

חירות הרצון, דטרמיניזם ואמונה

דרשת הפסח הטביעה את חותמה על משנתו הפילוסופית של ס' אור ה' בעיקר בסוגיית מעמדו של הרצון האנושי בתחום האמונות והדעות. העיון המשווה בחיבוריו השונים של קרשקש מאפשר להתחקות אחר נתיב התפתחותן והתגבשותן של השקפותיו הדטרמיניסטיות, להצביע על הוראתן הדתית המיוחדת ולבחון מחדש את זיקתן למקורותיה של הסכולאסטיקה הנוצרית.¹

[א]

הכלל החמישי במאמר השני בס' אור ה' (הכלל 'בבחירה') הוקדש לשתי שאלות-יסוד הכרוכות זו בזו; האחת — שאלת הדטרמיניזם הפיסי: האם 'טבע האפשר נמצא', האם קיים במציאות יסוד אקראי. קונטינגנטי. או שמא כל התרחשות וכל מצב עניינים נקבעים ומוכרעים במערכת סיבתית הכרחית;²

1 לעניין הסוגיות הנזכרות ראה: יואל, עמ' 69–78; בער, מנחת קנאות, עמ' 188–206; גוטמן, עמ' 149–168; אורבאך, עמודי מחשבה, עמ' 281–305; פינס, עמ' 214–220; שביד, עמ' 55–59; ז' הרוי, 'לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם הפיסי בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש — עדות כ"י פירנצה', קרית ספר, נה (תש"ס), עמ' 794–801; הנ"ל, 'הערות על הביטוי "הרגש אונס והכרח" אצל ר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 275–280; בלוך, נוימארק (לעיל, מברא, הערה 23), עמ' 308–316; C. Touati, 'Hasdai Crescas et ses paradoxes sur la liberté', *Mélanges d'histoire des religions offerts à Charles Henry Puech*, Paris 1974, pp. 573–578; S. Feldman, 'Crescas' Theological Determinism', *Daat*, IX (1982), pp. 328; idem, 'A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, LI (1984), pp. 15–54.

הדברים המובאים בפרק שלפנינו מיוסדים על מאמרי: 'התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 445–469. המאמר שוכתב והורחב.

2 רמזים ראשונים לדטרמיניזם הפיסי של קרשקש נמצאים כבר בדבריו רבו, הר"ן: האפשרי בבחינת סבותיו ישוב מחוייב. כאלו תאמר שירידת המטר ביום מחר דבר אפשרי, אבל אם נציע כי תוכנו סבותיו, וכאלו תאמר כי האדים הלחים כבר עלו והאוויר האמצעי בתכונה משיבה אותם מים, ישוב זה האפשר מחוייב, ואין מנוס אם כן לבל יהיה מטר נתך ארצה על צד הפלא, אלא בשנות הדבר

השנייה — שאלת חופש הבחירה האנושית: האם 'האדם בעל רצון משולח בפעולותיו [ובאמונותיו] ונקי מכל אונס והכרח', או שמא הן המעשה הן התודעה האנושית מונעים ונקבעים על-ידי שלשלת הסיבות ההכרחיות. בחקירתו של המחבר שני הנושאים שלובים ומעורבים זה בזה. אנו נתמקד להלן בשאלת חופש הרצון האנושי. שהיא נקודת החיבור בין דרשת הפסח לבין ס' אור ה'.

עמדתו של קרשקש מיוסדת על ההבחנה בין פעולה הנכפית על האדם במישרין — אם מכוחו של אונס חיצוני אם מכוחו של הכרח פנימי (הנובע מטבעו הפיסי, הביולוגי או הפסיכולוגי של האדם)³ — לבין פעולה המונעת על-ידי, רצונו של הפועל. כל פעולה המונעת על-ידי הרצון היא פעולה חפשית, אפילו אם רצון זה עצמו והבחירה עצמה נקבעו וסובכו על-ידי שלשלת סיבתית הכרחית. סיבתיות ובחירה דרות בכפיפה אחת, והראשונה מכוונת את האחרונה. לשון אחר: פעולה תיקרא חפשית אם תיעשה 'באופן שלא ירגיש בו הפועל אונס והכרח' (ב: ה: ג). בתפיסתו של קרשקש החירות מועמדת אפוא על תודעת החירות, ואיננה עוד חירות אונטולוגית שמכוחה ניתן לחרוג כליל מן המערכת הסיבתית. מהו מקומן של מצוות התורה ומהו מעמדם של השכר והעונש המובטחים בה לנוכח הכרחיותה של המערכת הסיבתית, כפי שהיא מצטיירת במשנתו של קרשקש? כל אלה — המצוות, ייעוד הגמול והאזהרה מפני העונש — עומדים על תילס למרות הדטרמיניזם הפסיכולוגי, שכן הם נמנים בכלל הסיבות המניעות את הרצון, ובדרך זו הם משתלבים בתוך המערכת הכללית הקובעת את הבחירה הרצונית בבחינת רכיבים חלקיים ומכוונים: 'היה מחוייב בחק היושר האלהי להמצאת המצוות והגמול והעונש בהם, להיות סבות מניעות אל פעולות הטוב' (ב: ה: ה: ⁴).

המחייב, ומאשר למחייב הוא עוד מחייב אין מנוס שלא ישתנה האמצעי העליון בצד מה, כי המציאות כולו נקשר קצתו בקצתו (דרשות הר"ן, עמ' כד).

3 פעולה רצונית היא פעולה שאינה נכפית מבחוץ או על-ידי טבעו של הפועל. לכן אפשרותה הלוגית של הפעולה והעדר כפייה חיצונית עדיין אינם תנאי מספיק לרצוניותה של הפעולה, שהרי אפשר שהפעולה מתחייבת מעצם טבעו הפיסי, הביולוגי וכדומה של הפועל, ואין היא עוברת דרך רצונו. לשון אחר: 'אפשרי לעצמותו' הוא יותר מאפשרות לוגית גרידא. (ראה גם דבריו של אבנר מבורגוס: 'והפועל שהוא נפש רצונית הוא זה שיכל לפעול מטבעו כל אחד משני ההפכים בשוה, שאינו מוכרח מעצמו ומטבעו לעשות האחד מהם בלבד כמו שעשה הפועל בטבע, אלא זה שמניע אותה לפעול את האחד מהם בלבד הוא הרגשה של איזה דבר בשביל החושים או מחשבה או דמיון שכלי' [בער, מנחת קנאות, עמ' 192]). לפירוש אחר ראה: S. Feldman, 'The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors', *Viator*, II (1980), p. 308

4 החוקרים כבר עמדו על הקירבה שבין עמדה זו לבין הביסוס הדטרמיניסטי של המוסר במחשבה החדשה; ראה: גוטמן, עמ' 164; והשווה: M. Schlick, *Problems of Ethics*, New York 1939, Chap. VII; G. Hourani, 'Ibn Sina's "Essay

יתירה מזו, בצד שיבוץ של השכר והעונש בתוך המערכת הסיבתית הדטרמיניסטית העניק קרשקש לגמול על הפעולות הרצוניות גם משמעות חדשה: השכר והעונש הם בעיקרם גמול על הבחירה בפעולה ולא על ביצועה, על התהליך הנפשי ולא על המעשה הגשמי.⁵ הפעולה הפיסית החיצונית איננה עומדת בפני עצמה: היא הוצאתה אל הפועל של ההכרעה הנפשית הפנימית, והיא מותנית כליל בהכרעה זו. ועוד, הפעולה החיצונית, כיוון שהתרחשה – התרחשה, אולם הבחירה הפנימית בפעולה מתוך הזדהות רצונית ורגשית מלאה עמה איננה מתמצה בעצם העשייה, ומעמדה המוסרי והדתי חורג מעבר לה:⁶ הבחירה בטוב היא, ככלות הכול, בחירה באלוהים; 'ערבות הרצון לפעול טוב' היא 'החשק והשמחה' להגיע אל הדבקות באלוהים ואל קירבת אלוהים, משמע, אל הגמול העליון המיועד לאדם. (חילופם של דברים בבחירה בפעולה הרעה, המשקפת השתקפות ברע והתרחקות מאלוהים.) הגמול האחרון, קרי הדבקות בה', מתואר אפוא כתולדה ישירה של שמחת המצווה וההזדהות עמה, כמסובב ישיר מן הבחירה הטובה ומן ההיענות הנפשית השלימה.⁷ בניסוח אחר הדברים מרחיקים לכת עוד יותר: הדבקות בה' מגולמת בשמחת המצווה גופה,⁸ והגמול העליון מצטייר כעניין אימאננטי לעצם הבחירה הטובה, לעצם 'החפץ והערבות'.⁹ בשני הניסוחים כאחד מתגלה המשמעות הדתית שמעניק קרשקש לתפיסתו הסיבתית החמורה את האירועים הפיסיים והנפשיים.

on the Secret of Destiny", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, II:1 (1966), p. 29; A.L. Ivry, 'Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism', in: *Islamic Theology and Philosophy — Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, p. 169

5 הד לפרובלימאטיקה זו מתגלה בדברי אברבנאל שסובר, כי נעלם מאתנו אם האדם נגמל בשכר המצווה מפאת המצווה בעצמותה או מפאת השמחה והעריבות בה. ראה: נחלת אבות, דף צה.

6 ראה להלן, עמ' 57–59, ההקבלה לדונס סקוטוס. השווה ספר העיקרים ד: כז: ומזה יתחייב שכל דבר שנעשה ברצון בעת עשיתו ואחר שנעשה הפעל הוא אינו רוצה בקיומו והוא חפץ שלא יהיה עשוי, אף אם בתחלתו נעשה ברצון או היה בו רצון־מה, אין ראוי שייחס אל הרצון אלא לאנס וטעות, ואולם אם אחר שנעשה הפעל ההוא הוא רוצה ובוחר בפעל ההוא וחפץ בו שיהיה עשוי כן, אף על פי שהיה בתחלתו קצת אנס ראוי שייחס אל הרצון.

בדברי התלמיד ניכרת עדיין הפרובלימאטיקה המדרשית בדבר מעמדו של התורה על הראשונות. וראה אמונות ודעות ד: ה.

7 הצטרפותם של שני הרעיונות, האחרון – בדבר הגמול העליון או הדבקות בה' כתולדה ישירה של שמחת הרצון הטוב, והקודם – בדבר הגמול והעונש כסיבות מניעות לרצון, מדגישה ביתר שאת את התפיסה הסיבתית החמורה: הגמול והעונש המובטחים לאדם הם גם סיבות מניעות לפעולה הרצונית וגם מסובבים ישירים ממנה.

8 אור ה', שם; השווה להלן, דרשת הפסח, שורות 431–433: 'ועל זו השמחה יעדנו הנביא באומרו שוש אשכ כה' וגו', כי השמחה בו ית' איננה זולת השמחה באמונתו ועבודתו.

9 הכפילות שבניסוח ניכרת בדברים הבאים: פעולות הטוב... הגמול והעונש נמשך מהם כהמשך המסובב מן הסבה... שהתכלית

ההבחנה שצוינה בין הפעולה הכפויה בעליל לבין הפעולה החפשית מוגבלת לתחום המעשים, ואיננה הולמת את תחום האמונות. האמונה, להבדיל מן הפעולה, כפויה על ההכרה מטבע כרייתה, והרצון איננו מעורב בה, אפילו לא בבחינת חוליה בשלשלת סיבתית הכרחית. המאמין, בניגוד לפועל, מודע לאולטי־ידו לברור אמונות כרצונו; כיצד אפוא ישפיעו הבטחת הגמול והאיום בעונש על תוכן האמונה? האמונה היא שכנוע פנימי של המאמין בדבר ההתאמה בין תוכן הכרתו לבין המציאות האובייקטיבית: כשם שהמציאות החיצונית אינה נתונה לשרירות הרצון ולתהפוכותיו, כך גם האמונה הפנימית בדבר טיבה של מציאות זו מופקעת מרשותו של הרצון.¹⁰

באין לרצון מקום בתחום האמונה כיצד ניתן להצדיק מתן גמול ועונש על אמונות?¹¹ ברי, כי כוחם של הנימוקים, שהסבירו את מעמדן של הגמול והעונש על הפעולות, אינו יפה לגבי אמונות: מחד גיסא, כיצד הגמול, בבחינת סיבה המניעה את הרצון, יוכל להביא לכלל אמונה, והרי זו אינה נתונה כלל לבחירה רצונית. מאידך גיסא, כיצד האמונה — שהיא כפויה על ההכרה, ואינה כרוכה בתהליך נפשי פנימי של בחירה בטוב ושמחה בטוב — עשויה להביא לידי דבקות בה, משמע, אל הגמול העליון?

בפתרוננו הייחודי לשאלה זו אין קרשקש תולה את הגמול באמונה גופה, בעצם ההודאה באמת הדתית, אלא בהלך־הנפש המתלווה אל האמונה. הגמול נמשך אחרי ההיענות הפנימית לאמונה נתונה והשמחה בה, והוא כרוך במאמץ הרצוני ובחתיירה לקראת העמקתה הרגשית והעיונית. הווה אומר: אמונה כמו פעולה כפויה, אינה נתונה לבחירה; אולם אמונה, כמו פעולה רצונית, ניתנת להזדהות נפשית שלימה עמה, 'לאחר' שנכפתה על תודעתו של המאמין הר כגיגית. כלשונו:

הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב הוא החשק והשמחה בהם שאיננו דבר זולת ערכות הרצון לפעול הטוב... והיה הקשר והדבקות אם כן ללכת בדרכיו כפי מה שאפשר, ולזה כאשר היה החפץ והערכות הזה בנפש היה פעל נפשי אשר באמצעותו יהיה הדבקות והפרוד, ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והעונש כהמשך המסוכב מן הסבה (אור ה', ב:ה:ה).

על ייעודי הגמול והעונש ראה שם, ג:א:א.

10 העמדה השוללת את אפשרותה של מצוות אמונה (ראה אור ה', הצעה) אולי נרמזה כבר בדבריו של ר' שמואל בן חפני. ראה: J. Faur, 'Intuitive Knowledge of God in Medieval Jewish Theology', *Jewish Quarterly Review*, LXVII (1976), pp. 90–110; idem, 'La doctrine de la ley natural en el pensamiento judio del medioevo', *Sefarad*, XXVII (1967), pp. 263–265.

11 ראה המקורות הנידונים במאמרים הבאים: מ' קלנר, 'כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי־הביניים — הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 393–403; י' ליבוביץ, 'שתי תפיסות של סובלנות ביהדות', אמונה היסטורית וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 181–186. לעניינה של השאלה הנידונה במאמרים אלה ראוי להפנות את תשומת־הלב גם לדבריו של הרב אלחנן וסרמן בספרו: קובץ מאמרים, תל־אביב תשמ"ו, עמ' יא–כ (ובעיקר עמ' יט–כ).

שנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם האמונות, סמך מכוון להם, והוא הערכות והשמחה אשר לנו כשחנן אותנו השם אמונתו... שהתעוררות השמחה וההשתדלות בעיון באמתתה ענינים נמשכים לרצון ולבחירה אשר עליה יתישב ענין הגמול והעונש (ב:ה:ה).

מהו היחס בין ההיענות הנפשית לאמונה והשמחה בה לבין המערכת הסיבתית? האמנם בנקודה זו ויתר קרשקש לחלוטין על הדטרמיניזם העקיב¹² והניח מקום לתגובה נפשית ספונטאנית לגמרי, החורגת מן הסיבתיות ההכרחית? לאו דווקא. שכן גם שמחת האמונה, הדבקות וההיענות הנפשית הריהן מחוות רצוניות, ולפיכך ניתן לו לפילוסוף לשוב ולשבץ אותן כחוליה בשלשלת הסיבתית הקובעת את הרצון. הווה אומר, השמחה וההיענות לטוב עשויות לדור בכפיפה אחת עם הסיבתיות החמורה המניעה את הרצון לקראת הבחירה בשמחה, לקראת ההיענות והדבקות השלימה. אלא שהדברים לא פורשו בס' אור ה', ושאלת הדטרמיניזם אינה מוכרעת מגוף הדברים שם.

[ב]

השקפותיו של קרשקש בשאלת הדטרמיניזם, האפשרות וחופש הרצון זכו לעיון ולביזור מפורט במספר מחקרים.¹³ בניתוח מקורותיהן הפילוסופיים התרכזו י"י גוטמן (מקורות ערביים) וש' פינס (הקבלות לסכולאסטיקה פוסט-תומיסטית), ובעיקר הטביע את חותמו בעניין זה מחקרו של י' בער, שחשף את השפעתו של ס' מנחת קנאות של המומר אבנר מבורגוס על דעותיו של קרשקש בסוגיות אלה. כן הצביע מחקר זה על הקבלות בין דברים משל קרשקש לבין דעות שרווחו בהגות הנוצרית, כגון בכתבי של תומאס אקווינאס. על רקע חקר המקורות הפילוסופיים הוסיף בער גם הערכה היסטורית:

קרשקש...לא היה מרים את עטו פעם שנית לכתוב את ספרו אור ה'. לולא ראה צורך לעמוד בפרץ נגד זרם השמד הגובר במחנה ישראל... והנה הרב חסדאי נתפש קצת לאותה המינוח הנוצרית שהוא בא למנוע את השפעתה. הוא רצה להוכיח שאין תורת ישראל בנויה, כמו שחשבו אז רבים, על אותם עיקרי הפילוסופיה שעוזבים לאנחות את נשמת האדם הצמא לגאולה, ולא הספיק כוחו לשאוב ממעייני הישועה המקוריים, אלא נגרר אחרי דברי הדוגמטיקה הנוצרית הרווחת.¹⁴

12 פירוש כזה יוחס לפרופ' ש' פינס בחוברת סיכומים של הרצאותיו: תולדות הפילוסופיה היהודית מהרמב"ם עד שפינוזה, ירושלים תשל"א, עמ' 80. ראה גם: S. Rosenberg, 'The Concept of "Emunah" in Post-Maimonidean Jewish Philosophy', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge (Mass.) 1984, pp. 303–304.

13 לפירוט ראה לעיל, הערה 1.

14 בער, מנחת קנאות, עמ' 206.

ההשוואה הטקסטואלית בין דרשת הפסח לבין ס' אור ה' מאפשרת לנו לחזור ולהתחקות אחר הנתיב שבו התפתחו השקפותיו של קרשקש. כפי שניווכח להלן, הכלל 'בבחינה' שבס' אור ה' נבנה משני רבדים נבדלים שנכתבו בהקשרים עיוניים שונים ובזיקה למקורות פילוסופיים נפרדים, ובעת העריכה הסופית של הספר קושרו וחוברו יחדיו. הרובד האחד של ס' אור ה' מבוסס רובו ככולו על דרשת הפסח, כלומר, הוא מייצג שלב מוקדם בהגותו של קרשקש, ואף-על-פי-כן כבר פותחו בו במלואן דעותיו של קרשקש בדבר הרצון והגמול באמונות (וכן גם ניצני רעיונות בשאלת הגמול על הפעולות). ראוי לציין, כי רובד זה נכתב במקורו באופן בלתי-תלוי באבנר מבורגוס. לעומת זאת, הרובד השני הוא מאוחר יותר וניתוסף רק בס' אור ה'. רובד זה קלט הרבה מדברי אבנר, אולם נוכחותם של תכנים מוקדמים בסמוך חוללה תמורה במשמעותם של הדברים השאולים מאבנר, והעניקה לדטרמיניזם של קרשקש את הוראתו הדתית המיוחדת. ההבחנה בין שני הרבדים ומקורותיהם תסייע לעמוד על זיקתו של קרשקש אל הסכולאסטיקה הנוצרית. היא תלמד, כי קרשקש אכן היה מצוי — במישרין או בעקיפין — אצל רעיונות המופיעים בכתביהם של סכולאסטיקנים, כמו תומאס אקווינאס ודונס סקוטוס, וגם שאל מן ההוגים הללו מושגים והבחנות. ברם, לא אחת אותם מושגים והבחנות שימשוהו להסקת מסקנות פילוסופיות ותיאולוגיות עקרוניות מנוגדות לאלו שלהם.

נפנה אפוא לבחינת רבדיו של הכלל 'בבחינה': כאמור לעיל, דרשת הפסח מייצגת שלב מוקדם בהתפתחות השקפותיו של קרשקש, ברם, שאלה האמונה והרצון (וכן הערות קצרות בשאלת הפעולה והרצון) כבר זכו לדיון ממצה בדרשה, וכל האמור בעניין זה בס' אור ה' אינו אלא העתקה מן הדרשה בתוספת קטעי קישור. העתקה זו בונה את עיקרם של שני הפרקים האחרונים (ה-ו) של הכלל 'בבחינה' שבס' אור ה'. נראה, שבמועד מאוחר יותר נתחברו הפרקים הראשונים (א-ד) של הכלל 'בבחינה', הדנים בשאלת האפשרות במציאות הפיסית ובשאלת מעמדו של הרצון לגבי הפעולות. המאוחר בסדר הטקסטואלי הוא אפוא המוקדם בסדר הכרונולוגי.¹⁵

והנה, אף-כי כמה וכמה מרעיונותיו של קרשקש בשאלת חופש הרצון משתקפים כבר בדרשת הפסח, הרי להבדיל מן הדיון בשאלות אלה בס' אור ה', אין ניכר בה רישומו של ס' מנחת קנאות לאבנר מבורגוס. בער הביא מקבילות

15 במאמרו של הרוי (לעיל, הערה 1) הועלתה השערה סבירה, כי דברי ההסתייגות מן הדטרמיניזם העקיב, המופיעים בכלל 'בבחינה', ותהייתו של הכותב שמא הדטרמיניזם אינו 'הדעת הנכון כפי התורה' אינם חלק אורגאני של הטקסט: הם אינם מופיעים בגוף הדברים בכ"י פירנצה של ס' אור ה' (שהוא כתב-יד קדום ומהימן) אלא כהגהות שוליים. עלינו להתחשב אס-כן באפשרות שהטקסט, כפי שהגיע אלינו, מורכב משלושה רבדים: שני הרבדים הנדונים כאן, ותוספת מאוחרת — מיד המחבר או מיד תלמידיו — המורה או על תמורה בהשקפותיו של קרשקש או על זהירות שנקט לצרכים פומביים.

דרשת הפסח

מדברי אבנר ומס' אור ה' בכמה עניינים מרכזיים: הטענה כי החיוב הסיבתי אינו שולל את קיומה של האפשרות כשלעצמה; הצגת מצוות התורה והחריצות וההשתדלות בקיומן בבחינת סיבות מניעות בתוך המסגרת הדטרמיניסטית; הצגת הגמול והעונש על הפעולות כתולדות טבעיות של הפעולות; דרך בחירתן של האסמכתאות התלמודיות; ועוד. לכל אלה אין מקבילות בדרשת הפסח ובהתאמה גם לא ברובד הקדום של ס' אור ה'. יתר על כן, הדיון הפילוסופי שבדרשה הוא מקורם של היסודות המבדילים בין ספרו של אבנר לבין משנתו של קרשקש בשאלת חופש הרצון: ¹⁶ עקבותיה של הדרשה בס' אור ה' מייחדים, לדבריו של קרשקש שם הוראה משלהם, ¹⁷ היינו, מן הבחירה בפעולה הראויה נמשכת קירבת אלוהים, למרות החיוב הסיבתי, כשם שהשמחה באמונה מחוללת דבקות דתית, למרות הכפייה ההכרחית. ¹⁸ העימות בין הרובד הקדום של הכלל 'בבחירה', המועתק מדרשת הפסח, מכאן, לבין דברי אבנר מבורגוס והרובד המאוחר שניתוסף באור ה' (ראה השוואה בנספח לפרק זה), מכאן, מעלה את המסקנות הבאות:

1. הפעולה וגמולה

אבנר הורה, כי הגמול והעונש הם מסובכים מחויבים מפעולותיו של אדם, בבחינת חוקיות אימאננטית הגלומה בטבעו הפיסי של היקום. הן הפעולה והן תוצאותיה – הגמול והעונש – כרוכים ושלוכים במהלך סיבתי הכרחי. על-כן הגמול והעונש אינם נידונים כלל לפי אמות-המידה של צדק ועוול, אלא מתחייבים ממנהגו של עולם:

לפי שהתגמולים נמשכים אל המעשים כמו שהמסובך נמשך אל סיבתו... כגון האומר: אל תגע באש כדי שלא תשרף, ומי שנגע באש לא נשרף מפני שעבר על האזהרה אלא על ידי הטבע, שהוא במי שיגע באש שישרף. ¹⁹

16 כמובן, לבד מן ההבדל הניכר בין אמונתו של אבנר באסטרולוגיה ובגזירה קדומה לבין ס' אור ה' על שני רבדיו כאחד. על השקפותיו הדטרמיניסטיות של אבנר מבורגוס ראה: S. Gershenzon, 'The View of Maimonides as a Determinist' in Sefer Minhat Qenat of Abner of Burgos', *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1986, pp. 93–100

17 כאשר אפיין גוטמן את הניסוחים הרעיוניים בכלל 'בבחירה', אשר 'רק בהם מתגלית המשמעות הדתית של שיטת הגזירה' של קרשקש, הוא בחר, ולא במקרה, דווקא באותם הרעיונות אשר עתה מתבררת שייכותם לרובד הקדום של ס' אור ה' השאוב מן הדרשה, והם שמקנים למשנת קרשקש את ייחודה בסוגיה הנידונה. ראה: גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (לעיל, מבוא, הערה 24), עמ' 219; גוטמן, עמ' 165–166.

18 להשוואה טקסטואלית בין הרובד הקדום של הכלל 'בבחירה', בצירוף קטעי הקישור שבתוכם שובץ לבין דרשת הפסח ראה להלן, נספח ב לפרק זה (עמ' 64 ואילך), וגם נספח א לדרשת הפסח (עמ' 169 ואילך).

19 המובאה היא על-פי תרגומו העברי של בער (מנחת קנאות, עמ' 193 [= " בער, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ירושלים תשמ"ו, ב, עמ' 355]). אצל אבנר

בהשפעת דברים אלה מובאת ברובד המאוחר שבס' אור ה' עמדה דומה, והיא מוצגת כאחת מתשובותיו של הדטרמיניסט לטיעונו של האינדטרמיניסט:

שאם היו הגמול והעונש מתחייבים מהעבודות והעברות כהתחייב המסובבים מן הסבות, הנה לא יאמר בהם היותם עול, כמו שאינו עול הקרב אל האש שישרף, ואם היה קרבנו אליו בזולת רצון (ב:ה:ג).²⁰

לעומת זאת, בדרשת הפסח, ובעקבותיה גם ברובד המוקדם של ס' אור ה', התפסה היא אחרת: הגמול נסב בעיקרו על ההכרעה הפנימית לפעול טוב, ולא על הפעולה החיצונית, כשם שהעונש חל בעיקרו על הרהורי העבירה, הקשים מן העבירה. תפיסה זו אינה עולה בקנה אחד עם דעתו של אבנר, שהרי אבנר מדבר במציאות הפיסית החיצונית, בחוקיות סיבתית טבעית המחייבת גמול ועונש בשל הפעולה גופה, ולא בהכרעה פנימית, בנטייה ובהנעה נפשית. אין תימה אפוא, שבעריכתו של הכלל 'בבחירה' ניתוסף בין שני הרבדים קטע קישור, המעניק משמעות חדשה לניסוח השאוב מדברי אבנר. החוקיות הפיסיקאלית של סיבה ומסובב שבטבע היקום, ממקורו של אבנר, הפכה בידי קרשקש לחוקיות נפשית של סיבה ומסובב שבטבע האדם: הגמול והעונש אמנם נמשכים בהכרח מסיבתם, אולם סיבה זו אינה עוד הפעולה הגשמית כִּי־אם 'פעל נפשי'!²¹ — הכרעת הרצון לפעול טוב:

כרוכים הדברים כאמונתו בגזירה אלוהית קדומה. ר' משה נרבוני כתב מאמר פולמוסי נגד דעותיו של אבנר; ראה: 'המאמר בבחירה', בתוך: ספר דברי חכמים, מהדורת א' אשכנזי, מיץ תר"ט, עמ' לו—מא.

20 לנוכח התלות באבנר נראה לסייג מה שכתב בנידון אורבאך (עמודי מחשבה, עמ' 288): כאן נשאר קרשקש לבדו, והוא בא לידי מסקנה נועזת שלא מצא אותה לא בפילוסופיה העברית הקודמת ואף לא אצל אלגזאלי ואבן רושד, והיא, שהשכר והעונש הם תולדות טבעיות... כשם שהנגיעה באש בכלי דעת גורמת לשריפה ולכוויה.

אבנר עצמו תלה את השקפתו בנידון בר' אברהם בר חייא (מגלת המגלה, עמ' 62): וראה בער, מנחת קנאות, הערה 21.

21 על הבחנתו של קרשקש בין גמול גשמי לגמול נפשי ראה: נחלת אבות, דף קצט. הכלל השלישי במאמר השלישי בס' אור ה' הוקדש לסוגיית הגמול והעונש הרוחניים והגשמיים. ראוי לומר, כי גם כאשר לגמול הגשמי ניכר ההבדל בין עמדתו של קרשקש שם לבין דעת אבנר. אמנם הגמול 'מתיחס אל המצוה או העברה' בבחינת מידה כנגד מידה, אולם יחס זה איננו מתחייב מטבעו של עולם אלא נובע מן ההתכוונות האלוהית ומן ההשגחה הפרטית הישירה:

שהגמול והעונש מתיחסים אל המצוה או העבירה, וזוה תועלת נמרץ כי בו מההערה העצומה מה שלא יעלם, והוא אשר אמר יתרו כשהרגיש מיתת מצרים שהוא מדה כנגד מדה, וביחוד מכת בכורות באמרו בני בכורי ישראל וגומר ובקריעת ים סוף וטביעת המצרים בים, שהיתה הגזירה בהם עצומה כאמרו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון. ולזה היתה מהחכמה וההשגחה האלוהית שתהיה המכה

שהגמול והעונש נמשך מהם כהמשך המסובב מן הסבה... והיה הקשר והדבקות אם כן ללכת בדרכיו כפי מה שאפשר, ולזה כאשר היה החפץ והערכות הזה כנפש היה פעל נפשי אשר באמצעותו יהיה הדבקות והפרוד, ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והעונש כהמשך המסובב מן הסבה (להלן, נספח ב לפרק זה).

ראוי להעיר, כי גם טיעונו השני של קרשקש המצדיק את הגמול והעונש על הפעולות בבחינת סיבות מניעות לרצון, בבחינת גורמים מכוונים לקראת הפעולה הטובה, שאוב אף הוא מדרשת הפסח, שבה נאמר: 'שאף אם היה

הראשונה והאחרונה במים ושיעשה באותו המקום עצמו נס נפלא לישראל... כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כלומר תשלומים דומים ומתיחסים על מעשהו... שהגמול והעונש בבחינתו [בבחינת האדם] ולא בבחינת המצווה יתברך שמו, הוא חסד בלא ספק, וכל שכן הדקדוק בו שיהיה מדה כנגד מדה (אור ה' ג:ג:ג; וראה שביד, עמ' 50-55).

אגב אורחא, הפסוק 'ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע' (דב' ל:טו) שימש את אבנר כדי להצדיק גמול ועונש למרות הדטרמיניזם, בהיות הגמול והעונש נמשכים אחר המעשה כמסובבים אחר סיבתם (בער, עמ' 193-194), ואילו קרשקש נזקק בדרשה לפסוק זה עצמו דווקא בעת הבאת נימוקיהם של המאמינים בחופש הבחירה באמונות ודעות (נימוקים הנדחים על-ידי). ראה להלן, דרשת הפסח, שורות 40-41. בנספח א לפרק זה הועלתה האפשרות שדברים האמורים בס' אור ה' ג:ג:ג מתאימים אף הם לרובד הקדום של הכלל 'בבחינה' השאוב מן הדרשה. אולם לא הוא הדין בסוגיה שלפנינו. בדרשת הפסח עדיין לא התרחק המחבר מתורת רבו הר"ן בנושא זה, כפי שהתרחק ממנה בס' אור ה'; הר"ן, לשיטתו, נטה למצע בין האל לבין העולם והאדם, ואף את בעיית 'צדיק ורע לו' הסביר על-ידי שלילתה של ההתכוונות האלוהית הבלתי-אמצעית:

שה' לא ישנה תמיד טבע המציאות, אבל ימשיכהו על היותו וטבעו, כי אם לצורך גדול... ואין הדברים מגיעים לאישים מהש"י בזולת אמצעי, שאלו היה כן לא היה נספה צדיק עם רשע בשום צד... אבל [אל] תתמה איך יחפוץ הש"י בזה, שאלו היו סבות המציאות חלקיות ופרטיות לכל איש מאנשיו ולכל פרט מפרטיו, היה זה התימה נופל, אבל סבות המציאות אינם כן. כי כל ענינם בהשתלשלות סבות, גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם. ובהיות הסבות כלליות היה צריך שישתנה טבע המציאות בשביל כל אחד ואחד, ולא רצה זה הש"י (דרשות הר"ן, עמ' מו-מז).

בדומה הסביר הר"ן גם את השחתת המצרים במכת בכורות כפגיעה כללית של כוח 'עיוור', שאינו מכוון אל איש זה או אחר. בדרשת הפסח עדיין נמשך קרשקש, ולו באורח חלקי, אחרי פירושו של הר"ן למכת בכורות (ראה דבריו שם, שורות 521-524, והערותי שם). לעומת זה, בס' אור ה' הודגשה דווקא ההתכוונות האלוהית הישירה וההשגחה הפרטית הגומלת לכל אדם ואדם כגמולו (ראה גם אור ה', ב:ב:א).

האדם בלתי בוחר בפעולותיו, היה נתינת הגמול ויעודו סבתה טוב, למה שישכב וימשיך בהכרח — הרצון בו.²² ה'תפירה' הטקסטואלית ניכרת כאן היטב, שהרי מבחינת סדרו ההגיוני של הכלל 'בבחירה' ראוי היה לטיעון זה להופיע במקום שבו נמנו כסדרן כל תשובותיו האפשריות של הדטרמיניסט על טיעוני מתנגדו (היינו, פרק ג, שנכתב בהשראת דברי אבנר).²³ ואולם טיעון זה מועלה לראשונה רק בפרק ה של ס' אור ה', וזה הפרק היונק מן הדרשה. הריבוד הטקסטואלי על-פי מקורות נבדלים הוא שהכריע את הכף.²⁴

2. האמונה וגמולה

אבנר הורה, כי האדם זוכה לגמול על אמונתו גם אם היא מחויבת מן השכל ואיננה רצונית. כמו בתחום הפעולות כך בתחום האמונות, אבנר אינו כולל את השכר והעונש בקטגוריה של צדק ועוול:

כמו שאומר שאם האדם יהיה מוכרח ע"י כח השכל להאמין ולהודות בדברים ובעניינים של התורה והמצות, לא יהיה ראוי לתת לו שכר טוב

22 להלן, דרשת הפסח. שורות 131–132. על מקומו של רעיון זה במסגרת תפיסתו הדטרמיניסטית הבשלה של קרשקש ראה להלן.

23 בפרק ג השיב הדטרמיניסט על טיעוניו של האינדטרמיניסט שנוסחו בפרק א. בין השאר נידונו שני הטיעונים הבאים: (1) במערכת סיבתית הכרחית ניטלת מן האדם הבחירה החפשית ועל-כן מתבטל מעמדן של מצוות התורה. דחיית הטיעון: אף המצוות משתלכות בין הסיבות המניעות את הרצון. (2) במערכת סיבתית דטרמיניסטית ניטלת מן האדם הבחירה החפשית, ועל-כן הגמול והעונש על הפעולות הם 'עול בחקו יתברך' דחיית הטיעון: הגמול והעונש מתחייבים מן הפעולות הנתחייב המסובכים מן הסיבות, ואין הם נמדדים לפי אמות-המידה של צדק ועוול ('כמו שאיננו עול הקרב אל האש שישרף'). גלוי לעין, כי דרך הדיפתו של הטיעון הראשון יפה גם לדחייתו של הטיעון השני, ואף-על-פי-כן כאן נשאר המחבר נאמן לדברי אבנר מבורגוס, שהשיב שתי תשובות נפרדות ושונות לשני הטיעונים. הקביעה כי הגמול והעונש הם סיבות מניעות לרצון מופיעה רק בהמשך, בפרק שמסתמך על הדרשה.

24 ה'תפירה' הטקסטואלית ניכרת גם בתופעות אלה: (1) בס' אור ה' ב:ו א: (הכלל 'בתכלית') הוצגה בהרחבה ובהעמקה הביקורת על התורה האריסטוטלית בדבר הישארות השכל הנקנה. הקורא וראי יתמה למצוא גירסה חלקית ושיטתית פחות של אותה הביקורת בכלל 'בבחירה' אגב הדיון בגמול האמונה (ראה להלן, נספח ב לפרק זה, הקטעים המודגשים). ברם, מקורה של גירסה חלקית זו הוא בדרשת הפסח, משם היא הועתקה לכלל 'בבחירה'. העתקה זו היא שיצרה את הכפילות האמורה בס' אור ה'. (2) שני פרקים — פרק ד ופרק ו — של הכלל 'בבחירה' מוקדשים לאסמכתאות מדברי חז"ל. פרק ד מביא אסמכתאות תלמודיות לתורת החיוב הסיבתי, והן שאולות מדברי אבנר; פרק ו דורש את דברי חז"ל כאסמכתא להשקפת המחבר בדבר גמול האמונה, והוא בנוי על הדרשה המוקדמת.

בעבור זה, והוא כמי שאומר שאם החולה יהיה מוכרח ע"י הרופא לשתות את סם הרפואה, לא יהיה ראוי שיועיל לו... אבל כל זה שקר.²⁵

והנה, בדרשה וברובד המוקדם של הכלל 'בבחירה' התפיסה הבסיסית עומדת בניגוד ברור להשקפה זו: דווקא משום שקרשקש כופר בתפקידו של הרצון בתחום האמונות והדעות, הריהו כופר גם ברלוואנטיות של השכר והעונש בתחום האמונות והדעות, ומעתיק את הגמול מן האמונה גופה אל השמחה באמונה נתונה.²⁶ נמצינו למדים, כי גם בעניין האמונות וגמולן הרובד השאוב מן הדרשה הוא שמקיים את המרחק בין קרשקש לבין אבנר. אמנם דיונו הקצר של אבנר בדבר אפשרותה של אמונה המחויבת מן השכל מתאים לתפיסתו של קרשקש,²⁷ שכבר פותחה בדרשה, כי לרצון אין מכאז באמונות ודעות; ברם, גם בנקודה זו אין חפיפה מוחלטת בין שני ההוגים: הראשון מדבר באמונות מסוימות המתחייבות מן השכל, ואילו האחרון סבור, שכל אמונה, באשר היא אמונה, הריה כפויה על ההכרה (בכוח השכל, ההתגלות וכו'). מסתבר, שהיסודות המעניקים לתורת הבחירה של המחבר את מגמתה הדתית הייחודית אינם בבחינת 'תוספת באור',²⁸ הבאה לסגל עמדה דטרמיניסטית

25 בער, מנחת קנאות, עמ' 199. אבנר מעיר דברים אלה אגב הצגת תפיסתו הכוללת שלפיה הגמול אינו נמדד באמת-מידה של הצדק והעוול, אך שם אין הוא מפתח אותם מעבר להערה זו.

26 בסיום ההשוואה לדברי אבנר ראוי להעיר, כי ייתכן שנתנית הדעת לכתבי אבנר וההתמודדות עמם הונחלה לקרשקש מרבו, הר"ן גירונדי. במקום אחר עמדתי על האפשרות, כי ההבחנה המפורסמת שהבחין הר"ן גירונדי בין משפט המלך לבין משפט התורה נועדה, בין השאר, להשיב על התקפתו של אבנר מבורגוס נגד משפטיה החברתיים-מדיניים של התורה, בהשוואה לדיני המשפט האירופי. ראה דרשות הר"ן, עמ' קצא:

ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות, מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדר המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתקון הנזכר היה משלימו המלך. אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם [משפטי התורה] צודקים בעצמם... ידבק ויחול השפע האלהי בנו.

על טענותיו של אבנר ראה בער, תולדות, עמ' 207. על ההקבלה הניגודית ביניהם ראה מאמרי: 'על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים' — בין הר"ן גירונדי לאברבנאל, בתוך: ספר הזיכרון לח"ה בן ששון (בדפוס).

27 דונס סקוטוס פיתח בתורתו את ההשקפה בדבר הכרחיותה של הפעולה השכלית (ראה להלן, עמ' 54). הואיל והשקפה זו מופיעה כבר בדרשת הפסח וברובד המוקדם של ס' אור ה', ולבד מן ההקבלה החלקית הנזכרת אין דמיון בינם לבין ספרו של אבנר, קטנה סבירותה של ההנחה, שהשפעתן של דעות סקוטיסטיות אלה הגיעה אל קרשקש באמצעות אבנר מבורגוס (ראה: פינס, עמ' 210–219, והערה 94; וראה להלן, נספח א לפרק זה, הערה 1).

28 'הפרק ה' בתוספת באור הדעת הזה'. ראה אורבאך, עמודי מחשבה, עמ' 299.

נתונה אל מכלול ההשקפות הדתיות של ס' אור ה'. אדרבה, יסודות אלה הם נקודת-המוצא לדיון בס' אור ה', ומהם מתפתחת-תורת הבחירה של קרשקש. את ראשיתה של התורה נמצא בשאלת מעמדו של הרצון באמונה ובגמול האמונה, כפי שנידונה בדרשת הפסח. הדרשה הבדילה בין מניעים שונים הפועלים על ההכרה מבחינת תוקפם באימות האמונה: מחד גיסא, הנבואה והשכל — שאמיתתם כופה את עצמה על ההכרה ללא עוררין, ומאידך גיסא, הנס — שאינו מאמת אמונה במוחלט, אולם יש בכוחו לכוון לקראתה ולעורר הכרת-תודה ושמחת אמונה,²⁹ או כלשון הדרשה: 'רצון ועבודה לבית נפלאה'. בהתאמה לשניות זו צמחה ההבחנה בין טיבה הכפוי של האמונה עצמה לבין טיבה הרצוני של השמחה, של ההיענות הנפשית לאמונה הנתונה. משמע, בהבחנה הראשונית שבדרשה בין ההתגלות הכופה אמונה לבין הנס המחולל שמחה רצונית טמון הגרעין לחלוקה מאוחרת ומקיפה יותר, זו המופיעה בס' אור ה': שם מבחין קרשקש בין מניע הכופה בעליל ואינו מלווה בתודעה של חירות ורצון לבין מניע העובר דרך הרצון.

29 ראוי לציין, כי במקורות יהודיים קודמים האמונה ושמחת האמונה היו כרוכות יחד (כשם שאריסטו כך יחד את העיון ואת שמחת העיון). על שלימות האמונה בבחינת ודאותו הפנימית של 'מי שהגיע אל האמת והוא יודע אותה ושמח בה (והו בה עארף סאר)' ראה: אמונות ודעות. הקדמה, עמ' ד; ראה גם דברי הרמב"ם, שנאמרו אמנם בעניין אחר, בס' מורה נבוכים ב:כט: 'האמונה באלהים והשמחה באמונה היא (אלאימאן) באללה ואלסרור בד'לך אלאימאן) הם שני עניינים אי אפשר שישורו ולא ישתנו לעולם ממה שהגיע אליו. הרמב"ם מדבר כאן ב'אימאן' ולא ב'אעתקאד' (ראה: א' נוריאלי, 'מושג האמונה אצל הרמב"ם', דעת, ב-ג, תשל"ח-תשל"ט, עמ' 43-47), אולם קוראי הנוסח העברי לא הבחינו ביניהם. כפי שניכר מן הפירושים על אתר (כגון האפודי ושם טוב), דאה גם: י' בלידשטיין, 'השמחה במשנתו המוסרית של הרמב"ם', אשל באר שבע, ב (תש"ס), עמ' 145-165. על השמחה בהשגה לפי התפיסה האריסטוטלית ראה מלחמות ה' א:יג:

וכל מה שיקרב יותר אחדות מושכליו לאחדות המושכלות אשר בנפש השכל הפועל, היתה הצלחתו יותר עצומה ותהיה שמחתו ותענוגיו כמה שהשיג יותר חזק, וכבר ימצא בזה מהחלוף עד שלא יחס לשמחה ולתענוג אשר ישיג האחד כמה שקנה מהמושכלים אל מה שיהיה מהשמחה והתענוג אל האחר כמה שהשיג אותו, וכבר נשער זה הערכות כמה שנשיגהו בחיינו מאלו המושכלות.

לעומת עמדה מעין זו, המיוצגת על-ידי הרלב"ג, ולפיה ה'ערבות' ושמחת ההשכלה אימאננטיות להשכלה גופה, הפריד קרשקש בין הדבקים ותלה את ה'ערבות' ואת שמחת האמונה במחווה נפשית נפרדת מן ההכרה האינטלקטואלית, שתובעת בחירה והכרעה רצונית: לא תוכן האמונה עיקר, אלא ההיענות הרצונית והרגשית הנלווית אליה. יתירה מזו, לפי קרשקש השמחה היא גם תואר עצמי של האל, ואיננה מתחייבת מן ההשכלה האלוהית, שלא כמו שמחת האל במושכליו בתפיסה האריסטוטלית. ראה אור ה' א:ג; א:ה; ראה גם להלן, נספח אלפרק זה, הערה 5: וראה לאחרונה סברתו של זאב הרוי בדבר הזיקה האפשרית שבין תפיסתו של קרשקש לבין מעמדה של השמחה כספירה מן הספירות בספרות הקבלה (הרוי [לעיל, פרק א, הערה 4], עמ' 98, הערה

ראוי להטעים, כי כבר בהבחנה המופיעה בדרשת הפסח כורך קרשקש רצון וסיבתיות בכפיפה אחת; הרצון המחולל את שמחת האמונה מיוחס למציאותו של מניע המסובב רצון זה עצמו:

כי עם היות שאין לרצון מבוא באמונה, אמנם מתייחס אליו מאד... למה שהנס יחדש גם כן רצון בוחר לו, שיבחר הב' צדדים אשר עליו נאמר ובחרת בחיים, והרצון הוא ערכות האמונה ושמחת העבודה — ראוי לייחס אליה הגמול המתיחס לו, שהוא תכלית הערכות והשמחה.³⁰

אמנם בדרשה עדיין לא נוסחה במלואה העמדה הדטרמיניסטית הרואה ברצון חוליה בשלשלת סיבתית הכרחית, אולם הועלו בה רעיונות שהטרימו עמדה זו ו'הכשירו את הקרקע' לקראתה. הדבר משתקף יפה בדיון שהוקדש בדרשה לשאלת הגמול והעונש על פעולה כפויה, שאינה עוברת דרך הרצון. הגמול והעונש על פעולה מעין זו זכו שם לצידוקם בבחינת סיבות מניעות לקראת הבחירה הטובה בעתיד: 'אף אם היה האדם בלתי בוחר בפעולותיו, הנה נתינת הגמול ויעודו סתה טוב, למה שיסובב וימשיך בהכרח — הרצון בו'.³¹ ואולם במסגרת התפיסה הדטרמיניסטית שנתגבשה בס' אור ה' הפעולה הרצונית הפכה אף היא למחויבת על-ידי סיבותיה, ולכן נתעורר הצורך להצדיק גם את שכרה ועונשה של פעולה זו. הרעיון שבדרשה נתגלגל אפוא בס' אור ה' (ה:ה:ה) בטיעון המצדיק גמול ועונש על הפעולה הרצונית בבחינת 'סיבות מניעות לפעולת הטוב'.

בדרך זו נקלטו דבריו של אבנר מבורגוס בס' אור ה'. חיבורם של שני הרבדים יחדיו הוא שהעניק משמעות דתית לתורה הדטרמיניסטית: מן הבחירה הטובה בפעולה נמשכת קירבת אלוהים, למרות החיוב הסיבתי, ומן השמחה באמונה נמשכת הדבקות הדתית, למרות הכפייה ההכרחית.

בנקודה זו ראוי לחזור ולבחון את שאלת השמחה בפעולה הטובה ובאמונה הטובה והשתלבותה במערכת הדטרמיניסטית שהציג קרשקש בס' אור ה'. הטקסט עצמו אינו מפרש אם השמחה נעוצה גם היא בשלשלת הסיבות החמורה או שמה היא פורצת פרץ במסגרת הדטרמיניסטית הכוללת. על-כן נפתח פתח לאותו פירוש המייחס לשמחת האמונה ספונטאניות בלתי-תלויה ובלתי-מונעת. לנוכח בחינת היחס שבין שני רובדי הטקסט נראה, שמקורה של אי-בהירות זו הוא בהעתקת הדיון בנושא זה מדרשת הפסח, שחוכרה בשלב מוקדם בהגותו של קרשקש, ובו עדיין לא גובשה במלואה תפיסתו הדטרמיניסטית. הדברים שהועתקו לס' אור ה' הופקעו מהקשר המקורי — שעניינו הנס כמחוללה של השמחה הרצונית — ועם שיבוצם בסופו של הכלל 'בבחירה' לא נוסף עליהם ביאור היחס בין השמחה וההיענות הנפשית לבין העמדה הדטרמיניסטית הכוללת. כך ניתן יסוד לפרש את השמחה כחריגה מן

30 דרשת הפסח, שורות 360–364.

31 שם, שורות 131–132.

הדטרמיניזם העקיב, הגם שלפי ההגיון הפנימי של הכלל ב'בחירה' אפשר לנטוע גם את השמחה הרצונית בתוך המערכת הסיבתית (וראה לעיל, עמ' 38). ברם, מסקנה מעין זו לא פורשה בס' אור ה'. מכל־מקום, באשר לתחום הפעולות והאמונות גופן, כבר חכמי ימי־הביניים פירשו את תפיסתו של קרשקש כתפיסה דטרמיניסטית ללא כחל ושרק. כלשונו של ר' יצחק אברבנאל:

לפי שבהיות הדבר מוכרח ומחוייב מצד סבותיו, אי זה אפשרות ישאר לו מצד עצמו שבעבורו יקרא האדם בחירי כפי האמת. האם הסכלות הסבות יקרא אפשרות, ואם היו הדברים מחוייבים מצד סבותיהם היאך תפול עליהם המצוה והאזהרה, כי הנה האיפשרות אשר להם מצד עצמם אינו כלל, כיון שמפאת סבותיהם הם מחוייבים...³² והר' חסדאי הודה כי פרסום הדעות הזה מוזיק להמון,³³ למה שיחשבוהו התנצלות לעושי הרעה ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעבירות כהמשך המסובב מן הסבה וכו'. ואני אומר שלא לבד להמון אבל גם למעמקי העיון³⁴ לא יאות הדעת הזה.³⁵ כבר בדור התלמידים מצינו הסתייגויות מתורת הרב בסוגיות אלה.³⁶ ככל

32 נחלת אבות, דף קעט.

33 ראה אור ה' ב:ה:ג.

34 השווה לדברי עראמה (להלן, הערה 38): 'אלו הם ראויים להסתירם שלא להשמיעם... יגרמו כמה נזקים'.

35 נחלת אבות, דף קעט. נראה, שדברי אברבנאל מסתמכים על דברי עראמה (השווה להלן, הערה 38), אף שלא ציין את מקורם. על ביקורתו של אברבנאל במקומות אחרים ראה נחלת אבות, דפים קפח–קפט: 'וכבר הביא הרבי חסדאי... וכבר הודעתך שאין דעתי נוטה אל הדעת הזה, כי בהיות הדבר מחוייב מצד סבתו לא ישאר לו איפשרות מצד עצמו'; מפעלות אלוהים, דפים ט–י, שם כורך המחבר שתי הנחות — קדמות העולם, מכאן, והדטרמיניזם נוסח קרשקש, מכאן — שיש בהן כדי לבטל יראת שמים ויראת עונש:

לפי שאין שום מבוא ליראתו אם הונח העולם קדמון וכל הדברים מחוייבים מסבותיהם, כי הנה לא יפחד האדם מהדברים הרעים המחוייבים להיות, אבל יצטער ויתעצב עליהם, ומה לנו שיהיו אפשרויות מצד עצמו [כלשונו של קרשקש], אם הן מחוייבות מצד סבותיהם כדברי הפילוסופים.

המחבר מזכיר בסמוך את קרשקש, ובמקומות שונים בחיבוריו ביקר את דעתם של הר"ן גירונדי ושל קרשקש בדבר הבריאה הקדמונה המתחדשת בטובו בכל יום תמיד. פירוש אברבנאל לתורה, בר' יח; עיין: יואל, עמ' 107; ש' קליין־ברסלבי, 'תורתו של ר' נסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלכו', אשל באר שבע, ב (תש"ס), עמ' 193.

36 כגון: הדרשה המיוחסת לר' יוסף בן דוד שהוזכרה בפרק הקודם (עמ' 28); ספר העיקרים ד:ה; בדבר השערה שתלמיד הוא שהוסף לכלל 'בבחיירה' את ההסתייגויות המביעות ספק שמא הדעה הדטרמיניסטית אינה תואמת לדעת התורה ראה לעיל, הערה 15; הדין בסוגיות אלה בארבעה טורים לאברהם בר ליאון (עמ' 12–14 [542–543] 25 [555]) הצטמצם לשאלה התיאולוגית הקלאסית בדבר הידיעה והבחירה.

הנראה, גם ר' יוסף בן שם טוב בספרו האבוד 'דעת עליון' התפלמס במישרין עם השקפותיו הדטרמיניסטיות של קרשקש.³⁷ לאחר-מכן מצינו ביקורת חריפה עליהן בכתבי ר' יצחק עראמה,³⁸ והוסיף עליו אברבנאל שהזהיר מפני סכנתה של שיטה זו הן 'להמון' הן 'למעמיקי העיון'. הד מאוחר ומעניין לאזהרה זו מצינו בדברי ש"ד לוצאטו, אשר תלה את כפירתו של שפינוזה בהשפעת הדטרמיניזם של קרשקש!

והנה כבר כתב ר' חסדאי בספרו אור ה' כי פרסום הדעת ההיא מזיק להמון, ואני מוסיף כי אולי דבריו בענין הבחירה היו סבה לשפינוזה לנפול בכפירה. כי הנה פעמים ושלש ראיתי לשפינוזה שהוא מביא דברי ר' חסדאי, א"כ קרא ולמד בספרו; ומצד אחר הדבר הברור כי שטת שפינוזה קרובה לשטת ר' חסדאי, במה ששניהם מכחישים טבע האפשר, ורואים התקשרות והכרח בכל דבר, והחילוק שביניהם אינו אלא זה, שלדעת שפינוזה כל הדברים מוכרחים הכרח קדום בלי התחלה, ולר' חסדאי הכל בהכרח אבל ההכרח היתה לו התחלה, והיא רצון הבורא.³⁹

אין להתעלם מתמימות-הדעים המתגלה בין חכמי הדורות בדבר מגמתו הדטרמיניסטית של קרשקש (לא מצאתי ביניהם חולק בסוגיה זו), ויש לייחס לה חשיבות ביקורתית לעומת הנסיון בן זמננו להרחיק מכתביו של קרשקש כל פירוש דטרמיניסטי.⁴⁰

[ג]

דרשת הפסח גם מסייעת לבחון מחדש את הזיקה שבין תורת הרצון של ר' חסדאי קרשקש לבין תורותיהם של סכולאסטיקנים נוצרים. נפתח בכירור

37 ראה: J.C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Hamburg 1727 p. 980; שטיינשניידר, עמ' M.N. Zobel, *Encyclopaedia Judaica*, VIII, Jerusalem 1972, p. 1198; 196

38 ראה עקדת יצחק, שער יט:

הרב ׳ן חסדאי... והנה לפי זה יאמר כי מה שנודע לאל ית' הוא מצד חיוב הסבות... והודה כי פרסום הדעת הזוה הוא מזיק להמון למה שיחשבהו התנצלות לעושי הרעה ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעברות כהמשך המסובב מן הסבה וכו'. כמו שכתב בספרו בפרק ג' מהכלל החמישי במאמר השני. ואין אני רואה בו דבר שיש בו ממש לפי הכוונה. רק במאמר לבד, כי הדבר שהוא מוכרח בהמצא סבותיו או נמנע בהנמנע כשנניח שמציאות הסבות או מניעותם הוא ידוע אצלו ית', מי יתן ואדע אי זה אפשרות ישלם לדבר מצד עצמו שבו יהיה איפשרי עליו, האם סכלות הסבות יקרא אפשרות. וסוף דבר אלו ואלו הם ראויים להסתירם שלא להשמיעם, כי לא די שלא יצאו מידי ספקם הכולל וגרמו כמה נזקים.

ראה גם שם, שערים כח, צו. עיין: הלר-וילנסקי, עמ' 160.

39 לוצאטו (לעיל, מביא, הערה 23), שם.

40 ראה שביד, עמ' 57.

המונח 'אמונה'. מונח זה משמש בדרשה בשתי הוראות שונות המשקפות, ככל הנראה, כפל מקורות: מקור ערבי-עברי מזה ומקור סכולאסטי מזה. מחד גיסא, מאפיין קרשקש את האמונה, במקביל ל'אעתקאד' הערבי, כשכנוע הפנימי של המאמין בדבר ההתאמה בין תוכנה של הכרתו הפנימית, הסובייקטיבית, לבין המציאות החיצונית, האובייקטיבית: 'אין האמונה דבר זולת האמונה בדבר שהוא חוץ לנפש כמו שהוא לנפש' (בניסוח משופר⁴¹ בהעתקה לס' אור ה': 'אין האמונה דבר זולת חיוב היות הדבר חוץ לנפש כמו שהוא לנפש'). מאידך גיסא, נבחנת האמונה על-פי מעמדה בסולם ההכרות השכליות. שלוש דרגות-הכרה הן: 'דעת' (= 'סברא') – נטייה לקבל טענה מסוימת ללא ודאות באמיתותה; 'אמונה' – הודאה בטענה מסוימת על-יסוד ראיות חזקות המאששות אותה, אך ללא מופת חותך המוכיח אותה; 'אימות' – הודאה בטענה מסוימת הנסמכת על מופת חותך.⁴² האמונה היא אפוא דרגת הביניים בין ה'דעת', מכאן, לבין ה'אימות' השכלי, מכאן; והכרה מסוימת תוגדר כאמונה לפי תוקף הראיות הנוכחות לפני המעיין. משמעות זו של המונח 'אמונה' מעוררת עניין, שכן אין היא תואמת את ההוראה האריסטוטלית או האפלטונית של המונח, ונראה גם, שאין היא הולמת את הוראתו במקורות העבריים-הערביים שעמדו לפני המחבר.⁴³ לעומת זאת, ניתן למצוא הקבלות מובהקות לשימוש במונח ה'אמונה' בהוראה זו במקורותיה של הסכולאסטיקה הלאטינית. בעיקר ניכר הדמיון בין דברי קרשקש לדבריו של תומאס אקווינאס:

ר' חסדאי קרשקש, דרשת הפסח

שכאשר תגזור הסברא על דבר מה, כבר יאמר שיש לו דעת מה, והוא הנטיה אל הצד ההוא, אלא שכבר יקבל שיעור והצצה לפעמים מן הדחייה. ואמנם אשר התאמת לו בדרכי המופת השכלי דבר מה מהדברים שבא עליה

41 בניסוח שבדרשה משתמש קרשקש בגוף ההגדרה במונח המוגדר (אמונה). על תרגום אבן תיבון למורה נבוכים וביקורתו של ר' אברהם ביבגו ראה להלן, עמ' 134–135, הביאור לשורות 86–87.

42 הדירוג נקבע על-פי רמת האומות האובייקטיבי שיש בידי הסובייקט לטענה נתונה. אריסטו הבחין בין 'סברה' לבין ידיעה על-פי הטעמים הראציונאליים שבידי האדם המכיר. ראה: *Analytica Posteriora*, I, 33, 88b18 ff.

43 על שימושם של המונחים בהגות הביניימית ראה: H.A. Wolfson, 'The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas and its Origin in Aristotle and the Stoics', *Jewish Quarterly Review*, XXXIII (1942–1943), pp. 213–264 (חלקו הגדול של המאמר תורגם לעברית בספרו: המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 126–196); ש' רוזנברג, 'אמונה וקטגוריות אפיסטמיות בהגות היהודית הביניימית', בתוך: דרכים לאמונה ביהדות, ירושלים תשמ"א, עמ' 85–101; G. Vajda, 'Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia', *Revue des études juives*, CXXVI (1967), pp. 135–189, 375–395.

המופת המוחלט, כבר יאמר שיש לו אמות כך. אמנם כאשר לא התאמת בדרכי המופת השכלי דבר מהדברים שבא עליהם המופת המוחלט, אך התאמת בטענות חזקות בלתי מקבלות שיעור מן הדחייה אצלו, יאמר שיש לו אמונה בו, והוא כאמצעי בין ב' הקצוות אשר הם הדעת והאמות.⁴⁴

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II, II

Actuum enim ad intellectum per quidam habent firmam assensionem... sicut cum aliquis considerat ea quae scit...quidam vero actus uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit *opinanti*; sed actus iste, qui est *credere*, habet firmam adhaesionem ad unam partem⁴⁵ (Q. 2, art 1). Credere medium est inter opinari et scire (Q.2, art. 9). *Scientia* enim cum *opinionem* simul esse non potest simpliciter de eodem; quia de ratione scientiae est, quod id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere; sed id, quod *fide*⁴⁶ temetur propten fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere (Q.1, art. 5); cum fides dicatur esse mea inter opinionem et scientiam (Q.1, art. 5)

והשווה גם למקור הקודם לאקווינאס: Hugo de Sancto Victore, *De Sacramentis Fidei Christianae*, I, 10, 2: '*Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam* (ההדגשות שלי — א"ר).

נוסף על הגדרת האמונה כאחת מדרגות הוודאות והאימות העניק קרשקש למונח זה גם משמעות של שם כולל, המקיף את שלוש הדרגות כאחד: 'שם האמונה. כבר ישתתף לדעת ולאמונה ולאמות. ... בכלם יפול עליהם שם האמונה בכלל'. אקווינאס ראה בדרגות אלה עצמן מינים שונים של 'הסכמה' (assensio); והרי הזיהוי בין 'אמונה' לבין 'הסכמה' רוח בפילוסופיה

44 להלן. דרשת הפסח, שורות 170–177.

45 אקווינאס מנה שתי דרגות נוספות: ההסתפקות בין שתי טענות חלופיות (dubitans); חשש-חשדניסטיה לצד אחד עקב מניע קל (suspicans). והן אינן נזכרות בפסקאות שלהלן.

46 אקווינאס ייחד את האמונה הדתית (fides) בתוך פעולת האמונה בכלל (credere). ה-fides היא האמונה באמיתות ההתגלות בתיווך הדוגמות של הכנסייה. מושא הוא האמת הראשונה, האלוהית, והאמיתות המתייחסות אליה (2. art. Q.1, *ibid.*); בניגוד לאמונה בכלל, אין היא יכולה להיות שקרית. ראה: idem, *Quaestiones disputatae*: T.C. Potts, Aquinas on Belief and *de veritate*, Q. 14, art. 1–2 Faith', *Inquiries into Medieval Philosophy — A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, Westport (Connecticut) 1971, pp. 1–32. קרשקש, דרכו של דובר העברית, אינו מבחין ביניהן.

הנוצרית,⁴⁷ ואפילו אקווינאס עצמו ציטט בסמוך זיהוי זה גופו ממקורו, היינו, מדברי אוגוסטינוס.⁴⁸ לא מן הנמנע אפוא, כי קרשקש עושה שימוש במונח 'אמונה' באותה משמעות עצמה שייחס המקור הלאטיני למונח 'הסכמה' אמנם הזיהוי הלשוני שבין אמונה להסכמה בהגות הנוצרית אינו בבחינת ראייה חותכת למקורו של קרשקש, שהרי תופעה דומה מצויה גם במקורות ערביים (השווה, למשל, דבריו של אל-פאראבי: 'ואין הפרש בין שנקראה האמונה [אעתקאד] או הסכמה [אג'מאע]').⁴⁹

אולם דווקא נקודות ההקבלה הטרימינולוגיות והענייניות מדגישות את ההבדל העקרוני שבין עמדותיהם הפילוסופיות-התיאולוגיות של אקווינאס ושל קרשקש. הראשון, בהתאם להשקפה המקובלת בהגות הנוצרית, תלה את האמונה בהכרעתו הרצונית של המאמין: בכך מתייחדת האמונה מן הידיעה, שהיא נתונה לבחירה, ואינה נכפית על ההכרה. תחומה המובהק של האמונה משתקף דווקא בקיומו של פער בין הראיות החיצוניות האובייקטיביות, החלקיות והבלתי-חותכות לבין השכנוע הפנימי הסובייקטיבי, השלם והוודאי; פער זה נסגר רק באמצעות התערבותו של הרצון. המצווה את השכל להודות במושא האמונה ללא עוררין, למרות העדרו של מופת חותך. בניגוד לקרשקש, אקווינאס מבחין בין הדעת, האמונה והידיעה המדעית לא רק על-פי תוקף הראיות ורמת השכנוע הפנימי; נוסף עליהם הוא מדגיש במיוחד את ההבדל בין טיבם של המניעים השונים המכוונים את ההכרה לקראת ההסכמה וההודאה – הכרעה רצונית (בדעת ובאמונה) מול כפייה שכלית (בידיעה מדעית):

assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad movetur ab ipso...hoc sicut patet de conclusionibus, quarum est obiecto *scientia*; alio modo, intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis, quam in aliam. Et si quidem hoc sit cum dubitatione, et formidine alterius partis, erit *opinio*, si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit *fides*.⁵⁰

47 בכתביהם של אבות-הכנסייה, החל מקלמנט איש אלכסנדריה, נכרכה ה'אמונה' עם ה'הסכמה', ובדרך זו, כפי שהראה וולפסון, שימשו יחד יסוד אריסטוטילי ויסוד סטואי. ראה: H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) 1976, pp. 119–140

48 אקווינאס הביא את הגדרתו של אוגוסטינוס לפעולת האמונה (*credere*) בבחינת חשיבה המלווה בהסכמה (*assensio*). ראה: *Summa Theologiae*, II, II, Q.2, art. 1. אקווינאס עצמו כלל ב'הסכמה' גם ידיעה וגם דעה, ועל כן בדבריו היא משמשת כמונח מקיף יותר מן ה'אמונה'.

49 בתרגום אנונימי, כ"י פאריס 707, דף 436 ע"ב. ראה רוזנברג (לעיל, הערה 43), עמ' 91. *Summa Theologiae*, II, II, Q.1, art. 4 50

אקווינאס מורה, כי בתחומה הייחודי של האמונה הדתית, להבדיל מאמונות ודעות בתחומים אחרים, חסד אלוהים הוא שמכוון את הרצון אל האמת העליונה. החסד, שהוא הוא המקור האחרון לוודאותה של האמונה, איננו נגלה בתופעה חיצונית, אלא בבחינת מניע פנימי: נסים או ראיות חיצוניות אחרות אינם מאמתים אמונה במוחלט, כוחם מוגבל להכוונה לקראת האמונה גרידא; רק חסד עליון יש בו כדי ל'השלים' את הפער שבין הראיות לבין השכנוע הפנימי ולהקנות ודאות סובייקטיבית לאמונה.⁵¹ שלא כמו אקווינאס, קרשקש שולל את מקומו של הרצון בפעולת האמונה. הוא דוחה את ההשקפה הרווחת בהגות הנוצרית⁵² בסידרת טיעונים, שאותה העתיק

51 ראה *Summa Theologiae*, II, II, Q.6, art. 1 :

Quantam vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari duplex causa: una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum; vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa; videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem quidam credunt, et quidam non credunt; et ideo oportet ponere aliam causam interiore, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei... quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus; et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam

52 בין החכמים היהודים בדורות שלאחר קרשקש היו שדעתם נטתה אחרי ההשקפה הסכולאסטית. והם העניקו לרצון מקום מרכזי בתחומה של האמונה, והיו שדחו עמדה זו. עם האחרונים נמנה ר' אברהם ביבגו שהורה כלשון קרובה ללשונו של קרשקש, כי 'האמונה נקנית בבחירה וברצון ואין שום אדם שייקרא מאמין ללא שיאמין ברצונו ובבכירתו', וכי 'האמונות אשר יקנה אותם על צד המופת, ולא יקבל מהם גמול, כי הם דברים הכרחיים שיאמינו אותם, ולא היו אז בחיירים, והאמונה היא מה שתקנה בבחירה וברצון' (דרך אמונה, דף נד ע"ב). בהמשך דבריו (דף סז ע"ג) הזכיר ביבגו את דעת 'חכמי האומות' אשר לגדר האמונה. ראה: א' נוריאל, 'אמונה ושכל במשנת ר' אברהם ביבגו', התגלות אמונה תבונה, רמת-גן תשל"ו, עמ' 40-41; A. Lazaroff, *The Theology of Abraham Bibago*, Alabama 1981, Chap. II ויש רגליים לדבר, שאף ממנו לא נעלמו דבריהם של 'חכמי האומות' בסוגיה זו. ראה: שרה הלר-וילנסקי, 'התגלות אמונה ותבונה בפילוסופיה היהודית', התגלות אמונה תבונה, רמת-גן תשל"ו, עמ' 30. לעומת שני חכמים אלה החזיק ר' עובדיה ספורנו בהשקפה דומה להשקפתו של קרשקש: 'כי אמנם לא יוכל האדם להאמין כרצונו בהחלט'; 'ההאמנה... לא תפול תחת הרצון... ואם כן לא תפול תחת צווי' (ספר אור עמים, בלוגיה רצ"ז, דפים ב ע"ב, ה ע"ב). ראה: ר' בונפיל, 'תורת הנפש והקדושה במשנתו של ר' עובדיה ספורנו', אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 226, הערה 108. מעניין לצייץ, כי דווקא שד"ל, שכרך את הדטרמיניזם של קרשקש עם כפירתו של שפינוזה (ראה לעיל, עמ' 48). נטה אחרי קרשקש

מדרשת הפסח לס' אור ה': ההשקפה בדבר האמונה כעניין המסור להכרעתו של הרצון מאפשרת הודאה באמונות סותרות בעקבות תהפוכותיו של הרצון. היא מסמיכה את האמונה על מניעים מסופקים ומעזרת את ההתאמה בין האמונה לבין המציאות האובייקטיבית. קרשקש מפנה את ביקורתו במישרין נגד ההשקפה המלמדת, כי 'השכל מצווה מהרצון להאמין' (רמיזה זו הושמטה מן ההעתקה לפי אור ה').

אקווינאס קובע: *'cum enim credere sit actus intellectus assentientis, vero ex imperio voluntatis'; 'quod cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod emperatur a voluntate'*⁵³

לעומתו מורה קרשקש, כי הוודאות הדתית נקנית בתוקף ההתגלות ובכוח כפייתו של האמת על ההכרה, ולא ברצון המונע על-ידי חסד עליון. מעניין לציין, כי גם קרשקש בדרשתו, בדיון הנסב על האמונה, מדבר ב'הפלגת החנינה והחסד' המניעה את הרצון. אולם אף כאן, כמו בעניין דרגות השכנוע והאימות, אין ללמוד מן הדמיון במושגים על הסכמה פילוסופית. לדידו של קרשקש 'החסד' אינו זה המתגלה בפנימיות האדם, כפי שהורה אקווינאס, אלא זה המופיע בהשגחה הפלאית החיצונית על עם ישראל, והרצון אינו מניע לקראת האמונה גופה, אלא מעורר את השמחה ואת הדבקות בה', מדריך אל ההעמקה הנפשית באמונה נתונה: 'יציאת מצרים, שעם היותו מקנה דעת ואמונה חדש רצון עבודה לבית נפלאה למה שבו מהפלגת החנינה והחסד, בהשגחתו השגחה הנפלאה על כלל האומה, ולזה ראוי לשמוח';⁵⁴ 'היתה מהפלגת החסד וההשגחה... להצילנו כהיום הזה. והחסד הגדול הזה היה ראוי להיותו בתכלית הפרסום'.⁵⁵ נראה אפוא, שיש לסייג את דבריו של י' בער,⁵⁶ אשר תלה את דעותיו של קרשקש בנושא זה בדוגמאטיקה הנוצרית הרווחת, לאחר שהשווה בין מאמרים משל תומאס אקווינאס לבין דברי קרשקש המופיעים בס' אור ה' (ונעתקו מדרשת הפסח), שבהם מצדיק קרשקש את הגמול על האמונה הכפויה על-ידי 'הערכות והשמחה אשר לנו כשחנן אותנו השם אמונתנו'. (לאמיתו של דבר, כבר מן העיון בס' אור ה' מתעורר הצורך לסייג את ההקבלה בין החסד התומיסטי, המניע את הרצון אל ההסכמה השכלית לאמונה, לבין 'חנינתה' של אמונה בלתי-רצונית בדברי קרשקש). נראה, כי גם בתחום זה נהג קרשקש כדרכו במקורות עבריים: הוא שאב מושגים ושברי רעיונות מן הספרות שקדמה לו, אולם לא נגרר אחרי גופי תורות פילוסופיות ותיאולוגיות שמצא במקורות אלה.

בשאלת הכרחיותה של האמונה, ותוכן דבריו ולשונם, הקרובים לאלה של קרשקש, יעידו על מקורם: 'אין חטא או גמול נופל באמונה ואין על האמונות מבוא לרצון' (אגרות שד"ל, פשמישל תרמ"ב, ח"ב, עמ' 247); בונפיל, שם.

Summa Theologiae, II, II, Q. 4, art. 5, art. 1 53

דרשת הפסח, שורות 416–418. 54

שם, שורות 543–545. 55

בער, מנחת קנאות, עמ' 205. 56

מסקנות דומות עולות גם מן ההשוואה בין תורותיהם של קרשקש ודונס סקוטוס בדבר מעמדן של השכל והרצון; וגם בעניין זה מתבררת פוריותה של ההבחנה בין הרובד הטקסטואלי הקדום השאוב מן הדרשה לבין הרובד המאוחר שניתוסף בס' אור ה'.

1. הכרחיות האמונה

כפי שציין ש' פינס,⁵⁷ יש משום קירבה בין השקפותיהם של קרשקש ושל דונס סקוטוס, שהדגישו את טיבה ההכרחי של הפעולה השכלית: שני המחברים שותפים לדעה השוללת את מעמדו של הרצון בפעולת השכל, והם מוסיפים ומפקיעים את הפעולה השכלית מכלל הקטגוריה המוסרית של הטוב והרע (דונס סקוטוס) או מכלל הקטגוריה הדתית של הגמול והעונש (חסדאי קרשקש). דומה, כי ניתן לעמוד על פן נוסף בהקבלה זו: קרשקש הבדיל בין תוכן האמונה גופו, הכפוי על ההכרה, לבין טיבה הרצוני של 'החריצות בהשתדלות השגתן', 'החריצות לעמוד על אמתתה' של האמונה הנתונה.⁵⁸ גם הסכולאסטיק הנוצרי, לאחר שעמד על הכרחיותה של הפעולה השכלית בבחינת *potentia naturalis*, הדגיש את תפקידו של הרצון האנושי בהכוונת השכל אל טיעונים מסוימים, בהפניית השכל לקראת חקירתו של מושכל זה או אחר.⁵⁹ בכך ניכר המעמד הדומה שהשניים מייחסים לרצון בפעולה השכלית על-אף ההקשר השונה שבו מופיע דיון זה במשנותיהם.

הקבלות אלה בין דעותיו של קרשקש לבין התורה הסקוטיסטית נסמכות על קטעים שמקורם דרשת הפסח. והנה, בדיון מוקדם זה, שבו פיתח קרשקש את התפיסה בדבר האמונות שהן נכפות על ההכרה, הבירור לא התמקד בשאלה הפילוסופית בדבר הכרחיותה של הפעולה השכלית בבחינת *potentia naturalis*, אלא בשאלה התיאולוגית בדבר כוחם של הנס או של ההתגלות לחולל אמונה או לכפותה הר כגיגית: 'האם הנס יחדש דעת או אמונה בנפש האדם בזולת הסכמת הרצון'. המחבר ניסח בדרשה שתי סדרות נגדיות של טיעונים, האחת — לשלילה, והשנייה — לחיוב.⁶⁰ מסקנת הדיון היא

57 פינס, עמ' 218.

58 יסוד רצוני זה, העשוי להילוות אל התהליך המחייב של ההודאה באמונות או להיעדר ממנו, הוטעם בדבריו של קרשקש לצורך הצדקתו של הגמול על המאמץ הרצוני בהעמקת האמונה הדתית (העמקה עיונית, ואין צריך לומר — רגשית).

59 ראה: Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, 1, 35, No. 27; idem, *Opus Oxoniense*, 4, 49, quæstio ex latere, Nos 16–18 (=Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Lyon 1963; repr. Hildesheim 1969). גם אקווינאס ציין את תפקידו של הרצון בהכוונת השכל אל הפעלתו של שיקול הדעת המדעי כתחום מן התחומים (*Summa Theologiae*, II, II, Q. 1, art. 9). אולם בדבריו הוטעם היסוד הרצוני שבעצם פעולת האמונה, ונוכח גם טיבה הרצוני של החקירה לשם שמים.

60 סידרת הטיעונים השנייה, המחייבת אמונה בלתי-רצונית, שוכנעה מאוחר יותר בס' אור ה' במסגרת של דיון פילוסופי כללי. שאינו מוגבל להקשר הדברים המקורי והפרטי שבדרשה בדבר הנס ותוקפו כמחולל אמונה. לדוגמה, להלן, דרשת הפסח.

שהאמונה אינה נכפית על ההכרה מכוח הנס, אולם היא אכן נכפית עליה מכוח ההתגלות, ללא עוררין:

הנס יקנה דעת, אך לא אמונה אמיתית שלימה אלא באמצעות נבואה; שהאמונה הנקנית בכוח האותות, וכל שכן באמצעות הנבואה שהיתה במעמד ההוא, לא היה אל הרצון שום מבוא בה, הנה אם כן היה להם שיאמינו, רצו או לא ירצו, הנה אם כן היו מוכרחים על האמונה; האמונה השלימה התמידית הנצחית שאי אפשר שתשתנה בשום צד, היה מה שנמשך למעמד הנכבד ההוא... וגם כך יאמינו לעולם.⁶¹

נמצינו למדים, שבו כבד עם הקירבה הפילוסופית בין עמדתו של קרשקש לבין הרעיונות ממקורותיה של הסכולאסטיקה הנוצרית שנמע מדבריו הדו של הטיעון הפולמוסי הקלאסי בדבר בכורתה של התורה הנסמכת על ההתגלות הפומבית הישירה בסיני.

את תפיסתו של קרשקש בדבר מעמדה של האמונה וודאותה ניתן להציג באמצעות התרשים הבא:



הציר האנכי מציין את דרגת השכנוע הפנימי המתאימה לתוקף הראיות הראציונאליות העומדות בפני המעיין. הציר האפקי מציין את דרגת השכנוע הפנימי המתאימה לטיב התנסותם הדתית של אדם ועם (נס, נבואה) ולמידת כוחה של התנסות זו לעמוד בפני ביקורת המערערת על מקורה האלוהי: ביקורת כזו יש לה מקום לגבי הנס⁶² (שמא הוא פרי פועלו של האדם⁶³ או הטבע).

שורות 83–85: 'שאם היה הנס איננו מספיק לאמת אמונה בוולת רצון, הנה אם כן המניע מסופק בו, ואם המחשבה מסופק האמת בו, ואם כן האמונה רבת הספק וזה מגונה'; אור ה' ב: ה: ה: 'שאם היה הרצון הכרחי באמונה הנה א"כ המניע המחשבה האמונה ההיא מסופק האמת בו... ואם המחשבה מסופק האמת בו הנה אם כן האמונה מסופק האמת בה'.

61 להלן, דרשת הפסח, שורות 352–353; 373–375; 317–319.

62 למקורות בספרות ישראל עיין הערות לדרשה, שורות 184–185. ראה גם: ח' קרייסל, 'אימות הנבואה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 1–18. ראה גם דברי תלמידו של קרשקש, ר' יוסף אלכו, ספר העיקרים א: יח. וראה: ד"ר לסקר, 'תורת האימות במשנתו הפילוסופית של יוסף אלכו', דעת, ה (תש"ם), עמ' 7–9.

63 ראה להלן, פרק ג.

לפיכך הנס אינו מחולל אלא 'דעת' או 'אמונה' שאינה שלימה; רק ההתגלות הישירה בסיני מביאה ל'אמונה אמתית שלימה', ללא עוררין: 'אמונה שלימה תמידית נצחית שאי אפשר שתשתנה בשום צד'. (לימים, בס' אור ה', שינה המחבר את דעתו לגבי הנס, והוא מפרשו כגילוי העוצמה האלוהית האינסופית בבחינת התגלות זוטא; במערכת הצירים שלפנינו מקומה של האמונה הנמשכת מן הנס יועתק אפוא שמאלה, לעבר 'אמונה אמתית שלימה'). לשון אחר: הציר האנכי מציין את ההיבט שבו ניתן להקביל את עמדתו של קרשקש עם תפיסתו של דונס סקוטוס, המורה על הכרחיותה של הפעולה השכלית. הציר האפקי רומז לפולמוס עם הנצרות (והאיסלאם), באשר הוא מעמיד על ייחודה ועל עדיפותה של היהדות בזכות ההתנבאות ההמונית בסיני, התנבאות ישירה הכופה אמונה שלא תהא מוחלפת. אמנם, ההיבט האחרון בהשקפתו של קרשקש איננו מוציא את הראשון, אולם הוא מחולל תמורה ניכרת בהוראתו הדתית: מחבר הדרשה, כמו אקווינאס, מורה, כי הנס לבדו אין בו כדי לאמת אמונה, והוא טעון 'השלמה' באמצעות גורם אחר; אולם כמו סקוטוס, ואף יותר ממנו, מדגיש מחבר הדרשה את הכרחיותה של פעולת ההכרה; לכן, לדעתו, להבדיל מאקווינאס, לא הרצון הוא שמביא את ההשלמה הנדרשת לאימות האמונה, אלא ההתגלות החד-פעמית בסיני, שאינה ניתנת להמרה.⁶⁴

64 בראשית הדרשה מובאות זו בצד זו סידרת הטענות השוללים את מקומו של הרצון באמונה וסידרת הטענות הנגדיים האפשריים. מן הסידרה השנייה אנו למדים, כי גם בעל ההשקפה שנותנת לרצון 'מבוא באמונה' מודה במגבלותיו של הנס כמחולל אמונה, אלא שלפניו פתוחות אך ורק שתי אפשרויות להגיע אל האמונה הוודאית: (1) מכוחה של הבחירה הרצונית: 'שהנס לא יחדש דעת או אמונה בנפש האדם בזולת הסכמת הרצון' (השווה לדבריו של אקווינאס לעיל, הערה 51, בדבר מגבלותיו של הנס כמחוללה של האמונה ובדבר השלמת השכנוע הסובייקטיבי על-ידי הרצון המונע בחסד עליון; ראה גם: *idem, Summa Contra Gentiles*, III, 8). (2) מכוחו של חיוב הכרחי הנוול מעובדת הנס 'שההכרח אי אפשר שיהיה אלא מצד טענות שכליות נמשכות מהנס אשר מכחם יקנו האמונה ההיא'. (הכרח מעין זה מוצג כאפשרות היפותטית בלבד). קרשקש, לעומתו, יודע דרך שלישית: לאחר שהנס עורר לראשונה לקראת האמונה, מעמד הר סיני הוא הערובה לנצחיותה ולשלמותה:

האמונה האמתית כפנת תורתנו בכלל לא חודשה מפאת הנס במחלט... הספק... לא הוסר תכלית ההסרה אלא עם המעמד הנכבד והנורא... משה ידבר והאלהים יענו בקול, ואז הותרו כל מיני הספק לגמרי.

[בס' אור ה' א:ג:ו מצינו הערה מקבילה, העוסקת ביחס שבין שיקול-הדעת השכלי, המעורר לקראת אמונה, לבין ההתגלות הנבואית, המעניקה אמונה ודאית: 'כך היה אברהם אבינו: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הב"ה, אמר אני בעל העולם וכו', ר"ל שעם היות לו נטיה אל האמת הוא לא יצא מידי כל ספק עד שהשפיע ה' לו אורו והוא הנבואה'.] כך, כאמור, חוזרת ליושנה עטרת הטעון המפורסם בדבר בכורתה של היהדות שנקונה בסיני, ואותו אפשר להפנות גם נגד הסכולאסטיקה הנוצרית.

2. בכורת הרצון

קירבת־מה בין דעותיהם של סקוטוס וקרשקש משתקפת גם בגישתם הבלתי־אינטלקטואליסטית, המעניקה לרצון – ולא לשכל – תפקיד עיקרי בהשגת התכלית הדתית והאזרחי העליון (beatitudo): סקוטוס דחה את השקפותיו של תומאס אקווינאס בדבר בכורתו של השכל,⁶⁵ וראה ברצון את האמצעי הישיר להתחברות עם האל;⁶⁶ קרשקש דחה את השקפתם של האריסטוטילים היהודים בדבר בכורתה של ההשכלה ומצא את התכלית העליונה במחוות הרצוניות של השמחה, האהבה והדבקות. סקוטוס כתב על delectatio הבא בעקבות הפעולה הרצונית, וקרשקש כתב על 'ערכות הרצון'. כל נקודות הדמיון האלה לדעותיו של סקוטוס, מקורן ברובד המוקדם שבס' אור ה', משמע, בדרשת הפסח. לעומתן, מתגלים כמה הבדלים יסודיים בין תפיסותיהם של השניים בדבר טיבו של התהליך הרצוני: הדטרמיניזם של קרשקש מול הוולונטאריזם הסקוטיסטי העקיב; חיוב השפעת הכוח המדמה על הרצון⁶⁷ במשנת קרשקש מול שלילתו בדברי סקוטוס. ואמנם דעותיו הנבדלות של קרשקש בתחומים אלה הגיעו לפיתוח מלא רק ברובד המאוחר שבס' אור ה'.⁶⁸ ראוי להוסיף ולעמוד על הקבלה מעניינת בין שני המחברים שעניינה שאלת היחס שבין ההכרעה הרצונית הפנימית לבין הפעולה הגשמית החיצונית:

ר' חסדאי קרשקש, דרשת הפסח (להלן, שורות 150–166):

וכאשר יעוין בו הטב נמצא שגם בפעולות הגמול האמתי הוא אשר מפאת הבחירה, ואיננה על עצם הפעולות. וזה שהוא כאשר יפעל כבר יוציא מה שהיה בכח בחירתו לב' קצוות הסותר בשוה, אל אחד מהם בפועל, התחייב שמה שהוא בפועל... איננו על הפועל בעצמו כשפעלהו, אלא על בחירתו הפועל כשפעלהו. וכמה נאות אל זה מאמר רז"ל הרהורי עבירה קשין מעבירה⁶⁹... וזה שלמה שהעבירה מורכבת מב' עניינים, אם הפועל בעצמו ואם בחירתו בה, והיה העונש המגיע בה אינו אלא מפאת הבחירה, הוא מבואר שהיותר קשה שבשניהם הוא הבחירה. ויתאמת זה גם כן שכאשר

65 על השקפותיו בשאלה זו ראה: B.M. Bonansea, 'Duns Scotus' Voluntarism', *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, III: *John Duns Scotus*, 1265–1965, Washington (D.C.) 1965, pp. 83–121

66 ראה: Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, 4, 48–49; idem, *Opus Oxoniense*, 4, 49, 3, Nos 5 ff.

67 ראה להלן, נספח א, עמ' 61–62.

68 מן האמור קטנה סבירותה של ההנחה, שאבנר מבורגוס הוא המתווך שדרכו הגיעה השפעתן של דעות סקוטיסטיות לקרשקש. ראה לעיל, הערה 25.

69 בבלי יומא כט ע"ב. קרשקש מזהה 'הרהור עבירה' עם ההכרעה הרצונית הבוחרת בעבירה. על פירושיהם האלטרנאטיביים של הרמב"ם, רבו הר"ן ותלמידו אלבו ראה להלן, עמ' 140, הביאור לשורות 155–156.

יצויירו נפרדים, הפועל בזולת בחירה כמו שתאמר פעל אנסיי, או הבחירה בזולת פועל, כבר ישיגהו עונש על הבחירה ולא ישיגהו עונש על הפועל. אמנם יאמר בו יותר קשה, למה שאין ספק שהעונש בבחירה כשהצטרף אליה פועל, יותר גדול מהעונש על הבחירה בלבד. והנה ממה שיוורה שהעונש גם כן מפאת הפועל אבל היותר קשה מפאת הבחירה, והוא דבר אמתי אין ספק בו. ואם התבאר זה בפעולות, כל שכן באמונות.

Dunus Scotus, *Quaestiones Quodibetales*, Q. 18:

Patet autem, quod alia est natural actus interioris & exterioris; imo isti actus eliciuntur immediata a diuersis potentiis; interior a voluntate, exterior a potentia aliqua exteriori, licet per imperium voluntatis (2)

audabile, & vituperabile, imo generalius, praemiabile & punibile continentur sub hoc communi, quod est imputabile, & illius communis est vna ratio, haec, scilicet actum esse in libera potestate agentis, & licet ad istā potestātē concurrant intellectus, & voluntas, tamen illa indifferētia, qua posset nō fieri illud, quod fit, & posset fieri illud, quod nō fit, intelligendo diusim, nō cōuiūctim, in sensu, scil. diuisionis, nō cōpositionis, ista, inquā, indifferētia, vel indeterminatio ad alterā partē, nō potest complete reduci nisi in ipsā volūtātē... Voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria, & talem, quod ipsa est sui determinatiua ad alterum eorum... Proper hoc igitur, quod actus eius sic indifferenter est in eius potestate, licet non nisi supposita intellectione, ideo per se est imputabilis agenti (9)

illud potest dici imputabile, quod est immediate in potestate voluntatis, & sic solum velle est imputabile: quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis. Alio modo imputabile potest dici quicquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet not immediate. Et sic actus alterius potentiae, quem voluntas mediante actu suo volendi potest imperare, vt eliciatur vel impedire ne eliciatur, est imputabilis voluntati: quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo istam actum est in potestate voluntatis (10)

tamen actus ille bene potest habere aliquam bonitatem propriam, inquantum positus in esse reali extra voluntatem (14) solum illud dicatur imputabile, quod est mediate in potestate voluntatis; patet quod solum velle, vel nolle est imputabile. Si autem imputabile generaliter dicatur illud, quod est simpliciter in potestate voluntatis: sic actus imperatus proprie est imputabilis:

quia esti non sit immediate in potestate voluntatis: est tamen mediante actu volendi, qui actus non solum secundum se est in potestate voluntatis; sed etiā vt principium actus exterioris: quia voluntas potest per interiore ponere illū exteriorem (20)

השאלה הנידונה איננה שאלת היחס בין הכוונה למעשה.⁷⁰ בין הקגמה לפעולה, אלא שאלת היחס בין הבחירה לבין המעשה, בין ההכרעה לבין הפעולה. שני המחברים מבחינים בין זכותו או אשמתו של פועל חפשי מחמת בחירתו הרצונית הפנימית לבין צדקתו או אשמתו מחמת פעולתו החיצונית, היינו, מימושה הפיסי של בחירתו. שניהם מדגישים, איש איש בדרכו, את פתיחותה ואי-היקבעותה של הרציה, לעומת סגירותה והיקבעותה של הפעולה, והבחנה זו משמשת אותם כדי לנמק את בכורתה של הרציה על-פני הפעולה גופה מבחינת מעמדה המוסרי. (בלשונו של קרשקש: מבחינת הגמול והעונש.) אולם, כמו בדוגמאות דלעיל, הדמיון הניכר בפרובלימאטיקה ובגישה איננו מוביל בהכרח לזהות השקפות: סקוטוס הורה, כי טיבה הרצוני של הבחירה נאצל גם על הפעולה המסוככת ממנה, ובכוחו להעניק לפעולה מעין טוב מוסרי משל עצמה. קרשקש הרחיק לכת במיעוט-דמותה של הפעולה לעומת הרציה,⁷¹ שהרי כל עניינו בגמול הפנימי, זה הנולד מן הרצון הטוב ומגולם בו.⁷²

לסיכום, ההשוואה בין דרשת הפסח לס' אור ה' בסוגיות הנידונות מוליכה אל המסקנות הבאות:

השקפותיו של קרשקש בדבר מעמדו של הרצון האנושי בפעולות האדם ובאמונותיו, כפי שהן באות לידי ביטוי בעריכתו הסופית של ס' אור ה', אינן עשויות מקשה טקסטואלית ועניינית אחת. הכלל 'בבחירה' בס' אור ה' בנוי משני רבדים שונים, ולכל אחד מהם זיקה למקורות פילוסופיים נבדלים ולבעייתיות פילוסופית-דתית שונה.

70 השווה: Peter Abélard, *Ethica seu Liber Dictus: Scito Teipsum, Opera* (ed. V. Cousin), Paris 1859, II, p. 614 ; וראה ההשוואה בין דבריו לדברי ריה"ל בשאלת הכוונה והמעשה במאמרו של ח"ה בן-ששון: 'ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה', פרקים, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 152–154.

71 הפעולה, בבחינת עצמה, כיוון שהתרחשה — התרחשה, ואינה ממלאת עוד את התנאי הנדרש מן הרצונית — פתיחות כלפי שתי האפשרויות הנגדיות: 'כאשר יפעל כבר יוציא מה שהיה בכח בחירתו לב' קצוות הסותר בשוה, אל אחד מהם בפעל'. על-כן ניטל ממנה מעמדה המוסרי העצמאי. השווה: ר' שם טוב בן יוסף, דרשות על התורה, פאדוואה שכ"ז, דף לו ע"ב.

72 שאלת היחס בין הרציה לבין הפעולה נדונה כבר בתאולוגיה המוסלמית המוקדמת. ראה: M. Fakry, 'Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will', *Muslim World*, XLIII (1953), pp. 98–108; W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, pp. 71, 109; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.) 1976, pp. 650ff.

נקודת-המוצא, שממנה פיתח המחבר את תורתו, היתה שאלת מעמדו של הרצון באמונה ובגמול האמונה, אך כבר בראשית דרכו הוא העלה גם ניצני רעיונות בדבר הגמול על הפעולה. הדברים האמורים בס' אור ה' בסוגיה זו מיוסדים רובם ככולם על הדרשה; הם קדמו, ככל הנראה, לפיתוחה המלא של עמדתו הדטרמיניסטית של קרשקש, והם שהעניקו לה את הוראתה הדתית המיוחדת. שכן עריבות הרצון לפעול טוב ושמחת האמונה והדבקות הדתית אמורים ביצירה המאוחרת לדור בכפיפה אחת עם אפיונה של האמונה ככפויה על ההכרה ועם כפיפתה של הפעולה אל מערכת סיבתית הכרחית. מן הסתם, הריבוד הטקסטואלי בכלל 'בבחירה' שבס' אור ה', הטבוע בחותמה של הדרשה, הוא שפותח פתח למה שעשוי להתפרש בו כחריגה מן הדטרמיניזם העקיב — היינו, ההיענות הרצונית לאמונה ולפעולה נתונות והשמחה בהן. ברובד המוקדם של תורת הרצון של קרשקש אין ניכרים אותותיו של ס' מנחת קנאות לאבנר מבורגוס. לעומת זאת, ההקבלות אל הסכולאסטיקה הנוצרית מתגלות דווקא בשלב זה של התפתחות התורה: מחד גיסא, משתקפת בו זיקה ביקורתית אל התפיסה התומיסטית (הרווחת בהגות הנוצרית) בדבר האמונה כהכרעה רצונית ובדבר חסד עליון המניע את הרצון אל האמונה השלימה; מאידך גיסא, משתקפת בו זיקה חיובית לדעותיו של דונס סקוטוס בדבר הכרחיותה של הפעולה השכלית ובדבר בכורתו של הרצון מבחינת המעמד המוסרי והשגת התכלית הדתית. אף-על-פי-כן, גם כאן המושגים וההבחנות המקבילים לאלה של סקוטוס משמשים את המחבר לפיתוח עמדתו האישית המיוחדת. קרשקש, כדרכו, שואל מקודמיו מונחים ושכרי רעיונות, אך צר אותם בחרט משלו, ואינו נגרר אחרי גופי עקרונות תיאולוגיים ופילוסופיים של קודמיו.

ברובד המאוחר שניתוסף בס' אור ה' ניסח המחבר את תפיסתו הדטרמיניסטית במלואה, וניכר שינק הרבה מספרו של אבנר מבורגוס — הן בבניית הטיעונים, הן בבחירתן של אסמכתאות תלמודיות והן בהגדרה ייחודית של מושג הרצון. אולם, כאמור, נוכחותם של רעיונותיו הקודמים השפיעה על הדרך שבה נקלטו הדברים החדשים מיסודו של אבנר וחוללה תמורה במשמעותם. קרשקש היה מצוי אצל מקורות פילוסופיים שמחוץ למסורת הערבית-העברית; קרשקש לא 'לקט פרחי אמונה בגן הדוגמטיקה הנוצרית'.⁷³