הצעות לכותרת:

**"כי אין בעולם שמחה כהתרת הספקות**"[[1]](#footnote-2)

**על וודאותה של המסורת - בין הרמב"ם לראב"ד**

או:

**על וודאותה של המסורת - בין הרמב"ם לראב"ד**

*וכבר כתב חכם אחד:*

*שלא טעם טעם שמחה –*

*מי שלא טעם טעם התרת הספקות השכליות.*

*הרמ"א, תורת העולה א ו*

ההתגלות הפומבית בהר-סיני, על המסורת שהועברה לגביה לאורך כל הדורות, נתפשה כהוכחה מובהקת לכך כי תורת משה ניתנה על ידי האל. הוכחה זאת התבססה הן על הטענה שהתגלות זאת בלבד הייתה תופעה מוחשית של מראות וקולות אשר ציבור גדול מאד חזה בה, והן על הקביעה שהמסורת בדבר קיומה הועברה ברצף מדור לדור.[[2]](#footnote-3) עם זאת, מתברר כי הרמב"ם הציע ב"מורה הנבוכים" (ב, מ) דרך שונה כדי לקבוע כי רק תורת משה היא דת אלוהית (Divine Law):

If… you find a Law all of whose ordinances are due to the attention being paid… to the soundness of the circumstances pertaining to the body and also to the soundness of the belief… and that desire to make man wise…- you must know that the Law comes from Him… and that this Law is divine.[[3]](#footnote-4)

הקריטריון שהוצע על ידי הרמב"ם, הוא אפוא כדלקמן: כאשר דת ממלאת את הפונקציה שעל דת אלוהית למלא, קרי: כוללת את הנדרש כדי ליצור חברה תקינה וכדי לכוון את האדם לשלמותו האינטלקטואלית, הרי שיש לקבל אותה כדת אלהית.[[4]](#footnote-5) הרמב"ם הציג לאורך פרקים ארוכים ב"מורה" (ג כו-מט) את תורת משה כעשויה לעמוד בקריטריונים אלה, כאשר שתי הדתות המתחרות: הנצרות - אשר איננה מונותאיסטית לשיטתו - איננה מובילה לשלימות האינטלקטואלית,[[5]](#footnote-6) ואילו מֻחמד אבי-האסלאם, על דחפיו החושניים, לא היה יכול להיות נביא אמת ולפיכך תורתו איננה אלא פלגיאט.[[6]](#footnote-7)

לכאורה, ניתן היה להניח, כי הימנעותו של הרמב"ם מלהשתית את היהדות על המסורת הלאומית היא תוצר מובהק של קבלת העקרונות של הפילוסופיה האריסטוטלית החותרת לאוניברסליות. עם זאת, כפי שיתברר מן הדיון להלן, עשה זאת הוגה אריסטוטלי שקדם לו מעט: ר' אברהם אבן-דאוד (1110 קורדובה – 1180 טולדו) בעל "האמונה הרמה"[[7]](#footnote-8) ו"ספר הקבלה".[[8]](#footnote-9) לכאורה, רב המשותף בין שני הוגים אלה אשר השתדלו לתאם את האמונות הדתיות המשתמעות ממסורת של התגלות אלוהית עם הפילוסופיה האריסטוטלית. כך גם ניתן לציין כי שניהם עמדו, ברב או במעט, מול האתגרים הפולמוסיים שהעמידה בפניהם הטענה בדבר אמיתותה ובלעדיותה של תורת משה, הן זאת שבכתב והן זאת שבעל פה. הן הראב"ד והן הרמב"ם יצאו כנגד טענת הזיוף שהביעה הקראות כנגד המסורת בעל-פה הרבנית, הם ביקשו לבסס את האותנטיות של החומש כנגד טענת האלטרנטיבה של מאמיני הקוראן, וניסו לערער את על מעמד-העל של הברית החדשה שהציגה הנצרות.

ברור אם כן כי העמדה ביחס לערכה של המסורת הדתית היא בעלת חשיבות הן מבחינת ערכה של המסורת היהודית-רבנית כנגד המסורות המתחרות, והן מבחינת ערכה במסגרת האתגר של הפילוסופיה האריסטוטלית. באופן טבעי עולה השאלה: מה המקור לעמדותיהם השונות של שני הוגים אלה בסוגיית המסורת, כאשר לכאורה שניהם נאמנים מבחינה פילוסופית למסורת האריסטוטלית? לשאלה זו שני היבטים: הראשון, האם בכלל יש מקום לשימוש במסורת במסגרת של מחשבה אריסטוטלית, והשני, אם יש מקום כזה, מדוע הרמב"ם העדיף להציע דרך שונה לזיהוי הדת האלוהית?

בהקשר זה מן הראוי לציין כי ל"מקובלות" (בערבית: מקבולאת), יש תפקיד מוגדר באפיסטמולוגיה ובלוגיקה האריסטוטלית, וכפי שנראה להלן, הן מאפשרות לכלול בין היתר מסורת דתית. הן עשויות אפוא לקבל תפקיד מרכזי בהגנת מעמדן של הדתות השונות, ולפיכך סביר להניח כי תיאולוג האמון על אסכולה זאת ידון במידת וודאותן לצד מקורות ההכרה האחרים. כפי שיתברר מעמדן מורכב למדיי: מקורן דרך כלל הוא במוחשות (perceptions) החלות רק על מי שנכח בהן בזמנן ובמקומן. עם זאת, מתברר כי השימוש במונח "מקובלות" איננו חל רק על אינפורמציה המובעת במשפטי-חיווי, העשויה להגיע לעתים ממקור הכרה שונה (למשל: מושכלות? (intelligible, אלא גם משפטי-ציווי לגבי מעשים שיסודם רק בסמכות דתית, ואז הם עומדים לצדם או לעומתם של המוסכמות החברתיות או ה"מפורסמות".

**ה"מקובלות" כמקור הכרה**

בספרו ההגותי, "אמונה רמה"[[9]](#footnote-10) הקדיש הראב"ד "כלל –פתיחה"[[10]](#footnote-11) (introduction) ב"מקובלות וביאור גודל תועלתם":[[11]](#footnote-12)

השגות האדם - מהן מושכלות ((intelligible?, ומהן מוחשות ((perceptions. והמוחשות - מהם מה שיהיה האדם עצמו הוא המרגיש אותם (=חש בהם), ומהם מה שלא יהיה הוא המרגיש אותם, אכן הרגישם כבר זולתו וסיפר אותם לו, והביאם אליו אם קהל ואם אחד.

הראב"ד נסמך אפוא על שני כלי-ההכרה של האדם: השכל והחושים. ההשגה החושית מתפצלת לשניים: לתפיסה חושית ראשונית, ולהשגה לה זוכה האדם בעקיפין, באמצעות סיפורו של האחר. האינפורמציה העקיפה, אשר היא ה"מקובלות", עשויה להגיע מפי כל מי שחווה בחושיו את האירוע עצמו, בין אם הוא יחיד ובין רבים. מכיוון שה"מקובלות" אינן ישירות, הראב"ד נדרש לשאלת אמינותן:

וכבר יהיה דעתו סומך עליהם [=על מוסרי האינפורמציה] או עליו מאד, עד שלא ישתדל להרחיק מאמרו [דברו של המוסר] או לספק בו, אבל יהיה אצלו במדרגה כאלו הוא בעצמו ראה זה. ולפעמים לא יסמוך דעתו בו. ולזה יהיו ה"מקובלות" אצל אנשים-מה - בלתי מקובלות אצל אנשים אחרים, ויחשוב הסכל שזה חולשה ב"מקובלות". אמנם התחלף האנשים ב"מקובלות", אין זה מחייב ספק בהם עצמם, אבל לפעמים היו הם בעצמם אמת, ואם תהיה אופן הגעתם אלינו אופן חלוש.

מידת הספק המוטל ב"מקובלות" איננה אוביקטיבית: היא איננה מותנית בהן עצמן אלא במי שמוסר אותן ובמי שנמסרו לו. אם המקור המוסר מהימן לחלוטין בעיני המקבל, אזי ה"מקובלות" עשויות להיות שוות-ערך בעיניו של המקבל ל"מוחשות" אשר חווה הוא עצמו. עם זאת, כאשר המקור איננו מהימן דיו על המקבל– הן מוטלות לגביו בספק. יחד עם זאת, פרט למהימנותו העצמית של המקור או של המקורות, וודאותן של ה"מקובלות" מותנית בגורם נוסף:

ועל הרוב יפול הספק כשיבוא אלינו הספור מאחד. ואמנם כשיבוא אלינו מאת המון האומה -לא תאמר שהגיע לה, אלא ששמעה הקבלה כלה, עד שהיה בה שש מאות אלף נביא ויותר ביום אחד -לא נשאר ספק. אלא אם יאמר אומר, שזה הספור חברו מחבר, מבלי שהיה כן לעולם.

כאן כבר מוצג קריטריון אוביקטיבי יותר: מספר העדויות. בדרך כלל מקור בודד עלול לעורר ספקות. ספקות אלה מסתלקים שעה שמדובר בעדויות המוניות, כפי שכבר נטען במשנתו של ר' סעדיה גאון.[[12]](#footnote-13) למעשה, ניתן לראות כיצד הראב"ד מבקש לטעון כאן לוודאותו של מעמד הר-סיני מכוח המסורת: כאשר העדות על קיומו של האירוע נמסרת מאת "המון האומה" "שש מאות אלף... ויותר", והתאר "נביא" מוענק לכל אחד מהם – וכנראה יש בכך כדי לבטא מהימנות – אזי "לא ישאר ספק" לגבי ה"מקובלות" שנמסרו על ידם. ההפרכה היחידה האפשרית היא כי הסיפור על עדויות רבות ואיכותית כל כך הוא בדיוני (fiction): "שזה הספור חברו מחבר, מבלי שהיה כן לעולם" (ב ה הכלל). למעשה, תשובת הראב"ד בהקשר זה באה כנגד ביקורת אותה העלו המוסלמים כלפי תורת משה. לדבריהם, תלאות הגלות הראשונה השכיחו אותה והיא שוחזרה רק על ידי עזרא הסופר.[[13]](#footnote-14) הראב"ד הגיב לכך בין היתר:

הבה נניח... שאחר השבעים שנה בא עזרא מבבל, וכתב התורה המוחלפת... ואיך הסכימו להודות בה הקרובים והרחוקים, מהרי גוזן ופרס והנשארים בארץ ישראל, והגולים למצרים ואפריקה – מבלי חולק עליו ולא עומד כנגדו? (אמונה רמה ה ב ה).

אך שוב, כאשר הפרסום רב, כפי שאירע במעמד הר סיני, הרי בוודאי שסיפור המעשה איננו בדוי:

… [The doubter] would be able to say that the author composed this story on the basis of what someone [else] testified, and perhaps … did not tell the truth…

אמנם הדבור פנים-בפנים במופתים המפורסמים הם מקנים האמת. כי בידוי הספר מעיקרו – הוא דבר שאין להעלותו על לב. אבל הוא ספר העתיקוהו המון צודקים מהמון צודקים... והעמיד הנביא האומה, על שהושם מהם יותר מאלף אלפי נביאים ששמעו קול האל ביום אחד... (ב ה).

בהקשר זה שלפנינו, לצד ריבוי העדים ("מאות אלפי") המהימנים ("נביאים") מתמלא תנאי נוסף שבאמצעותו האינפורמציה נעשית וודאית לחלוטין למרות הדורות הרבים אשר חלפו מאז קיום האירוע: "העתיקוהו המון צודקים מהמון צודקים". בהתניה זאת, המונח "מקובלות" מוחלף ל"תכופות":

ודע, שההפרש שבין הענינים ה"תכופים" וה"מקובלים" הוא אפשרות הכנס הספק במקובלים, ולא אפשרות הכנסו בתכופים. ומופתי הנביא – אשר דבר בהם פנים בפנים אל המון אומתו... ולא הכזיב אותם שום אדם אחריו – הם כמו העניינים התכופים. והעניינים התכופים ראויים שיהיו הקדמות בהיקש האמיתי המופתי... (שם שם)

נסיו של משה וודאיים – לדעת הראב"ד – והם בגדר ה"תכופות" שעברו את מבחן רצף הזמן: "ולא הכזיב אותם שום אדם אחריו". ניתן אפוא להשתמש ב"תכופות" כהנחות יסוד בהיקש דמונסטרטיבי.

יושם אל לב: תפיסה זאת שונה בעיקרה מן הלוגיקה המודרנית, אשר מאפיינת את הטיעון התקף (valid) באופן צורני בלבד, כלומר: כאשר המסקנה של הטיעון נובעת באופן הכרחי מן ההנחות שלו. לצד טיעון תקף, ניתן גם להציג טיעון מהימן (solid) העומד כמוהו בתנאי הצורני, אך כולל גם את הדרישה שההנחות תהיינה אמיתיות. אך הלוגיקה הביניימית, כפי שהיא תוצג לקמן, דורשת אף יותר מזה: כאשר עניינה בהיקש המופתי-הדמונסטרטיבי, היא מצריכה שההנחות תהיינה לא רק אמיתיות אלא גם וודאיות.

לשיטתו של הראב"ד, בשונה מן ה"מקובלות", ובדומה ל"מוחשות" ול"מושכלות", ה"תכופות" יכולות לתפקד כהנחות בהיקש הדמונסטרטיבי:

וכבר נודע מדעת בעלי ההגיון, שהשמועות התכופות הקדמות נכנסות במופת האמת, עם שבעלי ההגיון הם האנשים היותר חזקים שבעולם בדיוק הדבור... אמנם, הם לא ישימו דרך לאדם שיכחיש היות בעולם מצרים ובבל, להיות תכוף הדבור, עד שהיה כמו מורגש, ויתחייב למי שראה אותם, ולמי שלא ראה אותם- להאמין בזה. (אמונה רמה ב ה)[[14]](#footnote-15)

שלושת מקורות הידע הללו, המושכלות, המוחשות וה"מקובלות", נמנו גם על ידי הרמב"ם כאמינים, והוא עשה זאת באגרתו בענייני אסטרולוגיה:

... שאין ראוי לנו להאמין אלא באחד משלושה דברים: הראשון- דבר שתהיה עליו ראיה ברורה מדעתו של אדם כגון חכמת החשבון...והשני- דבר שישיגנו האדם באחד מהחמש הרגשות, כגון שידע בוודאי שזה שחור וזה אדום וכיוצא בזה בראית עינו... והשלישי דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים ע"ה ומן הצדיקים.

וצריך האדם, שהוא בעל דעה, לחלק בדעתו גם במחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם, ויאמר: "שזה האמנתי בו מפני הקבלה, וזה האמנתי בו מפני ההרגשה, זה האמנתי בו מפני הדעה". אבל מי שיאמין בדבר אחד שאינו משלושת המינים האלה - עליו נאמר "פתי יאמין לכל דבר" (משלי יד, טו)[[15]](#footnote-16)

בשונה ממיונו של הראב"ד, הרמב"ם העניק כאן ל"מקובלות" ("דבר שיקבל אותו האדם") מעמד עצמאי, ואין להן זיקה מיוחדת ל"מוחשות" דווקא. תוכנן, בשונה משני מקורות הידע האחרים, איננו מודגם, ואמינות תוכנן נובעת מכך שמקורן בבני-סמכא: הנביאים שהיו בעבר ("עליהם השלום") והצדיקים, האמינים בזכות אופיים, המצויים כנראה גם בהווה. הרמב"ם פנה לקוראיו בדרישה ליצור שתי הבחנות: האחת - בין מקורות הדעת הללו ובין אינפורמציה ממקורות אחרים שהם לדבריו אינם מהימנים. על דרך האלימינציה ניתן כנראה להסיק כי "דבר שיקבל אותו האדם" שלא "מן הנביאים ע"ה או מן הצדיקים" איננו ראוי לאמון מלא. עיקר מטרתה של אגרת זאת היה להבהיר כי אין להאמין למה שנמסר בספרות האסטרולוגית העניפה ("אלפי ספרים"), אשר מחבריה אינם עומדים כנראה בקריטריון של "נביאים או צדיקים".

אך האם קיימת הבחנה בין מקור דעת אמין אחד למשנהו? בהקשר אחר הציג הרמב"ם את עדיפותן של המושכלות על המוחשות, במקרה בו אדם טוען טענת נביא, מטיף לעבודה זרה, ומביא "אות ומופת": "כי עדות השכל המכזיב טענתו חזקה מעדות העין הרואה מופתו" (הקדמה למשנה א).

דיון נוסף, הכולל התייחסות לכלל מקורות הדעת, הוצע בפרק השמיני ל"מילות ההגיון".[[16]](#footnote-17) הרמב"ם מנה כאן שתי קבוצות של Propositions: הקבוצה הראשונה היא של אלו "which are known to be true, and require no proof for their truthfulness", ובה כלולים ארבעה סוגים: perceptions ,primary Intelligibles[[17]](#footnote-18), conventions וtraditions . הקבוצה השניה היא של טענות וודאיות ( certain במקור: יקין), אשר רק הן עשויות לתפקד כהנחות בהיקש מופתי: perceptions, Intelligibles (primary ו – (secondary ו- The results of experience.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  |  | [1] אינן צריכות ראיה | [2] וודאיות |
| א | מפורסמות | + |  |
| ב | מקובלות | + |
| ג | מוחשות | + | + |
| ד | מושכלות ראשונות | + | + |
| ה | מושכלות שניות |  |
| ו | נסיוניות | + |

ה"מקובלות" שייכות אפוא לקבוצה הראשונה בלבד (1). כפי שגם נכתב באגרת על האסטרולוגיה, גם בהקשר זה הן אינן מודגמות באמצעות תוכנן אלא בכך שהן "whatever is received from a chosen person or from a chosen assembly" . בשונה מהראב"ד, גם כאן אמינות ה"מקובלות" איננה נמצאת בזיקה לריבוי המוסרים אלא אך ורק לאיכותם, ודין יחיד שהוא "chosen" כדין רבים שהם כאלה. הרמב"ם השיב במובלע לשאלה אפשרית באשר להצדקת הכללתן בין"Propositions … require no proof for their truthfulness" , שהרי עדיין הן מצריכות ראיה כלשהי, אך לדבריו ראיה זאת מתייחסת למהימנותו של מעביר האינפורמציה ולא לתוכנה. משתמע כי בדומה ל"מפורסמות", ה"מקובלות" מוגבלות לקבוצת אוכלוסיה מסוימת. יתכן שלא במקרה טען הרמב"ם רק לגבי "מפורסמות" ולא לגבי "מקובלות", כי מעמדן הוודאי נמצא ביחס ישר לתפוצתן.

לענייננו: ה"מקובלות", בדומה ל"מפורסמות", אינן משתייכות לקבוצה השנייה (2) הכוללת טענות וודאיות, אשר עשויות לשמש כהנחות להיקש מופתי. ה"מקובלות" יוצרות היקש ריטורי בלבד, בעוד ה"מפורסמות" עשויות ליצור היקש דיאלקטי, שמעלתו גבוהה יותר. כזכור, הראב"ד טען במפורש כי ה"תכופות" נמצאות בקטגוריה של ההנחות הוודאיות היוצרות היקש מופתי, משמע, לשיטתו, אם ה"מקובלות" עמדו בתנאי הרציפות - מעמדן זהה למעמד ה"מוחשות".

מעמדן של ה"מקובלות" במשנת הרמב"ם כבלתי-וודאיות מאתגר בהקשרים אחדים את המסורת הדתית. אחת מהן היא אמינות הנסים שהתרחשו במדבר סיני בצאת ישראל ממצרים:

For all miracles are certain in the opinion of one who has seen them; however, at a future time, their story becomes a mere traditional narrative, and there is a possibility for the hearer to consider it untrue... Now God… knew that in the future, what happens to traditional narratives would happen to those miracles… the traditional relation of all these miracles is confirmed.[[18]](#footnote-19)

ויושם אל לב: גם התיאור המפורט יוצר אישוש ( (confirmשל האמינות בלבד, והרמב"ם לא הוכיח באמצעותו את וודאות האירועים. עם זאת, ניתן לכאורה להסיק מדברי הרמב"ם בהקשרים אחדים כי ה"מוחשות" שנחוו במעמד הר סיני הפכו ל"מקובלות" וודאיות:

משה רבינו לא האמינו בו מפני האותות שעשה... ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני: שעינינו ראו ולא זר (ע"פ איוב יט כז), ואזנינו שמעו ולא אחֵר, האֵש הקולות והלפידים. והוא ניגש אל הערפל, ואנו שומעים: "לֵך אמור להם כך וכך"... נמצא – אֵלו ששולח להם- הם העדים על נבואתו שהיא אמת, ואינו צריך לעשות להם אות... (הלכות יסודי התורה פ"ח ה"א).[[19]](#footnote-20)

מן הניסוח שלפנינו, שהוא בלשון גוף-ראשון-רבים ("שעינינו... ואזנינו... ואנו") עשוי להשתמע כי הרמב"ם כלל את עצמו עם אלו שנכחו במעמד הר-סיני, והוודאות כאן מוענקת במובלע ל"מקובלות." עם זאת, אם נותיר את הרמב"ם כנטורליסט – כפי שהוא מצטייר מכלל משנתו - הרי "אֵלו ששולח להם" משה רבנו, שהם "העֵדים על נבואתו שהיא אמת," היו דור יוצאי מצרים בלבד אשר לגביהם היא נודעה כ"מוחשות". לא מן הנמנע שלפנינו ניסוח ריטורי בלבד של הזדהות על-דורית, ואילו אלו אשר "הלכות יסודי התורה" לרמב"ם מופנים אליהם, אינם בהכרח כלולים בגדר "בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא". הרמב"ם איננו מצרף כאן נימוק לגבי הדורות המאוחרים, להם ההתגלות במעמד הר סיני על תכניה נודעה רק כ"מקובלות".

אך יושם אל לב: נושא הדיון הקונקרטי, ב"משנה תורה" ובמקבילה "אגרת תימן", איננו מעמדה האלוהי של תורת ישראל, אלא הטענה כי רק היותו של משה נביא-אמת הוכחה באופן וודאי:

לפי שנבואת משה רבנו... בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא. הא למה הדבר דומה? לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה – שאינו שומע להן, אלא יודע בודאי שהם עדי שקר. (שם פ"ח ה"ג).

אמינותו של כל נביא-אמת, פרט למשה רבנו, אנלוגית לאמינותם של עדים במשפט: איש מלבדם לא נכח באירוע עליו הם מעידים, והאינפורמציה הנמסרת מפיהם היא בגדר "מקובלות". לעומת זאת, כלל ישראל נכח בהתגלות למשה במעמד הר-סיני, ובכך היא לגבי אותו דור בגדר "מוחשות", קרי: העדים לה לא יטילו בה ספק. הרמב"ם בהקשר זה איננו דן באמינותה המיוחדת של המסורת היהודית לגבי עצם מעמד הר-סיני, אלא רק בקריטריון לוודאות כי משה הוא נביא-אמת. בקריטריון זה של נוכחות ממשית (=מוחשות של שמיעה) בשעה שהאל מתגלה לנביא לא עמדו שאר הנביאים.

אולי לא למותר לציין גם כי דברים אלה לא נכתבו ב"מורה הנבוכים" על כל המשתמע מכך. בכל מקרה, מעמדו העליון והיחודי של משה רבנו הוא מרכזי במשנתו של הרמב"ם, ולא ניתן להפריז בחשיבותו הפולמוסית כנגד הדתות המתחרות ובעיקר האסלאם, המדגיש את היותו של מוחמד "חותם הנביאים" המבטל את תוקף תורתם של קודמיו.

אם נסכם את הנאמר עד כאן, הרי שאין לכחד כי מעמדן של ה"מקובלות" כוודאיות הוא בעייתי למדיי: על פי הראב"ד – עליהן לעמוד בתנאים מסויימים ואז להפוך ל"תכופות", ואילו הרמב"ם ככל הנראה איננו מוצא להן תקנה לכך. עם זאת, כפי שיתברר, הן הראב"ד והן הרמב"ם אינם מבטלים את הצורך להשתמש בהן כמקור-דעת.

**הצורך ב"מקובלות" לצד מוחשות**

הצורך להיעזר ב"מקובלות" שאינן ישירות צויין על ידי הראב"ד כצורך חברתי, הנמקה שכבר הודגמה על ידי ר' סעדיה גאון במגוון דוגמאות (אמונות ודעות ג ו). הראב"ד הוסיף לכך את הצורך במוסד המשפט, והצורך להסתמך על עדויות לפתרון סכסוכים:

וה"מקובלות" - בהם יושמר סדור העולם ויתמיד בו הישוב, ולולי הם מתבטל זה. כי סדור העולם לא יגזור, שיהיה כל מי שהוא בו שופט... אותו השופט אי אפשר שידע כל הענינים המתחדשים בחושיו... וכל מה שיעלם ממנו מהם אמנם יבא אליו מצד הספור. ואם היה השופט יוצא לקראת הכחש העדויות... לא יתפרע העשוק מן העושק... וילחמו ויפסד סדר העולם. ולכן אי אפשר לשופט מבלי שמוע הדברים, ושיברר העדויות ושישתדל שיקח אותם מאנשים נאמנים בכל יכלתו. הנה כבר התבאר תועלת ה"מקובלות" (אמונה רמה ב ה).

המקור לאינפורמציה הוא אותם העדים אשר נכחו באירוע. החברה האנושית תתקשה מאד לתפקד ללא מתן אמון ב"מקובלות", שכן אלמלא ההסתמכות על עדים יתבטל מוסד המשפט, ויווצר מצב של "יפסד הסידור ויתחדש ההרג": ההסכמה המקובלת לקבל את דינו של השופט במקרים של סכסוך היא המונעת את הפתרון האלים. עם זאת, מכיוון שאין להניח כי השופט יהא נוכח בכל אירוע שהוא עילת הדיון, ההליך המשפטי מצריך קבלת עדויות, ומשימתו של השופט "שישתדל שיקח אותם מאנשים נאמנים בכל יכלתו". האמצעי להסרת הספקות ככל האפשר מן ה"מקובלות" בהקשר זה הוא בחינת מהימנותם של העדים.

חיוניותם של העדים במסגרת המוסד המשפטי תוארה גם היא על ידי הרמב"ם, והוא עשה זאת תוך כדי דיון בצורך הפלילי בענישה: "שאי אפשר מבלתי... עונשים... שופטים.... מבלתי עדים... מבלתי מלך" (מורה נבוכים ג מא). הרמב"ם, גילה עקביות בספקנותו לגבי מעמדן של ה"מקובלות", ובהתאם לכך הוא משתית על הציווי הדתי את ההסתמכות על העדות העומדת בתנאים הנדרשים, גם אם עקרונית היא איננה עומדת במבחן הוודאות:

כמו שנצטוינו לחתוך הדין על פי שני עדים כשרים, ואף על פי שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלנו - מעמידין אותם על כשרותן. ובדברים האלו וכיוצא בהן נאמר "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו וגו'" (דברים ה ג) (הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז).[[20]](#footnote-21)

כך גם העניק הרמב"ם הסבר להלכה לפיה "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו" (דברים יז ז): "לפי שאותו הדבר אצלם וודאי (במקור: יקין) שהשיגו בחושיהם, והוא אצלנו ספור דברים (במקור: כ'בר) שאין אנו יודעים אלא מה ששמענו מהם" (פירוש המשנה, סנהדרין ז ג).

**הצורך ב"מקובלות" לצד המושכלות**

כזכור, כאשר מוינו מקורות ההכרה ל"מושכלות" ול"מוחשות", אופיינו ה"מקובלות" על ידי הראב"ד כנגררות אחר המוחשות: הן הוצגו כתכנים שנחוו ("האדם המרגיש אותם") לראשונה במקום ובזמן מסויים, ומי שלא חווה אותן באותם תנאים נאלץ לקבלן כסיפור בלבד. עם זאת, הראב"ד לא נמנע מלהתייחס לאותן "מקובלות" תכנים נוספים שאינם בגדר אינפורמציה של עֵד, אלא אמיתות עיונית הנמסרות מפיו של מלמד. אמיתות כאלו ניתנות עקרונית להשגה באמצעות תהליך דיסקורסיבי כ"מושכלות", והעברת המסקנות בלבד במסורת כ"מקובלות" מצריכה הנמקה והצדקה. ואכן, הראב"ד הציג את ה"מקובלות" כמקצרות תהליכים,[[21]](#footnote-22) ובכך הוא ראה זכות מיוחדת של ישראל, מקבלי ההתגלות האלוהית:

אחר הפלגת חקירתם ותכלית חריצותם להוציא האמת לאמיתו, אחר רוב המשא והמתן שעשו בזה אלפי שנים, ולנו אנחנו נתן בלי עמל וחקירה, אבל לקחנוהו מקובל מהנביא האמיתי, ומצאנוהו מבואר במופת בפילוסופיה האמיתית (אמונה רמה, הקדמה).

הנה כבר תראה שמה שיושב בפילוסופיה האמתית אחר העמל וההשתדלות, הוא מושג אל הנביאים ולמקובלים מהם בחסד האל ית' וית' (ב ג ).

כך גם מנומקות ה"מקובלות" ממקור סמכותי המופנות לציבור שאיננו מיומן במתודה הפילוסופית, כאשר אמונותיו הראשונית עלולה להיות שגויה ולהביאו לכפירה:

אמונת ההמון היא שלוקחים הידיעה באל ית' מקובלת (?),[[22]](#footnote-23) כי הם יחשבו שמה שאין לו גשם אין לו מציאות, אמנם כאשר העירום - האמינו בקבלת[[23]](#footnote-24) האבות והמלמדים. (אמונה רמה, ב א).

The faith of the masses is that they regard as common knowledge [the Claim] about God, may He be exalted [that He has a body]. [The reason for this is] that they think that what has no body has no existence, However, when they are exhorted; they have faith on the tradition of the father and the teachers. (Sam. p. 135 – 136).

יש לציין כי "קבלת האבות והמלמדים" המסורתית מוצגת כאן כמנוגדת לתפיסה העממית האנתרופומורפית. הרמב"ם, לעומת זאת ציין ב"אגרת תחיית המתים" כי גם מורי הלכה לא היו משוכנעים שהאל נטול גוף.

הראב"ד אמנם נימק את אי-הנחיצות של ספרו לקורא המקבל את האמיתות התיאולוגיות מן המסורת ואיננו מתלבט בהן, שכן מן ה"ראוי שישאר בתמותו וקבלתו, כי תכלית הפילוסופיה – המעשה" (הקדמה). על פי הרישא, דבריו מבטאים קירבה רעיונית לדברי ר' יהודה הלוי, אשר טען כי האדם שלא נחשף להתלבטויות, אין לו צורך להלך בדרך הדיסקורסיבית של העיון (הכוזרי ה א-ב). על פי ההנמקה שבסיפא, משתמע כי הידע המטאפיזי לשיטתו אינו אלא אמצעי גרידא לעשיה הדתית, עשיה אשר גם מי שהמושכלות אינן מנת חלקו – שותף לה. עם זאת, הוא הוטרד מכך ש"מי שיעיין בחכמות מעט, ואין בו כח שיאחז... בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו, אך כאשר ידלק נר החכמה יכבה נר הדת" (הקדמה). לדידו, "האמונה הרמה" היא מנת חלקו של מי שאוחז בשני הנרות גם יחד.

כזכור, הרמב"ם, בשונה מהראב"ד, לא הסמיך את ה"מקובלות" דווקא ל"מוחשות" דווקא, והציג אותן כקטגוריה עצמאית מבלי ליחס לה תכנים ספציפיים. כמו כן, משתמע משיטתו כי מעמדן של ה"מקובלות" איננו וודאי, גם אם הן תועברנה על ידי בני סמכא רבים ברצף. נראה אפוא כי המסורת היא תחליף נחות לעיון העצמאי.

עם כל זאת, לא ניתן כנראה להסיק מדבריו כי השגת אמיתות בדרך של קבלה ממקור סמכותי היא חסרת ערך לחלוטין. כדי לאושש טענה זאת, נשתמש בתיאור "משל הארמון" אשר בחתימת "מורה הנבוכים", תוך התייחסות למספר נקודות-ציון מבין אלו הנמצאות במסלול: האחת, השלילית בתכלית, של נטולי התקווה להגיע אל המלך, והם הבוּרים והטועים, האחרת, חיובית למדיי, והיא של החכמים המובהקים הנמצאים כבר בארמון עצמו, והשלישית – של אלו אשר "believe true opinions on the basis of traditional authority" והם עדיין סובבים סביבו, במעמד של משכילים בתחילת דרכם. בעניין זה, הרמב"ם היה נאה דורש ונאה מקיים. לדבריו "צריך שיימסר להם (לציבור הרחב) דרך קבלה שהאלוה אינו גוף ואין דמיון בינו ובין ברואיו כלל בדבר מן הדברים" (א לה), כאשר הוא מעיד על עצמו:

ראינו שצריך לנו לבאר בחיבורינו התלמודיים עיקרים תוריים, על צד הסיפור (במקור: אלאכ'באר) לא על צד הביא ראיה. כי הבאת הראיה על השרשים ההם צריכה למהירות בחכמות רבות, לא ידעו התלמודיים (במקור: פקהא אלשריעה) דבר מהן... ובחרנו להיות האמיתות מקובלות (מקבולה') אצל ההמון לפחות (אגרת תחיית המתים).

כזכור, "מקובלות" הנמסרות על ידי בר-סמכא עשויות להיות אמינות, גם אם אין בהן וודאות.[[24]](#footnote-25)

**הצורך ב"מקובלות" לצד המפורסמות**

עד כה נדון השימוש במונח "מקובלות" כמציין תכנים שניתן גם להשיגם כ"מוחשות" או כ"מושכלות". עם זאת, הראב"ד ציין משמעות נוספת כקטגוריה בעלת תוכן ספציפי במסגרת מערך המצוות:

והמצוות, מהם - "מפורסמות" בלשון בעלי ההגיון, ואצל בעלי חכמת הדבור: "דתות שכליות", מפני שהם מתיחסות אל המושכלות התיחסות מה. וזה כמו: שהיושר טוב, והעול רע, ושבח המטיב- טוב, ולרמות החוסה בו- מגונה, והדומים לזה. ומהם- "מקובלות" בלשון בעלי ההגיון, והם בלשון חכמת הדבור "דתות שמעיות", כמו שמירת השבת, ואיסור אכילת בשר החזיר ומה שדומה לזה. ואשר יקראום "שכליות"- לא תתחלף בהם אומה לאומה, ולא יתכן זה... ובמצוות המפורסמות... ועליהם מסכימות האומות המתחלפות... ואמונותיהם בקבלותיהם סותרות, וקצתם מזלזל בקבלות קצתם, ומכזיבים ומבזים אותם...(אמונה רמה ב ה ב)

דיון זה ניתן להציג באופן הבא:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | | מיון המצוות | |
| הטרמינולוגיה | ע"פ הכלאם | שמעיות | שכליות |
| ע"פ האריסטוטלים | מקובלות | מפורסמות |
| דוגמאות | | "שמירת השבת,  ואיסור אכילת בשר החזיר" | "שהיושר טוב והעול רע,  ושבח המטיב - טוב, ולרמות החוסה בו - מגונה" |
| תחולה | | פרטיקולריות | אוניברסליות |

חלוקת המצוות ל"מקובלות" ול"מפורסמות" תואמת בתכניה את החלוקה בין מצוות "שכליות" ל"שמעיות" בחיבורו של ר' סעדיה גאון "אמונות ודעות" (ג א). לא למותר לציין את אפיונן האוניברסלי של ה"מפורסמות" במשנת הראב"ד, ובכך הוא מעניק למונח הערבי ("משהוראת") או העברי ("מפורסמות") את המשמעות שלfamous ולאו דווקא "מוסכמות". שכן, תוקף כלל-אנושי איננו אופייני למוסכמות חברתיות העשויות להיות מותנות במקום ובזמן, אלא לכללים מוסריים שהם פרי שכלו האוניברסלי של האדם. כזכור, הציג הראב"ד את מסקנותיה של הפילוסופיה המעשית כ"וודאיות", וכזה עשוי להיות גם מעמדן של מצוות מפורסמות אלו. קבוצת "ה"מקובלות"/"השמעיות", שהיא מענייננו, הינה דווקא גורם המחלוקת בין בני דתות שונות, והדוגמאות שבחר הראב"ד להציג הן מובהקות: שמירת שבת ואיסור אכילת בשר חזיר – שתי המצוות אשר הראשונה בהן הומרה בשתי הדתות המתחרות ליום ששי או ראשון, והשנייה – בוטלה על ידי הנצרות.[[25]](#footnote-26)

מכיוון שכך, נשאלת השאלה בדבר התועלת והצורך במצוות אלה. הראב"ד דן בכך כאשר הוא מיין את התורה למספר חלקים ודירג את חשיבותם: במעמד הנעלה ביותר נמצאת האמונה העיונית, לאחריה – המידות הטובות והמעשים החברתיים הנאותים, ולבסוף הקטגוריה של המצוות ה"שמעיות/"מקובלות":

אמנם החמלות המשפטיות /הענינים הדקים המתוקנים בחכמה - הוא שֵם שנפילהו על מצוות "שמעיות".... ותועלתם נסתרת... כמו הקרבנות... המצוות אשר הם מוסכלות הסבות מעלתן מן הדת חלושה מאד... מי שיקבל זה על דרך האמונה והצדק, הנה הוא מאמין... והלך ונשמע למצוות השם ית'... שהם ההפרש שבין הכפירה לאמונה (האמונה הרמה ג).

בהקשר זה הדוגמה שהוצגה על ידי הראב"ד היא מצוות הקרבנות, הוצעו להן מספר טעמים, אך עיקרן בכך שקיומן הוא מעין נייר לקמוס המבחין בין המאמין לכופר.

לעומת הראב"ד, הסתייג הרמב"ם בהקדמתו לפירוש מסכת אבות (ו) מן השמוש של הכלאם ("חכמינו אשר חלו חולי ה'מדברים") במונח "שכליות" כדי לציין את ה"מפורסמות". לצד זאת, הוא לא נרתע מלעשות שימוש במונח "שמעיות" לציון ה"מקובלות", הן בפרק זה ("ואמנם הביא עניינים כולם שמעיים", במקור: סמעיה') והן בהמשך בפירושו למסכת אבות עצמה (א ג: "כי ליראה מבוא גדול במצוות לא תעשה, וביחוד במצוות השמעיות" במקור: אלסמעיה'). הסתייגותו מהענקת התואר "שכליות" למצוות ה"מפורסמות" נבעה ככל הנראה מכך שרק השכל העיוני הוא הראוי לשמו.[[26]](#footnote-27) ושכל זה מהווה מקור להן.

ב"מורה הנבוכים" (ב לב) השתמש הרמב"ם במונח האריסטוטלי "מקובלות", כאשר ציין כי פרט לשתי הדברות הראשונות המתייחסות לאמיתות מטאפיזיות של מציאות האל ואחדותו שהן בגדר "מושכלות", הרי ששאר שמונה הדברות עניינן ב"מקובלות" וב"מפורסמות." מצוות השבת, דרך משל, נחשבה במסורת כ"מקובלת."[[27]](#footnote-28) עם זאת, בהמשך ה"מורה" יצא הרמב"ם עקרונית כנגד התפיסה לפיה קיימת דיכוטומיה אוביקטיבית בין מצוות שהן תוצר של חכמה ויש להן הנמקות ותועלת, ובין מצוות שרירותיות שאינן כאלה. לדידו של הרמב"ם, כל המצוות שייכות בעצמותן לקטגוריה הראשונה, והמיון הוא סוביקטיבי–אפיסטמולוגי: המצוות שטעמן הפך לנסתר במרוצת הזמן, הן אלו אשר נועדו בראש וראשונה לתקן את אמונותיהם ואורח חייהם של דור יוצאי מצרים. מכיוון שהאינפורמציה לגבי העבר הרחוק איננה גלויה במלואה, נעלמו במשך השנים נימוקיהן ותועלתן של חלק מן המצוות. עם זאת גם אם קיימת חובת קיום חלק מהן רק משום התועלת שבהנצחת החוק הדתי, הרי תועלת זאת מצומצמת כאשר הן בגדר "A cure for one of the diseases which today – thank God – we do not know any more" (Guide III 40)

**ה"מקובלות" וההלכה הרבנית[[28]](#footnote-29)**

לצד הנכתב בספרו ההגותי "אמונה רמה", אמינות ה"מקובלות" באה לידי ביטוי בספרו האחר של הראב"ד, הידוע לא-פחות: "ספר הקבלה", אשר נכתב כנראה בעיקר כנגד הקראות, אותו הוא פתח בזו הלשון:

זה ספר הקבלה. כתבנוהו להודיע אל התלמידים כי כל דברי רבותינו ז"ל, חכמי המשנה והתלמוד, כלם מקובלים: חכם גדול וצדיק מפי חכם גדול וצדיק...

מחלוקות חז"ל – שהיו עילה לטענה לפיה ההלכה נשתכחה מישראל – מוסברות על ידי הראב"ד כך:

ואם לחשך אדם שיש בו רוח מינות לומר: "מפני שנחלקו בכמה מקומות לפיכך אני מסתפק בדבריהם" – אף אתה הקהה את שיניו, והודיעהו שהוא ממרא על פי בית דין. ושלא נחלקו רז"ל לעולם בעיקר מצווה אלא בתולדותיה, ששמעו עיקרה מרבותם ולא שאלום על תולדותיה, מפני "שלא שמשו כל צרכם" (סוטה מז ע"ב ועוד).

אילו היתה האינפורמציה נמסרת במלואה, לא רק מתוך יוזמתם של המוסרים אלא גם באמצעות תשאול נוסף של המקבלים, לא היו נוצרות מחלוקות. פרשנות כזאת מניחה כי ההלכה כולה, על תולדותיה, קרי: פרטיה ודקדוקיה האפשריים, ניתנה למשה מסיני, והועברה עד אז מדור לדור. רק בדורם של תלמידי שמאי והלל, נפסקה העברתם של תולדות אלה, והיה צורך להכריע בהן. הערעור על אמינות המסורת הוא בגדר "מינות", כאשר מעמדו ההלכתי של העושה זאת הוא של "זקן ממרא" החייב מיתה. אפיונו כזה של מייסד הקראות נחשפת בהמשך: "ענן... ועמד להסית ולהדיח את ישראל מפי קבלת החכמים ומפי הנביאים, עדים כשרים מפי עדים כשרים...ונעשה זקן ממרא... ובדא מלבו חוקים לא טובים." (ספר הקבלה, ו).

דבריו של הראב"ד ב"ספר הקבלה", אשר נועד להציג את אמינות המסורת ההלכתית הרבנית כנגד הקראות, מקבילים לא במעט לפתיחת ספרו ההלכתי של הרמב"ם, "משנה תורה", כאשר הוא מנה בזה אחר זה את השתלשלות ההלכה. על מגמתו המתפלמסת בנושא זה הודה הרמב"ם דוד "ם במפורש באחת מאגרותיו:

ומפני זה בחרתי שלא ליתן מקום למינים לרדות, שהרי הן אומרין: "על דברי יחידים אתם סומכין". ואינו כן – אלא אלפים ורבבות מפי אלפים ורבבות. ולפי ענין זה אמרתי בתחילת החיבור: "פלוני ובית דינו קבלו מפלוני ובית דינו" כדי להודיע שהקבלה רבים מרבים, לא יחיד מיחיד... (אגרת לר' פנחס הדיין).[[29]](#footnote-30)

הקראים כפרו באמינותה של התורה שבעל-פה, ונימקו זאת באמצעות הטענה כי מסורת המועברת על ידי יחידים איננה מהימנה. כדי לצאת ידי חובת טענה זאת, נקט הרמב"ם בספרו לשון רבים ("פלוני ובית דינו") כאשר מנה בזה אחר זה את מעבירי המסורת.[[30]](#footnote-31)

אמנם, הרמב"ם כאמור תיאר את ההלכה הרבנית כפרי מסורת שהועברה במלואה למשה בהתגלות אלוהית, ומשם ואילך הועברה כדקדוקה מדור לדור, כאשר חז"ל לא היו אלא משמריה. אך לאור דבריו נראה כי אין הם אלא תגובה פולמוסית, שבאה לערער את טענותיהם של הקראים. שכן, גם בהקשר שלפנינו, מוצגת טענה שאיננה עולה בקנה אחד עם תפיסה לפיה ההלכה בכללותה הועברה חתומה מדור לדור, ולא נותר אלא לבדוק אחר מהימנותם של משמריה:

ושמא יאמר מי שלא יבין: "והלא במשנה כתוב שמות החכמים!" וידמה שזאת היא הראיה: פלוני אומר כך, ופלוני אומר כך – אין זו ראיה. הראיה היא להודיע מפני מה אמר פלוני כך, ומפני מה אמר פלוני כך – זו היא הראיה. (שם שם)

הרמב"ם קבע בדבריו אלו כי רק ההנמקה לטענה שהובעה היא הראייה לאמיתות הדברים, ולא זהותו של החכם. דברים ברוח דומה באו לידי ביטוי באמרתו הידועה: "שמע האמת ממי שאמרה" (הקדמה לפרקי אבות).[[31]](#footnote-32) לשון אחר: משתמע מכאן כי דברים אלו אינם בגדר מקובלות שאינן צריכות ראיה, ואשר די במהימנות המוסר אותן.

ההבדל, בין דברי הרמב"ם ובין העמדה אותה הציג הראב"ד, עשוי להתברר יותר באמצעות הפרשנות השונה של שניהם לדברי חז"ל הבאים: "משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צרכן – רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות" (סוטה מז ע"ח). מדברי הראב"ד משתמע כי אילו התלמידים לא היו מסתפקים בקבלת עיקרי המצוות, והיו שואלים את רבותיהם לגבי המסורת באשר לתולדותיהן, המחלוקת היתה נמנעת. הרמב"ם הציע אינטרפרטציה שונה, והוא אף חלק במפורש על התפיסה העקרונית המשתמעת מדברי הראב"ד של "מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת – קבלה ממשה." לשיטתו של הרמב"ם, יש להבחין בין "הכללים המקובלים" ובין "החידושים שנלמדו", שכן, "הדינים שנלמדו באחת המידות- ובהן נופלת מחלוקת". שכן, כבר מימיו של יהושע נחלקה התורה שבעל פה לשתי קבוצות של הלכות:

וכל מה שקיבל ממנו [=ממשה] - הוא [=יהושע] או אחד הזקנים – אין בו דין ודברים ולא נפלה בו מחלוקת, ומה שלא שמע בו דבר מן הנביא [=משה] עליו השלום מן הענפים – הוציא הדין בו בהיקש (במקור: אלקיאס)... כי ההיקשים הדיאלקטים (אלמקאיס אלג'דליה') יקרה בהיקשיהן המקרה הזה (הקדמה לפרק חלק).

ההלכות שהן בגדר "תולדות" או "ענפים" אינן בגדר הנחות "מקובלות", אלא הן פרי משא ומתן של היקש דיאלקטי, הבנוי על הנחות שהן בגדר "מפורסמות", קרי: טענות מן התחום של הפילוסופיה המעשית. אין לפרש אפוא את ההאשמה בכך "שלא שמע מרבו מה שהיה צריך לשמוע" האשמה שיש בה – לדעת הרמב"ם – גינוי לא ראוי, "וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה". לדבריו, משמעות הצירוף "שלא שמשו כל צרכם", הוא "נתמעט לימוד תלמידיהם, ונחלקו אצלם דרכי הדין... בשעת המשא ומתן". לכאורה, טענה זאת עשויה להתפרש כהאשמה, כפי שמשתמע מדברי ר' סעדיה גאון ב"אמונות ודעות": If the disciples carry through their studies to the end, no controversy or discord arises amongst them"[[32]](#footnote-33) (הקדמה). אך הרמב"ם נמנע גם מזאת, ולא ראה בכך תוצר של עצלות: "לפי שכל אחד מהם דן לפי כח שכלו ולפי הכללים הידועים לו, ואין להאשימם בכך". בכל מקרה, לענייננו, הרמב"ם – בדומה לראב"ד – יצא אמנם כנגד הקראות, וביקש לבסס את אמינות התורה שבעל פה, אך הוא לא כלל במסורת המתמשכת את ההלכה כולה על פרטיה ותולדותיה. יצויין, כי בשונה מהראב"ד הרמב"ם לא אפיין את הקראים כאותו "זקן ממרא" החולק לשיטתו רק על הכרעה מסוימת של בית דין (הלכות ממרים ג א-ג).

**הרמב"ם ואלפאראבי, הראב"ד ואבן סינא**

עד כה עסקנו בדיון במשמעות ה"מקובלות" וביחסן למקורות ההכרה האחרים אצל הראב"ד והרמב"ם, על המשמעות הניתנת להבחנה ביניהם ביחס להוכחת היהדות. הבחנה זו, בעיקרה, מבוססת על כך שלראב"ד ישנה אפשרות שמקובלות תהפוכנה לתכופות, ובכך תקבלנה תוקף של וודאות. מאידך, כפי שראינו, עבור הרמב"ם אין משמעות לתכיפות, ותכופות אינן ודאיות. כתוצאה מהבחנה זו, נגזר האופן שבו כל אחד מההוגים נהג בבואו להשתמש ב"מקובלות". ואולם, כאמור לעיל, שני ההוגים האלה מקובלים כהוגים אריסטוטליים. אם כך, לכאורה, הבסיס המשותף לשניהם אמור להיות הלוגיקה האריסטוטלית.

ואמנם, הן הראב"ד והן הרמב"ם ביקרו במפורש את טיעוניהם תיאולוגים אשר קדמו להם, משום שהללו לא עמדו לדעתם בדרישת ההיקש הדמונסטרטיבי על פי הלוגיקה האריסטוטלית. הרמב"ם, עשה זאת כנראה משום שנשאל על ידי תלמידו במכתב שצורף לפתיחת "מורה הנבוכים", אם דרכיה של אסכולת ה"כלאם" הן מופתיות, ולאיזו מלאכה (art) הן שייכות. בהמשך ה"מורה", הבהיר הרמב"ם בין היתר (א עו, הדרך השניה), כי יש וחכמי ה"כלאם" נשענים על "לשון ספר נבואי", ומכיוון שכך, הנחתם היא בגדר "מקובל לא מושכל" (מקבולא לא מעקולא). כאמור, שימוש בהנחות "מקובלות" איננו יוצר היקש דמונסטרטיבי. אף הראב"ד ביקר בנושא זה את קודמו: בפתיחת ספרו "האמונה הרמה" הוא יצא כנגד שלמה אבן-גבירול אשר השתמש בספרו "מקור חיים" בהקדמות אשר "חומריהם חמרים מסופקים", גם אם מבחינה פורמלית נקט ב"צורות היקש אמיתי". עם זאת, אין זה סביר להניח כי אבן-גבירול הואשם בשימוש בהנחות הלקוחות מן המסורת הדתית, קרי: "מקובלות", שכן הוא אופיין על ידי הראב"ד בכך ש"לא ייחד בו [בספרו] האומה בלבד, אבל הוא בעניין ישתתפו בו כל מיני אנשים".

מהו אפוא מקור המחלוקת בין שני הוגים אלה לגבי אופן השימוש בעקרונות הלוגיים כפי שהוצגו לעיל? כדי לנסות וליתן תשובה לשאלה זו, עלינו להפנות את מבטנו ללוגיקה האריסטוטלית בלבושה המוסלמי. עיון זה עשוי להבהיר כי המחלוקת ביחס למעמדן של התכופות כודאיות, מצוי כבר בהן. כבר עתה נציין כי לאור האמור להלן כי גישתו של הרמב"ם משקפת את עמדתו של אלפאראבי, בעוד שגישתו של הראב"ד משקפת את עמדתן של אבן סינא.

מתברר כי מעמדן האפיסטמולוגי של הטענות, נדון במסגרת הדיון הלוגי באיכותן של ההנחות בהיקש. דוגמא לכך הוצגה לעיל כאשר נזכר אפיונן של ה"מקובלות" לצד ה"מוחשות", "המושכלות", המפורסמות" וה"נסיונות" בחיבור "מילות ההגיון" (פרק ח). באופן דומה, בהתייחסות לאיכות ההנחות המשמשות בהיקש, אלפאראבי דן בארבעת מקורות ההכרה הבאים: המושכלות, המוחשות, המפורסמות והמקובלות.[[33]](#footnote-34) כבר ישראל אפרת עמד על כך ש"מלות ההגיון" מבוסס בעיקרו על הלוגיקה של אלפאראבי, ובפרט החלוקה של ארבעת סוגי ההנחות הללו המשמשות בהיקש.[[34]](#footnote-35) ניתן להתחקות אחר הדברים באופן כמעט מילולי בפרק השני מפרקי המבוא של אלפאראבי למלאכת ההגיון.[[35]](#footnote-36)

ממקורות כאלה ואחרים,[[36]](#footnote-37) נראה כי אלפאראבי איננו מחלק את ה"מקובלות" למקובלות "רגילות" ולמקובלות "תכופות", ולשיטתו ה"מקובלות" הן אחידות. אלפראבי קבע כי הנחות המבוססות על מוחשות ומושכלות הן ודאיות ומשמשות בהיקש הדמונסטרטיבי, מפורסמות אינן ודאיות ומשמשות בהיקש הדיאלקטי, ומקובלות אף הן אינן ודאיות, ומשמשות בהיקש הרטורי, כפי שהדבר מצוי גם אצל הרמב"ם במילות ההגיון.[[37]](#footnote-38)

כיצד באו הדברים לידי ביטוי אצל אבן סינא? בעניין זה, דומה שמן הראוי לפתוח בהבחנה שעשתה דבורה בלאק בעניין זה, כדלקמן:

The matter is somewhat different with Avicenna. While reproducing several of Farabi’s premise-categories in his own writings, Avicenna goes far beyond Farabi, adding new categories, extending the classification to include multiple types of premises for all five types of syllogisms[[38]](#footnote-39)

כדי שלא להכביד על הקורא יתר על המידה מצד אחד, וכדי להצביע על ההתפתחות הרבה שחלה אצל אבן סינא בעניין זה, די בעריכת השוואה בין תיאורי ההנחות השונות בשלושת ההיקשים הרלבנטיים (הדמונסטרטיבי, הדיאלקטי והרטורי), כפי שסיכמה אותם בלאק ביחס לאבן סינא,[[39]](#footnote-40) מול תיאורי ההנחות כפי שבאו לידי ביטוי לעיל בקשר עם אלפאראבי, וכדלקמן:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Avicenna** | **Alfarabi** |  |
| Propositions which must be accepted (*al-wājib qubūl-hā*). Subdivisions include:  Primary propositions/First principles (*al-awwal­ī­­­­­­yāt*)  Sensibly-perceived propositions (*al-maḥsūsāt*)  Empirical propositions (*al-mujarrabāt*)  Intuited propositions (*al-ḥadsiyāt*)  **Propositions based on unanimous reports or traditions (*al-tawāturīyāt*)** | Intelligbles  Sensible | **Demonstration** |
| Widely-Accepted Propositions (*al-mashhūrāt*)  Subdivisions include:  Primary propositions (*al-awwāliyāt*) not insofar as they require acceptance, but insofar as they are universally acknowledged as true (*͑umūm al-i͑tirāf*)  Esteemed or Praiseworthy Propositions (*al-maḥmūdāt*)  Determined Propositions (*al-taqrīriyāt*) | mashhūrāt | **Dialectic** |
| Received Propositions (*al-maqbūlāt*), based on authority Supposed or Presumed Propositions (*al-maẓnūnāt*) | Maqbulat | **Rhetoric** |

לענייננו חשובה נקודה מרכזית אחת: העובדה ש"התכופות", קרי: אותן מקובלות רצופות ונמשכות, מקבלות אצל אבן סינא מעמד של הנחות היכולות לשמש בהיקש הדמונסטרטיבי. הנחות היכולות לשמש בהיקש דמונסטרטיבי הן רק אלו אשר יש הכרח לקבלן,[[40]](#footnote-41) כלומר: יש להן מעמד של ודאות. אבן סינא מכיר בספק העשוי לִפּוֹל בהנחות מקובלות, ואולם הוא טוען שבמקרה של מקובלות תכופות, הספק מסתלק והן מקבלות מעמד גבוה יותר, ואלה דבריו:

Similarly, propositions based on transmitted unanimous accounts are those with which the soul finds full tranquility, by means of which doubt is removed due to the multiple observations, even though doubt is possible So that uncertainty regarding the occurrence of these observations in a concordant and a univocal manner is eliminated.[[41]](#footnote-42)

ממקורות אלה אצל אבן סינא ניתן לראות את ההתאמה לגישתו של הראב"ד. בדומה לאבן סינא, הראב"ד מכיר בזה שספק עשוי לפול ב"מקובלות", ואולם כאשר ה"מקובלות" הן תכופות - הספק הזה מסתלק וההנחה שבפנינו היא ודאית.[[42]](#footnote-43)

מכאן נוכל להעלות הצעה הקשורה באחד מן הטקסטים המעניינים של הרמב"ם מבחינה מתודית-פילוסופית, הוא המכתב הידוע לאבן תבון בו מתייחס הרמב"ם לפילוסופים שיש ללמוד את משנתם.[[43]](#footnote-44) חשיבותו של המכתב הזה רבה מאוד. בעל היובל, שמואל הרוי, התייחס למכתב זה במאמר בו הצביע על זיקות משמעותיות ביותר בין האמור בו לבין הטקסטים ששמשו מאוחר יותר ללימודי לוגיקה בין היהודים בימי הביניים. כך, למד שמואל הרווי על ההשפעה הרבתי שהייתה להנחיית הרמב"ם למתרגמו, ועל האפשרות המשכנעת כי מכתב זה למעשה קבע את סדרי הלימוד על ידי תלמידי הפילוסופיה היהודים במאות השנים שאחריו.[[44]](#footnote-45)

במכתב הזה, מתייחס הרמב"ם הן לאלפאראבי והן לאבן סינא. באופן כללי, ניתן לומר כי גם אם אבן סינא זוכה להערכה רבה, אולם היא פחותה מזאת הניתנת לאלפאראבי. לענייננו ראוי לציין כי למרות שהרמב"ם מוצא טעם רב בלימוד כתבי אבן סינא, הוא מדגיש כי בכל הנוגע ללוגיקה, אין לעסוק אלא "בספרי אלפאראבי לבדו": משמע: אם בשאר המדעים אלפאראבי מקבל **עדיפות**, הרי שבמדע ההגיון אלפאראבי מקבל **בלעדיות**. על רקע האמור לעיל, ניתן לנסות ולהציע הסבר להבחנה הזו בין מעמדה של הלוגיקה לזה של שאר המדעים.

אחת ההבחנות החשובות ביותר בלוגיקה האריסטוטלית היא בין מה שהוא ודאי למה שאינו ודאי. משמעותה של הבחנה זאת מרחיקת לכת עד כדי כך, שבמובנים מסוימים מה שאינו ודאי איננו נחשב למדעי. לצורך הניתוח של הבחנה חשובה זו, אלפאראבי הגדיל לעשות, ואף חיבר חיבור מיוחד בשם "תנאי הוודאות" (שראיט אליקין).[[45]](#footnote-46)לאור האמור, ברור כי אבן סינא לא הקפיד על שמירת התנאים החמורים שהציב אלפאראבי. למעשה, אבן סינא חרג מהעקרון הבסיסי של אלפאראבי, לפיו רק מוחשות או מושכלות עשויות להיות ודאיות. למחדל כזה, לחטא כזה לאמת המדעית, כפי הנראה הרמב"ם אינו יכול לסלוח. ייתכן וזו הסיבה שכאשר הרמב"ם פנה במכתב לאבן תבון, הוא הדגיש הדגש היטב את הבלעדיות של אלפאראבי בעניין הלוגיקה.

בהתאם לכך, כפי שתואר לעיל, הן הרמב"ם והן הראב"ד, נקטו איש-איש במשנתם התיאולוגית איש-איש בתפיסה הלוגית שנראתה להם. האמור לעיל יש בו כדי לתת הסבר מסוים לשאלה מדוע הרמב"ם דחה הרמב"ם גישה מן הסוג שהציג הראב"ד. ואולם, עדיין עלינו להסביר מדוע ראב"ד העדיף דווקא את גישתו של אבן סינא. שאלה זו מתחדדת לאור העובדה שכתביו הלוגיים של אלפאראבי היו בספרד בתקופתו של הראב"ד,[[46]](#footnote-47) וכאשר גם מחיבורו של הראב"ד ניתן ללמוד על ההכרות שלו את אלפאראבי. נראה לנו שהתשובה קשורה במטרתו של הראב"ד. כאמור, הראב"ד – כאבן סינא – הניח כי "התכופות" הן ודאיות בכך יכול היה להשתמש בעיקר כנגד הקראות בספרד אשר הטילה ספק במסורת הרבנית, ונקלעה לעימותים קשים עם נושאי מסורת זאת. הרמב"ם, אמנם התנגד בראשית דרכו לקראות, אך יחסו אליה כנראה התמתן בשהייתו במצרים, בה יחסי הרבנים עם הקראים היו קרובים יותר, ובשונה מהראב"ד הוא לא הקדיש חיבור עצמאי כנגד כת זאת. לעומת זאת, כאמור, בתגובתו ל"כלאם", אסכולה אשר הראב"ד כנראה לא היה שותף לזלזולו בה, השתמש הרמב"ם בטענה כי ה"מקובלות" - גם אם תהיינה בגדר "תכופות" – אינן ראויות לתפקד כהנחות יסוד בהיקש דמונסטרטיבי.

**סוף דבר:**

**(אשמח אם האנגלית תשופר. תרגמתי את זה בעצמי כתקציר. חנה)**

The subject of the discussion of this article is the difference of the degree of certainty of the "traditions” according to Abraham Ibn Daud, the author of "The Exalted Faith", and according to Maimonides. Ibn Daud's, based on Ibn Sina's method, argued that the frequent "traditions" are certain, and therefore they can function as a basis for a demonstrative syllogism. Accordingly, Ibn Daud presented the public revelation on the Mount of Sinai as an event that was confirmed certain by the continuity of the transmitters. Maimonides, as a disciple of Al-Farabi, suggested a different view, and he did not mention the "traditions" among the certain propositions. He Introduced the importance of the public revelation on the Mount of Sinai only as proving the viewers that Moses was a true prophet. Maimonides preferred to characterized the unique status of the Torah as the only law bringing to the human perfection that every divine Law is supposed to bring about.

1. על פי מצודת דוד, משלי טו, ל. [↑](#footnote-ref-2)
2. ראו למשל ר' סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר שלישי ו; ר' יהודה הלוי, הכוזרי א כה. [↑](#footnote-ref-3)
3. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, Translated by Shlomo Pines, Chicago and London 1963, pp. 383 - 385. [↑](#footnote-ref-4)
4. Maimonides*, Letters and Essays by Moses Maimonides,* by Isaac Shailat, Maale Adumim 1988, pp. 121 – 123. ועל כך ראו: Howard Kreisel, *Judaism as Philosophy*, Boston 2015, pp. 23-24. באופן אנלוגי ניתן גם לציין כי לשיטתו של הרמב"ם, כאשר אדם ימלא את כלל התפקידים הנדרשים מן המשיח – הרי הוא בגדר משיח בודאי. לעניין זה ראו: משנה תורה, הלכות מלכים, פי"א, ה"ד. [↑](#footnote-ref-5)
5. ראו על כך: Daniel J. Lasker "Rashi and Maimonides on Christianity", In: Ephraim Kanarfogel and Moshe Sokolow (Ed.), *Between Rashi and Maimonides*, (2010) pp. 3 – 21. [↑](#footnote-ref-6)
6. מורה נבוכים, לעיל הערה 3, שם. [↑](#footnote-ref-7)
7. ספר "האמונה הרמה" נכתב במקורו בערבית אך הוא לא שרד בשפה זאת. נמצאים בידינו שני תרגומים: האחד של שלמה לביא והשני של שמואל מוטוט. לחיבור זה הוקדשו בעשורים האחרונים שתי מונוגרפיות: Amira Eran, *From Simple Faith to Sublime Faith* (Heb), Tel Aviv 1998; T.A.M. Fontaine, *In Defence of Judaism*: Abraham Ibn Daud, Amsterdam 1989. [↑](#footnote-ref-8)
8. Abraham Ibn Daud, The Book of Tradition, Edited by Gerson D. Cohen, Philadelphia 1967. [↑](#footnote-ref-9)
9. התרגום לאנגלית המצוי כיום הוא של סמואלסון: Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, Translated by Norbert M. Samuelson, London and Toronto 1986. הציטוטים יהיו בהתאם לתרגומים העבריים שהובאו במהדורת סמואלסון. השימוש בתרגום האנגלי נעשה תוך שינויים על פי העברית. ראו גם: פונטיין, לעיל הערה 7 עמ' 137, ערן, לעיל הערה 7, עמ' 213. [↑](#footnote-ref-10)
10. סמואלסון: abstract [↑](#footnote-ref-11)
11. "האמונה הרמה", לעיל הערה 9, השער השני, העיקר החמישי, הכלל (הקדמה). [↑](#footnote-ref-12)
12. ר' סעדיה גאון, אמונות ודעות, לעיל הערה 1. [↑](#footnote-ref-13)
13. ראו Fontaine, pp. 158 – 160 . [↑](#footnote-ref-14)
14. Eran p. 209, Fontaine p. 151 [↑](#footnote-ref-15)
15. במקור העברי: Letters Shilat עמ' תעט. [↑](#footnote-ref-16)
16. לא נימנע מלייחס חיבור זה לרמב"ם. אמנם הועלה ספק בקשר לכך, וראו: Herbert A. Davidson, "The Authenticity of Works Attributed to Maimonides", in: Ezra Fleischer, Gerald Blidstein, Carmi Horowitz and Bernard Septimus (Ed.), *Me'ah Shearim*, Jerusalem 2001, pp. 111-133.

    אך דעה זאת איננה מקובלת על דעת חוקרים רבים. [↑](#footnote-ref-17)
17. במקור: "אלמעקולאת אלאול". Efros תרגם: first ideas. [↑](#footnote-ref-18)
18. Guide III 50 [↑](#footnote-ref-19)
19. וראו גם אגרת תימן: "שאנו שמענו את הדיבור כמו ששמע אותו הוא" "שאנו ראינוהו במעמד הר סיני בעת הדיבור". יש לציין כי האמור בהקשר שלפנינו מעורר קושי נוסף: תוכן המוחשות הפומביות המפורט כאן גם אם אין הוא כולל את משמעות ההתגלות כשלעצמה ("ואנו שומעים: "לך אמור להם כך וכך"), איננו תואם את הנכתב במורה נבוכים (II 33) לפיו: "They heard only the great voice, but not the articulation of speech". נדון בהמשך רק במה שנוגע לענייננו. [↑](#footnote-ref-20)
20. וכן באגרת תימן: "שהקב"ה צוונו על ידי משה ואמר לנו, כשיעידו שני עדים בשום דבר – חתוך הדין על פי עדותם... ואע"פ שיתכן שיעידו באמת או בשקר". [↑](#footnote-ref-21)
21. רס"ג דן למעשה בקיצור תהליך הלמידה באמצעות ההתגלות, ראו: אמונות ודעות, הקדמה. [↑](#footnote-ref-22)
22. בתרגומו של לביא: "שומה בפיהם", ערן מציעה כי המקור היה "מנקולה'", והכוונה כנראה מילולית. [↑](#footnote-ref-23)
23. בתרגומו של לביא: "בהעתקת". [↑](#footnote-ref-24)
24. כבר אלפאראבי כבר הסביר כי מתפקידה של הרטוריקה, המתבססת על מקובלות, להעביר להמון אמיתות שהוכחו כודאיות באופן דמונסטרטיבי, ואשר ההמון אינו מסוגל לתפוס את הוכחתן באופן דמונסטרטיבי. לענין זה ראו: Deborah L. Black*., Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990, p. 134. בלאק מפנה שם לכתאב אל חרוף של אלפראבי, ומצרפת תרגום לאנגלית של הקטע הרלבנטי. [↑](#footnote-ref-25)
25. נציין כי גם בהקשר של הדיון שלפנינו, חזר הראב"ד על הטענה העקרונית כי הסיפורת הדתית היא בעלת תוקף נצחי: "וממה שלא יעבור בו התמורה הוא הספורים, רצוני החדושים אשר כבר עברו, וכשבאו בדת מה על אופן מה, ובדת אחרת על אופן אחר, חלקו האמת והשקר בלי ספק. ומה שהוא שקר איננו דבור האל, ומה שאינו דיבור האל - הוא נמוס בדוי" (אמונה רמה ב ה ב) "הספורים" או "החדושים אשר כבר עברו" אינם נקראים בהקשר זה "מקובלות", אולי משום שמונח זה מציין בהקשר שלפנינו את הקטיגוריה של המצוות השמעיות, אשר לגביהן היה הצורך הרב ביותר להתמודד עם הטענה כי הן אמורות להשתנות. לגבי ה"מקובלות" שהן בגדר סיפור ההתגלות, אין טעם כלל לדון באפשרות של המרתם. אם הן בגדר אמת – הן נמסרו על ידי האל, ואם הן שקר – אין הן כאלה. [↑](#footnote-ref-26)
26. לנושא זה ראו: Howard Theodore Kreisel "The practical intellect in the philosophy of Maimonides", *Hebrew Union College Annual*, 59 (1988), PP. 189-215 [↑](#footnote-ref-27)
27. מורה נבוכים, ב, לב: השבת – החוק. [↑](#footnote-ref-28)
28. להרחבת הדיון בכיוון נוסף, ראו: [Joseph David, "The Meaning of Transmission in Pre-Maimonidean Halakhic Thought](https://www.academia.edu/3605260/The_Meaning_of_Transmission_in_Pre-Maimonidean_Halakhic_Thought_%D7%90%D7%99%D7%9B%D7%95%D7%AA_%D7%94%D7%9E%D7%A1%D7%95%D7%A8%D7%AA_%D7%94%D7%9E%D7%A2%D7%99%D7%93%D7%94_%D7%A2%D7%9C_%D7%90%D7%9E%D7%99%D7%AA%D7%95%D7%AA%D7%94_%D7%A2%D7%9C_%D7%9E%D7%A9%D7%9E%D7%A2%D7%95%D7%AA_%D7%94%D7%9E%D7%A1%D7%99%D7%A8%D7%94_%D7%91%D7%9E%D7%97%D7%A9%D7%91%D7%AA_%D7%94%D7%94%D7%9C%D7%9B%D7%94_%D7%94%D7%98%D7%A8%D7%95%D7%9D-%D7%9E%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%A0%D7%99%D7%AA_)" (Heb.), Aviezer Ravitzky and Avinoam Rosenak, *New Streams un the Philosophy of Halakhah,* Jerusalem 2008, ,pp. 379 – 385. [↑](#footnote-ref-29)
29. אגרות הרמב"ם, שילת עמ' תמב. [↑](#footnote-ref-30)
30. שם, עמ' תמא – תמב. [↑](#footnote-ref-31)
31. דברים אלה נאמרו על ידי הרמב"ם כטעם לכך שחלק מדבריו אינם מקוריים ואולם הוא בחר שלא ציין את מקורותיו. המעניין הוא שאלע'זאלי בספרו הפודה מן הטעות, עמ' 40-41, אומר דברים דומים, ומייחס את מקורם לעלי, בן דודו וחתנו של מוחמד והחליף הרביעי של האיסלאם: "אכן, זו דרכם של רפויי השכל: הם מכירים את האמת על פי בני האדם, אך לא את בני האדם על פי האמת. אך הנבון ילך בעקבותיו של אדון כל החכמים, עלי, ירצהו אללה, אשר אמר: "אל תדע את האמת על פי האדם. הכר את האמת ותכיר את דובריה". כלומר: ייתכן ואף המקור לאמרת הרמב"ם, המשמשת במסגרת הנימוק לאי הזכרת המקורות במקרה של רעיונות שאינם מקוריים, אף היא איננה מקורית. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Three Jewish Philosophers*, New York 1945, p. 33 [↑](#footnote-ref-33)
33. לדיון במקורות הכרה אלה אצל אלפאראבי ראו: בלאק, לוגיקה והרטוריקה של אריסטו, עמ' 94‑96. [↑](#footnote-ref-34)
34. מילות ההגיון, מהדורת אפרת, עמ' 19 . [↑](#footnote-ref-35)
35. דנלופ, Alfarabi’s introductory sections. לעניין חלוקת סוגי ההנחות בהיקש למושכלות מוחשות מפורסמות ומקובלות ראו בתרגום האנגלי שם בעמ' 275‑276. דנלופ עמד אף הוא על ההקבלה בין אלפאראבי לבין האמור במילות ההגיון לרמב"ם, לעניין זה ראו במבוא שלו שם בעמ' 264. [↑](#footnote-ref-36)
36. ראו הדיון הנ"ל אצל בלאק, שם, כמו גם האמור בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-37)
37. לעניין זה ראו גם התייחסותו של אלפאראבי ב A. J. Arberry, "Farabi's Canons of Poetry" *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938), עמ' 268, אל המפורסמות כקרובות לאמת ואל ה"מקובלות" כמצויות במרחק שוה בין האמת לשקר, ובנוסף, את התייחסותו של אלפאראבי בה הוא מתייחס להנחות המפורסמות כמעניקות קרבה לוודאות ולמקובלות כמניחות את הנפש בלבד, Ihsa al-ulum, Ed. A. Milham, Beirut, 1996, pp. 38‑42 . גם במקורות אלה לא מצאנו הבחנה בין מקובלות "רגילות" למקובלות "תכופות". [↑](#footnote-ref-38)
38. בלאק, לוגיקה והרטוריקה של אריסטו, עמ' 96. חמשת ההיקשים הם הדמונסטרטיבי, הדיאלקטי, הרטורי, הסופיסטי והפואטי. לנו עניין בשלושת הראשונים בלבד, שהם אלה הקשורים במוחשות, במושכלות, במפורסמות וכמובן, ב"מקובלות". [↑](#footnote-ref-39)
39. כל האמור בטבלה שלהלן כגישת אבן סינא זה מקורו בסיכום של דבורה בלאק, לוגיקה והרטוריקה של אריסטו, בעמ' 97­­–98. המבקש לעמוד על המקורות השונים מאבן סינא, יוכל לעשות זאת באמצעות הדיון של בלאק שם והמקורות שהיא מפנה אליהם. לסיכומים נוספים של מערכת ההנחות המורכבת של אבן סינא ראו: Ibn Sina, *Remarks and Admontions*, Part 1: Logic, translated by Shams Constantine Inati, Canada, 1984, p. 28-30 and p. 341 [↑](#footnote-ref-40)
40. ראו אבן סינא, הרמיזות וההערות, עמ' 119. [↑](#footnote-ref-41)
41. אבן סינא, הרמיזות וההערות, עמ' 121. [↑](#footnote-ref-42)
42. האמונה הרמה", לעיל הערה 9, השער השני, העיקר החמישי, הכלל (הקדמה). [↑](#footnote-ref-43)
43. אפרת השתמש באמור במכתב ביחס ללוגיקה של אלפאראבי כדי להצביע על הזיקה העקרונית בין מילות ההגיון לבין אלפאראבי, וראו: אפרת, מילות ההגיון, עמ' 264. ואולם אפרת לא ניסה להסביר מדוע העדיפות ניתנת לאלפאראבי. להלן ננסה להציע פתרון לשאלה זו. [↑](#footnote-ref-44)
44. ראו: Steven Harvey, “Did Maimonides’ Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?” *JQR* 83 (1992), pp. 51 . לעניין המכתב ולדיון בגישת הרוי ראו גם: Doron Forte, "Back to the Sources: Alternative Versions of Maimonides’ Letter to Samuel Ibn Tibbon and Their Neglected Significance", *JQR* 23 (2016), pp. 45-90. [↑](#footnote-ref-45)
45. מהדורת פח'רי. עוד על דרישות הוודאות האלה אצל אלפאראבי ראו: בלאק,Knoledge and Cretitude. [↑](#footnote-ref-46)
46. למעשה, נראה כי כתביו של אלפאראבי בענייני לוגיקה כבר היו בספרד במאה ה-11, כעולה מהתייחסותו של צאעד אלאנדלוסי לכתבים כאלה, וראו: Said al-Andalusi, Book of the Categories of Nations, translated and edited by Semaan I. Salem and Alok Kumar, Austin, Texas 1991, pp. 49-50 . [↑](#footnote-ref-47)