

תאוריה כמשל – הערות על דחיית ההגשמה לפי רב סעדיה גאון

בנימין אברהמוב

דתניא, רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם, ואמרו שירה נמתו. מה שירה אמרו? ה' ממית בצדק ומחיה ברחמים. רבי יהושע אומר: שירה זו אמרו 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל'. רבי יהודה אומר: אמת משל היה. אמר לו רבי נחמיה: אם אמת – למה משל, ואם משל – למה אמת? אלא: באמת משל היה (סנהדרין צב ע"ב).

רס"ג מסיק את אי-גשמיותו של אלהים ואת אחדותו¹ על סמך שיקולים פילוסופיים על סמך פסוקי תנ"ך.² מסקנה זו מוליכה אותו לקביעה שעצמותו של אלהים אינה ייתנת להשגה ולתיאור.³ אלהים הוא מעבר לכל הוויה, והאדם, שבסיס הכרתו הוא זפיסת החושים,⁴ אינו יכול אפוא להשיגו.⁵ אלהים, לפיכך, טראנסצנדנטי הן במובן

1 כוונתו של רס"ג באחדות אינה רק יחידותו של אלהים, אלא גם היותו פשוט ובלתי ניתן לחלוקה.

2 ראה: רס"ג, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת י"ד קאפח, ירושלים תש"ל, פרק ב [להלן: אמר"ד].

3 ראה: אמר"ד, עמ' פ-פא. השווה: H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, II, Cambridge Mass. 1948, p. 118 [להלן: וולפסון, פילון]; idem, 'The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle', in: *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, I. Twersky & G. H. Williams (ed.), Cambridge Mass. 1973, pp. 98f. פילון ושולליו המאוחרים, בתוך: המחשבה היהודית בימי הביניים, מסות ומחקרים (תרגום מאנגלית מ' מיזליש), ירושלים תשל"ח, עמ' 23.

4 ראה: A. Heschel, 'The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy', in: *Saadia's Studies*, A. A. Neuman & S. Zeitlin (ed.), 1943, pp. 274 f. [להלן: השל].

5 ראה: אמר"ד, עמ' עו-עח. השווה: S. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides', in: *Studies in Medieval Jewish*

האונטולוגי והן במובן האפיסטמולוגי.⁶ התפיסה הטראנסצנדנטית הביאה את רס"ג לדחיית ביטויים מגשימים המופיעים בתנ"ך על-ידי הוצאתם מפרוטס⁷ או על-ידי פירושם כמנותקים מאלהים.⁸ היא אף גרמה לרס"ג לשלול את מציאותם של תארים ממשיים באלהים. תוארי העצמות, חי, יכול ויודע (חי קאדר עאלם) מובנים לא כישויות שנוספות לעצמותו של אלהים,⁹ אלא כתארים שמציינים שאלהים עושה, דבר המלמד שיש עשוי, כלומר, שהעולם נברא. התארים הם ביטויים שאינם מחייבים קיום של היבדלות ושוני בעצמותו של אלהים, משום ששוני והיבדלות קיימים רק בגופים ובמקרים.¹⁰ ההיבדלות אינה אלא בשפה; השפה מחייבת את רס"ג להשתמש בשלוש המילים, חי, יכול ויודע, היות שאין מילה אחת שכוללת שלוש משמעויות אלו.¹¹ לפיכך, כמו הביטויים המגשימים, גם התארים אינם מובנים על-פי משמעותם הרחבת בלשון.¹²

בהקדמה לאמו"ד מבדיל רס"ג בין דעה (אעתקאד)¹³ אמיתית לדעה כוזבת. הדעה האמיתית (אלאעתקאד אלחקיקי) פירושה לדעת דבר כפי שהוא.¹⁴ צריכה להגות

History and Literature, I. Twersky (ed.), Cambridge Mass. — London 1979, pp. 92; 95
[להלן: פינס].

ראה: "אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הבינים, שיטות וסוגיות, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 127
[להלן: אפרת].

ראה: אמו"ד, עמ' צז, שורות 5–8; מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, פרשנות הלכה ופולמיקה
בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 233 [להלן: צוקר, תורה].

זו תורת הכבוד הנברא, אשר לפיה התיאור המפורט של אלהים כאדם היושב על כיסא, שנישא
על-ידי מלאכים, אינו אלא דמות שנבראה על-ידי אלהים כדי לאמת לנביא את ההתגלות. ראה:

A. Altmann, 'Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background', in: *Studies*
in *Religious Philosophy and Mysticism*, New York 1969, pp. 146f.

עמוס גולדרייך, שהפנה אותי למראה מקום זה); השווה: ש' פינס, 'האל, הכבוד והמלאכים לפי
השיטה התיאולוגית של המאה השניה לספירה', בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל,
דברי הכנס הבינ"ל השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 10.

אלטמן (שם, עמ' 153) טעה בהבנת הטקסט (אמו"ד, עמ' קג, שורה 26) כאשר ראה בכבוד
הנברא דרגה יותר נעלה מדרגת המלאכים. והי צורה שריפה מן אלמלאיכה פירושו: 'וזה דמות
נכבדה מבין המלאכים' (או 'של מלאכים'), אך לא יותר נכבדה.

ראה: אמו"ד, עמ' פט, שורה 21–28.

ראה: שם, שורה 15–21.

ראה: שם, שורה 1–15.

ראה: אפרת, עמ' 119–120.

אין זה המקום לפרט את הדעות השונות על אעתקאד אצל רס"ג. ראה, למשל: השל, עמ' 286

ואילך; G. Vajda, 'Études sur Saadia', in: *Mélanges Georges Vajda*, G.E. Weil (ed.), ; Hildesheim 1982, pp. 11–35

ותומאס אקווינאס', בתוך: המחשבה היהודית בימי הביניים ... (לעיל, הערה 3), עמ' 201
[להלן: וולפסון, אמונה כפולה].

ראה: אמו"ד. עמ' יב: השל. עמ' 286–287.

התאמה בין המחשבה לבין המציאות כדי להגיע לדעה כזו. היות שאלהים הוא מעבר להוויה, אין אפשרות לתארו כפי שהוא. אילו היינו רוצים לתאר את אלהים כפי שהוא (עלי אללפט' אלמחקק),¹⁵ אומר רס"ג, כי אז היינו יכולים לדבר רק על מציאותו.¹⁶ לכן, כדי לתאר את אלהים, למרות המגבלה הזאת, משתמשים בביטויים מגשימים, שאין להבינם כפשוטם.¹⁷ הדרכים שבהן מוצאים ביטויים אלו מפשוטם הן: הרחבת הלשון (אתסאע אללגה), דרכי העברה והשאלה (טרק אלמג'אזאת ואלמסתעמלאת),¹⁸ המשלה (תמת'יל)¹⁹ וקירוב להבנה (תקריב).²⁰

לא רק עצמותו של אלהים ותארו אינם ניתנים להשגה אמיתית, ולפיכך יש להבינם על דרך ההעברה והקירוב,²¹ כלומר, לא במובנם האמיתי, אלא גם חכמת הבריאה 'יש לא מיש'²² אינה ניתנת להשגה אמיתית. בפרשו את פסוק ג בפרק ל בספר משלי 'ולא למדתי חכמה ודעת קדושים אדע' אומר רס"ג:

והנה גלה על החכמה הנסתרת הזו שאף אחד לא ישיגנה שהיא חכמה לה' יתהדר ויתרום, שהוא יחיד בה והיא חכמת בריאה יש לא מיש, וקביעת טבע כל דבר כפי שאנו רואים ... וכך דברי אגור כאן שהחכמה שאינה נישגת היא חכמת ארבעת היסודות ופתוחם וטביעתם ...²³

15 נראה ל'י. שראבידוביץ (ש' ראבידוביץ, 'בעית ההגשמה לרס"ג ולרמב"ם', בתוך: עיונים במחשבת ישראל, א, ירושלים 1969, עמ' 193) טעה בשערו, שלפי רס"ג יש לשון עליונה — היא הלשון האמיתית — שעולה על הלשון הרגילה. הלשון אליבא דרס"ג היא אחת. כאשר היא מבטאת את המציאות כפי שהיא, הרי היא לשון אמיתית, ואילו כאשר אינה עושה כן היא נקראת לשון מורחבת או מושאלת וכיו"ב. ראה להלן.

16 ראה: אמר"ד, עמ' קא, שורה 14–16. רס"ג מחייב הוצאת הכתוב מפשוטו כאשר הוא אינו מתאים לתפיסה החושית, לשכל, לכתוב אחר ולקבלה. שם, עמ' פז–פח; קצ; רסח; צוקר, תורה, עמ' 231 ואילך.

17 ראה: אמר"ד עמ' צז.

18 ראה: שם, עמ' פז–פח.

19 אין הכוונה כאן לפירוש אגורי סמלי. ראה: ראבידוביץ (לעיל, הערה 15), עמ' 185–186.

20 ראה: אמר"ד, עמ' צג; קטו. השווה: י' קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, I, ניו-יורק 1968 (צילום מהדורת ברלין תרפ"ח), עמ' 188; 205; 215.

21 ראה: מ' צוקר, פרושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו-יורק תשמ"ד, עמ' 200–201.

22 רס"ג, וכנראה בעקבותיו אלפאראבי והרמב"ם, העדיפו את הנוסחה 'לא מיש' (לא מן שי — אמר"ד, עמ' מב), אשר מציינת שלילה מוחלטת, על-פני הנוסחה 'מלא יש' (מן לא שי), אשר עשויה להיתפס כמורה על אפשרות של בריאה מחומר שקדם לעולם שהוא לא שי; ראה: פרוש רס"ג לספר יצירה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קכא [להלן: פס"י]; צ"ה וולפסון, 'בריאה מאין בכתבי אבות-הכנסייה הפילוסופיה הערבית והיהודית ותומאס אקווינאס', בתוך: המחשבה היהודית בימי הביניים ... (לעיל, הערה 3), עמ' 107–108; הנ"ל: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge Mass. 1976, pp. 367-372

23 תרגום ופרוש רס"ג למשלי, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' רמו.

פועל יוצא של הקביעה בדבר חוסר האפשרות לדעת את החכמה הזאת הוא, שאין לשאול את השאלות האלה: (א) כיצד נבראו ארבעת היסודות; (ב) כיצד נקבע טבע היסודות; (ג) כיצד פועלים היסודות לפי טבעם ומדוע.²⁴ הרעיון שיש דברים שהאדם אינו יכול לדעתם ידיעה אמיתית שב ומופיע בפירושו של רס"ג לספר יצירה.²⁵ על המילים 'פלאות חכמה' המופיעות בתחילת הפרק הראשון של ספר יצירה אומר רס"ג, כי הידיעה מתחלקת לשני סוגים: (א) ידיעה שבני האדם משיגים; (ב) ידיעה שאין הם משיגים. הידיעה השנייה היא ידיעת 'חידוש הדברים היאך בראם הבורא החכם לא מיש והיאך הטביע כל יסוד מהם כפי טבעו שהוא נמצא בו'.²⁶ האיסור לשאול שאלות, שידוע שאין עליהן תשובות אינו עולה, אם כי הוא רמוז בטקסט.²⁷ כיצד אפוא טען אברהם אבינו, אשר ספר יצירה מיוחס לו,²⁸ שהוא השיג את החכמה הזאת? שאלה זו היה אפשר, כמובן, לשאול גם את רס"ג, שכן תפיסתו בדבר חוסר האפשרות לדעת את היסודות וטבעיהם, כפי שצוין לעיל, סותרת את תוכנו של ספר יצירה, שקובע את דרך יצירת העולם במדויק כתאוריה מדעית במושגי ימי-הביניים.²⁹ רס"ג משיב על כך שאברהם לא טען שהוא 'ידע ידיעה אמיתית כיצד למעשה נברא (העולם)',³⁰ אבל ציין שהוא 'העלה בדמיונו'³¹ את הופעת הבריאה. מעשהו זה של אברהם דומה, לדעת רס"ג, למה שעושים הוא וחבריו המייחדים בכך שהם מעלים בדמיונם בריאה מאין, בעוד שאין הם רואים כיצד נוצר דבר לא מדבר.

- 24 ראה: שם, עמ' רמח-רמט.
- 25 ראה: פס"י, עמ' לו. ההבדל בין פס"י לפירוש למשלי הוא שבפס"י אין מופיע במפורש האיסור לחקור. היעדרו נובע מן האופי השונה של פס"י, שלא כפירוש למשלי, הוא מיועד למלומדים ולא לציבור הרחב. השווה: G. Vajda, 'Sa'adya Commentateur du Livre de la Creation', *Mélanges Georges Vajda* (הערה 13) [להלן: ויידה], p. 41, n. 1.
- 26 פס"י עמ' לו, שורה 11-13, עמ' לז, שורה 6 ואילך.
- 27 ראה: שם, עמ' לט-מא.
- 28 לפי רס"ג, עיקרו של הספר מיוחסים לאברהם אבינו, אבל הנוסח הסופי של הטקסט מיוחס לחכמים. ראה: פס"י, עמ' לג והשווה: H. Ben-Shammai, 'Saadya's Goal in his Commentary on Sefer Yezira', in: *A Straight Path — Studies in Medieval Philosophy and Culture — Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington D.C. 1988, p. 7 [להלן: בן-שמאי]. אני מודה לד"ר שרה סטרומזה, שנתנה לי תצלום של מאמר זה.
- 29 ראה: A. Epstein, 'Recherches sur le Sefer Yecira', *REJ*, XXIX (1894), p. 61; א' גרינולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (לעיל, הערה 8), עמ' 15-16.
- 30 תרגום קאפח לפס"י עמ' מב, שורה 11-12: 'עמד על אמתת איכות הבריאה המעשית' (וקף עלי חקיקה כיפיה אלכליקה אלפעליה). כאשר רס"ג מדבר כאן על ידיעה אמיתית הוא בוודאי מתכוון לידיעה שבה המחשבה תואמת את המציאות.
- 31 תצור פי והמה. אין מדובר כאן בזהם במובנה השלילי, כלומר דמיון-שווא, שכדי להביעו משתמש רס"ג במילה תחיל, ראה: אמו"ד, עמ' ז, שורה 1 מלמטה. ייתכן שתחילאת באמו"ד, עמ' יז, שורה 5 מלמטה, פירושה חלומות. ראה: אפרת, עמ' 94.

רס"ג קובע, לפיכך, שהתאוריה של ספר יצירה אינה אמת מוחלטת אלא העלאה בדמיון של הדרך ההגיונית, שנראית קרובה ביותר לאמת שבה נברא העולם.³² מלטר כבר ציין ש'כדי להמעיט בחשיבות התאוריה של ספר יצירה כתאוריה שהוצגה על-ידי אברהם, רס"ג אומר שאברהם לא קבע שהיא אמת מוחלטת, אלא רק הציע אותה כרעיון שעלה בדמיונו'.³³ לפי מלטר, רס"ג לא קיבל את כל ההשקפות של ספר יצירה. בעוד שספר יצירה דוגל בבריאה הדרגתית, דוגל רס"ג בבריאה בבת-אחת.³⁴ אבל מלטר וחוקרים אחרים³⁵ לא נתנו דעתם על חשיבותו של הביטוי אלתצור פי אלוהם (העלאה בדמיון) לפתרון שאלת יחסו של רס"ג לספר יצירה ועל כך שיחסו אליו משולב היטב בתפיסתו הטראנסצנדנטית. הביטוי הזה אינו מבטא ידיעה אמיתית, כלומר, ידיעת דבר כפי שהוא במציאות, ושווה, כפי שנראה להלן, לביטויים אחרים שאינם מביעים ידיעה אמיתית, כמו הרחבה, העברה, השאלה, המשלה וקירוב, שהוזכרו לעיל. בהמשך הדיון אנסה להוכיח, כי רס"ג מתייחס אל ספר יצירה כאל משל, כלומר, כאל אמצעי שמטרתו להדגים ועל-ידי כך להסביר את הרעיון של בריאה בבת-אחת. אמצעי זה אינו מביא את האדם לידיעה האמיתית, שבמקרה הנידון אינו יכול להשיגה, אלא רק מקרב אותו להבנת הרעיון. להבנתו של רס"ג את התאוריה של ספר יצירה כמשל יש השפעה על הבנת יחסו אליו ועל מטרתו בכתיבת פס"י. ראשית נראה, כיצד התאוריה הרצויה מוסברת על-ידי משלים. כידוע, מציג רס"ג בפס"י תשע שיטות להסבר אופן בריאת העולם.³⁶ השיטה התשיעית, האומרת שהעולם נברא בבת-אחת, נראית לרס"ג כשיטה הרצויה, הואיל והיא מאוששת על-ידי פסוקים ודברי חכמים, אם כי השיטה השביעית והשיטה השמינית, להבדיל משש הראשונות, אינן נדחות כליל, אלא מהוות חלק מן השיטה התשיעית.³⁷ לפי השיטה השביעית המספרים הם הנבראים הראשונים ומהם נבראו כל הדברים האחרים, ואילו לפי השיטה השמינית, שיטת ספר יצירה, המספרים והאותיות הם יסוד מה שברא אלהים.³⁸ השיטה התשיעית מוסברת על-ידי משלים הלקוחים מעולם החי, מעולם הצומח ומעולם הדומם. כל איברי העופר גדלים יחדיו למן ראשית התפתחותו, וכך פרי התמר, כל חלקיו גדלים יחדיו. כאשר אש בוערת, אנו רואים את גופה, את צבעה האדום, את אורה ואת שרפתה ברגע אחד.³⁹ שלושת

32 בדיוק: החומר הכללי של העולם, טבעי היסודות והיווצרות העולם מהם.

33 H. Malter, *Saadia Gaon — His Life and Works*, New York 1969 (rep. of New York

415, n. 182, p. 1926 [להלן: מלטר]); השווה: ויידה, עמ' 53, 64.

34 ראה: מלטר, שם.

35 ויידה, בן-שמאי.

36 ראה: פס"י, עמ' יח-לג.

37 ראה: שם, עמ' לא.

38 ראה: שם, עמ' כט-לא.

39 ראה: שם, עמ' לב.

המשלים הללו מדגימים כיצד רכיבים אחדים של דבר אחד פועלים או נפעלים באותו הזמן. הם אינם יכולים להדגים יצירה בבת-אחת ולא יצירה יש מאין, שכן לאלה אין מקבילה בחיינו. במילים אחרות, המשל מדגים רק יסוד אחד של התאוריה התשיעית. עתה נראה, כי גם השיטה השמינית, שיטת ספר יצירה, מוסברת על-ידי משלים. בפרק שני, הלכה א, מופיע הביטוי 'ולמאמרו כסופה ירדפו'. רס"ג רואה בביטוי זה רצון של המחבר 'להעלות בדמיונו (אן יצור'⁴⁰ פי אוהאמנא) כיצד נעשו תבניות האותיות והמספרים באויר'. כשם שבעת סערה רואים צורות באויר, כך אפשר שיצטייר בלב האדם האופן שבו התעצבו באויר אותיות ומספרים.⁴¹ רס"ג מצטט פסוקים אחדים, הניתנים להתפרש כפי שהתפרש הביטוי האמור של ספר יצירה.⁴² שתי מסקנות חשובות עולות מתוך הקטע הזה: (א) 'העלאה בדמיון' שווה, לדברי רס"ג, ל'קירוב להבנה' ומכאן שהיא שווה להמשלה⁴³ (ראה לעיל). רס"ג מתאר אפוא את התאוריה על-ידי משל; (ב) התאוריה של ספר יצירה מופיעה בתנ"ך בצורת משל, זאת היות שהפסוקים המצוטטים מראים, כי אלהים שולט בסערה כשם שספר יצירה מראה שליטתו בה. אם מקבלים את הקביעה שספר יצירה הוא ספר פילוסופי, כי אז אפשר לומר, שרס"ג מפרש ביטויים מגשימים בתנ"ך על-ידי שימוש בתאוריות פילוסופיות.⁴⁴

גם הרעיון של ספר יצירה, שמתוך סדר שונה של אותיות ומספרים אפשר ליצור גופים שונים, מובע על-ידי משלים. אף כאן המשל הוא דוגמה שנועדה להסביר עיקרון מסוים. במקרה דנן, המשל הראשון הוא גלגל המזלות, שמצביו השונים משפיעים על מצבי החי והצומח. המשל השני מדבר על כך שסידור שונה של אותיות, של מספרים ושל חלקי משפט יוצר משמעויות שונות.⁴⁵ בעוד שבשתי הדוגמות האחרונות חלקים של התאוריה של ספר יצירה מוסברים על-ידי משל, הרי בדוגמה הבאה הכיוון הפוך; חלק מן התאוריה עצמה מופיע

40 שם, עמ' עב, שורה 6 מלמטה של הטקסט, כתוב יציר, אבל כפי שקאפח מעיר צריך לקרוא, כמובן, יצור.

41 שם, עמ' עב, שורה 5 מלמטה—עמ' עג, שורה 6.

42 למשל 'ה' בסופה ובסערה דרכו' נחום א, ג. ציטוט הפסוקים בפס"י בולט לעומת שימוש מועט ביותר של ספר יצירה עצמו בטקסט התנ"כי. ישנם שניים, או אולי שלושה, ציטוטים ברורים מתוך התנ"ך ורמיזות ספורות אליו לאורך ספר יצירה. ראה: P. Hayman, 'Some Observations on Sefer Yesira — (I) Its Use of Scripture', *Journal of Jewish Studies*, XXXV¹ (1984), pp. 180, 182 [להלן: היימן, הערות].

43 'והנה על פי קירוב זה (פעלי הד'א אלתקריב) יקבע בלבנו היאך נצטיירו האותיות והמספרים ונקבעו באויר'. פס"י, עמ' עג, שורה 5—6.

44 בדרך זו כבר הלכו הפילוסופים היוונים ובעקבותיהם פילון. ראה: וולפסון, פילון, עמ' 131—138.

45 ראה: פס"י, עמ' פד ואילך.

כמשל, שיש צורך להסבירו. הלכה ד בפרק השני עוסקת בשתיים-עשרה האותיות הפשוטות,⁴⁶ שלפי רס"ג מציינות את שנים-עשר הגבולות המשותפים לכל מרובע:

ופרוש הדבר, שלכל גוף מרובע יש שנים עשר חיבורים. כאשר אתה מדמה זאת לבית או תיבה, יתברר לך הדבר, כי התקרה נפגשת עם ארבע רוחות, והקרקע עם ארבע רוחות, ואחר כך ארבע הרוחות זו עם זו, ויהיה סך הכל שנים עשר. ואם יאמר מישהו אנו רואים שכאילו סובר בעל הספר הזה כי הארץ מרובעת והשמים מרובעים, ואף שאין שמים תחת הארץ, ושני הדברים האלה מנוגדים למה שהחכמים הסכימו עליו. נאמר תחילה, אפשר שדבריו אלה על דרך המשל לא על דרך קביעת דבר לאמיתו (תמת'ילא לא תחקיקא), כאילו המשיל בשמים ובארץ כמו שהמשלנו בבית או תיבה.⁴⁷

אפרת ראה בפס"י לפרק רביעי, הלכה א, העוסק בהימצאותו של אלהים בכל מקום בעולם, החלשה של התפיסה הטראנסצנדנטית של רס"ג והתגברות היסוד האימאננטי המיסטי.⁴⁸ אבל רס"ג מפרש הלכה זו על-ידי משל ובכך, כפי שנראה מיד, מערער את היסוד האימאננטי כיסוד אמיתי.⁴⁹ נוסח רס"ג להלכה זו הוא כדלהלן: 'עשר ספירות בלימה, אחת, רוח אלהים החיים, חי העולמים, נכון כסאו מאז, ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד, וזו היא רוח הקודש'.⁵⁰ מרכז הדיון שיבוא מיד הוא המילים: 'חי עולמים', 'נכון כסאו מאז' ו'ברוך שמו'. כבר בתחילת דבריו חוזר רס"ג לקביעה, שהזכרה לעיל, שאי-אפשר לדעת ידיעה אמיתית את הבורא.

[מחבר הספר] התכוון בשלשת הדברים שאמר על הבורא, חי עולמים, נכון כסאו מאז, ברוך שמו, לסוד גדול, והוא כיצד תתהווה בדמיונו (יקום פי והמנא) מציאות הבורא בדרך של המשלה הקרובה ביותר⁵¹ [להיגיון] ולא בדרך של הגשמה (תג'סים).⁵²

אנו רואים, כפי שצוין לעיל (עמ' 24), שהעלאה בדמיון נעשית על-ידי שימוש בהמשלה ובקירוב. גם כאן עקרונות של הדת מוסברים בעזרת תאוריה פילוסופית, שרס"ג רואה בה משל, כלומר, לא אמת לאמתה. הוא משתמש בתאוריה

46 ראה: שם, עמ' פא.

47 שם, עמ' פב. העובדה שרס"ג מעלה גם אפשרות אחרת להבנת נושא זה על דרך קביעת דבר לאמתו אינה שוללת את ההבנה הראשונה אלא היא באה לחלופין.

48 ראה: אפרת, עמ' 127.

49 השווה: מלטר, עמ' 190, שורה 5.

50 פס"י, עמ' קה.

51 עלי אלאקרוב אלמת'יל. וצריך לקרוא כפי שהעיר קאפח (עמ' קו, הערה 3 לטקסט) אקרב.

52 ראה: שם, עמ' קו, שורה 1-4.

הפילוסופית⁵³ שהעולם הוא אדם גדול, בהשוואה שבין המיקרוקוסמוס (האדם) למאקרוקוסמוס (העולם), כמשל כדי להראות כיצד אלהים, ישות רוחנית טהורה, יכולה לקיים את העולם החומרי ולהנהיגו. אלהים הוא חי העולמים, כלומר חיות העולמים, על דרך משל, משום שהוא נמצא בעולם כשם שהחיות נמצאת בכל חלק מחלקי החי. מטרת רס"ג במשל הזה היא להראות, כי אלהים מקיים את העולם כשם שחיות האדם מקיימתו, ולא כי אלהים מצוי באופן פיזי בעולם. אולם בסופו של דבר מעדיף רס"ג להמשיך את אלהים לשכל העולם, משום שהשכל הוא הישות העדינה ביותר (אלטף) בגופו של האדם, ועל כן המשלה כזו תהיה קרובה יותר להגיונו של האדם (אקרב מא נמת'לה).⁵⁴ השוואה זו עדיפה גם משום שהיא מלמדת: (א) שהבורא אינו מתחלק בהתחלק העולם, כשם שהשכל אינו מתחלק בהתחלק הגוף; (ב) שהבורא אינו נעדר כאשר הבריאה אינה קיימת, כשם שהשכל אינו מת עם מות הגוף; (ג) ושלמרות שהבורא נמצא בכול, הוא מנהיג את הכול, כשם שהשכל מנהיג כל חלק בגוף האדם. ברור מתוך שני המשלים, שהמילים הנהיג (דפ'ר) והנהגה (תדכיר) שזורות בדיון בהם פעמים אחדות, שמטרתו העיקרית של רס"ג היא להראות שמציאותו של אלהים בעולם מתבטאת בהנהגתו אותו ובשלטונו עליו. רס"ג מקבל את התפיסה של רוב המועתזלים האומרת שאלהים נמצא בכל מקום במובן שהוא מנהיג כל מקום,⁵⁵ ומבטא אותה בעזרת המשל הפילוסופי. המשל מביע כמה היבטים אשר לאלהים, אך אין להחיל את כל פרטיו על הנמשל (ראה לעיל, עמ' 24).

גם התפשטות ההנהגה האלוהית בעולם מוסכרת על-ידי משל. אמצעי המעבר של ההנהגה האלוהית הוא האוויר, משום שאוויר הוא דוגמה טובה לחומר שנמצא בכל מקום; הוא נמצא אפילו בדברים המוצקים, שאם לא כן אלה לא היו ניתנים לשבירה. רס"ג מציין במפורש שהוא נמנע מלהמשיך באור השמש, כלומר, נמנע מלומר שהנהגת האל נמצאת בעולם כמו אור השמש, היות שאור השמש אינו נמצא בכל דבר ובעיקר לא בדברים האטומים.⁵⁶ לפי הפסוקים המצוטטים נראה שמטרת

53 השווה: שם, עמ' קג; S. Diwald-Wilzer, *Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklo-* padie, Wiesbaden 1975, pp. 129ff. רס"ג אינו משתמש בחומר המדרשי-תלמודי (ראה: א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 206–207), אלא בתאוריה פילוסופית, שדומה ביותר לדברי פילון. פילון מחיל על אלהים את המושגים 'נפש העולם' או 'שכל העולם' במשמעות רופפת של שליט העולם, מבלי להסיק מתוך כך שהוא גשמי וחלק של העולם, ראה: וולפסון, פילון, עמ' 345–347.

54 ראה: פס"י, עמ' קו, שורה 23–24. השווה: שם, עמ' קג, שורה 8–13: 'ובסיסי המשכן הנקראים אדנים דומים לבסיסי הארץ שהם הריה וגבעותיה, כמו שאמר על מה אדניה הטבעו וגו' (איוב, לח, ו). והאוויר ביניהם, ואור השכינה שוכן בו, כפי שאנו סוברים שהוא יתרום ויהדר מצוי בכל, וכאלו הוא שוכן בכל (קאפח: הכל)'.
55 ראה: אלאשערי, מקאלאת אלאסלאמיין ו-אח'תלאף אלמצלין, מהדורת ה' ריטר, ויסבאדן 1963, עמ' 157, שורה 2–4.

56 ראה: פס"י, עמ' קז, שורה 2–22, והשווה: אמו"ד, עמ' קיא–קיב.

המשלים לדעת רס"ג היא לחזק את האמונה במציאותו של אלהים בעולם כמי שרואה את האדם, משגיח עליו, שומע את תפילתו ובכך שצוויו של אלהים פועלים בתחומים שונים כהרף עין.⁵⁷ מכאן למדים אנו, כי לתפיסה האימאננטית מטרה דתית; לשכנע את האדם כי אלהים, שנמצא בכל מקום משגיח עליו. רס"ג עוסק אפוא בשני מישורים, הפילוסופי-טראנסצנדנטי והדתי-אימאננטי.⁵⁸ כדי להסיר כל ספק שמא מציאותו של אלהים בעולם פירושה מציאות פיזית ממשית, שב רס"ג ומדגיש, שהקביעה, שהאל נמצא בעולם דרך האוויר הרגיל ודרך אוויר יותר עדין ממנו, הוא האוויר השני, יש להבינה לא כפשוטה, לא במונחים של הגשמה, אלא כהשאלה וקירוב העניין להבנה (מעאני אלתעביר ואלתקריב לא אלתג'סים ואלתחדיד).⁵⁹ נראה לי, שרס"ג רואה בדרך הזאת את הדרך הטובה ביותר להסביר את מציאות אלהים בעולם, פיוון שהיא מסבירה הן את העיקרון האונטולוגי, שרס"ג קבע לאמור, שאלהים הוא הישות הדקה ביותר, כלומר, הרוחנית ביותר, והן את העיקרון האפיסטמולוגי, כלומר, יכולת האדם לדעת הולכת ופוחתת ככל שהוא עוסק בדברים פחות חומריים ויותר רוחניים עד כי ביחס לאלהים הוא אינו יכול לדעת ידיעה אמיתית דבר לבד ממצאותו. העצם הדק ביותר, שהאדם יכול לתפוס, הוא האוויר, לכן האוויר משמש בסיס להמשלה. סיכומו של דבר, בעוד שהיסוד הטראנסצנדנטי הוא האמת לאמתה, הרי היסוד האימאננטי הוא משל ולפיכך אין להבינו כפשוטו. מבחינה פילוסופית גובר אפוא היסוד הראשון. ערכו של היסוד האימאננטי טמון בהוראתו הדתית האומרת, כי אלהים משגיח על האדם. לכן יסוד זה הולך ומתפתח בתורת הנבואה של רס"ג.⁶⁰

נראה עתה כיצד מתייחס רס"ג לתאוריה של ספר יצירה. לפי רס"ג, אלהים ברא תחילה את האוויר הדק (או המיוחד, או העדין, או השני) ולאחר מכן את האוויר האטמוספרי, שבו נמצא האוויר הדק. האוויר הדק, שנקרא 'רוח' או 'רוח אלהים חיים', בצאתו מן הכוח אל הפועל נקרא דיבור. דרך העברת קולות נבראים (=אותיות) באוויר הרגיל מצטיירות תכניות באוויר שהן עצמי העולם. גם בעניין זה

57 ראה: שם, עמ' קז, שורה 22-עמ' קח, שורה 7.

58 יש מקום להשוואה בין גישתו הטראנסצנדנטית של רס"ג לגישתו הטראנסצנדנטית של הרמב"ם. מאמרו המצוין של ריינס עשוי לשמש בסיס להשוואה כזו. A. J. Reines, 'Maimonides' True Belief Concerning God, A Systematization', in: *Maimonides and Philosophy*, S. Pines & Y. Yovel (ed.), Dordrecht — Boston — Lancaster 1986, pp. 24-35 [להלן: ריינס].

59 ראה: פס"י, עמ' קח, שורה 7-11.

60 השווה: ריינס, עמ' 32 למטה. חשוב לציין כאן, שרס"ג השמיט את האמונה במלאכים ובשליחים מעיקרי האמונה שלו. אפרת (עמ' 153-154) מייחס השמטה זו לנטייתו הטראנסצנדנטאלית שנרתעה מפני כל רעיון של תיווך העלול לטשטש את התחום החד בין עליונים לתחתונים.

קובע רס"ג, שאין אנו יודעים את פעולתו של אלהים באמת (חקיקא) אלא רק מעלים זאת במחשבה (אקאמתה פי פכרנא). הביטוי האחרון שווה לביטוי 'מעלים בדמיונו' שהוזכר קודם לכן,⁶¹ ושניהם מנוגדים, כאמור, להשגה אמיתית. הטעם לשימוש במשל זה הוא התאמתו לתהליך המחשבתי אצל האדם; הדבר הראשון שתלמיד צריך ללמוד הוא הנדסה, שכן הבנת תבניות הדברים היא הבסיס לכל לימוד. היות שלימוד זה הוא ראשוני, נוח מאוד להשתמש בתכניו כדי להסביר את ראשית היווצרות העולם. כאשר רס"ג אומר: 'ומטעם זה התחילו החכמים'⁶² [ללמד] את תלמידיהם הנדסה ותבניות, כיון שהם ראשית המדעים', אין הוא מנמק את הצורך לעסוק ביסודות הלימוד בכך שראשית כל דבר היא בצורתו בפועל, דבר שהוא מתנגד לו, אלא הוא רוצה לומר, שראשית כל דבר היא הצורה בכוח (פס"י, עמ' כט-ל), ולכן הבנת העולם קלה יותר כאשר מתחילים בלימוד הנדסה.⁶³

הקטע הפרשני הבא מקרב אותנו לפתרון השאלה, כיצד מיישב רס"ג את הסתירה בין רעיון הבריאה בשלבים, המונח ביסודו של ספר יצירה, לבין הרעיון, שבו הוא עצמו דוגל, ולפיו נברא העולם בבת-אחת. רמז לפתרון המוצע כבר הובע בעמוד לא, שם קובע רס"ג שהשיטה השביעית, שעל-פיה העולם נברא על-ידי מספרים, והשיטה השמינית, שיטת בעל ספר יצירה, הן מקצת מן השיטה התשיעית, שעל-פיה העולם נברא בבת-אחת. הנוסח של הלכה זו בפרק ד הוא כך: 'יצר מתהו ממש, ועשה את אינו ישנו, וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפס'. כפי שכבר ציינו, הבריאה הראשונה היא אוויר והיא נבראת מאין. לאחר מכן אלהים יוצר באוויר תנועה שלא הייתה בו. באוויר הזה הוא מסרטט קווים ניצבים גדולים כאותיות וכמספרים וזהו הפירוש של 'חצב עמודים גדולים'. ההמשלה המקרבת אותנו להבנה של 'חציבת העמודים הגדולים' היא סרטוט של מידות שעל-פיהן כונה הבנאי בית. אין להבין את הסרטוט האלוהי כפשוטו, כלומר, במשמעות הרחבת, אלא זהו אמצעי לקרב את הרעיון של בריאה בבת-אחת להבנתנו. אמנם המשל מתאר כאן שלבים של סרטוט ובנייה, אבל לדעת רס"ג כל הפעולות האלה נעשו 'יותר מהר מהרף עין'. כדי לקרב את התהליך החד-פעמי למחשבה, שכן אדם אינו יכול להבין כיצד דבר מורכב נוצר בבת-אחת, אנו קוטעים⁶⁴ את הפעולות (נקטע נחן אלאפעאל), אומר רס"ג, כלומר,

61 ראה לעיל, עמ' 24, ליד הערה 40.

62 רס"ג מתכוון לאפלטון, שלפיו לימוד ההנדסה הכרחי לפני לימוד הפילוסופיה. ראה: פס"י, עמ' קכא, הערה 49 לתרגום.

63 והב בן יעיש, פילוסוף יהודי בן-זמנו של רס"ג, טען, בניגוד לכך, כי לימוד תורת ההיגיון וההנדסה מונע את האדם מלהגיע לאמת. ראה: ש"ד גויטיין, 'ידיעות חדשות על פילוסופים יהודים מתקופת רב סעדיה', בתוך: ספר רב סעדיה גאון (ערך: י"ל פישמן), ירושלים תש"ג, עמ' תקסח-תקסט.

64 פס"י, עמ' קכב, שורה 26. תרגומו של קאפח: נקטע — 'מתארים', נראה לי לא-מדויק לאור ההסבר שיבוא להלן.

מחלקים את הבריאה החד-פעמית לחלקים כדי שנוכל להבינה. לפיכך, תאוריית שלבי הבריאה של ספר יצירה אינה אלא משל, דרך הסברה וקירוב להבנה, של רעיון הבריאה בבת-אחת. מקבילה תנ"כית, למשל, ל'יוחצב עמודים גדולים' הוא פסוק יא באיוב פרק כו: 'עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו'. כשם שאת הפסוק הזה אין להבין כפשוטו על דרך של הגשמה, כך גם את משל ספר יצירה אין להבין כפשוטו. ייתכן שרס"ג רוצה להראות בהשוואה זו ובקודמותיה (ראה לעיל, עמ' 24), שהתאוריה של ספר יצירה נמצאת כבר בתנ"ך אם כי בצורה לא-מגובשת. אולי יש בכך כדי לתקף את ספר יצירה ולהראות בתוך כדי כך, שהתנ"ך מכיל את היסודות להסבר של הבריאה, שבני האדם יכולים להבינו.

העיקרון של הסבר התאוריה של הבריאה בבת-אחת על-ידי פירוקה לשלבים מוכח גם מתוך הלכה ו בפרק ד.⁶⁵ עיקר ההלכה הזאת הוא ההסבר, כיצד יצר הבורא את המים ואת העפר מתוך האוויר.⁶⁶ רס"ג מסכם תהליכים אלו ואומר:

ומה שאמרנו שהוא סחט ואחר כך זכך ואחר כך העמיד ואחר כך מתח וכל יתר מה שחלקנו, אין כוונתנו שהוא עשה את הדברים חלקים, חלק לפני וחלק אחרי, אלא כוונתנו בכך להקל ולקבל להבנתנו (תוטיה ותקדיר לפהמנא) כיצד להעלותו בדמיון (כיף נתוהמה). המקור של כל זה (של כל השלבים) הוא שאלהים ברא אותם בבת אחת כפי שהקדמנו בשיטה התשיעית בהקדמת הספר שאמרנו שהיא הרצויה.⁶⁷

גם בסוף הפרק הרביעי חוזר ונשנה הרעיון הזה:

השיטה התשיעית היא הסברה הרצויה, והיא שכל העצמים והמקרים נבראו בבת אחת, אלא שבעל הספר רק פתח לנו את הדרך לכך להקל עלינו ולהעלותנו מדבר לדבר, וסופו לכללן ולומר וכולן אדוקין.⁶⁸

'כולן אדוקין' משמעו לפי רס"ג, שכל מה שאנו מתארים כשלבים וחלקים של הבריאה נעשה בבת-אחת, אלא שמחשבתנו מפרקת את הבריאה בבת-אחת לשלבים הגיוניים.

המסקנה העולה מדברינו היא, שהתאוריה של ספר יצירה על-פי רס"ג היא משל שתכליתו להסביר את רעיון הבריאה בבת-אחת. היות שבריאה בבת-אחת אינה יכולה להיתפס על-ידי האדם, עקב מגבלות היכולת השכלית שלו, התאוריה של ספר

65 ראה: פס"י, עמ' קכג-קכה.

66 השווה שם, עמ' מב.

67 שם, עמ' קכד, שורה 1 מלמטה-קכה, שורה 7.

68 שם, עמ' קכח, שורה 1 מלמטה-קכט, שורה 4. השווה: שם, עמ' קלז, שורה 5-6, עמ' קמא, שורה 22.

צירה מחלקת את הבריאה החד־פעמית לשלבים.⁶⁹ לפיכך, יש לדחות את הדעה זרס"ג קיבל את התאוריה של ספר יצירה⁷⁰ כשם שיש לדחות את הדעה שהוא לא יבל אותה.⁷¹ אפשר לומר שהוא קיבל אותה בדרכו המיוחדת.⁷² רס"ג היה חייב קבל את ספר יצירה בהיותו יצירה של חז"ל הנזכרת בתלמוד (סנהדרין סה ע"ב; סז"ב),⁷³ ואולם, תפיסתו הטראנסצנדנטית מנעה אותו מלקבלה כפשוטה.⁷⁴ הוא אף תנווד בין התפיסה הטראנסצנדנטית לבין התביעה הדתית והפילוסופית לחקור לדעת.⁷⁵ הצגת התאוריה של ספר יצירה במונחים פילוסופיים,⁷⁶ אינה מבטאת רק צון להוציא רכיבים מיתיים, מיסטיים ומאגיים מתוך הספר,⁷⁷ אלא היא גם מבטאת נת תפיסתו של רס"ג בדבר הצורך לחקור ולדרוש, ואילו הימנעותו מקבלתה כאמת נוחלטת מתיישבת עם דרישת הפילוסופיה הטראנסצנדנטית שלו ואולי גם מתמודדת עם האתגר הקראי. הקראים יצאו הן נגד התורה שבעל־פה, שבה ראו פסדו־ ופיגראפיה גמורה, הן כנגד תוכנה, שכלל ביטויים מגשימים. ייתכן שהתיקוף של ופר יצירה כמשל המופיע כבר בתנ"ך נועד לענות על שתי טענות אלו.⁷⁸ האמת,

- 6 משל, למה הדבר דומה? לצילום של תגובת שרשרת בפיצוץ של חומר נפץ. תמונה של פיצוץ תראה סדרה של שלבים בו, שעה שהפיצוץ עצמו מתרחש בכת־אחת. אבל בשעה שלפי משל זה הצילום משקף מציאות, הרי רס"ג אינו קובע שהתאוריה של ספר יצירה היא אמת לאמתה.
- 7 ראה: M. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon*, Paris 1934, p. 161; הנ"ל, 'סקירה על השיטות הקוסמולוגיות בכתבי רב סעדיה גאון והבריאה יש מאין', בתוך: ספר רב סעדיה גאון (לעיל, הערה 63), עמ' שיא, הערה 51.
- 7 ראה: ד' נימארק, תולדות הפילוסופיה בישראל, ב, פילדלפיה תרפ"ט, עמ' 134. דיון בשאלה אם ויתר רס"ג באמו"ד על תאוריית ספר יצירה נמצא אצל מלטר, עמ' 188–189, הערה 440.
- 7 השווה: ויידה, עמ' 63.
- 7 אם כי, כמובן, יש לשאול אם יש זרות בין ספר יצירה, שעמד לפני רס"ג, לבין הספר הנזכר בתלמוד; ספר יצירה עם פרוש אבו סהל דונש בן תמים, מהדורת מ' גרוסברג, לונדון תרס"ב, הקדמה, עמ' יז.
- 7 השערותו של היימן (הערות, עמ' 178–179), שהקטע האחרון בספר יצירה קוצר בידי רס"ג עקב סלידתו מהגשמה ברורה, שקטע זה מכיל (אלהים הושיב את אברהם בחיקו ונשק לו על ראשו), אין לה על מה שתסמוך מכמה טעמים: (א) הפסקה המקוצרת של רס"ג גם אינה כוללת משפטים נוספים, שאין בהם הגשמה; (ב) הוצאת הטקסט מפשרו פותרת גם את בעיית ההגשמה הגסה; (ג) רס"ג התייחס אל ספר יצירה כאל יצירת חז"ל, ועל כן קשה להניח שערך תיקונים בטקסט שהיה לפניו.
- 7 ראה: אמו"ד, עמ' כג–כד; כח; השל, עמ' 298; י' ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירושו השיר "אהבתך"', בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (לעיל, הערה 8), עמ' 115–117.
- 7 ראה: שם, עמ' 54 ואילך.
- 7 ראה: בן־שמאי, עמ' 9.
- 7 ראה: ר' משה תקו, כתב תמים (צילום מהדורת קירכהיים, אוצר נחמד, III, 1860), הקדים מבוא י' דן, ירושלים תשמ"ד, עמ' יז; סלמון בן ירוחים, ספר מלחמות ה', כולל טענות הקראי סלמון

אליבא דרס"ג, נמצאת בכתבי הקודש ואילו את ההסבר הטוב ביותר לאמת ניתן למצוא בפילוסופיה, שמשליה כבר מופיעים בכתבי הקודש. בניגוד לאלפאראבי בן-זמנו, רס"ג סבור שבנושאים מסוימים הפילוסופים אינם יכולים לדעת את האמת לאמתה.⁷⁹ במקרה שלפנינו הוא אינו יכול לצרף לאמונה שנובעת מן ההתגלות את האמונה שנובעת מן החשיבה ההגיונית,⁸⁰ כפי שעשה כאשר הוכיח שהעולם נברא יש מאין.⁸¹

בן ירוחים נגד רב סעדיה גאון, מהדורת 'דוידזון, ניו-יורק תרצ"ד, עמ' 17 במבוא, שער יד ואילך. על טענותיו של סלמון בדבר ההגשמה באגדות חז"ל משיב רס"ג בספרו כתאב אלרד עלי אלמתחאמל. ראה קטע מספר זה אצל יהודה ברזילי בספרו פירוש לספר יצירה, מהדורת שז"ח הלבשרטאם, ברלין 1885, עמ' 20–22. הקראים טענו גם נגד השימוש בקמעות, שרווח באותה עת, ראה: ספר מלחמות ה', עמ' 112. יסודו של השימוש בקמעות היה, לדעת רס"ג, בקשר שבין שלוש האותיות של שם הויה לששת הכיוונים וכן בתאוריה של ספר יצירה בדבר ההשפעה של האותיות באוויר. ראה: פס"י, עמ' קכו, פסקה שנייה; בן-שמאי, עמ' 6–7. רס"ג אינו מתייחס לקשר הזה כאל אמת אלא כאל משל, כלומר, הוא מערער את הבסיס לשימוש בקמעות, דבר הנובע, קרוב לוודאי, מתוך התנגדותו לשימוש בהם. מובן שראיית התאוריה של ספר יצירה כמשל מחזקת התנגדות זו.

Al-Fārābī on the Perfect State — Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna 79
al-Fāḍila, R. Walzer (ed. and tr.), Oxford 1985, ch. 17. על גישה שונה של אלפאראבי ראה פינס. דונש בן תמים ראה בספר יצירה משל שיכול להיות מובן רק לחכמים ולא להמון העם. אל ההמונים יש לפנות לפי הבנתם, כלומר, בדברים מגשימים, ולא לפי האמת. ראה: ר' משה תקו, כתב תמים (לעיל, הערה 74), עמ' לה; נז.

ראה: אמו"ד, עמ' כד, פסקה ב; וולפסון, אמונה כפולה, עמ' 201–203. 80

ראה: אמו"ד, עמ' מ–מד. 81