במה לעוול ולחמס הדדי, שיהא הורס את אשיותיה. וחוק זה הוא הדת הטבעית, כלומר, הנובעת מטבע האדם והעונה לצרכיו הטבעיים (מאמר א, פרק ה):

... ולהיות הקיבוץ וההתחברות מצטרך למין האדם לצורך חיותו והתקיימו, הוא מה שאמרו חכמים (אריסטו, המדינה, חלק ראשון פ"א, ואחריו הרמב"ם ב"מורה" בכמה מקומות): שהאדם מדיני בטבעו... והסדר הזה קראוהו החכמים בשם דת טבעית, רוצה לומר: שהיא מצטרכת (נחוצה) אל האדם מצד טבעו, הן שתהיה מסודרת מחכם או מגבויא (הדת הזאת עיקרה בטבע האנושי, ונחוצה לו לשם סידור עניניו הטבעיים, אם כי ניסוחה יכול להיות נעשה על ידי חכם מדיני או נביא אלוהי).

ברם יש דרגה גבוהה יותר של החוק הטבעי והיא: החוקה או תוספת החוקים הבאה לשם שיפור חיי החברה ולשם העלאת רמתה, המסודרת לפי הסכם הדדי והזקוקה לשלטון מדיני לשם ביצועה (בניגוד לחוק הטבעי, הנובע מטבעו של האדם ושיש לו מטבעו הכרח בו לשם מילוי צרכיו הטבעיים הראשונים, ואינו זקוק לשם כך לכל הסכם שהוא, וכן אף מבלי

שלטון מדיני, נוטה הוא בדרך כלל מטבעו לשמור עליו) וזו נקראת הדת
הנימוסית (שם, שם):

ויקרא הסדור הזה גימוס או דת נימוסית, והסדור הזה או הנמוס הזה אי-אפשר שיתקיים אם לא בהמצא איש אחד מושל או שופט או מולך על הקיבוץ ההוא או המדינה ההיא, יכריח האנשים על הסרת העול וקיום הנימוס, כדי שיושלם תיקון הקיבוץ ההוא (כדי שקיבוץ אנושי זה יגיע לידי שלמות יותר גדולה).

ויש דרגה עוד יותר גבוהה, זו של החוק האלוהי, של הדת האלוהית, הבאה להבטיח את מימוש התכלית העליונה של האדם. ושוב מקדים המחבר שתי הנחות: עם התבוננותו במבנה בעלי החיים אנו יכולים לראות שהחכמה האלוהית המציאה לבעלי החיים לא רק את האמצעים ההכרחיים להם למען עצם קיומם, אלא גם מכשירים לקיום יותר טוב ומשופר, כגון האברים הכפולים של החושים: שתי עיניים, שתי אזניים, המאפשרות להם להפיק הנאה יותר מרווחת מן החיים ולחיות חיים יותר שלמים ונאים; כיוצא בכך יש להגיה, שאם כי אף החוק הטבעי מבטיח סדור-מה של חיי האדם, עם זה העניק אלוהים לאנושיות חוקה יותר עליונה, המתגלה לאדם בשפע אלוהי של הנבואה, למען העלאתו לרמה יותר גדולה של שלימות. והנחה שנייה: יש להבחין בטבע דרגות שונות בין הישים והמינים השונים, זו עליונה מזו. ואם כי אין להניח שהמין או היש השלם הוא תכלית המציאות, וכל השאר חי וקיים רק למענו, הרי אין להתעלם מזה, שאם אמנם כל מין נפרד וכל יש נפרד חי לעצמו וממלא את תפקידו שלו במציאות, יש בכל זאת מינים וישים הממלאים תפקיד יותר נכבד ויותר נעלה בחיים, וכן גם שיחד עם זה משמשים מינים וישים נבחרים אלו מכשיר, שעל ידו מגיעים אף האחרים, הפחותים מהם, לידי דרגה יותר גדולה. דוגמא קלסית לזה — האורגניזם של בעל החיים: כל אבר יש לו מקומו ותפקידו בתוך הגוף, אך יש ללא ספק אברים שחשיבותם גדולה יותר, ושעל-ידם גם זורם זרם החיים לגוף כולו, כגון הלב. כיוצא בזה השפע האלוהי לעתים שופע על איש מסויים או על אומה מסויימת, התופסים דרגה יותר גדולה בהיסטוריה האנושית, ועל ידם מגיעה האנושיות כולה לידי שלב יותר גבוה בסולם השלימות. ושוב מסכם מחברנו את מספרן של הדתות השונות, וממיינ אותן עוד פעם לפי אופיין ותפקידן, בהוסיפו אי-אלו גוונים חדשים. הוא מסביר לראשונה ביתר דיוק את המונח "דת". מונח זה כולל גם חוק יחידי וגם מכלול של חוקים, גם חוקים אנושיים וגם חוקים אלוהיים. כן מגדיר הוא שוב את מהותן המיוחדת של הדתות השונות (שם, פרק ז):

... והדת על ג' פנים, אם טבעית, ואם גמוסית, ואם אלוהית. והטבעיות היא שוה בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום (ובכן, גורם חדש: האוניברסליות והעל-

זמניות של החוק הטבעי), והנמוסית היא מה שתסודר מחכם או חכמים לפי המקום ולפי הזמן וכפי טבע המונהגים בה (חוק המותאם לאזור מסויים, לתקופה מסויימת ולקיבוץ מסויים)... והאלוהית היא מה שתסודר מהשם יתברך על ידי נביא כמו אדם או נח, וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד ומרגיל האנשים לעבוד השם והיה מל אותם כמצוות השם, או מה שתסודר מהשם על ידי שליח שלוח ממנו להינתן דת על ידו כתורת משה (ובכן, מבחין גם אלבו, כמו הרמב"ם, בין פעולת אברהם להפיץ דעת דתית בציבור, שבאה מיזמתו-שלו, אמנם בהשפעת השפע האלוהי, ובין זו של משה, שקיבל שליחות מיוחדת מאת האלוהים להעניק תורה מסויימת לבני אדם).

וכן מגדיר הוא את תפקידה של כל דת ודת (שם, שם):

וכוונת הדת הטבעית להרחיק העוול ולקרב היושר... באופן שתישאר ותתקיים החברה בין האנשים ויהיה כל אחד ניצל מכף מעוול וחומץ; וכוונת הדת הנימוסית היא להרחיק המגונה (ובכן לא רק את הפגיעה הגסה) ולקרב הנאה (ובכן לא רק את היושר האלמנטרי, אלא גם להעניק צורה יותר נאה לחיי החברה)... וכוונת האלהית היא להישר (להדריך) האנשים אל השגת ההצלחה האמיתית, שהיא הצלחת הנפש וההשארות הנצחי, ותראה להם הדרכים שילכו בהגעתה (כדי להגיע אל ההצלחה זאת), ותודיע להם הטוב האמיתי, כדי שישתדלו בהשגתו (כדי לעודד את מאמצייהם לקראת הטוב, ובכן הדת האלוהית מעניקה לאדם גם את הדעת על הטוב, מהו, גם את הדרכים להשיגו), ותודיע להם גם כן הרע האמיתי, כדי שישמרו ממנו, ותרגיל אותם על עזיבת ההצלחות המדומות (קנייני העולם הזה), עד שלא יתאוו אותם ולא יצטערו בהיפקדון (בהעדרן).

עם זה דואגת הדת האלוהית גם לתיקון המדיני של החברה האנושית, אך מתוך מגמה להכשיר את הקרקע להשגת התכלית של החיים: האושר הנצחי.

ב

אחרי שאלבו העמיד את הדת האלוהית בשלב העליון של הדתות הוא מפרט את עדיפותה של הדת האלוהית על הדת האנושית. אך אין הוא אלא חוזר ומסכם את גמוקי הראשונים, וביחוד אלה של רבנו סעדיה גאון; הוא גם מסתמך בפירוט הזה על אחד המזמורים בתהילים (ק"ט), שאמנם פירושו שהוא גותן לו בזה נפלא הוא, אך סידור הנימוקים נראה מתוך כך מלאכותי במקצת. וכך חוזר הוא ומציין כי הדת האלוהית דואגת גם, ובעיקר, לשלמות הנצחית על ידי הקניית דעת מסויימת, ולא רק לתיקון החברה הארצית כפי שזה ענינה היחיד של הדת האנושית; הדת האלוהית גותנת לנו קנה מדה בלתי מעורער להערכת הנאה והמגונה. אבל בחוקה האנושית אין הדבר הזה, כי בני אדם עלולים לשגות. לדוגמה מביא המחבר את אפלטון, שבחוקה האידיאלית שלו גרס שותפות נשים לכל מעמד (ב"רפובליקה" של אפלטון מוזכרת אמנם רק השותפות של המעמד העליון גרידא, זה של החיילים-השומרים). והרי דבר זה מגונה

ללא ספק. וכבר אריסטו גינה את זה (וכך באמת נמצא גינוי זה, אם כי לא בחריפות יתר ומתוך נמוקים תועלתיים בעיקר, ב"המדינה" לאריסטו, המכילה, בין השאר, בקורת של המדינה האפלטונית); הדת האלוהית גורמת למקיימיה הרגשת סיפוק ושמחה שכן היא מנחילה להם וודאות לגבי המטרה הנכונה שהם משיגים בפעולתם. ולא כן החוקה האנושית, המשאירה תמיד משקע של ספק בלב שומריה, שמא לא נכונה המטרה שלמענה הם עמלים; הדת האלוהית יודעת גם להגביל את הפרטים, מה שאין כן בחוקה האנושית. וכך כלל שגור הוא בפי אריסטו, שאלבו מצטטו: "שראוי שיופעלו (המידות האנושיות) כמו שראוי, ובעת הראוי ובמקום הראוי" (ספר המידות לניקומכוס), ואין הוא מגדיר את העת, את המקום ואת האופן הראויים, מפני שלא ניתן זה לאדם, ורק אלוהים יודע לכוון את פעולות האדם בצורה הראויה, ולפי הזמן והמקום הראויים ולתפוס תמיד את הנקודה האמצעית בכל מידה ומידה. מתברנו מדגים את זה בשורה ארוכה של חוקי התורה בתחומים שונים; הדת האלוהית היא על-זמנית, מותאמת על ידי החכמה האלוהית לכל תקופות ההיסטוריה, מתוך ידיעתה את הקיים והנצחי בטבע האדם, ולא כן החוקה האנושית, שהיא יחסית; התורה יודעת לכוון גם את מערכת העונשים לאפיק הנכון ולהתאים את העונש שיקביל לחטא, מידה כנגד מידה, — מה שאין כן אצל המחוקק האנושי; אלבו גם מציין בהזדמנות זו, שהתורה לוקחת בחשבון שתי צורות של עונשים, הארצית והנצחית, ולפי אמת מידה זו היא דנה בני אדם. וזוהי כוונת הכתוב (תהלים יט, י): "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו", היינו: משפט כפול זה האמור, ומכאן שהמשפט האלוהי לא תמיד מובן לנו, לבני אדם קצרי הראות. וכן, מוסיף הוא, יש עוד שורה של הבדלים בין החוקה האלוהית לבין האנושית לטובת זו הראשונה, ובשולי הדברים הוא גם מציין, שהתורה מבטיחה גם את השלימות המדומה, מה שנראה לנו כשלימות, את המועיל ואת הנעים, היינו: את הקנינים הארציים.

ג

שני עיקרים — יותר נכון: שני תנאים כוללים — מתנים, לפי אלבו, את קיומה של כל חוקה, אנושית ואלוהית, והם: חירות-הרצון, והתכלית. בלא הנחה זו של חירות האדם לפעול או לתדול אין מקום לשום סדר חברותי, לשום מערכת עונשים ולשום מנגנון משפטי-משטרתי. שהרי אין לצוות על אדם כאשר הוא נטול כוח ביצוע של הצו, ואין להטיל עליו אחריות על מעשים שאינם בידו. לפיכך אין להפוך רעיון זה של חירות הרצון לעיקר דתי, אם כי הוא פרינציפ הכרחי אף לדת האלוהית, משום שאין הוא מיוחד לה, אלא הוא משותף לכל החוקות הדתיות והחילוניות, כשם שהמושכלות

הראשונים הם קודמים לכל דעת אנושית, לרבות הדתית, ועם זה, אין להופכם לעיקרים דתיים. ומכאן תשובה לתמיהה הקודמת של אלבו על הרמב"ם, שהחשיב כל כך את דבר הבחירה החופשית של האדם, ולא מנה אותה בין עקרי הדת. כמו כן אף התכלית משותפת לכל החוקות, שאף המחוקק החילוני יש איזו תכלית לפניו, שלשמה ולמען הגשמתה הוא מחוקק את החוקה. אולם עם זאת, הואיל והתכלית הדתית שונה לחלוטין מזו האנושית, מאחר שרק היא הדואגת לחיי הנצח, לכן היא נכנסת למסגרת עיקרי הדת. על אף כל זה מצאה התורה לגחון להדגיש את ענין חירות-הרצון של האדם, אם כי, כאמור, אין הוא עקרון דתי מיוחד, מפני שרבים מבין הוגי הדעות כופרים בו, וכפירה זו הרי עלולה לערער גם את כל בנין הדת, עד לכדי צורך לחזור ולבססו אף מבחינה דתית.

פרק שלישי: עיקרים ושרשים

המחבר חוזר לבעיית העיקרים והוא מתחיל בביסוס שלשת העקרונות תוך ניתוחו את המושג "דת": אם אין אלוהים מצווה ונותן הדת אין מקום לדת אלוהית בכלל. כן אין מקום לדת אלוהית אם לא נאמין במתן תורה מן השמים, וכן הכרחית היא האמונה בשכר ועונש, ובממד נצחי בעיקר, שאם לא כן אין צורך בדת אלוהית, שהרי לשם סידור עניגי החברה מספיקה הדת האנושית.

אלבו מבסס את תורת העיקרים שלו על המשנה המפורסמת בפרק "חלק" בסנהדרין, המונה את אלו הקרויים כופרים ושאינ להם חלק לעולם הבא. מחברנו מפרש בטוב טעם ובכשרון רב שנושאי הכפירה האלו זהים עם שלושת העקרונות שלו, שהכפירה בהם עוקרת יסודות הדת, ולפיכך היא מונעת את ההישג העליון של הדת — את הנצח.

מלבד המבחן השכלי לעקרונות רואה אלבו גם את תורת משה, שהיא מוסכמת כדת אלוהית על ידי כל בעלי הדתות היוצאות ממנה, ראוייה להיות "שורש ומבחן לדתות האלוהיות". הוא טורח להוכיח שאף התורה מצביעה על שלושת העקרונות האלה הידועים לנו כעיקריה־שלה, — דבר הראוי לשמש לנו מופת ודוגמא מה הם העיקרים העצמיים בכל דת וההכרחיים לה, מאחר שתורת משה היא הדת האלוהית הקלאסית. כל מדע, אומר אלבו, מציע בפתח דבריו את עקרונות היסוד שלו. כך עשתה התורה בפרשיות הראשונות שלה, ואלבו מגולל הרצאה פרשנית ארוכה כדי להוכיח ששלוש הפרשיות הראשונות של התורה מכילות כל אחת מהן הוראה על עיקר אחד. הפרשה "מבראשית" עד "אלה תולדות השמים" מורה על העיקר של מציאות השם, בורא העולם. שהרי היא הולכת ומונה את כל מעשי הבריאה, לפי דרגותיהם במציאות ולפי סדורם המופתי, המראים על פועל אלוהי, היוצר מתוך רצון ותבונה. מכאן העובדה שבפרשה זו נזכר שם ה' רק בכינוי "אלוהים", שמשמעותו: יכולת, היינו היכולת היוצרת של היוצר האלוהי. הפרשה מ"אלה תולדות השמים" עד "והאדם ידע את חוה" באה להורות על העיקר השני: תורה מן השמים.

שהרי היא מכילה צוויי אלוהים לאדם, ולפיכך הוכפל בה שם ה': "ה' אלוהים", להורות על אלוהים כמחוקק, מה שמראה על אופיו העל-טבעי, כי התורה היא על-טבעית; הפרשה השלישית מן "והאדם ידע את חוה" עד "זה ספר תולדות אדם" באה להורות על העיקר השלישי: שכר ועונש, שכן היא מכילה את ההיסטוריה של רצח קין ועונשו. אלבו מדגיש שכאן העונש היה פרטי, לאיש אחד, ולא לכל המין האנושי, כמו בפרשה הקודמת, מה שמראה על ההשגחה האלוהית הפרטית, וכן שהוא בא לא על אי-ציות לאלוהים כמו בפרשה הקודמת, אלא על המעשה שהוא רע מצד עצמו, כלומר: שאף השכל, מלבד הצו האלוהי, אומר לנו שהוא רע. וכך התגלה לנו פן חדש באלוהים, לא רק הבורא והמחוקק, אלא המגן על כל החלכאים והנדכאים, ומכאן השימוש הבלעדי בפרשה זו בתואר "הויה" לשם אלוהים. ורק אחרי שהסבירה התורה את עקרוניתיה, היא מתחילה בגוף ההיסטוריה שלה: ואלה תולדות אדם. המחבר מוסיף עוד שורה של הסברי מקראות, שיש בהם משום נותן טעם לשבח כפרשנות, אבל אין בהם משום חידוש עקרוני. בקשר לפרשנות זו מוסיף כאן המחבר הסתייגות: שהאמונה בבריאת העולם יש מאין, על אף היותה אמונה בעלת חשיבות רבה, אינה נחשבת לעיקר דתי, בהתאם להגדרת המונח "עיקר", שהרי אין הדת עשויה להתמוטט עם ביטול אמונה זו, ואין על כן להניח, כפי שחשבו מפרשים אחדים, שפרשת בראשית עוסקת בה. הוא חוזר כאן על הרעיון שהושמע לראשונה על ידי ר' יהודה הלוי, ושהרמב"ם הרחיב את הדיבור עליו בלי להזכיר שם קודמו, והוא: כי שיטת אריסטו בדבר קדמות העולם מתנגדת לדעת התורה, לא רק מבחינה צורנית אלא היא סותרת את כל אשיות התורה, מאחר שהיא כובלת את ידי היוצר האלוהי ורואה אותו נטול כל יכולת לשנות אף פרט אחד מתכנית העולם הקיימת מאז ומעולם, וכן להפר את חוקי הטבע הקיימים, ומתוך כך היא מכחישה את כל נסי התורה. ברם השיטה הקרובה לה, האפלטונית, שהעולם נברא אמנם בעת מסויימת אבל לא יש מאין אלא מחומר קדום, אם כי אף היא עומדת בניגוד לעמדת התורה, אבל אינה מכחישה אותה באופן עקרוני, שהרי כל נסי התורה היו יש מיש, ולפיכך אין אמונה זו נחשבת כפירה בעיקר — ולדעת ר' יהודה הלוי, שאין אלבו מוכירה כאן, יכולה התורה אף להתפשר עם דעה זו, אם כי בקושי — וממילא אין מקום לראות באמונה זו של בריאה יש מאין, החשובה לאין ערוך, אחד מן העיקרים שהכופר בהם כאילו עוקר את כל התורה, לפי הגדרת אלבו את המונח "עיקר". ולזה מוסיף אלבו כאן הסברה: אף שהרמב"ם קובע ש"האומר שאינו (כלומר, אלוהים) לבדו ראשון וצור לכל הוא מין" (יד החזקה, ספר המדע, הלכות תשובה, פרק ג, הלכה ז), וזה כולל גם את הכופר בבריאת יש מאין, שהרי האומר שהיה חומר קדום

לפני הבריאה, כאילו כופר בלבדיותו הטרומ־בריאתית של אלוהים, — עם זאת לא מנה את אמונה זו, למרות חשיבותה, בין העיקרים, וזה מפני שאין היא הולמת את הגדרת המונח "עיקר".

ב

העיקרים מהווים רק מסגרת כללית לדת אלוהית ואין הם לבדם יכולים לשמש מבחן לאמיתותה של איו דת אלוהית. כן אין בהם להנחיל את הנצח למאמינים בה, ורק ההודאה בכל התולדות המסתעפות מן העיקרים האלו, והם השרשים, היא המביאה לכל אלה. כך מי שמאמין בעיקר של מציאות השם חייב להאמין אף בשרשים היוצאים מעיקר זה, והם: אי־גופניותו ואחדותו של אלוהים, וכך מי שמאמין בתורה מן השמים חייב להאמין בשרשים הבאים, במציאותה של הנבואה והשליחות האלוהית המופקדת בידי הנביא. וכן המאמין בשכר ועונש חייב להאמין אף בידיעת השם ובהשגחה הפרטית שלו. אך מי שכופר באחד השרשים האלו — וזו היא הגדרת המונח "שורש" והיחס שלו אל העיקר, שממנו הוא יוצא — כאילו כפר אף בעיקר עצמו. ואלבו מסביר בפרטות את הקשר ההכרחי הזה בין העיקרים ושרשיהם. ברור הדבר מהשקפה ראשונה, שמי שכופר בנבואה, שהיא שורש מהעיקר "תורה מן השמים" כופר אף בעיקר עצמו, שאם אין מדע אלוהי מגיע אל האדם, אין מקום בכלל למתן תורה מן השמים. אך גם מי שמאמין, למשל, באלוהים שהוא גוף, שזה בניגוד לאחד השרשים של העיקר הראשון, כופר ממילא אף בעיקר גופו, שהרי המושג אלוהים פירושו: מחוייב המציאות, כלומר, שאלוהים הוא סיבת עצמו, ושבו מקור המציאות שלו ושל אחרים. אך אם הוא גוף מורכב מיסודות שונים כמו כל גוף בהכרת, הרי הוא זקוק למרכיב, ליש אחר שהרכיב אותו, והוא תלוי איפוא במציאותו בישות שמחוצה לו, ואינו יותר מחוייב המציאות, כלומר: אינו אלוהים, הרי שהתברר שהכופר בשורש זה של אי־גופניות כפר אף בעצם העיקר של מציאות אלוהים; וכיוצא בו מי שכופר בהשגחה או שמאמין בגזרה נצחית כופר בשכר ועונש. שהרי אין מקום לאלו בו בזמן שאין אדם חופשי לפעול או שאין אלוהים שם לב לפעולותיו, מלבד שנייחס עוול לאלוהים, שהוא מעניש יצור המוכרח לעשות מה שהוא עושה. כי כן, מסכם אלבו, כל המכחיש את אחד השרשים מכחיש אף את העיקר, זהו בעצם אבן הבוחן לקביעת השרשים.

ומחברנו הולך ומפרש את אופני ההבחנה של השרשים; הוא קובע שוב הנחה כללית, שאין למנות לא בעיקרים ולא בשרשים כל מצוה פרטית שהיא (אולי מפני שאין היא חופפת את המונח "עיקר", ואולי שאף אב היא הכרחית לקיום התורה, כמו שנראה להלן, אך עצם היותה צו פרטי שולל ממנה את הערך העקרוני שלה, שהעיקרים והשרשים הם, כמו שצריך

להסביר את דעת אלבו, קודם ולפני כל הצווים הפרטיים. וזה בעקבות רבו, חסדאי קרשקש, שאין, למשל, למנות את מציאות אלוהים בין העיקרים, שעקרון זה קודם לכל העיקרים, אך פלא שאין אלבו מסביר הסברה יותר רחבה את הנחתו זו). קיים אף הפרש עקרוני בין מצוה פרטית ובין עיקר או שורש, שהעובר על אחת מן המצוות נקרא פושע, אך אינו יוצא, בנגוד לכופר בעיקרים ובשרשיהם, מכלל ישראל ואינו מאבד את חלקו לעולם הבא, מלבד אם עבירתו מקורה בחוסר אמונתו במצוה זו שהיא מן השמים. והיינו — שהוא כופר באחד מן העיקרים. ומכאן, ממשיך אלבו, אין למנות את הצו הפרטי של "לו ראוי לעבוד ולא לזולתו" בין העיקרים כפי שעשה זאת הרמב"ם. ואלבו אף מסקני מאוד בהנחה זו והוא מחליט שהעובד עבודה זרה, למרות החומרה שיש בעבירה זו, אינו נחשב ככופר בעיקר. והוא מדייק במאמר חז"ל הידוע: "כל המודה בעכו"ם ככופר בכל התורה" (ספרי, פ' ראה), "ככופר" ולא כופר ממש. ואמנם, הוא מוסיף כאן הסברה שאין עבודה זרה זו כוללת כפירה באלוהים אחד — יתרי או היה בזה ממילא משום כפירה בעיקרים — אלא, שהיא מכניסה אמצעי בין אלוהים והאדם, וזאת, לדעתו, עבירה חמורה אבל לא כפירה בעיקר, ואינה גוררת אחריה יציאה מכלל ישראל ואיבוד הנצח, והוא מסתמך על ראיות מקראיות-היסטוריות. כן, קובע אלבו, אין למנות את האמונה במסורת לאחד מן העיקרים, אם כי היא "הכרחית לתורה אלוהית, לפי שהיא מצוה פרטית" (נראה איפוא, כי אף אמונות שהן הכרחיות — ובכן: הולמות את המונח "עקר" — אינן נחשבות לעיקרים. מפני שהן מצוות פרטיות, וכאמור החסיר כאן אלבו את הביאור המלא של כוונתו בהנחה זו). וכן ה"אחדות" האלוהית נחשבת רק עד כמה שהיא מבטאת את היחידות של אלוהים כשהוא לעצמו, ולא היותה עם זה מקור הריבוי העולמי, שאמונה אחרונה זו היא מצוה פרטית. ובקשר עם זה הוא מסביר שהדיבר "אנוכי", אם נפרשו שהוא מכיל את העיקר של מציאות השם — ואפשרי גם פירוש אחר שהמחבר מביאו — הוא מהווה מבוא לעשרת הדיברות ואין הוא כלול בהם, שאם לא כן היה הופך למצוה פרטית.

ומחברנו הולך ומונח את העיקרים וכל שרשיהם, אחד לאחד, ואף מבסס את השתייכותם ההדדית (מאמר א, פרק טו):

והם: (1) האחדות, (2) ושאינו גוף ולא כוח בגוף (כוח רוחני השוכן בגוף), (3) ושאינו לו התלות בזמן (שהוא על-זמני, קיים לפני היות הזמן ואחרי היותו, וראה להלן, וכן במאמר שני, בקשר לניסוח שורש זה), (4) ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות (אשר לניסוח השלישי של השורש הזה — ראה להלן ובמאמר שני).

וכל אחד מאלו הארבעה שרשים מבואר מענינם שהם מתחייבים לעיקר מציאות השם, כי אם לא יהיה הוא יתברך אחד, בלי שום הרכבה (לא רק יש אחד, אלא

יש אחד בלתי מורכב מיסודות שונים), לא יהיה מחוייב המציאות (אלבו קיצר כאן, וראה במאמר שני את ההוכחה שהריבוי סותר את המושג "מחוייב המציאות", והוכחה זו ידועה לנו בעצם מדברי הרמב"ם, והיא, בקיצור, שאז היה כל אל מורכב משני דברים, מעצמותו ומדבר שעושה אותו מחוייב המציאות, והיה אלוה מורכב, מה שמתנגד למושג מחוייב המציאות). וכן אם יהיה גוף או כוח בגוף (שאז, כאמור למעלה, היה אלוהים יש מורכב כמו כל גוף). וכן אם תתייחס אליו התלות בזמן, שיהיה נמצא בזמן זולת זמן (בזמן מסויים, זה ולא אחר), יהיה הזמן קודם לו או מתאחר לו (שאלוהים היה אחרי הזמן מסויים וקדם לו הזמן או לפני הזמן המסויים והזמן בא אחריו), כמו שיבוא (במאמר שני, ושם הוא נותן שני טעמים לגיסוח המקורי והמיוחד של עקרונות, זה, והם: שהזמן הוא נברא ואלוהים הוא לפניו ולאחריו, ומכאן שאין הוא תלוי בזמן כפשוטו, או שאף אם הזמן הוא נצחי אין אלוהים הווה בזמן, אף זמן נצחי — ולפיכך לא בא כאן הנוסח החיובי, שאלוהים הוא נצחי, מה שהיה מוציא אותנו מן המיעוט שמונה כאן המחבר, אבל עדיין היה נותן אופי זמני, ויהיה זמן נצחי, למציאות האלוהית — אלא הוא הווה על זמנית, ודבר אחרון זה מבוטא יפה בניסוח זה של "אי-תלות בזמן"), ולא יהיה אם כן קדמון ולא נצחי (שהרי הוא קיים רק בזמן מסויים), ולא מנינו הקדמות כמו שמנה הרמב"ם ז"ל, כדי שיהיה נכלל בשורש זה הקדמות והנחיות (ש"קדמות" אומר לנו שרק אלוהים הוא קודם לכל הדברים, ולא גם אחרי כל הדברים. וראה להלן שהנוסח שלנו מדגיש בכלל את אי-התלות של אלוהים בשאר הדברים, מה שאינו כלול במונח "קדמון" ואף "נצחי"), ולדבריו, שמנה הקדמות שורש בפני עצמו, היה לו למנות הנצחיות גם כן שורש בפני עצמו אלבו מפרש כנראה "נצחיות" הווה הווה אחרי כליון כל הדברים; אך העיקר הוא, כאמור, שניסוח זה שלנו מסלק כל תלות של אלוהים ביחס זמני והופך אותו לישות על-זמנית טהורה;

וכן שמנו שורש אחד, שהוא יתברך מסולק מן החסרונות, לבאר שמחוייב המציאות לא יפול עליו השיגה והשכחה... (שהן חסרונות גלויים) ולכלול בזה, שכל התוארים, שיחוייב שימצאו לו יתברך כמו היכולת והרצון וזולתו מן התוארים... הנה אמנם יוחסו אליו יתברך בצד שלא יקרה מזה חסרון בחוקו (כלומר, ניסוח שלילי זה, שהוא מסולק מן החסרונות, במקום לומר בצורה חיובית שהוא מכלול השלמות, בא בכוונה מפני שביחוס תוארים חיוביים יש מקום לכשלון, שלפי שיטה אחת אין בכלל לייחס לאלוהים תוארים חיוביים ואפשר רק לשלול ממנו מה שאין בו. ואף לשיטת המחייבים יש לייחס את התוארים האלו רק מצד השלמות שיש בהם ביחס לאלוהים, ולא מבחינת השלמות לבני אדם, שיש בה משום מיעוט הדמות ביחס לאלוהים, ומכאן הנוסח הזהיר, וראה מאמר ב);

והשרשים הנתלים בעיקר השני, שהוא תורה מן השמים, והמסתעפים ממנו, הם שלשה, שהם: ידיעת השם והנבואה ושליחות השליח. ואלו השלשה גם כן מבואר מענינם, היותם מתחייבים לעיקר תורה מן השמים. וזה כי אם אין השם יודע הנמצאות השפלות, לא תהיה שם נבואה ולא תורה מן השמים (שהרי אז אין לו זיקה כלל לאדם, שאפילו אינו יודע אותו, וכל שכן שלא ידאג לשלימותו), ואף יהיה יודע הנמצאות השפלות, איננו מחוייב שתגיע תורה מן השמים, אם אין שם נבואה ומדע מגיע מהשם לאדם (אם אין בכלל תופעה כזאת של קשר נבואי בין אלוהים ואדם שמאלוהים שופע שפע של דעת לאדם.

גם אז אין מקום לתורה מן השמים, שהיא מכלול של דעת זאת), ואף אם תהיה שם נבואה להודיע העתידות או לצוות את האדם צווים פרטיים (ואף אם קיימת תופעה כזאת של נבואה, אלא שכל מהותה היא הודעת העתיד או שהיא נושאת אופי פרטי וכוללת צווים פרטיים לאיש או משפחה מסוימת) . . . לא יתחייבו האנשים להישמע אליו (אל הנביא) אם לא יתאמת היותו שליח האל לצוות את האנשים צווים אלוהיים (אם לא גוסיף את השורש של השליחות, שיש נביאים שאלוהים עושה אותם שליחים למתן תורה על ידם, הכוללת שורה של צווים לקיבוץ אנושי שלם או לכל האנושיות).

ומכאן, שיש חשיבות עצומה לעקרון של אימות השליחות, ובזה אלבו חולק על הרמב"ם התולה את מתן תורה ביתרון נבואת משה, שתודות לדרגתו המטאפיזית המיוחדת היה היחידי שראוי היה שתינתן תורה על ידו. יוצא מזה שגדולת משה משמשת אימות שליחותו. לא כן שיטת אלבו שלפיה אפשריות כמה דתות אלוהיות, וממילא אין מתן תורה תלוי בגדולת הנביא, אלא שלא לבו יש דרכים אחרות לאימות השליחות של גותן התורה, כפי שהוא מציע להלן, ואין הוא זקוק כלל לקשר את האימות הזה עם דרגת הנביא-השליח. לפיכך אין הוא מונה, כמו הרמב"ם, את דרגת הנבואה של משה, כעיקר דתי — אף שהוא מודה בזה — אף לא כעיקר פרטי של תורת משה, אחרי שאין קיום הדת ולא אימותה תלוי בה כלל, לשיטתו. להלן חוזר הוא לביתוח העיקר השלישי ושרשיו. לראשונה: ההשגחה (שם, שם):

והעיקר השלישי, שהוא השכר והעונש, הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא: ההשגחה.

גשאלת השאלה: מה מוסיפה ההשגחה על הידיעה האלוהית, שכבר נשנתה לעיל? והתשובה: העקרון הקודם של ידיעת השם אומר לנו רק, שיש ידיעה כללית אלוהית של המין האנושי, ושל כל פרט בתוכו עד כמה שהוא חלק מן הכלל המיני, ומתן תורה מכוון לתיקון הכלל, והפרטים עד כמה שהם חלקים מן הכלל. אך עקרון ההשגחה מוסיף כי יש התעניינות אלוהית בכל פרט באשר הוא פרט, ושאין היצור האנושי הבודד בטול ערך בעיני אלוהים, ולהיפך: נתונה לו כל תשומת-הדעת של יוצרו.

אחרי שהמחבר מציין שהעקרון של שכר ועונש כולל כל צורות הגמול, הגופני והרוחני, בהתאם לשיטות השונות בתחום זה, וכן אחרי שהוא מסכם שוב את העיקרים ואת שרשיהם ומונה את מספרם (אחד עשר או עשרה, — אם לצרף את הידיעה וההשגחה יחד, כמו שנהג הרמב"ם), הוא חוזר ומציין ביתר דיוק את ההבדל בין עיקר ושורש: עם השמטת עיקר אחד גופלת כל הדת, ולא כן עם הכחשת שורש מסויים, שאין הדת מתערערת על ידי כך באופן ישר, אלא שאז מתרוקן העיקר מתוכנו, וממילא גופלת הדת על ידי כך, אבל בעקיפין.

כן חוזר המחבר ומציין, שלא מנה, כמו הרמב"ם, את יתרון נבואת משה

כעיקר דתי, לא כללי ולא פרטי, מאחר שלשיטתו אין הכרח עקרוני בעיקר זה לקיום הדת ואין הדת תלויה בקיומו, כמו לשיטת הרמב"ם, וכן אף אם יש בו משום אימות הדת, גם זה אינו הכרחי לה, שהרי יש לזו דרכים אחרות לאימותה; לפיכך לכל היותר יש למנות את יתרון גבואת משה בין ענפי הדת ולא בין עיקריה ושרשיה. כיוצא בכך מסביר אלבו, מדוע לא קבע, כמו הרמב"ם, את נצחיות התורה כעיקר, אחרי שלדעתו, אותה יסביר להלן, יש אפשרות מבחינה עקרונית לתמורה בתורה, או חלקים מסויימים בה, מלבד העקרונות שבה שהם יציבים ונצחיים. אמנם תמורה זו אפשרית רק להלכה, ולא למעשה, מאחר שכל מתן תורה, או תמורתה באחרת, זקוק לאימות מיוחד, וראה להלן מאמר ג'.

פרק רביעי: דרכי האימות של הדת האלוהית

א

את המחקר הזה פותח המחבר בקביעת העובדה, שהדעת, יסודות הדעת ועצם רכישת הדעת, תהליך מסתורי הם. יש פילוסופים, אומר אלבו, שהכחישו את אפשרות קנין הדעת, וזה משתי בחינות: כל ידיעה משתלשלת מזו הקודמת לה, והקודמת מהקודמת, וכן נמשכת השלשלת עד לאין סוף, ואין הדעת יכולה להקיף את האין-סופי; כל ידיעה המוסקת על ידי היקש יש לשאול עליה, אם היא היתה ידועה לפני פעולת ההיקש. שאם היתה ידועה הרי כל פעולת ההיקש מיותרת היא, ואם חדשה היא, מנין הבטחון שידיעה חדשה זו נכונה היא, שהיא ידיעת אמת? (וראה "מגוון" לאפלטון, ושם משהו דומה לטענה השנייה, וכן ראה צללר, הפילוסופיה של היוונים (בגרמנית), עמ' 521 ביחס לטענה הראשונה) ברם, ממשיד המחבר, הפילוסופים האמיתיים כבר השיבו על טענות אלו תשובה ניצחת: השלשלת של הידיעות אינה אין-סופית. יש תחנות-ראשית, והיא: המושכלות הראשונים (ה"אידיאי איננטי" ה"אידיאות מלידה" לפי המונח הפילוסופי החדש), סכום של דעת הטבועה באדם מלידתו ושממנה משתלשל שאר הדעת; וכן, הדעת החדשה אינה חדשה לגמרי, היא רק מוצאת על ידי ההיקש מן הכוח אל הפועל, ועל ודאותה של זו גוזר השכל, המקנה לנו את הבטחון בנכונותה של הדעת החדשה. ואכן, מסיק אלבו, המושכלות הראשונים עצמם וכן הוודאות של השכל בדעת החדשה, הם תופעות שבמסתורין שלא ניתנו להסברה (מאמר א, פרק טז):

ואלו השני דרכים, שעל ידם תגיע ותושלם הידיעה (שעל ידם באה הדעת בכלל, ואף מגיעה לשלמותה) הם שנמצאו בשכל האנושי משעת היצירה, מבלי שירגיש וידע כיצד הגיעו לו...

ונפלאים הם הפירושים לכתובים, שמפרש המחבר על יסוד הרעיון הקודם. כך למשל, הוא מפרש את תשובת ה' לאיוב שטען על ליקוי בסדר האלוהי, שתוכנה היה, שהאדם אף את סוד הדעת גופא אינו יודע, וכיצד הוא מתיימר לתפוס את הדעת האלוהית ואת ההנהגה האלוהית (שם, שם):

ויראה שזה הדרך אמתי למה שנמצא השם יתברך מוכיח את איוב כשהיה קורא תגר על דרכי השם ומאשים את השם, שלא סידר המציאות כראוי לפי דעתו... והשיבו השם יתברך על זה ואמר לו, איך מלאו לבו לתפוס על מעשה השם וידיעתו, כאילו הוא (איוב או האדם בכלל) יודע יותר ממנו... שהרי אותו הכוח שהוא באדם ממה ששיגי הידיעה לא ידע האדם איך הגיע אליו ומאין הגיע אליו, איך יוכל לדעת השם והנהגתו היאך היא?

ומחברנו מפרש את הכתוב "מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה" (איוב לח, לו) ש"בטוחות" הכוונה למושכלות הראשונים, שהם היסודות הבטוחים של החכמה, ו"שכוי" זהו השכל, הממציא ידיעות חדשות שהן הבינה. וכך שאל אלוהים את איוב: הרי אינך יודע להסביר את שתי תופעות היסוד של הדעת, לא את המושכלות הראשונים ולא את פעולות ההיקש, ואיך הנך רוצה לטפס אל השלב העליון של הדעת? כיוצא בו הוא מפרש יפה את ברכת התפלה של "אתה חונן", שצויינו כאן שני סוגי השכלה: ה"דעת" הכללית, שהם המושכלות הראשונים, והיא נחלת כל אדם הבאה לו בדרך הגינה ("אתה חונן") ללא עמל עצמי, וה"בינה", שהיא ההיסק השכלי, שמגיעים אליה רק על ידי מאמץ לימודי ("ומלמד") והיא רק קנין האדם המשכיל, ה"אנוש" (ועיין זוהר פ' תוריע, המעמיד את ה"אנוש" כאדם נעלה יותר לעומת ה"אדם" הכולל את כל מי ששייך למין האנושי). לפיכך, מסיים אלבו, בחלק הראשון של הברכה שהם דברי בקשה, מוזכרים שני הדברים, בינה ודעת, כי רשאים אנו להתפלל לאלוהים שיתן לנו גם דעת וגם בינה. אולם בסיום הברכה אנו מזכירים רק את הדעת, כי בכך אנו קובעים רק את העובדה הכוללת את כל המין האנושי.

הדעת הכללית, וכן כל מדע ומדע, נשענים על המושכלות הראשונים. אולם כל מדע מסויים שואב את המושכלות הראשונים שלו ממדע אחר, כגון ההנדסה המקבלת מהפיזיקה את דבר הקו והנקודה וכד'. ונשאלת השאלה: מהם המושכלות הראשונים של המדע הדתי? אמנם את המושכלות הראשונים של החוקה האנושית: חירות הרצון והתכלית, ניתן לשאוב מהפילוסופיה המדינית. וכן אפשר גם את העיקר של מציאות אלוהים להסיק היסק הגיוני המשתלשל ממושכלות ראשונים, אך כיצד להוכיח את שאר עיקרי הדת? ומחברנו הולך ומפרט את יסודות המדע, והם ארבעה: המושכלות הראשונים, הידועים לנו כבר; המושכות, מה שהחוש תופס באופן מיידי ומה שניתן לנו להבין מתוך פירוק חומר התחושה ליסודותיו; הנסיונות, אף הם דברים המושגים בחוש, אלא שלא ניתן לנו להסבירם, כגון משיכת האבן השואבת; הנמשכות, והן ידיעות היסטוריות מפורסמות, שאין לזהותן עם המקובלות שאף הן מקורו

במסורת היסטורית, אך מוגבלת יותר, שנושאה הוא רק קיבוץ אנושי מסוים. בסיסה של כל דת אלוהית הוא הנסיון, החווייה הבלתי-אמצעית של מגע האדם עם אלוהים, חווייה דתית זו — המופיעה כעובדה חושנית בלתי מעורערת שאמנם לא תמיד ניתן לאלו שחיו אותה להסבירה לנו בצורה הגיונית — משותפת לכל מחוללי הדתות ההיסטוריות-המקראיות, כגון אדם, נח, אברהם, משה, שמתוך נסיון עצמי של שמיעת קול אלוהים וראיית מעשי אלוהים, נוכחו במציאותו של אלוהים, במתן תורה, בצוויים על ידו ובהשגחתו; ברור, שלזה יש לצרף עוד את המסורת, המוסרת לנו את דבר הנסיון הדתי הזה. אמנם נשאלת כאן השאלה: הרי יש ריבוי מסורות דתיות של הדתות הקיימות, וכולן מתיימרות להישען על נסיונות דתיים עובדתיים, ובכך כיצד להבחין איזו מהן היא האמיתית, ואיזו המזוייפת? ואלבו מוסר לנו את דרכי האימות של הנסיון הדתי. יש בחינה כפולה, עניינית, והיא: הקבלת הדת המסויימת עם עיקרי הדת הידועים לנו, אם אין היא הולמת אותם היא מזוייפת; והיסטורית, היא בחינה בנקודת המוצא של המסורת, באימות שליחותו האלוהית של המחוקק הדתי המסויים. כי יש, אומר המחבר, שתי דרכי אימות בכלל: אימות עצמי, על ידי נתוח יסודות הדבר המסויים או בדיקת תכונתו העצמית, ואימות מקרי על ידי בחינת תופעות מקריות המלוות את הדבר שאנו רוצים לאמתו. אלבו נותן דוגמא קלסית, זו של התרופה הרפואית, הידועה בשם התריאק (וראה את ההוצאה הרומית של כתבי אריסטו בפרושו של אבן-רשד, ושם "מסכת על התריאק" מאת אבן-רשד). את טיבו הרפואי של התריאק אפשר להוכיח: או על ידי ניתוח החמרים שמהם הוא מורכב, וזו הדרגה העליונה של האימות העצמי, או על ידי הוכחה נסיונית שהוא פועל את פעולתו המרפאה, ואף זה אימות עצמי, אם כי פחות מן הראשון. אך אם הרוקח ינסה להוכיח את הסגולה הרפואית של התריאק על ידי זה, שהוא... ילך באש ולא ייכוה או על פני המים ולא יטבע... — ברור ש"הוכחה" אחרונה זו אין בה כל שכנוע ביחס לסגולה הרפואית של התריאק. כיוצא בו — ממשיך אלבו מתוך רמז שקוף נגד הנצרות — מעשי הפלאים המבוצעים על ידי מחוללי הדתות משמשים הוכחה רק ליכולת עשיית הפלאים שלהם, אבל לא לאימות היותם נביאי השם, וכל שכן לא לשליחות האלוהית של מתן תורה, שכביכול הוטלה עליכם. שהרי אף אם נודה במעשי נסים של מחוללי הדתות האחרות — ואלבו מגלה נטייה, המצוייה בכל הספרות הדתית העברית, להודות באמיתותם של מעשים אלו, אם כי מתוך פקפוק במקורם האלוהי הטהור... — יתכן שמניעם הוא כוח טומאה, ולכל היותר נאמר שהם געשו על ידי צדיקים הראויים לנסים, אבל אין להוכיח על ידם שעושיהם הם נביאים (מאמר א, פרק יח):

כי כבר ימצאו אותות ומופתים נעשים בלהט וכישוף או נעשים על ידי הצדיקים, שאינם נביאים...

אף האמונה במשה היתה בעלת דו־שלבים: עד ה"מעמד", כתגובה על מעשי הפלא שהראה משה לעיני ישראל, האמינו הם ואף צייתו לו כלאיש אלוהים אשר אלוהים עונה לכל בקשותיו, אך לא יותר; אף נסים אלו של משה, על כל היקפם הגדול ועל כל אופיים המטאפיזי המיוחד החורג מכל תופעות הטבע, לא שכנעו אותם באמתת נבואתו. רק ה"מעמד" הגדול, החווייה הדתית הקולקטיבית הגדולה, היחידה במינה בהיסטוריה, שבו שמע העם כולו את קול אלוהים, שהכיל את הפנייה למשה ואת מסירת השליחות לידו, מה ששכנע אותם בבת אחת ובאופן בלתי אמצעי באמיתת תופעת הנבואה, הקול האלוהי שהם עצמם שמעו, וכן באמתתה של שליחות משה, כלומר: תוכנו של הקול האלוהי—רק המעמד הזה שימש להם אימות נבואתו של משה ושליחותו.

ויש הבדל בין חובת הציות לנביא ולבין חובת הציות הראוייה למחוקק אלוהי. הראשונה היא מצוה אלוהית גרידא, כלומר: אף שאין בה שכנוע פנימי והיא מסתפקת בעשיית הנסים או הגדרת העתיד של הנביא שכך היתה המצוה בתורה להאמין לנביא ולציית לו עד גבולות מסויימים כגון לעבור על דברי תורה בהוראת שעה, עם מלוי תנאים מסויימים, אף שאין בהם אימות עצמי, ועם זה אין כל בטחון שהנביא לא יאכזב פעם. לא כן השנייה, המתבססת על אימות עצמי של השליחות האלוהית של המחוקק, אימות שאינו משאיר כל שמץ של ספק, והבטוחה מכל הפתעות שליליות בלתי צפויות מצד זה שאלוהים בחר בו כשליחו. אחרי שאלבו מצטט את דברי הרמב"ם הידועים (הל' יסודי התורה, פ"ח), המציעים בעצם את הרעיון הזה של מחברנו, אולי בלי הבחינה של מכשירי הדעת בה מלווה אותו המחבר שלנו, הוא מוסיף הסברה שיש בה משום קליעת חץ מכוונת נגד הנצרות, והיא: שעשיית הנסים יכולה להיות, בין השאר, פרי השימוש ב"שמות" אלוהיים, שכוח מסתורי נודע להם, אלא ששימוש זה יכול להיות לשם שמים, ויכול להיות... בניגוד להם, אך השימוש האחרון גורר אחריו עונש חמור: כרת או מיתה משונה בחצי הימים. אנו נשלים את דברי המחבר ונגיד כי זה, שהרמז שלו כאן הוא גלוי מאוד, הרי היה גורלו של ישו. ושוב: כמה זה אופייני שאין הוא מכחיש את הצד ההיסטורי של התופעה: את השמוש הזה ב"שמות", אלא שהוא מפרש אותו ברוח המסורת של הספרות היהודית-עממית האגטי-נוצרית, כשימוש לרעה...

ב

האמונה מהי? בשאלה זו נתלבטו כל הפילוסופים היהודיים, אך רובם

מזהים אותה עם ההכרה השכלית; אלבו נותן לנו הגדרה חדשה של האמונה, והיא: השכנוע הפנימי הבלתי מעורער בדבר־מה, אם כי ללא יכולת להסביר ולגמק את השכנוע הזה (מאמר א, פרק יט):

האמונה בדבר, הוא, הצטייר הדבר בנפש ציור חזק (הדבר עולה בנפש בצורה חזקה, משכנעת), עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים, אף אם לא יודע דרך האימות בו (מהי הדרך לאמת את האמונה הזאת).

בעצם, אומר אלבו בנגוד לכל קודמיו, לא שהאמונה היא חלק של הדעת אלא הדעת אף היא סוג של אמונה היא. והוא ממשיך להסביר את האמונה מתוך השוואה אל הדעת (שם, שם):

כמו שלא תשער הנפש בסתירת המושכלות הראשונות (כלומר, אם כי אין היא יכולה לגמק את זה) והדברים שמחשבתו של אדם גוברת בהם (היינו, תחושת הוודאות שיש בנו ביחס לרעיונות מסויימים, שאף היא לא ניתנה להסברה)... או כמו שלא תשער הנפש בסתירת מה שהושג מן החוש ומה שאימת אותו הנסיון (וכשם שאין זה עולה על הדעת להכחיש את הדברים שאנו קולטים אותם בחוש ומה שנתאמת לנו בנסיון), אף על פי שלא תדע סיבת האימות בו (איך לאמת את ההכרה החושנית־נסיונית הזאת).

לסוג זה של האמונה שייכת גם הזיקה אל המסורת. וביתר דיוק: האמונה במסורת, הנמשכת מאדם חשוב אחד או קבוצת אנשים חשובים, המוסרים לנו על הנסיון הדתי שלהם, ומסורת זו נמשכת כשלשלת בלתי נפסקת מאבות לבנים. המסורת, ממשיך אלבו, ראויה לאימון, אף שהנושא שעליו היא מוסרת אינו ניתן להסברה שכלית, כמו כל תופעה שאדם קולט בחושיו ואינו יכול להסבירה. תופעה כזאת היתה בעצם כל מעמד־סיני. על רקע ביאורי כתובים שונים מוסיף אלבו לגמק ולבסס את האמונה במסורת, שיסודה בטבע האנושי, "אחר שהוא מבואר, שאין האב רוצה להנחיל את בניו שקר...". וכן מטעים שהאמונה במסורת היא יסוד הדת ובסיסה, ולפיכך בא עליה צו מיוחד בתורה, בלוי איום בעונש החמור ביותר על הסוטה ממנה, והוא: לא תסור וכו' (דברים יז, יא). עוד סייג אחד מוסיף אלבו לאימות הנסיון הדתי, והוא: פומביותו של הנסיון הדתי, השתתפותו של ציבור גדול בחוויה הדתית המסויימת. אולם הוא מציין בהזדמנות זו, כי לא היה כדוגמתו של מעמד־הר־סיני בכל ההיסטוריה האנושית באשר לפומביות. רק הוא שהגיע לשיא הפרסום האפשרי. שהרי לפי דעת חכמי הקבלה: "המספר הזה (ששים רבוא) כולל לכל הפרצופים" (בחיי על התורה, פרשת ויגש).

אלבו מביא גם את אגדת חז"ל הידועה, לפיה היה פרסום המעמד לכל העולם, ועל רקע אגדה זו מציע המחבר את ההנחה העקרונית כי כל מתן תורה זקוק שיתממש בפרסום רב, אחרת אין לו תוקף. ולעומת זאת החווייה האינטימית של הנביא אין בה כדי לעורר אימון שלם.

לפיכך, מדגיש אלבו, לא ניתנה התורה בשלימותה לאבות, מפני שהם היו חסרים את הפומביות, שרק באמצעותה אפשר לעורר בטחון בלב הרואים את התופעה או השומעים עליה. ופומביות זו היא תנאי בל יעבור למתן תורה, והיא התממשה רק ב"מעמד סיני" הגדול, היחיד הידוע לנו בהיסטוריה האנושית. ובכוון זה מוסיף אלבו לבאר בצורה יפה שורה של מאמרי חז"ל.

ג

עוד מבחן אחד מוסר לנו אלבו לאמיתות הדת, והוא: אי-התנגדותה של הדת לשכל, להגיון, אם כי אין צורך גם בחיבו של השכל לביסוסה. האמונה באלוהים ובתורה, אומר אלבו, היא, ולא הפילוסופיה, המביאה את האדם לאושרו הנצחי וכן לדבקות הנפש האנושית בישות הרוחנית (מאמר א, פרק כא):

האמונה בשם יתברך ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני,

ואת זה הורה לנו הנסיון: אנשי התורה, ולא הפילוסופים, זכו לתופעת הנבואה בתוכם. והנבואה הרי היא-היא דבקות האדם בעולם הרוח. דבקות זו של אנשי התורה באלוהים נותנת להם גם יכולת לשנות את המציאות הטבעית ולכוונה כפי רצונם. ויכולת זו ישנה לנביאים, אבל גם לחסידים. שלטון זה של הנביאים והחסידים על הטבע אות הוא שאיש התורה והאמונה עליון על הטבע, וכן הוכחה (כלומר, הוכחה נוספת, אבל לא האימות העקרי, כאמור) להיות התורה מן השמים, אחרי שאלוהים עומד לימין כל השומרים אותה.

דבקות זו של האדם המאמין בעולם הרוח עוד בתייו, מוסיף אלבו — ואמנם קדם לו כבר בזה ר' יהודה הלוי — אין לך הוכחה יותר גדולה ממנה לדבקותו בעולם זה אחר המוות. האמונה ב"ה' ובתורה, חוזר ומפרט המחבר, מקנה שלמות עליונה לאדם, והיא המעלה אותו מעל לחוקי הטבע והיא המכשירה אותו לקראת הדבקות ברוח הנצחית, בחיים ואחריהם. ואלבו מציין כמה מקומות בספרות המקראית המעלים את ערך האמונה ומציינים את דבר היותה מבוא לחיי נצח. אחרי רבי יהודה הלוי אלבו הוא אולי היחיד המציין את הערך העצמאי של האמונה בתורה, המבדיל בין האמונה והידיעה, (שהפילוסופים רובם ככולם מזהים אותן), והמעדיף את ערך הראשונה על השנייה.

ברם אלבו מוסיף כאן הסתייגות המכוונת שוב נגד הנצרות: רק אמונה בנושא שאינו נמנע מבחינת ההגיון, היא המקנה את כל היתרונות האמורים (מאמר א, פרק כב):

אין האמונה בכל דבר תביא אל ההצלחה, כי אין האמונה בנמנעות ממה שישים האדם המצליח.

אמנם נשאלת השאלה: מי מכריע בדבר הנמנעות ההגיונית של אמונה מסויימת? השכל? נמצא שהשכל ידו על העליונה, על האמונה? ואלבו חוזר כאן על ההבחנה הידועה לנו מדברי רבנו סעדיה, אמנם מתוך הצעה שיטתית-עקרונית יותר, והיא: יש שני מיני נמנעות, הנמנע מבחינת ההגיון, כגון שהכל פחות מן החלק או שהחיוב והשלילה צודקים יחד, והוא נמנע גם מאלוהים, ולא תיתכן אמונה בזה, וכן כוזבת היא כל עדות נסיונית על זה; ויש מין שני של עובדות, שהשכל יכול להעלות על הדעת את אפשרות מציאותן — אם כי גם לא מחייב אותן — אך הן נמנעות מבחינת חוקי הטבע, כלומר, שעובדות אלו חורגות מהמציאות הטבעית. אך אנו יכולים לשער שאלוהים יכול לשנות את חוקי הטבע, ולפיכך אין עובדות אלו נמנעות מאלוהים, ויש מקום לאמונה בהתרחשותן בעבר או שעתידות הן להתרחש בעתיד, ובפרט אם הנסיון מעיד עליהן. לסוג אחרון זה שייכים בעצם כל מעשי הנסים.

ד

אלבו מונה שורה שלישית של אמונות, שאם כי אין הן לא עיקרים ולא שרשים ואין הדת נופלת עם בטולן, ובכל זאת הן מהוות אמונות-יסוד ביהדות; הן יוצאות מהעיקרים או מהשרשים, בחינת ענפים, והן מעין שכבה שלישית באמונות-היסוד האלו של התורה. מספרן שש:

ה ראשונה, האמונה בבריאת העולם יש מאין, המסתעפת מן העיקר של מציאות השם. אלבו חוזר ומנמק אמונה זו, וכל נמוקיו ידועים לנו מדברי קודמיו ואין לחזור עליהם כאן. אולי יש חידוש-מה בהדגשתו, שאי-האפשרות ליצור יש מאין היא צמצום היכולת האלוהית, וכן בקביעתו שאף לשיטת הקדמות האריסטוטלית — היינו, לדעתנו, בנוסחתה הניאו-פלטונית של האצילות — אלוהים הוא סיבת הכל, אף של החומר, אם כי באמצעות השכל הנבדל, ואין לך "יש-מאין" גדול מזה, כלומר: מיצירת החומר על ידי השכל.

ה שנייה היא האמונה בעליונותה של נבואת משה, המסתעפת מן העיקר של תורה מן השמים, והיא הוזכרה בתורה במפורש, אבל אינה מהווה, לדעת מחברנו, עיקר דתי, בנגוד לשיטת הרמב"ם, אחרי שלשיטת אלבו אין אנו נזקקין לה לשם אימות הדת. אמנם יש בה להוסיף על אמות זה, אך בכל זאת אין היא הכרחית לו.

ה שלישית היא האמונה בנצחיות התורה, המסתעפת מן השורש של שליחות השליח, אבל אינה נחשבת אצל אלבו לעיקר דתי, אחרי שמבחינה עקרונית, כמו שמסביר לנו המחבר במאמר השלישי — והוא מסתמך כאן

על הסברו זה — אפשרית היא השתנות התורה, אמנם רק להלכה ולא למעשה, וזה מפני שרחוק הוא מן המציאות שישונה "המעמד הר סיני", ורק מעמד דומה לו או עולה עליו יכול לשנות את התורה שניתנה במעמד זה. על כל פנים, אחרי שיש אפשרות עיונית להשתנות התורה, אין להעלות עיקר של נצחיות התורה... אמנם שם מוסיף אלבו, כמתוך היסוס־מה, גם נימוק עקרוני של אי־השתנות התורה, והוא, ששנוי זה יכול להיות מבוצע רק על ידי נביא גדול ממשה, ובזה בניגוד לאמונה הקודמת (וראה בירור הדבר במאמר השלישי, הדיון היסודי בבעיה זו).

האמונה הרביעית — והיא עיקר פרטי לתורת משה — היא, שהשלמות האנושית תושג אף בקיומה של מצוה אחת ממצוות התורה — וכבר ציינו את הצורך באמונה זו על רקע מצוקת הדור ופתויי הנצרות, ומובן לנו גם כן שאלבו הופך אותה לעיקר פרטי של תורת משה — שאחרת יצא שתורת משה, שהוסיפה על מצוות בני נח, באה להרחיק את האדם מן השלימות, שמקודם הספיקו לזה שבע מצוות, ועם מתן תורת משה הוטלו על האדם המאמין חובות יתירות והועמס עליו עול יותר גדול לשם השגת שלמות זו, וזה בניגוד למגמת התורה לזכות את ישראל בריבוי המצוות, לזכות דוקא... (וראה להלן את הבאור לאמונה זו). לא כן הדבר אם נאמר שאף במצווה אחת אפשר להגיע לידי שלימות, שאז ריבוי המצוות הוא זכות באמת, שהרי הוא נותן ריבוי של אפשרויות כיצד להגיע לשלמות. האמונה החמישית היא האמונה בתחיית המתים, המסתעפת מן העיקר הראשון או השלישי; מן הראשון — לפי הדעה שתחיית המתים היא רק לצדיקים, שאז אינה כוללת כל בני אדם, וממילא אינה שייכת למסגרת של שכר ועונש, אלא לסוג הנסים, המראים על היכולת האלוהית. ומן השלישי, — לפי הדעה שהיא כוללת כל בני אדם או רובם, שאז היא מהווה חלק של מערכת הגמול; היא מהווה אמונה חשובה, מאחר שהוזכרה בתורה ובדברי חז"ל, אך אינה עיקר. שכל זמן שמודים בצורות אחרות של שכר ועונש, נשמרת על ידי כך תכלית התורה, אף בלעדי אמונה זו. האמונה הששית והאחרונה היא בביאת המשיח, שהיא ענף מן העיקר השלישי; היא אמונה חשובה ומקורה במסורת, אך אינה מהווה עיקר (והסתייגות זו מובנת לנו שוב על רקע הפולמוס נגד הנצרות, הנשענת כולה על העקרון המשיחי).

אלבו מציין שלא מנה יותר אמונות מסוג זה — כפי שעשה זאת רבו ר' חסדאי, שכנראה נמנע מלהזכירו כאן שלא לחלוק על דבריו במפורש — כגון את האמונה בערך התשובה והתפלה, מפני שהן מצוות פרטיות, וכן לא את האמונה שהשכינה שורה בישראל או שהכהן נענה באורים ותומים — ומנה את כולן ר' חסדאי, מה שמעורר תמהון קצת — מפני שהן רק סוג של מעשי נסים.

פרק חמישי: גבולות המחקר

א

בעייה מענינת מעלה המחבר בשולי המאמר הראשון, והיא: אם רשאי, ואולי גם מחוייב, האדם המאמין, מכל דת שהיא, לחקור על אמתת דתו, והאם נתונה הרשות בידו לבחור לו דת אחרת הנראית לו יותר אמתית? ישנם קשיים לכל צדי השאלה:

אם נאמר, שרשאי ומחוייב האדם לחקור, הרי עצם הנטייה לחקור דתות אחרות מראה על העדר בטחון באמונתו הקודמת, ועצם הדבר מהווה פגם באמונה וגם יישאר תמיד משקע של ספק בלב. שהרי אם חקר דת אחרת והמיר בה את הראשונה, עדיין ישאר ספק בלבו: שמא בכל זאת יש אי-שם איזו אמונה שלא נחקרה עדיין, והיא הנכונה?

מצד שני, אם נאמר שאין אדם רשאי לחקור בעקרי דתו ואמונתו, נגיע גם כן לידי מסקנות זרות, פרדוקסליות. שהרי אחת משתי אלו: או שכל הדתות מביאות את האושר הנצחי ואין יתרון לאחת על השנייה, וזה הרי מן הנמנע, שכן הדתות מחולקות ביסודות, כגון בבעיית אחדות או שילוש, בעיית יסוד של האמונה, ולא יתכן כלל וכלל ששתיהן צודקות וששתיהן מובילות אל המטרה הדתית האמיתית, וללא ספק אחת מהן כוזבת. וכן להיפך, אם רק אחת מביאה אל האושר המקווה, האמיתית ולא המזוייפת, הרי אנו מייחסים עוול לאלוהים, שהוא מעניש בני אדם וסוגר בפניהם את שערי הנצח, לאחר שלא היה בידם לשנות את הדת בה נולדו ולפיכך אין כל אשמה מצדם?

ברם מחברנו מצא גם פתרון מעניין לשאלה מסובכת זו. כל אנשי הדת של העולם התרבותי מודים באלוהייתה של תורת משה. השאלה המהווה את סלע המחלוקת בניהם היא רק אם תורת משה היא נצחית או זמנית, אם היא נתבטלה והומרה באחרת או לא? ובכן, ממשיך המחבר, צומצם שטח החקירה רק לנושא אחד ואינו מתפזר יותר בערפל אין-סופי, אך את הנושא היחידי הזה צריכים שני הצדדים לברר אחת ולתמיד, ובזה הם מסיימים את המחקר הדתי; בכל אופן הברירה בזה מצומצמת יותר, והיא מצויה בין שתי דתות גרידא: הדת האלוהית, והדת המתיימרת לרשת את מקומה.

בהזדמנות זו מזכיר אלבו את אמות-המידה של הבקורת הדתית שנתן לנו הרמב"ם, והוא מוצא אותן בלתי מספיקות. הרמב"ם קובע שסימן ההיכר בין דת אלוהית וחוקה אנושית הוא, שזו האחרונה עוסקת רק בעניינים מדיניים, בעוד שהראשונה כוללת גם דעת אלוהים והשכלה דתית; אבן בוחן אחרת היא השלמות המוסרית של המחוקק. מחברנו תוהה על זה: הן יתכן מחוקק "בעל הנהגה טובה", המסדר חוקה הכוללת גם חוקי מדינה וגם אמונות ודעות, ומתיימר לדבר בשם אלוהים, ואיך נעמוד, לשיטת רמב"ם, על זיופו? לפיכך, אף כי אין אלבו מבטל את דרכי הבחינה הדתית של הרמב"ם, סובר הוא, שרק דרכי האימות שהוצעו על ידו, נוסף על אלו של הרמב"ם, פותרות אחת ולתמיד את שאלת בקורת הדת.

ב

עוד בעייה חשובה וחדשה לגמרי בפילוסופיה העברית מעלה המחבר בשולי המאמר הראשון שבספרו: האם יש בכלל מקום לדתות שונות? האם אפשרי הדבר שתהיינה קיימות בעת ובעונה אחת דתות שונות, וכולן חוקיות ואלוהיות, אצל קיבוצים אנושיים שונים? לכאורה הרי אלוהים הוא אחד והמין האנושי הוא אחד, לפיכך מן-הדין שתהא רק דת אחת. אלבו פותר את הבעייה הזאת בחיוב: אפשר ואפשר. אלוהים הוא אחד, אבל לא כל בני אדם שווים בתכונותיהם; יש שוני גזעי ביניהם והוא שוני קיצוני (מאמר א, פרק כה):

עד שכבר יגיע מהתחלפותם, שהיו כמעט הפכים במידותיהם, עד שימצא איש אכזרי בתכלית עד שיגיע מאכזריותו שיהרוג צעיר בנו, וימצא איש אחר בתכלית רכות הלב, עד שיחמול על הריגת עכבר או נמלה... (המשל הוא של הרמב"ם, שהגיע דוקא לידי מסקנות הפוכות על ידו).

ויש שוני גיאוגרפי המשפיע אף הוא על עיצוב המהות האנושית (שם, שם):
ויתחלפו האנשים בזה גם כן מצד התחלפות בשנוי האווירים וההרים והמימות וכיוצא בזה...

מכאן, שיש צורך בהתאמת החוקה המדינית והדתית לטבע השונה של בני אדם, היינו: בחוקות שונות ובדתות שונות לקיבוצים גזעיים ומדיניים שונים.

ברם מחברנו מדגיש שהשוני שבין הדתות יכול להיות רק בפרטים, עד כמה שזה תלוי בטבע האנושי, אבל לא בעיקרים ויסודות, שכן אלה מותנים במהות האלוהית הנצחית. הוא תומך את הנחתו בעובדה ההיסטורית של קיום תורת בני נח בצד תורת משה—ולאמיתו של דבר אין הוא מודה למעשה בקיום דת אלוהית אחרת מלבד זו של בני נח—הנבדלת ממנה רק בפרטים ולא בעיקרים. אמנם, הוא מציין שאין תורת בני נח מובילה

לאותה הדרגה הגבוהה של האושר הנצחי שתורת משה מובילה אליה, אם כי אף היא מזכה את בעליה במידת-מה של אושר נצחי זה. אלבו מוסיף עוד, שהואיל ועיקרי הדת שווים הם בכל הדתות, הרי נשארת הבקורת הדתית — מבחינה זו של העקרונות — שווה ואחידה בכל הדתות. אך ייתכן שיהיה שנוי ביניהן באשר לאימות השליחות האלוהית של המחוקק. אולם בכל אופן, מציין הוא, האימות חייב להיות בכל הדתות עצמי ולא מקרי (ולא פירש לנו אלבו מה הוא האימות של תורת בני נח, ולכאורה הרי בה היה חסר הגורם של הפומביות. האם אין גורם אחרון זה מחייב באימות שאר הדתות? בכל אופן ברורה דעתו של אלבו, שפומביות זו היא תנאי הכרחי באימות הדתות האפשריות מבחינה עיונית אחרי הופעת משה, ושרק דת אחרת שפירסומה ישווה או יעלה על זה של ה"מעמד" יכולה לבטל את התורה שניתנה באותו המעמד, וראה להלן מאמר שלישי, שבו הוא מאריך בשאלה זו).

מחברנו מסכם ומונה אחד אחד את העקרונות ושרשיהם (וכדאי לחזור ולסכם בעקבות המחבר, לשם בהירות), והם: שלשה עיקרים: מציאת אלוהים, תורה מן השמים, שכר ועונש; מן העיקר הראשון מסתעפים ארבעה שרשים: אחדות השם, סילוק הגשמיות, אי-תלות בזמן, סילוק החסרונות; מן העיקר השני שני שרשים: נבואה, ושליחות השליח (אימות השליחות); מן העיקר השלישי שני שרשים: ידיעת השם, השגחה. כן מציין אלבו (לפי הגירסא של הוויק), שהנוצרים מניחים תחת העיקר הראשון שרשים כגון השילוש והגשמות, (מה שעומד בסתירה עם התולדות האמיתיות, המתחייבות מן העיקר של מציאות השם), וכן הם רואים כעיקרים את ביאת המשיח ואת תחיית המתים (ולדעת אלבו אין זה הכרחי. ואמנם, יורשה לנו להוסיף בשולי הדברים כי דעתו זו יש בה כדי להתמיה: שהרי אין ספק שהמשיחיות, אחרית הימים המשיחית של גאולת ישראל והעולם, היא נשמת היהדות, המגמה האחרונה שלה, חזונה הגדול, יסוד היסודות של ההיסטוריוזופיה שלה. ואף שמובנת לנו מבחינה פסיכולוגית הרתיעה של אלבו לרגל הלחץ של הנצרות, היא רק מובנת ולא מוצדקת שהרי יכול היה למצוא דרכים אחרות להלחם בה, ודוקא מתוך נקודת ראות הפוכה: אמונת המשיח היא עיקר העקרים, אלא שה"משיח" הנוצרי לא קיים אף פרט אחד מהמערכה המשיחית הנעלה של היהדות. אך אנו נראה במאמר האחרון, כיצד התקוה המשיחית לזהטת בפיו של אלבו ומתפרצת ממנו ביודעים ובלא יודעים). כיוצא בכך המוסלמים מאמינים בגורה האלוהית, וזה סותר את כל היסוד של מערכת שכר ועונש.

ר' יוסף אלבו חוזר ומסכם את מספר העיקרים והשרשים: שלשה עקרונות ושמונה שרשים, שהם ביחד י"א יסודות. הוא מוסיף כי אפשר לזהות את הידיעה האלוהית עם ההשגחה, כמו שעשה הרמב"ם, ולהחסיר שורש

אחד. אך לעומת זאת אפשר להוסיף במקומו את העקרון של חירות הרצון, הקודם אמנם לכל חוקה, אף החילונית, אך ההכרחי ללא ספק אף לדת האלוהית.

את המאמר הראשון מסיים המחבר בהערה אינטימית כי במאמר זה נשלמה בעצם התכנית שלו, וכי רק להפצרת ידידיו הרחיב את הדיבור והוסיף עוד מאמרים אחדים לשם יתר באור של העיקרים והשרשים (אך יש להעיר, כי התוספת מרובה כאן על העיקר, על כל פנים מבחינה כמותית).

פרק ששי: אלוהים ותוארי אלוהים

א

בהערה קודמת מוסר המחבר, שכל עניני העיקרים והשרשים נתמצו במאמר הראשון. עם זאת, בשלשת המאמרים הבאים השכיל מחברנו לחזור ולגולל מחדש את כל בעיות הפילוסופיה העברית, ומתוך מציגה מקורית. אמנם היבול הרעיוני החדש מועט הוא, ורוב הדברים לקוחים ממשנת הראשונים, וביחוד משל שני ראשי האסכולות: הרמב"ם, בעל השכלתנות הדתית, ור' חסדאי קרשקש, יוצר המפנה של שיבה לאמונה בפילוסופיה העברית. ברם יש חידוש-מה בהרצאת הדברים, בהטעמתם, בשילובם, בהכרעת הפתרונות פעם לצד זה ופעם לצד זה, וכן יש למצוא לפעמים גם גישה חדשה לבעיות שונות. אבל בסופו של דבר הבעיות ידועות והפתרונים ידועים. כוחו של ר' יוסף אלבו במאמרים אלו יפה בעיקר בדרשה הפילוסופית, בביאורים לכתובים שונים ולמאמרי חז"ל ברוח הפילוסופית, שרב בהם גם הקסם הלשוני, — מה שחיבב אותו יותר מכל קודמיו על הקוראים המשכילים. אנו, לרגל מלאכתנו, וכדי למנוע חזרות על רעיונות הידועים לנו ממקום אחר, נמסור כאן רק תמצית הדברים בצמצומם האפשרי ביותר.

המאמר הראשון מוקדש לעיקר הראשון של מציאות אלוהים, אך הוא בנוי כך, שכל קבוצת פרקים עוסקת באחד השרשים. בגלל המבנה הזה של הספר יש לעתים דברים הנראים כסותרים אחד את השני, או ככפולים. אמנם, המחבר בהערה למאמר ראשון הסתייג מזה ודרש מהקורא שלא להסתפק בקריאה שטחית. בכל זאת עורר הדבר את בקורתו של אחד החוקרים, הטוען נגד אי-עקביות המחבר. אולם אין הטענה נכונה. הדוגמא הבאה תבהיר לנו את המיתודה של המחבר, בלי להביע פה דעתנו, אם היא מוצאת חן בעינינו או לא: בדברו בענין השורש "אחדות" מביא המחבר את תורת שלילת התוארים של הרמב"ם וקודמיו, כפי שהיא יוצאת מנקודת ראות האחדות, שלדעתם ריבוי התוארים פוגם בה. והנה לא מצא המחבר לנכון להקביל לה במקום זה את שיטת מחייבי התוארים, אלא הוא עשה זאת כשהוא מדבר בענין השורש של "סלוק החסרונות". שם הוא מביא — תוך הכרעה מקורית מאד — את דברי מחייבי

התוארים, שלדעתם תוארים אלו הם הם הנותנים תיאור השלמות האלוהית, ואת של שוללי התוארים, שלפיהם התוארים החיוביים גם בהם יש משום מיעוט הדמות האלוהית, ויש איפוא להסתפק רק בתוארי שלילה, המסלקים את התסרונות מאלוהים.

המחבר מתחיל בביאור העיקר הראשון, והוא שואל בעקבות דברי הרמב"ם, שהמציאות האלוהית זהה עם הישות האלוהית ונעלמת כמותה, כיצד אפשר להפוך אותה לעיקר? איך יכול דבר הנעלם לגמרי מאתנו, מכל יצור אנושי, להיעשות עיקר דתי? והוא עונה — ושוב בעקבות הראשונים, שגלגלו הרבה בבעייה זו, ובנוסחת רבנו בחיי — על שאלה זו: אין אנו מכירים את המציאות האלוהית כשהיא לעצמה, אבל מכירים אנו את הפעולה הקוסמית היוצאת מהמציאות הנעלמת הזאת והמחייבת מציאותו של הנעלם הגדול; אנו יודעים רק פן אחד באלוהים: את היותו יוצר הכל, כל הנמצא וקיים, אך לא את הווייתו העצמית.

בקשר לפעולה אלוהית זו הוא מעלה שוב בעייה שניה שאף היא נדושה לאין שיעור על-ידי קודמיו, והיא זו ששמשה סלע מחלוקת בין אריסטו והרמב"ם בדבר החופש או ההכרח של פעולת היצירה האלוהית. ועם זאת יש חידוש-מה בהרצאת הדברים מצד מחברנו. תחילה הוא נותן הגדרה ברורה, ראשונה כמדומה בספרות הפילוסופית העברית, לשוני שבין פעולה טבעית ורצונית; פועל טבעי יכול לעשות רק דבר אחד, כגון האש שהיא רק מחממת והשלג שהוא רק מקרר. לעומת זאת פועל בעל רצון יכול לעשות פעולות שונות, בזמנים שונים, בהתאם לרצונו. לאיזה סוג של פועלים, שואל הוא, שייך אלוהים? הוא מראה על הקשיים שיש בשתי האפשרויות: הקושי האחד: פעולה טבעית צמודה לפועל ונמשכת ממנו, או במונח האסכולה: נאצלת ממנו (שזהו בעצם המובן של המונח: אצילות), כמו החום שאינו נפרד מן האש, ואלוהים הרי נבדל מן הפעולה היקומית (הקוסמית)? וכן קושי שני: הפועל הטבעי הוא נטול הכרה ותודעה ואף יכולת לעצור את הפעולה המסויימת או לעשות את היפוכה, ופועל זה הוא חסר השלמות ללא ספק. היתכן איפוא לראות באור זה את היוצר האלוהי? אבל גם מצד שני יש קשיים לא מעטים: כל פעולה רצונית מניחה מעבר מאי-רצון לרצון, שפועל זה מקודם לא רצה לעשות את הפעולה המסויימת ובהשפעת מה החליט כן לעשותה, ומעבר זה מניח שנוי במהות הפועל, שנוי שנתעורר בו על ידי גורם חיצוני ואין לייחס לאלוהים שנוי, מאחר שאין גורם שמחוצה לו שישנה אותו, ואין הוא מורכב מיסודות שאחד ישפיע על השני וישנה אותו. וכן כל מאמץ רצוני מראה על העדר-מה לבעל הרצון, שהרצון בא למלאותו על ידי פעולה זו, ואין לייחס העדר וחסרון כל שהוא לאלוהים. אחרי שמחברנו מוכיח, שהנסיון לפתור את הבעייה על ידי גלגול הרצון האלוהי ברצון

קדום אינו אלא הסוואה לפעולה שהיא הכרחית ולא רצונית, הוא מוסיף עוד שעל אף ששני צדדי הבעייה שקולים, נפש המאזניים נוטה עם זה לצד הרצון, שהרי העדר החופש האלוהי, טוען מחברנו אחרי הרמב"ם, עוקר את כל מעשי הפלא ההיסטוריים וכן — מוסיף המחבר עוד נימוק, שאינו אצל הרמב"ם — מבטל כל ערך התפלה והפניה לאלוהים בעת צרה. וחשוב יותר הוא הנימוק האחרון: פועל טבעי בעצם אינו אלא כלי ומכשיר בידי בעל הרצון העומד מאחוריו, ואנו משתמשים כלפיו במונח "פועל" רק בצורה מושאלת; לא האש שורפת, אלא האדם שהבעיר אותה, ולא הסייף כורת, אלא האדם שהניף אותו. ראיית אלוהים כפועל טבעי מרוקנת את התוכן של מושג "היצור האלוהי".

הפתרון הסופי של ר' יוסף אלבו בבעייה זו אינו אלא, כאמור, חזרה על דברי הרמב"ם, אולי מתוך יתר בהירות קצת, והוא: הפתרון היחיד הוא אי-פתרון, העלם דבר הרצון האלוהי מאת השכל האנושי. אין אנו יכולים לתאר בצורה חיובית את הרצון האלוהי, כשם שאין יכולים לעשות זאת ביחס לדעת האלוהית, למהות האלוהית בכלל. אנו מצווים רק לשלול מאת אלוהים כל אי-שלמות שהיא, ולפיכך אנו שוללים ממנו את ההכרח ואת החיוב הטבעי אחרי שזה ללא ספק חסרון ביחס לשלמות האלוהית. כיוצא בכך אנו מאיינים את דבר היות הפעולה הרצונית האלוהית באה תוך שינוי במהותו של אלוהים, לאחר שגם כל שינוי במהות האלוהית הוא חסרון ביחס אליו, ועם זאת אין בנו יכולת להשיג ולתאר את המהות החיובית של הרצון האלוהי, וכיצד הפעולה היוצאת ממנה מתממשת בלי לעורר ברצון אלוהי זה שינוי כל שהוא (מאמר ב, פרק ג):

ואולם היתר הספק הגדול הזה, המתחייב (היוצא) להיות פעולתו יתברך על צד הרצון הוא על זו הדרך, כי אם היו הרצון והבחירה אשר הוא (אלוהים) פועל בהם ממין הרצון והבחירה אשר באדם היה מתחייב הספק שאמרנו שיחדשו שינוי בפועל (שהפעולה הרצונית מחייבת שינוי בפועל, שזה היה הספק שהציק לנו בהנחה זו). אבל אחר שאין רצונו יתברך ממין הרצון אשר לנו, לא יקרה מזה ביטול, כי רצונו נמשך אחר יכולתו וחכמתו (שהן זהות עם העצמות האלוהית)... וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם, כן רצונו נעלם תכלית ההעלם, ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כדי שנבין ממנו, שאינו פועל על צד החיוב בלי כוונה ורצון... ואחר שאנחנו נמצא שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכוונה ורצון, נאמר בו יתברך שהוא פועל בכוונה ורצון, ואם אין בנו כוח להשיג הכוונה והרצון ההם כיצד הם (כלומר, שהרי אפשר היה לשאול, שאם הפתרון נעלם מאתנו, הרי ההכרח והרצון שווים הם, ואת שניהם אפשר לייחס לאלוהים או לא לייחס אליו, ומה ראית להעדיף את האחד על השני? לכן נראה, מציין מחברנו, שבכל אופן הרצון עולה בערכו על ההכרח ומכל מקום עלינו לסלק את הפחות שלם מאת אלוהים, לפיכך אנו מייחסים לו רצון, ואמנם אין אנו יכולים לדעת מה טיבו של רצון אלוהי זה), אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו שינוי אחר שנדע

שהשינוי היה חסרון בחקו (וכן, עם כל העולם של הרצון האלוהי, אנו מסלקים ממנו את אפשרות השינוי, אחרי שזה הוא חסרון ביחס לאלוהים).

אלבו מציע גם הוכחות הגיוניות למציאות אלוהים, והן אלו של הרמב"ם, אמנם מתוך קריאת שם מחברם האמיתי עליהם, עם זאת הוא גם מקיים ברירה ביניהם. הוא מעלה על גס דוקא את המופת האחרון בארבעת המופתים, והוא זה הנשען על התהליך העולמי של הוצאה מן הכח אל הפועל, שאלבו רואה, על רקע הצעת פרשת בראשית של התורה, כ"מופת תורני מסכים עם העיוני". לעומת זאת הוא מסלק לחלוטין את המופת הראשון של הרמב"ם מן התנועה העולמית, משום שהוא מתבסס על הנחה כוזבת ומתנגדת לתורה, זו של התנועה הנצחית. כיוצא בו הוא מפקפק בכוחו של המופת המימוני השני, זה הנשען על ההוכחה שדבר המורכב משני יסודות ואחד מהם נמצא נפרד, אף השני ראוי להימצא בנפרד. ומכאן שאם יש מתנועע אחרון לחוד, יש גם מניע ראשון לחוד. ואלבו מכחיש את עצם ההנחה, שהנה, לדוגמא, האדם הוא חי מדבר, ואנו מוצאים את החי נפרד, ולא את המדבר או את השכל נפרד, מלבד המלאכים אולי... אך מחשיב הוא ביחוד את המופת השלישי, המסיק את ההכרח בישות אחת בעולם שהיא מחוייבת המציאות, ועליו הוא בונה גם את הגדרת מציאות אלוהים. כל מה שאנו יכולים להגיד על אלוהים, אומר ר' יוסף אלבו, הוא שהוא מחוייב המציאות, שמציאותו אינה תלויה בגורם חיצוני, אלא מקורה בעצמותו-שלו שהוא מקור כל המציאות, ואין כל דמיון בין המציאות האלוהית לזו של היצורים.

המחבר מוסיף כאן הסתייגות חשובה מאד: עם העלאת מושג זה "מחוייב המציאות" על ידי המימוני, או כנסוחו האחר: "נמצא ולא במציאות", שאין מחברנו מזכירו כאן, נשאלת השאלה: אם כן, מצאנו הגדרה למציאותו של אלוהים, כי מהי הגדרה, אם לא הרכבה של שני יסודות: סוג והבדל; אף כאן, הסוג הוא המציאות בכלל, של אלוהים ושל שאר הישים, וההבדל הוא זה של היות אלוהים מחוייב המציאות? ור' יוסף אלבו אומר, שבעצם אין במונח זה "מחוייב המציאות" כי אם לשון ציורית ולא הגדרה אמיתית, שהרי אין בשום אופן להכניס את אלוהים ואת היצורים תחת סוג אחד של מציאות, וממילא אף מבחינה צורנית זו אין מקום להגדרה של אלוהים; ובעצם, במונח זה של "מחוייב המציאות" אנו רוצים רק לציין את הייחוד של המציאות האלוהית, שמציאותו היא בניגוד גמור לזו של שאר היצורים, שאין הוא שואב אותה כמותה מהווייה חיצונית לו, אלא מציאותו בו בעצמו, ורק זה אנו רוצים ויכולים לומר על מציאותו של אלוהים, ולא יותר. אולם מלבד הפרט הזה, אין כוונתנו כלל להגדיר את מציאותו של אלוהים מהי, וגם אין ביכולתנו לעשות זאת, אחרי שמציאות אלוהית זו נעלמת מאתנו, כשם שמהותו נעלמת. כן חוזר ר' יוסף אלבו, כמעט מלה במלה, על כל ההוכחות

של הרמב"ם ביחס לשאר הדרישות הקשורות במושג אלוהים כאחדותו, אי-גשמותו וכו', אלא שהוא משתדל להסיק אותן, את השרשים בלשונו, ישר מן העיקר עצמו. שכל השרשים מתחייבים הגיונית ממושג זה, ביחוד מן הנוסחא של "מחוייב המציאות". וכך מוכיח הוא את האחדות ישר מן המציאות. שהרי אם היו שני אלים היה כל אחד מורכב לפחות משני יסודות, יסוד אחד של מחוייב המציאות ויסוד שני המהווה הבדל בינו ובין האל האחר, ו"יש" מורכב, אינו יכול, כידוע, להיות "מחוייב המציאות", שהרי מציאותו תלויה בהרכבה זו; כן הוא מוכיח מהמושג "מחוייב המציאות" את אי-גשמות של אלוהים. שאף אם נאמר יחד עם אבן-רשד וכנראה בניגוד לרמב"ם, שאין הגשם מורכב בהכרח, ושיש הגשם השמימי שאינו מורכב כלל אף מחומר וצורה, ולפיכך אפשר היה להניח גשם אלוהי בלתי מורכב, הרי מכל מקום חייבים אנו לומר שאלוהים כגשם הוא סופי כמו כל גשם, וזה סותר את המושג של האי-דמיות, וכן היה אלוהים, כגשם, זקוק להתנועע עם הניעו את העולם, ואז הרי היה שוב אף הוא זקוק למניע שמניע אותו, והיה חדל להיות מחוייב המציאות. כיוצא בו, השורש של אי-התלות בזמן יוצא אף הוא ישר מן העיקר, שכן אם היה תלוי בזמן מסויים, הרי הוא אינו נצחי יותר, ואף אם היה קיים יחד עם זמן נצחי מכל מקום לא היה מחוייב המציאות בעצמו אלא בשותפות עם הזמן, וכך ניתן בנקל להסיק מן העיקר את השורש האחרון, של "סלוק החסרונות", שאם היה באלוהים חסרון כל שהוא, היה זקוק ל"יש" אחר, שימלא את החסרון הזה, ולא היה שוב מחוייב המציאות.

ב

מן השרשים יוצאים גם ענפים, והם התולדות והמסקנות המתחייבות מן השרשים האלו. ר' יוסף אלבו מרצה אותן פעמיים, תחילה בצורה כללית ואחרי כן בפירוט יתר. החידוש של המחבר הוא בראש וראשונה מיתודולוגי; הוא מסדר את אבני היסוד של הדת כפירמידה הפוכה: מן העקרים מסתעפים שרשים ומן השרשים ענפים, ונמצאים כולם קשורים וצמודים כנדבכים של בנין אחד. לפי שיטתיות זו, הצמודה לעיקרון שכל שלשת העיקרים כלולים בעצם בעיקר האמצעי של תורה מן השמים ויוצאים ממנו באופן הגיוני, נובעות מהנחה אחת כל יתר אמיתות-היסוד והיא-היא המסקנה האחרונה של תורת העקרים, שלא הגיע אליה אף אחד מקודמיו שעסקו בבעייה זו, מפילון ועד הרמב"ם. שכן אף אחד מהם לפניו לא טיפל בבעיית עקרים זו מתוך דיון מרוכז ושיטתי, והיא-היא המלה החדשה והאחרונה של המדע הדתי שנתחדשה בבית מדרשו של ר' יוסף אלבו (וכמה שטחיים הם החוקרים, שכולם, מיואל עד גוטמן, שללו פה-אחד כל מקוריות מבעל "העקרים", וראו בספרו זה רק מעשה לקט שטחי).

בהמשך הדברים מכניס המחבר תחת השורש "אחדות" את הענף "שלילת התוארים". המשנה הפילוסופית בענין זה ידועה לנו כאחת מתורות-היסוד של דעת אלוהים היהודית-הפילוסופית. אחד מנימוקיה החשובים ביותר שעליהם היא מתבססת הוא, שייחוס תוארים חיוביים לאלוהים מכניס "ריבוי בעצמות האלוהית, ולפיכך מסיק מחברנו את תורת השלילה מן השורש "אחדות" כתולדה היוצאת מאב שלה (דרך אגב מובן לנו גם כן משום מה מציע כאן ר' יוסף אלבו רק את שיטת השוללים ולא את של המחייבים את תוארי אלוהים — שאת זו האחרונה, מתוך חזרה על הראשונה, הוא מציע להלן על רקע השורש האחרון, דבר שגרם לכפילות-מה בהרצאה — וזה, משום שלזו האחרונה אין מקום במסגרת השורש הראשון. אבל מקומה במסגרת השורש האחרון, כפי שנראה להלן). כיוצא בו, מוציא מחברנו בדרך שיטתית ענפים מהשרשים האחרים; מן השורש השני של אי-הגופניות האלוהית הוא מסיק את שלילת ההיפעלויות מאת אלוהים, אחרי שכל אלו הן מדות גופניות, תכונות הגופים, ואמנם אף תורה זו ידועה לנו למדי, אך אצל אלבו היא מצאה את מקומה השיטתי כאחד הענפים של אילן הדעת היהודית, כחוליה הצמודה לזו שקדמה לה; מן השורש השלישי של אי-התלות בזמן מתחייב, כמו שיוכיח המחבר להלן במפורט, אין-סופיות הכח האלוהי, היכולת האלוהית והשלימות האלוהית, ומכאן גם העקרון של אי-הדמיות האלוהית לכל הנמצאים אחרי שכולם סופיים. מן השורש האחרון של סילוק החסרונות יוצא ברור, שאין לייחס לאלוהים כל מה שנראה לנו כחסרון, כגון העדר ידיעה והעדר יכולת (מחברנו קיצר כאן מאד, ולכאורה אין כאן כל תוספת ואין כל ענף, רק פרוש המלים של השורש! ואולי הוא רוצה להדגיש שרק השלילה, שלילת החסרונות, ברורה לנו, אך האפשרות לייחס לאלוהים גם תוארים חיוביים עדיין טעונה בירור?), מתוך גישה מתודית זו מוסיף מחברנו בשולי הדברים, שלא מצא לנחוץ לכלול במסגרת השרשים שאר אמיתות הקרובות להן, כגון תוארים אלוהיים שונים, לשיטת המחייבים למשל, אי-הדמיות של אלוהים ליצורים, אי-ההשתנות של עצמותו, השלימות האין-סופית שלו, אחרי שכולן כלולות בתוך ארבעת השרשים המנויים והמסתעפים מהם. כך נסגר המעגל של אמיתות הדת, ולכל אחת מהן מקומה הראוי לה ואף אחת מהן אינה יוצאת דופן.

ומן הביאור הכללי להצעה מפורטת של השרשים וענפיהם. לראשונה, קבוצת הבעיות הכלולה במסגרת השורש הראשון של "האחדות" והיוצאות ממנו, והראשונה שביניהן: זו של "שלילת התוארים". הוא מתחיל בתורה המימונית הידועה, עליה הוא חוזר כמעט בצורה מילולית, בדבר תוארי הפעולה שאנו רשאים לייחס לאלוהים, הואיל ואין הם מכניסים רבוי באלוהים. שהרי מפועל אחד — חוזר הוא שוב על נימוקיו של הרמב"ם — יוצאות פעולות שונות. לשם הדגמה לכלל אחרון זה הוא אף משתמש באותן הדוגמאות

שהביא הרמב"ם, והן: האש כפועל טבעי, העושה פעולות שונות ואף הפכיות, כגון שהיא מבשלת ושורפת וכד', וכן הכוח השכלי באדם כפועל בעל רצון, שאף הוא עושה פעולות שונות כגון קנין הדעת והאומנות, הנהגת המדינה וכד', והנפש האנושית בכלל, שממנה יוצאות פעולות שונות, למן ההזנה וההרגשה עד ההכרה השכלית. אלא שר' יוסף אלבו מדגיש אולי בהזדמנות זו הדגשה יתירה את דבר אחדות הנפש האנושית על כל גילוייה וריבוי כוחותיה ופעולותיה. לדעתו אף פילוסוף אחד לא העלה על הדעת את דבר היות הנפש מורכבת מגפשות רבות, שזו היתה הדעת המוטעית של אחדים מן הרופאים (כוונתו כנראה לגלינוס. אמנם לכאורה טעה כאן ר' יוסף אלבו, שהרי אפלטון אף הוא סובר כך, ואין להניח שהוא לא ידע את זה שהרי כבר הקדים להביא את ההשתוות של אפלטון וגלינוס בדעה זו בן דורו הקשיש ר' שמעון דוראן ב"מגן אבות" עמ' 35, ואולי לא השב ר' יוסף אלבו את אפלטון כפילוסוף, בהתאם למסורת הפילוסופית, היהודית-האיסלמית, שסתם פילוסוף הוא אריסטו, שרק ממנו מתחילה הפילוסופיה. אמנם אף אריסטו עצמו מחלק את הנפש לשתיים: לשכלית ולאי-שכלית, אך אולי סובר אלבו, — כמו שמעיר הוזיק בהערה לתרגומו האנגלי לספר ה"עקרים", ספר ב' עמ' 43, הערה 1, — שזו היא רק חלוקה הגיונית, לא ממשית. ואמנם אף אלבו מזכיר לחוד את הכח השכלי, ולחוד את הנפש הסתמית. אולם בסיכום הדברים הוא כולל במסגרת הנפש הכללית אף את הכוח השכלי, ורק משום טעמים מסויימים התחיל לפרט אותו לחוד, ולא הרגיש בזה הוזיק). ואמנם אף כאן, לשם ביסוסו של רעיון אחרון זה, הוא משתמש בדברי הרמב"ם במקום אחר (שמונה פרקים). כך מסיק הוא כמו הרמב"ם מן הדוגמאות האלו שאם מן הפועלים האלה יוצאות פעולות שונות, — קל-וחומר מן הפועל האלוהי האחד. עם זה יש כמה חידושים חשובים בדברים אלה של אלבו. חשובה ביותר היא המשמעות החדשה שהוא נותן לתוארי הפעולה; הוא מניח כהכרחי שבאלוהים, שממנו יוצאת הפעולה, נמצא המצע לפעולה זו. ויתכן אמנם, שהרמב"ם סובר כמותו בזה, אך אין הדברים מחוורים אצלו כל צרכם בענין זה. אלוהים הוא המקור של הפעולה כלילת השלמות והעל-יקומית (קוסמית), ופעולה זו אינה יכולה לצאת ממקור זה, אלא אם כן גנוז במקור אלוהי זה הרקע התואם את הפעולה, אם כי הוא כמוס וחתום לפנינו כמו שכל ההוויה האלוהית כמוסה וחתומה מאתנו. לפיכך אין בידינו לתאר אותו, לתת לו שם תואר. והנה אי-אלו דוגמאות (אגב, את עמדתו החדשה הזו אין המחבר מסביר בדרך עיונית מפורשת, אבל היא מתבררת מתוך הדוגמאות) (מאמר ב, פרק ח):

כי כשתארנו אותו בשהוא חי בבחינת הפועל הנמשך ממנו... נשפוט שעמו מקור חיים להמשיך החיות בכל החיים, ולזה הוא מה שנתארהו בשהוא חי (כלומר, אבל לא מתוך מתן תואר "חי", כהגדרה חיובית; דרך אגב אנו

רואים גם שהוא כולל את תוארי השלילה בתוך מסגרת תוארי הפעולה, אך קדם לו בזה ר' יהודה הלוי). וכן גם נשפוט שהאור הוא עמו, מצד שאנו רואים, כי באורו נראה אור... וכן בכל השלמיות אנחנו נשפוט שהם נמצאים אצלו מצד היותם נמשכים ממנו... ועל זה הדרך כבר נתארהו בשהוא חכם בבחינת הפעולות שאנו רואים שהם נמשכות ממנו בחכמה נפלאה וסדור גדול שזה יורה על הימצא אצלו החכמה.

בניגוד לרמב"ם מתיר ר' יוסף אלבו להשתמש בתוארי יחס, הואיל והם גוררים שנויים רק בצד השני המתייחס לאלוהים, ולא באלוהים; כך למשל, האדם מתקרב אל אלוהים, או מתרחק ממנו, לפי מעשיו, אבל אלוהים עומד בעצמותו ללא שנוי, "שאינן השנוי בו יתברך אלא באדם...".

כן מציין אלבו, שיתכן לתאר את אלוהים בתוארים שונים כגון רצון, חכמה ויכולת כנקודות ראות שונות, או, בלשונו, כ"בחינות מתחלפות" של מושג אחד.

בעקבות הרמב"ם מסביר ר' יוסף אלבו את ההבדל בין תוארים עצמיים שאינם מכילים אלא הסברת העצם כמו שהוא ואינם אלא כפל לשון, ותוארים מקריים המוסיפים על העצם משהו שאינו כלול בו. אך בניגוד לרמב"ם אומר הוא, שאת הראשונים שאינם אלא ביאור השם, מותר במידת-מה לייחס לאלוהים, כגון שמותר לנו להסביר את אלוהים כמחוייב המציאות, אם כי הוא מודה כי, כמו בכל הגדרת העצם אין לנתח את המושג של העצם האלוהי לסוג והבדל; כן מודה הוא שאין לייחס לאלוהים את התוארים מהמין השני, וזה מתוך אותם הנימוקים של הרמב"ם, ובעיקר על שאלה מכניסים ריבוי באלוהים בהפכם אותו לעצם נושא מקרים. אך חשוב ביותר הוא התוכן החדש שמחברנו גותן למושג "אחד" ו"אחדות". התואר "אחד" הכרחי הוא לייחסו לאלוהים, אחרי שזה יוצא מהמושג היסודי של "מחוייב המציאות". אך האחדות אינה כלולה בעצמות, כי אחרת לא היינו יכולים לתאר בה עצמים שונים, ואיך יכולים אנו לייחסו לאלוהים ואנו הרי מחוייבים לעשות את זה? אמנם תשובת הראשונים על זה היתה: השלילה, אין להבין את התואר הזה אלא כשלילת הריבוי, אך אלבו מחדש כאן שאין להבין בכלל את התואר "אחדות" אלא כשלילת הריבוי ואין בו בכלל אלא שלילה זו, והוא מסביר את זה בהרחבת הדיבור. הוא עורך ניתוח רחב של המושג אחד; הוא מזהה ראשית כל את האחד עם היחוד: אין דבר נקרא "אחד" אלא שיש בו משהו המבדילו מדברים אחרים. כך אנו קוראים לקיבוץ של דברים מסויימים בשם "אחד", על שיש בכל העצמים האלו משהו משותף, מה שאין באחרים, והמבדיל אותם בזה מאחרים, כגון עם אחד, שיש לו אטריבוטים לאומיים מסויימים שאין לעמים אחרים. ככל שגדול ייחוד זה ראוי הוא יותר שייקרא אחד. וכך ראוי יותר השם "אחד" להיקרא על הפרט שייחודו נראה לעין, מאשר על הקיבוץ, ויותר מזה על אחד היסודות, אם כי אפשר לחלקו לחומר

ולצורה, אך חלוקה הקיימת רק בשכל, ועוד יותר מזה על השטח, שאין בו אף חלוקה זו, ברם אף השטח יש בו מרחקים, ויותר ממנו ראוי השם "אחד" לקו, אך אף הוא ניתן להחלק לחלקים יותר קטנים, ולפיכך עוד יותר ממנו ראוייה לשם זה של אחד ה"נקודה", שאינה ניתנת לחלוקה כלל. אך אף זו נמצאת במצב מסויים, ויש לה שותפות־מה עם עצמים אחרים, הנמצאים כולם במצב מסויים. הראוי ביותר לשם "אחד" מכל הנמצאים הוא ה"אחד" המספרי, אך זה אין לו מציאות כי אם במחשבה, וגם, לאמתו של דבר, אף הוא אין בו משום ייחוד גמור. שהרי אפשר להרכיב מספר גדול מאחדים — והרכבה זו היא בעצם תכונת המיספר. ומכאן, מסיק אלבו, שרק ל"יש" אחד אפשר לייחס את התואר הזה "אחד" במלוא מובן המלה, והוא: אלוהים, משום שהוא מובדל הבדלה מוחלטת מכל הנמצאים, שהוא היחידי מחוייב המציאות, וכל השאר אינם אלא אפשרי המציאות, ואפילו בשם המציאות אין לו שיתוף עם זולתו, שאין דמיון כל שהוא בין מציאותו לבין מציאותם של שאר הנמצאים. ומכיון שהוברר שאין פירושו של אחד האמיתי אלא שונותו המוחלטת משאר הנמצאים, וכן שאין "אחד" כזה מלבד אלוהים, הרי ברור שהתואר "אחד" שאנו משתמשים בו ביחס לאלוהים, אין תוכנו אלא שלילי, כלומר, לא כמו שאמרו הראשונים שיש להבינו בשלילה, אלא שאין לו תוכן אחר מלבד השלילה הגמורה, המוחלטת.

בעייה אחרת, שאף אותה העלו הראשונים, מעלה אלבו מחדש, אלא שהוא מצמידה לשורש "אחד" ודן בה מתוך נקודת הראות של זה, והיא: כיצד יתכן שמן האחד יצא הריבוי, כל הריבוי של המציאות העולמית? בתשובה לשאלה זו הוא חוזר חזרה מילולית כמעט, אם כי מתוך הסברת יתר המסלקת כלאחר יד כמה תמיהות, על תורתם הידועה של אבן־סינא והרמב"ם בענין זה — הוא קורא עליה את שני השמות האלה — שהועלתה כבר פעמים רבות בפילוסופיה היהודית שלפניו, ואשר תמציתה היא: אלוהים יצר באמת רק עצם אחד, הוא השכל הראשון. אך בשכל זה שכנה כבר תודעה כפולה: של עצמו ושל סיבתו; מן המושג הראשון שלו, היינו, ממחשבתו של השכל על אלוהים, נולד שכל חדש, ומן השני, ממחשבתו על עצמו, נולד הגלגל ונפשו של זה, והיינו: בחשבו את היותו שכל פשוט יצאה ממנו נפש הגלגל ובחשבו את עצמו כך כאפשרי המציאות יצא הגלגל גופו. השתלשלות זו נמשכה עד השכל העשירי, הוא השכל הפועל — שהרי מן ההכרח שהשתלשלות זו היתה צריכה לעמוד באיזה מקום, וסולקה בזה קושייתו הידועה של ר' יהודה הלוי — שבו פסקה יצירת ההמשך של השכלים והגלגלים. אך לעומת זה, השכל הפועל הופקד על העולם הארצי היוצא, על כל הכלול בו, מן השכל הפועל, הוא העולם "שמתחת לגלגל הירח". וכך הוסבר לכאורה כיצד השתלשל הריבוי מן האחד לפי תורה זו. ברם כאן בא דבר חדש ומפתיע בהרצאתו של אלבו: זיהוי עשרת השכלים הנפרדים

לאלה שמיסודם של הפילוסופים עם עשר הספירות של המקובלים, זיהוי הנעשה ללא הדגשת החידוש שבדבר, כאלו זה היה כבר מקובל לפניו. על רקע הזיהוי הכללי הזה — הנעשה, כאמור, ללא ציון מיוחד והיוצא בעצם דרך אגב מתוך הרצאת הדברים — מזהה אלבו את השכל הפועל שאותו זיהה כבר עם "שר העולם" המובא אצל חז"ל, עם הספירה העשירית לפי שיטה אחת, או התשיעית לפי שיטה אחרת בקבלה, הנקראת "שבת", אחרי שלכל ספירה מיוחדת יום אחד, אלא שלשיטה אחת מתחילים את מנין הימים מן הספירה הרביעית, אחרי ששלוש הראשונות הן למעלה מתפיסתנו, ויוצא לפיה, ש"שבת" היא הספירה האחרונה ולשיטה השנייה מתחילים את מנין הימים הזה מן הספירה השלישית, שהיא "בינה" — ואלבו קוראה במפורש בשם זה — ויוצא ש"שבת" היא הספירה שלפני האחרונה, התשיעית (אגב, זיהוי משולש זה של מושג אחד הנמצא בשלשה מקורות: התלמוד, הקבלה והפילוסופיה, המכניס כאילו את שלשת הזרמים האלו לתוך פונדק אחד, הוא אופייני מאוד לאלבו ולכושרו הסינטיטי, שהתחיל בזה כוון חדש בהגות ובספרות העברית, ושאחריו נמשכו רבים כגון הרמ"א ועוד). על רקע אגדת חז"ל הידועה בדבר התאוננותה של השבת על שהיא נטולת בן זוג ושכתוצאה מזה ניתנה לה כנסת ישראל כבן זוג, הוא מסיק — מתוך הסברה פילוסופית נפלאה של אגדה זו והתאמת תוכנה לרעיון הפילוסופי שהוא עוסק בו — שמן השכל הפועל, שבו פסקה יצירת השכלים הנפרדים, שופע שכל מיוחד (מעין פיצוי לחדלון הכוח היוצר שלו) לאדם, הוא "השכל הנקנה". ברם אלבו נותן אף תוכן חדש למושג פילוסופי עתיק זה: "שכל נקנה" הוא ראשית כל ישות מיוחדת, מסביר אלבו, ולא סיכום של ידיעות; השכל הנקנה הפרטי שופע אמנם מן השכל הפועל היקומי אך באמצעות התורה, היינו, כנראה, שקיומו של זה תלוי במעשי האדם עצמו, בהשכלתו ובפעולתו הדתית; שכל זה, אף מקנה לאדם שלטון מיוחד על הטבע, וכך מכניס אלבו אף גוון מיסתורי חדש למונח פילוסופי עתיק זה (מאמר ב, פרק יא):

... שהשכל הנקנה באמצעות התורה (ובכן לא ההשכלה הפילוסופית, אלא התורה דווקא!) יהיה שכל נבדל עומד בעצמו, קיים (ובכן עצם נפרד) וימשול על כל הדברים החמריים, כמו שהיו הנביאים והחסידים מחדשים באמצעות השכל הנקנה על צד התורה אותות ומופתים (ובכן לא תהליך טבעי הוא השפע השופע מאת השכל הפועל על נביאים וחכמים כאחד, כדעת הפילוסופים שקדמו לאלבו, אלא יש כאן, לדעתו מעשה מיסתורי רב, והוא נחלת אנשי התורה ולא חכמי הפילוסופיה...).

ברוח זו ממשיך המחבר להסביר שורה של מאמרי חז"ל, כגון את דבר ה"נשמה היתרה" שהיא היא ה"שכל הנקנה". והסברים אלו של המחבר מפליאים בגלל כוח ההמצאה שבהם יותר מאשר בהבנה הנגלית של מאמרים אלה היוצאת מהם. עם זה אין אלבו מסתפק בתשובה זו של אבן-סינא

והרמב"ם, והוא מוסיף עליה את תשובת אבן-רשד (הפילוסוף הערבי הנודע, בן דורו של הרמב"ם שהשפיע בעיקר על הבאים אחריו, כגון הרלב"ג ועוד). אך תחילה הוא מציע בקשר לשאלה זו את דעתו בבעיית המלאכים. בניגוד לרמב"ם הוא רואה כאן ויכוח עקרוני בין הפילוסופים וחכמי התורה. הראשונים זיהו את המלאכים עם השכלים הנפרדים, שאת מספרם קבעו לעשרה, כמספר הגלגלים ובצאתם מתוך ההנחה כי לא ייתכן ריבוי בעולם השכלים נטולי החומר, מאחר שרק החומר הוא מקור הריבוי, ואחדות מיוחדת לצורה, אלא על רקע ההבדל היחידי ביניהם, שאחד מהם הוא סיבה והשני הוא מסובב, מה שמביא אותנו למספר זה של עשרה, אחרי שהשכל העשירי הוא המסובב האחרון. אחדים מחכמי התורה, מוסיף אלבו, שקבלו תורה זו, ניסו להעלות את מספר המלאכים-השכלים הנפרדים לחמשים מתוך שהעלו אף את מספר הגלגלים לגובה זה, ועם זה אין מחברנו יכול להשלים עם תורה זו, שהוא רואה בה סתירה לתורת השם, סתירה כפולה: לפי התורה יש ריבוי לאין ערוך של מלאכים, עד לרבוא רבבות, וכן יש מהם הנשלחים לבני אדם באופן ממשי ולא שהם נראים לבני אדם בדמיון, מה שאינו הולם לא את המספר של השכלים ולא את טבעם הקבוע ועומד (ואין אלבו רוצה, כנראה, לקבל את הביאור של הרמב"ם שהמונח "מלאך" כולל אף כוחות טבעיים). לפיכך, למען להסביר את עמדת התורה ולבסס אותה, מפריך אלבו את הנחת הפילוסופים, שלא יתכן הבדל אחר בין השכלים הנפרדים, אלא זה של סיבה ומסובב; לדעתו קיים הבדל עיקרי ביניהם במה שנוגע לתוכן ההשכלה שלהם, שיש ביניהם שהשיגו יותר מן השלימות האלוהית ויש שהשיגו פחות, ומכאן השוני בדרגה ביניהם, ומכאן האפשרות של ריבוי המלאכים-השכלים, שלכל אחד מהם כוח מיוחד, היקף פעולה מיוחד ותפקיד מיוחד. ר' יוסף אלבו מוסיף אף הסתייגות, שהגדרה חדשה זו שלו, הכוללת את השכלים במסגרת הידועה של סוג-השכל בכלל, וההבדל של דרגת כל שכל המיוחדת רק לו, אינו מכניס בהם ריבוי, לאחר שחלוקה זו של סוג והבדל בנושאים אלה אינה אלא הגיונית מופשטת ולא ממשית, כשם שהשחרות, למשל, (והמשל מובא במתפיזיקה לאריסטו, פ"ט, וראה גם "טימאוס" לאפלטון, עמ' 67) כלולה מסוג, הוא המראה, והבדל, היא השחרות, ואין חלוקה זו אלא הגיונית. ברם הוא חוזר ומציין שלפי שיטתו נתבססה האפשרות ההגיונית של דעת התורה בדבר ריבוי המלאכים.

ושוב הוא חוזר לתשובת אבן-רשד על השאלה שהתחיל בה. הוא מציין שוב את הקושי של הבעייה: כל ריבוי הפעולות בא או מריבוי הכוחות הפועלים, או ריבוי החמרים או ריבוי הכלים, מה שלא ייתכן אצל היוצר האלוהי, שהוא אחד ואין, ולא היו אתו, לא חמרים ולא כלים. אך תשובת אבן-סינא יש לה פירוכות: לא ייתכן שמן ההשגות השכליות האלו, שהם דברים מופשטים, יצאו עצמים ממשיים? אחרת אין צורך באמצעים, אף

באלוהים גופא אפשר למצוא כפילות כזאת, וממנה להוציא את הריבוי: המציאות, תודעת עצמו ותודעת היותו מקור לנמצאים. אלא שכל אלה אינן אלא הסתכלויות הגיוניות, בלתי ממשיות, ואין בהם משום ריבוי, וחזרה השאלה הקודמת למקומה: הריבוי מגין? אלבו מזכיר גם את תשובת בעלי שתי רשויות, המינים (לפי גירסת הוזיק) או המאנים (לפי מהדורת וילנא), הנמשכים אחרי מייסד דתם, מאני, לפיו יש שני מקורות אלוהיים: הטוב והרע, ובוה רצו אלו לתרץ אף את מציאותו של הריבוי, שאותו יש למיין באופן כללי לשני סוגים אלו, אך אין אלבו רואה צורך להאריך בסתירת דעת בטלה זו. תשובתו של אלבו בעקבות אבן-רשד על שאלה זו היא: התכלית של כל המציאות היא אחידה, על אף כל הריבוי שבתוכה, ומעיד על זה הארגון המופתי שלה, הדומה לארגון צבאי או מדיני, שאף בהם יש חלוקת עבודה, חלוקת תפקידים ואף חלוקת ממונים על אלו, ועם זאת, כל החלוקה הזאת מכוונת לתכלית אחת, צבאית או מדינית, ובלשון המחבר: "קיום וסדור המדינה או המחנה באופן מתאחד" (מאמר ב, פרק יג).

מתוך גישה זו מסביר אלבו אף את מציאותו של הרע. המציאות הכללית היא טובה, על אף הרע המועט שבתוכה, שאף הוא כפוף לתכנית הכללית של הבריאה המכוונת לטוב. הרע אינו בא אלא במקרה ולא מתוך כוונה תחלה של היוצר האלוהי, ואף הוא מכוון לטוב שבסוף והרי זה דומה לאב המייסר את בנו וגורם לו רעה כשלאמיתו של דבר כוונתו בזה להטיב לו. רע זה הכרחי הוא בתכנית היצירה האלוהית, כשם שהיה הכרחי לתת לאדם בצד הנפש השכלית אף נפש בהמית לשם קיום המין, ואם כי זה גורר אחריו בהכרח אף תופעות רעות, שלא היו מכוונות לכתחילה, אולם הטוב עולה ללא ספק על הרע, והחכמה האלוהית העדיפה את מציאות הדבר, על אף הרע המועט ההכרחי שבתוכו, מאי-מציאותו; כיוצא בו, עצם אחד יכול לשמש סיבה גם לטוב מצד עצמותו, וגם לרע במקרה, כגון האש, המעניקה כל כך הרבה טוב ליצורים, ולעתים היא גורמת רעה, כגון שהיא שורפת באקראי בגד מסויים.

בעיקרו של דבר, הרע הוא ברובו — או אולי אף בכלו — אמצעי להשלטת הטוב. כגון העונשים שהמדינה מטילה על אזרחים מסויימים לשם שמירה על שלום האזרחים. לזה מוסיף אלבו עוד שתי הסתייגויות: הנחה זו שמאחד יצא רק אחד היא נצוחית, היינו, דיאלקטית (ולא "נכונה" כמו שמפרש בטעות בעל "עץ שתול", ועיין אריסטו, אנאליטיקות הראשונות, ח"א פ"א, המבדיל בין הנחה דיאלקטית שהיא אמת יחסית, ואפודיקטית, שהיא החלטית), שהיא מתייחסת רק לפועל פרטי ומסויים, הקשור רק לפעולה אחת ולא לאלוהים, שפעולתו היא כוללת, ועם זה ריבוי הפעולות האלהיות אינו בא אלא לממש את התכנית האלוהית האחידה. וכן — וזו ההסתייגות השנייה — אלוהים, לאמיתו של דבר, יצר באופן ישר רק את השכלים הנפרדים שאין

בהם ריבוי, ורק מהם יצאו הגשמים המרובים. אף ריבויי הגשמים הזה, ממשיך מחברנו להדגיש, לא בא אלא לשם התכלית האחידה. ולדוגמא מציין המחבר, שאם כי לגלגל יש תנועה נפרדת, משתתפים כולם בתנועה היומית להורות על אחדות המוצא והתכלית כאחד. אמנם, בניגוד לשיטת אבן סינא אין הגשמים האלו יוצאים בדרך חיוב והכרח מאת השכלים, כי לא יצוייר שיתחייב החומר מן השכל, אלא שאלוהים יוצר באמצעותם של השכלים את הגלגלים, ועל ידי תנועותיהם של אלה אף את שאר החומר, והכל מתוך תכנית יצירה אחידה.

ואלבו מסכם כי לכל השיטות, בין זו של אבן סינא ובין זו של אבן רשד, אלוהים הוא סיבת הריבוי, אך לא באופן ישר כי אם על ידי האמצעים בינו לבין כל הדברים, ועם זה הוא עצמו הוא האחדות המוחלטת. פה מציין אלבו כי בזה מסתיים בשבילו כל הענין בבעייה זו, עד כמה שיש בה צורך במסגרת זו של השורש: אחדות.

ג

השורש הבא הוא "אי-הגופניות" של אלוהים, ולו מוקדשת קבוצת הפרקים הבאים. מן השורש הזה מתחייב באופן ישר הצורך בסילוק התכונות הגשמיות, וכן ההיפעלויות (האמוציות, ההתרגשויות הנפשיות) מאת אלוהים. ר' יוסף אלבו מעלה כאן את השאלה הפילוסופית הידועה: כיצד ייחסו הנביאים היפעלויות אלו לאלוהים, וביניהן אף אלה שהן מגונות, כגון הנקמה, הגאווה, העצב וכו' ? והוא נותן את התשובה הידועה אף היא: מתוך מגמתם לחנך את כל העם התחשבו הנביאים עם הפסיכולוגיה העממית שאינה נוטה לקליטת מושגים מופשטים, ופנו לעם בלשון מוחשית המובנת לו וברצותם להעלות לפניו את הפעולות האלוהיות בהיסטוריה ובחיים ייחסו לו אף אותן ההיפעלויות, אשר כרגיל אצל בני אדם מלוות פעולות אלו, כגון הקנאה והחיימה המלוות את המלך בעשייתו נקמה במורדים, העצב הבא לבני אדם כשהכרח מביאם לחבל במעשי ידיהם וכו'. משל למה הדבר דומה ? לכלים גופניים שהמקרא מייחס לאלוהים, כגון ידיים ואצבעות, על אף המשפט המוחלט שאין כל תמונה לאלוהים, — וזאת משום שפעולות אלה באות אצל בני אדם מכלים אלה. אלבו אף מתעכב במיוחד על שורה של היפעלויות שיוחסו לאלוהים; הגאווה, מציין הוא, על אף כל המגונה שבה, יחסה לאלוהים, להורות שרק אלוהים הכל יכול, הוא מקור כל הגדולה והכבוד, כל השלימות וכל המעלות, והאדם המתגאה באיזו שלימות או יתרון שהוא, מתגאה בדבר שאינו שלו, שכן הכל בא לו מאת אלוהים: החכמה, העושר, השלטון ושאר המעלות מכאן, ממשיך אלבו, העונש למתגאה במעלה מסויימת הוא שנוטלים אותה ממנו, להורות שהמעלה נתונה לו ולא נמצאת בו. כיוצא בו יוחסה לאלוהים השמחה והיא היפעלות הבאה

לו לאדם מההנאה שיש לו ממילוי רצונו ומימוש תכניתו במעשיו, — להורות, בלשון ציורית זו, על הרצון האלוהי בהתמדת מעשיו הבאים מרצונו זה. בקשר עם זה הוא מסביר את הביטוי: "שהשמחה במעונו" כשמחה אלוהית מעצמותו, (המלה "מעון" כוללת אף את המשמעות: עצמות) מ"היופי, ההדר והשלימות" הנמצאים בעצמותו-שלו, ללא זיקה כלשהי אל הזולת, כשם שהחכם שמח מתוך הסיפוק שהוא מוצא בחכמתו, מבלי שיצטרך אל הזולת. אמנם, יחד עם ההשוואה, יש להדגיש גם את השוני הרב שיש כאן: חכמת החכם היא קנוייה, והאלוהית — עצמית. כמו כן הראשונה היא מוגבלת וסופית ולפיכך אף השמחה המלווה אותה היא סופית, לא כן השנייה שהיא אין-סופית, ומכאן שאף השמחה האלוהית היא אין-סופית (ויתכן ששמחה זו רשאים אנו לייחס לאלוהים אף בלי העברה מטאפורית, משום שהיא מתמדת ואינה גוררת אחריה שינויים, וכן משום שאין היא באה כהתרשמות ממאורעות חיצוניים, אלה הקווים המהווים את החסרונות של היפעלות). ברם יש להוסיף, שאף החכמה האנושית והשמחה הבאה אתה, גדלות והולכות, ככל שנושאן העליון: האלוהים המעורר אותן הוא בלתי גדלה, ועם זה היא החכמה, נשאת תמיד מצומצמת, לאחר שהיא מתקרבת והולכת אל האין-סוף ואינה משיגה אותו אף פעם. מעניין גם ניתוחו של המחבר את המושג: "צחוק", בקשר עם בעייתנו; מושג זה, אומר המחבר, יש לו משמעויות שונות. הוא מציין "שמחה" ודינו ביחס לאלוהים כדינו של זה, כן הוא מציין "לעג", שהלעג מעורר את הצחוק, ולעג זה, מסביר אלבו, מקורו בהכרת חסרון-מה של הזולת באיזה תחום שהוא ויתרון השוחק הלועג עליו בזה, ובמובן אחרון זה אנו מייחסים אותו לאלוהים, להדגיש בזה שאלוהים מכיר בחסרון אי-אלה מעשים או דיבורים אנושיים. גוון מיוחד של לעג — וכנראה מתוך הצורה הסדורית, שאותו אין לייחס לאלוהים — הוא זה הבא כשאדם מצליח לרמות את חברו, אך ביסודו אף הוא כרוך בהכרה של חסרון הזולת שנתן את עצמו לרמות... ר' יוסף אלבו מוסיף עוד, שהאימרה הרווחת בפי חכמי המחקר שהשחוק אינו ניתן להסברה, כוונתה לתנועות הפיזיולוגיות שזה מעורר, שלא ניתן לנו להסביר מאין הן באות, אבל את מהותו של הצחוק כשהוא לעצמו אפשר ואפשר להסביר, כמו שהסבירו המחבר.

חשוב במיוחד הוא הדיון של מחברנו במושג "מקום", אם כי אין בדיון זה כי אם הרצאה יפה, מתובלת בביאורי כתובים מתאימים, על תורת אריסטו בנושא זה ועל הבקורת של ר' חסדאי עליה, שאליה נוטה כנראה מחברנו, אמנם לא בצורה פסקנית (רואה אריסטו, פיזיקה ספר ד, פרק ד, ו"אור ה" לרבי חסדאי, עמ' 221, הוצ. פררא). אלבו דן בנושא זה במסגרת העקרון של אי-הגופניות האלוהית ובקשר לשאלה אם אפשר לייחס לאלוהים צד מסויים. הוא מתחיל בענין הגדרת המונח "מקום", על ידי אריסטו שהוא

מונח הנאמר על גשם המקיף גשם אחר שנכנס בתוכו. מבחינה זו, ממשיך אלבו, אין לייחס לאלוהים ול"ישים" השכליים מציאות מקומית, שהם נמצאים באיזה מקום שהוא, לאחר שאין הם גשמיים הזקוקים למקום שיקיף אותם ויכלכל אותם; מוצלת הוא גם הכתוב, שאלבו מתאימו לרעיון זה ולהגדרה זו:

... אמר הכתוב: 'הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך' (מלכים א, ח, כז) כלומר: שלמה משבח פה את אלוהים בכך שאין הוא זקוק למקום בו יעמוד.

לעומת זאת הוא מסביר את המלה "מקום", שמשתמשים בה חז"ל ככינוי לאלוהים, שכוונתה להיות מעמיד העולם ומקיימו, כשם שהמקום מעמיד את הדבר המסויים ומקיימו, או שכוונתה לעצמות האלוהית, ש"מקום" פירושו גם עצם הדבר. ברם בהמשך הדברים הוא שואל: האם אפשר לייחס לאלוהים, אף שאינו במקום, צד מסויים, בעיקר את הצד העליון, כשם שנראה, מכתובים שונים, שרואים את השמיים כמשכן אלוהים, וכשם שאף הנפש האנושית, שאינה במקום אף היא, צמודה עם זה לצד מסויים, היינו לגוף, מאחר שאינה נמצאת מחוצה לו? לכאורה הרי גם "צד" הוא מושג של שטח, ואף "המעלה" או הצד העליון נמצא באיזה מקום שהוא. אך לפי שיטת אריסטו, מציין אלבו, הצד העליון ממש, העליון שבעליונים, אינו נמצא באמת במקום, שהרי אין גשם שיקיף אותו, ולפיכך אף הגלגל העליון לאריסטו אינו במקום, ולפי זה מותר לנו לייחס לאלוהים את הצד העליון ולראותו שוכן בשמיים פשוטו כמשמעו. ברם כאן מביא אלבו את כל הבקורת של ר' חסדאי על הגדרת המקום לפי אריסטו: מדברי אריסטו יוצא, טוען אלבו בשם קרשקש, שמקומות החלק והכול הם שונים, ולמשל, מקום האש כולה כיסוד שלם, הוא גלגל הירח, ושל חלקי האש, מקומם חלקי אש אחרים, וכן הדבר ביסודות אחרים. וכן גם יוצא שחלקי היסודות עומדים בהכרח מחוץ למקומם הטבעי. שחלקי האש, למשל, הם מחוץ לגלגל הירח, שהוא מקומם הטבעי, ועוד שורה של פירוכות. ואלבו מציע את הגדרת רבו ר' חסדאי ל"מקום": אין מקום אלא החלל הריק והפנוי שהגשם המסויים נכנס בו (בלשוננו הפילוסופית היום: ההתפשטות), וכן הוא מציע את הפירוכות של אריסטו על הגדרה זו ואת התשובות הקולעות של רבי חסדאי עליהן, שבסיסן העיקרי הוא: לא המקומות מתנועעים כי אם הגשמים הממלאים אותם, ואין צורך במקום ל"מקום" כדעת אריסטו. מתוך נקודת-ראות אחרונה זו, מסיים אלבו, ברור שאין לייחס לאלוהים שום צד, כשם שלא מייחסים לו מקום, ואת הקשר של אלוהים עם השמים, המודגש בספרות המקראית, יש להבין במובן הפילוסופי-המסורתי, שהשמים הם במה מיוחדת לגילוי הכוח האלוהי.

ד

השורש השלישי הוא: אי-תלותו של אלוהים בזמן; את נוסחו של עקרון זה או שורש זה, שהוא נוסח מקורי ושונה מהרגיל כגון "קדמון" ו"נצחיי", מסביר אלבו על רקע ההגדרות השונות של הזמן. ההגדרה הקלסית של הזמן היא זו של אריסטו (וראה פיזיקה, ספר שמיני, פ"א) והיא, שהזמן הוא פונקציה (תולדה) של התנועה, והתנועה צמודה אל הגלגל, ומתוך כך אומר גם החכם מסטגירה שהגלגל ותנועתו, או העולם והתנועה העולמית, הם נצחיים, מאחר שהזמן הוא נצחי, שלכל רגע-של-זמן יש לפניו רגע-של-זמן אחר בהכרח. ונצחיות זו של הזמן היא בלתי-אפשרית בלעדי נצחיות הגלגל והתנועה. אחרי אריסטו הלך אף הרמב"ם וממנו קיבל את הגדרת הזמן, אלא שהוא הורה שהזמן הוא נברא (מו"נ, חלק ב, פר' יג) ועל כן ראה כאפשרי את זמניותו של העולם שאף הוא נברא. ר' יוסף אלבו מסביר לפי הנחה זו את השורש הזה לפי הניסוח האמור, שהאלוהים אין אצלו תלות בזמן, היינו: שהוא נמצא קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן (ויוצא מכאן שהנצחיות האלוהית אינה נצחיות של זמן נצחי, אלא נצחיות על-זמנית; שההווייה האלוהית אינה קשורה בכלל עם זמן, וכי היא למעלה מן הזמן. ואולי זו היא כוונתו של מחברנו כאן, אם כי יש להתפלא על שלא כתב זאת במפורש. אולם הרעיון היוצא מתוך הנחה זו ברור הוא, שאלוהים היה נמצא אף בטרם היות הזמן בכלל, וראה להלן). לאחר שהוא מזכיר שוב את המסקנה היוצאת משורש "אי-תלות-בזמן" של ההווייה האלוהית, והיא: דבר האינסופיות של היכולת האלוהית, הוא מסביר את המונחים "קדמון" ו"נצחיי", שנאמרו ביחס לאלוהים. קדמון פירושו קודם למשהו או למישהו זמן-מה. נצחי פירושו, לדעתו, מאוחר זמן-מה למשהו או למישהו. אך ביחס לאלוהים, טוען אלבו, אין להבין מונחים אלו בשימוש הרגיל, אלא במובן שלילי: שלא קדם לו שום דבר, לרבות הזמן, וכן שלא יתאחר עליו שום דבר, אף לא הזמן. ברם אלבו קובע גם הגדרה אחרת למושג "זמן", והיא: ההמשך (השהות בלשונו של ברגסון). הוא מבדיל בין שני מיני זמן: (1) אחד בלתי נמדד ובלתי משוער, והוא הזמן שהיה לפני בריאת העולם והגלגלים וטרם היות התנועה היקומית (הקוסמית) של הגלגלים, הנותנת בידינו אפשרות למדוד את הזמן; ו-2) זמן הניתן למדידה, והוא זה הנמשך אחרי תנועת הגלגלים שהתחילה עם בריאתם של אלה; אלבו אף סובר שהגדרה זו וחלוקה זו של הזמן הן לפי דעת חז"ל, שהם קראו לסתם המשך בשם זמן סתם, ולזמן הנמדד בשם "סדר" זמנים. כן, ממשיך אלבו, קיים הבדל אחר בין שני מיני זמן אלה: הזמן הבלתי נמדד הוא סטאטי, אין בו מוקדם ומאוחר, אין בו גודל, ולפיכך אין להשוות בין חלקיו. וההיפך בזמן הנמדד, שהוא דינמי, שיש בו מוקדם ומאוחר, יותר גדול ויותר קטן ואפשר לעשות השוואה בין חלקיו אם הם שווים או לא; הזמן הסתמי יכול להיות גם

נצחי, אך הזמן הנמדד או המסודר ("סדר הזמנים") הוא נברא, — זמן שהתהווה בעת מסויימת. גישה חדשה זו לזמן מסלקת את המבוכה במהות הזמן, כלומר: הזמן עצמו התהווה בזמן או לא? התשובה היא פשוטה: הזמן סתם הוא נצחי, והוא לא התהווה כלל, אך הזמן המסודר התהווה בעת מסויימת.

לכאורה עלינו גם להניח שהזמן הוא נצחי — והכוונה כנראה לזמן הנמדד, ואלבו קצר כאן — שהרי כל רגע זמני, או כל "עתה" בלשון המחבר, מבדיל בין העבר והעתיד, בין הזמן שהיה לזה העתיד לבוא. ולכן אף לפני הרגע הזמני הראשון היה זמן שקדם לו, וזמן, הנמדד בכל אופן, קשור עם תנועה וזו הרי צמודה לגלגל, הרי שהגלגל והתנועה הם נצחיים כמו שהזמן הוא נצחי (כהנחתו של אריסטו)? ותשובת אלבו, שהזמן נעדר התנועה אין בו עבר ועתיד, מוקדם ומאוחר, ולפיכך אין להשתמש ביחס לזמן שהיה לפני ה"עתה" הראשון בקטיגוריה המחשבתית של הזמן המסודר שהתחדש עם "עתה" זה, כלומר: אין "קודם" כלל ל"עתה" ראשון זה. וכשם שאנו אומרים שמחוץ לעולם אין לא חלל ריק ולא מקום מלא, ולכאורה הרי יש רק שתי אפשרויות אלה ואין שלישית, אך אנו משתמשים כאן במלה "חוץ" במובן ציורי. לאמיתו של דבר מעבר לעולם לא קיימים מושג המקום של העולם, לא חלל ריק ולא מלא, ואף המונח "חוץ" הוא מושג מקומי של העולם ואין להגדיר בו את המעבר לעולם, כך המושגים: מוקדם ומאוחר שייכים לזמן הנברא ואין הם קיימים מחוצה לו, אף מחוץ לרגע הראשון שלו. מושגי הזמן (הנמדד) והמקום קיימים רק בתוך גבולות הזמן והמקום, ולא מחוץ להם, אף מחוץ ל"עתה" הראשון והנקודה המקומית הראשונה, ואין לשאול, אומר אלבו בעקבות מאמר חז"ל הידוע, מה למעלה ומה למטה (מהמקום) מה לפנים ומה לאחור (מהזמן). כן מפרש הוא את המאמר הידוע: "ויהי ערב וכו', מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן", — שהרמב"ם ראה בו הודאה בנצחיות הזמן, שהמדובר כאן דוקא בזמן הנמדד ("סדר זמנים") שהוא נברא, "והקודם לכן" הכוונה קודם תליית המאורות. לפי הגדרה אחרונה זו אין לפרש יותר את המשפט: "בלתי תלוי בזמן" שאלוהים הוא קודם הזמן, אחרי שהזמן הוא נצחי. אלא ניסוח זה בא להדגיש בבת אחת שאין הזמן לא קודם ולא מתאחר לאלוהים, וכך אנו חוסכים את כפילות המונחים: קדמון ונצחי. ואמנם לפי זה, כנראה, אין לומר יותר שההווייה האלוהית היא על-זמנית, שהרי הזמן נצחי כמותו והוא הווה תמיד בזמן נצחי, ועם זה אחרי שאין זה זמן הנתון לתמורות, אלא זמן סטאטי, חד-גווני, גם ההווייה האלוהית אף שהווייה בזמן אינה נתונה לחליפות ותמורות, הנמצאות בזמן הנמדד, והווייה אלוהית זו הווה תמיד בצורה אחת, או "על ענין אחד" כלשונו. וכך אחרי שהמחבר מסביר לנו שמעיקר זה של אי-התלות בזמן יוצא גם שתוארי אלוהים הם בלתי-תלויים בזמן, שאחרת היה אלוהים, בנושא לתוארים

מתחדשים, אף הוא מחודש בהכרח, וכן שתוארים מתחדשים אלו היו מעוררים שינוי בהווייה האלוהית, שהיא נטולת שינוי, — הוא מוסיף להסביר שכל הנמצאים התלויים בזמן משתנים עם הזמן, ואפילו השכלים הנבדלים, שאין בהם הפכים כלל, שהם, הפכים אלו, הגורם לשינויים, משתנים אף הם מצד הגורם הזמני, שהרי עם התקדמות הזמן בא שינוי באורך הזמני של קיומם, שקיומם בזמן מאוחר הוא יותר ארוך מזה של הזמן המוקדם, מה שאין כן אצל אלוהים. וזה, שלפי השיטה שההווייה האלוהית היא על-זמנית, שהוא היה קודם שנברא הזמן, הרי ברור שהזמן אף לאחר שנברא אינו יכול להכניס בו שינוי או להוסיף אורך על הווייתו "כי להויתו קודם אל הזמן, לא שנהו הזמן", אך גם לפי השיטה השנייה, שהזמן הוא נצחי ואלוהים קיים בזמן נצחי, אך זמן זה הנצחי, הוא, כאמור, סטאטי ואין בו לא מוקדם ומאוחר ולא כל שינויים שהם. וכך ההווייה האלוהית קיימת תמיד בצורה אחת בין בזמן הסתמי שקודם בריאת העולם, ובין בזמן הגמדד שקם לאחר בריאת העולם. מתוך כך, מסיק אלבו, אלוהים הוא היחידי שיכול לומר על עצמו: "אני, אני", פעמיים, שהוא קיים תמיד באותה הצורה, שה"אני" שלו אינו משתנה, אפילו השתנות שעם תוספת הזמן (מאמר ב, פרק יט):

"ולזה אין שום נמצא זולתו, שיכול לומר על עצמו: אני, אני, שתי פעמים, אלא האל יתברך להיותו תמיד קיים בתואר אחד . . ."

ה

כהקדמה לקבוצת הפרקים הדנים בשורש הרביעי מביא המחבר ניתוח מענין של המונח "כל", המלווה גם הדגמה רבתי מהספרות המקראית; "כל" פירושו הן כללות הדברים, הן כל פרט ופרט בתוך כללות זו, גם רוב הדברים, שהוא ככולו, וגם חלק גדול, אף שאינו רוב, ולעתים אף דוקא מועט מן הכלל, בחינת "כל מכל", מיעוט שבמיעוט. וכל זה מכוון לפרש את המשפט: "למען אספרה כל תהלתך" (תהלים ט, טו) שהכוונה לא למצות את כל התהלה האלוהית, כפי שזה נראה מהמשמעות הראשונה, שכן אין דבר זה אפשרי לבן-אדם. אלא הכוונה היא: אפילו רק לחלק קטן מתהילות השם. מכאן המעבר ישר לתורת התוארים, שמקומה הטבעי הוא במסגרת השורש "סילוק החסרונות מאלוהים", ולפיכך האריך כאן המחבר בבעיה זו והרצה עליה במלואה, למרות שכבר נגע בה במסגרת אחרת ומתוך נקודת-ראות אחרת. המחבר מרצה לראשונה על תורת מחייבי התוארים, שאליה, כפי שהוא מציין, הגיע אחרי עיון מעמיק (שם, פרק כא):

כאשר נעיין בתארים עיון דק מאוד יותר עמוק נמצא שהוא מן ההכרח שיתואר השם יתברך בתוארים רבים ולא מצד פעולותיו בלבד . . . אבל גם מצד עצמו יתברך. (אחרי עיון, אומר המחבר, הוא הגיע למסקנה שקיים הכרח לייחס לאלוהים לא רק תוארי פעולה, אלא גם תוארים עצמיים).

והוא מגמק את זה: שלילת התוארים מביאה בעקיפים לידי יחוס אותם התוארים לאלוהים, שלא רצינו לייחסם אליו באופן בלתי אמצעי; יש רק שתי אפשרויות ביחס לכל תואר: החיוב או השלילה, מציאותו של התואר או אי-מציאותו, ואם אנו שוללים את האחד, את אי-מציאותו, למשל, אנו מחייבים את ההיפך, את החיוב, את מציאותו של התואר.

אמנם כאן מתעוררת השאלה המסורתית: התוארים הם רבים, והם הרי מכניסים ריבוי באלוהים? ואלבו משיב על זה תשובה חדשה ומקורית אשר אמנם מתקרבת במקצת לתורת השוללים, והיא: יש תוארי שלימות אמיתית, המתחייבים מעצם המושג של אלוהים כמתחייב המציאות ומקור כל המציאות — ואף זה אגב נימוק לחיוב התוארים, שבלעדיהם אין המושג האלוהי שלם, — כגון אחד, חכם וכד', ויש שלימות מדומה ויחסית, שהיא שלימות ביחס אלינו ולא ביחס לאלוהים, כגון העושר. וכן אף תוארי השלימות האמיתית עצמם יש בהם שתי בחינות: הצד השלם שבהם והצד החסר; וכך, למשל, החכמה היא שלימות, אך חכמה אנושית יש בה חסרון: היא קנויה מן החוץ והיא מתחדשת בנפש האדם ואינה תמידית. ברם, כשאנו מייחסים תואר זה לאלוהים, אנו מתכוונים לצד שלימות גרידא אבל החסרון שבה אינו קיים כלל ביחס לאלוהים, שאצלו החכמה היא עצמית וכן תמידית, ומתוך כך אינה מתווספת על העצמות האלוהית ואינה מכניסה בו ריבוי. ר' יוסף אלבו מדגיש זאת מתוך השוואה למושכלות הראשונים באדם; את אלה אין אדם רוכש לו מן החוץ ולא דרך לימוד בכלל ועם זה הם נמצאים בו בצורה השלימה ביותר. וכיוצא בזה הדעת: כל הדעת מצוייה באלוהים, ואינה קנויה מן החוץ, והיא מצויה בו בצורה השלמה ביותר. ועל דרך זו אנו מסבירים גם את יתר התוארים כגון הרצון והיכולת, שאנו מייחסים אותם לאלוהים ללא הצדדים השליליים שיש בהם.

ומתוך כך, ממשיך אלבו, יכולים אנו לייחס לאלוהים אף תוארים המציינים השגות גשמיות כגון השמיעה והראייה, אך בלי החסרון שיש בהם, היינו: הגשמיות, השימוש בכלים גשמיים. ובוה, וזו היא נקודת-הכובד של תשובת אלבו, גם מסולק הקושי של הריבוי, שאנו מייחסים את התוארים לאלוהים מבלי שהם יכניסו בו ריבוי; התוארים אמנם מהווים ריבוי בנפש האדם כי הם קנויים מן החוץ ואינם תמידיים בו, ועל כן, הם נפרדים בו זה מזה ומן העצמות, אבל באלוהים הם בלתי נקנים ותמידיים והם מתאחדים זה עם זה ועם העצמות. וביתר פירוט: אנו קונים את התוארים השונים כגון החכמה, היכולת וכד', לא בבת אחת כי אם בזה אחר זה, ולפיכך הם נפרדים זה מזה. כמו-כן קונים אנו אותם בעת מסויימת, ומקודם לא היו התוארים בנו, ועל כן הם מתווספים על העצמות, מה-שאינ-כן אצל אלוהים, שהם נמצאים בו בבת אחת ולפיכך הם מאוחדים יחד וכן הם נמצאים בו תמיד ולפיכך הם אחד עם העצמות.

על רקע זה מסביר אלבו את הנוסח של השורש "סילוק החסרונות", שאף לפי שיטה זו של מחייבי התוארים אנו מייחסים לאלוהים תוארים אלו מתוך סילוק החסרון שיש בהם, ואלבו מסכם: תורת חיוב התוארים, היא היא דעת התורה (שם, שם):

והבן זה מאוד, כי הוא (חיוב התוארים) דרך ישר ונכון, בחרוהו כת החכמים התורניים, הראשונים והאחרונים, וראו לסמוך עליו, קחנו ועיניך שים עליו.

עם זה מרצה בפנינו אלבו בצורה אובייקטיבית גם את תורת שוללי התוארים על כל נימוקיהם, אלא שהוא מקהה את חודם ומקרב את תורת השלילה לזו של המחייבים, וכך יוצר מזיגה חדשה בתחום זה. הוא מסכם שוב את דעת השוללים, שאין לייחס לאלוהים אלא תוארי שלילה או תוארי פעולה, אבל הוא מכניס בהם משמעות חדשה. כך הוא מניח, כפי שציינו לעיל, שאף תוארי פעולה מחייבים מצע מוקדם להם באלוהים, אולם חידוש גדול יותר יש בפירושו לתוארי השלילה המובא בסוף המאמר, שעליו נדבר בהגיענו למקומו. כדרכו הוא מתבל הרצאה זו בביאורי כתובים שונים ובדרשות פילוסופיות נאות. כך, למשל, הוא מסביר בהזדמנות זו של פירוט תוארי פעולה את המושג "גדיבות". מושג זה, כותב מחברנו, מובנו השפעת הטוב על הזולת ללא תקוה למתן שכר. אחרת, אומר אלבו, הוא סוחר ולא גדיב. וזה אף לא כשהמתן הוא גדול מהשכר, כי גם זה כלול בחשבון מסחרי, שעתים קנין מסויים חשוב בעיני הקונה יותר משוויו האמיתי. וכן אף לא מתוך צפייה להלל ושבת, שאף זהו שכר. כן הוא חוזר כמעט מלה במלה על הסברת הרמב"ם ל"ג מדות שנתגלו למשה, (מורה נבוכים חלק א, פרק נד, נט) על הדוגמה המימונית הקלסית הלקוחה מהספרות התלמודית בדבר שלילת התוארים, הוא המשל של רבי חנינא (ברכות לג, ב), [הובא לעיל ספר רביעי, פרק ג, עמ' 388] תוך כל ההדגשה של פרטי המשל שנעשתה על ידי הרמב"ם, ועם זה הוא מוסיף באורים לכתובים, המכילים התאמה נפלאה לרעיונות האמורים. מהידושיו של אלבו הוא גם המיון של התוארים: יש תוארים שאופיים ברור, והם תוארי פעולה, כגון חנון ורחום, או תוארי שלילה עצמיים כגון אחד וקדמון. ויש תוארים שיש בהם משתי הבחינות האלה, כגון "טוב", שמבחינה זו שהוא מציין את אלוהים כטוב, משום שכמקור הטוב הוא טוב בעצמו ("לא ימשך הטוב אלא ממי שהוא טוב" — וראוי שוב לציין פירוש מקורי זה של אלבו לתוארי פעולה!), — הוא תואר-פעולה, ומבחינה זו שהוא מגדיר את אלוהים כשהוא לעצמו, — הוא תואר עצמי שיש להבינו במובן שלילי שהוא נקי מכל דבר רע לרבות ההעדר שהוא רע. וכגון "חכם", שכתואר פעולה מציין את החכמה שיש באלוהים כמצע לכל החכמה הנגלית במעשי הבריאה שלו, וכתואר עצמי של המהות האלוהית יש להבינו במובן שלילי והוא: שאין שום דבר נעלם ממנו. אלבו אף מדגיש

שהנוסח השלילי של השורש התכוון גם לכלול רמז לשיטת השלילה, שאין לייחס לאלוהים כל תוארים חיוביים, ורק לשלול ממנו את החסרונות. פה משמיע ר' יוסף אלבו רעיון שיש בו משום חידוש גדול במשנת התוארים*, ואשר לא הועלה על-ידי הפילוסופים הקודמים שעסקו בבעיה זו. אנו שומעים בו הדגמה מההגות המסתורית הישראלית, ויש בו משום תרומה חשובה למחשבה הדתית, שדוקא הפילוסופיה המאוחרת ידעה להעריך אותה (השתמש בה ברוך שפינוזה, שעשה אותה בנין-אב לתורתו). והוא: האין-סופיות של תוארי אלוהים. אין-סופיות זו, אומר אלבו, היא משולשת, בעלת שלשה פנים; הפן הראשון, אין-סופיות בזמן, כשם שההווייה האלוהית היא אין-סופיות או בלשונו בלתי בעלת תכלית בזמן, כך תואריו ראויים להיות אין-סופיים. בהזדמנות זו מציין אלבו, שהביטוי "זמן בלתי בעל תכלית" הנאמר ביחס לאלוהים, אינו מדויק לפי שיטה זו שהזמן הוא גברא, כי הרי אלוהים הוא קודם לזמן, כלומר, הווייתו היא על זמנית ולא של זמן, אף בלתי בעל תכלית... הפן השני: אין-סופיות בערך, בחשיבותו ובשלימותו של התואר, של כל תואר אלוהי, שהיא אין-סופית. וכך, התואר "חכם" הנאמר ביחס לאלוהים מציין חכמה אין-סופית, מאחר ונושאה, אלוהים, הוא אין-סופי. וכן התואר "יכול" מציין יכולת אין-סופית, שהרי אילו היתה יכולת זו מוגבלת יכולנו לתאר לעצמנו יכולת יותר גדולה ממנה, והיתה היכולת האלוהית יוצאת אז מצומצמת, מאחר שיש גדולה ממנה, ולפיכך היתה הופכת אי-יכולת. בכל אופן היתה יכולת אלוהית זו אי-יכולת יחסית, בלתי שלמה, מה שאינו הולם את המושג האלוהי כמכלול השלימות. הפן השלישי, והוא החשוב לנו ביותר, הוא המספר האין-סופי של תוארי השלימות האלהית, כלומר, שתוארים אלו הם אין-סופיים ושהשלמויות שהם מתארים באלוהים הן אין-סופיות במספרן, שהן שלמויות אלו, נמצאות במספר אין-סופי באלוהים. ואלבו מנמק את זה: אלוהים הוא שיא השלימות, ומכיון שאנו יכולים לתאר לעצמנו מספר אין-סופי של שלמויות בהכרח שהן כולן מצויות באלוהים, שאם לא כן, שאם אין בו אין-סוף של שלמויות לא היה אלוהים שלם בתכלית, אחרי שיתכן להרבות במידת השלימות בו ולהוסיף על השלימות שלו או על השלמויות שישנן בו (מאמר שני, פרק כה):

וגם ראוי שיובן, שהשלמויות שימצאו בו יתברך הם בלתי מוגבלים במספר, רוצה לומר, שהם בלתי בעלי תכלית מצד רבויים (מבחינת מספרם, שאפשר לרבות אותם עד אין-סוף); וזה כי אחר שהשם יתברך ראוי שימצאו לו כל מיני השלמויות שאפשר שיצוירו (כל השלמויות שיכולים אנו לתאר לעצמנו) ... ואפשר שידומו שלמויות בלתי בעלי תכלית נמצאים בו (ומכיון שאנו

* יש להתפלא על שלא הרגישו בו כל אלה החוקרים הרואים באלבו העדר מקוריות. והרי רעיון זה הוא אולי הדבר המקורי ביותר שנאמר בסוגיה פילוסופית זו ומן הרעיונות המקוריים ביותר של הפילוסופיה העברית בכלל.

יכולים לתאר לעצמנו שיש באלוהים מספר אין־סופי של שלמויות) ראוי שיהיה כן לפי האמת (שיהיה באמת באלוהים מה שאנו מעלים על דעתנו, שאפשר שיהיה בו), שאם לא יהיה בתכלית השלימות לאחר שיהיה אפשר שיימצאו בו שלמויות יותר מהנמצאים בו (אם מספר השלמויות באלוהים הוא סופי, אין הוא מהווה מכלול השלימות, שהרי אנו יכולים להעלות על הדעת שהוא יכול להיות יותר שלם מכפי שהנהו, שאפשר היה להוסיף על מידת השלמות האלוהית ועל סיכום השלימויות הנמצא בו), ולזה הוא מבואר שראוי שיימצאו בו שלמויות בלתי בעלי תכלית, מה שאין הפה יכול לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע (שאינן ההשגה האנושית יכולה לתפוס את האין־סופיות הזאת של השלמויות האלוהיות, או שאין אנו יכולים להעלות על הדעת מהן שלמויות אינסופיות אלה שישנן באלוהים).

ואלבו מסמיק גם רעיון זה אל האגדה של רבי חנינא שהשתמש בה הרמב"ם, אלא שהוא מדגיש בה פסקה אחרת, שלא הדגיש אותה הרמב"ם כל צרכה, והיא: התרעומת של ר' חנינא כלפי זה שהרבה בתוארים ושהביע אותה בלשון זו: "סיימתנהו לכולהו שבחיה דמרד" (סיימת את כל השבחים של אדונך, היינו אלוהים), כלומר, מגינת שורה ארוכה של תוארים כאילו בזה מיצית הכל, והרי תוארים אלו הם אין־סופיים במספרם, והאם עם המנין הגדול שלך הגעת לסיום? הלא עדיין רחוק אתה מהאין־סוף?! ושוב, מסביר אלבו כדרכו, שורה של כתובים בהתאמה לרעיון האמור ובהמשך הרצאה זו של ביאורי הכתובים האלו הוא גם מוסיף רעיון חדש שיש בו משום גימוק נוסף, לחיוב התוארים, והוא: שמספר אין־סופי זה של תוארים אינו מכניס ריבוי באלוהים מאחר שאין תוארים אלו אלא בחינות שכליות באלוהים, שאין בתוארים כל ישות ממשית נפרדת מאלוהים, והם אינם דבר מלבד העצמות האלוהית.

אלבו מסיים פרק מחקרי זה בציון הדבר שרעיון זה של אין־סופיות התוארים המשולשת הולם את הכינוי "אין סוף" שנתנו המקובלים לאלוהים, ואשר התכוונו בו לרמוז על רעיון זה.

1

מענין מאד ניתוח המונחים על־ידי אלבו ומיצוי משמעותם בהתייחסותם לאלוהים. הוא מקדיש לכך פרקים אחדים במסגרת הדיון על השורש הרביעי. הוא מתחיל במונח: "ברוך". המלה "ברכה" פירושה: שפע, ריבוי הטוב, והמונח "ברוך" שנוצר ממנה שימושו כפול, כי משתמשים בו גם כלפי המקבל, כלומר שהוא מושפע מרוב טוב, וגם כלפי הנותן והיינו, שהוא מקור השפע, זה המשפיע רבוי הטובה. "ברכה" זו או שפע זה הוא רב גווני; הוא כולל את הריבוי גם בעושר, גם בבנים, גם בבריאות וגם בכבוד. מרבגוניותם של השפע הזה או של הברכה הזאת, הבאים מפועל שיש בו התוארים: חי, רוצה, חכם ויכול, משתמע שרק הפועל ברצון יכול לחסר

ולהרבות, ופועל ברצון הוא חי, הוא גם יודע מה שהוא עושה ויש בו יכולת לעשות. מכאן שהמלה "ברוך" היא קצור של כל מיני טוב ושלמויות ולפיכך הותר שימושו ביחס לאלוהים והוא נעשה מונח קבוע ורשמי של שבח לאלוהים, שבו פותחים כל משפטי השבח של האדם לאלוהים — כל הברכות — על כל מיני הטוב שהוא מקבל ממנו, בין הגופני כגון ברכות הנהנין ובין הגפשי כגון ברכות המצוות, משום שביטוי זה מורה שאלוהים הוא מקור כל הברכה, כל השפע וכל הטוב ושישנו במציאות, וכן שהוא כולל בתוך עצמותו כל השלמויות.

המונח הבא הוא: "אמת" (שבהגדרתו התלבטו ומתלבטים הוגי דעות רבים ושהוא מהווה בעיה קשה בתורת הכרה). המחבר מגדיר מונח זה כהתאמה משולשת בין הפה, הלב והמציאות (החיצונית) (שם, פרק כז):

אמת שם יאמר על הדבר כשיסכים הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש;

אם יש סתירה, ממשיך המחבר בהגדרתו, בין האמירה בפה ובין המחשבה בלב הרי זה כזב, ואם הסתירה היא בין הנאמר ובין המציאות הרי זה שקר, ואם הסתירה היא כפולה הרי זה שקר וכזב. את המציאות האמיתית, את השם "נמצא" באמת, אומר ר' יוסף אלבו, אפשר לייחס רק לאלוהים, וזה משתי בחינות: אלוהים הוא מציאות מתמדת ולפיכך — אמיתית, מה שאין כן שאר הנמצאים, שאין מציאותם אמיתית, מאחר שהיא משתנית ומתבטלת לעתים, ובעיקר: מציאותו של אלוהים — וזו היא הבחינה השנייה — אינה תלויה בזולת אלא מקורה בו בעצמו, ולפיכך היא אמיתית. שאילו היתה מסבה חיצונית כשאר הנמצאים, היתה סיבה זו יכולה לבטל ולהכחיש את המציאות הזאת בזמן מן הזמנים ולא היתה מציאות זו אמיתית, ומכאן שהמונח "אמת" נכון רק ביחס לאלוהים. ולפיכך נאמר, שהאמת היא חותמו של אלוהים, שהיא היא השם הנכון ביותר של אלוהים, אלא שאין מובנו אלא מחוייב המציאות ואין המונח "אמת" אלא פירוש למושג זה של מחוייב המציאות. אלבו גם מוסיף ברוח המסתורין שהשם "אמת" הולם את אלוהים, מאחר שמלה זו מורכבת מהאות הראשונה, האמצעית והאחרונה של אותיות האלפבית, כלומר: להורות שהוא נושא את הכול, את כל המציאות, בכוחו.

כמו־כן, אומר אלבו בעיקבות הרמב"ם, אף שפ הווייה מציין את המושג של מחוייב המציאות. ולפיכך שם הווייה זה נקרא "השם המפורש", כלומר: נבדל. שכן המלה "מפורש" פירושה נבדל, כמו בשר הפורש מן החי, פירושים וכד', (ולא "מבואר" כמו שמפרש הרמב"ם, אם כי למעשה אף לפי שני הפירושים המשמעות היא אחת) וכאן מפני שהוא נבדל ומיוחד רק לאלוהים שאין מחוייב המציאות מלבדו, בו בזמן ששאר התוארים נאמרים עליו ועל זולתו, כמו "אלוהים" שפירושו "כוח" הנאמר עליו ועל השופט, וכד'. ועם

זה, אומר אלבו בעיקבות ר' יהודה הלוי (אולם בהרחבת הסבר ותוך תיבול בביאורי מקראות), יש שמשאילים אנו את שם הווייה לעצמים אחרים והשאלה זו מותרת מבחינה בלשנית וענינית מפני שיש בעצמים אלו דמיון־מה לעצם האלוהי, או מפני שהם מורים עליו כגון כלים המורים על בעליהם, או פעולות — על עושיהם. לפיכך יש ונקרא הארון בשם ה', על שבו מונחת התורה שאלוהים נתנה. כן נקרא המזבח שעשה משה "ה' נסי", שהוא מורה על אלוהים, שהמזבח הוא כלי בידו לעשות נסים; כן המשיח נקרא ה' צדקנו משום שהוא מכשיר בידי אלוהים לגילוי הצדק שלו, הצדק האלוהי, וכן נקראת ירושלים "ה' שמה", על שהיא במה מתמדת לגילוי אלוהים. כמו־כן נקרא אף "הכבוד האלוהי" או השכינה המתגלה לנביאים בשם הווייה, מפני שהוא מסמל את אלוהים. ובמובן זה ממשיך אלבו, אף המלאך נקרא בשם הווייה, מפני שהוא מסמל את אלוהים, אף מייצג אותו ומשמש מכשיר בידו. ולפיכך הותרה הפנייה של הנביא אל המלאך כאילו הוא פונה אל אלוהים. שהרי המלאך הוא שליחו ומותר לתת לו כבוד, כשם שחולקים כבוד לפקיד המלך המדבר בשם המלך. הוא, המלאך, או "הכבוד" הנגלה, לנביאים, מרמוז להם על הבלתי נגלה, שהוא אלוהים, ולפיכך הם קוראים לו, למלאך או לכבוד, בשם הבלתי נגלה בשם הווייה ומדברים אליו כאילו היו מדברים אל אלוהים, אל הבלתי נגלה. וכן הותר למלאך לדבר בשם שולחו, כאילו הוא־הוא השולח, כאילו הוא־הוא שם הווייה והוא גם קורא לעצמו בשם הווייה; וזה, שהמלאך אין לו אלא שליחותו — והוא נקרא "מלאך", מציין אלבו, בהתאם לשיטתו ביחס למלאכים, לא בגלל היותו שכל נבדל, אלא בגלל בואו בשליחות השם — וממנה אין הוא יכול לסטות, אותה אין הוא יכול להחליף ועליה אין הוא יכול להוסיף, ואיתה הוא מזדהה כולו, ולפיכך הופעתו היא אנונימית כאילו אין לו שום מציאות פרטית ושום תפקיד פרטי מלבד מילוי השליחות. ומכאן, אומר אלבו, המשתחוה למלאך כאל שלטון נפרד וכאל כוח עצמאי הוא עובד עבודה זרה. אבל רשאי האדם להשתחוות למלאך מבחינת היותו נציג אלוהים ושליחו, כשם שהנותן כבוד לפקיד המלך מצד עצמו הוא מורד במלכות, אך אם הכבוד הוא מצד היות הפקיד שליח המלך הרי הוא נחשב כנותן כבוד למלך עצמו. אלבו מעיר על טעותם הפטלית של אלה המזכירים את שמות המלאכים, בתפילתם, שהרי שמות אלו מסמלים את הכוחות העצמאיים של המלאכים, והמתפלל להם עובד עבודה זרה; אמנם החכמים הראשונים, שאלה מסתמכים עליהם, מזכירים אף הם שמות, אבל אלה הם שמות אלוהים ולא מלאכים. כל זה בא להם משימוש בחכמת הקבלה ללא מסורת. שימוש זה מסוכן, שלפיכך נקראת חכמה זו קבלה או מסורת, שבלעדיה אסור להשתמש בחכמה זו, כי היא יכולה להביא לתהו־לא־דרך, להחליף את אלוהים בלא אלוהים... לדוגמא מביא אלבו את השמות השכיחים בספרות הקבלה: "מצפץ" ו"כוזו

במוכסו", הנראים כשמות מלאכים, והם באמת כנויי אלוהים; "מצפץ" הוא השם בן ארבע האותיות לפי חילוף אותיות של א"ת ב"ש ("ת" במקום "א". "ש" במקום "ב" וכד'), ו"כוזו במוכסו" הוא "ה' אלהינו" בחילוף האותיות שבצרוף זה באותיות השכנות (במקום "י" — "כ", במקום "ה" — "ו" וכד'). אלבו חוזר ומוזהיר באזהרה נמרצת — אזהרה שחוזרת ונשנית בספרות הקבלה עם התפשטותה בין ההמונים ועם הפופולריזציה שלה — שלא להשתמש בשום דבר מדברי הקבלה מתוך שיקול דעת פרטי אלא מתוך נאמנות למסורת (שם, פרק כח):

ואי אפשר לעמוד על האמת בה (בקבלה) מתוך הכתב כלל, כי לכך נקראת קבלה, שהיא כשמה (כלומר, מסורת חיה).

כן מנתח אלבו את המונח "אור" ומצביע על ריבוי משמעויותיו; מונח זה, מסביר אלבו, הושאל גם לאלוהים משום שיותר מכל הדברים המוחשים יש בו דמיון-מה אל היש הרוחני, השכלי, כגון: שמעט ממנו גורם עונג רב והרבה ממנו מכהה את הראייה, ושכל זרימתו היא בלתי מוחשית, כעין שפע רוחני; ועם זה אין להבינו בהתייחסו לאלוהים, כי אם כביטוי ציורי. שהרי האור המוחש, אף שהוא אינו גשמי הרי נמשך הוא מן הגשם. לא כן האור השכלי, השפע השכלי האלוהי. לכן משתמשים הנביאים ביחס לגילוי האור האלוהי, השכינה, באות הדמיון "כ", כגון כאור, כנוגה.

ז

חשיבות יתרה יש ללא ספק למשמעות החדשה (שהיא בכל אופן, בלתי ברורה אצל הראשונים), שאלבו מכניס למושג: "תוארי שלילה". הוא מתחיל בהרצאת השאלה שנשאלה ע"י הרמב"ם: אם כל דעת אלוהים מסתכמת בשלילה, מה יתרון ליודע על הבלתי יודע ומה מקום לדרגות בין היודעים עצמם, בין החכמים היודעים את אלוהים? אלא שאלבו אינו מסתפק בתשובת הרמב"ם, שהמרבבה בשלילה מרבה בדעת, שהרי אפשר לשלול כל התוארים בצורה סיטונית, ומה צורך בפירוט: "שאינו לא הדומם ולא צומח"? וכאן בא אלבו להסברה חדשה של תוארי השלילה. יש אופני שלילה שונים: שלילה מוחלטת ושלילה יחסית. בכל תואר ותואר יש שני קטבים, כגון חי ומת, חכם וסכל; אין לשלול את שניהם בצורה אחת, כגון שאינו לא חי ולא מת, לא חכם ולא סכל, שאז הרי געשה העצם האלהי נעדר לגמרי. אך לאמיתו של דבר יש להבחין בין הקוטב המהווה חסרון, שאותו יש לשלול שלילה מוחלטת, והקוטב שיש בו משום שלימות, ששלילתו היא יחסית, וכוונתנו רק לומר שאין התואר המסויים מופיע אצל אלוהים בצורתו הפגומה כמו אצל האדם אלא בצורה הרבה יותר בעלה, העולה על תפיסת אנוש. ולכן, כשאנו שוללים מאת אלוהים את המוות ואת הסכלות,

אנו שוללים אותם לגמרי וללא שיוור. אך כשאנו שוללים את ה"חכמה" ואת ה"חיים", כוונתנו לומר שאין החכמה האלוהית כחכמה האנושית, שזו האחרונה היא קנוייה והראשונה עצמית ואין חיי האדם, אלא חכמתו וחיייו הם במדרגה גבוהה לאין ערוך, שנבצר מאתנו להשיגה, וברור שיש צורך בהבחנה בין אופני השלילה, בין תוארים שיש בהם משום שלימות-מה ואלו שהם חסרונות גמורים, ומכאן שיש יתרון לתכם היודע להבחין על הבלתי חכם והנטול הבחנה.

ועם שאלבו משתמש כאן אף בביטוי הידוע של הרמב"ם "שיתוף השם", ביחס לתוארים, שאנו משתמשים בהם בקשר עם בני אדם ואלוהים כאחד, הוא מסתייג בחריפות רבה שאין כוונתו לומר בזה שאותו התואר שאנו משתמשים בו ביחס לאלוהים ואדם מציין משהו אחר אצל האדם ומשהו אחר אצל אלוהים, כי זה היה מרוקן את התואר האלוהי מתוכנו והיה מכניס בו כוונה אחרת; רצונו לומר בזה, שאנו מייחסים אותו התואר שיש לאדם גם לאלוהים, ברם אך ורק מבחינת השלימות שיש בו ולא מצד החסרון שבו. לפיכך, כדי שלא נבין את התואר האלוהי במובן אנושי, אנו מתירים לייחס אותו לאלוהים רק במובן השלילה, כלומר: אנו שוללים ממנו רק את ההיפך ולא מתארים את החיוב, אחרי שזה האחרון לא ניתן לנו למצותו. אלבו משתמש בדוגמא קלסית, והיא זו של התואר "מציאות": המציאות האלוהית שונה לחלוטין מהמציאות האנושית. לפיכך אף כאן אנו משתמשים בביטוי "שיתוף השם" — שהאחרונה היא קנוייה, וקנוייה מאת אלוהים, והראשונה היא עצמית, וכן שהמציאות האנושית נבדלת מהמהות האנושית, ולא כן המציאות האלוהית שהיא זהה עם המהות האלוהית, ולפיכך אין אנו תופסים את המציאות האלוהית, כשם שאין אנו תופסים את המהות האלוהית. עם זאת אין כוונתנו לומר, שהתואר האלוהי "מציאות" שונה לחלוטין מאותו התואר הנאמר ביחס לאדם, עד שאצל אלוהים תהיה משמעותו העדר. אלא לשם הדגשת ההבדל העצום בין שני מיני המציאות, האלוהית והאנושית, עד שזו האחרונה, האנושית, ביחס לראשונה, האלוהית, נראית כאי-מציאות, כהעדר, אנו אומרים שהמלה "מציאות" נאמרה כאן בשיתוף השם...

אלבו מציין בשולי דברים אלו את צמצום הדעת האנושית במהות אלוהים והשלימות האלוהית, וזה, כדרכו, על רקע באורי כתובים. כך הוא מסביר, בין השאר, את המשפט "תודיעני אורח חיים" מתוך הדגשת הביטוי "אורח" שהוא שביל קטן במקום "דרך", להורות שאפילו השגה מצומצמת מובילה אותנו אל החיים הנצחיים. ואמנם סכויי האושר הנצחי וממדיו גדלים והולכים עם רבוי הדעת, אך לדעת האנושית יש גם גבול סופי, והוא מצטט את דבר החכם, (הוא רבנו סעדיה גאון) אשר, כששאלו אותו אם הוא יודע את אלוהים, ענה: אלו ידעתיו הייתיו... ואלבו, לשיטתו בדבר אין-סופיות התוארים והשלמויות של אלוהים, מציין במיוחד גורם זה כמביא להעדר

ידיעה מוחלטת של האדם באלוהים, כי אין האדם יכול לתפוס את האין-סוף. אלבו מסיים את הדיון על התוארים (שם, סוף פרק ל) :

ותכלית מה שנשיג ממנו יתברך, שאי-אפשר להשיגו, כמאמר החכם (ידעיה הבדרשי ב"בחינות עולם", פי"ג) : תכלית מה שנדע בך : שלא נדעך . . .

ח

מחברנו מוסיף עוד פרק אחד, הוא האחרון במאמר זה, בו הוא מרצה על הקוסמולוגיה שלו. אמנם, פרק זה הוא חזרה על תמונת העולם של הראשונים מתוך צירופים שונים, אלא שהרצאתו מתובלת, כדרכו, בביאורי כתובים ומאמרי חז"ל. הוא חוזר על החלוקה המשולשת של העולם : העולם השפל, עולם הגלגלים ועולם השכלים הנבדלים; על התיאור הידוע של הגלגלים כ"יש"ים חיים, בעלי נפש ושכל, ועל זה שתנועות הגלגלים השונות מביאות אותנו להנחת מציאותם של השכלים, שהם המניעים את הגלגלים, ואלה, הגלגלים, מניעים את העולם התחתון. כך יוצא, לפי סיכומו, הקשר ההדדי שבין חלקי עולם, המשפיעים זה על זה, ולפיכך יש מקום להנחה על מציאותו של כוח מרכזי המנהיג את העולם, שהוא-הוא הטבע, כשם שיש כוח כזה בגוף האנושי. הוא חוזר ומביא שוב את ההשוואה הידועה של הרמב"ם (בפרק ע"ב המפורסם) בין הגוף האנושי והגוף הקוסמי שהוא מרכיבה על התורה הקודמת תוך שילוב אורגאני, אם כי אין כל חידוש בדבריו כשהם לעצמם, ואין בהם אלא חזרה כמעט מילולית על דברי הרמב"ם (בפרק האמור), תוך השמטת אי-אלו פרטים, כגון ראיית העולם כאיש אחד ממש, שבדברי הרמב"ם, וכן תוך תוספת אי-אלו פרטים, ושוב, כדרכו, מתוך תיבול ביאורי כתובים. אופייני הדבר שהוא חוזר כאן על תורתו הידועה של אבן-סינא בדבר התודעה הכפולה של השכלים שבה הוא מפרש כמה כתובים המובאים בלי באור מספיק על ידי הרמב"ם בפרקי המרכבה שלו (הפרקים הראשונים של חלק שלישי) אף שהוא סתר את התורה הזאת בפרקים הקודמים. אלבו מסכם בעקבות הרמב"ם, שהשוואה זו מביאה אותנו לידי הכרה שיש גם כוח טבעי, אחיד, עולמי, ביקום העולמי, כזה שישנו בגוף האנושי, וכן גם שכל אלוהי על-טבעי, תבונה אלוהית, כשם שישנה תבונה מרכזית באדם, והיא : השכל האנושי הנבדל מן הגוף. רעיון זה משמש סיום נאה למאמר זה, הדן בעיקר : "מציאות אלוהים".