

מעמדו של הכופר המתייסר בהגותו של רבי חסדאי קרשקש ויחסו לאבנר מבורגוס

שלום צדיק

גדול החוקרים של רבי חסדאי קרשקש, זאב הרוי, דן בספרו על רח"ק בשאלה האקטואלית גם לדורנו בדבר מעמדו של 'הכופר המתייסר בכפירתו', או 'הלא-מאמין המתוסכל המבקש אלוהים בכל לבבו ובכל נפשו ואיננו מוצא אותו', וכן במעמדו של ה'מאמין האדיש המשוועם באמונתו', ואף 'הסובל מאמונתו ומקיים בלא חדווה מצוות אנשים מלומדה'.¹ לדעתו של הרוי, על פי עמדתו של רח"ק הראשון ראוי לשכר על רצונו להאמין, אף שרצון זה לא מתממש, ואילו השני ראוי לעונש על רצונו שלא להאמין אף על פי שבפועל הוא מאמין.² בהמשך הרוי משווה את שיטתו של רח"ק לשיטותיהם של הרב קוק, של פרנץ רוזנצווייג ושל פילוסופים אקזיסטנציאליסטים של הדת, וקובע שעמדת רח"ק קרובה לעמדתם. בגלל חשיבות הנושא לדורנו, דור שבו אנשים רבים אינם מאמינים או שהם מאמינים אדישים, נראה לי חשוב לשוב ולעיין בסוגיה זו ולבקר את מסקנותיו של מורי הדגול, על פי מצוותו של רח"ק עצמו.³

- 1 'ו' הרוי, ר' חסדאי קרשקש, ירושלים תש"ע, עמ' 107–119, במיוחד עמ' 114–119.
- 2 על הנושא הקרוב, הכפירה בשוגג, עיינו מ' קלנר, 'כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי הביניים: הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק?', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, ג (תשמ"ד), עמ' 393–403. בעמ' 400 קלנר מאמץ עמדה קרובה לזו של הרוי אך קיצונית פחות, מכיוון שהוא קובע שהייאוש מלהגיע לאמונה אומנם אינו מביא לשכר, אבל לכל הפחות פוטר מן העונש. קלנר מבחין הבחנה חשובה מאוד בין אמונה שגויה (כמו אמונה בגשמות האל, או אמונתיו השגויות של הרמב"ם לדידו של רח"ק) לבין העדר אמונה (כגון אדם שאיננו מאמין בתורה או באל).
- 3 'אם היו דברי הרב רבנו ושיחת חולין שלו חביבין עלינו ואהובים אצלנו, הנה האמת אהוב יותר' (רח"ק, אור השם, הקדמה, מהדורת ש' פישר, ירושלים תש"ן [להלן: אור השם], עמ' ת–ט).

תחילה אסכם בקצרה את הדיונים של רח"ק בנושאים הקרובים – הבחירה החופשית והגמול על האמונה.⁴ לאחר מכן אביא בקצרה את מסקנותיו של הרוי ואנסה להצביע על הנקודות שבהן אני חולק עליו. בחלק השני של המאמר אדגים את הדיון בעזרת דוגמה שהייתה בוודאי מוכרת לרח"ק יותר מהחילוני המודרני המתיישר – המומר האידיאולוגי המתיישר, או ביתר פירוט, המומר אבנר מבורגוס, שממנו ינק רח"ק רבות, במיוחד בשאלות הקשורות לחופש הרצון.⁵

מעניין לציין שכאן רח"ק משתמש באמירה המפורסמת של אריסטו על אפלטון כדי לבקר את הרמב"ם על שהוא 'נשען בדברי היווני'.

4 עמדת רח"ק בעניין הבחירה החופשית מופיעה בעיקר בהצעה, בסוף ההקדמה לאור השם (שם, עמ' ט-יב), ובמאמר ב, כלל ה, פרק ה-1 (שם, עמ' ריט-רכה). על גישתו של רח"ק בעניין הבחירה החופשית והדטרמיניזם, עיינו ש"ב אורבך, עמודי המחשבה הישראלית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 1051-1092; י' בער, 'ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוס', תרביץ יא (תש"א), עמ' 188-212; י' גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 149-168; ז' הרוי, 'לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם בס' אור ה' לר' חסדאי קרשקש – עדות כ"י פירנצה', קרית ספר נה (תש"ם), עמ' 794-801; הנ"ל, 'הערות על הביטוי "הרגש אונס והכרח" אצל ר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (ג-ד) (תשמ"ה), עמ' 275-280; S. Feldman, 'Crescas' Theological Determinism', דעת 9 (תשמ"ג), עמ' 3-28; S. Feldman, 'Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy', *PAAJR* 51 (1984), pp. 15-54, esp. 15-37; א' רביצקי, 'רבי חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 445-467; הנ"ל, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומוחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 34-68, הרוי, רח"ק (לעיל הערה 1), עמ' 120-126. על עניין הבחירה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים עיינו גם ש' צדיק, מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז. על הגותו של רח"ק עיינו שם, עמ' 268-276.

5 על הקשר בין אבנר מבורגוס לרח"ק בנושא הבחירה עיינו W. Szpiech, 'From Testimonia to Testimony: Thirteenth-Century Anti-Jewish Polemic and the Mostrador de Justicia of Abner of Burgos/Alfonso de Valladolid', Ph.D. dissertation, Yale University, 2006, pp. 344-345; R. Krygier, *À la limite de Dieu. L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive*, Paris 1998, pp. 179-213. אורבך משווה בין רח"ק לאבנר וטוען שרח"ק הושפע מאבנר בעיקר בשאלת חופשיות הרצון, אך נבדל ממנו במידה ניכרת בנושאים אחרים הקשורים בבחירה (עמודי המחשבה [לעיל הערה 4], עמ' 1207-1208). גם פלדמן בשני מאמריו הטיל ספק בהשפעתו של אבנר על רח"ק, בעיקר מפני שלדעתו רח"ק הוא דטרמיניסט 'רך', הואיל ולשיטתו הרצון קובע את השכר והעונש באמונות, מה שאין כן לפי הדטרמיניזם 'הקשוח' של אבנר. אבל בער גורס שאבנר הוא המקור העיקרי לשיטתו של רח"ק (מנחת קנאות [לעיל הערה 4], עמ' 205-206), הרוי מביא את ראיותיו לטענה שההשגות על הגישה הדטרמיניסטית בחיבור אור השם הן הוספה מאוחרת (הרוי, הסתייגויות [לעיל הערה 4], עמ' 138-149; אורבך בנה חלק משיטתו על השגות אלו). הרוי (הערות [לעיל הערה 4]) מבקר את מאמרו של רביצקי, 'רבי חסדאי' (לעיל הערה 4), ומראה שקרוב מאוד לוודאי שרח"ק הכיר את כתביו של אבנר (שהשפיעו על פרקים א-ד של כלל הבחירה) עוד בטרם הכיר את כתביו של סקוט (שהשפיעו על פרקים ה-1). על דבריו אלו

עמדתו של רח"ק

רח"ק הוא החשוב מבין הפילוסופים היהודים שהאמינו בדטרמיניזם סיבתי קשוח.⁶

של הרוי העיר ד"י לסקר בעל פה שלא ברור כלל יהודי משכיל בספרד הכיר את שיטתו של אבנר ואת כתביו, שהרי רבי שם טוב אבן שפרוט (שכתב את 'אבן בוחן' ב'1385) מעיד על עצמו שספריו של אבנר הגיעו לידי ר' אבנר שסיים את המהדורה הראשונה של ספרו, ולכן הוסיף את ביקורתו על שיטת אבנר במהדורה השנייה של החיבור. על שם טוב אבן שפרוט עיינו ד' שוורץ וד' פרימר, הגות בצל אימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב; על ההוספות שהוסיף אבן שפרוט בעקבות גילוי כתביו אבנר, עיינו שם, עמ' 37–28; על השפעותיו של אבנר על רח"ק ועל שיטתו הדטרמיניסטית של רח"ק, ראו ש' צדיק, 'השילוש והדטרמיניזם בהגותו של אבנר מבורגוס', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"א. לסיכום אחר של דעתו של רח"ק בעניין הבחירה, שאינו עוסק בהשפעתו של אבנר עליו, עיינו פלדמן, ויכוח על דטרמיניזם (לעיל הערה 4), עמ' 16–37, שם הוא מנתח בעיקר את ההוכחות הפילוסופיות של רח"ק; פלדמן, דטרמיניזם תיאולוגי של קרשקש (לעיל הערה 4), שבו הוא מנתח את הוכחותיו התאולוגיות. ש' צדיק, 'בחירת האדם ורצון החיות בפילוסופיה היהודית בסוף ימי הביניים', *JSIJ* 9 (2010), עמ' 181–203, במיוחד עמ' 199–202; מ' דוד, 'תורת הבחירה של ר' יצחק פולקר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ב, עמ' 183–191. על השפעת אבנר על רח"ק בנושאים מדעים, עיינו ש' צדיק, 'ביקורת המדע האריסטוטלי של רבי חסדאי קרשקש וספרו האבוד של אבנר מבורגוס', תרביץ עז (תשס"ט), עמ' 133–156; ש' צדיק, 'הגדרת המקום אצל אבנר מבורגוס ורבי חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כב (תשע"א), עמ' 231–245.

6 על עמדתו של רח"ק עיינו אור השם (לעיל הערה 3), מאמר ב, כלל ה (עמ' דה-רכה), ובמחקרים הנמנים בהערה 4 לעיל. על הנושא הזה בהגות היהודית בכלל, עיינו L. Knoller, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionphilosophie*, Breslau 1884 – קנולר מסיים את סקירתו בהגותו של הרמב"ם. L. Stein, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur Göttlichen Präscienz und Providenz bei den Jüdischen Philosophen des Mittelalters*, Berlin 1882; קריגיה, ידיעת ה' (לעיל הערה 5). לסיכום מקיף יותר עיין צדיק, חיות (לעיל הערה 5), עמ' 181, הערה 1. על עמדתו של הרמב"ם יש מחלוקת. על פירושים דטרמיניסטיים ראו אצל S. Pines, 'Abul Barkat Poetics and Metaphysics', *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960), pp. 120–198, esp. pp. 195–198; A. Altmann, 'Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides', idem (ed.), *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover, New-Hampshire 1981, pp. 35–64, esp. pp. 47–58; M. Sokol, 'Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility', *Harvard Theological Review* 91 (1998), pp. 25–39, esp. pp. 26–28; ו' הרוי, 'פירוש הרמב"ם לבראשית ג, כב [במורה הנבוכים ח"א פ"ב]', דעת 12 (תשס"ד), עמ' 15–22. על תמיכת הרמב"ם במידה רבה של דטרמיניזם בגלל השפעת המזג על בני אדם, ראו G. Freudenthal, 'La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maïmonide "versus" Al-Farabi à propos des influences célestes', T. Levy et R. Rashed (eds.), *Maïmonide philosophe et savant (1138–1204)*, Leuven 2004, pp. 79–129; J. Stern, 'Maimonides' Conception of Freedom and the Sense of

לשיטתו, לבני אדם יש אומנם הרגשה של בחירה, אך הרגשה זו היא למעשה אשליה, והם פועלים על פי מערכת קבועה מראש של חוקים. מערכת הסיבות הטבעיות קובעת את בחירתם מראש, למרות הרגשת הבחירה. השכר והעונש האלוהי על מעשי בני האדם הם תוצאה טבעית של מעשים אלו, ולא גמול על בחירתם ועל מאמציהם. חשוב לציין שעל פי שיטתו של רח"ק האדם אינו מקבל גמול על עצם המעשה אלא על בחירתו (שאינה בשליטתו במובן הרגיל של המילה, לפי תפיסתו הדטרמיניסטית של רח"ק, אך היא מתלווה בהרגשה של שמחה ושל האהבה לאל) במעשה הטוב או במעשה הרע.⁷ לכן אם יש הכרח חיצוני הגורם לאדם לעבור עבירה הוא לא יקבל על כך עונש. עצם הרגשת הבחירה של האדם (למרות היותה דטרמיניסטית לא פחות משאר הדברים בעולם),⁸ היא המדד שעל פיו ניתן לו הגמול על מעשיו.

נוסף על עמדות אלו קבע רח"ק בתחילת החיבור שאי אפשר לצוות על אמונה, בין השאר, מכיוון שאין לרצון האדם שליטה על אמונתו.⁹ אם כך, מכיוון שהמדד לגמול הוא הפעלת רצונו של האדם ובחירתו, והפעלה כזאת אינה נוגעת לאמונה, אי אפשר לתת שכר או עונש על אמונה. רח"ק אף מציין שהאמונה נכפית על הרצון באמצעות הוכחות שכליות ונבואה.¹⁰ פתרונו של רח"ק הוא שהשכר והעונש אינם ניתנים על האמונה, אלא על 'הערבות והשמחה אשר לנו כאשר חנן אותנו השם אמונתו, והחריצות לעמוד על אמינותה. והוא עניין רצוני ובחירי בלי ספק'.¹¹ קרי השכר אינו

Shame', H. Manekin and M. M. Kellner (eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Maryland 1997, pp. 217–265. מנגד, ראו פירוש J. Gellman, 'Freedom and Determinism in מח אצל מ'אצל', E. L. Ormsby (Ed.), *Moses Maimonides and his Time*, Washington 1989, pp. 139–150, esp. pp. 141–144; J. Gellman, 'Human Action in Rambam's Thought: Individual Autonomy and Love of G-d', *Jewish Thought 2*, *AJS review* 38 (2014), pp. 123–144; (1993), 'ש' צדיק, 'מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם', *AJS review* 38 (2014), pp. 123–144. עמ' א-יח.

7 על אהבה, שמחה וחיבתו אצל רח"ק, עיינו הרוי, רח"ק (לעיל הערה 1), עמ' 97–101. עיינו גם אור השם (לעיל הערה 3), מאמר ב, כלל ו, עמ' רכה-רעב. לדעתו של רח"ק אהבה היא תכליתו של האדם, של התורה, וגם של האל.

8 ש' רונברג טען בהרצאה שעוד לא פורסמה, שיחסו של האדם למעשיו עומד מחוץ לתפיסתו הדטרמיניסטית של רח"ק. קריאה דומה בהגותו של הרמב"ם אפשר למצוא במאמרו של שטרן, מושג החופש של הרמב"ם (לעיל הערה 6).

9 אור השם, הצעה, עמ' ט-יב.

10 שם, מאמר ב, כלל ה, פרק ו (עמ' רכד). בדרשת הפסח (רביצקי, דרשת הפסח [לעיל הערה 4], עמ' 132) רח"ק קובע גם שהגם יכול להביא לדרגה של דעה הפחותה בוודאות מהאמונה עצמה. רח"ק גם מדגיש שם שהגם יכול להיות זרז לאמונה על בסיס הוכחה מופתית.

11 אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ה-ו (עמ' ריט-רכה).

על האמונה, אלא על השמחה והערבות המתלווים אליה, ועל החריצות להתעמק בה ובכך לעמוד על אמיתותה.

מן העובדה שהמדד לגמול הוא הרצון וההרגשה הפנימית של האדם (השמחה והערבות), ומהעובדה שר"ק קובע במפורש שאין לרצון או לבחירה שליטה על האמונה, הרוי מסיק שלדעתו של רח"ק ייתכן מצב שאדם רוצה להאמין ואיננו יכול. אדם כזה מחפש את אלוהים בכל לבבו אך אינו מוצא אותו. הוא רוצה להאמין, אך הכפירה נכפית אליו, כמו אדם שכופים עליו לאכול חזיר בכוח הזרוע. לכן לדעתו של רח"ק כופר מן הסוג הזה עונה על הקריטריון הנחוץ לשכר, שהוא הרצון להאמין, ואיננו עומד בקריטריון הנחוץ לעונש, שהוא הרצון לכפור.¹² לפיכך, דתי הסובל מאמונתו, אדם בעל רצון שלא להאמין, ואף מאמין אדיש, שאין לו רצון דתי כלל, ראויים לשכר פחות מאותו כופר מתייסר.

בבסיס דיונו הקצר של הרוי בכופר המתייסר עומדת ההנחה שאפשר להכריח אדם לכפור כפי שאפשר להכריח אדם להאמין (וכן שאפשר לעשות זאת בכוח הזרוע). עמדה כזאת יכולה להיות מקובלת על הוגים דתיים או חילוניים רבים, בעיקר בעת החדשה, אך השאלה כאן היא אם עמדה כזאת אכן הייתה מקובלת על רבי חסדאי קרשקש.

לדעתי התשובה לשאלה זו שלילית. רח"ק מדבר כמה פעמים על כמה אפשרויות להכריח אדם להאמין, אך בכל פעם מדובר באפשרות להכריח אותו להאמין באמונה האמיתית. רח"ק מציין שתי דרכים שבהן אפשר להכריח אדם להאמין: הוכחה שכלית ונבואה. כפי שהוא כותב בסוף הכלל השישי של המאמר השני (בביאורו למדרש שלפיו האל כפה על ישראל את התורה הר כגיגית והכריח אותם לקבל אותה):¹³

ויהיה ביאור המאמר לפי זה, למה שהתבאר שהאמונה הנקנית באמצעות הקדמות שכליות, וכל שכן באמצעות הנבואה שהיתה במעמד הנכבד ההוא, לא יהיה אל הרצון שום מבוא בה.¹⁴

לדעתו של רח"ק ההוכחות המופתיות לקיום האל ולאמיתות הנבואה חזקות כל כך, עד שיש בכוחן להכריח את האדם להאמין אמונה שהוא היה מעדיף לכפור בה. לשיטתו ייתכן מצב שבו אדם שאיננו רוצה להאמין מוכרח מכוח הוכחה מופתית ונבואה לשנות

12 עם כי צריך לציין, ששם, עמ' רכג-רכד וגם בדרשת הפסח (רביצקי, דרשת הפסח [לעיל הערה 4], עמ' 131-132), רח"ק קובע שאמונה בצירוף המעשה מביאה יותר גמול (טוב או רע) מן האמונה חסרת המעשה.

13 על פירושו של קטע זה, עיינו הרוי, רח"ק (לעיל הערה 1), עמ' 117-118.

14 אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ו (עמ' רכד).

את עמדתו. אדם כזה לא יוכל עוד להחזיק באמונתו הישנה,¹⁵ אולם הוא יוכל (כמו כל אדם מאמין) להתעלם מאמונתו החדשה, לדחוק אותה לפינה חשוכה בראשו ולא לנהל את חייו על פיה. אדם כזה לא יקבל שכר על אמונתו, להפך, הוא יקבל עונש על שבחר להתעלם ממנה. השאלה היא, כאמור, אם יכולות להיות הוכחה שכלית או נבואה שיוכלו להכריח אדם הרוצה להאמין באמונה האמיתית לכפור בה.

כאן, לדעתי, התשובה חד-משמעית. לדעתו של רח"ק לא יכול להיות שהוכחות מופתיות יובילו לכפירה, משום שהתורה והשכל מסכימים תמיד. או בלשונו של רח"ק: 'האמת עד לעצמו', שפירושה היא שהאמת של התורה מתאימה להוכחות השכליות.¹⁶ אומנם ייתכנו מצבים שבהם הנבואה משלימה את החסר שבפילוסופיה (כמו בעניין מספר האלים),¹⁷ אך לא ייתכן לעולם מצב שבו הוכחה מופתית תסתור את הנבואה.¹⁸ קל וחומר בנוגע לדרך הנותנת של הכרח האמונה. מכיוון שהנבואה באה מן האל,¹⁹ שכל מטרתו להטיב עם הבריות,²⁰ לא ייתכן שהוא ישלח נבואה כדי להכריח את האדם המחפש את האמונה לכפור.

אפשר אף להוסיף שהיסוד הפילוסופי העומד בבסיס שיטתו של רח"ק על הכרח האמונה שונה מזה העומד בבסיס פירושו של הרוי. לדידו של רח"ק, אדם שהוכחה לו הוכחה שכלית מופתית אינו יכול להמשיך ולהחזיק באמונה הפוכה. אליבא דרח"ק הכפירה היא טעות, ולכן איננה ניתנת להוכחה מופתית המכריחה את רצון האדם, ואילו האמונה (או לכל הפחות חלקים מן האמונה, כמו קיום האל) היא אמת מוחלטת, ולכן היא ניתנת להוכחה מופתית,²¹ הוכחה כזאת שיש בכוחה לשכנע אף את האדם

15 על ביקורתו של ר' אברהם ביבג'ו על רח"ק בנושא הזה, עיינו ביבג'ו, דרך אמונה, קסטנטינופול תרפ"א, נד, א; קב, ב.

16 על ביטוי זה עיינו, למשל, אור השם (עמ' קיג, קכב, ריח; בהקשר הבחירה והדטרמיניזם; עמ' רמד, שיא).

17 שם, מאמר א, כלל ג, פרק ד (עמ' קטז). על כך עיינו הרוי, רח"ק (לעיל הערה 1), עמ' 70–72.

18 על כך ראו הרוי (שם), עמ' 68–75. על עמדתו של ריה"ל, הדומה לעמדת רח"ק בנושא הזה, עיינו D. Lasker, 'Judah Halevi as a Philosopher – Some Preliminary Comments', A. Ashur (ed.), *Judeo-Arabic Culture in al-Andalus*, Cordoba 2013, pp. 99–109. צריך לציין שרח"ק אף הוא פירש את התורה לפי עיונו הפילוסופי, והדוגמה הבולטת לכך היא תפיסתו הדטרמיניסטית. בצורה ציורית אפשר להגיד שאם היו מוכיחים לרח"ק שהוא מאמין בו אינו קיים, הוא היה מגדיר את מהותו של האל אחרת כדי שהיא תתאים לאפשרות הקיום הפילוסופי.

19 בנושא זה עיינו אור השם, מאמר ב, כלל ד (עמ' קפג–רה); רביצקי, דרשת הפסח (לעיל הערה 4), עמ' 131–132 (בעיקר על הנס), וכן הרוי, רח"ק (לעיל הערה 1), עמ' 68–75.

20 על כך אור השם, מאמר ב, כלל ו (עמ' רמט–רנא).

21 שאר החלקים באמונה הנכונה הם אפשריים אך לא הכרחיים מבחינה פילוסופית. גם בנוגע

שאינו רוצה להאמין באמיתותה. דווקא בשל אי־השוויון שבין אמונה לכפירה, האמונה יכולה לכפות את עצמה אף על האדם הרוצה לברוח ממנה. בניגוד לכך, מהסברו של הרוי עולה דמיון בין הכפירה לבין האמונה. שתיהן יכולות לגרום לאדם להאמין בתפיסה שהוא היה רוצה לכפור בה. רח"ק קובע בעצמו קביעה חד־משמעית את המוחלטות של האמונה ומביא ראיות לכך שהרצון איננו שולט בה:

יראה מזה הצד שאין לרצון מבוא על האמונה. וזה, שאין האמונה דבר, וזלת חיוב היות הדבר חוץ לנפש כמו שהוא בנפש. ומה שהוא חוץ לנפש אין לו התלות ברצון האמונה בו שהוא כן. הנה אם כן, אין לאמונה התלות ברצון.²²

כאן רח"ק קובע קביעה חד־משמעית שהאמונה תלויה במציאות הבלתי משתנה העומדת מחוץ לדעתו של האדם. מכיוון שהאמונה היא הסכמה בין התמונה שיש לאדם במוחו לבין המציאות,²³ ומכיוון שאין לרצון האדם שליטה במציאות, משמע שאין לו גם שליטה באמונתו.

גישתו של רח"ק הגיונית ועקבית מאוד: יש אמת מוחלטת שאפשר להגיע אליה מתוך הקשים שכלים ומדעיים, ואמת כזאת, גם אדם הרוצה מאוד לכפור אינו יכול לכפור בה. אם אראה לאדם במיקרוסקופ תאים בגוף החי או הצומח יהיה לו קשה מאוד (ואף בלתי אפשרי, לדידו של רח"ק) להמשיך לכפור בקיומם. כך גם האל, אם אדם אינו רוצה להאמין בו אפשר לכפות עליו את האמונה באמצעות נבואה או אף באמצעות הוכחה מופתית.

בניגוד לכך בהסברו של הרוי יש קושי פנימי רב: אם האמונה והכפירה שוות, מדוע יחויב אדם להאמין באחת מהן ולא באחרת? אם יש הוכחות טובות לשתי העמדות הסותרות, משמע שאין לאף אחת מהן אפשרות לכפות את עצמה על מי שרוצה להחזיק בעמדה האחרת. לכן אפשר לקבוע שרק תפיסה התומכת באמת מוחלטת הניתנת להשגה, ואף להוכחה מופתית המקובלת על כל אדם באשר הוא,²⁴ יכולה לטעון שאין שליטה של הרצון באמונה.²⁵

לחלקים האלה של האמונה אין שום הוכחה היכולה לסתור אותם, ולכן אדם החפץ להאמין בהם יכול לעשות זאת.

22 אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ה, עמ' רכ.

23 על פי הרמב"ם, מורה הנבוכים ג, תרגום מ' שורץ, תל אביב תשס"ב, עמ' 650–654.

24 כאמור, תיתכן גם תפיסה שרק הנבואה מביאה את האמת המוחלטת לאדם.

25 פתרון אחר יכול להיות שיש הבדל מהותי בין בני אדם, שאינם תלוי בבחירתם. גישה כזאת טען שיש אנשים שגם אם ירצו לא יצליחו להאמין, ויש אנשים שגם אם ירצו לא יצליחו שלא להאמין. מובן שאין בכתביו של רח"ק דבר הרומז שהוא החזיק בתפיסה כזאת.

במילים אחרות, תפיסתו של רח"ק בנויה על שורה של הקשים פילוסופיים: (1) האמונה איננה בשליטת הרצון, מכיוון שהאמת איננה תלויה ברצון האדם; (2) הגמול תלוי ברצון; (3) משתי הנקודות הקודמות יוצא שאין גמול על אמונות, אלא רק על הרצון להאמין.

עצם קיומו של הכופר המתייסר נוגד את הנקודה הראשונה, ולכן גם את היסוד שעליו בנויה המסקנה הסופית. קיומו של הכופר המתייסר יוצא מנקודת הנחה שאפשר להכריח אדם שלא להאמין. אילו רח"ק היה מחזיק בעמדה כזאת הוא לא היה מגיע למסקנה שהאמונה איננה בשליטת הרצון, וכך גם הייתה נמנעת המסקנה הסופית התולה את השכר על האמונה בשמחה ובערבות ולא באמונה בעצמה.

אפשר לסכם את החלק הזה של המאמר בכך שאילו אכן היה כופר מתייסר, דבריו של הרוי עליו היו צודקים בהחלט. הבעיה היא שמצב כזה אינו אפשרי כלל על פי שיטתו של רח"ק. יתרה מזו, תפיסה כזאת סותרת את היסוד שעליו מושתתת תפיסתו שאין גמול על האמונה אלא רק על השמחה, על הערבות ועל החריצות לעמוד על אמיתתה. לשיטתו של רח"ק לא ייתכן כופר מתייסר, אין אדם המחפש את האל ואינו מוצא אותו. כל אדם יכול למצוא אותו בהוכחות השכליות המורות על קיומו של אל כלשהו, וכן בתורה ובמסורת היהודיות. אם אדם מחפש בכנות ובחריצות את האל ורוצה להאמין בו, אין כוח היכול למנוע ממנו את האמונה האמיתית בעל כורחו. זו ככל הנראה משמעותן של המילים "ולעמוד על אמיתתה" – אם אדם יתאמץ מספיק הוא יגיע לבסוף לאימות האמונה. בניגוד לכך ייתכן בהחלט אדם הרוצה לכפור שיחויב להאמין באמת מכוח נבואה או הוכחה מופתית. אדם כזה אומנם יאמין באמת, אך אם יחליט להתעלם מאמונתו הוא לא יקבל עליה שכר.

לאחר שנתייחסנו את עמדתו של רח"ק ננסה לראות איך השפיעו עליו הגותו וסיפור חייו של אבנר מבורגוס. תחילה ננתח את תפיסתו של אבנר בעניין השכר והעונש על אמונות, ולאחר מכן נציג את התיאור האוטוביוגרפי של אבנר, המספר את סיפור המרת הדת שלו. בסיכום המאמר ננסה לראות מה היו ההבדלים בין עמדתו של אבנר לעמדתו של רח"ק, ובאילו מידה השפיע המומר על גדול הדור של יהודי קטלוניה בנושא הזה.²⁶

26 על חייו של רח"ק ועל מפעלו הפילוסופי והפולמוסי, עיינו גם הרוי, רח"ק (לעיל הערה 1), R. Ben-Shalom, 'Hasdai Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis', J. Ray (ed.), *The Jew in Medieval Iberia: 1100–1500*, Boston 2012, pp. 309–351. את השפעותיו של אבנר על רח"ק בנושאים אחרים נציין בהערות שוליים בהמשך המאמר.

עמדתו של אבנר מבורגוס

הדיון היחיד במחקר בשאלת חיוב האמונה אצל אבנר הוא במאמרו של רביצקי,²⁷ שבו הוא קובע שההבדל העיקרי בין רח"ק לאבנר הוא שאצל רח"ק הגמול בא על השמחה והרצון לעשות את הפעולה, או על ההשתדלות ללמוד ולהגיע לאמונה האמיתית ועל השמחה באותה אמונה, ואילו אצל אבנר הגמול הוא על הפעולות ועל האמונות, בלא כל קשר לנסיבותיהן. עמדה זו נראית על פניה מוצדקת על בסיס דבריו של אבנר בחיבור 'מנחת קנאות'.²⁸

בפרק השביעי של 'מנחת קנאות' אבנר מסביר את הצורך בתורה בעולם הדטרמיניסטי, ובדרך אגב הוא עוסק בשאלת ההכרח כסיבה למעשים ולאמונות:²⁹

וכל זה הוא מן הסיבה שהראינו, שאף על פי שהרבה פעולות תלויות ברצון האנושי [משפיעות עליו], אין נמשך מזה שלא יהיה הרצון תלוי בסגולת עצמו, כפי שהאמין יצחק בר פלוגתנו.³⁰ ולבסוף טעה בזה שכתב שכונת הרצון ופירושו הוא רצון פשוט, ללא עזרת כל משפיע ומכריח [...] והאומר שאם יהיה האדם מוכרח מסגולת עצמו [לעשות את] פעולותיו הטובות, לא יהיה צודק לתת לו שכר טוב בזכותו, הוא דומה לאומר שאם יהיה האדם מוכרח מסגולת השכל להאמין ולהסכים לדברים ולסיבות התורה והמצוות, לא יהיה מוצדק לתת לו שכר טוב בזכותם. וכמו האומר שאם יהיה החולה מוכרח בידי הרופא, או הילד בידי אביו, לשתות את מרקחת התרופה, לא יהיה מוצדק שיינצל. באותו אופן האומר שאם יהיה האדם מוכרח מסגולת עצמו לעשות [את] הפעולות הרעות, לא יהיה מוצדק לתת לו עונש בשבילם, זה דומה לאומר שאם לא ידע האדם את הסיבה שבגינה נאסרו העבירות, או שלא יבין רעותיהן, לא יהיה מוצדק שיסבול עונש בגינן. וכמו האומר שאם יהיה האדם מוכרח

27 רביצקי, רבי חסדאי קרשקש (לעיל הערה 4), בעיקר עמ' 448–457. על תפיסת הבחירה של אבנר, עיינו גם צדיק, מהות הבחירה (לעיל הערה 4), עמ' 240–268.

28 אבנר מבורגוס, מנחת קנאות (*Ofrenda de Zelos (Minhat Kenàot) und Libro de la Ley*), Alfonso de Valladolid [Abner de Burgos], Ausgabe und Kommentar von Walter Mettmann. Opladen 1990. הספר נכתב, ככל הנראה, במקורו בעברית, אך שרד רק בתרגום לספרדית.

29 לסיכום הפרק השביעי, עיינו בער, מנחת קנאות (לעיל הערה 4), עמ' 196–199.

30 על דעתו של ר' יצחק פולקר בנדון, ראו ש' צדיק, 'רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של רבי יצחק פולקר, דעת 76 (תשע"ד), עמ' 147–172.

31 כאן אבנר מבקר את פירושו של פולקר לדברי הרמב"ם, וחוזר על פתרונו לבעיית הצדק בעולם דטרמיניסטי.

לשתות את הרעל, או שאין לו ידיעה על רעותיו, לא יהיה מוצדק שיסבול נזק כשישתה אותו. אך כל זה שגוי, לפי שהגמול נמשך למעשים.³²

בפתיחת הפסקה אבנר מציג את ביקורתו על פולקר,³³ וטוען שדברים רבים עד מאוד משפיעים על בחירת האדם, אולם פעולת הבחירה נעשית בשלמות בתוך הנפש. לשון אחר: האדם מוכרח לבחור בדבר מסוים, אך הכוחות המכריחים אותו (הסיבות הקרובות לבחירה) – כולם בנפשו פנימה. כל זה שלא כפולקר, הקובע שבחירת האדם חופשית לחלוטין, מבלי כל מכריח או משפיע.

32 (מקור:) E todo esto es de las cosas que muestran que, maguera que muchas obras ssean decolgadas en la voluntad del omne, non sse sigue por esto que la voluntad non ssea decolgada en virtud susana, como lo cuydó Ysaac el nuestro contradiezidor. E por ende erró en lo que escribió que la entençion e la glosa de la voluntad es voluntad ssimple, de ssin qui sse le ayunta ningund enclinador nin fo(r)çador... E el qui dize que, ssi el omne ffuese fforçado de virtud susana en ssus buenas obras non seria guysado de darle buen galardón por ellas, es tal como el que dize que ssi el omne ffuesse forçado de la virtud del entendimiento para creer e otorgar las causas e las rrazones de la Ley e de los mandamientos, non sseria guysado de darle buen galardón por ella. E como el que dize que, ssi el dolient ffuese forçado por el fisico, o el ninno por ssu padre, a beber el axarop de la melezina, non sseria guisado quel aprovechasse. E en tal guisa el que dize que, ssi el omne ffuesse fforçado de virtud susana para fazer las malas obras, non seria guisado de darle pena por ellas, es tal como el que dize que, ssi el omne non sopiesse la rrazon por que ffueron deffendidos los peccados, o que non connoçiesse la maldad dellos, non seria guysado de padescer pena por ellos. E como el que dize que, ssi el omne fuesse forçado para beber la poçiona, o que non oviesse connoçido la ssu malicia, non seria guysado de padescer danno quando la bebiesse. Mas todo esto es ffalso, porque la rretribuciones ssiguen a las obras [...] הערה 28], עמ' 51–52. כל התרגומים מכתבי אבנר הם שלי, ש"צ. בהמשך אבנר מדגיש שהגמול הולך על פי המעשה אפילו אם המעשה מוכרח, ומוסיף ומבהיר שמוצדק לקבל גמול על ידיעה שהשכל (entendimiento) מוכרח לה. ועוד הוא פוסק שההכרח ממעט מחומרת החטא רק אם מעשה החטא מתמעט בשל. רביצקי, רבי חסדאי קרשקש (לעיל הערה 4), עמ' 455, קובע, על פי חלק מפסקה זו, שלדעת אבנר, הגמול ניתן גם על אמונות ששכלו של האדם כופה עליו (ודלא כרח"ק).

33 מטרתו העיקרית של ספרו של אבנר היא לבקר את עמדת תלמידו לשעבר, רבי יצחק פולקר (את הביקורת הזאת סיכם פולקר בספרו 'עזר הדת'). על עמדתו של פולקר בעניין הבחירה החופשית, עיינו צדיק, מהות הבחירה (לעיל הערה 4), עמ' 176–200. על גישתו הדטרמיניסטית של אבנר, עיינו שם, עמ' 240–268.

בהמשך אבנר דן במתן הגמול על המצוות ועל העבירות. להדגמת שיטתו שהאדם מקבל גמול גם על מעשים שעשה ללא בחירה ממשית, אבנר מביא שתי סדרות של שלושה מקרים ומקביל ביניהן. שלושת המקרים הראשונים עוסקים בגמול טוב על מעשה טוב: הטוען כי (א) אדם שעשה מעשה טוב בשל הכרח לא יקבל עליו גמול,³⁴ דומה למי שטוען (ב) שאין אדם מקבל גמול על אמונה במצוות ובדברי התורה משום שהבנתו (*entendimiento*) מכריחה את שכלו להאמין, והרי זה דומה לטוען (ג) שמי שהכריחו הרופא (או אביו) ליטול תרופה, לא יירפא ממנה. לאחר מכן הוא מביא שלוש דוגמות מקבילות של עונש: הטוען כי (א) העושה מעשה רע מהכרח איננו צריך להיענש עליו, והוא דומה למי שטוען כי (ב) אדם שאיננו מודע לאיסור או לרוע מעשיו איננו צריך להיענש עליהם, והרי זה דומה לטוען כי (ג) מי שהוכרח לשתות רעל, או שאיננו מודע להיותו רעל, לא יינזק ממנו.

בשתי הסדרות הדוגמה הראשונה עוסקת בעשיית מעשה מסוים מהכרח פנימי, והדוגמה השלישית – בעשיית מעשה מהכרח חיצוני (אומנם בסדרה השנייה ניתנה גם האפשרות של עשייה מחוסר ידיעה). הסדרות נבדלות זו מזו בדוגמה השנייה. בסדרה הראשונה מדובר באדם המאמין באמונה מסוימת מהכרח שכלי, רוצה לומר: עצם טבען של הטענות בעד האמונה הנכונה מכריחות אותו להאמין בהן, בלא קשר לבחירתו. בסדרה השנייה, לעומת זאת, מדובר באדם העובר עבירה מפני שאינו יודע שהמעשה רע או אינו יודע את טעם איסורו (אבנר אינו טורח לפרט מהן נסיבות אי־הידיעה, וכנראה אינו רואה בהן שום חשיבות).³⁵ ונראה שטעם ההבדל הוא שרק אמונות נכונות יכולות להיות מוכרחות בידי השכל, ולעומת זאת, אי־הידיעה רעה מצד עצמה, ואינה יכולה להביא אלא לתוצאות רעות.

למעשה, אבנר קושר כאן בין ארבעה מצבים ומבקש להגיד שכולם זהים: (א) אדם שהוכרח בידי אדם אחר לעשות מעשה; (ב) שכלו של אדם מכריחו להאמין באמונה כלשהי; (ג) אדם עובר עבירה בגלל אי־ידיעה (תהא סיבתה אשר תהא); (ד) שרשרת הסיבות גורמת לאדם לבחור במעשה טוב או במעשה רע. אבנר מסכם את הפסקה בקביעה שרק המעשה משפיע על הגמול, ואי־ידיעה משפיעה על הגמול רק אם שינתה משהו במעשה.

34 אבנר מסביר שההכרח נעשה מ'הסגולה בעצמה' (*virud susana*). נראה שכוונתו היא שהאדם מוכרח לעשות מעשה מסוים בשל ההתנגשות בין בחירתו לבין הנסיבות, אך המעשה מיוחס לו מפני שתיאורטית, מבחינת יכולתו, הוא יכול לעשות מעשה אחר.

35 ראוי לציין שתומס אקווינס חקר את האפשרות שחטא ייחשב לחטא גם אם סיבתו היא אי־ידיעה (לדוגמה *Summa Theologiae* I. 2ae. 68 a. 1–4). הוא מסיק שאי־ידיעה יכולה להיות סיבה לחטא רק אם היא רצונית וכפי המידה שהיא רצונית.

מהדוגמאות של אבנר אפשר אפוא להסיק שאין שום קשר בין נסיבות המעשה לבין תוצאותיו. אדם הנמצא במצב מסוים ועושה פעולה כלשהי, יסבול או ייהנה מן המצב ומפעולותיו בלא קשר לנסיבות. יתרה מזו, אין שום הבדל בין מעשה לאמונה: אין חשיבות לשאלות אם החליט האדם להאמין אם לאו, אם יש ביכולתו לדעת את האמת או שמה היא נשגבה ממנו. הדבר החשוב היחיד, גם בעניין האמונה, הוא מצבו הממשי של האדם.

נראה עתה מקור אחר העוסק בשכר ובעונש על אמונות. בתחילת הפרק השני של החיבור 'מורה הצדק' אבנר מפרש פסוקים מירמיהו: 'הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה [...] כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם'.³⁶ בתחילת פירושו אבנר מסביר כיצד יגיעו אמונות אלו לבית ישראל:

נאמר שתינתן להם ברית חדשה שלא יהיה להם קשה לקבלה [לקיימה], כפי שהייתה הברית הראשונה [...] ואיננו רוצה לומר שהאל ישים בלבם של ישראל רצון חדש כדי שהם יקיימו את התורה, ללא ידיעה ולימוד יותר ממה שידעו לפני כן. שאם יהיה זה כך, יהיו מוכרחים לקיים את התורה בהכרח, ולא יהיו זכאים לקבלת שכר בזכותה [...].³⁸

אבנר קובע שתורת ישו לא תהיה קשה לקיום כתורת משה, שמצוותיה רבות וקשה לקיימה, ועל כן יעברו אליה עוד ועוד בני ישראל. מה חשוב לענייננו כאן הוא הקביעה שלו נטע האל בליבותיהם של בני ישראל את האמונה בתורתו החדשה של ישו, בלא תהליך של למידה, הבנה, קבלה והפנמה, הייתה אמונתם מוכרחת, והם לא היו יכולים לקבל עליה שכר.

36 ירמיהו לא 30–32.

37 על הפגמים, לדעת אבנר, בתורת משה ותיקונם בתורת ישו, עיינו צדיק, השילוש והדטרמיניזם (לעיל הערה 5), עמ' 133–152.

38 מקור: 'Dize que les dará testamento nuevo que non será liviano de tollersse dellos, como fue el testamento primero... E non quiere dezir que metrá Dios en suss coraçones de Isrrael voluntad nueva para conplir su Ley, de sin sabiduria e aprendimiento más de lo que sabian de ante. Ca ssi esto fuesse, serian forçados para conplir la Ley por nescessitat, e non merecedores de rrescebir galardón por ella [...]'. *Mostrador de justicia* / Alfonso de Valladolid [Abner] מורה הצדק (אבנר מבורגוס, *Mohar haZedek*), herausgegeben von Walter Mettmann, 1, Opladen 1996, pp. 74–75. (aus Burgos), בהמשך מתוארים מקצת יתרונותיה של תורת ישו, ונאמר שהיא תגבר על תורת משה.

לפנינו תמונת עולם שונה ממה שראינו בפסקה מ'מנחת קנאות', שלפיה מה שקובע הוא מצב האדם בלבד, ולא נסיבותיו. מתואר כאן מצב היפותטי של אמונה נכונה, לדעת אבנר, בלי 'זכות' לקבל עליה גמול. מצב זה נוצר בעקבות פעילות של האל החורגת מן הדרך הרגילה של הסיבות האמצעיות. בתמונת עולמו הדטרמיניסטית של אבנר ברור שגם לימוד הידיעות החדשות של תורת ישו יכריח את היהודים (או לפחות את מקצתם, שלימוד זה יהיה אצלם הגורם העיקרי במאון הסיבות) להאמין בה, אך אין בזה פגם במה שקשור למתן גמול – ובלבד שהאמונה לא תינתן ישירות מאת האל, בלא תיווך הידיעות החדשות.³⁹ הווה אומר: אף על פי שהאדם מוכרח לעשות כל מה שהוא עושה ולהאמין בכל מה שהוא מאמין, יש חשיבות לתהליך הפנים-נפשי המוביל לבחירה ומייצר את האמונה, והשגת האמונה בלעדיו אינה מקנה זכות לשכר. על פי אבנר, הגמול ניתן על מעשי האדם (או על אמונותיו), שהם תוצאה של השפעת הסיבות האמצעיות. אין האדם נחשב אחראי ל'שתילת' אמונה זרה בתוכו בידי האל, אך הוא נושא באחריות מלאה לאמונה ששכלו הוכרח בה מכוח גורמים אחרים שאינם תלויים בו. לכן אפשר אף לקבוע שלדעת אבנר מתן הגמול הוא גם חלק ממושג הצדק,⁴⁰ שהרי גם אבנר מורה על מצב שבו מתן הגמול לא יהיה מוצדק – אם האמונה נכפית על אדם בידי גורם חיצוני (האל), ולא דרך שרשרת הסיבות. לכן אפשר לקבוע שאבנר מזהה את שרשרת הסיבות הדטרמיניסטית הטבעית עם הצדק: כל מה שנובע משרשרת זו מוצדק, וכל מה שזר לה – איננו מוצדק. לסיכום, תפיסתו של אבנר אינה רחוקה כל כך מתפיסתו של רח"ק. שניהם רואים בתהליך המוביל אל האמונה בסיס שעל פיו יינתן הגמול. ההבדל העיקרי ביניהם הוא בחלק מן התהליך שעליו הם שמים דגש: הנקודה החשובה אצל רח"ק היא הרצון לקבל את האמונה, השמחה והערבות לקבלה, ואילו אצל אבנר העיקר הוא ההבנה שהאמונה היא נכונה, גם אם הבנה זו נכפית מכוח הוכחות שכליות שאי אפשר לערער עליהן. בנוגע לשאלת הכופר המתייסר, שניהם מסכימים שלא ייתכן שאדם יחויב להאמין במה שאיננו נכון.

39 גם הרמב"ם קובע שאין האל מביא את האדם בדרך נס אל האמונות שהן תכלית המצוות (מורה הנבוכים ג, לב [תרגום שורץ, עמ' 532–538]).

40 בניגוד לעמדתו של רביצקי. צריך לציין שרביצקי (הנ"ל, רבי חסדאי קרשקש [לעיל הערה 4]) מתבסס רק על 'מנחת קנאות' ולא על 'מורה הצדק'.

עדותו של אבנר על עצמו

בפתיחה לספרו 'מורה הצדק' אבנר מתאר תיאור ציורי את החוויה שהביאה להתנצרותו:⁴¹

עיינתי במצבם⁴² של היהודים, עמי, שממנו אני בא, שהם נשארים בגלות⁴³ הארוכה הזו, שבורים וטרודים בגלל עוונותיהם, העם שירד מכבודו ומתהילתו שהיה מורגל בהם, ושאינן לו עזרה וכות. וקרה לי יום אחד, שחשבתי הרבה על הנושא⁴⁴ הזה כאשר נכנסתי לבית כנסת בבכי גדול ומר לבכי והתחננתי לאל [...] ומן הדאגה⁴⁵ הגדולה שהחזקתי בלבי והצער שתקף אותי התעייפתי ונרדמתי. וראיתי במראה החלום איש גדול שאמר לי: 'למה תישן? הקשב למילים האלו שאני אומר לך, עמוד זקוף, כי אני אומר לך שהיהודים הם כבר זמן כה גדול בגלות זו, בגלל שיגיונם וטמטומם ובגלל העדר מורה צדק שממנו יוכלו לדעת את האמת. אלה דברי האל, ואתה פעל'⁴⁶ בהתאם'. וכשהתעוררתי מחלומי, לא הבנתי כלום⁴⁷ מאותו חלום, אלא שנכנס בי רצון לחפש וללמוד על נסיבות האמונה בספרי התורה (או החוק) והנביאים והחכמים והמפרשים על פי הפשט⁴⁸ והאלגוריה ובספרי הפילוסופים על פי יכולתי [...] ⁴⁹או נמשכתי להיזכר בסיבה שנאמרה לי במראה החלום, שהיהודים נמצאים

41 מורה הצדק (לעיל הערה 38), כרך ראשון, עמ' 13–15. על תיאור המרתו של אבנר ועל חשיבותו עיין R. W. Szpiech, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, Philadelphia 2013, pp. 143–173; idem, 'Polemical Strategy and the Rhetoric of Authority in Abner of Burgos / Alfonso of Valladolid', M. E. Alfonso and C. Caballero-Navas (eds.), *Late Medieval Jewish Identities*, New York 2010, pp. 55–76; idem, 'The Original is Unfaithful to the Translation: Conversion and Authenticity in Abner of Burgos and Anselm Turmeda', *eHumanista* 14 (2010), pp. 146–177; R. Chazan, 'Maestre Alfonso of Valladolid and the New Missionizing', *REJ* 143 (1984), pp. 83–94.

42 משמעותה הרגילה של המילה premia היא פרס או גמול.

43 בתרגום מילולי captivitas הוא שבי.

44 תרגום מילולי pleito הוא משפט.

45 בתרגום מילולי – עיסוק.

46 בתרגום מילולי vete הוא להצביע.

47 בתרגום מילולי – 'לא לקחתי שום הבנה'.

48 בתרגום מילולי – היסטורית.

49 כאן אבנר מתאר את אכזבתו מדברי הפרשנים והפילוסופים היהודים, הטוענים דברים שונים מרוב היהודים.

זמן כה גדול בגלות בגלל שיגיונם וטמטומם, ואמרתי (לעצמי) 'לא אזכור (את האמירה הזו) יותר, ואסיר אותה מליבי ומדמיוני ואשאר'⁵⁰ באמונתי שבה נולדתי, כמו שנשאר אבי וסבי וכל אבותיי, (בן) אם היא אמונה טובה או רעה, ולא אעיין בליבי או במחשבתי, כי לא טוב אנוכי מאבותיי'.⁵¹

ונשארתי ככה ימים רבים, וקרו לי מהלומות מספר, והיה יום אחד נשארתי בשביל זה [ככל הנראה בבית כנסת] וצמתי באותו יום, וקרה לי בלילה לאחר מכן שראיתי במראה החלום אותו איש (שראיתי) לפני שלוש שנים והוא אמר לי כשנפגשנו:⁵² 'עד מתי תישן, עצלן? מתי תקום מחלומך? כי החטאים של כל היהודים ושל בניהם וצאצאיהם באחריותך'. והוא אמר לי כך, נתקפתי⁵³ פחד ואימה ואחר כך התקלקלו כל בגדי (ונוצרו) עליו ציורים מאוד יפים כמו צלבים, על פי חותמו של ישו הנוצרי.⁵⁴

50 בתרגום מילולי – אגור.

51 על פי דבריו של אליהו במלכים א יט 4.

52 בתרגום מילולי – כאמירת שלום.

53 בתרגום מילולי – לקחתי.

54 מורה הצדק (לעיל הערה 38), כרך ראשון, עמ' 13. המקור בספרדית: 'Caté la premia de los judios el mi pueblo donde yo era, que sson en esta luenga captividad queuxados e quebrantados e angustiados en ffecho de los pechos, el pueblo que descendieron de la ssu onrra e del ssu loor que ssolian aver, e non an ayuda nin ffuerça en ssy'. E acaesció un día, pensando yo mucho en este pleito, que entré an la ssignoga con gran lloro e amargura de mi coraçon, e ffiz plegarias a Dios, diziendo assy: ... E de la gran coyta que tenia en mi coraçon e de la lazeria que avia tomado cansse e adormesçime; e vy en vision de ssuenno un grand omne que me dizia: "Por qué estás adormesçido? Entiende estas palabras que te ffablo, e párate enffiesto, ca yo te digo que los judios están desde tan gran tienpo en esta captividad por su locura e por su nesçedad e por mengua de Mostrador de Justiçia" donde conoscan la verdad. Esto es lo que fabló Dios, e vete en tanto. // E quando desperté de my ssuenno, non tove mientes a ninguna cosa de aquella vision, sinon que me entró en voluntad a catar y estudiar sobre las rrayzes de la fe en los libros de la Ley e de los prophetas e de los sabios e de los glosadores estoricos e allegoricos e en los libros de filosofos segund esto que podia... E entonçe me ove a rremenbrar de la rrazon que me ffue dicha en la vision del ssuenno, que los judios sson desde gran tienpo en ssu captividad por ssu locura e por su nesçedad, e dizia: "Non lo menbraré más, e tollerlo-he de mi coraçon e my ymaginaçion, e ffincaré en la mi fe en que nascí, como fincó mi padre e mi avuelo e todas mis generaçiones, si quier sea bona fe o mala, e non cataré a mi coraçon nin a mis penssamientos, ca non so yo mejor que mis parientes // E desque finqué asi muchos dias, acaesçieronme algunas

לאחר מכן אבנר מתאר שהוא התחיל את הפעילות המסיונרית שלו בכתיבת ספר ושמו 'מלחמות השם' (הספר אבד).⁵⁵ גולת הכותרת של פעילותו המסיונרית היא בלא ספק כתיבת הספר 'מורה הצדק', שהסיפור הזה משמש לו מבוא. בספר זה אבנר מנסה למלא אחר מצוות האיש שהופיע בחלומו, להיות מורה הצדק לעמו ולהובילם אל הגאולה, קרי התנצרות.

התיאור האוטוביוגרפי של אבנר הוא תיאור של כופר מתייסר. הוא רצה להישאר יהודי ולהבין מדוע יהודים נשארים זמן ארוך כל כך בגולה. לשם כך התפלל, למד פילוסופיה ואת פרשנות הכתובים על פי הפשט והדרש, והתאמץ להבין את פשר סבלם של היהודים בגולה. למרות זאת (או ליתר דיוק, משום כך) הוא חלם פעמיים את אותו החלום הנבואי שקרא לו להיות 'מורה הצדק' לבני עמו שבגולה ולהראות להם את הדרך לגאולה שלמה, קרי התנצרות.

בתחילה ניסה אבנר שלא להתייחס לחלום ולהמשיך להיות יהודי נאמן למסורת אבותיו. אולם לאחר חזרתו של החלום וקביעתו המפורשת של האיש בחלום שאי-עמידתו של אבנר בציפיות להיות מורה הצדק לבני עמו הופכת אותו לאשם בכל חטאי היהודים לדורותיהם, נכנע אבנר וקיבל על עצמו את התפקיד המסיונרי שלו נועד.

בתיאור הזה, שרח"ק ככל הנראה הכיר, אכן מוצג תיאור של כופר מתייסר. אומנם לאחר ההמרה השלים אבנר כנראה עם תפקידו המסיונרי, אבל המשיך לתאר את הקשיים החברתיים, הנפשיים, המשפחתיים והכלכליים שנגרמו לו בעקבות המרת דתו גם שנים לאחר מכן.⁵⁶ על פי תיאורו, אבנר המיר את דתו בעקבות השפעות של כוחות עליונים החוזקים ממנו, שלמעשה לא הותירו לו ברירה. כמובן, גם אם לא מקבלים את סיפור החלום (או שואלים מה הביא את הרב בן השישים לחלום על ציווי להמיר את דתו) אפשר לחזור לסיבה השנייה שהביא רח"ק להכרח האמונה: טענות שכליות. גם אם חלם אבנר את חלומותיו בעקבות עיון פילוסופי (שעליו, בסופו של

tribulaciones, e estando un día quexado por ellos e ayunando aquel día, acesçióme a la noche despues que vi en vision de suenno aquel mismo baron que ante desto quanto tres annos e dixome como sannudo: "Hata cuándo, pereçoso, dormiras? Quándo te levantarás de ssuenno? Ca los peccados de todos los judios e de ssu fijos e de ssu generaciones tienes a cuestas". E él fablándome esto, yo tomé gran miedo e espanto, e luego mohósseme toda la vestimenta dessusera con pinturas muy ffermosas como de cruces, ssegund el ssellos de Jhesu Nazareno'

55 על הספר הזה עיינו, C. del Valle, 'El libro de las batallas de dios de Abner de Burgos',

Idem, (ed.), *Polemica judeo cristiana, estudios*, Madrid 1992, pp. 75–119

56 מורה הצדק (לעיל הערה 38), עמ' 46–48.

דבר, מבוסס חלק ניכר מטיעוניו נגד היהדות), וגם אם המציא את סיפור החלומות, עובדה היא שהוא המיר את דתו ושילם על כך מחיר חברתי ונפשי יקר. על פי תיאורו היה אבנר מוכרח להמיר את דתו, בין בגלל חלומותיו, בין בשל עיוניו הפילוסופיים. אליבא דאבנר, כל עוד חזיונותיו הנבואיים (או עיוניו הפילוסופיים) אינם השתלה ניסית של אמונות במוחו של האדם, הם אינם מפריעים לקבלת הגמול. לפיכך נראה שאבנר חשב שיקבל את גמולו על פעולתו המסיונרית נגד דת אבותיו. השאלה היא – מה עמדתו של רח"ק? האם ייסוריו של אבנר בכפירתו, חיפושיו אחר תשובות בספרים יהודיים, ואף ניסיונותיו להתעלם מחלומו הנבואי, מקנים לו חסינות מעונש?⁵⁷ יתרה מזו, אולי הם אף מקנים לו שכר על רצונו להאמין באלוהי ישראל, אף שבשל עיונו ונבואותיו היה אנוס בסופו של דבר להאמין בשילוש הנוצרי? שאלה נוספת היא מהו יחסו של רח"ק למי שהשתכנעו מדבריו של אבנר, האם העובדה שהם השתכנעו בכנות (ואולי במקרים לא מועטים, נגד רצונם הכן לשמור על אמונת אבותיהם) להמיר את דתם לנצרות, ועשו זאת בייסורי מצפון גדולים מאוד, מנקה אותם מעונש ואף מבטיחה להם שכר על ייסוריהם?

מפתה מאוד להשיב תשובה חיובית לכל השאלות האלה. תשובה כזאת הייתה מסבירה מדוע היה רח"ק יכול לאמץ גופי תורה שלמים מן המומר המפורסם מבורגוס. נוסף על כך, תשובה כזאת הייתה חושפת עוד פן חשוב בהגותו של רח"ק על פרעות קנ"א.⁵⁸ על פי ההסבר הזה, רח"ק לא רק ניסה לקרב את האנוסים ואת המומרים בכל מיני דרכים, אלא אף הבין את מצוקותיהם של המומרים האידיאולוגים שהשתכנעו בכנות, מתוך ייאוש, ולאחר שנים של חיפוש עקר, באמיתות הנצרות. למרות כל האמור לעיל אינני חושב שרח"ק סבר שהאמת (או הדת) יחסית, וכך גם אבנר.⁵⁹ בסופו של דבר המחלוקת העיקרית ביניהם היא נבואה של איזו דת היא הנבואה האמיתית, ובעיקר לאיזו דת יש הוכחות מופתיות חותכות לאמיתותה (או יותר נכון, מה הן המשמעויות הדתיות של ההוכחות המופתיות).⁶⁰ כאמור, רח"ק קבע שבהגדרה אי אפשר להוכיח בראיה מופתית את טעותה של היהדות, מכיוון שכל

57 כעמדתו של קלנר, כפירה בשוגג (לעיל הערה 2, עמ' 397–403), בעניין כופר המיואש.

58 על יחסו של רח"ק לאנוסים בהגותו, ראו בהרחבה אצל נ' אופיר, 'הרב חסדאי קרשקש כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל לאור התמורות בהגותו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג.

59 בניגוד לעמדתו של הרוי, הדוגל בעמדה שלדעת רח"ק ייתכן שכנוע פילוסופי הן לעמדה נכונה (אמונה באל) הן לכפירה (אתאיזם ואולי אף נצרות).

60 צריך לציין ששניהם, כמו פולמוסנים אחרים, רואים כל אחד בדתו שלו דת עמוקה ובעלת רבדים פרשניים המאפשרת פרשנות לפי כל אמת פילוסופית, ובדת האחרת דת קשוחה ולכן ניתנת להפרכה.

עמדה שתוכח כנכונה מבחינה פילוסופית תהפוך לעמדה יהודית.⁶¹ בנוגע לנבואה הוא אף קבע חד-משמעית שיש הבדל בין נביא אמת לנביא שקר:

הנה לא נשאר, אלא שיהיה האות, חוזק ההרגש בדמיון ההוא. וזה, שכמו שיש יתרון להרגש החוש על הרגש הדמיון, שבעבורו יודע המרגיש והוא ער, שאיננו מרגיש בדמיון לבד, ר"ל בחלום; כן יש יתרון להרגש הדמיון הנבואי, ואם הוא חלום, לדמיון הבלתי נבואי. והוא האות האמתי אשר יודע לנביא היותו מנבא, ואם הלה חולם.⁶²

כלומר, לדעתו של רח"ק לא תיתכן נבואת שקר כנה.⁶³ לדעתו לא ייתכן מצב שבו האדם חושב בכנות שקיבל נבואה בלי שאכן קיבל אותה מאת האל.⁶⁴ לשיטתו ההרגשה של הנביא אינה מאפשרת לו כל בלבול בין נבואה לבין חלום רגיל, מכיוון שההרגשה בקבלת הנבואה שונה בתכלית מההרגשה שבחלום רגיל.

אפשר לסכם ולומר שרח"ק לא היה מתרשם יתר על המידה מעדותו האנושית של אבנר.⁶⁵ לדעתו של רח"ק, רצונו הכן של המומר למצוא את אלוהי ישראל לא היה כן באמת, חלומו היה חלום שווא ולא חלום נבואי (ואי אפשר לטעון שאבנר התבלבל בכנות בין שניהם). לשיטתו של רח"ק, הוכחותיו הפילוסופיות של אבנר היו שגויות, או שלא הובנו כיאות. זאת מכיוון שבמקרים שבהם ההוכחות של אבנר היו נכונות הן גם הסכימו עם היהדות ומשמעותן לא הייתה הכרח המרה לנצרות. על פי רח"ק, זו ככל הנראה ההוכחה שכנותו של אבנר הייתה מזויפת: לו רצה לחפש את אלוהי ישראל הוא היה מפרש את היהדות על פי תפיסתו הפילוסופית (כפי שעשה רח"ק עצמו, במקרים רבים בהסתמכו על אבנר) ולא משתמש באותן ההוכחות לתעמולתו המסיונרית הנוצרית.

61 גם אם המוכיח הוא אבנר מבורגוס. כפי שאכן קרה בנוגע לעמדתו הדטרמיניסטית של אבנר, רח"ק השתכנע מהוכחותיו של אבנר וזיהה בהן את המסר החבוי של העמדה היהודית המקורית.

62 אור השם, מאמר ב, כלל ד, פרק ג (עמ' קצז-קצח).

63 ראינו לעיל שגם לא ייתכן מצב שבו האל (שכל מטרתו להטיב) ישלח נבואה שגויה במטרת להטעות מישהו.

64 על תפיסתו של רח"ק בנבואה, עיינו H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001, pp. 425–485.

65 עדות הדומה לזו של אוגוסטינוס ב' גינה במילאנו', בספרו 'ידידים', ח, 19–30, או של מלך הכוזרים בספר הכוזרי, מאמר א, עמ' 3–4. לדעתו של רח"ק, רק אמונה נכונה יכולה להוביל לשכנוע של הפילוסוף (או הנביא). לכן, כמו הרמב"ם (הלכות יסודי התורה, פרק ז (מהדורת הרב יוסף קאפה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 000); מורה הנבוכים ב, לב [תרגום שורץ], עמ' 73–75), רח"ק כנראה חשב שאדם הטועה תמיד לא יכול להיות נביא או לחוות חוויה נבואית.

סיכום

אפשר לסכם שעל פי תפיסתו הדטרמיניסטית של רח"ק, כמו בתפיסתו של אבנר, לא ייתכן כופר מתייסר. הסיבה היחידה לאי־האמונה היא רצון לא טוב של האדם לכפור. מובן שגם לרצון הזה יש מניעים, אך אלה משפיעים על הרצון ומשנים אותו ואינם אונסים את האדם לכפור בניגוד לרצונו. לדוגמה, אדם שאינו מאמין מכיוון שנולד בחברה של לא־מאמינים איננו חש הכרח שלא להאמין, אלא רצונו מושפע השפעה דטרמיניסטית מחינוכו. לדעת שני ההוגים ייתכן מאמין שאינו רוצה להאמין. במקרה כזה יש התנגשות בין רצונו של האדם שלא להאמין בגלל חינוכו, לבין הנבואה או ההוכחה שקיבל. אדם כזה חש אי־נוחות ללכת אחר אמונתו החדשה וחוסר רצון ושמחה בכך, ולפעמים מתעלם מאמונתו זו, אך לעולם לא יוכל עוד להחזיק באמונתו הישנה. מצב כזה איננו קיים במקרה של כפירה, משום שרק ראיות מוכחות ונכונות יש בכוחן לשרוד את התנגדות הרצון.⁶⁶ אדם שרצונו להאמין באמונה הנכונה, לא ייתקל לדעתם, לעולם, בחוסר יכולת למצוא את האל.⁶⁷

ד"ר שלום צדיק, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין־גורן, אוניברסיטת בן־גוריון
בנגב, ת.ד. 653, באר שבע 8410501
navitshalom@hotmail.com

66 אדם הרוצה להאמין אינו יכול לדמיין שיש בידו הוכחות הגורמות לו לכפור, מכיוון שאם בעקבות רצונו להאמין הוא היה מחפש היטב, הוא היה מוצא את הפרצה בהוכחות האלה ויכול היה להאמין. לכן כפירה אפשרית רק בהסכמת הרצון של האדם.

67 זה, כמובן, אינו אומר שההוכחות היהודיות לקיום האל מופתיות, אלא רק שאין בנמצא ראיות מופתיות נגד עמדת היהדות.

