

התפעמות מעט נמהרת?

תגובה למאמרו של ברוך כהנא
'לאן נושבת הרוח' (אקדמות כ')

תמר רוס

יש להודות לברוך כהנא על מאמרו המאלף בגיליון האחרון, המפנה את תשומת לבנו למגוון תופעות העולות לאחורונה על בימת ההגות הדתית הישראלית וגורמות לתסיסה רעיונית מסוג חדש. לא אתיימר לדון במלוא קשת הדעות שזכו להתייחסותו של כהנא, אך מכל מקום אבקש להבהיר כמה אי-הבנות שחלו בסיכום הדעות שלי, לפי סדר הדברים במאמרו.

1. פרשנות שיטת הרב קוק

בניגוד למשתמע מדברי כהנא (עמ' 15), הבנתי את תפיסת האמת של הרב קוק אינה מנוגדת כלל וכלל להבנתו של הרב קלנר. אדרבה, אני מזדהה לחלוטין עם הדעה "שהרב קוק לא כפר מעולם בקיומה של אמת מוחלטת, אלא רק ביכולתה של תפיסה אנושית מצומצמת להשיגה", וש"לכן גם תפיסת האמת שלו אינה מתפצלת לאינספור שיחים נפרדים, אלא מנסה לשלב את כולם במעין גוף אורגני של חשיבה הכוללת בתוכה את הניגודים כולם" (שם). נוסף על כמה מאמרים שכתבתי בעניין תפיסת הסובלנות של הרב קוק¹ ובעניין תפיסתו האונטולוגית (תורת היש שלו)², דעתי בעניין

פרופ' תמר רוס
מלמדת בחוג
לפילוסופיה
יהודית
באוניברסיטת בר
אילן ובמדרשת
לידונבאום
בירושלים.

1 ראו, למשל, Tamar Ross, 'Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal, of R. A.I. Kook's Espousal of Toleration', *AJS Review - The Journal of the Association for Jewish Studies* (Cambridge, Mass.), Spring 1996, pp. 61-110, וכן בגרסה העברית המקוצרת של מאמר זה: תמר רוס, 'בין פלורליזם מטפיסי לליברלי: עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק', אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה שטרן (עורכים), *יהדות פנים וחוצן: דיאלוג בין עולמות*, ירושלים תש"ס, עמ' 388-407.

2 תמר רוס, 'מיתוס, סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק', *חביבה פדיה* (עורכת), *המיתוס ביהדות*, ירושלים תשנ"ו, עמ' 239-262.

זה מוצגת בבירור גם בספרי על יהדות ופמיניזם³ ובמאמרי על תורתו הקוגניטיבית של הרב קוק⁴, שעליהם מסתמך כהנא במאמרו. בספרי אני אף מייחדת במפורש את הדיבור להבדלים המשמעותיים (כלשוני) "מעבר לסמנטיקה, בין הטענה כי דבר ה' מכיל אפשרויות אינסופיות של פרשנות לבין הדחייה הפוסט-מודרנית של מטפיזיקה ושל עצם הרעיון של אמת אוניברסאלית"⁵, למרות הקווים המקבילים ביניהן. בדיוני בתורת ההכרה של הרב קוק אני מדגישה שוב ש"אין אני באה לטעון שיש בדברי הרב קוק נגיעה כלשהי לתיאוריות בנוסח פוקו המתייחסות אל כל הפנייה לרציונאליות כאל מאבק אימפריאליסטי אלים על מוקדי הכוח, או לתיאוריות אנטי מסרניות (non-foundationalist) השוללות לחלוטין קיומה של וודאות בסיסית מוחלטת" (במובן הפילוסופי).⁶ על כן, מסקנתי שם היא ש"למרות קווי הדמיון בין הפוסט-מודרניזם לבין העמדה שמאמץ הרב קוק, יהיה זה עיוות רציני של כלל גישתו לשייך אותו למחנה זה"⁷ ואני מקדישה את המשך דבריי לכיסוס טענה זו.

2. מקומה של הקהילה הפרשנית ושל התקבלות רטרואקטיבית בקביעת אמיתות

עד כאן לעניין שאלות-משנה מחקריות. לגופו של עניין, כהנא מזהה את יתרון שיטת הרב קוק (הרואה בחתירה האנושית לאמת תהליך אינסופי של השתלמות) ביכולתה להכיר בלגיטימיות של אמיתות חדשות העולות חדשות לבקרים כאמיתות חלקיות מבלי שהללו יבטלו את האמונה בקיומה של אמת מוחלטת. בעניין יישום תפיסת האמת של הרב קוק, הפסול העיקרי שכהנא מוצא בפרשנותו של הרב קוק ועמיתיו מבית-המדרש של תלמידי הרב קוק הוא בכך שאין הם מוכנים לנצל גישה זו מעבר לניצולה על-ידי הרב קוק עצמו, ולהחילה על זרמים בני-דורנו. את הדופי הזה אין הוא מוצא מן הסתם בחשיבה שלי, שאכן נאחזת בתוכנות דומות לאלו של הרב קוק כדי להציע את תורת ההתגלות המצטברת ככלי להכלת תופעת הפמיניזם המתעורר בימינו. (במאמר מוסגר אציין שטענת כהנא [בעמ' 27], שבניסיוני להתמודד עם הקושי שבשילוב החשיבה היהודית האורתודוקסית עם חשיבה פמיניסטית ערכנית מצאתי "כשאול בשעתו" הרבה יותר ממה שחיפשתי - טענה זו אינה מדויקת, שכן מבחינתי, ההתחבטות בשאלת הפער בין משמעותן הראשונית של טענות אמת דתיות מסוימות ובין המציאות האמפירית היא שמיקדה מאז ומתמיד את עיקר ענייני התאולוגי; הקונפליקט סביב מעמד האישה ביהדות וההטיה הגברית של המסורת משמשים בעבורי בשנים האחרונות רק אחת ההמחשות הקיצוניות לאותו עניין. אני טורחת להדגיש נקודה זו מכיוון שמבקרים אחדים העדיפו להציג את עמדתי כעמדה המונעת על-ידי "אג'נדה פמיניסטית" ובכך לפטור את עצמם מכל דיון נוסף. אף שאני ודאי תומכת בכל מאמץ להגן על כבודן או רווחתן של הנשים, אני רואה בסוג זה של ביטול מצד מתפלמסים נתיב התחמקות מהתמודדות עם השאלות העקרוניות יותר שהפמיניזם

3 תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על יהדות ופמיניזם, תל-אביב 2007.

4 תמר רוס, 'הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם: הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות', אקדמות, י (תשס"א), עמ' 185-224.

5 ארמון התורה (לעיל, הערה 3), עמ' 272.

6 'הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם' (לעיל, הערה 4), עמ' 211.

7 שם, עמ' 212.

מציב ליהדות המסורתית, החורגות הרבה מעבר למצוקותיהן של נשים בחיי המעשה ואף מעבר לשאלות של צדק אלוקי או אופיו המגדרי של האלוקים; לדידי, חשיפת ההטיה המגדרית הכול-חודרת שבתורה מערערת לכאורה על עצם האפשרות של התגלות מילולית המתעלה מעל כל הטיה תרבותית מותנית בזמן ובמקום, ובעיה עקרונית זו היא-היא השאלה המרכזית שהתמודדתי עם החשיבה הפמיניסטית מבקשת לפתור).
ואולם, במקרה שלי כהנא מצביע על בעייתיות אחרת: העדר קריטריונים להבחנה "אם רעיון תאולוגי כלשהו הוא אכן 'שמיעה' ממשית של קול ה' או, חלילה, מחשבה אליית או כפירה מובהקת" (עמ' 28). כהנא אמנם מזהה בדבריי הסתייגות מסוימת מהפקרות פוסט-מודרנית השוללת כל זיקה לאמת מוחלטת, והבנה שעמדה כזו אין בה כדי לפרנס את המחויבות הטוטלית הנדרשת לחיי האמונה; אולם הוא בכל זאת מסופק אם הקריטריון הרטרואקטיבי שאני מצביח (מבחן ההתקבלות של פרשנות כלשהי על-ידי הקהילה הפרשנית שאליה היא מופנית) יש בכוחה לפטור את האדם מגחמותיו הסובייקטיביות, שהרי עדיין לא ביררנו:

- א. מי קובע את זהותה של הקהילה הפרשנית?
ב. מהם הקריטריונים של אותה קהילה עצמה?

כהנא (שם) מצטט משהו מדבריי בעניין קריטריון ההתקבלות הרטרואקטיבית ("אם ציבור המאמינים וגופיו הסמכותיים יצליחו למצוא תמיכה אמיתית, לפי הכרתם, להשתקפות העולם שלהם בקריאה חדשה של התורה הקיימת, נוכל להיות סמוכים ובטוחים שוירטואוזיות פרשנית כזו היא בכואה נאמנה של רצון הא-ל") ורואה בהם "ניסוח מעורפל משהו". אולם עליו לציין שאין דבריי אלה אלא פפרוזה חלקית של דברי הרב קוק עצמו בהקשר של הבהרתו את המושג "תורה הולכת ומתפתחת",⁸ ועל כן האמת היא שאת אותן השאלות שכהנא מפנה כלפיי היה אפשר להפנות גם כלפי הרב קוק. במקום אחר⁹ הרב קוק אכן מציע הגדרה ממוקדת יותר לאותו קריטריון של "קבלת הגוי כולו" או "קבלת האומה" האמור לדידו להעניק את התוקף הנדרש למנהגי ישראל המתחדשים. יתרה מזו, הרב קוק אף מזהה את הנפשות הקובעות בקרב ציבור

8 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, *אגרות ראי"ה*, א, עמ' קג ירושלים תשמ"ה, "מושג ההתפתחות, שרגיל העם ליחש, הוא מאורע של פנים חדשות, המביא קלות ראש. ומה שאנוכי אומר, שהידיעה העליונה, הסוקרת כל המעשים מראש ועד סוף, היא טובבת את כל התו"כ, היא אמתת קבלת עול מ"ש, שהוכנו מראש כל הסיבות שיסבכו ההבנות וההרגשות לבא לידי החלטות בכל דור ודור כראוי וכנכון. ע"כ אי אפשר לאמתתה של תורה להתגלות כ"א בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבע"פ לאיתנה, לפי הכרת ב"ד הגדול, היושב במקום אשר יבחר ד', על כל דבר אשר לא יפלא למשפט, ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עז ובכל קודש, כי קודש ישראל לד'. ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, או אם באמת ע"פ ב"ד הגדול יוחלט שזה המשפט לא נאמר כ"א באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ייצא ע"ז מקור בתורה, והסכמת המאורעות (!) עם כח ב"ד ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה, כ"א הם אותיות מחכימות מאורה של תורה ומתת תורה שבע"פ שאנו חייבים לשמע לשופט אשר מימים ההם, ואין כאן 'התפתחות' של גרעיותא". כהשלמה לקטע זה, שלמרות הרדיקליות שבו עדיין נאחו בכלים ממסדיים, יש להביא גם את דברי הרב קוק בערפלי טוהר, מהדורה ראשונה (יפו 1914), עמ' י, ד"ה 'לפעמים כשיש צורך בהעברה על דברי תורה', וראו את הדיון שלי בשני הקטעים הנ"ל במאמרי 'מעמדה של האשה ביהדות - כמה השגות על תפיסתו של ליבוויץ לגבי מנגנון התיאום בין הלכה ומציאות', אבי שגיא (עורך), *שעיהו ליבוויץ: עולמו והגותו*, ירושלים 1995, עמ' 157-159.

9 אר"ד היקר, ירושלים תשמ"ב, עמ' לח-לט.

זה עם "אותם המכירים את עוז אהבה זאת [למנהגי ישראל] בכל לכם", והם "הנם היסוד של האומה לעולם אפילו בהיותם מועטים בכמות, 'ובשרידים אשר ד' קורא'". אולם ספק אם הגדרה נוספת זו מקדמת אותנו באופן משמעותי במאמץ פריצת חומת הסובייקטיביות.

במקום מבחן הקבלה הציבורית הרטרואקטיבית, כהנא טוען ש"עלינו לחפש קריטריון שיוציא את הדיון מכלל גחמות פרשניות ויספק לו נקודת עיגון כלשהי", ומוסיף: "האם יש עיגון אחר מאשר מחויבות מוחלטת לסיפור היהודי העתיק, שאיננו מתביישים להצהיר עליו שהוא, מבחינתנו, אמת (אמת ממש, במובן היסודי של המילה)?" (עמ' 29). על אף הנימה הרטורית שבשאלה, תוספת המילה "מבחינתנו" עדיין מותירה את כהנא במלכודת היחסיות. אף-על-פי-כן, נדמה לו שאפשר למצוא פתח מילוט מבטיח יותר בדעותיו של ד"ר הניאל שליט. לדבריו, שליט פורץ דרך אל מעבר לקניון הדעות הפוסט-מודרני בעזרת ההכרה המיסטית בקיומו של גורם טרנסצנדנטי העומד מעבר לריק המילולי. לעומת שוללי הפוסט-מודרנה מכול וכול (בסגנון הרב מיכאל אברהם ופרופ' שלום רוזנברג), כהנא מגלה אהדה לנטייתו של שליט (המשותפת אולי גם לרב שג"ר) לראות בכפירה הפוסט-מודרנית ככול-יכולתו של הרציונליזם האמפירי צעד חיוני המכשיר את הקרקע לקראת מהלך מיסטי זה.

3. מיסטיקה, פרגמטיזם והזיקה בין משחקי לשון לצורות חיים

אינני מסתייגת כלל מהזיקה למיסטיקה. אדרבה, לא מקרה הוא שהמאמר הראשון שפרסמתי בכתב-עת מדעי עסק בעניין יחסו של הקדוש ברוך הוא למציאות "מצדו" ובין תפיסתנו אנו את היחס הזה "מצדנו" לאור הפרשנות האלגורית לתורת הצמצום של האר"י, ובהשוואת העמדות המנוגדות של ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי בנושא זה. השוואה זו ממוקדת לדעתי בדיוק בשאלת התוקף האונטולוגי של תפיסת מציאות חלקית, ושני ההוגים הנזכרים מאמצים תשובות מורכבות השאובות מעולם המושגים הקבלי ומהתבונה המיסטית.¹⁰ רעיונות אלו מהלכים עליי קסם עד עצם היום הזה בהוויית הדתית האישית, ועולים שוב במאמר שכתבתי לפני שנים אחדות על משמעותם של היגדים דתיים בעידן פוסט-מודרני,¹¹ ובמאמר נוסף בנושא האמונה הדתית שעליו אני שוקדת בימים אלו. ואולם אף הארות מיסטיות וחוויית הוודאות שהן מנחילות אינן פוטרות את האדם מהכרה במגבלות המסננת הסובייקטיבית. לא מקרה הוא שמיסטיקאים נוצרים חווים את דבר ה' באמצעות דמותו של ישו, ואילו יהודים זוכים למגידים המשמיעים להם חידושי תורה. אם להתבטא במונחי הקבלה המאוחרת, גם ניסוח תפיסת "מצדו" אינו אלא "מצדנו", כאשר המציאות האולטימטיבית מחייבת התעלות מעל להבחנות בין אמת לשקר, ומעבר להפרש בין מציאות להבעתה. מגבלה זו היא מרכיב בלתי נפרד מהקיום האנושי. וכך כתבתי בספרי:

הגישות הלא-מסדניות עוזרות לנו להבין ששום אמת אין בכוחה להלום בראשונה ולכפות עלינו להבינה בתור שכזאת. אפילו את ההתגלות האלוהית ניתן להכיר

10 תמר רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ירושלים 1981, עמ' 153-169.

11 תמר רוס, 'משמעותם של היגדים דתיים בעידן פוסט-מודרני', אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 459-483.

כדבר ה' רק אם מעבירים אותה דרך הפרייזמה של מסורות וקודים תרבותיים מן העבר. קבלת התרגום המקראי של החוויה היא כיסוד הסמכותי וההחלטי של האמונה היהודית והנוהג היהודי, כיסוד מחייב ששומה על כולם להיות כפופים לו, היא אקט פרשני לא פחות מההבנות התלמודיות של הטקסט המקראי, שהתפתחו לאחר מכן. הואיל וחוויה היא תמיד נושא לפרשנות, כל חוויה או פגישה עם טקסט נתונה לאילוצים של כלי הפרשנות שמשמשים בהם. לפי השקפה זו, הבסיס לקבלת טקסט המצטייר בעינינו כתורה אנדרוצנטרית בתור השמיעה הנכונה של המסר האלוהי - ולא כהשלכה אנושית בתכלית של אינטרסים גבריים - אין לו ולא כלום עם דרך היווצרותה הספרותית או ההיסטורית של התורה. העובדה שעם ישראל קיבל על עצמו טקסט זה כדבר ה', ושאונו ממשיכים לקיים דפוס חיים המעוגן באמונה זו, היא המעמידה אותו בתור שכזה. ואולם גם תובנות אלו אינן מסלקות כליל את אלמנט הסכנה ואינן חוסכות מאתנו לבטים וספקות.¹²

מהו אפוא מקור סמכותה של ההיתלות בהסכמתה של הקהילה הפרשנית? יש שפירשו (בטעות) את כוונתי לרעיון הדמוקרטי הנסמך על רציונל הקונצנזוס החברתי. אך כפי שכבר הערתי לאחד ממבקריי, "...התפקיד שאני מייחסת להסכמה הכללית של הציבור אינו מבוסס על ראיית הציבור ככוח סמכותי הגמוני או על העיקרון של שלטון הרוב. הציבור חשוב פשוט מפני שהוא מספק את ההקשר להתקיימותן של צורות חיים מסוימות ובכך מקנה עוצמה ותוקף להנחות ולנורמות הכרוכות בהן."¹³

גם הרב קוק, אף שבעבורו סמכות הציבור היהודי בקביעת האמת הדתית נובעת בעיקר מההנחה הקבלית של תיאום מטפיזי בין רצונה הטבעי של האומה הישראלית לרצון האלוקי, מתקרב לדעה זו הרואה את חשיבות הציבור בגילום אותו אורח חיים שאליה מתקשרת פרשנות מסוימת. קרבה רעיונית זו מתבררת, למשל, כאשר הוא מבקש להגן על דעותיו החריגות של הרמב"ם (כגון בעניין ספקנותו לגבי מרכזיות האדם ביקום) כנגד טענת ההשפעה ממקורות זרים:

חס לנו להחליט על דעותיו של רבינו הגדול שהן דעות חיצוניות חלילה! ואחרי שרבינו הרמב"ם, שתורת ד' היתה מקור חייו, מצא את לבבו נאמן לד' ולתורתו ועמו באלה הדעות, הלא זה הדבר בעצמו הוא הצד המכריע, שאין בהן דבר שיוכל להטיל טינא בלב או לדחות את מי שהוא מקדושת התורה וקדושת ישראל... ואם הדעות שנתפרשו בספר המורה התאימו לרוח קדושתו ותוקף אמונתו ודבקות עבודתו הקדושה והאמתית של הענק הגדול מאור הקודש רבינו הרמב"ם ז"ל... אין שום ספק שרבים מאוד הנם בישראל שאלה הדעות עלולות לפעול עליהם את הפעלת הקודש הזאת לטובה... ובכלל אין להחליט בשאלה כללית מופשטת כזאת שהיא נתנה להיקבע בתור שיטה של אמונת ישראל, ע"פ צד אחד... אלא שבאמת כל הדברים הללו על דבר התכלית הכללית של ההויה המה דברים שיוכלו להאמר רק לסבר את האוזן כדי לבאר על ידם את הזיקה המוסרית העליונה של האדם ודבקותו אל בוראו יתברך - שלפעמים

12 ארמון התורה (לעיל, הערה 3), עמ' 375.

13 תמר רוס, 'המשמעות מתגלה בהקשר', אקדמות, טז (אב תשס"ה), עמ' 214.

הציור התכליתי המקושר עם יצירת האדם ותוכן חייו הוא גורם לרומם אותו, ולפעמים יש שחשבונו של התבטלות והאפסיות של האדם לגבי היצור כולו.¹⁴

במאמרי המוזכר לעיל העוסק בגישתו הקוגניטיבית של הרב קוק אני מביאה דוגמאות רבות לנקיטתו את אותה גישה פרגמטית המעריכה את ערך האמת של אמירות דתיות (ואף מדעיות) לא על-פי מה שהן משקפות אלא על-פי מה שהן מחוללות.¹⁵ אך בשנים האחרונות הזדקקותי לרעיונות אלו זכתה לפיתוח ולהעמקה נוספים בעקבות שילובם בתורת הלשון המאוחרת של ויטגנשטיין, ובהתמודדותיהם של תאולוגים נוצרים שונים המבקשים לנכס בצורה כזו או אחרת את תובנותיו של פילוסוף זה בנוגע לקשר בין משחקי שפה ובין צורות חיים כדי להגיע להבנה עמוקה יותר של אמונתם הדתית ומשמעותה.

ככלל, התאולוגים הפוסט-ויטגנשטייניאניים אינם מוותרים על הזיקה בין תפיסות האמת שלנו ובין המציאות האמפירית, אלא שהם רואים בקשר הזה משהו מפותל הרבה יותר מאשר היחס של שעתוק בין צילום למקור. החידוש העיקרי שבמהלך זה הוא שכל הוויכוח לגבי מעמדן האונטולוגי של טענות אמת מטפיזיות הופך שולי, מכיוון שערכה של טענה כזו בשיח התאולוגי נבחן מעתה לא על-פי מידת התאמתה להווייה חיצונית כלשהי, אלא על-פי הפונקציה שהיא משמשת בחיי המאמין. מכאן שאף המטפיזיקה עצמה אינה אלא פועל יוצא של משחק השפה הדתית, אם תפיסה מטפיזית זו מכוננת צורת החיים המתבקשת ממנה ואף נתמכת על-ידיה. לדעתי, למסורת היהודית אמנם יש בהחלט מה לתרום לנושא,¹⁶ אך התאולוגיה הנוצרית התקדמה זה מכבר אל מעבר לגישושים הראשוניים והבוסריים המשורטטים (כולל זה שלי) במאמרו של כהנא. לכן אני סבורה שהתפתחותו מתרומתה הסגולית של הגות יהודית פוסט-מודרנית לתרבות העולם נמהרת מדי, ועדיין יש לנו הרבה מה ללמוד ממלאכתם של אחרים.

14 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי הראי"ה, ירושלים תש"ם, עמ' 105-106.

15 ראו 'הראי"ה' קוק ופוסט-מודרניזם' (לעיל, הערה 4), עמ' 197-211.

16 ראו, למשל, את ניסוחו של הרב קוק (אורות הקודש, ב, עמ' תסד) ירושלים תשמ"ה לגבי שאלת תכלית ההווייה: "אבל בעומק הדבר הננו רואים, כי מה שאין הנפש מתקררת בפתרון שאלת ההווייה, והיא זקוקה לאיזה מניעה, הוא רק מצד השלילי שלה, מפני מציאות הרע שבמציאות, אבל מצד החיובי שלה אין צורך לשום מניעה, שהרי הטוב ראוי מכל שלם להיות נפעל תדיר", וכן אמירתו הפרובוקטיבית במאמרו 'ייסורים ממרקים' (אורות, עמ' קכד-קכה ירושלים תשכ"ג: "כל הגדרה באלוהות מביאה לידי כפירה. ההגדרה היא אליליות רוחנית, אפילו הגדרת השכל והרצון ואפילו האלוהות עצמה והשם אלוהים הגדרה היא. ומבלעדי הידיעה העליונה שכל אלה אינם כי אם הזרחות ניצוציות ממה שלמעלה מהגדרה, היו גם הם מביאים לידי כפירה. ובאנשים שנעתקו לגמרי מהדעה המקורית הזאת מביאים הם באמת לידי כפירה גסה. אם הכרת הלב קרועה ממקורה זה, הרי היא מתדלדלת ואין לה שום ערך, ואין תקנה שתהיה מאירה בצורה חיה, כי אם על פי הקישור בהארת האמונה, שהיא הארה כללית למעלה מכל ערכים, ובזה היא מבססת את הערכים כולם. העניינים שחווין מזו של גדולת אין סוף, שהם הסברות להגיע על ידן למקור האמונה, הנם בגדר 'אברין דמלכא'... ומכל מקום צריכים לבאר בהדרגה את ההבדלים שבין עיקר האמונה ובין הסברותיה, וגם בין ההסברות עצמן - את חלופי המדרגות שבהן".