

"שכר ועונש" כעיקר

לשיטת רבי יוסף אלבו

הספריה
בית מ"ד הגבוה לנשים
ע"ש סטלה ק. אברהם
ליד ישיבת הר עציון

הקדמה – "בראשית ברא אלוקים"

מאותה עת של "בראשית ברא", כל הנבראים בכל העולמות כולם שואפים לבטא את תוכנם ומהותם בכל מהלכי החיים. ובתוך תוככי הבריאה קיימת הזעקה הלא נשמעת למשמעות: "אלוקים". רעיון זה, מתגלה יותר עם הופעת הדמות העגיקית של אברהם אבינו; וכך מתאר המדרש¹ את תחילת הופעתה: "כשהיה אברהם בן שלוש שנים... הררה בליבו מי ברא שמים וארץ ואותי... אמר אדון יש עליהם, אליו אתפלל ואליו אשתחווה".

אברהם "הרהר בליבו" והיה משוטט בדעתו, למצוא תשובה לשאלה הגדולה: מי ברא? והתשובה מדגישה לא רק חפוש של תוכן אלוקי – "אדון יש עליהם" – אלא גם חפוש של מסגרת מחייבת, של דת אלוקית: "אליו אתפלל ואליו אשתחווה".

רבי יוסף אלבו התבלט בין חכמי ישראל כמי שערך בירור מעמיק ומקיף בהגדרת אותה מסגרת של הדת האלוקית. בהקדמתו ל"ספר העיקרים" הוא פותח ואומר: "ידיעת העיקרים והבנת ההתחלות שעליהם דרכי יסודי הדתות בכלל טובבים".

במשפט פתיחה זה, הוא מדגיש את החובה הבסיסית המוטלת על האדם, לדעת את עיקרי הדת האלוקית, מאחר והם "ההתחלות" לעצם קיומה של הדת. בפרקי הספר הוא בונה את שיטתו בהגדרת העיקרים, ויוצק בה שלושה עיקרים "הכלולים וההכרחיים לדעת האלוקית", והם: מציאות ה', תורה מן השמים וההשגחה לשכר ועונש. במאמר זה נתמקד בעיקר השלישי "שכר ועונש".

העיון במושג זה מעלה נקודת בירור מרכזית: מהן המשמעויות שמקבל מושג זה בעצם קביעתו כעיקר ומהן ההשלכות הנובעות מכך?

א. הגדרת "שכר ועונש" כעיקר – בשיטת רי"א.

רי"א קובע את המושג "שכר ועונש" כעיקר. לקביעה זו ישנן משמעויות חשובות, כפי שנראה להלן.

א – יסוד גדול מניח רי"א בהגדרה ממצה של המילה "עיקר"²: "עיקר, שם הונח על דבר, שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו". כלומר, עיקר הוא אב ויסוד לקיום הדת, המתבטא בגישה שבין האדם לדת האלוקית, והמחייב בהכרח את עצם מציאות הדת. "עיקר", הוא הבונה את המסגרת לדת האלוקית. משום כך הוא מדגיש בפתיחה לספרו: "ועל כן, היה ראוי ומחויב על כל אדם להכיר הדת האלוקית המיישרת לזה מכל הדתות, וזה לא יתכן אלא בידיעת העיקרים, שאי אפשר שתמצא הדת

1. בית המדרש של ילינק ח"ב – ספר האגדה. 2. מאמר א' פרק ג'.

האלוקית זולתם". מכאן חשיבותו הראשונית של מושג ה"שכר ועונש" בעצם קביעתו כעיקר, בהיותו חלק היוצר את המסגרת לקיום הדת האלוקית.

ב – קביעת העיקר נובעת מההשקפה היסודית של היהדות, שאין מושג ה"שכר ועונש" קיים אלא כלפי בני אדם. וכך רי"א כותב³: "שיחויב על כל בעל דת אלוקית להאמין, הוא שהשם יתברך משגיח באישי מין האדם ובפרטי מעשיהם לגמול ולעונש פרטי האדם וכוחותיו". כמקור מפורש ציין לדברי הנביא ירמיה⁴: "גדל העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו".

מתאים הדבר לשיטתו, כפי שביארה בפתיחה לסיפרו: לאדם יש תכלית התלויה במדות ובמעשים האמיתיים. אולם, מאחר והאדם מוגבל בשכלו ויתקשה לדעת מהם המדות והמעשים הנכונים שידריכוהו אל התכלית השלימה, מן ההכרח שיהיה דבר למעלה מהשכל האנושי, אשר ידריך את האדם למדות ולמעשים הראויים. דבר זה הוא הדת האלוקית הכוללת ומחייבת את כל האנושות, ולא את שאר הנבראים, מאחר וההשגחה לשכר ועונש שייכת רק באדם. לכן אין ראוי למנות כעיקר, אלא דבר הכולל את שני הגתונים הבאים:

(1) מאפיין רק את הדת האלוקית.

(2) כולל ומחייב רק את בני האדם.

מכאן, המשמעות הגדולה שבהגדרת "שכר ועונש" כעיקר, בהיותו מאפיין לדת האלוקית, וכולל רק את בני האדם.

ג – לכאורה, הגדרת המושג מפוצלת היא בין שני מושגים: השכר – והעונש! אולם, רי"א כולל אותם בעיקר אחד. משמע, אין חשיבות של עיקר לשכר בפני עצמו ואף לא לעונש בפני עצמו, אלא בהיותם כלי בטוי לאמונה בגמול שהקב"ה גומל את בני-אדם לפי מעשיהם. שהרי, כל המגמה האלוקית היא להיטיב עם הנבראים, וכמאמר חז"ל "כל דעביד רחמנא לטב עביד", ועיקר עבודת ה' מצד האדם היא העבודה מאהבה.

וכך הוא כותב⁵: "הכונה לאמר, שהעובד מאהבה לא יעבוד מאהבת השכר ויראת העונש, אע"פ שיאמין שיש שם שכר למאמינים וליראי ה' וחושבי שמו. שכל השכר ההוא כאין נגדו, בבחינת השלמת רצון האהוב ההוא [הקב"ה], והעבודה שהיא על זה התואר היא העבודה המביאה אל תכלית השכר ועונש". בדבריו אלה, הוא ממקד את חשיבות העיקר באדם עצמו. לאמר, אין כל חשיבות לעיקר אלא מצד האדם. השכר והעונש אינם תכלית כי אם אמצעי לעבודת האדם באמונה בקב"ה. ע"פ זה, הוא מבאר את דברי אנטיגנוס איש סוכו במסכת אבות⁶: "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס". קרי: הפרס אמנם קיים ואף מובטח לעובד ה', אלא שאין הוא תכלית עבודת האדם. התכלית אינה אלא העבודה לשמה, מאהבה: "אלא הווי כעבדים המשמשים את הרב שלא על-מנת לקבל פרס". ועוד הוסיפה המשנה שם: "ויהי מורא שמים עליכם". עבודת ה' מאהבה, כשהשכר והעונש משמשים לה אמצעי בלבד, מביאה

3. מאמר ד' פרק ז', וכן ברמב"ם – מו"ג ח"ג פ' י"ה, י"ח ועוד. 5. מאמר ד' פרק כ"ט.

4. ירמיה ל"ה – י"ט, מצוין במאמר א' פס"ו ובמאמר ג' פ' י"ב. 6. אבות פ"א מ"ג.

על האדם מורא שמים. האמונה בעיקר איננה תכלית כשלעצמה, אלא בטוי לאמונה בהשגחת ה' והיראה מהדר קודשו, וזהו השינוי העמוק שהאמונה בעיקר צריכה לחולל באדם. כמוהו כתב גם ריה"ל⁷: "יעודינו הם – כי נדבק בענין האלוקי". מכאן שמענו על חשיבותו של עיקר זה בהיותו בטוי לאמונה בקב"ה ובהשגחתו. אמונה המביאה את האדם למורא שמים ולדבקות בה'.

ד – מהות השכר והעונש מתחלקת לשני סוגים: לגוף ולנפש. לכן דומה כי היה זה אך מן הראוי למנות את מושג ה"שכר ועונש" פעמיים, בהתאם לכל סוג: אבל רי"א דוחה מכל-זכל את הסוג הראשון⁸, המונה את השכר ועונש הגופני בפני עצמו: "כי הגופי אין ראוי למנותו שורש בפני עצמו, לפי דעתי, שהרי יש מרבותינו ז"ל שאמרו שכר מצוות בהאי עלמא ליכא"⁹. וכפי שביאר זאת בעל פירוש ה"שורשים": "שאין לאדם שכר בעבור המצוה בעוה"ז, שהוא עולם הגופות, אלא בעוה"ב שהוא עולם הנשמות". מכאן, שעיקר השכר והעונש מתייחס רק לעוה"ב.

בענין השכר בעוה"ב נחלקו חכמי ישראל, ורי"א מציין שתי דעות כוללות¹⁰:

- 1) הרמב"ם ז"ל ואיתו גדולי האחרונים, סוברים שהגמול כולו רוחני ולנפש בלבד.
- 2) הרמב"ן ז"ל ואיתו חכמי הקבלה, סוברים שהגמול הוא לגוף ולנפש יחד.

רי"א מצדד יותר בדעה הראשונה, של הרמב"ם וסיעתו, מאחר ולדעתו "הדעת הזו כשיעוין היטב נמצאהו ראוי ומחויב מצד השכל ומסכים אל מה שנמצא בתורה". לעומת זאת אינו נוטה לקבל את דעת הרמב"ן וסיעתו וכך הוא מסכמה: "הדברים הללו שבעל זה הדעת אומרים לקיום סברתם רחוקים מאד משיושכלו. ואם קבלה הם מן הנביאים ראוי שנקבל אותה. ואם באנו לדין עליהם – יש תשובה בלי ספק". יחד עם זאת בהגדרת ה"שכר ועונש" כעיקר הוא כולל את שתי הדעות, וכך הוא כותב¹¹: "ולזה שמנו השכר והעונש עיקר אחד בכלל לכלול שני מיני השכר. אם הנפשי לחושבים שעיקר השכר הוא לנפש ולא לגוף, ולאומרים שיש שכר נפשי וגופי יכלול שניהם כאחד".

ה – נציין, שרי"א קובע את שיטתו בעיקרים, בעקבות בקורת קשה שהוא מטיח בגדולי ישראל בכל הדורות על שמיעטו לעסוק בבירור העיקרים ובהגדרתם. וכך הוא טוען¹²:

"ויותר קשה מזה שלא נמצא לרז"ל בזה דבור מבואר, והיה ראוי שהם ידברו בעיקרים שהם שורשים ויסודות לתורה האלוקית, אחר שעיקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם, כמו שדברו בשאר נזקי האדם ודיני ממונות שהם הנהגת הגוף בלבד".

יתכן, וחכמי ישראל התנגדו עקרונית לקביעת עיקרים לדת. ניתן להניח שהם ראו את הדת האלוקית כענין שבין אדם למקום, המתבטא בתורת משה לישראל בלבד, ולא בשום דת אחרת. משום כך סברו, שכל תורת ישראל היא עיקר אחד גדול; בדומה למה שכתב אברבנאל¹³: "כל תיבה שבתורה היא עיקר

7. כוזרי מ"א פסקה ק"ט.

11. העיקרים מ"א פ' ס"ו.

8. העיקרים מ"ד פ' כ"ט – דעת שניה שם.

12. "העיקרים" מ"א פ"ג בסופו, וכן בהקדמה לספר

9. העיקרים מ"א פ' ט"ו דברי רבותינו ז"ל בקידושין ל"ט ע"ב. 13. "ראש אמנה" – כ"ב.

10. העיקרים מ"ד פ"ל.

גדול ואין לנגוע בו".

אמנם, יש מחכמי ישראל שעסקו מעט בסוגיית העיקרים, ורי"א מזכיר חלק מהם. בפרק הבא נעסוק בהקבלת השיטות ובהשלכות השונות הנובעות מכך.

ב. הגדרת העיקר השלישי, בהשוואה לשיטות אחרות.

רבי יוסף אלבו נחשב לאחרון הפילוסופים העבריים של יהדות ספרד בתקופת ימי הביניים. את שיטתו בעיקרים הוא סולל תוך כדי דיון בשיטות שקדמו לו. והוא מזכיר שלוש שיטות¹⁴, בהתייחסות לעיקר "שכר ועונש" והשייך לו.

שיטה א'

שיטה שרי"א מזכיר בעלום שם כ"יש מי שאמר", מונה כ"ו עיקרים, ומהם: "גן עדן עיקר אחד וגיהנם עיקר אחד". רי"א דוחה את השיטה מעיקרה, מאחר ולדעתו בעל השיטה "מנה בהם כל הדברים העולים על רוחו... ודברים אחרים מרבים הבל". לכן הוא טוען: "כי זה האיש לא שם ליבו להבין מלת עיקר ועל מה יפול זה השם".

קשה לברר שיטה זו מאחר והיא מצויינת בעילום שם, ואף אינה מובאת כציטוט מהמקור. ואעפ"כ, ננסה לברר את השיטה מתוך העיקרים שצויינו.

נראה, כי בעל השיטה הגדיר כ"עיקר" כל דבר המתחייב למציאות הדת האלוקית. לכן הוא מונה כל עיקר המתחייב משני יסודות הקשורים עם מציאות הדת, והם: מציאות ה' וההשגחה. אמנם את "תורה מן השמיים" אינו מזכיר, יתכן משום שלדעתו התורה מתחייבת מעצם האמונה בקשר שבין שני המושגים הללו, שלא יתכן כל קשר והשגחה של הקב"ה על בני-אדם ללא הדרכה לתכלית הראויה לנבראים. הדרכה זו היא תורת ה'.

הפירוט בשיטתו נובע, כנראה, מהשקפתו על עבודת האדם והשכל האנושי: השכל האנושי איננו מוגבל בהשגותיו האפשריות, והאדם המאמין בקב"ה צריך לחקור בשכלו כדי לאמת אמונה זו. התגלות ה' נמצאת בשכל האדם בכת, והאדם חייב לעמול בשכלו כדי לגלותה ולהבינה. ככל שייגע בשכלו, יזכה למעלה גבוהה יותר, שהיא פסגת השלימות השכלית. ע"פ זה, האדם חייב לחקור בשכלו כל פרט ועיקר בדת, המתחייב ממציאות ה' והשגחתו. מהם: תוארי ה' המתחייבים ממציאותו, "גן עדן וגהנום" המתחייבים מהשגחת ה' שהוא גם לשכר וגם לעונש.

אפשר גם, שקביעת "גן עדן" ו"גיהנם" בנפרד נובעת מההבדל העקרוני ביניהם: "גן עדן" כבטוי לשכר הנצחי, ו"גיהנם" כבטוי לעונש הזמני. ומשום כך אין מקום להכלילם בעיקר אחד כ"שכר ועונש". השקפה זו קרובה להשקפת הרמב"ם¹⁵ ורי"א¹⁶ אכן מסכים להבדל העקרוני בין "גן עדן" ו"גיהנם". אלא, שהוא סובר¹⁷ שהאדם מוגבל בשכלו. משום כך הוא חייב לדעת "עיקרים" מנחים לתפקודו השכלי

14. העיקרים "מ"א פ"ג.

16. "העיקרים" מ"ד פ' ל"ו, ל"ח ועוד.

15. מפורט לקמן בשיטת הרמב"ם.

17. בהקדמה ובמ"א פ"ג.

בתחום המוגבלות. הוא ממצה את כל תוכנה של המילה "עיקר" כיסוד המתחייב לקיומה של הדת האלוקית. אבל עיקרים שהם יסוד למציאות הדת, אמנם הם חשובים, אך אין ראוי למנות בהם כל פרט ופרט. אותם הפרטים שמנה בעל השיטה, הם חיצוניים לעצם יסוד הדת ואינם עיקר כלל; וכך אינו קובע את "גן עדן וגיהנם" כעיקרים. באשר ל"תורה מן השמיים" הרי זו לא תתחייב בהכרח מהאמונה בשני העיקרים הללו; שאפשר להאמין בהשגחה ל"שכר ועונש" בלי שתהיה "תורה מן השמים".

שיטה ב'

שיטה נוספת המוזכרת כ"יש מן האחרונים"¹⁸ מונה ששה עיקרים, בנוסף לשלושה עיקרים שהוכחו ע"י הרמב"ם.¹⁹ מהם: ידיעת ה', ההשגחה, בחירה ותכלית.

מדברי רי"א ברור כי העיקרים שמנה הרמב"ם שימשו רקע לבעל שיטה זו, שצימצם אותה בהתאם לשיטתו. רי"א אמנם מעריך מאד את בעל השיטה "שדקדק במילה עיקר", אבל הוא טוען שבעל השיטה רק "הוסיף וגרע בעיקרי הרמב"ם ז"ל". משום כך, הוא דוחה אותו בארבע נקודות עיקריות:

- 1 – "היה ראוי למנות ג"כ עמהם עיקרים אחרים פרטיים כמו שמנה הרמב"ם ז"ל".
- 2 – "היה לו למנות איזה עיקר כולל במה שתוכר הדת האלוקית האמיתית מן המזויפת".
- 3 – בעיקרים שמנה אין הכרח למציאות הדת האלוקית, ולא ל"תורה מן השמים" שהיה ראוי ומחויב למנותה.

4 – העיקרים "בחירה" ו"תכלית" אמנם הכרחיים לדת, אך לא מאפיינים אותה בהכרח, מאחר והם הכרחיים גם לדת הנימוסים האנושית.²⁰

ננסה לברר את נקודות המחלוקת שבין השיטות: (בסדר העיקרים שנימנו בשיטה ב')

א. נראה שבעל שיטה ב' הגדיר "עיקר" כדבר הכרחי לעצם מציאות הדת בלבד, וכדברי רי"א: "ואמר כי אילו הששה מבואר מעניינם שהם הכרחיים לדת האלוקית, שלא יצויר מציאותו זולתם".

משום כך, הוא מונה רק עיקרים שהם הכרחיים לעצם מציאות הדת, ואף אם אינם מאפיינים אותה. אפשר שהמושג "דת", לדעתו מורה רק על תוכן דתי-אלוקי, והעיקרים שנימנו אין צורך שיאפינו דת זו ודי שהם הכרחיים לעצם מציאותה. בהתאם לזה הידיעה וההשגחה הם עיקר למציאות הדת, ו"תורה מן השמים" מתחייבת מהאמונה בקשר שבין הקב"ה לאדם, המתבטא בעיקרים אלה.

לעומתו, רי"א מדגיש את העיקר כיסוד לקיום הדת, נוסף לעצם מציאותה, וכלשונו: "עיקר, שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו". המושג "דת" הוא מסגרת מנהגים או ציוויים הקיימים בדת האלוקית, ויכולים גם להתקיים בדת האנושית, כמו הטבעית והנימוסית.

משום כך, הידיעה וההשגחה אמנם הכרחיים, אבל לא כעיקרים המאפיינים את קיום הדת, אלא כשורשים הקודמים לעיקרים, כשם שמציאות הדת קודמת לקיומה. העיקרים נקבעים לקיום הדת ולא כהוכחה למציאותה.

18. יש חוקרים המזהים אותה כשיטת רבי חסדאי קרשקש, סבו של רי"א. ורי"א לא נמנע מלבקר אף אותו.

19. בהקדמה לפרק חלק ב' סנהדרין – שלושת העיקרים הראשונים שמנה שם.

20. עיין ב"עיקרים" מ"א פ"ט ובהקדמה למ"ד.

ב. אין בעל השיטה מונה עיקרים פרטיים כמו הרמב"ם, ונראה שהדבר נובע מהבדל בשני עקרונות:
 1- הוא מונה עיקרים לדת האלוקית מעצם היותה אלוקית, לעומת הרמב"ם שמנה עיקרים שהם יותר פרטיים לתורת משה.

2- הרמב"ם ממקד את שכל האדם, מתוך השקפה שהשכל האנושי איננו מוגבל, והאדם מחויב לחקור בשכלו. לדעתו "ידיעת ה'" היא החקירה השכלית להבנת הרעיון האלוקי. משום כך מפרט הרמב"ם הרבה עיקרים, להדגיש את הצורך בחקירה מפורטת. לעומתו בעל שיטה זו מצטמצם במנין העיקרים, מתוך השקפה שהשכל האנושי מוגבל. הוא ממקד את יסוד ה"בחירה" של האדם, אחר שלדעתו הבחירה החופשית היא הקובעת את מעשי האדם בתחום המוגבלות השכלית, ו"ידיעת ה'" יותר תלויה ברצון האדם. מכאן הוא קובע את ה"בחירה" כעיקר. השקפה דומה אנו מוצאים בגישת חכמי המוסר, וכפי שהיא מתבטאת בדברי הרמח"ל²¹: "היות האדם אותה הבריה הנבראת לידבק בו יתברך שמו, והיא המוטלת בין השלימות והחסרונות, והיכולת בידו לקנות השלימות. ואולם צריך שיהיה זה בבחירתו ורצונו...."

בהשקפה על מוגבלות השכל האנושי שווה שיטה ב' לשיטת רי"א. אלא שרי"א רואה את הבחירה כיסוד גם לדת האנושית, וכלשונו²² "שהבחירה היא התחלה לכל הפעולות האנושיות". משום כך אינו קובע את הבחירה כעיקר, והוא משריש יותר בדת האלוקית את יסוד האמונה בקב"ה.

ג. העיקר - "תכלית", ניתן לבארו כאמונה בתכלית הקיימת לאדם, המוצאת את ביטויה ע"י השכר והעונש. דומה לדברי הרמב"ם, שעיקרו משמשים רקע לבעל שיטה זו, והגדיר במפורש²³: "התכלית הוא עולם הבא".

לפי ביאור זה, עיקר התכלית נוסף הוא על עיקר ההשגחה. מלבד האמונה בהשגחה על כל פרט ופרט, יש צורך להאמין גם במטרת ההשגחה, בהיותה מביאה אל התכלית. כלומר, להאמין בתכלית כשלעצמה. אבל נראה, שרי"א ביאר עיקר זה כאמונה בהכוונת הדת האלוקית לכנון סדרי חברה ומדינה, וכהגדרתו "התכלית בשלוח". מדבריו משמע, שבעל השיטה נותן משמעות רחבה וחשיבות גדולה למושג ההשגחה, שתכליתה גם בעוה"ז וגם בעוה"ב. בניגוד לו, מעמיק רי"א וטוען שהדת האלוקית מגדירה רק עיקרים אלוקיים שתכליתם יותר בעוה"ב²⁴, ואיננה מורה כלל על תכלית אנושית בעוה"ז.

לסכום שתי השיטות הנ"ל ניתן לראות התאמה ביניהן בהגדרת המושגים "עיקר" ו"דת"; ובנוסף, שתיהן מתבססות על משנת הרמב"ם, אם כי בהתייחסות שונה:

שיטה א' - תואמת לרמב"ם בהשקפה על השכל האנושי שאיננו מוגבל, ומשום כך מדגישה את עבודת האדם בחקירה השכלית. לעומתה, יתכן ושיטה ב' ממקדת את הבחירה והרצון של האדם בתוך המוגבלות השכלית.

21. דרך ה' - ח"א פ"ג - א.

22. "העיקרים" בהקדמה למ"ד, ועוד במ"א פ"ט ובמ"ד פ"ה.

23. הקדמה לפרק חלק.

24. בהתאם הוא נוטה יותר לדעת הרמב"ם שהגמול הוא נפשי בעוה"ב, עיין מ"ד פ' ל"ו.

שיטה ב' – משתמשת בעיקרים שמנה הרמב"ם לקביעת העיקרים לשיטתה, ואפשר שגם עיקר ה"תכלית" שנמנה בה מתבאר כדעת הרמב"ם. אלא שר"א ביארה כתכלית חברתית בעוה"ז.

שיטה ג' – שיטת הרמב"ם.

הרמב"ם מציג את שיטתו בהקדמתו לפרק חלק במסכת סנהדרין. הוא מונה בה י"ג עיקרים. מהם נדון כאן בארבעה הקשורים עם עיקר ה"שכר ועונש". והם: ידיעת ה', שכר ועונש, ביאת המשיח ותחית המתים.

ר"א לא נמנע מלבקר את שיטת הרמב"ם, אע"פ שהיא משמשת מצע לשיטתו. נראה, כי נקודות המחלוקת נובעות מהבדל הגדרתם את המושגים "שכל אנושי", "דת" ו"עיקר".

א. שכל אנושי – הרמב"ם ממקד את יתרון האדם – בשכלו, וכלשונו²⁵: "...ומצאו כי תכליתו פעל אחד... והפעל הזה הוא לצייר בנפשו הסודות המושכלות". משמע, שהשכל האנושי איננו מוגבל, והאדם חייב לחקור בשכלו כדי להבין את אחדות הבורא, שהוא "הנכבד שבמושכלות". התגלות ה' נמצאת בשכל האנושי בכח, ומחוייבותו של האדם הנובעת מיתרונו על שאר הנבראים לחקור בשכלו כדי להבין ולאמת את האמונה בה'. בהשקפה זו הוא צועד בעקבות רס"ג²⁶ ורבינו בחיי אשר קבלו את התפיסה הפילוסופית המעמידה את השכל במרכז עבודת האדם.

בעקבות רבי חסדאי קרשקש בספרו "אור ה'", ובניגוד לדעת הרמב"ם הנ"ל, קובע ר"א בפתיחה לספרו "העיקרים" כך: "למה שהיתה ההצלחה האנושית ניתלת בעיון ובמעשה... והיו הדעות האמיתיות והמעשים המשובחים אי אפשר שיושגו על נכון מצד השכל האנושי, להיות שכל האדם לואה מהשיג הדברים על אמיתתם". כלומר, האדם מוגבל בשכלו להשיג את המעשים הראויים, וכך התורה שהיא למעלה מהשכל, מדריכה את האדם אל "ההצלחה האנושית". לפי זה, הוא מעמיק לקבוע את יתרון האדם באמונתו בבורא. נציין, כי ריה"ל ב"כוזרי" ורח"ק ב"אור ה'" אמנם מסכימים עם השקפת הרמב"ם שהאדם חייב להבין את אמונתו בה' ולברר אותה לעצמו. אבל, הם הדגישו לא את דרך החקירה השכלית, אלא את ההבנה הבאה מהתגלות ה', שהיא היסוד לאמונה בבורא יתברך ובהשגחתו.

ב. דת – הרמב"ם קובע את העיקרים מתוך התייחסות ברורה לדת ישראל. לשיטתו, המדגישה יותר את התוכן ההלכתי, נראה שהמושג "דת" משמעותו ענין הלכתי-מצוותי שבין אדם למקום. ענין המתייחס רק לדת ישראל, מאחר ואין המושג "דת" מוצא את ביטויו האמיתי, שהלכותיו ומצוותיו מחייבות, אלא בדת ישראל. ואולי, משום כך, דת אלוקית היא רק ודוקא דת ישראל שהוכחה לכל כאלוקית ממש²⁹, וכמו שכותב גם ר"א: "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, אחר שהכל מסכימים עליה היותה אלוקית... וראיה לזה, ממה שהרמב"ם לא קבע את ההשגחה כעיקר, שהרי ההשגחה היא על כל המין האנושי; וכאן הוא מצטמצם רק בדת ישראל, וכלשונו: "שעיקרי דתנו יסודותיה".

אמנם, מפירוש הרב בעל ה"ענפים" בספר ה"עיקרים", נראה שהרמב"ם גם-כן מרחיב את מושג ה"דת"

25. בהקדמה לסדר זרעים. 28. "העיקרים" מ"א פ' י"א.

26. אמונות ודעות לרס"ג, בהקדמה וכמאמר ד'. 29. שיטתו במו"נ ח"ג פ' י"ז י"ח.

27. עיין בכוזרי א' – א'.

האלוקית לכלל האנושות. אלא, שבהגדרת העיקרים אינו מתכוון לעסוק בתורה אלוקית כלל-אנושית, אלא רק בדת ישראל. וכך הוא כותב בפירושו: ³⁰ "ולוי נראה ליישב כוונת הרמב"ם... כי הוא מנה אותם על דעת ההמוני כדי לחזק אמונת תורתנו בלב ההמון". ³¹ וכן הוא מזכיר בשם אברבנאל, שכתב ³²: "שכוונת הרמב"ם בהנחת י"ג עיקרים אלו להשריש בלב התלמידים האמונות האמיתיות".

קרוב לשיטת הרמב"ם, לפי פירוש זה, אנו מוצאים אצל ריה"ל ב"כוזרי" המגדיר את העיקרים, מתוך התייחסות לדת ישראל. כלשונו שם ³³: "העיקרים בהם תשלם האמונה היהודית, והם: ... ההשגחה שהשגיח על האבות". גישת ריה"ל צריכה ביאור כשלעצמה, אבל ברור כי הוא בא להציג בפני מלך כוזר את ההיבט הישראלי, ומשום כך הוא מתייחס רק לדת ישראל. לפי דבריו שם, המושג "דת" הוא ציווי המחייב את אמונת האדם, וכלשונו: "האמונה... ההודאה...".

בהגדרת המושג "דת" שווה רי"א לריה"ל, ³⁴ אלא שהוא מרחיב את המושג כצווי המתייחס לכלל האנושות, הן בדת האלוקית והן בדת הנימוסית והטבעית.

מכאן ההגדרה למושג "עיקר".

ג. עיקר – הרמב"ם מדגיש בשיטתו את ההיבט ההלכתי. משום כך המושג "עיקר" מקבל אצלו משמעות הלכתית או אמונה חשובה ומחייבת, כפי שהציע רי"א סברא בשיטת הרמב"ם, וכתב ³⁵: "אבל מנה [הרמב"ם] בעיקרים האמונות האמיתיות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה". לפי זה, הוא כולל בהגדרת העיקרים כל דבר שיש לו משמעות הלכתית מחייבת או אמונה חשובה. מאחר והמושג "עיקר" מתייחס להשיבות המחייבת של הדבר, ומכאן הוא מהוה יסוד, לא מהיותו מאפיין לדת האלוקית. בעל פירוש ה"ענפים" מביא ראיה נפלאה לשיטת הרמב"ם מהמשנה בברכות ³⁶: "זה הכלל כל שהוא עיקר ועימו טפלה מברך על העיקר ופוטרו את הטפלה". וכך הוא מבאר: "ר"ל, על מה שרוב הסעודה נתלית בו הוא מברך. א"כ משמע בהדיא שמלת עיקר נאמר גם-כן על רוב הענין".

בהתאם, מעלה רי"א אפשרות כי הרמב"ם "מנה... אבות עם השורשים המסתעפים מהם ויקרא אותם כולם עיקרים". כלומר, הרמב"ם לא הבדיל בין עיקר לשורש אלא לחשיבות המושג, וכל דבר שהוא שורש חשוב ומחייב נקרא גם-כן עיקר.

רי"א אמנם אומר זאת בלשון "ואפשר"; מצאתי את הדברים מפורשים בדברי הרמב"ם בפירושו למשנה שם כתב: "פירוש עיקר הוא השורש".

שלא כהרמב"ם, רי"א ממצה את כל תוכן המושג "עיקר" כיסוד המתחייב מקיום הדת. יסוד המאפיין את הדת האלוקית כאלוקית, בשונה מהמושג "שורש" שהוא הכרחי גם לדתות אנושיות אחרות. עתה באנו לבאר את שיטתם בעיקרים שהוזכרו לעיל בשיטת הרמב"ם.

- | | | | |
|-----|-----------------------------|-----|---|
| 30. | "העיקרים" מ"א פ"ג. | 34. | כפי שהוכיח מהפס' 'והדת ניתנה בשושן', ועוד. |
| 31. | ההמון היהודי, כפי שברור שם. | 35. | "העיקרים" מ"א פ"ד, וכן מפורש בדברי בעל ה"ענפים" |
| 32. | "ראש אמנה" פרק ו'. | | והאברבנאל שהזכירו לעיל פ"ס' ב. |
| 33. | "כוזרי" מ"ג פסקה י"ז. | 36. | מסכת ברכות, פרק ו' משנה ז'. |

א - ידיעת ה'

הרמב"ם מגדיר את היסוד העשירי בעיקרים כך: "כי הוא יתעלה יודע מעשיהם של בני אדם ואינו מעלים עיניו מהם".

בהגדרה זו הוא קובע כיסוד מפורש את מושג "ידיעת ה'"; שהקב"ה יודע את מעשי בני אדם. נדייק בלשונו: שאע"פ שהקב"ה "הוא יתעלה" ונעלה מכל מושג, הוא יודע את מעשי האדם. בקביעה זו, בא הרמב"ם לשלול את הגישה הפילוסופית, שטענה שהקב"ה מרומם מכל בריה, ואין לו קשר עם הנבראים. כפי שמובא ב"כוזרי"³⁷: "...וכן מרומם הוא האלוק מעל ידיעת הפרטים [לדעת הפילוסוף]...נמצא שאין האלוק מכיר אותך, ועל-אחת-כמה-זכמה אינו יודע כונתך ומעשיך".

אמנם, קיבל הרמב"ם את הגישה הפילוסופית הממקדת את השכל האנושי ביתרון האדם על שאר הנבראים, ולפי זה, ידיעת ה' מושגת לאדם ע"י חקירה שכלית. ידיעת ה' היא פסגת המעלה השכלית, וכלשונו "השכל הפועל"³⁸.

בהגדרה הוא חוזר ומדגיש: "ואינו מעלים עיניו מהם". נראה כי כוונתו לבטא את יסוד ההשגחה, אבל אינו קובע את יסוד ההשגחה כעיקר בפני עצמו, אלא כולל אותו ביסוד המרכזי, שהוא "ידיעת ה'" לאמר, שהקב"ה יודע ואף משגיח על מעשי כל איש ואיש. גם רי"א מעלה סברא זו בדברי הרמב"ם, ואומר³⁹: "ואם נמנה הידיעה וההשגחה עיקר אחד כמו שכללם הרמב"ם ז"ל בעיקר אחד". בזה, הרמב"ם מעניק משמעות מיוחדת ליסוד "ידיעת ה'": ההשגחה מחוייבת מעצם ידיעת ה', ואיננה מושג נוסף עליה. ביחס לקב"ה אין שום מקום לחלק בין ידיעתו והשגחתו, שידיעתו כוללת בהכרח את השגחתו על כל פרט מן הנבראים.

דומה לזה, כתב האדמו"ר הזקן רש"ז מלאדי זצ"ל בספר התניא, והוא ממצה יותר את מושג ההשגחה, שהוא מחוייב מעצם מציאות בורא ובריאה, וכלשונו שם:⁴⁰

"אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות והרוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל המציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו... והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו, הוא לבדו המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו".

משמעות עמוקה זו היא הקובעת לרמב"ם את "ידיעת ה'" כעיקר, בהתאם לשיטתו הכוללת בעיקרים כל דבר שהוא אמונה חשובה ומחייבת.

לעומתו, רי"א מפריד בין "הידיעה" וה"השגחה", מתוך הגדרה מדוייקת למושגים אלה. וכך הוא כותב⁴¹: "כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה... כבר היה אפשר לו, כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני ה' יהיה הפרט משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו, אלא מצד היותו חלק מן הכלל

37. כוזרי א'-א'. 40. תניא, שער היחוד פ"ב, פ"ו.

38. כמוהו רבינו בחיי בחובות הלכות, שהגדיר זאת כ"אור השכל". 41. העיקרים מ"א פ' ט"ו, ועיין בהקדמה למ"ד

39. העיקרים מ"א פ' ט"ו.

לא בבחינת הפרט מצד עצמו. ולזה שמנו ההשגחה... להעיר שההשגחה האלוקית היא על כל פרט לתת לו עונש ושכר...".

כלומר, מושג ה"ידיעה" מורה על ידיעה כללית: "שהאל יודע מעשי בני אדם ומסדר ענייניהם... באופן שיתקיים קיבוצם ויתוקן היותם". מושג "ההשגחה" מוסיף ומורה על ידיעה פרטית: "שההשגחה האלוקית היא על כל פרט ופרט".

אמנם חשיבותם גדולה מאד, אבל רי"א לשיטתו אינו מגדיר אותם כעיקר, מאחר והם אינם יסודות המורים בהכרח מחייב דת אלוקית. הוא מונה אותם כשורשים לעיקרים שונים, אך אין מקום להכלילם בעיקר אחד. כמו שהזכרנו לעיל: ידיעת ה' היא שורש לעיקר "תורה מן השמים", שהרי התורה מורה בהכרח על נותנה, שהוא ה' היודע ודאי את בני אדם מקבלי תורתו. ההשגחה היא שורש לעיקר "שכר ועונש", שלא יתכן שום גמול ללא השגחה מוקדמת.

ואם הזכרנו את מושג "ההשגחה" נציין כי הרמב"ם ורי"א שווים בדעתם, שההשגחה כוללת את כל המין האנושי, והיא פרטית על כל אדם ואדם. כך כתב הרמב"ם⁴² "...שאני אאמין שההשגחה האלוקית אמנם היא בזה העולם התחתון... באישי מין האדם לבד". וכמוהו כתב רי"א⁴³: "...ונאמר שממה שמחויב על כל בעל דת אלוקית להאמין הוא שהשם יתברך משגיח באישי מין האדם ובפרטי מעשיהם לגמול ולעונש פרטי האדם וכוחותיו, וזה שורש בכל הדתות האלוקיות". זו ההשקפה היסודית שביהדות המבטלת לגמרי את ההשקפה הפילוסופית, שטענה לחשוב כי העולם וכל אשר בו פועל במקרה, ואם ייחסו לו כח – קראו לו "כח הטבע".

אולם, ביחס להשגחה על שאר הנבראים מלבד האדם, חלוקים רי"א והרמב"ם בשיטתם: הרמב"ם, מקבל בזה את דעת הפילוסופים, ושולל כל השגחה משאר הנבראים. וכך כתב במפורש⁴¹:
 "אבל שאר בעלי-חיים וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהן דעת אריסטו...
 לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב...
 אבל אילו כולם אצלי במקרה גמור, כמו שחושב אריסטו".

רי"א שולל אף בזה את הגישה הפילוסופית, וקובע שההשגחה קיימת בכל נברא. כמוהו כתב גם רמח"ל⁴⁴: "וע"כ האדון ברוך-הוא שברא כל הנבראים האלה, לא ימנע גם-כן מלהשגיח עליהם לקיימם באותו מצב שהוא רוצה אותם בו". אלא, שבשאר הנבראים ההשגחה היא כללית רק "לקיום אותו המין בלבד", ואין בהשגחתם לא שכר ולא עונש.

ב. – שכר ועונש.

כהגדרת הרמב"ם את היסוד האחד-עשרה: "כי הוא יתעלה גותן שכר למי שעושה מצוות התורה ויעניש למי שעובר על אזהרותיה".

42. מורה נבוכים ח"ג פ' י"ז. 44. דרך ה' מ"ב פ"א, סוף פסקא א'.

43. העיקרים מ"ד פ"ז.

הזכרנו לעיל, כי הרמב"ם ואיתו מגדולי האחרונים, סוברים שהגמול לשכר ועונש הוא כולו רוחני ולנפש בלבד, ורי"א מסכים עם דעתם. נראה, כי הרמב"ם מדגיש את השכר והעונש על מצוות התורה בלבד, וכלשונו המפורשת בהגדרה הנ"ל. וכן פירש הרב המבי"ט בשער היסודות את היסוד הי"א של הרמב"ם, וכתב⁴⁵:

"כוונת עיקר זה כי אין השכר והעונש הבא לאדם מצד מעשיו הטובים או הרעים לעיני בני-אדם או לפי ההנהגה המדינית, אלא השכר הוא לעושה מצות התורה והעונש לעובר עליה".
זאת, בהתאם לשיטתו בהגדרת העיקר כיסוד חשוב מבחינה הלכתית מצותית או אמונית.

לעומתו, רי"א מדגיש את השכר ועונש הן על מצוות ה' והן על מעשי בני-אדם. וכך הוא ביאר את פרשת "קין והבל" כמקור לעיקר השלישי, וכתב⁴⁶:

"...אבל בפרשה הזאת ביאר ההשגחה בעניינים פרטיים מכל איש, והוא איך השגיח ה' בקין... לא מצד עוברו מצוות ה' לבד, וזה להורות שהשם יתברך משגיח בעושי רשע להענישם על מחשבתם הרעה ועל החמס אשר בכפיהם".

לפי זה, אין חשיבות לעצם השכר והעונש, אלא מהיותם בטוי אמוני להשגחה בכלל, ולא דוקא מצוותי כמו שנראה בדעת הרמב"ם. האמונה היא האידיאל והבטוי הגדול של העיקרים. בדומה כתב גם ריה"ל בספר ה"כוזרי"⁴⁷: "אבל יעודינו בהדבקנו בענין האלוקי בנבואה⁴⁸, ומה שהוא קרוב לה... ויעודיה [של התורה] כולם כולל אותם שורש אחד והוא יחול קרבת אלוקים ומלאכיו". היעוד והמטרה הם האמונה בקשר בין הקב"ה לנבראיו, ובהשגחת ה' על כל מעשה ומעשה לשכר ועונש.

ג. משיח ותחית המתים.

הרמב"ם קובע את מושגי ה"משיח" ו"תחית המתים" כעיקרים, בהתאם לשיטתו הממקדת את דת ישראל. מושגים אלה מחייבים כל יהודי ויהודי, וכפי שכתב במפורש בהגדרת "תחית המתים"⁴⁹: "היא יסוד מיסודות תורת משה רבינו ע"ה, ואין דת ולא דברות בדת יהודית למי שלא יאמין זה".

מאחר והוא מגדיר כעיקר כל דבר החשוב מבחינה אמונית או הלכתית, הוא מוצא מקום לפרט גם את האמונה ב"ביאת המשיח" במהרה בימינו וגם את "תחית המתים", משום שאין עניינם שוה, וזמן תחית המתים מאוחר יותר מזמן ביאת המשיח. פירוט זה נובע גם משיטתו הכללית, המחייבת את האדם לחקור בשכלו כל דבר דבר המביא לאמונה בה' ולאמת אמונתו זו.

רי"א לעומתו מגדיר כעיקר כל דבר המאפיין את קיום הדת האלוקית בכלל, ולא דוקא את דת ישראל, ויסוד האמונה בעיקר אינו הבטוי ההלכתי-מצוותי כי אם הבטוי לאמונה בקב"ה ובהשגחתו. משום כך הוא דוחה את העיקרים הללו שמנה הרמב"ם, בטענה שאינם מאפיינים את הדת האלוקית בכללה, והם פרטיים

45. "בית אלוקים" שער היסודות מ"ב.

46. "העיקרים מ"א פ' י"א. 48. במושג ה"נבואה" קיימים הבדלים בין רי"א וריה"ל.

47. כוזרי מ"א – ק"ט. 49. הקדמה לפרק חלק, פסקא ד' (עמ' רכ"ט באמצע, בהוצאת "מוסד הרב קוק").

רק לתורת משה. ואף בתורת משה אין מקום להגדירם כעיקר, מאחר והם אינם סוד מחויב בדת ישראל, שהרי יהודי המאמין ביסוד ה"שכר ועונש", אלא שהוא מבאר את המושגים הללו לפי דעתו, אין הוא כופר חלילה בדת האלוקית, והוא ודאי יכלול בין מאמיניה.

ואכן, האמונה במשיח היא עיקר בדת הנוצרים, כפי שכתב רי"א: "ואמנם, הוא עיקר פרטי לדת אחרים, שלא יצוייר מציאותה זולתו". הנצרות קבעה את האמונה במשיח, שהוא משיחם שכבר בא, כיסוד היסודות, ובזה היא באה להכחיש את תורת משה האומרת כי המשיח עתיד לבא.

אלא שרי"א טוען שהמסגרת לדת אלוקית בכלל ודת ישראל בפרט תתכן מיד עם האמונה היסודית בהשגחת ה' לשכר ועונש. ואילו המושגים "משיח" ו"תחית המתים", אינם עיקר ואף לא שורש המתחייב ממסגרת זו, כי אם ענף⁵⁰ המתפרט כאמונה חשובה מעיקר ה"שכר ועונש". וכך הוא כותב⁵¹:

"...אמונת תחית המתים... ויהיה ענף מסתעף מן העיקר השלישי, אבל אינה עיקר ולא שורש לא לתורה אלוקית בכלל ולא לתורת משה בפרט, לפי שכבר יצוייר מציאותה זולתה... ואולם היא אמונה מקובלת באומה יחויב להאמינה כל בעל תורת משה רבינו... וכן אמונת ביאת המשיח על זה הדרך היא. כי הוא ענף מסתעף מן העיקר השלישי שהוא השכר, והיא אמונה מקובלת באומה...".

במושגים הללו ממקד רי"א את ביקורתו על הרמב"ם ביחס להשלכה המעשית של העיקרים. הרמב"ם החשיב את העיקרים במשמעות הלכתית מחייבת ומעכבת, כפי שכתב⁵²: "וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כלם ונתבררה אמונתו בהם – הוא נכנס בכלל ישראל... וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר".

הוא מחמיר מאד בהשלכה של העיקרים כמפתח להכללות בדת ישראל. האדם חייב להאמין בעיקרים הללו, לברר אותם בשכלו כפי הגדרתם, ואינו רשאי כלל להביע את דעתו בפירוש אחר להם. וכשיאמין בהם בדרך זו: "הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עימו בכל מה שציוה השם יתברך איש לחבירו מן האהבה והאחוה".

אפילו אדם המאמין בעיקרים, אלא שחטא ועבר עבירה – הוא עדיין נכלל בכלל ישראל "ויש לו חלק לעולם הבא". במעשה עבירה הוא יוצא מכלל זכויות ישראל עד שיחזור בתשובה, אבל נותר בכלל החובות "והוא מפורשעי ישראל". עליו אמרו חז"ל: "ישראל שחטא – אע"פ שחטא ישראל הוא". אבל האדם שאמונתו בעיקרים הללו פגומה, או שאינו מאמין בהם ואפילו אם בירר את העיקרים שלא נראו, הרי הוא ככופר בעיקר. יוצא גם מכלל החובות ואינו נכלל בכלל ישראל, ונקרא מין ואפיקורס וקוצץ בנטיעות ומצוה לשנאו ולאבדו, ועליו נאמר "הלא משנאיך ה' אשנא".

לעומתו, רי"א קובע הבחנה בין האמונה בעיקרים לבין העיון בהגדרתם: האדם חייב להאמין בעיקרים, שהם המסגרת המאפיינת את הדת האלוקית. אם יכפור בהם – לא יתכן להכלילו במסגרת הדת שהוא כופר בה. אבל, אדם מאמין הנוטה לפרש את העיקרים לפי דעתו, אינו כופר כלל וכלל. בכך הוא הולך בדרכו של הראב"ד שהשיג⁵³ על הרמב"ם וסבר שהעיון השונה אינו מביא להכללות במינים. וכך רי"א

50. ענף – דבר שלא מתפרס בהכרח כמו ה"שורש". 52. הקדמה לפרק חלק (דף קמ"ח).

51. "העיקרים" מ"א פ' כ"ז (ועוד במ"ד). 53. הלי' תשובה פ"ג ה"ז.

כותב בשמו⁵⁴: "וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עיקר מעיקרי התורה בחלוף האמת, מפני שהוא טועה בעיונו, אין ראוי לקראו מין."

נוסיף ונזכיר את שיטת האברבנאל הנוקט בדרך מפשרת בין הרמב"ם לרי"א, וקובע את המשמעות המחייבת של העיקרים ביחס לגר: גר חייב להאמין בכל י"ג העיקרים, ולגביו הם המפתח להכללות בכלל ישראל. אמנם, ביחס לתורת ישראל הוא קובע⁵⁵ כי "התורה היא עיקר גדול ואין לנגוע בו"; והאדם היהודי חייב להאמין בכל מלה ומלה שבתורה.

אבל רי"א קובע מפורשות, לאחר שהוא מביא ראיות חזקות מהמקרא ומדברי חז"ל, כי העיון הפרטי בהבנת העיקרים מותר לכל אדם⁵⁶: "ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעיקרי הדת ולפרש את הפסוקים, כי העיון הפרטי בהבנת העיקרים מותר לכל אדם: "ומכאן הותר לכל חכם לב לחקור בעיקרי הדת ולפרש את הפסוקים. בדרך מסכים אל האמת לפי דעתו". ולכך הוא מגדיר את ה"כופר" וה"מין", כמי שכופר מתוך ידיעה ברורה; וכלשונו שם: "כי כל איש ישראל חייב להאמין שכל מה שבא בתורה הוא אמת גמור, ומי שכופר בשום דבר שנמצא בתורה, עם היותו יודע שזהו דעת התורה נקרא כופר...". אך מי שמאמין בעיקר, ורק מבארו לפי דעתו, או אפילו מאמין בו כאמונה חשובה ולא כעיקר – הוא ודאי לא יצא מכלל ישראל; כלשונו: "אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ויאמין בעיקריה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הסהו העיון... אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם". מכאן, נראה בבירור כי הוא משריש את יסוד ה"אמונה", וממקד את האמונה כעיקר לכל העיקרים של הדת האלוקית.

בסיכום הדיון בשיטת הרמב"ם, מעלה רי"א אפשרות, שיש בה זהות כללית בין שיטתו לזו של הרמב"ם: אפשר שהרמב"ם אכן קבע שלושה עיקרים מרכזיים, אלא שפירט בהם לשיטתו גם שורשים וגם ענפים. וכך הוא כותב: "ומנה [הרמב"ם] גם-כן ידיעת ה' וההשגחה לשכר ועונש, והוא האב עם ג' עיקרים אחרים נכללים בו או מסתעפים ממנו והוא גמול הנפש, ומשיח ותחית המתים"

*

לעיל, ניסינו למצות את הנושא "שכר ועונש כעיקר", ולהבליט את המשמעויות הניטעות בו, בעצם קביעתו כעיקר בשיטת רי"א. לסיום, נדגיש שוב את המשמעות הגדולה והמרכזית שרי"א נוטע במושג, שהיא בעצם היותו בטוי לאמונה בקב"ה ובהשגחתו, "בבחינת השלמת רצון האהוב והוא" – הקב"ה.

54. "העיקרים" מ"א פ"ב.

55. "ראש-אמונה" פ"ו.

56. "העיקרים" מ"ד פ' כ"ט.