

אמונת הדת לעומת דת האמונה: גישתו המעשית של ר' יוסף אלבו בקביעת עיקרי האמונה

עמנואל הרוניאן

תקציר

רבי יוסף אלבו (רי"א, 1380–1444) פעל בראשית המאה ה-15, בתקופה שבה הקהילה היהודית בספרד כרעה תחת לחץ נוצרי יוצא דופן, וסבלה ממחלוקות דתיות פנימיות והמרות דת נרחבות. מאמר זה מבקש לטעון שאת תורת העיקרים שניסח רי"א בספר העיקרים (1425) ניתן לראות כניסיון לאחד את יהדות ספרד המפוצלת סביב ערכים מסורתיים של תורה ומצוות. ראשית, יוסבר שהמפתח להבנת תורת העיקרים של רי"א טמון במושג "הדת האלוהית", ויש לראות בו קריטריון מובהק שהנחה את רי"א בקביעת הקטגוריות "עיקרים", "שורשים" ו"ענפים". שנית, יוסבר כיצד באמצעות ניסוח דוגמטיקה על פי קריטריון זה התאפשר לרי"א להביע עמדה מורכבת בשאלת הכפירה בשוגג. יוכח שלדעתו כפירה בשוגג ניתנת להכלה רק ביחס ל"שורשים" ול"ענפים", אך לא ביחס ל"עיקרים", ויובהר שבכך ביקש להבחין בין כפירה כללית בדת האלוהית הנחשבת לכפירה ומונעת את הישארות הנפש, ובין כפירה באמונה ספציפית הנחשבת רק לחטא נקודתי. שלישית, יוסבר כיצד תפיסתו בעניין הכפירה קשורה בתפיסתו בשאלת הישארות הנפש, התלויה לדעתו בקיום מצוות מתוך הכוונה הדתית לעשות את רצון האל, מה שמוגדר אצלו כ"פעולות שכליות". בכך יובהר החידוש הטמון במשנת רי"א, ולפיו את המושגים "אמונה" ו"כפירה" אין להעריך בפני עצמם, אלא בהתאם להשלכתם על אופן קיום מצוות הדת האלוהית. לבסוף יתברר כיצד באמצעות תפיסה זו של רי"א מתאפשר מהלך דו-כיווני: מצד אחד דחייה נחרצת של הנצרות, ומצד שני הכלת המחלוקות התיאולוגיות הפנימיות שאכלו את היהדות מבפנים. בכך יתבלט רי"א כהוגה יצירתי שניסח מענה רבני באמצעות שימוש במושגים פילוסופיים ובמתודות נוצריות תוך ריקונם ממשמעותם המקורית. כשם שאת "השכל הפועל" המיר רי"א ב"פעולה השכלית", כך את מהות הדוגמטיקה הציג במהופך – לא הדת היא זו שמגדירה את האמונות הנכונות, אלא האמונות הן שמגדירות את הדת הנכונה, ומובילות אל הפעולות השכליות הנכונות.

מילות מפתח: רבי יוסף אלבו, ספר העיקרים, עיקרי אמונה, שורשים, ענפים, כפירה, כפירה בשוגג, אנוסים

מבוא*

רבי יוסף אלבו (רי"א, 1380-1444) מציג בספר העיקרים (1425)¹ תורת עיקרים מורכבת ומיוחדת. מאמר זה מבקש להראות כיצד גיבש רי"א את תורת העיקרים שלו סביב המושג "הדת האלוהית", וכיצד הייתה בכך בשורה דתית וקהילתית לבני דורו. יהדות ספרד במאה ה-15 התמודדה עם לחץ נוצרי הולך וגובר, וסבלה ממחלוקות פנימיות ומהמרות דת נרחבות.² טענתי היא, שבאמצעות תורת העיקרים שלו הצליח רי"א מצד אחד למתוח ביקורת נוקבת על הנצרות, ומצד שני ללכד את הקהילה היהודית המפולגת סביב קיום התורה והמצוות. במהלך הדיון יתברר כיצד רי"א השתמש ביצירתיות בכלים פילוסופיים ותיאולוגיים כדי לממש את מגמותיו הדתיות. גולת הכותרת תהיה הבהרת החידוש העיקרי של רי"א, הסובר שאת האמונה והכפירה אין להעריך בפני עצמן, אלא רק לפי השלכתן המעשית על אופן קיום המצוות.

ניסוח עיקרי אמונה זר במהותו ליהדות הקדומה ולתפיסתם של חז"ל.³ היהדות התלמודית לא נזקקה לתיאולוגיה מהודקת שכן המינות לא הייתה איום דתי ממשי בעבודה. הרמב"ם היה הראשון שהציג באופן נחרץ סדרת אמונות רשמית שכל יהודי מחויב לקבל כדי לזכות לעולם הבא.⁴ הזדקקותו של הרמב"ם למתודה הדוגמטית נעשתה בהשפעת התיאולוגיה המוסלמית שהכיר.⁵ מאז הרמב"ם, ובמשך כמאתיים שנה, לא זכה העיסוק בתורת העיקרים לתשומת לב מיוחדת.⁶ עם התגברות הלחץ הנוצרי בספרד בראשית המאה ה-15 התעורר מחדש הדיון על

* גרעינו של מאמר זה בעבודה שהוגשה לפני כמה שנים לד"ר יוסי מרציאנו. תודתי נתונה לו, לפרופ' זאב הרוי, לד"ר אסתי אייזמן, לד"ר שלום צדיק ולד"ר מוטי בן מלך על הערותיהם ועזרתם במהלך גלגוליו המוקדמים של המאמר.

1 לסקירת מחקר ספר העיקרים ראו: ארליך, 2010א, עמ' 34-45; בדלוב, 2016, עמ' 12-18. על שנת פרסום הספר ראו: ארליך, 2010א, עמ' 17, ושם הערה 14.

2 ראו להלן בפרק "הערכה מעשית לאמונה ולכפירה".

3 קלנר, 1991, עמ' 11; אריאלי, 1995, עמ' 196-197.

4 קלנר, 1991, עמ' 11-12. לרשימת עיקרי האמונה שניסח רס"ג, ולשאלת ראשוניותו של הרמב"ם בקביעת העיקרים, ראו: בן שמאי, 2015, עמ' 93-109, ושם הערה 4. ראו גם להלן הערה 52 לגבי תפיסת רס"ג את הכפירה.

5 נימרק, 1919, עמ' 130-131; קלנר, 1991, עמ' 35-45; אריאלי, 1995, עמ' 205-219; סטרומזה, 2021, עמ' 90-101; Schechter, 1905, pp. 179.

6 למעט דמויות שוליות יחסית שעסקו באופן חלקי בתורת העיקרים; ראו: קלנר, 1991, עמ' 59-69.

עיקרי האמונה.⁷ בתקופה קצרה נכתבו כמה חיבורים העוסקים בדוגמטיקה יהודית - אור ה' לרבי חסדאי קרשקש (רח"ק, 1340-1410), מגן אבות ואוהב משפט לרבי שמעון צמח דוראן (רשב"ץ, 1361-1444), וספר העיקרים לרי"א. מחברים אלו הגיעו כולם מבית מדרשו של הר"ן.⁸ הם שימשו מנהיגי קהילות ופוסקי הלכה,⁹ ועסקו בפולמוס עם הנצרות,¹⁰ שאילצה אותם להעמיד עיקרי אמונה יהודיים. מבין שלושתם אצל רי"א מוצאים את המשנה המגובשת ביותר של עיקרי אמונה, שלוטשה על ידיו בהשראת מעמידי העיקרים שקדמו לו.¹¹

הדת האלוהית כקריטריון

לפי רי"א, ישנם שלושה עיקרי אמונה ראשיים: "מציאות ה'", "תורה מן השמיים" ו"שכר ועונש". במחקר מקובל לזהות את רשב"ץ ואת אבן רשד (1126-1198) כמקורות לשלושת העיקרים הללו,¹² אך אפשר להציע השערה שלפיה המקור של רי"א קדום יותר, ונמצא כבר אצל רבי יהודה הלוי (ריה"ל, 1075-1141). ב"אני מאמין" המושם בפיו של החבר בתחילת ספר הכוזרי כתב ריה"ל:

7 קלנר, 1991, עמ' 67-69, 166-167; Tirosh-Samuels, 2003, pp. 144-146. וראו גם את דבריו של רגב (1986, עמ' 63), שהציג את העיסוק בדוגמטיקה דווקא על רקע הפולמוס על הפילוסופיה, ואת דבריו של גורפינקל (2012, עמ' 12), שהדגיש את ההתפלמסות של מעמידי העיקרים בתקופה זו עם י"ג העיקרים של הרמב"ם.

8 קליין-ברסלבי, 1980.

9 על עיסוקו ההלכתי של רי"א ראו: קדם, 2008, עמ' עה-עו.

10 בדלוב, 2016, עמ' 59-60; Lasker, 2007.

11 על השפעת רמב"ם, רח"ק ורשב"ץ על רי"א, ראו: קלנר, 1991, עמ' 122; ארליך, 2010, עמ' 37.

12 ראו לדוגמה: נימרק, 1919, עמ' 175-176; גוטמן, 1942, עמ' 58-63; וכסמן, 1946; שביד, 1963; קלנר, 1991, עמ' 84-86; Schechter, 1905, pp. 170-171. על האפשרות שתורת העיקרים של רי"א קדמה לרשב"ץ, ראו: קלנר, 1991, עמ' 191, הערה 3; בדלוב, 2016, עמ' 87-88. העיקרים אצל אבן רשד מנוסחים באופן אחר מאשר אצל רי"א: "האמונה באלוהים, בשליחות הנביאים, ובהצלה ובייסורים שבעולם הבא"; ראו: גוטמן, 1942, עמ' 58. ההבדל העיקרי נמצא בעיקר השני, שכן "הנבואה" אצל רי"א מוגדרת כשורש ולא כעיקר. כפי שנראה, הבדל זה אינו סתמי ויש לו חשיבות מבחינת תורת העיקרים של רי"א.

אנחנו מאמינים באלוהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים כאותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים. ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול הטוב לשומרה, ועונש הקשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים.¹³

ריה"ל מתנסח בצורה פרטיקולרית ואינו משתמש בשפה דוגמטית. הוא מעוניין להדגיש את הסיפור המקראי, המתאר כיצד הנוכחות האלוהית נחוותה בחוש בתוך קורות עם ישראל, ולא להציג רשימת אמונות כפי שעשו מנסחי העיקרים. למרות זאת, תוכן דבריו מכיל כדיוק את שלושת העיקרים של רי"א. אומנם לריה"ל חשוב להדגיש שהאל שבו הוא מאמין הוא דווקא אלוהי האבות שהוציא את ישראל ממצרים בניסים ובנפלאות, אך בסופו של דבר יש כאן אמונה ב"מציאות ה'". ולגבי "תורה מן השמיים" ו"שכר ועונש", דבריו מפורשים ופשוטים עוד יותר. העובדה שב"עיקרים" אלה בחר ריה"ל לפתוח את דברי החבר היא מאלפת בפני עצמה, ואולי אפשר לראות בה רמז לזיקה עמוקה יותר שהתקיימה בין תפיסת רי"א לתפיסת ריה"ל: שניהם ביכרו את קיום המצוות על פני האמונה והפילוסופיה. אלא שכפי שנראה בהמשך, בניגוד לריה"ל, שראה ערך עצמי בקיום המצוות, רי"א ראה את ערכן ככפוף לתנאים שגיבש ממישור האמונה והפילוסופיה.

הזדקקותו של רי"א לדיונים פילוסופיים הביאה לכך שמרבית החוקרים במהלך השנים בחנו אותו בעיקר כפילוסוף, אך הם ראו בו פילוסוף אקלקטיקן בינוני, שדבריו רצופים סתירות וחוסר עקביות.¹⁴ בשנים האחרונות הציע דרור ארליך לראות ברי"א פילוסוף רדיקלי שבאמצעות שתילת סתירות מכוונות בתוך הספר ניסה להצניע את עמדותיו האריסטוטליות האוטוריות.¹⁵ מנגד, לאחרונה טענה חגית בדלוב שאת רי"א יש לבחון דווקא מנקודת מוצא רבנית יותר.¹⁶ לשיטתה, את רי"א יש לתפוס כבן החוג "המחקרי-עיוני"¹⁷ מבית מדרשם של הרמב"ן, הרשב"א והר"ן, שהדגישו את ההלכה אך גילו פתיחות מסוימת לפילוסופיה.¹⁸ על פי גישה זו, בדלוב הסבירה את

13 ספר הכוזרי, מאמר א, סעיף יא (כל ההדגשות שלי כאן ולהלן).

14 גוטמן, 1942; אורבך, 1973, עמ' 522-523; ארליך, 2010א, עמ' 13, 34, 36, 39, ושם הערה 63.

15 ארליך, 2010א. ארליך פיתח את הצעתו של שוורץ (2002, עמ' 183-196) לראות בכל הגות ימי הביניים ספרות שבה מובאים מסרים אוטוריים.

16 בדלוב, 2016.

17 כהגדרתו של וייס, 1910, עמ' 217.

18 ראו את דבריו של תא-שמע (2004, עמ' 282-286) על הזרם המרכזי של החכמים שיצאו מבית מדרשו של הרמב"ן ויחסם המתון לפילוסופיה ולקבלה.

נטייתו של רי"א להשתמש במושגים פילוסופיים תוך ריקונם ממשמעותם המקורית.¹⁹ הדיון להלן יעלה בקנה אחד עם גישתו העקרונית של בדלוב. במהלכו יתברר שדאגתו של רי"א הייתה רבנית ונגעה לחיזוק שמירת התורה והמצוות בדורו. החידוש בגישתו של רי"א היה נכונותו להשתמש במתודות נוצריות ובמושגים פילוסופיים כדי לרתום אותם למימוש שאיפתו המסורתית. רי"א לא הסתפק בהעמדת שלושה עיקרים בלבד, אלא חילץ מהם אמונות נוספות שהוא כינה "שורשים" ו"ענפים". הרעיון שלכל אחד משלושת עיקרי האמונה מסונפות אמונות נוספות מופיע גם אצל רשב"ץ,²⁰ והרעיון לקטלג את כלל האמונות לפי מדרג היררכי נלקח ככל הנראה ממחשבתו של רח"ק, רבו של רי"א. באופן כזה הצליח רי"א לכלול בתפיסתו לא פחות מ-17 אמונות שונות, והוא חילק אותן לפי קבוצות לאורך, ולפי רמות לרוחב:

עיקרים	מציאות האל	תורה מן השמיים	שכר ועונש
שורשים	אחדות האל שלילת ההגשמה חוסר תלות האל בזמן סילוק האל מחסרונות	נבואה שליחות השליח	ידיעת ה' השגחת ה'
ענפים	חידוש העולם	דרגת משה אי-שינוי בתורה השגת שלמות במצווה אחת	תחיית המתים ביאת המשיח

במחקר הועלתה ביקורת נרחבת על ההיגיון הפנימי שבחלוקה זו. יוליוס גוטמן ומנחם קלנר קבעו מפורשות שלרי"א לא היה קריטריון מובהק לחלוקה זו, והניחו שלא דקדק בדבריו.²¹ מאיר וכסמן תמה מדוע "תורה מן השמיים" נחשבת עיקר, והרי צריך להניח קודם לכן את קיומה של "הנבואה". מסקנתו של וכסמן היא, שרי"א לא דקדק בדבר ואכן צריך להגדיר את "הנבואה" כעיקר ואת "תורה מן השמיים" כשורש.²² אליעזר שביד טען שאין הצדקה לקבוע "שכר ועונש" כעיקר עצמאי, ונכון יותר לראות אותו כשורש של "תורה מן השמיים", שהרי

19 בדלוב, 2016, עמ' 27-32.

20 אוהב משפט, פרק ח.

21 גוטמן, 1951, עמ' 226; קלנר, 1991, עמ' 119.

22 וכסמן, 1946, עמ' 740. כשיטת וכסמן סובר גם לסקר (1980, עמ' 6). אפשר שטענה זו נובעת מהזיהוי של אבן רשד כמקור לדברי רי"א, שהרי אבן רשד הגדיר דווקא את "הנבואה" כעיקר השני. נראה שהציפייה מרי"א הייתה שיישאר נאמן למקורות שמהם הוכן ששאב את תפיסתו.

האמונה ב"תורה מן השמיים" מחייבת להניח שיש "שכר ועונש" ולא להפך.²³ קלנר טען שהואיל והתפיסה של "שכר ועונש" אינה אפשרית ללא "ידיעת ה' בנמצאים", ואילו "ידיעת ה' בנמצאים" אפשרית בלי "שכר ועונש" – יש לראות דווקא את "ידיעת ה' בנמצאים" כעיקר, ואת "שכר ועונש" רק כשורש שלה, הפוך מקביעתו של רי"א.²⁴

האפשרות להתמודד עם ביקורת זו נעוצה בהבנה שרי"א לא ניסה מלכתחילה להציג את האמונות השונות לפי סדר קדימותן הפילוסופי או התיאולוגי. הוא חתר להבנה מעשית יותר של האמונות השונות, ועל כן העריך אותן לפי תפקידן הדתי. המושג שעומד בלב משנתו של רי"א אינו פילוסופי או דתי אלא דווקא תרבותי – לא "האל" או "התורה" או "הישארות הנפש" עומדים במקור דיונו, אלא דווקא "הדת האלוהית" כתופעה תרבותית. רי"א הסביר ש"דת אלוהית" היא כל מערכת חוקים הנובעת ממקור אלוהי, ונועדה להקנות לאדם שלמות נצחית שהוא אינו מסוגל להשיג על ידי מערכת חוקים אנושית.²⁵ הדת האלוהית היא פנומן תרבותי מסוים, סוג מיוחד של "נומוס", ורי"א ביקש להתחקות אחר הרכיבים הפילוסופיים והתיאולוגיים שעומדים בבסיסו.

רי"א קבע: "עיקר – שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו, ואין לו קיום זולתו. כמו שהעיקר הוא דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו".²⁶ לדעתו, העיקרים הם "התחלות הכרחיות לדת האלוהית – במה שהיא אלוהית".²⁷ מדובר בקבוצת אמונות הנחוצה כתנאי לקיום תופעת הדת האלוהית, בהיבט שבו היא "אלוהית", ולא בהיבטיה המקבילים למערכות דתיות אחרות שאינן אלוהיות. למעשה, לפי רי"א הגדרת המושג "דת אלוהית" טומנת בחובה את שלושת העיקרים באופן אנליטי:

אם לא נאמין מציאות השם המצווה הדת – אין שם דת אלוהית.

ואף אם נאמין מציאות השם, אם אין תורה מן השמים – אין שם דת אלוהית.

ואם אין שם שכר ועונש גשמי בעולם הזה ונפשיי בעולם הבא – למה זה תסודר דת

אלוהית?²⁸

23 שביד, 1963, עמ' 78.

24 קלנר, 1991, עמ' 117.

25 ספר העיקרים, מאמר א, פרק ז, עמ' 79-80. על סוגי הדתות השונות – הטבעית, הנימוסית והאלוהית – ראו: שם, מאמר א, פרקים ז-ט, עמ' 78-96. גוטמן (1942) הראה שדיונו של רי"א במושג הדת האלוהית הושפע מדבריהם של פילוסופים יהודים, מוסלמים ונוצרים: רס"ג, אבן סנא, רמב"ם, אבן רשד ותומאס אקווינס.

26 ספר העיקרים, מאמר א, פרק ג, עמ' 55-56.

27 שם, מאמר א, פרק י, עמ' 97.

28 שם.

אין משמעות למושג "דת אלוהית" בלי שלושת העיקרים. אין היתכנות מציאותית ל"דת אלוהית" כתופעה בלי שיהיו אנשים שיאמינו באלוהים כזה שנתן תורה מן השמיים ושגומל שכר ועונש על קיומה של תורה זו. כלומר, העיקרים הם הניתוח האנתרופולוגי לאקסיומות שבלעדיהן תופעת הדת האלוהית אינה יכולה להתקיים. לכן, חשיבותם נגזרת ממשקלם המעשי אצל מי שמאמין בהם ולא ממעמדם הפילוסופי המוחלט. יוצא מזה שהיחסים הפילוסופיים שבין העיקרים ובין עצמם אינם רלוונטיים כאן. אף שמבחינה לוגית אפשר לומר ש"שכר ועונש" נגזר מ"תורה מן השמיים" כטענתו של שביד, בכל זאת ל"שכר ועונש" יש מעמד שווה ל"תורה מן השמיים", משום שמדובר בעיקרון שהוא חלק מהגדרת הדת האלוהית. גוטמן וקלנר טענו שלר"א לא היה קריטריון שלפיו קבע את ה"עיקרים" ברמה אחת מעל ה"שורשים" וה"ענפים". אך לפנינו קריטריון מובהק - רק שלושת העיקרים קבועים אנליטית בתוך מושג הדת האלוהית. לעומתם, ה"שורשים" וה"ענפים" מקיימים זיקה עקיפה יותר עם מושג זה. אומנם מבחינה סיבתית "נבואה" קודמת ל"תורה מן השמיים" כטענת וכסמן, ו"ידיעת ה' בנמצאים" קודמת ל"שכר ועונש" כטענת קלנר, אך הקדימות הפילוסופית הזאת אינה משנה את העובדה שדווקא "תורה מן השמיים" ו"שכר ועונש" הן האמונות הישירות הנצרכות למימוש הדת האלוהית כתופעה קונקרטיה במציאות.

מה הם בעצם השורשים והענפים? השורשים הם העיקרים של העיקרים: כשם שלא ניתן להניח את קיומה של הדת האלוהית ללא הנחת העיקרים, כך לא ניתן להניח את העיקרים ללא הנחת השורשים.²⁹ כדי להניח את קיומו של שכר ועונש למשל,³⁰ יש להניח את קיומן של "ידיעה" ושל "השגחה".³¹ אולם, אף שמנקודת מבט פילוסופית השורשים קודמים לעיקרים, מנקודת מבט דתית תכלית השורשים היא העיקרים - וזה מה שקובע.³² לעומת זאת, הענפים הם אמונות מסורתיות שאומנם מתאפשרות מצד העיקרים, אך לא מתחייבות מהם. חשיבותן המיוחדת נובעת מן הניסיון הפרטיקולרי: "שש אמונות שזכרנו אותם, מנינו אותן להיותן אמונות מקובלות באומה, מיוחדות לקיום עיקרי התורה ושורשיה תמיד, וקיום התורה בכל זמן תלוי בהן, אף על פי שאינן שורשים אליה, כי כבר יצויר מציאותה זולתן".³³ מבחינה

29 שם, מאמר א, פרק טו, עמ' 132.

30 שכר ועונש במובן שרי"א תופס אותו, היינו "לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעליו בכל פרטי מעשיו בעולם הזה ובכא כפי מה שתגזור החכמה העליונה" (שם, מאמר ג, פרק יב, עמ' 110).

31 שם, מאמר א, פרק טו, עמ' 133. הוא הדין ביחס ל"מציאות ה'" ו"תורה מן השמיים"; ראו: שם, מאמר א, פרק טו, עמ' 130-131.

32 שם, מאמר ג, פרק יב, עמ' 109-111.

33 שם, מאמר א, פרק כג, עמ' 187.

תיאורטית יש אפשרות לקיום דת אלוהית ללא האמונה בחידוש העולם, בדרגתו המיוחדת של משה, או בביאת המשיח למשל. אך המסורת היהודית מלמדת שאמונות ספציפיות אלו מחזקות דה־פקטו את האמונות הכלליות יותר במציאות האל, בתורה מן השמיים ובשכר ועונש, בהתאמה.

השימוש של רי"א במטפורה של עץ³⁴ בעל שורשים, עיקרים וענפים מסייע להדגשת המושג "דת אלוהית" כציר מרכזי שסביבו מתארגנות כל האמונות השונות. לפי שמחה בונם אורבך, רי"א התכוון להציג "פירמידה הפוכה" שבה מהעיקרים נובעים שורשים ומהשורשים נובעים ענפים.³⁵ אולם פירמידה כמודל מלאכותי מחמיצה את המורכבות שבדברי רי"א. מבחינה בוטנית, השורשים נמשכים מן העיקר (הגזע) כלפי מטה, ובכך מאפשרים לעיקר להישען עליהם מלמעלה. הווה אומר, יש כאן שתי נקודות מבט שיש לשים לב אליהן. מנקודת מבט פילוסופית-אובייקטיבית, השורשים מאפשרים את העיקרים והעיקרים מאפשרים את הענפים. אך מנקודת מבט דתית, של הסובייקט המאמין, הכיוון הוא הפוך: האמונה בענפים – הבלתי מוכרחים מבחינה פילוסופית – מחזקת את האמונה בעיקרים הנחוצים, והאמונה בעיקרים אלה מובילה לחשיפת השורשים ולקבלתם.³⁶ השורשים הם הפילוסופיה העמוקה, הענפים הם המסורת הגלויה, והעיקרים שבאמצע הם – והם לברם – עיקרי הדת האלוהית. הווה אומר, הקריטריון הקובע איזו אמונה נכללת בקטגוריית השורשים והענפים הוא צורת זיקתה אל הדת האלוהית: "מבואר שאין ראוי לקראתם כולם עיקרים, לפי שאין הכרחיותם לתורה אלוהית בשווה".³⁷ כל אמונה ממוקמת בהתאם לצורה שבה היא משרתת את מושג הדת האלוהית.

34 ארליך (2010, עמ' 38, הערה 12) ציין שהמושגים "עיקרים", "שורשים" ו"ענפים" נמצאים כבר בפירושו לתורה של רלב"ג ובספר אמונה רמה לר' אברהם אבן דאוד. עם זאת, רי"א נתן להם משמעות מדויקת בהתאם לתפיסתו.

35 אורבך, 1973, עמ' 573.

36 כך יש להבין את דברי רי"א בספר העיקרים, מאמר א, פרק כו, עמ' 199: "תחת אלו השלושה, שרשים אחרים מסתעפים מהם, הם אצל העיקרים הללו במדרגת המינים הנכנסים תחת הסוגים, כי בהסתלק אחד מהשרשים לא יסתלק העקר, ובהסתלק העקר – יסתלקו השרשים". השימוש של רי"א במונחים "מינים" ו"סוגים", והקביעה שהשורשים מתייחסים לעיקרים כמו שהמינים מתייחסים לסוגים, עלולים ליצור את הרושם כאילו העיקרים הם אקסיומות לוגיות או אונטולוגיות לשורשים. אך נראה שלא לכך התכוון רי"א. במובאה זו אין קביעה פילוסופית אלא ניסיון להציג את נקודת המבט הדתית של הסובייקט המאמין: סביר שהאמונה של אדם בעיקר מסוים תוביל אותו לקבל את השורשים הפילוסופיים של אותו עיקר. לכן, האחיזה ב"סוג" תכלול ממילא את כל ה"מינים" שתחתיו. אלא שמבחינה אנושית אין הכרח בדבר, שהרי ייתכן שאדם יאמין בעיקר מסוים בלי לדרת לעומק שורשיו הפילוסופיים. משמעות הדברים תתבהר בדיון להלן על הכפירה בשגגה.

37 שם, מאמר א, פרק טו, עמ' 135.

היחס המורכב לכפירה בשגגה

וכאן יש לשאול: מדוע רי"א לא נקט גישה פילוסופית או תיאולוגית יותר? מדוע לא סידר את האמונות לפי המדרג הסיבתי שלהן? לחלופין, מדוע לא הסתפק ברשימה ארוכה של דוגמות שבהן כל אחד חייב להאמין? מה הביא אותו לנסח את הדוגמטיקה שלו באופן מורכב סביב תופעה תרבותית אמפירית? התשובה לכך נעוצה במרחב התמרון שנפתח בעקבות הערכת האמונות השונות בהתאם למושג הדת האלוהית. אחת הביקורות כלפי משנת העיקרים של רי"א קשורה לתכליתיה: אם חובה להאמין בכל אחת מ-17 האמונות שציין רי"א, וכפירה בכל אחת מהן מונעת את הישארות הנפש,³⁸ ממילא אין משמעות קונקרטית למדרג שבין האמונות השונות שהדגיש רי"א.³⁹ אולם להבנתי ההבחנה החדה של רי"א בין שלושת העיקרים ובין יתר השורשים והענפים באה לידי ביטוי מעשי בשאלת הכפירה. אני מבקש לטעון כי לפי רי"א, ביחס לעיקרים כל כפירה נחשבת כפירה, וביחס לשורשים ולענפים רק כפירה מודעת נחשבת כפירה. ביחס לשורשים ולענפים כפירה בשוגג הנובעת מטעות מחשבתית אינה כפירה.

הבנה זו, אף שהיא עומדת בלב משנת העיקרים של רי"א, לא קיבלה את משקלה הראוי בספרות המחקר. לחוקרים רבים הייתה סברה אחרת: אייזיק הירש וייס,⁴⁰ יצחק הוזיק,⁴¹ יוליוס גוטמן⁴² ושמחה בונם אורבך⁴³ הבינו שרק ביחס לענפים שגגה אינה נחשבת כפירה, ואילו לגבי השורשים שגגה נחשבת כפירה כמו לגבי העיקרים.⁴⁴ הבעיה בדבריהם היא, שהבנה זו מנוגדת במפורש לדוגמה שהביא רי"א לשגגה הנחשבת לדעתו רק חטא ולא כפירה – רי"א צידד בדעתו של הראב"ד, ולפיה אין להגדיר ככופר את מי שטועה להאמין שהאל הוא גשמי.⁴⁵ לעומת חוקרים אלו, מנחם קלנר הציע הבנה אחרת.⁴⁶ הוא הציג סתירה לכאורה בדברי רי"א בין הפרק הראשון בספר, שממנו משתמע שכל שגגה בהבנת כל אחת מהאמונות נחשבת

38 שם, מאמר א, פרק יג, עמ' 121; שם, מאמר א, פרק כג, עמ' 187.

39 ראו לדוגמה: Schechter, 1905, pp. 171-172.

40 Weiss, 2017, pp. 215.

41 Husik, 1916, pp. 416-417.

42 גוטמן, 1951, עמ' 226-255.

43 אורבך, 1973, עמ' 526.

44 ראו גם: Rauschenbach, 2002, pp. 66-94.

45 ספר העיקרים, מאמר א, פרק ב, עמ' 53.

46 קלנר, 1984, עמ' 397; קלנר, 1991, עמ' 120-122.

כפירה, ובין הפרק השני בספר, שממנו עולה שאין למעשה אף שגגה שאפשר להחשיב ככפירה של ממש. מסקנתו של קלנר הייתה שרי"א התלבט בשאלה זו אך לא הכריע בה. אפשרות נוספת שהעלה קלנר היא, שאת עמדתו האמיתית של רי"א יש לזהות דווקא עם הפרק הראשון, ואילו את הפרק השני יש להבין כמסווה אקזוטרי שנכתב כדי להסתיר את דעתו האזוטרתית.⁴⁷ אולם קריאה רציפה של שני הפרקים הללו אינה מחייבת את ההבנה שיש ביניהם סתירה, ונוח יותר לראות אותם כמהלך אחד של שאלה ותשובה. בפרק א העלה רי"א את השאלה שמא כל טעות באמונה נחשבת כפירה:

יתחייב בהכרח שיהיו לדתות עיקרים חלקיים, בהם תיבדל הדת האלוהית האחת מזולתה. ובחקירה מן העניינים החלקיים סכנה עצומה, לפי שכל מי שיכחיש אחד מעיקרי הדת החלקיים, הנה הוא יוצא מכלל בעלי הדת ההיא [...] אמרנו שיש סכנה עצומה בחקירה מן העיקרים, כי במה יודע איפוא מה הם הדברים שהכופר בהם ואומר שאינם עיקר – יקרא כופר בעיקר?⁴⁸

רי"א חשש שעצם העיון בענייני העיקרים טומן בחובו סכנת כפירה במקרה של שגגה. אפשר אפילו להבין מדבריו שלא רק הכחשה גמורה נחשבת כפירה, אלא אפילו הכחשה מינורית – מי שמקבל אמונה מסוימת כנכונה אך אינו רואה בה "עיקר". אך מתברר שרי"א הציג את הדברים באופן רטורי, כשאלה חריפה שמקבלת מענה מייד בפרק העוקב:

ומה שראוי שנאמר בזה ללמד זכות על חכמי ישראל המדברים בזה וכיוצא בו, הוא כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה, עם היותו יודע שזהו דעת התורה, נקרא כופר [...] אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ומאמין בעיקריה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטהו העיון לומר שאחד מן העיקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחילת הדעת, או הטהו העיון להכחיש העיקר ההוא להיותו חושב שאיננו דעת בריא תכריח התורה להאמינו, או יחשוב במה שהוא עיקר שאיננו עיקר ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עיקרים, או יאמין אי זו אמונה בנס מנסי התורה להיותו

47 ראו את דבריו של שוורץ (2002, עמ' 185, הערה 4), שאימץ עמדה זו בהתאם לשיטתו התופסת סתירות כאמצעי להסתרת עמדות רדיקליות.

48 ספר העיקרים, מאמר א, פרק א, עמ' 43-48.

חושב שאיננו מכחיש בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה - אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו, והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה.⁴⁹

החשש שהביע רי"א בסוף פרק א מקבל מענה בפרק ב: רי"א מעוניין להביע יחס סלחני כלפי שגגה הנוגעת לעיקרי האמונה, ומבקש שלא לראות אותה ככפירה המונעת את הישארות הנפש. כך אכן הבינו בדלוב⁵⁰ ווייס,⁵¹ אלא שהם סברו באופן גורף שרי"א התייחס בדבריו גם לשלושת עיקרי האמונה. כלומר, לדעתם רי"א סבור שכפירה בשגגה באחד משלושת העיקרים איננה אלא חטא - אך לדעתי הם טועים. רי"א קבע במפורש שהעמדה המכילה של פרק ב מכוונת רק כלפי "מי שהוא מחזיק בתורת משה ויאמין בעיקריה". ישנו תנאי בסיסי שעליו רי"א אינו מוכן לוותר - קבלת עצם קיומה של "הדת האלוהית". לכן להבנתו, את העמדה הסלחנית של פרק ב התכוון רי"א להחיל אך ורק על הענפים והשורשים, אך לא על העיקרים. זו הסיבה לכך שהדוגמאות שהוא הביא בפרק זה נוגעות רק לשורשים (הגשמה) ולענפים (משיח). אומנם רי"א השתמש בפרק ב במונח "עיקר", אך פרק זה נכתב בתחילת הספר, עוד לפני שרי"א חידש את קטגוריות ה"עיקרים", ה"שורשים" וה"ענפים". בשלב זה הוא השתמש במטבע הלשון המצוי המכנה כל אמונה חשובה כ"עיקר" באופן סתמי. זו עשויה להיות הסיבה שדבריו בעניין לא הובנו כהלכה על ידי בדלוב ווייס. רי"א הכיל שגגה ב"עיקרים" אך בפועל התכוון רק ל"עיקרים" כאלה שיתבררו מייד כ"שורשים" וכ"ענפים". ואכן, בפרק ג דן רי"א בהגדרת המושג "עיקר", ודחה שיטות קדומות המעמידות "עיקרים" רבים ללא קריטריון.

כפירה בדת או כפירה באמונה

מהו ההיגיון שעומד מאחורי עמדה מורכבת זו ביחס לשאלת הכפירה בשגגה? שגגה באחד משלושת העיקרים מפקיעה מאליה את שייכותו של האדם אל הדת האלוהית, ושייכות זו היא המאפשרת את היחס הסלחני לטעויות עיוניות אחרות. אף שמדובר בשגגה בלבד, היא

49 שם, מאמר א, פרק ב, עמ' 49-50.

50 בדלוב, 2016, עמ' 75.

51 וייס, 1910, עמ' 77.

נחשבת כפירה וגוררת את אוכדן עולם הבא, מפני שהיא מפקיעה את האדם מן המסגרת הדתית. לעומת זאת, שגגה בשורשים או בענפים נחשבת רק חטא ולא כפירה - כי אין מדובר בפגיעה בעצם שייכותו של אדם אל הדת האלוהית. במילים אחרות, ההבחנה של רי"א אינה בין כפירה במזיד לכפירה בשוגג, אלא בין כפירה כללית בדת האלוהית ובין כפירה באמונה ספציפית. שגגה שמוציאה את האדם מכלל הדת נחשבת כפירה, תמימה ככל שתהיה, והכחשה של אמונה פרטנית, חשובה ככל שתהיה, לא תיחשב כפירה כל זמן שלא באה במזיד מתוך כוונת מרידה, המפקיעה את האדם מהמסגרת הדתית. רי"א למעשה הציע הגדרה חדשה למושג "כפירה": הוא לא קיבל את ההבנה הקדומה שלפיה הכפירה היא הכחשת מציאות האל לבדה,⁵² וגם לא קיבל את התפיסה המאוחרת יותר שרואה כל פקפוק בכל אחת מאמונות הדת ככפירה⁵³ - לדעתו, כפירה היא רק כפירה כללית בדת האלוהית.

מדוע לפי רי"א כפירה נחשבת כפירה רק כשהיא מופנית באופן כללי כלפי הדת האלוהית? הדברים קשורים לתפיסתו בשאלת הישארות הנפש. לפי רי"א, הכפירה והדת האלוהית הן דבר והיפוכו: הישארות הנפש נקנית על ידי הדת האלוהית ונמנעת על ידי הכפירה.⁵⁴ מדיונו של רי"א בפרקים א-ז של המאמר השלישי בספר העיקרים עולה שאדם יכול להגיע להישארות הנפש רק על ידי קיום מצוות מתוך כוונה דתית נכונה. לא השכל לבדו, לא הרגש לבדו ולא המעשה לבדו מקנים את נצחיות הנפש. האדם הוא בעל גוף חומרי ונפש שכלית, ולכן "יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלמות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת ענין מורכב מפעל גופיי והשכלה נפשית".⁵⁵ ממילא, "הפעל הנעשה על זה התואר, שהוא מורכב מפעולה גופית והשכלה נפשית, הוא הנותן שלמות בנפש".⁵⁶ אך מהי אותה "השכלה" המשולבת בתוך "הפעולה" החומרית? על כך ענה רי"א שמדובר ב"כוונה" הדתית המלווה את העשייה.⁵⁷ רי"א דחה את

52 ראו למשל בספר אמונות ודעות, מאמר חמישי, עמ' קפא: "אבל הכופר, הוא העוזב את היסוד כלומר האחד הכולל הכל יתברך ויתעלה". ראו גם את דבריו של נימרק (1919, עמ' 1), התולה זאת בהבנת המושג "עיקר" כמתייחס לאלוהים בעצמו, ולא לאמונה בעיקרון זה או אחר.

53 ראו למשל פירוש המשנה לרמב"ם, מסכת סנהדרין, עמ' קמה: "וכאשר יפקק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר". וראו גם: קלנר, 1984, עמ' 394.

54 ספר העיקרים, מאמר א, פרק א, עמ' 43-44; שם, מאמר ד, פרק כח, עמ' 269; שם, פרק לח, עמ' 378. יש לציין שכמו החוטא, גם הכופר מסוגל לחזור בתשובה ובכך לזכות שוב בחיי העולם הבא; וראו להלן הערה 83.

55 ספר העיקרים, מאמר ג, פרק ד, עמ' 40.

56 שם. וראו גם שם, מאמר ד, פרק ד, עמ' 45: "הפעל הגופיי הנעשה בהשכלה לעשות רצון ה' ומצותו יתן השלמות לבעלי הנפש המשכלת".

57 שם, מאמר ג, פרק ה, עמ' 40-41.

עמדת הרמב"ם, שהדגיש את השגת המושכלות, וגם את עמדת רח"ק, שסבר שהישארות הנפש תלויה ברגש אהבת האל. גם את תפיסת ריה"ל, שהדגיש את המעשה הדתי, רי"א לא קיבל לחלוטין, אלא הדגיש שיש שילוב הכרחי בין מעשה לכוונה.⁵⁸ את מסקנת התפיסה האריסטוטלית, התולה את הישארות הנפש בהשכלה פילוסופית, דחה רק מפני שמדובר בתפיסה המתאימה ליחיד סגולה בלבד. עם זאת, הוא אימץ את הנחת היסוד של הפילוסופיה שלפיה הכוח השכלי הוא המייחד את האדם. בכך הציע רי"א עמדה סינטטית חדשה שלפיה הישארות הנפש אפשרית על ידי קיום כל מצווה מתוך כוונה דתית נכונה. השילוב בין מעשה לכוונה מוגדר אצלו כ"פעולה שכלית": "כשיעשה בכוונה לעבוד את ה' ולקיים מצוותו, הוא בלי ספק פועל שכלי".⁵⁹ "פעולה שכלית" כזו מקנה לאדם חלק בעולם הבא: "במעשה הנעשה על זה התואר, רוצה לומר בכוונה לעשות רצון השם, יושג התכלית האנושי שהוא קיום הנפש בעולם הבא".⁶⁰ רי"א זיקק מהפילוסופיה את אלמנט ההשכלה והמיר אותה בערך הכוונה המלווה לקיום המצוות. את "השכל הפועל" החליף רי"א ב"פעולה השכלית".

הדת האלוהית מאפשרת את הישארות הנפש על ידי הצעת "הפעולות השכליות", והכפירה מונעת את הישארות הנפש מפני שהיא מונעת את אותן "פעולות שכליות" מן האדם. מי שלא מקבל את שלושת עיקרי הדת האלוהית, גם אם הוא עושה זאת בטעות, מונע מעצמו את "הפעולות השכליות". אין לו סיבה לקיים את מצוות הדת, וגם אם הוא יקיים אותן, הוא יעשה אותן שלא מתוך הכוונה הדתית הנכונה. מי שאינו מאמין במציאות ה', או שאינו מאמין בתורה מן השמיים, או שאינו מאמין בשכר ועונש, גם אם הדבר נובע אצלו מתוך שגגה

58 על כך ראו גם: אורבך, 1973, עמ' 533, 601-603, 620-621.

59 ספר העיקרים, מאמר ג, פרק ה, עמ' 46.

60 שם, מאמר ג, פרק ה, עמ' 52. ארליך (2010א, עמ' 152-175) כתב שמהלך הפרקים בתחילת מאמר שלישי אכן מבסס עמדה זו, שהוא מכנה "מסורתית", אך לדעתו יש לראות את פרק ב כחריג משום שבו העלה רי"א את הטענה האריסטוטלית שעיקר האדם הוא שכלו ובו תלויה הישארות נפשו. ארליך טען שהיה אפשר לדלג על פרק זה בלי לפגוע במסקנה המסורתית של רי"א, ולכן ביקש לזהות בו את עמדתו האזוטרת האמיתית של רי"א. הוא גם טען שאם אכן רי"א היה דוחה עמדה זו, הוא לא היה מציין רק את הטענה הידועה שהשגת הישארות הנפש על ידי ההשכלה אינה דרך הסלולה לרבים תוך הזנחת הביקורת של רח"ק (אור ה', עמ' רלג-רלה), המוכיח מדברי חז"ל שהשכר שאדם זוכה לו מתקבל מפעולותיו ולא מהישארותו של "השכל הנקנה". להבנתי, דבריו של ארליך אינם מניחים את הדעת, משום שרי"א לא התכוון להנגיד בין העמדה המסורתית ובין העמדה הפילוסופית אלא למוג ביניהן. הוא לא השתמש בביקורת הנוקבת שמתח רח"ק על הפילוסופיה ועל "השכל הנקנה", כי לא רצה לדחות את הפילוסופיה על הסף. לכן, את המסקנה הפילוסופית הוא דחה רק מפני שהיא לא רלוונטית לרוב האנושות, ולא מפני שהוא שלל את ערך ההשכלה מעיקרו. את פרק ב במאמר ג יש לקרוא אפוא באופן קוהרנטי בתוך המהלך הכולל של המאמר.

ולא מתוך מרד מכוון, חסרה לו התודעה הנפשית המתאימה לקיום המצוות. פעולותיו אינן נחשבות "שכליות" משום שנעדרת מהן הכוונה הדתית "לעבוד את ה' ולקיים מצוותיו", ולכן אין בכוחן להביא את האדם להישארות הנפש. כל זאת בניגוד לשורשים ולענפים: כפירה בשוגג בשורשים ובענפים אינה פוגעת בקונספט הדתי, ואין בה כדי למנוע מן האדם קיום מצוות מתוך כוונה דתית ראויה. לגבי הענפים הדבר מובן, שהרי אין מדובר באמונות שהנחתן היא תנאי מוקדם לאפשרות הדת האלוהית. למשל, מי שמאמין בעיקרי הדת האלוהית אך משום מה אינו מאמין בביאת המשיח, עדיין יכול להניח תפילין מתוך כוונה לעשות את רצון האל. אולם גם כלפי השורשים הדבר נכון. למרות היותם הבסיס הפילוסופי והתיאולוגי ההכרחי של העיקרים, ובשל כך אכן הבוחן בין דת אלוהית אמיתית למזויפת⁶¹ – אין להכחשה בשוגג של אחד מן השורשים השפעה על הקיום הדתי. שגגה בהגשמת האל למשל אינה כרוכה בפירוק הקונספציה הדתית, ולכן היא אינה מפריעה לאדם לקיים את המצוות מתוך הכוונה הנכונה ולזכות בכך לחיי העולם הבא. מדובר רק בשגגה ולא מעבר לכך. רק מרידה במזיד באחד השורשים או הענפים מונעת את הישארות הנפש, משום שהיא מבטאת הכחשה כללית יותר של מסגרת הדת, וממילא מפקיעה מהאדם את האפשרות לבצע "פעולות שכליות".

הערכה מעשית לאמונה ולכפירה

רי"א מיקד את משנת העיקרים שלו סביב המושג "דת אלוהית" כדי שיוכל להבחין בין העיקרים ליתר האמונות בשאלת הכפירה הבאה מתוך טעות. השאלה היא: מדוע הבחנה זו הייתה חשובה לו כל כך? נראה לי שבצורה זו הצליח רי"א לאחוז את החבל משני קצותיו – מצד אחד להציג עמדה נוקשה כלפי חוץ, ומצד שני להציג עמדה מכילה כלפי פנים, וזאת בלי לחתוך בבשר החי של התיאולוגיה היהודית. נחיצות זו מוסברת על רקע ההקשר ההיסטורי שבו נכתב ספר העיקרים.

61 מבחינה פולמוסית יש לשורשים פונקציה חשובה כמבחינים בין דת אלוהית אמיתית ובין דת אלוהית מזויפת. השורשים, כמשמעות הפילוסופית של העיקרים, הם אמונות שצריך לבדוק את הימצאותן אצל כל דת המתיימרת להיות אלוהית; ראו: ספר העיקרים, מאמר א, פרק יג, עמ' 121; שם, מאמר א, פרק יח, עמ' 153. הנצרות למשל תיחשב לפי רי"א כדת אלוהית מזויפת, משום שהיא אינה מקבלת את כל השורשים. היא מגשימה את האל ודוגלת בשילוש במקום באחדות האל, ועל כן מעידה על זיופה; ראו: שם, מאמר א, פרק כו, עמ' 201. וראו גם את דבריו של לסקר (1980, עמ' 9) על ההבחנה בין אמונת הנצרות המבוססת על נמנע לוגי, ובין אמונת היהדות המבוססת על נמנע טבעי.

רי"א חי ופעל בספרד בראשית המאה ה-15, בעיצומה של אחת התקופות הקשות ביותר שידעה יהדות ספרד.⁶² בתחילת המאה ה-13 הגיעה הרקונקיסטה לשיאה, ורוב יהדות ספרד עברה משליטה מוסלמית לשליטה נוצרית. כדי לבסס את שליטתם נזקקו הנוצרים לתיווכם של היהודים, ולכן תמכו בקיום מסוים של הקהילות היהודיות. אולם מגמת ההרעה הכללית במצבה של יהדות אירופה, עקב מסעי הצלב ועלילות הדם, חלחלה גם לספרד. פעילותם של הנוצרים המנדיקנטים נגד היהודים, ומשברים שונים שפקדו את ספרד במאה ה-14, כגון המגפה השחורה, מלחמת ירושת מלכות קסטיליה ומאבקי מעמדות מתמשכים, העצימו את שאיפת הכנסייה לגבש חברה נוצרית אחידה. שנאת ישראל התגברה בקרב האוכלוסייה הנוצרית והביאה לאלימות כלפי היהודים. יהודים חויבו לענווד סימני היכר מיוחדים (1371), וסמכות השיפוט בסכסוכים פנימיים ניטלה מהם (1380).

נקודת השפל הייתה בפרעות קנ"א (1391) הרצחניות,⁶³ שהובילו לחורבן של קהילות שלמות ולגל המרות נרחב. הלחץ הנוצרי רק הלך וגבר. נאסר על יהודים להחזיק במשרות נחשבות ולשרת בחצר המלוכה (1408). הם הוגבלו בתנועתם ואולצו להתגורר בשכונות נפרדות. נאסר עליהם ליצור קשרים כלכליים או חברתיים עם נוצרים, ונאסר עליהם ללבוש בגדים מכובדים, להתגלח ולהיקרא "רון" (1412). נחקקו חוקים נגד התלמוד (1415), ספרי פולמוס הופצו ברבים,⁶⁴ ויהודים הוכרחו לשמוע דרשות מיסיונריות ממטיפים קנאים כמו וינסנטי פרר.⁶⁵ ייכוח טורטוסה (1413-1414)⁶⁶ נחשב נקודת שפל נוספת. הייתה זו הצגת ראווה מול קהל נכבדים שנועדה להפעיל לחץ נוסף על היהודים להתנצר. הוויכוח היה יוזמה של היהודי המומר יהושע הלורקי,⁶⁷ שזכה לשיתוף פעולה מצד הכנסייה והמלך. אל הוויכוח

62 על מצבה של יהדות ספרד במאות ה-14 וה-15, ראו למשל: גרץ, 1906; בער, 1987; ביינארט, 1998; Wolff, 1971

63 למכתב של רח"ק המתאר את הפרעות, ראו: שבט יהודה, 1855, עמ' 128-130; הרוי, 2020.

64 למשל "פגיון האמונה" של ריימונד מארטיני, "מורה צדק" של אבנר מבורגוס ו"עיון במקרא" של שלמה הלוי מבורגוס.

65 על פעילותו של פרר ראו: בער, 1987, עמ' 323-325, 357; בן שלום, 1991, עמ' 28-37.

66 על ייכוח טורטוסה ראו: שבט יהודה, 1947, עמ' 94-107; גרץ, 1906, עמ' 111-132; בער, 1987, עמ' 325-358; בן שלום, 1991; כהן, 2011, ושם עמ' 418, הערה 2, לסקירת המחקר; Maccoby, 1998

67 יהושע הלורקי היה תלמידו של שלמה הלוי מבורגס, ואחרי המרת הדת של רבו ניהל עימו חליפת מכתבים. בעקבותיה ובעקבות השפעת פרר המיר גם הוא את דתו בשנת 1412. עוד לפני ייכוח טורטוסה הספיק הלורקי לפרסם כתב פולמוס המבקש להוכיח מן המקרא את משיחיותו של ישו. היה מכונה בפיהם של היהודים "המגדף" - ראשי תיבות שמו הנוצרי: "המומר ג'רונימו דה-סאנקטה פידה". על יהושע הלורקי ראו: בער, 1987, עמ' 324-325, 328; כהן, 2011, עמ' 423, הערה 14; Sadik, 2017

הוכרחו להגיע כעשרים מנהיגי קהילות מאראגון, ובהם גם רי"א. לנציגי היהודים לא ניתנה האפשרות לשאול שאלות אלא רק לענות על הקושיות שהוטחו בהם. קושיות אלו עסקו בהוכחות מהתלמוד על שליחותו של ישו ובהאשמות כלליות כלפי התלמוד. הוויכוח נמשך קרוב לשנתיים, הסתיים בתחושת כישלון והביא עימו גל המרות נוסף.⁶⁸ ממדיה העצומים של אוכלוסיית המומרים מנעו את הטמעתה בתוך החברה הנוצרית הוותיקה, וזו התייחסה אליה בחשד ובעוינות.⁶⁹ הדבר הוביל להקמת האינקוויזיציה הספרדית בשנת 1478, ובהמשך גם לגירושם של כל יהודי ספרד בשנת 1492. בכך נקשר גורלם של יהודי ספרד עם אחיהם שגורשו מאנגליה (1290) ומצרפת (1306-1394).

גלי ההמרות הנרחבים אחרי פרעות קנ"א וויכוח טורטוסה העידו על שבר דתי וחברתי עמוק שבו הייתה נתונה יהדות ספרד. היו שתלו את נכונותם של יהודים רבים להמיר את דתם במצב המוסרי הירוד של הדור, או בהפנמת עמדות פילוסופיות רדיקליות שביכרו את ההשכלה עצמה על פני קיום המצוות המסורתית.⁷⁰ לעומתם, היו שמצאו דווקא בפילוסופיה עוגן יציב נגד רוח הנצרות שנתפסה כמנוגדת להיגיון.⁷¹ בכך חזר וניעור הפולמוס הפנים-יהודי מהמאה ה-13 על אודות לימוד הפילוסופיה, דבר שהעמיק את השבר שבו הייתה נתונה הקהילה היהודית בלאו הכי. אחרי ויכוח טורטוסה נעשו מאמצי שיקום פנימיים שהתמקדו בהעלאת קרנם של ערכים מסורתיים כגון לימוד תורה וקיום מצוות.⁷²

את משנת העיקרים של רי"א יש להבין כחלק ממאמצים אלו. רי"א לא ניסה להציע משנה פילוסופית אוניברסלית תוך התעלמות מהאלימות הנוצרית והנחיתות היהודית של דורו. הוא

68 במהלך הוויכוח ניצלה הכנסייה את היעדרות הרבנים מקהילותיהם והגבירה בהן את תעמולתה. קבוצות שונות הגיעו אל טורטוסה במהלך הוויכוח כדי להמיר את דתן נוכח פני האפיפיור והנציגים היהודים. חלק מהיהודים שנכחו בוויכוח השתמרו, לפעמים תוך כדי הוויכוח עצמו. למחקרים על גל ההמרות שבעקבות ויכוח טורטוסה, ראו: כהן, 2011, עמ' 432, הערה 31.

69 על "בעיית האנוסים" ראו למשל: בער, 1987, עמ' 378-382; יובל, 2014; Netanyahu, 1966; ראו ב"איגרת המוסר" של ר' שלמה אלעמי, שתלה את המשבר במצבו המוסרי של הדור, וב"ספר האמונות" של ר' שם טוב אבן שם טוב, שתלה אותו בנהייה אחר הפילוסופיה בהשפעת רמב"ם ורלב"ג. וראו גם: שוורץ, 1991; Lasker, 1980, pp. 296-298; Netanyahu, 1966, pp. 116-120. במקרים מסוימים דווקא העיסוק בקבלה ובתורת הסוד הוא זה שהקל על המעבר אל הנצרות, הקשורה גם היא אל המיסטיקה; ראו למשל: Sadik, 2017.

71 ראו למשל במקרה של ר' יצחק בן משה הלוי, פרופייט דוראן ("אפודי"), שחיבר פירוש רדיקלי למורה נבוכים. על האפודי ראו: הקר, 2019.

72 אברהם בנבנישתי פעל לשיקום ולארגון של סדרי הקהילה היהודית מחדש סביב ערכים של חינוך ולימוד תורה; ראו: בער, 1987, עמ' 372-378. בקסטיליה הוקם מחדש עולם הישיבות בהשפעתו של ר' יצחק קנפנטון; ראו: סיראט, 1975, עמ' 433-442; גרוס, 1987, עמ' 6-15.

גם לא התכוון לאמץ נקודת מבט פרטיקולרית ולהסתפק בניסוח רשימת דוגמות מתחרה לנצרות, כפי שניסח רבו רח"ק. רשימה כזו הייתה מצמצמת את גבולות היהדות הלגיטימית ומותירה בחוץ את כל מי שאינו מאמין בכל אחד מסעיפיה. את משנתו ניסח רי"א מתוך הכרה שבכרם של בני דורו, שנקרעו בין נאמנות למסורתם המושמצת לבין כניעה לנצרות הלוחצת. להבנתי, את יצירתו אפשר לראות כניסיון התייחסות למנעד רחב של יהודים – החל באלה שנשארו נאמנים ליהדותם, דרך מי שנקרעו בהתלבטות אם להמיר את דתם או לא, וכלה בכאלה שבפועל המירו את דתם. המציאות הכריחה אותו להעמיד דוגמטיקה כזו שמצד אחד תעמוד חוצץ נגד הנצרות, ומצד שני תצליח להכיל את הרצף היהודי של דורו, שהכיל גם מומרים-אנוסים. לשם כך היה עליו למקד את הגותו סביב מושג הדת האלוהית כדי להצליח להכיל טעויות תיאולוגיות הנוגעות לשורשים ולענפים.

גישתו של רי"א הייתה עשויה להיות רלוונטית במיוחד ליהודים המומרים שניסו לשמור על זיקה ליהדותם. תפיסתו של רי"א אפשרה להם להאמין שלמעשה ההמרה עצמו אין ערך, משום שנצחיות הנפש תלויה בקיום המצוות מתוך הכוונה הדתית הנכונה, ולא בהצהרת נאמנות זו או אחרת. ה"ענף" המחודש במשנתו של רי"א, אשר לפיו אדם זוכה להישארות הנפש אפילו באמצעות מצווה אחת הנעשית מתוך כוונה נכונה, רק מחזק את המענה שיש בתפיסתו לאותם אנוסים.⁷³ מומר הנחשב נוצרי כלפי חוץ יכול לקיים חיים יהודיים כלפי פנים, גם באופן חלקי. מבחינת הנצרות הוא נוצרי בגלל הדוגמות שעליהן הצהיר, ואילו מבחינת רי"א הוא בן העולם הבא כי הוא מקיים את המצוות שהוא מסוגל לקיים.⁷⁴

כאן מתברר כיצד משנת העיקרים של רי"א איננה אלא "דוגמטיקה מדומה". רי"א לא ראה באמונה עצמה את הגורם לנצחיות הנפש. הוא דרש את "הפעולות השכליות" וראה את העיקרים רק כמבוא לפעולות אלה. זו להבנתי המשמעות הפולמוסית העמוקה של ספר העיקרים. הנצרות היא דת המושמת על דוגמות והצהרת נאמנות. הכיתתיות שאפיינה את הנצרות הקדומה חייבה את השימוש בדוגמטיקה כמנגנון לנטרול סטיות ולהבטחת אחידות. תפקידה של הכנסייה לאורך הדורות היה להגדיר ולעדכן את האמונות הנכונות שבקבלתן מובטחת הערובה לחיי העולם הבא. לפי הנצרות, האמונה עצמה נחוצה להישארות הנפש, ולכן גם אדם שעושה מעשים טובים כל חייו אינו זכאי להישארות הנפש כל עוד אינו מאמין

73 זהו אחד הענפים שרי"א זיהה כמרכזי לתורת משה, שכן להבנתו רק באופן זה ריבוי מצוות התורה אכן נחשב זכות ולא להפך; ראו: ספר העיקרים, מאמר א, פרק כג, עמ' 183-184.

74 נתניהו (Netanyahu, 1966, pp. 122-125) ניסה להוכיח שרי"א ביקש לסמן גבול ברור בין היהודים ובין המומרים ולהוציא אותם מכלל ישראל. אפשר לקבל את דבריו ביחס למומרים, שאכן ביקשו לאמץ את זהותם הנוצרית, אך לא ביחס לאנוסים, שניסו לשמור בסתר על יהדותם.

ברשימת האמונות הנוצריות המנוסחות בקרדו ומתמסר להן.⁷⁵ רי"א התנגד לתפיסה זו וביקש למדוד את ערכה של האמונה אך ורק לפי משמעותה המעשית. מעתה, אם לפי הנצרות תפקיד הדת הוא לצדד באמונות הנכונות,⁷⁶ רי"א טען להפך – תפקידן של האמונות הנכונות הוא לצדד בדת, כלומר במצוות. אם לפי הנצרות הדתיות היא הכלי והאמונות הן התוכן, לפי רי"א האמונות הן הכלי והדת היא התוכן. הדת אינה לשם האמונה – האמונה היא לשם הדת. כך, בהפקעת המשמעות הדוגמטית מרשימת האמונות, וברתימתן לביצור הקיום המסורתי של תורה ומצוות, רי"א גילה את יכולתו היצירתית ליצוק תוכן יהודי מסורתי למתודה שהיא נוצרית בעיקרה.

הבנה יסודית זו במשנתו של רי"א לא הובהרה דיה במחקר. ארליך טען שבמאמר הראשון בספר העיקרים ביטא רי"א תפיסה דוגמטית המבכרת את האמונה,⁷⁷ אך בפועל אין מקום בספר שעולה ממנו שהאמונה לבדה מבטיחה את הישארות הנפש. כל המקורות שאליהם הפנה ארליך הוכיחו רק שהאמונה אכן נדרשת להישארות הנפש, אך זאת משום שהיא לבדה מאפשרת את קיום המצוות הנכונות באופן הנכון.⁷⁸ בדלוב, שבצדק סיכמה את דיונה בטענה ש"מטרתה היחידה של מערכת העיקרים לרי"א היא להביא לחיזוק קיום התורה והמצוות",⁷⁹ כללה את העיקרים בתוך התורה עצמה: "קיום מצוות התורה הוא כנביעה דרוקטיבית משלוש אמונות אלו [...] הנביעה היא דו כיוונית: העיקרים נובעים מתוך התורה והמצוות, וקיום

75 ברקאי ושילר, 2002, עמ' 239-240.

76 ראו למשל בדברי תומאס אקווינס: [...] it is Whether sacred doctrine is a practical science? [...] it is speculative rather than practical because it is more concerned with divine things than with human acts; though it does treat even of these latter, inasmuch as man is ordained by them to the perfect knowledge of God in which consists eternal bliss (Summa Theologiae, First Part, Question 1, Article 4)

77 ארליך, 2010א, עמ' 174-175. כך גם אפשר להבין מדברי לסקר (1980, עמ' 8): "הפילוסופים טוענים שהעיון מביא אל הישארות הנפש [...] הנוצרים טוענים שהאמונה בישו [...] אלו נמצא באמצע – אכן האמונה מביאה אל ההצלחה אולם לא כל אמונה, רק אמונה אמיתית."

78 ארליך (2010א, עמ' 174) הפנה לספר העיקרים, מאמר א, פרקים ד, יא, יג, כא. בפרק ד טען רי"א ששלושת העיקרים הם סיבת ההצלחה, אך לא בגלל ערכם האמוני אלא מפני שהם מאפשרים את הדת האלוהית. בפרק יא אין שום אזכור שהאמונה מובילה להישארות הנפש. בפרק יג מובא רק שהכפירה בעיקרים ובשורשים מפקיעה את חלקו של האדם מן העולם הבא, אך להבנתי הסיבה לכך היא, שוב, מצד הפקעת האמונה בדת האלוהית או מצד זיוף שלה. פרק כא הוא המקור היחיד שבו רי"א העלה את ערכה העצמי של האמונה, אך גם בפרק זה הוא הדגיש שוב ושוב שמדובר באמונה "בה" ובתורתו, וקשורה ל"שומרי בריתו ומצותיו"; ראו: ספר העיקרים, מאמר א, פרק כא, עמ' 173-175.

79 בדלוב, 2016, עמ' 122.

המצוות מעיד על העיקרים".⁸⁰ להבנתי, קביעה זו מטשטשת את ההבחנה הנדרשת בין מעמד האמונות למעמד המצוות. המצוות אינן מוסקות מתוך האמונות באופן דדוקטיבי, והאמונות אינן נובעות מתוך המצוות באופן אינדוקטיבי. האמונה בעיקרים הכרחית לקיומה של הדת האלוהית, אך המצוות אינן מסקנות דדוקטיביות של העיקרים אלא הן נמסרות "מן השמיים" באמצעות ה"תורה". במקרה של ר"א מדובר כמובן ב"תורת משה", אך הוא מקבל את האפשרות התיאורטית להתקיימותן של כמה דתות אלוהיות אמיתיות זו לצד זו. דתות אלו יאמינו באותם עיקרים ושורשים, אך ייבדלו זו מזו בפרטי המצוות הרשומות ב"תורה מן השמיים" של כל אחת מהן. כלומר, ודאי שהעיקרים אינם גוזרים את תוכן פרטי המצוות. הם רק מפנים את האדם אל הכיוון הנכון, ומאפשרים לו לאחוז בתורה אמיתית ולקיים את מצוותיה מתוך תודעה נכונה.

חיצוק נוסף לפונקציונליות שבה התייחס ר"א לעיקרים מתבטא בהגדרתו את מושג האמונה. ר"א לא ראה באמונה השערה שכלית, מבוססת ככל שתהיה. לפי ר"א, האמונה היא מצב תודעתי - שכנוע פנימי שטענות שכליות אינן מחזקות ואינן פוגעות בו: "האמונה בדבר הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים אף אם לא יודע דרך האמות בו".⁸¹ הגדרה זו תואמת את ההבחנה של ר"א בין שלושת העיקרים ובין יתר השורשים והענפים. קיום המצוות ככוונה תלוי בקבלת הדת האלוהית, וקבלת הדת האלוהית תלויה באמונה בשלושת העיקרים, ובהם לבדם. אולם במה נחשב האדם למאמין בשלושת העיקרים? לא בעצם ההצהרה עליהם, וגם לא בהבנת תוכנם הפילוסופי, היינו השורשים. האמונה בעיקרים היא השכנוע באמיתתם "אף אם לא יודע דרך האמות בו". רק מתוך תודעה זו מסוגל אדם לקיים מצוות מתוך כוונה נכונה, וכל רפיון בתודעה זו יוביל את האדם בהכרח לביצוע עברות. לכן לפי ר"א, כשאדם חוטא הדבר נובע בהכרח מ"כפירה זמנית" באחד משלושת עיקרי האמונה:

החוטא אי אפשר לו שלא יכשל במחשבה, להרהר כנגד אחד מעיקרי הדת, לפי שכל עובר עבירה במזיד לא יתיר עצמו לעשותה, אם לא מצד הרהור רעה שנכנס בלבו, ואמרו רבותינו ז"ל: "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות" (בבלי, סוטה ג ע"א). וזה שהוא אם שיכחיש במחשבה מציאות האל, ויחשוב שאין לעולם מנהיג, ומפני זה מתיר עצמו לעשות העבירה [...] או שיחשוב שיש לעולם

80 שם. וראו גם: שם, עמ' 126.

81 ספר העיקרים, מאמר א, פרק יט, עמ' 165.

ממציא, אבל יאמר שאינו משגיח בפרטי מעשי בני האדם לתת לאיש כדרכיו [...] או שיחשוב שאף אם יש לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים, אומר בלבבו שמא לא ציווה השם יתברך זה, או לא אסר המעשה הזה [...] והרי הוא כמכחיש שאין תורה מן השמים [...] והוא מבואר כי בכל אחת מאלו השלוש כוונות, הוא כופר בעיקר מעיקר הדת האלוהית הכוללים.⁸²

סטייה מן הדת האלוהית נובעת מחוסר תשומת לב לאחד משלושת עיקרי האמונה. רי"א הגדיר את הכפירה באחד משלושת העיקרים כ"רוח שטות", כ"הרהור עבירה". בכך הוא קישר את הכפירה אל הממד הביצועי של קיום המצוות. רי"א הזכיר כפירה רגעית משום שלשיטתו אמונה וכפירה נערכות לפי זיקתן המעשית אל קיום המצוות, ולא בהכרח לפי העומק הפילוסופי שטמון בהן. לכן, כשם שהאמונה היא שכנוע פנימי המוביל את האדם לקיום המצוות, כך הכפירה היא הסחת דעת, רגעית או מתמשכת, מאותה אמונה.⁸³

סיכום

המפתח להבנת משנת העיקרים של רי"א טמון בתופעת הדת האלוהית, שבה השתמש רי"א כקריטריון לקביעת קטגוריות נפרדות של "עיקרים", "שורשים" ו"ענפים". משמעותה המעשית של חלוקה זו מתבטאת בשאלת הכפירה בשוגג, שאותה לפי רי"א ניתן להחיל רק על השורשים והענפים אך לא על העיקרים. בכך חתר רי"א למהלך דו-כיווני: מצד אחד דחיית

82 שם, מאמר ד, פרק כח, עמ' 269-270.

83 הבנה זו עשויה ליישב סתירה במאמר רביעי של ספר העיקרים שעליה הצביע ארליך (2008): מצד אחד בפרק שממנו ציטטנו כאן נראה שיש אפשרות לכל כופר לשוב בתשובה, שהרי כל חוטא הוא למעשה גם כופר, אך מצד שני בפרק לח נראה שלפי רי"א נמנעת התשובה מהכופר. ארליך פירש את הדברים לפי פרשנותו האוטוריטית, וזיהה את עמדתו האמיתית של רי"א עם פרק לח המחמיר. אפשר ליישב את הסתירה בעזרת ההפרדה המתבקשת בין כפירה מתמשכת לכפירה רגעית. התשובה פתוחה בפני המאמין שחטא בגלל הרהור חולף, ונמנעת ממי שבאופן עקרוני אינו מקבל את הדת האלוהית. הכול תלוי בהשלכות המעשיות של הכפירה. אך למעשה אין הכרח לראות כאן סתירה. בפרק לח רי"א לא כתב שהתשובה נמנעת מהכופרים, אלא רק שהם נידונים לעונש נצחי. אפשר להבין שדבריו מכוונים רק לכופרים כאלה שאכן נשארו כופרים ולא חזרו בתשובה. כופר כזה נידון לעונש נצחי כל עוד לא ישוב אל האמונה ומתוך כך אל המצוות. לכן, אין להסיק מן העונש הנצחי שמגיע לכופר, שאפשרות התשובה נמנעת ממנו, כפי שהבין ארליך.

הנצרות שאותה הציג רי"א כדת אלוהית מזויפת, ומצד שני דילוג מעל מחלוקות פילוסופיות והברלים באורחות החיים שפיצלו את היהדות מבפנים. רי"א חידש שאת האמונה והכפירה יש להעריך באופן מעשי - בהתאם להשפעתן על שאלת הישארות הנפש, התלויה להבנתו בקיום מצוות הדת מתוך תודעה מסוימת. את שיטתו הוא גיבש תוך שימוש יצירתי במושגים פילוסופיים ומתודות נוצריות. כך את "השכל הפועל" הוא המיר ב"פעולה השכלית", ואת מהות הדוגמטיקה הציג במהופך - הדת אינה מגדירה את האמונה הנכונה, אלא האמונה היא זו שמגדירה את הדת הנכונה. במקום פילוסופיה מהודקת או דוקטרינה פרטיקולרית סגורה, רי"א העדיף להטות אוזן לדרמה התרבותית שהסעירה את דורו, ולהציע מענה רבני מקורי ומחובר אל המציאות. לא ייפלא אפוא שספר העיקרים זכה לפופולריות מיוחדת, שהציבה אותו בשורה אחת עם ספרי ההגות החשובים של יהדות ימי הביניים.⁸⁴

מקורות

מקורות ראשוניים

אוהב משפט	ר' שמעון בן צמח דוראן, ספר אוהב משפט (ונציה 1599).
אור ה'	ר' חסדאי קרשקש, ספר אור השם , מהד' ר' שלמה פישר (ירושלים: ספריית רמות, 1990).
ספר אמונות ודעות	ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות וברעות , מהד' ר' יוסף קאפח (ירושלים: דפוס האמנים, 1970).
ספר הכוזרי	ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי , מהד' יהודה אבן תיבון (ורשה: מהדורת גאלדמאן, 1880).
ספר העיקרים	ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים , מהד' יצחק הוזיק (פילדלפיה: החברה היהודית להוצאת ספרים באמריקה, 1946).
פירוש המשנה לרמב"ם	ר' משה בן מימון, פירוש למשנה , מהד' ר' יוסף קאפח (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1965).

שבט יהודה שלמה אבן וירגה, שבט יהודה (הנובר: הוצאת קארל רימפלער, 1855; ירושלים: מוסד ביאליק, 1947).

Summa Theologica Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Trans. by The Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947).

מקורות אחרים

- אורכך, 1973 שמחה ב' אורכך, עמודי המחשבה הישראלית: חמש דמויות בפילוסופיה (ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, 1973).
- אריאלי, 1995 נחום אריאלי, המחשבה היהודית בימי הביניים: המשך או מפנה (ירושלים: ספריית אלינר, 1995).
- ארליך, 2008 דרור ארליך, "חטא, תשובה וכפירה בספר העקרים לר' יוסף אלבו", בתוך דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה: מנחת שי לבנימין גרוס (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2008), עמ' 55-80.
- ארליך, 2010א דרור ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו: כתיבה אוטורית בשלהי ימי הביניים (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2010).
- ארליך, 2010ב דרור ארליך, "להשפעתו של 'האמונה הרמה' לר' אברהם אבן דאוד על 'ספר העקרים' לר' יוסף אלבו", עלי ספר, 21 (2010), עמ' 35-46.
- בדלוב, 2016 חגית בדלוב, העמדת עיקרים בתיאולוגיה לאור שיטת "העיון הספרדי": על העיקרים ועל התשובה במשנת ר' יוסף אלבו (עבודת מוסמך, אוניברסיטת אריאל בשומרון, 2016).
- בינארט, 1998 חיים בינארט, פרקי ספרד (ירושלים: מאגנס, 1998).
- בן שלום, 1991 רם בן שלום, "ויכוח טורטוסה, ויסנטי פרר ובעיית האנוסים על פי עדותו של יצחק נתן", ציון, נו, א (1991), עמ' 21-45.

- בן שמאי, 2015 חגי בן שמאי, **מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית של רס"ג (ירושלים: מוסד ביאליק, 2015).**
- בער, 1987 יצחק בער, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית (תל אביב: עם עובד, 1987).**
- ברקאי ושילר, 2002 גבריאל ברקאי ואלי שילר, **נצרות ונוצרים בארץ ישראל (ירושלים: הוצאת ספרים אריאל, 2002).**
- גוטמן, 1942 יוליוס גוטמן, **"לחקר המקורות של ספר העיקרים", בתוך ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל (ירושלים: המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, 1942), עמ' 57-75.**
- גוטמן, 1951 יוליוס גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות (ירושלים: מוסד ביאליק, 1951).**
- גורפינקל, 2012 אלי גורפינקל, **"העיסוק בעיקרים אחרי הרמב"ם: בין רצף לתמורה", מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי, כב (2012), עמ' 5-17.**
- גרוס, 1987 אברהם גרוס, **"קווים לתולדות הישיבות בקסטיליה במאה הט"ו", פעמים, 31 (1987), עמ' 3-21.**
- גרץ, 1906 צבי גרץ, **דברי ימי ישראל, חלקים ד-ו (ורשה 1906).**
- הקר, 2019 יוסף הקר, **"פרפייט דוראן באיטליה", בתוך אבריאל בר-לבב, רב סטוצ'ינסקי ומיכאל הד (עורכים), בדרך אל המודרנה: שי ליוסף קפלן (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2019), עמ' 61-92.**
- הרוי, 2020 זאב הרוי, **"איגרת ר' חסדאי קרשקש ליהודי אביניון על פרעות קנ"א (1391)", בתוך זאב הרוי ואסתי אייזנמן (עורכים), אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2020), עמ' 54-66.**
- וייס, 1910 אייזיק ה' וייס, **דור דור ודורשיו, חלק ה (וילנה 1910).**
- וכסמן, 1946 מאיר וכסמן, **"שיטתו של ר' יוסף אלבו בעקרי הדת וייחוסה לתורות בני דורו: ר' חסדאי קרשקש ור' שמעון בן צמח דוראן", התקופה, 31-30 (1946), עמ' 712-746.**

- יובל, 2014 ירמיהו יובל, האנוסים: זהות כפולה ועליית המודרניות (ירושלים: כתר, 2014).
- כהן, 2011 ג'רמי כהן, "טורטוסה במבט לאחור: תיאור הוויכוח בספר 'שבט יהודה' לר' שלמה אבן וירגה", ציון, עו, ד (2011), עמ' 417-452.
- לסקר, 1980 דניאל לסקר, "תורת האימות במשנתו הפילוסופית של יוסף אלברו", דעת, 5 (1980), עמ' 5-12.
- נימרק, 1919 דוד נימרק, תולדות העיקרים בישראל (אודסה: מוריה, 1919).
- סטרומזה, 2021 שרה סטרומזה, הרמב"ם בעולמו: דיוקנו של הוגה ים-תיכוני (ירושלים: מאגנס, 2021).
- סיראט, 1975 קולט סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים (ירושלים: כתר, 1975).
- קדם, 2008 יונתן קדם, "לברור תולדות חייו של רבי יוסף אלברו", היספניה יודאיקה, 6 (2008), עמ' עג-פט.
- קליין-ברסלבי, 1980 שרה קליין-ברסלבי, "תרומתו של ר' ניסים גירונדי לעיצוב תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלברו", אשל באר-שבע, כרך ב (1980), עמ' 177-197.
- קלנר, 1984 מנחם קלנר, "כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי הביניים: הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק?", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 3 (1984), עמ' 393-403.
- קלנר, 1991 מנחם קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (ירושלים: ספריית אלינר, 1991).
- רגב, 1986 שאול רגב, "לבעיית לימוד הפילוסופיה בהגות המאה הט"ו: ר' יוסף ן' שם טוב ור' אברהם ביבאגו", דעת, 16 (1986), עמ' 57-85.
- שביד, 1963 אליעזר שביד, "בין משנת העיקרים של ר' יוסף אלברו למשנת העיקרים של הרמב"ם", תרביץ, לג, א (1963), עמ' 74-84.
- שוורץ, 1991 דב שוורץ, "הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד", פעמים, 46-47 (1991), עמ' 92-114.

- דב שוורץ, 2002 **סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים**
(רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2002).
- תא-שמע, 2004 **ישראל מ' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב: ספרד (ירושלים: מוסד ביאליק, 2004).**
- Husik, 1916 Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York: Macmillan, 1916).
- Lasker, 1980 Daniel J. Lasker, "Averroistic Trend in Jewish Polemics in the Late Middle Ages", *Speculum*, 55, 2 (1980), pp. 294–304.
- Lasker, 2007 Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages* (Liverpool: Liverpool University Press, 2007).
- Maccoby, 1998 Hyam Maccoby, "The Tortosa Disputation, 1413–14, and Its Effects", in Luc Dequeker and Werner Verbeke (eds.), *The Expulsion of the Jews and Their Emigration to the Southern Low Countries, 15th–16th C.* (Leuven: Leuven University Press, 1998), pp. 23–34.
- Netanyahu, 1966 Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources* (Philadelphia: American Academy for Jewish Research, 1966).
- Rauschenbach, 2002 Sina Rauschenbach, *Josef Albo: Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit, Studies in Eropean Judaism*, Vol. 3 (Leiden: Brill, 2002).
- Sadik, 2017 Shalom Sadik, "When Maimonideans and Kabbalists Convert to Christianity", *Jewish Studies Quarterly*, 24, 2 (2017), pp. 145–167.

- Schechter, 1905 Solomon Schechter, *Studies in Judaism* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1905).
- Tirosh-Samuelson, 2003 Hava Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being* (Cincinnati: Hebrew Union College, 2003).
- Weiss, 2017 Shira Weiss, "Sefer Halkkarim: Rabbi Joseph Albo's Exposition of Jewish Dogma", in Stuart W. Halpern (ed.), *Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought* (New Milford, CT: Straus Center for Torah and Western Thought, 2017), pp. 63–87.
- Wolff, 1971 Pual Wolff, "The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or Not?", *Past and Present*, 50 (1971), pp. 4–18.

על המחבר

עמנואל הרוניאן משמש זה עשור שנים ר"מ (רב־מחנך) בישיבה התיכונית "אור תורה" נווה־שמואל שבאפרת. הוא בוגר הישיבה הגבוהה בבית אל, בעל תואר ראשון ותואר שני בחינוך ובמחשבת ישראל מהמכללה האקדמית הרצוג שבאלון שבות, ובעל סמיכה לרבנות ("יורה יורה") מהרבנות הראשית לישראל. את עבודת המוסמך שלו השלים באוניברסיטת בן־גוריון בנגב בהנחיית פרופ' עודד ישראלי, והוא עיבד אותה למאמר שהתפרסם בכתב העת נוסן (2021) - "תפיסת האדם בחוג הראי"ה: עיון משווה במשנותיהם של הרב קוק והרב חרל"פ". הדוקטורט שלו יעסוק בהגותו של הרב יעקב משה חרל"פ. הוא נשוי למוריה, והם מתגוררים בקריית ארבע עם ששת ילדיהם.