

האוניברסיטה הפתוחה

רפאל ישפה

פילוסופיה יהודית בימי הביניים

מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם



כרך ב: מעברים

האוניברסיטה הפתוחה

פילוסופיה יהודית בימי הביניים

מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם

כרך ב: מעברים

יחידות 5-7

רפאל ישפה

Jewish Philosophy in the Middle Ages
From Sa'adiah Ga'on to Maimonides
By Dr. Raphael Jospe

Unit 5: *Philosophical Bible Exegesis: Rabbi Abraham ibn Ezra*

Unit 6: *Judah Ha-Levi and the Critique of Philosophy*

Unit 7: *The Transition to Aristotelianism: Abraham ibn Daud*

כותב היחידות: ד"ר רפאל ישפה
תרגום טקסטים מאנגלית ומערבית: ד"ר רפאל ישפה
ריכוז הפיתוח: ישראל רונן
עריכה: יחידה 5 – טובה צורף; ישראל רונן
יחידות 6-7 – ישראל רונן
תחקיר תמונות ומובאות: לילי יודינסקי, יוסי בסלר

יועצים:

פרופ' יוסף דן, האוניברסיטה העברית בירושלים (יחידות 5, 6)
פרופ' מנחם קלנר, אוניברסיטת חיפה (יחידות 5, 6, 7)
פרופ' דב שוורץ, אוניברסיטת בר אילן (יחידה 7)

עיצוב עטיפה וגרפיקה: ירמי לוי
גרפיקה: רותי אפלברג
התקנה והבאה לדפוס: אפרת אלף
סדר מחשב: שוש רוחלין, מנוחה מורביץ
הגהה: מירה ליפבסקי
טיפול בזכויות יוצרים: אניטה חיימוביץ

תמונת העטיפה: פילוסוף-מדען, אריסטו (?) ותלמידיו. הפילוסוף-המדען מחזיק ספר יאצטרולב (מכשיר אסטרונומי למדידת גובה השמש והכוכבים). מעל לראשם רואים את כיפת השמים. כתב-יד קופנהגן, הספרייה המלכותית, כתב-יד עברי 37 – נכתב בברצלונה בידי לוי בן יצחק קארו מסלמנקה בעבור הרופא מנחם בעלאל בשנת הק"ח – 1347-1348. האיור נמצא בפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים של הרמב"ם בתרגומו לעברית של שמואל בן יהודה אבן תיבון: "ההקדמות שצריך (אליהם בקיום מציאות האלוה ית)".

(Courtesy of Det Kongelige Bibliotek, Copenhagen)

מק"ט 10412-2072

מסת"ב 965-06-0843-5 ISBN

© תשס"ו – 2006, כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43107.
The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43107. Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא בישות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

לילדי

דינה שלומית
אילן בנימין
כלנית זיוה
תמר רחל
ירון יאיר
אורי גתן
קרן מיכל

שיאחו בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו.
(ר' אברהם אבן דאוד)

ושמע האמת ממי שאמרו.
(ר' משה בן מימון)

כי החכמה אחות לתורה ותאומה /
על דברי יושר ואמת זו על זו מסכימה...

ואין ראוי למשכיל המבקש לדעת האמת להרחיק דברים רבים שנגלו לחכמי
המחקר ובארום במופת אמתי [...] בעבור שאינם מאומתנו, אלא ישמע האמת
מהאומרו, ולא יביט אל האומר אלא לאמתות דברו.
(ר' שם טוב אבן פלקירא)

תודות

רצוני להביע את תודתי:

לפרופ' אברהם גינזבורג, נשיאה לשעבר של האוניברסיטה הפתוחה, שהביא אותי לאוניברסיטה הפתוחה.

לפרופ' נחמיה לבציון ז"ל, נשיאה לשעבר של האוניברסיטה הפתוחה ויו"ר אקדמי של המרכז הבין-ארצי להוראת תרבות ישראל באוניברסיטאות, על עידודו ותמיכתו.

לצוות הקורס ולד"ר אסתי אייזנמן, מרכזת הוראת הקורס, על עצותיה הרבות הנובעות מכושרה הפילוסופי והפדגוגי.

לחברי פרופ' דניאל לסקר, פרופ' זאב הרוי, ופרופ' אביעזר רביצקי, על ידידותם ועידודם מאז שלמדנו יחד פילוסופיה יהודית.

להורי ומורי הרב אלפרד ז"ל וחוה ישפה, שניהם מורים וחוקרים בתחום מחשבת ישראל, שמהם למדתי להאמין ולשאול.

לרעייתי דרלין, החשובה מכולם, כי "את עלית על כלנה".

תוכן העניינים לכרך ב

יחידה 5 – פרשנות פילוסופית למקרא: ר' אברהם אבן עזרא / 9

5.1	מבוא / 15
5.2	ר' אברהם אבן עזרא, חייו ושירתו / 18
5.3	אבן עזרא וביקורת המקרא / 33
5.4	המקרא והתבונה / 54
5.5	טעמי המצוות – מצוות שכליות / 74
5.6	תורת התהוות העולם והבריאה (קוסמולוגיה וקוסמוגוניה) / 81
5.7	שמות האל / 102
5.8	"הוא הכל ומאתו הכל" / 116
5.9	אבן עזרא והאסטרולוגיה / 131
5.10	אחרית דבר / 160
	נספח א: ר' אברהם אבן עזרא, "הקדמת התורה" / 161
	נספח ב: אוריאל סימון, "אברהם אבן עזרא" / 167
	נספח ג: ר' אברהם אבן עזרא, "ספר השם" / 171
	ביבליוגרפיה / 193

יחידה 6 – ר' יהודה הלוי וביקורת הפילוסופיה / 199

- 6.1 מבוא / 205
- 6.2 חיי ר' יהודה הלוי / 218
- 6.3 המשורר והשירה / 230
- 6.4 הרקע הרעיוני להגותו של ר' יהודה הלוי וגישתו האקלקטית למקורותיו / 253
- 6.5 ספר הכוזרי וסיפור הכוזרים / 296
- 6.6 חיבור ספר הכוזרי / 303
- 6.7 ספר הכוזרי: סיפור המסגרת / 319
- 6.8 תשובת החבר / 337
- 6.9 הערה פרשנית / 341
- 6.10 אמינותה של המסורת המבוססת על התגלות / 344
- 6.11 הדי תפיסתו של ר' יהודה הלוי בעת החדשה / 348
- 6.12 ייחודו של עם ישראל / 350
- 6.13 ארץ-ישראל ותורת האקלימים / 366
- 6.14 עליונות השפה העברית / 370
- 6.15 התרבות השמית והמדעים / 375
- 6.16 תורת המידות: מוסר אוניוורסלי / 379
- 6.17 תורת האל / 389
- 6.18 העתיד המשיחי / 394
- 6.19 אחרית דבר – תורת ריה"ל: גזעית או גזענית / 398
- נספח: "פוזרים" / 401
- ביבליוגרפיה / 405

יחידה 7 – המעבר לאריסטוטליות: ר' אברהם אבן דאוד / 411

7.1	מבוא / 415
7.2	חיי ר' אברהם אבן דאוד / 428
7.3	ספר האמונה הרמה ומקומו של אבן דאוד בפילוסופיה היהודית לעומת קודמיו ולעומת הרמב"ם אחריו / 432
7.4	שם הספר ומטרות / 435
7.5	משנת "האמונה הרמה": סוגיות נבחרות / 439
7.6	סיכום / 471
	נספח: ש"צ אלטמן, "אריסטוטלס: אריסטו והיהדות" / 473
	ביבליוגרפיה / 477
	המקורות למובאות / 479

יחידה 5
פרשנות פילוסופית למקרא:
ר' אברהם אבן עזרא

רפאל ישפה

תוכן העניינים

5.1	מבוא / 15
5.2	ר' אברהם אבן עזרא, חייו ושירתו / 18
5.2.1	חייו של ר' אברהם אבן עזרא / 18
5.2.2	דוגמאות משירי אבן עזרא / 19
5.3	אבן עזרא וביקורת המקרא / 33
5.3.1	גישתו של אבן עזרא למקרא / 33
5.3.2	ביקורת המקרא / 34
5.3.3	עמדתו של אבן עזרא על-פי שפינוזה / 35
5.3.4	עמדתו של אבן עזרא על-פי חוקרים בני דורנו / 37
5.3.4.1	נחום סרנה / 37
5.3.4.2	אוריאל סימון / 38
5.3.4.3	מיכאל פרידלנדר / 38
5.3.4.4	עמוס פונקנשטיין / 39
5.3.5	עמדתו של אבן עזרא על-פי פרשנים מסורתיים במאה ה־19 / 40
5.3.5.1	שלמה זלמן נעטטער / 40
5.3.5.2	יהודה ליב קרינסקי / 41
5.3.5.3	שד"ל / 41
5.3.6	עמדתו של אבן עזרא על-פי פרשני המאה ה־14: מוטוט וצריצה / 43
5.3.7	פירוש אבן עזרא לפסוקים בעייתיים / 45
5.3.7.1	פירוש אבן עזרא לבראשית, יב: ו: "והכנעני או בארץ" / 45
5.3.7.2	בעיה שיטתית, לא אידיאולוגית / 47
5.3.7.3	פירוש אבן עזרא לבראשית, לו: לא: "ואלה המלכים אשר מלכו" / 49
5.3.7.4	סגנונו החריף של אבן עזרא / 50
5.3.8	בעיית עריכת התורה / 51

5.4	המקרא והתכונה / 54
5.4.1	ביקורת נמוכה וביקורת גבוהה: יחס שכלתני / 54
5.4.2	תורה מסיני ותורה מן השמים / 55
5.4.3	מתי יוצא המקרא מידי פשוט? / 57
5.4.3.1	גישת רב סעדיה גאון / 58
5.4.3.2	קנה-מידה שכלתני / 60
5.4.3.3	פשט מדעי כנגד מדרשי חז"ל / 61
5.4.4	הקדמת התורה / 62
5.4.4.1	דרך חכמי ישיבות בבל / 63
5.4.4.2	דרך הקראים / 64
5.4.4.3	דרך האלגוריה הנוצרית / 64
5.4.4.4	חכמי ישראל בארצות הנצרות / 65
5.4.4.5	דרך אבן עזרא / 65
5.4.5	הפרשנות המדעית-השכלתנית / 66
5.4.5.1	פירוש אבן עזרא לשמות, כ: א: "אנכי ה' אלהיך" / 66
5.4.5.2	פירוש אבן עזרא לשמות, כא: כד: "עין תחת עין" / 71
5.5	טעמי המצוות – מצוות שכליות / 74
5.5.1	מצוות הלב, הפה והמעשה / 74
5.5.2	"אנכי ה'" – אחד מתרי"ג מצוות? / 76
5.5.2.1	עצם ומקרה / 77
5.5.2.2	"אנכי" = "האחד" / 78
5.5.3	הקשר היסטורי לתורה / 79
5.6	תורת התהוות העולם והבריאה (קוסמולוגיה וקוסמוגוניה) / 81
5.6.1	שלוש תורות לפי הרמב"ם / 81
5.6.2	אבן עזרא ותורת אפלטון / 82
5.6.2.1	"בראשית ברא" / 82
5.6.2.2	ברא – לשון חיתוך וגזירה / 83
5.6.3	בריאת יש מאין או יש מיש? / 84
5.6.4	מעשה בראשית – בעולם הארצי השפל / 87
5.6.5	קוסמולוגיה – שלושת העולמות / 92
5.6.5.1	התיאור בפירוש לספר שמות / 93
5.6.5.2	התיאור בפירוש לספר דניאל / 95
5.6.5.3	יישוב הסתירות: יוסף כהן / 98
5.6.5.4	שלושת העולמות, שני כיוונים: עלייה וירידה / 100

5.7	שמות האל / 102
5.7.1	שם אלוהים והמלאכים / 102
5.7.2	שם הויה - השם המפורש / 105
5.7.2.1	ה' וייחודה של נבואת משה, "ושמי ה' לא נודעתי להם" / 105
5.7.2.2	שמות האל לפי קסוטו / 107
5.7.3	שם תואר ושם עצם / 110
5.7.4	ניתוח השם המפורש / 113
5.8	"הוא הכל ומאתו הכל" / 116
5.8.1	השם = "הכל" / 116
5.8.2	פנתאיזם: אבן עזרא ושפינוזה / 116
5.8.3	"הוא הכל ומאתו הכל" ותורת האצילות / 118
5.8.4	"הכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק" / 123
5.8.4.1	ידיעת האל את חלקי העולם השפל / 123
5.8.4.2	ידיעת החלק וידיעת הכל / 123
5.8.4.3	ידיעת האדם את השם וחיי העולם הבא / 124
5.8.4.4	העולם הבא / 125
5.8.5	העולם הקטן וידיעת האדם את עצמו / 127
5.9	אבן עזרא והאסטרולוגיה / 131
5.9.1	האסטרולוגיה והאסטרונומיה / 131
5.9.2	קסם, כישוף ועבודה זרה / 133
5.9.3	כוח עליון וכוח המקבל / 138
5.9.4	"היודע דעת עליון" / 140
5.9.5	גזירת הכוכבים וחופש הבחירה / 143
5.9.5.1	הגזירה מראש / 144
5.9.5.2	חופש הבחירה / 145
5.9.5.3	משל חשוב / 148
5.9.5.4	הדבקות / 152
5.9.6	עם ישראל ותורת ישראל: "אין מול לישראל" / 153
5.9.7	תורת האסטרולוגיה של אבן עזרא: סיכום / 159
5.10	אחרית דבר / 160
	נספח א: ר' אברהם אבן עזרא, "הקדמת התורה" / 161

נספח ב: אוריאל סימון, "אברהם אבן עזרא" / 167

נספח ג: ר' אברהם אבן עזרא, "ספר השם" / 171

ביבליוגרפיה / 193

§.I

מבוא

הספרות הפילוסופית היהודית, כמו זו של אומות העולם, נכתבה בסוגות (genres) ספרותיות שונות ומגוונות. למשל, בימי הביניים וגם בעת החדשה נכתבו ספרים פילוסופיים בצורת דו־שיח אפלטוני או כרומנים פילוסופיים. גם ספרות הפולמוס הבין־דתי של היהודים, הנוצרים והמוסלמים בימי הביניים נשענה, פעמים רבות, על טיעונים שכלתניים־פילוסופיים ולא רק על טיעונים המבוססים על כתבי הקודש ועל שיקולים מוסריים כלליים. כל צד השתמש בפילוסופיה כדי לבטל את טיעוני הצד האחר ולהוכיח שדתו היא הדת האמיתית, כפי שכתב דניאל לסקר:

תפקיד השכל בוויכוחים דתיים הוא להבחין בין דת אלהית אמיתית לבין דת שקרית. דת אמיתית אינה מלמדת אמונות לא הגיוניות. השכל אינו יכול להוכיח שהדת האלהית הינה אמנם אמיתית, משום שיש דברים בתחום התיאולוגיה שאין לשכל דריסת רגל בהם; ברם, יש בידי השכל לקבוע שדת מסוימת אינה אלהית אם אמונותיה עומדות בניגוד להיגיון.

(ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, מהדורת לסקר, מבוא, עמ' 16)

גם השירה העברית בימי הביניים הייתה דרך להבעת רעיונות פילוסופיים, וגדולי השירה העברית, כגון ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא, נמנים עם הפילוסופים היהודים החשובים בימי הביניים ושירתם כוללת, בין היתר, גם שירים פילוסופיים.

סוגה חשובה אחרת של הספרות הפילוסופית היהודית בימי הביניים היא הפרשנות הפילוסופית למקרא. בעצם, סוגה ספרותית זו נובעת בהכרח מטיבה של הפילוסופיה הדתית המערבית. יש לזכור, כי מבחינות רבות אין הבדל בין הפילוסופיה היהודית בימי הביניים לבין הפילוסופיה הנוצרית או הפילוסופיה האסלאמית, כפי שכבר ראינו ביחידה 1. הפילוסופים של שלוש המסורות הדתיות המערביות, המסתמכות על התגלות אלוהית בכתבי הקודש, התלבטו בשאלת היחס בין

1 ספרות הפולמוס – סוגה ספרותית שהיתה נפוצה בימי הביניים וביטאה את הפולמוס התיאולוגי בין היהדות, הנצרות והאסלאם על האמונה הנכונה.

הדת לתבונה. כאשר אדם נאמן גם לדת אלוהית נגלית וגם לתבונה האנושית כדרכים המובילות אותו אל ידיעת האמת והטוב, מיד עולה שאלת היחס ביניהן – כיצד אפשר ליישב את הסתירות לכאורה ביניהן וכיצד אפשר להאמין בשתייהן גם יחד? התאמת שתי השיטות, או לכל הפחות הבנה הדדית ביניהן, היא חובה הן מהבחינה הפילוסופית והן מהבחינה הדתית. הראשון שעמד על המתיחות הפנימית הזאת היה פילון האלכסנדרוני, והוא אכן ניסה להתאים את הפרשנות היוונית האלגורית של המסורת המיתולוגית לצורכי פרשנות המקרא. בעקבותיו הלכו הפילוסופים המוסלמים, היהודים והנוצרים בימי הביניים. כמו שאומר וולפסון:

[בשבילם] לא היה ביאור כתבי־הקודש במושגים פילוסופיים סתם העתקה מיכאנית של מערכת־מונחים אחת בחברתה, או מעשה־שרירות של זיהוי מערכת־רעיונות אחת עם חברתה. היתה זו לכולם עבודת חקירה מסובכת בדמיונים ובהבדלים. כולם יוצאים מתוך מושגים כלליים מסוימים על היסודות המעמידים דעות אמיתיות בדת, מושגים שראשיתם נעוצה בכתבי־הקודש ובמסורת היהודית. במקביל לכך היתה להם לכולם מערכה אחרת של מושגים שנגזרו מן הפילוסופיה היוונית. וכולם השתדלו להוכיח שאי־אפשר שתהיה סתירה של ממש בין שתי מערכות־המושגים האלה.

(וולפסון, פילון, א, עמ' 68)

פרשנות פילוסופית של המקרא היא אפוא גם דרך להבנת כתבי הקודש לאור הפילוסופיה וגם דרך להתאמת תורות פילוסופיות לאור אמיתות הדת. הפרשנות מאפשרת לפילוסוף ללמד את הפילוסופיה במסגרת דתית מקובלת וגם לאמת את אמונתו הדתית במסגרת פילוסופית. ואמנם, רבים מגדולי הפילוסופים בימי הביניים, כגון תומס איש אקווינו בנצרות ואבן רשד באסלאם, מביאים ומפרשים פסוקים מכתבי הקודש בחיבוריהם הפילוסופיים. ביהדות, לא זו בלבד שהוגים התייחסו בחיבוריהם הפילוסופיים אל פסוקי מקרא, אלא שנוצרה סוגה ספרותית חדשה, פרשנות פילוסופית של המקרא. פעמים רבות אין פרשנות זו כולה פילוסופית. אדרבה, בדרך כלל עוסקת פרשנות זו במכלול העניינים שעניינו את הפרשן – ובהם ניתוח הפשט מהבחינה הלשונית, הדקדוקית והספרותית, נוסף על דרישת לקחים הלכתיים, אגדתיים ומוסריים מן המקרא. ובכל זאת יש ממד פילוסופי בפרשנות זו.

ביחידה זו נעסוק ברעיונותיו הפילוסופיים של ר' אברהם אבן עזרא כפי שהם באים לידי ביטוי בפרשנותו למקרא.

ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) נחשב לאחד מגדולי פרשני המקרא בכל הדורות. ייחודו בכך שכתב את חיבוריו הפילוסופיים, המדעיים, המתמטיים, האסטרונומיים והאסטרולוגיים בשפה העברית, ולא בערבית, כפי שכתבו פילוסופים ומשוררים יהודים אחרים בימי הביניים. הוא ניחן בסגנון עברי מיוחד, ופעמים רבות קשים דבריו להבנה, וזאת משני טעמים. ראשית, לפעמים דבריו קשים להבנה מחוץ להקשרם הפרשני: מכיוון שבחלק ניכר של פירושו הוא עוסק בדקדוקה של מילה

מסוימת, או בניתוח הפסוק מהבחינה הספרותית, הרעיונית או המוסרית, כלומר צמוד מאוד לטקסט. שנית, לעתים הוא מודה בפירוש, שהוא "מרמז" או שלדבר "יש סוד", ואין ספק שלא תמיד גילה את כוונתו האמיתית.

כדי להקל על הלומד צורפו ליחידה שלושה נספחים. נספח א הוא הקדמת התורה של ר' אברהם אבן עזרא בשלמותה; נספח ב הוא מאמרו המקיף של אוריאל סימון על אבן עזרא כפרשן. אמנם ענייננו באבן עזרא כפילוסוף, אך אי־אפשר להתייחס להגותו בלי להביא בחשבון את גישתו הפרשנית, והדבר נעשה ביחידה זו כפי הצורך, אך התמונה הרחבה מצטיירת בנספח ב. קריאת נספחים א וב היא חובה, שכן היא מסייעת להבנת דברים רבים הנדונים ביחידה זו. הנספח השלישי הוא ספר השם השלם של אבן עזרא, קריאתו מומלצת, אך אינה חובה.

5.2

ר' אברהם אבן עזרא, חייו ושירתו

5.2.1 חייו של ר' אברהם אבן עזרא

אברהם בן מאיר אבן עזרא נולד בטודילה שבצפון ספרד, ככל הנראה בשנת ד' תת"ן (1089), אך על-פי עדויות שונות שנוי תאריך זה במחלוקת. הוא מת בן שבעים וחמש, כנראה, בשנת ד' תתקכ"ד (1164). הוא היה בן עירו וחברו של ר' יהודה הלוי, ואת דעותיו הביא בפירושו. יש סברה שאשתו הייתה בתו של ריה"ל. יש סברה אחרת (והיא הנכונה כנראה) שחתנו של יהודה הלוי לא היה ראב"ע, אלא בנו יצחק, כלומר שראב"ע לא היה חתנו של יהודה הלוי אלא מחותנו. נולדו לו ילדים אחדים, אך רובם מתו ורק בנו יצחק שרד. יצחק ליווה את ריה"ל בדרכו לארץ-ישראל. יצחק, כמו אביו אברהם, היה משורר עברי ושימש מוזכיר ומשורר לשר נתנאל מבגדאד. אחרי שנתנאל התאסלם בזקנתו גם יצחק התאסלם, אולי מתוך הכרח, ולאחר מכן מת. באחד משיריו כתב יצחק שבלבו נשאר נאמן לתורה: "טרפה לא אכלתיה", וכי חזר בתשובה: "כבר שבתי לצל כנפי שכינה"¹.

בתקופת חייו הראשונה, כחמישים שנה, ישב אברהם אבן עזרא בספרד ועסק בעיקר בשירה. הוא כתב מאות שירים (גם שירי קודש וגם שירי חול), אך כנראה לא הצליח להתבסס מהבחינה הכלכלית:

גלגל ומגלות במעמדם / נטו כמהלכם למולדתי
לו יהיו נרות סחורתי – / לא יחשך שמש עדי מותי
אינני להצליח ולא אוכל, / כי עותוני כוכבי שמי.
לו אהיה סוחר בתכריכין – / לא יגועון אישים בכל ימי.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 575-576)

1 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, עמ' 628, שיר מס' 287.

תקופת חייו השנייה עד מותו, הייתה תקופת נדודים. כאשר ר' יהודה הלוי נסע מזרחה לארץ-ישראל, נדד אבן עזרא באירופה, בין היתר גם באיטליה, בצרפת ובאנגליה. בתקופת נדודיו כתב עשרות חיבורים בדקדוק, בפילוסופיה ובחכמת הכוכבים (אסטרונומיה ואסטרוולוגיה), במתמטיקה ובחישוב הלוח, וכן פירושים לתורה ולספרי מקרא אחרים. למשל, אבן עזרא מזכיר את גלותו מארץ הולדתו בהקדמתו למגילת איכה:

ואני אברהם בר מאיר מארץ מרחקים,
הוצאתני מארץ ספרד חמת המציקים.
וספרי אלו בגלותי היו בידי מחזיקים.

אולי בגלל נדודיו ובגלל המחסור בספרים, הוא כתב כמה וכמה פירושים לאותם ספרים. למשל, פירושו לספר שמות, המודפס במהדורות שונות של מקראות גדולות, הוא פירושו השני והארוך לספר זה, ולא הפירוש המקורי הקצר. נוסף על פירושו לספר בראשית, הוא כתב שיטה אחרת על פרשות בראשית, נח, לך-לך, ועוד. חיבורים אחדים שלו אבדו במשך השנים.

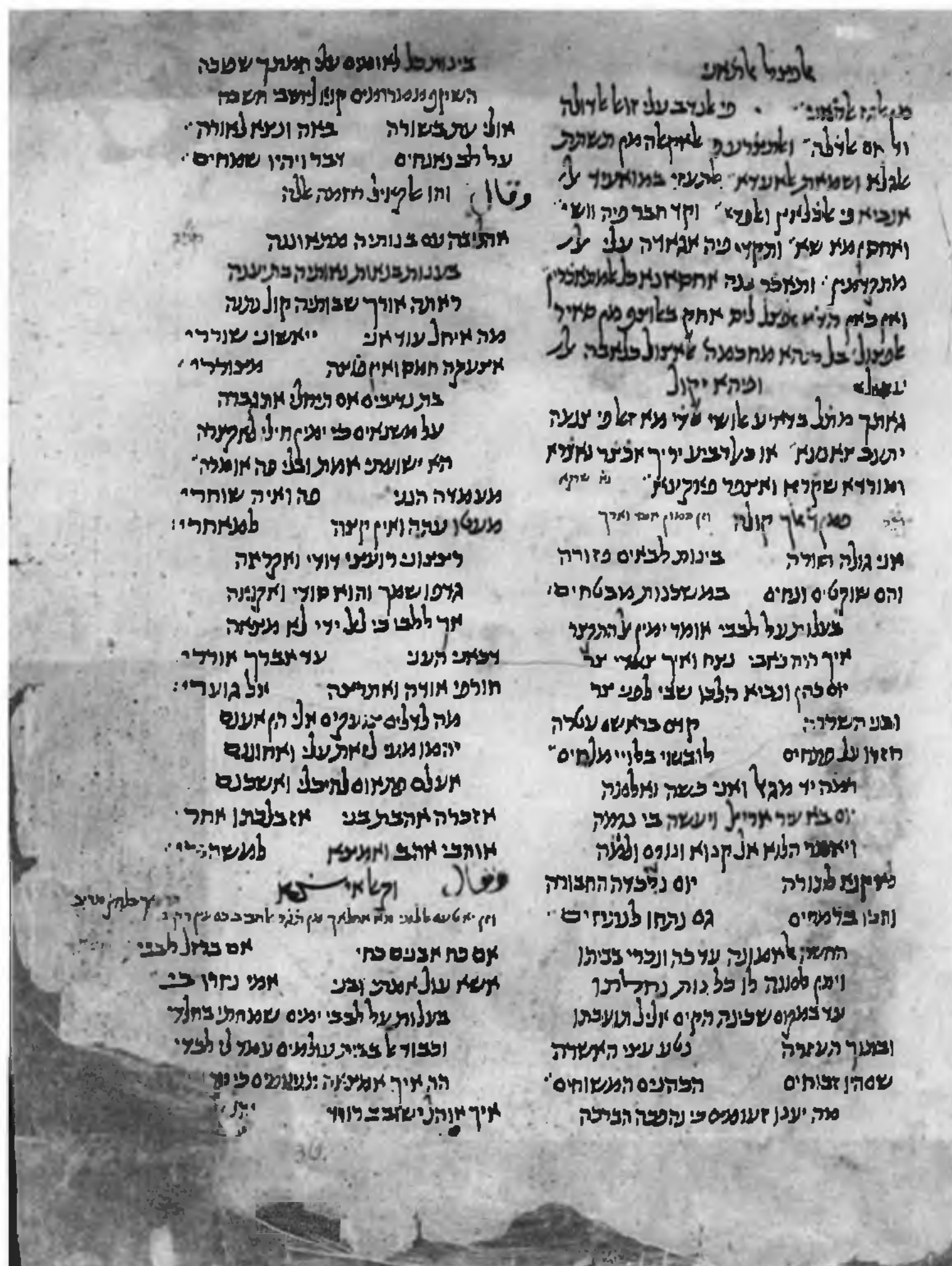
כאמור, אבן עזרא עסק בתחומים רבים. הוא כתב ספרים רבים בדקדוק וחדש שיטה משלו בתחום זה. במשך דורות רבים הוא נחשב לאחד מאבות הדקדוק העברי, בעיקר מפני שאסף בספריו את פרי עבודתם של חכמי הלשון לפניו בארצות המזרח ובספרד ומפני שכתב בעברית וכך קירב את חכמת הדקדוק של חכמי המזרח אל יהודי המערב.

אבן עזרא נודע גם כאיש מדע וכפי שציינו כתב ספרים בתחומי מדע שונים. בפילוסופיה כתב רק שני ספרים: ספר השם, על שמות האלוהים, ויסוד מורא, על חלוקת המצוות ועל טעמיהן וגם על שמות האל. אך בעיקר נודע אבן עזרא כפרשן של המקרא ובתחום זה באה לידי ביטוי אישיותו הרב-גונית. פרשנותו של אבן עזרא היא בעלת אופי מדעי-שכלתני.

ביחידה זו נסקור את תרומתו הפילוסופית של אבן עזרא כפי שהיא עולה מפירושו. למשל, הוא הסביר תופעות שונות לפי תורת האסטרוולוגיה וניסה להסביר את מעשה בראשית לפי תורת הבריאה הנאו-אפלטונית. גישתו המדעית-הביקורתית גם הביאה אותו לשאול שאלות קשות (בדרך כלל ברמזים) על ייחוסם של קטעים מאוחרים לכאורה במקרא לתקופת משה, שאלות שהביאו רבים, ובהם שפינוזה, לייחס לאבן עזרא את התואר "אבי ביקורת המקרא".

5.2.2 דוגמאות משירי אבן עזרא

כדי לקבל מושג כלשהו על שירתו של אבן עזרא נביא שתי דוגמאות ממנה. השיר הראשון, "לך אלי תשוקתי", נכלל במחזור התפילות של עדות המזרח והספרדים, והוא נקרא בערב יום הכיפורים לפני תפילת "כל נדרי". האופי הדתי-הרוחני של השיר בולט והוא כולל מעין וידוי, בנוסח הווידוי



איור 1: תחילתו של החלק השני בדיוואן אברהם אבן עזרא עם השירים: "אני גולה וסורה"; "אהליבה עם בנותיה"; "אב כח אבנים כחי"

(© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. Or. Fol. 1233/F. 36a = Steinschneider 186 [90.000.274.-1])

המקובל ביום הכיפורים ("אשמנו בגדנו גולנו" וכן הלאה), אך בלשון יחיד ולא בלשון רבים ועם הוספות שונות (ראו שורה 37 ואילך). לשיר אין כל קשר עם העיון הפילוסופי, ובכל זאת אפשר למצוא בו רמז דק לתפיסתו השכלתנית של אבן עזרא, ששכל האדם (כפי שנראה להלן) הוא הקשר (הצלם או המלאך) בין האדם לבוראו.

בחלק הראשון של השיר (21 השורות הראשונות), כל שורה מתחילה במילה "לך" – "לך אלי תשוקתי [...] לבי וכליותי [...] ידי [...] רגלי [...] עצמי [...] דמי [...] עיני [...] רוחי [...] כחי [...] לבי" וכן הלאה. כלומר, כל כוחות האדם משתוקקים לבוראם. ואולם בשורה 3, בדברו על השכל, אומר המשורר "וממך היא תבונתי", כלומר מילת היחס "ממך", השוברת את השורה הארוכה של מילת היחס "לך", מדגישה את ייחודו של השכל, שהוא "ממך". במונח מסוים, אפשר לומר, שכל כוחות האדם – הגופניים והנפשיים – הם מתת האל שברא אותם, אבל השכל הוא כוח המגיע לאדם ישירות "ממך" – מן האל, ובכך ייחודו. ייתכן שיש בכך רמז לתפיסה נאו-אפלטונית שכלתנית של האצלה ישירה של השכל – שאר כוחות האדם אינם נאצלים ישירות מן האל, והשכל בלבד הוא הקשר המידי בין האדם לבוראו.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

אברהם בן עזרה

אלהי תהלתו בשמך אש חדר וזכר מלך עולם ואין סוף
 בהתבונננו כי מן הדברים אשר ידענו וידענו
 דברים אשר לא ידענו ואלה הם חמשה חדרים אשר
 הלא ידענו כל דבר וגם ידענו כי דבר חסדך עשית
 לנו וידענו כי דבר חסדך עשית לנו

בירמיהו לה
קמח לא יאכל ויין לא ישתה וכל אשר יאכל יאכל טעמו
בלי ידעתיו חסד יסגור עיני ועד דעה זכותי וכמה נשחית
רעוני בלי קחתך עתה ונשגב מלך שמך יקדוש
משועבד בדתך שיהיה

[illegible]

יחד יצאו ל. יחדמות
 מלכותם עם נבדיותה. מהם על שם אהרן כהן וספרו
 להם צויה

T-6. H 5. 18.

איור 2: דף מגניות קאהיר ובו שירים של אברהם אבן עזרא: "אלהי תהלתי בשמך אשחרך"; "אמת אל אמת אתה"; "לאלהים כלתה נפשי"; "יחד יורו" (התחלה). בראש הדף כתוב "לאברהם בן עזרה".
(T.S. Cambridge (Geniza) H 15/18, a song by Ibn Ezra – Cambridge University Library, T-S H15.18)

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

השיר השני, "חי בן מקיץ", שונה לחלוטין באופיו. ראשית, הוא שיר פילוסופי מובהק. שנית, הוא תרגום חופשי בחרוזים של הסיפור (לא שיר) הערבי "חי בן יקט'אן", מאת הפילוסוף המוסלמי הידוע אבו עלי אל-חסיין אבן עבדאללה אבן סינא. כך מתאר חיים שירמן את שני החיבורים האלה:

"חי בן-מקיץ" מבוסס על מאמרו הפילוסופי "חי בן-יקט'אן" של הסופר הערבי אבן סינא (Avicenna בשפות אירופה, חי בשנות 980-1037), אלא שאבן-עזרא החליף את הסגנון הכבד והמופשט של מקורו בהרצאה חיה ורבת-חן. לכל דמות ולכל מאורע שבעלילת יצירה זו ניתנה משמעות אליגורית, אבל רוב תוכנה אפשר להבינו גם בדרך הפשט. המחבר מספר, כיצד נפגש בזקן בעל צורה בשם חי בן-מקיץ מירושלים וכיצד ערך בהדרכתו סיור בכל עולם הבריאה. שניהם מגיעים לשלבו העליון, והוא התשיעי שבמספר הגלגלים. המדריך המסתורי פוקד על המחבר "של נעליך / מעל רגליך / והתנצל ביחידתך (= נשמתך) / מחומר גויתך [...]". זהו הגבול האחרון שלשם יכול להגיע ילוד-בשר, אבל דווקא הקירבה לכסא-הכבוד מגבירה את תשוקתו של המחבר להכיר את היוצר יותר ויותר. חי בן-מקיץ מגלה לו את הדרך להכרה זו בתשובה רבת-המשמעות: תדע את רוחך / כפי יכלתך וכוחך – / אז תוכל לדעתו / ולחזות אותו!

הנושא המרכזי שבעלילת "חי בן-מקיץ" – סיור בעולמות נסתרים בלויית מורה-דרך אפוף-רוזים – ידוע ונפוץ בספרותן של כמה אומות, ואצל קדמונינו מצוי הוא בכמה מן הספרים הגנוזים (ספר חנוך, סודות חנוך, אפוקליפסה של אברהם) ואף במדרש המאוחר (מעשה ר' יהושע בן-לוי). המפורסם שבעיבודי הנושא הזה היא "הקומדיה האלוהית" של דאנטה אליגיארי, ושם יש כאן מקום לרמזו על ההקבלות המרובות שבסיטואציות ובפירושן האליגורי אצל אבן סינא ואבן-עזרא מצד אחד, ואצל דאנטה מצד שני. ב"חי בן-מקיץ" יוצא המחבר (המסמל את הנשמה) ממולדתו (מעון הנשמות בשמים) ונפגש בזקן מופלא

(השכל הפועל), המזהיר אותו מפני שלושת ידידיו הרעים (הדימיון, התאוה, הכעס) וכיוצא באלה. בתחילת ה"קומדיה האלוהית" תועה המחבר (הנשמה) ביער אפל (החטאים), ובשעה שהוא משתדל לעלות על גבעה (האושר) מתייצבים נגדו נמר, ארי וזאבה (התאוה, הגאווה, אהבת-הבצע), וממבוכתו זו מצילו זקן הדור-פנים, הוא המשורר וירגיליוס (השכל), שעתיד להדריכו לכשירד שאולה.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 573)

בין השיר העברי של אבן עזרא לבין הסיפור הערבי המקורי של אבן סינא יש הבדלים ניכרים. השיר מוקדש לשמואל בן יעקב אבן ג'אמע מתוניס, שהיה חברו של אבן עזרא, והוא שונה מהסיפור הערבי הן מהבחינה הצורנית והן מבחינת התוכן. מהבחינה הצורנית הוא כתוב בחרוזים ומשלב בלשוננו ניבים מקראיים. מבחינת התוכן, במקור הערבי אין מדובר כלל במסע שהתקיים, כי אם בתיאור של מה שעשוי להתרחש בעתיד, מעין הבטחה, אם וכאשר ייענה המספר להזמנת הישיש חי בן יקט'אן: "ואם תרצה תלוה אלי. שלום". לעומת זה, בשיר של אבן עזרא מתאר המספר מסע שהוא עצמו חווה: "ויוליכני דרך קרובה / אל ארץ ארבה ורחבה [...] ויביאני אל מדינה / קדומה וישנה [...] ויורידני משם אל גנת אגוזים / ובה כל עץ פרי וכל ארזים. עליהם העופות ישכנו [...] וכן הלאה. כלומר, שלא כמספר של אבן סינא, שהוא שומע סביל בלבד, המספר של אבן עזרא הוא משתתף פעיל בחוויית המסע. לדברי ישראל לוין: "הוא דמות פעילה. הוא בתוך התרחשות ממשית. הוא מתרשם, נרגש, מביע התפעלות, נבהל, נרתע, מאושר; הוא מגיב בדרכים שונות בהתאמה למציאות המשתנה. הבדיון הספרותי יוצר אשליה של מציאות" (לוין, חי בן מקיץ, עמ' 19).

נביא להלן את סיום המסע, כאשר מגיעים אל הגלגל התשיעי והאחרון, המכיל את כל הגלגלים השמימיים ומגיע אותם, ונביא גם את ביאורו של ישראל לוין (המבוסס, בין היתר, על פירושים ערביים מימי הביניים לסיפורו של אבן סינא).

כה ואחר הממלכות האל זכול אחד / על תהו ובהו מוסד. ארצו ארבה ורחבה / כמדבר וערבה. אין בה שוכנים ודרים / ותושבים וגרים. על כן לא תמרד עוגתו / ולא יודע שעור קומתו. והכל כתוכו נתונים / ערוכים ונכונים. ברב כחו יכניעם / וכגדל אונו יסיעם. ובה יהיו מועדים ועתים וזמנים / חלקים ושעות וימים ושנים.

כו ויהי כאשר הגענו לקצתו / וקרבנו לעבור אותו. ואראה צורות מפלאות / ומראות נוראות. מלאכים חילים / גדולים. וכרובים / עצומים ורבים. שרפים עומדים / משכחים ומיחדים. שנאנים / ואופנים / מזמרים ומרגנים. נפשות / מקדישות. ורוחות / מנצחות. ואירא ואמר: 'מה נורא המקום הזה / אשר אני חוזה'. ויאמר: 'של נעליך / מעל רגליך. והתנצל ביחידתך / מחמר גויתך. וזנח שרעפיך / והנח עפעפיך. וראה בעיני קרביך / ובאישוני לבבך'.

כז אמרתי לו: 'היש דבר שלא אראנו בעיני / ולא אשורנו באישוני'. ויאמר: 'יש אחד ואין שני לו / גם בן ואח אין לו. המקומות לא יכלכלוהו / והזמנים לא יקדימוהו. הלבבות תקצר מלספר גדלו / והלשונות תצר מלדבר הלולו. כי לו ההדר וההור / והנצח והכבוד. והגבורה / והתפארה. והמשלה / והגדלה. אין אלוה בלתו / ואין צור זולתו. אין קץ לדעתו / ואין חקר לתבונתו. לא ימנה קנינו / ולא יודע ענינו. ברכ גדלתו / תעלם מאנוש ידיעתו. ובגדל הופעתו / ימנע ראותו. כי השמש תסתר באורה / מהכירה. ובזריחתה / מחזותה. על כן תלאה הנפשות מהכירו / והלבבות משורו. אין לו תבנית ותדמהו / ולא דמות ותמשילהו. מעין החכמה ומקורה / ומעון התבונה ועקרה. יודע נסתרות כגלויות / ונעלמות כראויות. בוחן לבבות / וחוקר כליות. צדק ומשפט דתיו / וחסד ואמת מדותיו. הישר מעגליו / והצדק מפעליו. אין תם חוץ מתמו / ואין רום בלעדי רומו / ואין שלום זולתי שלומו'.

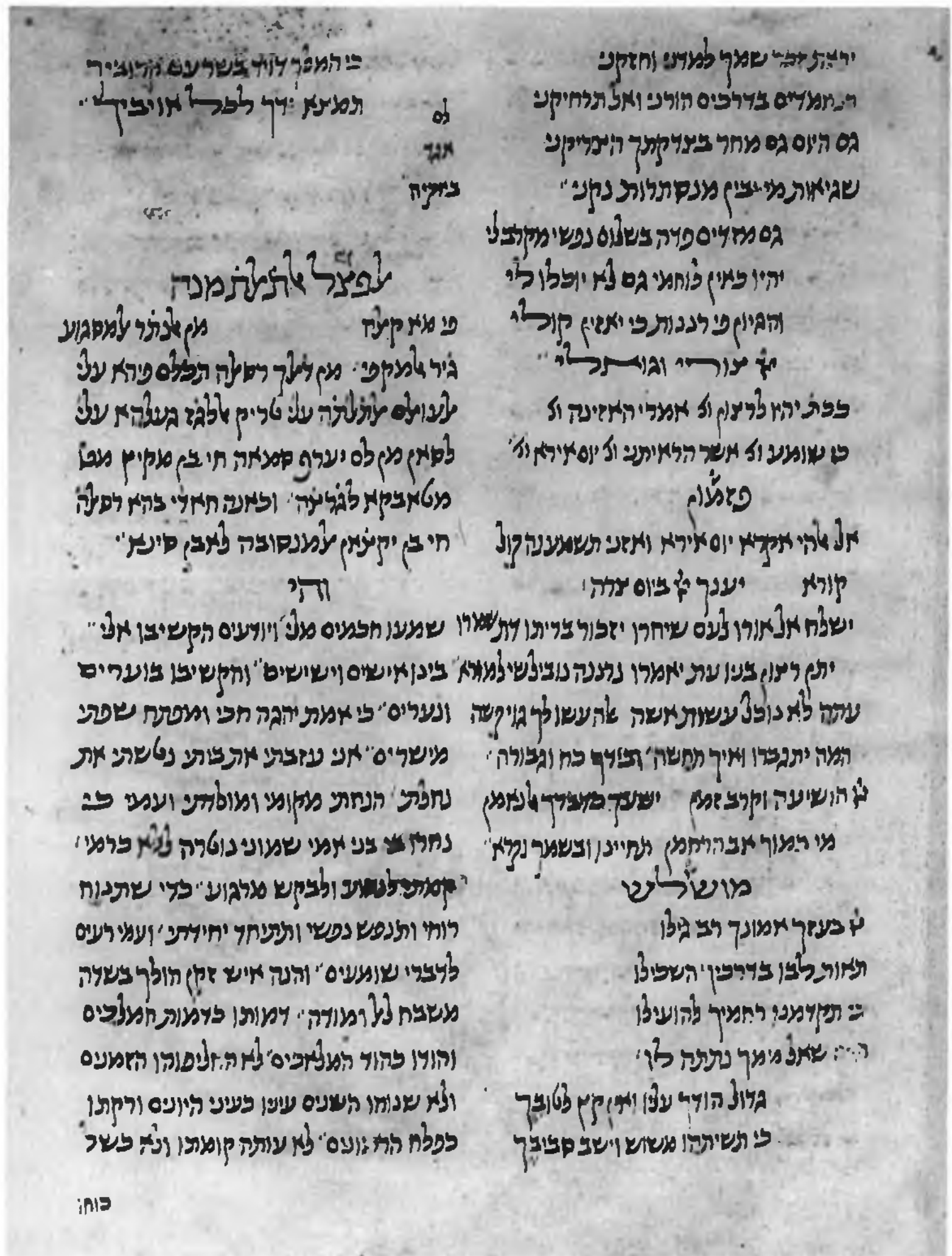
כח אמרתי: 'בי אדוני הקשיבה לתחנוני / כי אליך נשאתי את עיני. ועליך השלכתי טרחי / ובידך הפקדתי רוحي. הגידה לי כמה אקדמנו / ואיך אדענו. כי תאב תאבתי לדעתו / ונכסף נכספתי לחזותו'. ויאמר: 'אם תתמך בדברי / ותחזיק במוסרי / ותלך בדרכי ולא תסור מאחרי. ותדע את רוחך / כפי יכלתך וכחך. אז תוכל לדעתו / ולחזות אותו'.

כט אמרתי לו: 'ברוך תהיה / ולער תחיה. כי הבאתני עד הלום / לכנס וליצא בשלום. אשריך / ואשרי חבריך. השומרים דתך / והשומעים חכמתך. יהי אליך ברוך אשר המשילך בעולמו / והפקידך על עמו. ואשר נתני אליך / והשמיעני מליך. יתעלה על כל תפארה וגדלה / ויתרומם על כל ברכה ותהלה. עושה גדולות לבדו / כי לעולם חסדו'.

(אבן עזרא, "חי בן מקיץ", בתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא, מהדורת לויין, עמ' 130-132
= לויין, חי בן מקיץ, סעיפים כה-כט, עמ' 81-87)

הערות לויין

כה זבול אחד – הגלגל התשיעי המניע את כל המערכת שמתחתיו ממזרח למערב פעם בכל יום; אין בו כוכבים ולכן אין אפשרות למדוד את גודלו. עוגתו – גלגולו, או היקפו. יכניעם – למרות תנועתם העצמית של שמונה גלגלי הכוכבים ממערב למזרח, הוא מניעם ממזרח למערב. ובוה – בתנועה "היומית" שהוא מקורה נקצב הזמן ביחידותיו השונות. חלקים – 1080 בשעה. כו עולם המלאכים שמעבר לגלגל התשיעי. צורות – אולי הצורות הנבדלות שאינן ב"עצם". שרפים עומדים – על-פי יש' ו: ב. ומיחדים – מלשון 'ומיחדים שמך בכל יום תמיד' (ברכות השחר). שנאנים – כינוי למלאכים (על-פי תה' סח: יח). ואופנים – על-פי יח' א: טז. מקדישות – על-פי יש' ו: ג. מה הזה – בדברי יעקב כשהקיץ מחלומי (בר' כח: יז). של רגליך – כדבר ה' מן הסנה למשה. והתנצל – הסר מעליך (על-פי שמ' לג: ו). ביחידתך – בכוח נפשך. מחמר גויתך – רק בשחרור מכבלי הגוף תדע הנשמה החכמה את המושכלות. שרעפיך – מחשבותיך



איור 3: סוף החלק השני של דיוואן אברהם אבן עזרא והתחלת החלק השלישי, שבראשו כתובת בערבית ואחריה התחלת "חי בן מקיץ".

(© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. Or. Fol. 1233/F. 69h = Steinschneider 186 [90.000.273.-1.1])

(על־פי תה' צד: יט); כאן אולי הכוונה למחשבות הקשורות ברושמי החושים. בעיני קרביך – עיני החכמה הפנימיות, ניגודן של עיני הגוף.

כו יש אחד אין לו – על־פי קה' ד: ח; כאן: אלוהים. יכלכלוהו – יכילוהו (על־פי מל"א ח: כו). תקצר – צורת היחידה במקום הרבות (על־פי הערבית). והלשונוות תצר – כי אין בכוח לשון בני אדם להכיל כל מהללו. כי לו והגדולה – על־פי דהי"א כט: יא, יב. אין אלוה זולתו – על־פי תה' יח: לב. ואין לתבונתו – על־פי יש' מ: כח. תבנית – צורה, דמות (על־פי יש' מד: יג); אין ותמשילוהו – על־פי יש' מו: ה; דמות – מלשון 'ומה־דמות תַּעֲרֹכּוּ־לוֹ' (יש' מ: יח). ועקרה – יסודה ושורשה (על־פי ברכות ו: ז). יודע נסתרות – על־פי דב' כט: כח. כראויות – כמו הנראות לעין. בוחן כליות – על־פי יר' יז: י. צדק – כנאמר: 'צדק ומשפט מכון כסאָךְ' (תה' פט: טו). דתיו – מלשון 'ודתיהם שנות' (אס' ג: ח). מדותיו – מלשון 'אַרְבַּע מְדוֹת בְּאֶדְם' (אבות ה: י). מעגליו – דרכיו (על־פי מש' ד: יא). שלום – כי הוא 'הַמֶּלֶךְ שֶׁהַשְּׁלוֹם לוֹ' (מדרש שהש"ר לשה"ש ג:ט; וראה איוב כה: ב).

כח אליך עיני – תה' קכג: א. טרחי – 'מגזרת: הִיוּ עָלַי לְטָרַח' [יש' א: יד] (פירוש ראב"ע לדב' א: יב). אקדמנו – אבוא לפניו (על־פי מי' ו: ו). ונכסף נכספתי – על־פי בר' לא: ל. ותדע את רוחך – הפרשן הפרסי של אבן סינא מביא דברים המיוחסים לנביא האיסלאם: 'מי שידע נפשו ידע את אלוהיו', ומוסיף: 'כשיגיע לדעת נפשו יוכל עתה לדעת את המלאכים', ולחזות – בעין הלב.

כט לכנס וליצא בשלום – כנאמר על ר' עקיבא, מן הארבעה שנכנסו לפרדס (חגיגה יד: ע' ב). המשילך – אולי הכוונה לשכל העליון ('הראשון') שהוא מקור הכול, ואולי לשכל הפועל (אחרון השכלים הנבדלים) המופקר על עולם השפל ונשמותיו.

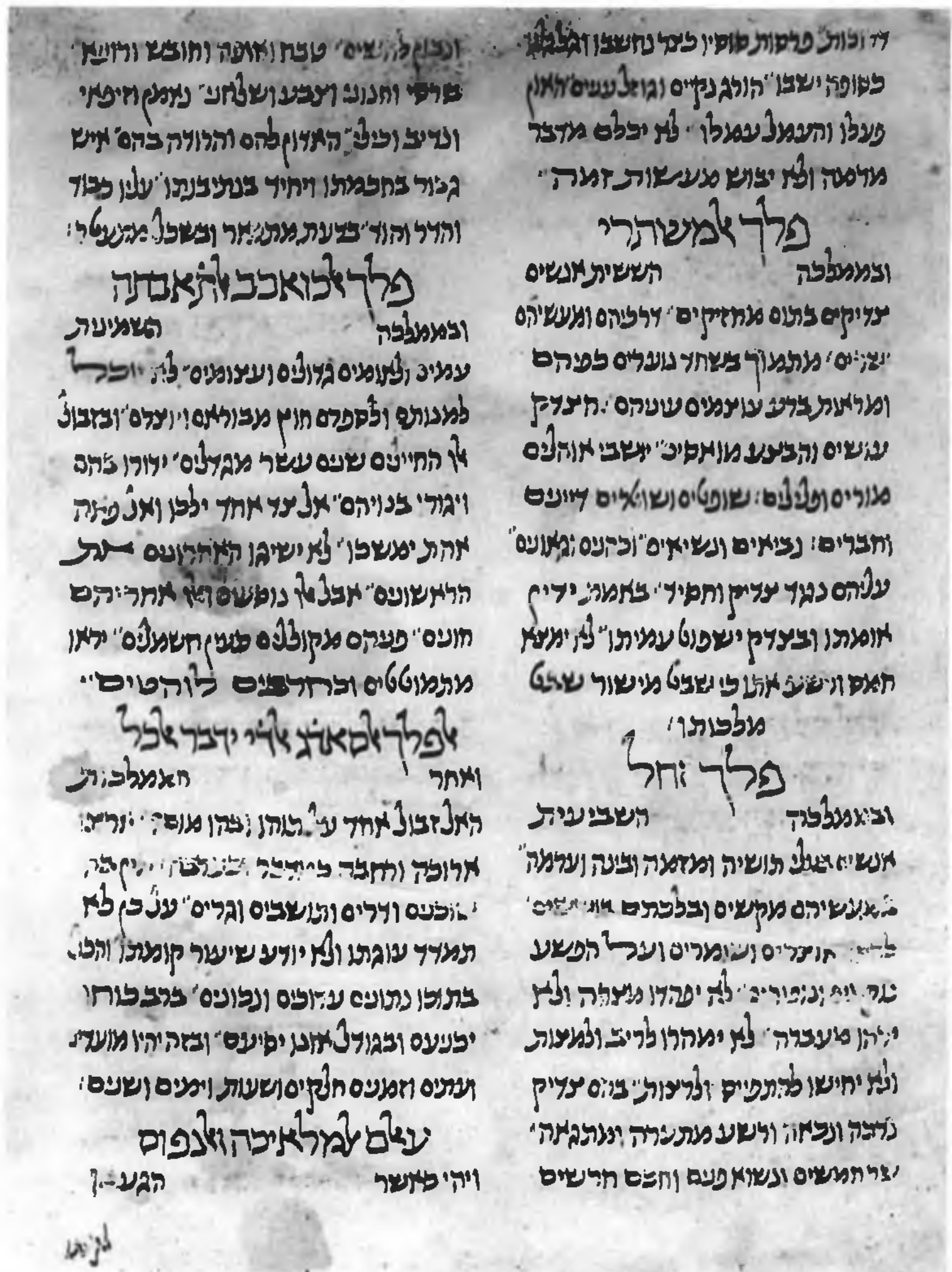
עמו – הכוונה כנראה לנבחריו החכמים. ויתרומם תהלה – על־פי נחמ' ט: ה. עושה חסדו – על־פי תה' קלו: ד.

ראוי לשים לב במיוחד לשורות האחרונות בסעיף כח: כיצד יכול האדם לדעת את האל?

ויאמר (חי בן מקיץ): אם תתמך בדברי / ותחזיק במוסרי / ותלך בדרכי ולא תסור מאחרי. / ותדע את רוחך / כפי יכלתך וכחך. אז תוכל לדעתו / ולחזות אותו.

מה הקשר בין ידיעת האל לידיעת האדם את עצמו (נפשו, רוחו)? יש כאן רמז למושג מרכזי בהגותו, כפי שנראה בהמשך הדיון: האדם הוא "עולם קטן" (microcosm), ולכן על־ידי ידיעת האדם את נפשו (= עצמו) הוא יודע את האל.

שירתו של אברהם אבן עזרא, הן שירת החול הן שירת הקודש, משקפת את אישיותו השכלתנית ואת רעיונותיו הפילוסופיים.



איור 4: חלק משירו של אבן עזרא "חי בן מקיץ" (מן המילה "דרוכות" [בשורה 173 במהדורת שיפמן] עד המילה "הגענו" [בשורה 201]).

(© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. Or. Fol. 1233/F. 36a = Steinschneider 186 [90.000.275.-1.1])

5.3

אבן עזרא וביקורת המקרא

5.3.1 גישתו של אבן עזרא למקרא

פרשנותו של אבן עזרא למקרא נובעת ישירות משכלתנותו ומעניינו בפילוסופיה ובחכמה. דיברנו לעיל על הצורך להבין את כתבי הקודש לאור התבונה וליישב את הסתירות הקיימות לכאורה בין קודש לחול. בגישתו אל כתבי הקודש אין אבן עזרא שונה מכל פילוסוף דתי אחר, וכל שכן מכל פילוסוף יהודי אחר. ואולם הוא שונה באופי המדעי של גישתו למקרא. לעומת מפרשי מקרא אחרים רבים בימי הביניים, ובהם גדול המפרשים, רש"י (1040-1105), פירוש אבן עזרא "מדעי" יותר מכמה בחינות.

ראשית, אבן עזרא עוסק בעיקר בפשוטו של מקרא ופחות במישורים המסורתיים האחרים, כמו דרש, רמז וסוד,¹ החשובים מהבחינה הרוחנית או המוסרית וכמובן מהבחינה ההלכתית, וגם מוסיפים נדבך ספרותי לפשט. אצל אבן עזרא, בדומה לחקר המקרא המודרני, הפשט הוא העיקר והוא מרבה לנתח את הטקסט המקראי ניתוח לשוני, דקדוקי או ספרותי.

1 כל הפרשנים עסקו בפשוטו של מקרא, אבל אצל אבן עזרא מגמה זו בולטת יותר. ארבעת מישורי הבנת המקרא – פשט, רמז, דרש וסוד – מכונים "פרדס", לפי ראשי התיבות. הכוונה ב"פשט" היא הבנת המקרא בפני עצמו, ובכלל זה פירוש המילים והדקדוק. ב"רמז" הכוונה לפירוש מטאפורי או אלגורי, כשמשמעות המקרא מובנת כאילו היא מרמזת למושגים שונים. למשל, לפי הפשט שיר השירים הוא שיר אהבה ודו־שיח בין שני נאהבים, ואילו לפי הרמז שיר השירים מובן כביטוי לאהבת האל (הגבר) לעמו ישראל (בת־זוגו). הנשיקות בפסוק "ישקני מנשיקות פיהו", לפי פירוש אלגורי זה, הן רמז למצוות שהקב"ה נתן לבני ישראל (במדרש שיר השירים רבה). על סמך רמז זה אומר ר' עקיבא: "כל הכתובים קדש, ושיר השירים קדש הקדשים" (משנה, ידים ג: ה). (יש פרשנות אלגורית מקבילה בנצרות, ולפיה הגבר הוא ישו ובת־זוגו היא הכנסייה). הדרש הוא פירוש מדרשי, ולפיו לומדים לקח (הלכתי או אגדתי) מן המקרא. הסוד הוא פירוש מיסטי למקרא, כגון נימטריות וכיוצא בהן. הקווים המבדילים את המישורים אינם תמיד ברורים, ולעתים יש ויכות אם פירוש מסוים הוא פשוטו של מקרא או דרש. למשל, כפי שנראה בהמשך, בתקופת בית שני היה ויכוח על משמעות הפסוק "עין תחת עין", ויכוח שחודש בימי הביניים בין היהודים הרבניים לבין הקראים. האם כוונת התורה היא עונש פיזי ממש, או, כדברי חז"ל, "עין תחת עין זה ממון"? פרשנים רבניים, כרס"ג, אבן עזרא ויהודה הלוי ניסו להוכיח, על סמך פסוקים אחרים וגם על סמך טיעונים שכלתניים, כי "עין תחת עין" – זה ממון" הוא הפשט, כלומר כוונתה המקורית והאמיתית של התורה, ולא שינוי או חידוש של חז"ל, כלומר דרש.

שנית, הוא מעלה בפירושו שאלות ומעיר הערות המשקפות את גישתו המדעית השונה מגישתם של רוב הפרשנים הפילוסופיים היהודים בתקופתו, וכל שכן ממחקר המקרא בימינו. למשל, לעתים מסביר אבן עזרא תופעות מקראיות לאור תורת האסטרולוגיה. תורה זו, שבימינו נחשבת לא־מדעית, שימשה בידי אבן עזרא כלי להסברת תופעות שונות במונחים שכליים לכאורה, בהתאם לקוסמולוגיה הנאו־אפלטונית שבה האמין. כלומר, בעיניו הסברים אסטרולוגיים אלה היו מדעיים מכיוון שנשענו על יסודות שנחשבו מדעיים בהקשר של הקוסמולוגיה הנאו־אפלטונית.

שאלה

מה מייחד את גישתו הפרשנית של אבן עזרא?

5.3.2 ביקורת המקרא

גישתו של אבן עזרא שונה אפוא מן הפרשנות המסורתית המקובלת, ודומה לחקר המקרא המודרני, למה שמכונה היום "ביקורת המקרא". הכוונה בביקורת המקרא המודרנית היא לגישה ביקורתית ומדעית אל המקרא, גישה שלא תמיד מקבלת את הנחות היסוד הדתיות המסורתיות, הן בנוגע לנוסח המקרא עצמו, הן לגבי שאלות של חיבור ועריכה של נוסח המקרא, והן בעניין השפעות היסטוריות של תרבויות חיצוניות על תהליך התהוות המקרא. ביקורת המקרא נעשית בשני מישורים: "ביקורת נמוכה" היא ביקורת הטקסט, המנסה להבין את נוסח המקרא ואף לתקן אותו ולשחזר את הנוסח המקורי. "ביקורת גבוהה" שואלת את שאלות היסוד: מי חיבר את הנוסח מתי והיכן ובאיזה רקע היסטורי ותרבותי? לדוגמה, האם ספר ישעיה הוא חיבור של נביא אחד או יותר. לפי התפיסה הביקורתית, מי שחיבר את השליש האחרון של ספר ישעיה (מפרק מ) לא היה יכול להיות הנביא ישעיהו בן אמוץ שחי במאה ה־8 לפסה"נ, כי אם אדם אחר, שחי בגלות בבל אחרי חורבן הבית הראשון (המאה ה־6 לפסה"נ), ויש אף מי שסבורים שמקצת הנבואות חוברו בידי אדם נוסף בארץ־ישראל, לאחר שיבת ציון (לאחר שנת 538 לפסה"נ).

השאלה מי חיבר את חמשת חומשי התורה מורכבת בהרבה. לפי התפיסה המסורתית, נוסח התורה שבידינו הוא הנוסח המקורי של משה, שחיבר את כל התורה, מבראשית ועד סוף ספר דברים, כולל כל מה שהתרחש לפני משה ואף תיאור מותו בסוף. לפי השיטה המכונה "תורת התעודות" בביקורת המקרא (the documentary hypothesis), חמשת חומשי התורה הם קובץ של חיבורים ("תעודות") שחוברו במקומות שונים ובזמנים שונים, והוא נערך בצורתו הקיימת מאות שנים לאחר חיבורם. את החיבורים האלה מאפיינים הבדלים לשוניים וענייניים בכלל, והבדלים בשמות שהאל מכונה בהם (שם הויה, שם אלוהים וכיוצא בהם) בפרט. חיבורים או תעודות אלה נקראים "J" (מקורות שבהם מופיע שם הויה), "E" (מקורות שבהם מופיע שם "אלוהים"), "P" (= Priest, כלומר המקורות העוסקים בכהונה, במקדש ובקורבנות), "D" (Deuteronomy, "משנה תורה", הוא ספר דברים). ביקורת המקרא בכלל, וביקורת התורה בפרט, מעלה בעיות משלה. למשל,

במישור התיאורטי, אם מניחים שהתורה באמת חוברה מחיבורים שונים, מי קבע את הנוסח הסופי של החיבורים האלה שהתקבל כמכלול אחד, כיצד, מתי והיכן הם נערכו? התשובה לדעת חוקרים רבים היא, שנוסח התורה נערך בידי עזרא בגלות בבל או בידי חוגים שונים בתקופתו. במישור המעשי נשאלת השאלה: מה הן השלכותיה של ביקורת התורה על האמונה המסורתית ב"תורה מן השמים" וב"תורה מסיני"? האם סמכותה האלוהית של התורה תלויה בהכרח בשאלת מחברה?

אבן עזרא מתמודד, אם ישירות ואם בעקיפין, עם שאלת מחבר התורה, ופעמים רבות אין הוא מדבר בלשון גלויה אלא ברמזים. לכן אין הסכמה כללית בנוגע לעמדתו האמיתית. יש מפרשים וחוקרים הסבורים שהוא התמודד עם השאלות האלה כדי להפריך את העמדה הביקורתית ולהציגה ככפירה או כשטות, ויש מפרשים הסבורים שהוא רמז אליהן בתקווה שה"משכילים" יבינו את סוד דעתו.

מה הייתה אפוא עמדתו של אבן עזרא בשאלות היסוד של נוסח התורה, כלומר במה שאנו מכנים "הביקורת הגבוהה"?

שאלות

1. מה ההבדל בין "ביקורת גבוהה" ל"ביקורת נמוכה"?
2. מהי "תורת התעודות" של ביקורת המקרא?

5.3.3 עמדתו של אבן עזרא על-פי שפינוזה

בשנת 1670 כתב הפילוסוף ברוך שפינוזה בספרו מאמר תיאולוגי-מדיני:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

2 הפרושים – כינוי לאחת מכתות היהודים במאות האחרונות לתקופת בית שני. בניגוד לכת השמרנית היריבה, הצדוקים, הפרושים האמינו שהתורה שבעל-פה, ולא רק התורה שבכתב, ניתנה בסיני. "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" (אבות פ"א: מ"א), ומהם נמסרה התורה לדורות הראשונים של חז"ל. הפרושים הם אפוא קודמיהם של חז"ל, והתלמוד והמדרש של חז"ל הם מן התורה שבעל-פה של הפרושים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

שפינוזה מזהה בפרק זה שישה פסוקים בתורה שאבן עזרא סבר שמן הנמנע שנכתבו בידי משה.
ואולם, לפי שפינוזה, אבן עזרא לא היה יכול לגלות באופן חופשי ומפורש את דעתו מחשש שמא
יאשימוהו בכפירה, ולכן היה עליו להסתפק ברמזים.

החוקר והפילוסוף בן-ימינו ליאו שטראוס כתב דברים דומים בנוגע לדרך כתיבתם של פילוסופים בימי הביניים. במאמר "Persecution and the Art of Writing" ("רדיפה ואמנות הכתיבה") טען שטראוס שבימי הביניים לא היו פילוסופים יכולים להביע במפורש את דעתם האמיתית מכיוון שהמושג המדיני-החברתי "חופש הדיבור" לא היה קיים כלל. אדרבה, הם נאלצו להסתיר את דעותיהם האמיתיות אם הן היו מנוגדות לאמונות המקובלות. אבל כדי לעמוד על דעתם האמיתית של ההוגים האלה היה הקורא המשכיל והרגיש צריך ללמוד לקרוא בין השורות ולבחון מה לא נאמר, לא פחות משבחן את מה שנאמר.

5.3.4 עמדתו של אבן עזרא על-פי חוקרים בני דורנו

המחלוקת על דעותיו האמיתיות של אבן עזרא לא החלה בשפינוזה. הדעות על עמדתו האמיתית נחלקו מיד כשעלה הצורך בפירושים על פירושו במאה ה-14. נביא אחדות מהן, מחוקרי ימינו, מן הפרשנות המודרנית המסורתית ומפרשני המאה ה-14.

5.3.4.1 נחום סרנה

החוקר נחום סרנה כתב, כי מפרשי המקרא הספרדים בימי הביניים התעניינו בשאלות ביקורתיות, ואבן עזרא הרבה במיוחד לעסוק בשאלות האלה. לדעת סרנה, עמדתו של אבן עזרא היא עמדה ביקורתית ורדיקלית, גם במקרים שדבריו מעידים לכאורה על גישה מסורתית:

בראש ובראשונה, תמוה הדבר מדוע הרבה לצטט "דברי כפירה" של אחרים כאשר התוצאה הייתה הפצה נרחבת של אותם רעיונות שהוא גינה בתוקף, ואשר, כפי הנראה, היה מעדיף לפסול. יתר על כן, הארסיות של התקפותיו יצרה את הרושם שהוא מוחה יתר על המידה וכותב מתוך זהירות יותר מאשר מתוך שכנוע כן. יש להודות שזהו שיפוט סובייקטיבי. אך העובדה שלעיתים תכופות אין הוא דוחה את הרעיונות מעוררי ההתנגדות, ואפילו כאשר הוא תומך בגידוף באמצעות נימוק הגיוני, הנימוק ההגיוני מספק, בדרך כלל, הרבה פחות מאשר ה"כפירה" המקורית, עובדה זו מבססת את יכולת השכנוע שלו. לבסוף, אבן עזרא עצמו עשה רשימה של שישה קטעים מן התורה שנראה שהם הוספה מן התקופה שלאחר משה. אמת, אין הוא אומר זאת בפירוש, אך מיקומן של הדוגמאות האלה בסמיכות והשפה המובנת לחוג מצומצם בלבד שבה הוא משתמש, שלא לדבר על הפשט של כל טקסט מצוטט, מפריכים כל מסקנה אחרת.

5.3.4.2 אוריאל סימון

גם אוריאל סימון סבור שאבן עזרא התייחס בחיוב לביקורת החומש. במאמרו "תנ"ך, פרשנות",³ מבחין סימון בין יחסו השמרני של אבן עזרא לנוסת המקרא ("ביקורת גבוהה") ובין יחסו החופשי לשאלת המחבר ("ביקורת גבוהה"):

ביקורת הנוסח העסיקה את אבן עזרא אך במעט. מלאכתם של בעלי המסורה נראתה לו כמושלמת: כי בעבורם עמדה תורת השם וספרי הקודש על מתכונתם בלי תוספת ומגרעת (יסוד מורא, שער א). [...] מסתבר שראב"ע נזקק לבטחון גמור במהימנות הנוסח ובאמינות המיתודה כמשקל נגד לעצמאותו הפרשנית היתירה ולגישתו הביקורתית בשאלת מיהות מחברי ספרי המקרא. בעיית האנכרוניזם הטרידה אותו מאוד, ואך בקושי רב היה מוכן להניח שבכת הנבואה לכנות אדם או מקום על שם סופם (בראשית, ה: כט; דברים, כב: ח). לעומת זאת ברי היה לו שהערות מבארות כגון: "והכנעני אז בארץ" (בראשית, יב: ו), "בהר ה' יראה" (בראשית, כב: יד), "והנה ערשו ערש ברזל" (דברים, ג: יא), אינן אלא תוספות מאוחרות, דוגמת שנים-עשר הפסוקים האחרונים של התורה, שנכתבו, לדעתו, על-ידי יהושע בדרך נבואה (דברים, א: כ; לד: א). [...] יש להטעים שהמניע של ראב"ע בקביעת הרקע הזמני של הדברים היה פרשני-ספרותי: השאלה שהטרידה אותו היתה, אם סביר שמשה וישעיהו⁴ יכתבו כדברים הללו, ולא (כפי ששואל המחקר כיום) אם הדברים היו בעלי משמעות לגבי בני-דורם. [...]

(סימון, "תנ"ך, פרשנות": ראב"ע, עמ' 677)

לדעת סימון, דבקותו של אבן עזרא במהימנות הנוסח ובתקפותה של השיטה הפרשנית היא שאפשרה לו את חירותו המחשבתית ואת נקיטת העמדה התופשית כלפי שאלות "הביקורת הגבוהה". אלה היו היסודות שעליהם הוא בנה את פרשנותו השכלתנית. בכך הוא היה שונה, למשל, מר' דוד קמחי (רד"ק), שנקט גישה ביקורתית כלפי מהימנות הנוסח, אך נעדר כל ביקורת פילוסופית-היסטורית. על אף השוני הבסיסי בין שתי הגישות, כל אחת מהן נבעה, בדרכה שלה, מאמונה מוחלטת באל.

5.3.4.3 מיכאל פרידלנדר

התפיסה שאבן עזרא היה מבקר המקרא (כפי שראינו אצל סרנה ואצל סימון) אינה מקובלת על הכל. למשל, לדעת מיכאל פרידלנדר, חוקר מן המאה ה-19, אבן עזרא האמין כי משה הוא שחיבר את החומש בשלמותו, בהתאם לאמונה המסורתית. פרידלנדר מקבל כפשוטן את התקפותיו של

3 המאמר מובא במלואו בנספח ב שבסוף היחידה.

4 סימון מזכיר כאן את ישעיהו, נוסף על משה, בגלל הבעיה הדומה של אנכרוניזם – ייחוסם של פרקים מ-סו, העוסקים בתקופת חורבן ירושלים וגלות בבל, לנביא ישעיהו בן אמוץ.

אבן עזרא על הדעות הכופרות של מי שהציעו כי התוספו פסוקים מאוחרים לתומש. פרידלנדר שואל: מדוע גינה אבן עזרא את הדעות הכופרות אם בסופו של דבר הוא הסכים להן כטענת שפינוזה? אפילו שפינוזה, שייחס לאבן עזרא דעות ביקורתיות, הודה שאבן עזרא לא הביע דעות אלו במפורש. פרידלנדר גם טוען, כי הצעת שפינוזה שאבן עזרא חשש מלהביע בגלוי את דעתו האמיתית אינה סבירה מכיוון שאבן עזרא לא היסס מלהביע דעות אחרות שוודאי לא היו מקובלות על בני דורו.

לביטוי "יש לו סוד" אין המובן הנרמז בשום חלק מכתביו של אבן עזרא; לעולם אין הוא מתייחס למחקרים ביקורתיים על מהימנות הנוסח או על מחבר הספר; הוא תמיד מרמז לדעה פילוסופית, הצפונה, לדעת אבן עזרא, בטקסט המקראי. [...]

כל זה אינו מותיר שום ספק שאבן עזרא האמין באמת ובתמים שהחומש, למעט הפסוקים האחרונים [המתארים את מות משה ושנכתבו לכאורה בידי יהושע], הוא אותו חומש שנכתב בידי משה, בלא שינוי או הוספה.

(Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, pp. 63, 66-67)

שאלה

סכמו את נימוקיו של פרידלנדר נגד טענת שפינוזה ואחרים כי אבן עזרא האמין בביקורת התורה.

5.3.4.4 עמוס פונקנשטיין

דומה לדעתו של פרידלנדר היא דעתו של עמוס פונקנשטיין:

שגרת הדיבור הזו "ויש בדבר סוד" מופיעה לעתים כל־כך קרובות בספריו של אבן עזרא, עד שנוצרה ספרות שלמה שראתה צורך לפצת את החידות שהעמיד אבן עזרא בפירושו, וחכמי המאה התשע־עשרה נטו לעתים קרובות לראות בסודות אלה טיעונים מכריעים שהטרימו את ביקורת המקרא במאה השבע־עשרה ושאבן עזרא לא פרסם משום החשש. ואין הדבר כן. אמנם נכון שאבן עזרא שימר הרבה מאוד ארגומנטים ביקורתיים, שמוצאם הן בביקורת הקראית והן בביקורת הרציונליסטית הרדיקאלית של כמה מחכמי ספרד, אפילו נגד האותנטיות של פסוקים או ספרים אלה ואחרים. [...] בדרך כלל נמצא שעמדתו היא עמדה שמרנית לחלוטין, ושהוא איננו רוצה לפגום באחדות התורה ובאותנטיות של תורת משה, דהיינו בייחוס כתיבת התורה למשה רבנו, ורק משום הפולמוס⁵ הוא שימר כמה ארגומנטים שביקורת המקרא עשתה בהם שימוש מאוחר יותר.

(פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים, עמ' 32-33)

5 כלומר, הפולמוס עם ביקורת הקראים והביקורת השכלתנית הרדיקלית של מפרשים ספרדיים אחרים.

5.3.5 עמדתו של אבן עזרא על-פי פרשנים מסורתיים במאה ה-19

שאלת יחסו של אבן עזרא לאחדות התורה ושלמותה ולחיבורה בידי משה העסיקה מפרשים של פירושו החל במאה ה-14, ואולם דווקא במאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 – ככל הנראה בתגובה על התפשטות תורת התעודות, שנחשבה בחוגים דתיים רבים (הן ביהדות הן בנצרות) ככפירה בסמכותה של התורה ובחיבורה בידי האל – ניסו מפרשים רבים של אבן עזרא להסיר כל שמץ של חשד בכשרותו כיהודי נאמן לתורת משה.

5.3.5.1 שלמה זלמן נעטטער

ר' שלמה זלמן נעטטער מירושלים חיבר פירוש על אבן עזרא (1859), המודפס במהדורות שונות של מקראות גדולות. נעטטער הרחיק לכת בהגנתו על אבן עזרא וטען כי הוא סבר שמשה כתב את כל התורה, אפילו את הפסוקים האחרונים המתארים את מותו (מפסוק "ויעל משה", דברים, לד: א עד הסוף): "יש אומרים כי דעתו של החכם [אבן עזרא] כי מן "ויעל משה" יהושע כתבו [...] אבל באמת ר' אברהם אינו סובר זה. רק כל אלה נאמרו למשה בדרך נבואה וכתבם כך" (נעטטער על דברים, א: ב). דברים אלה של נעטטער סותרים את דברי אבן עזרא בפירושו לדברים, לד: א: "לפי דעתי, כי מזה הפסוק כתב יהושע, כי אחר שעלה⁶ משה לא כתב, ובדרך נבואה כתבו" (תורת חיים, עמ' שיז).

על מי נאמרו המילים "ובדרך נבואה כתבו"? נעטטער אומר (לעיל) "כל אלה נאמרו למשה בדרך נבואה". אבל אבן עזרא מציין במפורש: "כי מזה הפסוק כתב יהושע, כי אחר שעלה משה לא כתב". אם כן, הביטוי "ובדרך נבואה כתבו" חל לא על משה, שלא כתב אחרי שעלה להר נבו, כי אם על יהושע! ומדוע נאמר על יהושע "ובדרך נבואה כתבו"? הרי משה עלה לבדו, ומת מה שחז"ל כינו "מיתת נשיקה", "ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה" (דברים, לד: ו). הואיל ויהושע לא עלה עם משה, ולא היה נוכח במיתתו ובקבורתו, כיצד ידע מה לכתוב? תשובת אבן עזרא היא, שיהושע כתב דברים אלה "בדרך נבואה".

דברי נעטטער בדברים, א: ב סותרים לא רק את דברי אבן עזרא, אלא גם את דבריו שלו בדברים, לד: א: "כי בודאי לא כתב משה 'ויעל משה' טרם שעלה. וכיון שעלה לא ירד, כדי שנאמר שכתב זה אחר שירד. וכן שאר הפסוקים שהביא לעיל". כלומר, משה לא היה יכול לכתוב "ויעל משה"

6 כלומר, אחרי שמשה עלה למות בהר נבו, הוא לא כתב את תיאור מותו, אלא יהושע כתב עליו "בדרך נבואה" (שהרי לא היה עד למות משה).

לפני שעלה. הואיל ומת בהר ולא חזר, לא היה יכול לכתבם לאחר מכן. אם כן, גם נעטטער סבור שמשא לא כתב את הפסוקים הנ"ל.

5.3.5.2 יהודה ליב קרינסקי

בפירושו הגדול על אבן עזרא, מחוקקי יהודה, טוען יהודה ליב קרינסקי (פיעטרקוב תרס"ו [1907]), כי אבן עזרא אכן האמין שמשא כתב את כל התורה כולה:

והנה קצת מהמתחכמים והפוקרים תלו דעתם החפשית על מאמרו של החכם ז"ל שכתב בזה, "ואם תבין וכו'", ורצו להפיל את החכם ז"ל גם כן במהמורות שנפלו הם בהן, לכן אמרתי להעתיק תוכן דברי הרב החכם הגדול שד"ל, אשר לא הכיר לו פנים בכל פעם, מה שכתב על זה בבאורו לספר דברים.

(קרינסקי, מחוקקי יהודה, "קרני אור" לדברים, א: ב)

לדעת קרינסקי אין לייחס לאבן עזרא דעות ביקורתיות, ואין להפכו לכופר כביכול. רק הוגים ומפרשים שהם "מהמתחכמים והפוקרים" מנסים לתלות את "דעתם החפשית" על אבן עזרא כדי להצדיק את כפירתם בתורת משה, בטענה שגם אבן עזרא כפר בה, אבל ניסיונם זה להסתמך על אבן עזרא הוא סילוף דבריו.

מן הראוי לשים לב ללשונו החדה של קרינסקי: את מבקרי המקרא המנסים להסתמך על אבן עזרא אין הוא מכנה חכמים כי אם "מתחכמים" ו"פוקרים", מי שדעותיהם הפקר.⁷ קרינסקי מסתמך בטיעונו על דעתו של שד"ל. ואכן, טיעונו של שד"ל היו הבסיס להגנה המסורתית על אבן עזרא כמאמין באחדות התורה, כנגד דעתם של מי שסברו כי אבן עזרא האמין בביקורת התורה.

5.3.5.3 שד"ל

לדעת שד"ל (ר' שמואל דוד לוצאטו, 1800-1865, איטליה) האמין אבן עזרא שמשא כתב את התורה כולה, ונימוקיו דומים לאלה שהבאנו בשמו של פרידלנדר (ראו לעיל). ואולם שד"ל אומר דבר מעניין ביותר בנוגע לעמדת אבן עזרא על הפסוקים הבעייתיים, שאין פרידלנדר וקרינסקי אומרים: "משמע כי דוקא המקראות האלה הם (לדעתו) נוספים, לא שהספר כולו מזויף". אלה דברי שד"ל:

7 הרמב"ם, בפירושו למשנה "פרק חלק", טוען, כי המילה היוונית "אפיקורוס" (שמו של הפילוסוף אפיקורוס ושל המאמינים, כמוהו, כי "אין דין ואין דיין"), באה מן השורש "פקר", והכוונה – מי שכופר באמת.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

שאלה

כיצד מנמק שר"ל את סברתו שאבן עזרא האמין באחדות התורה ולא נטה לביקורת התורה?

לסיכום, מן הפרט נלמד את הכלל. שר"ל טוען שאין אבן עזרא כופר בחיבור התורה בכללה בידי משה. אילו סבר אבן עזרא, כדעת שפינוזה, שהתורה לא נתחברה בידי משה, לא הייתה עולה שאלת הפסוקים האנכרוניסטיים לכאורה. הפסוקים האלה – כ-יב – הפסוקים המתארים את מות משה בהר נבו, "והכנעני או בארץ", "לפני מלך מלך בישראל" וכדומה, הם אנכרוניסטיים אך ורק אם מניחים שמשה הוא מחבר התורה כולה. אך אם מניחים שהתורה חוברה או נערכה בתקופה מאוחרת יותר, הרי אין אנכרוניזם. בעיית האנכרוניזם מושתתת אפוא על תפיסת התורה כחיבור אחד של משה, כי רק על סמך תפיסה כזו אפשר לדבר על פסוקים אחדים כהוספות מאוחרות. שר"ל מסכים אפוא עם שפינוזה בטענה שאבן עזרא הבין פסוקים אחדים כהוספות מאוחרות, אך הוא דוחה על הסף את מסקנותיו הכלליות של שפינוזה, שאבן עזרא לא האמין, בדרך כלל, בתורה כתורת משה.

5.3.6 עמדתו של אבן עזרא על-פי פרשני המאה ה-14: מוטוט וצרצה

כאמור, שאלת יחסו הביקורתי של אבן עזרא לתורה העסיקה פרשנים יהודים כבר במאה ה-14. ראינו כי שר"ל מעלה את האפשרות ששפינוזה הושפע מ"החכם מוטוט", שגם הוא "נשתבש בזה, ואולי ממנו למד שפינוזה". "החכם מוטוט" הוא שמואל בן סעדיה אבן מוטוט, פרשן ספרדי שהיה פעיל בשנת 1370 בערך. כך כותב אבן מוטוט בפירושו על אבן עזרא לדברים, א: ב: "ודעתו [של אבן עזרא] כי כל אלה נאמרו למשה בדרך נבואה". אבל כבר ראינו שאבן עזרא כתב: "לפי דעתי, כי מזה הפסוק כתב יהושע, כי אחר שעלה משה לא כתב, ובדרך נבואה כתבו". מה גרם לבלבול הזה בהבנת הביטוי "בדרך נבואה כתבו", המיוחס במפורש ליהושע ולא למשה?

בלי לנסות לפתור את הבעיה, דבריו של אבן מוטוט הם עדות כי כבר במאה ה־14 הבינו מפרשי אבן עזרא שפירושו מעלים שאלות קשות הנוגעות למחבר התורה. שוב, מן הפרט נלמד את הכלל: אם התקשו מפרשי אבן עזרא להאמין שהוא פקפק במשה כמחברם של הפסוקים האחרונים המעידים על מותו – וזאת על אף דבריו המפורשים שם, המסכימים עם דעת חז"ל כי יהושע הוא שכתבם – כל שכן לא יכלו לפרש את רמזיו הביקורתיים במקומות אחרים כמטילים ספק במשה כמחברם.

בן דורו של מוטוט, ר' שמואל אבן סנה צרצה (מחבר הפירוש מקור חיים, שהוא פירוש על פירוש ראב"ע לתורה) מסכים עם מוטוט, שאבן עזרא סבר כי י"ב הפסוקים האחרונים בתורה נכתבו בידי משה בדרך נבואה, על אף מה שאבן עזרא עצמו אמר:

ואם תבין סוד השנים עשר וכו'. הנה סוד השנים עשר, הם שנים עשר פסוקים שהם מפסוק "ויעל משה" עד סוף הספר. ויש אומרים כי דעתו של החכם [כלומר, אבן עזרא] כי מן "ויעל משה" יהושע כתב, כאשר אמר החכם בפרשת "וזאת הברכה" בפסוק "ויעל משה" (דברים, לד: א). באמת כי החכם ז"ל אינו סובר זה.¹⁰ רק כל אלה נאמרו למשה בדרך נבואה וכתבם כך. גם מה שאמר החכם, גם "ויכתב משה" רוצה לומר הפסוק בפרשת "וילך משה", דעתו גם כן [שמשה כתבו] בדרך נבואה. גם "בהר ה' יראה" רצה לומר שלא היה עדיין בית המקדש, ואמר כי שם יהיה שכינתו.¹¹ גם "הנה ערשו ערש ברזל", רצה לומר מה שאמר בפרשה זו, "הנה ערשו ערש ברזל הלא היה ברבת בני עמון", ובאמת לא לקחו לרבת בני עמון עד זמן יואב בן צרויה, אלא צריך להיות שכתב בנבואה.¹² ומה שאמר גם "והכנעני אז בארץ" כבר כתבתי בפרשת "לך לך" על פסוק זה מה שנראה לי.

(צרצה, על דברים, א: ב)

אין אפוא הסכמה כללית בדבר יחסו הביקורתי של אבן עזרא למקרא, ובייחוד לתורה. לשונו המעורפלת יש בה משום אסמכתא לשתי הדעות: זאת הרואה בו את אבי ביקורת המקרא, וזאת המנסה להסיר ממנו כל שמץ של חשד באמונתו במשה כמחבר התורה כולה. עלינו לבדוק אפוא את דברי אבן עזרא עצמו בפירושו לפסוקים בעייתיים מבחינת האנכרוניזם.

שימו לב: הנחת היסוד שלנו היא, שגישת אבן עזרא אכן ביקורתית ושמניעיו היו שכלתניים.

10 לפי צרצה, אבן עזרא לא סבר שהפסוקים האלה נכתבו בידי יהושע.

11 כלומר, אבן עזרא חשב כי משה ניבא שבהר המוריה ייבנה המקדש בעתיד.

12 הדברים אירעו אחרי תקופת משה ולכן סבר אבן עזרא שמשה כתבם בדרך הנבואה.

5.3.7 פירוש אבן עזרא לפסוקים בעייתיים

5.3.7.1 פירוש אבן עזרא לבראשית, יב: ו: "והכנעני אז בארץ"

כאמור הוטרד אבן עזרא מבעיית האנכרוניזם במקרא, כלומר מפסוקים או קטעים שלכאורה אינם מתאימים לתקופת המחבר. אחד הפסוקים הבעייתיים ביותר (שהזכירו שפינוזה ואחרים) הוא "והכנעני אז בארץ" (בראשית, יב: ו). הייתכן שמה, שחי כאשר הכנעני היה בארץ, כתב "והכנעני אז בארץ"? ומה כוונת המילה "אז"? המילה "אז" עשויה לציין שינוי שהתרחש לפני תקופת המדבר או שינוי שהתרחש בתקופתו: "אז" ולא לפני כן, או "אז" ולא לאחר מכן. נסביר את שתי האפשרויות בהנחה שמה הוא המדבר (או המחבר). ייתכן שכוונת "אז" היא, שבתקופה קדומה לתקופת המחבר, כלומר בימי אברהם, ישב הכנעני בארץ, אך לפני כן – לפני תקופת אברהם – הכנענים לא ישבו בארץ, והם כבשו את הארץ מעם אחר. אם זאת כוונת "והכנעני אז בארץ" – אזי בימי אברהם ישבו הכנענים בארץ לאחר שכבשוה מעם אחר ולא לפני כן – אין בעיה אנכרוניסטית. אך ייתכן שכוונת המילה "אז" היא למצב שהיה בתקופה קדומה לתקופת המדבר ולא אחרי כן: אז, בתקופת אברהם, הכנעני היה בארץ, ולא לאחר מכן, בתקופת המדבר, שהוא משה. אפשרות זו – אז, ולא אחרי כן – מעלה שאלה קשה של אנכרוניזם, כי גם בתקופת משה היה הכנעני בארץ, לכן משה לא היה יכול לומר אז ולא אחרי כן, מפני שאז – בימי אברהם – הכנעני היה בארץ, וגם בימי משה עדיין היה הכנעני בארץ. אם הפסוק לא היה יכול להיאמר בפי משה, מתי נאמר? האם יש כאן רמז להוספה מאוחרת: אז (בימי אברהם ובימי משה) הכנעני היה בארץ, ועתה – בימי המדבר המאוחר – אין הכנעני בארץ?

מה דעתו של אבן עזרא על משמעותה של המילה "אז" בפסוק? אבן עזרא מביא את שתי הדעות. כלומר, ייתכן שכוונת המילה "אז" – ולא לפני כן. אבל עוד ייתכן שהכוונה – אז, ולא עתה. לדבריו: "יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר.¹³ ואם איננו כן יש לו סוד. והמשכיל ידום"¹⁴ (בראשית, יב: ו, תורת חיים, עמ' קנג).

הדעה הראשונה – אז ולא לפני כן, כלומר הכנענים כבשו את הארץ מידי עם אחר – אין בה כל קושי. זו דעתם של מפרשים רבים. כך אומר רש"י: "היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחילק נח את הארץ לבניו". גם אבן עזרא אומר: "יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר", כלומר אז, בימי אברהם, היה הכנעני בארץ, ולא לפני כן, עד שכבש אותה מעם אחר.

אך אם כוונת "אז" לזמן מאוחר יותר, כלומר "אז", בימי אברהם, הייתה הארץ בידי הכנענים, ולא היום, בימי כותב הפסוק, מתי הוא "היום"? כאמור, פסוק זה לא היה יכול להיכתב בתקופת משה,

13 כלומר, אז, בימי אברהם, הכנענים היו בארץ, אבל לפני כן לא היו, עד שכבשו את הארץ מעם אחר.

14 כלומר, אם הכוונה אינה למה שהיה לפני כן אלא למצב שלאחר מכן, כשנכתבה התורה, "יש לו סוד".

הרי בימי משה הייתה הארץ בידי הכנענים, ולכן יש להניח שהוא תוספת מאוחרת. דעה שנייה זו היא הנרמזת בדברי אבן עזרא, "ואם איננו כן יש לו סוד. והמשכיל ידום". כלומר, אפשרות זו של הוספה מאוחרת היא בעייתית, ועל המשכיל לשתוק ולא להרחיב באפשרות מסוכנת זו.

מהי אפוא דעתו של אבן עזרא ולמה התכוון בדבריו "יש לו סוד, והמשכיל ידום"? המפרשים המסורתיים נטו כמובן לדעה הראשונה וייחסוה גם לאבן עזרא. כך, למשל, אומר מוטוט: "פירוש וזהו שאמר מלת אז כלומר בעת ההיא כבר היתה הארץ ביד כנען. יש לו סוד. והסוד יתבאר בפרשת אלה הדברים". כלומר, לפי מוטוט, אבן עזרא טען רק שהמילה "אז" מתייחסת לתקופת אברהם, שאז היה הכנעני בארץ, אחרי שכבשו אותה מעם אחר. מהו אפוא הסוד שמוכיר אבן עזרא? לדעת מוטוט (בפירושו לדברים, א: א) משה גם כתב כנביא על העתיד (למשל, על מותו): "ודעתו כי כל אלה נאמרו למשה בדרך נבואה". ואילו צרצה, בפירושו מקור חיים, מסביר כך את הבעיה:

"תפשה כנען מיד אחר" – פירש כי ידוע כי מלת אז הוא רמז לזמן ידוע, לעתיד או לשעבר, והנה פירושו כמו בעת ההיא.¹⁵ ועל כן הוצרך לפרש שמלך כנען בעת ההיא, כי אז לקחה מיד אחר.¹⁶ "ואם איננו כן" – פירש שאם לא בא מלת אז להודיענו שאז תפשה מיד אחר, אלא הפירוש הוא לשעבר,¹⁷ יהיה הפירוש קשה וסתום וראוי להעלימו.¹⁸ כי איך אמר בכאן מלת אז שמשמעו אז היה בה אבל עתה אינו בה. הלא משה כתב התורה ובימיו היתה הארץ ביד הכנעני. כי אנחנו ידענו כי לא היה סר הכנעני משם כי אם אחרי מות משה כשכבשה יהושע.¹⁹ ועל זה אמר כי יש לו סוד.

(צרצה, על בראשית, יב: ד-ה)

לפי צרצה הדעה השנייה אינה אפשרית ואי-אפשר לייחסה לאבן עזרא, כי משה כתב את התורה – כולל פסוק זה – ולכן לא ייתכן שהפסוק מתייחס לתקופה מאוחרת יותר, אחרי ימי משה. לפי צרצה, לא ייתכן אפוא שאבן עזרא האמין בדעה שנייה זו, ולכן אמר "יש לו סוד והמשכיל ידום", כלומר "הפירוש [הזה] קשה וסתום וראוי להעלימו".

בגלל לשונו הזהירה ואף המעורפלות של אבן עזרא, אין אנו יכולים להכריע בוודאות לאיזו דעה נטה בפסוק "והכנעני אז בארץ". את הפסוק "ויעל משה" אבן עזרא יכול לייחס ליהושע, כפי

15 כלומר, אז – בעת ההיא, בזמן ידוע, ולא למה שבעבר או בעתיד.
 16 כלומר, צרצה סבור שאבן עזרא הוצרך לקבל את הדעה הראשונה – אז הכנעני היה בארץ, בימי אברהם ולא לפני כן, כלומר לפני אברהם לא היה הכנעני בארץ.
 17 כלומר, אם "אז" מתייחס אל העבר, לימי משה, כאשר הכנעני אכן היה בארץ, פירושו שעכשיו, בימי מחבר מאוחר יותר, אחרי משה, כשהארץ נכבשה בידי בני ישראל, הכנעני כבר לא היה בארץ.
 18 צרצה מבין כי הדעה השנייה מסוכנת, כי היא טוענת שמשה לא כתב את הפסוק הזה, ולכן לדעתו אבן עזרא אמר "והמשכיל ידום"; כלומר, לדברי צרצה, "הפירוש (השני) קשה וסתום וראוי להעלימו".
 19 לפי צרצה, לא ייתכן שאבן עזרא סבר שהפסוק נכתב אחרי כיבוש הארץ לאחר מות משה, כשהכנעני כבר לא היה בארץ.

שכבר הציעו חז"ל, כי גם יהושע היה נביא והיה יכול לכתוב את הפסוק "בדרך הנבואה". אך כאן, בפסוק "והכנעני אז בארץ", העניין רגיש יותר, מפני שאם כוונת אבן עזרא לדעה השנייה (ואז ולא עתה), פירוש הדבר שהוא סבור שלא משה כתב את כל התורה, כטענת המסורת, אלא יש הוספות ושינויים בטקסט התורה מתקופה מאוחרת יותר. פרשני אבן עזרא היו מודעים, כפי שראינו, לבעיה זו, אך פרשנותם הייתה מגמתית: למצוא בדבריו המעורפלים של אבן עזרא רמז ותקדים לדעותיהם השונות. הפרשנים המסורתיים פירשו את דברי אבן עזרא בהתאם לאמונה המסורתית, ואילו פרשנים רדיקליים כשפינוזה פירשו את דברי אבן עזרא בהתאם לכפירתם באמונה מסורתית זו. שד"ל צדק ששפינוזה במגמתיותו נגד המסורת ייחס לאבן עזרא עמדה רדיקלית כעמדתו. ואולם מפרשי אבן עזרא המסורתיים – מן המאה ה-14 – היו גם הם מגמתיים, אלא שמגמתם הייתה מסורתית. הם רצו לשמור על כשרותו האידיאולוגית של אבן עזרא. לפי הפרשנים המסורתיים, כדוגמת שד"ל, שפינוזה סילף את דברי אבן עזרא, אך גם פרשנים מסורתיים במאה ה-19, כמו נעטטער, סילפו את דבריו (למשל בטענתם שאבן עזרא סבר כי משה, ולא יהושע, כתב את יב הפסוקים האחרונים בתורה, המתארים את מות משה, "בדרך נבואה").

כאמור, לשונו הזהירה ואף המעורפלת של אבן עזרא מקשה לרדת לעומק דבריו, ואין ספק שהוא התכוון להקשות כאן בגלל רגישות הדעה השנייה, המנוגדת לתפיסה המסורתית שמשה חיבר את התורה כולה.

5.3.7.2 בעיה שיטתית, לא אידיאולוגית

כאמור, אבן עזרא מעלה, במישרין או בעקיפין, את הקושי שבפסוקים שהם לכאורה אנכרוניסטיים, כלומר שלא ייתכן שנכתבו בימי משה. הנושא הוא רגיש ביותר מפני שאם כוונת אבן עזרא היא אכן ביקורתית, כפי ששפינוזה מציע, הרי הוא כופר לכאורה במסורת המקובלת שכל התורה היא פרי עטו של משה. אבל נראה שאין הוא מעלה את השאלות הביקורתיות במישור האידיאולוגי. אבן עזרא היה פרשן זהיר ודייקן, והוא ביסס את טיעונו על שיקולים טכניים.

למשל, במדבר, כא: א-ג כתוב: "וישמע הכנעני מלך ערד [...] ויקרא שם המקום ההוא חרמה". גם בספר יהושע (יב: יד) מסופר שבני ישראל נלחמו במלך ערד ובמלך חרמה. האם בשני המקרים מדובר באותה עיר ובאותה מלחמה? יש פרשנים הסוברים שאכן מדובר באותה עיר, חרמה שבמערב הירדן, ומכאן שיהושע הוא שכתב את הפסוקים שבספר במדבר.

יש להניח, שהפרשנים שייחסו את הפסוק ליהושע התעלמו מן האפשרות שאין מדובר באותה עיר חרמה. במקרא יש עדויות אחדות לשינוי שמות מקומות ("ויכו את הכנעני יושב צפת [...] ויקרא את שם העיר חרמה"; שופטים, א: יז), וכן לקיומן של שתי ערים בעלות אותו שם. לכן אבן עזרא אומר, כי ייתכן שבספר במדבר מדובר בחרמה אחרת, שממזרח לירדן, ולא בחרמה שבנגב, העיר שכבש יהושע. ואכן, אבן עזרא דוחה את דעתם של הפרשנים המייחסים פסוקים אלה ליהושע מן

הטעם הפשוט, שהם אינם מביאים בחשבון את האפשרות שיש שני מקומות, האחד בארץ-ישראל והאחר בעבר הירדן, שיש להם שם משותף.

התייחסותו של אבן עזרא לעניין זה איננה אידיאולוגית. הוא אינו פוסל אפשרות תיאורטית שיהושע חיבר פסוקים אחדים פה ושם בתורת משה. גישתו כאן היא מעשית ושיטתית גרידא – אין כל הצדקה לפרש כך היות שאין זה מן ההכרח ששם מקום המוזכר בתורה הוא דווקא המקום בארץ-ישראל וממערב לירדן, שנודע כך כעבור דורות, אלא ייתכן שזה היה שם משותף למקום ממזרח לירדן שהיה קיים בתקופת נדודי ישראל בימי משה.

בקראנו את אבן עזרא עלינו להיזהר שלא להסיק לא יותר מדי ולא פחות מדי. אבן עזרא אינו שולל מראש ומסיבות אידיאולוגיות שיקולים ביקורתיים, הוא מודע לבעיה האידיאולוגית והסתייגותו היא שיטתית ולא עקרונית. לכן הוא מסתפק באזהרה "והמשכיל ידום". לרוב טיעוניו אינם אידיאולוגיים ומרחיקי לכת, כי אם שיטתיים ונקודתיים.

אין אפוא ללמוד מדיון נקודתי בפסוקים בעייתיים מעטים אצל אבן עזרא התקפה חזיתית וכוללת על האמונה המסורתית במשה כמחבר כל התורה, נוסח שפינוזה. אדרבה, ייתכן שהיוצא מן הכלל מוכיח את הכלל. כזכור, שד"ל (לעיל) אמר: "משמע כי דוקא המקראות האלה הם (לדעתו) נוספים, לא שהספר כולו מזויף [...] הוא מסופק אם הפסוק הזה כתבו משה, ומה צורך לכל זה, אם גם כל התורה כולה לא משה כתבה".

על-פי ההיגיון, כפי ששד"ל מעיר בצדק, פסוק מסוים עשוי להיות אנכרוניסטי רק אם החיבור כולו מיוחס לתקופה מוקדמת יותר, כגון החומש, המיוחס לימי משה. אנכרוניזם הוא מושג יחסי: X הוא אנכרוניסטי ביחס ל-Y, ולא בפני עצמו. לכן כדי שאבן עזרא יוכל להעלות את בעיית האנכרוניזם של פסוק מסוים, הוא חייב להיות בעל תפיסה עקרונית כוללת של התורה כחיבור אחיד מתקופת משה. רק על סמך הנחת יסוד זו של משה כמחבר התורה אפשר לטעון כי פסוקים מסוימים הם, אכן, אנכרוניסטיים.

שאלת הפסוקים האנכרוניסטיים בתורה גוררת עוד שאלה והיא שאלת הנבואה. פסוק מסוים הוא אנכרוניסטי אם אינו מתאים לזמנו של המחבר המקורי. ואולם אם הפרשן מאמין עקרונית באפשרות של נבואה המגלה את העתיד, אין הוא מוגבל לאופציות שנדונו עד כה. כאמור, לא ייתכן שמשה כתב פסוק העוסק בדברים שאירעו שנים רבות לאחר מותו, אבל אם הפרשן מאמין שמשה היה נביא, אין זה מן הנמנע שמשה ניבא מאורעות שיקרו בעתיד.

הקביעה שמשה לא היה מסוגל לדעת את העתיד לקרות – נוסח שפינוזה – אינה מתיישבת עם האמונה בנבואתו של משה. קביעה מעין זו, השוללת בעיקרון את תופעת הנבואה המקראית, ודאי שלא הייתה מקובלת על אבן עזרא. כפי שנראה להלן, אבן עזרא האמין בנבואה, ואף בחיזוי אסטרולוגי של העתיד. לכן השאלה שהטרידה את אבן עזרא בפסוקים האנכרוניסטיים (לכאורה)

אינה השאלה האידיאולוגית – האם תיתכן נבואה על העתיד – אלא שוב שאלה שיטתית: כיצד הבינו הנביא ובני דורו תיאור נבואי של מאורעות שטרם אירעו.

לפי אבן עזרא, מה שנמנע אינו עצם קיומה של ידיעה נבואית של העתיד. חיווי נבואי של העתיד הוא אפשרי. מה שנמנע הוא שתוכן התגלות נבואית יהיה בלתי־מובן ובלתי־ניתן להבנה על־ידי הנביא ובני דורו. כלומר, לפי אבן עזרא הנביא יכול לחזות את העתיד, אבל אין טעם בהתגלות דברים מפורשים שהם חסרי משמעות מפני שאינם מובנים ואינם ניתנים להבנה על־ידי הנביא ובני דורו.

כשאבן עזרא מתמודד עם פסוק אנכרוניסטי, התמודדותו אינה אפוא אידיאולוגית וכללית, כי אם שיטתית ונקודתית: לא השאלה אם תיתכן נבואה על העתיד, כי אם שאלת הבנת הפסוק, כלומר אם הנביא ובני דורו היו מסוגלים להבין את המידע שנגלה לנביא הן מצד תוכנו הן מצד לשונו. לדברי אוריאל סימון:

התנגדותו של אבן עזרא לאנכרוניזמים אינה נובעת אפוא מן האבסורדיות הטבועה במידע מוקדם על העתיד. רק העובדה שמידע זה מוצג כידוע ומוכר זה כבר מערערת את יסודות סבירות הסגנון ובהירות התוכן [של מידע זה].

(Simon, *Ibn Ezra Between Medievalism and Modernism*, p. 266)

5.3.7.3 פירוש אבן עזרא לבראשית, לו: לא: "ואלה המלכים אשר מלכו"

בעת קריאת דברי אבן עזרא יש אפוא להיזהר בהסקת המסקנות: כשאבן עזרא מסתייג בעמדה שהוא מציג, למה הוא מתכוון ולמה הוא מתנגד? האם מתנגד אבן עזרא התנגדות עקרונית למה שנדון, או האם טענתו היא נקודתית – וכוונתו האמיתית היא שאין הטיעונים של מתנגדיו מבוססים, ולכן לא הצליחו להוכיח את מסקנתם? קושי זה עולה, למשל, בפירושו לבראשית, לו: לא: "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל". לאיזו תקופה מכוון הפסוק? אם הכותב הוא משה, הרי טרם היו מלכים בישראל, ולכן אין טעם לומר "לפני מלך מלך". האם ייתכן שהפסוק נכתב בתקופה מאוחרת, כשהיו מלכים בישראל? לכאורה דוחה אבן עזרא בחריפות ובלעג את דברי הפרשן הקרוי יצחקי,²⁰ אשר לדידו הפסוק נכתב בימי המלך יהושפט. קטע זה מובא לעתים קרובות בידי אלה הסבורים שאבן עזרא דוחה על הסף את הביקורת הגבוהה של המקרא. ואולם עלינו לבחון בוהירות את דברי אבן עזרא כאן: האם כוונתו כי עקרונית לא

20 יצחקי – הוא יצחק אבן יוש, פרשן ומדקדק בטולידו, ספרד, מת בשנת 1056. במקומות אחרים מתייחס אליו אבן עזרא בחיוב כפרשן "גדול".

ייתכן שיש כאן הוספה מאוחרת (טיעון כללי, אידיאולוגי), או האם כוונתו כי יצחקי טעה בהבנת השמות המוזכרים בקטע ולכן אין מסקנתו מוכחת (טיעון נקודתי, שיטתי).

יש אומרים כי בדרך נבואה נכתבה זאת הפרשה ויצחקי אמר בספרו, כי כימי יהושפט²¹ נכתבה זאת הפרשה, ופירש הדורות כרצונו. הכי קרא שמו יצחק, כל השומע יצחק לו,²² כי אמר כי הדר²³ הוא הדר האדומי,²⁴ ואמר כי מהיטבאל²⁵ אחות תחפנחס.²⁶ וחלילה חלילה שהדבר כמו שדבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להשרף. [...] והאמת שפירוש "לפני מלך מלך" על משה מלך ישראל, וכן כתוב "ויהי בישרון מלך" (רברים, לג: ה).

(בראשית, לו: לא, תורת חיים, עמ' קלו-קלח)

לאיזו מטרה יורה אבן עזרא את חצי ביקורתו כאן? הוא דוחה את מסקנתו של יצחקי שהפסוק האמור נכתב בתקופה מאוחרת, אך על סמך מה? אין נימוקיו אידיאולוגיים; הוא אינו פוסל את האפשרות שהפסוק נכתב בימי יהושפט מלך יהודה. אדרבה, אבן עזרא דוחה את מסקנתו של יצחקי על סמך שיקולים מתודולוגיים – יצחקי טעה בזיהוי שמות כאן ובמקומות אחרים.

5.3.7.4 סגנונו החריף של אבן עזרא

כאמור, דברי אבן עזרא על הפרשן יצחקי מובאים בידי חוקרים הסבורים כי אבן עזרא מתנגד עקרונית לביקורת המקרא הגבוהה, ובפרט בגלל לשונו החריפה "חלילה חלילה" [...] וספרו ראוי להשרף". אבל במאמר על לשונו וסגנונו של אבן עזרא מראה אוריאל סימון, כי יש פעמים שאבן עזרא מבקר בלעג ובתקיפות מחברים שבמקומות אחרים העריץ אותם והסכים לדעותיהם, כגון אבן ג'נאח,²⁷ רב סעדיה גאון ודונש בן לפרט.²⁸ אבן עזרא אף תוקף עמדות שלו עצמו אחרי ששינה את דעתו בנדון. אין ביקורתו החריפה בפסוק שלעיל מונעת אותו מלצטט את יצחקי באופן חיובי במקומות אחרים. לכן, מסיק סימון, אין אבן עזרא מתכוון לפסול את יצחקי אישית, ולא את שאלת מתבר התורה בכללה.

21 יהושפט – בן אסא מלך יהודה, ובעל-בריתו של אחאב מלך ישראל במלחמה בארם במאה ה-9 לפסה"נ. ראו: מלכים ב, פרק ח.

22 בראשית, כא: ו: "כל השמע יצחק לי".

23 הדר – הוא הדר מלך אדום, המוזכר בהמשך הפרק, פסוק לה.

24 הדר האדומי – ראו: מלכים א, יא: יד.

25 מהיטבאל – אשת הדר מלך אדום בפרק זה.

26 תחפנחס – שם עיר במצרים. הכוונה כנראה לתחפניס, אשת פרעה ואחות מהיטבאל. ראו: מלכים א, יא: יט.

27 יונה אבן ג'נאח – חי בספרד במחצית הראשונה של המאה ה-11, חיבר ספרי דקדוק ומילון עברי-מקראי.

28 דונש בן לפרט – בלשן ומשורר עברי במאה ה-10. היה תלמידו של רב סעדיה גאון. בין שיריו, "דרור יקרא" (זמר לשבת) ו"דיני הסר" (חלק מברכת המזון בסעודת נישואין).

אם כן, מה מקומם את אבן עזרא ומדוע הוא מגנה את יצחקי בלשון כה תקיפה? תשובתו של סימון היא, שמצד אחד סגנון תקיף זה היה מקובל בחוגים שלו ואין לקבל את הלעג כמשמעו. מצד אחר, אבן עזרא, כפילוסוף, ביקש להבין ולפרש את המקרא באופן מדעי-שכלתני. במחקר המדעי, כזכור, השיטה הנכונה היא, ורק היא, המאמת ומחייבת את המסקנות הצודקות. שיטה פגומה תוביל אל מסקנות כוזבות. הדרך היחידה לאמת את המסקנות היא לאמת את השיטה. לכן כה חשוב לאבן עזרא לעקור מן השורש את השיטה השגויה של יצחקי. מה שמקומם אפוא את אבן עזרא כאן הוא המתודולוגיה השגויה, העלולה להביא לידי מסקנות כוזבות. לדברי סימון:

פירושו של דבר, שכאשר הוא משתמש בשפה בוטה נגד מחבר או נגד חיבור, מתכוון אבן עזרא רק להעניק ביטוי נסער לחששו האמיתי מן הנוק שעלול להיגרם על-ידי שיטה פרשנית מוטעית או השגה שגויה. [...] חששו של אבן עזרא בנקודה זו נובע ישירות מן העיקרון הבסיסי של המלומדים הספרדים, שלפילולוגיה ולתאולוגיה כתחומי מחקר יש ויקה הדדית, כל אחת מגנה על האחרת: פילולוגיה ראויה לשמה מגנה מפני אמונה שגויה, ואמונה טהורה שומרת מפני משגים פילולוגיים. גם בלשנות עברית וגם פרשנות המקרא הן עבודת קודש מכיוון שלמאמץ מדעי יש תוצאות ארוכות-טווח בתחום האמונה – בה במידה שהוא יכול להאיר את המקראות הוא גם יכול לערפל אותם.

(Simon, "Ibn Ezra's Harsh Language and Biting Humor", p. 329)

לדעת סימון, כשאבן עזרא תוקף בלעג ובגינוי חריף פרשנות שגויה, הוא יורה חצים נקודתיים אל מטרה שיטתית – רצונו לדקדק בשיטה פרשנית מדעית קפדנית, המושתתת על דקדוק ופילולוגיה הראויים לשמם. שיטה פרשנית שגויה מסוגלת לערפל את משמעות המקרא ולקלקל את האמונה. שיטה פרשנית מדעית נכונה מסוגלת להבהיר את המקרא ולצרוף את האמונה.

5.3.8 בעיית עריכת התורה

נוסף על שאלותיו הביקורתיות על כתיבת התורה וספרים אחרים, לפחות במקום אחד שואל אבן עזרא שאלה ביקורתית על עריכת נוסח התורה. אם, כפי שהמסורת היהודית מאמינה, משה חיבר את כל התורה בשלמותה, אז אין כל שאלה של עריכה. ואולם אם, כפי שתורת התעודות מציעה, התורה היא מעין קובץ של תעודות שונות מדורות שונים, מיד עולה שאלת עריכתה: מי ערך את נוסח התורה הסופי כפי שהתגלגל לידינו במשך הדורות, היכן, כיצד ומתי? שעה שאדם שואל על תהליך העריכה, פירוש הדבר שאינו סבור שהנוסח הסופי שבידינו הוא בהכרח הנוסח המקורי, וזאת בלי לגרוע מאמונתו כי משה כתב מה שכתב. מכל מקום, כזכור, אין השאלות האלה בדבר מתברי התורה או עורכיה מן ההכרח פוגעות באמונה, כי תוכן התורה הגיע אל בני האדם (משה או אחרים) בהתגלות או בהשראה אלוהית לנביא.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

איור 5: פירוש אבן עזרא לתורה, סיום ספר בראשית, כתיבה ספרדית, ראשית המאה ה־15 – הנוסח שכאן שונה
במקצת מהנוסח שבמהדורות המודפסות של פירוש אבן עזרא.
(Ibn Ezra, BL, Or. 1487, Spain early 15th century. By permission of the British Library)

אמרת חז"ל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" מופיעה פעמים רבות בפרשנות היהודית בימי הביניים בכלל, ובפירושי אבן עזרא בפרט. פירושה הוא שסיפורי התורה אינם מסודרים תמיד בסדר כרונולוגי פשוט, כפי שהיה ניתן לצפות, ולא בכל המקרים אנו יכולים לתת לכך הסבר. ואולם אבן עזרא מרחיק לכת כאשר הוא אומר בפירושו הארוך לשמות, ו: כח: "יש לתמוה על המסדר הפרשיות למה דבק זה הפסוק עם הבאים אחריו" (תורת חיים, עמ' עה).

מה פירוש הביטוי "מסדר הפרשיות"? אם על-פי האמונה המסורתית משה הוא שחיבר את התורה, מיהו "מסדר הפרשיות" אשר יש לתמוה על סידורו? ייתכן שאין כוונת אבן עזרא כאן לשאלת "מוקדם ומאוחר" בלבד, אלא שיש כאן ביטוי לתפיסה רדיקלית של תהליך מאוחר של עריכה. אבן עזרא ממשיך: "אולי בעל ההפסקות"²⁹ ידע לו טעם למה עשה כן, כי דעתו רחבה מדעתנו" (שם). הייתכן כי יכנה יהודי את משה "בעל ההפסקות", ויאמר עליו "כי דעתו רחבה מדעתנו"? האין כאן פחיתת כבודו של משה "איש האלהים"? ביטויים כאלה אינם תואמים כלל את דמותו של משה בהגות היהודית הדתית בימי הביניים, ויש להנیت שהכוונה לעורכים מאוחרים.

לסיכום, אין דבריו הביקורתיים של אבן עזרא בשאלת חיבור נוסח התורה ועריכתו הסופית חד-משמעיים. לא מן ההכרח ולא מן הנמנע שאבן עזרא הקדים את שפינוזה בביקורת הגבוהה של המקרא בכלל, ושל התורה בפרט. ואולי צדק שד"ל בקביעתו כי שאלותיו הביקורתיות של אבן עזרא פה ושם לא ייתכנו אלא אם האמין, בדרך כלל, כי התורה היא תורת משה; שהרי פסוק מסוים הוא אנכרוניסטי (אינו בזמנו הנכון) אך ורק אם מייחסים את התורה בכללה לתקופת משה. אם אסור לנו לייחס לאבן עזרא בהכרח עמדות רדיקליות נוסח שפינוזה, שחי מאות שנים אחריו, אסור לנו לייחס לו בהכרח גם עמדות מסורתיות שגובשו בהגות החדשה (החל בהגותו המסורתית של משה מנדלסון במחצית השנייה של המאה ה-18) בתגובה על ביקורתו של שפינוזה, מאות שנים לאחר מותו של אבן עזרא. כאמור, רמזיו של אבן עזרא בשאלות ביקורתיות אינם חד-משמעיים והם ממשיכים לרתק ולעניין את קוראיו עד היום הזה.

29 מי שחילק את טקסט התורה לפסקות ולפרשות.

5.4

המקרא והתבונה

5.4.1 ביקורת נמוכה וביקורת גבוהה: יחס שכלתני

כאמור, לדעת אוריאל סימון גישתו של אבן עזרא אל מהימנות נוסח המקרא ("הביקורת הנמוכה") היא שמרנית, וגישתו לשאלת המחבר ("הביקורת הגבוהה") היא נועזת וחופשית יותר. במידה מסוימת יש בכך משום השתקפות של גישתו השכלתנית למקרא ושל אמונתו כי התבונה היא ביסוד ההתגלות.

בעיני אבן עזרא אין ההתגלות האלוהית המקראית תהליך היסטורי גרידא, כלומר אין היא מוגבלת למעמד היסטורי מסוים. בעיקרה ההתגלות היא תהליך שכלי ואינה מוגבלת לתורה שבכתב. כיהודי רבני נאמן מתפלמס אבן עזרא בפירושו עם טענות הקראים. כזכור, הקראים האמינו בתורה שבכתב בלבד והתייחסו בביטול לתורה שבעל-פה, כלומר לסמכותם של חז"ל בתלמוד ובמדרשים. אבן עזרא האמין בסמכותה של התורה שבעל-פה ובחיוניותה של "הקבלה" (כלומר המסורת שבעל-פה). התורה שבעל-פה שווה בסמכותה לתורה שבכתב, שתיהן ניתנו בסיני "ואין הפרש ביניהן".

מי שמפקפק במהימנות נוסח המקרא הרי הוא מערער את יסודות שימורו ומסירתו במשך הדורות ומטיל ספק בסמכותם, בידיעתם וביכולתם של "בעלי המסורה", שאבן עזרא כה העריץ את מלאכתם המדויקת. הביקורת הנמוכה, המטילה ספק בנוסח הכתובים, מטילה ספק גם בתורה שבעל-פה, המשמרת את התורה שבכתב.

על אף דבקותו של אבן עזרא במהימנות הנוסח, אין מקום בהגותו לביקורת הנמוכה, ואין האמונה בהתגלות אלוהית מונעת את האפשרות של "הביקורת הגבוהה". יש לזכור, כי גם מחברי ספרי המקרא שאחרי משה, החל ביהושע, כתבו "בדרך נבואה". הנביאים, עזרא והסופרים, ואף חז"ל, פעלו בהשראה אלוהית ובסמכות שיסודה בסיני, כנאמר בפתיחה למסכת אבות: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים [...]", וכך נמסרה במשך הדורות עד שהגיעה להלל ולשמאי.

לפי תפיסתם של הפרושים, ושל חז"ל ושל הרבנים אחריהם, סמכותם של מי שפעלו בכל דור במסגרת התורה שבעל-פה היא סמכות התגלותית ביסודה, וראשיתה בסיני.

5.4.2 תורה מסיני ותורה מן השמים

במסכת אבות מופיע הביטוי "תורה מסיני". אין בביטוי הזה משום רמז לשאלת מחבר התורה, שאלה שלא עניינה ולא הטרידה את חז"ל כלל, אלא פירושו הוא שחז"ל ראו את עצמם כממשיכי הרוחניים הישירים של מסורת התורה שבעל-פה, מסירתה ושימורה, שמקור סמכותה בהתגלות האל במעמד הר סיני. במה דברים אמורים? לפי המסורת היהודית יש בתורת משה תרי"ג (613) מצוות, שהן בגדר מצוות "מדאורייתא". נוסף עליהן יש מצוות ומנהגים שמקורם בתקנות חז"ל ותוקפם הוא "מדרבנן" ולא "מדאורייתא". לדוגמה, מצוות הדלקת נרות בערבי שבת וחג היא מדרבנן ולא מדאורייתא, ואף-על-פי-כן התירו חז"ל לברך על הנר בברכה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת". הכיצד? הרי אין מצווה זו אחת מתרי"ג המצוות שבתורה! תפיסת היהדות הרבנית היא, כי מה שהנהיגו והתקינו חז"ל בכוח התורה שבעל-פה גם הוא "מסיני", ולכן גם לו יש תוקף אלוהי-התגלותי ואפשר לברך עליו "אשר קדשנו במצוותיו", אף-על-פי שנמסר בעל-פה ולא בתורה שבכתב.¹

הביטוי "תורה מסיני" נוגע אפוא לשאלת הסמכות האלוהית של התורה, מה שמכונה במקומות אחרים "תורה מן השמים". היום, בתגובה על ביקורת המקרא, נהוג להבחין בין שני הביטויים האלה. לרוב, "תורה מסיני" פירושו היום האמונה המסורתית בתורת משה בשלמותה, כלומר משה הוא מחבר התורה כולה, בניגוד לתורת התעודות והביקורת הגבוהה (שאלה שלא הייתה אקטואלית בימי חז"ל), ואילו "תורה מן השמים" פירושו האמונה כי התורה אינה המצאה ספרותית אנושית גרידא, כי אם תוצאה של התגלות או של השראה אלוהית, כלומר שהמקרא נכתב "בדרך נבואה", כדברי אבן עזרא. בהקשר זה חשוב להדגיש שאין האמונה ב"תורה מן השמים" מחייבת את האמונה ב"תורה מסיני" (לפי המונחים שלנו, והרי הבחנה זו אינה אקטואלית, כאמור, לחז"ל, ובוודאי לא בהגותו של אבן עזרא).

סמכותה המחייבת של התורה מושתתת אפוא על ההתגלות האלוהית, כלומר שהתורה היא "מן השמים" ואינה תלויה בהכרח בשאלת המחבר הנרמזת בביטוי "תורה מסיני". לכן "תורה מן השמים" אינה מונעת את האפשרות של הביקורת הגבוהה.

1 בהמשך (סעיף 5.4.5.3) נראה שאבן עזרא מדגיש שוויון זה בין התורה שבעל-פה לבין התורה שבכתב בוויכוחיו עם הקראים: "כי כאשר קבלנו התורה מן האבות, כן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם" (הפירוש הארוך לשמות, כא: כד).

למשל, המשנה ב"פרק חלק"² קובעת כי האומר "אין תורה מן השמים" אין לו חלק לעולם הבא. לא נאמר כאן שאין חלק לעולם הבא למי שכופר בתורה מסיני, במובן של שאלת המחבר, כי אם למי שכופר בהיות התורה מן השמים, בהתגלות אלוהית. את פירושו של הרמב"ם למשנה "פרק חלק", ואת י"ג עיקרי היהדות שניסח שם, נלמד ביחידה 8. כעת נסתפק במובאה קצרה מן היסוד השמיני מתוך י"ג העיקרים שם. מי הוא האומר שאין תורה מן השמים? לפי הרמב"ם, הוא יהודי הסבור

שיש בתורה תוך וקלפה,³ ושאלו התאריכים והספורים אין תועלת בהם,⁴ ומשה מדעתו אמרם,⁵ וזהו ענין "אין תורה מן השמים", אמרו שהוא האומר שכל התורה כולה מפי הקב"ה חוץ מפסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו.⁶

(משנה עם פירוש הרמב"ם, תרגום קאפח, סדר נויקין, עמ' קמג)

מדברי הרמב"ם עולה שהכפירה אינה מתבטאת בהטלת ספק בכך שמשה חיבר את התורה (נוסח "תורה מסיני" ושאלת הביקורת הגבוהה). הכפירה היא הטענה שמשה חיבר את כל התורה כולה מדעתו ולא על-פי התגלות מן השמים!

כאמור, אין שאלת היות התורה מן השמים מונעת את האפשרות של הביקורת הגבוהה, אם מניחים שגם מחברים אחרי משה – החל ביהושע – כתבו "בדרך נבואה" את מה שהוסיפו על דברי משה. לכן דעתו של אבן עזרא כי בתורה יש הוספות פה ושם מאת יהושע אין בה משום קושי למאמינים שמשה חיבר את כל התורה, ויש לדעה זו תקדימים בדברי חז"ל עצמם. כפי שראינו, על-פי חז"ל גם יהושע כתב "בדרך נבואה" ולכן אין כל פגיעה ב"תורה מן השמים". שאלת המחבר מורכבת יותר כאשר עוברים מתקופת יהושע, משרת משה, להוספות מתקופות מאוחרות ממנה. ככל הנראה, אבן עזרא סבור שגם ההוספות האלה נכתבו "בדרך נבואה", הרי הן היו קבילות בעיני מי שערך את הנוסח (אולי מי שאבן עזרא מכנה "מסדר הפרשיות") ועל בעלי המסורה, שגם סמכותם היא, בסופו של דבר, "מסיני" (לפי תפיסת המשנה במסכת אבות ולתפיסת היהדות הרבנית).

שאלה

הסבירו את ההבדל בין "תורה מן השמים" לבין "תורה מסיני". איזו שאלה מטרידה את הרמב"ם ולמה? איזו שאלה מטרידה את אבן עזרא ולמה?

2 מסכת סנהדרין, פרק י, הנקרא "חלק", כי הוא עוסק בשאלת "חלק לעולם הבא".

3 תוך וקליפה – כלומר, תוכן חשוב וקליפה חיצונית שאינה חשובה.

4 התאריכים והסיפורים – כלומר, אותם קטעים בתורה העוסקים בעניינים היסטוריים ("תאריכים" בערבית פירושו היסטוריה) ולא בעניינים מעשיים כמו מצוות והלכה.

5 כלומר, משה בדה דברים אלה, ולא נתגלו לו "מן השמים".

6 אפילו הוא טוען שהתורה כולה נתגלתה למשה, למעט פסוק אחד שמשה בדה מלבו, הוא כופר בעיקרון "תורה מן השמים".

אוריאל סימון מבחין, כאמור (סעיף 5.3.4.2), בין יחסו השמרני של אבן עזרא לנוסח המקרא ("ביקורת נמוכה") לבין יחסו הפתוח לשאלת המחבר ("ביקורת גבוהה"). העמדות האלה של אבן עזרא הן עקיבות ואין כל סתירה ביניהן. הביקורת הנמוכה פוגעת בסמכותה של התורה שבעל־פה, ואילו שיקולים מדעיים־שכליים מחייבים לכל הפחות את האפשרות של הוספות מאוחרות בספרי המקרא ("ביקורת גבוהה"). הואיל ואבן עזרא הוא שכלתן, הוא סובר שלא תיתכן כל סתירה בין האמת הנגלית לבין האמת המדעית־השכלית, ולכן גם לא ייתכן שיש קטעים אבסורדיים או אנכרוניסטיים במקרא. מי שפוסל עקרונית את השאלות הביקורתיות, שהן חובה בכל גישה מדעית אל המקרא, בגלל אמונתו המסורתית במשה כמחבר התורה, פוגע לפי שיטת אבן עזרא באמיתה של ההתגלות ובאמיתה של החכמה המדעית גם יחד. הוא פוגע באמת ההתגלות מפני שהוא מייחס לה דברים שאינם ניתנים להבנה, והוא פוגע בחכמה המדעית מפני שהוא מונע מן החוקר את המחקר השיטתי המדעי שחייב להיות פתוח מבחינת מסקנותיו האפשריות.

שאלה

הסבירו מדוע, לדעת אוריאל סימון, שמרנותו של אבן עזרא בביקורת הנמוכה מאפשרת לו פתיחות בביקורת הגבוהה?

5.4.3 מתי יוצא המקרא מידי פשוטו?

כפי שראינו ביחידה 1, בדיון על דת ותבונה, השכלתן מאמין באחדותה של האמת – האמת הנודעת לנו בשכלנו והאמת הנודעת לנו בהתגלות אלוהית הרי הן זהות. פרשן פילוסופי שכלתן כאבן עזרא חייב לפרש את המקרא לאור אמת שכלית זו, ולא תיתכן כל סתירה או אי־עקיבות בין האמת הנודעת לנו בשכל ובמחקר מדעי, לבין האמת הנודעת לנו בהתגלות אלוהית. ברור שלפי גישה פרשנית־פילוסופית זו יש נסיבות המחייבות את הוצאת המקרא מידי פשוטו ופירושו כמשל. תפיסה זו מאפיינת את פרשנות המקרא הפילוסופית מאז נוסדה בידי פילון, שנהג לפרש את המקרא כאלגוריה.

אשר לאבן עזרא, בין השיקולים המדעיים־השכליים המחייבים הוצאת המקרא מידי פשוטו היו שיקולים שכליים־היסטוריים, כפי שראינו לעיל, ולא רק שיקולים מטאפיסיים או מוסריים. בלי לפסול את הנבואה בפני עצמה (כלומר ניבוי עתידות), האם סביר להניח כי נביא דיבר במונחים ובמשלים שלא היו מובנים גם לו וגם לבני דורו בכלל? התבונה היא המפתח להתגלות אלוהית, ומה שנמנע מהבחינה השכלית אינו יכול להיות נגלה; אין כל טעם בהתגלות שביסודה אין שומעיה מסוגלים להבינה.

אם ייחוס פסוק אנכרוניסטי לתקופת משה מביא אותנו בהכרח למסקנות הנמנעות מהבחינה המדעית־השכלית, הרי יש מקום לשאול שאלות ביקורתיות. ייתכן שיש להתחשב ברגישויות

הדתיות של המאמינים באמונה מסורתית פשוטה בשלמותה של תורת משה, ואם כן, על המשכיל להסתפק ברמזים בלבד ואף בשתיקה, בהנחה שבכל מקרה "המשכיל יבין". ואולם מהבחינה העקרונית, כפי שיש להוציא מידי פשוטם מקראות הסותרים את האמת המדעית-השכלית על-ידי ההגשמות (ייחוסן של תכונות גשמיות לאל), כן יש להוציא מידי פשוטם מקראות הסותרים את האמת המדעית-השכלית על-ידי האנכרוניזם שלהם (כלומר ייחוסם של פסוקים אלה למשה). אין ולא יכולה להיות סתירה כלשהי בין האמת הנגלית במקרא לבין האמת המדעית-השכלית. אמת אחת ויחידה היא.

שאלת היחס בין המקרא לתבונה קשורה לא רק לשאלת מקור המקרא, התהוותו ושימורו במשך הדורות (שאלות ביקורת המקרא), אלא גם לשאלת תוכנו ומשמעותו של המקרא.

5.4.3.1 גישת רב סעדיה גאון

מה הם קניי-המידה להוצאת המקרא מידי פשוטו? בדרך כלל, קבעו חז"ל, "אין המקרא יוצא מידי פשוטו" (בבלי, שבת סג: ע"א; יבמות כד: ע"א). מתי מותר ואף חובה לעבור על כלל זה? רס"ג (ראו הדיון ביחידה 2), שגישתו השכלתנית למקרא השפיעה רבות על אבן עזרא, והוא אף מביא לעתים קרובות את דעותיו של רס"ג בפירושו, קובע עמדה שמרנית אל פשוטו של מקרא – אין להוציאו מידי פשוטו אלא בנסיבות מסוימות. לדברי רס"ג:

ואומר בסוברים הסוברים⁷ בפסוקים על ארבעה דרכים, מי שסובר להפיק⁸ בין פסוק ובין מה שיש בנראה, או בשכל, או מה שיש בכתוב אחר, או מה שיש בקבלה [= במסורת] [...] והסובר במצות⁹ והוליד ספק, הוא משיג את נביאי השקר [...] והסובר בעניני הבורא וחידוש¹⁰, הוא משיג את הכופרים.

(רס"ג, ספר האמונות והדעות, ה: ת, תרגום יהודה אבן תיבון, עמ' 93)

במקום אחר כותב רס"ג:

שאנחנו כל בני ישראל מאמינים, כי כל אשר בספרי הנביאים, הוא כאשר נראה ממשמעו והידוע ממלותיו, אלא מה שהנראה והידוע ממנו, מביא אל אחר בארבעה דברים. אם להכחיש

7 סוברים – מבארים או מפרשים את המקרא ומוציאים אותו מידי פשוטו.

8 להפיק – "המתאם את הפסוק למה שיש בחוש" (תרגום קאפח). כלומר, יש להוציא את הפסוק מידי פשוטו כשהוא סותר לכאורה את מה שידוע לנו באופן אמפירי, "בנראה" מן החושים.

9 והסובר במצוות – המפרש את המצוות כמשל, כך שאין צורך לקיימן ולשמרן.

10 בעניני הבורא וחידוש – חידוש אמונות שאין להן יסוד.

מוחש, כמו שנאמר על חוה "כי היא היתה אם כל חי" (בראשית, ג: כ).¹¹ או להשיב מה שיש בשכל, כמו שאמר "כי ה' אלהיך אש אכלה" (דברים, ד: כד).¹² או לסתור דבר אחר כתוב, כמו שנאמר "ובחנוני נא" (מלאכי, ג: י), אחר שאמר "לא תנסו את ה' אלהיכם" (דברים, ו: טז).¹³ או להכחיש מה שקבלוהו קדמונו, כמו שאמר "ארבעים יכנו לא יסיף" (דברים, כה: ג), ואמרו רבותינו שהם שלשים ותשע מכה.¹⁴ והדרך בכל אלה שיבוקש להם שער עובר כלשון,¹⁵ ממה שמנהג הלשון לשמש במלות ההם בו, עד שיסכים לענין ההוא ולא יחלוק עליו [...]. ואלה התוצאות [= הוצאת המקרא מידי פשוטו] אנו נוהגים בהם וכל המעינים, כאשר יכריחונו דבר מאחת מאלה הארבעה אשר זכרנו [= ארבעת התנאים שנוכרו לעיל], אבל כשאין צורך דוחק כל דבר כתוב ומקובל, ונשמע מכל אחד מאלה [השערים] הארבעה אשר זכרנו, לא יתכן לבקש תוצאות והעברות [...] עד שנוציאם מפשוטם. אך ראוי שנניחם כאשר הם, כי האומר אותם הוא יכול ויודע יחד.

(רס"ג, ספר האמונות והדעות, הנוסח הקדום¹⁶ של מאמר ז', תרגום יהודה אבן תיבון, עמ' 109-110)

לפי רס"ג, וגם לפי אבן עזרא כפי שנראה מיד, יש להתייחס בכבוד יתר אל הפשט, ויש להוציא את המקרא מידי פשוטו אך ורק כאשר קבלת הפשט בלתי אפשרית, בהתאם לקניי-המידה שנקבעו. יש לזכור כי אין הפרשנות האלגורית היהודית יכולה לנהוג בפשט ביד חופשית כמו הפרשנות הנוצרית, וזה מסיבה אחת ברורה. הנוצרים יכולים להרשות לעצמם לשלול את הפשט לגמרי לטובת הפירוש האלגורי, ואילו היהודים יכולים לקבל את הפירוש האלגורי כנדרבך נוסף על הפשט, ולא במקומו ולא על חשבוננו מפני שקיום המצוות תלוי בפשט. למשל, יש אולי מקום להציע, כפי שפילון כבר עשה, שבהמות מסוימות מוגדרות בתורה טמאות ואסור לאוכלן ובהמות אחרות מוגדרות טהורות שאכילתן מותרת, בגלל תכונות רוחניות ומוסריות שהבהמות האלה מסמלות. ואולם ממד זה של הטומאה והטהרה הוא תוספת על הפשט, ואינו שוללו כלל. הממד האלגורי בא לתמוך בפשט – לנמקו, להצדיקו, להסבירו, לתת לו טעם וכיוצא באלה. ובכל זאת, אין כל ספק שחובה לשמור את המצוות כפי שנצטוו בפשוטו של מקרא. הנצרות, הכופרת בצורך לשמור את מצוות התורה, יכולה לפרש את המקרא פירוש חופשי יותר. היא אינה זקוקה לפשט, והיא יכולה לשלול אותו כבלתי נחוץ ואף כמכשול לפני הפירוש "הרוחני", לדברי פרשנים נוצרים רבים.

11 מהבחינה האמפירית ברור שחוה לא היתה "אם כל חי"; לכן אי-אפשר לקיים פסוק זה כפשוטו ויש להוציאו מידי פשוטו.

12 מהבחינה השכלית ברור שאין האל חומרי ולכן הפסוק "אש אוכלת" אינו כפשוטו ויש להוציאו מידי פשוטו.
13 לפי מלאכי, ג: י, האל אומר לעם לגסותו, לבחון אותו: "ובחנוני נא", וזה נוגד לכאורה את מצוות האל בדברים, ו: טז: "לא תנסו את ה' אלהיכם".

14 כשהקבלה האמיתית – מסורת חז"ל – קובעת שיש להעניש את הפושע בל"ט מלקות, וזאת בסתירה למצוות הכתוב "ארבעים יכנו", יש להוציא את הפסוק המקראי מידי פשוטו.

15 עובר – לשון העברה = מטפורה. אפשר ליישב את הסתירות לכאורה אם מפרשים את הפסוק כמטפורה ולא כפשוטו.

16 תרגום אבן תיבון של המאמר השביעי מבוסס על נוסח שונה מנוסח הספר כולו שנשתמר בערבית.

ואולם יש גם להיזהר מפני נאמנות יתרה לפשט המילולי, כמנהג הקראים ואחרים. הפשט המילולי מביא אותנו אל האבסורד כאשר אין הוא עולה בקנה אחד עם התבונה האנושית. התבונה דרושה אפוא להבנת האמת המקראית. מצד אחד התבונה היא היסוד של כל שיטת מחקר מדעית-שכלית, ובלעדיה אי-אפשר לרדת לעומקו של המקרא. מצד אחר התבונה היא קנה-המידה המהימן והיחיד המגן עלינו הן מפני גישה חופשית יתרה כלפי הפשט – כזו של הנוצרים – והן מפני נאמנות מילולית יתרה לפשט – כזו של הקראים.

5.4.3.2 קנה-מידה שכלתני

התבונה והשיטה המדעית-השכלית עומדות ביסוד נאמנותו של אבן עזרא לפשט והתנגדותו לעיסוק יתר בדרש של חז"ל. למשל, אין אבן עזרא מקבל את הפירוש המדרשי המסורתי לשמות, יג: ט, "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך". רש"י, המסתמך על מדרש חז"ל, מביא את הפירוש המסורתי, שהכוונה כאן לתפילין: "[רוצה לומר] שתכתוב הפרשיות הללו ותקשרן בראש ובורוע". נכדו של רש"י, רשב"ם (ר' שמואל בן מאיר), אינו שולל את הפירוש המסורתי, אך מבחין בינו לבין כוונת הפשט, וגם מביא משל: "לפי עומק פשוטו יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ירך, כעין 'שימני כחותם על לבך' (שיר השירים, ח: ו); 'בין עיניך' – כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי" (פירוש רשב"ם לשמות, יג: ט).

לדעת אבן עזרא, אין כל צורך במשל כל עוד אין סתירה בין הפשט לבין התבונה; במקרה הזה (מצוות התפילין) אין מדרש חז"ל סותר את שיקול הדעת והוא תואם את הפשט. אין כל צורך גם לסטות מן הפירוש המדרשי המקובל כל עוד אין סתירה בין מדרש חז"ל לבין התבונה. שלא כספר משלי, אשר לפי שמו עוסק במפורש במשלים, אין התורה עוסקת במשל. שוב ושוב מדגיש אבן עזרא שקנה המידה להבנת המקרא הוא השכל ("שיקול הדעת"):

יש חולקין על אבותינו הקדושים, שאמר כי "לאות ולזכרון", על דרך "כי לַיִת חָן הֵם לראשך וענקים לגרגרתיך" (משלי, א: ט). גם "וקשרתם לאות על ירך" (דברים, ו: ח) כמו "קשרם על לוח לבך תמיד" (משלי, ו: כא). גם "וכתבתם על מזוזת ביתך" (דברים, ו: ט), כמו "כתבם על לוח לבך" (משלי, ג: ג). ומהו שיהיה לאות ולזכרון, שיהיה שגור בפיך, כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים. ואין זה דרך נכונה, כי בתחלת הספר כתוב "משלי שלמה", והנה כל מה שהזכיר הוא דרך משל, ואין כתוב בתורה שהוא דרך משל חלילה, רק הוא כמשמעו. על כן לא נוציאנו מיד פשוטו, כי בהיותו כמשמעו איננו מכחיש שיקול הדעת, כמו "ומלתם את ערלת לבבכם" (דברים, י: טז), שנצטרך לתקנו לפי הדעת.

(הפירוש הארוך לשמות, יג: ט, תורת חיים, עמ' קנה-קנו)

כאמור, במקרה הזה סבור אבן עזרא, שמדרש חז"ל תואם את הפשט ואינו סותר את שיקול הדעת. ואולם כאשר אין הדרש עולה בקנה אחד עם הפשט, וכל שכן כאשר הדרש סותר את התבונה, אז

יש להוציא את מדרש חז"ל, התורה שבעל-פה, מידי פשוטו, בדיוק כפי שיש להוציא את המקרא, התורה שבכתב, מידי פשוטו כאשר אין הוא מתיישב עם שיקול הדעת. אם אפשר להוציא את המקרא, שהוא הגוף, מידי פשוטו, על אחת כמה וכמה שאפשר להוציא את המדרש, שהוא כלבוש לגוף, מידי פשוטו. לדברי אבן עזרא:

אנשי אמת יבינו מדרשי קדמונינו הצריקים, שהם נוסדים על קשט [= אמת] וביציקת מדע יצוקים, וכל דבריהם כזהב וככסף שבעתים מזוקקים. אכן מדרשיהם אל דרכים רבים נחלקים. מהם חידות וסודות ומשלים גבוהים עד שחקים ומהם להרויח לכות נלאות בפרקים עמוקים ומהם לאמץ נכשלים ולמלא את הריקים. על כן דמו לגופות טעמי הפסוקים, והמדרשים כמלכושים בגוף דבקים. מהם כמשי דקים ומהם עבים כשקים. ודרך הפשט הוא הגוף בדברים נבחרים ובחוקים. וכן אמרו שהמקרא כפשוטו והדברים עתיקים.

(הקדמה למגילת איכה)

כמו כן, ב"שיטה אחרת", המקבילה להקדמת התורה, אומר אבן עזרא: "כי יש בדברי הקדמונים סודות, על דרך משלים וחידות, שלא יבינום כל השומעים, ולבעל המחקר יהיו נודעים" ("שיטה אחרת", תורת חיים, א, עמ' שא).

5.4.3.3 פשט מדעי כנגד מדרשי חז"ל

הפרשנות המדעית-השכלית מחייבת לתת משקל יתר לפשוטו של מקרא. כאמור, בכל שאבן עזרא מכבד את דעת חז"ל, הרי כשאין דעת חז"ל מתיישבת עם הפשט, יש להעדיף את הפשט המדעי. למשל, בבראשית, לג: ד, בתיאור יעקב ועשיו המתחבקים, ועשיו המנשק את אחיו, יש בנוסח המקרא נקודות מעל לאותיות המילה "וישקהו". רש"י מביא כאן את דברי המדרש: "נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה [...]", יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו [עשו] בכל לבו". אך לדעת אבן עזרא: "הדרש על נקודות 'וישקהו' טוב הוא לעתיקי משדים [= תינוקות, על-פי ישעיהו, כת: ט], כי על דרך הפשט לא חשב עשו לעשות רע לאחיו. והעד¹⁷ ויבכו, כאשר עשה יוסף עם אחיו (פירוש ראב"ע לבראשית, לג: ד; תורת חיים, עמ' קו).

הפרשנות המדעית מושתתת גם על הבנה מדעית של הדקדוק העברי, וגם כאן יש מקום לחלוק על מדרשי חז"ל. כך, למשל, בפירוש המילה "כרובים" אומר אבן עזרא:

17 והעד – כלומר, העדות לכך שעשיו התנהג בכנות ובאמת בכה היא ששני האחים בכו, כפי שבכו יוסף ואחיו.

אמרו קדמונינו, כי צורת כרובים כשני נערים, ופירשו כרוביא בלשון ארמי והכף משרת.¹⁸ ונכון דברו, שהיו כצורת ילדים אם היא קבלה [...] וכאשר חפשתי על מלת כרובים, הנה הוא צורות [...] והנה הכ"ף שורש.¹⁹

(הפירוש הארוך לשמות, כה: יח, תורת חיים, עמ' צג-צד)

גם שיטת הגימטריות אינה מתיישבת עם הפרשנות המדעית, שהרי אין לדבר סוף כפי שגם אין לו יסוד בפשט. לכן, אבן עזרא דוחה את פירוש "שמנה עשר ושלש מאות" (בבראשית, יד: יד) כרמז ל"אליעזר" (אליעזר = 318 בגימטריה): "וחשבון אותיות אליעזר דרך דרש, כי אין הכתוב מדבר בגימטריא, כי יכול הרוצה להוציא כל שם לטוב ולרע. רק השם כמשמעו"²⁰ (תורת חיים, עמ' קסט).

שאלה

מדוע רואה אבן עזרא במדרשי חז"ל נטייה מופרזת לדרך המשל על חשבון הפשט?

כל ההיבטים הללו של המקרא ושל התבונה מבוארים באר היטב בהקדמת אבן עזרא לתורה. הואיל וההתגלות היא ביסודה שכלית, התבונה היא היסוד של הפרשנות המדעית האמיתית, בכלל זה ידיעת המדעים השונים הדרושים לכך (בהם דקדוק ופילולוגיה). התבונה גם מונעת את השיטות הפרשניות השגויות, הן של יהודים הן של נוכרים, אלה המוציאות את המקרא מידי פשוטו כשאינן צורך בדרש ובמשל, ואלה שאינן מבינות מתי חובה להוציא את המקרא או את דברי חז"ל מידי פשוטם. רק על סמך שיקול הדעת אפשר לדעת מתי חובה ומתי אסור להוציא את המקרא מידי פשוטו.

5.4.4 הקדמת התורה

בהקדמת התורה סוקר אבן עזרא חמש דרכים שונות בפרשנות המקרא ומסביר כיצד שגו חכמי ארבע מדרכים אלו. אבן עזרא מתאר את "האמת כנקודה בתוך העגולה", ולא במרכז ("הנקודה בתוך העגולה"). לפי משל זה, אחת מארבע הדרכים השגויות נמצאת בהיקף המעגל ואף

18 כלומר, "כרובים" – כמו רוביא (רוביא = צעירים, נערים).

19 כלומר, אף-על-פי שמדרש חז"ל מפרש את הכף כמשרת (כרוביא = כמו רוביא), לפי הפשט הכף היא מאותיות השורש של "כרוב".

20 כלומר, אין לקבל את הדרש שיש כאן רמז לאליעזר (318). יש לפרש כאן 318 חניכיו כמשמעו, וכן את שם אליעזר במקומו כמשמעו וכפשוטו.

מחוצה לו. נסכם ונסביר כאן בקצרה את עיקר דברי אבן עזרא בהקדמה כדי להבהיר את גישתו הפרשנית-המדעית. ההקדמה מובאת במלואה בנספח א ליחידה, ויש ללומדה בסיוע הערות העורך שם.

I.4.4.5 דרך חכמי ישיבות בבל

הדרך הראשונה בפרשנות המקרא היא דרכם הארוכה והרחבה של "חכמי הישיבות במלכות ישמעאלים", כלומר, חכמי הישיבות התלמודיות בבבל. לדעת אבן עזרא, גישתם הפרשנית לקויה מאוד, "ואם האמת כנקודה בתוך העגולה, זאת הדרך כקו הרחב הוא החוט הסובב בתחלה" (הקדמת ראב"ע לתורה, תורת חיים, בראשית, א, עמ' ה). כלומר, דרכם סובבת כל הזמן, ואינה קולעת אל נקודת האמת שבמרכז. אבן עזרא מזכיר את ר' יצחק בן ישיש (שהזכרנו לעיל), רב סעדיה גאון ושמואל בן חפני (גם הוא היה גאון בסורא).

אם דרכם הפרשנית כה לקויה, מדוע מצטט אבן עזרא את דעותיהם בפירושו? ראשית, יש שאבן עזרא מביא דעות שאינן מקובלות עליו אך ורק לשם הוויכוח. שנית, שיטתם הפרשנית אכן פגומה ואין משיגים באמצעותה את האמת, אך אין זאת אומרת שהם מעולם לא צדקו ושהם לא תרמו להבנת המקרא. במה לקויה שיטתם? שיטתם לקויה כי לא התמחו בחכמות החיצוניות (כלומר המדעים). "והרוצה לעמוד על חכמות חיצונות, ילמד מספרי אנשי תבונות. או יתבונן בראיותם, אם הן נכונות, כי הגאונים בלי ראיות בספריהם הביאום" (שם).

אם כן, לדעת אבן עזרא, שיטת הגאונים לקויה מפני שהיא מאריכה ללא צורך ואינה קולעת לפשט המדעי. ועם זה, אין פירוש לתורה (שניתנה לכלל עם ישראל) המקום המתאים להוראת המדעים כשלעצמם. יתרה מזו, מי שמעוניין ללמוד החכמות, "ילמד מספרי אנשי התבונות" ישירות ולא ממקור שני. ספרי הגאונים אינם מתאימים ללימוד המדעים, "כי הגאונים בלי ראיות בספריהם הביאום". כלומר, הגאונים הביאו את המסקנות המדעיות בלבד, בלי להביא את הראיות המחייבות מסקנות אלו, ולמסקנות אין תוקף מדעי בלא ראיות.

שאלה

מדוע סבור אבן עזרא שפרשנות חכמי ישיבות בבל לקויה?

עיינו שוב ביחידה 2 על רס"ג והפלאם, וראו בהקשר זה את ביקורת הרמב"ם על הפלאם. מן הראוי לזכור: במדע אין מקום למסקנה בלי כל הראיות המחייבות והמביאות אל המסקנה. המסקנה מתאמת או מופרכת על-פי השיטה המדעית, ואי-אפשר לדלג על השיטה ולקבל סתם כל מסקנה הנראית לכאורה. גאוני בבל, ככל שתרגמו בתחומים אחרים (כגון מאבקו של רס"ג בקראות),

מעולם לא הצליחו, ולעולם לא יצליחו, לעבור מן הקו המקיף אל נקודת האמת כל זמן שלא יבינו את שיטת הפרשנות המדעית וכל זמן שלא ישתמשו בה. אך שיטה זו דורשת מיומנות בחכמות העיוניות, הבנויות על ראיות שכליות.

5.4.4.2 דרך הקראים

הדרך השנייה בפרשנות המקרא היא דרכם של הקראים, המכונים בפיו "פתלתולים", "ואם הם ישראלים, אשר חשבו כי עמדו על הנקודה בעצמה, והם לא ידעו את מקומה" (תורת חיים, בראשית א, עמ' ו). פרשנותם לקויה, כי היא סובייקטיבית לחלוטין. ענן בן דוד, מייסד הקראות, אומר: "חפישו שפיר באורייתא ואל תשענו על דעתי" (כלומר, חפשו בעצמכם את האמת, ואל תקבלו את דעתי ואת פירושי כמחייבים). לדברי אבן עזרא: "וכל איש כרצונו יפרש הפסוקים, גם במצות ובחקים" (שם). כאן קלע אבן עזרא אל חולשת האינדיווידואליזם של הקראות: איש הישר בעיניו יעשה, גם בנוגע למצוות. כיצד אפשר לשמור על התורה ועל אחדות העם, אם כל אחד יעשה ככל העולה על דעתו? יתר על כן, הקראים אינם מתמצאים בידיעה מדעית של הלשון הדרושה להבנת המקרא: "והם מדעת תוצאות לשון הקדש ריקים, על כן יתעו גם בדקדוקים" (שם). הסובייקטיביות שלהם מביאה לידי כך שאף בענייני המצוות אין כל עקיבות והיגיון בדעתם: "ואיך יסמכו במצות על דעתם, וכל רגע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבתם. בעבור שלא תמצא בתורה מצוה אחת בכל צרכיה מבוארה" (שם). הואיל ואין לקראים ידיעה מדעית לשונית, ואין להם סמכות מכוונת כל שהיא, "קבלה ומסורת" כתורה שבעל־פה של היהדות הרבנית, כיצד יעמדו על האמת?

שאלה

מדוע סבור אבן עזרא שפרשנות הקראים לקויה?

5.4.4.3 דרך האלגוריה הנוצרית

הדרך השלישית בפרשנות המקרא אינה יהודית כלל. דרך "חשך ואפלה" זו, "והיא מחוץ לקו העגולה", היא דרכם של הנוצרים, המוצאים בכל המקרא סודות ותיודות, כלומר המפרשים את הכל כאלגוריה ומשל. הם מתעלמים לגמרי מן הפשט. ואולם:

יש בלב דעה מחכמת יושב קדם נטועה. ואם הרעת לא תסבול הדבר, או ישחית אשר בהרגשות יתבר [= יתברר], או יבקש לו סוד [= כוונה נסתרת], כי שקול הרעת הוא היסוד, כי לא נתנה התורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו.

(הקדמת התורה, עמ' ח)

שאלה

מדוע סבור אבן עזרא שהפרשנות הנוצרית לקויה?

כאן מתמצת אבן עזרא את קניי־המידה השכליים שניסח רס"ג לפניו, ושנדרונו לעיל. התבונה האנושית היא יסוד ההתגלות, ושכל האדם הוא המלאך בינו לבין בוראו. לכן, מן הנמנע כי מה שנגלה יסתור את מה שהשכל מחייב או את מה שנודע באופן אמפירי מן החושים ("ההרגשות"), וכאשר אין כל סתירה בין הפשט ובין התבונה האנושית, "למה נהפוך הנראים לנסתרים"? (כלומר, למה לא נקבל את הפשט הגלוי ונחפש תחתיו רמוז נסתר).

5.4.4.4 חכמי ישראל בארצות הנצרות

הדרך הרביעית בפרשנות המקרא "קרובה אל הנקודה", היא דרכם של חכמי ישראל "בארצות יונים ואדומים", כלומר, החכמים בארצות הנצרות, לעומת חכמי בבל, שחיו בשלטון האסלאם. דרכם לקויה מפני שאינם מתמצאים בדקדוק ("לא יביטו אל משקל מאזנים"), והם סומכים יותר מדי "על דרך דרש". הם אינם מבינים שכפי שחז"ל הוציאו את המקרא מידי פשוטו לצורך מדרשיהם, כך עלינו להוציא את מדרשי חז"ל מידי פשוטם כאשר אין הדרש מתקבל על הדעת. צריך לדעת מתי להוציא את התורה שבכתב מידי פשוטה ומתי להוציא את התורה שבעל־פה מידי פשוטה; הכל בהתאם לשיקול הדעת. בלי שיקול הדעת נגיע למצב שבו "סוף דבר אין לדרש סוף".

שאלה

מדוע סבור אבן עזרא שפרשנות החכמים בארצות הנצרות לקויה?

5.4.4.5 דרך אבן עזרא

הדרך החמישית בפרשנות המקרא היא דרכו של אבן עזרא, "מוסד פירושי עליה אשית", הדורשת הבנה יסודית בדקדוק ובפילולוגיה. אבן עזרא מסביר כי אין בכוונתו להביא את טעמי אנשי המסורת, כי הם על דרך הדרש, "רק לתינוקות טעמיהם טובים הם". התרגום הארמי מביא לפעמים את הדרש, אולם זה רק כדי להראות כי "שבעים פנים לתורה" ולא כדי לבטל את הפשט. ואם הוא ימצא שני טעמים לפסוק או למילה הוא יפסוק על־פי חז"ל, ש"כל דבריהם אמת וד' אלהים אמת ינחה את עבדו בדרך אמת" (שם, עמ' י).

אם אנו מחפשים את המכנה המשותף לכל ארבע הדרכים הלקויות, הרי הוא חסרונן המדעי־השכלי. השכל הוא היסוד של כל התגלות, ולכן אי־אפשר להבין את ההתגלות אלא על־ידי שיטה מדעית,

הבנויה על החכמות העיוניות ("החיצוניות"). הפרשנים שנקטו את הדרכים הלשוניות, לדעתו, עשו זאת כיוון שלא התמצאו בחכמות בכלל ובפרט לא התמצאו בחכמות הדרושות לניתוח המקרא: הדקדוק והפילולוגיה. בלי שיטה פרשנית מדעית לא יכלו למנוע את השגיאות החמורות של הסקת מסקנות בלא ראיות אמיתיות (הדרך הראשונה, של חכמי בבל), של סובייקטיביות (הדרך השנייה, של הקראים), של אלגוריה חופשית על חשבון הפשט (הדרך השלישית, של הנוצרים) ושל אמונה מילולית בפשטי מדרשי חז"ל (הדרך הרביעית, של חכמי ישראל בארצות הנצרות). השכל הוא היסוד להתגלות והוא המפתח לפרשנות מדעית של תוכן ההתגלות.

5.4.5 הפרשנות המדעית-השכלתנית

נביא עתה עוד שתי דוגמאות מטיעוניו של אבן עזרא על הצורך בפרשנות מדעית-שכלית. בדוגמה הראשונה הבעיה היא פירוש מילולי של מדרש חז"ל שאינו מתיישב עם השכל, ובדוגמה השנייה הבעיה היא פרשנות קראית מילולית של המקרא, שגם היא אינה מתיישבת עם השכל. בשתיהן מה שקובע הוא ש"אין הדעת סובלת" את הפירוש המוצע.

5.4.5.1 פירוש אבן עזרא לשמות, כ: א: "אנכי ה' אלהיך"

הדוגמה הראשונה היא מפירושו הארוך של אבן עזרא לעשרת הדיברות בשמות, כ: א. בפירוש זה סוקר אבן עזרא את ההבדלים בין שתי הגרסאות של עשרת הדיברות בתורה, הגרסה הראשונה בספר שמות (פרק כ), והגרסה השנייה בספר דברים (פרק ה). לדידו, גרסת ספר שמות משמרת את דברי האל כפי שדיבר במעמד הר סיני ("וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"), וגרסת ספר דברים היא הפרפרזה, השחזור של משה ("אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' [...] את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם [...]"). כדי להוכיח זאת מסתמך אבן עזרא בין היתר על הפסיקה (מעבר קול הרעם באוויר אטי ביחס למעבר אור הברק) ועל "משפט אנשי לשון הקדש", המבוסס על דקדוק ופילולוגיה.

וידבר אלהים, יש שאלות קשות בפרשה הזאת. אמרו רבים, כי השנים הרבים לכדס אמר השם.²¹ וערותם, שכתוב בדבור ראשון, אנכי ה' אלהיך (פסוק כ), ובשניה, כי אנכי ה' אלהיך אל קנא (פסוק ד), ובשלישי כתוב את שם ה' אלהיך (פסוק ו), גם את אשר ישא את שמו לשוא (שם), ולא אמר שמי, וברביעי כי ששת ימים עשה ה' וגו' על כן ברך ה' (פסוק י)

21 לדעת פרשנים יהודים רבים בימי הביניים – ואף לדעת חז"ל במדרש – ה' עצמו אמר רק את שני הדיברות הראשונים, הנאמרים בגוף ראשון ("אנכי [...] לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"). את שאר הדיברות אמר משה ולכן שם ה' מוזכר בגוף שלישי ("לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא [...] כי ששת ימים עשה ה' [...] וינח [...] על כן ברך ה' [...] אשר ה' אלהים נתן לך").

ובחמישי אמר אשר ה' אלהיך נתן לך (פסוק יא). ויש לשאול, איך יספר דבור אנכי בעשרת הדברים, כי הוא המצוה, והנה איננו מצות עשה, ולא מצות לא תעשה.²² ושאלות קשות מאלה. והנה אנחנו קראנו זו הפרשה, שהיא פרשת וישמע יתרו, ראשונה, ופרשת ואתחנן שניה. והנה ראינו, כי מתחלת אנכי ועד סוף, את אשר ישא את שמו לשוא (פסוק ו), אין שני בין שתי הפרשיות. ומתחלת זכור עד סוף עשרת הדברים, שני בכל מקום.²³ בראשונה זכור (פסוק ז), ובשנית שמור (דברים, ה: יא), גם שם באחרונה תוספת כאשר צוה ה' אלהיך (שם, שם, טו). בראשונה ובהמתך (פסוק ט), ובשניה תוספת ושורף וחמרף (דברים, ה: יג). והקשה מכל אלה, כי בראשונה כתוב טעם שבת, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ואמר עוד, על כן ברך ה' את יום השבת (פסוק י). ואלה הפסוקים אינם כתובים בשנית, רק טעם אחר, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ואמר באחרונה, על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת (דברים, ה: יד). בראשונה כתוב שכר כבוד אב ואם, שהוא למען יארכון ימך (פסוק יא), וכן בשני, רק הוסיף ולמען ייטב לך (דברים, ה: טו), גם הוסיף בכבוד אב ואם, כאשר צוה ה' אלהיך (שם). בראשונה כתוב לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא תענה (פסוק יב), בשניה כתוב לא תרצח, ולא תנאף, ולא תגנב, ולא תענה (דברים, ה: טו). בראשונה כתוב עד שקר (פסוק יב), ובשנית עד שוא (דברים, ה: טו). בראשונה כתוב לא תחמד בית רעך, לא תחמד אשת רעך (פסוק יג), ובשנית ולא תחמד אשת רעך, ולא תתאוה בית רעך (דברים, ה: יו). בראשונה אין כתוב שדהו, ובשנית כתוב שדהו (שם). בראשונה עבדו ואמתו קודם שורו וחמורו, ובשנית שורו וחמורו לפני עבדו ואמתו. בראשונה כתוב וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר, ובשנית את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים, ה: יח). וכאשר חפשנו בדברי חז"ל מה אמרו על ככה, מצאנו שאמרו זכור ושמור בדבור אחר נאמרו. וזה הדבור קשה מכל הקושיות שהוא לנו כאשר אפרש. וחלילה חלילה, שאומר שלא דברו נכונה, כי דעתנו נקלה כנגד דעתם. רק אנשי דורינו יחשבו כי דבריהם כמשמעם,²⁴ ואיננו כן, כאשר אפרש בסוף אחר שאזכיר הקושיות. ובאחרונה אפרש הדרך הישרה להסיר כל הקושיות והשאלות שבפרשה הזאת. ולא יתכן שיאמר זכור ושמור בכת אחת רק במעשה נס. והנה נודה, כי גם כאן יש לשאול, למה לא נכתב בראשונה זכור ושמור, וגם כן בשנית, והנה מה נעשה באותם הפסוקים, אם נאמרו בבת אחת, כמו זכור ושמור, ולמה לא הזכירו זה חז"ל, כי יותר יש לתמוה, איך נאמרו במעשה נס פסוקים רבים בבת אחת ואין טעם שיהיה, כמו שתי מלות שטעמם אחד ושוה שתהיינה נאמרות בבת אחת. ואיך יאמר השם, כאשר צוה ה' אלהיך (דברים, ה: טו). ועוד, מתי צוה לפני זה המעמד על כבוד אב ואם. והנה אין כתוב בראשונה למען ייטב לך, אם כן אמר זה ולא אמר זה. ואיך יאמר לא תנאף בויו, וגם לא תחמד בית רעך (פסוק יג), ובשנית ולא תחמד אשת רעך (דברים, ה: טו). ועוד, איך יאמר

²² לדעת הפרשנים, הדיבור הראשון "אנכי" אינו מצוות כלל, כי אם מבוא למצוות מאת המצוות.

²³ אף-על-פי ששתי הגרסאות זהות בניסוחן בהתחלתן, מן הדיבור הרביעי (שבת) ועד הסוף הן שונות לגמרי, גם במילים וגם בתוכן, ולכן אי-אפשר לסעוץ, כסענת חז"ל, ששתי הגרסאות ניתנו יחד "בדיבור אחד". אבן עזרא מפרט כאן את כל השינויים בלשון ובתוכן.

²⁴ אין אבן עזרא טוען שחז"ל שגו, אלא ש"אנשי דורנו" אינם מבינים את חז"ל, כי אינם יודעים שיש להבין את דברי חז"ל כאן שלא כמשמעם (כלומר יש להוציאם מידי פשוטם).

עברו ואמתו ואחר כן שורו וחמורו, ויאמר בבת אחת הפך הדבר. ואין הדעת סובלת כל אלה הדברים. והקשה מכל מה שהזכרתי, כי כל פלא שנעשה על יד משה יש למקצתו דמיון, והמשכיל יבין. והנה זה הדבר הפלא ופלא, שהשם דבר זכור ושמור בבת אחת, והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש כתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו אין דיבור השם כדיבור כל אדם, הנה איך הבינו ישראל דיבור השם, כי האדם אם ישמע זכור ושמור בבת אחת לא יבין לא זה ולא זה,²⁵ ואפילו מלה אחת כמו זכור, אם לא ישמע הזיין לפני הכ"ף והרי"ש לא יבין מה דבר המדבר. והנה ידענו כי הרגשת העין נכבדת מהרגשת האזן, כי ידענו בראיות גמורות כי רגע הראות הפרק לעין הוא רגע הרעם, רק העין ראתה מרחוק, והאזיר מביא הקול אל האזן, והליכתו לאט ולא יגיע אל האזן רק אחר עבוד הרגע. והאותיות שהאדם מדבר בהם, דמותם נכתב באזיר על דרך מוצאם מהחמשה מקומות, ולא על דרך המכתב שהוא ביד בן אדם, והנה (כל) [קול] אות הזיין נכנס באזן קודם כ"ף וי"ו רי"ש. והנה, אם נאמר פלא היה, שנאמר זכור ושמור בבת אחת, איך תשמע האזן. ואם נאמר, גם פלא היה שתשמע האזן שתי מלות בבת אחת, שלא כמנהגה לשמוע שתי אותיות, למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל, שהוא כבוד מן הדבור בבת אחת. ומה נעשה בקושיות הנשארות משנוי הפסוקים שאין טעם אחד כמו זכור ושמור, והכתוב בשנייה ולא בראשונה, גם איך נתקן לא תחמד בית רעך, עם ולא תחמד אשת רעך, גם ההפוכים. ולא אוכל לפרש לך כל אלה עד שאפשר לך מוסר דרך לשון הקדש. והשם הוא ערי, ויודע סודי, כי לולי שהוצרכתי לפרש אלה הקושיות, הייתי מחריש, ולפני שאפרש אתקן דברי חז"ל.

אמר אברהם המחבר. משפט אנשי לשון הקדש פעם יבארו דבורם באר היטיב, ופעם יאמרו הצורך במלות קצרות, שיוכל השומע להבין טעמם.²⁶ ודע, כי המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה, הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהם שוות בטעמן. [...] ועתה אפרש לך השאלות הנזכרות. דע, כי עשרת הדברים, כאשר הם כתובים בפרשה הזאת, השם אמרם כולם, כי כתוב וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר. ותחלתם אנכי (פסוק ב) וסופם וכל אשר לרעך (פסוק יג). וגם משה אמר כאשר הזכיר עשרת הדברים בשנית, את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דברים, ה: יח), ואין הפסק ביניהם. ועוד, כאשר נכתבו כולם באצבע אלהים כן אמרם השם כלם. והערות שהביאו, שהכתוב בדבור השלישי, והרביעי, והחמישי, אינו על דרך המדבר. יש להשיב, אחרי שקבלת זה השם להיות לך אלהים, ע"כ אמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא (פסוק ו), גם כי ששת ימים עשה ה' (פסוק י). ועוד, כי משפט אנשי לשון הקדש לדבר ככה. כתוב לא ילין חלב חגי (להלן כג: יח), ואחריו כתוב תביא בית ה' אלהיך (שם, יט) ורבים כאלה. והאומרים, כי דבור אנכי אינו מעשרת הדברים, כזה נחלקו. י"א לא יהיה לך, הוא הדבור הראשון, והשני, לא תעשה לך פסל. וזה אינו נכון, כי מענין אחד הוא זה

25 זאת נקודה יסודית במשנת אבן עזרא: המגבלה באה מלמטה, לא מלמעלה – כלומר מצד האדם השומע, לא מצד האל המדבר. גם באסטרולוגיה של אבן עזרא הצד התחתון "המקבל" קובע לא פחות מכוח הכוכב המשפיע עליו.

26 טעם – משמעות המילים, מובנן.

וזה, בין בסתר בין בגלוי בין באמונת הלב, בין במעשה. והנה בדבור זכור, אתה ובנך ובתך בסתר ובגלוי והכל מצויה אחת. ואחרים אמרו, כי לא תחמד בית רעך דבור תשיעי, והדבור עשירי לא תחמד אשת רעך. וראייתם כי השם אמר פעמים לא תחמד, כי החמור הוא על שני דברים, האחד יוצא למעשה כמו גזל, וכמוהו ולא יחמד איש את ארצך (להלן, לד: כד) [...], ולא תחמד השני הוא בלב, על כן הוצרך משה לפרש לא תתאוה (דברים, ה: יז). גם זה דברי הבל, כי מה טעם יזכור הגזל עם הבית לבדו, והנה לא הזכיר האחרים עמו. והנה אתן לך מדברי משה ראייה שאלה לא דברו נכונה. הנה השם אמר לא תחמד בית רעך, ומשה אמר לא תחמד אשת רעך (דברים, ה: יז). ולפי דעתם שלא תחמד השני הכתוב בפרשה הזאת הוא בלב, והראשון גזל הבית. והנה משה הפך הדבר, כי אמר עם ולא תתאוה – בית רעך, ואמר עם לא תחמד שהוא הגזל – אשת רעך. והנה נשחת טעמם, והאמת כי דבור אנכי הוא הראשון כאשר אפרשנו במקומו.

ועתה אדבר על זכור ושמור. דע, כי הטעמים הם שמורים לא המלות.²⁷ והנה יצחק אבינו אמר לעשו, בעבור תברכך נפשי בטרם אמות (בראשית, כז: ד), ורכקה אמרה ליעקב, ששמעה שאמר ואברככה לפני ה' לפני מותי (שם: ז), כמו בטרם אמות. א"כ מה טעם להוסיף לפני ה'. התשובה, היא ידעה כי יצחק נביא לה'. והברכה שיברך בדרך נבואה היא, על כן אמרה ליעקב לפני ה', והנה היא כמו מפרשת טעם הברכה. וככה עשה משה, כי עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת דברי השם בלי תוספת ומגרעת, והם לבדם הכתובים על לוחות הברית. לא כאשר אמר הגאון, כי זכור הוא בלוח האחד, ושמור בלוח השני. ועשרת הדברים הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה. והראיה הגמורה ששם כתוב פעמים כאשר צוה ה' אלהיך. ודע, כי באחרית מות הראש²⁸ הוא הזכירה, והמקום מקום משמרת הצורות. והנה הזכירה כוללת השמירה. וטעם זכור שיוזכר כל יום אי זה יום הוא מהשבוע, וכל זה בעבור שישמור היום השביעי שלא יעשה בו מלאכה. והנה טעם הזכירה היא השמירה. וכאשר אמר השם זכור הבינו כל השומעים כי טעמו כמו שמור, כאילו בכת אחת נאמרו. ולא הוצרך משה להזכיר בשנית טעם כי ששת ימים עשה ה', כי בתחלה אמר כאשר צוה ה' אלהיך, כאילו אומר ככתוב בתורתך בדבור זכור (להלן פסוק ז) עד ויקרשהו (פסוק יא). ובעבור שהשם צוה שישבות העבד והאמה, ולא פירש השם למה זה, פירש משה טעמו ואמר, זה שצוה השם שישבות העבד, בעבור שתזכור שהיית עבד כמוהו במצרים, ויפדך השם. ודע כי השמונה דברים כולם מצות לא תעשה, ודבור כבוד הוא מצות עשה. ומשקול הדעת שנטע השם בלב האדם, חייב כל אדם להטיב למי שייטיב לו.²⁹ והנה הבן לא יצא לעולם רק על יד אבותיו, והם גמלוהו וטפחוהו ודבוהו והשקוהו והאכילוהו והלבישוהו, חייב לכבדם כל ימיו, כי הם היו לו הסבה להיותו חי על פני האדמה, על כן שכרו למען יאריכון ימיו. ובעבור כי השם נפח בו נשמה על

27 אבן עזרא שוב מדגיש כי הטעם (המשמעות, המובן) הוא חשוב, ולא דווקא המילה המדויקת. בפרשת ואתחנן פירש משה בדבריו את דברי ה' שבפרשת יתרו.

28 הכוונה לחלק האחורי של המוח, שם פעולת הזיכרון ושמירת הצורות. אבן עזרא שוב מכניס כאן הערה מדעית לפרשנותו.

29 השוו את דברי אבן עזרא כאן לדברי ר' בחיי אבן פקודה, על הצורך להודות ולהשיב טוב למי שמיטיב לאדם.

ידי האבות שתקנו הגוף, צוה שיכבד אבותיו, כי מי שיכבדם הוא מכבד את השם. והנה משה פירש ואמר כבד את אביך ואת אמך, ואמר, כאשר צוך ה' אלהיך (דברים, ה: טו), כי השכר הוא על מצות עשה, והעונש על מצות לא תעשה, כאשר אפרש בפ' לא תאכלנו (שם, יב: כה). והנה אמר משה שאתה חייב לכבד האבות למען יאריכון ימך. וזה החיוב הוא בשקול הדעת,³⁰ גם בעבור שצוה השם שתכבדם יהיה לך עוד שכר טוב, והוא למען ייטב לך (שם, ה: טו), בעבור ששמעת בקול השם.³¹ [...] והשם אמר לא תחמד בית רעך, כי אנשי השכל יקנו בית, ואחר כן אשה, ואחר כן עבד ואמה ושור וחמור לחרוש שדהו, וככה הם סדורים בפרשה הזאת. ומשה סדרם על דרך אחרת בו,³² כי הבחורים הם חומדים אשה תחלה ואחר כך בית, וכנגד הבית והשדה הקדים שור וחמור שיחרוש בהם ואחר כך עבד ואמה וכלל באחרונה וכל אשר לרעך כאשר כלל השם. ובעבור, כי בדברי משה דברי השם מעורבין, על כן כתוב "את הדברים" (דברים, ה: יח), ולא "כל הדברים" כאשר כתוב כראשונה.

(הפירוש הארוך לשמות, כ: א, תורת חיים, עמ' רנה-רנת)

לאחר שאבן עזרא מונה את ההבדלים בין שתי הגרסאות של עשרת הדיברות הוא אומר שחיפש הסבר להבדלים האלה. לדעתו, חז"ל טשטשו את ההבדלים באומרים "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו". מהבחינה השכלית, אין אבן עזרא יכול לקבל תפיסה מסורתית זו, המטשטשת הבדלים מהותיים בין שתי הגרסאות. האמונה המסורתית ששתי הגרסאות ניתנו "בדיבור אחד", אינה מקובלת מהבחינה המדעית, "אין הדעת סובלת כל אלה הדברים", מפני שאין האדם מסוגל להבין שני דברים שונים בבת אחת. אמנם, האל מסוגל להמציא שני קולות ביחד – אך התגלות כפולה זו חסרת טעם ומשמעות מפני שאינה מובנת לבני האדם החווים אותה. ההתגלות מוגבלת אפוא לא מצד האל המשמיע כי אם מצד האדם השומע. עמדה זו היא אופיינית לגישתו של אבן עזרא. אין כל טעם בהתגלות שאינה מובנת, או ליתר דיוק, שעקרונית אין השומע יכול להבינה, להבנת השומע: "ואם אמרנו אין דיבור השם כדיבור כל אדם, הנה איך הבינו ישראל דיבור השם, כי האדם אם ישמע זכור ושמור בבת אחת לא יבין לא זה ולא זה". לכן, כפי שראינו לעיל, אבן עזרא היה פתוח עקרונית לביקורת הגבוהה של המקרא, כי לא ייתכן שנביא כתב דברים שלא הייתה להם כל משמעות מובנת בתקופתו.

מסקנתו של אבן עזרא היא, שאי אפשר לקבל (או לקבל כפשוטו) את מדרש חז"ל, שלפיו "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו". ההבדלים בין שתי הגרסאות הם ניכרים ולכן מסקנתו, כאמור, שבגרסה הראשונה (בספר שמות) מובאים דברי האל במעמד הר סיני, והגרסה השנייה (בספר דברים) היא

30 כלומר, כיבוד הורים הוא בגדר מצווה שכלית.

31 כיבוד הורים גם הוא אמנם מצווה שכלית אולם הוא גם בגדר מצווה שמעית. בהיות מצווה זו גם שמעית, היא מאפשרת זכייה בשכר בזכות הציות.

32 כאמור, עשרת הדיברות בפרשת יתרו הם דברי ה' עצמו, ועשרת הדיברות בפרשת ואתחנן (בספר דברים) הם דברי משה. אבן עזרא מסביר מדוע סדר הדברים שונה בשתי הגרסאות.

הדברים כפי שאמרם משה שנים רבות לאחר מכן. תבונת ההתגלות והמקרא מחייבת מסקנה מדעית זו. כמובן, פירוש הדבר הוא שההתגלות האלוהית היא מוגבלת, ואינה כל־יכולה, אך ההגבלות אינן מצד האל המתגלה כי אם מצד האדם השומע והרואה. ההתגלות היא תהליך שכלי של תקשורת בין האל ובין האדם. אם, עקרונית, האדם אינו יכול להבינה, אין לה כל טעם ואינה התגלות כלל, "כי שקול הדעת הוא היסוד [...]" והמלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו".

שאלות

1. איזו אסמכתא מוצא אבן עזרא בפסוקי התורה לדעתו, כי הגרסה הראשונה של עשרת הדיברות (בספר שמות) היא דברי ה' ואילו הגרסה השנייה (בספר דברים) היא דברי משה?
2. מדוע אין אבן עזרא מקבל את דעת חז"ל, כי "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו"?
3. כיצד מסביר אבן עזרא את ההבדלים בדיבור האחרון (לא תחמוד) בשתי הגרסאות?
4. כיצד מפרש אבן עזרא את מצוות כיבוד הורים כמצווה שכלית וכמצווה שמעית?

5.4.5.2 פירוש אבן עזרא לשמות, כא: כד: "עין תחת עין"

הדוגמה השנייה לצורך בפרשנות מדעית־שכלית היא מהפירוש הארוך של אבן עזרא לפסוק "עין תחת עין" בפרשת משפטים (שמות, כא: כד). בפירוש זה עולה הביקורת על הפרשנות המילולית הקיצונית של הקראים, שאינה מתיישבת עם השכל. כזכור, בהקדמת התורה מביא אבן עזרא את אחד הטיעונים הרבניים הקלאסיים נגד הקראות, והוא שאין רוב המצוות בתורה מבוארות לפרטיהן, ואם אין תורה שבעל־פה המבארת אותן, לא נדע כיצד לנהוג. עוד הוא אומר בהקדמת התורה, כי אי־אפשר להתגבר על בעיית הסובייקטיביות אם אין קנה־מידה פרשני מקובל ובר סמכא. אם הכל יחפשו את האמת הסובייקטיבית שלהם בתורה, ולא יישענו על דעה מוסכמת, יהיה מספר התורות כמספר הקוראים ולעולם לא תוכל להיות הסכמה על מנהג משותף. אבן עזרא מביא בפירושו את דבריו של רס"ג בעניין זה. כזכור, אבן עזרא, כרס"ג, הצהיר במפורש מה שאולי היה מובן לחז"ל, אבל לא נעשה קנה־מידה פרשני מפורש: "אין הדעת סובלת". זהו חידושה הרדיקלי של הפרשנות הפילוסופית של המקרא.

חכמי התלמוד ניסו להוכיח, כי הפירוש "עין תחת עין – ממון" אינו דרש סתם, אלא הוא הפירוש הנכון של הפשט עצמו. בעצם ניסו ללמוד כאן גזירה שווה משני פסוקים אחרים. בויקרא, כד: יח, כתוב: "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש", כלומר הביטוי "X תחת X" הוא בפירוש עניין של תשלום ולא נקמה. בספר שופטים, טו: יא, שמשון אומר לאנשי יהודה על הפלשתים: "כאשר עשו לי כן עשיתי להם". מפסוק זה עולה בבירור כי שמשון לא התכוון לעשות לפלשתים את המעשה שעשו לו, אלא להשיב להם כגמולם.

מה היא אפוא משמעותו של הפסוק "עין תחת עין" בשמות, כא: כד?

רש"י מסביר: "סימא עין חבירו נותן לו דמי עינו כמה שפחתו דמיו למכור בשוק, וכן כלם, ולא נטילת אבר ממש, כמו שדרשו רבותינו בפרק החובל". רש"י מסתמך כאן כדרכו, על דברי חז"ל בתלמוד: "עין תחת עין – ממון" (בבלי, בבא קמא פג: ע"ב).

כמאה שנה אחרי אבן עזרא מסביר רמב"ן (ר' משה בן נחמן) את הפסוק "עין תחת עין" לאור הפסוק "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" שבספר ויקרא, תוך הדגשת חשיבותה של הקבלה (מסורת חז"ל נגד הקראים): "הידוע בקבלת רבותינו שהוא ממון, ויבא כלשון הזה בתשלומין, ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" [...] והכלל כי הקבלה בכל מקום אמת".

טיעוני אבן עזרא דומים לטיעוניו של רש"י לפניו ושל רמב"ן אחריו, אלא שאבן עזרא – ולא רש"י ורמב"ן – הוסיף את טיעונו השכלתני של רס"ג: "ואין הדעת סובלת". הפירוש המילולי של הקראים בלתי־מתקבל על הדעת. כל עוד ההתגלות היא ביסודה שכלית, לא תיתכן סתירה כל שהיא בינה לבין התבונה, ומה שנמנע מהבחינה השכלית נמנע גם מבחינת ההתגלות, ואינו יכול להיות משמעותו האמיתית של המקרא, אף לא פשוטו של מקרא. נחזור כאן על דברי אבן עזרא, אף־על־פי שכבר נדונו ביחידה 2:

עין, אמר רב סעדיה, לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו. כי אם אדם הכה עין חבירו, וסרה שלישית אור עינו, איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת. אולי יחשיך אור עינו כלו. ויותר קשה הכוונה והפצע והחבורה, כי אם היו במקום מסוכן אולי ימות, ואין הדעת סובלת. אמר לו בן זוטא, והלא כתוב במקום אחר, כאשר יתן מוס באדם כן ינתן בו (ויקרא, כד: כ). והגאון [= רב סעדיה] השיב לו, יש לנו בית תחת על. והנה טעמו כן ינתן עליו עונש. ובן זוטא השיב לו, כאשר עשה כן יעשה לו (שם, כד: יט). והגאון השיב, הנה שמשון אמר, כאשר עשו לי כן עשיתי להם (שופטים, טו: יא), ושמשון לא לקח נשותיהם ונתנם לאחרים, רק גמולם השיב להם. ובן זוטא השיב, אם היה המכה עני מה יהיה עונשו. והגאון השיב, אם עוד יעור עין פקח מה יעשה לו. כי העני יתכן שיעשיר וישלם, רק העור לא יוכל לשלם לעולם. והכלל לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קבלנו התורה מן האבות, כן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם.

(הפירוש הארוך לשמות, כא: כד, תורת חיים, עמ' כד-כה)

בפירושו לויקרא, כד: יט, מסכם אבן עזרא את הטיעונים האלה, ואומר: "והגאון הביא ראיות משיקול הדעת".³³

³³ ראוי לציין, כי גם ר' יהודה הלוי, חברו של אבן עזרא, מזכיר את הפסוק "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" כדי להוכיח כי "עין תחת עין" פירושו ממון, ושואת כוונת פשוטו של המקרא. לפי יהודה הלוי, שלא היה שכלתן, משפט "עין תחת עין" הוא ראיה שאי־אפשר להבין את התורה בלי "קבלה", וכי פירושם המילולי של הקראים בלתי־אפשרי, שהוא "מה שסותר אותו השכל" (ראו: יהודה הלוי, ספר הכוזרי, ג: מו-מו, והדיון ביחידה 16. גם יהודה הלוי, שבשום אופן לא סבר כי ההתגלות הגבוהה היא תהליך שכלי, טען כי אין ההתגלות, שהיא מעבר לשכל, יכולה לסתור את השכל.

לסיכום: עמדתו השכלתנית של אבן עזרא ברורה. ההתגלות היא תופעה שכלית, ומה שסותר את השכל אינו נגלה. יתר על כן, מה שבאופן עקרוני אי־אפשר להבין שכלית גם אינו נגלה. הדרך היחידה להבנת המקרא שניתן בהתגלות היא אפוא הפרשנות המדעית־השכלית, המבוססת על ידיעת החכמות העיוניות בכלל, ועל ידיעת חכמת הלשון והדקדוק בפרט. התבונה, שהיא יסוד ההתגלות, היא המונעת פרשנות שגויה. השיטה המדעית היא הערבון היחיד בידי בני אדם שמסקנותיהם הפרשניות הן נכונות. השיטה המדעית היא המונעת פרשנות מילולית יתרה, כזו של הקראים, ופרשנות אלגורית יתרה, כזו של הנוצרים. כמו שהיא קובעת את קני־המידה להוצאת המקרא מידי פשוטו, כן היא קובעת מתי יש להוציא את מדרשי חז"ל, התורה שבעל־פה, מפשוטם. רק פרשנות מדעית־שכלית שכזו מסוגלת להגן עלינו מפני הפרשנות השגויה של יהודים רבניים ושל הקראים ושל הנוצרים גם יחד, ורק היא מסוגלת ללמדנו את משמעותה האמיתית של התורה.

שאלה

כיצד משתמש אבן עזרא בטיעון שכלי – "אין הדעת סובלת" – נגד מדרש חז"ל (סעיף 5.4.5.1) ונגד הקראים (סעיף 5.4.5.2) גם יחד?

5.5 טעמי המצוות – מצוות שכליות

5.5.1 מצוות הלב, הפה והמעשה

אמונתו של אבן עזרא שההתגלות היא ביסודה שכלית, היא העומדת ביסוד נטייתו לפרשנות שכלתנית של טעמי המצוות. אין גישתו חדשנית במיוחד, והיא משלבת את חלוקת המצוות של רס"ג ל"מצוות שכליות" ו"מצוות שמעיות", מצד אחד, עם הבחנתו של ר' בחיי אבן פקודה בין "חובות האיברים" לבין "חובות הלבבות" מצד אחר, ומבארת אותן.

לדברי אבן עזרא, יש "מצוות שהם נטועות מהשם בלב כל אנשי דעת", כלומר, מצוות שכליות. עשרת הדיברות, למעט מצוות השבת, הם בגדר מצוות שכליות. יש גם "מצוות הנעלמות", כלומר, מצוות שמעיות, שטעמן אינו גלוי לנו, ובכל זאת אינן סותרות את "שקול הדעת". המצוות מתחלקות לשלושה סוגים, בהתאם לאופי קיומן: מצוות הלב, מצוות הלשון (או: הפה) ומצוות עשה – ובכל סוג יש מצוות עשה (כלומר, ניסוחן הוא חיובי, מה שאדם חייב לעשות) ומצוות לא-תעשה (כלומר, ניסוחן הוא שלילי, מה שאסור לאדם לעשות). מצוות הלב "הם העיקרים הנכבדים על כולם", כי הם נותנים את היסוד באמונה לשאר המצוות. בפירושו לעשרת הדיברות אומר אבן עזרא:

דע כי כל המצוות הם על שני דרכים, והדרך הראשון מצות שהם נטועות מהשם בלב כל אנשי דעת¹ והם רבים. ואין בעשרת הדברים רק² השבת לברה שאינה בכלל שקול הדעת, על כן כל משכיל בכל עם ולשון מודים בהם כי הם נטועים בשקול הדעת, ועליהם אין להוסיף ולגרוע, והם ששמר אברהם עם מצות האחרות נוספות. והשם לא נתן התורה רק לאנשי הדעת,³ ומי שאין לו דעת אין לו תורה. והדרך השנית מצות הנעלמות, ואינן מפורשות למה צונו,⁴ וחלילה

1 כלומר, מצוות שכליות (נוסח רס"ג).

2 רק = אלא. כלומר כל עשרת הדיברות הם מצוות שכליות למעט מצוות השבת.

3 לא [...] רק = אלא, כלומר, האל לא נתן את התורה אלא לאנשי דעת, כלומר לבני אדם שכליים.

4 כלומר, מצוות שמעיות (נוסח רס"ג).

חלילה, שתהיה מצוה אחת מהן מכחשת שקול הדעת,⁵ רק אנחנו חייבים לשמור כל אשר צונו השם, בין שנגלה לנו הסוד, בין שלא נגלה. ואם מצאנו אחת מהן מכחשת שקול הדעת, אינו נכון שנאמין בו, כי הוא כמשמעו,⁶ רק בספרי חכמינו ז"ל נבקש מה טעמו. אם הוא על דרך משל, ואם לא מצאנו זה כתוב נבקש אנחנו ונחפש בכל יכלתנו, אולי נוכל לתקן אותה, ואם לא יכלנו נניחה כאשר היא, ונודה שלא ידענו מה היה. [...] וידענו דעת ברורה, כי כל המצוות שאינם חייבים משקול הדעת, סוד אחד יש לכל אחד מהן, ואם נעלם ממנו.⁷ והער על זה, כי כתוב במקצתם למה צונו, כמו השבת שהוא זכר למעשה בראשית [...] ורכות מצוות ככה. אם כן יוכל המשכיל, שהשם פקח עיניו לדעת מדברי תורה סוד כל המצוות. וכל המצוות על ג' דרכים. האחת מצוות הלב, והב' מצוות הלשון, והג' מצוות עשה. ומצוות הלב על שני דרכים, מצוות עשה ומצוות לא תעשה. והנה מצוות עשה ואהבת את ה' אלהיך (דברים, ו: ה) ולדבקה בו (שם, ל: כ), וליראה את השם הנכבד (שם, כח: נח), ואהבת לרעך כמוך (ויקרא, יט: יח). ומצוות לא תעשה לא תשנא את אחיך בלבבך (שם, יט: יז), ולא תקם ולא תטור (שם, יט: יח). גם מצוות הלשון עשה ולא תעשה. עשה כמו קריאת שמע וברכת המזון, וברכת כהנים, גם וידוי מעשר ורבים ככה. ומצוות לא תעשה, לא תענה ברעך (להלן, פסוק טו), אלהים לא תקלל (שם, כב: כז), לא תקלל חרש (שם, יט: יד). ומצוות עשה ולא תעשה במעשה הם רבים, ואין צורך להזכירם. ומצוות הלב הם העקרים הנכבדים על כולם.⁸ [...] והנה זה הדבור הראשון הוא עיקר כל התשעה הדברים הנכתבים אחריו, והוא קרוב ממצוות הלב.⁹ וטעם זה הדבור שיאמין, ותהיה אמונת לבו בלי ספק, כי זה השם הנכבד שהוא נכתב ולא נקרא הוא לבדו אלהיו.¹⁰

(הפירוש הארוך לשמות, כ: ב, תורת חיים, עמ' דנח-רסא)

שאלה

לפי פתיי אבן פקודה, כל חובות הלבבות הן שכליות. לפי הדוגמאות שמביא אבן עזרא למצוות הלב – האם הן מצוות שכליות או שמעיות?

חלוקת המצוות לשלושת הסוגים – מצוות הלב, הלשון והעשייה – מאפשרת לאבן עזרא לענות על הקושי העולה מן הפסוק הראשון בעשרת הדיברות "אנכי ה' אלהיך". האם פסוק זה הוא אחד מעשרת הדיברות, או שמא הוא מעין הקדמה לעשרת הדיברות ואינו נמנה במניינם?

5 אין המצוות השמעיות סותרות את שיקול הדעת.

6 אם היא סותרת לכאורה את שיקול הדעת, אז יש להוציאה מירי פשוטה.

7 אנו מניחים כי יש להן טעם, גם אם איננו מבינים אותו, ואין להעלות על הדעת כי אין להן כל טעם.

8 מצוות הלב הן העיקר.

9 דיבור "אנכי" הוא מצוות הלב העיקרית, ועליו מושתתים יתר הדיברות.

10 בניגוד לדעת הנדונה לעיל, כי "אנכי" אינו מצווה כלל, לפי אבן עזרא הוא מצוות הלב העיקרית וראשון עשרת הדיברות.

2.5.5 "אנכי ה'" – אחד מתרי"ג מצוות?

יש מחלוקת בפרשנות היהודית על הדיבור הראשון "אנכי ה' אלהיך", אם הוא בגדר ציווי ובמניין עשרת הדיברות ותרי"ג המצוות בכלל, או שמא הוא מעין יסוד ושורש לכל המצוות, ואין הוא נמנה עמן. למשל, בספר המצוות מביא הרמב"ם את הדיבור הראשון כמצוות עשה הראשונה: "המצוה הראשונה היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים והוא אמרו 'אנכי ה' אלהיך' [...] הנה נתבאר לך ש'אנכי ה' מכלל תרי"ג מצוות [...]". בהשגותיו לספר המצוות מסכים רמב"ן עם הרמב"ם, אך הוא מביא גם דעה אחרת ולפיה אין למנות את האמונה באלוהים במניין המצוות, כי "הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות לא ימנה בחשבונן".

אין חולקים על ההכרח באמונה יסודית באל. השאלה היא אם אמונה באל היא מצווה מן התורה, הנכללת בתרי"ג המצוות. לשאלה זו שני היבטים. ראשית, היבט לשוני – אין בדיבור "אנכי" כל פועל או ציווי, ובכך הוא שונה משאר הדיברות: לא יהיה לך, לא תעשה, לא תשא, זכור, פֶּבֶד וכו'. שנית, היבט תוכני – האם אפשר בכלל לצוות על אדם להאמין? האם האמונה נמצאת בשליטתו הרצונית של האדם? עמדת אבן עזרא כלפי המעמד של "אנכי ה'" דומה לדעתו של הרמב"ם ושל אחרים אחריו. "והאומרים, כי דבור אנכי אינו מעשרת הדברים, בזה נחלקו. יש אומרים לא יהיה לך, הוא הדבור הראשון, והשני, לא תעשה לך פסל. וזה אינו נכון. [...] והאמת כי דבור אנכי הוא הראשון כאשר אפרשנו במקומו" (הפירוש הארוך לשמות, כ: א, תורת חיים, עמ' רנז). כלומר, אבן עזרא סבור, כמו הרמב"ם, שדיבור "אנכי" הוא הראשון בעשרת הדיברות, וכי "לא יהיה לך" ו"לא תעשה לך" הם סעיפים של הדיבור השני, ולא שתי מצוות נפרדות. ואולם נימוקיו של אבן עזרא שונים מנימוקיהם של הרמב"ם ואחרים. לדבריו:

ואנשי המחקר מצאו כל דברי הגופות¹¹ שהם עשרה, והם ראשים כללים אין למעלה מהם. הראשון הוא עצם כל דבר, והוא עומד. והט' דברים כולם מקרים, וכולם נסמכים על הראשון ונלוים אליו וממנו יצאו, כי הוא כמדות האחד בחשבון עשרה, כי ממנו יצא כל חשבון, וכל חשבון ימצא בו, כי הוא היסוד. והנה זה הדבור הראשון שאמר השם הנכבד כולל כל מצות הלב והלשון והמעשה, כי מי שאינו מאמין בלבו בשם אין עליו מצוה. [...] וכבר פירשתי כי הדבור הראשון הוא היסוד, ועליו כל בניני המצות.

(הפירוש הארוך לשמות, כ: א תורת חיים, עמ' רסב)

אבן עזרא סבור אפוא כי דיבור "אנכי" הוא היסוד לשאר הדיברות (וואף לשאר המצוות כולן), "כי מי שאינו מאמין בלבו בשם אין עליו מצוה"; כלומר, מי שאינו מאמין באל המצווה לא יקבל עליו

11 הגופות = בני אדם. כל דיבור אנושי מבוסס על עשר הקטגוריות של אריסטו – העצם "העומד" (כלומר הקיים מעצמו) ותשעת המקרים התלויים בעצם.

את עול המצוות. לכן הדיבר הראשון "הוא היסוד, ועליו כל בניני המצוות", כמו שמציאות המקרים תלויה בעצם העומד, וכמו שכל עשרת המספרים היסודיים בנויים על האחד. מבנה עשרת הדיברות, לפי פירושו של אבן עזרא, מבוסס על תורה אריסטוטלית (עשר הקטגוריות) ותורה נאו־אפלטונית (האחד כמקור כל מספר), וכן על תפיסת חובות הלבבות (= מצוות הלב) של בחיי אבן פקודה.

5.5.2.1 עצם ומקרה

נשוב עתה ביתר פירוט אל תורת המאמרות (הקטגוריות) של אריסטו כדי להבין את דברי אבן עזרא כאן. במה דברים אמורים, ומה חידושו של אבן עזרא בפירושו לעשרת הדיברות? הפסוק "אנכי ה' אלהיך" הוא מצוות הלב העיקרית – וראשון בעשרת הדיברות – האמונה באל. עד כאן דומה אבן עזרא לשאר המפרשים את "אנכי" כמצווה. ואולם חידושו של אבן עזרא הוא בהקבלה שהוא מעמיד בין מצווה ראשונה זו לבין שאר תשעת הדיברות: לפי קטע זה, היחס בין "אנכי" לשאר הדיברות הוא כיחס העצם לתשעת המקרים בעשרת המאמרים האריסטוטליים.¹²

כזכור, מאמר העצם עונה על השאלה: מה הוא הדבר, ותשעת המאמרות שהם מקרים עונים על השאלות: כמה הוא, איך הוא, כיצד הוא מצטרף (מה יחסו לדברים אחרים), מתי הוא, איה הוא, מה מצבו, מה יש לו (קניין), כיצד הוא פועל, וכיצד הוא מתפעל (פועלים עליו). כך הסביר ראשון הפילוסופים האריסטוטלים היהודים בספרד, ר' אברהם אבן דאוד (שהגותו תידון ביחידה 7), בספרו האמונה הרמה (מאמר א, פרק א): "הנמצאים נחלקים חלוקה ראשונה אל עצם ומקרה, והעצם הוא הנמצא הבלתי צריך לנושא [...] והמקרה הוא הנמצא בדבר והוא בו לא כחלק ממנו ואין לו העמדה בלעדיו, כמו לובן הבגד הלבן [...]" . העצם הוא אפוא מה שקיים מעצמו, והוא הנושא את שאר הנמצאים המקריים, שמציאותם תלויה במציאותו. בכך דומה, לדברי אבן עזרא, מצוות מציאות האל למאמר העצם: "הראשון הוא עצם כל דבר, והוא עומד". בלי מצוות הלב העיקרית הזאת אין כל טעם ליתר המצוות, התלויות בה כתלות המקרים בעצם: "והט' דברים כולם מקרים, וכולם נסמכים על הראשון ונלוים אליו וממנו יצאו", וזאת, "כי מי שאינו מאמין בלבו בשם אין עליו מצוה [...]. הדבור הראשון הוא היסוד, ועליו כל בניני המצוות".

שאלה

הסבירו כיצד מעמיד אבן עזרא הקבלה בין עשרת הדיברות לעשרת המאמרות האריסטוטליים וכיצד מקביל מעמד מצוות "אנכי" למעמד העצם.

12 חזרו לדיון בעשרת המאמרות של אריסטו ביחידה 3, סעיף 3.4.4.4.

הצגנו כאן את חידושו הפרשני של אבן עזרא, המפרש את מבנה עשרת הדיברות כמבנה עשרת המאמרות האריסטוטליים, ומעניק למצוות "אנכי" מעמד מקביל למעמד העצם. תפיסה זו חשובה גם להבנת מעמד שם ה' (שם הויה) כשם עצם, ולא כשם תואר (כשאר שמות האל), כפי שנראה בדיון בהמשך (סעיף 5.7.3).

5.5.2.2 "אנכי" = "האחד"

חידוש אחר בפירוש אבן עזרא למצוות "אנכי" הוא ההקבלה שהוא מעמיד בין "אנכי" ושאר הדיברות לבין האחד ביחס לשאר המספרים. נדון בהמשך (סעיף 5.7.4) בתפיסת האחד של אבן עזרא. כאן נסתפק בדברים כלליים הדרושים להבנת פירוש "אנכי". תפיסת האחד של אבן עזרא היא נאו־אפלטונית, וחידושו הוא בשימוש שהוא עושה בתפיסה זו להבנת מעמד "אנכי" בעשרת הדיברות. כזכור, לפי התפיסה הנאו־אפלטונית, "האחד" הוא עליון, מעל לשכל הכללי ולשאר שלבי הקיום. האחד הוא מעבר לכל כמות ומקור לכל כמות. ואולם יש כאן גם תפיסה המושפעת מתורת פיתגורס (497-572 לפסה"נ, ראו ביחידה 3), שסבר כי המספרים הם העצמים האמיתיים של המציאות ושהמציאות המוחשית משקפת יחסים מספריים.

"האחד", לפי תורת אבן עזרא, אינו מספר, אלא כינוי לאל האחד. האחד אינו מספר כמותי, כי אם היסוד הפשוט שממנו מורכב כל מספר וכל כמות, "כי ממנו יצא כל חשבון, וכל חשבון ימצא בו, כי הוא היסוד". לדיבר הראשון יש אפוא כוונה רב־משמעית. האחד – הוא יסוד המספרים המורכבים ממנו. האחד – הוא האל אשר הכל בו והוא בכל. האחד – הוא העצם, רק הוא קיים (עומד) בזכות עצמו, וכל מציאות אחרת תלויה במציאותו כמקרים התלויים בעצם.

מה הוא אפוא היחס בין הדיבר הראשון ליתר הדיברות? האם הוא נכלל במניין המצוות, או האם הוא יסוד המצוות ומחוץ למניינן? התשובה היא שאין הוא נכלל במניין המצוות במובן מסוים, והוא בהן והן בו במובן אחר. הכיצד? לדברי אבן עזרא, "אנכי" הוא העיקר והשורש, בדומה לאחד שאינו כמות אלא היסוד הפשוט שממנו הכמות מורכבת. ואולם הכמויות מורכבות מאחדים, והמקרים תלויים בעצם. לכן הם "בו", כלומר תלויים בו ויוצאים ממנו, והוא "בם", משום שהם מורכבים ממנו וקיימים בזכותו. מכאן, במובן מסוים הדיבר הראשון נכלל בחשבון המצוות: "אנכי" – האחד שממנו כל כמות מורכבת וכל נמצא יוצא. ובמובן אחר, אין "אנכי" נכלל במצוות, הרי האחד אינו כמות, אלא יסוד הכמות, ואין מציאותו העצמית העצמותית והעצמאית תלויה במציאותם המקרית של שאר תשעת הדיברות ותרי"ג מצוות התורה. לכן יכול אבן עזרא לומר: "והנה יספיק למשכיל בכל גוי דבור אנכי ה'" (המשך הפירוש הארוך לשמות, כ: א, תורת חיים עמ' רסב).

עד כאן עסקנו בפירוש אבן עזרא לעשרת הדיברות, שכולם, לדעתו, מצוות שכליות למעט מצוות השבת, והארכנו בפירושו לדיבר "אנכי", שהוא שורש שכלי לשאר הדיברות ולשאר מצוות התורה. ואולם, כזכור, יש בתורה מצוות שאינן שכליות, והן המצוות השמעיות (נוסח רס"ג), מצוות

שטעמן "נעלם" משכלנו. אף-על-פי שלמצוות האלה אין טעם שכלי גלוי, אין להסיק שאין להן טעם, או חמור יותר, להסיק כי הן סותרות את התבונה. כאשר אין טעמן גלוי, אומר אבן עזרא, "נבקש אנחנו ונחפש בכל יכולתנו" את טעמן ותועלתן.

5.5.3 הקשר היסטורי לתורה

לפעמים מציע אבן עזרא להבין את טעם המצווה לפי הקשרה ההיסטורי או החברתי. למשל, הוא טוען שבני ישראל נצטוו להקריב בהמות מסוימות ולאכול מבשרן מכיוון שהמצרים "אינם אוכלים בשר עד היום, גם דם וחלב ודג וביצים, והכלל כל דבר שיצא מן החי" (פירוש לשמות, ח: כב). כלומר, למצוות האלה יש תועלת חברתית ומוסרית – להבדיל בין בני ישראל לבין העמים שמסביבם, וכדי למנוע עבודת אותם בעלי-חיים שנחשבו לאלים בעיני עמים אלה.

עניינו של אבן עזרא בהיסטוריה ובהקשר ההיסטורי של התורה בא לידי ביטוי גם בהסבירו כיצד השם "אדום" נהפך בתקופה מאוחרת בהיסטוריה לכינוי לרומא, ואחר-כך לממלכות הנוצריות ולנצרות, על אף העובדה שאין הרומאים ממוצא אדומי:

וישנים שלא הקיצו משנת האולת יחשבו, כי אנחנו בגלות אדום, ולא כן הדבר, רק אדום היה תחת יד יהודה [...] ובעבור שהיה תחת יד יהודה שמחו ביום אידינו. [...] ויותר היה קשה על ישראל החרפה, שהיה אדום מחרף אותם מרעתם. [...] גם בימי הורקנס הזקן שמם שומרי ירושלים, והכניסם בברית מילה. גם בימי אנריפס כאשר נלכדה ירושלים באו גרודי אדום לעזור ליהודה, ורומא שהגלתנו הוא מזרע כתיים¹³ [...] והיא מלכות יון. [...] והיו אנשים מתי מספר, שהאמינו באיש ששמוהו אלוה. וכאשר האמינה רומי בימי קונסטנטינוס¹⁴ שחדש כל הדת ושם על דגלו צורת האיש ההוא, ולא היו בעולם שישמרו התורה החדשה חוץ מאדומים מעטים, על כן נקראה רומא מלכות אדום. גם כן יקראו היום אנשי מצרים ושכא וארץ עילם ישמעאלים, ואין בהם מי שהוא מזרע ישמעאלים כי אם מתי מעט.

(בראשית, כו: מ, תורת חיים, עמ' לד)

כלומר, אבן עזרא טוען שהאדומים היו מראשוני המאמינים בנצרות עד שהקיסר קונסטנטינוס התנצר, ולכן כשרומא נהפכה לקיסרות נוצרית זיהו אותה עם ראשוני הנוצרים, כלומר האדומים.

13 פתים הם בני יוון, בני יפת. כבר בספר דניאל (יא: ל) ובמגילות מדבר יהודה הכינוי מכוון לרומאים. בפיוטים משמש השם כתיים מקבילה למלכות אדום.

14 קונסטנטינוס הגדול, קיסר רומא, חי בשנים 288-337, הכריז על הנצרות דת מותרת ואחר-כך דת רשמית של המדינה, והתנצר בסוף חייו. הוא כינס את ראשי הכנסייה הנוצרית לכנס מכריע בניקאה שבאסיה הקטנה בשנת 325, כנס שבו נוסחו עקרונות ה"אני מאמין" (ה־credo) של הנצרות הקלאסית.

מה שחשוב לנו אינו הדיוק ההיסטורי בעובדות כביכול שאבן עזרא מביא, אלא עניינו בהיסטוריה וניסיונו להסביר את המקרא לאור הידע ההיסטורי שהיה בידיו. ההיסטוריה היא אפוא חלק בלתי־נפרד מגישתו המדעית של אבן עזרא לפרשנות המקרא.

שאלה

מדוע יש לאבן עזרא עניין בהיסטוריה כשהוא מפרש את המקרא?

5.6

תורת התהוות העולם והבריאה (קוסמולוגיה וקוסמוגוניה)

גישתו המדעית של אבן עזרא לפרשנות המקרא מוצאת ביטוי בהסברים רבים לתופעות מקראיות על-פי הקוסמולוגיה המיוחדת שלו, ובייחוד על-פי תורתו האסטרולוגית. חשוב להדגיש שאבן עזרא סבר כי בתורות האלה יש משום הסבר מדעי וטבעי לעולם כפי שהוא נראה. הואיל והתורה מגלה לנו את האמת שאנו משיגים בשכלנו, יש להסביר את האחת לאור האחרת, והסברים אלה הם חלק בלתי-נפרד מפרשנות פילוסופית-מדעית. נעבור עתה לתורות האלה, העוסקות בקוסמולוגיה (מבנה העולם או סדר העולם, מן היוונית קוסמוס+לוגוס) ובקוסמוגוניה (התהוות העולם, מן היוונית קוסמוס+גונוס = ילד).

5.6.1 שלוש תורות לפי הרמב"ם

הרמב"ם (בספר מורה הנבוכים, ב: יג, מהדורת אבן שמואל, עמ' רמד-רמח) סיווג שלוש דעות קלאסיות בנוגע לשאלת התהוות העולם. מובן שכבר חז"ל דנו בדעות האלה, אך דיונם אינו דיון פילוסופי-שיטתי. לפיכך יקל עלינו אם נשתמש בסיווג השיטתי ובמינות הפילוסופי של הרמב"ם כדי להבין מה הייתה עמדתו של אבן עזרא. הדעה הראשונה היא "דעת התורה" – דעה זו היא בריאת יש מאין. הבריאה היא מעשה רצוני של האל. הדעה השנייה היא "דעת אפלטון", והיא בריאת יש מיש, כלומר בריאת העולם מחומר קדמון. לפי תורת אפלטון, האל יצר את העולם בכך שסידר את היקום ונתן לחומר את צורתו המתאימה, אך החומר בפני עצמו הוא קדמון ולא נברא. הדעה השלישית היא "דעת אריסטו" – אריסטו שסבר כי העולם כולו קדמון. הגלגלים השמימיים וכן הסוגים והמינים הארציים אינם הווים ונפסדים. רק היחידים (כלומר הפרטים) הווים ונפסדים (נולדים ומתים).

5.6.2 אבן עזרא ותורת אפלטון

5.6.2.1 "בראשית ברא"

בשאלת התהוות העולם נוטה אבן עזרא לדעת אפלטון. בפירושו לפסוק הראשון בבראשית, "בראשית ברא אלהים", הוא פותח בניתוח לשוני של המילים "בראשית ברא":

ויש אומרים שהביית [במילה בראשית] נושא בלי טעם, וטעמם, שלא יעלה על לב, שאין ראשית לשמים ולארץ, על כן אמר בראשית. ולפי דעתי שהוא סמוך, כמו "בראשית ממלכת יהויקים" (ירמיהו, כו: א). ואל תתמה איך נסמך על פועל עבר. והנה כן "תחלת דבר ה' בהושע ויאמר ה' אל הושע" (הושע, א: ב); "קרית חנה דוד" (ישעיהו, כט: א). והטעם יתבאר לך בפסוק השני. "ברא" – רובי המפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין, וכן "אם בריאה יברא ה'" (במדבר, טז: ל). והנה שכחו "ויברא אלהים את התנינם" (בראשית, א: כא; כלומר, בראם מן המים).

[...] "ויברא אלהים את האדם" (בראשית, א: כו; כלומר, בראו מן האדמה). ו"בורא חושך" (ישעיהו, מה: ו), שהוא הפוך האור שהוא יש. וזה דקדוק המילה "ברא" לשני טעמים. זה האחר. והשני, "לא ברא אתם לחם" (שמואל ב, יב: יז), וזה השני אל"ף תחת ה"א [...] ואם היה באל"ף, היה כמו "להבריאתם מראשית כל מנחת ישראל" (שמואל א, ב: כט). [...] וטעמו לגזור, ולשום גבול נגזר. והמשכיל יבין.

(בראשית, א: א, תורת חיים, עמ' ב)

לפי הניתוח הלשוני של אבן עזרא אין התורה מדברת על בריאת יש מאין, לא מצד הדקדוק ולא מצד פירוש המילה "ברא" במובן של גזירה והגבלה. רבים מבינים את משמעות הפסוקים הראשונים של מעשה בראשית כאילו כתוב: "בראשית [כלומר, בהתחלה, בלתי סמוכה] ברא [פועל בזמן עבר] אלהים את השמים ואת הארץ. [ואז, כאשר ברא אלהים את הארץ] והארץ היתה תהו ובהו [...]".

לפי פירושו של אבן עזרא עלינו לקרוא את הפסוק אחרת: "בראשית ברא [כלומר בראשית סמוכה לברא, שמשמעה שם הפועל או שם הפעולה, דהיינו "בראשית בריאת" או "בראשית ברוא"] אלהים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו" (כלומר כאשר החל האל לברוא את השמים ואת הארץ, הארץ הייתה תהו ובהו). במילים אחרות, כאשר החלה הבריאה כבר הייתה הארץ במצב תהו ובהו, ופירוש הבריאה שהאל לקח את החומר הקדמון הזה, את הארץ שהייתה תהו ובהו, וגזר והגביל אותו, כלומר החל לארגן ולסדר את החומר על-ידי שילובו בצורות המתאימות לו. שילוב זה של חומר קדמון וצורתו המיוחדת נקרא גזירה, מפני שכל צורה "גזורת" את החומר שלה מחומר אחר וכך מגבילה אותו.

5.6.2.2 ברא – לשון חיתוך וגזירה

דעה אפלטונית זו, המפרשת את "ברא" כגזירה, חיתוך והגבלה, באה לידי ביטוי גם במקומות אחרים בפירוש המקרא של אבן עזרא. למשל, כך כותב אבן עזרא בפירושו לישעיהו, מ: כח: "כי [שורש] בורא קרוב מגזרת גזור". ובפירושו לישעיהו, סה: יח, "כי הנני בורא את ירושלם": "והנה בורא את ירושלים יוכית, כי אין הבריאה להוציא יש מאין כאשר אמרו כל המפרשים, רק הוא מגזרת חדש".

תפיסת אבן עזרא שהבריאה היא בעצם הכנסת סדר לחומר קדמון על-ידי שימת גבולות או "קווים" בחומר מתבטאת גם בהפרדת השמים מן הארץ: "בורא קצות הארץ – וטעם קצות הוא הקו הסובב" (פירוש לישעיהו, מ: כח), וכן "בורא השמים – כי יש להם קו, שהוא גבול להם" (פירוש לישעיהו, מב: ה). כלומר, השמים והארץ התהוו על-ידי מעשה הגבלה, בכך שנקבע להם קו הסובב אותם ומפריד ביניהם.

גם בפירושו השני והחלקי לספר בראשית, "שיטה אחרת", כותב אבן עזרא:

ועוד, כי אין מלת ברא כאשר חשבו רבים לעשות את שאינו ישנו. והמוכיח "ויברא אלהים את האדם" (בראשית, א: כז), "ויברא אלהים את התנינ" (בראשית, א: כא). והנה מצאנו "ואם בריאה יברא ה'" (במדבר, טז: ל) שהוא כמו גזרה שגור [...] לשון חתוך וגזרה.

(אבן עזרא, "שיטה אחרת", פירוש לבראשית, א: א, תורת חיים, עמ' שי)

שאלה

מדוע מפרש אבן עזרא את הבריאה כגזירה והגבלה?

כזכור מדיוגנו במאמדות האריסטוטליים ובמצוות "אנכי" בעשרת הדיברות, העצם קיים בפני עצמו, והוא "עומד" בלא כל שינוי מהותי, ורק המקרים משתנים ומתחלפים. מה הוא העצם הזה ומה תפקידו בבריאה?

בפירושו לקהלת, א: ג, כותב אבן עזרא: "בעבור היות כל נמצא תחת השמש מורכב מארבעה מוסדים מהם יצאו ואליהם ישובו והם האש והרוח הנח שהוא האויר והמים והארץ".

ארבעת היסודות (המוסדים) הארציים הם: אש, אוויר, מים, ארץ. כל גוף ארצי ("תחת השמש") מורכב מארבעת היסודות הללו. צורתם המקרית משתנה ומתחלפת, אך העצם הנושא אותם נשאר ("עומד"), ואינו מתהווה ואינו נפסד.

בהקדמתו למגילת קהלת כותב אבן עזרא כי אין הנבראים מסוגלים לברוא את העצם "העומד", כלומר החומר, אלא הם יכולים רק לשנות את התכונות המקריות, כלומר הצורות של העצם. לדבריו:

כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם טוב, כי הכל לעולם הוא טוב. [...] ושורש הרע מחסרון המקבל, ואם אין לנו יכולת לדמות מעשה אלהים כי אם אל מעשיו, בעבור היות הכל מעשיו [...] כי כל מעשה שיעשה נוצר לא יעמוד, כי כל הנבראים ילאו לברוא עצם שהוא שורש או להכחידו עד שיהיה נעדר. רק כל מעשיהם דמות ותמונה ומקרה להפריד מחובר ולחבר נפרד ולהניע נח ולהניח נע.

(הקדמת אבן עזרא לקהלת)

אין האדם מסוגל לברוא עצם. הנגר, למשל, אינו יוצר את העץ (החומר, העצם הקיים) אלא משנה את צורתו המקרית כאשר הוא בונה ("יוצר") שולחן או ארון. אבן עזרא קובע קביעה חד-משמעית שאין יכולת האדם, שהוא נוצר, "לברוא עצם שהוא שורש (כלומר עצם) או להכחידו עד שיהיה נעדר". כוחו היצירתי של האדם הוא מעין "דמות ותמונה" בלבד של הכוח היצירתי האלוהי. בסופו של דבר, אין האדם מהווה (ממציא) ולא מפסיד את העצם, והוא מסוגל להתליף או לשנות את המקרים בלבד.

5.6.3 בריאת יש מאין או יש מיש?

ראינו כי רק האל יכול לברוא את העצם על-ידי גזירה וחיתוך, וכי האדם מסוגל לברוא, כלומר לשנות או להתליף את המקרים בלבד. השאלה העולה עתה היא, אם בריאת העצם היא בריאת יש מאין או בריאת יש מיש. לדברי מיכאל פרידלנדר:

יסודות אלה [אש, אוויר, מים, ארץ] עמידים במידה מסוימת, אבל אינם נצחיים. עמידות זו אינה תכונה הטבועה ביסודות האלה, אלא היא תוצאה של העדר כוח כלשהו בטבע שיוכל להפסידם. אין דבר נברא, לדברי אבן עזרא, המסוגל לבטל לגמרי את מציאותו של נברא אחר; אך הבורא עצמו, כפי שאנו יכולים להסיק מהנחה זו, יכול לבטל את יצירתו. באותו אופן הוא טוען שדבר נברא אינו מסוגל לברוא דבר מה מאין; הנבראים מסוגלים רק לשנות. מכאן אנו שוב מסיקים שלבורא הכוח לברוא דברים מאין.

(Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, pp. 7-8)

משמעות הדברים היא שרק האל מסוגל לברוא, דהיינו להמציא דבר מאין או לבטל את מציאותו. לדברים הנבראים עצמם אין כוח לברוא או לבטל את קיומם של נבראים אחרים, אלא לשנותם

בלבד, להחליף מקרים מסוימים במקרים אחרים. פרידלנדר צודק באמרו שאבן עזרא מגביל רק את הכוח היצירתי של האדם ולא את כוחו היצירתי של האל. ואולם האם משמע דברי אבן עזרא כי האל יכול לברוא את העצם עצמו ולברוא אותו מאין, כפי שפרידלנדר סבור?

חוקר אחר, יוסף כהן, הגיע למסקנה אחרת. לדבריו, אין אבן עזרא סבור שהאל בורא יש מאין, אלא גוזר יש מיש, נוסח אפלטון:

כבר ראינו שלדעת ראב"ע יש שני סוגי ישים: יש גשמי ויש רוחני ושני סוגים אלו "השם בראם לבדו ואין יכולת בנברא לברוא עם שיהיה גוף, אף יש שאיננו גוף, שהוא נכבד יותר. גם אין בו כח להכחידו עד שייעדר ולא יהיה יש". אם נפרש את המילה "בראם" כדרך שהוא מפרש את הפועל "ברא" – גזר, ניתן להסיק שהחומר היה קיים. הבריאה היא יש מיש; היא שימת מסגרת ליש מסויים מתוך יש אחר. לעומת זאת, מן השלילה שהוא שולל מן הנברא את היכולת להפוך יש להעדר ניתן להסיק כי יכולת זו קיימת לגבי האל. עלינו להודות כי אין סימוכין אחרים למסקנה זו. [...]

אין איפוא הוכחה של ממש לרעיון בריאת "יש מאין" אצל ראב"ע.

(כהן, משנתו הפילוסופית-דתית של אבן עזרא, עמ' 140)¹

נחזור עתה לדברי אבן עזרא בהקדמתו לקהלת ונתייחס לדבריו: "כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם טוב [...] ושורש הרע מחסרון המקבל". מציאותו של החומר (העצם), המקבל מן האל את מציאותו, היא מציאות לקויה: החומר אכן קיים, במידה מסוימת, אך במידה מסוימת הוא אינו קיים. אם החומר קיים כ-X, הוא אינו קיים כ-Y. קיומו של החומר הוא אפוא קיום מוגבל, והוא חסר מבחינת כל קיום אחר, שאינו X. כזכור, אין חומר בלי צורה כלשהי, אך צורתו גם מגבילה אותו. ברגע שהוא קיים כדבר אחד בהתאם לצורתו המיוחדת, הוא אינו דבר אחר. יתר על כן, על-פי הקטגוריות של אריסטו יש לו כמות מוגדרת, מקום מוגדר, מצב מוגדר ביתר המקרים המוגדרים לו. הגדרת הדבר על-ידי צורתו המקרית היא בדיוק זו: "הגדרה", כלומר הגבלתו, שהוא X ולא Y. החומר הוא אפוא, במובן מסוים, מקור ההגבלה, כלומר החיסרון; באותה מסה שחומר X קיים כ-X, אין הוא קיים כשום דבר אחר. הגדרתו היא גם הגבלתו ומוגבלותו.

קיומו של החומר הוא אפוא קיום מוגבל – האל בורא את מה שקיים, לא את מה שאינו קיים. מבחינת הדבר הקיים, קיומו הוא טוב.² אם החומר קיים, הוא טוב. ואם החומר חסר, בגלל מוגבלות

1 השוו: יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא, עמ' 175.

2 אין פירוש הדבר שכל מה שקיים הוא טוב מבחינתם של דברים אחרים. למשל, מבחינת הזאב, קיומו הוא טוב. ואולם מבחינת הכבש, שהוא טרף לזאב, אין קיומו של הזאב טוב. כוונת אבן עזרא היא אפוא מטאפיזית ולא מוסרית: הכיסא הקיים הוא "טוב" מהכיסא שאינו קיים. הקיום הוא טוב, וההיעדר הוא חוסר הקיום, ועל כן הוא חוסר הטוב.

קיומו, הוא מקור הרע (במובן של חיסרון). האם האל בורא את הרע? אבן עזרא אומר (לעיל) "כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם טוב [...] ושורש הרע מחסרון המקבל". אם אין האל בורא את הרע, והחומר החסר הוא מקור הרע, המסקנה המתחייבת היא שהבריאה המתוארת בספר בראשית אינה בריאת החומר מאין, כי אם גזירת דברים מחומר קדמון.

"חסרון המקבל" הוא שמביא אותנו לידי מסקנה, כי תפיסת הבריאה של אבן עזרא אינה בריאת יש מאין כי אם בריאת יש מיש, כלומר גזירת החומר הקדמון נוסח אפלטון. מסקנה זו מתחייבת גם מתפיסת ההאצלה³ של אבן עזרא, שהרי החוליה החלשה בשלשלת ההאצלה תמיד הייתה החוליה האחרונה, החומר: כיצד אפשר להאציל חומר מרובה מקיום רוחני פשוט?⁴

תפיסה חשובה זו, ש"חסרון המקבל" קובע את מה שיכול להתרחש ולהתקיים, מתבטאת גם בשתי תורות אחרות של אבן עזרא – תורת ההתגלות ותורת האסטרולוגיה. כבר ראינו לעיל, שההתגלות מוגבלת לפי יכולת השומעים להבין את הדברים. לכן, לא ייתכן שנביא ינבא דברים שאינם מובנים לו או לבני דורו, כגון דברים אנכרוניסטיים. המסקנות הביקורתיות של תפיסה זו ברורות. את ההשלכות האסטרולוגיות של תפיסה זו נלמד בהמשך, כאשר נעסוק בתורתו האסטרולוגית של אבן עזרא. גם באסטרולוגיה, המקבל הארצי, לא פחות (ואף יותר) מהכוכב, קובע את טיבה והיקפה של השפעת הכוכב עליו, כפי "התולדת" שלו. רמז לכך יש בהקדמה לקהלת בתיאורו של אבן עזרא את השפעת כוח השמש, המלבינה את הבגדים השטוחים הנכבסים, ועם זה מחשיכה את פניו הבהירות של הכובס. הקרנת השמש זהה בשני המקרים; ההשפעה שונה בהתאם לתולדת (הרכבו ומוצאו) של המקבל.

גם במובן אחר אפשר לדבר על בריאת דבר חומרי חסר, כאשר הבריאה מובנת כגזירה וחיתוך, ולא כבריאת יש מאין. אחרי שהגדיר את הבריאה במובן זה של חיתוך וגזירה ב"שיטה אחרת", בקטע שהבאנו לעיל, ממשיך אבן עזרא ואומר:

על כן כתוב "בורא קצות הארץ" (ישעיהו, מ: כח) בעבור כי הקצוות אינן גופות, וככה "זבורא חשך" (ישעיהו, מה: ז), כי החשך איננו דבר (והוא מקרה על דעת רבים) רק הוא העדרת דבר.

(אבן עזרא, "שיטה אחרת", פירוש לבראשית, א: א, תורת חיים, עמ' שי)

תוצאת הבריאה היא אפוא לא רק קיום דברים אלא גם חסרונם, היעדרם. החושך אינו דבר קיים, ואי־אפשר "לברוא" אותו. החושך הוא חיסרון – הוא היעדר האור הקיים. לשון "חיתוך"

3 ראו הדיון בתורת האצילות/האצלה ביחידה 3.

4 ראו את ביקורתו הנוקבת של יהודה הלוי על תורת האצילות/האצלה ביחידה 6.

או "גזירה" באה להסביר כיצד נברא לכאורה דבר לא קיים, והגבלת הקיים מביאה גם להיעדר הקיים, כחושך.

כאמור, כל גזירה, כל הגבלה והגדרה, בכך שהן קובעות שהדבר הוא X, הן קובעות עוד שאינו דבר אחר. כאשר מגדירים את האור, מגדירים בכך גם את היעדרו, החושך. אפשר לעשות או לברוא את החושך רק על-ידי הסרת האור. במובנים שליליים אלה אפשר לייחס לאל גם בריאת היעדרויות. ואולם חשוב לציין שבכל הדיון הזה אין אכן עוצא אומר שהאל ברא את החומר; האל ברא את הקצוות (כלומר, גבולות הדברים הקיימים) "בעבור כי הקצוות אינן גופות" אלא נקבעות על-ידי הצורות.

5.6.4 מעשה בראשית – בעולם הארצי השפל

לדברי אבן עזרא יש עולם ארצי ויש עולמות עליונים, אך מכיוון שהתורה ניתנה לבני האדם ולכל הדורות, לכן היא עוסקת רק בבריאת העולם הארצי, עולמם של בני האדם ולא בעולמות העליונים. רק העולם הארצי השפל נברא "בעבור האדם", אבל העולמות העליונים לא נבראו, לפחות לא במובן בריאת העולם הארצי, כלומר גזירתו מחומר קדמון. לפי תפיסת אבן עזרא, התיאור בספר בראשית הוא תיאור בריאת העולם הארצי השפל בלבד לפני "קרוב מחמשת אלפים שנה". אבן עזרא כותב ב"שיטה אחרת":

ועתה כלל אתן לך. רע, כי משה אדוננו לא נתן התורה לחכמי לב לבדם כי אם לכל [= לכל העם] ולא לאנשי דורו לבדם כי אם לכל דור ודור. והוא לא דבר במעשה בראשית כי אם בעולם השפל שנברא בעבור האדם, על כן לא הזכיר המלאכים הקרושים. [...] וזה אמת בראיות גמורות מחכמי המחקר [= אנשי המדע והפילוסופיה], כי המניעים [= תנועות] הגלגלים [= הכוכבים והמזלות] נכבדים ועומדים [= נצחיים], ולא יחסרו, ולא יכלו [= אינם משתנים ואינם כלים]. ואיך יבראו הנכבדים [= העולמות העליונים] שהם משרתי השם הנכבד והם במעלה העליונה⁵ [...] הנה יש לך בריאות גדולות ונכבדות⁶ שאין מספר להם. והתמה איך שמת כבוד לבן אדם שהוא נבזה כנגדם⁷ ואמר "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהלים, ח: ו), שהם המלאכים, והנה הוא חסר⁸ "וכבוד והדר תעטרהו" (שם), בעבור כח הנשמה העליונה שנפח בקרב⁹. [...] ומה אוסיף עוד לדבר. והנה כתוב בספר הגאון

5 כאמור, העולמות העליונים שהם "משרתי השם", נצחיים ולא נבראו כפי שנברא העולם הארצי השפל, על-ידי חיתוך וגזירה, מחומר קדמון.

6 בריאת השמים העליונים, הכוכבים והמזלות אינה בבריאת העולם הארצי השפל מחומר קדמון, והיא בריאה גדולה ונכבדת יותר.

7 לעומת העולמות העליונים הנכבדים, אין האדם, שהוא יצור ארצי, נכבד.

8 ובכל זאת נמשל האדם למלאכים, על אף העובדה שלעומת המלאכים, בן האדם הוא חסר.

9 על אף חסרוננו בגופו, האדם דומה בנשמתו (ובשכלו) למלאכים.

בעצמו,¹⁰ כי האדם אמצעי בין המלאך ובין הבהמה, כי הוא דומה בנשמתו למלאך ובגופתו לבהמה. והנה מה שיש למלאך יש לו, ולא יוסיף עליו כי אם הגוף.¹¹ [...] ואשר הזכירו קדמונינו, שהאדם נכבד מהמלאך (סנהדרין, צג: ע"א), לא אמרו זה על מיכאל וגבריאל והמלאכים המשרתים לכסא הכבוד, רק על הנבראים מאש ורוח בעבור צורך האדם. והם אינם עומדים.¹² ואל יעלה על לבך, שהמלאכים הקדושים הם גופות כלל, והכתוב אמר "עשה מלאכיו רוחות" (תהלים, קד: ד) [...] רק אם מצאנו דברים לאנשי המחקר שיתנו ראיות על דבריהם והם כדברי משה ארונינו נשמח בהם. וככה אם מצאנו סודות בדברי קדמונינו שהם דומים לסודות חכמי המחקר אז נשמת. על כן לא נתקור מתי נבראו מלאכים או שדים ואם השמים נבראו תחלה או הארץ. רק נאמין¹³ כי הרקיע והיבשה והדשאים והמאורות ברקיע ושרץ המים ועוף וחיה ואדם בראם [האל] היום קרוב מחמשת אלפים שנה,¹⁴ ולא נחפש אם נבראו מיש. [...] והנה פירוש בראשית, שיש להם ראשית זמן, או בעבור היותם גוף כי מה שאינו גוף אין לו ראשית.

(אבן עזרא, "שיטה אחרת", פירוש לבראשית, א: א, תורת חיים, עמ' שיא)

מהדברים האלה למדים דברים חשובים אחדים בהגותו של אבן עזרא.

א. התורה לא ניתנה למשכילים בלבד כי אם לכל העם, ולכן היא צריכה לדבר "בלשון בני אדם", כלומר, לפי רמת הבנתם. כל משכיל מודה שלעולם יש עילה, אך רק בני ישראל מאמינים בבריאתו. הואיל והתורה מכוונת לכל העם ולא למשכילים בלבד, כתוב "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כלומר, אמת היסטורית הידועה לכל העם מחוויה אישית ומידית. כך כותב אבן עזרא גם בפירושו לעשרת הדיברות:

שאלני ר' יהודה הלוי מנחתו כבוד, למה הזכיר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר שעשיתי שמים וארץ, ואני עשיתיך, וזאת היתה תשובתי אליו. דע כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם, שהם מאמינים בשם הנכבד. כי הרכים מאמינים להשמעות אזנים

10 הכוונה, כנראה, לרס"ג.

11 האדם דומה למלאך בהיות לו נשמה שכלית-מלאכית, אבל לאדם יש גם גוף.

12 דמיון האדם אינו למלאכים "העומדים", כמיכאל וגבריאל, שהם יצורים רוחניים בלא גוף, אלא למלאכים הארעיים, כגון המלאכים שהופיעו לפני האבות, שאין להם קיום נצחי אלא הם שליחים שהומצאו לצורך שליחות מסוימת, בצורת גוף אדם.

13 עניין הבריאה מובן לנו מן השכל, אך עיתוי הבריאה הוא עניין של אמונה, מפני שהוא נקבע לא על-ידי המחקר השכלי, כי אם על סמך המסורת. אם על סמך הסיפורים בתורה עושים את חשבון השנים בכל הדורות מאדם הראשון והלאה, יוצא שהבריאה אירעה לפני כ-5765 שנה (שנת תשס"ד = 2005 לסה"נ), כלומר "קרוב מחמשת אלפים שנה" בימי אבן עזרא. הביטוי "רק נאמין" מתייחס לחשבון השנים ולא לעצם הבריאה.

14 כלומר, הבריאה המתוארת בסיפורי ספר בראשית היא בריאת העולם הארצי השפל בלבד, לפני חמשת אלפים שנה, ולא בריאת העולם הרוחני העליון. הלוח העברי המסורתי מונה את מספר השנים שעברו לכאורה מבריאת העולם הארצי, ובימי אבן עזרא התקרב מניין זה ל-5,000 שנה.

שיאמר להם ארוניהם ככה. ולמעלה מהם, שראו זה כתוב ברברי התורה שנתן השם למשה. ואם יבוא אפיקורס לערער, כי אין אלהים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדות. [...] וכל אלה ידע בראיות גמורות שאין בהם ספק. ומרכי השם ידע המשכיל את השם¹⁵ [...] והנה יספיק למשכיל בכל גוי דבור אנכי ה', כי עשיית שמים וארץ היום קרוב מחמשת אלפי שנה, וישראל לברם מורים בזה,¹⁶ וחכמי האומות אינם מכחישים, כי השם הוא לברו עשה שמים וארץ. רק הם אומרים, כי השם הוא עושה תדיר בלי ראשית ואחרית.¹⁷ והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים, עד שהוציאם משה להיות להם לאלהים. [...] והנה בעבור האות, שעשה השם במצרים, אמר משה "אתה הראת לדעת" (דברים, ר: לה). שהכל ראו זה, חכמים ושאינן חכמים, גדולים וקטנים [...] והנה הזכיר למשכיל "אנכי ה'", והוסיף "אשר הוצאתיך", שיכין המשכיל ושאינו משכיל.¹⁸

(הפירוש הארוך לשמות, כ: ב-ג. תורת חיים, עמ' רסא-רסב)

דעתו של אבן עזרא כאן שונה לחלוטין מדעתו של יהודה הלוי. השוואת שתי התפיסות תבהיר את תפיסת אבן עזרא. לדעת יהודה הלוי, אין התבונה מסוגלת לענות בוודאות על השאלות החשובות ביותר במטאפיזיקה (ולראיה הוא אומר, כי בתחום זה אין הסכמה כללית של החכמים, בניגוד להסכמה כללית בתחומי מדע אחרים, למשל מתמטיקה). אבל, טוען יהודה הלוי, אי-אפשר להכחיש את העובדות ההיסטוריות הידועות לכל העם. לכן כאשר האל אומר "אשר הוצאתיך [...] הוא אומר דברים ודאיים, ולא דברים מסופקים, כגון הבריאה שאין לה הוכחה מדעית. דעתו של אבן עזרא היא, כי לו ניתנה התורה למשכילים בלבד, די היה לומר "אנכי ה'", שהרי כל משכיל יודע מראיות מדעיות שלעולם יש סיבה. ואולם הואיל והתורה מכוונת אל כל העם, גם למי שאינם משכילים וחכמים, האל מזהה את עצמו במונחים המובנים לעם מניסיונו הישיר, כלומר מהאותות שחוה ביציאת מצרים. לכן נאמר "אשר הוצאתיך". זו היא דרגה "טפלה" (= שפלה, בלשונו של יהודה הלוי) לעומת דרגת המשכילים, אך דרגה עממית טפלה זו נחוצה כי התורה ניתנה לכל.

15 כלומר, כל משכיל מודה שיש לעולם עילה. לכן אילו אמר "אנכי שעשיתי שמים וארץ" לא היה בכך כל ייחוד לבני ישראל וכל צורך לקבל עליהם את התורה, שניתנה רק להם ולא לכל האנושות.

16 כל משכיל מודה שיש לעולם עילה, אבל רק בני ישראל מאמינים בבריאה.

17 המשכילים הנוכרים אינם מאמינים בחידוש העולם, אלא שהאל הוא עילת קיומו של עולם נצחי, "בלי ראשית ואחרית".

18 הואיל והתורה לא ניתנה למשכילים בלבד אלא לכל העם, האל אומר "אנכי [...] אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – מאורע היסטורי שכל העם תווה ולכן כל העם מסוגל להבין.

ב. סיפורי מעשה בראשית באו להסביר לעם כולו כיצד התהווה העולם שהוא חי בו, כלומר העולם הארצי התת-ירחי, שהוא, ורק הוא, נברא לכבוד האדם. העולם העל-ירחי נכבד מהאדם. הוא עולם רוחני ונצחי ואי-אפשר להעלות על הדעת כי העולם העליון נברא למען הנחות ממנו. התהוות העולמות העליונים אינה מתוארת בסיפור בראשית, ולכן, למשל, אין שם כל רמז למלאכי עליון.

ג. העולמות העליונים לא נבראו כלל, לפחות לא במובן של בריאת העולם הארצי השפל כגזירה מתומר קדמון. בכל מקרה, תכונת "ראשית" היא תכונה של גופות.

ד. לאור הנאמר לעיל, הואיל וספר בראשית עוסק בבריאת העולם הארצי השפל בלבד, אין טעם ואין אפשרות לחפש בו תיאור התהוות העולמות הרוחניים העליונים, ואם גם הם נבראו מיש כפי שהעולם הארצי נברא מחומר קדמון ("ולא נחפש אם נברא מיש").

לבסוף, דעות החוקרים חלוקות בדבר כוונתו האמיתית של אבן עזרא בכל האמור בשאלת בריאת העולם שתוארה לעיל. לדוגמה, אשר וייזר, שערך את פירוש התורה של ראב"ע, כותב על דברי אבן עזרא (שהובאו לעיל), כי המונח ברא "טעמו לגזור, ולשום גבול נגשר, והמשכיל יבין": "היש – החומר ההיולי – נגזר כדי לשום גבול לברואים ממנו" (תורת חיים, עמ' ב, הערה 17). יוסף כהן דוחה בתוקף פירוש זה. לדעתו, אין אצל אבן עזרא מושג החומר ("ההיולי") הקדמון, וראב"ע נטה לדעה אריסטוטלית של קדמות העולם כולו, כלומר הקוסמוס הכולל את הכוכבים ואת השכלים הנברלים. לדברי כהן:

בעוד כל הפילוסופים האריסטוטלים דוחים בעניין זה [חידוש העולם] את ההשקפה האריסטוטלית, הרי ראב"ע יוצא מכלל זה. [...] ושמא יעלה על הדעת שכשאנו מדברים כאן על חומר אחד וצורה אחת, יש קשר עם אותו רעיון של היולי קדמון בלתי מוגדר שבשיטה הניאופלטונית, אין הדבר כן. [...] עד כמה שידוע לי, אין בשיטת ראב"ע המגובשת [...] שום רמז על אותו חומר גלמי בלתי מאויך שממנו מתעצבים כביכול הגופים. יתר על כן, הנחה כזאת סותרת את שיטתו.

(יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא, עמ' 167)

כהן מוצא אסמכתא לדעתו בפירוש אבן עזרא למונח "תהו ובהו" (בראשית, א: ב):

והנכון כאשר אמר המתרגם ארמית [אונקלוס, שתרגם כאן "צדיא וריקניא", כלומר שמים וריק], וכן "ובתהו ילל ישמן" (דברים, לב: י). וכן "אחרי התהו" (שמואל א, יב: כא), שאין בו ממש והטעם, כי בראשית בריאת הרקיע והיבשה לא היה בארץ יישוב, כי היתה מכוסה במים, וכן שם אלהים כח תולדתה להיות למטה מהמים.

לדברי כהן (שם, עמ' 183): "אין שום רמז בדברי ראב"ע על חומר סתמי חסר איכות, היולי, שפרשנים מצאו לו רמז בתורה במושג תוהו". לכן הוא מסיק:

הנה כי כן, הרעיון האריסטוטלי על קדמות העולם, שנדחה על ידי כל הפילוסופים היהודים, משום שלדעתם הוא נוגד את התורה ואת מגמתה, מתקבל על ידי ראב"ע, אף שבוודאי ידע את דעתו הנחרצת של רס"ג שראה בהשקפת הקדמות כפירה.

(כהן, שם, עמ' 189-190).

יצחק יוליוס גוטמן, לעומתו, סבור שיש להבין את דברי אבן עזרא לאור הנאו-אפלטוניות, ולא לאור האריסטוטליות. לדברי גוטמן:

אבן-עזרא הושפע על-ידי עמקות רבת-הרזים של התורה הניאואפלטונית יותר משהושפעו מרבית החכמים היהודים שקדמוהו, והוא קרוב לתוכנה המיטאפיסי יותר מכולם, להוציא את בן-גבירול. דברים אלה אמורים ביחוד בנוגע לתורת-האלוהות שלו. [...] הרי תורת-האלוהים שלו מלאה כולה רוח פאנתיאיסטית. [...] פאנתיאיזם זה צריך לפרשו במובן האצילות, כמו הניאואפלטוניזם בכלל. אלוהים אחד הוא עם כלל-העולם, משום שהוא הכוח הקדמון, שכל הכוחות הנפרדים נובעים ממנו. והוא חודר וממלא בפעולתו את כלל כל הנמצאים. בבירור גמור מובע היחס הזה לגבי העולם העל-ארצני. אותו העולם לא נתהווה ואינו כלה, אלא שאינו קיים כי אם על-ידי אלוהים בלבד. [...] אין סיפור הבריאה שבתורה מתייחס אלא לעולם הארצני בלבד. יש לו לעולם זה תחילה בזמן, אבל גם בנוגע אליו כורך אבן-עזרא את רעיון-הבריאה עם רעיון-האצילות על ידי שהוא אומר, כי הוגם במיצועם של העצמים [...] השכליים הנצחיים.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 113)

קולט סיראט מסבירה את תפיסת הבריאה של אבן עזרא, ואת פירושו למונח "תהו ובהו" כהיקוות (גזירת) המים, אשר לפי הפיסיקה האריסטוטלית קלים מהארץ ולכן היו צריכים לכסות אותה כולה. אולם אין סיראט מנסה לשייך את גישתו של ראב"ע בשאלת הבריאה לאסכולה האריסטוטלית (כמו כהן) או לאסכולה הנאו-אפלטונית (כמו גוטמן):

אם פירושו של הפועל "ברא" איננו ליצור יש מאין, אלא "לגזור" ממה שכבר היה – מהי אפוא הראשית? זוהי, כפי הנראה, הסדרת העולם הזה, כפי שאנו רואים אותו. לפני מעשה "הבריאה" היה עולם השכלים, וכן הגלגלים וארבעת היסודות במצבם הטבעי. כי לפי טיבם המים, הקלים מן האדמה, צריכים היו לכסות אותה. מבחינה מסוימת הופעת האדמה והיקוות המים במקומות מסוימים דווקא מנוגדים לטיבם של יסודות אלה. מצב זה הוא תולדה מפעולת הכוכבים, לפי רצון האל בורא העולם, כי הוא ציווה על השכלים הנבדלים

(שהם שכליים ובלתי-חומריים לחלוטין, והם מתווכים בין אלוהים לעולם החומרי), וכן על הגלגלים להביא לכלל קיום את עולמנו כמות-שהוא.

(סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, עמ' 114)

לסיכום: אם נקבל את סיווג שלוש תורות חידוש העולם של הרמב"ם (לעיל, 5.6.1), לנו עדיין נראה כי תפיסת ראב"ע קרובה יותר לדעה שהרמב"ם מכנה אותה דעת אפלטון, ולא לדעת אריסטו, כפי שכהן סבור, גם אם כהן צודק כי אין אצל ראב"ע מושג מגובש של חומר (היולי) קדמון. כאשר מדובר בבריאת העולם הארצי, כלומר העולם שבו אנו חיים, אין ספק כי ראב"ע, בכמה מקומות שהובאו לעיל, מסביר כי אין כוונת "ברא" רק בריאת יש מאין, אלא גם יש מיש, וכי "רוב המפרשים" "שכחו" את הפסוקים המעידים על בריאת יש מיש. לפני הבריאה היה "תהו ובהו, אולי לא במובן האפלטוני הקלאסי של חומר קדמון בלתי-מאוייך (כהגדרת יוסף כהן), אלא במובן של חומרים שונים שסודרו מחדש בידי הבורא. אין להסיק מן העובדה שבריאה זו, המתוארת בתורה, חלה רק על העולם הארצי התחתון ולא על גלגלי השמים, הכוכבים והשכלים הנבדלים, שהגלגלים נצחיים במובן האריסטוטלי. הרי, כפי שנראה בדיון ברמב"ם ביחידה 10, הרמב"ם התנגד לתורת אריסטו, בין היתר מפני שתורת הנצחיות האריסטוטלית כרוכה בהכרח: שהכל תמיד היה כפי שהוא, וכי הכל בהכרח הוא כפי שהוא, ולא אחר. לדבריו: "כי זה כולו מחויב שימצא כך: העילה והעלילה, ואי אפשר בהם העדר כלל ולא שינוי ממה שהם" (מורה הנבוכים, ב: יט). תפיסתו האסטרולוגית של ראב"ע, כי ניתן להתגבר על ההכרח (כלומר על גזירות הכוכבים) אינה מתיישבת עם ההכרח האריסטוטלי. יתרה מזו: גם אם לדעת ראב"ע גלגלי השמים והשכלים הנבדלים הם נצחיים, אין דעתו אריסטוטלית, כי בהשקפה האריסטוטלית גם העולם הארצי (או לפחות המינים שבו) נצחי הוא והכרחי, ובהשקפה זו אין מקום לדבר על "בריאה", גם אם "בריאה" זו מוגבלת לעולם הארצי. נראה אפוא כי דעתו של ראב"ע היא שילוב של נאו-אפלטוניות (הפנתאיזם שלו, והאצלת העולם העליון) עם אפלטוניות (בריאת העולם הארצי התחתון מיש, על-ידי "גזירת" התהו-ובהו).

שאלות

1. מדוע, לדעת אבן עזרא, אין התורה מתארת את התהוות העולמות העליונים?
2. במה שונה פירושו של יהודה הלוי מפירושו של אבן עזרא לפסוק "אנכי [...]" אשר הוצאתיך [...]"?

5.6.5 קוסמולוגיה – שלושת העולמות

עולם "שפל" זה, עולם הבריאה הארצית (המתוארת בספר בראשית), אינו העולם כולו. יש שלושה עולמות ועולם הבריאה הוא השפל שבהם. אבן עזרא מתאר את מבנה שלושת העולמות

בפירושו הארוך לספר שמות וגם בפירושו לספר דניאל. נביא להלן את שני תיאוריו ונדון בהבדלים שביניהם.

5.6.5.I התיאור בפירוש לספר שמות

דע, כי שלשה עולמים הם, האחד הוא השפל, והוא על מעלות רבות¹⁹ [...] והאחד המתכות והם שבעה, כנגד שבעה המשרתים,²⁰ ולמעלה מהם הצמחים והם על מעלות רבות. ולמעלה מהם החיים ומעלותם רבות. והאדם לבדו הוא במעלה העליונה בעולם השפל, והשנוי יקרנו²¹ בעצמו בגופו, גם בנפשו כנגד מחשבתו, גם בעניניו וכל עסקיו. [...] והעולם האמצעי על מעלות רבות. והנה החמשה הכוכבים המשרתים מעלתם גדולים,²² כי הם עומדים בעצמם לא יכלו ולא יחסרו, ולא תשתנה תנועתם ולא תוסיף ולא תגרע, ולא יעלו ולא ירדו, רק כפי המערכת יש להם שינויים רבים. [...] ובעבור אלו השינויים ישתנו כל הנבראים בעולם השפל בעצמם.²³ [...] והנה למעלה מהמשרתים הם כוכבי גלגל המזלות, והם קבועים בגלגל אחד לא מתנועעים כמשרתים.²⁴ [...] והעולם העליון הוא עולם המלאכים הקדושים, שאינם גופות ולא בגופות כנשמת האדם. [...] וכל זה העולם כבוד וכולו עומד, ואין תנועה בשינוי בערך, רק מעמד איננו בעצמו רק בשם הנכבד לבדו.²⁵ ונשמת האדם ממינס,²⁶ ומקבלת כח עליון כפי מערכת המשרתים, וכל המשרת כנגד הצבא הגדול בעת הכראו.²⁷ ואם תחכם הנשמה תעמוד בסוד המלאכים ותוכל לקבל כח גדול מכח עליון שקבל על ידי אור המלאכים.²⁸ אז יהיה דבק בשם הנכבד [...] ובני הנביאים היו מתבודדים, אולי יקבלו כל אחד כפי כחו. והנה בשם הזה²⁹ יתחדשו בעולם אותות ומופתים.

(הפירוש הארוך לשמות, ג: טו, תורת חיים, עמ' לו-לח)

- 19 העולם הארצי השפל מאופיין בכך שיש בו דרגות (מעלות) שינויות, כלומר הנמצאים מדורגים: יש מתכות (יסודות), שמהן נוצרו הצמחים, ומעל לצמחים יש בעלי-חיים, והאדם הוא היצור הנכבד בעולם השפל.
- 20 הדרגה התחתונה היא שבע המתכות (שהן זהב, כסף, כסף חי [כספית], נחושת, בדיל, עופרת וברזל) והן מקבילות לשבעת המשרתים, כלומר לכוכבי הלכת (שהם שבתאי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב ולבנה).
- 21 גם האדם, על אף דמיונו למלאכים בנשמתו השכלית, נתון לשינויים כמו הוויה והפסד, בגלל היותו יצור גופני.
- 22 חמשת כוכבי הלכת (למעט השמש והירח שיעלו וירדו), הם "גדולים" במעלה, מפני שהם – שלא כשמש וכירח – אינם עולים ויורדים. אבל גם תנועות כוכבי הלכת משתנות, והם אינם קבועים במקום אחד בגלגל השמים, שלא ככוכבי השבת הקבועים בגלגל, שאין תנועתם משתנית. כוכבי הלכת נקראים גם "משרתים". בראייה אסטרונומית, ההבדל בין כוכבי השבת לכוכבי הלכת הוא שכוכבי השבת והמזלות תמיד נמצאים באותו מקום קבוע במרחק השמים, ואילו לכוכבי הלכת אין מקום קבוע, ובזמנים שונים מקומם במרחק השמים משתנה ביחס לכוכבי השבת והמזלות.
- 23 שינויי תנועותיהם של כוכבי הלכת משפיעים על גורל האדם.
- 24 שלא ככוכבי הלכת, כוכבי השבת קבועים בגלגל.
- 25 העולם העליון עומד לנצח, והמלאכים, אף-על-פי שהם נצחיים, אין קיומם בזכות עצמם, כי אם בגלל קיום האל.
- 26 של המלאכים.
- 27 נשמת האדם מקבלת את כוח הכוכבים כפי היערכות כוכבי הלכת בשעת לידתו.
- 28 נשמת האדם החכמה, היודעת את העולם הרוחני העליון, יכולה להתעלות על כוח הכוכבים בעולם האמצעי.
- 29 כלומר, שם הוויה, השם המפורש.

שאלה

מדוע, לדעת אבן עזרא, כוכבי הלכת "גדולים" במעלתם מן השמש והירח?

בפירושו לפרק כ שוב מתאר אבן עזרא את שלושת העולמות. תיאור זה מפורט פחות, אבל הוא מדגיש כי בידיעת העולמות "יכיר [האדם את] מעשה השם [...] ומדרכי השם ידע המשכיל את השם". לדבריו:

ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדות,³⁰ ולמה היה על זאת המתכונת, ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים, שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד, וידע זמן מתי תקדר השמש או הלכנה, וכמה יקדר השמש ממנה, גם ידע הלכנה למה נקדרה ומי גרם לה. וכל אלה ידע בראיות גמורות שאין בהם ספק. ומדרכי השם ידע המשכיל את השם.³¹ [...] זה השם לבדו הוא העומד בלא שינוי, ואין זולתו שוכן עד [...] ומעמיד העולם העליון בכחו. והעולם האמצעי בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון. וזה העולם השפל שאנו בו מעמדי בכח השם, ובכח שני העולמים העליונים.³² [...] כי השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על העולם השפל כפי מה שיש במערכת מול כל עם משוב או דע כן יקרנו כי כן חלק להם השם.

(הפירוש הארוך לשמות, כ: ב-ג, תורת חיים, עמ' רסא-רסב)

בפירושו לספר שמות, בתיאור הראשון של שלושת העולמות בשני המקומות, מתחיל אבן עזרא מן העולם השפל ועולה דרך העולם התיכון (האמצעי) אל העולם העליון:

מבנה העולם: סדר עולה

העולם השפל:

- א. מתכות
- ב. צמחים
- ג. בעלי-חיים
- ד. אדם

העולם התיכון:

- א. כוכבי לכת
- ב. כוכבים קבועים ומזלות

30 תולדות – כאמור, מתכונתו החומרית של האדם.

31 על-ידי ידיעת מעשי האל בעולם יגיע לידיעת האל.

32 עולמנו השפל נברא על-ידי האל, אך גם נתון להשפעת העולמות שמעליו – העולם הרוחני – מלאכי העליון ועולם הכוכבים האמצעי.

העולם העליון: המלאכים הקדושים

תנועות הכוכבים בעולם התיכון משפיעות על "כל הנבראים בעולם השפל", והנבראים משתנים בהתאם להשפעות האלה. לעומת תנועות הכוכבים בעולם התיכון, בעולם העליון אין תנועה ושינוי, וזאת מפני שלפי התפיסה בעת העתיקה ובימי הביניים, שינוי מצביע על חיסרון, על מצב בלתי-שלם ובלתי-מושלם, שהרי דבר שלם אינו זקוק לשום שינוי. הדבר מתנועע ומשתנה או מפני שהוא שואף לשלמות או מפני שהוא נחות ונתון להשפעות המניעות אותו. אמנם תנועות הכוכבים הן "תנועת העגולה", התוורת על עצמה בלא הפסקה, בלא שינוי, בלי התחלה ובלי סוף, זאת אומרת, התנועה השלמה ביותר שאפשר להעלות על הדעת. ובכל זאת, בעולם העליון אין כלל תנועה ושינוי; הכל עומד (קיים) בשלמותו. ואולם גם העולם העליון אינו קיים בזכות עצמו, אלא תלוי באל: "רק מעמדו איננו בעצמו רק בשם הנכבד לבדו".

שאלה

מדוע, לדעת אבן עזרא, תנועת הכוכבים בעולם האמצעי היא עגולה? מדוע אין כלל תנועה בעולם העליון?

לדברי אבן עזרא, בעולם השפל קיימת תופעה חריגה והיא נשמת האדם, שהיא ממינם של מלאכי הקודש. האדם, ככל נברא אחר בעולם השפל, נתון להשפעות מן העולם התיכון, הן בגופו הן בנפשו. ואולם כאשר נשמתו (הנפש השכלית) משיגה את החכמה, היא "תעמוד בסוד המלאכים ותוכל לקבל כח גדול מכח עליון שקבל על ידי אור המלאכים". כלומר, כאשר נשמת האדם משיגה את האמת האלוהית, היא בדרגת המלאכים ונתונה כמוהם להשפעה ישירה מאת האל: "או יהיה דבק בשם הנכבד". אז יש לה קשר ישיר עם האל, והיא מסוגלת לעקוף את השפעות העולם התיכון והעולם העליון. לתורה זו יש השלכות חשובות בתורת האסטרולוגיה של אבן עזרא, כפי שנראה להלן. היא מאפשרת שחרור מגזירת הכוכבים וחופש בחירה אנושית. היא מאפשרת גם את הנבואה, הן במובן של עשיית אותות ומופתים, והן במובן של ניבוי העתיד.

2.6.5.2 התיאור בפירוש לספר דניאל

תיאור אחר של שלושת העולמות אנו מוצאים בפירוש אבן עזרא לדניאל, י: כא: "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם".

נאום אברהם המחבר. הנה נא הואלתי לדבר. האחד שהוא טרם החשבון הוא מפאה [מצד] אחת סבת כל החשבון ומפאה אחרת הוא כל החשבון, לא יוסיף ולא יגרע. והוא סבת כל תוספת וחסרון והוא לא יקבל כפל ולא חילוק, והוא סבת שניהם. וזה האחד הוא עולם הראשון כנגד העולמות שהם אחריו. וזה העולם אינו גוף והוא הנקרא מראה כבוד השם העליון. ולא ישתנה בעצם או במערכת ואין לו זמן ומקום. והשם הנכבד בקרבנו. והעולם השני שהוא התיכון שם נשמות צורות אמת בלא גופות גם נשמות בגופות, ואין להם מספר אצלינו. גם הגופות כגופות וכולם הם נכבדות כי אין להם הפך או תמורה או שינוי בעצמם, רק על דרך מקרה במערכת תנועתם. וזה העולם יקרא היכל הקדש והם שמי השמים ושם כסא הכבוד ושם מיכאל וגבריאל. [...] והנה גופות העולם התיכון לא תחילנה ולא תכלינה. וכתוב על זה העולם "הללוהו כל מלאכיו" גם צבאיו גם המשרתים גם שני המאורות. ואמר על הכל "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור" (תהלים, קמח: ו). ויש הפך בתנועות, מי מהם הולכים ממזרח למערב; והפך גם צפונית גם דרומית גם בקו השווה, גם ישרים במרוצתם וגם שבים אחורנית, גם עומדים גם מהירים. [...] וכל זה אין ביניהם, רק ככה יתחדשו מעשים בעולם השפל בעבור תנועתם והשתנותם, פעם לטוב פעם לרע. [...] והעולם השלישי הוא מתחת לרקיע וכולו מלא גופות דקות גם עבות. וגופות יש בהם נשמות גם רוחות גם נפשות. והאדם לברו זה העולם השפל ובעבורו נברא. ונשמתו קשורה בנשמות העליונות. ובעבור כי המדבר אדם גם השומע הוא אדם, על כן העליונים על האדם גם השפלים על מתכונת האדם. [...] על כן אמרו חכמים ז"ל "דברה תורה כלשון בני אדם".

(פירוש אבן עזרא לספר דניאל, י: כא)

בפירושו לספר דניאל מתחיל אבן עזרא מן העולם העליון ויורד דרך העולם התיכון אל העולם התחתון:

מבנה העולם: סדר יורד

העולם הראשון:

האחד (האל) – הנקרא "מראה כבוד השם העליון".

העולם השני:

העולם התיכון – עולם המלאכים – "היכל הקדש והם שמי השמים, ושם כסא הכבוד ושם מיכאל וגבריאל".

א. המלאכים שאין להם גוף.

ב. הכוכבים שיש להם גופות "לא תחילנה ולא תכלינה".

העולם השלישי:

העולם החומרי השפל, התחתון (ובכללו האדם).

העולם העליון כאן הוא "האחד הוא עולם הראשון כנגד העולמות שהם אחריו". אחד מיוחד זה אינו כמות או חשבון, אלא "סבת כל החשבון" במובן מסוים; אך הוא גם, במובן אחר, "כל החשבון". אין זה המקום להאריך, אך בדומה לתפיסות הנאו־אפלטוניות והנאו־פיתגוריות, אחדות זו היא מצד אחד אחדות מוחלטת שאינה מתחלקת ושאין לה כמות, כמו נקודה גיאומטרית. מצד אחר, אחדות זו היא "כל החשבון" מפני שהכל מורכב ממנה כמו שהקו, שיש לו כמות, מורכב מנקודות גיאומטריות, אף־על־פי שלנקודה עצמה אין כמות. תפיסה זו אופיינית להגותו של אבן עזרא בחיבורים רבים, גם באלה העוסקים במתמטיקה ובאסטרונומיה וגם באלה העוסקים בפרשנות ובשאלות בעלות אופי דתי. בחיבורו ספר האחד כותב אבן עזרא:

האחד סופר עצמו ואין אחר סופרו והוא יספר כל מספר. הוא שרש ויסוד ומרבע ומעקב. והוא דומה לעצם הרבר הנושא כל המקרים. וכל מספר בכחו והוא בכל מספר במעשה. והוא ההוה וכל מספר הוה בעבורו. והוא קדמון וכל מספר מתחדש. והוא סבת כל מספר זוג ושאינו זוג והוא אינו מספר ולא ירבה ולא יתחלק. והוא סבת כל רבוי וחלוק ואין לו דמיון גם אין לו הפך ולא שנוי. [...] והוא כולל כל כלל וכל חלק, כי הוא ראשון ואחרון ואין לו שבר כי אם במחשבת חלוק הכלל שיהיה אחד. והוא תחלת כל מספר [...]

(אבן עזרא, ספר האחד, בתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא, עמ' 399)

ברור מלשוננו בספר האחד שאין מדובר במושג מתמטי בלבד, כי אם בתפיסה אונטית (מה שיש לו קיום ממשי). גם מדבריו בפירושו לספר דניאל ברור שמדובר בישות ממשית ולא במושג גרידא, והשימוש במשל העצם מצביע על כך: "ולא ישתנה בעצם" וכו'.

מעולם האחד יורד אבן עזרא לעולם השני התיכון. לעומת העולם העליון, שאין בו כמות וריבוי, ויש בו רק "האחד", בעולם התיכון יש ריבוי – יש צורות רבות "נשמות צורות אמת בלא גופות גם נשמות בגופות" (כלומר גופניות ובלתי־גופניות), אך אין אנו יודעים מה מספרן ("ואין להם מספר אצלינו"). תיאור זה מנוגד לתיאור הראשון בפירושו לספר שמות, שם הישות הבלתי־גופנית מדורגת בעולם העליון, ובעולם התיכון יש כוכבים וגלגלים (שהם בסופו של דבר גם ישות גופנית, אך גופים "דקים" או "נכבדים" יותר מארבעת היסודות הארציים הידועים לנו). העולם השלישי, כמובן, הוא העולם השפל "מתחת לרקיע" (כלומר התת־ירחי) וכולו מלא גופות דקות גם עבות". גם כאן מסיים אבן עזרא ברמז לקשר האנושי־האלוהי הישיר בנבואה ועקיפת שלבי הביניים.

יש אפוא סתירות בין שני תיאורי מבנה העולמות – בפירושו אבן עזרא לספר שמות ובפירושו לספר דניאל – גם בכיוון המבנה וגם בתוכן המבנה עצמו. נשווה עתה את שני המבנים בעזרת הטבלה שבעמוד הבא.

מבנה העולם לפי אבן עזרא

כפירוש ספר שמות סדר עולה	כפירוש ספר דניאל סדר יורד
העולם השפל א. מתכות ב. צמחים ג. בעלי-חיים ד. אדם	העולם הראשון האחר (= האל)
העולם התיכון א. כוכבי לכת ב. כוכבי שבת קבועים ומזלות	העולם השני = העולם התיכון א. המלאכים (אין להם גופות). ב. הכוכבים (יש להם גופות ויש להם תנועות).
העולם העליון המלאכים (האל הוא מעל למבנה ואינו חלק ממנו).	העולם השלישי העולם החומרי השפל התחתון (ובכללו האדם).
הערות	
האל הוא מעל למבנה העולם. המלאכים = העולם העליון, שאין בו גופות ותנועה. הכוכבים = העולם התיכון, שיש בו גופות ותנועות. וגם כוכבים (שיש להם גופות ותנועות).	האל = העולם הראשון. המלאכים הם בעולם השני, יחד עם הכוכבים. בעולם השני יש גם מלאכים (בלי גופות ובלי תנועות).

5.6.5.3 יישוב הסתירות: יוסף כהן

יוסף כהן מנסה ליישב את הסתירות בין שני המקורות. לשם כך הוא מציג שתי הנחות: הנחה א – אלה שני מקורות שונים המבטאים גישות שונות. הנחה זו פירושה שחל שינוי בעמדת אבן עזרא בנוגע לפעילות המלאכים ומעמדם ובנוגע לתנועת העולם השמימי בכלל. אך מכיוון ששני הפירושים

נכתבו בתקופת חייו האחרונה של אבן עזרא קשה להניח שבתוך שנים מעטות הוא שינה את דעתו בעניין כה עקרוני. ואולם אפשר למצוא חזוק מסוים להנחה זו בהשערה שהפירוש הארוך לשמות לא נכתב בידי אבן עזרא, אלא הוא אוסף שהכינו תלמידיו מרשימות שונות.

הנחה ב – אלה שני מקורות הנוגעים לעניינים שונים והסתירות נובעות מכוונה שונה וממגמה שונה של שני הפירושים. מטרת המקור הראשון (פירוש שמות) היא להסביר את מעמדה של גשמת האדם ואת יכולתו של האדם לעקוף את העולם שמעליו ולהשיג השפעה ישירה של העולם העליון עליו, על אף ההיררכיה הנוקשה הקיימת בסדר העולמות. המקור השני (פירוש דניאל) מטרתו להסביר מהו מלאך וכיצד הוא פועל. במילים אחרות, להסביר שכל תופעה, פרטית או כללית, תואמת מצב מסוים ביקום. מצב זה הוא הסיבה לתופעה ובו בא לידי ביטוי כוח רוחני הפועל במערכת במצב המסוים. כך מסכם כהן:

לפי זה מקור א' בא לענות על השאלה: כיצד האדם יכול בהיררכיה זו של המציאות לקשור קשר עם העולם האלוהי העליון? התשובה היא: יש שלוש דרגות ישות במציאות: הישות הארצית, הנפעלת על-ידי כוחות המושפעים דרך הישות השמימית; הישות השמימית הנפעלת על-ידי כוחות מלאכים המושפעים ישירות מכוח השם. ביד האדם, כיצור שיש בו גם מן הישות המלאכית, לעקוף את הכוחות מהישות השמימית ולקבל השפעה ישירה מכוח השם, בדומה למלאך. משום כך במקור כאן לא היה צורך באיזכור העולם האלוהי, שכן הנושא הוא האדם והפוטנציאל שלו ומשהוסבר לאיזו רמה הוא יכול להגיע, רמת מלאך, מספיק היה לומר שרמה זו היא השיא, שכן ברמה זו ההשפעה היא ישירה מכוח השם.

מקור ב' בא לענות על השאלה: כיצד פועלת המערכת במציאות? והתשובה: ישנה מערכת כוחות רוחניים המפעילה אותה, מערכת מורכבת השואבת את מקור כוחה מעולם הכוח האלוהי.

מכאן שאותו עולם המלאכים המתואר במקור א' הוא אותו עולם המלאכים שבמקור ב', אלא שבמקור א' הכוונה מבחינה ישותית, כישות רוחנית. גם שני העולמות האחרים מתוארים רק מן הבחינה הזאת. ואילו במקור ב' הכוונה מבחינת פעילות, והם אכן פועלים בעולם התיכון, שהרי לשם כך הם קיימים ואמנם כאן מתוארת הפעילות הרוחנית לסוגיה השונים גם בעולם הארצי. בפירושו לתהלים (צו: ה; קג: כ) הוא מגדיר בפירוש את השמים כ"מעונות המלאכים". גם בשירה מוצאים השקפה זו: "אל חי ברא מסיבה, שמה השכין כרוביו" ("בשם אל חי", שירי קודש, א, עמ' 160).

בסופו של דבר הכוח הרוחני הוא אמנם דרגת ישות נפרדת, אבל הוא בעל טבע שונה מן הגשמי: אינו מוגבל במקום, חודר לכל מקום ומתלבש על כל דבר. הרי הנשמה הנמצאת בעולם השפל מסוגלת לעלות למעלת המלאכים בשל דרגת הישות שלה, אף אם מבחינת הפעילות היא נשארת בעולם השפל. וגם להפך: כוח השם הוא העליון ואף-על-פי-כן כשם שהוא נמצא בקרב המלאכים, "כי שמי בקרבו", כך הוא נמצא גם למטה, בקרב ישראל;

"משל לעגול שהנקודה קרובה אל כל מרחק, על כן היה כבוד השם בקרב המחנה ונוסע בתוך המחנות" (פירוש לשמות, כג: כא). כשם שנקודת המרכז היא מרכז לכל נקודה במעגל כך כוח השם הוא במרכז כל דבר.

(כהן, משנתו הפילוסופית-דתית של אבן עזרא, עמ' 77-78)³³

לסיכום, כהן בונה את יישוב הסתירות בין שני המקורות על הכיוונים השונים של מבנה העולם: הדרך העולה בתיאור הראשון בפירוש ספר שמות, והדרך היורדת בתיאור השני בפירוש ספר דניאל. בדרך העולה אין צורך לתאר את האל, שהוא מעל למבנה כולו, כי תכלית נפש האדם להגיע אל מעלת המלאכים בעולם העליון, כדי לעקוף את השפעת הכוכבים בעולם התיכון. ואולם הדרך היורדת בתיאור השני מתארת את תלות כל היקום באל, וכאן המלאכים והכוכבים גם יחד, על אף היותם נצחיים, תלויים באל, והאל פועל דרכם, כלומר דרך העולם השני, בעולם השלישי (הארצי).

5.6.5.4 שלושת העולמות, שני כיוונים: עלייה וירידה

כאמור, שני תיאורי שלושת העולמות מאופיינים בכיוונים מנוגדים: עלייה וירידה. בכך מאמץ אבן עזרא את התיאור הנאו-אפלטוני של המציאות: תיאור הישות היורדת מן האחד אל הקיום הארצי, מחד גיסא, ותיאור עליית הנפש המזדככת, מאידך גיסא.

אצל אבן עזרא מוטיב נאו-אפלטוני זה מתבטא בהדגשים שונים בשלושת העולמות ובשלשלת המציאות. בפירוש לדניאל, כאשר מדובר בתיאור הישות, הקוסמולוגיה מתחילה מלמעלה, מן האחד, שהוא הישות העליונה. מתחת לאחר יש מישור (עולם) של מציאות רוחנית, ויש קשר אורגני בעולם התיכון בין הישות הגופנית הדקה (הגלגלים והכוכבים) לבין המלאכים, שהם השכלים הנפרדים המניעים את הגלגלים. לבסוף, שלשלת הקיום מידרדרת לעולם השפל הארצי. כלומר, במובנים כלליים יש שלוש מדרגות של ישות. המדרגה העליונה היא האחד המוחלט. המדרגה השנייה היא העולם התיכון של המציאות העל-ירחית, שבה כבר יש ריבוי, והיא כוללת גם את הגופים הדקים וגם את המלאכים-השכלים הנפרדים הבלתי-גופניים. המדרגה הנמוכה היא העולם השפל הארצי שנברא לכבוד האדם, שהוא הקיום הארצי הנכבד ביותר, בגלל היותו "עולם קטן" ובגלל דמיון נשמתו (נפשו השכלית) למלאכים.

אבל כאשר מדובר, בפירוש לשמות, בתיאור עליית הנפש המזדככת, מתחילים מלמטה, מן העולם השפל. האדם משיג, ראשית לכול, את העולם התיכון של הגופים הדקים (הכוכבים והגלגלים). השיא שהוא יכול להשיג – החכמה – הוא העולם העליון, העולם הרוחני של המלאכים, שאליהם

33 השו"ת יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של אבן עזרא, עמ' 91-93.

דומה נשמתו השכלית. אין נפש האדם יכולה להיות יותר ממה שהיא, מלאכית במהותה ולכן תיאור עליית הנפש מגיע לקצו בתיאור עולם המלאכים. אין הנפש יכולה להגיע אל האחר שהוא מעל לעולם העליון.

לסיכום: כאשר מדובר בשלשלת היורדת של הישויות מתחיל אבן עזרא בישות העליונה, האחד. ממנו הוא עובר דרך העולם התיכון, הכולל הן את הישויות הרוחניות (כלומר, המלאכים), הן את הישויות הגופניות הדקות (הכוכבים) המונעות על־ידיהן, אל העולם השפל. ואולם כאשר מדובר בעליית הנפש המזדככת מתחיל אבן עזרא מן העולם השפל, שממנו צריכה הנשמה להיטהר ולהזדכך, אל השגת העולם התיכון של הגלגלים והכוכבים. דרכם ממשיכה הנשמה לעלות אל המציאות הרוחנית העליונה, המלאכים, שנשמת האדם היא ממינם³⁴ והשגתם היא שיא חיי אנוש ותכליתם.

שאלות

1. סכמו את הסתירות שבין שני תיאורי מבנה העולם ואת הניסיון ליישכן. האם, לדעתכם, הצליח כהן ליישב את הסתירות? האם יש לכם הסבר אחר ליישב אותן?
2. האם, לדעתכם, יש הקבלה בין מעמד האחד בעולם (מעל לעולם, לפי גרסה אחת, והעולם הראשון לפי הגרסה האחרת) לבין מעמד דיבור "אנכי" והשאלה אם "אנכי" הוא הדיבור הראשון במניין עשרת הדיברות או שהוא מחוץ למניינם?

34 כוכור, בפירושו הארוך לשמות, ג: טו, המובא לעיל (סעיף 5.6.5.1), ראב"ע אומר על המלאכים בעולם העליון "ונשמת האדם ממינם" (כלומר ממין המלאכים).

5.7

שמות האל

5.7.1 שם אלוהים והמלאכים

בקוסמולוגיה המשולשת של אבן עזרא ניתן מקום נכבד למלאכים, שפעמים רבות במקרא הם נקראים "אלוהים". כך מפרש אבן עזרא את המילה "אלוהים" בהופעתה הראשונה בתורה:

אחר שמצאנו "אלוה", ידענו כי "אלהים" לשון רבים. ושרש זה מדרך הלשון, כי כל לשון יש לו דרך כבוד.¹ וכבוד לשון לועז, שיאמר הקטן לנכח הגדול לשון רבים.² ובלשון ישמעאל דרך כבוד שידבר הגדול כמו המלך בלשון רבים. ובלשון הקדש דרך כבוד לומר על הגדול לשון רבים, כמו אדונים ובעלים, שאמרו "אדנים קשה" (ישעיהו, יט: ד), "ולקח בעליו" (שמות, כב: י). וכן מלת "עליו", "אליו", "עדיו". על כן יאמר הכתוב "ברא", ולא "בראו".³ ומדרך התושיה ידענו כי הדבורים יקראו שפה, בעבור שידאו שממנה יצאו.⁴ וכן נשמת האדם העליונה תקרא "לב", והלב גוף והיא איננה גוף,⁵ בעבור היות הלב המרככת הראשונה לה. ובעבור היות כל מעשה ה' ביד המלאכים עושי רצונו נקרא כן.⁶

(בראשית, א: א, תורת חיים, עמ' ב-ג)

אם נחזור שוב לתפיסת העולם הנאו־אפלטונית, נראה שאין פעילות הרמה העליונה משפיעה ישירות על הרמה השפלה, אלא ההשפעות מדורגות ויורדות מדרגה מדרגה אל הרמה התחתונה, שהיא סבילה ולא פעילה בעצמה. וכן האל פועל על־ידי כוחות אמצעיים בינו לבין העולם התחתון,

- 1 בכל לשון יש ביסודי כבוד כלפי נכבדים.
- 2 יש שפות, למשל גרמנית וצרפתית, שדרך כבוד היא לפנות אל הנכבדים בלשון רבים: "אתם" (Sie, vous) ולא "אתה" (du, tu).
- 3 "אלוהים" בלשון רבים – זה דרך כבוד; אבל הפועל "ברא" בלשון יחיד – כי אין אלוהים רבים.
- 4 השפתיים הן איבר הדיבור, ולכן דיבור נקרא שפה.
- 5 הנשמה נקראת גם "לב" לפי האיבר שלה, אף־על־פי שהלב הוא גוף והנשמה אינה גופנית.
- 6 הואיל והאל פועל באמצעות מלאכי השרת, גם הם נקראים "אלוהים" במקרא.

וכוחות אלה נקראים מלאכים. כידוע, פירושה של המילה "מלאך" (וכן של המונח היווני angelos) הוא "שליח". כך מסביר יוסף כהן את תפקיד המלאכים בהגותו של אבן עזרא: "המלאכים הם אפוא אותם כוחות רוחניים המפעילים את המציאות הגשמית".⁷

כאמור, במקרא המלאכים נקראים פעמים רבות "אלוהים" מפני שפעולות האל בעולם מתבצעות באמצעותם של המלאכים, ולא ישירות בידי האל עצמו. לכן השם "אלוהים" אינו מיוחד לאל בלבד, כי אם לכל מה או מי שתפקידו לפעול בשמו של האל וכשליחו. האל המדבר עם משה על תפקידו של אהרן בשליחותם אל פרעה במצרים, אומר: "ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים" (שמות, ד: טז). לדברי אבן עזרא:

ודבר זה אין זה גרעון למשה רק מעלה גדולה, כי אהרן יהיה דומה לפה שיוציא דבור הנשמה שאינה נראית, כמו המלאכים שאינם נראים, כי אינם גוף.

והנה ידמה משה כמעלת המלאך, וזהו "ואתה תהיה לו לאלהים". והנה אין אלהים בכל המקרא רק השם הנכבד, או מלאכיו הקדושים, כי על ידם יראו מעשה השם בארץ, או קדושי מטה העושים משפטי אלהים בארץ. וכל אלהים שהוא עבודת גלולים [= כוכבים ומזלות] דבר הכתוב ככה לפי מחשבת העוברים.

(הפירוש הארוך לשמות, ד: יד-טו, תורת חיים, עמ' טז)

לאל יש שם מפורש (נשוב אליו להלן), שהוא שם עצם ושם מיוחד לו בלבד, ואילו השם "אלוהים" הוא כללי. כך מבחין אבן עזרא בין שני השמות האלה "זוה השם הוא שם עצם לכבוד ה', ולא יתערב אחר עמו כמלת אלהים, שהוא לענינים רבים" (פירוש אבן עזרא לשמות, לב: א, תורת חיים, עמ' קפו).

לדברי אבן עזרא, גם התורה עצמה מבחינה כך בין השמות. בספר ויקרא, כד: טו-טז, כתוב: "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו. ונקב שם ה' מות יומת". לדברי אבן עזרא בפירושו לפסוק זה: "והנכון שמלת אלהים שם התואר,⁸ והמלאכים יקראו אלהים, וכן הדיינים. ומי יוכל לדעת מה שיש בלב המקלל. אך אם יפרש השם הנכבד, שאינו שם התואר, ולא יתערב עם שם, כי הוא לבדו [...]" (פירוש אבן עזרא לויקרא, כד: טו, תורת חיים, עמ' רמט).

שאלה

השוו את תפיסת אבן עזרא כאן, שרק שם ה' הוא שם עצם, ושאר שמותיו שמות תואר, לפירושו לעשרת הדיברות: "אנכי" הוא עצם, ושאר המצוות הן מקרים. האם יש כאן הקבלה, ואם כן, מה משמעותה?

7 כהן, משנתו הפילוסופית-דתית של אבן עזרא, עמ' 78.

8 המילה "אלוהים" ויתר שמות האל הם שמות תואר. רק השם ה' הוא שם עצם.

בפירושו לפסוק "וַיִּבַּח לַאלֹהִים יִתְרָם בְּלִי לֵה' לְבָדּוֹ", הוא אומר: "ומלת לאלהים כוללת אף המלאכים. 'לה' לבדו' רק לשם הנכבד לבדו, שהוא שם העצם, ולא יתערב אחר עמו" (הפירוש הארוך לשמות, כב: יט, תורת חיים, עמ' מב).

השם "אלוהים" הוא אפוא רב־משמעי. ראינו שהוא יכול לשמש כינוי גם לאל וגם למלאכי עליון. ואולם נוסף על מלאכי עליון, שקיומם הבלתי־גופני הוא נצחי ושנשמת האדם היא ממינס, ושאינ להם צורה גופנית נראית, השם אלוהים חל גם על "המלאכים המתחדשים בכל רגע" (כפי שאבן עזרא אומר בפירושו הקצר לשמות, כג: כ, תורת חיים, עמ' ס) למען שליחות זמנית מסוימת, כמו המלאכים שנראו לאברהם וליצחק. מלאכים מתחדשים וארעיים אלה נבראים לצורך האדם ולצורך השעה, שלא כמלאכי עליון הנצחיים, שהם נכבדים מן האדם ושאי־אפשר, כאמור, לטעון שנבראו לכבוד האדם הנחות מהם. "אלוהים" משמש כינוי גם לדיינים, שאבן עזרא מכנה אותם "קדושי מטה", שהם "מקימי משפט אלהים בארץ" (הפירוש הארוך לשמות, כא: ו, "והגישו אֲדָנֶיךָ אֶל הָאֱלֹהִים", תורת חיים, עמ' ח). הואיל ושם "אלהים" משותף, האל נקרא "אלהי האלהים" (הפירוש הקצר לשמות, כג: כ, תורת חיים, עמ' ס).

אף־על־פי שהשם "אלוהים" משותף לאל ולמלאכים, אין לטשטש את ההבדל ביניהם. מלאכי עליון, כמו האדם, אינם מסוגלים "לראות" את האל. כך מפרש אבן עזרא את הפסוק "כי לא יראני האדם וחי" (שמות, לג: כ): "ופירוש 'וחי', כמו ויחיה, כי מיד ימות. [...] וכן הוא לא יראני האדם ולא החי, והטעם המלאכים" (תורת חיים, עמ' ריג). כלומר, "חי" כאן הוא בכפל־משמעות: לא יראני האדם וחי – אם יציץ, ימות; אבל "חי" גם מרמז למלאכים – לא יראני האדם ולא יראני החי, דהיינו המלאכים, שאינם מתים.

"אלוהים" הוא אפוא תואר המציין כוח יצירתי אלוהי בארץ, בין שמדובר באל עצמו, בין שמדובר במלאך עליון או במלאך "מתחדש", המפעילים כוח זה בארץ, ובין שמדובר באדם, דיין, המפעיל את משפטי האל בארץ. הבה נזכור, סיפורי מעשה בראשית מתארים את התהוות העולם השפל בלבד, ועולם שפל זה מונע על־ידי כוחות אמצעיים המתווכים בין האל לעולם הארצי. לכוחות האלה אפשר לקרוא אלוהים בשיתוף השם.⁹ אבל לשם הויה, השם המפורש, יש משמעות שונה ומיוחדת במינה. לכן, כותב אבן עזרא, בסיפור מעשה בראשית מופיע רק שם אלוהים ולא השם המפורש: "ודע כי מהפסוק הראשון עד 'לעשות', הזכיר הכתוב 'אלהים', ואחר כן השם הנכבד והנורא עמו. ומה יקרו דברי קדמונינו ז"ל שאמרו נקרא שם מלא על עולם מלא (בראשית רבה, יג: ג), כי לא היה שם כח מקבל זה השם" (פירוש אבן עזרא לבראשית, ב: יב, תורת חיים, עמ' מו). כלומר, מהפסוק הראשון בספר בראשית עד סוף סיפור הבריאה ("אשר ברא אלהים לעשות", בראשית, ב: ג) האל מכונה בשם אלוהים בלבד. בהמשך הסיפור (בראשית, ב: ד) האל מכונה "ה' אלהים". על זה אמרו חז"ל, שהשם המלא נקרא על עולם מלא, כי כל זמן שלא הושלם מעשה בראשית בבריאת האדם, לא היה יצור המסוגל להבין באופן שכלי את משמעות שם העצם שבו.

9 בשיתוף השם – כששני עניינים שונים משתתפים באותו השם, המורה על שני העניינים השונים גם יחד.

שאלה

מדוע, לדעת אבן עזרא, שם "אלוהים" הוא שם כללי ואילו מובנים שונים יש לו?

5.7.2 שם הויה – השם המפורש

5.7.2.1 ה' וייחודה של נבואת משה, "ושמי ה' לא נודעתי להם"

מה מצוין בשם הויה, השם המפורש? בפתיחת פרשת "וארא" נאמר: "וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות, ו: ב-ג). מן הסיפא של הפסוק אפשר לכאורה להבין שהאבות לא ידעו את השם המפורש. כיצד זה מתיישב עם העובדה, כי לכל אורך סיפורי האבות בספר בראשית שם ה' מופיע? ייתכן שכוונת המדבר הייתה לומר, "ושמי ה' לא הודעתי להם", אבל בפסוק הזה לא נאמר "ושמי ה' לא הודעתי להם", כי אם "לא נודעתי להם". מה אפוא פירוש "לא נודעתי להם"? יש גישות שונות לפתרון הבעיה.

לדברי הרמב"ם, פירוש "ושמי ה' לא נודעתי להם" הוא שנבואת משה שונה במהותה ובדרגתה מנבואת כל נביא אחר, גם לפניו גם אחריו, לרבות האבות. השימוש בשם המפורש מצביע אפוא על השגת האל האמיתית המיוחדת של משה, שרק הוא דיבר עם ה' "פנים אל פנים".

כבר בארתי לבני האדם כלם הארבעה הבדלים אשר נבדלה בהם נבואת "משה רבנו" מנבואת שאר הנביאים. [...]

אמנם ראית התורה על היות נבואתו נבדלת מכל מי שקדמו היא אמרו "וארא אל אברהם וגו', ושמי ה' לא נודעתי להם", – הנה כבר הודיענו שהשגתו אינה כהשגת ה"אבות", אבל יותר גדולה, – כל שכן השגת זולתם ממי שקדם. ואמנם הבדלה מנבואת כל מי שיתאחר הוא אמרו על צד ההגדה: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים", – הנה כבר התבאר, שהשגתו נבדלת מהשגת כל מי שיתאחר אחריו ב"ישראל".

(מורה הנבוכים, ב: לה, תרגום אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' שכג-שכד)

לדעת ר' יהודה הלוי, השם הכללי "אלוהים" מציין מושג שכל אדם יכול להשיגו בשכלו, ואילו השם המיוחד המפורש מציין יחס אישי והתערבות ישירה בסבע ובהיסטוריה, ובכלל זה עשיית נסים ומופתים. האבות לא נודקו למופתים פומביים, אבל משה נזקק להם כדי להנהיג את העם.

אבל המדות התלויות בשם המפורש יתברך הם היצירות מבלי מצועים טבעיים, כמו "יוצר" ו"בורא" ועושה נפלאות גדולות לברו', רצונו לומר: כגזרתו וחפצו מבלי מצוע סבה אחרת.

ואפשר שזה רצה באמרו: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי", רצונו לומר: כדרך הכח והנצחון. [...] ולא ברא להם מופת כאשר ברא למשה, ועל כן אמר ושמי ה' לא נודעתי להם, רצונו לומר: ובשמי ה', מפני שבי"ת כאל שדי תשרת לשניהם [כלומר, יש לקרוא את הפסוק כאילו כתוב, "וארא [...] ובשמי ה' לא נודעתי להם"]. ועשה עס משה וישראל מה שלא הניח ספק בנפשות שבורא העולם ברא את הדברים ההם בריאה חדשה מכוונת, כמו מכות מצרים וקריעת ים־סוף והמן ועמוד הענן וזולתם, לא מפני שהם גדולים מאברהם יצחק ויעקב, אך מפני שהם רבים והיה הספק בלבבם, והאבות היו בתכלית האמונה וברי הלבב.

(ספר הכוזרי, ב: ב, תרגום אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 71-72)

לסיכום: לדעת הרמב"ם, פירוש "ושמי ה' לא נודעתי להם" הוא ייחודו של משה, שהשיג יותר מאמתת האל מכל נביא אחר, לרבות האבות. לדעת יהודה הלוי פירושו שהאבות לא נזקקו להתערבות ישירה ומופתית של האל, לעומת משה שזקק להתערבות שכזאת בהנהגת העם, כדי להסיר את הספק מלב העם.

תפיסת אבן עזרא דומה בעצם לשתי התפיסות. אמנם השגת משה הייתה גדולה מהשגת כל נביא אחר, אך השימוש בשם המפורש בפסוק הזה מציין התערבות ישירה ועשיית נסים. כהרגלו מתחיל אבן עזרא את הדיון בניתוח הלשון והדקדוק. הוא מנתח את השם "שדי" ואחר־כך סוקר דעות שונות על "ושמי ה' לא נודעתי", ולבסוף הוא מתאר את שלושת העולמות והאסטרולוגיה, שהם "סוד אל שדי", ו"סוד כל התורה". נביא כאן את דברי אבן עזרא בעניין שמות האל:

מלת שדי קשה בפירוש, והגאון [= רב סעדיה גאון] אמר כי השי"ן נוסף כשי"ן שאתה מדבר עמי,¹⁰ והטעם, שאמר לעולם די. ולא ארע טעם לפירוש זה, כי איך יקרא שם אשר די, רק להיותו תואר כמו טוב וסלח [...] והנגיד רב שמואל¹¹ פירש בו בלשון ערבי אלקהאר, ופירושו מנצח ותקיף, והיו"ד תחת אות הכפל [כלומר, השורש הוא שדר]. [...] ומלת נודעתי מבנין נפעל, ואיננו כמו הודעתי כדברי מנחם.¹² ורבי מרינוס¹³ אמר, כי "ושמי ה'", שבועה, כי בלשון ערבי יש וי"ו לשבועה, וטעם לא נודעתי להם כמו שנודעתי לך. וכוי"ו הזה לא מצאנו בלשון הקודש. וככה דקדוקו. יש מלות מושכות עצמן ואחרות עמם, גם כן אותיות, כמ"ם מאל אביך ויעזרך ואת שדי, שהוא מאת שדי,¹⁴ וככה בי"ת באל שדי, כאילו כתוב ובשמי ה' לא נודעתי להם,¹⁵ אמר רב סעדיה הגאון, כי תחסר באחרונה מלת לבדו, כאילו אמר ובשמי

10 שדי = שדי, כלומר, האות שין אינה שייכת לשורש המילה, אלא היא הברה נוספת שפירושה "אשר" – "אשר די", כלומר הבורא "שאמר לעולם די". אבן עזרא דוחה דעה זו בטענה, שכל שם צריך להיות תואר, "כמו טוב וסלח" ולא ביטוי, כגון "אשר די".

11 רבי שמואל הנגיד (993-1055) – שר ומצביא בגרנדה, משורר עברי־ספרדי גדול.

12 הדקדק מנחם בן יעקב אבן סרוק (ספרד, המאה ה־10), חיבר מילון מקראי הנקרא "מחברת".

13 רבי מרינוס – הדקדק יונה אבן ג'נאח (ספרד, מחצית ראשונה של המאה ה־11). ראו גם הערה 27 בפרק 5.3.

14 כלומר, אות היחס או מילת היחס משותפת לשתי המילים.

15 לא שהאבות לא ידעו את שם ה', אלא שהוא לא נודע להם בשם זה.

ה' לבדו לא נודעתי להם, רק פעם באל שדי, ופעם בשם ה'. וכמוהו לפי דעתו לא יעקב לבדו יאמר עוד שמך כי אם ישראל משתתף עמו,¹⁶ ואין צורך לתקון הזה, כי ידענו כי אל שדי הוא השם יתברך הנכבד, ואין ביניהם הפרש, רק ששם שדי הוא תואר, והשם הנכבד פעם שם עצם ופעם שם תואר כאשר פירשתי. והנה מצאנו כתוב באברהם "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית, טו: ז), וביעקב "אני ה' אלהי אברהם אביך" (שם, כח: יג). וישועה [שמו של חכם קראי] אמר, כי אברהם ויעקב לא ידעו זה השם, רק משה כתב ככה. ולא דבר ישועה נכונה, כי איך יכתוב משה שם לא הזכירו השם. ואין ספק כי האבות ידעו זה השם, שהוא שם העצם, רק זה השם הוא התואר לא ידעו.¹⁷ [...] והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה, אשר ידעו השם פנים בפנים,¹⁸ על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות לחדשם.¹⁹ והנה משה אמר שני דברים, האחד "למה זה שלחתני" (שמות, ה: כב), והשני "הצל לא הצלת את עמך" (שם, ה: כג). והשיב על האחרון "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" (שם, ו: א). ועל הראשון "ויאמר אליו אני ה'" (שם, ו: ב). והטעם, כי על ידי האבות נודע שמי שהוא אל שדי, ועל ירך יודע שמי ה' הנכבד בעולם כאשר אמר "לכן אמר לבני ישראל אני ה'" (שמות, ו: ו). והנה שלחתני להודיע זה השם.

(הפירוש הארוך לשמות, ו: ג, תורת חיים, עמ' סו-סז)

שאלה

כיצד מסבירים הרמב"ם ויהודה הלוי את הפסוק "ושמי ה' לא נודעתי להם", וכיצד משלב אבן עזרא את שני הפירושים האלה בפירושו לפסוק?

יש בדברי אבן עזרא כאן תפיסה הדומה לדעת הרמב"ם אחריו, שמשה אכן השיג יותר מן האבות ("והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה") וגם לדעת יהודה הלוי, בן-דורו, שהשימוש בשם המפורש מציין את התערבות האל בטבע ועשיית נסים ומופתים על-ידי משה.

5.7.2.2 שמות האל לפי קסוטו

תפיסת אבן עזרא (ותפיסתו הדומה של יהודה הלוי בספר הכוזרי, כפי שנראה ביחידה 6) שהשם "אלוהים" מציין שם תואר ומושג כללי הקשור לכוחות המפעילים את המערכת הטבעית, ואילו השם המפורש מציין שם עצם ומושג המיוחד לאלוהי ישראל בלבד, אל המתערב בהיסטוריה ויש לו

16 גם יעקב, אחרי ששונה שמו ועד סוף ימיו, נקרא גם יעקב וגם ישראל.

17 האבות ידעו את שם ה' כשם עצם אבל הוא לא נודע להם בשם זה כשם תואר, כלומר כמחולל נסים.

18 כאן תפיסת אבן עזרא דומה לזו של הרמב"ם אחריו.

19 כאן דומה תפיסתו לתפיסת יהודה הלוי.

יחס אישי אל האדם, היא תפיסה הנשמעת גם בחקר המקרא בימינו. למשל, משה דוד (אומברטו) קסוטו כותב:²⁰

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

20 משה דוד (אומברטו) קסוטו (1883-1951) – חוקר המקרא והיסטוריון של יהודי איטליה. אחרי שכינה כרב וכפרופסור באיטליה נתמנה בשנת 1939 לפרופסור למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים.

21 אפילטיבי (appellative) – שם כללי, כגון ילד, מורה, ולא שם פרטי, כגון דוד, שלמה.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

שאלה

סכמו את ההבדלים שבין שם אלוהים לשם ה' לדעת קסוטו. מתי משתמש המקרא בשם אלוהים ומתי בשם ה'? אילו תכונות שונות מיוחסות לשני השמות? כיצד מציינים שני השמות תפיסות שונות של האל?

5.7.3 שם תואר ושם עצם

לדברי אבן עזרא, כל שמות האל הם אפוא בגדר "תואר" חוץ מהשם המפורש שהוא "שם עצם". ואולם גם השם המפורש, לדבריו בקטע שהובא לעיל, ובמקומות אחרים רבים, "השם הנכבד פעם שם עצם ופעם שם תאר". מה פירוש הדבר?

כזכור מהדיון לעיל בעצם ובמקרים, העצם הוא הדבר הקיים ("עומד") בזכות עצמו, הנושא את כל המקרים, שהם מעין "תארים" לו, שקיומם בו ובזכותו קיומם, ואין להם קיום עצמאי משלהם. כאשר מדובר במושג האל ושמותיו, אפשר להבין מדוע אבן עזרא סבור כי "השם הנכבד" הוא "שם עצם" במובן הזה, אבל אין הקבלה זו ברורה באותה מידה בנוגע לשאר שמות האל, שהם "שמות תואר", כאילו הם "מקרים" במובן האריסטוטלי של המאמרות (קטגוריות), כגון כמות ומצב. שמות התואר של האל דומים למקרים רק בכך שפירושם תכונות שונות המיוחסות לאל במצבים שונים, בהתאם להבנת האדם, כמו שהמקרים מציינים מצבים שונים של העצם. השם "אלוהים", כזכור, הוא שם משותף גם למלאכים ולשופטים, ולכן הוא מצביע על תלות, שהרי ברור כי אין מציאותם של הכוחות האלה עצמאית ונצחית, אלא תלויה במציאות האל (העצם).

לעומת שם הויה המפורש, המציין את עצם קיומו של האל (לכן הוא "שם עצם"), יתר שמות האל במקרא הם בגדר שמות תואר המציינים פעולות אלוהיות – לא מהות העצם כי אם תיאור פעולותיו ביקום או השפעותיו עליו. בספר השם (שנדרן בו להלן) אומר אבן עזרא: "תאר השם נגזר מהפעלים", כלומר מבחינת הדקדוק, כל תואר נגזר מפועל. ממשפט זה אפשר גם להבין מדוע הוא אומר כי "השם הנכבד פעם שם עצם ופעם שם תאר", משפט שלכאורה יש בו סתירה בפני עצמה – או שהשם הוא שם עצם או שהוא שם תואר. ואולם אין כאן סתירה, כי לעתים השם המפורש מציין את מציאות האל העצמית והעצמאית, ולעתים הוא מציין את פעולותיו, למשל פעולתו בהמצאתו את העולם כולו או בהתערבותו הפעילה בטבע בעבור משה והעם. כאשר השם הוא עצם, הוא מציין את האל כפי שהוא "עומד" (קיים או נמצא) בעצמו, וכאשר השם הוא תואר, הוא מציין את האל כפי שהוא "מעמיד" (ממציא) את הנמצאים. אבן עזרא מוצא אסמכתא בדקדוק להבחנה זו בין השם המפורש כשם עצם לבינו כשם תואר. לפי כללי הדקדוק, אין שם פרטי מקבל בדרך כלל את הסמיכות – אינו נסמך לשם אחר. אפשר לומר "מלך ישראל" אך אין אומרים "דוד ישראל". אבל את השם המפורש אנו מוצאים לעתים בסמיכות, למשל בביטוי "ה' צבאות". אין הכוונה כאן לסמיכות במובן של קניין (מלך ישראל = מלך של ישראל), אלא הכוונה שה' הוא ממציאם של הכוכבים והגלגלים (= הצבאות). כך הוא אומר: "בעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו ובו הכל

עומד. על כן פעם הוא זה השם כמו תאר [...] והטעם שהוא המעמיד, על כן ה' אלהים דבקים עמו המלאכים הקדושים. וככה ה' צבאות, הם צבאות השמים" (הפירוש הארוך לשמות, ג: טו, תורת חיים, עמ' לה).

לפיכך אומר אבן עזרא: "ואין ספק כי האבות ידעו זה השם, שהוא שם העצם, רק זה השם הוא התואר לא ידעו" (פירוש לשמות, ו: ג, תורת חיים, עמ' 50). כלומר, ודאי שהאבות ידעו כי יש אל, וכי שמו ה' (שם העצם). ואולם כמו הרמב"ם אחריו, אבן עזרא סבור שהשגתו של משה הייתה ייחודית, מעל להשגת האבות, וכמו ר' יהודה הלוי הוא סבור כי משה, שלא כאבות, נזקק למופתים על-טבעיים המסומלים באמצעות השם המפורש. לדבריו: "האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה [...] על כן היה יכול משה לשנות תולדות העולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות להדשם" (שם). כלומר, אבן עזרא משלב את שתי התפיסות: משה ידע את ה' כשם עצם, "עומד" (נוסח הרמב"ם), וגם בגדר שם תואר, כפעיל בעולם השפל, כ"מעמיד" ולא רק כ"עומד" (נוסח יהודה הלוי).

השם הנכבד שונה אפוא מיתר שמות האל בהיותו גם שם עצם וגם שם תואר, ואילו שמות מקראיים אחרים, כגון "אלוהים" או "שדי", הם שמות תואר בלבד. שמות אלה כולם שמות מהמקרא, ואין שמות האל כוללים את הכינויים של האל אצל חז"ל, כמו הכינוי "מקום". יש שניסו לייחס כינוי חז"ל זה למקרא, בפסוק "ויפגע במקום" (בראשית, כח: יא) ובפסוק "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" (אסתר, ד: יד). אבן עזרא, הדוגל כזכור בפשט, דוחה פירושים אלה כדרש וקובע כי אין המונח "מקום" במקרא שם אלוהי בכלל: "ועל דרך הפשט לא יתכן להיות 'ויפגע', כמו 'אל תפגעי בי', כי לא מצאנו במקרא שנקרא השם מקום. ואל תשים לבך לדרש 'ממקום אחר', כי איננו כלל על השם, ומלת 'אחר' לעד" (פירוש לבראשית, כח: יא, תורת חיים, עמ' מא).

במקומות רבים בפירושו, ובייחוד בפירושו הארוך לספר שמות, דן אבן עזרא במשמעות השם המפורש, שם הויה. דעותיו מובאות באופן שיטתי ותמציתי יותר בחיבורו ספר השם; את החיבור הזה הוא חיבר בעיר בֶּדֶרֶש (Besiers בצרפת), שאליה הוא בא בשנת 1147. נביא מדבריו בחיבור זה כדי להבין את גישתו היסודית.

גישתו של אבן עזרא מבוססת על ניתוח השם לפי דקדוקו. כזכור, אבן עזרא טוען בהקדמת התורה כי הדרך האמיתית (החמישית) של פרשנות המקרא מושתתת על "דקדוק כל מלה". גם בספר השם הוא נוקט שיטה זו ופותח את הדיון בניתוח דקדוק השם, ואחר-כך בניתוח השם המפורש. בחלק הראשון מטרתו "להורות מה טעם כל שם". לפי גישתו של אבן עזרא שמו של דבר או של אדם הוא "אות" או "סימן" לרואה או לשומע אותו, המציין את הדבר או את האדם. במקורו שמו של דבר הוא מעין "מקרה נשוא בנשמת האדם" ולא עצם (כלומר שם הדבר הוא תואר מקרי שהאדם מכנה אותו, ולא עצם הדבר בפני עצמו). לכן "חכמי המבטא הקימו שם העצם תחת העצם, כאלו הוא עומד בעצמו, והוא נושא המקרים". ואלה דברי אבן עזרא:

בשם אחד [= אלוהים] יסוד כל האחרים / קרא סודות בסוד השם יסודים
לאברהם בנו מאיר בקרית / בדרש חברו לשני חסידים
לאברהם בנו חיים גביר דוד / ויצחק בן יהודה שר יהודים

אמר אברהם בר' מאיר הספרדי: זה הספר חלקתיו לח' חלקים

החלק הראשון

להורות מה טעם כל שם

א דע כי שם אדם שהוא פרט [= שם עצם פרטי] נבדל מן הכלל [= שם עצם כללי], שהוא מקרה נשוא בנשמת האדם, והוא מושם להיותו לאות ולסמן לדואו בעיניו או לשומעו באזניו; ומחברתו [= והוא מחובר] מאותיות. ובעבור כי תחלת המבטא נע וסופו נח, על כן לא יתכן להיות שם קטן משתי אותיות. [...]

ב והנה חכמי המבטא [= חכמי ההיגיון] הקימו שם העצם תחת העצם, כאלו הוא עומד בעצמו, והוא נושא המקרים בדרך קצרה [= בקיצור], כמו: ראובן חכם, והטעם – שהוא איש שיש בו חכמה. והנכון להיות: ראובן איש חכם [...] רק דרך העברית לחסר איש בעבור שלא יאריכו. [...]

(ספר השם, א: א-ב, בתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא, עמ' 419)

בחלק השני דן אבן עזרא בשאלה "מה הפרש יש בין שם העצם ושם התאר". שם עצם נבדל משם תואר בארבעה דברים: (א) התואר "נגזר מהפעלים"; (ב) לתואר יש צורת הרבים; (ג) התואר מיודע בהא הידיעה; (ד) התואר נסמך. התכונות האלה אינן מאפיינות את שם העצם.

החלק השני

מה הפרש יש בין שם העצם ושם התאר שהוא בלשון קדמונינו ז"ל מרה

א בארבעה דברים יכיר המשכיל את שם העצם או שם התאר. ואלה הארבעה הם בלשון הקדש:

האחד – היות תאר השם נגזר מהפעלים, כמו: חכם, כי פתוח הכ"ף הוא פֻעַל עבר, כמו: אס־חכמת חכמת לך (משלי, ט: יב), והעתיד – למען תחכם באחריתך (שם, יט: כ). ואין ככה שם העצם, אף על פי שימצא משמות העצם שם שהוא נגזר בתחלתו מפעלים כמו יצחק – כל־השמע יצחק לי (בראשית, כא: ו), ויעקב – וידו אחזת בעקב עשו (שם, כה: כו); כי לא יתכן לומר פֻעַל עבר יצחקתי ולא עתיד איצחק. [...]

וההפרש השני – שתאר השם יאמר כלשון רבים, כמו: חכמים ונבונים, ולא יתכן לומר מן יצחק יצחקים. ואין טענה ממלת ישראלים, ישמעאליים; כי שם הפרט שב כלל, והנה הבנים מתיחסים אל ישראל כאלו אמר: בני ישראל. [...]

וההפרש השלישי – תוספת ה"א הרעת בשם התאר, כמו: מי כהחכם (קהלת, ח: א). ולא יתכן לומר: האברהם, היצחק, היעקב; כי שם העצם נודע בעצמו ואין צריך להודיעו. [...]

וההפרש הרביעי – שתאמר השם יסמך אל אחר, כמו: חכם לב (שמות, לא: ו). ולא יתכן שיסמך יצחק, לומר: יצחקי או יצחקו. [...]

(ספר השם, ב: א, שם, עמ' 420-421)

5.7.4 ניתוח השם המפורש

בחלקים הבאים בספר השם דן אבן עזרא בערכים המספריים ובהיגיון של אותיות אהו"י, שמהן מורכבות שלוש הצורות המקראיות של השם המפורש: שם הויה (ארבע אותיות), שם "יה" (שתי אותיות), ושם "אהיה". אבן עזרא עוסק גם בנושאים אחרים:

בעבור היות האחד סבת כל מספר – והוא איננו מספר. [...] ועוד מצאנו שכל הדברים שהם דברי המדברים – עשרה; והתשעה – מקדים, והאחר לברו עצם סוכל. [...] על כן בעשרת הדברים הכתובים בתורה בראשיתם: "אנכי" (שמות, כ: כ), להורות על שם העצם; ואיננה מצות עשה או לא תעשה במעשה כשאר הדברים, רק באמונת הלב לברו.

(ספר השם, ג: א, שם, עמ' 422)

כאמור, האחד הוא יסוד המספר ואינו מספר (תפיסה נאו־אפלטונית), האחד הוא העצם הנושא ("סובל") את שאר המאמרות שהם מקדים (תפיסת המאמרות האריסטוטליים), ו"אנכי" הוא מצוות הלב העיקרית (נוסח פחיי והרמב"ם). אבן עזרא מושפע גם מהתפיסה הנאו־פיתגורית של מספרים יש משמעות אונטית (של ישות), כלומר שהקיום בנוי ממספרים (כפי שראינו, למשל, בדיון על פירוש רס"ג לספר יצירה). לכן הוא מנתח את שם ה' גם מהבחינה המספרית, כלומר על־פי ערך אותיותיו: לדברי אבן עזרא (ספר השם חלק ה, וגם בפירושו הארוך לשמות, לג: כא), ערך אותיות השם הנכבד הוא ע"ב (שבעים ושתיים). כיצד? אם בודקים את השם ככתבו, הרי היו"ד שווה 10, ה"א שווה 5, הו"ו שווה 6, והה"א השנייה שווה 5, ובסך הכל 26. אבל אין הדבר כה פשוט. אבן עזרא כותב כאן: "ואם חברנו הראשון עמו ועם השני, ועמו ועם השנים נחברים, וארבעתם – יעלה המספר ע"ב". אפשר להגיע לערך זה בשתי דרכים. הדרך האחת היא סכום הצירופים כדלהלן:

האות הראשונה: י = 10; מחברים את ערכה לסכום ערכן של שתי האותיות הראשונות: י+ה = 15; את הסכום הזה מוסיפים לסכום ערכן של שלוש האותיות הראשונות: י+ה+ו = 21; את הסכום הזה מוסיפים לסכום ערכן של כל ארבע האותיות: י+ה+ו+ה = 26; בסך הכל 72.

הדרך האחרת – סיכום הערך המספרי של שמות האותיות הוא:

י"ד:	י = 10, ו = 6, ד = 4,	סך הכל 20
ה"י:	ה = 5, י = 10,	סך הכל 15
ו"ו:	ו = 6, י = 10, ו = 6,	סך הכל 22
ה"י:	ה = 5, י = 10,	סך הכל 15
סך הכל השם המפורש 72		

בסוף ספר השם (החלק השמיני) מנתח אבן עזרא את השם המקראי "אהיה אשר אהיה" (שמות, ג: יד). שם זה נגזר מן הפועל "היה", וכמוהו שם הויה (האות וי"ו מחליפה את האות יו"ד בשורש "היה" בהווה), וגם השם "יה". שלוש צורות השם (שם הויה, שם אהיה, ושם יה) הן גם שם עצם וגם שם תואר. בהיותן שם עצם, פירושן עצם קיומו של ה', כלומר, מציאותו שאינה נובעת משום סיבה זולתו, אלא היא מהאל עצמו ("היותו יש אמת עם עצמו"). בהיותן שם פועל, פירושן שהוא פועל את מציאות כל הנמצאים ממציאותו, ושמצאותם היא "בעבור" (בגלל) מציאותו. לדבריו:

כי למה נקרא בשם הזה [דהיינו, אהיה אשר אהיה]? כי אין הוה נצח בעצמו בלא שנוי זולתו [...] ואחר כך הזכיר גם השם השני שהוא עם וי"ו [דהיינו, שם הויה] – והנה טעמו כראשון. ובעבור שידברו במלת "אהיה" הרבה, על כן החליפוהו בוי"ו, כדרך "חיה" – שלא יתערב השם עם אחת החיות. והנה השם השלישי [דהיינו, יה] גם הוא מזאת הגזרה [דהיינו השורש היה], והוא שם עצם נגזר מפעל. ובעבור היותו יש אמת עם עצמו – הנה הוא השם עצם. ובעבור היות כל יש זולתו בעבורו – הנה הוא כדמות פעל או תאר השם [...].

(ספר השם, ח, שם, עמ' 427)

שאלות

- 1 כיצד מסביר אבן עזרא את התלפת האות יו"ד באות וי"ו בשם הויה? מדוע הוחלפה היו"ד בו"ו?
- 2 כיצד, לדעת אבן עזרא, יכול שם ה' להיות גם שם עצם וגם שם תואר?

לסיכום: תורת השם הנכבד של אבן עזרא משקפת את גישתו הפילוסופית בכללה.

- א. מתגלה עניינו הרב בערכן המספרי של אותיות השם, בהתאם לחשיבותם של המספרים, שהם יסודות הקיום הן בפילוסופיה הנאופיתגורית, שאליה נמשך אבן עזרא, הן בספר יצירה, שאבן עזרא מזכירו בספר השם ובחיבוריו ובפירושו האחרים.
- ב. עניינו המדעי בדקדוק משתקף בניתוח הלשוני של שם עצם, שם תואר ופועל.

- ג. הניתוח הלשוני משקף את תורת המאמרות של אריסטו.
- ד. המבנה הנאו-אפלטוני של שלושת העולמות (השפל, התיכון והעליון) מתקשר לתפיסת השם כשם עצם (= עומד) וכשם תואר (= מעמיד).
- ה. תורת השם של אבן עזרא מתיישבת עם גישתו המדעית לספרות המקרא, למשל בהבחנה שהוא מבחין בין השם המפורש לבין שם אלוהים.
- ו. תורת השם של אבן עזרא מתיישבת גם עם גישתו הפרשנית לתופעת הנבואה (ייחודה של נבואת משה).

ככל שהשם הנכבד, בעיני אבן עזרא, הוא "סוד" – הרי אין אנו רשאים להגות אותו, כלומר לקרוא אותו ככתבו – הוא מרשה לעצמו להביע את התקווה המשיחית שלבסוף ידעו כל בני האדם סוד זה. בפירושו לפסוק "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" הוא כותב:

והפסוק שאמר "ביום ההוא יהיה ה' אחד" (זכריה, יד: ט), על מחשבות בני אדם. והנכון בעיני שהוא דבק עם "מלך", כי כן כתוב (שם): "והיה ה' למלך על כל הארץ" ביום ההוא יהיה ה' מלך אחד ושמו אחד, כטעם, כי אז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְרוּרָה (צפניה, ג: ט) והיה כל העולם ידברו שפה אחת, על כן יהיה שם ה' אחד.

(דברים, ו: ד, תורת חיים, עמ' נו)

השינוי שיחול "ביום ההוא" אינו בשם עצמו, שהרי ה' "אחד, והטעם לבדו". כוונת השינוי שיחול "ביום ההוא" היא "על מחשבות בני אדם" – הרי אז לא רק יהיה ה' אחד, אלא גם שמו יהיה אחד, כי הכל "ידברו שפה אחת", כלומר ידעו את האמת ואת סוד השם. בפירושו לפסוק הנ"ל בזכריה, יד: ט אבן עזרא כותב: "ושמו אחד" – הוא השם הנכבד הנודע על יד משה עבדו ויקרא בפי כל ככתבו". תוחלתו המשיחית היא אפוא שבאחרית הימים ידעו כל בני האדם את סוד השם, ואז גם יזכו לקרוא אותו ככתבו.

5.8

"הוא הכל ומאתו הכל"

5.8.1 השם = "הכל"

לתורת השם של אבן עזרא יש פן נוסף, הוא הפן הפנתאיסטי, כלומר זיהוי האל עם "הכל" (ביוונית, pan = הכל). כאמור, במקומות רבים אבן עזרא אומר, כי האחד אינו מספר אלא שורש כל מספר, ולכן הוא בכל מספר וכל מספר בו. למשל, אחרי שעסק בכל מיני חישובים מספריים באותיות השם המפורש הוא כותב: "ואם תסתכל מפאת החשבון שהוא ראש הכל. וכל חשבון מהאחרים, הוא האחד שהוא הכל, על כן סוד התפלות והתהלות. [...] והנה האחד אין לו תמונה והוא כדרך כלל לכל התמונות, כי מאתו יצאו" (הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטו). ובפירושו לפסוק "כי שמי בקרבו" הוא כותב: "וכבר פירשתי, כי השם הנכבד הוא שם העצם, כי הוא לבדו. גם ימצא תאר השם. כי הוא הכל ומאתו הכל" (הפירוש הארוך לשמות, כג: כא, תורת חיים, עמ' סג).

5.8.2 פנתאיזם: אבן עזרא ושפינוזה

בדיון לעיל על אבן עזרא וביקורת המקרא הבאנו את דעתו של שפינוזה, שאבן עזרא היה מחלוצי תורת ביקורת המקרא. השפעת אבן עזרא על שפינוזה מפורשת מעדותו של שפינוזה עצמו. ואולם שפינוזה היה רדיקלי יותר בתפיסתו הפנתאיסטית, Deus sive Natura ("האל או הטבע"), והשאלה העולה מאליה היא: האם בתורתו הפנתאיסטית של אבן עזרא יש תקדים לתורת שפינוזה? לא נוכל לענות על שאלה זו מפני שקשה לעמוד בוודאות על משמעותן המדויקת של אמרותיו של אבן עזרא, כגון "הוא הכל ומאתו הכל". האם פירוש אמרה זו פנתאיזם, נוסח שפינוזה? בהקדמה מס' 15 בספרו אתיקה, שפינוזה אומר: "כל היש מצוי באלוהים ודבר אינו יכול להיות או להיווצר בלא אלוהים". וולפסון מסביר שחידושו של שפינוזה הוא בעקיבותו, לעומת אי־עקיבותם של הוגי ימי הביניים:

ואולם גם אם המשפט הזה בפני עצמו אינו מחדש מאומה, שפינוזה משתמש בו במובן שונה. [...] השוני ביניהם [בין שפינוזה להוגי ימי הביניים] מתברר בהקדמה מס' 15 מפני שיש להבין הקדמה זו כביקורת על אי־העקיבות בהגות של ימי הביניים, שמחד גיסא מאשרת כי הכל באל, ומאידך גיסא מכחישה כי יש חומר באל. כאשר הוגי ימי הביניים שבו וטענו כי האל הוא הכל וכי הכל מאת האל ובאל, הם נאלצו להסתייג מטענה זו בכל הנוגע לחומר. אין האל חומרי, ואין החומר מאת האל ולא באל. החומר קיים בצד האל, לפי אריסטו; לפי התפיסה המקובלת בשלוש הדתות, החומר נברא בידי האל מאין; לפי המאמינים בתורת האצילות, החומר התהווה אי־שם בתהליך ההאצלה. ההכרזה שהאל הוא הכל ושהכל מאת האל ובאל לא הייתה יכולה להתפרש במלוא משמעותה המילולית ש"כל מה שנמצא, נמצא באל", אלא בידי מי שטען, כמו שפינוזה, שהאל הוא חומרי.

(Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, pp. 297-298)

שאלה

הסבירו את טענת וולפסון שהוגי ימי הביניים אינם עקיבים באמנם כי הכל באל ומאתו.

עקרונית, אין ספק שביקורת זו בדבר אי־עקיבות מסוימת נכונה כלפי אבן עזרא. הוא אכן לא מצא דרך להתמודד ישירות עם התהוות החומר מאת האחד, לא בבריאת העולם השפל ולא בתורת ההאצלה, ונטה לתפיסה אפלטונית של חומר קדמון. ואולם השאלה ההיסטורית עומדת בעינה: האם תורתו הפנתאיסטית של אבן עזרא הייתה תקדים לשפינוזה, שהרחיק לכת בעקיבות פילוסופית על חשבון האמונה הדתית המסורתית? אין לכך תשובה חד־משמעית. לדברי יצחק יוליוס גוטמן:

לא קשה היה לו לשפינוזה לטהר את ציור־העולם הזה מסיגוליו לתורה היהודית ולהכניס את יסודותיו המקוריים לתוך שיטתו הוא. אמנם הפילוסופים היהודים, שהשפיעו מבחינה זו על שפינוזה, הרמב"ם הרלב"ג וקרשקש, רחוקים הם מן הפאנתאיזם של תורתו. אפשר שגם מקורות יהודיים אחרים, כגון ביאורי־המקרא של אברהם אבן־עזרא וספרות הקבלה, יש להם חלק בפאנתאיזם שלו, אלא שאין הדבר בחזקת ודאי.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 242)

ובדבריו בהמשך על תפיסת שפינוזה את *amor dei intellectualis* ("אהבת האל השכלית") כותב גוטמן:

קישורם של הרעיונות האלה אל האריסטוטליזם עמוק הוא יותר ומגיע הלאה מתחום התורה המיטאפיסית בלבד. אב־הרגש הדתי, הממלא את שיטתו של שפינוזה, מקרב אותו

אל האריסטוטלאים הערביים והיהודים של ימי הביניים. משמעותו הדתית של הפאנתאיזם לשפינוזה אינה נעוצה בכך, שהוא חש ומרגיש את הטבע בבחינת מבע לחיים האלוהיים. כסיבתו של הטבע אין אלוהים אלא יסוד ההוויה סתם, והפירוש הדתי של יסוד ההוויה זה הוא יותר באיתכסיה¹ מאשר בחיוניות גלויה וממשית. בכוח חזק וללא מיצוע מתגלית ההרגשה הדתית של שפינוזה רק באמונה ההכרה של שיתוף הרוח האנושית עם האלוהית. הפאנתאיזם שלו עולה ומגיע לכל מלוא חיוניותו הדתית בבחינת פאנתאיזם של ההכרה ולא כפאנתאיזם של הוויית הטבע. שמחת ההכרה נעשית בשביל שפינוזה, כמו שהיתה לאריסטוטליזם, אבי הפעלה דתי, המתכוון כלפי אלוהים כאל מקורה של כל אמת ומכלולה.

(גוטמן, שם, עמ' 254)

גם אם אין כל ודאות בדבר השפעה מובהקת של אבן עזרא על תורת שפינוזה, אין ספק שיש דמיונות מובהקים, לכל הפחות: אין בתורה הפנתאיסטית פתרון לשאלה קוסמולוגית גרידא, כי אם תפיסה דתית של מה שגוטמן מכנה "שיתוף הרוח האנושית עם האלוהית". הבה נזכור: לדעת אבן עזרא, נשמת האדם היא ממין המלאכים, והנפש החכמה יכולה לקבל "כוח עליון" מזה של עולם המלאכים העליון ולהינצל מגזירת הכוכבים. אין פירוש הדבר כי שפינוזה האמין במלאכים ובגזירות הכוכבים, אך הקשר הרוחני קיים גם באהבת האל השכלית (*amor dei intellectualis*). יתר על כן, כפי שנראה, גם אצל אבן עזרא לתורה הפנתאיסטית יש, בסופו של דבר, משמעות הכרתית, אפילו יותר מן הטבעית גרידא, בידיעת האדם את עצמו כעולם קטן (*microcosmos*).

5.8.3 "הוא הכל ומאתו הכל" ותורת האצילות

מה פירוש המשפט "הוא הכל ומאתו הכל" בתורת אבן עזרא? האם זו תורה פנתאיסטית לכל דבר? ומה פירוש דברי אבן עזרא: "והשם הוא האחד, והוא יוצר הכל, והוא הכל, ולא אוכל לפרש" (פירוש לבראשית, א: כו, תורת חיים, עמ' ל)? כיצד יכול "יוצר הכל" להיות "הכל"? האם האל זהה עם "הכל", לרבות החומר?

יצחק יוליוס גוטמן מבין את המשפט הזה של אבן עזרא כביטוי לתורת האצילות/ההאצלה הנאו־אפלטונית. "הוא הכל" פירושו שהוא מקור הכל, כלומר "מאתו הכל", אך בעיית התהוות החומר נשארת בעינה. נביא את דברי גוטמן במלואם:

אבן־עזרא הושפע על־ידי עמקות רבת־הרום של התורה הניאואפלטונית יותר משהושפעו מרבית החכמים היהודים שקדמוהו, והוא קרוב בזה לתוכנה המיטאפיסי יותר מכולם,

1 "איתכסיה" – מלשון להתכסות בארמית, כלומר דבר נסתר ונרמז, ולא דבר גלוי או בולט.

להציא את בן-גבירול. דברים אלה אמורים בייחוד בנוגע לתורת-האלוהות שלו. לפי התפיסה המושגיית גרידה, הרי רעיון-האלוהים שלו נתפס בפחות דיוק ניאואפלטוני מאשר אצל פְּתִי או אצל אבן-צדיק. ואולם בזמן שאצלם מסתתר מאחורי הנוסחאות הללו האל-הבורא המקראי שלמעלה מן העולם, הרי תורת-האלוהים שלו מלאה כולה רוח פאנתיאיסטית. "האלוהים הוא האחד, הוא יוצר הכל והוא הכל". "הוא הכל וממנו הכל". "הוא האחד, והנמצא אינו הווה אלא רק מתוך שהוא דבק בו". פאנתיאיזם זה צריך לפרשו כמובן האצילות, כמו הניאואפלטוניזם בכלל; אלוהים אחד הוא עם כלל-העולם, משום שהוא הכוח הקדמון, שכל הכוחות הנפרדים נובעים ממנו, והוא חודר וממלא בפעולתו את כלל כל הנמצאים. בבירור גמור מובע היתס הזה לגבי העולם העל-ארצני. אותו העולם לא נתהווה ואינו כלה, אלא שאינו קיים כי אם על-ידי אלוהים בלבד. ולא עוד אלא שהוא נבדל ממנו גם בזה, שאינו אחדות מוחלטת כמותו.

גם אבן-עזרא מקבל, בדומה לבן-גבירול, את הדעה, שהעצמים השכליים מורכבים מחומר וצורה. לפיו, אין סיפור-הבריאה שבתורה מתייחס אלא לעולם הארצני בלבד. יש לו לעולם זה תחילה בזמן, אבל גם בנוגע אליו כורך אבן-עזרא את רעיון-הבריאה עם רעיון-האצילות על-ידי שהוא אומר, כי הוקם במיצועם של העצמים (הסובסטאנציות) השכליים הנצחיים. גם ביחסה של הנפש האנושית אל הנפש העולמית מוטעם הצד הפאנתיאיסטי במידה יתירה מאשר במקום אחר. הניאואפלטוניים היהודים מחזיקים כולם בדעה אחת, שהנפש האנושית יצאה ממקור הנפש העולמית. ואולם את דבר אלמותה של הנפש תופס אבן-עזרא לא רק כעלייה אל העולם השכלי, אלא גם כהתאחדות מתודשת עם הנפש העולמית, ואת ההארה הנבואית הריהו תולה בקשר שבין נפש הנביא ובין הנפש העולמית.

בגופי דברים נשתנו הרעיונות הניאואפלטוניים ברוח האריסטוטליזם של אותו הזמן, אלא שאופים היסודי לא נשתנה על-ידי כך. אבן-עזרא סובר כי אלוהים הוא בעל ידיעה, אלא שמורה הוא, כמו שהורו האריסטוטלים האיסלאמיים, כי ידיעה זו מתפשטת רק על העצמויות הכלליות, על חוקיות-הצורה של העצמים, הנובעת מאת אלוהים והכוללת את הפרט רק כחוליה של חוקיות-הצורה הזאת. צמצום זה אמור גם לגבי ההשגחה האלוהית, הנישאת אף היא בעולם הארצני אופי כללי בלבד. יוצאים מן הכלל הזה רק אותם בני-אדם, שעל-ידי הקשר שבינם ובין הנפש העולמית הריהם מוארים מאורה, ועל-ידי מיצועה של הנפש העולמית הם זוכים גם להשגחה אלוהית פרטית. ההנחות האריסטוטליות הללו אינן סותרות כל עיקר את מגמתו הניאואפלטונית העיקרית של אבן-עזרא. שכן גם אריסטוטליזם זה נשתנה אף הוא ברוח ניאואפלטונית. בניסוח אחר מופעת גם אצלו ההשקפה כי אלוהים הוא הכוח הקדמון, שממקורו יצאו כל כוחות-הצורה, הממלאים את העולם. חילוק עיקרי, שאמנם אינו מתבלט אלא במהלך התפתחותו של האריסטוטליזם האיסלאמי, נעוץ אמנם בזה שהחומר אינו נאצל, כדברי המוניזם הניאואפלטוני, מאת אלוהים, כי אם עומד על-ידו עמידה של שניות, ונמצא שאלוהים מהווה רק עיקר עליון של חוקיות-הצורה. על כורחה תוצאתו של דבר היא – צימצום הידיעה האלוהית וההשגחה בתחום של

חוקיות-הצורה. אבן-עזרא מקבל גם את השניות הזאת. בריאת העולם הארצני הריהי מתן-צורה לחומר שלא נברא. אמנם בפרט זה מתנגשים זה בזה היסודות השונים של שיטתו. לגבי הוגה-דעות כמותו, המרכיב כדרך שהרכיב בן-גבירול גם את העצמים השכליים מתומר וצורה, הרי זה חוסר-עקיבות מוזר להסיק, כפי שהוא עושה כנראה, את העולם השכלי בחומר וצורתו מאת אלוהים, ולראות בחומר של העולם הארצי יסוד בלתי-נברא של מעשה-היצירה. ואולם מחמת טבעה של מחשבתו, המובעת בפתגמים קצרים, אין לתמוה כל עיקר, שישן וחדש עדיין לא נתיישבו אצלו יישוב של אחדות.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 113-114)

גוטמן סבור אפוא שהפנתאיזם של אבן עזרא אינו עקיב. "הוא הכל" מתפרש אצל גוטמן במובן נאו-אפלטוני שהאל הוא מאציל את הכל, הוא מקור הכל. ואולם, כפי שהוא מעיר בצדק, אין האל מאציל את החומר, ואף אינו בורא אותו. כפי שראינו, אבן עזרא מפרש את בריאת העולם הארצי בספר בראשית באופן אפלטוני כגזירה, כלומר כמתן הצורות והסדר והחוקיות לחומר קדמון שאינו נאצל ולא נברא. לנוכח אי-עקיבות זו, האם צודק גוטמן שיש להבין את הפנתאיזם של אבן עזרא כהאצלה נאו-אפלטונית?

יוסף כהן אינו מקבל את הפירוש הזה לדברי אבן עזרא. לדידו אין אבן עזרא משתמש כלל במושג "אצילות"/"האצלה" בחיבוריו הפילוסופיים, אלא בשירתו בלבד. יתר על כן, אומר כהן:

האל של ה"פנתאיזם האצילותי", שהוא הסיבה הראשונה, הטוב העליון, מקור השפע, ראשית היש המשתלשל ויורד איננו בורא, אין לו רצון חפשי, איננו שופט ואין לו לא חסד ולא רחמים ואיננו נושא לא לבקשה ולא לתפילה. אי-אפשר להתרפק על אל כזה כבן על אב. אין צורך בהרבה דוגמאות מדברי ראב"ע בשירתו ובפירושו. דוגמא אחת מן השירה: "לך אלי תשוקתי, בך חשקי ואהבתי". [...] האם אפשר להתעלם מכל הדברים החדורים רוח יהודית מקורית ולהתמקד בביטוי זה ולומר על ראב"ע שהשמיע את דברו, ברמז ובלחש, ובו התווית קו לפנתאיזם ישראלי מקורי ("כל הכולל כל")?

(כהן, משנתו הפילוסופית-דתית של אבן עזרא, עמ' 118-119)²

שאלתו של כהן בהחלט במקומה, אך עלינו להרחיב אותה. הבעיה אינה, כפי שכהן מציג אותה, יישוב תפיסה פילוסופית של האל (אל שהוא סיבה בלא רצון) עם הרוח הדתית של יהודי הנכסף לאל. אדרבה, אם הפילוסוף הדתי אכן מאמין בתפיסה שכלתנית כזו או אחרת, אז תשוקתו תהיה דווקא אליה. והו מובנו האמיתי של הביטוי "אהבת האל השכלית" (*amor dei intellectualis*) של שפינוזה. אי-אפשר לאהוב אל שאוהב אותי, שהרי האל האמיתי נעלה מן האהבה, ואילו אהב אותי

2 השוו: יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של אבן עזרא, עמ' 146.

לא היה אל הראוי לאהבתי! כהן מטשטש כאן את ההבדל העקרוני שבין נושא אהבתי לבין יכולתו של נושא אהבתי לאהוב אותי. למשל, ייתכן שיצירה אמנותית מסוימת (סימפוזיה, תמונה וכיוצא באלה) מעוררת בי תגובה רגשית עמוקה, כך שאפשר לומר שאני "אוהב" אותה ונכסף לראותה או לשמוע אותה. האם פירוש העובדה שיצירה זו, המעוררת את אהבתי, אוהבת אותי, תפצה בי, יודעת על קיומי? האם העובדה שדבר מעורר בנו תגובה אישית מחייבת אותנו לייחס לו תכונות אישיות?

הבעיה האמיתית אינה אפוא יישוב תפיסה שכלתנית של האל עם יחסו האישי של המאמין לאותו אל בלתי-אישי, כי אם בעיה יסודית יותר: יישוב תפיסה בלתי-אישית זו עם דמות האל המקראית – אל אישי, המתערב בהיסטוריה ובטבע, המחולל נסים ונפלאות. במילים אחרות, כיצד יכול אבן עזרא ליישב את תפיסת האל הנאו-אפלטונית שלו עם אמונתו בנסים? כיצד עוברים, במונחים שלו, מן השם הנכבד שהוא שם עצם, לשם הנכבד שהוא שם תואר, או במונחים של ר' יהודה הלוי – מאלוהי אריסטו לאלוהי אברהם?

הפתרון שכהן מציע הוא בעצם מה שהוא כינה פירושם של "מפרשי אבן עזרא המסורתיים":

מכאן אפשר לומר, שכשם ש"הוא הכל" אין הכוונה שהוא כולל את העולם אלא לכך שאין יסוד לקיום כלשהו בלעדיו, כך "מאתו הכל" לא בהכרח מכיל בתוכו משמעות אצילותית, ובודאי לא לגבי החומר. [...] [ב]פירושו לפסוק "נסה שמים לבדי רקע הארץ מאתי" (ישעיהו, מד: כד) [...] הוא מפרש "מאתי" – מכחי, כי אין השם גוף. [...] ודע כי הכתוב אומר נוסה השמים ורקע הארץ, כי עמידתם תמיד בשם. "מאתו הכל" פירושו אפוא שהוא הסיבה היחידה לעמידה, לקיום.

(כהן, שם, עמ' 132)³

ואולם אין הצעתו של כהן פותרת את הבעיה. מצד אחד, אם כוונת "הוא הכל" שהאל הוא סיבת הכל, הרי אין כל הבחנה בין "הוא הכל" (דהיינו, סיבת הכל) לבין "מאתו הכל" (שוב, סיבת הכל). מצד אחר, העובדה שאין אבן עזרא מזכיר במפורש בחיבוריו את האצילות/האצלה, אין משמעה שהוא לא האמין באצילות/האצלה. אדרבה, כהן מציין כי אבן עזרא ראה לנכון להשתמש במונח אצילות/האצלה בשירתו. למה עשה זאת אם לא האמין בה? כלומר, אי-אזכורה של תורת האצילות/האצלה בפירושו ובחיבוריו הפילוסופיים של אבן עזרא אינה מעידה שלא האמין בה. אם השימוש במונח אצילות/האצלה בשירתו הוא ראיה לאמונתו בה, מדוע לא הזכיר אותה במפורש בחיבוריו הפרשניים והפילוסופיים?

3 השוו: כהן, הגותו הפילוסופית של אבן עזרא, עמ' 166.

ראשית, כבר ראינו שאבן עזרא התבטא בכוונה בסגנון מעורפל בשאלות רגישות (כגון שאלת ביקורת המקרא), וייתכן שנהג זהירות גם בעניין זה. שנית, ייתכן שהמינוח ההאצלתי אכן נמצא כאן, באמירתו "ומאתו הכל". שלישית, אכן אין אבן עזרא מדבר במפורש על האצלה או על השפעה מלמעלה, אך הוא מרבה לדבר על "קבלת כח עליון" מלמטה, וברור שהכוח המתקבל מלמטה הוא כוח המגיע, בדרך כלשהי, מלמעלה. ראינו שגם בנוגע להתגלות התייחס אבן עזרא בעיקר לצד המקבל מלמטה, ולא לצד הנגלה מלמעלה (ולכן דחה פירוש "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו" כבלתי-אפשרי, הרי שום אדם – המקבל – לא יוכל להבין שני דיבורים שונים בבת-אחת).

כל אלה ראיות לתפיסה נאו-אפלטונית של תורת האצילות/האצלה, תורה המתיישבת עם המבנה המשולש והמדורג של העולם. ייתכן אפוא שאין כל בעיה למצוא מינוח האצלתי בחיבורי אבן עזרא על אף קביעתו של כהן ש"מושג אצילות לא נמצא אצל ראב"ע, פרט לשירה" (כהן, שם, עמ' 141). למשל, בספר העצמים, המיוחס לאבן עזרא (עמ' יא-יב), שהוא חיבור מדעי ולא שירה, אנו מוצאים: "המאמר במה שנאצל ונשפע מאלו הכחות השכליות על הכחות הנפשיות והיא הנבואה".⁴

בין חוקרי אבן עזרא נמשך הוויכוח על משמעות אמירתו "הוא הכל ומאתו הכל". אליוט וולפסון טוען כי "הכל" אינו האל כי אם השכל הפועל או השכל הכללי, שהוא ישות המתווכת בין האל לבין שלושת העולמות. אם מייחסים את "הכל" לאל עצמו, אז קיימת בעיית הריבוי באל האחד.⁵ חיים (הווארד) קרייסל טוען כנגד וולפסון כי "האחד" הוא תמיד כינוי לאל עצמו בכתבי אבן עזרא, ו"הכל" הוא "האחד", ולכן הכל הוא האל עצמו, ולא ישות אחרת כשכל הפועל.⁶ הבעיות הטמונות בתורתו הפנתאיסטית של אבן עזרא נותרות אפוא בעינן – אי-עקיבות בנוגע למעמד החומר הקדמון ביחס לאל שהוא הכל, ואי-עקיבות כלפי האל שהוא מחד גיסא הכל, ומאידך גיסא מעל לכל ומקור לכל.

לבסוף, נוסף על הממד הנאו-אפלטוני של תורת האצילות/האצלה, ייתכן שיש להבין את הפנתאיזם של אבן עזרא גם לאור תפיסת "האחד" הנאו-פיתגורית שלו. "הוא הכל", כי האחד, שאינו מספר, הוא סיבת כל מספר והוא בכל מספר, שהרי כל מספר מורכב מאחדים. לדבריו בספר יסוד מורא (שער יא, עמ' יח): "כי האחד סיבת המספר ואיננו מספר", ודומה לכך במובאות שהבאנו לעיל. ולכן נכון לומר "הוא הכל" וגם "ומאתו הכל", ואף "יוצר הכל".

4 כאמור, ספר העצמים מיוחס לאבן עזרא, אבל ספק אם אכן חיברו ולכן אין כאן ראיה מוחלטת.

5 Wolfson, "God, the Demiurge and the Intellect: On the Usage of the Word *Kol* in Abraham ibn Ezra", pp. 77-111

6 Kreisel, "On the Term *Kol* in Abraham ibn Ezra: A Reappraisal", pp. 29-66

5.8.4 "הכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק"

5.8.4.1 ידיעת האל את חלקי העולם השפל

אחת השאלות המסתעפות מתורתו הפנתאיסטית של אבן עזרא היא שאלת ידיעת האל ("הכל") את פרטי ("החלק") העולם הארצי השפל. בפירושו לבראשית, יח: כא, אבן עזרא כותב: "כי האמת שהכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק" (תורת חיים, עמ' ריז). בפירושו הארוך לשמות, לג: כא, הוא כותב: "כי הוא לבדו יודע הפרטים וחלקיהם בדרך כלל" (תורת חיים, עמ' רטו). בפירושו הקצר לשמות, לג: יד-יז: "דעת החלק מדרך הכל" (תורת חיים, עמ' ריא). לבסוף, בספר יסוד מורא, שער י, עמ' טז, הוא אומר: "כי השם לבדו בורא הכל ויודע חלקי הכל בדרך כל, כי החלקים משתנים".

אין אבן עזרא שולל את ידיעת האל את הפרטים בעולם השפל, נוסח הפילוסופיה האריסטוטלית. יהודה הלוי מסכם את התורה האריסטוטלית כך: "וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מידיעת חלקי הדברים מפני שהם משתנים עם העתים ואין בידיעת הבורא שנוי" (ספר הכוזרי, א: א, מהדורת צפרוני, עמ' 5). ואילו אבן עזרא אומר: "הכל (או: בורא הכל) ידע חלקי הכל", אך "בדרך כל" או "בדרך כלל" ולא "בדרך חלק".

5.8.4.2 ידיעת החלק וידיעת הכל

מה ההבדל בין ידיעה "בדרך חלק" לידיעה "בדרך כל"? בעולם הארצי השפל, אנו (שכל אחד מאתנו הוא "חלק") יודעים, באמצעות חושינו הגופניים, את הפרט הגופני האחר, שגם הוא חלק. ידיעתנו היא חלקית תרתי משמע: חלקית כי גם אנו וגם מה שאנו יודעים הם חלקים במערכת הארצית, וחלקית כי אין ידיעתנו שלמה. אותו הגוף המאפשר ידיעה מסוימת מונע ידיעה אחרת. אני שומע או רואה את X מפני שאני כאן, ולכן אינני מסוגל לשמוע או לראות את Y, שהוא במקום אחר. יתר על כן, אני מסוגל, בסופו של דבר, לדעת את X ידיעה חלקית בלבד, מאחר שתמיד יש בינינו מרחק ותחום בלתי־ידועים. לעומת זה, לדברי אבן עזרא, "הכל" או "בורא הכל" יודע את החלקים "בדרך כל", כלומר מצד היותו סיבתם ומקורם בלבד, היות ש"הכל מאתו". אי־אפשר לייחס לאל ידיעה מוחשית, שהיא מן ההכרח חלקית, אלא ידיעה כללית בלבד. לפי התפיסה האריסטוטלית, כאמור, אין האל יודע את הפרטים כלל, ואילו לפי תפיסת אבן עזרא הוא יודע אותם, אך "בדרך כל" בלבד. אין ביניהם כל מרחק ותחום בלתי־ידוע, כי הוא במ (כמקורם) והם בו (שקיומם תלוי בקיומו).

כאמור, בידיעתנו הגופנית החושית החלקית יש תמיד מרחק המבדיל בין היודע לבין הידוע, ואין היודע זהה עם ידיעתו ולא עם מה שהוא יודע. אבל, לדעת אריסטו, בשכל שבפועל אין הבחנה זו תקפה ויש אחדות של השכל (היודע), המשכיל (פעולת הידיעה) והמושכל (הידוע). במילים אחרות, כאשר הידיעה מבוססת על פעולת החושים הגופניים אי-אפשר לגשר על הפער הזה בין היודע, הידיעה והידוע: כיודע, אינני זהה, עם הפעלת החושים שלי, וכל שכן אינני זהה עם הידוע המוחשי. ברור שאין הבחנות אלה תקפות כלפי ידיעה שאינה גופנית, כמו ידיעה שהיא כולה שכלית ומופשטת מן ההקשר החומרי.

הואיל ואין הבחנת היודע, הידיעה והידוע תקפה כלפי ידיעה שכולה שכלית, מסביר אבן עזרא כי האל יכול לקרוא לעצמו, דהיינו לדעת את עצמו. אלה דבריו על הפסוק "ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון [...]": "ואל תתמה בעבור שה' קורא ה', כי הוא לבדו יודע ודעת וידוע. וזה דבר עמוק הוא מאוד" (הפירוש הארוך לשמות, לד: ו, תורת חיים, עמ' ריח-ריט). דברים דומים מאוד כותב הרמב"ם: "הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה – הכל אחד" (משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ב: י).

כאמור, אצל האל היודע, הידוע והידיעה אחד הם. ברור ש"הכל" יודע "בדרך כל", שהוא זהה עם ידיעתו והוא יודע את חלקי הכל באמצעות ידיעת עצמו כמקור וכסיבת מציאותם. ובידיעתו הכללית את החלקים כמעשיו או כתוצאותיו, הוא יודע את עצמו כיוצרם או כמקורם.

שאלה

הסבירו מה פירוש "הכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק", בתורת אבן עזרא.

5.8.4.3 ידיעת האדם את השם וחיי העולם הבא

אמרנו שידיעת האל שונה מידיעה אנושית. ואולם אבן עזרא סובר שלפחות אדם אחד, משה, השיג ידיעה כללית ממדרגה אלוהית. וכך הוא כותב:

והנה משה עליו השלום יכול לדעת ולראות בעין לבו, איך הבריות דבקות ביוצר בראשית הנקרא אחוריים.⁷ ומדרך הכבוד אין כח בנברא לדעת זה, וזהו "כי לא יראני האדם וחיי" (שמות, לג: כ), בעבור היות נשמת האדם עם הגוף. והנה אחרי מות המשכיל תגיע נשמתו למעלה גדולה שלא יגיע בו בחיי האדם. והנה משה שב כללי, על כן אמר השם "ידעתוך בשם" (שמות, לג: יב), כי הוא לבדו יודע הפרטים וחלקיהם בדרך כלל.

(הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטו)

⁷ אחוריים – בשמות, לג: כב-כג, ה' אומר למשה: "והיה בעבר כבדי ושמתוך בנקרת הצור ושפתי כפי עליך עד עברי. והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו".

כאמור, ידיעת האדם חלקית היא בהכרח משום שהיא מבוססת על החושים הגופניים. השגתו השכלית של משה הייתה כה רבה עד שהצליח להתגבר על חלקיותו הגופנית והיה ל"כללי" בעוד הוא חי בגופו. לדברי ראב"ע: "שמעלת משה דבקה עם הכל" (פירוש הקצר לשמות, לג: יב, תורת חיים, עמ' רח-כט) לכן ידע האל את משה ידיעה "כללית" עוד בחייו ("ידעתך בשם").

5.8.4.4 העולם הבא

כזכור, נשמת האדם, שהיא הנפש השכלית, היא ממין המלאכים. ההבדל בין האדם לבין המלאך הוא היות נשמת האדם תלויה או שוכנת בגופו, שלא כמלאכים שהם מעין נשמות בלי גופות, או מה שמכונה "שכלים נבדלים" או "שכלים נפרדים". ככל שהאדם מממש את נשמתו על-ידי ידיעת הכל, היא נעשית כללית יותר ויותר, בדומה למלאכים, וככל שהיא כללית יותר היא יכולה להיות ידועה "בדרך כל" על-ידי "הכל", שהרי היודע זהה עם הידוע. זאת היא הצלחת הנשמה וזהו יסוד הישארותה אחרי מות גופה, כאשר סר המכשול הגופני האחרון והיא עולה למדרגת המלאכים:

כי השם לבדו בורא הכל ויודע חלקי הכל בדרך כל, כי החלקים משתנים. ונשמת האדם לבדו כאשר נתנה ה' היא כלוח מוכן לכתוב עליו, ובהכתב על זה הלוח מכתב אלהים שהוא דעת הנכללים בנולדים מהארבע השרשים, ודעת הגלגלים וכסא הכבוד וסוד המרכבה⁸ ודעת עליון. אז תהיה הנשמה דבקה בה' הנכבד בעורה באדם. וככה בהפרד כחה מעל גויתה שהוא הארמון שלה.

(ספר יסוד מורא, שער י, עמ' טז)

רק נשמתו השכלית של האדם זוכה, על-ידי הידיעה, להישארות ולחיי העולם הבא. יתר כוחותיו הנפשיים קשורים לגוף ואינם נשארים: "כי רוח אחד לאדם ולבהמה שבה יחיה וירגיש בעולם הזה, וכמות זה כן מות זה, מלבד החלק העליון שיש לאדם מותר מן הבהמה" (פירוש לבראשית, ג: ו, תורת חיים, עמ' נח).

אין התורה מזכירה במפורש את העולם הבא מכיוון שאת העולם הבא משיגים בידיעת הנשמה את הכל, והתורה, כזכור, ניתנה לכל העם, ולא למשכילים בלבד. בפירושו לפסוק "אני אמית ואחיה" אומר אבן עזרא כך:

ורבים אומרים, כי מזה הכתוב נלמוד חיי העולם הבא. והעד, שאמר בתחילה "אמית", ואחר כך "אחיה", וכן "ה' ממית ומחיה" (שמואל א, ב: ו), והעד, "ה' [...] מוריד שאל ויעל" (שם).

8 המרכבה - מעשה המרכבה, כלומר חזון יחזקאל (יחזקאל, פרק א).

[...] ורבינו האי"י ז"ל אמר, כי לא הוצרך הכתוב לפרש דבר העולם הבא, כי היה ידוע בהעתיקה [= בקבלה, במסורת]. ולפי דעתי, שהתורה נתנה לכל, לא לאחר לברו. ודבר העולם הבא לא יבינו אחד מני אלף, כי עמוק הוא. ושכר העולם הבא תלוי בדבר הנשמה. והנה הוא חלף [= תמורת] עבודת הלב, ועבודתו להתבונן מעשה ה', כי הם הסולם לעלות בו אל מעלת דעת ה', שהוא העיקר.

(דברים, לב: לט; תורת חיים, עמ' רפט)

יש כאן דמיון בין תפיסת אבן עזרא לתפיסת ר' בחיי אבן פקודה, וגם בינו לבין הרמב"ם. רס"ג סבר, כמו רבים, שהעולם הבא הוא קיום רוחני וגופני גם יחד, קיום הקשור לתחיית המתים. נראה שאבן עזרא מתכוון לדעה כזאת באומרו כאן "ורבים אומרים". בגלל הזיקה של אמונה זו בתחיית המתים לפרשנות מסורתית של פסוקים שונים, כגון הפסוק "ה ממת ומתיה", מזכיר אבן עזרא פסוקים אלה. ואולם דעתו של אבן עזרא עצמו היא בהמשך, שהעולם הבא הוא קיום רוחני-שכלי בלבד ("תלוי בדבר הנשמה"). גם אצל הרמב"ם, כפי שנראה ביחידה 8, העולם הבא הוא תפיסה שכלית, וחלק לעולם הבא הוא תוצאה של ידיעה שכלית, ואילו עבודת האל האמיתית היא ידיעתו, ולא קיום המצוות גרידא. לדברי אבן עזרא: "וטעם 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי', לבאר שהם חיים לעושיהם בשני עולמות [כלומר, העולם הזה והעולם הבא], כי המבין סודם, חי העולם יחינו ולא ימות לעולם" (פירוש לויקרא, יח: ה, תורת חיים, עמ' קס-קסא).

שימו לב: אין אבן עזרא אומר כי "חי העולם" (האל) מחיה את מי שמקיים את החוקים, כי אם את "המבין סודם". ברור שאי-אפשר להבין את סוד חוקי האל בלי לקיימם, אך לגבי העולם הבא, הידיעה קובעת ולא המעשה.

כמו ר' בחיי אבן פקודה, אבן עזרא מדגיש כאן את "עבודת הלב" ואת ההתבוננות במעשי השם, ובמיוחד הוא מדגיש את עליית הנשמה המזדככת והמטהרת. על אף דמיון זה יש לציין, למען הדיוק, שדברי אבן עזרא ודברי בחיי אבן פקודה שונים בהקשרם. אצל אבן עזרא ההקשר הוא הדיון בעולם הבא, ואצל בחיי ההקשר הוא הדיון באהבת ה' בעולם הזה. ובכל זאת, אין הפרש זה בהקשר הדברים מצביע על שוני מהותי בעצם עמדותיהם מפני שגם דברי אבן עזרא מכוונים לחיי העולם הזה, שרק באמצעות תהליך עליית הנפש בעולם הזה, כלומר באמצעות עבודת הלב, התבוננות במעשי האל, הזדככותה וטהרתה – תזכה לחיי העולם הבא.

שאלה

חזרו ועיינו ביחידה 4 (סעיף 4.3.13) והסבירו במה דומה תפיסת אבן עזרא כאן לתפיסת בחיי אבן פקודה שם, ובמה היא שונה ממנה?

9 רבינו האי, גאון בפומבדיתא (939-1038), בן רב שרירא גאון – רב האי היה מחשובי הגאונים בבבל; הוא האמין בתורת הסוד, וכי מי שלומד את תורת הסוד יכול לעלות אל עולם המלאכים והמרכבה.

עליית הנשמה (“הרוח המשכלת”) מוזכרת גם בהקדמת אבן עזרא לפירושו לקהלת:

כן תכסוף הרוח המשכלת להאחו במעלות הגבוהות עד עלותה אל מערכות אלהים חיים שאינמו שוכני בתי חומר; [...] וזה יהיה אם תתלבן הרוח ותתקדש מטומאות תאות הגויות המגואלות המטנפות הקודש להתערב בשאול מטה, ותשיב אל לבה לדעת יסודה ולראות סודה בעיני החכמה, שלא תכהינה. והרחוק כקרוב לפניה, והלילה כיום. אז תהי נתכנת לדעת קשט אמרי אמת, ויהיו מחוקקין עליה שלא ימחו בהפרדה מעל גופתה, כי המכתב מכתב אלהים הוא, כי למען הראותה הובאה הנה. על כן נכלאה במסגר עד עת קץ. וכל זה להועיל ולהטיב לה ואם סבלה עמל שנים במספר, כן תנוח ותשמח עולמי עדי עד בלי קץ.

5.8.5 העולם הקטן וידיעת האדם את עצמו

יש נימה פנתאיסטית נוספת בידיעתו של האדם את האל והיא קשורה למושג “העולם הקטן” (microcosmos). בפירושו לפסוק “נעשה אדם בצלמנו כדמותנו” כותב אבן עזרא:

ויאמר הגאון [הכוונה לרב סעדיה גאון] כי פירוש “בצלמנו כדמותינו” בממשלה.¹⁰ [...] ועתה אפרש: דע כי כל מעשה בראשית לכבוד האדם נברא במצות השם; [...] ואחר כך אמר השם למלאכים “נעשה אדם”. אנחנו נתעסק בו, ולא המים והארץ. ואחר שידענו שהתורה דברה כלשון בני אדם, כי המדבר אדם גם כן השומע, ולא יוכל לדבר איש דברים בגבוה עליו או בשפל ממנו, רק על דרך דמות האדם; [...] וחלילה חלילה להיות דמות לשם. וכן אמר “אל מי תדמיוני” (ישעיהו, מ: כה). ובעבור שנשמת האדם העליונה, שאיננה מתה, נמשלת בחיותה לשם, ושאננה גוף, והיא מלאה כולו. וגוף האדם כעולם קטן. יהי השם מבורך אשר בגדול [כלומר, העולם הגדול – macrocosmos] החל ובקטן כלה. [...] והשם הוא האחר, והוא יוצר הכל, והוא הכל, ולא אוכל לפרש.

(בראשית, א: כו, תורת חיים, עמ' ל)

שאלה

לפי תפיסת אבן עזרא, מדוע האדם הוא עולם קטן?

¹⁰ כלומר, כמו שהאל מושל בעולם, האדם מושל בארץ: “וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ” (המשך בראשית, א: כו).

הואיל והאדם הוא עולם קטן, בידיעת האדם את עצמו הוא ידע את העולם הגדול, ועל-ידי כך גם את השם שהוא הכל. כפי שנראה להלן, ידיעת האל, המעניקה לנשמת האדם את חלקה בעולם הבא, חייבת אפוא להתחיל בידיעת האדם את נפשו.

תפיסתו הפנתאיסטית את העולם הקטן אפשרה לאבן עזרא – בניגוד גמור לפילוסופים היהודים האחרים בתקופתו וגם אחריה – להתייחס בחיוב לחיבור הידוע בשם שיעור קומה,¹¹ מתקופת התלמוד, ולפיו יש לאל גוף קוסמי (שיעור קומה) בעל ממדים אסטרונומיים. בספר יסוד מורא כותב אבן עזרא:

על כן קראו חכמי התושיה, האדם עולם קטן. וזה סוד מטטרון שר הפנים, וזה סוד שאמרו חז"ל בחמשה דברים. על כן כתוב בשיעור קומה, "אמר רבי ישמעאל כל הידוע שיעורו של יוצר בראשית מובטח לו שהוא בן העולם הבא ואני ועקיבה ערבים בדבר", ומוזה הדרך יוכל המשכיל לדעת האחר מפאת שהכל בו.

(ספר יסוד מורא, שער יב, עמ' כ)

אבן עזרא לא היה היחיד בין הפילוסופים בימי הביניים שהשתמש במושג "עולם קטן". בן-דורו יוסף אבן צדיק אף חיבר ספר ושמו העולם הקטן, אך תפיסתו היא נאו-אפלטונית יותר מזו של אבן עזרא, ורק אבן עזרא נטה בתקופה ההיא לפנתאיזם, ועל-פי הפנתאיזם להערכה חיובית של שיעור קומה.

אבן עזרא פירש גם את המשכן (כלומר, המקדש הנישא שבני ישראל נצטוו לבנות במדבר) בהקשר זה של העולם הקטן. למשל, בהמשך לפירושו לפסוק "וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר" (שמות, כה: מ) הוא אומר:

ואתן לך משל. [...] ידענו כי כח הנשמה בכל הגוף [...] והנה הלב קיבל כח הנשמה יותר מכל איברי הגוף, על כן היו איברים רבים משרתים לו. וככה ה' הנכבד, ידענו כי כבודו מלא כל העולם, רק יש מקומות שיראה כח ה' בו יותר ממקומות אחרים, ובעבור שני דברים, האחד כפי מתכונות תולדות המקבל, והשני כפי כח עליון שהוא על ראש המקבל. על כן נבחר מקום בית המקדש. ואם נתן לך ה' חכמה בלבך תבין סוד הארון והכפורת והכרובים שהם פורשי כנפים ומחוץ לפרוכת דבר המנורה ומזבח הקטרת והשלחן, ומחוץ לפתח המשכן מובח העולה ואת כל כליו, ואת הפיור ואת כנו, ואלה הדברים הם כבוד אלהים. [...] והיורע סוד נשמתו ומתכונת גופו, יוכל לדעת דברי העולם העליון, כי האדם דמות עולם קטן.

(הפירוש הארוך לשמות, כו: א; תורת חיים, עמ' קה)

11 שיעור קומה הוא כינוי לסקסטים אחדים מתקופת התלמוד ששרדו באופן חלקי. גם במדרשים מזכירים את שיעור קומה. החיבור מוכר בשני נוסחים, האחד מיוחס לר' עקיבא והאחר לר' ישמעאל.

שאלה

לדעת אבן עזרא, באיזה מובן המשכן הוא עולם קטן?

החידוש של אבן עזרא כאן קשור לתפיסתו הפנתאיסטית. רבים לפניו ואחריו, גם ביהדות וגם בתרבויות אחרות, אמרו שידיעת האדם את נפשו (את עצמו) היא תנאי הכרחי לידיעת האל. חידושו של אבן עזרא כאן הוא בציון "מתכונת גופו" של האדם. לדברי אלכסנדר אלטמן: "אבן עזרא – בהביאו בחשבון את מושג העולם הקטן – רואה בידיעת הגוף והנפש גם יחד תנאי הכרחי לידיעת האל".¹² כלומר, בניגוד למגמה הנאו־אפלטונית השגורה שנפש האדם עולה אל ידיעת האל על־ידי התרחקות מכל מה שקשור למציאות הגופנית, וכי יש להתרכז בענייני הנפש בלבד, אבן עזרא סבור שידיעת הגוף והנפש גם יחד – כעולם קטן – דרושה לידיעת העולם הגדול והאל.

בכתביו השונים חוזר אבן עזרא לרעיון זה, שידיעת האדם את נפשו וגופו קודמת לידיעת האדם את האל. למשל, בפירושו לפסוק "ויתן אל משה", הוא אומר – כמו ר' בחיי אבן פקודה (ראו יחידה 4, סעיף 4.3.2) – שהעיקר הוא ידיעת השם, וכי אי־אפשר לאהוב מה שאיננו יודעים:

ריקי מות יתמהו, מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה [...] כי יחשבו כי המעשה העיקר. ואיננו, רק הלבב והמעשה והלבב והלשון להרגיל. [...] ושורש כל המצות עד שיאהב את ה' בכל נפשו וירבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשה ה' בעליונים ובשפלים וידע דרכיו. [...] ולא יוכל לדעת ה' אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו, כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו.

(הפירוש הארוך לשמות, לא: יח, תורת חיים, עמ' קפג)

וכן בספר יסוד מורא, שער א, עמ' ג: "והכלל איך יחפש אדם לדעת נשגב ממנו והוא לא ידע מה נפשו ומה גופו?"

ידיעת האדם את עצמו (את נפשו ואת גופו) כעולם קטן חיונית אפוא מפני שבלעדיה אין אפשרות לדעת את הדברים "הנכבדים" ממנו. יתר על כן: ידיעת האדם את עצמו, ואחר־כך את העולם העליון ואת האל, חיונית כדי שיוכל להשתחרר מגזירות הכוכבים. גם כאן יש חידוש בדגש שאבן עזרא שם בידיעת הגוף יחד עם ידיעת הנפש. האדם נתון להשפעות הכוכבים מעצם היותו יציר גופני בעולם הארצי השפל. אבן עזרא אומר, בהקשר זה, "יראה כח ה' [...] כפי מתכונות תולדות המקבל [...] [ו] כפי כח עליון" (הפירוש הארוך לשמות, כו: א, תורת חיים, עמ' קה). בלי לדעת כיצד משפיעים הכוחות העליונים על המקבלים הארציים – לרבות גוף האדם – לא יוכל האדם להינצל מן הגזירה הרעה, והוא יהיה נתון בידי הכוחות הטבעיים והעליונים. לדברי אבן עזרא

בפירושו לפסוק "ורברתם אל הסלע": "והפירוש הנכון בעיני אגלנו ברמיזות. דע כי כאשר ידע החלק את הכל, ידבק בכל, ויחדש בכל אותות ומופתים" (כמדבר, כ: ח, תורת חיים, עמ' קעה).

שאלה

מדוע מדגיש אבן עזרא, כי ידיעת האדם את עצמו כעולם קטן כוללת גם את ידיעת הגוף וגם את ידיעת הנפש שלו?

כדי להבין כיצד נתון האדם לגזירת הכוכבים, וכיצד יש לו, בכל זאת, בחירה חופשית, עלינו לעמוד על תורת האסטרוולוגיה של אבן עזרא, ועל מקומה ותפקידה של תורת ישראל כמשקל נגד לגזירת הכוכבים.

5.9

אבן עזרא והאסטרולוגיה

אבן עזרא חיבר ספרים שונים העוסקים באסטרונומיה ובאסטרולוגיה. הם צוטטו בספרות העברית במשך הדורות, ואחדים מהם תורגמו לשפות אירופיות (לטינית, צרפתית, ספרדית, אנגלית וגרמנית), עדות לעניין הרב שזכו לו. ככל שדעותיו בחכמות האלה משונות בעינינו, יש להדגיש כי בעיניו התורה האסטרולוגית לא הייתה מיסטית או מאגית, אלא היה בה משום הסבר מדעי-שכלי לתופעות מסוימות, בהתאם להשקפת עולמו הנאו-אפלטונית. הבה נזכור שלפי השקפת עולם זו, הארץ היא במרכז העולם והגלגלים שסביבה מניעים זה את זה, עד שלבסוף הגלגל הירחי התחתון הוא הגורם לתנועות ולשינויים בעולם הארצי. השפעת הכוחות העליונים על העולם השפל היא אפוא טבעית, והניסיון להבינה הוא ניסיון מדעי ככל ניסיון להבין את העולם הטבעי שסביבנו. אבן עזרא ניסה להסביר בפירושו למקרא תופעות משונות המוזכרות במקרא באמצעות תורות אסטרולוגיות שתאמו את השקפת עולמו. ובכל זאת, על אף גישתו השכלתנית הכללית, ושללא כפילוסופים אחרים שעסקו גם הם באסטרולוגיה, פורץ לעתים אבן עזרא את גדרי המדע ועוסק בדברים הגובלים במאגיה. לדברי רפאל לוי:

נטייתו השכלתנית [...] הביאה אותו להכחשת האמונה העממית ברוחות רעות ולדעה המפורשת שלשדים אין קיום אובייקטיבי [...] אך לא מנעה אותו מלעלות ולרדת בסולם הפסאודו-מדעי של ימיו ולהתעמק באסטרולוגיה, בעבודת מספרים, במיסטיקה ואף בכישוף.

(Levy, *The Astrological Works of Abraham ibn Ezra*, p. 9)

5.9.1 האסטרולוגיה והאסטרונומיה

ראשית, מן הראוי להבהיר את ההבדל בין אסטרונומיה לאסטרולוגיה. במינוח הפילוסופי בימי הביניים שתיהן נקראות "חכמת התכונה", אך האסטרונומיה מכונה "חכמת התכונה הלימודית" ומה שאנו מכנים אסטרולוגיה מכונה לעתים "חכמת התכונה המשפטית". חכמת התכונה הלימודית, האסטרונומיה, מנסה לתאר ולמדוד את תנועות הכוכבים, את המרחקים ביניהם, את גודל כוכבי

הלכת וכיוצא באלה, והיא נחשבת גם היום לאחד ממדעי הטבע במלוא מובן המילה. לעומתה, חכמת התכונה המשפטית, האסטרולוגיה, מנסה להבין את "משפטי" הכוכבים, כלומר את השפעותיהם וגזירותיהם על כוכבים אחרים ובעיקר על המתרחש בעולם הארצי. אין זו נחשבת היום למדע כלל, וגם בימי הביניים, גם אם לא פסלו אותה בכללה, הגדירו אותה "מלאכה" מעשית ולא "חכמה" עיונית ואמיתית.

הבחנה זו בין אסטרונומיה לבין אסטרולוגיה אנו מוצאים, למשל, אצל הפילוסוף ר' שם טוב אבן פלקירא (ספרד, המאה ה-13). בספרו ראשית חכמה הוא חילק את החכמות למיניהן ותיאר אותן על-פי החלוקה בספר אחצא אל-עלום ("מניין המדעים") של הפילוסוף המוסלמי אבו אל-נצר אל-פראבי (870-980 בקירוב). פלקירא ייחד את החלק השישי בספרו לחכמות "הלימודיות" (= מתמטיקה), והפרק הרביעי בחלק זה עוסק "בחכמת הכוכבים". לדברי אבן פלקירא:

וחכמת הכוכבים נחלקת לשני חלקים. האחד גזרת הכוכבים [כלומר, חכמת התכונה המשפטית, דהיינו האסטרולוגיה] והיא חכמת ראיות הכוכבים על מה שיתחדש בעתיד לבא ועל רוב מה שהוא עתה נמצא ועל רוב ממה שקדם. והחלק השני חכמת הכוכבים הלמודית [כלומר האסטרונומיה], וזו היא הנמנית בחכמות הלמודיות, וזו האחרת [כלומר האסטרולוגיה] היא נמנית בכחות ובמלאכות אשר בהם יוכל האדם להזהיר כמה שיהיה כמו פתרון החלום והניחוש והעוננות והרומה לאלו הכחות. וחכמת הכוכבים הלמודית חוקרת הגרמים השחקיים בכללים שלשה. הראשון יחקור מספרם וצורותיהם והנחותיהם קצתם מקצתם ומעלותיהם בעולם ושעורי גרמיהם וערך קצתם אל קצתם ושעורי מרחקי קצתם [...] והשני יחקור תנועות הגרמים השחקיים כמה הם ושתנועותיהם כולם עגולות [...] ויודיע הדרך לדעת מקום כוכב וכוכב מחלקי המזלות בעת ועת בכל מיני תנועותיהם [...] והשלישי יחקור הארץ הנושב ממנה והחרב ויבאר כמה היא הנושב וכמה חלקיה הגדולים ונקראים אקלימים. וימנה היישובים אשר יזדמן שהיו בכל אחד מהם בזה הזמן ובאי זה מקום כל נושב מהם וסדורו מן העולם. ויחקור מה שיתחייב בהכרח שישגיג כל אחד מהאקלימים והיישובין ממסיבת העולם המשותפות לכל והיא מסיבת היום והלילה מפני הנחת הארץ במקום אשר היה בו [...] וזהו כלל מה שזכר בזו החכמה.

(אבן פלקירא, ראשית חכמה, עמ' 45-46)

שאלה

מה ההבדל בין חכמת התכונה הלימודית לבין חכמת התכונה המשפטית?

עמדתו החיובית של אבן עזרא כלפי האסטרולוגיה אינה יוצאת דופן לגמרי, הרי גם פילוסופים יהודים אחרים בימי הביניים האמינו באסטרולוגיה. ואולם בתורת אבן עזרא תופסת האסטרולוגיה מקום מרכזי ומכובד. יש להניח שבעיני אבן עזרא עצמו, לכל הפחות, "חכמת הכוכבים

המשפטית" (האסטרולוגיה) היא המשך הגיוני ועקיב של "חכמת הכוכבים הלימודית" (האסטרולוגיה), וכי תפיסת "משפטי הכוכבים" מתיישבת בקלות עם תפיסת האצילות/האצלה הנאו־אפלטונית שלו.

5.9.2 קסם, כישוף ועבודה זרה

חשוב להדגיש, אבן עזרא כיהודי נאמן וכפילוסוף ומדען פוסל על הסף כל עבודת כוכבים, או כל בקשה או תפילה המכוונת אל הנבראים ולא אל הבורא. הכוכבים והמזלות הם בסך הכל "משרתים" שאין להם כל חפץ או רצון עצמאי: "לא יוכלו המשרתים לשנות דרכם, ושיעבור אחד מהם החק שנתן לו ה' [...] על כן לא ייטיבו ולא ירעו". הם, בסופו של דבר, גופות, גם אם גופות "נכבדות", וכגופות אין להם תודעה או כוונה משלהם. תנועתם היא תנועה אוטומטית ומכנית והכרחית, לא רצונית או מכוונת. כך הוא אומר:

ודע, כי כל הצמחים והחיים בארץ והעוף והבהמה והחיה והרמש וכל אדם קשורים בארבעים ושמונה צורות הגלגל,¹ וזהו "אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים" (דברים, ד: יט). [...] ואל יעלה על לבך, כי הארבעה תולדות הם בשמים,² ויש חום בשמש וקור בלבנה ובשבת. חלילה חלילה. כי הבריות העליונות נכבדות הן³ ועליהם כתוב "כי הוא צוה ונבראו. ויעמידם לעד לעולם חוק נתן ולא יעבור" (תהלים, קמח: ה-ו), רק נקראו ככה בעבור המקבלים.⁴ והנה לא יוכלו המשרתים⁵ לשנות דרכם, ושיעבור אחד מהם החק שנתן לו ה'. גם כל צבא השמים⁶ והשפלים יקבלו מהם כפי מתכונתם,⁷ על כן לא ייטיבו ולא ירעו.⁸ והנה המשתחוה למלאכת השמים לא יועילו לו, כי אם מה שנגזר עליו כפי מערכת כוכבי מולדתו כן יקרנו, חוץ אם ישמרהו כח העליון יותר מכח הכוכבים, שיהיה רבק בו, אז ינצל מהגזרות.

(הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטו-רטז)

- 1 ארבעים ושמונה צורות הגלגל – "כוכב" בגימטריה = 48.
- 2 ארבעה התולדות – חם, קר, יבש, לח. התולדות שייכות למתכונתו הגופנית של האדם ואינן תוצאה של השפעת הכוכבים, אף־על־פי שיש חום בשמש וקור בלבנה.
- 3 בניגוד לגופי הדברים הארציים, שלכל אחד מהם יש "תולדת" (הרכב גופני) ייחודית השונה מתולדת כל פרט אחר, אין לגלגלים ולכוכבים, שהם "הבריות העליונות", תולדות; הגופים השמימיים נכבדים מתכונות ארציות משתנות אלו, ואינם ניתנים לשינויים כשינויי התולדות. אינם משתנים – "חק נתן ולא יעבור".
- 4 בעבור המקבלים – כאמור, התולדות הן תכונות במקבלים הארציים ולא בכוכבים.
- 5 המשרתים – הכוכבים והמזלות.
- 6 כל צבא השמים – כל מערכת הכוכבים המזלות – אינם משתנים.
- 7 היצורים הארציים השפלים מקבלים מצבא השמים – הכוכבים והמזלות – השפעות שונות כפי מתכונתם הפיזית, כלומר "התולדת" שלהם, כפי שנראה.
- 8 הכוכבים והמזלות בפני עצמם אינם מיטיבים או מרעים מרצונם. הם פשוט משרתים את חוקי האל. השפעתם תהיה טובה או רעה בהתאם לתולדת האדם.

בהמשך נעסוק בשאלה אם אפשר להינצל מן הגזירה בזכות "כח העליון יותר מכת הכוכבים". כעת עלינו להבין, כי בעיני אבן עזרא אין בחקר גזירות הכוכבים מעין עבודה זרה מכיוון שהכוכבים אינם אלא "משרתים" גופניים הפועלים בהתאם לחוקים שנקבעו בידי האל, ומי שחושב שהכוכבים יכולים לגבור על האל הוא מתלל השם. בפירושו לפסוק: "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם [...]...", אומר אבן עזרא, שגם חז"ל האמינו באסטרולוגיה:

וטעם "ברעה הוציאם", כאשר רמזו קדמונינו ז"ל, כי כמול רע יצאו ממצרים. והנה יאמרו [= יש הטוענים] אין יכולת לה' לנצח כח המזל [= גזירת הכוכבים] להציל הדבקים בו, ובראותו כי אין יכולת לו [להציל את הדבקים בו] הרגם, וזה [= טענות כאלה] יהיה חלול ה'.

(הפירוש הארוך לשמות, לב: יב, תורת חיים, עמ' קצב)

לפי השקפה זו אין האסטרולוגיה קסם או כישוף, כי אין בה כל ניסיון לשנות את הכוחות העליונים או להשפיע עליהם, ואין היא עבודה זרה כי אין כל התייחסות אל הכוחות כאל בעלי רצון חופשי ויכולת עצמאית. האסטרולוגיה, ביסודה, מנסה לחקור ולהבין את ההשפעות הבלתי-נמנעות של הכוכבים. בהתאם להבנתו בגזירות הכוכבים יוכל האדם להתפלל אל האל בלבד (ולא אל הכוכבים) להצילו בנס, או יוכל האדם (וזאת אבן עזרא מדגיש, כפי שנראה) לפעול באופן כזה שלא ייפגע מן הנזק שממילא יארע.

גם אם יש מקום לחפש הסבר אסטרולוגי (דהיינו מדעי, לדעת אבן עזרא) לתופעות מסוימות במקרא, אין לחפש הסבר כזה אם יש סכנה של עבודה זרה. לכן בפירושו למצווה "עשה לך שרף" (במדבר, כא: ח) דוחה אבן עזרא בתוקף את הדעה כי השרף, שהוא מעין "נחש נחשת"⁹, מחונן בקבלת כוחות עליונים. כך הוא כותב:

"עשה לך", כדמות נחש שרף מנחשת, כי בן כתוב. "על נס", שיהיה גבוה וידאו אותו הכל. ורבים השתבשו ואמרו, כי זאת הצורה לקבל כח עליונים. וחלילה חלילה, כי הדבר נעשה בצווי ה', ואין לנו לחפש למה צורת נחש. ואם לא כן, יראנו היש עץ שימתיק המים המרים, אפילו הדבש לא ימתיקם. ומה טעם לשום דבלת תאנים על השחין, ואין בתולדת [= במתכונת החומרית] הדבלה להסיר השחין. והאמת, כי נשגבה ממנו דעת עליון.

(במדבר, כא: ח, תורת חיים, עמ' קפה-קפז)

⁹ כשבני ישראל שוב מרדו במשה ובאלוהים והתלוננו על המן ("ונפשנו קצה בלחם הקלקל"), "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וימת עם רב מִיִּשְׂרָאֵל". או ציווה ה' את משה לעשות "שרף ושים אתו על נס" כדי להציל את העם. רש"י מביא כאן את דבר חז"ל: "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים".

לדעת אבן עזרא, לכל האובייקטים החומריים שמשם השתמש בהם – נחש הנחושת, העץ הממתיק את המים המרים, דבלת התאנים המרפאה את השחין – אין כוח לחולל את הנס ולא "לקבל כח עליונים". רק האל מסוגל לחולל את הנס, והדבר נשגב מבינת אנוש. מן הדברים האלה אפשר לראות שאבן עזרא דוחה הסבר אסטרולוגי במקרה שהאסטרולוגיה יש בה משום פתחון פה לעבודה זרה. ואולם במקומות אחרים ההסבר האסטרולוגי דווקא הוא המונע מלפרש תופעה מקראית כעבודה זרה. למשל, לדברי אבן עזרא, התרפים שגנבה רחל מלבן אביה לא היו לצורך עבודה זרה, אלא היו "על צורות בני אדם, והיא עשויה לקבל כח עליונים", כי לבן היה אסטרולוג, "יודע מזלות". רחל גנבה את התרפים כדי שאביה לא יוכל להיוועץ בהם ברצותו "לדעת איזה דרך ברחו". כך הוא מסביר את העניין:

יש אומרים שהוא כלי נחושת העשוי לדעת חלקי השעות.¹⁰ ואחרים אמרו כי יש כח בחכמי המזלות לעשות צורה בשעות ידועות תדבר הצורה,¹¹ והער שלהם "כי התרפים דברו און" (זכריה, י: ב),¹² ופירוש הפסוק איננו כן,¹³ והקרב אלי שהתרפים הם על צורות בני אדם, והיא עשויה לקבל כח עליונים ולא אוכל לפרש. והער שהתרפים כן, התרפים ששמה מיכל בת שאול כמטה (שמואל א, יט: יג), עד שחשבו שומרי הבית שהם דוד. [...] ויש אומרים שרחל גנבתם לבטל [= למנוע] עבודת גלולים [= עבודה זרה] מאביה. ואילו היה כן, למה הוליכה אותם עמה, ולא טמנתם בדרך,¹⁴ והקרב שהיה לבן אביה יודע מזלות, ופחדה שאביה יסתכל במזלות לדעת איזה דרך ברחו.

(בראשית, לא: יט, תורת חיים, עמ' עז-עח)

שאלות

1. מדוע, לדעת אבן עזרא, אין האסטרולוגיה בגדר עבודת כוכבים (עבודה זרה), קסם או כישוף?
2. מדוע, לדעתך, אומר אבן עזרא בקטע זה על התרפים, המסוגלים "לקבל כח עליונים", "ולא אוכל לפרש"?

אנו רואים אפוא שלדעת אבן עזרא התרפים יעילים בחיזוי עתידות על-פי ידע אסטרולוגי. רבי דוד קמחי (רד"ק)¹⁵ מביא את דברי אבן עזרא בפירושו לבראשית, לא: יט. מן הראוי לשים לב

10 אולי הכוונה לשעון שמש או למד-זווית לניווט (Quadrant Sextant).
 11 בגרסה אחרת: "לעשות צורה במזלות ידועות, ותדבר הצורה". לפי הגרסה הראשונה, השעות רשומות במכשיר, ולפי הגרסה השנייה, המזלות רשומים במכשיר.
 12 כלומר, לתרפים יש כוח הדיבור.
 13 אבן עזרא דוחה פירושים אלה, כלומר שהתרפים כאן הם שעון או מד-זווית.
 14 אם כוונת רחל הייתה למנוע עבודה זרה, למה החזיקה בתרפים?
 15 ר' דוד קמחי, מנרבון שבפרובאנס, 1160-1235 בקירוב, עסק בפרשנות ובדקדוק, וכן בהגות ובפולמוס נגד הנצרות. בפולמוס על הרמב"ם והפילוסופיה בשנת 1232 הוא יצא להגנת הרמב"ם.

לדברי רד"ק על השימוש בתרפים: "ופעמים רבות יכזב", דברים העומדים בניגוד לדעת אבן עזרא שהתרפים יעילים לחיזוי אסטרולוגי. לדברי רד"ק:

התרפים הם כלי הנחשת שרואין בו שעות היום ויראו בו העתידות ופעמים רבות יכזב, וכן אמר: "כי התרפים דברו און" (זכריה, י: ב), ונקרא בלשון רבים לפי שהוא עשוי לוחות לוחות. והחכם ר' אברהם בן עזרא כתב, כי התרפים עשויים על צורת בן אדם והיא עשויה לקבל כח עליונים, וגנבה אותם רחל כדי שלא יראה בהם אביה איזה דרך הלכו. ויעקב לא ידע בזה דבר [...] כי אם היה יודע לא היה מניח אותה לקחת מבית אביה דבר שלא מדעתו, כל שכן התרפים.

(פירוש רד"ק לבראשית. לא: יט, תורת חיים, עמ' עז-עח)

רד"ק מביא שוב את דברי אבן עזרא לפסוק "ותקח מיכל את התרפים ותשם אל המטה ואת כביר העזים שמה מראשתיו ותכס בבגד":

וענין התרפים, יש אומרים כי הם עבודת גלולים [...] ותלילה חלילה שהיה בבית דוד עבודת גלולים, כמו התרפים אשר ללכן שגנבתם רחל. [...] ויש אומרים שהוא כלי הנחשת העשוי לדעת חלקי השעות, ויראו בהם העתידות במשפט המזלות. וזה יתכן בדבר לכן, אבל בדבר מיכל הוא קשה לפרש למה שמה אותם במטה מקום דוד, ואותו הכלי אינו בתכונה הזאת. והחכם ראב"ע זכרו לברכה כתב כי התרפים הם על צורת בן אדם, והיא עשויה לקבל כח עליונים. והער שהתרפים כן, התרפים ששמה מיכל במטה עד שחשבו שומרי הבית שהם דוד.

(פירוש רד"ק לשמואל א, יט: יג)

רד"ק מסכים אפוא עם אבן עזרא שלתרפים במקרא יש תפקיד בחיזוי אסטרולוגי, לפחות במקרה של רחל, אך בניגוד לאבן עזרא מפקפק רד"ק, כאמור, ביעילותם של התרפים לחיזוי אסטרולוגי.

גם הפרשן והפילוסוף ר' לוי בן גרשם¹⁶ (רלב"ג) האמין באסטרולוגיה, אך באופן מתון יותר מאבן עזרא ובלא כל ניסיון לעסוק באסטרולוגיה מעשית. גם הוא פירש כמו אבן עזרא את התרפים שגנבה רחל. אבל לעומת אבן עזרא, שייחס לתרפים יעילות אסטרולוגית, ייחס רלב"ג את פעילותם של התרפים לדמיונו של הקוסם בלבד. כלומר, אין לתרפים עצמם כל יכולת אמיתית לדבר ו"לקבל כח עליונים", והם "כלי קסם" בלבד. לדברי רלב"ג בפירושו לפרשת ויצא:

16 ר' לוי בן גרשם (1288-1344) – מגדולי הפילוסופים היהודים. עסק גם באסטרולוגיה ובמתמטיקה ושכלל מכשיר הנקרא "שכט יעקב" (שהוא כינה "מגלה עמוקות") למדידת זוויות ומרחקים חזותיים. מכשיר זה היה בשימוש כארבע מאות שנה. באנגלית נקרא "Jacob's Staff" או "Quadrant".

ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה, והוא כלי הקסם אשר לו, כי קוסם היה [לבן אבי רחל]. ואחשוב שעשתה זה רחל, אם להרחיק מאביה זה הפעל [כלומר הקסם] המגונה, או כדי שלא יקסום בו וידע אנה פנה יעקב, או לשתי הסבות יחד. והנה התרפים הם על צורת אדם, כמו שנראה במיכל בת שאול,¹⁷ והיא צורה נעשית בשעות ידועות, יתעורר בה הכח הדמיוני אשר לקוסם,¹⁸ וישמע כאלו קול נמוך מדבר אליו בעניין העתידות אשר תשוטט בהם מחשבתו. לא שזאת הצורה תדבר, כי זה בלתי אפשר, כי הדבור לא יהיה בזולת כליו אשר שם השם יתעלה בטבע.

(פירוש על התורה, מהדורת ונציה, דף לח, טור ד)

את הסברו של אבן עזרא לתרפים – שהם "על צורות בני אדם, והיא עשויה לקבל כח עליונים" – מביא רלב"ג גם במקום אחר בלי ציון שמו של אבן עזרא:

והנה התרפים היו על צורת בן אדם, נעשית בשעות ידועות אצלם, והיו חושבים שהצורה ההיא תעורר הכח הדמיוני בדרך שיהיה מתבודד מבין כחות שאר הנפש, בדרך שיקבל כח עליון כמנהגו, והיה שומע הדמיון קול נמוך מגיד העתידות, לפי מחשבתם. וכבר נכנס בהודעה הזאת מהחסרון, מה שכבר העידונו עליו בפירוש אמרו "ואון ותרפים הפצר".

(פירוש רלב"ג לשמואל א, יט: יג)

אנו רואים כאן שרלב"ג שוב מייחס את פעילות התרפים להתעוררות הכוח הדמיוני של הקוסם או האסטרולוג ומתאר את טענת הקוסמים או האסטרולוגים, כי שמעו "קול נמוך מגיד העתידות" כ"הודעה" שנכנס בה "מהחסרון". כלומר, לדברי רלב"ג, המידע האסטרולוגי באמצעות התרפים אינו מהימן ויעיל, והוא פרי דמיונו של הקוסם.

אבן עזרא מייחס אפוא לתרפים יכולת "לקבל כח עליונים" ויעילות אסטרולוגית, ואילו פרשנים פילוסופיים אחרים מסתייגים מעמדה זו על אף הסכמתם הכללית לפירושו של אבן עזרא לתרפים.

האם יש בעמדת אבן עזרא, המאמין ביעילותם של התרפים, משום רמז כלשהו לאמונה בקסם או אפילו עבודה זרה? כזכור, הגדרנו לעיל את הקסם כניסיון לשנות את הכוחות העליונים, ואת העבודה הזרה כייחוס כוח עצמאי או רצוני למשרתים. אין עמדתו של אבן עזרא בעניין התרפים גובלת כלל באמונות האלה, כי בסופו של דבר התרפים, לדעת אבן עזרא, הם כלי אנושי שבאמצעותו אפשר להבין את הכוחות הטבעיים והעליונים הקיימים בזכות חוקי האל. להבין – ולא יותר; לא

17 כפי שאבן עזרא ורד"ק אמרו, מיכל בת שאול שמה את התרפים במיטת דוד כדי להצילו, כי היו בצורת אדם.
18 רלב"ג אינו אומר שהתרפים מקבלים את "כח העליונים" (כאבן עזרא) אלא שהם מעוררים "הכח הדמיוני אשר לקוסם", הסבור שהוא שומע קול מדבר אליו מתוכם, אף-על-פי שאין לתרפים כוח הדיבור.

לשנות את הכוחות ולא לעבוד אותם. כזכור, בפירושו לעיל מייחס אבן עזרא ל"אחרים" את הדעה שהתרפים מסוגלים לדבר, ואילו הוא עצמו אינו מודהה אלא עם הדעה שלתרפים יש יכולת "לקבל כח עליונים".

שאלות

1. סכמו את פירושי אבן עזרא, רד"ק ורלב"ג לתרפים במקרא, והשוו אותם זה לזה.
2. השוו את דעותיהם של שלושת הפרשנים בעניין יעילותם של התרפים לחיזוי אסטרולוגי.

5.9.3 כוח עליון וכוח המקבל

בפירושו לפסוק "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", מגדיר אבן עזרא את המונח "כח עליון": "מוצא פי ה', כמו מה שגור, כמו 'הדבר יצא מפי המלך' (אסתר, ז: ח). והטעם, כי על הלחם לבדו לא יחיה האדם, רק הכח. או עם הכח הבא מהעליונים במצות ה'. וזה פירוש 'מוצא פי ה'' (דברים, ח: ג, תורת חיים, עמ' עד-עה).

כזכור, הכוכבים והמזלות הם גופים "עליונים" משום שחומרם הדק אינו כמו החומר הגס הארצי, דהיינו ארבעת היסודות (אש, אוויר, מים, ארץ). תנועותיהם של הכוכבים והמזלות, וגם "המערכת" שלהם, דהיינו מיקומם בגלגלים ויחסם זה לזה, משפיעים על מאורעות העולם השפל. ואולם השפעתם המדויקת של הכוחות העליונים אינה נקבעת על-ידי המערכת בלבד. יש גורם חשוב לא פחות בקביעת השפעתם והוא "התולדת". במובן מסוים "התולדת" היא הרכבו הגופני של הנברא מרגע התהוותו או לידתו, ובמובן מסוים התולדת היא כוח בגוף השומר אותו. לדברי אבן עזרא: "ובהתאמץ הנשמה יתאמץ כח השומר הגוף שיקבל האדם מן השמים, והוא הנקרא תולדת" (הפירוש הארוך לשמות, כג: כה, תורת חיים, עמ' סה). לכן האסטרולוגיה נקראת לא רק "חכמת הכוכבים" אלא גם "חכמת התולדות". בפירושו לפסוק "מן הבקר עד הערב" מסביר אבן עזרא מתי חל הערב ואומר: "וכל חכמי התולדות וכל חכמי המזלות מודים, כי גבול היום מרגע היות עגולת השמש כנגד שטח הארץ בכל מקום" (פירוש ארוך לשמות, יח: יג, תורת חיים, עמ' רלג).¹⁹

במקומות רבים מדגיש אבן עזרא, כי הגזירות תלויות בשני המרכיבים האלה: הכוח העליון של הכוכבים והתולדת של "המקבל" הארצי. לדברי אבן עזרא: "על כן יש כח במשכיל לבחור הטוב והרע, כי אין הגזירות רק כפי המקבל" (יסוד מורא, שער ז, עמ' יב). מה הוא המקבל כאן, וכיצד משתנית הגזירה "כפי המקבל"? השפעת הכוכבים היא כללית, על כל הנבראים בעולם הארצי.

19 ראב"ע מדבר כאן על כניסת השבת הנקבעת לפי שקיעת השמש, כאשר "עגולת השמש" סמוכה לקו האופק, "כנגד שטח הארץ".

ואולם השפעה כללית זו שונה מאדם לאדם, על-פי התולדת השונה של כל אחד ואחד. לכן "אין הגזירות רק כפי המקבל". השוני בהשפעה הוא אפוא תוצאה של התולדת השונה של כל אחד ואחד.

רק מושג התולדת מאפשר לתת הסבר לתופעות שונות ולא-אחידות הנובעות מהשפעה עליונה אחת ואחידה. הבה נזכור כי זוהי אכן אחת הנקודות הבעייתיות ביותר בתורת האצילות/האצלה הנאו-אפלטונית: כיצד האחד מהווה או ממציא תוצאות רבות ושונות, וכיצד הרוחני מהווה את הגופני. תשובתו של אבן עזרא לבעיה זו היא התולדת:

כי כל מעשה יפרד והיה לארבעה ראשים: טוב כולו או טוב רובו ורע בקצתו או רע כולו או רע רובו וטוב בקצתו. והחלק הראשון [כלומר, טוב כולו] הוא מנת בני אלהים [= המלאכים בעולם העליון]. והחלק השני [כלומר, טוב רובו] הם החיים אשר על פני הארמה. והשנים הנשארים נעדרים, לא יתכן המצאם כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם טוב, כי הכל לעולם הוא טוב. וכן כתוב "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". ואם היה שם רע, היה בקצהו, כי בעבור רע מעט אין בדרך החכמה העליונה למנוע טוב רב. ושורש הרע מתסרון המקבל, ואם אין לנו יכולת לדמות מעשה אלהים כי אם אל מעשיו בעבור היות הכל מעשיו, הנה ראינו ילבינו הבגדים השטוחים לשמש ויחשכו פני הכוכב, והלא הפועל אחד יוצא מפועל אחד? לכן ישתנו הפעלים בעבור השתנות תולדת המקבלים. ומחשבות בני אדם משתנות כפי תולדות גויה וגויה, והשתנות התולדות בעבור השתנות המערכות העליונות ומקום השמש והמקבל כחה והמדינות והדתים והמאכלים.

(הקדמת אבן עזרא לקהלת)

השינויים בהשפעות האחידות של הכוכבים הם אפוא תוצאה של שינויים אצל "המקבל" הארצי – שהם שינויים בתולדת האנשים, במקומם בארץ מול השמש והכוכבים, וגם בשינויי המדינה, הדת (דת = חוק, כלשון אסתר, א: יג, "כל ידע דת ודין", ואסתר, ג: ח "ואת דתי המלך אינם עושים"), והאוכל שלהם. כל הגורמים האלה משנים את טיב קבלת השפעת הכוכבים.

שאלה

כיצד פותר מושג התולדת של אבן עזרא את בעיית המצאת החומר והריבוי מן הרוחני והאחד בתורת ההאצלה הנאו-אפלטונית?

דברים דומים כותב אבן עזרא בפירושו לפסוק: "מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אתי [...]":

ורע, כי שורש כל המעשים והתנועות גזרות ה'. וכל הנמצאים תחת השמים כחם ותולדותם כפי המערכת העליונה עם השרשים למטה, וכן עם המורכבים [...] והחלקים יקבלו מהכללים

כפי תולדתם. ובעבור כח הכללים יוכלו לשנות מעט בתולדה. וזה טעם "ויחזק ה' את לב פרעה" ובמקום אחר "ויכבד לבו הוא ועבדיו", והכל אמת.

(דברים, ה: כה, תורת חיים, עמ' נג)

היחס בין הכוח העליון לבין תולדת המקבל הוא אפוא יחס גומלין. השפעה כללית ואחידה של הכוכבים מתקבלת באופן שונה אצל אנשים שונים על-פי תולדתם. לעומת זה, מערכת הכוכבים יכולה לשנות את התולדת עצמה: "והשתנות התולדות בעבור השתנות המערכות העליונות". מערכת הכוכבים משפיעה על התולדות, והתולדות מקבלות, כל אחת בדרכה השונה, את הכוח העליון.

5.9.4 "היודע דעת עליון"

נדגיש שוב – לדעת אבן עזרא אין האדם יכול לשנות את גזירות הכוכבים. קבלת "כח עליונים" פירושה הבנת השפעות הכוכבים וגזירותיהם בעולם השפל, ותו לא. האדם המבין יוכל לפעול בהתאם לידיעתו כדי להינצל ממה שיארע בהכרח. אבל את הגזירה עצמה – מה שיארע – אי-אפשר לשנות. כלומר, אפשר דווקא לנצל את קביעות גזירת הכוכבים הבלתי-ניתנות לשינוי כדי להינצל מהן. האסטרולוגיה היא קבלת כוח עליון, אבל הכוח הוא בעצם הידיעה בלבד, ומי שמצליח להשיג מדרגת ידיעה זו הוא מן "היודעים דעת עליון". בפירושו לפסוק "ויראו בני האלהים את בנות האדם", מסביר אבן עזרא מי הם "בני האלהים". לדבריו, "בני אלהים" הם:

בני השופטים, שהיו עושים בארץ משפט אלהים. ויש אומרים כי האלהים במקום הזה קדש, והבנים הם הקדושים אשר בארץ כטעם "בנים אתם" (דברים, יד: א). ויש אומרים כי "בני האלהים" בני שת, ו"בנות האדם" בנות משפחות קין. והישר בעיני להיות בני האלהים היודעים דעת עליון בחרו להם נשים, שהיתה מערכת שמים כל אחת נמשלת לכל אחד, והתולדות כתולדות. על כן יצאו מהם גבורים.

(בראשית, ו: ב, תורת חיים, עמ' פו-פו)

קודם לכל, אומר אבן עזרא, השם "אלהים" מושאל כאן לשופטים, העושים משפט אלוהים בארץ. אחר-כך הוא מביא שתי דעות להסבר המילים "בני אלהים". הדעה האחת היא שהמילה "אלהים" בפסוק זה היא קודש ומציינת את האל, ו"בני אלהים" הם בניו של האל, שגם הם קדושים כמוהו. הדעה האחרת היא ש"בני אלהים" הם בניו של שת (בן אדם) ו"בנות האדם" הן בנותיו של קין. אבן עזרא אינו מקבל את שתי הדעות האלה. לדעתו, "בני אלהים" כאן הם חול, והכוונה לאנשים היודעים דעת עליון, דהיינו האסטרולוגים. בהיותם חכמי אסטרולוגיה הם מכירים את מערכות

הכוכבים של הנשים ויכולים לבחור להם את המתאימות ביותר כדי להוליד את הגיבורים. הנה כי כן, לדעת אבן עזרא, "היודעים דעת עליון" (כלומר "בני האלהים" בסיפור דלעיל) אין להם כוח לשנות את הכוחות העליונים, ועל אחת כמה וכמה אין כאן עבודת כוכבים. אבל מי שיודע את "מערכת השמים" ואת התולדות שלו ושל האישה שהוא רוצה, יודע כיצד לפעול ובמי מן הנשים לבחור.

לכאורה יש דמיון בין האסטרולוגיה לבין הנבואה, היות שהן עוסקות בחיזוי העתיד. ואולם יש הבדל מהותי בין הידיעה האסטרולוגית לבין הנבואה. כפי שנראה, אבן עזרא מאמין שהקוסם אכן יכול לדעת את העתידות, בזכות ידיעתו בדעת עליון, אך אינו יכול לשנות אותן, ואילו הנביא, הודות לדבקו בה', שהוא מעל לכוחות העליונים, יכול לחדש (לחולל) אותות מחוץ למערכת הטבעית ולא רק לדעת את העתידות, מפני שכוח האל "עליון" מעל ל"כח העליונים" (הכוכבים) בקוסמולוגיה המשולשת שנדונה לעיל. כוחות הכוכבים הם אפוא חלק מן המערכת הטבעית בקוסמולוגיה זו, וכוח האל הוא מעל למערכת טבעית זו. לכן לאל יש כוח, שהנביא יכול להיעזר בו, לשנות את המאורעות הטבעיים ולחדש אותות ונסים. כך, למשל, מפרש אבן עזרא את מעמדו ואת יכולתו של בלעם בן בעור בפרשת בלק "ויפתח ה' את פי האתון":

אמרו חז"ל, שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות (אבות פ"ה: מ"ו). ולפי דעתי, שהטעם שגזר ה' לחדש באותות האלה, שהם חוץ לתולדת.²⁰ ויאמר הגאון [רס"ג], כי לא דיברה האתון. ורב שמואל בן חפני תפסו.²¹ ורבי שלמה הספרדי [אבן גבירול] בעל השירים חשב להציל את הנתפס.²² ודע, כי אנשי שקול הדעת הוצרכו להוציא הדברים ממשמעם, כי אמרו שה' לא יחדש אות בעולם לשנות המנהג שברא רק להצדיק נביאו. ולא אמרו אמת, כי הנה חנניה מישאל ועזריה נעשה להם אות, ולא היו נביאים.²³ ויש מהם אומרים, כי בלעם נביא היה.²⁴ והאמת, כי נבואתו היתה בעבור כבוד ישראל, כי קוסם היה,²⁵ וכן קראו הכתוב (יהושע, יג: כב). ויש אומרים, כי היה יודע דעת עליונים לקבל כוחם למטה בצורות.²⁶ וזה

20 כלומר, האותות, הנראים לנו כחידושים על-טבעיים במערכת הטבעית, באמת תוכננו מראש, "בערב שבת" בסוף תהליך בריאת העולם, כשהאל תכנן את המערכת. לכן אין האותות חורגים כלל מן המערכת הטבעית – הם כבר מתוכננים בה, ורק נראים לנו כחידושים בשעת אירועם.

21 ר' שמואל בן חפני גאון, חותנו של רב האי גאון. הוא התנגד לדעת רס"ג, שהאתון לא דיברה.
22 אבן גבירול ניסה להגן על דעתו של רס"ג שהאתון לא דיברה. אבן עזרא כותב: "ורבים השתבשו לחקור, למה היה קולל [מקולל] הנחש. [...] ויאמר רב סעדיה גאון, אחר שהתברר לנו שאין דבור ודעת כי אם באדם לבדו, נצטרך לומר כי הנחש גם האתון לא דברו, רק מלאך דבר בשבילם. והשיב עליהם רב שמואל בן חפני [כלומר ר' שמואל בן חפני דחה את דעת רס"ג]. והנה קם ר' שלמה הספרדי בעל השירים השקולים [כלומר שלמה אבן גבירול], וחכם גדול היה והשיב על רב שמואל [כלומר אבן גבירול דחה את התנגדותו של שמואל בן חפני לדעת רס"ג]. והישר בעיני שהם הדברים כמשמעם. והנחש היה מדבר [...] והשם דעת באדם שם בו" (פירוש אבן עזרא לבראשית, ג: א, תורת חיים, עמ' נד). כלומר, אבן עזרא מסכים עם ר' שמואל בן חפני שהאתון דיברה, בניגוד לדעתם של רס"ג ואבן גבירול.

23 כלומר, ה' יכול לחולל נס, ולא בידי נביא בלבד.

24 בלעם לא היה מבני ישראל, אז כיצד אפשר לייחס לו את הנבואה?

25 בלעם היה קוסם, לא נביא, והנבואה ניתנה לו "בעבור כבוד ישראל".

26 בלעם ידע את הכוחות האסטרולוגיים ועל-פיהם ידע לחזות עתידות כקוסם.

טעם "ואשר תאמר יואר" (במדבר, כב: ו). והנכון בעיני, כי היה יודע מולות, ובעת ראותו במזל של שום אדם שהגיע עת רעתו היה מקלל אותו. ובבא הרעה אל המקולל, יחשבו הרואים והשומעים הנמצאים, כי בעבור קללתו באה הרעה.²⁷ והער, שדיבר במרמה עם שרי בלק. וזה טעם "לא אוכל לעבר את פי ה' אלהי" (במדבר, כב: יח), כי אין יכולת בנוצר לשנות מעשה היוצר או גזירתו. והסוד, כי החלק לא ישנה החלק,²⁸ רק גזירת הכל תשנה גזירת החלק.²⁹ ולא אוכל לגלות זה הסוד כי עמוק הוא. והישר כי האתון דיברה.³⁰

(במדבר, כב: כח, תורת חיים, עמ' רו)

האל בלבד יכול לשנות את גזירת הכוכבים ולחדש אותה. הקוסם אינו נביא כי אם אדם היודע דעת עליון, כלומר הוא מבין מן האסטרולוגיה מה הם כוחותיהם של הכוכבים. לכן הקוסם, כמו בלעם, מסוגל לדעת את העתיד, ועל-פי ידיעתו הוא מברך או מקלל את האדם, אך אין הוא מסוגל לשנות דבר מן הגזירה. לעומת זה, האנשים שאינם מבינים דעת עליון, כאשר הם שומעים את הקללה או את הברכה, הם חושבים כי מה שאירע התרחש בגלל הקללה או הברכה, ואין הם יודעים כי באמת אין כל קשר סיבתי בין הקללה או הברכה לבין מה שאירע. לפיכך הקוסם, היודע מראש את מה שיאירע בהכרח, מרמה ומשלה את בני האדם בכך שהוא יוצר את הרושם כאילו ברכתו או קללתו היא שהביאה את התוצאות.

גם אם הקוסם נתפס כאן כרמאי, הצלחתו היא תוצאה של ידיעתו האסטרולוגית, ואין אבן עזרא מטיל כל ספק ביעילותה של האסטרולוגיה. כאשר אבן עזרא מפרש תופעה מקראית על-פי תורת האסטרולוגיה, שהיא לדידו השקפת עולם מדעית, הוא מקיים אפוא את אמונתו השכלתנית בהתאמה שבין ההתגלות לבין המדע. אותה גישה הוא נוקט גם כלפי האסטרונומיה ולכן הוא מסביר באריכות את היסוד האסטרונומי של הלוח בפירושו לשמות, יב: ב, "החדש הזה לכם ראש חדשים", ובפירושו לשמות, כג: כא הוא מסביר את תופעת ליקוי החמה.

שאלה

כיצד מפרש אבן עזרא את הצלחת חיווי העתידות של הקוסם המקראי?

27 בלעם הצטייר בעיני בני אדם כבעל כוח לברך או לקלל. אבל, בעצם, על סמך ידיעותיו באסטרולוגיה הוא ידע את העתיד להתרחש, ועל סמך ידיעה זו הוא כאילו בירך את מי שעתידו טוב, וכאילו קילל את מי שעתידו רע. אבל לא היה לבלעם כוח לברך או לקלל באמת, כלומר לשנות את מה שנגזר.

28 אין לאדם, שהוא "חלק" בעולם, כוח לשנות את גורלו של חלק אחר.

29 גורל החלק תלוי בגזירה הכללית של הכוכבים.

30 לפי הפשט, האתון בסיפור בלעם, אכן דיברה.

תופעות אחדות במקרא מסביר אבן עזרא על־פי מדע הגיאוגרפיה, שהוא, כזכור, החלק השלישי של האסטרונומיה (חכמת התכונה הלימודית).³¹ כך מסביר אבן עזרא את הפסוק "ויורח לו השמש" (בראשית, לב: לב), על־פי חכמה זו ותורת האקלימים. מדוע כתוב "ויורח לו" כאילו השמש זורחת רק לו ולא לכולם בבת אחת?

ושואלים ישאלו מה טעם "ויורח לו השמש", והלא כרגע אחד זורחת בכל העולם. ושאלתם תוהו. כי עת ורוח השמש בכל מקום ישתנה. והנה בין ירושלים ובין זאת המדינה שחברתי בה זה הפירוש, ושמה לוקא,³² שעה ושליש שעה, וברחב י"ב מעלות וזה הדבר ברור בלא ספק. (בראשית, לג: י, תורת חיים, עמ' קח)

לסיכום, חכמת הכוכבים, הן הלימודית הן המשפטית, היא בעיני אבן עזרא תורה מדעית המסבירה תופעות ארציות שונות הנרמזות במקרא. לדברי צבי לנגרמן: "האסטרולוגיה סיפקה את המכניזם הראשוני להסבר במונחים טבעיים, ובמיוחד להסבר השינויים בין יחידים בני אותו סוג או בני אותו מין".³³ אבל תורה זו מעלה בעיות מסוימות שאבן עזרא נאלץ להתמודד אתן:

- א. כיצד יכולה השפעה אחידה מכוח עליון של הכוכבים לגרום לתוצאות שונות ובלתי־אחידות בעולם השפל?
- ב. כיצד אפשר ליישב את האמונה בגזירת הכוכבים עם האמונה בחופש הבחירה של האדם, שבלעדיה קשה להבין כיצד האדם אחראי למעשיו מהבחינה המוסרית?
- ג. מה הן השלכותיה של תורה זו על שאלת מעמדם הייחודי של עם ישראל ותורת ישראל?

5.9.5 גזירת הכוכבים וחופש הבחירה

גזירת הכוכבים, כפי שראינו, הכרחית ומכנית, לא רצונית. היכן יש מקום במערכת שכזאת לחופש הבחירה האנושית? תשובת אבן עזרא היא ששאלתנו משקפת נקודת ראות מלמעלה, ואינה מביאה בחשבון את תפקיד המקבל מלמטה ביחס הגומלין שציינו.

אפשר למצוא קטעים בכתבי אבן עזרא המדגישים את הכרחיותה של הגזירה, אך בדרך כלל, אם נקרא את דבריו בהקשרם המלא נראה כי אבן עזרא מייחס חשיבות עליונה לתפקיד המוסרי של האדם הבוחר בטוב או המוצא את הדרך להינצל מן הגזירה.

31 לדברי ר' שם טוב אבן פלקירא ב"חכמת הכוכבים הלימודית" בספר ראשית חכמה, שהובאו לעיל: "והשלישי יחקור הארץ הנושבת ממנה והחרב ויבאר כמה היא הנושבת וכמה חלקיה הגדולים ונקראים אקלימים [...]".

32 לוקא (Lucca) – עיר באיטליה, שם התגורר אבן עזרא כשחיבר פירושים אלה.

33 Langermann, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra", p. 74

5.9.5.1 הגזירה מראש

נביא דוגמאות אחדות מדברי אבן עזרא כדי לעמוד על כוונתו המוסרית המצוינת לעיל. בפירושו לשמות, לב: לב, אבן עזרא אומר: "כי כל הגזירות על הכללים [= המינים והסוגים] ועל הפרטים [= היחידים] הם במערכות השמים. וככה הודו חכמים בני חיי ומוזוני, דק ה' יוסיף בעבור יראתו כאשר פירשתיו" (תורת חיים, עמ' רא). כלומר, על אף הגזירה יש לאדם תפקיד מוסרי לבחור בטוב. ייתכן שאבן עזרא מסתמך כאן על דברי רבי חנינא: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות, לג: ע"ב).

לפי "מערכות השמים", הגזירה קיימת ואין הגזירות מתחדשות בכל רגע, כלומר אין האל גוזר בכל רגע ורגע את הגורל. כבר ראינו לעיל (סעיף 5.9.4), שחוקי המערכת השמימית-הטבעית נקבעו מראש, "בערב שבת" (כלשון חז"ל) של מעשה בראשית. הגזירה אינה אפוא חידוש במערכת, אלא חלק בלתי-נפרד ממנה מראשיתה וגם העתיד נגזר מראש. כך אומר אבן עזרא בפירושו לפסוק "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל":

מה פעל אל, מה יפעל אל. ומלת עבר,³⁴ בעבור היות כל דבר נגזר. ואם הוא לעתיד, כבר נגזר בתחלה.³⁵ וזה יאמר לישראל בדרך נבואה שהוא האמת.

(במדבר, כג: כג, תורת חיים, עמ' דיו)

ובכל זאת, על אף הגזירה "בתחלה", המשתמעת כפטליזם, מדגיש אבן עזרא כי האדם הוא חופשי, כי ידיעת האל מראש אינה פוגעת בחופש הבחירה האנושית. ידיעת האל וגזירתו מראש אינן הסיבה להתנהגות האדם, כלומר אין קשר סיבתי בין ידיעת האל למעשי האדם. בפירושו לפסוק "את מספר ימיך אמלא" הוא אומר:

טעמו, שה' נתן כח לכל גוף כמה יעמוד,³⁶ ואם הוא דבק בה', אשר לו נתכנו עלילות, יסכב סיבות לשמור הגוף ויחזק הרוח המכלכל.³⁷ והפך זה כרחקו ממקור החיים.³⁸ [...] ואם ה' ידע בטרם היות הנער כל אשר יבחר, אין דעת ה' מסכבת לאדם שיבחר ברע ויעזוב הטוב, אחר שנתן בידו ממשלה ויכולת.³⁹

(הפירוש הקצר לשמות, כג: כו, תורת חיים, עמ' סו)

34 מילת "פעל" בזמן עבר; האל כבר פעל, כלומר גזר הכל מראש.

35 גם מה שיארע בעתיד נגזר מראש.

36 ה' גזר מראש את אורך ימינו.

37 אם האדם דבק בה', ה' יברא סיבות שיחזקו אותו ויאריכו את ימיו על-ידי חיזוק הרוח המכלכלת (המקיימת) את גופו.

38 אם האדם מתרחק מדרכי ה', התוצאה תהיה קיצור ימיו.

39 האל היודע מראש מה יעשה אדם גם נסע בו את הרשות לבחור בין טוב לרע.

ואולם אין אבן עזרא מסביר כאן כיצד ידיעת האל מראש אינה "מסבבת לאדם שיבחר ברע". הוא מדגיש שהאדם אכן חופשי, אך על אף הרגשה מוסרית זו אין הוא מיישב את הסתירה לכאורה שבין הגזירה והידיעה מראש מחד גיסא, לבין חופש הבחירה מאידך גיסא.

2.9.5 חופש הבחירה

אבן עזרא עוסק בשאלת חופש הבחירה, הן מהבחינה התיאורטית (מהו תוקפן של הגזירות השמימיות) והן מהבחינה המעשית (כיצד אפשר להאשים אדם ברע אם התנהגותו נגזרה מראש) בפירושו לפסוק "ואני אקשה את לב פרעה":

יש לשאול, אם ה' הקשה את לבו מה פשעו מה חטאתו. והתשובה, כי השם נתן חכמה לאדם ונטע בלבו שכל לקבל כח עליון, להוסיף על טובתו, או לחסר מרעתו, וזה אפרש בפרשת כי תשא, ובפסוק "מי יתן והיה לבכם זה" (דברים, ה: כו). והנה טעם "אקשה את לבו", למען רבות מופתי.

(הפירוש הארוך לשמות, ז: ג, תורת חיים, עמ' עז)

השאלה העולה מהפסוק היא: אם הקשה ה' את לב פרעה, מה אפוא פשעו? מדוע הוא נענש? והתשובה היא, שה' נתן חכמה לאדם שבאמצעותה יוכל לבחור את הדרך הנכונה. יתרה מזו, הוא נטע בו שכל לקבל כוח עליון, להוסיף על טובתו, ועל-ידי כך להצילו מן הגזירה. כיצד מקבל השכל "כח עליון להוסיף על טובתו [...]?" גראה, שלפי אבן עזרא האדם מסוגל להתגבר על "חלקיותו" הארצית, שבגללה הוא נתון לגזירת הכוחות העליונים, ולהשיג "כלליות" מלאכית מסוימת, באמצעות השגתו השכלית. כך ניצל האדם מן הגזירה, וזאת מעין התערבות מופתית של האל במערכת. אבן עזרא סבור, ככל הנראה, שיש שתי דרכים להשגה שכלית זו: השגה שכלית כלל-אנושית, בידיעת החכמות, ובייחוד חכמת הכוכבים, והשגה שכלית מיוחדת לעם ישראל, בתורה. בדרך הראשונה הגזירה קיימת, אך האדם היכול לחזות באמצעות חכמת הכוכבים אסון קרוב יכול להתנהג כך שלא יינזק. אם הוא חווה שהאנייה תטבע בים, הוא לא יפליג בה, ואם הוא יודע את שעת בואה של הרכבת, הוא יפנה את המסילה לפני אותה שעה. האנייה תטבע והרכבת תבוא – כך נגזר. ואולם הבנתו של האדם בחכמת הכוכבים מאפשרת לו לחזות את שעתיד לקרות ולהינצל מן הרעה. בדרך השנייה, אם ילמד את התורה וישמרנה, חוקיה יגנו עליו מפני נזק צפוי. יתר על כן, תפקידה של התורה הוא "לחזק ולהגביר ולהגדיל הנשמה העליונה, ואז לא ימשול הגוף עליה. [...] וכאשר ישמרוה ימצאם חכמתם, וידריכם דרך ישרה לכל דבר שלא יזיק להם" (הפירוש הארוך לשמות, כג: כה-כו, תורת חיים, עמ' סה). בשתי הדרכים, נשמת האדם, שהיא ממין המלאכים שהם מעל לגלגלים, ככל שהיא עולה ומטהרת מן החומריות, היא מתגברת על מגבלות העולם הארצי ומאפשרת לאדם להינצל מן הגזירה. לדברי צבי לנגרמן:

ברור לי שהישועה מאת גזירת הכוכבים, הניתנת להשגה בידי בני אדם, מכוונת, לפי השקפתו של אבן עזרא, ליכולתו של האדם לחוות אסון קרוב, בדרך כלל באמצעות חכמת האסטרולוגיה, ולנקוט את אמצעי הזהירות הדרושים. [...] רק כך יכול אדם לעשות שימוש בגישתו הפוטנציאלית לכוח עליון (כלומר שכלו).

(Langerman, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra", p. 51A)

בתורתו האסטרולוגית, שלפיה הידיעה מראש מאפשרת לאדם להינצל מן הגזירה, משלב אבן עזרא יסודות אחדים שפיתח על-פי תורתו הנאו-אפלטונית: תורתו הקוסמולוגית של שלושת העולמות; תורתו האפלטונית של הנפש המשולשת; ותורתו היהודית של ייחוד עם ישראל ותורת ישראל. באסטרולוגיה יש מעין חזרה וסיכום של נקודות חשובות אלו בהגותו. כך מתאר אבן עזרא את תורתו זו בכללה:

יש חכמים גדולים, חכמי השתי תורות,⁴⁰ ולא התעסקו בחכמת התולדות. על כן לא יכולתי לפרש אלה הברכות, אם לא אזכיר מעט מן החכמות. בעבור שגוף האדם מהעולם השפל, והנשמה העליונה⁴¹ קשורה בו, ויש אמצעים בין הנשמה והגוף.⁴² והנה הם שני כוחות. ובלשון הקודש יקראו על הרוב רוח ונפש, כי הנשמה היא החכמה, ומושבה במוח הראש, וממנה יצא כוח כל ההרגשות ותנועת החפץ. והרוח בלב,⁴³ ובו חיי האדם, והיא המבקשת שררה להתגבר על כל העומד כנגדה, והיא בעלת הכעס. [...] והנפש בכבד.⁴⁴ והיא המתאוה לאכול. [...] ותאוות המשגל ממנה. והנה יש אדם שנברא שתהיינה לו אלו השלוש הנזכרות חזקות, או כולן רפות, או זו חזקה וזו רפה, או לא חזקה ולא רפה. והנה בני אדם על שבעה ועשרים מינים משונים.⁴⁵ והשם הנכבד נתן התורה לחזק ולהגביר ולהגדיל הנשמה העליונה, ואז לא ימשול הגוף עליה. ואם לא תהיה התורה נשמרת, אז יגבר הגוף על הנשמה. [...] וה' יתעלה בחר בישראל והורם תורתו. וכאשר ישמרו ימצאם חכמתם, ויורכסו דרך ישרה לכל דבר שלא יזיק להם. והכלל שיהיה גופם סר אל משמעת הנשמה, ולא הפך הדבר, שהנשמה סרה אל משמעת הגוף. ובהתאמץ הנשמה יתאמץ כח השומר הגוף שיקבל האדם מן השמים, והוא הנקרא תולדת⁴⁶. [...] והנה כל התחלואים באים בעבור אוכל הנכנס בגוף. והנה לא יפחד

40 שתי תורות – תורה שבכתב ותורה שבעל-פה.

41 הנשמה העליונה – הנפש השכלית, שהיא ממין המלאכים. הנשמה נקראת גם "חכמה".

42 הרוח והנפש "אמצעיים" – כלומר מתווכים – בין הנשמה (= הנפש השכלית) לבין הגוף. יש כאן תורת נפש אפלטונית. לפי אפלטון, יש לאדם שלוש נפשות: הנפש השכלית, הנפש הכעסנית (אמוציות) והתאוות הגופניות (לאכילה, למשגל וכו'). במינוח של אבן עזרא, הנשמה היא הנפש השכלית, והיא נקראת גם "חכמה" בעברית. הרוח היא הנפש הכעסנית, והנפש היא התאוות.

43 הרוח בלב – הכעס, הנפש הכעסנית, לפי תורת אפלטון (= האמוציות).

44 הנפש בכבד – התאוות הגופניות הבסיסיות, כתאוות האוכל והמשגל.

45 שבעה ועשרים מינים משונים – שלוש תכונות שונות (חזקה, רפה, בינונית), סך כל השילובים האפשריים 33 = 27.

46 תולדת – "כח השומר הגוף שיקבל האדם מן השמים"; ראו הדיון לעיל, סעיף 5.9.3.

שומר התורה מהם. וזהו "וברך את לחמך". ויש תחלואים באים מחוץ לגוף בעבור שינוי האויר כפי השתנות מערכת המשרתים,⁴⁷ ועל זה כתוב "והסרתי מחלה מקרבך" (שמות, כג: כה). והנה שומר התורה אין לו צורך לרופא עם השם הנכבד. [...] והנה דברתי על חכמת הרפואות. ועתה אדבר על חכמת המזלות. דע, כי כל הנולד יקרוהו מקרים כדרך מה שיורה מערכת המשרתים ברגע הנולדו וערך אלה אל אלה.⁴⁸ והדבר עמוק מאד. והנה יהיה כפי מולד האשה שתהיה משכלה, כי תולדת הרחם להשכיל הילודים, או שתהיה עקרה ולא תלד. והנה אם היה הדבק בשם במולדו, וכפי תולדתו שלא יוליד בנים, ה' הנכבד, אם היה דבק בו, יאמץ כח תולדת הכליות, ויתקן עלילות הזרע עד שיוליד בנים.⁴⁹ [...] וזהו שאמרו קדמונינו ז"ל "צא מאצטגנינות שלך" (שבת, קנו: ע"א).⁵⁰ ואם תכרות ברית עמי שתעבדני, אני ארבה אותך במאד מאד, כי אנצח התולדת. ואין זה נצוח במערכת הכוכבים, כי לא נבראו להטיב או להרע לעולם השפל, רק הולכים תמיד לעבודת ה' לצרכם, ובמרוצתם יקבלו בני העולם השפל דבר והפכו על ידם. והנה אם נשמור [את התורה] לא נקבל [את הגזירה]. ועוד אדבר על זה בפרשת כי תשא. [...] והדבק בה' יחזק החוס והליחה בכח הנשמה. ואז יחיה האדם יותר מהזמן הקצוב. [...] ואין זה הפך חכמת המזלות, כי דבר המול תלוי בדברים רבים, כאשר אפרש בפרשת "ונפלינו אני ועמך" (שמות, לג: טו).

(הפירוש הארוך לשמות, כג: כה-כו, תורת חיים, עמ' סד-סו)

שאלות

1. מהי תורת הנפש של אבן עזרא המשתמעת מקטע זה?
2. כיצד מפרש אבן עזרא את דברי חז"ל: "צא מאצטגנינות שלך"?

משתמע מתפיסה זו של גזירות הכוכבים שדווקא קביעותן של הגזירות הכלליות, שהן הכרחיות ובלתי־נמנעות, היא המאפשרת את חריגת הפרט: הכלל מאפשר את היוצא מן הכלל. קביעותה הסדירה של המערכת השמימית מאפשרת את חיזוי העתיד למי שמבין בחכמתה, ועל־ידי כך את ההזדמנות לעקוף את הגזירה, או להתחמק ממנה, אך לא לבטלה לחלוטין. הגזירה אפוא היא המאפשרת, במידה מסוימת, את חופש הבחירה האנושית.

התורה הזאת של אבן עזרא תואמת את הסיום הדרמטי של תפילת "ונתנה תוקף" שבתפילת מוסף לימים הנוראים. לכאורה הכל נגזר: "בראש השנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון, כמה יעברון

47 מערכת המשרתים – מערכות הכוכבים והמזלות שהם משרתי האל.

48 וערך אלה אל אלה – כלומר, מיקומם של הכוכבים במערכת ביחס לכוכבים האחרים.

49 מי שדבק בשם יכול להתעלות בדבקתו מעל להשפעת המערכת, ואף־על־פי שלפי תולדתו הוא אינו מסוגל להוליד בנים, האל ישנה את תולדתו והאדם יוכל להוליד בנים.

50 מי שדבק באל יכול "לצאת" מן האצטגנינות, כלומר להתעלות ולהתגבר על השפעות הכוכבים.

וכמה יפראון, מי יחיה ומי ימות, מי בקצו ומי לא בקצו [...]. ואולם האדם הוא החותם על הגזירה: "וחותם יד כל אדם בו". יתר על כן, התפילה מסתיימת כך: "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". שימו לב: הגזירה קיימת, ואין מנוס מקיומה. ואולם האדם (שהוא, לדעת אבן עזרא, המקבל) שותף בגזירה. את הגזירה אי-אפשר לבטל, ולא כתוב כאן "מעבירין את הגזירה הרעה". כתוב "מעבירין את רוע הגזירה" – הגזירה הרעה קיימת, ואי-אפשר להעבירה, כלומר לבטלה, אך האדם יכול להעביר "את רוע הגזירה", על-ידי התנהגותו.

חופש הבחירה אינו מוחלט. למשל, אין האדם יכול לבחור לחיות מאות שנים, ולא בתקופה אחרת, ולא בגוף אחר. כל מציאות גופנית וחומרית היא מוגבלת, כפי שראינו. חופש הבחירה קיים אפוא בתוך גבולותיה ומגבלותיה של המסגרת שהאדם חי בה. הגזירה המגבילה את חופש הבחירה היא המאפשרת את קיומו, וכשם שהגזירה מגבילה את החופש, כך החופש מגביל את הגזירה. אין לאדם חופש בחירה מוחלט, וגם אין גזירה מוחלטת. לאנושות בכללה, ולבני ישראל בפרט, ניתנה אפשרות למתן את תוקף הגזירה ולהתגבר עליה.

שאלה

כיצד מאפשרת הגזירה את חופש הבחירה בתורת אבן עזרא?

5.9.5.3 משל חשוב

בפירושו לפרשת "כי תשא" מבהיר אבן עזרא את דעתו בנושא גזירת הכוכבים וחופש הבחירה. נביא תמצית מדבריו לפסוק "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור" (שמות, לג: כא).⁵¹ קטע זה ממחיש את תפיסתו, שגזירות הכוכבים הן הכרחיות, בלתי-הפיכות ובלתי-נמנעות, ובכל זאת יש יסוד מוסרי לחופש בחירה אנושית. כאמור, דווקא קביעותה הסדירה של מערכת הכוכבים והשפעותיה מאפשרת את חיזוי העתיד, שעל-פיו אפשר להתחמק ולהינצל מן הגזירה.

ואתן לך משל חשוב,⁵² שהיתה מערכת הכוכבים שיגדל נהר על עיר אחת וישטוף אנשים או ימותו. ובא נביא והזהירם, שישובו אל ה' בטרם בא יום רעתם. ושבו אליו בכל לבם. ובעבור שרבקו בו, נתן בלבם, שיצאו אנשי העיר לחוץ להתפלל אל ה'. והנה עשו כן. וביום ההוא גדל הנהר פתאום כמנהגו, כאשר ראינו בעינינו פעמים רבות ושטף כל העיר. והנה לא סרה גזירת ה' והוא הצילם. וחשוב, כי המשרתים ירוצו כסוסים עוברים במסילה, ולא ירוצו להרע או

51 לא נביא את דבריו במלואם היות שאבן עזרא עוסק, בין היתר, בשאלות אסטרונומיות טכניות שאינן לענייננו הכללי.

52 לפי משה גרינגרג, אין לקרוא כאן "ואתן לך משל חשוב", אלא: "ואתן לך משל חשוב [...]". במקביל למה שכתוב בהמשך, "וחשוב, כי המשרתים ירוצו [...]".

להיטיב רק ככה דרכם. וחשוב כי במסילה איש עור לא ירע מנהג הסוסים מתי הולכין אל ימין או לשמאל, והוא נשען על פיקח שירע סורם. והנה הוא ישמרנו, כי ברוצם בצד זה יוליך העור לצד האחר, ומרוצת הסוס לא תשתנה והעור ימלט.

(הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטז)

היסוד הבולט במשל החשוב ובסיפור מירון הסוסים הוא שלאירועים יש סדר וקביעות. במשל השיטפון "גדל הנהר פתאום כמנהגו, כאשר ראינו בעינינו פעמים רבות". בסיפור על העיוור במסילת מירוצי הסוסים, הפיקח יודע כי "מרוצת הסוס לא תשתנה". אנשי העיר ניצלו מהשיטפון והעיוור ניצל מהסוסים, כי היה אפשר לחזות בדיוק את האירוע ואת מועדו.

משל אנשי העיר שניצלו מהשיטפון מובא מסיפור ערבי, שיש להניח כי אבן עזרא הכירו במקור. הסיפור נמצא בחיבור הנאו־אפלטוני איגרות האחים הטהורים.⁵³ החיבור תורגם לעברית במאה ה־13 בידי קלונימוס בן קלונימוס והובא בספרו אגרת בעלי חיים. הגרסה העברית אינה תרגום מילולי מלא, כי אם מעין תמצית, והיא אינה מביאה, למשל, את כל האזכורים במקור למחמד ולקוראן. לפי המשל בגרסה הערבית המקורית, הוזהר מלך העיר מפני השיטפון לא על־ידי נביא (נוסח אבן עזרא) אלא על־ידי האסטרולוג (מנג'ם) שלו – "הובר", "קוסם" או "חווה" בתרגום של קלונימוס. להלן הגרסה הערבית בתרגומו של קלונימוס.⁵⁴

אם כן בארתי לך, אדוני המלך, תועלת חכמת הכוכבים במשפטי הגדת העתידות קודם היותם ואיך הדרך להשמר מהם.

ובעבור זה משה בן עמרם ע"ה צוה אל בני ישראל ויאמר: כשתראו מחדושי הימים רעב או בצורת וחירום ותגבורת אויבים – שובו אז אל ה' ככל לבבכם בצום ובכי ומספר והכנעת הלבבות וקיימו התורה והמצוות. ועשו תפלות ותחנונות, וחנינות וצדקות. וכשיראה האל חרטתכם על העונות – יצילכם מכל אשר תפחדו. ובעבור זה נמשך מנהג שלוחי השם והנביאים מעת אדם הראשון להכריז ולפרסם בדרך הזה.⁵⁵ הנה אם ראוי להשתמש במשפטי הכוכבים⁵⁶ והגדת העתידות קודם היותם מה שיורו חדושי הזמנים לא כפי שיעשו החוכרים⁵⁷ והנמשכים לדעותיהם כשיבחרו צומח חלקי וישכחו מחייבי המשפטים הכוללים.⁵⁸ ואיך אפשר לרחות משפטי הכל בחלק, ואיך אפשר להעזר בגלגל על הגלגל?⁵⁹ אבל, ראוי להעזר בכח שהוא

53 על איגרות האחים הטהורים ראו ביחידה 3, סעיף 3.1.9.7.

54 הסיפור השני של אבן עזרא, על "מרוצת הסוס", אינו מופיע במקור הערבי כאן.

55 הנביאים מאז אדם הראשון קוראים לנו לחזור בתשובה.

56 משפטי הכוכבים – חכמת התכונה המשפטית, כלומר האסטרולוגיה.

57 האסטרולוגים, מגידי העתידות.

58 יש אסטרולוגים או קוסמים המנסים לחזות את העתיד על־ידי דברים "חלקיים" כצמחים, (כלומר: פרטיים, לא כלליים) ושוכחים את "המשפטים הכוללים" של הכוכבים.

59 אין החלק יכול להתגבר על הכל, ולא גלגל על גלגל אחר, אלא "להעזר בכח שהוא למעלה מן הגלגל".

למעלה מן הגלגל על הגלגל, כמו שעשו אנשי נינוה על נבואת יונה הנביא. [...] ואלו שבו לאל ממשפטי הכוכבים להשמר מרעותיהם – ודאי יסבב להציל השבים מרעתם.⁶⁰ כמו שזכרו, שמלך אחד הגידו לו קוסמי ומנו: חדוש רע יהיה בסוף מהזמן והיו מתפחדים שלא ישחית קצת המדינה. ואמרו אליו מאיזה צד יבא ומתי יבא. אמרו: בזאת השנה בחדש כך. ויועץ המלך עם בעלי העצה ויאמרו לו החסידים ויראי השם שיצא הוא ואנשי המדינה כלם ויתפללו לאל שיסיר מה שהגידו החוזים. ויקבל המלך עצתם ויצא באותו החדש עם החסידים ויראי השם חוץ למדינה ויקרא אל אלהים בחזקה ויכנעו ויועקו אליו שיסיר מהם כל התלאות אשר היו יראים וילינו באותו לילה חוץ לעיר, וישארו אנשים במדינה שלא שמו לבם לדברי החוזים, ויבא כלילה מבול מים ושטף עצום ויגדל שם פתאום וישטוף כל הנמצאים במדינה וינצלו כל היוצאים לחוץ, שלנו בשדה. וכמו זה הדבר, יתקיימו המשפטים,⁶¹ ובתשובה ירחו מהשבים ויחולו ברעים ויהיו כפרם.⁶² וכן אירע בימי נח הצדיק שהודיעם השם ביאת מבול בעונות אותו הדור ולא שב מהם רק נח ובניו ונתן לו השם תחבולה להנצל משטף המימות ויאבדו הפושעים והמורדים ולא נשאר אחד.

(קלונימוס בן קלונימוס, אגרת בעלי חיים, שער ה, פרק ה, עמ' קלט-קמ)

שאלה

הסבירו את המשפט "ואיך אפשר לדחות משפטי הכל בחלק, ואיך אפשר להיעזר בגלגל על הגלגל?"

המכנה המשותף לשתי הגרסאות – באיגרות האחים הטהורים ובאבן עזרא – הוא שהאל, שכוחו עולה על הכוח העליון של הכוכבים, יכול לאפשר לבני אדם להימלט מגזירת הכוכבים הבלתי־נמנעת בכך שניתנת להם היכולת לחזות את האירוע. וכן, בשתי הגרסאות בולטת הנעימה המוסרית־הדתית של החזרה בתשובה ושל חשיבות החיים בהתאם לתורה. כאמור, יש במשל החשוב של אבן עזרא נעימה מוסרית מובהקת. הנביא – או האסטרולוג – יכול לדעת את העתיד לקרות וידיעת העתיד הנבואית או האסטרולוגית הזאת היא תוצאה של קביעות גזירות הכוכבים הבלתי־משתנות והבלתי־נמנעות. את הגזירה אין האדם מסוגל לבטל. ואולם הוא יכול לנצל את קביעותן של גזירות הכוכבים כדי להינצל מן הנזק: "ומרוצת הסוס לא תשתנה, והעזר ימלט" כשהוא "נשען על פיקח שידע סוּרָם", לדבריו.

60 אנשי נינוה שמעו לחיזוי העתידות של הנביא יונה ולכן ניצלו.

61 כלומר, משפטי הכוכבים (הגזירות) התקיימו, אבל האנשים שהאמינו לאזהרה ושבנו בתשובה ניצלו מן הרעה.

62 משפטי הכוכבים מתקיימים, אבל רעתם נדחת מן השבים בתשובה. המשפטים יחולו (כלומר, רעתם תחול) על האנשים הרעים, שהם כופר לאנשים הטובים השבים בתשובה.



איור 6: מיניאטורה ממהדורה מעוטרת משנת 1500 בערך של ספר תלונות החיות על האדם, המצוי בחיבור הערבי הנאו-אפלטוני איגרות האחים הטהורים (רפאיל אחיזאן אל-צפא) מהמאה ה-10. חלק מהחיבור מופיע ב"משל חשוב" של אבן עזרא.

4.5.9.5 הדבקות

יכולתו של האדם לעקוף את הגזירה תלויה, כמובן, בהשגת נשמתו השכלית, שהיא "ממין המלאכים". נשמת האדם מסוגלת להיטהר ממעורבות יתרה בגופה, ולעלות מעל לכוחות העליונים של העולם התיכון בהידבקה באל, כמו המלאכים בעולם העליון. יסוד הדבקות באל הוא ידיעתו, כלומר, הכרת מעשיו בעולם, ואת אומרת, ידיעת החכמות בכלל, וחכמת הכוכבים בפרט. גם התורה מביאה את האדם לדרגה זו, ובזכות התורה יש לעם ישראל יתרון על יתר העמים, גם מהבחינה האסטרולוגית. כפי שנראה, כך מבין אבן עזרא את דברי חז"ל: "אין מזל לישראל".

נקודה זו – שעל-ידי נשמתו יכול האדם לדבוק בה' ולהינצל מגזירות הכוכבים, ושעל-ידי התורה יכול עם ישראל כולו להינצל – חשובה ומרכזית במשנת אבן עזרא, והוא חוזר עליה בכמה מקומות ובהקשרים שונים. למשל, בפירוש הארוך לשמות, ו: ג (שחלק ממנו נדון לעיל, סעיף 5.7.2.1). כך הוא מסביר את השם "אל שדי":

ועתה אנלה לך קצת סוד אל שדי. ידענו כי השם ברא ג' עולמות שהזכרתי.⁶³ והעולם השפל יקבל כח מהעולם התיכון כל אחד מהפרטים כפי מערכת העליונה.⁶⁴ ובעבור כי נשמת האדם גבוהה מן העולם האמצעי,⁶⁵ אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם בלא אמצעי ועל-ידי אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד,⁶⁶ אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבא עליו ביום ידוע, השם שדבק בו יסבב סבות להצילו מרעתו.⁶⁷ וככה אם יש במערכה שיהיה עקר, השם יתקן לו כח תולדתו ויוליד. על כן אמרו חז"ל, שהשם אמר לאברהם "צא מאצטגנינות שלך"⁶⁸ (שבת, קנו: ע"א). וקרוב מזה הטעם "אין מזל לישראל"⁶⁹ (שם). [...] על כן אמר השם לאברהם קודם "וארבה את זרעך", "אני אל שדי" (בראשית, יז: א), שפירושו מנצח המערכות העליונות,⁷⁰ לא שהמערכה תשחת, רק שידע הדבק בשמו שמחדש לו טוב שלא יהיה במערכתו,⁷¹ על כן אמר יעקב "המלאך הגאל אתי מכל רע" (בראשית, מח: טז), שהיה נכון לבא עלי. וזה הוא סוד כל התורה, כאשר

63 ראו לעיל, סעיף 5.6.5.1 וסעיף 5.7.2.1.

64 הפרטים בעולם הארצי מושפעים מכוחות הכוכבים בהתאם למערכת הכוכבים.

65 נשמת האדם היא "ממין המלאכים בעולם העליון".

66 הנשמה יכולה לדבוק בשם על-ידי התרחקות מן העולם השפל.

67 כוח האל הוא "עליון" על כוחות הכוכבים בעולם האמצעי. לכן יכול "להצילו מרעתו" של כוח הכוכבים. כאמור לעיל (בפירושו הקצר לשמות, כג: כו, הטובא בסעיף 5.9.5.1), "ואם הוא דבק בה", אשר לו נתכנו עלילות, יסבב סיבות לשטור הגוף ויחזק הרוח המכלכל", כלומר ה' יברא סיבות שיחזקו את רוחו וישמרו את גופו.

68 אברהם היה הראשון לדעת את ה', ועל-ידי כך להתגבר על השפעות הכוכבים מן העולם האמצעי. זה פירוש "צא מאצטגנינות שלך".

69 כלומר, אין ישראל נתונים לשליטת הכוכבים והמזלות.

70 בשעת לידתו של אברהם נגזרה עליו הגזירה האסטרולוגית שלא יהיה לו בן. לכן לפני שהאל מבטיח לו בן (כלומר לפני שהוא אומר "וארבה את זרעך"), הוא אומר לאברהם: "אני אל שדי". באמירה זו יש מן הקביעה שכוחו של האל עולה על כוח הכוכבים בעולם האמצעי.

71 אין מערכת הכוכבים מבוטלת על-ידי האל. אבל הדבק באל מקבל טובה מן האל שאינה לפי גזירת המערכת האסטרולוגית.

אפרש עוד. והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה, אשר ידעו השם פנים בפנים,⁷² על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות לחדשם.⁷³

(הפירוש הארוך לשמות, ו: ג, תורת חיים, עמ' סז)

אנו רואים כי בהתאם לקוסמולוגיה המשולשת ("ידענו כי השם ברא ג' עולמות"), מה שקיים בעולם השפל מושפע ממערכת הכוכבים בעולם התיכון. ואולם נשמת האדם השכלית, בהיותה ממין המלאכים בעולם העליון, מעל לכוכבים בעולם התיכון, יכולה "להניח" את תאוות העולם השפל, "להתבודד" ועל-ידי כך "לדבקה בשם הנכבד". הדבקות באל מצילה את הנשמה מהשפעותיהם הרעות של הכוכבים. זאת כוונת "צא מאצטגנינות שלך". אשר לעם ישראל (אבן עזרא רומז כאן שהוא יפרש סוד זה), התורה היא דרך מיוחדת לעם ישראל לדבוק באל ולהינצל מהשפעות הכוכבים, וזוהי כוונת "אין מזל לישראל".

בשל דבקותו המיוחדת בה' הצליח משה להתעלות מעל חלקיותו הארצית ולהגיע למדרגה העליונה: "והנה משה שב כללי" (הפירוש הארוך לשמות, לג: כא). כלומר, משה הגיע למעלה מלאכית-כללית עליונה, שהיא גם מעל לעולם התיכון. הוא היה יכול לחדש אותות ומופתים, בניגוד למערכת השמים ולחוקי הטבע הקבועים, מפני שהיה דבק בכוח עליון, מעל לכוחות המערכת הטבעית בעולם התיכון. לדברי אבן עזרא, בפירושו לפסוק "ודברתם אל הסלע": "והפירוש הנכון בעיני אגלנו ברמיזות. דע כי כאשר ידע החלק את הכל, ידבק בכל, ויחדש בכל אותות ומופתים" (במדבר, כ: ה, תורת חיים, עמ' קעה).

העולם הארצי השפל נתון אפוא למערכת חוקי הטבע – ובכללה גזירות הכוכבים בעולם התיכון. מי שנשמתו (שכלו) דבקה באל (הרי נשמתו היא ממין המלאכים בעולם העליון) יכול להינצל ממערכת זו. בזכות מעלת נשמתו הטהורה ותוקף דבקותה בה', יכול הנביא אף לחדש אותות במערכת טבעית זו.

5.9.6 עם ישראל ותורת ישראל: "אין מזל לישראל"

עד כאן יש נעימה דתית-מוסרית כללית בתורה האסטרולוגית של אבן עזרא. אך בתורתו האסטרולוגית יש גם מקום מיוחד לעם ישראל, ובייחוד לתורת ישראל. מיד אחרי הדיון ב"משל החשוב" (השיטפון ומרוצת הסוסים) הוא מכניס גורם חדש זה לדיון: ייחודו של עם ישראל בזכות תורת ישראל, המוצא ביטוי באמרת חז"ל: "אין מזל לישראל".

72 כאן תפיסת אבן עזרא דומה לזו של הרמב"ם אחריו, כאמור לעיל, סעיף 5.7.2.1.

73 כאן דומה תפיסתו לתפיסת יהודה הלוי, כאמור לעיל, סעיף 5.7.2.1.

כיצד אפשר לשלב את האמונה בייחודו של עם ישראל בתורה אסטרוולוגית כללית? תשובת אבן עזרא היא שעם ישראל, "כל זמן שהם שומרי התורה", הוא בשליטתו הישירה של האל (שכוחו, כזכור, עליון על גזירות הכוכבים בעולם האמצעי). ולכן אינו ניתן לשליטת הכוכבים:

ובעבור זה אמר ה' אחר "אשר חלק" (דברים, ד: יט), "ואתכם לקח ה' [...] להיות לו לעם נחלה" (דברים, ד: כ). ככה "לא כאלה חלק יעקב, כי יוצר הכל הוא" (ירמיהו, נא: יט). וזהו "ונפלינו אני ועמך" (שמות, לג: טז). וזהו שאמרו חז"ל "אין מזל לישראל" (שבת, קנו: ע"א), כל זמן שהם שומרי התורה. ואם לא ישמרוה, ישלוט בהם המזל כאשר הוא מנוסה, כי כל מחברת⁷⁴ ומזל דלי במערכת רעה.⁷⁵ הנה יבא רעה לישראל. והיודעים חכמת המולות יודו בן. והנה היתה במערכת השמים במחברת, שיעמדו בגלות מצרים עוד שנים רבות. ובעבור שצעקו אל ה' ושבו אליו הושיעם ה'. וכאשר יקרה לכלל בן יקרה ליחיד, על בן "ושמר תורה אשרהו" (משלי, כט: יח).

(הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטז)

הפסוקים שאבן עזרא מצטט בראשית הקטע הזה מעידים על סגולת ישראל וייחודו כעם "נחלה", הנשמר וניצל מהשפעות הכוכבים. לכן כשאמרו חז"ל "אין מזל לישראל" הם התכוונו לומר שבני ישראל אינם בשליטת הכוכבים ובהשפעותיהם. ואולם ייחוד זה תקף אך ורק "כל זמן שהם שומרי התורה. ואם לא ישמרוה ישלוט בהם המזל", כלומר הם יהיו ככל עם, נתונים לשליטת הכוכבים.

כמו שהאדם המשכיל יכול להתעלות בנשמתו אל כוח עליון מכוחם של הכוכבים, כך מעלה התורה את כל שומריה למעלה זו. לבני ישראל יש אפוא מעמד קוסמולוגי מיוחד, בזכות התורה. לדברי צבי לנגרמן:

האל העניק לכוכבים את הנהגת העולם התת-ירחי. אך ישראל נהנה ממעמד מיוחד, הבא לידי ביטוי מובהק בכך שהתורה נמצאת בחזקתו. כל עוד עוסק היהודי בתלמוד תורה ובקיומה, הוא קשור לעולם רוחני שהוא עליון לכוכבים. בדרך זו יכול היהודי לשחרר את עצמו מגזירות הכוכבים.

(Langerman, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra", p. 49)

74 מחברת – חיבור המולות.

75 גם בפירוש הארוך לשמות, לב: א, אומר אבן עזרא כי חטא העגל אירע במזל דלי (כלומר בחודש שבט). הואיל ולא שמרו בחטא העגל את מצוות התורה, שלט בהם מזל דלי שהוא במערכת רעה.

לעם ישראל יש אפוא מעמד נכבד ומיוחד. לדברי אבן עזרא: "בעבור כי הנכבד באדמה הוא האדם, על כן צורת הכרובים, והנכבד באדם ישראל" (הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטו). פירושו של מעמד מיוחד זה הוא שאין עם ישראל נתון לגזירות הכוכבים, אלא לשליטתו הישירה של האל. לדברי אבן עזרא, אף-על-פי שלכל עם יש כוכב ומזל, מעלת ישראל היא "להיות ה' יועצם", כלומר הם "נחלת ה'" ובשליטתו המידית והבלעדית: "דבר מנוסה הוא, כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל, וכן יש מזל לכל עיר ועיר. וה' שם לישראל מעלה גדולה להיות ה' יועצם ולא כוכב להם, והנה ישראל נחלת ה'" (דברים, ד: יט, תורת חיים, עמ' לט). ואולם אין כאן עליונות גזעית. עליונותו של עם ישראל היא בזכות תורת ישראל, "כל זמן שהם שומרי התורה" (לעיל). וכך הוא מסביר בספר יסוד מורא:

וזה כנגד המקבל בדרך חכמת המזלות. והשם לקח לישראל לנחלה, ויוציאם מרשות המזלות כל זמן שהם ברשותו לעשות אשר צוה בתורתו. על כן אמרו הקדמונים, "אין מזל לישראל". ובעבור זה כתוב "ונפלינו אני ועמך" (שמות, לג: טז), ואין לטעון איך ישנה השם חקות שמים. הנה זה יוכיח. והנה היה הטוב כלו בעבור כל הטוב. ובעבור רק מעט, אין מדרך החכמה למנוע מה שהוא טוב רובו. על כן יש כח במשכיל לבחור הטוב והרע כי אין הגזירות רק כפי המקבל.

(ספר יסוד מורא, שער ז, עמ' יא-יב)

שאלה

הסבירו את כוונת "אין מזל לישראל", לדעת אבן עזרא.

התורה היא הגורמת לשינוי באדם "המקבל", כך שגזירות הכוכבים לא ישפיעו עליו. כל אדם יכול לעבור את התהליך הקשה והארוך של טהרת הנפש ולמידת החכמות, עד שנשמתו תהיה דבקה באל, ובזכות ידיעתו את העתיד לקרות יוכל להינצל מרוע הגזירה. ואשר לעם ישראל, "כל זמן שהם שומרי התורה", התורה מביאה אותם אל מעלה זו, כך שכל העם דבק באל וניצל מן הגזירה.

לא זו בלבד שתורת ישראל מסייעת בתהליך זה של התעלות מעל לגזירות הכוכבים ויצירת קשר ישיר (דבקות) עם האל, אלא שגם לארץ-ישראל יש תפקיד נכבד בתהליך זה. לדברי אבן עזרא: "והזכיר זה הכתוב להודיע כי מעלה גדולה יש לארץ ישראל" (בראשית, לג: יט, תורת חיים, עמ' קיא).

מה היא מעלה זו של ארץ-ישראל? כזכור, גם כאשר מדובר בהשפעת הכוכבים על החיים הארציים, וגם כאשר מדובר בהתגלות האל, "המקבל" קובע את טיב הקשר מלמטה, לא פחות מהכוח המשפיע מלמעלה. היחס, כפי שנאמר לעיל, הוא יחס גומלין. לכן גם המקום יכול לשנות את טיב

ההשפעה. במונחים מודרניים, השידור הוא אותו שידור לכל דבר, אלא שמקומות מסוימים מצטיינים מבחינת קליטת השידור ("כח הקיבול", כלשון אבן עזרא). לדברי אבן עזרא: "ידענו כי ה' אחד, והשינוי יבוא מהמקבלים, וה' לא ישנה מעשיו, כי כולם הם בחכמה. ומעבודת ה' לשמור כח הקיבול כפי המקום" (דברים, לא: טו, תורת חיים, עמ' רסב). ובמקום אחר הוא אומר:

וככה ה' הנכבד, ידענו כי כבודו מלא כל העולם, רק יש מקומות שיראה כח ה' בו יותר ממקומות אחרים, ובעבור שני דברים, האחד כפי מתכונות תולדות המקבל, והשני כפי כח עליון שהוא על ראש המקבל. על כן נבחר מקום בית המקדש.

(הפירוש הארוך לשמות, כו: א, תורת חיים, עמ' קה)

שאלה

מדוע, לדעת אבן עזרא, נבחרה ירושלים למקום בית המקדש?

עליונותן של ארץ-ישראל וירושלים, לפי תפיסה זו, היא תוצאה של שני מרכיבים. ראינו לעיל כי היחס בין הכוח העליון לבין תולדות המקבל תלוי בשניהם גם יחד. גם כאן היתרון הוא משני הצדדים. אמנם לארץ-ישראל ולירושלים מעלת האקלים האמצעי, אך נראה שלדעת אבן עזרא מערכת הכוכבים מעל לירושלים ("כח עליון שהוא על ראש המקבל") היא גם מועילה במיוחד. היתרון הוא אפוא "בעבור שני דברים", האקלים מלמטה והמערכת מלמעלה.

דווקא בארץ-ישראל, הנמצאת באקלים האמצעי והאידיאלי (שאינו חם מדי ולא קר מדי), ושמעליה ("על ראשה") כוח עליון, התנאים הם כאלה שמקלים על "כח הקיבול". כוח זה אינו תורשה גנטית או גזעית של בני ישראל; הוא נשמר ומפותח על-ידי עבודת האל, "כל זמן שהם שומרי התורה". ואולם כאשר בני ישראל נוטשים את התורה, הם מפסידים את יתרוןם, והם שוב, כשאר בני האדם, נתונים לגזירות הכוכבים.

שאלה

מהו תפקידה של התורה בייחודו של עם ישראל?

האל מתייחס אל האנושות כאל כלל נמצאי העולם השפל, באמצעות העולם העליון והעולם התיכון. אבל אל בני ישראל מתייחס האל ישירות, בתורה. כל יחיד יכול להשתדל להשיג את החכמות כדי שנשמתו תתעלה על כוחותיהם העליונים של הכוכבים ותצליח להידבק ישירות באל,

ועל-ידי כך להיוושע מן הגזירות. לעם ישראל יש דרך קבוצתית להידבק ישירות באל ולהיוושע מן הגזירות "כל זמן שהם שומרי התורה".

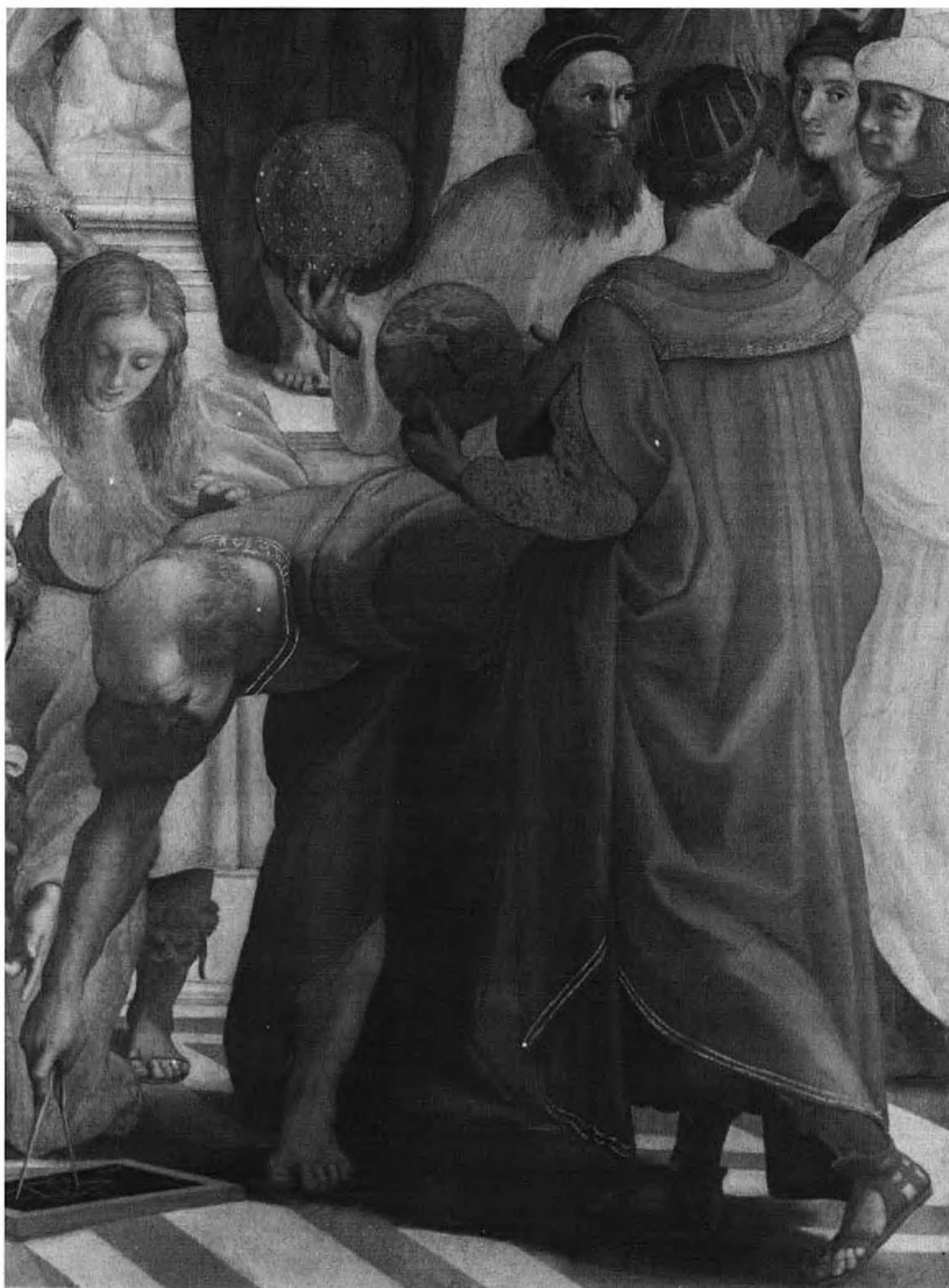
כאמור, ישראל הוא "נחלת ה'", כלומר ה' שולט עליו ישירות ולא באמצעות הכוכבים. עולה כאן השאלה: בזכות מה? לדעת אבן עזרא, בניגוד גמור לתורה הביולוגית-גנטית או הגזעית של חברו הטוב, ר' יהודה הלוי (שאת תורתו נלמד ביחידה 6), המעלה אינה של עם ישראל אלא של תורת ישראל. יהודה הלוי סבור כי ייחודו של עם ישראל הוא שיש לו כוח ביולוגי-גנטי, הנקרא "העניין האלוהי" (בערבית: אל-אמר אל-אלהי), המאפשר קשר ישיר עם האל בהתגלות נבואית. כמו שיש לכל בן אדם כוח שכלי שאין ליתר החיות, וכמו שיש לחיות נפש המאפשרת תחושה ותנועה רצונית החסרה לצמחים, כך יש לכל יהודי כוח המאפשר לו להינבא ולקבל התגלות אלוהית. לפי תורת יהודה הלוי, אלמלא היה ליהודים הכוח המיוחד הזה – העניין האלוהי – לא היו יכולים לקבל את התורה במעמד הר סיני (ולכן התורה גם לא הייתה יכולה להינתן לעם אחר). ואולם מאז חורבן בית המקדש וגלות היהודים מארץ-ישראל, אין התנאים הדרושים להוצאת הכוח הזה אל הפועל, ולכן אין עוד נביאים בקרב היהודים.

אין אבן עזרא מסכים לדעת יהודה הלוי. אדרבה, לפי תפיסת אבן עזרא, אילו היה הייחוד היהודי כוח ביולוגי-גופני, הרי כוח גופני זה היה בהכרח חלק מן "התולדת" החומרית שלו, והתולדת החומרית, כזכור, נתונה לגזירות הכוכבים השולטים בעולם הארצי השפל, שגוף האדם חלק ממנו. לדעת אבן עזרא, אין כל הבדל ביולוגי-גופני בין היהודי לבין הנוכרי. התורה היא הגורם הרוחני המבחין בין היהודי השומר את מצוותיה, והמציל אותו מגזירות הכוכבים, לבין האדם (נוכרי או יהודי שאינו חי לפי התורה), הנתון להשפעת הכוכבים.

שאלה

הסבירו את היחס בין עם ישראל לבין תורת ישראל לשיטת אבן עזרא ולשיטת יהודה הלוי והשוו ביניהם.

שני ההוגים, אבן עזרא ויהודה הלוי, מנסים להסביר באופן מדעי את התופעה ההיסטורית החריגה של הישרדות העם היהודי בניגוד לכל מה שהיה אפשר לצפות לנוכח גורלם ההיסטורי של עמים קטנים שנכבשו והוגלו מארצם לפני מאות שנים. כאמור, לדעת יהודה הלוי, ההסבר הוא לכאורה מדעי, שלעם היהודי יש כוח ביולוגי-גנטי מיוחד. גם לדעת אבן עזרא ההסבר הוא לכאורה מדעי, אך בעיקר קוסמולוגי-אסטרולוגי. "אין מזל לישראל" מפני שלתורה, לא פחות ואף הרבה יותר מאשר לחכמה (הרי החכמה היא סגולת יחידים בלבד ואילו התורה היא נחלה לאומית) יש כוח לשמור את שומריה מגזירות הכוכבים. עקרונית, לגבי כל אדם, בהיותו יצור גופני בעולם הארצי השפל, "מה שנגזר עליו כפי מערכת כוכבי מולדתו כן יקרנו, חוץ אם ישמרהו כח העליון יותר מכח הכוכבים, שיהיה דבק בו, או ינצל מהגזירות" (הפירוש הארוך לשמות, לג: כא, תורת חיים, עמ' רטז).



איור 7: קלאודיוס פטולמאיוס (תלמי) – עם הפנים אל המתבונן – ותלמיד אותיים גלובוס (עם מפת השמים), ואוקלידס רוכן אל לוח המונח על הרצפה ובידו מחוגה. פרט מפרסקו של רפאל, "אסכולת אתונה" בוותיקן (וראו כרך א, דפי הצבע, מס' I).

(Photo Vatican Museums)

7.9.5 תורת האסטרולוגיה של אבן עזרא: סיכום

לתורת האסטרולוגיה של אבן עזרא יש הקבלה פורמלית מסוימת (אך מובן שבלי תוכנה האסטרולוגי) לתורת ההשגחה של הרמב"ם במורה הנבוכים, ג: יז, וביחוד שם, פרק נא, והשוואתן של שתי השיטות תבהיר את תורת אבן עזרא. לדברי הרמב"ם, ההשגחה פועלת בהתאם להשגחה שכלית. בעולם התת־ירחי, ההשגחה האלוהית חלה על הכללים בלבד ולא על הפרטים, למעט בני אדם. ההשגחה דבקה באדם בהתאם להשגחתו השכלית, וזה משום שבהשגחתו השכלית מתעלה האדם על מוגבלותו כיחיד ודבק בעולם הכללי של הידיעה. לפי תורתו האסטרולוגית של אבן עזרא, לאדם יש דרך, באמצעות ידיעתו מראש, להינצל מגזירות הכוכבים, וזאת משום שידיעה זו מקשרת אותו ישירות עם העולם השכלי העליון, עולם הנשמה והמלאכים, שכוחו "כח עליון יותר" מכוח השפעות הכוכבים, שהם בעולם האמצעי.

בשתי השיטות, של אבן עזרא ושל הרמב"ם, השגחתו השכלית של האדם (וגם לתורת ישראל יש תפקיד מרכזי כאן) היא המאפשרת לאדם להינצל ממאורעות העולם הארצי השפל, והיא המקשרת את האדם היחיד עם העולם הכללי שאינו נפסד. ואולם ההקבלה כאן היא הקבלה פורמלית של המבנה ואין דמיון מהותי בתוכנו של שתי השיטות, הואיל ולדעת אבן עזרא מה שקורה לבעלי־חיים הוא נגזר והכרחי, ואילו לשיטתו של הרמב"ם מה שקורה לבעלי־חיים הוא מקרי. ועם זאת, בשתי השיטות, מה שמייחד את האדם מיתר בעלי־החיים, דהיינו שכלו (נשמתו, בלשון אבן עזרא), הוא המעלה את האדם ומציל אותו מגורל בעלי־החיים (בין שגורל זה נגזר, נוסח אבן עזרא, ובין שהוא מקרי, נוסח הרמב"ם), באמצעות ידיעתו.

עניינו המדעי של אבן עזרא באסטרולוגיה הוא פועל יוצא של הקוסמולוגיה הנאו־אפלטונית של שלושת העולמות. התערבותו הישירה של האל במה שקורה לבני אדם בעולם הארצי השפל אינה מובנת כנס דווקא, ובוודאי לא כמאגיה או תיאורגיה;⁷⁶ באופן טבעי גרידא, התערבות זו מובנת בכך שהמשכיל יודע מראש את העתיד לקרות ממילא. לפיכך מצאנו פן מוסרי לתורה זו גם ב"משל החשוב" של אבן עזרא וגם במקורו הערבי; שהרי לא די בידיעת האמת, אלא יש גם להתנהג ולפעול בהתאם לדרישות האמת. לתורת ישראל יש הכוח לשמור את שומריה משום שבאמצעות התורה כל העם השומר אותה מחונן בעקיפין באותה ידיעת האמת ובאורח החיים הנכון. בלי התורה היו רק המשכילים משיגים את אותה ידיעת האמת ואת אורח החיים הנכון.

המשכיל על־ידי ידיעתו מראש והיהודי באמצעות שמירת התורה יכולים אפוא לנצל את הקביעות של גזירות הכוכבים כדי להינצל מדעתן.

76 תיאורגיה – הכוח או היכולת להכריח או לשכנע את האל/האלים לעשות את מה שהאדם רוצה; מן היוונית Theourgia – עשיית נס; מלשון theos = אל, ergon = עבודה.

§.10

אחרית דבר

ר' אברהם אבן עזרא הוא אחד ההוגים החשובים והמרתקים ביותר מימי הביניים. על אף דעותיו הרדיקליות, כגון יחסו הביקורתי למקרא, נטייתו לתפיסה אפלטונית של בריאת יש מיש, ותפיסה פנתאיסטית של האל, עדיין מודפסים פירושו למקרא במהדורות השונות של מקראות גדולות והכל קוראים בהם. מחקרו ומפעלו הם מדעיים ביסודם, אך בד בבד הוא עוסק גם בנומרוֹלוגיה (חכמת המספרים) ובאסטרולוגיה. על אף הפן הפנתאיסטי שבהגותו – בשירים כגון "לך אלי תשוקתי" הוא מביע רגשות אישיים לאל בלתי־אישי.

אבן עזרא לא היה פילוסוף שיטתי. הוא ליקט יסודות שונים מתורות פילוסופיות שונות ושילבם למבנה אחיד, אם כי לא תמיד עקיב ביותר. האל המתגלה במעמד הר סיני הוא "האחד" הנאו־אפלטוני, מעל ומעבר לעולמות העליונים; הוא "האחד" הנאו־פיתגורי, שאינו מספר, אבל שכל מספר מורכב ממנו; האחד הוא "הכל" הפנתאיסטי; ובהיותו "הכל" (כל מספר מורכב מ"האחד") הוא גם "העצם" הנושא את כל "המקרים" לפי תורת המאמרות האריסטוטלית. הכל נגזר מראש, אך הנביא יכול לחדש אותות. ולבסוף, אף־על־פי שהעולם השפל נתון לגזירות הכוכבים, לאדם יש חופש הבחירה. לבני ישראל בפרט ולבני האדם בכלל יש דרכים – בתורה ובחכמה – להינצל מן הגזירה ההכרחית, ודווקא הכרחיותה וקביעותה של הגזירה הן המאפשרות את החיזוי כיצד להעביר את רוע הגזירה.

ר' אברהם אבן עזרא – אישיות פרדוקסלית והוגה מרתק.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

נספח ב:

אברהם אבן עזרא*

אוריאל סימון

תרגום אנגלי על-ידי מתיאוס (1874): שיטה אחרת של פירוש מגילת אסתר — על-ידי צדנר (1850). מהדורה כוללת של כל פירשי ראב"ע לתשמיש מגילות עומדח להתפרסם על-ידי סימון. הפירוש הקצר לדניאל פורסם לראשונה על-ידי מתיאוס (1877), ושנית על-ידי מונדשיין בצירוף ביאור (מהדורה זמנית תשל"ז). לד' ליקט מכל כתבי ראב"ע ביאורי פסוקים לנביאים ראשונים (1903), ואוקס — לירמיהו ויחזקאל (1916).

דרכו הפרשנית של ראב"ע סוכמה על-ידו בתמציתיות אופיינית בחרווי הפתיחה לפירושו הקצר לתורה: זה ספר הישר / לאברהם השר / ובעבותות הדיקדוק נקשר / ובעיני הדעת יכשר / וכל תומכו מאושר. ישר בפי ראב"ע היא מלה נרדפת לפשט, ופשט זה מתואר כביאור העומד במבחן הכפול של פילולוגיה קפדנית (בעבותות הדיקדוק) ושל סבירות ראציונאליה (בעיני הדעת), ומוצג כמפתח לטובה הרבה הבאה מלימוד התורה. ואכן, חלק ניכר של פירושי ראב"ע מוקדש לבירור לשוני מדויק ורבי-צודי, המבוסס על הכללים שטבעו קודמיו, אך מתוך חתירה לדיוק-יתר בהגדרתם, ומתוך נטייה למעט את ההסתמכות על תופעות חריגות ועל הנחות מפליגות (ואין צורך). כך הוא ממעט להסתייע בחילופי עיצורים, נרחע מן ההנחה בדבר הומוניסים מנוגדי-הוראה, ופוסל את שיטת המרת המלים. הוא שואף להשתית את מלאכת הפירוש על שיפוט ראציונאלי ועל ידיעות במכלול המדעים: כי שיקול הדעת הוא היסוד, כי לא נחנה התורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין אדם ובין אלוהיו הוא שכלו (ההקדמה לתורה, דרך ג). סבירות ראציונאליה יש לבקש אף במצוות השמעיות, שכן חלילה שתהיה מצוה אחת מהן מכחשת שיקול הדעת

(ט) ראב"ע, ר' אברהם בן מאיר אבן עזרא (1089–1164). — פייסן ומשורר, בלשן ומתרגם, מתמטיקאי ותוכן, הוגה-דעות ומפרש מקרא. מחמת נדודיו של ראב"ע בקהילות ישראל שאינן דוברות ערבית, נכתבה יצירתו הענפה כולה בלשון העברית. אין לקבוע בוודאות, אם אמנם פירש את כל ספרי המקרא, וכבר ראשוני מבאריו מעידים, שלא היו לפניו פירושי לנביאים ראשונים. לירמיהו, ליחזקאל, למשלי (הפירוש המיוחס לו במקראות גדולות הוא לד' משה קמחי), לעז"נ (כנ"ל) ולדה"י. לעומת זאת שרדו שני פירושים משלו לשבעה מספרי המקרא, ויש סימנים שכתב פירוש מקביל לספרים נוספים. במקראות גדולות נדפס פירושו הקצר לבראשית, לדיקדוק, לכמדבר ולדברים, ואילו לשמות — הפירוש הארוך. מן הפירוש הארוך לבראשית שרד רק קטע (ההקדמה והפירוש לבר' א.א. — יב.יא), שהוהדר על-ידי פרידלנדר (1877). ההקדמות לפירושי התורה (הקצר הארוך) הוהדרו ותורגמו לגרמנית על-ידי רחין (1885), את הפירוש הקצר לבר' פרק א הוהדר ופירש פרייט (1973). הפירוש הקצר לשמות פורסם לראשונה על-ידי יש"ר (יצחק שמואל רגיו 1839), הוהדר ונתפרש על-ידי פליישר (תרפ"ו). הפירוש לישיעיהו הוהדר ותורגם לאנגלית על-ידי פרידלנדר (1873–1876), וליש' א.א.כב הוהדר בשנית בתוספת ביאור על-ידי פורת (תש"ה). מהדורה ביקורתית של פירוש תרי"עשר, בצירוף פירוש מקביל (שנרשם מפי ראב"ע על-ידי תלמידו ושעדיין לא ראה אור) עומדת להתפרסם בלוחת פירוש על-ידי סימון. מן הישיטה הראשונה לתה' שרדו רק ההקדמה והביאור לפרק א, והם נתפרסמו עם ביאור על-ידי סימון (תשמ"ב). מהדורה ביקורתית של הפירוש הנדפס לתה' עומדת להתפרסם על-ידי סילבר. שיטה ראשונה של פירוש שה"ש נתפרסמה עם

* מתוך: הערך "תנ"ך, פרשנות" בתוך אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, סורים 671-674; 677-680.

(בפירוש הארוך לשם' כ.א.). לפיכך יוכל המשכיל אף להסביר, מדוע מדיקה אכילת פירות ערלה ובשר בעלי-חיים טמאים לגוף ולרוח (וי' יט, כב). וברי שגם את הפרשיות הסיפוריות שבתורה צריך לבאר בהתאמה למציאות הטבעית והפסיכולוגית (בר' יא, ג; שם' כ.א.), פרט למעשי הנסים, הסבירים לתלוטין בעיני מי שמאמין בשלטונו המוחלט של ה' בטבע. אמנם הם נוגדים את התולדות (חוקי הטבע). אך לא את שיקול הדעת ולא את מראה העיניים (ס' העיבור י' ע"א). ראב"ע אמנם שולל את הנטיה להרבות בנסים מעבר לאלו המפורשים במקרא (בפירוש הארוך לדניאל א, טו). אך דוה את הספקות שהושמעו לגבי הריאליזם של פרשת חיבת נח כנובעים מקושיות-סרק (בר' ו, כ).

תביעת הסבירות כוללת גם סבירות סגנונית הנקבעת על-פי ההתאמה ללשון בני-אדם. המפרש אנכי עשו בכורך. אנכי מה שאנכי. אבל עשו הוא בכורך. אינו פשט, מכיון שזו חריגה מרכי ההתבטאות המקובלים (הפירוש הארוך לשם' לח, יח; הפירוש הקצר לשם' כא, ח). את התנגדותו לאינטרפרטציה של מלאות חסרות מנמק ראב"ע לא רק בהעדרה של חוקיות ברורה בנידון זה בגוף המקרא לשבבותיו (ההקדמה לתורה, דרך ה), אלא גם בעובדה האמפירית שבחיי יום-יום אין לכתיב שום מסר בפני עצמו (הפירוש הארוך לשם' כ.א.). ולפי שאין ליחס למקרא דרך הבעה ייחודית (חלילה שידבר הנביא בגמטריאות וברמזיות — בפירוש הקצר לשם' א.ו.), לא יפלא שתמצא בו האנשה לרוב, שכן לשון בני-אדם מתייחסת בהכרח לאלהות שממעל לאדם ולטבע שמתחתיו, באמצעות השאלות מן התחום האנושי (הפירוש הארוך לדני' יא, א).

לחיתרתו אחר הפשט, אשר ייכשר בעיני הדעת, נחלוצה מודעות מיתודולוגית רבה. מכוחו של עקרון-היסוד: אחר הכתוב נרדוף (בפירוש הארוך לשם' ט.י), רוחה ראב"ע ביאורים שאינם מעוגנים בכתובים (בפירוש הקצר לשם' טז, ד; בפירוש הארוך לשם' ו, כד), כפי שהוא רואה כחובתו לציין בעזרת מינוח מגוון את דרגת הוודאות של הביאורים שהוא מציע: והנכון, בראיות ברורות, אולי, ולפי דעתי, יש רמות ראיות, והכל דרך סברא. כמו-כן הוא מרבה בהבאת אפשרויות-ביאור שונות, כשלא ניתן להכריע ביניהן באורח חד-משמעי, ואינו נרתע מלהודות בקוצר יכולתו לפרש את המקראות. הנובע מריחוקנו מעולם המקרא (בר' ב.יא). על אף שלילתו את תוקפן הפרשני של רוב דרשות חז"ל (בעיקר בהקדמותיו לתורה), יש שהוא עצמו מגלה בכתוב מימד נוסף (ספרותי או רעיוני). שאינו יכול להוכיחו מתוכו כראוי ולכן אופיין על ידו כדרך דרש (במ' יז, כג; כג, כד; דב' טז, יח).

דרשו הפרשנים של ראב"ע עומדת בסימנו של המתח הפורה שבין אמונה בקדושת המקרא ואמתותו ובין חירות פרשנית יתירה. הוא מודה בחלקיות ההבנה האנושית ובמגבלות המדע, אך לא ביחסיות בח השיפוט הראציונאלי. לפיכך כאשר אמתו של הכתוב סותרת את אמתה של התבונה, הסתרון חייב להיות פרשני. דביקותו בהנחה השכלתנית, שלא ייתכן בשום פנים שהכתוב יהא נוגד את המוחש והמושכל. כפי שלא ייתכן שיסותר כתוב אחר, היא

המעניקה למפרש את הזכות והחובה להתאים את הכתובים המוקשים לתביעות התבונה (השווה לעיל על רס"ג). עקירה זו של הכתוב ממשמעו — בדרך המיטפוריסטיקה, האליגוריסטיקה ושאר דרכי ההרחבה — קריה כפי הראב"ע תיקון. ואחר מגילדיה הקיצוניים הוא שלילת ממשותם של נישואי הושע על-ידי שיוכם למראות נבואה (הר א.א.). ברם, לנוכח החשש לפרשנות שרירותית וכןגד הסכנה (שאת התגלמותה העיקרית ראה בפרשנות נוצרית) שהתיקון ישמש להפקעתם של מעשי האבות, המצוות המעשיות והיעדים המשיחיים מממשותם, מוצב לפרשן סייג חמור: אין לתקן פסוקים סבירים; לכל היותר ניתן לגלות בכתובים עמוסי משמעות רוכד שני, שאינו מבטל את המשמע, אלא מצטרף אליו.

הגבלה נוספת של חירות הפרשן — האמורה לשמש כתריס בפני סכנת ההפקרות הקראית — היא האמונה בתוקפה המחייב של קבלת חז"ל, אשר מעמדה בחינת תורה שבעל-פה מקביל למעמד התורה שבכתב. אמונה זו באמתותה של מסורת חז"ל (שעיקרה הלכית ומיעוטה היסטורית ופרשנית) ובהתאמתה לפשוטם של המקראות הגיונה בצדה: התיסורים המרובים, והעדר הפרופורציה בין מה שמפורט בכתוב ומה שרמזו בלבד מעידים שהתורה שבכתב לא נועדה מלכתחילה לעמוד בפני עצמה. על הלכה תלמודית לא ניתן אפוא לחלוק, אלא אם כן אפשר להפקיע אותה מחזקת קבלה (היינו מסורת) מכוח הטענה שזו דעת יחיד. ואילו דרשות חז"ל אינן שייכות, לדעתו, מעיקרא לגדרה של הקבלה, שכן אין הן אלא פרי מאמציהם למצוא בלשון הכתוב אסמכתא הן להלכה המסורה והן ליצירתם הרוחנית. הפרדה חדה זו בין ההלכות המסורות באמצעות חז"ל לבין דרשותיהם, פטרה את ראב"ע מלהתייחס לדרשות כאל פירושים מחייבים (ומי שיש לו לב — רוצה לומר הבנה — יוכל להכיר מתי אומרים דרש ומתי אומרים פשט — יסוד מורא, שער ו), אך גם מנעה אותו מלהכיר בלגיטימיות של פשט הנוגד את ההלכה. בכתובים שבהם מצא מתח בין ההלכה הפסוקה לבין לשון הכתוב, חייב אותו ישרו להודות בכך בפה מלא, ואילו אמונתו חייבה אותו להראות, שאכן ניתן לגשר על פני הפער כעזרת פשט אלטרנטיבי (בפירושים הקצר והארוך לשם' יג, ט; וי' כא, ב). כפי שהקבלה מאירה ומשלימה את התורה, אך אינה נובעת ממנה (דברי קבלה חזקים ואין צריכים חיזוק — בפירוש הארוך לשם' יג, ט), כך יש לבאר את המקרא לאור החכמות והמדעים, אבל אין צורך או חובה להשתית אותם עליו (יש' מ.כב). הכרה בעצמאותם של המקובל מכאן והמושכל מכאן מצויה כבר אצל ר' סעדיה גאון, וראב"ע הסיק ממנה מסקנה רבת-משקל לגבי פירושו — למעט ככל האפשר בהיטל של ההלכה מכאן ושל המדע מכאן על המקרא (הטיפוסית לפרשנות הגאונים). התורה ניתנת לכלל ישראל, ועל כן יש בה אך רמזים מעטים בתחומי החכמות. הפילוסופיה והתיאולוגיה המתייבים לימוד מרובה, ולפי שהפירוש חייב, לדעתו, להלום את אופיו ותכליתו של הספר המפורש, מן הדין להסתפק בהקדמות המדעיות ההכרחיות

677

תנ"ך, פרשנות

678

להבנת הכתובים (הנה נא הוולתי להארך, כי ליסוד מוסד אני צריך — בפירושים הקצר האריך לשמ' גטו), וברמזים שטעמו למשכילים בלבד.

ביקורת הנוסח העסיקה את ראב"ע אך במעט. מלאכתם של בעלי המסורה נראתה לו כמושלמת: כי בעבורם עמדה תורת השם וספרי הקדש על מתכונתם בלי תוספת ומגרעת (יסוד מורא, שער א). בהתאם לכך הוא תבע להתייחס אל פיסוק הסעמים ואל הפרדת הפסוקים כמחייבים (וסטה מכלל זה אך במקרים נדירים); רחה כדברי יחיד את המסורת החגאית בדבר י"ח תיקוני סופרים; וטיפל בקרי וכתוב, בחילופי גירסה שבין כתובים מקבילים, ובסמיות ת"י כבכעיות פרשניות ולא דוקא טקסטואליות. לתכלית זו הוא נזקק לפתרונות ההרמוניסטיים שהוצעו על-ידי קודמיו: ייחוס שני שמות לאדם אחד (בפירוש האריך לדני' א, א) ולמקום אחד (רב' י, רז); ויהי ענייני-תוכני של גירסאות חלוקות (ר' יג, ב); אימון הנחות מפליגות, כגון זו שבני מירב נקראו בשם"ב כא, ח בני מיכל משום שנדלו על ידה (בר' לו, ב). מסתבר שראב"ע נזקק לבטחון גמור במהימנות הנוסח ובאמינות המיתחדה כמשקל-נגד לעצמאותו הפרשנית היתירה ולגישתו הביקורתית בשאלת מיהות מתבירי ספרי המקרא. בעיית האנכרוניזם הטרידה אותו מאוד, ואך בקושי רב היה מוכן להניח שככה הנבואה לכנות אדם או מקום על שם סופם (בר' ה, כט; דב' כב, ח). לעומת זאת ברי היה לו שהערות מכארות כגון: והכנעני או בארץ (בר' יב, ו), בהר ה' יראה (בר' כב, ד), והנה ערשו ערש כרזל (דב' ג, יא), אינן אלא תוספות מאוחרות, דוגמת שנים-עשר הפסוקים האחרונים של התורה, שנכתבו. לרעתו. על-ידי יהושע בדרך נבואה (דב' א, כ; לד, א). את הצעת ר' יצחק אבן יושל לאחר את ברי לו, לא-לו לימי יהושפט שלל בריתחה בגלל אי-סבירותה המיתחולוגית (בלשון רומה שלל את שיטת המרת המלים של "המהביל"). ואילו את הצעתם של רבים לייחס את ב"ב, כא, א-ג ליהושע הוא דחה בניחותא. בגלל אי-סבירותה העניינית. יש להטעים שהמוצא של ראב"ע בקביעת הרקע הזמני של הדברים היה פרשני-ספרותי: השאלה שהטרידה אותו היתה, אם סביר שמשם וישעיהו יכתבו כדברים הללו, ולא (כפי ששואל המחקר כיום) אם הדברים היו בעלי משמעות לגבי בני-דורם. היגר כה ספציפי לימים רחוקים כמו יאשיהו שמו (מל"א יג, ב) מובא על ידיו כדוגמה לנבואה ברורה ונהירה (ההקדמה לזכ''). ואילו על נבואת הקץ של דניאל הוא מטעים, שהנביא עצמו לא הכין את הדברים שנמסרו לו סתומים וחתומים, אך שהמשכילים יבינו (אותם) בהנעת הקץ (בפירוש האריך לדני' ת, כד). ואכן, לא הזכיר שם כורש מלך פרס בירושלים של מאה ת' היא שהביאתו לאחר את הנבואות שכתלך השני של ס' ישעיהו. אלא שיקולים פרשניים: חיבור נוכחות הנביא בגלות ככל בשעת הגשמת נחמותיו ביש' מט, ז; המסיבות הכבדיות של תיאורי הנאולה הבאים בלשון הוזה (יש' נה, ו); והיתרון הפרשני שבתפיסה אחרת של נבואות עבר ה' כמסובות על הנביא עצמו (יש' נג, יב).

לגבי מוזמרי תהלים נטה ראב"ע לדעה שכולם נתחברו

ברוח הקדש על ידי משוררים-נביאים, המוזהים באורח חלקי בכותרות. אין הוא מציג את דעת הקדמונים כמחייבת, ואם כי הוא מסתייג מאיחור מוזמרים מסוימים לימי גלות בבל, הרי טענותיו נגד תפיסה זאת הן ענייניות ולא עקרוניות. מתפילותיהם של יונה וחבקוק הוא מסיק שתפילת נביא כמוה כנבואה: אין היא מעוגנת בהכרח בנסיבות של ת"י הנביא. אלא יכולה להתייחס לעתיד מאוחר (מוזמר עג) ואף לדוכב את בניו של אותו דור רחוק (קלז, א). ואילו לגבי ספר איוב הוא חולק על שתי דעות של חז"ל, שאיוב עצמו לא היה ולא נברא, ושמשה הוא שכתב את הספר. לדעתו איוב ורעיו הן דמויות היסטוריות: נביאים נכריים (אולי פרט לאלהוא) שחיו לפני ימי משה, וששפתם לא היתה עברית. לשונו הקשה של הספר מעידה עליו שהוא מתורגם (ב, יא). הוא אף מבחין בין מענה איוב וחבריו לבין המסגרת הסיפורית וכותרות הנאומים אותן הוא מייחס למעתיק, רוצה לומר לעורך (ספר השם, שער ח).

ראב"ע חתר ומרגיש, עד מה מעטות ידיעותינו ברקעם ההיסטורי-הביאוגרפי של ספרי הנבואה, ושולל את מילוי החלל על-ידי מדרשים נועזים, הרחוקים מכל סבירות היסטורית (יואל א, א; עז' א). כך הוא מביע ספק ביחס לדעת חז"ל, שירמיהו חיבר את מגילת איכה (ג, א). דוחה את זיהויה המדרשי עם הספר ששרף יהויקים (ההקדמה לאיכה). לעומת זאת ברי לו ששיר-השירים וקהלת נתחברו על-ידי שלמה, לפי שכך עולה מכתובים מפורשים. ביתם לאופיה של מגילת שיר-השירים הוא נוקט עמדה מסורתית: לא זו בלבד שאין לפרשה כמשמעה כדברי חשק (שהרי אין מתלוקת בין הקדמונים לגבי קדושתה!), אלא שפיענחמו של המשל כמוסב על כנסת ישראל הוא בחזקת קבלה מחייבת. ומאחר שבמל"א מסופר שה' נראה לשלמה פעמיים, אין תימה שבספרו זה, שנכתב ברוח-הקדש, הוא מחווה בנות הנבואה את עתידות עם ישראל בימי בית ראשון ושני ועד בוא הנואל.

גם בסוגיה המביכה של חטאי הנביאים הלך ראב"ע בדרכו שלו. לעומת המאמץ השיטתי של ר' סעדיה גאון. ר' שמואל בן חפני, יפת בן עלי ויהודה אבן בלעם לנקות את הנביאים מכל חטא ובעיקר מן הכוזב (משום שיש בכך כדי לערער את אמינותם כשליחי ה'), הוא יוצא בטיעון עקרוני, שמטרתו לצמצם עד למינימום ההכרחי את ההנחות האמוניות שביסוד הדיון. מבלי להזכיר את אלו שקדמוהו בכך (עיין לעיל ח) על ר' יצחק בן שמואל). הוא מבחין בין שלית במצוות [ה']. שלגביה הוא מסכים כי לא ייחכן שיכוזב, מפני שאמתות התורה תלוייה באמינותו המחלטת, ובין נביאי העתיד העלולים לסטות מן האמת בכורח הנסיבות, מבלי שיבולע לנבואתם (בר' כז, יג). לסוג הראשון שייכים משה ואהרן בלבד (בפירוש האריך לשמ' יב, א). ולגבי שני אלו הוא אינו מסתפק בניקיונם מאשמת כוזב בענין ניצול מצרים (בפירוש הקצר לשמ' יא, ד), אלא מנסה להראות שגם יתר חטאיהם, החל באי-מילת כנו של משה וכלה בחטא אהרן בעגל, היו לאמתו של דבר מיעוריים. ואילו לגבי שאר הנביאים הוא רואה עצמו חופשי להעריך כל ענין לגופו. בהערותיו

מהותי של המשמע, אלא רק כאחד ממלכושיו; ואילו הסגנון מנותק מן המשמע בדרגה נוספת — אין הוא אלא קישוט חיצוני המוצמד ללבוש כדי ליפותו. מכוחן של הנחות אלה ניתן היה לא רק להתעלם משפע של תופעות סגנוניות, שעליהן נבנו ביאורים שחרגו לדעת ראב"ע מדרך הפשט, אלא גם להסביר באורח שהניח את דעתו את השינויים הניכרים שבין פרשיות מקבילות במקרא, על-ידי הצגתם כחיצוניים בלבד. מתיר תפיסה זו של ההיגד הספרותי כמוסר מידע בלבד היה הונחה ניכרת של משמעות-לוואי דיוקני ההבעה הטמונים בניסוחו המסוים.

רמזיו הבקורתיים הנוצרים, ושמא אף לשונו החריפה ומוגו הפולמוסי, הקנו לראב"ע תרומת של חדשן קיצוני, המסתיר את עיקרי דעותיו החריגות מאחורי מסך של הצהרות-אמונה מסורתיות. ולא היא. משירת-הקודש שלו עולה דמותו כאישיות דתית אמיתית הדבקה באמונת ישראל ובאהבת ישראל. יתירה מזו: הכרעותיו ברוב המתלוקות העקרוניות בתחומי פרשנות המקרא משקפות עמדת-ביניים שקולה, המונעת על-ידי החתירה להשלים בין העמדות המנוגדות. בפולמוס המרובע שבשתי הקדמותיו לתורה אין הוא שולל את דרכיהם של קודמיו אלא רק את הד-צדדיות, כדי שיוכל לשלב את יסודותיהן החיוניים בשיטתו רבת-הפנים בעלת האיוון הפנימי. לקטן היה האיש בחשיבתו הפילוסופית ובדרכו הפרשנית כאחת, וחשיבותו בתולדות הפרשנות אינה בתרומתו המקודית, אלא באמונת-הבחון שהעמיד לצורכי הברירה הביקורתית שעריך מתוך הישגי האסכולה הבבלית-ספרדית. רדיפת הפשט נתאזנה אצלו על-ידי אחריות ציבורית, ולא כל אשר הגה התיר לעצמו לומר בפירוש: אך על אף ניחוקו מבית גידולו וגורדיו בקהילות ישראל שבאירופה הנוצרית, שמר על עצמיותו באומץ לב רב: ומה' לבדו אירא / ולא אשא פנים בתורה (בשתי הקדמותיו לתורה).

אלו ניכרת השחדלותו למצוא — בגבולות הפשט — מענה לסענותיהם של אותם מפרשים שנטו להבליע את החטאים. כך הוא שולל את הסשטוש של מירמת יעקב (בר' כז, יג), ומסתייג מן הניסיון להפוך את דברי יעקב על שמעון ולוי לחיוכיים באמצעות פשט שאינו פשט (בר' מט, ו). ברמיזה עקיפה הוא מודה בחטאו של ראובן (בר' לה, כב), אך מנסה למעט את הפגם שבנידוש הגר וישמעאל (בר' כא, יד) ושכחטאות שלמה (קה' י, א), מפתיע אימון הדרשה המלמדת זכות על דרד בעניין בת-שבע: כי לא היתה אשת איש באמת (תה' נא, ב; לב, א).

ביאוריו של ראב"ע לפרקי השירה שבמקרא חסרים את הממד הספרותי-אסתטי, שלו ניתן היה לצפות מסשורר גדול שכמוהו. אמנם, נוהגם של הפייטנים המשוררים בספרד לציין בראש הפיוט את לחנו בעזרת מלות הפתיחה של פיוט אחר שלחנו מוכר (תה' ו, א), משמש בידו בסיס להשערה המבריקה, שוהו פשר כותרות סתומות כמו: על יונת אלם רחוקים (תה' נו, א) או: אל תשחת (נו, א). מפעם לפעם הוא מעיר על קישוטי-שיר כגון: האינקלוזיו (השלים באשר החל, תה' קג, בב), האנטיתיזה (ולאמר קרבו עם רחקו דרך בשירים נכבדת מאד, תה' קט, קנ), לשון נופל על לשון (צפ' ב, ד; תה' נו, ט), החזרה המטעימה (תה' א, ב; קית, ה), וכמובן התקבולת (דב' לב, ב; תה' כט, א). בפרקי הפרחה הוא מעיד על הכיאסמוס בחינת משפט לשון הקודש (בפירוש הארוך לשמ' יז, ו; כה, כב), ועל הצימוד בחינת צחות בלשון (בר' ג, א; בפירוש הארוך לשמ' כב, ה). אך לא זו בלבד שכמעט בכל אלה קדמהו ר' משה אבן עזרא בספר העיונים והדיונים, אלא שהערות סגנוניות אלו אינן מנוצלות להבהרת המקראות. לעומת זאת יש תפקיד פרשני ברור להערות ענייניות בעיקרן: על אחדות הנושא במזמור (תה' סח, ב; קד, יט) ועל היקפן של היחידות הספרותיות בספרי הנבואה (יש' מג, ו; הר' ב, א), על הזיקות הפנימיות שבין מרכיבי הנבואה הבודדת (הר' ב, כב), ועל הסטיות מן הרצף הכרונולוגי בסיפור לשם יצירת קונטראסט (בר' לח, א; בפירוש הארוך לשמ' יח, א). חתירתו לאמינות מיתודולוגית גם בתחום זה מתבטאת, בין השאר, בבחינת גדריה של המידה לשון קצר (יונה א, א) ובקביעה שהחזרה הנוהגת בנבואה, בתוכחה ובשירה אינה ראיה לבוא בסיפור (בפירוש הארוך לשמ' יד, יט). על דרך זו משמש בפיו הביטוי לשון צחות לרוב כדי לציין את הרשות הנחונה למשורר לטהג חירות בחוקי הלשון (תה' לב, ט; ע, יא) ובדרכי ההבעה התקניות (תה' קח, כח; ר' כז, ח), ובירי שמטרתו בכך איננה להבהיר את טיבו של הביטוי הנידק, אלא להשמיט את הבסיס מתחת לדיוקים ורשיים, ולחסום את הדרך בפני פרשנות-יתר (בפירוש הקצר לשמ' יט, ב). כתרים בפני המסורת הפרשנית שכל ההיבטים של הכתוב (מתיבות יחירות ועד לאותיות מנוקדות) מחייבים פירוש, הוא נוקק לתפיסת הלשון, שהיתה מקובלת על חכמי ספרד היהודיים והמוסלמיים: המלות — כגופות, והטעמים הם כנשמות... על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הסעמים, ואינם חוששים משינוי המלות אחר שהן שוות בטעמן (בפירוש הארוך לשמ' כ, א). הלשון אינו נתפס כחלק

נספח ג: ספר השם*

ר' אברהם אבן עזרא

בשם אחד¹ יסוד כל האחרים / קרא סודות בסוד השם יסודים
לאברהם בנו מאיר בקרית / בדרש² חברו לשני חסידים
לאברהם בנו חיים גביר דוד / ויצחק בן יהודה שר יהודים

אמר אברהם בר' מאיר הספרדי: זה הספר חלקתיו לח' חלקים

החלק הראשון

להורות מה טעם כל שם

א רע כי שם אדם שהוא פרט נבדל מן הכלל¹ שהוא מקרה נשוא בנשמת האדם, והוא מושם להיותו לאות ולסמן לרואו בעיניו או לשומעו באזניו; ומחברתו² מאותיות. ובעבור כי תחלת המבטא נע וסופו נח, על כן לא יתכן להיות שם קטן משתי אותיות. ובעבור שאינו דבר עומד בעצמו³ על כן לא יעשו במחברת אותיות מעשים; ואותיות המלחשים אין מעשיהם בעצמם. רק בעבור צאתם מפי המלחש. כי הנה רק האדם קדם אכילתו ממית את העקרב.

ב והנה חכמי המבטא⁴ הקימו שם העצם תחת העצם. כאלו הוא עומד בעצמו, והוא נשוא המקרים בדרך קצרה⁵, כמו: ראובן חכם, והטעם – שהוא איש שיש בו חכמה. והנבון להיות: ראובן איש חכם. כמו: הבו לכם אנשים חכמים ונבנים (רב' א:יג), איש-חכם נשפט את-איש איל (מש' כט:ט); רק דרך העברית לחסר איש בעבור שלא יאריכו, כמו: חרש חכם יבקש-לו (יש' מ:כ), ורכים ככה.

ג וטעם שם – כמו אות וסמן ומקום, והוא מגזרת: שם ישר נוכח עמו (איוב כג:ז). והט תחת האיש שידבר בו, כאלו אלו האותיות מקום לעצמו ושם ימצא;⁶ כמו הארון שנקרא שם, כאשר כתוב: אשר-נקרא שם (ש"ב ו:ב), והוסיף לבאר למה נקרא ככה – בעבור כי השם יושב הכרוכים עליו; וכמהו: וימרו על-ים בים-סוף (תה' קו:ז). והנה בדברי-הימים (א יג:ו) כתוב: אשר-נקרא שם – והוא סוף פסוק.

ד ובעבור זה נקרא הגלגל שמים – רמז לשני המקומות שהם נחים, שעליהם נשענת חנוצת הגלגל והם כשתי נקדות בקצה הברית מן הקצה אל הקצה.⁷ ובעבור כי הם עומדים ואין להם נע נקראו כן. כי כל נע הוא שני, על כן כל שוכן ונח הוא עומד.⁸ ואשר יזרה על מלת שמים שהיא מגזרת שם – השמים שמים לה' (תה' קטו:טז).

* מתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא, מהדיר: ישראל לוין, קרן ישראל מן בע"מ בשיתוף קרן ספרית יצחק קיוב, ניו יורק – תל אביב 1985, עמ' 417-438.

והנה טעם השם השני כמו מקום, כמו: הישבי בשמים (שם קכג:א). גם יתכן להיות שמים רמז לשתי נקודות מחברות השנים הגלגלים הגבהים, והם הנקראים ראש התלי וזנבו.³ והער: ברוחו שמים שפרה חללה ידו נחש ברח' (איוב כו:יג). והנה שמים שנים, כמו: עינים, אזנים, רגלים, רחים; וצהרים – בעבור היות האור בין שני רגעים בנטות השמש מפאת מזרח אל פאת מערב.⁴ וככה: את כל-לחתים (יח' כז:ה), שיש ספינות משני לוחות. וטעם: אם-תשים משטרו בארץ (איוב לח:לג) בלשון יחיד – משטר כל אחד ואחד,⁵ כמו: בנות צעדה עלי-שור (בר' מט:כב), בי מי נדה לא-זרק עליו (במ' יט:יג), ורבים ככה. כי משפט הלשון לומר: השמים ושמי השמים לא יכלכלוך (מל"א ח:כז), פי-גבהו שמים (יש' נה:ט).

ה ומגזרת שם – שמה ושממה. והטעם: כי לא נשאר מהישוב, רק השם, והוא רמז אל המקום. וילמה תשומם (קה' ז:טז) – שתהיה כארץ לא נשבת, שיסור מעסקי העולם. וככה: ואשתומם על-המראה (דנ' ח:כז). ואין טענה בעבור היות שממה מפעלי הכפל; ומלת שם מהשניים לפי דעתי, או מהפעלים עלומי העיין לפי דעת קצת מהמדקדקים;¹ כי הנה שדר ושר ודמם ודם לפי דבריהם אחד. ועוד, כי נוכל לומר כי שם מפעלי הכפל, והער – דגשות המ"ם כאשר יוסיפו הה"א באחרונה.²

החלק השני

מה הפרש יש בין שם העצם ושם התאר שהוא בלשון קדמונית ו"ל מדה

א בארבעה דברים יכיר המשכיל את שם העצם או שם התאר. ואלה הארבעה הם בלשון הקדש:

האחד – היות תאר השם נגזר מהפעלים, כמו: חכם; כי פתוח הכ"ף הוא פעל עבר, כמו: אם-חכמת חכמת לך (מש' ט:יב), והעתיד – למען תחכם באחריתך (שם יט:כ). ואין ככה שם העצם, אף על פי שימצא משמות העצם שם שהוא נגזר בתחלתו מפעלים כמו יצחק – כל-השמע יצחק-לי (בר' כא:ו), ויעקב – וידו אחזת בעקב עשו (שם כה:כז); כי לא יתכן לומר פעל עבר יצחקתי ולא עתיד איצחק, כי יו"ד יצחק שבה כאלו היא שרש בשם. והער מלת מתיהדים (אס' ח:ח).¹

וההפרש השני – שתאר השם יאמר בלשון רבים, כמו: חכמים ונבונים, ולא יתכן לומר מן יצחק יצחקים. ואין טענה ממלת ישראלים, ושמעאלים; כי שם הפרט שב כלל,² והנה הבנים מתיחסים אל ישראל כאלו אמר: בני ישראל. רק שנים אשר שם כל אחד ואחד מהם ישראל, לחברם לומר ישראלים אינו נכון, כי לא ימצא ככה בספרינו. על כן טעה האומר: אם יש ביעקבים ביעקבנו.

וההפרש השלישי – תוספת ה"א הדעת בשם התאר, כמו: מי פהחכם (קה' ח:א), ולא יתכן לומר: האברהם, היצחק, היעקב; כי שם העצם נדע בעצמו ואין צורך להודיעו. ומלת אמר הקוהלת (קה' יב:ח) היא כשם התאר ולא שם העצם.³ ואין

טענה מ־שַׁבַּט הַמִּנְשָׁה (דב' ג:יג), כי הוא על דרך היחס; והנה ה"א במקום יו"ד,⁴ כי אותיות אהו"י מתחלפות; או יו"ד היחס נגרע, כמו: ליצהר שטעמו ליצהרי (דה"א כד:כב), כאלו אמר: למשפחת יצהר; או עומד ה"א כה"א משפחת הימנה⁵ (במ' כו:מד). רק שני בני־היצהר (זב' ד:יד) איננו שם העצם, רק הוא שמן זית כאשר פרשתיו במקומו.⁶

וההפרש הרביעי – שתאמר השם יסמך אל אחר, כמו: חכם לב (שמ' לא:ו). ולא יתכן שיסמך יצחק, לומר: יצחקי או יצחקו, על כן טעה האומר פועקבנו. גם טעה המכנה שם ספרו ספר היצחקי,⁷ ובדעתו – כי זה הספר יתיחס אל אדם ששמו יצחק. ואין משמע דבריו רק שהמחבר הוא מבני יצחק; ואלו היה נכון לומר היצחקי, היה ראוי לומר: הספר היצחקי, והנה בתחלת ספרו טעה שתי טעויות גדולות. ואם טען טוען: הנה כתוב מבית לחם יהודה (רות א:א), התשובה – שבית לחם יהודה איננו שם עצם שיורה על אדם, רק הוא שם מקום. והנה הכניסו ה"א הדעת על שם מקום⁸ ולא על שם אדם, כמו: וזבח וצלמנע בקרקר (שופ' ח:י), ויפקדם בטלאים (ש"א טו:ד).

ב והנה אחל לגלות קצת סוד השם הנכבד והנרָא. כי הנביאים שמו השם שהוא בן שתי אותיות וכן ארבע אותיות, והשם שהוא אהיה שם עצם לעליון.¹ ובעבור כבודו ומעלתו הגדולה לא רצו להזכירו בכל מקום מגאל והצרכו לכנותו במלת ארון, והוא על דרך רבים² כדרך אלהים; ואם יתחברו שניהם יקרא השם אלהים, ובעלי הנקוד ינקדו השם על דרך קריאת בטייו.³

ושאר השמות הנמצאים במקרא חוץ מהשלשה הם שמות התאר כמו אלהים; הלא תראה שיסמך לאמר: אלהי ישראל (בר' לג:כ), הוא תהלתך והוא אלהיך (דב' י:כא), ויכניסו עליו ה"א הדעת: האלהים הגדול (נחמ' ח:ו). וככה מלת ארון שהוא סמוך אל לשון יחיד שהוא הכניי ואל רבים כמו: ה' ארנינו (תה' ח:ב).

וככה שדי תאר השם, והער: בקול מים רבים בקול־שדי (יח' א:כד); וככה פרש אותו רב שמואל הנגיד הספרדי ז"ל שהוא מגזרת שרד, והטעם – מנצח. כי יש שם תאר עומד ויש יוצא, כמו: ושבח אני את־המתים (קה"ד:ב). ובעבור שמצא אחד מהקדמונים השם הנכבד והנרָא סמוך אל צבאות, הצרך לומר כי צבאות גם הוא שם עצם,⁴ כמו: עזי וזמרת יה' ה' הכתוב בישעיהו (י"ב ב), כי האחד איננו סמוך אל השני, וככה: אל אלהים ה' (יהושע כב:כב). ועוד, שמצא: אלהים צבאות השיבנו (תה' פ:ח). והנכון בעיני כי השם הנעלה פעם הוא שם עצם ופעם הוא תאר השם. והנה טעמו⁵ – שם העצם שהוא בקרב צבאות מעלה, כדרך: פי שמי בקרבו (שמ' כג:כא),⁶ וככה הפתוב אומר: ראיתי את־ה' יושב על־פסאו וכל־צבא השמים עמד עליו (מ"א כב:יט). ומלת אלהים צבאות (תה' פ:ח) דרך קצרה, כי הטעם הוא להיותו – כחבריו שהם רבים: אלהי הצבאות (תה' פ:ח) דרך קצרה, כי הטעם הוא עמה כאלו אמר: אלהים אלהי הצבאות, כמו: והנבואה עוד הנביא (דה"ב טו:ח) שטעמו: הנבואה נבואת עודד הנביא;⁷ הארון הברית (יהושע ג:יד) – הארון ארון

הברית; האהלה שרה אמו (בר' כד:סז) – האהלה אהל שרה אמו; כסאף אלהים (תה' מה:ז) – כסאף כסא אלהים, בדרך: וישב שלמה על-כסא ה' (דה"א כט:כג). והנה מצאנו: ויזכר ימי-עולם משה עמו (יש' סג:יא), והטעם – שמושה אותם מן המים,⁸ כאשר פרש: איה המעלם מים (שם, שם), בדרך: ימשני ממים רבים (תה' יח:יז). ואם טען טוען: הנה ימשני הוא מהבנין הכבד⁹ ולפי דעתך הנה משה עמו מהקל, ואיך יהיה הקל יוצא אל אחר כמו הכבד? – הראינו לו: פי מן-המים משיתהו (שמ' ב:י). וכמהו אשר אנכי מורה (ש"א כ:לו), והוא-יורה החצי להעברו (שם, שם).¹⁰

והנה יתכן שיאמר האומר על אדם ששמו יעקב – יעקב, ויצחק – יצחק. וכאשר בפעלים כן בשם התאר, כי הוא נגזר מהם.¹¹ ועוד אזכיר טעם למה נקרא מהשלשה שמות השנים ולא אכנה.¹²

החלק השלישי

באותיות השם המפרש

א בעבור היות האחד סבת כל מספר – והוא אינו מספר;¹ גם עשרה דומה לו, כי הוא תחלת העשרות והוא סוף האחדים;² כי לא תוכל להחל במספר לאמר אחד רק אחר עמו, כאשר הוא מפרש בספר יצירה:³ עשר ספירות בלי מה. וכאשר נחל מלמטה – הנה העגלות הגדולות תשע, והעשירי הוא הקדוש;⁴ על כן רמוז להיות כל מעשר קדוש.⁵ וצורתו⁶ כחצי גלגל להורות על כלו, והטעם – שהוא מקיף הכל. ושמו המשל בגלגל בעבור שאין לו זווית והוא מקיף כל מקף על דרך אחד. ואשר יורה על דברי שהוא כמו האחד – כי האל"ף שמו סמן אחד המדבר בעד נפשו, גם כן היו"ד באחרונה סמן יחיד מדבר.⁷ וטעם יו"ד – מגזרת שתי תודת (נחמיה יב:לא), כאלו הוא מחבר, בעבור כי הוא במחברת אחד עד ארבעה;⁸ או בעבור היותו כמו מקיף. ובמבטאו⁹ הוא כפול במספר להורות על עצמו. ועוד מצאנו שכל הדברים שהם דברי המדברים – עשרה; והתשעה – מקרים, והאחד לבדו עצם סובל.¹⁰ והנה מפאת מעלה הוא אחר ומפאת מטה הוא עשרה. על-כן בעשרת הדברים הפתוחים בתורה בראשיתם: אנכי (שמ' כ:ב), להורות על שם העצם; ואינה מצות עשה או לא תעשה במעשה כשאר הדברים, רק באמונת הלב לבדו.¹¹

ב והנה לעולם מרבע העשרה דומה לו, כי הוא תחלת החשבון והוא לעולם דומה לאחד.¹ גם הה' והו' חשבון עגל, כי ימצאו לעולם במרבעם.² על כן³ היו בלשון הקדש אותיות אהו"י למשוף ולנח ולהתחלף אלה באלה, כאשר פרשתי בספר מאזנים ובספר צחות. וטעם ה"א כמו הנה, כמו: הא-לכם זרע (בר' מז:כג). ושמוהו שתי צורות בעבור שהוא חצי עשרה, להורות על שנים⁴ – ולא עשו כן בשאר

האותיות. על כן הצרכו לשום יו"ד ולא אל"ף.⁵ כי האחד לא יתחלק; ועוד אפרש למה היה צרך. והנה ידענו כי אם היה האחד ראש והעשרה סוף יהיו הה"א והי"ו אמצעיים. וראיתי שקדמונינו כתבוהו עם יו"ד, והנה טעמו ידוע: כאשר נחבר החמשה המספרים יעלה מספרם ט"ו;⁶ ועוד אפרש בו טעם אחר.⁷

ג וטעם וי"ו דבר נראה, כאשר אפרש עוד.¹ והוא במבטא כפול, כי ששה מספר גוף שוה, וכפלו שנים עשר, וכאשר תחברנו אל חלקיו אז תמצא הגוף השוה השני שהוא גם יחיד בעשרות.²

ד והנה האות הראשון מאותיות החך, והשני מאותיות הגרון, והשלישי מאותיות השפה¹ להורות על גוף שוה כאשר אפרש; ועוד שמו וי"ו כפול, כי לא יבטא אךם באות הוה כי אם בשום שפה על שפה.

החלק הרביעי

בערך אותיות השם

הנה השם העליון שמוהו שנים.¹ כי אין פחות משנים,² כי הנכבדים העליונים שאינם גוף גם הם שנים: נושא ונשוא, רק האחד לבדו³ הוא נושא ואינו נשוא. ובעבור כי בלשון יתהפך הדבר להיות הנושא נשוא ואין מבטא פחות משתי אותיות, על כן היה כן.⁴ ובעבור כי גבול הגוף שלשה: ארך ורחב ועמק ומאלה יצאו השש פאות, על כן השם הנכבד שלש אותיות.⁵ ותוספת הי"ו⁶ להורות על הפאות, כאשר כתוב בספר יצירה: חתום בשש טבעות.⁷ ובעבור כי השלש אותיות בונות ששה בתים והארבעה – ארבעה ועשרים,⁸ על כן שמו השלש אותיות שונות והרביעית כפולה.⁹ בעבור היות המספר שנים עשר¹⁰ שהוא כפל ששה, ובחשבון וי"ו, וחצי ארבעה ועשרים.¹¹ ועוד, כי הארבעה דומה לאחד שהוא בעצמו כמו מרבע, כאשר פרשתי בספר האחד,¹² על כן הושם השם בן ארבע אותיות. גם היה השם שלש אותיות שונות, בעבור כי בשלשה מוסד מתכנת כל חשבון;¹³ כי מחברת אחד יותר ממערכתו¹⁴ והפך זה שלשה, כי מערכתו על עצמו שהוא החשבון המרבע יותר ממחברתו. ובעבור זה היה מספר השנים אמצעי,¹⁵ להיות מחברתו כמערכתו. ועל דרך שלשה כל המספרים.

החלק החמישי

במספר אותיות השם

אם חשבת המספרים הראשונים שהם א' ב' ג' ה' ז' יהיו י"ח, והמרכבים – כ"ז.¹ והנה ערך אלה לאלה כערך שנים אל שלשה שהוא תחלת המספר, וכערך האות הראשון אל הראשון והשני נחברים.² ואם חברנו הראשון עמו ועם השני, ועמו ועם השנים נחברים, וארבעתם – יעלה המספר ע"ב.³ וטעם שלשה פסוקים שהם: ויסע, ויבא, ויט, גם טעם: ויהי בשלשים שנה לומר בשאלת חלום – בעבור היות כל אחד ואחד ע"ב אותיות.⁴ ואם ערכנו השתיים אותיות הראשונות על חצים בתוספת חצי אחד כמשפט כל המחברים, אז יעלה מספרם ק"כ שחלקיו כפולים למספרו⁵ – ואין מספר אחר דומה לו; וזה המספר הוא מספר מרבעי הזוגות שהם במעלה הראשונה.⁶ ואם ערכנו מספר חצי השם על חצי השם, יהיה העולה כמספר מרבעי הנפרדים שאינם זוגות שהם במעלה הראשונה שהם האחרים.⁷ ואם חברנו מספר הראשון עם הראשון והשני, יהיה הנחבר כמרבע השני.⁸ ואם חברנו מרבע השנים עם מרבע השלשה וחסרונם מהמרבע הגדול, אז ישאר מספר הראשון.⁹ ואם נערך הראשון על השני, והעולה – על מערכת השנים האחרים, יעלה המספר אלף וחמש מאות שהוא דומה לחשבון השם.¹⁰ ואם ערכנו השם שהוא כחצי השם על כלו, היו כמספר שמים, כדרך: עינו לשמוא נטלת (דנ' ד:לא).¹¹ ואם נערך הראשון על עצמו ועל כל אחד, וככה השני, יעלה המספר שם.¹²

החלק השישי

במדה

א יש מחלקת גדולה בין חכמי האמות במדת העגול.¹ בטלמיוס אומר כי הקו הסובב הוא מהאלכסון ג' כמהו וח' חלקים מס' באחד. והנה אם היה האלכסון ט"ז יהיה הקו הסובב מ"ז.² וחכמי המדות אומרים כי אם יהיה האלכסון ז' יהיה הקו הסובב כ"ב.³ וחכמי הדיו אומרים לא כי, רק הקו הסובב מהאלכסון ג' כמהו, ח' חלקים, גם מ"ד שניים גם י"ב שלישיים מס' חלקים במעלה אחת.⁴ והנה ביניהם ובין בטלמיוס בכל ל"ה באלכסון קרוב ממעלה אחת, ובין חכמי הדיו ובין חכמי המדות בכל ג"ב באלכסון קרוב ממעלה אחת. והנה בכל ק"ה באלכסון יהיה בין חכמי הדיו

וחכמי המדות כמו ב' מעלות, ובין חכמי הדו ובטלמיוס ג' מעלות.⁵ ומראה העין גם ראיות גמורות יכחישו דברי אנשי הדו והאחרים, כי על האמת הנוסף על ג' הוא פחות משביעית ויותר מי' חלקים מס' באחד.⁶

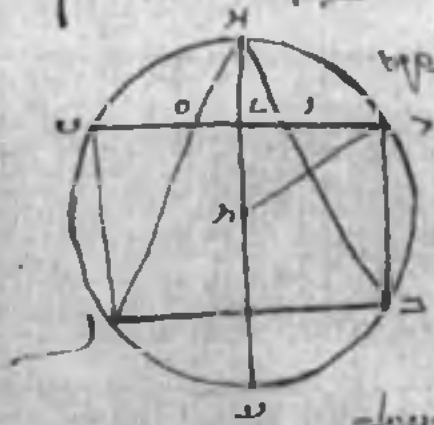
ב והנה אם נשים עגול שיהיה אלכסונו י' ונעשה יתר בשלישית החץ משתי הפאות, אז נמצא מרבע שיהיו שבכיון כמות קו העגול. ואם נעשה עליו משלש ונחל מלמעלה מהקו הסובב ויגיע אל הקו העגל – גם הוא יהיה בשבכיון כקו העגול.¹ והנה אם יהיה האלכסון פחות מי' ותוציא יתר בשלישיתו – יהיו שבכיון חסרים מהקו העגל כערך חסרון החשבון מעשרה; והפך הדבר אם יהיה החשבון למעלה מי'.²

ג והנה אם היה החץ שלישיית י' שהוא ג' מעלות ושלישית מעלה, יהיה מרבע חצי היתר ב"ב מעלות גם י"ג ראשונים ושליש ראשון, ושרשו ד' מעלות גם מ"ב ראשונים, גם ג' שניים גם ל"ד שלישיים.¹ והנה אם ערכנו זה המספר על שתי שלישיות עשרה שהוא כערך האות הראשון אל השם הנכבד, אז יהיה הקו הסובב – ל"א מעלות גם כ"ה ראשונים גם ל"ז שניים גם ז' שלישיים.² ולדעת בטלמיוס הקו הסובב הוא ל"א מעלות וכ' ראשונים; כי כאשר תערך ח' חלקים על י' שהוא האלכסון ותחלק המעלה על ס' – אז תמצא מה שזכרתי.³ ועל דעת חכמי המדות יהיה הקו הסובב ל"א מעלות גם כ"ה ראשונים גם קרוב ממ"ג שניים, ועל דעת חכמי הדו – ל"א, ל"ז, כ"ב, וזה שרש אלף.⁴ והנה אין ביני ובין חכמי המדות רק ראשון א' באלכסון שהוא ק'.⁵ והנה תהיה מעלה אחת בעשרים אלף בקו הסובב.⁶

ד ותוספת באור: אם שמנו האלכסון בחשבון השם ונעשה יתר על מספר האות השני בחץ, אז יהיה היתר שרש מאתיים – שהוא דומה לשנים;¹ שגם הוא דומה לז' אלפים ומאתים² שהוא כפל מרבע ס'.

ה וידוע כי שרש שנים הוא א', כ"ד, נ"א, י"ז, מ"ח;¹ כי אם נערך זה המספר על עצמו לא ישארו² שלישיים ואף כי שניים ואין צורך להזכיר ראשונים. והנה חצי היתר ראוי להיותו שרש נ';³ ובעבור שהוא ה' פעמים י', על כן אם נערך המספר הנזכר למעלה על ה' – אז יעלו ז', ד', ט"ו, נ', ל"ט.⁴ ובעבור פי ט"ו כמו י' וחציו, הנה ראוי להיות קו עשרה ב' שלישיות קו ט"ו, ויהיו בשבכיון ב' שלישיות על ב' שלישיות;⁵ על כן לקחנו ב' שלישיות י' – והיו ו', מ', גם לקחנו ב' שלישיות אלה – והיו ד', כ"ז, מ'.⁶ ערכנום על היתר – והנה עלה המספר ל"א, כ"ה, ל"ז, ז' כמספר הראשון וזאת היא הצורה הנזכרת למעלה.⁷ [ואם ערכת מרובע מספר השם על האות השני ותחלקנו על מספר השם הגדול, אז יעלה בחילוק א לט נא ח והנה אם חסרת קו מהנקודה גם תעלה בעגול שהי' אלכסונו, אז יהיה השם מרובע גם משולש כמספר הראשון שהזכרתי, וזהו סוד גדול].⁸

כתבגור באגן ידים, ונעם העולם לידה בזה פוא לך זמן
 עלה שמסר חמורבב שפוא בך חרובב **לך** שדעם ארכה חלק
 אחד מה שגש. חלק וחורבבב לבין ב' חלקים ו' השעות שער
 לך חרובב ב' ב' חלקים מה השעות ופוא מספר זמן לך
 חמורבב וכאשר שחל לך נדון במעלה אשר ב' זמן לך
 וזר. פחמבב פחמבב בזה שפחמבב א' בחקורא. פחמבב לך שפוא
 ל' חלקים ופ' שבעה חלק. ופחמבב פחמבב באורך אגבסון. לפי
 א"כ אורך קו ד"ט כל ש' חלקים ושלש שבעות חלק, וכשחמבב
 אפחמבב כתסבר אורך קו ב' אשר פוא ל' חלקים ושלש חלק



כ כח חזק עליו סאלבסן יפ פוזא אגלוק
נ נעניו תלן וס שער חרוב ד' ר' אור
תבאר לו שפוא יאם למשל אברין קצ
לו קטון משולש אג' יום פשוט וקטנה
חרוב ד' ר' האריך במספר בן השוב פועל

כונן בסוכבך ב' פתח כלם שאל בשום : תלמוד " והקלך היחודה
נוסח אחר תהיה חזקה לפי אם נשים ענין שיביא אל כבוד
נשדכ ושיעור יתר האגדות בתן ואמץ

[illegible]

4.2.

איור 8: האיור שברף הזה מופיע, בגרסאות דומות, בפירושים שונים לכמה מספריו של אברהם אבן עזרא כדי להמחיש את ההסבר המילולי לדבריו המוקשים של אבן עזרא בענייני גיאומטריה ומספרים. דף זה הוא מפירוש לספר השם שבכתב-יד השמור באוקספורד.

ו וכבר הזכרתי כי י' תחלת חשבון יש כמה ראיות על זה.¹ והנה נשים עגלה ונכתב סביבה הט' מספרים;² והנה בעבור היות ט' סוף החשבון, יהיה ערוך על עצמו כמספר החשבון שהוא למינו ולשמאלו.³ ובעבור היות הה' אמצעי, על כן יתהפכו משם לשוב האחרים עשרות והעשרות אחרים.⁴ וככה אם נעשה עגול ונכתב בו הט' מספרים ונשים יסוד הא' שהוא סבת המספר גם הט' שהוא סוף המספר – והנה יהיה א' במרבע ט' כמו שהוא במרבע א'.⁵ והנה אם היה בשרש ב' – ראוי להיות במרבעו ד' נוספים על המרבע שהוא לפניו⁶ ואם בשרש ח' יחסר מהמרבע הקרוב אליו ד' שהוא מרבע ב', גם הוא רחוק מסוף ט' – ב';⁷ וככה ג' עם ז', גם ד' עם ו'.⁸ ונשאר ה' אמצעי, על כן לעולם במרבעו ה'.⁹ על כן לא יתכן להיות במרבע אחרים כי אם מספר מרבע או עגל. והנה נעשה השתים עגלות דומות לעגלות הגדולות העליונות שהאחת הולכת לפאת מזרח והשניה לפאת מערב.¹⁰

ז ועוד בדרך המשקל.¹ בעבור היות ט' סוף כל המספר, על כן משקלו כמהו ומערכתו על כל מספר כמהו.² על כן היה משקל ח' במאזני ט' – א', בעבור כי מרחקו מט' – א' ומרבע א' – א'. ומשקל ז' – ד', בעבור כי הוא מרבע ב' שהוא המרחק. ומשקל ו' – ט' כי ככה מרבעו; והנה על כן היה משקל ד' ומשקל ה' שוים.³

ח ועוד נעשה מרבע מג' מספרים שיהיו בפאה אחת ויהיו בכל פאה ב' ובאמצע אות א'; והנה לא יתכן זה כי אם בחשבון ט'.¹ והנה האמצעי יש לו ערך רב וראוי להיותו ה' עד שיהיה כל טור בארך וברחב ובאלכסון במספר ט"ו. ויהיו ככה כל הט' מספרים, והנה האמצעי יש לו ערך אל ד' מתכונות והזויות.² על כן לא יתכן להיות באחת הזויות א'.³

החלק השביעי

בקריאת השם שהוא נכתב ולא נקרא

א הנה אם שמנו שוא נע באות הראשון תהיינה קריאותיו יותר ממאתים.¹ והנה אתן לך כלל, כי אין צורך להזכיר כל הקריאות. הנה תשים באות השני אחת התנועות שהן ז' מלכים² ותסובב התנועה עם כל התנועות;³ ופעם תהיה המלה מלעיל וגם מלרע; ופעם יהיה האות השלישי דגוש וגם רפה; ופעם יהיה האות האחרון נח נראה ופעם נח נעלם, ופעם על דרך הרחבה⁴ כמו פתיחות וגייה חשפי (ש"ב כב: כט), ופעם בקמץ גדול. והנה אם שמת תנועה באות הראשון⁵ תסובבנו עם כל התנועות; גם פעם מלעיל ופעם מלרע; גם תשים האות השני נח נעלם כה"א פדהאל בן-עמיהוד (במ' לד: כח), גם תשימנו נח נראה, גם מתנועע בשוא ופתח,⁶ גם בקמץ חטף. גם האות השלישי פעם נראה ופעם נעלם. וככה האות האחרון גם קמוץ.⁷

ב והנה מצאנו הכתוב אומר: הלה' תגמלו־זאת (דב' לב:ו). והנה שמנו האות המשרת שהוא למ"ד נח נראה, שהיה ראוי להיותו בשוא ופתח,¹ בעבור היות תחת האות הראשון של הכפוי שוא ופתח² – ולא יתכן לבטא האדם בשנים שואים מתחברים נעים. והנה ידענו כי ראוי להיות האות הראשון מתנועע באחת התנועות; והנה מהשנים שמות נוכל לדעת דרך קריאתו.³ וכימים שעברו חשבתי כי אליהו יוכיח, עד שמצאתי: וגשמו אמר (נחמ' ו:ו)⁴ – וראית הטעם היא הנכונה בעיני.

החלק השמיני

בטעם אותיות השם; זה השער לה' צדיקים יבאו בו (תה' קיח:כ)

א כל ישי' על שני חלקים. האחד יש שאינו עומד בעצמו כי אם על עצם, והוא נחלק לשנים: האחד שאינו עומד כמו התנועה, ויש שהוא עומד כחם האש, אף על פי שהוא ככה אינו עצם דבר, כי אינו נושא דבר כלל;² והחלק השני מהחלקים הראשונים הוא עצם דבר, רק מעמדו בעבור אחד נכבד ממנו.³

ב והנה כל העצמים והמקרים צריכים למעמיד שיהיה לנצח ככה בלי שני, כי הוא היש באמת וכל זולתו יש בעבורו.¹ על כן כתיב: אהיה אשר אהיה (שם' ג:יד). כי למה נקרא בשם הזה? – כי אין הוה נצח בעצמו בלא שני זולתו, על כן הכרח לומר פעם אחרת: אהיה שלחני אליכם (שם' שם), ואחר כך הזכיר גם השם השני שהוא עם וי"ו – והנה טעמו כראשון.² ובעבור שידברו במלת אהיה הרבה, על כן החליפוהו בוי"ו, בדרך חנה – שלא יתערב השם עם אחת החיות.³ והנה השם השלישי גם הוא מזאת הגזרה, והוא שם עצם נגזר מפעל.⁴ ובעבור היותו יש אמת עם עצמו – הנה הוא השם עצם. ובעבור היות כל יש זולתו בעבורו – הנה הוא כדמות פעל או תאר השם, בדרך: אמר הקוהלת (קה' יב:ח). והנה יהיה השם הסמוך אל אלהים הנוכח במעשה בראשית בטעם הסמכו אל צבאות.⁵ ואין צורך להזכיר דבר האלהים (בר' ה:כב) ויבני האלהים (בר' ו:ב).⁶ והיה זה⁷ בעבור שלא קבל עוד אדם כח השם בראוי⁸ עד שאכל מעץ הדעת והוליד בן,⁹ אז אמרה חנה: קניתי איש אתי' (בר' ד:א) – בלא מלת אלהים.¹⁰ ואין אחריו השם סמוך אל אלהים בכל התורה רק פעם אחת בדברי משה: פי טרם תיראון מפני ה' אלהים (שם' ט:ל), בעבור שאמר פרעה: ורב מהית קלת אלהים ובךד (שם' ט:כח).¹¹

ג וזה השם לא היה נודע בעולם כי אם לחסידים מועטים עד שבא משה אדוננו.¹ הלא תראה כי לא תמצאנו בכל מענה איוב וחבריו. ואין טענה ממלת הן יראת אדני היא חכמה (איוב כח:כח), כי באל"ף ול"ת הוא כתוב.² גם אין לטען מן ויען-ה' את-איוב (שם לח:א), כי הם דברי מעתיק הספר.³ והנה שם בן שתי אותיות הוא שם

שקבלו הנכבדים שאינם גופות; וככה השם שתחלתו אל"ף –⁴ ובעבור זה יקראנו כל אדם בכל מקום ככתבו – והנה ידמה לכבוד השם שהוא נעלה על כל כבוד ותוספת באור:⁵ כמו השכינה שהיא בין המלאכים שהם במרומים, המניעים צבאות השמים.⁶ והנה השם שתחלתו יו"ד שבו יו"ו דומה לשכינה שהיתה דרה עם ישראל; והכתוב אומר: ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך (דב' כג:טו).⁶

ד ומה נכבדו דברי קדמונינו ז"ל שאמרו כי בחצי השם נברא העולם העליון ובחצי השם נברא העולם השפל.¹ גם ככה דעת בעל ספר יצירה שאמר: חתום בשש טבעות – כי יש לגוף ארבע פאות ומעלה ומטה.² ומשה היה אומר לפרעה³ ולכל ישראל, וככה היה מנהג ישראל – אולי כניהו בעבור היותם בארץ טמאה.⁴ וזה השם נמצא הרבה בלשון הקדש, כי הנה אין בתורה שם בן שתי אותיות רק בשני מקומות, גם איננו במקרא חוץ משני מקומות, ולא בכתובים רק רבים בספר תהלות.⁵

והשם שהוא אמת / ילמדנו דרך אמת / ליחד את שמו באמת

יהי שמו מברך מעתה ועד עולם

ספר השם – פירוש

שיר השתיחה

1 אחד – אלוהים. 2 בדרש – היא בדרש, Besiers שבדרום צרפת. הניקוד – לצורך המשקל.

החלק הראשון

א 1 פרט...הכלל – שם עצם פרטי ושם עצם כללי. 2 ומחברתו – והוא מחובר מאותיות. 3 בעצמו – אלא מכוח הדבר שהוא "סימן" לו.

ב 1 חכמי המכתא – חכמי ההיגיון. 2 בדרך קצרה – כשאומרים "ראובן חכם" תחת "ראובן איש חכם", ו"חכם" שהוא מקרה של האיש אשר שמו ראובן מופיע כמקרה של השם הפרטי.

ג 1 שם נגזר מ'שם', והוא תואר הפועל על המקום, כאילו אותיות השם ראובן הן 'מקום' לעצם, שהוא האיש הנושא שם זה, 'ושם ימצא'.

ד 1 שני המקומות – שני הקטבים בקצות 'הברית' – הציר – שעליו סובב גלגל הרקיע. 2 ובעבור וכו' – ומפני שהקטבים "עומדים" בלא תנועה, והמנוחה מורה על מקום, על כן נקראו שמים, שפירושו שני מקומות. 3 ראש התלי וזנבו – הקו המחבר את שתי הנקודות שבהן חותך מסלול הירח בגלגלו את מישור מסלול השמש בגלגלה נקרא תלי. הנקודה שבה עולה הירח לצדו הצפוני של מישור מסלול השמש נקראת ראש התלי, והנקודה שבה הוא יורד דרומה – זנב התלי. 4 נחש כרח – בימי הביניים פירשו נחש בריח שהוא קו התלי. 5 כנטות השמש – בצהריים נמצאת השמש בנקודתה הגבוהה בשמים ובה היא עוברת במסעה היומי ממזרח לצדו המערבי של "קו-הצהריים" (המרידיאן). 6 משטרו – ראשית הפסוק: 'הַיָּדְעֶת חֲקוֹת שָׁמַיִם' וראוי היה להיות "משטרם", אבל וי"ו משטרו מכוון למשטר כל אחד ואחד מחוקות השמים. וכך צעדה – כל אחת ואחת מהכנות. ומים לשון רבים וראוי היה להיות 'זרקו', אך נכתב בלשון יחיד 'זרק'.

ה 1 מהשניים – מהמלים ששתי אותיות בשורשן: עלומי העין – נחי עי"ן הפועל, מהשורש 'שו"מ': קצת מהמדקדקים – שלפי דעתם בכל שורש שלוש אותיות, כדעת יהודה חיוג' ומשה הכהן. ראב"ע מרחיב דברים על כך ב"ספר צחות" (מהזרת ליפמאן, פיורדא), ע"ע מז/א – מח/ב, בפרק "הפעלים השניים". 2 כאשר יוסיפו – במלה שמה.

החלק השני

א 1 מתיידיים – לפי ראב"ע פירושו 'מתייחסים אל יהודה', ואינו פועל שנגזר מהשם יהודה שפירושו: 'ששבו לתורת יהודה' (עיין "ספר צחות", עמ' לו/ב). 2 שכ כלל – הפך להיות שם עצם כללי. 3 בשם התאר – ואין טענה במלת אֶמֶר הקודמת כי איננו שם עצם, רק שם תאר לחכמה שנקלחת בו' (פירוש ראב"ע לשם' ג:טו). 4 במקום יר"ד – והוא כמו המנשי. 5 הימנה – במקום הימני (עיין "ספר צחות", עמ' לו/א). 6 במקומו – עיין פירוש ראב"ע לזכריה, שם. 7 היצחקי – את היצחקי ודעותיו מזכיר ראב"ע לשלילה בפירושו לבר' לו:ל-לא ולהושע א:א. 8 על שם מקום – כשם ששם פרטי של מקום יכול להופיע בצורת הסמיכות, כך הוא גם מקבל את ה"א הידיעה – שלא כשם עצם פרטי של אדם.

ב 1 בן שתי אותיות – יה: ובן ארבע – יהוה. 2 על דרך רבים – אֶתְּי. 3 על דרך קריאת כנויו – כמו: אֶתְּי יְהוה (בר' טו:ב) שנקרא: אֶתְּי אלהים. 4 סמוך – ליד המלה "צבאות", כמו: 'ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' (יש' כא:י). גם הוא שם עצם – כמו ב"ספר יצירה" א: א, שם מופיע צבאות כאחד מעשרה שמות של הבורא. 5 טעמו – פירוש הצירוף "ה' צבאות". 6 בקרבו – מוסב על המלאך שבהתחלת פסוק כ' שם: 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך'. 7 דרך קצרה – השווה דברי ראב"ע בפירושו

לשם' ג: סו על עניין צבאות: '[...] ולבדו לא תמצאנו כי אם עם אלהים או עם השם הנכבד. ואל יקשה בעיניך: ה' אלהים צבאות, כי הוא כדרך: והנבואה עודד הנביא'. 8 שמשו אותם – בצירוף "משה עמו" אין "משה" שם עצם פרטי שנשמך ל"עמו", אלא "תואר השם" המורה על האיש אשר משה את עמו מן הים. 9 מהכנין הכבד – הוא בניין הפעיל. 10 מורה... ירה – האחד כהפעיל והאחר בקל, ושניהם 'יוצאים אל אחר'. 11 והנה יתכן וכו' – כשם שאפשר לומר על יעקב [שם עצם פרטי] שהוא יעקב [פועל] כך אפשר לומר 'משה עמו' כש"משה" הוא תואר השם שנגזר מפועל משה. 12 ועוד אזכיר – להלן, החלק השמיני. נקרא – ככתבם: השנים – אהיה, יה. ולא אכנה – ולא אקרא כינויים כפי שקוראים יהוה בכינוי אדני.

החלק השלישי

בפרק הזה דן ראב"ע במספרים 1, 5, 6, 10 שהם הערכים של אותיות השם המפורש: א, ה, ו, י. לדיון מפורט עיין בפרקים המתאימים ב"ספר האחד", ועיין הפירוש שם.

א 1 סבת וכו' – לפי הפיתגוראים אין האחד מספר, כי יחידת המידה אינה הדבר הנמדד: הוא 'תחילת' כל מספר, העיקרון שלו, סיבתו הראשונה (ראה "מטאפיזיקה" לאריסטו XIV א, 1087b, 34 והלאה). 2 גם עשרה וכו' – האחד אינו רק "תחילת" כל מספר אלא, ככולל-כול, גם תכליתו. כך העשרה, שהוא כולל כל "האחדים" (המספרים 1–9 במערכת הראשונה), והוא "תחילת" העשרות (10, 20, 30...90 במערכת השנייה). 3 כספר יצירה – במקומות שונים, כגון שם א, ד. אולי ר"ל: כשם שאחד הוא "תחילת" כול, כך "עשר ספירות" של ס"צ שמספרן "דומה" לאחד הן מקור לכל הקיים כמפורש שם. והשווה פירושו לשם' ג: טו: '[...] ומדרך אחרת הם עשר ספירות בלי מה, כי לא תוכל להחל אחד אם לא יהיו עשרה, והנה עשרה הוא דומה לאחד והוא שם כולל האחדים'. 4 וכאשר נחל וכו' – אם נתחיל לספור את הגלגלים הקוסמיים מהנמוך שבהם, גלגל הירח, יהיה מספרם בטבע הנכרא תשעה (שבעה גלגלי כוכבי הלכת, השמיני – גלגל כוכבי השבת והתשיעי – הגלגל המניע); והעשירי – גלגל השכל שמעבר לטבע: קדש לה' – שהוא כעין "כסא הכבוד" לבורא. השווה פירוש ראב"ע לתה' ח: ד. 5 כל מעשר – '[...] אם תחל ממעל – הנה האחד ראש, ואם ממטה – הנה העשירי: וזה סוד הבכור והמעשר' (פירוש ראב"ע לדב' יד: כב). 6 וצורתו – של האות יו"ד, שנכתב כחצי מעגל. 7 סמן אחד וכו' – כמו אשמור (בעתיד) ושמרתי (בעבר). 8 שתי תודת – לפי פירוש ראב"ע שם הכוונה לשתי חבורות או קהילות (של לויים), ונגזר מזה שורש יו"ד שמורה על היותו מספר המקיף כול שבתוכו. במחברת וכו' – $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. 9 ובמבטאו – הערך המספרי של אותיות יו"ד (שנהגות כולן בדיבור) כפול מערכו לעצמו, ככתובתו "י" ($20 = 10 + 6 + 4 = 1 + 1 + 1$). 10 עשרה – הכוונה לעשר הקטיגוריות של אריסטו, שהן "העצם" ותשעה "מקרים" שיקרוהו: הכמה, האיק, המצטרף (הייחס), המת, האנה (המקום), המצב, לו (קניין), שיפעל, שיתפעל (עיין "הקטיגוריות" לאריסטו פרק ד, 1b25 וכן "מלות ההגיון" לרמב"ם, מהדורת ח.י.רות, 68–69). 11 על כן וכו' – לפי דעת ראב"ע הדיבר הראשון הוא "באמונת הלב" והוא "נושא" את כל התשעה שאחריו. השווה דבריו בפירוש לשם' כ: א וב"סוד מורא" שער יא.

ב 1 דומה לאחר – האחד כולל כול וגם יחידת "המערכת הראשונה" (1–10): העשרה כולל "האחדים" שלפניו והוא היחידה שבמערכת השנייה – מרובעו 100 הוא עשר עשרות והוא גם ה"יחיד" שבמערכת האלפים, וכן הלאה עד אין סוף. 2 חשבון עגל – כי לעולם יופיעו במכפלתם על עצמם, כגון $25 = 5^2$, $125 = 5^3$ וכן $36 = 6^2$, $216 = 6^3$. 3 על כן – בגלל סגולותיהן המיוחדות שפורשו לעיל. 4 שתי צורות – שני קווים נפרדים (את האות ק נהגו לכתוב בקו מתמשך אחד). להורות על שנים – ה"א, מלשון הנה, מורה על המצוי, וכל מצוי הוא שניים – עצם (נושא) ומקרה (נשוא), ורק הכורא הוא אחד. 5 לשום יו"ד – בראש השם המפורש, כדי שיבוא "תציו" אחריו שהוא ה"א. 6 עם יו"ד וכו' – ה"י (במקום ה"א), כי סכום ערך אותיותיו ($15 = 10 + 5 = י + ה$) כסכום המספרים עדיו ($15 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5$). 7 מעם אחר – עיין להלן, סוף החלק השישי.

ג 1 דבר נראה – ברור לכול, כי צורת ו (כאות) היא צורת וו (מלשון 'נוי העמדים', שמ' כז:י. ועיין "ספר צחות" עמ' כא/א). 2 כפול – שהו"ו נשמעת פעמיים. גוף שוה – גוף של שישה שטחים, ונקרא "שווה" כי סכום המספרים שבהם נחלק 6 (2, 3, 1) הוא ג"כ 6. וכפלו 12; והמספרים שבהם נחלק 12 הם 6, 4, 3, 2, 1 וסכום הכול $1+2+3+4+6+12=28$. אף הוא "גוף שווה", שכן הוא שווה לסכום "חלקיו": $1+2+4+7+14=28$; ולפי ראב"ע הוא "המספר השווה" היחיד במערכת העשרות.

ד 1 האות הראשון – מן השם המפורש, יר"ד. מאותיות החך – גיכ"ק. והשני – ה"א, מאותיות הגרון אהח"ע. והשלישי – וי"ו מאותיות השפה בומ"ף.

החלק הרביעי

1 שנים – שתי אותיות, יה. 2 כי אין וכו' – כמו שנאמר לעיל בתחילת החלק הראשון. 3 הנכבדים העליונים – המלאכים. 4 האחד לבדו – אלוהים. עיין לעיל, "החלק השלישי" ב, הערה 4 בפירוש. הכוונה כנראה לומר שהשם יה היה כנגד המלאכים העליונים. 5 הנושא – הבורא; הנשוא – המלאכים העליונים. ככל הנראה הכוונה היא שהשם יהוה בערכו המספרי ($5+6+5+10=26$) שווה לשם יה בערך המספרי של אותיותיו כהיגוין ($6+20=26$ יו"ד+ה"א). על כן – לכן גם יה הוא שם משמות הבורא. 6 ומאלה – מן האורך – לפניו ואחור, מן הרוחב – ימין ושמאל ומן העומק (הגובה) – למעלה ולמטה. שלש אותיות – יה"ו. 7 ותוספת הו"ו – על יה. 8 כספר יצירה – עיין שם ג, ד. 9 ששה בתים – הוא מספר הצירופים השונים האפשריים בקבוצה בת שלושה איברים: ר"ל: יה"ו, יר"ה, הי"ו, הו"י, וי"ה, וה"י. ארבעה ועשרים – שהוא כפל ארבעה במספר "הבתים" שאפשר להרכיב משלושה הקטן ממנו כ"ד ($6 \times 4 = 24$). 10 השלש אותיות וכו' – על השלוש השונות יהו הוסיפו ה שנייה, ומספר הצירופים יהיה 12 (ולא 24). 11 בעבור וכו' – הכוונה כנראה לשם בן שתיים עשרה אותיות (קידושין עא, עמ' א). או אולי הוא מספר האותיות (12) בשם המפורש שאותיותיו נכתבות בכתיב מלא כהיגוין: יו"ד, הי"א, וי"ו, הי"א. 12 כפל ששה וכו' – כמספר הצירופים משלוש אותיות השונות (יה"ו) כפול שניים, וכסכום הערך המספרי של שני הו"וין באות וי"ו כהיגויה (וערכה לעצמה – 6), וכמחצית הצירופים שהיו אפשריים אילו כל ארבע האותיות היו שונות. 13 הארבע דומה לאחד – על הדמיון הזה דן ראב"ע בפירוש בדבריו על המספר ארבע ב"ספר האחד". כאן מתכוון בעיקר לכך ש"הוא ריבוע ($1^2=1$) ו"הוא מרובע ראשון נראה" – ריבוע ראשון ששורשו (2) קטן ממנו ($2^2=4$). 14 בשלשה וכו' – מספר 3 הוא הראשון הנוהג ככל מספר אחר שבא אחריו, ומפרש להלן: $1^2 > 1+1$; $2+2=4$ ואילו $3^2 > 3+3$ – וכן $m^2 < m+m$ אם $m > 3$. 15 מחברת – חיבורו אל עצמו. ממערכתו – מכפלו בעצמו. 16 אמצעי – בין 1 ש"מחברתו" גדולה מ"מערכתו", ובין 3 ש"מחברתו" קטנה מ"מערכתו".

החלק החמישי

1 המספרים – מאחד עד עשרה. הראשונים – המתחלקים רק ב"ה ובעצמם. שהם וכו' – $1+2+3+5+7=18$; $4+6+8+9=27$. 2 ערך – יחס. תחלת המספר – כנראה הכוונה שהוא 'תחילת כל מספר שאינו זוג', אם אחד 'אינו מספר' (עיין "ספר האחד" על המספרים אחד ושלושה). אלה לאלה – 18 ל-27. בערך שנים וכו' – $\left[\frac{18}{13}\right] = \frac{1}{13} = \frac{2}{26} = \frac{3}{39}$. 3 הראשון וכו' – האות הראשונה י=10, השניים הראשונות – יה=15, השלוש – יהו=21, הארבע – יהוה=26; וסכום כולן: $10+15+21+26=72$. ואולי רומז כאן לסיפור אותיות השם ברצף "עולה": הראשונה, שתי הראשונות וכו', כדרך הפיתגוראים כ"משולשי נקודות":



י	= 10
י ה	= 15
י ה ו	= 21
י ה ו ה	= 26
	72

4 וטעם שלשה פסוקים וכו' - הפסוקים הם שמ' יד: יט, כ, כא; יח' א: א (בנוסחים שבהם המלים 'הגולה' ו'מראות' הן בלי וי"ו). השווה לדברי ראב"ע בפירושו לשמ' יד: יט: 'ובעבור שאלה הג' פסוקים דבוקים זה עם זה וכל אחד יש בו ע"ב אותיות, על כן מצאנו בספרים כתוב סימן סוד השם המפורש: ולפי דעתי - בעבור כי מספר השם הנכבד יעלה לע"ב אותיות כאשר אפרש בפרשת כי תשא על כן כתוב ככה. ובספר רזיאל: הרוצה לעשות שאלת חלום יקרא בתחלת הלילה פסוק: ויהי כשלשים שנה (יח' א: א), כי הוא ע"ב אותיות'. לענין ע"ב אותיות והשם המפורש עיין סוכה עא עמ' א ופירוש רש"י שם. ובדברי ראב"ע כנראה צ"ל: 'בעבור כי מספר אותיות השם הנכבד יעלה לע"ב', ר"ל שזהו סכום הערכים המספריים של אותיותיו בכתיב מלא כהיגויין: $20 + 15 + 22 + 15 = 72$ וכך אמר בפרשת כי תשא (פירושו לשמ' לג: כא): 'וכאשר תחבר מספר כל האותיות יעלה לשנים ושבעים'. 5 ערכנו - כפלנו: ואם ערכנו וכו' - $120 = (15 \times (15 + 1))$ שחלקיו - המספרים שאפשר לחלקו בהם:

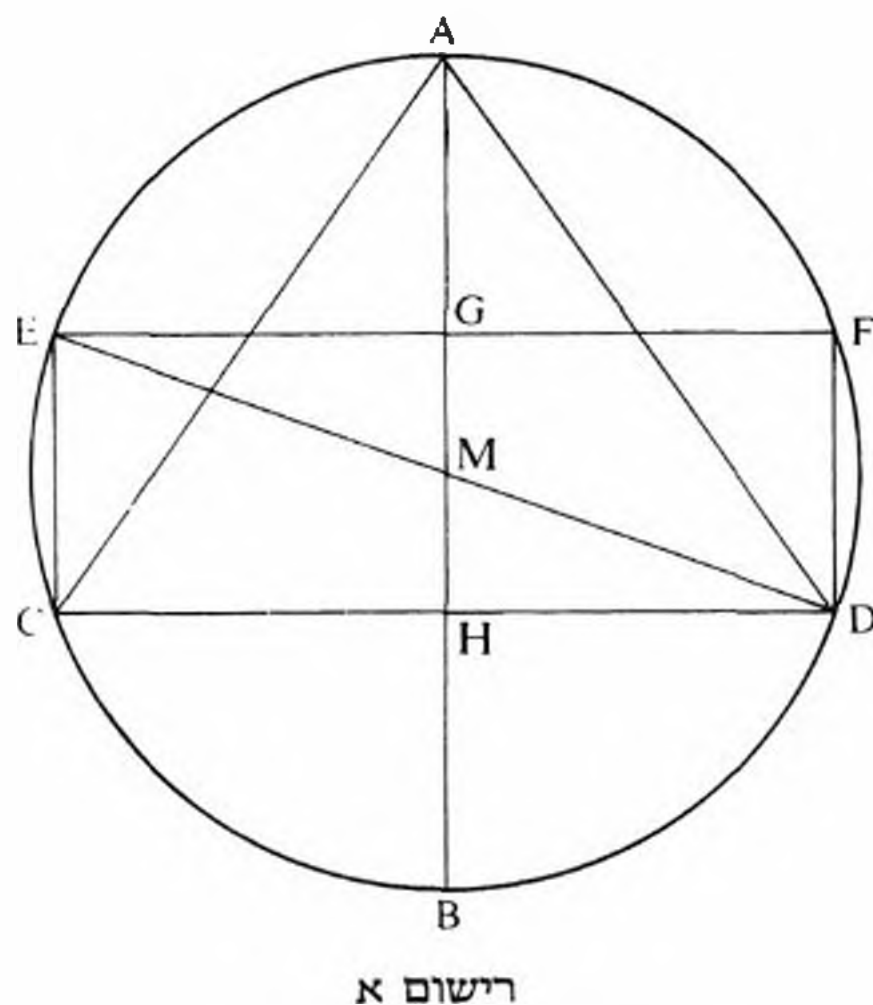
$1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 8 + 10 + 12 + 15 + 20 + 24 + 30 + 40 + 60 = 240$ (= 120×2) - המספרים הזוגיים; כמעלה הראשונה - בין 1 ל-9. וזה המספר וכו' - $120 = 4 + 16 + 36 + 64 = 2^2 + 4^2 + 6^2 + 8^2$. 7 ואם ערכנו וכו' - $165 = 1 + 9 + 25 + 49 + 81 = 1^2 + 3^2 + 5^2 + 7^2 + 9^2$ (= 11×15) (= 15×11) ואם חבדנו וכו' - $25 = 5^2 = 15 (= 15) + 10 (= 10)$. 9 מרבע השנים - $225 = 15^2$; מרובע השלשה - $441 = 21^2 = (10 + 5 + 6)^2 = (10 + 5 + 6)^2$, וסכום השנים - $666 = 225 + 441$. מהמרבע הגדול - $676 = 26^2 = (10 + 5 + 6 + 5)^2$. מספר הראשון = הערך המספרי של האות י': $676 - 666 = 10$. נערך - נכפול: הראשון על השני - $50 = 10 \times 5$; מערכת השנים האחרים - $30 = 6 \times 5$, ומכפלת שניהם - $1500 = 50 \times 30$. לחשבון השם - לערך המספרי של אותיות השם יה, שהוא 15. ר"ל: במערכת "השלישית" של המאות, שבה היחידה היא מאה, 1500 הוא 15 יחידות של מאה כל אחת.

11 ואם ערכנו וכו' - $390 = (5 + 10 + 20 + 40) = 300 + 40 + 10 + 40$ (= $26 \times (15 + 1)$). 12 ואם נערך הראשון וכו' - $260 = 10 \times 5 + 10 \times 6 + 10 \times 5 + 10 \times 10$; וככה השני - $80 = 5 \times (5 + 6 + 5)$, או $80 = 5 \times 6 (= 10) + 5 \times 10 (= 10)$, וסכום השניים - בסכום הערכים המספריים של אותיות המלה שם, שהוא 340. שם - רמז לשם המפורש: או מלשון שם, שממנה נגזרה המלה שמים (עיין לעיל, החלק הראשון ג, ד).

החלק השישי

א 1 במדת העגול - בדרך חישוב אורכו של מעגל. 2 בטלמיום - פטולומיאוס האלכסנדרוני, אסטרונום, גיאוגרף ומתמטיקאי נודע לתהילה (חי במאה השנייה לסה"נ). האלכסון - הקוטר. כי הקו הסובב וכו' - היקף המעגל ביחסו לקוטר: ר"ל $3\pi = 3 \times \pi$. אם היה האלכסון ט"ו וכו' - $47 = 15 \cdot 3\frac{2}{15} = 15 \cdot 3\frac{8}{60} = 47$. 3 חכמי המדות - חכמי הגיאומטריה: לפיהם $\pi = \frac{22}{7}$. הכוונה לערך שקבע המתמטיקאי ארכימדס (מן המאה הג' לפנה"ס), שלפיו π הוא 3 ועוד חלק קטן מ- $\frac{1}{7}$ וגדול מ- $\frac{10}{71}$. 4 וחכמי הדו - לפי עדות ראב"ע בלבד: רק הקו הסובב וכו' - $\pi = 3 + \frac{8}{60} + \frac{44}{60^2} + \frac{12}{60^3}$. 5 והנה כיניהם וכו' - ראב"ע מחשב את ההפרשים באורך המעגלים - שקוטריהם הם: 35, 52, 105 - כפי שהוא מחושב בערכים השונים של π . ההפרשים המדויקים שונים קצת מן הנתונים כאן. קרוב ממעלה אחת - $\frac{1}{60}$ של הקוטר בקירוב. 6 הנוסף... פחות משביעית וכו' - השווה להערה 3 לעיל.

כ אם נשים עגול וכו' – הדברים הבאים נועדו למצוא קשר בין חוקים גיאומטריים וערכיהם המספריים של אותיות השם המפורש. השווה לדברים דמים בפירוש לשם' ג: טו ובספר "יסוד מורא" השער האחד-עשר, י"ב. 1 שיהיה אלכסונו י' – שאורך קוטרו 10, כערך המספרי של האות הראשונה בשם המפורש. יתר – מיתר, ישר המחבר שתי נקודות של המעגל. החץ – הרדיוס. שכריו – סך יחידות השטח שלו. אם נשים וכו' – ראה רישום א: אם נשים וכו' – אם הקוטר AB הוא 10; ונעשה יתר וכו' – ובנקודות שבהן נחלק הקוטר לשלושה (H,G) נעביר שני מיתרים מאונכים לו; אז נמצא



וכו' – כי שטח המשולש ACD הוא כשטח המלבן EFDC וכאורך המעגל שמרכזו M. אורך המעגל הוא: $2R\pi = 10 \cdot 3.14$, או $10 \cdot \frac{22}{7} = \frac{220}{7}$. במשולש ישר-הזווית MHD הניצב MH הוא $\frac{1}{2}$ של (הקוטר) 10 והיתר MD הוא רדיוס=5. אם (1) $HD^2 = MD^2 - MH^2$, (2) $HD^2 = 25 - \frac{25}{4} = 22\frac{1}{4}$, ומכאן $HD = \sqrt{22\frac{1}{4}} = 4\frac{1}{2}$. בסיס המשולש יהיה: $CD = 4\frac{1}{2} \cdot 2 = \frac{44}{7}$, גובהו HA הוא $\frac{4}{3}$ הקוטר, על-כן שטחו הוא: $\frac{44 \cdot 10}{2} = \frac{440}{7} = \frac{220}{7}$. זהו גם שטחו של המלבן, שאורכו CD זהה עם בסיס המשולש וגובהו GH הוא חצי גובה המשולש ($\frac{10}{3}$ של 10). 2 אם יהיה האלכסון וכו' – אם הקוטר $AB < 10$, אז היחס בין שטח המשולש ואורך המעגל יהיה $\frac{AB}{10} < 1$; ואם $AB > 10$ יהיה היחס $\frac{AB}{10} > 1$.

ג החץ – כינוי לקטע HB שנחתך כשליש מהקוטר על ידי המיתר EF הניצב לו (ראה רישום א). אם היה וכו' – משום שאורך החץ הוא מן הקוטר (שאורכו הנתון הוא 10), כלומר $3\frac{1}{3}$. מעלות – השברים מצוינים בשיטה הסקסגסימלית: היחידה "הגדולה" ($\frac{1}{60}$ מן הקוטר) תיקרא כאן מעלה; $\frac{1}{60}$ של מעלה=1 ראשון (=דקה), $\frac{1}{60}$ של דקה=1 שני (=שנייה) וכו'. מרבץ חצי היתר וכו' – $(\frac{CD}{2})^2 = HD^2 = 22\frac{1}{4}$; הן בקירוב רב $\frac{11}{60}$, או 13 ראשונים (דקות). ושרשו – ושרשו המרובע (שהוא אורך הקטע HD) יהיה: $\sqrt{22\frac{1}{4}} = 4\frac{1}{2}$, ובשיטה הסקסגסימלית מצוין ראב"ע את התוצאה: $4^0 42' 50'' 34''$. המספרים כאן ולהלן לפעמים אינם מקפידים על דיוק מוחלט. 2 ערבנו – כפלנו. זה המספר – 4 ותלקיו. שהוא – המספר עשרה: בערך וכו' – כיחס האות י' אל יה: אז יהיה וכו' – תהיה

התוצאה אורך המעגל: $31^{\circ}25'37''7'''$ (השווה להלן לדעת "חכמי הד"). 3 ולדעת בטלמיוס – אם $\frac{8}{60}$ $\pi=3$ יהיה אורך המעגל $31^{\circ}20' = 30\frac{80}{60} = 10 \cdot 3\frac{8}{60}$. 4 חכמי המדות – שלפיהם $\pi = \frac{22}{7}$: וחכמי הדו – שלפיהם $\pi = 3 + \frac{8}{60} + \frac{49}{60^2} + \frac{12}{60^3}$. ל"א וכו' – יהיה אורך המעגל $31^{\circ}37'22''$ (ביתר דיוק: $31^{\circ}27'22''$). וזה שרש – וזה בקירוב השורש המרובע של 1000. 5 והנה אין וכו' – $31^{\circ}25'43'' - 31^{\circ}25'37'' = 6''$ כשהקוטר הוא 10: וכשהקוטר הוא 100 יהיה ההפרש $1' = 60'' = 10 \times 6''$. 6 והנה תהיה וכו' – הלשון קשה, אך הכוונה ברורה: כדי להראות עד כמה קטן ההפרש של $1'$ (דקה אחת) מציין ראב"ע שאם נכפול מספר הדקות במעלה אחת – 60 – במספר המעלות במעגל – 360, נמצא שמספר הדקות הוא עשרים אלף בקירוב (ביתר דיוק – $360 \times 60 = 21600$). ואפשר לפרש: אם ההפרש לא יהיה $1'$ אלא 1° (הגדול פי 60), יתאים לו מספר גדול פי 60 באורך המעגל המצוין ב- 360° , כלומר $360 \times 60 = 21600$. ר' 1 אם שמנו וכו' – אם הקוטר AB (כרישום א לעיל) יהיה 15 (כערך אותיות השם יה), ונחלקנו לשלושה על-ידי מיתרים מאונכים לו – ואז יהיה החזן HB (וכן AG וכמוהם הקטע GH) כערך האות ה (=5): אז (1) $CD^2 = ED^2 - EC^2$; ונתון כי $ED = AB = 15$, וכן $EC = GH = 5$; על-כן (2) $CD = \sqrt{225 - 25} = \sqrt{200}$. שהוא וכו' – המספר 200 חזמה ל-2. 2 שגם הוא דימה וכו' – ככל הנראה ר"ל כי $\sqrt{200}$ חזמה ל- $\sqrt{7200}$ (= אורך המיתר CD אם הקוטר יהיה 90), מפני שבשניהם מופיע המספר האירציונאלי $\sqrt{2}$: $\sqrt{200} = 10\sqrt{2}$, $\sqrt{7200} = \sqrt{2 \cdot 60^2} = 60\sqrt{2}$. מכאן מגיע ראב"ע לחישוב המספר האירציונאלי $\sqrt{2}$: $\sqrt{200} = 10\sqrt{2}$, $\sqrt{7200} = \sqrt{2 \cdot 60^2} = 60\sqrt{2}$. ה שרש שנים וכו' – $\sqrt{2} = 1.41421556...$, ואם יצוינו השברים כדרך הקדמונים בשיטה הסקסגסימאלית, יהיה $\sqrt{2}$ בקירוב רב $1^{\circ}24'51''17'''48''''$. 2 אם נערך – אם נכפילנו על עצמו. לא ישארו וכו' – וזה מעיד שהוא קרוב מאוד לדיוק המוחלט. 3 חצי היתר וכו' – כמעגל שקוטרו 15 (עיין לעיל ר' הערה 1 ורישום א), היתר CD הוא $\sqrt{200}$; ואז: (1) $CD = \sqrt{4.50} = 2\sqrt{50}$, ומכאן: (2) $\frac{CD}{2} = \sqrt{50}$, או: $\frac{CD}{2} = 5\sqrt{2}$. 4 אם נערך וכו' – נכפיל את השורש המרובע של 2 ב-5 נקבל את אורך חצי המיתר – $7^{\circ}4'15''50'''39''''$ (לפי הערך של $\sqrt{2}$ שנותן ראב"ע – ראה הערה 1 כאן – תהיה התוצאה שונה: $7^{\circ}4'16''29''' = 5 \times 1^{\circ}24'51''17'''48''''$). 5 ב' שלישיות – $\frac{10}{3} = \frac{2}{3}$. ויהיו בשברים וכו' – הלשון קשה, ולפי ההמשך אפשר לבאר: 10 המבוטא ב- $\frac{2}{3}$ (של 15) יכול להיחשב כמכפלת $\frac{2}{3}$ ב- $\frac{15}{2}$; ומפרט והולך. 6 ב' שלישיות י' וכו' – $\frac{10}{3} = 6\frac{2}{3} = 6^{\circ}40'$; ובחישוב $\frac{10}{3}$ ניתנת כאן התוצאה $4^{\circ}27'40''$. 7 ערכנים – וכשנכפול התוצאה האחרונה: על היתר – הכוונה כנראה לאורך "חצי היתר" הנ"ל (ראה הערות 3, 4 כאן) $7^{\circ}4'15''50'''39''''$; והנה וכו' – אז תהיה התוצאה $31^{\circ}25'37''7'''$. וזהו אורך המעגל שקוטרו 10 כפי שחושב בראש הסעיף הקודם (עיין לעיל ג והערות 1, 2 שם). 8 ואם ערכת וכו' – הקטע בסוגריים כנראה משובש וקשה מאוד לפיענוח ולפירוש: בכמה כתבי יד הוא חסר ואולי הוא תוספת מאוחרת. הכוונה כנראה להראות, שבמניפולציה מסוימת בערכים מספריים של השם בצורותיו השונות, אפשר להגיע למספר שאם נמתחנו כקו יתאים לאורך צלע המשולש שווה-הצלעות ולאורך המלבן במעגל שקוטרו 10 – כמו בסעיף ב לעיל (וראה גם רישום א). הדברים גם כאן באים לחשוף קשר בין אותיות השם ובין חוקים וגדלים גיאומטריים מסוימים.

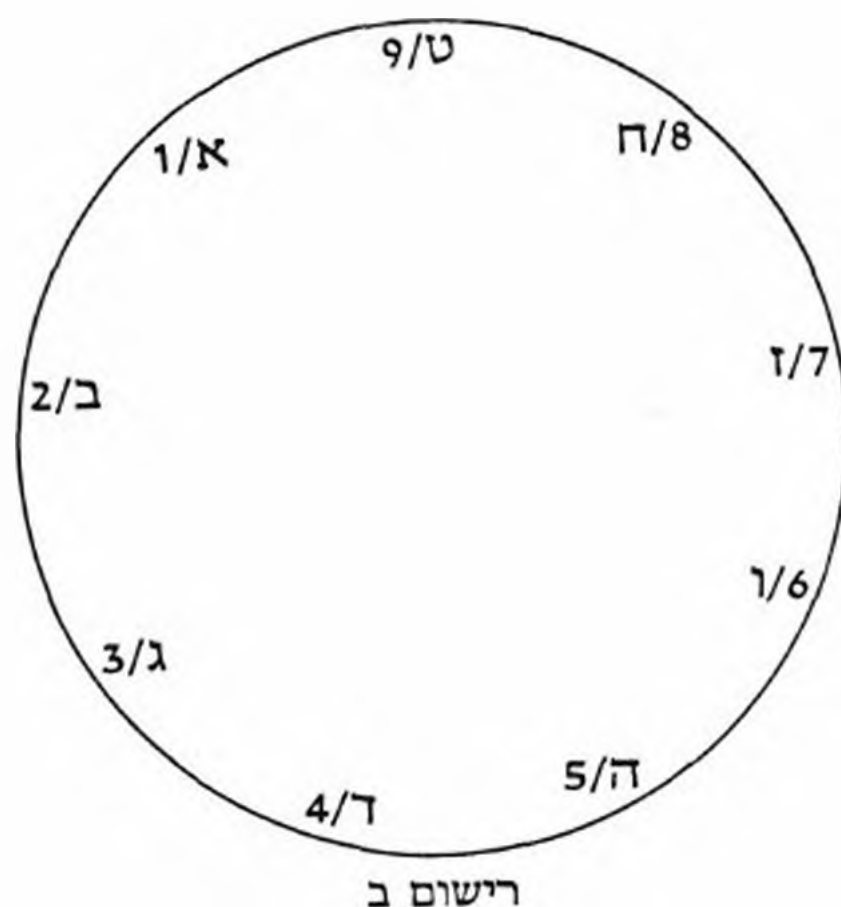
ו בסעיפים הבאים נדונים המספרים 1–10 ומודגש מעמדם המיוחד של ערכיהם המספריים של אותיות השם.

1 וכבר הזכרתי – השווה לעיל, "החלק השלישי", א, ב: "ספר האחד" ט: הפירוש לשם' ג: טו: ספר "יסוד מורא", "השער האחד עשר", ט, י: "ספר צחות" מא, עמ' ב. תחלת חשבון – של מערכת העשרות.

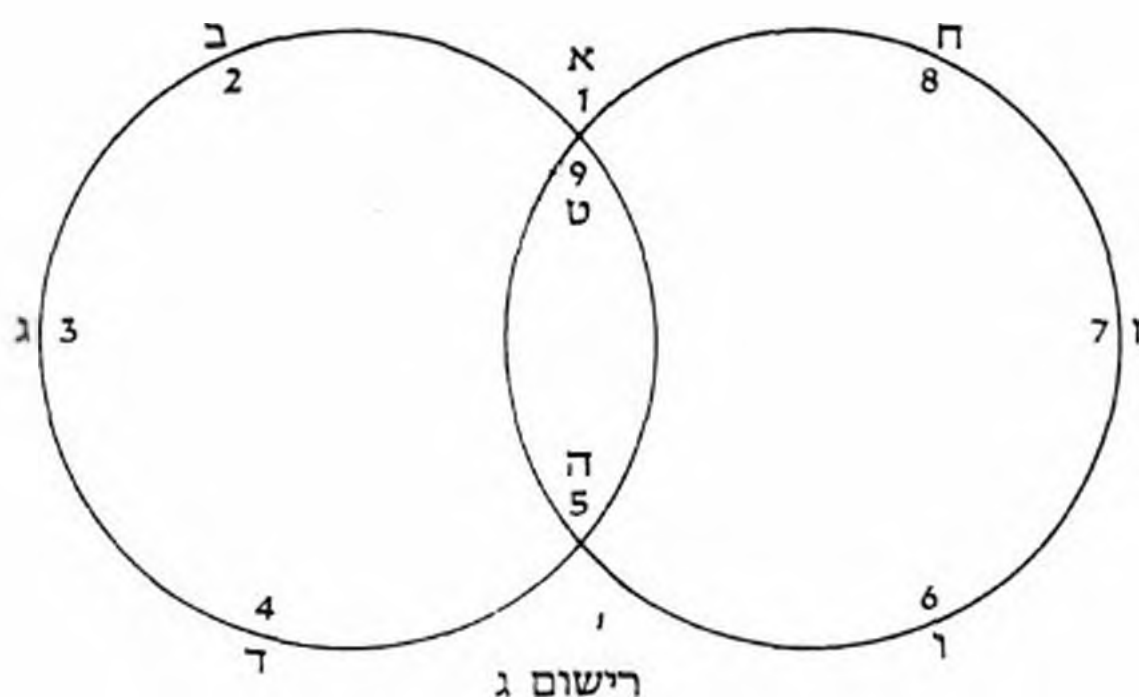
2 נשים עגלה וכו' – ראה רישום ב.

3 סוף החשבון – של מערכת האחדים, "כי במספר תשעה ישלם כל החשבון" ("ספר צחות" מא, עמ' ב). ערוך על עצמו – $9^2 = 81$, ה-8 לימינו (במעגל) וה-1 לשמאלו.

4 $9 \times 9 = 81$; $9 \times 8 = 72$; $9 \times 7 = 63$; $9 \times 6 = 54$ – בכולם העשרות (8, 7, 6, 5) בימין המעגל והאחדים (1, 2, 3, 4) בשמאלו. אולם החל ב- 9×5 וסיים ב- 9×2 יהיו האחדים בימין והעשרות בשמאל. 5 אם נעשה ענול – חוזר על הדברים בשנית כדי לבחון את מרובעי המספרים. סוף מספר – של מערכת



האחדים. יהיה א וכו' – $1^2=1$; $9^2=81$ (ה' 1 מופיע במערכת האחדים). 6 והנה אם היה וכו' – הניסוח כאן ולהלן קשה, אך כוונת הדברים ברורה והיא קשורה ב'שתיים עגולות' שבסוף הקטע (ראה רישום ג והשווה "ספר האחד" ט). בשורש – אם יהיה בסוף הבסיס (המספר שלפני העלאתו בחזקת ריבוע); ב – המספר 2. ראוי וכו' – צפוי שבמרוכעו יופיע המספר 4. נוספים על המרכע – באים אחרי חלק הריבוע שלפניו, כגון: $12^2=144$, בסוף מופיע 4 לאחר הספרות שלפניו, וכן כל מספר המסתיים ב'2'. $2^2=4$ הוא מקרה פרטי של הנ"ל. 7 ואם בשורש ח' – ואם הבסיס יהיה 8 או מספר המסתיים ב'8'; יחסר וכו' – אם נעלהו בריבוע תסתיים התוצאה ב'4' ($2^2=$), מכאן שחלק הריבוע שלפני המספר 4 יהיה קטן ב'4' מהתוצאה, כגון: $8^2=64$, $64-60=4$ וכו'. גם הוא רחוק – הכוונה כנראה לומר שה'8' רחוק מ'9' (ברישום ג) כמו ה'2' מ'1' ולכן מופיע בסוף ריבוע 8 (או מספר המסתיים ב'8') המספר 2^2 . 8 וככה ג' עם ו' – $3^2=9$ (ה'3 נמצא בצד ה'2'), $7^2=49$ וכמוהו מסתיים ב'9' כל ריבוע של מספר המסתיים ב'7' (וה'7 נמצא בצד ה'8'). גם ד' עם ו' – $4^2=16$ וכמוהו יסתיים ב'6' וכל ריבוע של מספר המסתיים ב'6'. 9 ונשאר ה וכו' – $5^2=25$, וכן ריבוע כל מספר המסתיים ב'5' יסתיים אף הוא ב'5'.



10 לעגלות הנדולות - הגלגל השמיני ההולך בתנועתו העצמאית ממערב למזרח, והתשיעי המניע ההולך ממזרח למערב. בתנועה הסיבובית ההפוכה של שני המעגלים (רישום ג) "נפגשים" הזוגות 1-9, 2-8, 3-7, 4-6 ורק ה־5 נשאר "אמצעי".

ו 1 המשקל - סכום הספרות "הסופי" של כל מספר: למשל: משקל 495 יהיה תשע - $1+8=9$, $4+9+5=18$. הכוונה כאן להראות כי סכום הספרות של מספר (בשיטה העשרונית) יהיה שווה לשארית שתישאר לאחר שנחלקנו במספר 9: כלשון הראב"ע נמצא כך את משקל המספר במאזני תשע. הפעולה "הופכת" את המספר הכתוב בשיטה העשרונית למספר בשיטה התשיעונית, שיחידותיו (ב"מערכת האחדים") הן הן המשקל. 2 משקלו כמהו וכו' - סכום הספרות "הסופי" של כל מספר המתקבל מהעלאת 9 בכל חזקה או ממכפלתו בכל מספר, יהיה תמיד 9. למשל: $2+1+6=9$, $9^3=216$; $1+8=9$, $3+5+7+3=18$, $9 \times 397 = 3573$. משקל ח במאזני ט - הכוונה למשקל 8 הנכפל בעצמו (וכן 8^n , אם n הוא מספר זוגי). למשל: (1) $1+0=1$, $6+4=10$, $8^2=64$; השארית של $\frac{262144}{9}$ אף היא 1; (2) $1+0=1$, $1+9=10$, $2+6+2+1+4+4=19$, $8^6=262144$; השארית של $\frac{262144}{9}$ אף היא 1. (אם n הוא בלתי זוגי יהיה משקל 8^n במאזני ט לא 1 כ"א 8). בעבור כי מרחקו וכו' - משקל המספר במאזני ט הוא כריבוע מרחקו מ־ט. ומשקל ז וכו' - משקל 7^2 (וכן 7^{2n}) במאזני ט הוא 4; ראב"ע "מנמק" את זה כריבוע מרחק שבע מתשע - $2^2=4$. למשל: (1) $1+3=4$, $4+9=13$, $7^2=49$; השארית של $\frac{49}{9}$ אף היא 4; (2) $3+1=4$, $5+7+6+4+8+1=31$, $7^8=5764801$; השארית של $\frac{5764801}{9}$ אף היא 4. 3 ומשקל ו' ט' - הראב"ע ינמק "כי הוא מרובע 3 שהוא המרחק" (של 6 מ־9). ומפני שריבוע 6 כולל את הגורם 9, $(6^2=36=4 \times 9)$, לכן סכום הספרות של 6^n (אם n הוא מספר שלם וחיובי), וכן $6^2 \times n$, יהיה תמיד 9 (עיין לעיל, הערה 2). משקל ד' - שמרחקו מ־9 הוא 4, וכן משקל ה'. למשל: (1) $1+6=7$, $4^2=16$; השארית של $\frac{16}{9}$ אף היא 7; (2) $2+5=7$, $5^2=25$; השארית של $\frac{25}{9}$ אף היא 7. ח 1 נעשה מרבע - ראה רישום ד. מג' מספרים וכו' - משלושה מספרים בכל טור, שניים ליד הזוויות ואחד ביניהם ומפרש להלן שבתווך יהיה ה. רצף מאונך, מאוזן או אלכסוני של שלושה מספרים עולה לסך 15, כערך השם יה. "הריבוע המאגי" הזה היה ידוע לערבים, הוא מצוי אצל "אחי הטהרה" (אחואן אלצפא, מאה ט'), אף נקרא על שם הפילוסוף הגדול "ריבוע אלגואלי". 2 האמצעי וכו' - המספר 5 בייחס אל הגדלים (המתכונות) הבלתי־זוגיים (1, 3, 7, 9) והמספרים הזוגיים שבוו־יות (2, 4, 6, 8). 3 לא יכול להיות וכו' - מספר אי־זוגי הוא סכום מספר אי־זוגי ומספר זוגי, או סכום של שלושה מספרים אי־זוגיים. 15 הוא מספר אי־זוגי. בתשע הספרות 1-9 יש חמישה מספרים אי־זוגיים וארבעה זוגיים. אם נשים מספר אי־זוגי ב"זווית" אפשר לקבל מספר אי־זוגי בשני הטורים שהוא משותף להם (המאונך והמאוזן) באחת משתי דרכים: (א) שבכל טור מאלה יהיו שלושה מספרים בלתי־זוגיים - כל החמישה! - אז בכל ארבע המשבצות הנותרות יהיו מספרים זוגיים, ובאלכסון אחד יהיו שני מספרים אי־זוגיים ומספר זוגי אחד - שסכומם זוגי. או (ב) שבכל טור יהיה המספר הבלתי־

ו(6)	ז(7)	ב(2)
א(1)	ה(5)	ט(9)
ח(8)	ג(3)	ד(4)

רישום ד

זוגי שב"זוית" ועוד שני מספרים זוגיים – כל הארבעה! – : או בכל ארבע המשכצות הנותרות יהיו מספרים בלתי זוגיים, ובאלכסון ובטורים מאונכים ומאוזנים יהיו שני מספרים בלתי זוגיים ואחד זוגי – שסכומם זוג.

החלק השביעי

א 1 באות הראשון – יו"ד של יהוה. יותר ממאתים – מפרש להלן כיצד. בפירוש הקצר לשמ' ג: יג: [...] ודרך קריאתו ידענה כל מבין בדקדוק הלשון, כי קריאת כזה על שלש מאות ועשרים קריאות משתנות הם, והמשכיל שידע יסוד הנות והנוע ידע דרך השם ואיך הוא במבטא'. עיין פירוש יוסף טוב עלם בספרו "צפנת פענח" (קראקא תרע"ב) עמ' 209–210. 2 ו' מלכים – 'התנועות, הנקראות שבעה מלכים' ("ספר צחות", מהדורת ליפמאן, עמ' א). 3 והכוכב וכו' – ותנקד את שתי האותיות השלישית והרביעית בצירופים זוגיים שונים משש התנועות הנותרות. 4 על דרך ההכחה – שניקוד ה"א יניה מרחיב את היגוי האות הגרונית. 5 תנועה באות הראשון – אפשרות שונה מן הקודמת, שבה נוקדה היו"ד בשוא נע (עיין לעיל, התחלת הפרק). 6 בשוא יפתח – בחטף פתח. 7 קמוץ – מנוקד בקמץ. ב 1 בשוא יפתח – כנראה צ"ל: שוא נע. 2 האות הראשון – אל"ף של אדני. 3 באחת התנועות – ולא מנוקד בשווא. מהשנים שמות – יה, אהיה: בשניהם האות הראשונה מנוקדת בתנועה. 4 ובימים משכבר – כמו שכתב בפירוש הקצר לשמ' ג: יג: 'גם אליהו הנביא יורה צדק וזה סוד'. הכוונה כנראה שחשב כי על השם יה שבאליהו נוספה וי"ו ויש לקרוא יהו בהטעמת מלעיל, כעדות הטעם שבאליהו. לימים חזר בו מן ההשקפה הזאת במצאו שהשם גשם (הערכי) אף הוא הורחב בו"ו, אלא שבעלי המסורה לא השאירו את הטעם תחת הגימ"ל אלא העבירוהו להברה האחרונה של גשמו, שהוא מלרע.

החלק השמיני

א 1 כל יש וכו' – השווה לדברי ראב"ע בפירושו לשמ' כה: מ, ודבריו בפירוש הקצר לשמ' ג: יג. 2 האחר וכו' – היא הצורה הנשואה בחומר, או מקריו, בהם כאלה שאינם קיימים והם חולפים כמו תנועת דבר (שנוטה להשתנות ולחדול), וכאלה שקיימים תמיד, כ"מקרה" החום באש; אולם גם "הקיימים" אינם "עצם דבר", שכן הם נשואים ואינם נושאים דבר כלל. 3 השני – החומר, הוא העצם, שהוא הנושא, והוא "עומד" ואינו חולף. בעבור אחד – העצם "עומד" מכוח האחד, הוא הבורא, המקיימו לעד.

ב 1 וכל זולתו – וכל יש זולתו: יש בעבורו – קיים מכוחו, כי הבורא שהוא היש כאמת, הווה לנצח וכלי שינוי הוא סיבת כל יש שבכוחו הכול עומד. 2 אהיה אשר אהיה – אהיה מורה על נצח, שהיה הווה ויהי: אשר אהיה הוא פירוש לשם אהיה, כמפורש באמירה 'אהיה שלחני אליכם' (השווה פירוש ראב"ע לשמ' ג: יד). ואחר כך – בפסוק הסמוך (שמ' ג: טו): 'יהוה אלהי אבותיכם [...] שלחני אליכם'. טעמו – פירוש. 3 ובעבור וכו' – ומפני שבמלה אהיה מרכיב לעשות שימוש רגיל (כבפועל עתיד מדבר) החליפו אל"ף בו"ו (ושינו סדר האותיות): והמשל בחוה, שלא קראה חיה, כי חיה הוא גם שם עצם כללי. 4 השם השלישי – יה: מפעל – היה. 5 עם עצמו – ולא "בעבור" יש אחר, כזולתו: 'כי העצם עומד עם עצמו, והנה ככה מלת אהיה, גם השם הנכבד מד' אותיות, כי שניהם שמות העצם' (פירוש ראב"ע לשמ' ג: טו). ובעבור היות וכו' – 'בעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו וכו' הכל עומד, על כן פעם הוא זה השם כמו תואר, על דרך 'ויזכר ימי-עולם משה עמו' (יש' סג: יא), והטעם – שהוא המעמיד: על כן ה' אלהים (בר' ב: ד) – דברים עמו המלאכים הקדושים, וככה ה' צבאות (ש"א א: יא) – הם צבאות השמים' (פירוש ראב"ע לשמ' ג: טו). וראה פירושו לפסוק הנ"ל מיש', שאפשר לפרש משה לא כשם עצם פרטי אלא כאיש אשר משה את עמו. והשווה לעיל, "השער השני" בסופו). אמר הקהלת – קהלת איננו שם עצם פרטי 'רק שם תואר לחכמה שנקהלת בו' (פירוש לשמ' ג: טו). ולעניין ארבעה דברים שבהם נבדל 'שם העצם' [הפרטי] משם התואר' וכיניהם – כי 'שם העצם' [הפרטי] לא

יהיה מבואר בה"א הדעת, גם 'לא יסמוך כאשר יסמך שם התואר', עיין פירוש שם והשווה כאן, השער השני, א, ב. 6 דבר האלהים וכו' – ה"א הדעת' באה כאן כי 'אלהים תואר השם' (הפירוש לשם שם). ולדעות שונות בפירוש בניה"א אלהים עיין פירוש ראב"ע לבר' ו: ב. 7 והיה זה – שהשם המפורש נזכר לבדו בפעם הראשונה רק בבר' ד: א. עיין בפירוש שם, והשווה הפירוש בגירסה האחרת וכן הפירוש שם' ג: יג. 8 כראוי – ומפרש הסיבה: שלא היתה בו דעת. ואולי הכוונה שקיבל הכוח על-ידי המלאכים. 9 בן – קין. 10 קניתי וכו' – 'שקבל בארץ כח עליון לא על ידי מלאכים' (הפירוש לבר' ד: א, השיטה האחרת), 'ואין שום זכר למלת אלהים' (שם, השיטה הרגילה). 11 בעבור שאמר פרעה – 'והכל מודים באלהים, אפילו פרעה' (פירוש ראב"ע לשם' ו: ב); 'ואמר: קלת אלהים, [...] ובעבור שלא אמר קולות ה' חבר משה שם העצם והתואר ואמר: מפני ה' אלהים והטעם כי השם הוא אלהים לבדו. ולא תמצא ככה בדברי משה בכל התורה' (פירוש ראב"ע לשם' ט: כח).

ג 1 לחסידים מועטים – הכוונה לאבות, 'ואין ספק כי האבות ידעו זה השם שהוא שם העצם' (פירוש ראב"ע לשם' ו: ג). עד שבא משה – והודיעו לכול. 2 ממענה – מדברי; להבדיל מן הסיפור עליהם שבו נזכר השם המפורש, כגון שם א: ז, ח, ט, כב; מב: ז, ט. ונמצא פעם גם ב"מענה" איוב (שם יב: ט). 3 מעתיק הספר – ולא דברי איוב או חבריו. 4 בן שתי אותיות – יה. הנכבדים – המלאכים העליונים, שהם צורות אכל לא בגופות. השם שתחלתו אל"ף – אהיה. ולפי האמור למעלה ("השער השני", ב) גם כל אחד משניים אלה הוא "שם עצם לעליון". 5 באור – לשם אהיה. 6 המניעים צבאות השמים – המלאכים המניעים את גלגלי הכוכבים. הפילוסופים הערביים אלפאראבי ואחריו אכן סינא פיתחו רעיון אריסטוטלי וטענו שלכל גלגל מן הגלגלים הקוסמיים מלאך מיוחד לו שהוא צורתו ומניעו. הרעיון מפותח בהרחבה גם ב"חי אבן יקטאן לאבן סינא שהראב"ע עיבדו בעכרית ביצירה "חי בן מקיץ". 7 שתחלתו יו"ד – יהוה. 8 ולא יראה וכו' – התחלת הפסוק היא: 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך', על כן אמר שהשם דומה לשכינה וכו'. והשווה תרגום שם: 'ארי ה' אלהיך שכינתה מהלכא בגו משריתך לשוכותך'.

ד 1 דברי קרמונינו ז"ל – הכוונה כנראה לנאמר במנחות ט ע"ב (והשווה בר' רבה יב, ט): 'בטחו בה' לעד עד כי ביה ה' צור עולמים (יש' כו) [...] אלו שני עולמות שכרא הקב"ה אחד בה"י ואחד כיו"ד. וכן: 'בוא וראה, כשנבראו העליונים והתחתונים – כתצי השם נבראו [...] שאין העולם כדאי להזכיר שמו של הקב"ה שלם' (ילקוט שמעוני ליש' כו: ד, רמז תכ"ט). 2 בעל ספר יצירה – שם פרק ג, א: "שלש אמות אמש [...] סוד גדול מופלא ומכוסה (ומפואר) וחתום בשש טבעות ויצאו מהם אויר מים ואש [...]". כאן כוונת הראב"ע היא כנראה לחתימת ששת צדי העולם – מעלה, מטה, ימין, שמאל, קדם ואחור – בשישה צירופים שונים של שם הויה (עיין ספר יצירה א, יב). אולי ביקש לרמוז בדבריו ששם הבורא "גלוי" בכל הבריאה, שהיא לעד על בוראה. 3 היה אומרו – היה הוגה את השם המפורש באותיותיו 'ככתבו, ולא היה מזכירו בכנוי, כי הוא היה קדוש' (פירוש ראב"ע לשם' ג: טו). 4 כנוהו – הגוהו בכינויו אלוהים או אדוני. בארץ סמאה – מצרים. 5 זה השם – יהוה. שם בן שתי אותיות – יה. בשני מקומות – שם' טו: ב; יז: טו. במקרא – בגביאים; חוץ משני מקומות – הכוונה כנראה ליש' יב: ב; לח: יא; ולא הזכיר כי ביה ה' (שם כו: ד) כי השם כתוב עם כ"ת. ולא בכתובים – איננו בכתובים גם לא פעם אחת. בספר תהלות – כגון בתה' סח: ה; יט: עז: יב; פט: ט ועוד רבים כאלה.



I

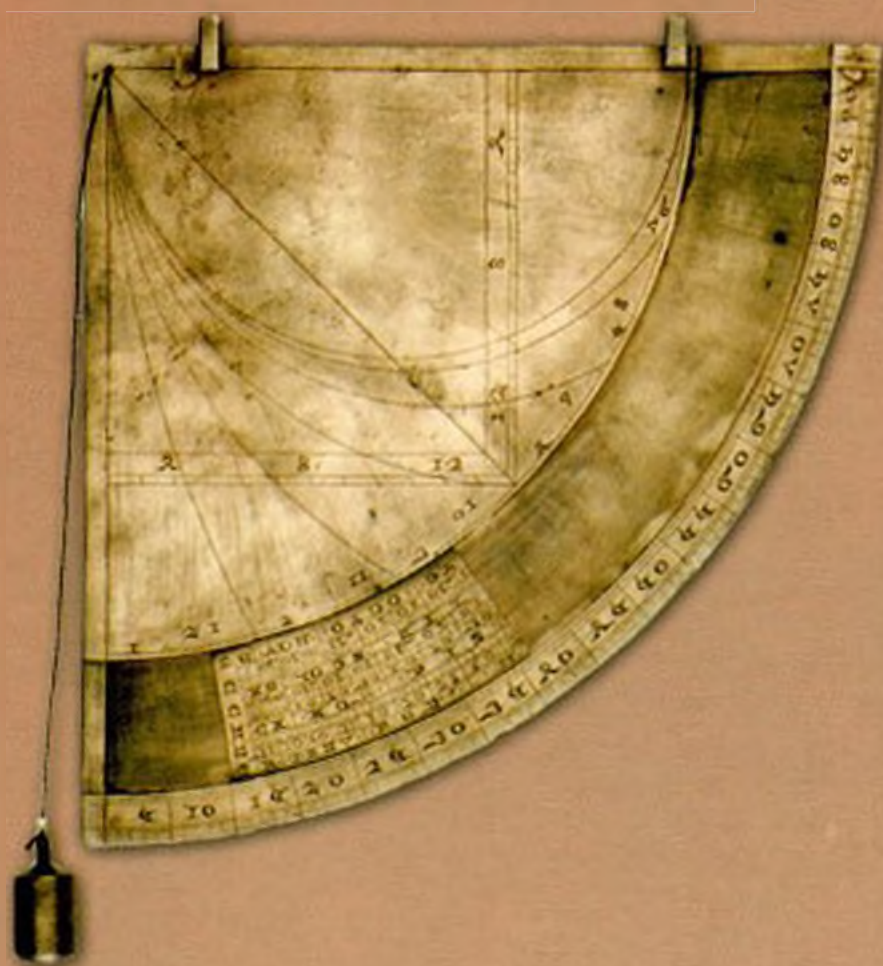
אסטרונומים וכלי המדידה שלהם במצפה הכוכבים שייסדו העות'מאנים באסתנבול בשנת 1575. תרגומם של ספרי אסטרונומיה רבים (החל במאה ה־9) מיוונית לערבית הביא לידי שגשוג מדעי האסטרונומיה בארצות האסלאם.

(Photograph by Josephine Powell; From Mansur Sirazi's Semailname [FY 1404]. By permission of Istanbul University)



"מזל אנדרומדה" – כוכבה אל-מסלסלה: מתוך חיבור צופי על הכוכבים, שהוא בין כתבי-היד האסלאמיים המאוירים הקדומים ביותר. החיבור הועתק בשנת 1099. אנדרומדה עוטה שמלה ארוכה המדגימה כיצד ייצוג קלאסי של מערך הכוכבים הותאם לטעם המוסלמי. על-פי הכתובת הערבית שבתחתית האיור "קבוצת הכוכבים המנוקדת באדום היא המסלסלה, ובשחור – הצד הצפוני אשר תיאר תלמי".

(MS. Marsh 144 p. 167 – Constellation of Andromeda; By kind permission of Bodleian Library, Oxford)



קוודרנט עשוי פלז - רדיוס 158 מ"מ, כנראה מצרפת סמוך לשנת 1300. מכשיר זה, המודד זוויות וגובה, נקרא קוודרנט משום שהוא עשוי מרבע מעגל - 90 מעלות (quadrant), מלשון quadrans = רבע). הקוודרנט היה בשימוש מאות שנים והוחלף במכשיר דומה, סקסטנט (sextant), העשוי משישית המעגל (60 מעלות). המכשיר שבתמונה הוא מסוג נדיר הקרוי 'קוודרנט ישן' (quadrant vetus בלטינית). לוח המדידה הרבע עגול שמעל לקווי הקשת ניתן להזזה לאורך חריץ כדי להתאים את המכשיר לשימוש בכל קו רוחב גיאוגרפי. משקולת האנך, הנראית מצד שמאל, נחוצה כדי לקבוע את המאונך המדויק. (Museum of the History of Science, Oxford)



אצטרולב (Astrolabe), מכשיר מדידה אסטרונומי לקביעת מיקומם של כוכבים בשמים. אצטרולב זה הוא מבגדאד ועליו כתובת בערבית המתארכת אותו לשנת 525 להג'רה, כלימר לשנת 1131 לסה"צ. (Courtesy of Adler Planetarium & Astronomy Museum, Chicago, Illinois)



השעון האסטרונומי בכיכר העיר העתיקה בפראג – יצירתו של שען בית המלוכה של בוהמיה ניקולאס מקדאן משנת 1410 בקירוב, ומאז שופץ פעמים אחדות. השעון נועד להראות שלוש מדידות זמן שונות: הטבעת החיצונית ובה "ספרות ערביות" מימי הביניים מודדת את הזמן לפי שיטה עתיקה של בוהמיה; ספרות רומיות מראות את מדידת הזמן המוכרת היום; החלק הכחול מסמל את החלק הנראה של השמים והוא מחולק ל-12 חלקים, משקיעה עד זריחה, לפי חלוקת הזמן הבבלית, המקובלת גם בהלכה היהודית. לפי חלוקה זו של הזמן, בקיץ שעת יום ארוכה משעת לילה, וההפך בחורף – למעט יומיים בשנה, בתקופת תשרי ובתקופת ניסן, שבהם היום והלילה שווים (equinox). השעון מראה גם את סימני המזלות ואת מסלול הירח והשמש (לפי הקוסמולוגיה של ימי הביניים). הלוח התחתון הוא בעצם לוח שנה המראה את החודשים ואת עונות השנה – הציורים הנראים בו היום הם העתקי ציורים מקוריים שצייר יוזף מאנס בשנת 1865. בין הדמויות המגולפות – מוסיקאי וליצן המסמלים את החמדנות ואת הבלי העולם הזה; המוות בדמות שלד עם שעון חול מצלצל בכל שעה בפעמון ומסמל כי זמננו בעולם הזה קצוב, ואחריו סוככים במעגל ישו ו-12 השליחים, המסמלים "חיי עולם". (צילום: ישראל רונן, האוניברסיטה הפתוחה)

ביבליוגרפיה

כתבי אברהם אבן עזרא

- אבן עזרא, אברהם, "כתבי ר' אברהם אבן עזרא" (מהדורת צילום, ירושלים תש"ל):
כרך א: ספר האחד (מהדורת שמחה פינסקר, תרכ"ז)
ספר השם (מהדורת גבריאל הירש ליפמן, פיורדא תקצ"ד)
ספר העולם (מהדורת יהודה פליישר)
כרך ב: ספר כלי נחישות (מהדורת קניגסברג תר"ה)
ספר העצמים (מהדורת מנשה גרסברג, לונדון תרס"א)
ספר יסוד מורא וסוד התורה (קושטא ר"צ, מהדורת צילום: ירושלים תשט"ו)
ספר העבור (מהדורת שי' ח'ה', ליק תרל"ד)
כרך ג: ספר צחות (מהדורת גבריאל הירש ליפמן, פיורדא תקפ"ז)
ספר שפת יתר (מהדורת דוכרוש טורש, ורשה 1895)
כרך ד: ספר המספר (מהדורת משה וילברברג, פרנקפורט 1895).

אבן עזרא, אברהם, פירוש המקרא (במהדורות שונות של מקראות גדולות).

אבן עזרא, אברהם, פירוש התורה, מהדורת אשר וייזר, בחומש תורת חיים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג.

אבן עזרא, אברהם, "חי בן מקיץ", בתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא, מהדיר: ישראל לוין, הוצאת קרן ישראל מז' בע"מ בשיתוף קרן ספריית יצחק קיוב, ניו-יורק-תל-אביב תשמ"ה.

אבן עזרא, אברהם, יסוד מורא וסוד התורה, מהדורה מדעית מבוארת מאת יוסף כהן, בהשתתפות אוריאל סימון, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב.

חי בן מקיץ לאברהם אבן עזרא, בעריכת ישראל לוין מכון כץ, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ג.

פירוש רבנו אברהם אבן עזרא על ישעיה, על-פי כתבי-יד, מהדיר: מיכאל פרידלנדר, פלדהיים, ניו יורק. מהדורה ראשונה: *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, London 1873.

שירי־הקודש של אברהם אבן עזרא, ב, מהדיר: ישראל לוין, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תש"ם.

כתבים אחרים

אבן דאוד, אברהם (הראב"ד), ספר האמונה הרמה, תרגום: שלמה בן לביא, מהדורת שמשון וייל, פרנקפורט תרי"ג-1852.

אבן פלקירא, שם טוב, ספר ראשית חכמה, מהדיר: מאריטץ דוד, ברלין תרס"ב, מהדורת צילום: ספריית מקורות, ירושלים תש"ל.

בן גרשום, לוי, פירוש על התורה על דרך ביאור, ונציה ש"ז, מהדורת צילום: ניו־יורק תשי"ח.

בן מימון, משה (רמב"ם), מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדיר: יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה עם פירוש הרמב"ם, תרגום: יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה תורה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז-תשכ"א.

בן מימון, משה (רמב"ם), ספר המצוות, עם השגות הרמב"ן, מהדיר: חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.

הלוי, יהודה, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן תיבון, מהדיר: א' צפרוני, שוקן, ירושלים-תל־אביב תשכ"ח.

לוצאטו, שמואל דוד, פירוש שר"ל על חמשה חומשי תורה, דביר, תל־אביב 1971.

ספר מרגליות טובה, פירושיהם של צרצ"ה ואבן מוסוט לפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתורה, אמסטרדם תפ"ב (1722).

קלונימוס בן קלונימוס, אגרת בעלי חיים, מהדיר: ר' טופרובסקי, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ט.

קרינסקי, יהודה, ספר דברים עם פירוש אבן עזרא מתוקקי יהודה, ירושלים תשכ"א.

קרשקש, חסדאי, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, תרגום: יוסף בן שם טוב, מהדיר: דניאל י' לסקר, אוניברסיטת בר-אילן ואוניברסיטת בן-גוריון, רמת-גן – באר-שבע תש"ן – 1990.

שפינוזה, ברוך, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגום: ח' וירשובסקי, מאגנס, ירושלים תשכ"ב.

מחקרים

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים 1983.

הרוי, זאב, "הדיבר הראשון ואלהי ההיסטוריה: ריה"ל ורח"ק מול ראב"ע ורמב"ם", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 203-216.

וולפסון, צבי א', פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגום: משה מייזלש, מוסד הרב קוק, ירושלים 1970.

ישפה, רפאל, "התורה והאסטרולוגיה אצל ר' אברהם אבן עזרא", דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 31-52.

כהן, יוסף, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' אברהם אבן עזרא, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ג.

כהן, יוסף, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא, הוצאת שי, ראשון לציון 1996.

לויין ישראל, מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, סדרת תעודה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ב.

מיליאס, יוסף מ', "עבודתו של ר' אברהם אבן-עזרא בחכמת התכונה, תרביץ, ט (תרצ"ח), עמ' 306-322.

סימון, אוריאל, "תנ"ך, פרשנות: אבן עזרא", אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, טורים 671-683.

סימון, אוריאל, "אבן עזרא ורד"ק – שתי גישות לשאלת מהימנות נוסח המקרא", שנתון בר-אילן, ו (תשכ"ח), עמ' 191-237.

סלע, שלמה, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תש"ס.

פונקנשטיין, עמוס, סגנונות בפרשנות המקרא בימה"ב, משרד הבטחון, תל-אביב 1990.

קסוטו, מ"ד, תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה, מאגנס, ירושלים תשכ"ה.

שוורץ, דב, "המשמעות המאגית של השם האלוהי: על שירה והגות ביצירתו של ר' אברהם אבן עזרא", ביקורת ופרשנות (כתב-עת לחקר ספרות עם-ישראל), 32 (תשנ"ח), עמ' 39-51.

שוורץ, דב, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט.

שירמן, חיים, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, מוסד ביאליק ודביר, ירושלים-תל-אביב 1959.

Altmann, Alexander, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1969, pp. 1-40.

Freudenthal, Gad, "Levi ben Gershom as a Scientist: Physics, Astrology and Eschatology", *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1990, Division C. vol. I, pp. 65-72.

Friedlaender, Michael, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, London 1877.

Heller-Wilensky, Sarah, "Ibn Ezra, Abraham", *Encyclopaedia Judaica*, VIII, cols. 1163-1170.

Jospe, Raphael, "The Torah and Astrology According to Abraham ibn Ezra", *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1994, Division C. vol. II, pp. 17-24.

Jospe, Raphael, "Biblical Exegesis as a Philosophic Literary Genre: Abraham ibn Ezra and Moses Mendelssohn", *Jewish Philosophy and the Academy*, Emil Fackenheim and Raphael Jospe (eds.), Associated University Press-Fairleigh Dickinson University Press, 1996, pp. 48-92.

Jospe, Raphael, "Ibn Ezra, Abraham", *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, pp. 611-613.

Kiener, Ronald C., "The Status of Astrology in the Early Kabbalah: From the 'Sefer Yesirah' to the 'Zohar'", Joseph Dan (ed.), *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe* (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, VI, 1987), pp. 1-42.

Kreisel, Howard, "On the Term *Kol* in Abraham ibn Ezra: A Reappraisal", *Revue des Études Juives*, 153 (1994), pp. 29-66.

Langermann, Tzvi, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra", Isadore Twersky and Jay M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Harvard University Press, Cambridge Mass.–London 1993, pp. 28-85.

Levy, Raphael, *The Astrological Works of Abraham ibn Ezra*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1927.

Levy, Raphael and Cantera, Francisco, *The Beginning of Wisdom: An Astrological Treatise by Abraham ibn Ezra*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1939.

Sarna, Nahum, "Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain", *The Sephardi Heritage*, 1 (1971), pp. 323-366.

Simon, Uriel, "Ibn Ezra Between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah XL-LXVI", *Vetus Testamentum*, 36, pp. 257-271.

Simon, Uriel, "Ibn Ezra's Harsh Language and Biting Humor: Real Denunciation or Hispanic Mannerism?", *Abraham ibn Ezra and his Age, Proceedings of the International Symposium*, Madrid 1990, pp. 325-334.

Twersky, Isadore and Harris, Jay, *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Harvard, Cambridge 1993.

Wolfson, Elliot, "God, the Demiurge and the Intellect: On The Usage of the Word *Kol* in Abraham ibn Ezra", *Revue des Études Juives*, 149 (1990), pp. 77-111.

Wolfson, Harry A., *The Philosophy of Spinoza*, Meridian Book, New York 1934.

יחידה 6
ר' יהודה הלוי
וביקורת הפילוסופיה

רפאל ישפה

תוכן העניינים

מבוא / 205	6.1
מעמדו של ר' יהודה הלוי בפילוסוף / 205	6.1.1
מעמדו של ר' יהודה הלוי במשורר: הערצה בשירה העברית	6.1.2
בימי הביניים / 206	
מעמדו של ר' יהודה הלוי בפירוש התורה של ר' אברהם אבן עזרא / 211	6.1.3
סיכום: השפעתו האקטואלית של ר' יהודה הלוי / 215	6.1.4
חיי ר' יהודה הלוי / 218	6.2
המשורר והשירה / 230	6.3
מפעלו של המשורר / 230	6.3.1
תורת השירה / 230	6.3.2
קטעי שירה נבחרים / 234	6.3.3
שירי חול: שירי אהבה ויין / 234	6.3.3.1
שירי קודש / 237	6.3.3.2
שירי ציון / 247	6.3.3.3
הרקע הרעיוני להגותו של ר' יהודה הלוי וגישתו האקלקטית למקורותיו / 253	6.4
ר' יהודה הלוי מול הנאו־אפלטוניות / 253	6.4.1
ר' יהודה הלוי מול המיסטיקה / 263	6.4.2
ר' יהודה הלוי והיכלות, שיעור קומה וספר יצירה / 265	6.4.2.1
ר' יהודה הלוי ואל־גזאלי / 270	6.4.2.2
ר' יהודה הלוי והקראות / 273	6.4.3
איגרת מר' יהודה הלוי לחלפון בן נתנאל / 273	6.4.3.1
ר' יהודה הלוי והפולמוס עם הקראות / 276	6.4.3.2
ר' יהודה הלוי והאריסטוטליות / 282	6.4.4
ר' יהודה הלוי והפלאם / 289	6.4.5

6.4.6	ר' יהודה הלוי והמגיה האסטרלית / 290
6.4.7	ר' יהודה הלוי: גישה אקלקטית למקורות / 295
6.5	ספר הכוזרי וסיפור הכוזרים / 296
6.5.1	מתי נכתב ספר הכוזרי: תאריך פנימי / 296
6.5.2	איגרות חסדאי אבן שפרוט ויוסף מלך הכוזרים / 296
6.5.2.1	איגרת חסדאי אבן שפרוט למלך כוזר / 297
6.5.2.2	איגרת יוסף מלך כוזר לחסדאי אבן שפרוט / 298
6.6	חיבור ספר הכוזרי / 303
6.6.1	חיבור הספר בשלבים? / 303
6.6.2	אליעזר שביד: מבנהו הספרותי של ספר הכוזרי / 304
6.6.3	יוחנן סילמן: "תורת התעודות" של ספר הכוזרי / 308
6.6.4	ביקורת על גישת יוחנן סילמן / 315
6.7	ספר הכוזרי: סיפור המסגרת / 319
6.7.1	סיפור המסגרת ואיגרת יוסף מלך כוזר: השוואה / 319
6.7.2	ליאו שטראוס: מדוע בחר ר' יהודה הלוי בסיפור המסגרת? / 324
6.7.3	בעיית חלום המלך / 325
6.7.4	סיפור הגיור / 328
6.7.5	נציגי הנצרות והאסלאם / 331
6.7.6	השם "חבר" / 336
6.8	תשובת החבר / 337
6.9	הערה פרשנית / 341
6.10	אמינותה של המסורת המבוססת על התגלות / 344
6.11	הדי תפיסתו של ר' יהודה הלוי בעת החדשה / 348
6.12	ייחודו של עם ישראל / 350
6.12.1	ר' יהודה הלוי, רב סעדיה גאון ור' אברהם אבן עזרא / 350
6.12.2	תשובת ר' יהודה הלוי: היררכיה של הברואים / 351
6.12.3	העניין האלוהי (אל-אמר אל-אלאהי) / 354
6.12.3.1	השם "אמר אלהי" / 354

6.12.3.2 העניין האלוהי – כוח ביולוגי / 358

6.12.3.3 סגולה, לב, קליפה / 360

6.12.3.4 תנאי הפעלת העניין האלוהי / 363

6.13 ארץ-ישראל ותורת האקלימים / 366

6.14 עליונות השפה העברית / 370

6.14.1 עברית – שפת הבריאה המקורית / 370

6.14.2 תקשורת בעל-פה נעלה מתקשורת בכתב / 372

6.15 התרבות השמית והמדעים / 375

6.16 תורת המידות: מוסר אוניוורסלי / 379

6.16.1 מוסר אוניוורסלי / 379

6.16.2 החוקים השכליים והתורות האלוהיות השמעיות / 380

6.16.3 הצדק / 381

6.16.4 החסיד / 386

6.17 תורת האל / 389

6.17.1 תוארי האל / 389

6.17.2 שמות האל / 390

6.17.3 מעשי האל / 393

6.18 העתיד המשיחי / 394

6.19 אחרית דבר – תורת ריה"ל: גזעית או גזענית? / 398

נספח: "כוזרים" / 401

ביבליוגרפיה / 405

6.1

מבוא

6.1.1 מעמדו של ר' יהודה הלוי כפילוסוף

ר' יהודה הלוי (להלן: ריה"ל) הוא אחת הדמויות הבולטות בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. מעמדו כאחד מגדולי השירה העברית, עמדתו הביקורתית המקורית כלפי הפילוסופיה השלטת, עיסוקו בשאלות יסודיות לקיום היהודי והשפעתו הרבה על הדורות הבאים בהגות היהודית, גם בצורה הפילוסופית וגם בצורה הקבלית והחסידית, הביאו לידי כך שהגותו נחשבת "אקטואלית" והיא נלמדת גם בחוגים דתיים שאינם נוהגים (משיקולים דתיים וחינוכיים) ללמוד פילוסופיה.

ייתכן שהנטייה במחקר המודרני לסווג את ההגות היהודית בימי הביניים (ואף בעת החדשה) לסוגים שונים ולאסכולות שונות מופרזת. העובדות ההיסטוריות מורכבות מאוד, ואין ספק שהוגים יהודים ינקו ממקורות תרבותיים, דתיים ואינטלקטואליים מגוונים שאי אפשר לסווגם סיווג פשוט וברור. כבר למדנו, למשל, שאי אפשר לשייך את הגותו האקלקטית של ר' בחיי אבן פקודה לזרם אחד, ויש הוגים רבים בימי הביניים (וגם בעת החדשה, כגון הרב קוק) שאי אפשר לסווג את הגותם כפילוסופיה או כקבלה גרידא משום שעצם ההבחנה פסולה בעיניהם.

ובכל זאת, על אף יחסו החיובי של ריה"ל למקורות לא-פילוסופיים מדרשיים ומיסטיים, ושימוש במקורות אלה בבניית תורתו (גם מקורות יהודיים וגם מקורות לא-יהודיים), ועל אף ויקתה של הגות קבלית וחסידית מאוחרת להגותו של ריה"ל (או, ליתר דיוק, להיבטים מסוימים במשנתו), אין פירוש הדבר שתורתו אינה פילוסופית ביסודה, וזה משתי סיבות: ראשית, מפני שביקורת הפילוסופיה והגדרת גבולותיה ומגבלותיה של הפילוסופיה השכלתנית הן סוגיה פילוסופית חשובה; שנית, מפני ששיטתו, המדגישה את העובדות ההיסטוריות הסותרות כביכול את המוסכמות של הפילוסופיה השכלתנית השלטת, היא ניסיון להסביר באופן מדעי את היקום, בהתחשב בתופעות חריגות-לכאורה בתולדות עם ישראל.

הפילוסופיה האריסטוטלית המקובלת בימיו של ריה"ל לא נכשלה מפני שאינה מתיישבת עם האמונה הדתית המעוגנת בתורה, אלא מפני שאינה נכונה מבחינה פילוסופית: אריסטו והאריסטוטלים

לא הצליחו (כנדרש בפילוסופיה) להוכיח בהוכחות מופתיות וודאיות את טענותיהם, ולכן אין מסקנותיהם הכרחיות. לדעת ריה"ל, שיטתם מסתמכת על הנחות מקובלות ומוסכמות מראש, והיא אפוא "שיטה סגורה" (לפי מינוחו של החוקר יוחנן סילמן). זאת אומרת, היא מניחה שכל האמת כבר ידועה (או ניתנת לידיעה הנגזרת ממה שכבר ידוע). אין שיטתם של אריסטו ושל האריסטוטלים "שיטה פתוחה", כלומר אין היא מגלה פתיחות לאמתות חדשות שייוודעו לנו באופן ניסיוני. במילים אחרות, שיטתם של האריסטוטלים אינה מתחשבת בעובדות טבעיות או היסטוריות חריגות-לכאורה שאינן מתיישבות עם הנחות היסוד המוקדמות של שיטתם, אבל שאתן עלינו בכל זאת להתמודד למען האמת. שיטתו "הפתוחה" של ריה"ל היא אפוא "פילוסופית" ומדעית גם (ובמיוחד) בעצם הביקורת שהיא מותחת על הפילוסופיה.

6.1.2 מעמדו של ר' יהודה הלוי כמשורר: הערצה בשירה העברית בימי הביניים

גדולתו של ר' יהודה הלוי כמשורר משתקפת בהערצה לאדם ולשיריו המתבטאת בשירי משוררים עברים גדולים אחרים בימי הביניים. נביא דוגמאות אחדות של שירי הערצה אלו.

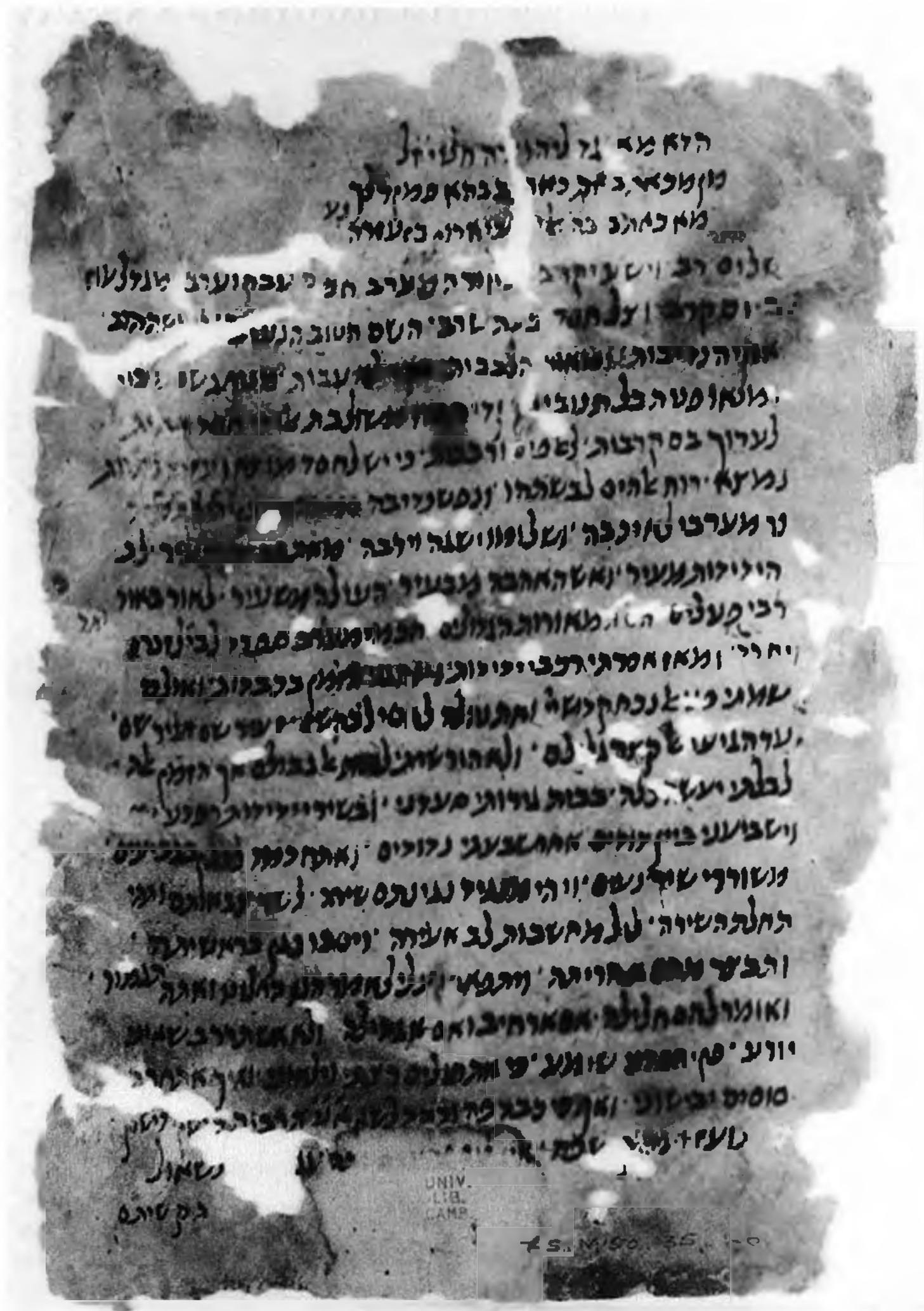
בשיר "אחי יהודה" מביע משה אבן עזרא (שגם הוא היה משורר ופילוסוף),¹ הערצה ל"כתבי אחי יהודה כי לפי מתקו ומכתם ופז נחמדו", שהם עדיפים בעבורו מ"כל תענוגי הזמן".

אחי יהודה

כֹּל-תִּעְנוּגֵי הַזֶּמֶן אִמָּאס לְבָר
חִידוֹת חֲכָמִים שֶׁכָּבֵר נִפְקְדוּ
אוּ מִכְתָּבֵי אָחִי יְהוּדָה כִּי לִפִּי
מִתְקוּ וּמִכְתָּם וּפִז נִחְמְדוּ
הֵמָּה אֲשֶׁר רַפְיוֹן יְמִינִי חֲזָקוּ
הֵמָּה אֲשֶׁר לְבִי לֹאטָ סַעְדוּ
נִפֶּךְ עָלֵי-שֵׁהֶם כִּיד קִלַּע וְאֵם
טוֹרִים כִּמְר עַל-הַכְּפוֹר הוֹרְדוּ
מִדְּבַר לִפְתַּח סִתְמִיו נֶאֱסָפוּ
שָׂרִים וְאֶל-סוּדוֹת בְּפִי נוֹסְדוּ

1 משה בן יעקב אבן עזרא נולד בגרנדה שבספרד סמוך לשנת 1055 ומת אחרי שנת 1135. מחשובי השירה העברית בספרד. כתב גם חיבור פילוסופי בערבית, "מקאלה באל-חדיקה פי מעאני אל-מג'או ואל-חדיקה" ("מאמר הדן בענייני ההעברה והאמת), ותרגום חלקי טמנו פורסם בספר בעל האופי הנאו-אפלטוני ערוגות הכושם. משה אבן עזרא היה ידיד נפש של ריב"ל, עורר אותו בראשית דרכו כמשורר ותמך בו כפטרונו בגרנדה.

די מחסור שכל לשאננים ובו
 ארחו בני־ארח והצטירו
 שירים לנגדם ימחאו־כף בל־עצי
 בשם והרי מר־דרור רקרו
 הם נלחמו עם־עש ובניה אבל
 ראש הפכו נגדם והתלכרו
 שמעי חרוזיהם ישיחון איך בני
 איש כוכבי מרום בלי יד צרו
 איתן והימן לו ומיריו שמעו
 התפארו בהם והתעודרו
 בו מבני לוי ידיהם גבהו
 כי־לו יצועי מאמר רפדו
 או שכלו אתם לשנות נפרדו
 עזבו, נאם דתם והתיהרו
 יחיו בעוד שמש וכמה מדברי
 חזון בארך הזמן נכחדו
 לו כל־חסדים נבראו יהיו למול
 חסדו בפי השומעים חסדו
 אל־תתמהו לבני שעפיו כי אבות
 מראות להעיד מעניו נועדו
 כאשר בני אשפה לעטיו יעטו
 בשת בעת לפני כתב סגדו
 עטים כצפענים ואך השתעשעו
 בם אצבעתיו ועליהם הדו
 יצמו ומרק הדיו ימצו ורק
 לריק בשנים כצור תדדו
 נושקים והם נשכים ומפיהם מתי
 שכל וכסל ראש ונפת רדו
 יום אחזה פלאי פעלים אומרה
 ממעשיו לבות אנוש עודו
 בו אשמעה מופתי חרוזים אענה
 מפיו לרקמת השָׁרֵד שָׁרֵדו
 אלה קצות דרכי תהלותיו אשר
 אתם בצבאתם שחקים פָּרו
 תספר עפר־ארץ ורום תמד ולא
 יספרו מרב ולא ימדו.



איור ז: איגרת של יהודה הלוי אל משה אבן עזרא. משה אבן עזרא (1055-1135) נחשב לגדיל משוררי דורו. באיגרת זו של המשורר, שישב אז בגרנדה שבספרד המוסלמית, יהודה הלוי מפליג בשבחו של אבן עזרא. ראו: שלומית אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, ג. האוניברסיטה הפתוחה תשס"ד, עמ' 100-106. (Cambridge University Library, Ms. T-S, Misc. 35-46, p. 404-405)

בשיר אחר, "בן נעים וצעיר שנים", הוסיף משה אבן עזרא בשבח ריה"ל הצעיר:

מכתב דמה לפני שחר / פרש עליו טורי ערבו
טורי שירים יקרו מפו / אחד מהם ירדף רבו [...]
הנה כל-שיר יקר כגוף / נגדו אך הוא רוח קרבו
לולי נתן הודו עליו / היה ככלי אין חפץ בו
איך בן נעים וצעיר שנים / יעמוס הרי בין² על-גבו.

(י' זמורה, רבי יהודה הלוי, עמ' 7-8)

יוסף בן יעקב אבן צדיק, עוד משורר ופילוסוף בן דורו של ריה"ל,³ כתב גם הוא שיר בשבחו של ריה"ל:

דברי ברכה ליהודה הלוי

ימיננו כחיק קצר עצורה / ועל כן תאות נפש בצורה.
ומה יש למבשר זה, יהודה, / בידנו להוציא לו בשורה?
אבי השיר, כאלו טפחוהו / ידי אגור ואומנתו – דבורה,
יצודד הנפשות רק לרצון, / בלי יקוש ולא רשת מזרה,
לכד בשפת דבש ודבר נגידים / וחד פמן וטל מלה ברורה. 5
הגור אריה יהודה או צבי, כי / חלושה נמצאה בו עם גבורה?
לזכר פעלו – רוח קנה מר, / ואור מוהרו – פקני מגורה.
כליל יפי, אחי שכל, צבי חן, / אבי מוסר, יליד חכמה ותורה –
הכי מעלה לך יפה בעין כל / ומודעת כשמש המאירה!
ומי זה גדלך יוכל להשיג? / ודי אהבה לך כלב נצורה. 10
ודודיך מתי מספר יבקשו / לשחרך ביד למאד קצרה,
והם בן-קיש ואתה איש אלהים, / ולא מצאו להביא לך תשורה –
לכד ברכת אנוש, הואל ותיקר / בעיניך – ואם אינה יקרה,
ותרצנה רצות האל תרומת / חצי שקל בעד נפש תמורה.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 551, שיר 243 = י' זמורה, רבי יהודה הלוי, עמ' 9)

2 בין = בינה.

3 יוסף אבן צדיק היה דיין בקורדובה שבספרד, שם נולד בשנת 1075 (לכל המאוחר). הוא עסק בשירה וכתב ספר פילוסופי בעל אופי נאו-אפלטוני, שנשתמר בתרגומו העברי בשם ספר העולם הקטן (עולם קטן = microcosm), ולפיו חובת האדם, כיצור גופני ורוחני, לדעת את עצמו (נפשו) ועלידי כך לדעת באופן הדרגתי את המציאות כולה (העולמות הארציים והרוחניים) ולבסוף את הבורא. ר' משה בן מימון, הרמב"ם (שנולד בשנת 1135), כשהיה נער בקורדובה הכיר את אבן צדיק (שנפטר בשנת 1149) ומוכיר אותו לטובה.

נביא עתה מדברי השבח לריה"ל מאת יהודה אלהריו, בחיבורו הגדול ספר תחכמוני.⁴

ללוי כל יקר

ושירי הלוי רבי יהודה • לוית חן לראש התעודה • ועל צוארה טור אדם פטדה • הוא לבית
השיר העמוד הימני • יושב בשבת תחכמוני • הוא עדינו העצני • והוא עורר את חניתו על
הנפילים • ועזב גבורי השיר חללים • וכל שיריו לב החכמים יחיתון • וכמעט לפניך סף אסף
ואזלת יד ידותון • ויהי שיר לבני קרח • לטרח • הוא בא באוצר השיר ושלל בית נכתה • ולקח
כל כלי חמדתו • ויצא וסגר השער אחרי צאתו • וכל היוצאים בעקבותיו • ללמד מלאכת
שירותיו • לא השיגו אבק מרכבותיו • וכל המשוררים ישאו מדברותיו • וישקו מרגלותיו • כי
במלאכה הפיוט • לשונו ברור ושחוט • ובשירי תפלותיו ימשך כל לב ויכבשנו • ובשירי חשק
ניבו כשכבת הטל וגחלים בערו ממנו • ובקינותיו יזיל ענן הבכי ויבקענו • ואם יחבר אגרת או
מגלה • תמצא כל מליצה יפה בה כלולה • כאלו מכוכבי רום גזולה • או מרוח הקדש אצולה
• ובאהל השיר נפתחו לו שערי גבוהים • כי שם נגלו אליו האלהים • וברוח פיו גלי חכמות
ישבית • וכארי יריע אף יצריח • וכל אשר יעשה יצליח.

וישא משלו ויאמר:

ללוי כל יקר גלוי ונקוה
והוא לוית פאר על ראש משיחיו

ואם זרח בחוג מערב מאורו
כמזרח מלאו כל צד רקחיו

ובקרב שיר שבחיו שם שלחיו
להלחם ושיחיו הם רמחיו

רבים רוצצו אחריו ונלאו
מצא דרכו ולא ידעו ארחיו

והוא בא בחדר השיר לבדו
ערי צאתו וסגר את פתחיו

4 יהודה בן שלמה אלהריו נולד בספרד בשנת 1170. הוא נסע לארץ-ישראל וביקר גם בארצות השכנות. הוא תרגם לעברית חיבורי שירה ערבית, ובחיבורו המקורי ספר תחכמוני הוא השתמש בצורות ספרותיות שאינן מן השירה הערבית. תחכמוני משקף את המצב התרבותי בימיו. הוא תרגם לעברית גם מן הספרות הפילוסופית הערבית, למשל את החיבור ספר מוסרי הפילוסופים מאת חוּגִיין אֶבְן אִסְתָּאק, וכן תרגם לעברית את מורה הנבוכים וחלקים מפירוש המשנה לרמב"ם. אלהריו נפטר בשנת 1235.

והאל על שעריו שם בריחים
והוא שבר ביד שכלו בריחיו

והצמיח בטל מליו צמחיו
והפריח במי שכלו פרחיו

וצרו הלבבות מהדרו
כמו קצרו לשונות משבחיו

ויום ערכו חכמים מלחמות שיר
יהודה הוא אשר גבר באחיו.

(י' זמורה, רבי יהודה הלוי, עמ' 10-11 = ספר תחכמוני, שער ג, עמ' 42-44)

בעיני משוררים יהודים בימי הביניים, גם הם מן השורה הראשונה של השירה העברית בדורו ובדורות אחריו, זכה אפוא ריה"ל למעמד מיוחד במינו. בהשוואה אל שירי ריה"ל אומר משה אבן עזרא: "הנה כל שיר יקר כגוף / נגדו אך הוא רוח קרבו, לולי נתן הודו עליו / היה ככלי אין חפץ בו". לכן, אומר יוסף אבן צדיק, "ומי־זה גדלך יוכל להשיג", ולדברי יהודה אלהריו, "ויום ערכו חכמים מלחמות שיר / יהודה הוא אשר גבר באחיו".

6.1.3 מעמדו של ר' יהודה הלוי בפירוש התורה של ר' אברהם אבן עזרא

ביחידה הקודמת (סעיף 5.2.1) למדנו כי ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) היה בן עירו וחברו של ריה"ל, ויש סברה כי ראב"ע נשא לאישה את בתו של ריה"ל. לפי גרסה אחרת (שהיא הנכונה כנראה), חתנו של ריה"ל לא היה ראב"ע, אלא בנו יצחק. בכל מקרה, יצחק ליווה את ריה"ל בדרכו לארץ־ישראל.

במקומות אחדים בפירושו לתורה מזכיר ראב"ע את דעתו של חברו ריה"ל, פעמים אחדות בהסכמה ופעמים אחרות מתוך אי־הסכמה. כזכור נהג ראב"ע להתבטא בחריפות כשחלק על דעתו ועל שיטתם הפרשנית של פרשנים, הוגים וחכמי הדקדוק, ואף מתח עליהם ביקורת קשה, בתקיפות ובלעג, כגון "ספרו ראוי להשרף" (ראו יחידה 5, סעיף 5.3.7.4). ואולם בניגוד למנהגו, כשהביא מדברי ריה"ל התייחס אליו ראב"ע בכבוד ולא זלזל בדעתו גם כשחלק עליו. נביא דוגמאות אחדות.

בפירושו הארוך לשמות, ט: א ("בא אל פרעה ודברת אליו כה אמר ה' אלהי העברים שלח את עמי ויעבדוני"), הזכיר ראב"ע את דעתו של ריה"ל, שלעשר המכות במצרים היה מבנה היררכי כפול בסדר עולה: שתי המכות הראשונות (דם, צפרדע) באו מן המים; המכה השלישית והמכה הרביעית (כנים, ערוב) באו מן הארץ; המכה החמישית והמכה השישית (דבר, שחין) באו מן האוויר; המכה השביעית והמכה השמינית (ברד, ארבה) באו מגלגלי הסערה והאש; המכה התשיעית והמכה העשירית (חושך ומכת בכורות) באו מגלגלי הכוכבים והכבוד. לדברי ראב"ע:

אמר ר' יהודה הלוי, שתיים מכות היו במים, האחת שהתארמו ומתה הדגה, והשנית שעלו הצפרדעים מהם. ובארץ שמים, אחת מהכנים, והשנית מהערוב [...] ושתיים באויר, כי הדבר איננו רק חם או קר, משונה מן המנהג, וברגע אחד מתים אין להם מספר, בעבור כי רוח כל החיים, שהיא בלב, תלויה באויר. והשנית, מכת שחין, כי הכתוב יקרא הרקיע אשר על ראשם שמים (כלומר, כתוב בשחין "וורקו משה השמימה", שמות, ט: ח). והמכה השביעית מעורבת מגלגל הסערה ומגלגל האש, וכן כתוב "ואש מתלקחת בתוך הברד" (שמות, ט: כד). והשמינית מכת הארבה, שבאה מרחוק על ידי הרוח. והתשיעית היתה מכה נפלאה שנעדר אור שני המאורות והכוכבים מארץ מצרים, והעשירית רדת המשחית מגלגלי הכבוד להרוג הבכורים.

בפירושו הארוך לדיבר הראשון ("אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", שמות, כ: ב), הזכיר ראב"ע שיחה שקיים עם חברו המנוח ("מנוחתו כבוד"):

שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר שעשיתי שמים וארץ, ואני עשיתיך. וזאת היתה תשובתי אליו. דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם, שהם מאמינים בשם הנכבד. כי הרבים מאמינים להשמעות אזנים, שיאמרו להם ארוניהם ככה. ולמעלה מהם, שראו זה כתוב בדברי התורה שנתן השם למשה. ואם יבוא אפיקורוס לערער, כי אין אלהים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות ובצמחים ובחיות, ובגוף הארס בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדת, ולמה היה על זאת המתכונת, ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים, שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד, וידע זמן מתי תקדר השמש או הלבנה, וכמה יקדר השמש ממנה, גם ידע הלבנה למה נקדרה ומתי גרם לה. וכל אלה ידע בראיות גמורות שאין בהם ספק. ומדרכי השם ידע המשכיל את השם [...] והיה השם הנכבד הזכיר בדבור הראשון "אנכי ה' אלהיך", וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא. [...] והנה יספיק למשכיל בכל גוי דבור "אנכי ה'", כי עשיתי שמים וארץ היום קרוב מחמשת אלפי שנה. [...] והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים, עד שהוציאם משה להיות להם לאלהים [...] והטעם כי השם עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי. [...] והשם בכחו למען אהבת האבות חידש אותות בעולם השפל, שלא היה בממשלת העולם האמצעי, והוציא ישראל מרשות המזלות להיותם לו לעם נחלה. [...] והנה בעבור האות, שעשה השם במצרים, אמר משה "אתה הראית לדעת" (דברים, ד: לה), שהכל ראו זה, חכמים ושאינם חכמים, גדולים וקטנים, גם הוסיף עוד בדבר הזה מעמר

הר סיני ששמעו קול השם. [...] והנה הזכיר למשכיל "אנכי ה'", והוסיף "אשר הוצאתיך", שיבין המשכיל ושאינו משכיל.

(תורת חיים, עמ' רסא-רסב)

שאלות

1. חזרו לדיון בשלושת העולמות לפי ראב"ע ביחידה הקודמת (יחידה 5, סעיף 5.6.5) וציינו כיצד משלב ראב"ע קוסמולוגיה זו בדיון כאן.
2. חזרו לדיון בגזירות הכוכבים (יחידה 5, סעיף 5.9.5), ולאור דיון זה הסבירו למה מכוונים הדברים: "הגלגלים שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד" וכיצד נעשו במצרים נסים "שלא היה בממשלת העולם האמצעי".
3. חזרו לדיון בייחודו של עם ישראל (יחידה 5, סעיף 5.9.6), והסבירו מה כוונת המשפט "והוציא ישראל מרשות המזלות להיותם לו לעם נחלה".
4. הסבירו את המונח "תולדת" שכאן לאור הדיון ביחידה הקודמת (סעיף 5.9.3).

כפי שנראה להלן (בדיון בספר הכוזרי, א: כה), ריה"ל לא השתכנע מתשובתו של ראב"ע, כי תוספת המילים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" מכוונת להמון העם שאינם "משכילים" שלמדו את החכמות ושמסיקים באופן שכלי את שלטון האל מן הטבע, וכי המון העם תלויים במה ששומעים ורואים בחושיהם, ולכן הם זקוקים לנסים כמו יציאת מצרים. להפך, כפי שנראה להלן, טען ריה"ל, כי ידיעת האל השכלית נחותה וודאית פחות מידיעת האל ההיסטורית, המבוססת על חוויה אישית מידית. לכן התוספת "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" מצביעה על ידיעה היסטורית על-שכלית וודאית, שאי-אפשר לערער את יסודותיה, בשונה ממה שסבר ראב"ע ("יבוא אפיקורוס לערער").

לעתים אימץ ראב"ע את דעתו של ריה"ל. למשל, בפירושו הארוך לשמות, כד: יא, "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו", כתב ראב"ע:

ור' יהודה הלוי אמר, כי טעם "ויאכלו", כי הוצרכו שיאכלו, אף על פי שנהנו מזיו השכינה. והזכיר זה בעבור משה, שחיה ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה, ככתוב בפרשה אחרי זאת.

בפירושו לדברים, יד: כב, "עשר תעשר כל תבואת ורעך היצא השדה שנה שנה", השאלה הנשאלת היא: מה דקדוק המילים "היצא השדה"? האם "היצא" הוא הנשוא של "ורעך", כלומר הזרע שהוצאת אל השדה? אם כן, פירושו שמצווה לעשר את התבואה שגדלה מן הזרע שהוצאת אל השדה – זאת היא דעתו של ריה"ל. או האם "היצא" הוא הנשוא של "השדה", ופירושו שמצווה

לעשר את התבואה שהשדה מוציא? לדעת ראב"ע, הפירוש השני הוא הנכון והוא הפשט. ראב"ע מביא כאן את דעתו של ריה"ל המנוח ("נוחו עדן") בכבוד, בלא כל ביקורת, אף שהוא חולק על חברו:

אמר רבי יהודה הלוי נוחו עדן, כי היא (כלומר הפועל "היצא") רבק עם "זרעך", והטעם הזרע שהוצאת אל השדה. ולפי דעתי, שהוא כפשוטו, וטעמו, כל התבואה מה שיוצאת השדה.

בפירושו לדברים, כו: יו, "את ה' האמרת היום, להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו", הביא ראב"ע את דעתו של ריה"ל, השונה מדעתו, אולם כדעה אפשרית ואף "יפה".

"האמרת", מלשון גדולה [כלומר, הגדלת], וקרוב מגזרת "בראש אמיר" (ישעיהו, יז: ו, כש"ראש אמיר" הוא הענף העליון). ויאמר רבי יהודה הלוי הספרדי נוחו עדן, כי המלה ["האמרת"] מגזרת ויאמר. והטעם, כי עשית הישר, עד שיאמר שהוא יהיה אלהיך [...] עד שאמרת שתהיה לו לעם סגולה. ויפה פירש.

גם בפירושו לדברים, כט: יח, "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, למען ספות הרוה את הצמאה", הביא ראב"ע את דעתו של ריה"ל ומכנה אותה "יפה", אף שהוא מסתייג ממנה. השאלה הראשונה כאן היא מה כוונת המילה "והתברך". אונקלוס מתרגם כאן "ויחשיב בלביה" (ויחשב בלבו), אבל רש"י מפרש "לשון ברכה, יחשוב בלבו ברכת שלום לעצמו, לאמור, לא יבואוני קללות הללו". השאלה השנייה כאן היא מה משמעות הביטוי "למען ספות הרוה את הצמאה". במקרה זה מסכים רש"י לתרגום אונקלוס, שפירוש "רוה" הוא חטאים בשגגה, ופירוש "צמאה" – חטאים בזדון: "וכן תרגם אונקלוס 'כדיל לאוספא ליה חטאי שלותא על זדנותא', שאוסיף לו אני השגגות על הזדונות" (כלומר, כדי להענישו על השגגות נוסף על עונש המגיע לו על הזדונות). לדברי ראב"ע:

"והתברך בלבבו", אמר ר' יהודה הלוי ז"ל, כי "והתברך" הוא כמשמעו [כלומר, יברך את עצמו], כאשר ישמע הקללה, יתברך בלבבו [כדי לבטל את הקללה ששמע], והוא שאומר "שלום יהיה לי", כאומר בשמעו החרס חוץ מנני. "למען ספות", אמר ר' יהודה הלוי נוחו עדן, לשון כריתה. כמו "האף תספה" (בראשית, יח: כג), כלומר שיחשוב במתברך לבטל דברי הצדיק, שהוא כינוי במלת "רוה", עם דבר הצמאה [כלומר דברי הרשעים]. והנה כינה הצדיק ברוה, כמו "כעץ שתול על מים" (ירמיהו, יז: ח), והרשע בצמאה, כמו "כערער בערכה" (ירמיהו, יז: ו), ויחשוב כי גם ברכתו תפסיק הקללה. ויפה פירש, לולי שמלת "רוה" תאר השם (כלומר, אילו לא היו שמות תואר אלא רק שמות עצם), והיה ראוי להיות רווי את הצמא [...] ולפי דעתי שמלת "ספות" לשון תוספת. [...] והטעם "שלום יהיה לי", אף על פי שאלך בשדירות לבי, כי בצדקת הצדיקים אחיה, כי הם רבים, ואני יחיד חוטא. [...] והנה "ספות", כי הרוה תוסיף על הצמאה, ומשל הצדיק ברוה [...] והרשע בצמאה.

נדגיש כי ראב"ע אומר על ריה"ל "ויפה פירש" אף-על-פי שהוא מסתייג מפירושו, וזה בניגוד להתייחסותו השלילית אל פירושו של "ר' יונה המדקדק", הוא יונה אבן ג'נאח (שדילגנו עליו), המתבטאת במילים "ואין זה נכון".

ריה"ל זכה אפוא ליחס מכובד של ראב"ע, ששימר פה ושם בכתביו את פירושי חברו ששמע מפיו בשיחות ששוחחו.

6.1.4 סיכום: השפעתו האקטואלית של ר' יהודה הלוי

כאמור, יהודה הלוי השפיע השפעה עמוקה על ההגות ועל הספרות היהודית לגווניהן ולאסכולותיהן. למשל, ניכרת השפעת ספר הכוזרי (בתרגומו העברי של יהודה אבן תיבון) על הקבלה בפרובאנס ובגירונה (במאה ה-12 וה-13), בייתוד בסוגיות כמו ייחודו של עם ישראל, הנבואה, השם המפורש, ויחסו לספר יצירה. לדוגמה, הזהר (פרשת פנחס ע', רכא: ב) מביא את מאמרו "ישראל באומות כלב באיברים" (ספר הכוזרי, ב: לט). ובכיוון אחר ניכרת השפעת טיעוניו נגד הפילוסופיה האריסטוטלית השלטת בכתבי פילוסופים יהודים בני המאה ה-14 וה-15, כגון ר' חסדאי קרשקש, ר' יוסף אלבו, ר' יצחק עראמה, ר' יצחק אברבנאל, שהתנגדו לגישתו האריסטוטלית של הרמב"ם. גם מקובלים וגם פילוסופים הושפעו אפוא מתורות שונות של ריה"ל. גם במאה ה-18, בעידן של תמורות מהפכניות ביהדות, ניכרה השפעת ריה"ל על הוגים מן הזרם החסידי-המסורתי ומן הזרם הפילוסופי-המודרני גם יחד. החסידות, למשל, הושפעה מהדגשת חשיבותה של עבודת ה' מתוך שמחה, ניגון וריקוד:

וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה. ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכונה ולב שלם. וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכונה, כן השמחה במצותו ובתורתו צריכים מחשבה וכונה, שתשמח במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה. [...] ואם תעבור כך השמחה אל הנגון והרקוד, היא עבודה ודבקות בענין האלהי.

(ספר הכוזרי, ב: נ, מהדורת צפרוני, עמ' 108-109)⁵

מצד אחד מוצאים הדים לתורתו של ריה"ל בעניין ייחודו הביולוגי של עם ישראל במשנת ר' שניאור זלמן מליאדי (1745-1813), בעל ספר התניא ומייסד חסידות חב"ד. מצד אחר, השפעת

⁵ המובאות מספר הכוזרי לקוחות בדרך כלל מן התרגום של יהודה אבן תיבון (1120-1190 בקירוב). ההפניות יצוינו להלן בקיצור – כוזרי, הפרק והסעיף, ומספר העמוד יינתן לפי המהדורה של א' צפרוני, תל-אביב תש"ח.

ההדגשה שהדגיש ריה"ל את ודאיותה של האמת ההיסטורית ניכרת בתורתו של משה מנדלסון (1729-1786), אבי המחשבה היהודית המודרנית בגרמניה. גם במאה ה-20 מוצאים הדים חזקים של מחשבת ריה"ל בתורותיהם השונות ואף המנוגדות של הוגים כמו הרב קוק, פרנץ רוזנצווייג (שגם תרגם לגרמנית משירי ריה"ל וכתב עליהם פירוש), מרדכי קפלן ואמיל פקנהיים. חוקר והוגה בן דורנו, שלום רוזנברג, כתב ספר בעקבות הכוזרי, המתמודד עם שאלות קיומיות מבחינה דתית ולאומית, ובהתחשב במגוון רחב של פילוסופים והוגי דעות, כפי ששאלות אלו עולות מתורת ריה"ל בספר הכוזרי.

אין ספק שמרכזיותה של ארץ-ישראל במשנת ריה"ל (ובשיריו "הציוניים") הייתה גורם חשוב באקטואליות שלה בתקופת העליות הציוניות לארץ-ישראל וחידוש הריבונות היהודית עם הקמת מדינת ישראל (מה שאמיל פקנהיים כינה "החזרה היהודית להיסטוריה"). ואולם גורם זה, ככל שהוא חשוב, אינו הגורם הבלעדי שעושה את ריה"ל להוגה הממשיך לרתק אותנו ולהעמיד לפנינו אתגרים אינטלקטואליים, מוסריים ורוחניים. לא פחות חשובה (ואולי אף חשובה יותר) היא התמודדותו הכנה של ריה"ל בשאלות אקסיסטנציאליות (קיומיות) קשות. רק לדוגמה (הדיון המפורט יהיה בהמשך היחידה): האם תורתו הגזעית (כלומר הביולוגית) של ייחוד עם ישראל היא גם גזענית? לכאורה יש בדברי ריה"ל טענה גזענית לעליונות יהודית מפני שבני ישראל, לדעתו, מחוננים בכוח על-שכלי, המכונה "העניין האלוהי", שאין לשום עם אחר. ועם זה, על אף ייחוד יהודי גזעי-ביולוגי זה, אין ליהודים יתרון כלשהו או עליונות גזעית על בני האדם האחרים במישור השכלי ובמישור המוסרי. "החוקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלהית, קודמות לה בטבע ובזמן" (כוזרי, ב: מח), כלומר החוקים השכליים קודמים בטבע ובזמן לתורת האלוהים והם אמצעים הכרחיים אליה. חוקי המוסר השכליים הם אוניוורסליים: "אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהלה (חברה) שתהיה מבני אדם" (שם). היהודים טועים כאשר הם מקיימים את "התורות האלהיות השמעיות" המיוחדות להם בלי לקיים קודם את החוק המוסרי האוניוורסלי:

ולואי שתשמרו התורות ששומרים אותם הפחות שבקהלות, והקל שבהם – מהצדק והדרך הטובה וההודאה בטוב הכורא. כי התורות האלהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות. [...] ומי שלא החזיק באלה, איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם, ממה שאין השכל מחיבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התיחדו בני ישראל תוספת על השכליות?

(כוזרי, ב: מח, מהדורת צפרוני, עמ' 106)

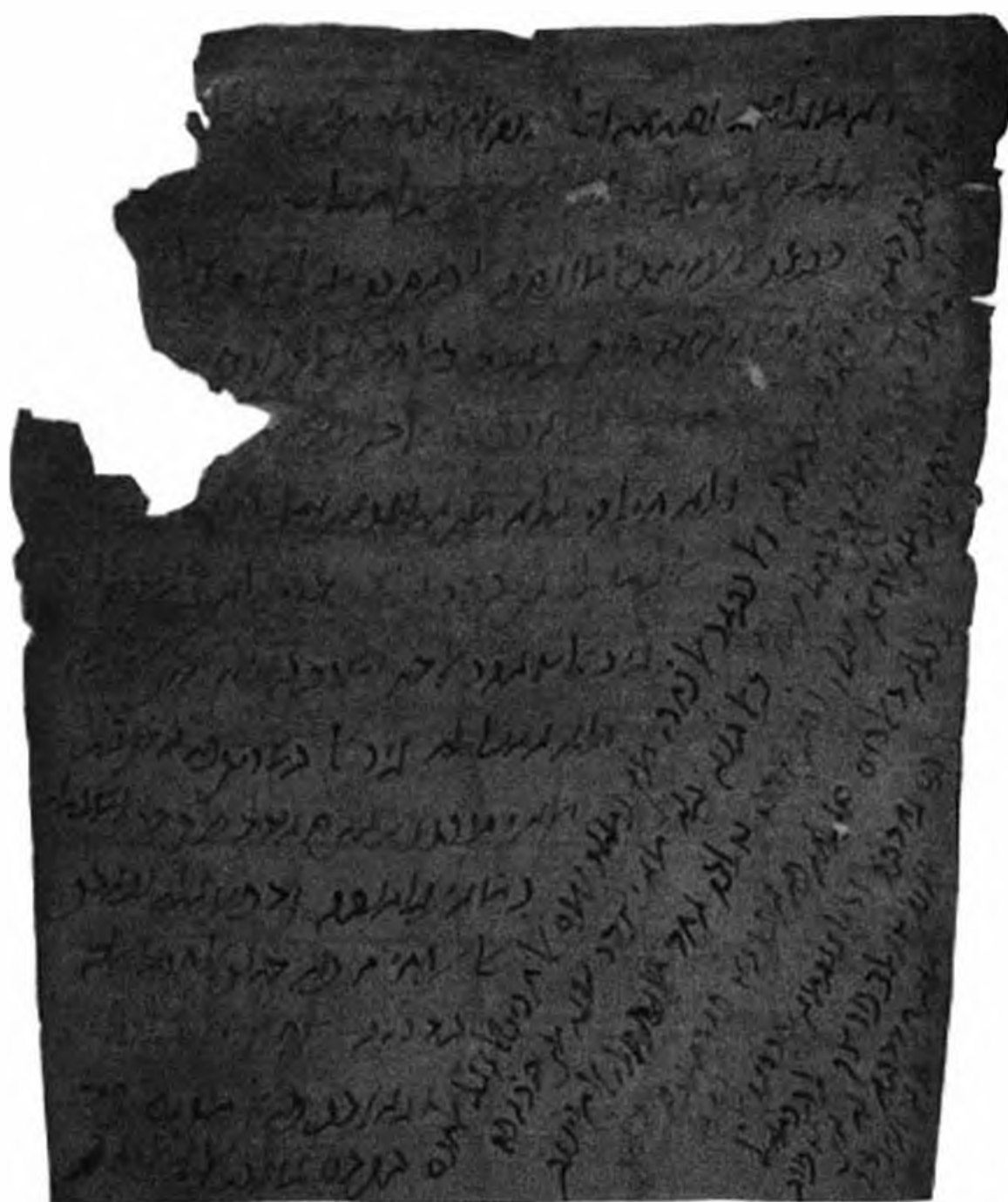
וכן, כאשר "החבר" (החכם היהודי) מתפאר בהתנהגותם המוסרית של היהודים במשך הדורות, שהם מממשים את הכניעה והענווה שבנצרות ובאסלאם (הכובשות במלחמות את רוב העולם) הנחשבות לערכים חשובים, מפוצץ מלך הכוזרים את בלון הגאווה היהודית העצמית ואומר:

כן הוא, אילו היתה כניעתכם ברצון. אבל היא בהכרח, וכאשר תמצא ידכם, תהרגו!

(כוזרי, א: קיד, מהדורת צפרוני, עמ' 62)

כלומר, האם התנהגותם המוסרית-לכאורה של היהודים, בניגוד להתנהגותם התוקפנית והאכזרית של עמים אחרים, משקפת הבלגה מוסרית רצונית, או האם התנהגותם אינה רצונית כלל והיא משקפת רק חוסר אונים ואזלת-יד פיסית, שהרי לא היה ליהודים הכוח לבצע את וממם באחרים?

על האקטואליות של שאלות מעין אלו, שהציג לפנינו ר' יהודה הלוי, בעידן של "החזרה היהודית להיסטוריה" במדינה יהודית ריבונית ועצמאית, שקמה וממשיכה להתקיים (בין השאר) בזכות כוח צבאי, אין צורך להרחיב. גם אם איננו מסכימים תמיד עם תשובותיו של ריה"ל, אין זה עושה את שאלותיו לפחות חשובות ואקטואליות בשבילנו.



איור 2: איגרת מיהודה הלוי אל חלפון בן נתנאל (ק"ץ 1129). יהודה הלוי מציין את תקוותו להיפגש בקרוב עם חלפון. הוא נחוש ברעתו לצאת למזרח, כפי שכבר הצהיר ברכים, ועל כך הוא חוזר בעת בכתב. בהמשך הוא מזכיר את "הספר הכנ"י" שכתב. הוא מדבר על הספר כנעימה מכורחת ומציין ששלח אותו ליאחז מן הנתפסים למינות בארץ הנוצרים (כנראה לקראי בספרד הנוצרית) בתשובה על שאלות ששאל אותו, ולאחר מכן גנו אותו; אבל בפגישתו עם חלפון הוא יראה לו אותו.

(ENA NS I, folios 5r [L41]), ברשות ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה)

6.2

חיי ר' יהודה הלוי

ר' יהודה הלוי נולד בטודלה שבצפון ספרד המוסלמית, לפני שנת 1075, ככל הנראה למשפחה עשירה ומשכילה, וזכה לחינוך עברי וערבי מקיף. בשיריו ובאיגרותיו יש התייחסויות למאורעות בחייו. בצעירותו יצא לגרנדה שבאנדלוסיה ובדרך שהה בקורדובה, שם זכה בתחרות לחיקוי שיר מורכב של משה אבן עזרא. המשורר המפורסם התרשם מיהודה הצעיר והזמין אותו לביתו בגרנדה, שם נוצרה ידידות עמוקה בין יהודה לבין פטרונו. בתקופה זו חיבר ריה"ל שירי־שבת, שירי־יין ושירי־חשק, המשקפים את החיים הנוחים ואת התרבות היהודית העשירה באנדלוסיה. כיבוש האזור בידי המראבטון (שושלת ברברית ששלטה במרוקו ובחלקים של אלג'יריה) אחרי שנת 1090 הביא לידי הידרדרות במעמד היהודים באנדלוסיה ולכן עזב ריה"ל את גרנדה והחל לנדוד ממקום למקום. הוא הגיע לטולדו שבקסטיליה הנוצרית והתקבל שם בכבוד ופטרונו בטולדו היה שלמה אבן פרוציאל (שהיה שר בשירות המלך אלפונסו השישי).

בטולדו השתתף בחיי יהודי החצר, והתפרנס כנראה כרופא בחצר המלך. על אף הצלחתו האישית בטולדו לא היה ריה"ל אריש לקשיים של יהודי ספרד, שסבלו מן המלחמות הממושכות בין המוסלמים ("קדר") לבין הנוצרים ("שעיר"), כלומר אדום, כינוי לרומא ואחר־כך לנצרות בפי חז"ל).

בין צבאות שעיר וקדר / אבר צבאי ונערר / יוצא צבא בישראל,
הם כי ילחמו במלחמתם / אנחנו נופלים במפלתם / וזאת לפנים בישראל [...]

(מן השיר "אקונן על מר תלאותי", מובא אצל שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, עמ' 428)

בשנת 1108 נרצח פטרונו בטולדו, שלמה אבן פרוציאל וריה"ל החל שוב לנדוד, בחברת ידידו ובן עירו ר' אברהם אבן עזרא, בין ערי ספרד האסלאמית, ובכל מקום הוא זכה להערצת היהודים. קשרי ידידות ועסקים היו לו גם עם יהודי צפון אפריקה ומצרים, ובייחוד עם הסוחר היהודי אבו סעיד חלפון בן נתנאל הלוי מדמיאט (שהיה קרוב רחוק של ריה"ל). מאיגרת בערבית שכתב ריה"ל לחלפון בן נתנאל, בשלהי הקיץ בשנת 1125, עולה שעסקו יחד בפדיון נערה יהודייה שבויה:

וכבר קדם מכתבי אליך ובו תודה על מה שפעלת לטובת השבויה. אולי תזעיק אלינו את אביה. ואמנם עניינה קרוב למילוי תקוותה [...] ואני סבור שנכון הוא להחיש את שחרורה, אך ה' לברו מוליך בדרך הנכוחה.

(תרגום: שלמה דב גויטיין, "אוטוגרפים מידו של ר' יהודה הלוי", עמ' 404)

ואומר על כך שלמה דב גויטיין:

מדוע טיפל ר' יהודה הלוי בשבויה זו? לא נרמז רמז כלשהו, שהיו קשרי משפחה או קשרים אחרים בינו לבין אביה. [...] אדרבה [...] יש להבין שהיה זה עניין ציבורי בלבד. ואין תמה בכך, שיהיה רופא נכבד עוסק בצורכי ציבור. הרופאים היו לא רק האמידים והמשכילים שבקהילה, אבל גם המצויים אצל השלטונות ואצל מי שאינם יהודים. [...] במכתבים אלה רואים אנו אותו לפנינו כאיש ציבור בפועל.

(גויטיין, שם, עמ' 400)

לנוכח המצב הקשה בספרד וכיבוש ירושלים בידי הצלבנים בשנת 1099 סברו יהודים רבים כי קרבה שעת הגאולה וכי ימיהם הם "חבלי המשיח". גם לריה"ל היו דעות דומות והוא ראה בחלום כי בשנת 1130 יתמוטט השלטון המוסלמי. משלא התממשה הגאולה, הבין ריה"ל שמשיחיות זו כוזבת היא והוא החל להדגיש במקומה את חשיבות העלייה לארץ־ישראל, שהיא, לדעתו, הגאולה האמיתית מעונש הגלות.

במשך השנים גיבש ריה"ל את החלטתו האישית לעלות לארץ־ישראל. באחד ממכתביו אל חלפון בן נתנאל הלוי הוא כתב:

ואין תחבולה אלא מאת ה' שיקבצנו יחד בחסדו ויביא את התקווה, אם יגזור ה', ואין עמדי תקווה נסתרת כי אם גלויה, אותה שפרסמתי בין ידיך הרמות [כלומר: לפניך]. ואין לי תקווה כי אם לנרדוד מזרחה במהרה כל כמה שאפשר, אם תעזור הגזרה.

(תרגום של גויטיין, שם, עמ' 410)

על אף נחישותו לעלות לארץ־ישראל קשתה עליו הפרידה מספרד והוא הביע תשוקה למשפחתו, לידידיו ולמולדתו:

שירי־ים

א

הציקתני תשוקתי לאל חי, / לשחר את מקום כסאות משיחי,
עדי כי לא נטשתני לנשק / בני ביתי ואת רעי ואחי.

ולא אבכה עלי פרדס נטעתי / והשקיתיו והצליחו צמחי,
 ולא אזכר יהודה ועזראל, / שני פרחי יקר, מבחר פרחי,
 5 ואת יצחק אשר פבן חשבתיו, / יכול שמשי וטוב גרש ירחי.
 וכמעט אשפכה בית התפלה, / אשר היו במדרשיו מנוחי,
 ואשכח תענוגי שבתותי / והדרת מועדי וכבוד פסחי,
 ואתן את כבודי לאחרים / ואעזב לפסילים את שבחי.
 המירותי בצל שיחים חררי, / ובמשוכת סבך – חסן כריחי,
 10 ונפשי שבעה ראשי בשמים – / וריח נעצוץ שמתו רקחי.
 וחדלתי הלך על כף ועל אף / ונתתי בלב ימים ארחי,
 עדי אמצע הדום רגלי אלהי – / ושמה אשפכה נפשי ושיחי,
 ואסתופף בהר קדשו ואקביל / לפתחי שערי שחק פתחי,
 ואפריח במי ירדן נרדי / ואשליח בשלח שליחי.
 15 אדני לי – ואיך אירא ואפחד? / ומלאך רחמי נושא שליחי
 אהלל את שמו מדי חיותי / ואודנו עדי נצח נצחי.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 214, בית א, עמ' 501-502)

למרות קשיים רגשיים אלה הייתה דעתו נחושה לעלות: "עדי אמצא הדום רגלי אלהי / ושמה אשפכה נפשי ושיחי".

ריה"ל גם מרמז על עלייתו בסוף ספר הכוזרי למרות הסכנות והקשיים הכרוכים בעלייה (ארץ-ישראל הייתה אז בשליטת הצלבנים) והניתוק ממשפחתו ומידידיו.

אמר הכוזרי: לפנים היית בוחר בחרות, ואני רואה אותך עתה שאתה רוצה להוסיף עבדות וחובות שתהיה חייב בהם כשתדור בארץ ישראל, ממצות שאין אתה חייב בהם הנה.

אמר החבר: אבל אני מבקש החרות מעבדות הרבים אשר אני מבקש רצונם ואינני משיגו, ואפלו אם אשתדל בו כל ימי חיי, ואילו הייתי משיגו לא היה מועיל לי. רצוני לומר: עבדות בני אדם ובקשת רצונם. ואבקש עבדות אחר, ישג רצונו בטרח מעט, והוא מועיל בעולם הזה ובבא, והוא "רצון האלהים", ועבודתו הוא החרות האמתית, וההשפלה לו הוא הכבוד על האמת. [...]

ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום ההוא הקדוש [כלומר, ארץ ישראל] ינחץ הענין המיחל, שכר גדול וגמול רב, כמו שנאמר: "אתה תקום תרחם ציון, כי עת לחננה כי בא מועד. כי רצו עבדיך את אבניה, ואת עפרה יחננו" (תהלים, קב: יד-טו). רצונו לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף עד שיחוננו אבניה ועפרה.

אמר הכוזרי: אם הדבר כן – מנעך אשם, ועורך מצוה. [...]

(כוזרי, ה: כד-כח, מהדורת צפרוני, עמ' 332-334)

בתקופה הזאת, לקראת סוף מגוריו בספרד, כתב ריה"ל מאמר קצר בערבית על המשקלים בשירה העברית. יש הקבלה מסוימת בין מאמר זה לבין דברי ריה"ל על תורת השירה העברית בספר הכוזרי (ב: ע-עח). המאמר נכתב לבקשת ידידו אבו סעיד חלפון בן נתנאל הלוי. במאמר נדונים סוגי משקל ומובאות דוגמאות לכל סוג וסוג. בסוג השמיני כלולים חרוזים המבוססים על השורש ח-ל-פ, ובהם ריה"ל מביע את רצונו לעזוב את ספרד ולבקר את חלפון במצרים כדי להגיע לארץ-ישראל בטרם ימות ("עדי בוא חליפתי", "בטרם אסיפתי")¹.

צבית ארצות היא אחותי ויפתי / וחלות פני חלפון עדי בוא חליפתי,
אליהם אני נכסף ואשאל ואתעטף / להתאספי בהם בטרם אסיפתי.

לדעת ההיסטוריון בן-ציון דינור ולדעת חוקר השירה העברית חיים שירמן, מה שמייחד את תפיסת העלייה של ריה"ל אינה ההגשמה האישית של העלייה, אלא האמונה כי העלייה לארץ-ישראל מקרבת את הגאולה. אלה דברי שירמן בעניין זה:

ודאי השמיע המשורר כמה מדעותיו על הגלות ועל ארץ-הבחירה עוד לפני גמר ספרו; דעות, שעלולות היו לעורר התנגדות חריפה בחוגים מסוימים. אמנם, בעצם העלייה לארץ-ישראל לא היה אז כל חידוש, ודורות רבים לפני יהודה הלוי עלו יחידי סגולה לירושלים, קוננו בה על חורבנה וקראו לעצמם "אבלי ציון". אולם יהודה הלוי האמין שהשיבה בארץ הקודש מקרבת את הגאולה, ועל כן יש להניח, ששאף לעורר גם אחרים שילכו בעקבותיו [...] נראה שבלהט אמונתו לא שאל כלל המשורר את השאלה, אם ניתן רעיונו לביצוע. בזמנו ודאי לא היה מקום לעליית המונים לארץ ישראל. אולם, ייתכן שמתנגדיו היו מתונים יותר בדחיית רעיונו, אילו ידעו מה צפוי להם בעתיד הקרוב: כיבושי המואחדים² הכריחו את כל יהודי אנדלוסיה לבחור בין מוות על קידוש השם, המרת דת או בריחה לחוץ לארץ.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, עמ' 429-430.
ראו גם: דינור, "עלייתו של ר' יהודה הלוי לארץ ישראל")

1 הדוגמאות העבריות יצאו לאור בספר *Die Schoenen Vermasse* מאת חיים בראדרי בברלין 1930. חיים שירמן פרסם את הטקסט הערבי, אך בלי הדוגמאות העבריות, במאמרו "המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי", עמ' שיט-שכב. השיר "צבית ארצות" גם מובא ונדון במאמרו של Ross Brann, "Judah Halevi: The Conmpunctious Poet", pp. 129-130.

2 המואחדים – אל-מוחרון, כלומר המייחדים. תנועה ושושלת מוסלמית שפעלה בצפון אפריקה ובספרד במאה ה-12 וה-13. התנועה נוסדה בידי מחמד אבן תומרת, משבט ברברי מהרי מול האטלס. תנועה קנאית זו רצתה להעמיד את דת האסלאם על סהרת האמונה בייחוד המוחלט של האל. המייחדים ראו עצמם כמאמינים הבלעדיים ויצאו להילחם במראפטון. מנהיגם נקרא "מהדי", כלומר המדריך או המנחה אל הדרך הישרה והצדק. משפחת הרמכ"ם (שהיה אז בן 13) נאלצה לעזוב את קורדובה עקב כיבוש העיר בידי המייחדים בשנת 1148.

האם הגיע ריה"ל ליעדו? לפי האגדה הגיע ריה"ל לארץ־ישראל השוממה ולירושלים החרבה, ובשעה שנשק את אבניה וחיבר את שירו "ציון הלא תשאלי" בא פרש ערבי ורמס אותו בסוסו. אגדה זו מובאת בספר שלשלת הקבלה מאת גדליה בן יוסף אבן יחיא:³

וקבלתי מזקן אחד שבהגיעו (כלומר, כשריה"ל הגיע) אל שערי ירושלים, קרע את בגדיו והלך בקרסוליו על הארץ, לקיים מה שנאמר, "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחננו" (תהלים קב: טו), והיה אומר הקינה שהוא חבר האומרת "ציון הלא תשאלי וכו'". וישמעאל אחד לבש קנאה עליו מרוב רבקותו (של ריה"ל) והלך עליו בסוסו וירמסהו וימיתו.

(שלשלת הקבלה, עמ' צב)

ואולם לפי איגרות שנתגלו בגניזת קאהיר ייתכן שריה"ל לא הגיע לארץ־ישראל. ביום א', כ"ד באלול תת"ק (8 בספטמבר 1140) הוא בא לאלכסנדריה שבמצרים, יחד עם בניו של ר' אברהם אבן עזרא, כפי שלמדים מאחד המכתבים אל חלפון בן נתנאל בקאהיר מאת גיסו עמרם בר יצחק באלכסנדריה:

וכאשר הגיעו אנשים מחברינו באנית הקאיר [= שר הצבא] והודיעונו שרבנו יהודה הלוי יגיע באניה החדשה, שהיא לסולטאן, על מנת שאכתוב ואודיעו [...] עד אשר גזר ה' בחסרו שהאניה הגיעה ביום ראשון, בארבעה ועשרים באלול [...] ולא ירד [ר' יהודה הלוי] באותו יום, והוא יום ראשון הארבעה ועשרים באלול, והוא היום שבו אני כותב מלים אלה, ומהרתי לשלוח מלים אלה, כדי להודיעך [...] והריני מברך אותו על בוא רבנו יהודה הלוי, החכם והנבון המופלא, תכון הדרתו לעד, והגיעו עמו, כפי שהודיעוני, האדונים בניו של רבנו אברהם בר עזרא.

(מובא אצל גויטיין, "הפרשה האחרונה בחיי רבנו יהודה הלוי לאור כתבי הגניזה", עמ' 26-27)

ריה"ל שהה באלכסנדריה חודשים אחדים, עד סוף תג החנוכה. אחר־כך נסע לקאהיר והתארת שם אצל ידידו אבו סעיד חלפון בן נתנאל הלוי (שבפגישתם האחרונה בספרד בשנת 1139 עודד אותו לנסוע לארץ־ישראל). ריה"ל זכה לכבוד רב בקרב יהודי מצרים ונהנה שם מקשריו עם ידידים, מהערצת היהודים ואף מן הנוף של מצרים. בעת שהיה אורח מכובד אצל יהודי מצרים כתב ריה"ל שירים רבים לכבוד מארחיו. בשיריו הוא הביע גם את התפעלותו מארץ מצרים ומן היאור (הנילוס), המהווים עדות לנסים שאירעו לבני ישראל, וכי זכה "לראות את מקומות פלאך", מקומות אשר "עברה בם השכינה".

3 גדליה בן יוסף אבן יחיא (1515-1578) היה היסטוריון יהודי באיטליה. בחלק הראשון של ספרו שלשלת הקבלה הוא מתאר את תולדות העם היהודי מבריאת העולם עד דורו. החלק השני של הספר עוסק בחכמות למיניהן (ובהן כישוף, מלאכים, רפואה, גלגלי השמים, התפתחות העובר). החלק השלישי עוסק בתולדות העמים מן הבריאה עד תקופתו של המחבר.

ב

אלהי, פלאך דור דור ירחש / ומפי אב לבנים לא יכחש.
וזה היאור לעד כי דם הפכתו / בלא להט ולא קסם ונחש,
אבל שמך ביד משה ואהרן / והמטה אשר נהפך לנחש.
היה עזר לעבד האמין בך / ולראות את מקומות פלאך חש!

ד

ראה ערים והתבונן פרזות / אשר היו לישראל אחזות,
ותן כבוד למצרים – והקל / פעמיק ואל תדרך עוזות,
בחוצות עברה בם השכינה / לבקש דם ברית על המזוזות,
ועמוד אש ועמודי עננים – / ועיני כל מצפות בם וחוזות.
ומשם חצבו בעלי ברית אל / ופנות עם ארני שם גרוזות.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, עמ' 510-512)

ובכל זאת ביקש המשורר לעזוב את "מדברי נף" (המדבר מדרום לקאהיר), "עדי כי אחזה מדבר יהודה":

למראה המדבר

צנפני זמן אל מדברי נף. / אמר לזמן: יטלטל עוד ויצנף,
עדי כי אחזה מדבר יהודה / ואבוא ירכתי צפון יפה נוף,
ואעטה שם יקר משם אלהי / ואלבש את פאר קדשו ואצנף.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 216, עמ' 512)

כשאחד מידידיו במצרים ניסה לשכנעו להישאר במצרים ולא להמשיך בדרכו לארץ-ישראל, בטענה שאי-אפשר לבקש את שלום ירושלים כאשר היא מיושבת זרים ("לא שלום שלם יבקש / בעודה מלאה עוֹרִים ופסחים"), השיב ריה"ל: "ואם כן הוא כדבריכם, ראו חטא / עלי כל כורעים נגדה ושוחים". אסור לו לסטות מדרך המלך לירושלים: "ולמה זה אבקש לי ארחות / עקלקלות, ואעזב אם ארחים?"⁴ להלן תשובתו על הניסיונות לשכנעו להישאר במצרים:

4 להלן נחזור לסוף השיר – בית 27 עד הסוף – שם מבקר ריה"ל את הפילוסופיה ("חכמת יוגית"), "אשר אין לה פרי כי אם פרחים". ייתכן אפיא שלבית האחרון יש משמעות כפולה: כוונת "ארחות עקלקלות" עשויה להיות גם הסטייה מדרך המלך לירושלים (כלומר שהייתו הממושכת של המשורר במצרים), וגם הסטייה מדרך התורה שהיא "אם ארחים" (כלומר בחירה בפילוסופיה במקום בתורה).

תשובה למוכח

- דבריק במור עובר רקוחים / ומצור הררי המור לקוחים,
ולך ולבית אבותיך חמורות / אשר ילאו להשיגם שבחים.
פגשתני במדברים ערכים – / בתוכם אורבים נושאי שלחים,
דברים ארכו תוכם רבורים / ותוך יערת דבש קוצים כסוחים.
5 ואם כי לא שלום שלם יבקש / בעודה מלאה עורים ופסחים –
למען בית אלהינו נבקש / שלומה או בער רעים ואחים.
ואם כן הוא כדבריכם, ראי חטא / עלי כל כורעים נגדה ושוחים,
וחטא הורים שכנוה כגרים / וקנו שם למתיהם צריחים,
ותהו מעשה אבות חנוטים / ופגריהם אלי ארצה שלוחים,
10 והיו בעבודה נאנחים – / והארץ מלאה נאלחים,
ולריק מזבחות אבות בנויים, / ולשוא קרבו שם הזבחים!
הטוב שיהיו מתים זכורים, / והארון והלוחות שכוחים?
נשחר את מקום שחת ורמה, / ונטש את מקור חיי נצחים?
הלנו נחלה רק מקדשי אל – / ואיך נהיה להר קדשו שכחים?
15 היש לנו במורח או במערב / מקום תקוה, נהי עליו בטוחים –
אבל ארץ אשר מלאה שערים / לנגדם שערי שחק פתוחים,
בהר סיני והכרמל ובית-אל, / ובתי הנביאים השלוחים,
וכסאות כהני כסא אדני, / וכסאות המלכים המשווחים?
ולנו גם לבנינו יערה, / ואם ציים שכנוה ואחים –
20 הלא כן נתנה קדם לאבות, / וכלה נחלת קוצים וחוחים,
והם מתהלכים ארכה ורחבה / כמתהלך בפרדס בין צמחים,
והם גרים ותושבים – ודורשים / מקום קבר ומלון שם לאורחים,
ושם התהלכו לפני אדני / ולמרו השבילים הנכוחים.
ואמרו כי רפאים שם יקומון / ויצאו שוכבים תחת בריתם,
25 וכי שם תעלזנה הגויות, / ותשבנה נפשות למנוחים!
ראה נא גם ראה, דודי, והבן / וסור ממוקשים צנים ופחים,
ואל תשיאך חכמת יונית / אשר אין לה פרי כי אם פרחים,
ופריה – כי אדמה לא רקועה / וכי לא אהלי שחק מתוחים,
ואין ראשית לכל מעשה בראשית / ואין אחרית לחדוש הירחים.
שמע, דברי נבונה נבוכים, / בנויים על יסוד תהו וטיתים,
30 ותשוב לך בלב ריקם ונעור / ופה מלא כרב שיגים ושיחים –
ולמה זה אבקש לי ארחות / עקלקלות, ואעזוב אם ארחים?

לכן ביקש המשורר מידידיו ומוקיריו לא לנסות להניאו מיעדו:

שלחוני ואלכה לאדוני

אם רצון נפשכם למלאת רצוני, / שלחוני ואלכה לאדוני –
 כי מנוחה לא אמצאה עוד לרגלי, / עד אכונן בבית מעונו מעוני.
 אל פעמי תאחרו מנסע, / כי אפחד פן יקרני אסוני.
 שאלתי – חסות בכנפי כבוד אל / והיות עם מלון אבותי מלוני.

(שירמון, השירה העברית בספרד ובסרובאנס, שיר 217, עמ' 513)

ריה"ל חזר לאלכסנדריה אחרי חג הפסח וירד לספינה שהייתה אמורה להפליג לארץ-ישראל, אולם ההפלגה נתעכבה בגלל מזג אוויר סוער ורוח קדים. לפי מכתב אל חלפון בן נתנאל מאת חברו ושותפו לעסקים אבו נצר בן אברהם באלכסנדריה מיום ג' בסיון:

ואולם רבנו יהודה, אם תרד אלינו לאחר החג (כלומר, חג השבועות), לא תמצא אותו, כי הוא באניה. לו פנה הרוח בשעה זו כלפי מערב, יפליג – יגזור ה' לו שלום.

(תרגום לעברית של שלמה רב גויטיין, "הפרשה האחרונה בתי ר' יהודה הלוי", עמ' 37)

ייתכן שאז, בשעת ההמתנה לרוח מערבית שתוביל את האנייה לארץ-ישראל, כתב ריה"ל שני שירים. הראשון הוא שירו "זה רוחך, צד מערב", שעליו יש כותרת בערבית שפירושה "ויאמר בתארו את הרוח המערבית בעת נסיעתו". בשיר זה מביע ריה"ל את התקווה שרוח מערבית תוביל את האנייה "אל הררי קדש ושם תנוח":

ד

זה רוחך, צד מערב, רקות – / הנרץ בכנפיו והתפוח,
 מאוצרות הרוכלים מוצאך / כי אינך מאוצרות הרוח!
 כנפי דרור תניף ותקרא לו דרור, / וכמר-דרור מן הצרור לקוח.
 מה נכספו לך עם, אשר בגללך / רכבו בגב הים עלי גב לוח!
 אל נא תרפה ירך מן האני, / כי יחנה היום וכי יפוח!
 ורקע תהום וקרע לכב ימים, ונע / אל הררי קדש ושם תנוח,
 ונער בקרים המסער ים, עדי / ישים לכב הים כסיר נפוח.
 מה יעשה אסור ביד הצור, אשר / פעם יהי עצור, ועת שלוח?
 אך סוד שאלתי ביד מרום, והוא / יוצר הרים ובורא רוח!

1

אצעק בלב נמס ופיק ברכים / לאל, וחלחלה בכל מתנים,
יום תופשי משוט תמהים לתהום / גם חובלים לא ימצאו ירים.
איך לא אהי כן? ואני על גב אני / תלוי, בבין מים ובין שמים!
אחג ואנוע ונקל זאת, עדי / אחג בתוככי ירושלים.

2

אמר בלב ימים ללב רגו, / חרד מאד כי נשאו דכים:
אם תאמן באל, אשר עשה / הים ועד נצח שמו קים -
אל יחרידך ים בשוא גליו, / כי עמך השם גבול לים!
חולה וירא מפני גויים, / גם מפני לסטים ומרוחות.
חובל ומלח, כל בני פרח - / הם הסגנים שם והפחות!
לא לחכמים שם וגם לא חן / ליורעים - רק יורעים לשחות!
יתעצבו רגע לזאת פני, / אך יעלו הלב והטוחת,
עד אשפכה נפשי בחיק האל / נכח מקום ארון ומזבחות.
אגמל לאל גומל לחיבים / טובות, בטוב שירות ותשבחות.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 214, בתים ד, ו, ז, עמ' 504)



איור 4: איגרת שנשתמרה כגניזת קאהיר, המתארת את יציאתו של יהודה הלוי מנמל אלכסנדריה שבמצרים ברכבו אל ארץ-ישראל, בשנת 1141.

(Cambridge University Library, T-S, AS 146.6)



איור 5: איגרת, שנשתמרה בגניזת קאהיר, מיהודה הלוי אל שמואל בן חנניה הנגיד, נגיד יהודי מצרים ורופא חצר המלך. שמואל ניסה לשדל את ריה"ל, שהתכונן לצאת את ספרד ולעלות לארץ-ישראל, לבוא ולהתיישב בקאהיר. בהיותו באנייה שהפליגה אל אלכסנדריה כתב ריה"ל לשמואל, כי הוא דבק בתכניתו לעלות לארץ-ישראל. האנייה הגיעה לנמל אלכסנדריה ביום א', כ"ד באלול שנת 1140 לסה"נ, ולפיכך נכתבה האיגרת לפני התאריך הזה.

(Cambridge University Library, T-S, NS 325.186)

להלן נוסח האיגרת:

[לתשועה] ולתחיה לסיידנא [= לאדוננו] נגידנו שמואל יכון שמו לעלם (תהלים, פט: לח) חין כאן פי מרכב
 [= בהיותו באנייה] [לאלכסנדר] דריה יברכך יי נזה צדק (ירמיהו, לא: כב) מחזיק ה[ב]דק (יחזקאל, כו: ט) /
 ומעביר החלי [והסדק / מבי] א שם[ח]ת גילנו / ורוחת גולנו / מסיר עולנו (ישעיהו, יד: כה) / ומתיר כבלנו
 / המ[ח]ליף [עם] לינו / כמה נעיםות חרשת / ושנית ושלשת / ויסודות אששת / מחי[ינו]
 5 [מיומים] (הושע, י: ב) ולא חרשת / על נפשך הקרשת / מאוויך גרשת / ורצון אלהיך בקשת / [טוב]
 וחסד (תהלים, כג: ו) רדשת / וידרשך ולא הזהרת / ולא סהרת ער אשר הסהרת / [...] ויגיד המ[גי]ד /
 ויעיד המעיד / כי כלך יפיה (שיר השירים, ד: ז) / ואין מ[ום] [בך] [שם] כליל יופי (יחזקאל, כב: יב) / ואחר
 כל כך / ואין איש כערכך / כמה אברכך (תענית ה: ב) אלא שיר [אשלח] [לך] / מאת יהודה הלוי עבדך
 ובנך / המתערך במנך / ועורג
 10 [כאיל] (תהלים, מב: ב) לחנך / המודיע לפני א[דוננו] כי הגיעה אגרתו היקרה / ומחב[רתו] [הנהדר]ה /
 והשתיקה סערה / והניחה גלי ים / והשביחה (תהלים, סה: ח) דכים (תהלים, צג: ג) ו[שקטה] [העמוקה] /
 וחדשה ה[תש]וקה / בש[מחה] לראותו [...]]
 ראו: אלכסנדר שייבר, "איגרת לא ידועה מיהודה הלוי לשמואל הנגיד", תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 156-157.

השיר השני, "אלהי, אל תשבר משברי ים", הוא מעין תפילה להשתחרר מ"על ערבי" (כלומר, מעול המוסלמים) ולהגיע אל "מקום על אהבתך", כי הוא בוטח בה, "ואתה הוא ערבי" (כלומר, הערב שלי). והו שירו האחרון של ריה"ל שיש בידינו.

ה

אלהי, אל תשבר משברי ים / ואל תאמר לצולת ים: חרבי!
 עדי אורה חסדיך ואודה / לגלי ים ורוח מערבי:
 יקרבו מקום על אהבתך / ומעלי יסירון על ערבי.
 ואיך לא יתמו לי משאלותי – / וכך אבטח ואתה הוא ערבי?

(שירמן, השירה העבדית בספרד ובפרובאנס, שיר 214, בית ה, עמ' 505)

בגניזת קאהיר נשתמרו קינות ואיגרות המזכירות את מותו של ר' יהודה הלוי, ומהן אפשר להסיק כי הוא נפטר במצרים ונקבר בה בחודש אב תתק"א (יולי 1141). ואולם חוקרים ובהם שלמה דב גויטיין, יוסף יהלום ועזרא פליישר סבורים שהמשורר אכן הגיע לארץ-ישראל (דרך נמל עכו כנראה), וייתכן שמת בירושלים.⁵

⁵ שלמה דב גויטיין, "האם הגיע ר' יהודה הלוי אל חוף ארץ-ישראל?" תרביץ, מז (תשל"ז), עמ' 245-250; עזרא פליישר ומשה גיל, "יהודה הלוי במצרים – מכתב אוטוגרפי חדש", הארץ – תרבות וספרות, 31 במארס 1999; יוסף יהלום, "יהודה הלוי והרוח המערבית", שם, 20 במאי 1999.

6.3

המשורר והשירה

6.3.1 מפעלו של המשורר

כ־800 משירי ר' יהודה הלוי ידועים היום. בין שירי החול שלו יש כ־80 שירי חשק, שירי יין ושירי חתונה, וכ־180 שירי שבת וידידות שנכתבו לכבוד חברים או לכבוד משוררים, הוגים וחכמים בחייהם, וכ־45 קינות על מותם. נוסף על שירי החול יש כ־350 פיוטים שנכתבו לחגים על נושאים לאומיים, מקראיים והיסטוריים. נוסף על פיוטים לאומיים אלה, שהם "שירי גלות", המשקפים את האסונות בתולדות עם ישראל, כתב ריה"ל פיוטים אחרים לחגים, המבטאים את החוויה הדתית האישית, ובהם "יוצרות", "קרובות", "רשויות", "סליחות"¹.

ואולם בין שירי ריה"ל ידועים במיוחד "שירי ציון" שלו (כ־35), המבטאים את תשוקתו לארץ־ישראל ואת הצער על הארץ השוממה ועל ירושלים החרבה. אחדים משירים אלה, כפי שראינו, נכתבו לפני שעזב את ספרד, ואחרים נכתבו במצרים או בנסיעתו באנייה.

6.3.2 תורת השירה

בספר הכוזרי (ב: ע-פ) ובמאמרו הקצר בערבית על משקלי השירה העברית מתח ריה"ל ביקורת על השימוש במשקלים הלקוחים מן השירה הערבית, ככל שמשקלים אלה יפים בפני עצמם. שימוש

1 יוצרות – פיוטים המשולבים בתפילת השחרית של שבתות וחגים בברכות שלפני קריאת "שמע" ואחריה. השם לקוח מהברכה הראשונה לפני "שמע" – "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל". קרובות – פיוטים המשולבים בתפילת העמידה ("שמונה עשרה") של תפילת השחרית ותפילת המוסף בשבתות ובחגים.

רשויות – תפילת הזון המבקש רשות להמשיך בתפילת הציבור.
סליחות – פיוטים שנושאים בקשת סליחה בימי הצומות, ובייחוד בימים שלפני ראש השנה וב"עשרת ימי תשובה" מראש השנה עד יום הכיפורים.

מלאכותי במשקל זר פוגע בתחביר העברי הטבעי, בהבעה נכונה של המילים (שבלעדיה אי־אפשר להבין כראוי את משמעותן של המילים), ומשבש את ההבחנות בין צורות של מילים עבריות. למשל:

ותחלת מה שיפסיד במקצב השיר [הוא] ענין אלה השני נחיס, ויניח [את ההבחנה בין] המלעיל והמלרע, וישוב אכלה ואכלה שוה, ואמרו ואמרו, שוה במשקל אמר ואמר.

(כוזרי, ב: עה, מהדורת צפרוני, עמ' 128-129)

כוונת ריה"ל כאן היא, שהמשקל הוא גורם מלאכותי המביא לבלבול בהבעה נכונה של המילים ובהבנתן. "שני הנחיס" כאן הם שתי האותיות כ' המנוקדות בשווא והסוגרות את ההברות. המשקל גורם לכך שאיננו מקפידים להבחין בין שם הפעולה "אכלה" (כלשון שמואל א, א: ט – "ותקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי שתה") לבין הציווי "ואכלה" (כלשון בראשית, כז: יט – "קום נא שבה ואכלה מצידיו"), או בין הפועל הבינוני המלרע "אמר" (כלשון ישעיהו, נב: ז – "אמר לציון מלך אלהיך") ובין שם העצם המלעיל "אמר" (כלשון תהלים, סח: יב – "ה' יתן אמר").

השירה העברית המקראית, לעומת זאת, הייתה מיועדת לקריאה בציבור, למשל בפי הלוויים בבית המקדש, ולכן אינה שקולה. ככל שהמשקל הוא יפה בפני עצמו, השירה המקראית חיפשה לא את היופי אלא את האמת. לכן נעלה השירה העברית המקראית מן השירה השקולה בימי הביניים. לדברי ריה"ל:

אמר החבר: כבר התבאר לי כי הנגונים אינם צריכים אל משקל הדבור, ושברק והמלא יכולים לנגן "הודו לה' כי טוב" בנגון "לעשה נפלאות גדולות". זה בנגונים בעלי המעשים, אבל ששירים הנקראים אנשאדיא אשר בהם הוא נאה הדבור, לא הרגישו עליהם, בעבור המעלה שהיא מועילה ומעלה יותר.

אמר הכוזרי: ומה הוא?

אמר החבר: כי המכון מן הלשון, הכנס מה שיש בנפש המדבר בנפש השומע, וזאת הכונה לא תגמר על תמה אלא פנים אל פנים, מפני שלדברים הנאמרים מעלה על הדברים שבכתב, וכאשר אמרו: מפי סופרים ולא מפי ספרים,² מפני שנעזרים בדברים שבעל פה בעמידה במקום ההפסקה, ובהתמדה במקום הסמוך, ובחוק הדבור ורפיונו, וברמיזות ובקריצות מתמיהה

2 "מפי סופרים ולא מפי ספרים" – בתלמוד הבבלי (גטין, עא: ע"א), ההלכה היא שאת העדות יש לשמוע "מפיהם (של העדים) ולא מפי כתבם", כלומר שהעדות חייבת להימסר בעל־פה ולא בכתב. לפי התורה "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים, יט: טו). רש"י מפרש את הפסוק: "ולא שיכתבו עדותם באגרת וישלחו לבית דין, ולא שיעמוד תורגמן בין העדים ובין הדיינים".

ושאלה והגדה ויחול והפחד ותחנה, ותנועות שמקצרת מהם המליצה הפשוטה. ואפשר שיעזר המדבר בתנועות עיניו וגבותיו ובכל ראשו וכידיו להבין הכעס והרצון והתחנן והגאון על השעור שהוא רוצה. ובשארית הזאת אשר נשארה בלשוננו הנוצרת הברואה ענינים דקים ועמקים, נטבעו בה להבין הענינים ולהיותם במקום המעשים ההם שהם פנים בפנים, והם הטעמים אשר יקרא בהם המקרא, מצירין בהם מקום ההפסק והסמוך, ומפריד מקום השאלה מן התשובה, וההתחלה מן ההגדה, והחפזון מן המתון, והצווי מן הבקשה, שיחבר בהם חבורים. ומי שזה כונתו מבלי ספק שהוא דוחה המחבר, כי המחבר לא יתכן לאמרו אלא על דרך אחת, והוא סומך ברב במקום הנפרד ועומד במקום הסמוך, ולא יתכן להוהר מזה אלא בטרח גדול.

אמר הכוזרי: באמת נרחתה מעלה שמעית בעבור מעלה ענינית,³ כי החבור מהנה הנשמע, והמסרת הזאת – הענינים. אבל אני רואה אתכם קהל היהודים שאתם טורחים להגיע אל מעלת הסדר ולחקות זולתכם מהאמות, ותכניסו העברית במשקליהם.

אמר החבר: וזה מתענתנו ומדינו. לא די לנו הנחתנו [= שעזכנו את] המעלה הזאת, אלא שאנחנו מפסידים תכן לשוננו, שהוא מושא לחברה ונשיבה למחלקת.

(כוזרי, ב: ע-עד, מהדורת צפרוני, עמ' 124-127)

שאלות

1. לדעת ריה"ל, כיצד מפריע המשקל להבנת תוכן הדברים?
2. מדוע, לדעת ריה"ל, נעלה השפה המדוברת בעל-פה מהשפה הכתובה?
3. במה יתרונה של השירה המקראית מהשירה בימי הביניים – במישור הלשוני ובמישור החברתי?

ריה"ל המבוגר התנגד אפוא למוסכמות ספרותיות, כמו משקל, שהיו מקובלות עליו כמשורר במשך השנים. בצעירותו לא היסס ריה"ל להשתמש בצורות ערביות בשיריו. למשל, בשיר השקול "אל הצבייה", אחד משירי האהבה שלו, אפילו הכניס בתים בערבית:

אל הצבייה

א

חמה, בעד רקיע צמה / אור לתיך גלי,
כי בחזות הדרך תפדי / עבד אסיר חלי.
בך כל יפי – ועוד מה יתרון / ברכיך וסדרון?

3 יהודה אבן שמואל מתרגם כאן: "בצדק דחו יתרון השמיעה בגלל יתרון משמעות [...]."

אך ימנעו לחבק גרין / ונשק לצורון
או שוררה הדסת שרון / ותענה ברן:
חלי עקור גידך למא / אורת כך אלחלי
אנת אלחלי והדה ענדי / גמלה שואגלי!

תרגום הבתים הערביים מאת חיים שירמן:

התירי חרווי צוארך למה / הוספת כך בערי.
את היא הערי וזהו אצלי / עיקר ענייני!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 175, עמ' 434-435)

כך עשה ריה"ל גם בסוף שיר אהבה אחר, "אל הצבי":

שירו יפלח כברי
ישיר לעורר יקודי:
"שק פי ורב לה, ידי, –
בס, בס, בס בפמי / ודע סוארך, יא עמי!"

תרגום הבית הערבי מאת חיים שירמן:

שק, שק, שק את פי ושכח את מרתך השחורה, רודי.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 176, עמ' 443)

עולה אפוא שאלה בדבר עקיבותו של ריה"ל. כאמור, בבגרותו מתח ביקורת (בספר הכוזרי ובמאמרו על המשקל) על צורות ספרותיות של שירה שהוא עצמו השתמש בהן, לא רק בשירים שכתב בצעירותו, אלא אף בשירים (כמו שירי השבח לכבוד מארחיו במצרים) שהמשיך לכתוב בתקופה האחרונה לחייו, כלומר אחרי שכתב את ספר הכוזרי ואת מאמרו על המשקל.

יש חוקרים הרואים ביחסו הביקורתי של ריה"ל לצורות ספרותיות ערביות דחייה של "חכמה יוונית", כלומר של תרבות זרה, לטובת הדגשת התרבות היהודית-העברית. אחרים רואים בה דחייה – כמו זו של ר' בחיי אבן פקודה – של התרבות היהודית החצרנית (בה השתתף גם ריה"ל), שאימצה את אורח החיים השטחי של עמיתיהם המוסלמים, בכלל זה עיסוק בספרות יפה ובייחוד בשירה (חזרו לדיון ברקע החברתי לספר חובות הלבבות של ר' בחיי אבן פקודה, ביחידה 4, פרק 4.2). דעה שלישית היא, שהביקורת משקפת מפנה, מעין תשובה, בחייו הרוחניים של ריה"ל.

יצדק מי שיצדק, שאלת העקיבות נשארת בעינה. רוס בראן (Ross Brann) מציע לראות את ביקורת המשקל של ריה"ל לא כביקורת פשוטה של המשקל גרידא, אלא כביטוי עמוק להתלבטות ספרותית ותרבותית בנוגע למיווג שירים של קודש וחול, של יסודות יהודיים ונוכריים:

המשוררים העברים היו נתונים לתודעה ספרותית בעייתית. הם היו ערים לשימוש במדיגות ערביות פתאומיות מן הכללים העבריים, ובזמן רצו להודות כיורשי המסורת הספרותית של ישראל העתיקה. במילים אחרות, השירה העברית מאנדלוסיה היא בת כלאיים ספרותית. חרוזיה החרשניים משקפים את הנורמות התת-תרבותיות של המשכילים היהודים, אולם שירה זו מושרשת באמצעות לשון, ציורים והתקשרויות בטקסט המסורתי ביותר, התנ"ך. איחוי מפתיע בין קודש לחול היה לאבן-בוחן של התרבות היהודית באנדלוסיה. [...] ובכל זאת [...] למשוררים העברים לא היה מנוס, והם נאלצו להתמודד עם הסתירות של החיים בשתי תרבויות. ריה"ל לא היה המשורר הראשון לחשוף ניגוד זה [...] אבל לא היה מוכן, או לא היה יכול, להתנתק מהחרו העברי. ריה"ל, כמשוררים עברים אחרים, עבד וחי בתוך דו-משמעות תרבותית, גם כאשר נאבק להתגבר עליה.

(Brann, "Judah Ha-Levi: The Compunctious Poet", pp. 128-129)

כשריה"ל מתח ביקורת על השימוש במשקל ובצורות הספרותיות הזרות בשירה העברית, שהוא עצמו המשיך להשתמש בהן עד סוף ימיו, אין להבין את הביקורת בצורה פשטנית, שמאותו רגע שינה לגמרי את דרכו כמשורר. פירושה של הביקורת מורכב יותר; הביקורת משקפת התלבטות תרבותית נמשכת של ריה"ל ומתח רוחני פנימי בחייו. השירה בימי הביניים מדגישה את הצורה החיצונית, את מעלת היופי, ואין ריה"ל כופר ביופייה של שירה זו. ולעומתה, השירה העברית המקראית העתיקה מדגישה את התוכן הפנימי, את אידיאל האמת – "מעלה נעלה מזאת [של שירת ימי הביניים] ומועילה יותר".

6.3.3 קטעי שירה נבחרים

6.3.3.1 שירי חול: שירי אהבה ויין

נביא עתה קטעים נבחרים משירי ריה"ל המדגימים סוגים שונים של שירתו. נתחיל בשיר חתונה המשבח את יפי הכלה ("נא הראי את מראיך! מה תחשכי את פניך"), את האהבה ("לכה נתעלסה באהבים") ואת היין. המשורר, שלא היה אדיש ליופי ולתענוגי הגוף, משתמש בשירים אלה בדימויים הלקוחים משיר השירים, ואינו נמנע מלהציע יין בחתונה אפילו לנזיר (שאסור לו, לפי התורה, לשתות יין):

שיר חתונה

- "מה יפית, יפת העין
 ושכורת ולא מיין?
 היפה, אנה תולי
 ולאט עלי לכבות משלי
 העל חטאתם תכלי
 שחטאו במראה עין?
 נא הראי את מראיך!
 מה תחשכי את פניך
 כל יחוו בך חוויך?
 ממך לא תשבע עין
 הן לבנת ספיר לחיך
 ומתארך עדית עדיך.
 איך לא יאו להביט יפך
 הגבר שתם העין?
 "דודי, אשר יעיר להבים,
 לכה נתעלסה באהבים
 מיין חכים, כי טובים
 דודיך מיין".
 שתו, דודים, ושכרו, רעים,
 בבית נדיב מטע שועים
 ובשמחת בן-שעשועים
 השקו הנזירים יין

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 174, עמ' 432-433)

מצווה לשמות בחתונה ולכן גם לשתות יין. ואולם בשיר אחר שחיבר בצעירותו, בטרם מלאו לו עשרים וארבע שנים ("ועוד לא נגעו עד כ"ד שנותי"), שיבח המשורר את היין עצמו:

177

שירי יין

בך אעיר זמירות כל ימותי / ובעסיסך אשר מצו שפתי
 ו"אחי" אקראה אל כד שלחתו / ומפיו אטעמה טוב מגדנותי,

עדי דעי חשבוני לסוכא / ועקב זאת שאלוני "למתי?"
עניתים "איך צרי גלעד לנגדי" – / ולא אשתה לרפא מחלותי?
ואיכה אמאסה בכד ערנה – / ועוד לא נגעו עד כ"ד שנותי?"

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 177, בית א, עמ' 443)

המשורר הצעיר גם ידע לצחוק על עצמו. בשיר שכתב כשהגיע באקראי לסעודה שאליה שכתו להזמינו, כתב:

דברי היתולים

א

לא נקראתי – רק נקראתי / ובמספרכם לא אמצא.
אם אפקד – לא אפקד, / אם אמצא – לא ארצה!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 178, בית א, עמ' 444)

כן צחק על עצמו ריה"ל הצעיר כשמצא בשער ראשו שערת שיבה ראשונה:

ב

שער שיבה, בהראות יחירי / עלי ראשי, קטפתיהו בידי.
השיבני "יכלתני לבדי" – / ומה תעשה בבוא אחרי גדודי?"

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 178, בית ב, עמ' 444)

ככל שנהנה ריה"ל מחיי המשורר, בשלב מסוים החל למאוס בשטחיותם ובחברת יהודי החצר. בשיר שנכתב בהיותו בסביליה הוא שיבח (במחציתו השנייה של השיר) וזיר ונכבד יהודי ושמו אבו אלחסן מאיר אבן קמניאל, שעזר לו. אבל קודם לעג לחברה היהודית האמידה של העיר, שאנשיה לובשים בגדי תולעת (תולעת שני או משי) ואינם יודעים כי אחריתם "להיות תולעת", כי הם "חושבים כספם לעץ החיים", ולכן יראים מלגעת "בעץ הדעת". נביא בתים מביקורת זו במחציתו הראשונה של השיר:

בין יהודי סביליה

לא האמין אמן עלי תולעת,
כי אחריתו להיות תולעת.

- יסב זמן את כוס עדניו על אנוש,
מתנכרה להם – ולי מודעת.
5 הם טעמו טעמה ואמרו לי "דבש!"
ואטעמה ואמרה "קבעת".
החושבים כספם לעץ חיים – ועל
כן ייראו לנגש בעץ הדעת.
החרשים, שמעו – ואשרי איש אשר
10 דובר עלי און והיא שומעת –
איך תחשבו חכמה כגחלת? ולו
עלתה בידכם – היתה טבעת.
איך יטרפוה אוהבים לנוס? ואל
כך א כפיריהם בלי מלתעת!
15 איכה חמורים רובצים וכלו שאת
משא – והם נלאו שאת מדרעת?
חברת בהמות כורעה תמיד למול
הקיר – ולא יודעה למי כורעת.
אם באלהים נשבעה, אל תאמן!
20 כי באשר לא ידעה נשבעת.
"סור" אמרו לאל, וסוד דתו וסוד
דעת ורכיו מאנו לדעת.
לא יצלחה בערת משגעים אבל
איש יהפך נפשו למשתגעת!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 181, עמ' 447-448, שורות 1-24)

6.3.3.2 שירי קודש

בשיר היין "מה יפית, יפת העין" (שהובא לעיל) ראינו שריה"ל השתמש בדימויים השאולים משיר השירים, שלפי הפשט הוא שיר אהבה בין איש לאישה. ואולם תז"ל דרשו את שיר השירים כאלגוריה, כדימוי, לאהבת כנסת ישראל לאל. בשיר שלפנינו מאמץ ריה"ל את הדימוי של אהבת כנסת ישראל לאל ומשלב בדימוי דתי זה את התשוקה לארץ-ישראל, הנמשלת לגן האהבים בשיר השירים: "דודי, לכה נסב עלי גנים, לארות נרדים שם ושושנים".

אהבה

יודעי, הפיצוני ימי עני / לגור בבין עקרב ועפעוני
בבית שבי – / חנני חנני!

- התִּיאֲשֶׁה נִפְשִׁי עֲלוֹת שָׁחַר
 קוֹה לְמַחֵר אַחֲרֵי מָחָר.
 5 כִּי אוֹהֵבִי, מָה אִמְרָה אַחֵר
 הִיָּה אֲדוֹם אֲזַרְח בְּאַרְמוֹנִי / וַיְדִי עֶרֶב שָׁלֹטוֹ וְאַרְמוֹנִי,
 וַיֵּרֶד כִּי / עִם כָּלִבִּי צֹאנִי?
- וּשְׁמִי אֲשֶׁר הָיָה לְהִגִּיוֹן
 נִהַפֵּךְ בְּפִי זָרִים לְבִזְיוֹן!
 10 מִתְפָּאֲרִים עָלַי בַּחֲזִיוֹן
 הִגְרִי וּמֹאבִי וְעַמּוֹנִי, / כְּזוֹיִם דְּבַר קְרוֹשׁ וּפְלִמוֹנִי,
 וְאַל נָבִי – / אִי שֶׁקֶר יִטּוֹנִי.
- דוֹרִי, לֵכָה נִסֵּב עָלַי גָּנִים
 לְאַרוֹת נִרְדִּים שָׁם וְשׁוֹשְׁנִים.
 15 כַּמָּה תֵּהִי יַעֲלֶה בְּכִין תִּנִּים?
 הִקְצָ לְכַנּוּרִי וּפַעַמּוֹנִי, / וְכֶסֶף לֵינִן רִקְחִי וְרִמּוֹנִי,
 וְהִצְבִּי / שׁוֹכֵב לְמַעוֹנִי
- "הִתְעַתְּדִי לִקְצָ וְאִם יוֹחֵר,
 כִּי לֹא הִמִּירוּתִיךָ בְּעַם אַחֵר.
 20 בַּחֲרַת כִּי – גַם כֵּךְ אֲנִי בּוֹחֵר!
 מִי גּוֹי בְּתִימָנִי וּבְצַפּוֹנִי / כְּבִנִּי עֶקֶד וּבָחִי וְרֹאשׁ אוֹנִי
 וְאוֹהֵבִי, / וּמִי אֵל כְּמוֹנִי?"

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 205, עמ' 482-483)

יש בשיר זה מוטיבים החוזרים על עצמם בשירי ציון וגם בספר הכוזרי של ריה"ל. היהודי גר "בבית שבי" בהיותו בגלות, וגם ארץ־ישראל שבויה בידי "אדום" וב"ידי ערב" (כזכור, בלשון חז"ל אדום היא רומא, ולכן בימי הביניים "אדום" מסמלת את הנצרות, שירשה את הקיסרות הרומית). ספר הכוזרי הוא ספר "ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה", ובשיר אהבה זה לקב"ה אומר המשורר: "ושמי אשר היה להגיון נהפך בפי זרים לבזיון". אי־אפשר, בסופו של דבר, להפריד בין היסוד הדתי – אהבת הקב"ה – לבין היסוד של אהבת ארץ־ישראל, כי ארץ־ישראל היא מקום הנבואה האמיתית, בניגוד לדתות האחרות אשר "אל נביאי שקר יטוני". לכן מייחל המשורר לגאולה המשיחית ("התעתדי לקץ"), כי אהבת הקב"ה וכנסת ישראל היא אהבה הדדית – "בחרת בי – גם כך אני בוחר".

אהבת הקב"ה מורגשת לא רק במישור הכלל – כנסת ישראל – אלא גם במישור הפרט. בשיר שלפנינו מתאר המשורר את תשוקת הנפש כלפי המלך שהוא מקור חייה, "מקור חיי אמת".

יש כאן גם מגמה מסוימת של הפנמה רוחנית: "לו אחזה פניו בלבי ביתה / לא שאלו עיני להביט חוצה".

למקור חי-האמת

לקראת מקור חי אמת ארוצה – / על כן בתי שוא וריק אקוצה.
לראות פני מלכי מגמתי לבר, / לא אערץ בלתו ולא אעריצה.
מי יתנני לחזותו בחלוס! / אישן שנת עולם ולא אקיצה.
לו אחזה פניו בלבי ביתה – / לא שאלו עיני להביט חוצה.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 221, עמ' 516)

שאלה

מה הדמיון או השוני בין מגמת ההפנמה בשיר זה של ריה"ל למגמת ההפנמה אצל ר' בחיי אבן פקודה?

האדם מייחל להגיע לחזון פנימי, בלבו, של מקור חייו. אף-על-פי ש"לא שאלו עיני להביט חוצה", כי "אישן שנת עולם ולא אקיצה", בשיר הבא, שהוא בגדר "סליחה", מדגיש ריה"ל דווקא את ההערה (היקיצה מן השינה) ואת בחינת העולם הטבעי החיצוני, שהוא מעשה הבורא: "הקץ לראות שמיו / ואת מעשה אצבעותיו". בחינה זו של הטבע היא שלב הכרחי בתהליך התשובה, שסופה "תמים תהיה / עם ה' אלהיך". לפי השיר הזה, השלב הראשון הוא ההערה (שורות 1-4). השלב השני הוא בחינת הטבע והכרת מעשה ה' (שורות 5-9). השלב השלישי הוא התשובה הפורמלית-החיצונית בעקבות חסידים "אנשי שמות", ש"לילותיהם תפלות / וימותיהם צומות" (שורות 10-14). התשובה החיצונית מובילה אל השלב הרביעי, התשובה הפנימית האמיתית, שבה "דמעות תזיל עינך / ותתחרט על פשעים" (שורות 15-19). בשלב החמישי (שורות 20-24) האדם, שבשלב הקודם כבר השפיל את עצמו "לקראת אלהיך", עתה מעודד: יתרון האדם הוא לראות את יוצרו "ראות לב לא ראות עין". כך מגיע האדם, לבסוף, לשלב השישי (שורות 25-29), להיות "תמים [...] עם ה' אלהיך".

סליחה

ישן, אל תרדם / ועזב התלהלהך,
הרחק דרכי אדם / ושור דרכי גבוהיך
ורוץ לעבד צור קדם / ברוץ כוכבי נגוהיך.
די לך, מה לך, נרדם? / קום, קרא אל אלהיך!

הקץ לראות שמיו / ואת מעשה אצבעותיו,
והפט אהלי מרומיו / תלויים בזרועותיו,

וכוכבים חותמיו - / פתוחי טבעותיו,
 ופחד מפני אימיו / ויחל את ישועותיו,
 פן זמן יגביה / ורס לכבד בגביה.

10 וצא בחצות הלילות / בעקבי אנשי שמות,
 אשר כלשונם תהלות / ואין תוכם תך ומרמות,
 לילותיהם תפלות / וימותיהם צומות,
 לאל כלכם מסלות / ולהם בכסאו מקומות,
 דרכם - סלם לעלות / עד אדני אלהיך.

15 דמעות תזיל עינך / ותתחרט על פשעים,
 והתחנן למול קונך / ואל תתחר במרעים,
 והשפל מאד את גאונך / וקח הטוב כי נעים.
 כבוד אל מהונך / לעת יעלו מושיעים
 וישאו קול המונך: / הכון לקראת אלהיך!

20 דלים - עפר יסודם / החכמה מאין?
 ומותר האדם / מן הבהמה אין -
 רק לראות צור כבודם, / ראות לב לא ראות עין,
 ומוצא מעיני סודם / הטובים מיין,
 כי כן, בשר ודם, / תמצא את אלהיך!

25 יה, אהיה אשר אהיה, / אשר כל חפצו פעל,
 הממית ומחיה / מוריד שאול ועל,
 עמד למשפטו וחיה / ועזב מרד ומעל
 לאמר "מתי ואיה / ומה למטה ומה למעלה"
 ואולם תמים תהיה / עם אדני אלהיך!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 224, עמ' 517-519)

שאלות

- השוו את שלבי התשובה כאן לשלבי התשובה וההערה אצל ר' בחיי אבן פקודה, ביחידה 4, סעיף 4.3.11.
- מהו תפקיד ההערה אצל ריה"ל כאן ואצל ר' בחיי אבן פקודה בתהליך זה של התשובה? (ראו גם יחידה 4, סעיף 4.3.8).
- השוו את תפקיד בחינת הנבראים אצל ריה"ל כאן ואצל ר' בחיי אבן פקודה (ביחידה 4, סעיף 4.3.7).

לכאורה יש סתירה בין הדגשת ההפנמה בשיר "לקראת מקור חיי אמת" לבין הדגשת כחינת העולם הטבעי בשיר "ישן אל תרדם". השיר הראשון מסתיים באמירה "לו אחזה פניו בלבי ביתה – לא שאלו עיני להביט חוצה", ואילו השיר השני דורש מן האדם "הקץ לראות שמיו / ואת מעשה אצבעותיו". ואולם ייתכן שאין כאן סתירה של ממש. השיר הראשון מדבר על מגמת חיי האדם: "לראות פני מלכי מגמתי לבד", אלא שחזון זה של פני המלך הוא חוויה נבואית: "מי יתנני לחזותו בחלום". זוהי מגמת המשורר, לכך הוא מייחל, אבל אין הוא אומר שהשיג מדרגה נבואית זו של החזון. לו השיג חוויה פנימית זו של חזון פני המלך ("לו אחזה פניו בלבי ביתה"), לא היה מבקש לראות שום דבר אחר בעולם החיצוני ("לא שאלו עיני להביט חוצה").

הואיל והאדם שאינו נביא לא ישיג מגמה נבואית זו, ולא ישיג בחלומו, בעת שנתו, את חזון פני המלך בלבו, כיצד יוכל בכל זאת לדעת את יוצרו? תשובת ריה"ל היא, שעלינו להתעורר כדי לדעת את מעשה היוצר בטבע: "הקץ לראות שמיו / ואת מעשה אצבעותיו". ראייה זו של העולם הטבעי מחייבת את "עיני להביט חוצה"; אבל בסופו של דבר אין המשורר מדבר כאן על ראייה חיצונית גרידא. גם הבהמה מסוגלת לראות את העולם החיצוני; אין יתרון האדם על הבהמה ראות העין. בראות האדם את הטבע הוא מבחין בו את מעשה היוצר, וזוהי "ראות לב לא ראות עין". לכן אין שני השירים סותרים זה את זה, אלא הם משלימים זה את זה: מגמת האדם העליונה היא "לראות פני מלכיי" בלבו, מעין חוויה נבואית של חזון בחלום. לכך הוא שואף: "מי יתנני לחזותו בחלום". אילו השיג מגמה פנימית זו, היה מוכן לישון "שנת עולם ולא אקיצה". הואיל ואינו נביא, לא יוכל לחזות את פני המלך בלבו ועליו להתעורר ו"לראות שמיו / ואת מעשה אצבעותיו". ראייה נכונה זו של העולם הטבעי החיצוני היא גם ראייה פנימית, כלומר שכלית, שבה "מותר האדם מן הבהמה", שהרי זוהי "ראות לב לא ראות עין".

כאמור, האדם רואה את יוצרו "ראות לב לא ראות עין", וראייה פנימית זו היא עוד מוטיב מרכזי וחשוב בהגותו של ריה"ל בספר הכוזרי (כפי שנראה) ובשירים אחרים. למשל, בשיר שלפנינו, "מי כמוך", אומר המשורר: "יוצר המציא כל מאין / נגלה ללב לא לעין":

מי כמוך

מי כמוך, עמקות גולה
נורא תהלות עושה פלא?

יוצר המציא כל מאין
נגלה ללב לא לעין -
כן אל תשאל איך ואין,
כי שמים וארץ מלא.

הסר תאוה מקרבך -
תמצא צורך תוך חכך

מתהלך לאט בלבבך,
10 הוא המוריר והוא המעלה.

וראה דרך סוד הנפש
וחקר אותה ובה תנפש:
הוא ישכילך ותמצא חפש,
כי את אסיר ועולם בלא.

15 דעת שים ציר בינך ובינו
ובטל רצונך ועשה רצונו,
ודע כי באשר תסתיר עינו
דבר מנו לא יפלא.

20 הוא החי באין עפרות תבל
והוא העושה והוא הסובל -
ואדם נחשב כציעת נובל
מהר יבל כנבל עלה.

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 232, עמ' 525-526)

שאלה

מהי, לדעתכם, כוונת המשורר באמרו "דעת שים ציר בינך ובינו" (בית 15)?

כפי שנראה בהמשך, אי-אפשר לאפיין את הגותו של ריה"ל כנאו-אפלטונית, בעיקר בגלל הביקורת החריפה שמתח על תורת האצילות (ההאצלה) שהיא לב-לבה של הנאו-אפלטוניות. ובכל זאת לא נמנע ריה"ל מלהשתמש פה ושם בשיריו בביטויים שמהדהד מהם צליל נאו-אפלטוני. ראינו לעיל כי האל מכונה "מקור חיי אמת", אף שכאן, בשיר "מי כמוך", אין האל מאציל את העולם מעצמו, אלא "יוצר המציא כל מאין". אין כאן שמץ של תורת ההאצלה הנאו-אפלטונית: האל הוא בורא יש מאין. ואף-על-פי-כן יש כאן נעימה נאו-אפלטונית ופנתאיסטית מסוימת, לפחות במישור של דימוי שירי: האל מלא עולם ("כי שמים וארץ מלא", שורה 6) וגם בפנים האדם ("תמצא צורך תוך חבך", שורה 8). וכן, המשורר שלא היסס בשירי צעירותו לשבח את תענוגי האהבה והיין, מתאר עתה את העולם החומרי במונחים נאו-אפלטוניים שליליים: העולם הוא "כלא" והנפש היא "אסיר" ("כי את אסיר ועולם כלא", שורה 14). הנפש יכולה להשתחרר משעבודה לעולם החומרי על-ידי ידיעת האל אותה: "הוא ישכילך ותמצא חפש" (שורה 13).

גם בשירים המשקפים קוסמולוגיה שהיא לכאורה נאו-אפלטונית, בגלל התיאור ההיררכי וההדרגתי של מבנה היקום, מקפיד ריה"ל לדבר בלשון בריאה ולא האצלה. למשל, בשיר "יחו לשון חזות

אישון" (שהוא "אופן", כלומר אחד מסוגי פיוטי היוצרות לתפילת השחרית), אומר ריה"ל: "ומפעלך / יעיד לך / לנגד כל ברואיך, ועדותם / כי בראתם / אבל לא ידעו איכה".

עולם הבריאה – אופן

יחו לשון / חזות אישון / אשר יחזה פלאיך,
כפי כחו / ישו שיחו, / ולא כפי מוראך.
לך מעגל / ברום גלגל – / והוא לא ישאך,
וכל נוצר, / ואם נבצר – / מתחת לכסאך,

5 ומפעלך / יעיד לך / לנגד כל ברואיך,
ועדותם / כי בראתם / אבל לא ידעו איכה,
בראשונים / באחרונים / באימה ויראה עונים:
הוא אלהי האלהים ואדני האדנים!

10 הזמנים / משתנים – / והודו לא ישתנה.
המקרה / שמים עשרה – / מעלות לשבעה בונה,
והשמש / כי ימש – / על פיו יסע ויחנה
ויתהלך / כמו מלך / ממחנה אל מחנה.
ואור סהר / לטהר / במרכבת המשנה
וסביביו / כוכביו, / לכלם מספר מונה,
15 ובחכמה / בני כימה / שבעה עולים בקנה,
ופלך רב / למול מערב / פעם בכל יום יפנה –
משתחוה / ומחנה, / כי לכל יש קונה,
ואם נעלה – / הלא נגלה / במעשיו פנים בפנים:
הוא אלהי האלהים ואדני האדנים!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 236, שורות 1-18, עמ' 528-529)

שיר אחר, "אלהים, אל מי אמשילך?" (שהוא "סילוק" ליום הכיפורים)⁴ מתאר קוסמולוגיה משולשת של "שלוש ממשלות". הקב"ה הוא מעל לשלוש הממשלות ("גבהת מכל מרכבה", שורה 3). "ראש הממשלה הראשונה" – זהו עולם מלאכי עליון (שורות 33-38), שהם מקור החכמה והחיים ("מעין חכמה מאתם יוצא, / ומקור חיים עמם ימצא"). "הממשלה השנית" – צבא השמים (שורות 39-50) – זהו עולם הכוכבים שהם "נושאי כליהם" של המלאכים (שורה 33). "הממשלה השלישית וחיליה – הארץ וכל אשר עליה" (שורה 51 עד הסוף) – זהו העולם הארצי. גם בתוך העולם הארצי ישנה ממשלה, שהרי לאדם ניתנה ממשלה על יתר יצורי העולם: "לתת הכל ביד אדם פקידך /

4 סילוק – סיום של "קרובה", פיוט המשולב בתפילת העמידה של שבת או חג.

תמשילהו במעשי ידיך" (שורה 58). סגולת המין האנושי עם ישראל ("ממלכת כהנים") והנביאים ("ומחנה מלאכים", שורה 59), שהם "עושי מלאכתך ושלוחי מלאכותך" (שורה 62).

עלינו להדגיש שהדמיון בין מבנה שלוש הממשלות של ריה"ל בשיר זה למבנה היקום בתורות נאו־אפלטוניות שלמדנו ביחידות הקודמות הוא דמיון צורני (פורמלי) ולא תוכני. גם כאן יש מבנה היררכי של היקום, אולם אין כאן רמז לעיקר תורת ההאצלה הנאו־אפלטונית, שלפיה כל שלב נאצל מהשלב שמעליו ומאציל את השלב מתחתיו. מה שמייחד את המבנה הנאו־אפלטוני אינו הדרגתיות השלבים בלבד, אלא יחסי ההאצלה שבין השלבים.

אין בשיר שלפנינו כל רמז לתורה נאו־אפלטונית זו; אדרבה, כל היקום, ובכללו היסודות הארציים, נברא ישירות בידי האל: "רוח סערה עושה דברו, ופלגי מים באמרתו התפלגו" (שורות 53-54) – כולם "מעשי ידיך" (שורה 58). רק הנבואה מתוארת במינוח נאו־אפלטוני של האצלה: "משך נבואה משך ליודעיו / ורוח נדיבה שפך על שומעיו", שורה 67. גם כאן, לא מדובר בהאצלה נאו־אפלטונית אונטולוגית – המצאת הנביא על־ידי האצלתו משלב עליון – אלא בהשראה רוחנית אפיסטמולוגית בלבד – הענקת ידיעה לנביא. כזכור, גם בתורה מדומה קשר רוחני־נבואי בלשון האצלה: "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם [...] וירדתי בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים, ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו" (במדבר, יא: יז, כה).⁵

נעבור עתה לשיר "אלהים אל מי אמשילך?".

שלוש הממשלות – סילוק ליום הכיפורים

אלהים, אל מי אמשילך? / ואין ערך אליך!
במה אדמה? / וכל דמות טבע חותמה!
גבהת מכל מרפכה, / וגאית מכל מחשבה.
דבר מי יכלכלך / ולשון מי תכילך?
היש לבב יגורך / ויש עין תשורך?
ואת מי נועצת ויבינה – / ולא נוצר אל לפניך?
זה עולמך יעידך, / כי אין בלעדך,
חכמתך בכל מבארת / ואות חותמך נכרת.
טרם הרים ילדו / ועמודי שחק עמדו –
ישבת מושב אלהים / ואין עמקים ואין גבהים.
כלכלת הכל – וכל לא יכלכלך, / ומלאת הכל –
וכל לא יכילך.

5 חזרו ועיינו בדיון בתורת האצילות ביחידה 3, סעיף 3.1.7.

- לכבות עמדו מלדרש / ולשונות נלאו מלפרש,
מחשבות חכמים יתמהו / ורעיוני מהירים יתמהו.
"נורא תהלות" נקראת - / ועל כל תהלה נעלית.
שגיא כח, איך נפלאה / והשמים והארץ מלאה!
15 עמק עמק - מי ימצאנו? / ורחוק רחוק - מי יראנו?
פעליהם הם הדרושים / אף אמונתה בקהל קדושים.
צדקתה היא הנשמעת / ותורתה היא הנודעת,
קרבתה קרובה לשבים / ורחוקה מאד מן השוכבים.
20 ראיה הנשמות הטהורות / ולא נצרכו למאורות,
שמעוה באוני רעיוניהם - / כי תחרשנה אוניהם.
תמיד קדשתה קוראות: / קדוש קדוש קדוש אדני צבאות!
י צבאות - שם כבוד מלכותה, / יי אחד - שם אלהותה.
המון מלכותה לא יספר ולא ידבר, / ואל אלהותה שני לא
יחבר.
25 וכמה פנים לפני הנראים, / וכמה אחורים לאחורים הנראים:
דגלי מרכבה הקמת לעד ולאות, / כי הדבר מאת אדני צבאות
הכל עבדיה משרתי פניה, / גבורי כח עושי רצונה,
הם הנעלמים מעיני בראיה, / הם הנראים לעיני נביאיה,
להם יקראו רחוקים קרובים, / ובאין הליכה רצים ושבים,
30 והליכותם הליכות אלי מלכי בקדש - / אדני כס סיני בקדש.
ידברו - ואכן ברשיונה, / ויעשו - ואולם ברצונה.
בזאת יאמרו שומעי מליהם, / כי פיה המדבר אליהם.
ראש הממשלה הראשונה וחיליהם / וכל צבא השמים
נושאי כליהם -
שכן אור עולם עליהם, / ויהי שלום באהליהם.
35 מעין חכמה מאתם יוצא, / ומקור חיים עמם ימצא,
ואין חשך ואין צלמות, / ואין חסרון ואין מות,
אשרי איש אשר בהם יתערב / להקדיש בקדשתם בקר וערב,
לקרא כדוד לקראת מערכיו / "ברכו אדני מלאכיו!"
הממשלה השנית - צבא השמים / וחיות מרכבה גבות
מלאות עינים,
40 מימינים ומשמאלים רצים ושבים, / עומדים ברום עולם נצבים.
והאופנים ינשאו לעמתם / ולהשתחוות לשכינתה מגמתם,
דגלי רכבות חילים חילים, / כלם תחכמנים ורבי פעלים,
העולים אחריהם - שמש וירח, / איש אל מקומו שואף וזרח,

- להם יתחברו כל כוכבי אור / הנתונים לממשלות רבות ולמאור.
 אליהם ילוו שמי השמים / והמים אשר מעל השמים. 45
 דורשים לעבד עבודת ממשלתו / איש איש ממלאכתו,
 ואין למו מכשול ולא מוקש / ואין בהם נפתל ועקש.
 נותנים רשות זה לזה / ומקבלים רשות זה מזה,
 יחד ירנו ישאו קולם / בשם אדני אל עולם.
 ולהם קרא משורר במקראיו / "ברכו אדני כל צבאיו!" 50
- הממשלה השלישית וחיליה – / הארץ וכל אשר עליה,
 מפרשי רוח ואש ותולדותיהם / והימים וכל אשר בהם,
 תוצאות אש וברד ושלג מאוצרו / ורוח סערה עושה דברו,
 ופלגי מים באמרתו התפלגו / וענפי לבנון בחכמתו השתרגו,
 דשא לורע ועץ לנטע, / ועשב השרה לבהמה לשבע. 55
 השריץ דגי ימים ותניניהם / ותמונות צפרי כנף למיניהם,
 ערך השלחן – ותוצא הארץ / בהמה ורמש וחיתו ארץ,
 לתת הכל ביד אדם פקיד / תמשילהו במעשי ידיה.
 עקב תוציא מחלציו מלכים – / ממלכת כהנים ומחנה מלאכים
 ולהודות לשם קדשך בראתם / ולהשתבח בתהלתך קראתם. 60
 נקדשת בתוכם ונכבדת / ומפי עוללים ויונקים עז יסדת.
 יתגדל על כל שם כבוד מלכותך / בפי עושי מלאכתך
 ושלוחי מלאכותך,
 ובכן זמר נעים זמירות לעושי / "ברכו אדני כל מעשיו!"
- ברכו אדני בכל מקומות ממשלתו, / אין קדוש כאדני,
 כי אין בלתו!
 ישרון אשר יקר מזולל הוציאו, / וימשהו מים ביד משה נביאו,
 ויורד כבודו למקדש הדומו, / ויעל נביאו לענני מרדומו,
 משך נבואה משך ליודעיו / ורוח נדיבה שפך על שומעיו.
 הדריכם בסדר עבודתו הנכונה – / לדמותם לממשלה הראשונה,
 כמוהם כמלאכי השרת מקדישים / ותודות קדשה מקריבים
 ומגישים. 70
- פניו מכפרים ומתכפרים / ותהלות אדני מספרים,
 ומתעטפים כשרפים ואראלים / ונמשלים לתרשישים וחשמלים.
 רצים ואצים ומתקבצים / וללכת עמך מתאמצים,
 יראה לובשים ומתבוששים, / מתאוששים לעבדך ומתקוששים,
 מעריצים ומקדישים וקדשה משלשים / לאל נערץ בסוד קדושים!

לדעת אליוט וולפסון (Elliot Wolfson) השיר משתמש בדימויים ובביטויים מתורת הסוד היהודית – ספרות המרכבה וההיכלות ו"שיעור קומה". בשורות 25-28, למשל, מוזכרים הפנים שאינם נראים, והאחורים, שהם "דגלי מרכבה", "הנראים לעיני נביאך". בתורה, כשביקש משה "הראני נא את כבודך" (שמות, לג: יח), התשובה הייתה: "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי [...] וראית את אחרי, ופני לא יראו" (שמות, לג: כ-כג). לדברי וולפסון:

לדעת ריה"ל, נושא החזון הנבואי והחזון המיסטי, ובכללו הצורה רבת-הממדים של מסורת שיעור קומה, הוא צורה רוחנית שהיא באמת בעלת ריבוי בגילוייה, המכילה את מכלול עולם המלאכים הנראה לבני אדם בדרך ראייה מיוחדת. זיהוי ה"כבוד" כאחוריו של האלהים, המכיל את צבאות מלאכי המרכבה הנראים בעיני הנביאים, גם נרמז בבית זה מן השיר. [...]

(Wolfson, "Merkavah Traditions in Philosophical Garb", p. 202)

שאלות

1. לדעתכם, מה הפירוש של "וכל דמות טבע חותמך" (שורה 2), "חכמתך בכל מבארת / ואות חותמך נכרת" (שורה 8)?
2. השוו את שורה 11 "כלכלת הכל – וכל לא יכלכלך, / ומלאת הכל – וכל לא יכילך" לשימוש המונח "כל" אצל ראב"ע (ביחידה 5, סעיף 5.8). האם מינוחו של ריה"ל מצביע על תורה נאו־אפלטונית ופנתאיסטית?
3. השוו את הקוסמולוגיה המשולשת בשיר זה של ריה"ל לשלושת העולמות במשנת ראב"ע (ביחידה 5, סעיף 5.6.5).
4. מדוע אומר המשורר "פעליך הם הדרושים" (שורה 17)?
5. מה ההבדל בין "אמשילך" (שורה 1) לבין "תמשילהו" (שורה 58)?
6. אמרנו שריה"ל ביקר ודחה את תורת ההאצלה הנאו־אפלטונית. אם כן, מדוע הוא משתמש במונח "משך" (שורה 67), השאול מתורת ההאצלה, כדי לתאר את הנבואה?

6.3.3.3 שירי ציון

נדון עתה בשלושה משירי ציון. השיר הראשון, "לבי במזרח", מרמז על נדר שנדר ריה"ל לעזוב את ספרד כדי לעלות לארץ־ישראל:

ב

לבי במזרח ואנכי בסוף מערב –
איך אטעמה את אשר אכל ואיך יערב?
איכה אשלם נדרי ואסרי, בעוד
ציון בחבל אדום ואני בכבל ערב?

יקל בעיני עזב כל טוב ספרד, כמו
יקר בעיני ראות עפרות דביר נחרב!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 208, בית ב, עמ' 489)

אין ריה"ל טוען כאן כי רע לו בספרד במישור החומרי. אדרבה, הוא מזכיר את "כל טוב ספרד", כאשר הוא יודע כי מבחינה חומרית מה שצפוי לו בארץ-ישראל הוא רק "ראות עפרות דביר נחרב", כלומר חורבות ירושלים ובית המקדש (דביר). ואולם אין המשורר מעוניין עוד בטוב החומרי של חייו בספרד. תשוקתו הרוחנית היא לציון. ארץ-ישראל השוממה נשלטת בידי הצלבנים ("חבל אדום", וכוכור אדום = רומי = הנצרות), כאשר הוא אסיר, במישור הרוחני, של העולם המוסלמי ("כבל ערב"). השיר בנוי אפוא על שורה של דימויים מנוגדים: המישור החומרי מול המישור הרוחני; המשורר מצוי "בסוף מערב", אבל "לבי במזרח"; יש לו אוכל, אבל "איך יערב?"; "ציון בחבל אדום", אבל "אני בכבל ערב"; קל לעזוב את "כל טוב ספרד", ויקר לראות "עפרות דביר נחרב". יש גם לציין, כי בדברו על היותו בספרד הוא משתמש במילה "איך" (שורה 2), ובהזכירו את ציון ואת אייכולתו לשלם את נדרו לעלות הוא משתמש בצורה המקראית והשירית של המילה "איכה", מה שמעלה מיד את דימוי הקינה "איכה ישבה בדד העיר רבתי עם" (איכה, א: א).

גם השיר "יפה נוף משוש תבל" בנוי על שני מישורים, אלא שבשיר זה אין שני המישורים מנוגדים אלא משלימים זה את זה, כאשר המשורר משחק בדימויים בעלי משמעות כפולה. חתימת השם "יהודה" נרמזת באות הראשונה של חמשת בתי השיר והוא מבוסס על דימויים השאולים מתהלים, מח: ג: "יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון ירכתי צפון, קרית מלך רב".

ג

יפה נוף, משוש תבל, קריה למלך רב,
לך נכספה נפשי מפאתי מערב!
המון רחמי נכמר כי אזכרה קדם,
כבודך אשר גלה ונגוד אשר חרב.
ומי יתנני על כנפי נשרים, עד
ארוה בדמעותי עפרך ויתערב!
דרשתיך, ואם מלכך אין כף ואם במקום
צרי גלעדך – נחש שרף וגם עקרב.
הלא את אבניך אחונן ואשקם
וטעם רגביך לפי מדבש יערב! 10

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 208, בית ג, עמ' 489)

שני המישורים של משמעות כפולה נמצאים כבר בשורה הראשונה: ירושלים היא "קריה למלך רב". מיהו "מלך רב"? ירושלים היא "עיר האלהים" (תהלים, מז: ה; פז: ג), אבל היא גם "עיר דוד" (שמואל ב, ה: ט, מלכים א, ב: י, דברי הימים א, יא: ז; טו: כט). משמעות כפולה זו נשמרת לאורך השיר. "ואם מלכך אין בך" (שורה 7) – האם הכוונה לשכינה, שלפי מסורת חז"ל גלתה עם גלות ישראל, או האם הכוונה למלך מבית דוד אחרי כיבוש העיר והחרבתה בידי נבוכדנאצר מלך בבל? וכן, "כבודך אשר גלה" – האם הכבוד כאן הוא כינוי לשכינה או למלך ולנכבדים אשר הוגלו?

גם בחרוז "כי אזכרה קדם" (שורה 3) יש משחק מילים של משמעות כפולה. לשורש "קדם" יש שני מובנים – ממדי המקום (הכיוון מלפנים) והזמן (מה כבר עבר). "כי אזכרה קדם", זכר לימי קדם המפוארים של שלטון יהודה בציון. "כי אזכרה קדם", זכר לציון שבמזרח, בהיות המשורר במערב.⁶ בדומה לשיר "לבי במזרח", מסיים המשורר כאן בדימוי הטעם כדי להביע את העדפתו את ארץ-ישראל השוממה מטוב ספרד. שם שאל "איך אטעמה את אשר אכל ואיך יערב?", וכאן אומר "וטעם רגביך לפי מדבש יערב". (כפי שנראה להלן בספר הכוזרי, למונח "טעם" יש משמעות מיוחדת לריה"ל). לכן תפילתו היא "מי יתנני על כנפי נשרים", כדי שיוכל להגיע ארצה, כלשון התורה: "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי" (שמות, יט: ד).

גם בשירו הגדול, "ציון, הלא תשאל לי שלום אסיריך", מבקש המשורר: "מי יעשה לי כנפים וארחיק נדד, אניד לבתרי לבבי בין בתריך" (שורות 21-22). את האגדה הקשורה לשיר זה למדנו לעיל (פרק 6.2). השיר נכלל בסדר הקינות לתשעה באב של עדת האשכנזים. פתיחת השיר (שורות 1-8) מביעה את תשוקת המשורר לציון, והמשכו של השיר הוא מעין טיול רוחני והיסטורי בארץ, כאשר בכל מקום שהוא מבקר מוכיר המשורר את המאורעות שאירעו במקום ואת חשיבותו ההיסטורית במקרא: "מי יתנני משוטט במקומות אשר נגלו אלהים לחוויך וציריך" (שורות 19-20).

תשוקתו של המשורר לציון אינה תשוקה רוחנית מופשטת, אלא תשוקה פיזית מוחשית. בשיר "יפה נוף" ראינו שריה"ל הביע את התקווה, "הלא את אבניך אחונן ואשקם", וכאן הוא גם נודד: "אפל לאפי עלי ארצך וארצה אבניך מאד ואחונן את עפרך" (שורות 23-24). ציון כבר אינה "ארץ זבת חלב ודבש"; היא שוממה וחרבה, ובכל זאת "ינעם לנפשי הלך ערם ויחף עלי חרבות שממה אשר היו דביריך" (שורות 33-34). ועד אז, עד שיגשים את חלומו לנשק את אבניה של ארץ-ישראל ולחונן את עפרה, "איך יערב לי אכל ושתות [...] או איך מאור יום יהי מתוק לעיני?"

6 כיוון מזרח נקרא "קדם" הואיל והדרך העתיקה והיורדאית ביותר להתמצא היא לפנות מזרחה, כלפי זריחת השמש. לכן המזרח הוא הכיוון הקדמי. בהתאם לכך "ימין" הוא כינוי לכיוון דרום: "צפון וימין אתה בראתם" (תהלים, פט: יג), "והלך הגבול אל הימין" (יהושע, יז: ז), "ימין העיר" (שמואל ב, כד: ה). גם "תימן" הוא כינוי לצד דרום ("על צלע המשכן תימנה", שמות, כו: לה), או לכיוון דרום ("אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי", ישעיהו, מג: ו), ולאורך הדרומית ביותר בחצי האי ערב. גם ריה"ל אימץ כינוי מקראי זה לכיוון דרום, בשיר "ציון הלא תשאל לי שלום אסיריך": "מים ומזרח ומצפון ותימן" (שורה 3). בהתאם ל"קדם" ככינוי לכיוון מזרח, "שמאל" הוא כינוי לכיוון צפון: "משמאל לרמשק" (בראשית, יד: טו). לכן בניגוד למפות מודרניות הפונות צפונה (בגלל המצפן המגנטי), מפות עתיקות (למשל מפת מידבא) פונות מזרחה. נציין שעד היום, על אף שימושנו במצפן המגנטי, כל התמצאות בכיוון מכונה אוריינטציה – orientation (התמזרחות), מלשון orient (מזרח).

בשיר "יודעי, הפיצוני ימי עני" ראינו כי אהבת הקב"ה וכנסת ישראל היא אהבה הדדית ("בחרת בי – גם כך אני בוחר"). כאן אנו רואים שגם אהבת עם ישראל וארץ־ישראל היא אהבה הדדית. עם ישראל הם "אסירי ציון" בגולה, והם "דורשי שלומך", אבל גם ציון דורשת לשלום: "הלא תשאלי לשלום אסיריך?" המשורר מביע את תשוקת עם ישראל לארצו. ואולם גם הארץ משתוקקת לבניה הגולים, "והם יתר עדריך". "שיבת שבותך" – עם ישראל גלה מארצו, אבל גם הארץ שבויה, בהיותה תחת שלטון זר, וגם היא זקוקה לשיבה. לכן מייחל המשורר, בסיום השיר, "לעלו בשמחתך בשובך אלי קדמת נעורריך".

תשוקה לציון

א

- ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך,
 דורשי שלומך והם יתר עדריך?
 מים ומזרח ומצפון ותימן שלום
 רחוק וקרוב שאי מכל עבריה,
 5 ושלום אסיר תאוה, נותן דמעיו כטל –
 חרמון ונכסף לרדתם על הרריך!
 לבכות ענותך אני תנים, ועת אחלם
 שיבת שבותך – אני כנור לשיריך.
 לפי לבית־אל ולפניאל מאד יהמה
 10 ולמחנים וכל פגעי טהוריך,
 שם השכינה שכנה לה, והיצרך
 פתח למול שערי שחק שעריך,
 וכבוד אדני לבד היה מאורך, ואין
 שמש וסהר וכוכבים מאיריך.
 15 אבחר לנפשי להשתפק במקום אשר
 רוח אלהים שפוכה על בחיריך.
 את בית מלוכה ואת כסא אדני, ואין
 ישבו עבדים עלי כסאות גביריך?
 מי יתנני משוטט במקומות אשר
 20 נגלו אלהים לחזיף וציריך!
 מי יעשה לי כנפים וארחיק נרד,
 אניד לבתרי לבבי בין בתריך!
 אפל לאפי עלי ארצך וארצה אבניך
 מאד ואחונן את עפריך,
 25 אף כי בעמדי עלי קברות אבותי ואשתומם
 בחברון עלי מבחר קבריך!

- אעבר ביערך וכרמלך ואעמר בגלערך
ואשתוממה אל הר עברך,
הר העברים והר ההר, אשר שם שני
אורים גדולים מאירך ומורך. 30
- חיי נשמות – אויר ארצך, וממר-דרור
אבקת עפרך, ונפת צוף – נהרך!
ינעם לנפשי הלך ערם ויחף עלי
חרבות שממה אשר היו דבירך,
במקום ארונך אשר נגנו, ובמקום כרוביך 35
אשר שכנו חדרי חדרך!
אגו ואשליך פאר נזרי ואקב זמן
חלל בארץ טמאה את נזירך –
איך יערב לי אבל ושתות בעת אחזה,
כי יסתכו הכלבים את כפירך? 40
או איך מאור יום יהי מתוק לעיני בעור
אראה בפי עורבים פגרי נשריך?
כוס היגונים, לאט! הדפי מעט, כי כבר
מלאו כסלי ונפשי ממרוריך.
- עת אזכרה אהלה – אשתה חמתך ואזכר
אהליכה – ואמצה את שמריך!
ציון כלילת יפי, אהבה ותן תקשרי
מאז, ובך נקשרו נפשות חבריך –
הם השמחים לשלותך והכואבים 45
על שוממותך ובוכים על שכריך.
מבור שבי שואפים נגדך ומשתחווים
איש ממקומו אלי נכח שעריך,
עדרי המונך, אשר גלו והתפזרו
מהר לגבעה ולא שכחו גרריך,
המתויקים בשולך ומתאמצים 50
לעלות ולאחז בסנסני תמריך.
שנער ופתרוס היערכוך בגדלם, ואם
הבלם ידמו לתמיד ואורריך?
אל מי ידמו משיחך ואל מי נביאך
ואל מי לויך ושריך? 55
ישנה ויחלף כליל כל ממלכות האליל –
חסנה לעולם, לדור ודור נזריך.
אך למושב אלהיך, ואשרי אנוש

יבחר יקרב וישכן בחצריך
 אשרי מחכה ויגיע ויראה עלות 65
 אורך ויבקעו עליו שתריך,
 לראות בטובת בחריך ולעלז בשמחתך
 בשובך אלי קרמת נעורריך

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, שיר 208, בית א, עמ' 485-489)

בשיר זה, כמו ברבים משיריו, השתמש ריה"ל בדימויים ובביטויים השאולים מן המקרא. הדימוי המסיים את פתיחת השיר מבוסס על תהלים, קכו: "שיר המעלות. בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלמים [...] שובה ה' את שבותנו". כמו הנביא אשר אמר "שישו את ציון וגילו בה כל אהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה" (ישעיהו, סו: י), המשורר המקונן כאן את ציון מייחל לשמחת שיבת שבותה: "לבכות ענותך אני תנים, ועת אחלם שיבת שבותך – אני כנור לשיריך" (שורות 8-9).

השיר מהווה אפוא חוליה מרכזית ברצף תשוקת עם ישראל לציון. לפני כ-850 שנה שאל ריה"ל מן המקרא דימויים מרכזיים לשירי ציון שלו; ובדורנו, בימים הקשים והמתוחים שלפני מלחמת ששת הימים (כשנת 1967), כאשר רצתה המשוררת הישראלית נעמי שמר להביע את תשוקת העם היהודי לירושלים, "העיר אשר בדד יושבת, ובלבה חומה", היא שאלה מן השיר "ציון, הלא תשאלני לשלום אסיריך" של ריה"ל דימוי מרכזי בפזמון שירה: "ירושלים של זהב ושל נחושת ושל אור, הלוא לכל שיריך אני כינור".

6.4

הרקע הרעיוני להגותו של ר' יהודה הלוי וגישתו האקלקטית למקורותיו

6.4.1 ר' יהודה הלוי מול הנאו-אפלטוניות

כאמור במבוא, את הגותו של ריה"ל אי-אפשר לסווג או לאפיין לפי האסכולות הפילוסופיות המקובלות. ואולם יש חוקרים חשובים הסבורים שהגותו של ריה"ל קרובה לנאו-אפלטוניות יותר משהיא קרובה לאסכולות אחרות. למשל, יצחק יוליוס גוטמן שילב בספרו הגדול הפילוסופיה של היהדות את הדיון בריה"ל בתוך הפרק על "האפלטוניזם החדש" בהסתייגות מסוימת. בפתחת הדיון בריה"ל הוא אומר:

דמותו המיוחדת במינה של ר' יהודה הלוי אינה מצטרפת לשום אסכולה פילוסופית. רק קווים אחדים של מחשבתו משותפים לו ולניאואפלטוניזם, ולפיכך רשאים אנו לדון עליו בסמיכות לכך.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 114)

ואולם גוטמן מסייג את זיקת ריה"ל לנאו-אפלטוניות בציינו את ההבחנה בין רעיון האל הפועל כרצונו אצל ריה"ל לבין התפיסה הנאו-אפלטונית של אל הפועל מתוך הכרחיות פנימית:

ואולם יהודה הלוי מבדיל הבדלה חמורה כל כך בין אלוהי ישראל, העושה נפלאות ומתערב במהלך העולם מתוך חירות, לבין אלוהי הפילוסופיה, הפועל את פעולתו מתוך הכרחיות גמורה – בין בורא העולם לבין עילת העולם העליונה.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 124-125)

ובכל זאת, לפי גוטמן, ההבדל בין רעיון האל של ריה"ל לבין רעיון האל הנאו־אפלטוני מתבטא רק בפעילות האל ולא במהותו. בסיום דיונו בריה"ל אומר גוטמן:

רעיון האלוהות הדתי של יהודה הלוי מובע רק במשנה חדשה של הפעולה האלוהית, ולא של העצמות האלוהית. גם אלוהי אברהם, שהנפש דבקה בו מתוך כיסופים, מוגדר הגדרה מטאפיסית בצורותיו של רעיון האלוהים הניאו־אפלטוני.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 126)

קווים אלה שהציע גוטמן, המצביעים לכאורה על "סמיכות" לאסכולה הנאו־אפלטונית ועל זיקה מטאפיסית לאסכולה זו, מפורשים בדיונה של קולט סיראט (Colette Sirat) בריה"ל בספרה *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. סיראט, כמו גוטמן, מדגישה את פעילותו הרצונית והחופשית של האל אצל ריה"ל, אולם סבורה כי גישתו הקוסמולוגית היא נאו־אפלטונית ביסודה.

בספר הכוזרי, ה: ב, ריה"ל מתחיל את הסקירה הכללית של עקרונות הפילוסופיה וכותב:

אקרב לך ראשי דברים יעזרוך בציור ההיולי [כלומר החומר] והצורה, ואחר כן היסודות [...] ואחר כן הטבע, ואחר כן הנפש, ואחר כן השכל, ואחר כן החכמה האלהית. [...]

(כוזרי, ה: ב, מהדורת צפרוני, עמ' 279)

לטענת סיראט:

מבנה העולם כאן תואם בדיוק את זה של "התיאולוגיה של אריסטו". [...] אילו הסתפק יהודה הלוי בהיררכיה אחת זו, הייתה שיטתו דומה מאד לזו של הנאו־אפלטונים, שהאמינו בהארה (כלומר, האצלה) שכלית, אבל לפי המחבר שלנו, האל גם פועל באופן מְדִי, בדרך שנייה ללא מתווכים.

(Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p. 125)

גם שלמה דב גויטיין הדגיש את קרבת הגותו של ריה"ל לנאו־אפלטוניות:

בארבעת המאמרים הראשונים של ספר הכוזרי, המחבר הלך פחות או יותר בדרכים המקובלות של התיאולוגיה היהודית, דהיינו צורה מסוימת של הנאו־אפלטוניות, כפי שהותאמה לצרכי אמונה מונותאיסטית גם בידי דורות של תיאולוגים נוצרים ומוסלמים. ואולם באותן השנים רווחה בספרד אופנה חדשה של חשיבה פילוסופית, לפי קווים

אריסטוטליים קפדניים, ובמיוחד הייתה מוטה בידי אבן באג'ה¹, בן ארצו ובן דורו של ריה"ל. נטייה חדשה זו של "חכמת יונית" / אשר אין לה פרי כי אם פרחים², לדברי המשורר שלנו, היא המואשמת על-ידו במאמר החמישי והאחרון של הספר.

(Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi". p. 47)

לדעת גויטיין, הפילוסופיה המוסכמת ו"המואשמת" על-ידי ר' יהודה הלוי במאמר האחרון (החמישי) של ספר הכוזרי היא אפוא הפילוסופיה האריסטוטלית החדשה בספרד, נוסח אבן באג'ה, וריה"ל עצמו בארבעת המאמרים הראשונים הלך בדרך האסכולה הנאו-אפלטונית.

ואולם קביעות אלו, המצביעות על קרבה מסוימת של ריה"ל לאסכולה הנאו-אפלטונית, ושאף הביאו את גוטמן לדון בריה"ל בהקשר של הדיון שלו בנאו-אפלטוניות (על אף הסתייגותו מקביעה חד-משמעית), אינן מועילות, בסופו של דבר, משלוש סיבות.

ראשית, ברור כי ריה"ל מדגיש באופן עקיב את פעילותו הרצונית והחופשית והמידית של האל כבורא העולם המתערב בו כרצונו, בניגוד גמור לתפיסה הנאו-אפלטונית של פלוטינוס. ואולם עלינו לזכור, כי גם הוגים יהודים כמו ר' יצחק הישראלי ושלמה אבן גבירול, שזיקתם לנאו-אפלטוניות היא מובהקת, הסתייגו מתורת ההאצלה הטהורה של פלוטינוס בהדגישם את תורת בריאת יש מאין. כזכור, ר' יצחק הישראלי סבר כי השלב הראשון במבנה העולם הוא שלב בריאת יש מאין, שהיא המצאתן מאין של החומר הראשון והצורה הראשונה (החכמה). החומר הראשון והצורה הראשונה נבראו מאין בכוחו וברצונו של האל הבורא. השכל הכללי הוא פרי התחברותם של החומר הראשון והצורה הראשונה, ומן השכל מתחיל שלב ההאצלה של עולם הנפשות והעולם החומרי (הטבע). (עיינו ביחידה 3, סעיף 3.2.4, עמ' 319-328). כמו כן, ר' שלמה אבן גבירול, שכנראה חידש את הביטוי העברי (אבל לא את המושג) "יש מאין", הבחין בין בריאת השלב הראשון (החומר הכללי והצורה הכללית) לבין האצלת השלבים האחרים ממנו. אבן גבירול, כזכור, הכניס בשלב הראשון של הבריאה שלב מתווך חדש, הרצון, ואף-על-פי שאינו עקיב תמיד ומדויק בתיאור הרצון ופעולתו בהמצאת החומר הכללי והצורה הכללית, התמונה בכללה די ברורה: השלב הראשון הוא שלב של בריאת יש מאין, ואחר כך מדובר בשלבי האצלה (חזרו לדיון ביחידה 3, סעיפים 3.3.4.6-3.3.4.7, עמ' 380-391).

1 אבו בכר מוחמד אבן אל-צאייג אבן באג'ה, שנפטר מהרעלה בשנת 1138, היה הפילוסוף המוסלמי הראשון בספרד. בלטינית הוא נקרא Avempace. בין ספריו: רסאלת אל-ודע (איגרת הפטירה), רסאלת אתצאל אל-עקל כאל-אנסאן (איגרת דבקות השכל באנשים), כתאב פי אל-נפס (ספר בנפש), תדביר אל-מתוחד (הנהגת המתבודד). פילוסופים יהודים, כרמב"ם ואחרים, הושפעו ממשנת אבן באג'ה, ואחרים מכתביו תורגמו לעברית בימי הביניים.

2 חכמת יונית – עיינו שוב בשיר "דברייך במור עובר רקוחים", שורה 27, לעיל פרק 6.2.

לסיכום: אמונתו של ריה"ל בבורא עולם הפועל כרצונו ומתערב באופן חופשי בעולם שברא, אינה מתיישבת אפוא עם משנתו הנאו־אפלטונית של פלוטינוס. אבל גם הוגים יהודים נאו־אפלטוניים לפני ריה"ל חלקו על פלוטינוס בשאלת הבורא והבריאה הרצונית. לכן, דברי סיראט, כי על אף הדמיון בהגותו של ריה"ל למבנה העולם הנאו־אפלטוני הגותו שונה מהנאו־אפלטוניות בגלל הדרישה ש"האל גם פועל באופן מידוי, בדרך שנייה ללא מתווכים" – הם דברים נכונים אבל אינם מספיקים. ראשית דברי סיראט אינם מספיקים מפני שכפי שראינו, גם ר' יצחק הישראלי ור' שלמה אבן גבירול האמינו בבריאת יש מאין וכי "האל גם פועל באופן מידוי". ואולם בניגוד לריה"ל, הוגים אלה הם עדיין בגדר האסכולה הנאו־אפלטונית מפני שהם גם האמינו בתורת ההאצלה. לא כן ריה"ל, כפי שנראה להלן, שפסל על הסף את תורת ההאצלה, שהיא לב־לבה של הנאו־אפלטוניות. דברי סיראט אינם מספיקים גם מפני שלא רק האל הנאו־אפלטוני פועל מתוך הכרחיות פנימית ולא מתוך רצון חופשי. גם האל האריסטוטלי פועל מתוך הכרחיות פנימית ולא מתוך רצון חופשי. גישתו של ריה"ל שונה אפוא לא רק מגישת פלוטינוס אלא גם מגישת אריסטו.

שנית, בשאלת מבנהו ההיררכי של היקום, הצביעה סיראט על הקבלה ודמיון בין תפיסת ריה"ל לתפיסה הנאו־אפלטונית של פלוטינוס בספר התיאולוגיה של אריסטו. ואולם אין מבנה היררכי כזה של היקום המאפיין החשוב בקביעת עמדה נאו־אפלטונית. מבנה כזה הוא נחלת כל המדע הגאוצנטרי (כלומר שכדור הארץ הוא במרכז העולם, ומסביבו נעים הגלגלים השמימיים) העתיק ובימי הביניים, ובכלל זה המדע האריסטוטלי, עד מהפכת קופרניקוס באסטרונומיה במאה ה־16.³ מבנה העולם של ריה"ל היה, כמובן, היררכי – אבל כאמור אין מבנה היררכי זה מיוחד לנאו־אפלטוניות, ואינו מצביע, כפי שסיראט טענה, על זיקה לנאו־אפלטוניות דווקא.

שלישית, והחשוב ביותר: ריה"ל פסל, כאמור, את תורת ההאצלה הנאו־אפלטונית, בניגוד גמור לר' יצחק הישראלי ולר' שלמה אבן גבירול לפניו, שאצלם תורה זו עומדת במרכז השקפת עולמם, ואף בניגוד לרמב"ם אחריו, שהקוסמולוגיה שלו משלבת את תורת ההאצלה בתוך משנה שהיא אריסטוטלית ביסודה. בלי תורת ההאצלה, שהיא היסוד של המטאפיזיקה הנאו־אפלטונית, קשה לקבל את מסקנתו של גוטמן כי "רעיון האלוהות הדתי של יהודה הלוי מובע רק במשנה חדשה של הפעולה האלוהית", וכי רעיון זה של ריה"ל "מוגדר הגדרה מטאפיזית בצורותיו של רעיון האלוהים הניאואפלטוני".

ביקורת תורת ההאצלה בספר הכוזרי היא אולי הביקורת החותכת והחריפה ביותר בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. גוטמן עצמו כתב:

3 ניקולאוס קופרניקוס (Nicholaus Copernicus), 1473-1543, היה אסטרונום פולני. בספרו *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (על סיבובי גלגלי השמים) תיאר את מערכת השמש, שבמרכזה השמש, ושוכבי הלכת (ובכללם כדור הארץ) סובבים אותה. בקביעה זו (הקרויה התיאוריה ההליוצנטרית) הוא הסתמך על ידיעתם של מלומדים מהעת העתיקה, שרעתם נדחקה מפני הדעה האריסטוטלית ונונחה.

בלעג שנון הריהו דן על תורת האצילות המוזרה של האריסטוטלאים הערביים, שלפיה כל שכל נפרד אוצל מקרבו שכל אחר בשעה שהוא חושב על אלוהים, וכשהוא חושב על עצמו – הריהו אוצל ספירה.

(גוסמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 116)

כזכור, תורת ההאצלה מנסה, אבל מתקשה, להסביר כיצד האחד הוא הסיבה למציאות הריבוי בעולם, וכיצד דברים חומריים מורכבים רבים מתהווים ממקור רוחני שהוא אחד. כדי להבין את ביקורת ריה"ל, נקרא קודם את ביקורת הרמב"ם. כך מתאר הרמב"ם את הכעיה בספר מורה הנבוכים, ב: כב:

גורה (קאפח מתרגם כאן: הנחה), מוסכם עליה מאריסטו ומכל מי שנתפלסף: כי הדבר הפשוט, אי אפשר שיתחייב ממנו אלא פשוט אחד. ואם היה הדבר [כלומר הסיבה המאצילה] מורכב, יתחייבו ממנו דברים כמספר מה שבו מן הפשוטים אשר הורכב מהם. והמשל בו: כי האש, אשר בו הרכבת שתי איכויות, והם החום והיובש, יתחייב ממנו שיחמם בחומו ויבש ביובשו. וכן הדבר המורכב מחומר ועורה, יתחייבו ממנו דברים מצד החומר שלו ודברים מצד צורתו. [...] ולפי זאת הגזרה אמר אריסטו: שלא התחייב מהאלוה חיוב ראשון אלא שכל אחד פשוט, לא דבר אחר. [...] ואחר אלו ההקדמות אומר: שזה אשר יזכרהו אריסטו, שהשכל הראשון – סיבה לשני, והשני – סיבה לשלישי. וכן, אילו היו מדרגותיהם אלפים, השכל האחרון מהם פשוט הוא בלא ספק. ומאין נמצאה ההרכבה הנמצאת באלו הנמצאות (כלומר הדברים החומריים) על צד החיוב, כמו שיחשוב אריסטו? [...] איך היו השכלים סיבה לחיוב הגלגלים מהם? ואיזה ערך [קאפח מתרגם כאן: יחס] בין החומר והגלגל, אשר אין לו חומר כלל? אמור, שאנחנו הודינו לו, שכל גלגל – סיבתו שכל, על הצורה הנזכרת – אחר שהשכל ההוא יש בו הרכבה, בהיותו משכיל עצמו וזולתו, וכאילו הוא מורכב משני דברים: אחד משני הדברים ההם יתחייב ממנו השכל האחר אשר תחתיו, והענין האחר יתחייב ממנו הגלגל. ישאל ויאמר לו: הענין האחד הפשוט ההוא, אשר התחייב ממנו הגלגל, איך התחייב ממנו הגלגל? [...] וכבר נודע כי כל גשם [קאפח מתרגם כאן: גוף] מורכב מחומרו וצורתו. הנה כבר התבאר לך שלא יימשכו אלו הענינים על צד החיוב אשר יזכרהו. [...] והכלל ההוא [...] שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק. [...] אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים. כל שכן במה שיאמרהו בסדר השכלים וקצת אלו הדעות האלהיות אשר יאמינם [...] אין מופת לו עליהם.

(רמב"ם, מורה הנבוכים, ב: כב, תרגום שמואל בן יהודה אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעו-רעט)

אין הרמב"ם דוחה כאן את תורת ההאצלה בפני עצמה, אך הוא מבהיר שתורה זו היא בעייתית, וכי אריסטו לא הוכיח אותה במופת ודאי. יתר על כן, אם, כפי שאריסטו סבר, העולם הוא קדמון והכל

התהווה בהכרח ("חיוב"), אי־אפשר להסביר תופעות טבעיות חריגות שאינן מתיישבות עם סדר הכרחי. נעמוד בהרחבה על דעתו של הרמב"ם ביחידה 9, ונסתפק כאן בהערה, שלדעת הרמב"ם, את התופעות הטבעיות החורגות מן הסדר ההכרחי (לרבות התהוות דברים חומריים רבים מדבר רוחני אחד) אפשר להסביר לא על־ידי קדמות העולם המחייבת סדר טבעי הכרחי, כפי שסבר אריסטו, אלא על־ידי חידוש מכוון של העולם. לדברי הרמב"ם:

אבל כשנאמין שזה כולו בכוונת מכוון, פעלו ויחדו כמו שגזרה חכמתו אשר לא תושג, לא יתחייב לנו דבר מאלו השאלות כולם. אמנם יתחייבו למי שיאמר שזה כולו על צד החיוב, לא ברצון רוצה.

(רמב"ם, מורה הנבוכים, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעח).

לעומת ביקורת מתונה זו של הרמב"ם, שלא פסל את תורת ההאצלה בפני עצמה, אלא רק הצביע על בעיות הכרוכות בה לפי שיטת אריסטו, ריה"ל מותח ביקורת כוללת ויסודית על עצם תורת ההאצלה: לא שאריסטו לא הוכיח תורה זו במופת ודאי, אלא שכולה שטות! חשוב להדגיש שריה"ל לא פסל את תורת ההאצלה משיקולים דתיים גרידא, מפני שתפיסת ההכרח הטמונה בתורת ההאצלה פוגעת לכאורה בחופש הפעולה האלוהית הרצונית. תורת האצילות אינה נפסלת מפני שהיא תיאולוגיה שגויה, אלא מפני שהיא שטות ושגויה מבחינה פילוסופית, ואין לה כל יסוד הגיוני: "לא יסבול אותם שכל ולא יכנסו תחת ההקשה" (כלומר, ההיקש, ההיגיון). לדברי ריה"ל:

ועל הדומה לזה חקרו הפילוסופים, והביאם מחקדם לאמר, כי מאחר לא יהיה ממנו כי אם אחד. וקבעו מלאך קרוב נאצל [בערבית: פאץ'] מן הראשון, ואחר כן אמרו כי המלאך הזה⁴ יש לו שתי מדות, אחת שהוא יודע מציאותו בעצמותו, והשנית ידיעתו שיש לו סבה. והתחייב ממנו שני דברים: מלאך וגלגל [...] וזה גם כן: במה שהשכיל מן הראשון, התחייב ממנו מלאך שני, ובמה שהשכיל מעצמותו התחייב ממנו גלגל שבתאי, וכן עד הירח, ואחר כן אל השכל הפועל.⁵ וכבר קיבלו בני אדם זה והתפתו לו, עד שאמרו שהוא מופת, מפני שיחסו אותו אל פילוסופי יוון. וזאת טענה גרידא, אין בה ספוק, ומקשים עליה בכמה פנים. אחד מהם: למה עמדה האצילות [בערבית: אלפיץ'] הזאת, הקצר יד מהראשון? ואחר כן נאמר: למה לא התחייב מהשכלת שבתאי מה שלמעלה ממנו דבר אחד, ומהשכלתו המלאך הראשון דבר אחר? [...] ומאין לנו שמי שישכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל, ומי שהשכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך? ובעת אשר יטען אריסטו שהוא משכיל את עצמו צריך שיהיה נתבע שיאצל ממנו גלגל, ואם יטען שהשכיל הראשון, שיאצל ממנו מלאך. אמנם זכרתי לך ההתחלות האלה שלא תבהילך הפילוסופיה, ותחשב שאם תלך אחריה היית מניח לנפשך במופת הברור. אבל

4 בתורת האצילות של הוגים מוסלמים כמו אבן סינא ואל־פראבי, וגם של יהודים כמו הרמב"ם, המלאכים מוזהים עם השכלים הנבדלים (כלומר, הנבדלים מחומר, כי אין להם גוף).

5 השכל הפועל, שהוא מוציא את השכל האנושי מן הכוח אל הפועל, מוזהה כשכל הנבדל העשירי והאחרון, כלומר השכל מתחת לגלגל התשיעי שהוא גלגל הירח.

התחלותם כלם לא יסבל אותם שכל ולא יכנסו תחת ההקשה. ועוד, כי אין בין שנים מהם [כלומר הפילוסופים] הסכמה, אלא המקבלים מהם שסומכים על רב אחד, אם אבודקלים [כלומר אמפדוקלס] ואם פיתגוריס או אריסטו או אפלטון וזולתם הרבה, אין אחד מהם מסכים עם חברו.

(כוזרי, ד: כה, מהדורת צפרוני, עמ' 267-269)

שאלות

1. מה פירוש שאלת ריה"ל, "למה עמדה האצילות הזאת, הקצר יד מהראשון"?
2. כיצד, לדעתכם, היה משיב מאמין בתורת האצילות על הלעג של ריה"ל, כי אריסטו, בהשכילו את הראשון, היה צריך להאציל שכל (מלאך), ובהשכילו את עצמו היה צריך להאציל גלגל?
3. מדוע מזכיר ריה"ל בסוף הקטע את אי-הסכמתם של הפילוסופים. את מה הוא מנסה להוכיח כאן? איזה תוקף יש בהסכמת תלמידי "רב" אחד?

ועוד, לקראת סוף ספר הכוזרי, כאשר מלך הכוזרים מביע את התרשמותו מן הפילוסופיה באמרו: "אני רואה לדברים האלה הפילוסופים יתרון דקדוק וברור על שאר הדברים" (כוזרי, ה: יג), משיב לו החבר היהודי:

וזהו מה שהייתי מפחד עליך מהפיתוי ומנוחת הנפש על דעותם. [...] בטחו הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע, וחשבו שכל מה שאמרוהו מופת. [...] וכמעט שאין הסכמה בין שני אישים במה שיתחלפו אחד זה מהדעות במה אחר הטבע, גם בהרבה מהטבע. ואם נמצא כת אחד מסכמת על דעת אחת, הנה אין זה לחקירה ותולדה שעמדה עליהם דעתם, אבל שהם סיעת אחד מהמדברים יקבלו ממנו, כסיעת פיתגוריס וסיעת אבודקלים וסיעת אפוקרט [כלומר היפוקרטס] וסיעת אריסטו וסיעת אפלטון וזולתם, ובעלי החשך והאור וההולכים, והם מסיעת אריסטו. ולהם בהתחלה דעות מפסידות השכלים, יבזם השכל. [...] וכמו התעצמם בשפעים השופעים [בערבית: אלפיון' אלפאאצ'ה] מהראשון יתברך, ואיך התחייב מהמדע בראשון מלאך ומן המדע בעצמו גלגל, והדרגו אל אחת עשרה מדרגות, ועמדו השפעים [בערבית: אלפיון] אצל השכל הפועל ולא יחייב ממנו לא גלגל ולא מלאך. ודברים הם בספוק למטה מספר יצירה, ובכלן יש ספקות. ואין הסכמה בין פילוסוף וחבריו.

(כוזרי, ה: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 303, 308)

שאלות

1. מה פירוש הביטוי "מה שאחר הטבע"?
2. מה פירוש "ההולכים" כאן (עיינו ביחידה 3, סעיף 3.1.2, עמ' 266-267)?
3. כאשר ריה"ל מזכיר "סיעות" פילוסופיות שונות, מדוע הוא אומר כי "יבזם השכל"?

4. מדוע, לדעת ריה"ל, יש לעתים הסכמה בין הפילוסופים? האם הסכמה זו היא תוצאה של מחקר מדעי?

5. השוו את יחסו של הרמב"ם להישגי הפילוסופיה (לעיל, מורה נבוכים, ב: כב) במה שמתחת לגלגל הירח ובמה שמעל לגלגל הירח, ליחסו של ריה"ל כאן (כוזרי, ה: יד). במה דומות ובמה שונות דעותיהם של הרמב"ם ושל ריה"ל בנוגע להישגי הפילוסופיה?

אף-על-פי-כן, ריה"ל בעצמו השתמש במונח "אצל". למשל, בכוזרי, ה: י, ריה"ל אומר כי בניגוד לבעלי-החיים, שאינם נכספים להתעלות ולקבל יותר מצורת הנפש החיונית שלהם, האדם נכסף לקבל "צורה יתרה":

ואין כילות אצל הענין האלהי [בערבית: אלאמר אלא־להי], ואצל [בערבית: פאפאן] עליו (כלומר, על האדם) צורה יתרה נקראת "השכל ההיולני הנפעל". וכני אדם גם כן שונים זה מזה, כי רבם טבעיהם נוטים ויטה שכלם עם הנטיה ההיא. אם יטה עם המרה האדמה, עמו המהירות והקלות. ואם יטה עם המרה השחורה, עמו המתון והישוב. והמדות הולכות אחרי המזג.

(כוזרי, ה: י, מהדורת צפרוני, עמ' 291)

כוונת ריה"ל כאן להסביר את ההבדלים באופי בני אדם, ובהקשר זה הוא אומר כי "הענין האלהי" מאציל לאדם את שכלו החומרי ("ההיולני"). להלן נדון במושג "הענין האלהי" (בערבית: "אל-אמר אל-אלאהי") הרב-משמעי אצל ריה"ל. כאן נסתפק בשתי הערות: (א) ההאצלה כאן אינה מאת האל הבורא, כי אם מאת "הענין האלהי". (ב) ממילא, אין כאן כל ראייה לאמונה בתורת האצילות אצל ריה"ל, מפני שמדובר כאן בסקירה של דעות שונות של הפילוסופים בעניין שינויים שבין צורות היסודות, הצמחים, ובעלי-החיים (ולכן, לבסוף גם בני אדם) כתוצאה של שינויים חומריים במקום, באקלים, בהרכב ובמזג:

ועתה נשוב אל דברינו על דעת אנשי ההקשה, כי היסודות כאשר ימוגו מזגים מתחלפים [כלומר משתנים] כפי התחלף המקומות האויריים והערכים הגלגליים, היו ראויים לצורות מתחלפות מאצל נותן הצורות, והיה לכל המוצאים מה שיש להם מכחות וטבעים המיוחדים להם.

(כוזרי, ה: י, מהדורת צפרוני, עמ' 288).

לדעת הפילוסופים כאן, השכל החומרי הנפעל נאצל מהעניין האלוהי. ההקשר הוא אפוא דיון בדעות הפילוסופים, וריה"ל פשוט מאמץ כאן את המינוח הפילוסופי. בהמשך, בדברו על החסיד והנביא, הנכספים לקבל "צורה יתרה" אלוהית, הוא מזכיר במפורש את המינוח הפילוסופי:

וכוסף אל מדרגה למעלה ממדרגתו, והיא המדרגה האלהית [...] אבל הוא נועץ ומבקש מאלהיו שיורהו הדרך הישרה. וזה הוא אשר יאצל [בערבית: יפיץ] עליו רוח אלהי נבואי אם יהיה ראוי לנבואה, או [רוח] למודי אם מדרגתו למטה מזאת [כלומר למטה ממדרגת הנביא], ויהיה חסיד לא נביא. שאין כילות לפניו יתברך. אבל הוא נותן לכל דבר מה שראוי לו. והפילוסופים קוראים נותן המדרגה הזאת "השכל הפועל", ושימוהו מלאך אחרי האלהים, וכאשר שכלי בני אדם נדבקים בו הוא גן עדנם והתמדתם הנצחית.

(כוזרי, ה: י, מהדורת צפרוני, עמ' 291-292)

בהקשר של דיון זה בדעות הפילוסופים, ריה"ל מרשה לעצמו לאמץ את מינוחם. לפיכך אין כאן ראיה שריה"ל עצמו השתמש במינוח זה. ואולם במקומות אחרים השתמש ריה"ל לכאורה במינוח האצילתי. למשל, בכוזרי, ב: כו, בדברו על מערכת הקורבנות בבית המקדש, שהיו לתועלת בני אדם ולא לתועלת העניין האלוהי, ריה"ל אומר:

אכן הענין האלהי מטיב, רוצה הטוב לכל, ובעת שיסתדר דבר ויכון לקבל הנהגתו לא ימנע ממנו לאצל עליו אור וחכמה ודעת, וכאשר יפסד סדרו לא יקבל האור ההוא ויהיה הפסדו.

(כוזרי, ב: כו, מהדורת צפרוני, עמ' 95)

כוונת ריה"ל כאן, כי בני אדם זקוקים להנחיה אלוהית כיצד לנהוג בעבודת האל, ולכן בתורה הם מצווים בסדר הקורבנות שעליהם להקריב. קורבנות אלה הם לתועלת האדם, לא לתועלת האל שאינו זקוק להם ואינו מפיק מהם שום הנאה. אדם שמעשיו מסודרים בהתאם לסדר הקורבנות המצווים בתורה ייהנה מתועלת האור, החכמה והדעת הנאצלים עליו מהעניין האלוהי. יש להדגיש כי השימוש כאן במונח "אצל" קשור לעניין האלוהי, ולתועלת שהוא משרה או מאציל על אנשים בהקשר פולחני של הקורבנות. אין למונח "אצל" כאן תפקיד אפיסטמולוגי, ועל אחת כמה וכמה אין לו תפקיד אונטולוגי, כבתורת האצילות הנאו־אפלטונית.

נעבור עתה לדוגמה אחרת של שימוש במונח "אצל", כאשר העניין האלוהי "מאציל" את אור האהבה. בכוזרי, ב: נ, אחרי שמלך הכוזרים הבין כי הדעה הפילוסופית שלמצוות הדת אין חשיבות וכי לפי דעה זו "כל בני אדם משתדלים לקבץ תורה במה שמביאה אליו הקשתם, וזה בטל" (כוזרי, ב: מט), מסביר לו החבר היהודי, כי "תורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השוה". מצוות השבת והתגים ושנת השמיטה חשובות במיוחד, לטענת החבר, מפני שהן "זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, מפני ששני הענינים דומים, מפני שנעשו בחפץ האלהים, לא במקרה ולא בטבע". (כוזרי, ב: נ, מהדורת צפרוני עמ' 109). כלומר, שמירת מצוות אלו מזכירה לנו את האמת על יציאת מצרים ומעשה בראשית, ואמתות אלו מעידות על בריאה רצונית של העולם, שאינו פועל במקרה או בהכרח פנימי־טבעי. "אם כן, שמירת מצוות השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והנזירות" (שם, עמ' 109-110).

בהקשר זה של הדיון במצוות התורה, המעידות כי העולם נברא על-ידי הבורא במעשה רצוני, כלומר בדיון העוסק בזמנים קדושים ומיוחדים (השבת, התגים ושנת השמיטה), מתאר החבר גם את הקדושה המיוחדת החלה על עם מיוחד (בני ישראל) ועל מקום מיוחד (ארץ-ישראל).

וראה היאך שב הענין האלהי הרבך באברהם ואחר כן בהמון סגלתו ובארץ הקדושה, מביא האמה מדרגה אחר מדרגה [...] והניח אותם בטוב שבמקומות והפזרי שבהם [...] עד שהעתיק אותם ונטעם באדמה הראויה לסגלה. ונקרא "אלהי אברהם" (בראשית, כח: יג) ו"אלהי הארץ",⁶ (בראשית, כד: ג) כאשר נקרא "יושב הכרובים" (שמואל א, ד: ד) ו"יושב ציון" (תהלים, ט: יב) ו"שוכן ירושלים" (תהלים, קלה: כא), לדמותם בשמים, כמו שאמר "הישבי בשמים" (תהלים, קכג: א), מפני הראות אורו באלה כהראותו בשמים, אך במצויע עם ראויים לקבל האור ההוא, והוא מאציל אותו עליהם, ונקרא זה ממנו אהבה.

(כוזרי, ב: נ, מהדורת צפרוני, עמ' 110)

כאן אמנם משתמש ריה"ל במינוח האצילתי לכאורה, ובדימוי האור המואצל על עם הסגולה בארץ ישראל. ואולם עלינו שוב לזכור את ההקשר: ריה"ל מפרש כאן דימויים מקראיים, ובפרט דימויים ממליצת השירה המקראית, שלפיהם ארץ-ישראל זוכה לאור אלהי הנמשל לאור השמים. אור מיוחד זה אינו אלא "אהבה", כלומר אהבתו המיוחדת של הבורא לעם הסגולה בארץ הקודש. לכן על אף הדמיון המילולי למינוח האצילתי ("מאציל", "אור"), שבביאורו למליצת השירה המקראית, אין כאן דמיון מהותי לתורת ההאצלה הנאו-אפלטונית, שלפיה הקרנת האור מסמלת את התהוותם של שלבי היקום זה מזה. האור המואצל כאן אינו מסמל התהוות במישור האונטולוגי הנאו-אפלטוני, אלא את אהבתו המיוחדת של הבורא לתמצית בריאתו, שאותה ברא (כפי שהדגיש ריה"ל שורות ספורות לעיל) במעשה רצוני. אם כן, ההקשר הוא דיון בלשון מקראית סמלית, המתארת את אהבת הבורא לעם ישראל בארצו – שהם תכלית בריאתו הרצונית של העולם. אין כאן אפוא ראיה שריה"ל התייחס לתורת האצילות הנאו-אפלטונית אלא בשלילה ואף בזלזול.

לסיכום: ריה"ל טוען, כמו הרמב"ם, כי האמונה בתורת האצילות היא "טענה גרידא", שאין לה מופת, וכי "מקשים עליה בכמה פנים". אבל שלא כמו הרמב"ם, אין ריה"ל מסתפק בביקורת נקודתית ובהערה שמדובר כאן בסברה גרידא, אלא פוסל את עצם תורת האצילות כולה: "לא יסבל אותם שכל ולא יכנסו תחת ההקשה". לאור דחייה חד-משמעית זו של תורת האצילות, שהיא לב-לבה של האסכולה הנאו-אפלטונית, קשה להסיק שיש קרבה ודמיון, שלא לדבר על זיקה, בין הגותו של ריה"ל לבין הנאו-אפלטוניות.

6 אכן תיבון מתרגם "אלהי יצחק", אבל לפי המקור צריך להיות "אלהי הארץ", כפי שתיקן כאן יהודה אבן שמואל, עמ' עז.

6.4.2 ר' יהודה הלוי מול המיסטיקה

עמדתו הביקורתית של ריה"ל כלפי הפילוסופיה השכלתנית והשפעתו הניכרת על המיסטיקה היהודית שלאחריו, הביאו חוקרים חשובים לחקור את זיקתו למיסטיקה. למשל, דוד קאופמן, אברהם גולדציהר, ישראל אפרת, דוד בנעט ושלמה פינס חקרו את זיקת ריה"ל למיסטיקה האסלאמית, ובייחוד את זיקתו לאבו חאמד מחמד אל-גזאלי (1058-1111),⁷ ואת זיקתו לכת האיסמעילית באסלאם השיעי. אחרים, ובהם משה אידל ואליוט וולפסון, חקרו את זיקתו למיסטיקה היהודית, ובייחוד לספרות ההיכלות ולספרות המרכבה.

בבחינתנו את המקורות המיסטיים – יהודיים ואסלאמיים גם יחד – להגותו של ריה"ל, מה עלינו להסיק? האם השימוש במונחים השאולים ממקורות מיסטיים אלה משקף הוזהות רעיונית עם המיסטיקה עצמה? והאם השפעתו של ריה"ל על המיסטיקה היהודית שלאחריו מעידה גם היא על יסודות מיסטיים בתורתו?

אליוט וולפסון, למשל, משיב על שאלות אלו בחיוב, ואלה דבריו:

מוסכם לרוב כי המאה ה-12 הייתה תקופה חיונית, כשגם הפילוסופיה וגם המיסטיקה החלו להשפיע יותר על התפתחותם האינטלקטואלית של היהודים במרכז אירופה. מצד אחד, העיון המיסטי היהודי העתיק במרכבה האלוהית, שטופח בתקופת התלמוד ובתקופת הגאונים, חובר עם מושג תיאוסופי חדש של האלוהות, והקבלה תפסה את מקום "המרכבה" על במת ההיסטוריה הספרותית. [...] ועם זאת, במאה הזאת הגיעה הפילוסופיה היהודית – שהיא תערובת של אריסטוטליות ונאו-אפלטוניות – אל קהל רב יותר ביבשת אירופה, לרוב כתוצאה של חיבורים מקוריים בעברית ושל תרגומים מערבית. אין חולק אפוא על הטענה, כי במאה ה-12 צמחו הפילוסופיה והמיסטיקה כשתי דיסציפלינות שונות. ואולם הודות לעבודתם של חוקרים אחדים יש באפשרותנו להעריך את מידת חשיבותם של טקסטים פילוסופיים כמקורות לשימורם של מושגים מיסטיים קדומים, ושהללו נטלו חלק בהחייאתה הספרותית של הקבלה. אכן טעות היא להניח כי הפילוסופים היהודים בימי הביניים, לפני המאה ה-13, היו חסרי נטיות והשפעות מיסטיות.

(Wolfson, "Merkavah Traditions in Philosophic Garb: Judah Halevi Reconsidered", pp. 179-181)

תשובתנו לשאלות דלעיל היא שלילית בעיקרה. כפי שננסה להראות בהמשך, גישתו הביקורתית של ריה"ל לפילוסופיה השכלתנית השלטת היא בעיקרה ובעצמה שכלתנית. לכאורה אין תורתו שכלתנית, מפני שריה"ל טען (בניגוד להוגים שכלתנים כמו רמב"ם) כי אין האדם מתקרב לאלוהים באמצעות שכלו, אלא באמצעות כוח נבואי על-שכלי, "הענין האלהי", שכבר הוזכר ושיידון להלן. ואולם במובן עמוק יותר, תורתו של ריה"ל שכלית במהותה בכמה מישורים.

7 דיון באל-גזאלי ראו ביחידה 4, סעיף 4.1.1.2, עמ' 451-456.

ראשית, ריה"ל סבר כי לא תיתכן כל סתירה בין האמת הנבואית, שהיא נודעת בתורה, כלומר בהתגלות האל לאדם המחונו ב"ענין האלהי", לבין האמת השכלית, בדיוק כמו שלא תיתכן סתירה בין האמת האמפירית (הידועה באמצעות החושים) לבין האמת השכלית. לדבריו: "חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת" (כוזרי, א: סז, מהדורת צפרוני; עמ' 31). וכן: "חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישרמהו שקר" (כוזרי, א: פט, מהדורת צפרוני, עמ' 43). ריה"ל סבר אפוא שלא תיתכן סתירה בין מקורות שונים של ידיעת האמת, וכי האמת העל-שכלית הניתנת בתורה אינה סותרת, ואינה יכולה לסתור, את האמת השכלית.

שנית, שאלת מגבלותיו של המדע השכלי היא בעצמה שאלה מדעית-שכלית. למשל, ריה"ל, כמו הרמב"ם אחריו, ועל אף כל השוני המהותי בין גישותיהם המנוגדות, סבר כי אין שאלת התהוות העולם (עולם קדמון או עולם מתודש) ניתנת לפתרון מדעי-שכלי. ראינו לעיל כי ריה"ל והרמב"ם הסכימו שדעת אריסטו בעניין ההאצלה היא סברה גרידא, וכי אין (ולא תיתכן) ראייה שכלית לתורה זו. ביקורת הפילוסופיה השכלתנית השלטת אינה מוציאה את ריה"ל הביקורתי מגדר הפילוסופיה. להפך: ביקורת הפילוסופיה נחוצה מסיבות פילוסופיות. תורת האצילות נדחתה בידי ריה"ל, כפי שראינו, לא מפני שהיא סותרת את הדת, אלא מפני שאין לה כל יסוד שכלי-מדעי. משמע, הבעיה אינה דתית אלא פילוסופית: "לא יסבל אותם שכל ולא יכנסו תחת ההקשה" (כוזרי, ד: כה, מובא לעיל). גילוי שגיאות הפילוסופיה הוא אפוא תפקיד הפילוסופיה עצמה.

שלישית, כפי שנראה להלן, תורת "הענין האלהי" של ריה"ל היא ניסיון להסביר, בהתאם לתורות המדעיות הקיימות ותוך כדי שימוש במושגים פילוסופיים, תופעות היסטוריות חריגות, שהפילוסופיה עצמה התחמקה מהן. הפילוסופיה האריסטוטלית פשוט התעלמה מן העובדות ההיסטוריות ולכן הגיעה למסקנות מפוקפקות ביותר בנוגע לאל ולעולם.

ריה"ל מבקר אפוא את הפילוסופיה מבפנים: ביקורת הפילוסופיה היא חלק בלתי-נפרד של הפילוסופיה עצמה. פילוסופיה המסתמכת על "סיעות" שונות, חסידיו של רב פילוסופי המקבלים באופן לא-ביקורתי את מסקנות רבם כמסקנות סמכותיות שאי-אפשר לערער עליהן (מה שיוחנן סילמן תיאר כ"שיטה סגורה"), אינה פילוסופיה אמיתית: מכיוון שאין היא פועלת לפי השיטה המדעית-שכלית, ואינה מתמודדת עם העובדות (מה שסילמן כינה "שיטה פתוחה"). לכן ביקורת המבנים הפילוסופיים הלקויים הקיימים היא שלב הכרחי בבניית מבנה פילוסופי אמיתי.

העובדה שתורתו הפילוסופית של ריה"ל השפיעה בצורה מכרעת על הקבלה אחריו, אין פירושה שתורתו היא מיסטית. גם שימושו האקלקטי במונחים השאולים ממקורות מגוונים, כפי שתיעדו החוקרים, אינו מחייב להסיק שהוא הזדהה עם עצם הרעיונות המיסטיים של מקורות אלה.

בהתאם להסתייגות זו, נסקור עתה את זיקתו של ריה"ל למקורות מיסטיים ביהדות ובאסלאם: האם אימוץ מונחים מן הספרות שעמדה לפניו, מעיד על הזדהות רעיונית עם המקורות?

6.4.2.I ר' יהודה הלוי וההיכלות, שיעור קומה וספר יצירה

כאמור, לדעת אליוט וולפסון, בשירת ריה"ל ואף בספר הכוזרי יש השפעות ונטיות מיסטיות, המשקפות את ספרות ההיכלות והמרכבה, דהיינו ספרות מיסטית מתקופת התלמוד. בניגוד ל"כבוד הנברא" הנבואי של רס"ג, שכוכור הוא עצם נברא המאמת את חוויית הנבואה, "הכבוד הנראה" אצל ריה"ל הוא כלל הצורות הרוחניות, דהיינו המלאכים, שהם האחורים הנראים בנבואה, מלשון "וראית את אחרי" (שמות, לג: כג). וולפסון מצביע על מונחים ודימויים מספרות המרכבה בשירת ריה"ל, למשל בשיר "אלהים אל מי אמשילך?"⁸ (ראו שירמן, שיר מס' 237, עמ' 533 לעיל, שורות 23-28):

ה' צבאות – שם כבוד מלכותך / ה' אחד – שם אלהותך.
המון מלכותך יספר ולא ידבר, / ואל אלהותך שני לא יחבר.
וכמה פנים לפני הנוראים, / וכמה אחורים לאחורים הנראים;
דגלי מרכבה הקמת לעד ולאות, / כי הדבר מאת ה' צבאות,
הכל עבריך משרתי פניך, / גבורי כח עושי רצונך,
הם הנעלמים מעיני ברואיך, / הם הנראים לעיני נביאיך.

שאלה

לאור הסיפור על משה בשמות, לג: יב-כג, כמה בקשות ביקש משה? איזו נענתה בחיוב ואיזו בשלילה ומדוע? מדוע, לדעת ריה"ל, הפנים הם "נוראים" כאשר האחוריים הם "נראים"? מי הם "עבדיך משרתי פניך", ומדוע "הם הנעלמים מעיני ברואיך, / הם הנראים לעיני נביאיך"?

לפיכך מסיק וולפסון: "במקרה של ריה"ל יש לנו דוגמה בולטת של אינטלקטואל יהודי בימי הביניים אשר ביקש לשלב צורות מיסטיות יהודיות קדומות במרקם של גישה פילוסופית מתוחכמת יותר, הקולטת השפעות אסלאמיות, ומושפעת בייחוד מהגות צופית ואסמעילית" (וולפסון, שם, עמ' 242).

ואולם אנו חוזרים לשאלתנו: האם השימוש הספרותי (שהוא אקלקטי למדי) במונחים ובדימויים השאולים ממקורות מיסטיים מתייב לפסוק שריה"ל הזדהה עם הרעיונות המיסטיים של מקורות אלה? קשה לקבוע על סמך מליצות ודימויים בשירה את יחסו של ריה"ל למיסטיקה ונפנה אל התייחסותו למקורות המיסטיים לא בשירתו, אלא בספר הכוזרי.

בספר הכוזרי (ג: סה) מתפלמס ריה"ל עם הקראות ומתאר את השתלשלות התורה שבעל-פה בתקופת הבית השני ובדורות שאחרי חורבן הבית. ואז הוא מזכיר את התנא ר' ישמעאל בן אלישע, בן דורו של ר' עקיבא: "ומתלמידיו רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול, והוא רבי ישמעאל של 'היכלות' ו'הכרת פנים' ו'מעשה מרכבה', כי ידע סודותיהם עד שהיה ראוי למדרגה קרובה מהנבואה" (כוזרי, ג: סה, מהדורת צפרוני, עמ' 205).

בהמשך (כוזרי, ד: ג), בדברו על שמות האל, ריה"ל טוען שפילוסופי יוון האמינו באל שאינו אישי, "שלא יועילנו ולא יזיקנו, ולא ידע תפלתנו וקרבנותינו, ולא עבודתנו ולא מרינו, ושהעולם קדמון כקדמותו" (מהדורת צפרוני, עמ' 218). הואיל ולא חוו מעולם את תופעת הנבואה ואת התערבותו של האל בהיסטוריה, הכחישו פילוסופים אלה כל מה שלא היה ידוע להם באמצעות שכלם:

ואלה הענינים אשר לא ישגו מדרך ההקשה, בטלום פילוסופי יון מפני שההקשה [כלומר, ההיגיון] מרחקת מה שלא נראה כמוהו, וקימו אותם הנביאים מפני שלא יכלו להכחיש מה שראוהו בעין הרוחנית אשר נתן להם יתרון בה. [...] ואילו היו רואים פילוסופי יון הנביאים בעת נבואתם ומופתיהם, היו מודים להם והיו מבקשים פנים מאפני ההקשה איך יגיע האדם למדרגה הזאת.

(מהדורת צפרוני, עמ' 232)

הואיל והנביא רואה ב"עין הרוחנית" (אל-עין אל-רוחאניה) או ב"עין הנסתרת" (אל-עין אל-באטנה) דברים שאינם נראים בשכל האנושי, אומר ריה"ל (שם, סוף הקטע, עמ' 234):

ואין להרחיק כל מה שנאמר ב"תמנת ה' יביט" (במדבר, יב: ח), "ויראו אל אלהי ישראל" (שמות, כד: י), ו"מעשה מרכבה", אף לא "שיעור קומה", בעבור מה שיש בו מהכנס מוראו בנפשות, וכמו שאמר: "ובעבור תהיה יראתו על פניכם" (שמות, כ: כ).

מקטעים אלה אנו נוכחים לדעת כי ריה"ל לא התייחס התייחסות שווה אל כל המקורות המיסטיים הקדומים. מהקטע הראשון (מתוך כוזרי, ג: סה) הוא אומר כי ר' ישמעאל היה "ראוי למדרגה קרובה מהנבואה" בזכות ידיעתו את סודות מעשה מרכבה, הכרת פנים, וההיכלות המיוחדים לו. כלומר, ריה"ל התייחס בכבוד אל חיבורים אלה, שהם חלק מהתורה שבעל-פה, המיוחדים לאחר מגדולי חז"ל, ושר' ישמעאל היה "ראוי למדרגה קרובה מהנבואה".

ומה בדבר חיבור אחר של חז"ל, שיעור קומה? לכאורה, בקטע השני (מתוך כוזרי, ד: ג), בדברו על התוויה הנבואית, משווה ריה"ל את שיעור קומה למעשה מרכבה, ואת שניהם לתופעות נבואיות שאין להרחיקן מבחינה שכלית. אמנם אמר ריה"ל כי ר' ישמעאל, בעל מעשה מרכבה, היה "ראוי למדרגה קרובה מהנבואה", אבל בנוגע לשיעור קומה אין ריה"ל טוען טענה כזאת, אלא רק אומר

שאינן להרחיקו "בעבור מה שיש בו מהכנס מוראו בנפשות". גם מהמקור הערבי ברור שהכוונה כאן רק לשיעור קומה, שהרי כתוב בלשון יחיד "בעבור מה שיש בו (למא פי ד'לך = בגלל מה שבוה) מהכנס מוראו בנפשות". כלומר לשיעור קומה יש תועלת מסוימת בהכנסת יראת שמים בנפשות המאמינים, אבל אין פירוש הדבר כי דימויי שיעור קומה אמיתיים הם, וכל שכן אין פירוש הדבר שאפשר לתארו כ"מדרגה קרובה מהנבואה".

מה היה יחסו של ריה"ל לחיבור מיסטי אחר מתקופת חז"ל, ספר יצירה?⁹ במקומות אחדים מזכיר ריה"ל את ספר יצירה בלא כל סייג. למשל, בכוזרי, ג: יז (מהדורת צפרוני, עמ' 159-160):

אבל אדם מזרע ודם, מתגברים בהם הטבעים ומתנצחים בהם המדות, כפי התחלפות ההצלחה ורע המזל, כאשר נתבאר בספר יצירה [...] ושנים עשר שבט כשנים עשר מזלות, ומחנה הלויים בתוך המתנות, כאשר אמר בספר יצירה (ב: ג), "והיכל קדוש מכון באמצע והוא נושא את כולם".

ואולם בדברו על סיעות פילוסופיות שונות ועל תורת האצילות בכוזרי, ה: יד (שהבאנו לעיל, בסעיף 6.4.1) יחסו לספר יצירה אינו חיובי ביותר, וריה"ל מטיל ספק מסוים בספר, או לפחות בתורות מסוימות שבו:

ולהם בהתחלות דעות מפסידות השכלים, יבזם השכל, כהעלתם בסבוב הגלגל שהוא יבקש שלמות יחסו לו. [...] וכמו התעצמם בשפעים השופעים מהראשון יתברך, ואיך התחייב מהמדע בראשון מלאך ומן המדע בעצמו גלגל, והדרגו אל אחת עשרה מדרגות, ועמדו השפעים אצל השכל הפועל ולא יחייב ממנו לא גלגל ולא מלאך. ודברים הם בספוק למטה מספר יצירה, ובכלן יש ספקות ואין הסכמה בין פילוסוף וחבריו.

(מהדורת צפרוני, עמ' 308)

ספר יצירה מכיל אמתות, אבל אמתות אלו הן בגדר "סוד אלהי" ואינן אמתות מדעיות, כתוצאה של חקירה שכלית או מדע טבעי. עשר הספירות (כלומר, עשרת המספרים היסודיים בחשבון) התקבלו בכל העולם, אף-על-פי שאין לכך שום הכרח שכלי או טבעי:

והגדר בספר הזה [= בספר יצירה] בסוד העשרה האחרים: שמסכימים עליהם במזרח ובמערב, מבלתי שיביא אל זה טבע [כלומר אין לכך בסיס במדעי הטבע] ולא יכריעם שכל, אבל סוד אלהי, מה שאמר: "עשר ספירות בלימה [...]".

(מהדורת צפרוני, עמ' 270)

9 חזרו ועיינו בדיון בספר יצירה אצל רס"ג, ביחידה 2, סעיף 2.3.4.

שאלת יחסו של ריה"ל למקורות המיסטיים הקדומים מורכבת אפוא, וראינו שאין יחסו חד־משמעי. נפנה עתה לקטע ארוך (שנביא חלקים ממנו בלבד) מספר הכוזרי, ד: כה, שם מפרש ריה"ל את ספר יצירה, א: א, "ברא את עולמו בשלשה ספרים, בספר ספר וספור". פירושו של רס"ג לשלושת הספרים הנדונים כאן הוא, שהבורא ברא את עולמו בכתב (ספר), במספר, ובדיבור (סיפור), ופירוש זה התקבל על דעת הוגים ומפרשים אחרי רס"ג.

ריה"ל מפרש את שלושת הספרים פירוש חדשני ורדיקלי, המדגים את מורכבות שאלת יחסו למקור מיסטי זה בפרט, ואת יחס הגומלין שבין הפילוסופיה לבין המיסטיקה בהגות היהודית בימי הביניים בכלל. ואלה דברי ריה"ל בכוזרי, ד: כד-כה:

אמר הכוזרי: אני רוצה עתה שתראה לי מעט משיירי החכמות הטבעיות אשר אמרת שהיו אצלכם.

אמר החבר: מהם "ספר יצירה", והוא לאברהם אבינו, והוא עמק ופירושו ארך, הורה על אלהותו ואחדותו בדברים מתחלפים, מתרבים מצד. אבל הם מתאחדים נסמכים מצד אחרת. והסכמתם מצד האחד אשר יסדרם. ומהם ספר וספור וספר. רצונו בספר, השעור והפלוס בגופים הנבראים. כי השעור עד שיהיה הגוף מסדר וערוך ראוי למה שנברא לו, לא יהיה כי אם במנין. והמדה והמשורה והמשקל, וערך התנועות וסדור המוסיקה הכל במנין, רצוני לומר ספר. כאשר אתה רואה הבונה לא יצא מתחת ידו בית עד שקדם ציורו בנפשו. ורצה ב"ספור" הדבור והקול, אבל הוא דבור אלהי [...] כמו שאמר "יהי אור ויהי אור" (בראשית, א: ב). [...] ולא יצא הדבור עד שנמצא המעשה. והוא "ספר", רוצה לומר המכתב, ומכתב אלהים הוא יצירותיו. ודבר האלהים הוא מכתבו, ושעור האלהים הוא דברו, הנה שב הספר והספור והספר בחק האל דבר אחד, ובחק האדם שלשה. מפני שהוא משער בשכלו ומדבר בפיו וכותב בידו הדבור ההוא [...] ויהיה שעור האדם ודבורו ומכתבו אותות מורים על הדבר לא גוף הדבר. אבל שעור האלהים ודברו הוא הדבר בעצמו והוא מכתבו [...] ואלו היינו יכולים כשנדבר במלת "אדם" או כשנחקק גוף האדם להמציא צורתו, היינו יכולים על הדבור האלהי והכתב האלהי, והיינו בוראים, כאשר אנחנו יכולים קצת היכלת על הציור השכלי [...] והדומה להם מדרך הדבור והכתב, וקדם להם השעור. רצוני לומר: מחשבת הנפש המהורה הדומה למלאכים, ומתקבצים השלשה ספרים, ספר וסיפור וספר בדבר אחד, ויהיה הדבר ההוא המשער כאשר שער אותו בעל הנפש הברה, וכאשר דבר בו וכאשר כתבו. וכן אמר זה הספר על האלהים יתברך, שברא את עולמו בשלשה ספרים, ב"ספר וסיפור וספר", כלם בחקו יתברך אחד.

(מהדורת צפרוני, עמ' 253-256)

חידושו של ריה"ל בפירוש שלושת הספרים הוא באמרו שהם אחד בחוק האל ושלושה בחוק האדם, וכמו כן הדמיון (המוגבל, אמנם) בין היצירה האלוהית לבין הציור השכלי האנושי. בניגוד לאל, שדיבורו ומכתבו הם כוחות יצירתיים, אין האדם יכול ליצור דבר רק באמצעות דיבורו או מכתבו.

לכן בחוק האדם, אין שיעורו, דיבורו ומכתבו זהים ואין בהם אחדות, ואילו בחוק האל אחד הם. ואולם, וזוהי הנקודה החשובה ביותר בקטע זה, יש דמיון מסוים בין בני האדם לבין האל והמלאכים בציוורנו השכלי (כלומר, במחשבתנו), שבו יש לבני האדם ("קצת היכלות" היצירתית האלוהית. אין האדם, כאמור, מסוגל ליצור את הדבר באמצעות שיעורו, דיבורו ומכתבו בלבד. ואולם האדם יכול להמציא את הדבר במחשבתו, כלומר להעניק לו מציאות מחשבתית אם לא אמיתית מחוץ למחשבתו, ולכן "אנחנו יכולים קצת היכלות על הציוור השכלי".

אחד מעקרונות תורת ההכרה האריסטוטלית הוא שבשכל הפועל יש אחדות של השכל, המשכיל והמושכל, כלומר שהשכל (הנושא, החושב או היודע) זהה למשכיל (הפועל, החשיבה או הידיעה) שהוא זהה למושכל (הנשוא, המחשבה או הידוע). כפי שנראה ביחידה על הרמב"ם, שבאופן עקרוני פסל כל דמיון ויחס בין האל לבין הנבראים, בכל זאת הוא טען שגם בתק האל וגם בתק השכל האנושי שבפועל קיימת זהות זו של השכל, המשכיל והמושכל (רמב"ם, מורה הנבוכים, א: סח).

ריה"ל ידע היטב תורה אריסטוטלית זו, ואף סקר אותה (בסכמו את תורת הנפש של אבן סינא) בכוזרי, ה: יב:

אבל המשכיל משכיל בעצמו ומשכיל עצמו בעת שירצה [...] ואין "השכל בפעל" זולת הצורות המשכלות המפשטות בעצם השכל בכת, ולכן נאמר שהשכל בפעל משכיל ומשכל יחד. ומן הכחות המיוחדות לשכל שיאחד הרב וירבה האחד בהרכבה וההתכה [...] והצורה השכלית איננה כי אם המשכל.

(מהדורת צפרוני, עמ' 299-300)

הואיל וריה"ל אמר בפירוש כי האדם דומה קצת לאל בציוורו השכלי, וכי ב"מחשבת הנפש הטהורה" של האדם "מתקבצים השלשה ספרים", נדמה כי נוכל להסיק את המסקנה, שריה"ל פירש את אחדות שלושת הספרים בספר יצירה לאור התורה האריסטוטלית של אחדות השכל, המשכיל והמושכל.

לסיכום: ראינו שריה"ל אימץ בשירתו מונחים ודימויים מספרות ההיכלות והמרכבה. כן ראינו שאין יחסו לספרות קדומה זו חד-משמעי. לעתים יחסו חיובי למדי, ולעתים (בפרט יחסו לשיעור קומה) – שלילי למדי. לכן אין השימוש במונחים ודימויים מהספרות המיסטית היהודית הקדומה (בייחוד בשירה) מוכיח בהכרח שריה"ל הזדהה עם תורת הסוד. אדרבה, ייתכן שריה"ל ראה במקורות עתיקים אלה חלק מספרות חז"ל (דהיינו חלק מהתורה שבעל-פה), אבל לא היה מסכים להגדרתם "מיסטיים" (הוא ודאי לא הכיר מונח כזה), אלא ניסה לשלבם וליישבם בתורתו הפילוסופית. לכן פירש את שלושת הספרים של ספר יצירה כשכל, משכיל ומושכל הזהים באחדותם, לפי תורת אריסטו.

אם כן, אין אנו מקבלים את דעתו של אליוט וולפסון שאי־אפשר להכחיש את ההשפעות המיסטיות אצל ריה"ל ואף את נטיותיו המיסטיות. יש הבדל גדול בין השפעות לנטיות. "השפעות" פירושן שריה"ל השתמש, ואף ביודעין, במקורות שהם בעינינו (ולאו דווקא בעיניו) "מיסטיים", ושהיו בעיניו חלק מהתורה שבעל־פה של חז"ל. אבל "נטיות" פירושן אימוץ של ההשפעות הללו והסכמה רעיונית להן, ואי־אפשר לקבוע שריה"ל נקט עמדה כזו. העדות מספר הכוזרי, כפי שראינו, אינה חד־משמעית. אדרבה, יחסו ל"שיעור קומה" היה, כנראה, שלילי למדי. ואשר לספר יצירה, כפי שראינו, הטיל ריה"ל ספק במקור זה במקום אחד, ובמקום אחר פירש אותו לאור תורה שכלית אריסטוטלית מובהקת. במובן זה יכולים אנו לקבל את המסקנה שמגיע אליה אליוט וולפסון בסוף מאמרו:

לכל הפחות מצביע מחקר זה על שיזורם המורכב של שניים מהחוטמים של ההיסטוריה האינטלקטואלית היהודית בימי הביניים, פילוסופיה ומיסטיקה, שבשום אופן אי־אפשר להפרידן בקלות.

(Wolfson, "Merkavah Traditions in Philosophical Garb", p. 242)

6.4.2.2 ר' יהודה הלוי ואל־גזאלי

חוקרים רבים הצביעו על הקבלה מסוימת בין מעמדו של ריה"ל כמבקר הפילוסופיה ביהדות לבין מעמדו של אבן תאמר מחמד אל־גזאלי (1058-1111) כמבקר הפילוסופיה באסלאם, ועל השפעת אל־גזאלי על ריה"ל. ואולם אף־על־פי שריה"ל הושפע מטענות שונות של אל־גזאלי, כמו הדגשתו את "טעם הניסיון הפנימי", שלוש נקודות עיקריות במשנתו של אל־גזאלי אינן תקפות אצל ריה"ל:

- א. ספרו תהפך אל־פלאספה ("הפלת הפילוסופים") היא ביקורת שיטתית וכוללת של הפילוסופיה.
- ב. מסקנת אל־גזאלי היא שהפילוסופיה היא בגדר כפירה.
- ג. לבסוף עבר אל־גזאלי אל הצופיות, אשר "עיקר ייחודם (של הצופים) הוא [...] טעם הניסיון הפנימי במישרים ועליית הנפש, ועל־ידי שינוי תכונות הנפש" (מתוך אל־גזאלי, הפודה מן התעייה, מובא ביחידה 4, סעיף 4.1.1.2, עמ' 451-456).

לדברי יצחק יוליוס גוטמן:

בערעור זה על הפילוסופיה נמשך יהודה הלוי אחרי החכם האיסלאמי הגדול גזאלי, אשר בחיבורו על "הפלת הפילוסופיה" הריהו מבסס הנחה זו עצמה על־ידי ביקורת מקיפה של תורות האריסטוטלאים האיסלאמיים ועל־ידי הכחשת ההוכחות שלהם, הערוכה בחריפות מזהירה. יהודה הלוי מסתפק בכך, שהוא מראה על־ידי דוגמאות אחדות את שרירותן של המשניות הפילוסופיות. הוא מראה ברוב עניין, כי משנת הפילוסופיה הטבעית על ארבעת היסודות אין לה על מה שתסמוך בניסיון. [...] בלעג שנון הריהו דן על תורת האצילות

המוזרה של האריסטוטלאים הערביים [...] הוא מוכיח את הבלותה של תורת האלמוות של השכל, תוך הצבעה על מסקנותיה שאין הדעת סובלתן [...] שוקד הוא לסתור אותן, משום שדעותיהן סותרות את השקפתו הדתית; ואפילו כשהוא מסכים למסקנותיהן, הריהו דוחה את דרך ההוכחה שלהן ומבקש לקבל את האמת לא מפי הפילוסופיה, אלא מפי ההתגלות. הדוגמאות שהבאנו מוכיחות למדי, שערעוריו שהוא מערער על הפילוסופיה אינם פוגעים ביסודותיה, אלא במסקנותיה. הוא אינו מוכיח מתוך נימוקים עקרוניים את נמנעותה של המטאפיזיקה לפי עצמה, אלא מגלה רק את בטילותן של כל היגיעות המטאפיזיות, שיגעו עד עכשיו, ומסיק מכאן על אופיה הבלתי־מדעי של המטאפיזיקה. עוד פחות מבקורתו של גזאלי נושאת בקורתו שלו אופי עקרוני, כפי שייחסו לה רבים. ובעצם אין אף דחייתו של המטאפיזיקה דחייה גמורה. הוא מודה, שהעמדת העולם על שורש אלוהי באה מדרישת השכל, ושהפילוסופיה עולה על כל הצורות האחרות של ביאור־העולם בהוכחה, שהיא מוכיחה את אחדות של סיבת־העולם האלוהית. נמצא, שמציאות אלוהים ויחידותו הן אמיתות שכליות גם בשבילו, אף־על־פי שאין להוכיח אותן הוכחה מכרעת כל צרכה. רק ההגדה המדויקת יותר של היחס שבין אלוהים והעולם היא מעבר לגבולות ההכרה הפילוסופית. ואולם פילוסופים הרחוקים מעיקרם מנקודת־ההשקפה האנטי־שכלתנית של יהודה הלוי מרחק רב, מודים אף הם, שהשאלה אם העולם נברא או הנהו פעולה נצחית של אלוהים, אינה ניתנת להתיישב בדרך פילוסופית [...] ואחריו החזיק־בדעה זו עצמה גם שכלתני מובהק כרמב"ם. גם בתחום המוסר הריהו מוצא אמת שכלית [...] הרי שאנו מוצאים אצלו דרגה תחתונה, השרויה בתחום השכלי, ורק למעלה ממנה מתנשא התחום המיוחד של האמת הדתית, בלי תחימת תחומים מדויקים לשניהם.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 115-117)

קביעה אחת של גוטמן בקטע זה בעייתית – דבריו על ריה"ל כי "שוקד הוא לסתור אותן (את דעות הפילוסופים) משום שדעותיהן סותרות את השקפתו הדתית". אבל קביעה זו נכונה יותר לגבי אל־גזאלי, שפסל את הפילוסופיה ככפירה, מאשר לגבי ריה"ל, שטען כי לא תיתכן סתירה בין התורה העל־שכלית לבין האמת השכלית. דעות הפילוסופים נדחות אפוא בידי ריה"ל לא מפני שהן "סותרות את השקפתו הדתית", אלא מפני שמבחינה פילוסופית הן אינן עקיבות, אינן מוכחות בוודאות, ולבסוף הן מסופקות ובטלות מבחינה שכלית. לדבריו בכוזרי, ה: יד, שהבאנו לעיל, יש סיעות פילוסופיות רבות, שאינן מסכימות זו עם זו, ואילו השיגו את האמת לא הייתה קיימת אי־הסכמה כזו. "וכמעט שאין הסכמה בין שני אישים [...] ולהם בהתחלה דעות מפסידות השכלים, יבום השכל [...] ודברים הם בספוק למטה מ"ספר יצירה", ובכלן יש ספקות. ואין הסכמה בין פילוסוף וחבריו."

במאמר חשוב, "רבי יהודה הלוי ואלגזאלי", הציג דוד צבי בנעט תמונה מאוזנת של זיקת ריה"ל לאל־גזאלי. מצד אחד, לא היה ריה"ל יכול "להשתחרר ממרות המגמה היסודית של השקפת־העולם שהיתה שלטת בין בני־דורו המשכילים, אלמלא לא נתערערו קודם לכן יסודותיה

העיוניים של השקפה זו על-ידי הוגה-דעות מופלג", דהיינו אל-גזאלי (שם, עמ' 312). מצד אחר, חוקרים, דוד קאופמן למשל, הפליגו "הפלגה יתרה בכח השפעתו של זה על ר' יהודה הלוי. קמעה-קמעה קמה טעות זו, שתורתו של ר' יהודה הלוי אינה בעיקרה אלא תרגום כביכול, העתק מחשבותיו של אלגזאלי לרשות ישראל. והגיעו הדברים לידי כך, שכינו את מחבר הכוזרי בשם 'אלגזאלי של ישראל'". (שם).

לדברי בנעט, ריה"ל רצה "ביחוד להכניס את רעיון הבחירה של ישראל לתוך תפיסת-העולם המדעית של הדור" (שם, עמ' 318). בנעט מראה כי ריה"ל ואל-גזאלי נקטו עמדות שונות בנושאים חשובים כמו רצון האל וחופש הבחירה האנושית.

כצופי הדגיש אל-גזאלי את חיי הפרישות ואת ידיעת האל, ואילו אצל ריה"ל "מנהג העובד אצלנו איננו נגזר מן העולם, שלא יהיה למשא עלינו ויהיה למשא עליו, וימאס החיים שהם מטובות הבורא" (כוזרי, ג: א, מהדורת צפרוני, עמ' 139). כמו כן מזהה ריה"ל את דרך התורה עם "הדרך השוה" (כלומר, המתונה), המבוססת על הגדרת הצדק של אפלטון: "ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השוה ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי רבוי בכח אחד, קצור בכח אחר" (כוזרי, ב: נ, מהדורת צפרוני, עמ' 108). גם בניגוד לתפיסתו הצופית של אל-גזאלי, מדגיש ריה"ל כי תכלית האדם אינה ידיעת האל אלא עבודתו במעשים.

לכן, לדעת בנעט, ההבדל העיקרי ביניהם היה דתי ולא פילוסופי:

הניגוד החיצוני הבולט ביותר בין משנתו של ר' יהודה הלוי ובין משנת אלגזאלי [הוא] בענין הדת. שכן התופעות העל-טבעיות הן אצל הלוי תופעות-הלואי של חיי האמונה האמתיים, וסגולה נפשית זו שלא ניתנה אלא לחלק אחד מן האנושות, לישראל בלבד, אין משמעה אלא כושר זה לחיים דתיים שלמים. במלים המקובלות אפשר לכנות השקפה זו של הלוי בשם פרטיקולריסטית, וכנגד זה כיוונו הדתי של אלגזאלי [...] בשם אוניברסליסטי. ודאי גם לאלגזאלי האמונה האמתית היא אמונתו, האסלאם [...] אולם השקפותיו על הדת אינן קשורות במהותן לדת מיוחדת, כמו אצל ר' יהודה הלוי.

(בנעט, "יהודה הלוי ואלגזאלי", עמ' 322)

על אף האוניורסליות של שיטתו, מגיע אל-גזאלי למסקנה פרטיקולריסטית, ולעומתו, על אף הפרטיקלריות של שיטתו, מגיע ריה"ל למסקנה אוניורסליסטית: אל-גזאלי, "על פי עיקרי האמונה האסלאמית, דן את כל ה'כופרים' לאבדון", ואילו אצל ריה"ל, "בהתאם למסורת-ישראל [...] גם לחסידי אומות-העולם יש חלק לעולם הבא" (שם, עמ' 323).

לסיכום: מוציאים אצל ריה"ל זיקה לביקורת הפילוסופיה של אל-גזאלי, אולם משנותיהם שונות ביסודותיהן, בשיטותיהן ובמסקנותיהן, ואין ריה"ל מעין העתק יהודי של אל-גזאלי הצופי.

6.4.3 ר' יהודה הלוי והקראות

6.4.3.1 איגרת מר' יהודה הלוי לחלפון בן נתנאל

בגניזת קאהיר נמצאה איגרת (הכתובה בערבית-יהודית, דהיינו ערבית באותיות עבריות) אל חלפון בן נתנאל בכתב-ידו של ריה"ל, ככל הנראה (לדעת שלמה דב גויטיין) משנת 1125, כלומר כ-15 שנים לפני צאתו מספרד בדרך לארץ-ישראל. באיגרת זו משיב ריה"ל על איגרתו של חלפון שבה שאל חלפון מדוע עדיין לא קיבל עותק של ספר הכוזרי. וכך משיב לו ריה"ל:

והספר הכוזרי הוא מכלל הטובות של הרופא הנכבד והחכם השלם מרנו ורבנו יוסף בן ברזל עלי באמרו שבחים על טיפשות היוצאת מתחת ידי. ואלמלי כן היססתי מלהגישו לך. והיתה סיבת הדבר בקשתו של אחד ממחזיקי המינות [קראי] בארץ הרום [בספרד הנוצרית], ששאל אותי בעניינים שונים ושלחתיו אליו [את הספר]. ואחר כך הכחשתי אותו. אבל בפגישתנו תראהו אתה. ואני מבקש הזדמנות להשלים מה שהקצבת לי זמן [לחבר אותו], אם תוכל [להניענו לכך].

(תרגום עברי של שלמה דב גויטיין, "אוטוגראפים מידו של ר' יהודה הלוי", עמ' 410)

גויטיין מסביר שר' יוסף אבן ברזל, רופא ומשורר ספרדי, שיבח את הספר באוזני חלפון. ואולם ריה"ל מתאר את הספר בהלצה כ"טיפשות היוצאת מתחת ידי". לדעת גויטיין, ריה"ל לא היה מתארו כך, כדבר חסר ערך וחשיבות, לו היה ספר הכוזרי שלם בהיקפו הנוכחי. בכל זאת, הספר לא היה לפני כן בידי ריה"ל, ששלח אותו אל יהודי קראי ("ממחזיקי המינות"), ששאל אותו שאלות, שתשובתו עליהן כלולה בספר. עכשיו, לדברי גויטיין, "לאחר שהשיב לו הקראי את הספר, העלים הלוי או הכחיש את מציאותו, עד שגילה יוסף אבן ברזל את הסוד. עתה מבטיח המשורר שבפגישתם הקרובה יראה אותו לידידו" (גויטיין, שם, עמ' 402).

דוד צבי בנעט חולק על גויטיין בדבר זמן כתיבתה של איגרת זו. הואיל וריה"ל אמר כי הקראי שאליו שלח את הספר גר "בארץ הנוצרים" ("פי בלאד אל-רום"), נראה שהוא עצמו לא גר אז בספרד הנוצרית אלא בספר המוסלמית, ולכן אין איגרת זו מהתקופה (שנת 1125 בקירוב) שבה גר בספרד הנוצרית. לכן, מסיק בנעט, אין לייחס את כתיבת ספר הכוזרי (או מהדורה ראשונית מהספר) לתקופה שלפני שנת 1125, כלומר כ-15-20 שנים לפני חיבורו הסופי בשנת 1140, כפי שחוקרים רבים סבורים (ראו: דוד צבי בנעט, "לאוטוגראפים של יהודה הלוי ולהתהוות ספר הכוזרי", עמ' 299-300).

נחזור להלן לשאלת מבנהו הספרותי של ספר הכוזרי והחלקים ממנו שלכאורה חוברו בשלב מוקדם יותר. כעת מה שחשוב לנו הוא הרעיון העולה, לכאורה, מאיגרתו של ריה"ל, שספר הכוזרי (או לפחות חלק קדום או גרסה ראשונית ממנו) נכתב כתשובה לשאלותיו של הקראי. שלמה פינס,



איור 6: איגרת בערבית-יהודית שנשמרה בגניזת קאהיר – מיהודה הלוי אל חלפון בן נתנאל, הסוחר העשיר איש פסטאט. באיגרת זו מביע ריביל את התפעלותו מאישיותו של חלפון. האיגרת מסתיימת בכרכות חמות לחלפון ובדרישת שלום לשני סוחרים שריהל הביר במחיצתו של חלפון.

(Cambridge University Library, T-S 13J 17.22)

למשל, המודה כי אין הפולמוס נגד הקראות עיקר הספר שבידינו, אומר: "אך הספר התרקם בגלל הצורך להתפלמס נגד הקראים, שהיו מצויים גם בספרד" (ש' פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 57). גויטיין גם מסיק כי הפולמוס עם הקראות הוא המניע לכתיבתו הראשונית של הספר (Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", p. 46).

ובכל זאת, לא ברור כי מסקנה זו מתחייבת מדברי ריה"ל באיגרת. מצד אחד, אין ספק, לפי גויטיין, כי הביטוי "אחד ממחזיקי המינות" מכוון לקראי, הואיל ובמבוא לספר הכוזרי (א: א) ריה"ל אומר: "שאלו שאלו אותי על מה שיש אתי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות, ועל המינים החולקים על המון ישראל" (מהדורת צפרוני, עמ' 3). כלומר, הספר נכתב כתשובה לטענות משלושה כיוונים: מחוץ – מהפילוסופיה ומהדתות האחרות ("אנשי התורות") – ומבית – "המינים החולקים על המון ישראל".

להלן תרגום האיגרת:

(ע"א-1) האדון הנכבד, ה"חבר" המנהיג המושלם אבו סע'ד... (2) ייתן לך (אלוהים), אדוני ורבי, אריכות ימים (3) כוללת, ואל ייפסקו. [...] (אני כותב) (4) אדוני לאחר בואי בשלום בחסד אלוהים, וחש אני בגלל הינתקי (5) מחברתך המתוקה... ומן המשא והמתן הנכסף (עמך), מה שחש מי שראה (6) את חסדך כפי שראיתי אני, ונוכח בשלמות אישיותך ואמצעך כפי שנוכחתי אני. (7) לפיכך מפרסם אני את רוב יכולתך, כדאוי מצרי, ומודיע כל הזמן את רוב יושרך ואת תורתך לך (8) ברוב הכנעה; אלוהים בחסדו יעזור (לי) לגמול לך כראוי. אלא שמוסיף אני (9) על הדאגה שכלבי בנוגע אליך ועל הכמיהה (ליריעות) המגיעות ממך; (10) יודיע לי אלוהים יתעלה על זאת בשורות משמחות ויריעות נכספות. (11) ואתה הואילה ועשה חסד עמדי והורע לי כיצד הם ענייניך, (12) ועד אן הגעת במה שעסקת בו כשעזבתיך. מאלוהים יתעלה אבקש כי (13) יעשה חסד עמך ועמנו, וייתן לך בריאות שלמה ויחזירך כפי שהיית בתחילה, (14) ויקרב את שובך כפי תקוותיך וכפי רצונך. ושלח לי בחסדך והורע לי (15) מתי תצא לדרך הצלחה, אלוהים יצליח את מעשיך ויתמיד (16) לאחריך את עזרתך, ביקרו ובחסדו. (שוליים, ימין: 1) ואם רוצה אתה אדוני בחסדך לדעת את הנעשה אצלי, הלא אין חדש, חוץ מטרת הלב בדבר מי שאני לוקח על עצמי את ריפויי; ייתן אלוהים תתימות טובות (2) לנו לכולנו בטוב. הריני שולח לך, הדרת אדוני הנעלה, רדישות שלום התואמות את אהבתי והמקבילות לגענועי והחיפפות את הוקרתי הרבה לך (3) ואת התלהבותי; ו(רדישות שלום) גם לשני הסוחרים המכובדים אבו יעקוב בן עזרה ואבו אסחק בן מעטי, שני האדונים, יתן אלוהים גרולה לשניהם. ושוב, רדישות שלום (4-5) חזרות ונשנות ומחודשות לך, הדרת אדוני ורבי, ורחמי אלוהים יתעלה וברכותיו. (צר לי) על מיעוט הנימוס (?)*** (ע"ב-הפוך, המען: 1) האדון הנכבד ה"חבר" המנהיג המושלם (2) אבו סע'ד בן אלעמיאטי, יתן לו (אלוהים) אושר.

* הושלם על-פי נוסח המען שבסוף האיגרת. כינויו הרגיל של חלפון הוא אבו סע'ד, אך יש תעודות שהוא נקרא בהן אבו סע'ד.

** במקור: 'מעסולה', מלשון רבש; יש רונמה לשימוש מושאל במילה זו במשמעות מידות נעימות, אופי נעים.

*** ש"ד גויטיין תרגם כאן: "הנימוס (היה מחייב מכתב) אחר". התרגום המילולי הוא: הנימוס שווה מזה, כלומר: אין (איגרת) זו מתאימה לכללי הנימוס.

שאלה

חזרו לדברי ר' אברהם אבן עזרא על הקראים בהקדמת התורה (יחידה 5, סעיף 5.4.4.2, עמ' 64). מהו הפגם בדרכם הפרשנית של הקראים שם?

ואולם, אין ריה"ל מזכיר במבואו את הקראות בלבד. אין הספר, במתכונתו הנוכחית, עוסק בקראות בלבד, ואף לא בעיקרו בקראות, שהיא בסך הכל אחת ממטרות תצי פולמוסו. אם כן, האם התחיל ריה"ל את כתיבת הספר כתשובה לקראות? ייתכן, אבל לא בהכרח. ראשית, כפי שטען בנעט, השערת גויטיין שמדובר באיגרת משנת 1125, המתייחסת למהדורה קדומה של הספר, ולכן הספר נכתב במשך כ־15-20 שנים, אינה ודאית כלל. לכן אין הכרח להסיק שהספר נכתב במשך שנים רבות. שנית, גויטיין טען שריה"ל לא היה מתאר בהלצה את ספרו השלם, בהיקפו הנוכחי הגדול, כ"טיפשות היוצאת מתחת ידי", ולכן הכוונה לחיבור ראשוני קטן (נגד הקראות, לכאורה). גם מסקנה זו אינה הכרחית, כפי שאומר יוחנן סילמן:

ואולי אין להבין את הולזול בערך הספר אלא כביטוי לסגנון שבו נהגו הסופרים לכתוב על ספריהם. אם כן, אין ללמוד מדרך התבטאות זו על סדר כתיבת הספר.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 109, הערה 14)

בכל מקרה, ובלא כל קשר לשאלת כתיבתו של הספר בשלבים, כביכול, ובמשך שנים רבות, ריה"ל אמר באיגרת שסיבת כתיבת הספר היא "בקשתו של אחד ממחזיקי המינוח [...] ששאל אותי בעניינים שונים". אין ריה"ל אומר כאן כי השאלות עסקו רק, או אפילו בעיקר, בקראות. אדרבה, שאלותיו של הקראי עסקו "בעניינים שונים". לכן האיגרת מעידה רק על כך שהספר נבע מהתכתבות בין ריה"ל לבין קראי בספרד הנוצרית "בעניינים שונים". ואמנם הספר כפי שהוא מצוי בידינו עוסק "בעניינים שונים" (ובהם, אבל לא בעיקר, בקראות).

6.4.3.2 ר' יהודה הלוי והפולמוס עם הקראות

הפולמוס עם הקראות מרוכז בעיקר בסעיפים לג עד סה מהמאמר השלישי של הספר, ולפני קטעים אלה ואחריהם דן ריה"ל בצורך במסורת ("קבלה", בערבית: "תקליד", דהיינו התורה שבעל־פה) כדי להבין את התורה ולקיים את מצוותיה. לכן לדעת החוקרים הסבורים שהספר נכתב במשך שנים רבות, ייתכן שהמאמר השלישי (או חלק זה ממנו) הוא החלק הראשון והקדום של הספר (וחזרו לשאלה זו להלן).

נסקור אחדות מטענותיו של ריה"ל נגד הקראות. אחת מטענותיו הראשונות והמעניינות ביותר מבוססת על נוסח המקרא. המקרא נמסר במשך הדורות בנוסח לא מנוקד (מה שריה"ל מכנה "ספר

פשוט", דהיינו ללא ניקוד). "מבלי ספק שהיה ספר פשוט, מאין נקוד וטעמים, כאשר אנחנו רואים ספרי התורה היום" (כוזרי, ג: ל, מהדורת צפרוני, עמ' 173). הניקוד והטעמים נמסרו מלכתחילה בעל-פה על-ידי הכוהנים, המלכים, השופטים והסנהדרין, "אשר העתיקום בקבלה ממה" (כוזרי, ג: לא). הקראים סבורים "שמצאו התורה שלמה [ולכן] אינם צריכים את הקבלה" (ג: לד), אבל הם טועים טעות יסודית: אם אנו זקוקים למסורת כדי לנקד ולקרוא את המקרא, על אחת כמה וכמה זקוקים אנו למסורת כדי להבין את ענייני המקרא: "והנה זה ספר משה הפשוט הצרכנו במלותיו ובדבור בו אל כמה כתות מן הקבלה, מן הנקוד ומטעם ומפסוק וממסרת; על אחת כמה וכמה אנו צריכים בעניניו, כי הענין רחב מן המלות" (כוזרי, ג: לה, מהדורת צפרוני, עמ' 176).

בניגוד לטענות אחרות, שהן התקפות נקודתיות בענייני דעות ופירושים שונים של הקראים, יש כאן מתקפה כללית על עצם הקראות, השוללת קיום מסורת בתר-מקראית כלשהי, והמקיימת את הפשט המילולי, בביכול, של המקרא בלבד. הואיל ונוסח המקרא שנמסר במשך הדורות הוא נוסח לא מנוקד ולא מוטעם, עצם קריאת המקרא מבוססת על מסורת בעל-פה של ניקוד והטעמה, וכידוע, השיטה הכתובה שבידינו של ניקוד והטעמה המקרא היא מפעלם של בעלי המסורה בימי הביניים. ריה"ל שואל אפוא מהו המקרא בלא קריאתו, דהיינו מסורת בעל-פה של ניקוד והטעמה הנוסח הכתוב? אם כן, בדומה לתורות פרשניות בספרות הכללית בעשורים האחרונים של המאה ה-20, טוען ריה"ל שאין טקסט אובייקטיבי הקיים מעבר לקוראיו. הקראים יכולים אפוא לשלול את המסורת של התורה שבעל-פה של חז"ל, אבל אין הם יכולים לטעון שהם מקיימים את המקרא הכתוב בלא מסורת בעל-פה כלשהי, כאשר עצם קריאת המקרא היא פרשנות של הטקסט הכתוב, בהסתמך על מסורת בעל-פה של ניקוד והטעמה.¹⁰

בהמשך טוען ריה"ל טענות נקודתיות נגד הקראות, ובהן כי יש בתורה מצוות רבות שאינן מפורטות (כמו קביעת החודשים, פרטים שונים הקשורים לקורבנות ולמאכלים כשרים, שמירת השבת, דיני ירושה, וכן פרטי מצוות ברית מילה, ציצית וסוכה). כמו ר' אברהם אבן עזרא (ראו יחידה 5, סעיף 5.4.4.2) מבקר ריה"ל את הסובייקטיביות ואת האינדיווידואליזם הטמונים בקראות:

כי התורה הזהירה על תורה אחת ומשפט אחד, וכפי סברתם [של הקראים] ירבו התורות כפי סברת כל אחד מהם, ועוד: כי האחד לא יעמד על תורה אחת, כי בכל יום תתחדש לו דעת ויוסיף דעתו.

(כוזרי, ג: לה, מהדורת צפרוני, עמ' 179)

10 בעיה רומה קיימת בתולדות הנצרות. בניגוד לכנסייה הקתולית, שנוסף על כתבי הקודש יש לה מעין "תורה שבעל פה", שהיא סמכות ההוראה – *magisterium* – שלה, וגם הלכה מחייבת (*canon*), הפרוטסטנטים ("מתנגדים") הרדיקלים במאה ה-16 שללו את סמכותה של הכנסייה וטענו כי הסמכות המחייבת הבלעדית היא המקרא (שבעיניהם, כנוצרים, כולל כמובן את התנ"ך וגם את הברית החדשה). סממת הפרוטסטנטים האלה הייתה "*sola scriptura*" (הכתובים בלבד), אבל בדומה לקראים, נאלצו הפרוטסטנטים לפתח מסורת ופרשנות משלהם נוסף על הכתובים.

ושוב, בדומה לראב"ע (יחידה 5, סעיף 5.4.5.2), מבקר ריה"ל את הפרשנות הקראית ל"עין תחת עין [...] כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא, כד: כ). המובן המילולי, כפי שהקראים מפרשים את הפסוק, אינו אפשרי. ראשית, לאדם הנפצע אין כל תועלת מפציעת מי שפצע אותו. יתר על כן, "איך נוכל לשער זה, שמא ימות אחד מהם מפצע ולא ימות האחר מכמותו, ואיך נוכל לשער כמותו, ואיך נקח עין מי שאין לו אלא עין אחת כפר עין מי שיש לו שתי עינים" (כוזרי, ג: מו, מהדורת צפרוני, עמ' 189).

גישת הקראים אפוא אינה אפשרית: "כל שכן שהיה נכנס בדינין האלה מה שסותר אותו השכל" (שם). לכאורה, גישת הקראים, המסתמכת על ההיקש השכלי, מתקבלת יותר על הדעת מגישת היהדות הרבנית, המסתמכת על מסורת חז"ל. ואולם נהפוך הוא: השכל סותר את גישתם המילולית של הקראים המשועבדים לפשוטו של המקרא. מסקנתו של ריה"ל היא "צרך הקבלה" (שם), כלומר מסורת חז"ל והתורה שבעל־פה הכרחיות הן.

ריה"ל מביא טענה נגדית של הקראות, שהתורה שבעל־פה היא תוספת על התורה שבכתב, ולכן היא עברה על האיסור המפורש בתורה, "לא תסף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים, יג: א; כוזרי, ג: מ). תשובת ריה"ל היא, שאיסור זה חל על ההמון, כלומר על כל יחיד ויחיד בעם, "כדי שלא יחדשו משכלם ויתחכמו מדעתם ויקבעו לעצמם תורות מהקשתם כמו שעושים הקראים" (כוזרי, ג: מא, מהדורת צפרוני עמ' 185). העם מצווים לשמוע לנביאים, לכוהנים ולשופטים. פירוש הדבר, שריה"ל הופך את טענת הקראים על פניה: לטענתם, התורה שבעל־פה היא בגדר התוספת האסורה במצוות "לא תסף עליו", ואילו לדעת ריה"ל מה שאסור הוא האינדיווידואליזם של הקראים, המסתמכים על "הקשתם" הסובייקטיבית והמשתנית מיום ליום, במקום על מסורת אובייקטיבית, מהימנה ובלתי פוסקת שהתקבלה מאת הנביאים, הכוהנים והשופטים, כפי שהתורה מצווה בפירוש, "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצוונו" (דברים, יח: יח).

כוונות טובות ואף השתדלות כנה במצוות אינן מספיקות. המצוות נקבעו בחכמה אלוהית (גם אם חכמה זו אינה נראית לנו מיד ובעליל), וחייבים לדייק ולדקדק בקיומן:

ולמצות גבולים מרקדקים עליהם בחכמה, ואם לא יראו כמעשים נאים [...] ועם הסברה וההתחכמות ישובו הדינין האלו בהפך. על כן לא תהלך אחר סברתך והקשתך בתולדות המצות, פן תפל בספקות יביאוך למינות, ולא תסכים דעתך עם חבריך בדבר מהם, כי לכל אחד מבני אדם סברא והקשה.

(כוזרי, ג: מט, מהדורת צפרוני, עמ' 192)

ההשתדלות האישית, על סמך הסברה בלבד, שאינה מודרכת על־ידי המסורת האמיתית (כלומר, המושתתת בנבואה) דומה לקסם ולאלכימיה, המנסים לשווא באמצעים מלאכותיים לשנות את הטבע.

כי מעשי התורה כהויות הטבעיות, כלם משערות מאת הבורא, ואין שעורם ביכלת בשר ודם. [...] המעשים התוריים דומים לטבעיים. [...] ונתבאר מזה כי אין קורבה אל האלהים אלא במצות האלהים. ואי אפשר לדעת מצות אלהים אלא מדרך נבואה, לא בהקשה ולא בסברא. ואין בינינו ובין הדברים ההם קורבה אלא בקבלה הנאמנה. ואשר מסרו לנו המצות ההם, לא היו יחידים אבל היו רבים וחכמים וגדולים שהגיעו הנביאים, ואפלו לא היו כי אם הכהנים והלויים והזקנים, אשר היו נושאים התורה, ולא פסקו ממשה.

(כוזרי, ג: נג, מהדורת צפרוני, עמ' 196-199)

שאלה

הסבירו על סמך הקטע המובא מכוזרי, ג: נג, מדוע נחוצה המסורת, הסבירו את המשפט האחרון בקטע: "ואשר מסרו לנו [...] ולא פסקו ממשה". מדוע, לדעת ריה"ל, לא פסקו ממשה?

על אף התנגדותו הנמרצת לקראות אין ריה"ל מזלזל בכנותם של הקראים. הם כנים בהשתדלותם הדתית – ובכל זאת הם מחסיאים את מסרת התורה.

אמר הכוזרי: באר נא לי כעת את טענותיך נגד הקראים – כי אני רואה אותם משתדלים בעבודת ה' יותר מן הרבניים, וטענותיהם נראות מכריעות יותר ומתאימות יותר לפשוטם של פסוקי התורה.

אמר החבר: הלא הקדמתי לך בדברי, כי ההתחכמות והסברה בתורה איננו מביא אל רצון האלהים. ואם לא המשנים [כלומר, המאמינים בשני אלים] ואנשי הקדמות ובעלי הרוחניות והנגזרים [= המתבודדים] בהרים, ושורפי בניהם באש משתדלים להתקרב אל האלהים, וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל האלוהים כי אם במצות האלהים בעצמם, בעבור שהוא יודע שעורם ומשקלם ומקומותם ומה שהוא תלוי באלה הקבלות, אשר בהשלמתם יהיה הרצון והדביקה בענין האלהי.

(כוזרי, ג: כג, מהדורת צפרוני, עמ' 169-170)

ריה"ל מכיר בכנות השתדלותם הדתית של הקראים, אשר לפחות בתחומים מסוימים (כשמירת השבת ומצוות הנידה) מחמירים יותר מן היהודים הרבניים. בזאת דומה יחסו לקראים ליחסם של חז"ל לשומרונים ("כותים"): "רבן שמעון בן גמליאל אומר, כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל" (בבלי, גיטין י: ע"א). ובכל זאת, עם כל הכבוד להשתדלותם הכנה, מה שקובע בסוף הוא קיום מצוות האל, שהרי גם עובדי אלילים שהקריבו את ילדיהם היו כנים בהשתדלותם.

ריה"ל מתפלמס כאן נגד המושג הרווח באסלאם (וגם בקראות) של השתדלות ("אג'תהאד", מאותו השורש כמו מלחמת קודש – "ג'האד") אישית. לפי מושג זה, על המאמין להשתדל לגבש דעה בהלכה האסלאמית, בהשתמשו בהיקש ("קיאס", "הקשה" בתרגום אבן תיבון) כדי להבין את הקוראן ואת ההלכה. ואולם אין כל ערובה כי השתדלות זו של היחיד תוביל לדעה נכונה. לכן סייגו את השתדלותו של היחיד לטובת השתדלותה הקולקטיבית של הקהילה האסלאמית, שהיא מביאה ל"הסכמה" ("אג'מאע"), והסכמה זו היא ערובה לדעה נכונה. ההסכמה היא אחד מארבעת היסודות או השורשים ("אצול") של האמונה וההלכה האסלאמיות.

ראינו שריה"ל דוחה גם את ההשתדלות וגם את ההיקש. כפי שהסביר חוקר הפילוסופיה היהודית והקראות דניאל לסקר,¹¹ טענת ריה"ל היא שההשתדלות האישית וההיקש מובילים לאנרכיה (אם אין הסכמה) או, במקרה של הסכמה, אל מסורת עצמאית וחדשה שאינה אמיתית. דת כמו האסלאם וכת כמו הקראות נאלצות להשתמש בהשתדלות מפני שבניגוד ליהדות האמיתית (כלומר הרבנית, לדעת ריה"ל) אין להן מסורת מהימנה ואמיתית. לפי לסקר, ריה"ל בונה כאן יסוד לביקורת הקראות והפילוסופיה גם יחד: ההיקש הקראי מוביל לאנרכיה הלכתית, וההיקש הפילוסופי מוביל לאנרכיה בדעות.

לסיכום: תפיסת ריה"ל, שאין ההשתדלות (ואף לא ההשתדלות הכנה) בפני עצמה מהווה יסוד אמיתי לעבודת האל ולהתקרבות אליו ולדבקות בו, היא אבן פינה של כל ספר הכוזרי, מראשיתו ועד לסופו. פתיחתו המפורסמת של הספר היא סיפור חלומו הנשנה של מלך הכוזרים:

כי נשנה עליו חלום פעמים רבות כאלו מלאך מדבר עמו ואומר לו: "כונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי". והוא היה משתדל מאד כתורת הכוזר, עד שהיה משמש בעבודת ההיכל והקרבנות בעצמו בלב שלם, וכל אשר היה משתדל במעשים ההם, היה המלאך בא אליו בלילה ואומר לו: "כונתך רצויה ומעשך איננו רצוי".

(כוזרי, א: א, מהדורת צפרוני, עמ' 3-4)

וכן בסיומו של ספר הכוזרי:

אמר החבר: לא שהאלהים צריך אל [מעשי האדם כגון] הזכרה והערה, אך שהמעשים צריכים לשלמות ואז יהיו ראויים לגמול [...] וכאשר יהיה המעשה והכונה שלמים כראוי, יהיה עליהם הגמול [...] ואם היה המעשה בלעדי כונה או כונה בלתי מעשה תאבד התוחלת.

(כוזרי, ה: בז, מהדורת צפרוני, עמ' 333)

כי תלך מביתך מן וצע לבזר פי ידך מהימה לקבלה
 ונגמרת פיהם ותקדיר לנסב לתי' תסתחקה לזרה
 למסמניה מנמא הן למן כלקהא וכדלך תקדיר למנה
 לחיה למסתחקה לחלול' שמה אלהה הי' בינה מנמא
 הו' ללה וחיה פלסמעלך לתקדיר ולתקסיט מנה
 ולא יתעק על קולה כמחיל' מן חכמה ומן מבנה
 לזר' י' פ' פ' תרי' לחיה פי לתעסב במכיל' חתו
 נקדיר בהם ולא נתעלה מן פי לשריעה קל' לבזרו
 לא סביל' ל' ולך ולא בקל' מבכמהם ואסנא
 מתלמהם מן יוג' מן יותה בדלך מן גמלעה לזר' גמלעה
 לא יגוז על מותהם למעטלח מתמל' לתורה וכדעיה
 ושרוקה מן לזן משה מצחה פי לצדור או פי למצחה
 קל' לחבר פכה ירי' מן יוג' כלמך פי מצחה או פי
 מצחבן פמן לבתרה לא יגוז עליהם אכלב
 ויתר' למפרה וכדלך למצחה פמן לבתרה יפעל פי
 לנל' מ' מבתלקם למקל' יגע' ל' רח' למבנה קל'
 לחבר פמה תקול' פי חרף יוג' פי למצחה יפלמך
 קי' מ' מתל' צרו צעדי' למתרה מן ירר צדון
 ומש' לא גי' לשון נפש' ומרר בפ' וגי' ולך כתר
 ל'

איור 7: ספר הכוזרי, ג: כג-כז: יש כאן הרצאת החבר על הקראות והפולמוס של ריה"ל נגד הקראות וסיעונו בדבר
 הצורך בקבלה (מסורת, תורה שבעל-פה). כתב-יד בערבית-יהודית שהועתק בדמשק בשנת 1794 ומצוי
 באוקספורד.

(Bodleian Library, University of Oxford, MS. Pococke 284 folio 75 verso)

שאלה

מדוע מתנגד ריה"ל להשתדלות דתית?

6.4.4 ר' יהודה הלוי והאריסטוטליות

לסקירה קצרה של מאפיינים אחדים של האריסטוטליות חזרו לדיון באריסטו והאריסטוטליות ביחידה 3, סעיף 3.1.2 (עמ' 266-268) ובעשרת המאמרות (הקטגוריות), סעיף 3.3.4.4 (עמ' 374-377, ונספח ג, עמ' 433-435). יש לזכור כי הפילוסופיה האריסטוטלית בימי הביניים הייתה מעורבת ברעיונות נאו־אפלטוניים, כמו תורת האצילות, שלה התנגד ריה"ל בתוקף כפי שהובהר לעיל. אבל מה עם האריסטוטליות עצמה – מה היה יחסו של ריה"ל אליה?

יחסו של ריה"ל לפילוסופיה האריסטוטלית לא היה חד־משמעי. מחד גיסא, פילוסופיה זו היא הפילוסופיה הטיפוסית המעוררת את התנגדותו הנמרצת בספר הכוזרי. מאידך גיסא, במובנים מסוימים הוא ממשיך להשתמש בפילוסופיה זו, למרות הסתייגותו ממנה, והיא נשאת חשובה ואף חיונית בעיניו להתפתחותו האינטלקטואלית והרוחנית של האדם. כאמור לעיל, בדיון בזיקת ריה"ל לאל־גזאלי, אין ריה"ל מאמץ את ביקורתו השיטתית והכללית של אל־גזאלי על הפילוסופיה, ואין ריה"ל עובר מעמדה שכלתנית לעמדה צופית, כמו שעשה אל־גזאלי.

כך מתאר ריה"ל את אמונת הפילוסוף – מעין אב־טיפוס של הפילוסוף האריסטוטלי בימיו – שעמה הוא מבקש להתפלמס:

ואמר לו הפילוסוף: אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה, כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכונות, כי הכונה מורה על חסרון המכון, וכי השלמת כונתו שלמות לו ובעוד שלא תשלם הוא חסר. וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מדיעת חלקי הדברים, מפני שהם משתנים עם העתים, ואין בדיעת הבורא שנוי. והוא אינו יודע אותך כל שכן שידע כונתך ומעשיך, וכל שכן שישמע תפלתך ויראה תנועותיך. ואם יאמרו הפילוסופים שהוא בראך, הם אומרים זה על דרך העברה, מפני שהוא עלת העלות בבריאת כל נברא, לא מפני שהוא בכונה מאתו. ולא ברא מעולם אדם, כי העולם קדמון. [...] והכל שב אל הסבה הראשונה לא בעבור כונה ממנה, אבל – הוא אצילות, נאצלת ממנה סבה שנית ואחר כך שלישית ורביעית, והתרבו הסבות והמסובכות והשתלשלו כאשר אתה רואה אותם. והרבות קדמון כאשר הסבה הראשונה קדמונית, אין לה תחלה. ולכל איש מאישי העולם סבות שבהם יגמר, ויש איש שנשלמו סבותיו ובא שלם, ואיש שחסרו סבותיו ובא חסר. [...] והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם המעלות המדותיות והמדעיות והמעשיות, ולא חסר מאומה מן השלמות. [...] והשלם ידבק בו מן המין האלהי אור שהוא נקרא השכל הפועל, ידבק בו שכלו הנפעל דבקות־התאחדות, עד שיראה האיש ההוא כאילו הוא השכל ההוא הפועל אין כיניהם שינוי, [...] והמדרגה הזאת היא תכלית ההגעה המקוה לאדם השלם, אחרי אשר תשוב נפשו מטהרה

מן הספקות, מבינה החכמות על אמתתם, ותשוב כאילו היא מלאך ותשוב גם במדרגה המלאכותית התחתונה הנפרדת מן הגופות. והיא מדרגת השכל הפועל, והוא מלאך מדרגתו למטה מן המלאך הממונה בגלגל הירח. והם שכלים מפשטים מחמרים קדומים עם הסבה הראשונה. ואינם יראים הכליון לעולם. ותשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחר, ולא יחוש לכליון גופו ואבריו, מפני ששב הוא ואותו [דהיינו, השכל הפועל] דבר אחר ונחה נפשו בחיים. [...] וזהו אשר יכנה ב"רצון אלהים" על דרך העברה או על דרך הקרוב. רדפהו ובקש ידיעת אמתת הדברים עד שישוב שכלך פועל לא נפעל, והדבק בדרכי הצדיקים במדות ובמעשים, כי הם עזר בציור האמת ודבקות הלמידה וההדמות לשכל ההוא הפועל. ותכף לזה תעלה בדרך מדת ההסתפקות והשפלות והכניעה וכל מדה מעולה, עם ההגדלה לסבה הראשונה, לא כדי שיחנק רצונו ולא להסיר מעליך קצפו, אבל בעבור ההדמות אל השכל הפועל בבחינת האמת וספור כל דבר כמה שהוא ראוי לו והאמתו כאשר הוא, ואלה הם ממדות השכל. וכאשר תהיה על התכונה הזאת מן האמונה, אל תחוש על איזו תורה תהיה ובאיזו דת ובאיזה מעשה ובאיזה דבור ובאיזה לשון אתה מרומם, או בדה לעצמך דת לענין הכניעה, ולרומם ולשבח ולהנהגת מדותיך וביתך ואנשי מדינתך, אם הם סומכים עליה, או קח לך לדת הנמוסים [= החוקים] השכליים אשר חברו הפילוסופים, ושים מגמתך וכונתך זך נפשך. וככלו של דבר – בקש זך הלב באיזה אופן שיתכן לך אחרי אשר תבין כללי החכמות על אמתתם. ואז תגיע אל בקשתך, רצוני לומר: ההדבק ברוחני, רצוני לומר – השכל הפועל.

(כוזרי, א: א, מהדורת צפרוני, עמ' 4-10)

שאלות

בתיאור אמונת הפילוסוף בכוזרי, א: א, הסבירו:

1. מדוע אין אצל האל רצון?
2. מדוע אין האל יודע את פרטי הדברים?
3. מדוע כינוי האל "בורא" הוא "על דרך העברה"? באיזה מובן אפשר לכנותו אל ובאיזה מובן לא?
4. מה פירוש הביטוי "המעלות המדותיות והמדעיות והמעשיות"?
5. חזרו לתיאור ההתאחדות המיסטית (unio mystica) של פלוטינוס ביחידה 3, סעיף 3.1.8.3 (עמ' 289-298), והסבירו לאורו את ה"דבקות-ההתאחדות" שמתאר הפילוסוף של ריה"ל כאן. אצל פלוטניוס, האם דבקות-ההתאחדות זו היא שכלית? אצל הפילוסוף האריסטוטלי של ריה"ל, האם דבקות-ההתאחדות זו היא שכלית?
6. בעליית הנפש הנאו-אפלטונית של פלוטניוס (יחידה 3, שם), ממה צריכה נפש האדם להיטהר? אצל הפילוסוף האריסטוטלי של ריה"ל, ממה צריכה הנפש להיטהר? מה משתמע מהיבט זה?
7. מדוע רוצה האדם השלם, לפי הפילוסוף, להשיג את המעלות המצוינות?
8. מדוע אין הפילוסוף מייחס חשיבות לדת ולמעשים, ומציע למלך לבחור או לבדות דת לצורך הנהגת המדינה?

ריה"ל מתאר כאן דמות פילוסופית אופיינית לאסכולה האריסטוטלית בימי הביניים (שכללה, כזכור, יסודות של תורת האצילות הנאו־אפלטונית). כפי שנראה בהמשך הדיון במשנתו, וכפי שהתבאר בכמה נקודות שכבר נדונו, ריה"ל מתנגד לאמונה פילוסופית זו, לכל אורכה, נקודה נקודה. "אלהי אריסטו" (כפי שהוא מכנה אותו) הוא אל בלתי־אישי, היודע רק את עצמו: שהרי ידיעת כל דבר וולתו היא בגדר פחיתת כבוד אצלו, כי מעצם היות הדברים הידועים משתנים משתמע שינוי בידיעה, ולכן גם שינוי בידוע, כאשר כל שינוי מצביע על אי־שלמות שלא תיתכן באל. כמו כן, אין אלוהי אריסטו רוצה, שהרי דבר שהוא מושלם אינו חסר מאומה, והרצון מעיד על חיסרון שרצוי להשלים. אלוהי אריסטו אינו בורא (אלא במובן מושאל, בדרך העברה כלשון ריה"ל כאן), והעולם קדמון. אלוהי אריסטו הוא נושא, לכל היותר, לידיעה עיונית, ככל נושא עיוני אחר, ואינו נושא לאהבה ולמסירות נפש. תכלית האדם ושלמותו נתפסות כדבקות שכלית בשכל הפועל. תפיסה זו שגויה משתי בחינות. ראשית, היא שגויה מפני שאין תכלית שכלית זו מביאה בחשבון את שלמות כל כוחותיו הנפשיים והגופניים של האדם ואת מעשיו, אלא רק את ידיעתו השכלית. שנית, תפיסה זו של תכלית האדם ושלמותו שגויה מפני שרעיון הדבקות בשכל הפועל מושתת על תורת האצילות שאין לה כל יסוד במציאות ובהיגיון. לכן המוסר האריסטוטלי גם הוא שגוי, כי כל דגשו הוא בהשגה שכלית, בלי להתייחס – כפי שמתייחסת תורת המידות האפלטונית – לכל צרכיו ולכל כוחותיו של האדם, הנפשיים והגופניים גם יחד. לבסוף, אין הפילוסוף האריסטוטלי כאן מייחס חשיבות כלשהי לחייו המעשיים של האדם. מעשי האדם אינם חשובים, אלא רק כוונותיו, ולכן רשאי המלך לבחור או לבדות דת הנוחה לו בהנהגת המדינה.

עד כאן ביקורת הפילוסופיה האריסטוטלית של ריה"ל מתמקדת בעמדותיה של פילוסופיה זו, שהן מסופקות ואינן מספקות. ואולם הביקורת על הפילוסופיה האריסטוטלית תוקפת בעצם לא רק את מסקנותיה, מנקודת ראות דתית, אלא את יסודותיה ושיטתה, מנקודת ראות פילוסופית. כלומר, הפילוסופיה האריסטוטלית המקובלת נכשלת כפילוסופיה, מבחינה פילוסופית. אין ריה"ל טוען, כמו שטען אל־גזאלי, שהפילוסופיה בפני עצמה היא טעות ואף כפירה. הוא טוען כי הפילוסופיה האריסטוטלית השלטת אינה פילוסופיה אמיתית. כיצד?

ביחידה 2 (סעיף 2.2.2, עמ' 154-155) אמרנו שהפילוסופיה כשיטת מחקר שכלית־מדעית (כפי שהובנה בימי הביניים) היא שיטה פתוחה, משום שאינה תלויה (ולכן אינה מוגבלת) באמונות דתיות קודמות. להפך, הפילוסופיה יכולה להוביל לעמדות עצמאיות המנוגדות להקדמות הדתיות. לעומת זה, הפלאם מבוסס על הקדמות דתיות המקובלות מראש כאמיתיות, ותפקידו של הפלאם הוא להצדיק אמונות דתיות אלו בדרכים שכליות. לכן הפלאם הוא מעין "שיטה סגורה" – כמו מעגל סגור החוזר על עצמו – המאמתת הקדמות מסורתיות שמראש נתקבלו כאמיתיות. לפיכך הפילוסופיה היכולה להביא לכל מסקנה המאמתת באמצעות שיטתה השכלית־המדעית היא שיטה פתוחה, ואילו הפלאם, המאמת מה שכבר מקובל כאמת, הוא שיטה סגורה.

כזכור, זהו יסוד הביקורת של הרמב"ם על הפלאם (ראו יחידה 2, סעיף 2.2.5.4, עמ' 172), שהוא מעגל או מחזור סגור המתבסס על הקדמות הלקוחות מספרים קדומים, ולא על הקדמות שיש להן הוכחה מדעית וראיה אמיתית. במקום להתאים את מסקנותיהם למציאות האמיתית כפי שהיא, הם

מנסים להתאים את טענותיהם על המציאות ואת השקפת עולמם להקדמותיהם המסורתיות השגויות. לדברי הרמב"ם:

סוף דבר – כי כל המדברים הראשונים, מן היונים המתנצרים ומן הישמעאלים, לא נמשכו אחר הנראה מענין המציאות תחלה בהקדמותיהם, אבל יסתכלו, איך צריך שיהיה המציאות, עד שתהיה ממנו ראיה על אמתת זה הדעת או לא יסתרהו; וכשיתאמת הדמיון ההוא יחיבו, שהמציאות הוא על צורת כך, ויבאו להביא ראיות לקים הטענות ההם, אשר ילקחו מהם הקדמות, אשר יתאמת בהם הדעת או לא יסתר.

(מורה הנבוכים, א: עא; הדברים מובאים במלואם ביחידה 2, סעיף 2.2.5.4, עמ' 173-174)

ריה"ל שוב הופך את הדברים על פניהם. לא שהכלאם הדתי הוא שיטה סגורה והפילוסופיה היא שיטה פתוחה, אלא בדיוק להפך: הדת (כמובן שכוונתו היא ליהדות) היא שיטה פתוחה והפילוסופיה האריסטוטלית היא שיטה סגורה. הפילוסופיה האריסטוטלית היא שיטה סגורה מפני שהיא מסתמכת על דעות והקדמות המקובלות מראש כאמיתיות, דעות שאין להן מופת מדעי, ושאינן תואמות את המציאות. בסקרנו בקצרה את הפילוסופיה של אריסטו (ביחידה 3, סעיף 3.1.2), אמרנו שאריסטו בנה את תורת ההכרה שלו על ניסיון החושים (בניגוד גמור לתורת ההכרה האפלטונית). לשיטת אריסטו, על המחקר להתחיל מהתופעות הטבעיות הידועות באופן אמפירי ולהתקדם ולחקור את סיבותיהן של תופעות אלו. אבל אין זו דרך האריסטוטליים בימי הביניים, שקיבלו כנתון מראש את מה שאריסטו הסיק ממחקרו. הם אימצו את מסקנותיו של אריסטו ולא את שיטתו, והם מנסים להתאים את המציאות למסקנות אלו ולא את המסקנות למציאות המוחשית. לכן שיטתם ה"פילוסופית" (לכאורה) היא סגורה, בדיוק כמו השיטה הסגורה של הכלאם, ואין היא שיטה פילוסופית אמיתית, כלומר פתוחה.

יתרה מזו, על הפילוסופיה לחקור את המציאות; המציאות כוללת לא רק את הטבע אלא גם את ההיסטוריה. עובדה היא עובדה, ויש לחקור אותה ולהתמודד אתה, בין שהיא עובדה טבעית ובין שהיא עובדה היסטורית. הפילוסופיה האריסטוטלית אינה מתמודדת כנדרש עם העובדות הטבעיות. גרוע מזה – אין היא מתמודדת כלל עם העובדות ההיסטוריות, כמו תופעת הנבואה וייחודו של עם ישראל.

נחזור להלן להיבט ההיסטורי של טענה זו של ריה"ל, כשנדון במשנתו. כאן נסתפק בדוגמה של טענה שמעלה ריה"ל נגד מדעי הטבע האריסטוטליים, שלכאורה אמורים להתבסס על ניסיון החושים. הפילוסופים משתמשים בטענות הגיוניות ושכליות, ולכן אנשים נוטים להאמין להם גם כשמדובר בדעה ספקולטיבית שאין לה יסוד מדעי בניסיון. בתחום המטאפיזיקה, כפי שראינו, ריה"ל דוחה על הסף את תורת האצילות, שאין לה יסוד שכלי או אמפירי. גם בתחום הפיזיקה משועבדים הפילוסופים האריסטוטליים לתפיסות מקובלות שאינן נלמדות מהניסיון המדעי. אומר על כך יצחק יוליוס גוטמן:

יהודה הלוי מסתפק בכך, שהוא מראה על־ידי דוגמאות אחדות את שרירותן של המשניות הפילוסופיות. הוא מורה ברוב עניין, כי משנת הפילוסופיה הטבעית על ארבעת היסודות [דהיינו, ארץ, מים, אוויר, ואש] אין לה על מה שתסמוך בניסיון, שכן במציאות אמנם מוצאים אנו את ארבע איכויות־היסוד: חום, קור, לחות, ויובש, אבל לא את התגלותן הטהורה באבות־היסודות. אמנם יכולים אנו להעמיד בדרך העיון את העצמים על היסודות האלה, אבל אין אנו רשאים לייתם להם קיום ממשי ריאלי.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 116)

אם כן, לשיטתו של ריה"ל מה שאנו יודעים מניסיונו המידי אינו ארבעת היסודות הפשוטים, ולא ארבע איכויות־היסוד המופשטות בפני עצמן, אלא את האיכויות כפי שהן מוחשות בגופים מורכבים. לדבריו:

וזהו מה שהייתי מפתח עליך מהפתוי ומנוחת הנפש על דעותם, למה שנתברר מהם המופת בחכמות ההרגליות [כלומר המתמטיקה] וההגיון – בטחו הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע, וחשבו שכל מה שאמרוהו – מופת. ולמה לא תספק בטענותם ביסודות הארבעה ראשונה, ותתבע אותם בעולם האש, אשר יטענו ששם האש העליונה אין גון לו, שימנע גון השמים והכוכבים, ומתי השגנו אנחנו אש יסודית? אבל איכות חמה בתכלית, אם תחול בארץ, תהיה גחלת, ואם תחול באויר – שלהבת, ואם תחול במים תהיה מים רותחים. ומתי ראינו גשם אש ואוירי נכנסים בחמר הצמח והחי, עד שנגזר שהוא מרכב מהארבעה כלם: אש ואויר ומים וארץ? אמר, שהשגנו המים והארץ בהשתנותם והכנסם בחמר הצמח, ולאויר ולחמימות השמש עזר בהויה בדרך האיכות, לא בגשם אש ולא בגשם אויר. או מתי ראינו אותם נתקים אל אלה הארבעה בעיניהם? [...] אמת כי אחר המחקר יוצא לנו ההכרח להודות בחמימות והקרירות והלחות והיבשות, ושהם איכויות ראשונים, לא ימלט מהם או ממצועיהם גשם מהגשמים, ושהשכל יתיך המרכבות אליהם, וירכיב מהם ויניח להם עצמים נושאים, ויאמר: אש ואויר ומים וארץ בציור ובמאמר, לא שהם היו [ב]כלל פשוטים חוץ לשכל, ויתרכב מהם כל הוה.

(כוזרי, ה: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 303-304)

אין ריה"ל כופר במציאותן של ארבע האיכויות. מה שהוא טוען כאן נגד האריסטוטלים הוא אמונתם בארבעת היסודות הפשוטים. שיטת מחקרם של האריסטוטלים מתיימרת להיות אמפירית, אבל "מתי ראינו" את היסודות הפשוטים? מה שהשגנו בניסיון מוחשי הוא ארבע האיכויות כפי שהן מוחשיות בגופים מורכבים. גם כאן מזהיר אותנו ריה"ל: מבחינה אמפירית, לא חשנו את החמימות הטהורה. חשנו את הגוף החם (למשל, מים רותחים), כלומר חשנו את האיכות לא כשהיא בפני עצמה אלא כתכונה (איכות) של גוף ספציפי, מורכב. לכן בשכלנו אנו חייבים להניח שיש עצמים הנושאים איכויות אלו, אבל אין להסיק מזה שישנם עצמים פשוטים (ארבעת היסודות) שיש

להם קיום ממשי, מחוץ לשכלנו. לסיכום, ריה"ל מדגים לנו כאן שהפילוסופיה האריסטוטלית נכשלת מבחינה מדעית: היא אמורה להסתמך על מחקר אמפירי, ולבחון, כשיטה פתוחה, את הנחות היסוד שלה (כלומר הקדמותיה) לאור המציאות המוחשית, ולהתאים את הקדמותיה למבחן המציאות. אבל לא כך עושים האריסטוטלים: שיטתם היא שיטה סגורה, מפני שאינה בוחנת את הקדמותיה במבחן המציאות, אלא מניחה את הנחות היסוד שלה (במקרה הנידון כאן, קיומם של ארבעת היסודות הפשוטים), אף-על-פי שאין להקדמות אלו יסוד במציאות האמפירית. פילוסופים אלה עוסקים בספקולציה, המשלה אנשים רבים מפני שהיא משתמשת בראיות הגיוניות לכאורה, הבאות לאמת (כביכול) את הקדמותיהם, אבל אינם עוסקים במחקר מדעי-אמפירי, הבוחן את הקדמותיו במבחן המציאות ומתאים את הנחות היסוד שלו לעובדות המוחשיות. בהמשך הדיון נראה כיצד בתחום ההיסטוריה משתמש ריה"ל באותה ביקורת נגד הפילוסופיה האריסטוטלית, המתעלמת, לטענתו, מן העובדות.

שאלות

1. הסבירו את המשפט "ומתי ראינו גשם אשי ואוירי נכנסים בחומר הצמח והחי, עד שנגזור שהוא מורכב מהארבעה כולם".
2. מה ההבדל בין שיטה פתוחה לבין שיטה סגורה?
3. מדוע, לדעת ריה"ל, אפשר להגדיר את הפילוסופיה האריסטוטלית כשיטה סגורה ולא כשיטה פתוחה?

התנגדותו של ריה"ל לפילוסופיה האריסטוטלית נעשית, במידה מסוימת, בשם פילוסופיה זו עצמה. כפי שראינו, בניגוד לפילוסופיה של אפלטון, המתחילה מן הצורה או מן המהות המופשטת, ורואה בפרט התומרי מעין דימוי או חיקוי של צורתו, הפילוסופיה של אריסטו מתחילה מן הפרט הקונקרטי, ומגדירה את העצם כצורה וחומר גם יחד. לכן שיטתו של אריסטו אמורה להתחיל מן העובדות המוחשיות, אבל לדעת ריה"ל אין הפילוסופיה האריסטוטלית מתמודדת כנדרש עם העובדות – לא עם העובדות הטבעיות המוחשיות (שלכאורה עניינו אותה), ועל אחת כמה וכמה לא עם העובדות ההיסטוריות (שלא העסיקו אותה כלל). אין ריה"ל דוחה את הפילוסופיה בכללותה, כפי שעשה אל-גואלי. ככל שהוא מבקר את הפילוסופיה ומצביע על כישלונותיה, נקודת המוצא שלו נשארת אריסטוטלית במובנים מסוימים אלה: גישתו היא אמפירית ביסודה (כפי שהאריסטוטליות אמורה ומתיימרת להיות), ומתחילה מהפרט הקונקרטי שהוא שילוב של חומר וצורה; ביקורתו על הפילוסופיה היא ביקורת פילוסופית ולא דתית, כלומר ריה"ל דוחה את דעותיהם של הפילוסופים (למשל, בתורת האצילות) לא מפני שדעות אלה סותרות את התורה, אלא מפני שאין להן יסוד שכלי. האמת העל-שכלית של התורה אינה עומדת (ואינה יכולה לעמוד) בשום סתירה לאמת השכלית-המדעית: "חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת" (כוזרי, א: סז, מהדורת צפרוני, עמ' 31). אפילו מקור יהודי מיסטי – ספר יצירה – מקבל פירוש שהוא בעיקרו אריסטוטלי (אחדותם של שלושת הספרים מתפרשת כאחדותם של השכל המשכיל והמושכל).

הפילוסופיה האריסטוטלית היא לדעתו, ההישג האינטלקטואלי האנושי העליון למי שלא זכה להתגלות אלוהית בנבואה:

אמר החבר: הפילוסופים אין להאשים אותם, מפני שהם עם לא נחלו חכמה ולא תורה, מפני שהם יונים, ויון מבני יפת השוכנים בצפון, והחכמה שהיא ירשה מאדם, והיא החכמה המחזקת בכח אלהי, איננה כי אם בזרע שם שהוא סגלת נח, לא פסקה החכמה ולא תפסק מן הסגלה ההיא מאדם. [...]

אמר הכוזרי: וכי זה מחיב שלא נאמין לאריסטו בחכמתו?

אמר החבר: כן, מפני שהטריח את שכלו ומחשבתו בעבור שלא היתה בידו קבלה ממי שיאמין בהגדתו. וחשב בתחלת העולם וסופו, והיה קשה על מחשבתו לציר ההתחלה, כאשר היה קשה גם כן הקדמות. אך הכריע הקשותיו הנוטים אל הקדמות במחשבתו המפשטת. [...] ואילו היה הפילוסוף באמה שינחל מקבלות ומפרסמות שאינו יכול לרחות אותם, היה מתעסק בהקשותיו ומופתיו להחזיק החידוש עם קשיו. כאשר החזיק הקדמות אשר הוא יותר קשה לקבל.

(כוזרי, א: סג-סה, מהדורת צפרוני, עמ' 30-31)

החכמה האנושית המקורית, מאדם הראשון, לא עברה ליוונים, שהם צאצאיו של יפת, בנו הקטן של נח, אלא לצאצאיו של שם. לכן לא ירשו היוונים חכמה או תורה, כמו היהודים (שהם מזרע שם), ולכן נאלצו לעסוק בעיון, שהיה יכול להביא אותם למסקנות אחרות (כחידוש העולם במקום קדמותו) אילולי הייתה בידם מסורת מהימנה המעידה על החידוש.

לכן, לדעת ריה"ל, יש להודות לפילוסופים אשר

ינצלו על כל פנים, ונתן להם שבח על מה שטענו ממששט הקשיהם וכונו הטוב, ועשו הנמוסים השכליים ומאסו העולם, והם על כל פנים מעלים, אחר שלא יחייב להם קבול מה שאצלנו, ואנחנו יחייב לנו קבול הערות והקבלה הנמשכת אשר היא כראיה.

(כוזרי, ה: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 308-309)

במאמר חשוב על "השכל הפועל בכוזרי ותורת הסיבות של ריה"ל", מסכם הרברט דווידסון את זיקתו של ריה"ל לפילוסופיה האריסטוטלית:

לסיכום: האריסטוטליות הערבית בימי הביניים כה שלטת [בהגותו של] ריה"ל, שאף-על-פי שריה"ל סבר שהוא דוחה את הקוסמולוגיה של "הפילוסופים", הוא רק הצליח לפרש אותה מחדש. הוא מצייר את העולם השמימי כמערכת גלגלים, ורק מתעקש שהגלגלים

השמימיים נבראו ישירות בידי האל ופועלים כמבצעי רצונו. ריה"ל מקבל את התפיסה ששרשרות סיבות, שמקורן בתנועות הגלגלים, פועלות בעולמנו, ורק מוסיף את התנאי שגם סיבות אלו נשלטות בידי רצון האל. הוא מקבל את הניתוח האריסטוטלי הסטנדרטי של ההויה וההפסד בעולם התת-ירחי כרצף מתמשך של צורות העוברות מעל ליסוד החומר הראשוני. לגבי מקורו של החומר בעולם התת-ירחי, אין הפילוסוף שבכוזרי אומר מאומה, אף-על-פי שאבן סינא טען כי החומר נאצל על-ידי השכל הפועל. ריה"ל עצמו טוען, כי החומר, כמו שאר היקום, נברא בידי האל. [...] לדעת ריה"ל "נותן הצורות" הוא האל ולא השכל הפועל. עלינו להבין כי תוצאות ההאצלה מאת האל, כמו תוצאות כוחות הטבע, יכולות להיות מושעות, אם כך ירצה האל.

(Davidson, "The Active Intellect in the *Cuzari* and Hallevi's Theory of Causality", p. 381)

לבסוף, כפי שיוחנן סילמן טוען בצדק, הפילוסופיה – עם כל הסתייגויותיו של ריה"ל ממנה – נשארת חיונית לא רק כשלב בהתפתחותה התרבותית והחינוכית של האנושות, אלא כשלב בהתפתחותו השכלית והרוחנית של כל אדם הרוצה, כמו מלך כוזר, לעבוד את האלוהים באמת.

ועוד הערה לסיום עניין זה: ככל שריה"ל התנגד לפילוסופיה, והעדיף "טעם" מ"הקשה" ואת "אלהי אברהם" מ"אלהי אריסטו" (מונחים שיידונו להלן), הוא נשאר כפוף לפילוסופיה ופסל כל אפשרות שמה שנודע מהתגלות יסתור את מה שנודע מהשכל. גם מושג האל שלו, ככל שהוא אישי ופועל מרצון, אינו משתנה ואינו זקוק לשום דבר שממנו הוא הנהנה. מושג האל של ריה"ל אינו סותר אפוא את התפיסה הפילוסופית-השכלתנית של האל:

והתעלה הענין האלהי מהשיג אותו שגוי או הפסד [...] והוא נעלה ונקדש מן ההנאה במאכלם ובמשתיהם.

(כוזרי, ב: כו, מהדורת צפרוני, עמ' 95-96)

6.4.5 ר' יהודה הלוי והכלאם

בדיון בכלאם (ביחידה 2, סעיף 2.2.5.1), למדנו את תיאור עקרונות הכלאם בספר הכוזרי (ה: יח). חזרו על הדיון שם, לרבות ההערות. כזכור, לדעת ריה"ל אין הכלאם מועיל למאמין התמים, אלא רק למי שזקוק לטיעונים ולחיוזקים שכליים כדי לדעת מה להשיב לאפיקורוס. תועלת צנועה זו של חידוד השכל שקולה כנגד סכנה מנגד: אותן הטענות השכליות המביאות אדם אחד אל האמת עלולות להביא אדם אחר אל הספק. האמונה הדתית האמיתית מושתתת על החוויה הדתית ולא על טיעונים שכליים-למחצה. לעומת זה, המחקר המדעי האמיתי הוא נחלת הפילוסופיה ולא נחלת הכלאם. אין הכלאם אפוא יריב אינטלקטואלי ליהדות ברמה של הפילוסופיה.

פן נוסף להתנגדותו של ריה"ל לפלאם הוא זיקתם של הקראים אליו. בקרב הקראים נשאר הפלאם במשך דורות רבים הזרם השליט בתחום ההגות, ואילו בהגות האסלאמית ובהגות היהודית בימי הביניים אסכולות אחרות, האריסטוטליות למשל, הדיחו את הפלאם הצדה. ריה"ל מזכיר את זיקתם של הקראים לפלאם, כאשר מלך כוזר מבקש מהחבר היהודי סקירה של עקרונות הפלאם: "השמיעני בחסדך כללים מקוצרים מן הדעות אשר נתבררו אצל חכמי שרשי האמונה, והם הנקראים אצל הקראים בעלי חכמת הדברים" (כוזרי, ה: טו, מהדורת צפרוני, עמ' 309). מדוע אומר ריה"ל כי "הם הנקראים אצל הקראים", כאשר כך הם נקראים בפי עצמם ובפי אחרים? ייתכן שהתשובה היא כי ההקבלה בין הקראות לפלאם או המכנה המשותף להם הוא התפתחותם המפגרת. הקראות בעיני מתנגדיה הרבניים דוגמת רס"ג, ראב"ע וריה"ל, היא מעין פיגור רוחני, מפני שאינה פתוחה לכל התפתחות התורה שבעל-פה מימי בית שני והלאה, ובגלל שעבודה לפשוטו המילולי של המקרא. כן הפלאם הוא מעין פיגור בתולדות ההגות מפני שאינו פתוח להתפתחויות ולגישות חדשות במחקר הפילוסופי-המדעי, ובגלל שעבודו של הפלאם להקדמות שהופרכו ושאין להן תוקף מדעי.

6.4.6 ר' יהודה הלוי והמגיה האסטרלית

באחד ממאמריו החשובים הראה שלמה פינס,¹² כי בספר הכוזרי מזכיר ריה"ל במקומות אחדים את המונח "רוחניות" (בערבית: "רוחאניא"). מקור המונח בספרות המגית הערבית, וספרות ערבית זו משקפת את המגיה והתיאורגיה¹³ של הספרות ההרמטית¹⁴ היוונית העתיקה במצרים. הרוחניות המתווכות בין הבורא לבין בני אדם, נאצלות ומקבלות את כותן מהאל, מנהיגות ומניעות את שבעת כוכבי הלכת, ומשפיעות על העולם הארצי השפל.

לדעת פינס, הספר הערבי המגי גיאת אל-חכים (תכלית החכם) (ספרד, המאה ה-11) תורגם שלוש פעמים לעברית, מה שמעיד על השפעת המגיה בקרב הוגים יהודים. הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשנה, מגדיר את טענת נביאי שקר כי הם קיבלו את הרוחניות מהכוכבים

הנבואה בשם עבודה זרה נחלקת לשני חלקים. החלק הראשון שיקום נביא ויאמר שכוכב פלוני השרה עלי רוחניותו (רוחאנייתה) [...] החלק השני שאמר: חזון נראה אלי מה'

12 שלמה פינס, "על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 511-540.

13 תיאורגיה (theurgy) – מן היוונית (theos = אל, ergos = עבודה, ופירוש המונח כישוף, כלומר היכולת להכריח או לשכנע אל או כוח על-טבעי לעשות משהו או לחלל נס. התיאורגיה הייתה ידועה באסכולה האפלטונית במצרים כשיטת התקשרות עם כוחות רוחניים.

14 ספרות דתית, פילוסופית, מיסטית, אסטרולוגית ואלכימית שמקורה בחוגים יווניים נאו-אפלטוניים במצרים, המיוחסת לאל הרמס טריסמגיסטוס (הרמס המשולש בגדולה) – זהו הכינוי היווני של האל המצרי תחות, הנחשב לממציא המדעים.

לעבוד נעבד פלוני, או להוריד רוחניות פלונית באופן פלוני [...] הרי גם זה מתנבא בשם עבודה זרה.

(רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה, מקור ערבי ותרגום עברי מאת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ח, עמ' ה, מובא גם אצל שלמה פינס, "על המונח רוחניות", עמ' 523-524)

ואולם לדברי פינס, שלילת התיאורגיה וה"רוחניות" פחות חד-משמעית אצל ריה"ל, שכאמור, מזכיר במקומות שונים בספר הכוזרי את המונח "רוחניות". פינס מציע כי ריה"ל האמין שמערכת מצוות התורה היא מעין תיאורגיה יעילה ומוצלחת יותר מהתיאורגיה הנוכרית:

יחסו [של יהודה הלוי] לעבודה זו הוא, כמובן, שלילי, אך נראה לי [...] שהשלילה הזאת היא מוחלטת פחות מאשר אצל הוגים אחרים, בראש ובראשונה הרמב"ם. [...] על מה מתבססת הקביעה בס' הכוזרי בדבר עליונותה של היהדות על הדתות הפאגאניות? דבריו של יהודה הלוי הם ברורים וחד-משמעיים: הוא גורס [...] שהיהדות עולה על הדתות המבוססות על פנייה אל רוחות אניות, על עיסוק בטלסמאות¹⁵ וכולי, מפני שהיא מועילה יותר. העבודה, דהיינו, הטקסים בדתות הפאגאניות, דומה לעיסוקו של אדם חסר-ידע במקצוע הרפואה, המשתמש בתרופות המצויות אצלו מבלי שיבין מה יעודן. [...] ואילו היהדות [...] נתנה בשפע ועדיין היא נותנת את הידיעות הדרושות ואת היכולת לנהוג בעניינים שהדת טובה להם באופן המועיל ביותר. הקריטריון של התועלת מאפשר, אם כן, את ההשוואה שדיברתי עליה, המוכיחה את עליונותה של היהדות. אם רוצים, היהדות היא תיאורגיה יעילה ומועילה, ואילו הדתות הפאגאניות [...] הן תיאורגיות שאין להן שחר כשלעצמו, מכיוון שאי-אפשר להפיק מהן תועלת כלשהי שתדמה ליעילותה ותועלתה של היהדות – בתורת התיאורגיה – על מערכת מצוותיה, כולל עבודת המקדש (כאשר עמד עדיין על כנו), וכפי שיעידו תולדות עם ישראל מאז ועד היום.

(פינס, שם עמ' 529)

כאמור, לדעת יהודה הלוי, הן הדת היהודית והן התיאורגיה והמאגיה הפאגאניות מבקשות תועלת. [...] ויתרונה של היהדות הוא בכך, שהיא, בניגוד לפאגאניות, משיגה את המטרה הזאת. [...] והנה, בגישתו [...] של יהודה הלוי אל הדת [...] מצטיירת היהדות כמין תיאורגיה, שיתרונה על התיאורגיות הפאגאניות הוא בכך, שבניגוד להן, היא יעילה ומצליחה.

(פינס, שם עמ' 532-534)

15 טלסמאות – (talisman) – קמע או דבר המכיל או המושך או המוריד כוח רוחני עליון על הלוש אותו או המשתמש בו.

בספרו המקיף חוקר דב שוורץ את מקומה של המגיה האסטרלית דווקא בהגות השכלתנית היהודית בימי הביניים, בקרב הוגים שלא הכירו את תורת הקבלה או שהתנגדו לה, ושמגמתם הייתה מדעית.¹⁶ יהדות אשכנז, שנחשפה פחות מהיהדות הספרדית לתרבות הערבית המדעית, גם הושפעה פחות מהמגיה האסטרלית שהייתה נדבך בתרבות הזאת.

לדעת שוורץ, "ההוגה [היהודי] הראשון שהניח יסודות מוצקים לפרשנות מגית-אסטרלית לתורה ולמערכת מצוותיה הוא ר' יהודה הלוי" (שם, עמ' 31), למשל בפרשנותו לחטא עגל הזהב בכוזרי, א: צו. מטרת עגל הזהב הייתה ריכוז השפע האלוהי באובייקט או במקום קדוש, או הורדת "רוחניות" מהכוכבים. מעשה העגל היה חטא משום שהיה צלם שעבר על האיסור "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת [...] לא תשתחוה להם ולא תעבדם" (שמות, כ: ד-ה), בניגוד לצלמים ולאובייקטים קדושים שנצטוו במפורש במקדש, כארון העדות, לוחות הברית והכרובים.

שוורץ טוען אפוא כי לשיטת יהודה הלוי

העגל נעשה כדי לקבל ולקלוט את שפע הכוכבים לפי המתכונת של המגינים העוסקים בהורדת רוחניות הכוכבים ("אצטגנינים ובעלי טלסמאות"). הווי אומר, מלכתחילה כיוון ריה"ל להסביר את חטא העגל לפי המגיה האסטרלית [...] ומכאן שלאובייקטים האחרים שהיו מקור ברכה, כמו עמוד הענן, עמוד האש, הלוחות והארון, יש משמעות מגית-אסטרלית.

(שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה, עמ' 36)

לכן, מסיק שוורץ, ראה ריה"ל בתורה ובמצוותיה, וכן במערכת ההלכתית כולה, ביטוי להשפעות מגיות-אסטרליות:

מנגנון פעולתו של המעשה ההלכתי אכן מבוסס על כך, שיש השפעות משתנות של הכוכבים לפי הזמן והמקום. יתר על כן, המקורות היהודיים אימצו לעצמם תאוריות אסטרולוגיות. [...] לפיכך ביקורתו של ריה"ל איננה מופנית כלפי עקרונות האסטרולוגיה כשלעצמם – כולל ההשפעה על אופיים של דם, אומה ועולם – [...] אלא כלפי היומרה של האסטרולוגים לדעת אותם בלי "הכות האלוהי" ("קנה אלהיה"). ברוח זו יש להבין את הזלוול המתמיד באצטגנינות ("הבלים") לאורך ספר הכוזרי, וכך יש גם להסביר את המהפך שעבר אברהם אבינו: "אמר לו 'צא מאצטגנינות שלך' (שבת קנו ע"ב). ר"ל שצוהו לעזוב כל חכמותיו ההקשיות מחכמת הכוכבים וזולתם' וידבק בעבודת מי שהגיע אליו

16 דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט-1999.

בטעם" (כוזרי, ד: יז). האסטרולוגיה נדחית אפוא כמו שנדחים המדעים האחרים, וכמו שנדחית גם הפילוסופיה (כוזרי, ה: ב), כלומר כחולשת השיקול האנושי בהשגת האמת, שמקורה שמימי. אך עקרונות האסטרולוגיה קיימים ועומדים, והם ניתנים לגילוי אך ורק דרך ההתגלות.

(שוורץ, שם, עמ' 37)

בהמשך משווה שוורץ את גישותיהם של ריה"ל ושל ר' אברהם אבן עזרא, בניגוד למה שכתבנו על האסטרולוגיה במשנת ראב"ע ביחידה הקודמת (יחידה 5, פרק 5.9), שוורץ סבור כי ראב"ע האמין לא רק באסטרולוגיה כידיעה מדעית של כוחות עליונים, אלא אף ביעילותן של המגיה והתיאורגיה, ואילו ריה"ל האמין ביעילותה התיאורגית של התורה בלבד. לדברי שוורץ:

אבן עזרא אכן ייחס ממשות להורדת הרוחניות על צלמים – לפחות בהשגת ידע אסטרולוגי, כפי שניכר בפירושו לטכניקה של בלעם – אך שלל עשייה זו מבחינה דתית. לעומת זאת הוא סבר, שהתורה הציגה אופנים אחרים של הורדת רוחניות שהם בגדר ציווי ופעולתם יעילה. מכאן שגישתו של אבן עזרא איננה שונה מבחינה עקרונית מגישתו של ר' יהודה הלוי. הבחנה אפשרית אחת אמנם קיימת בין גישותיהם של שני ההוגים שיצקו את המסורת ההרמטית ליהדות: ריה"ל סבר שרק התורה יכולה להציג הורדת רוחניות יעילה ונאותה; אבן עזרא לעומתו לא כפר ביכולת החוץ-דתית להוריד רוחניות. הוא אסר על הורדת הרוחניות, אך במקרים רבים לא הטיל ספק ביעילותם.

(שוורץ, שם, עמ' 80)

אנו מפרשים את משנות ראב"ע וריה"ל בדרך שונה. כפי שראינו, ראב"ע אמנם האמין ביעילותה של האסטרולוגיה כידיעה מדעית של כוחות עליונים והשפעתם בעולם הארצי, אבל יש הבדל עקרוני ומהותי בין הידע האסטרולוגי לבין העשייה של המגיה האסטרלית. גם שוורץ כותב:

מעתה נוכל לקבוע: הנחת ההשפעה של הכוכבים באמצעות כוחותיהם ("כח עליון") וקבלת ההשפעה במקומות ובאקלימים השונים איננה מחייבת פרשנות מגית. האופי המגי של הפעולה נקבע כאשר משיכת הכוחות נעשית באמצעות צורות ואובייקטים אחרים (טליסמנים). קבלת כוח עליון על ידי קרבן, על ידי כלי מכלי המשכן (כרובים וכיוצא באלה) או על ידי אמצעים אחרים הוא בגדר מעשה מגי אסטרלי. מכאן ברור, כי הורדת כוח עליון על צורות משמעו שימוש בכוחות השופעים מהכוכבים וניצולם, וכי אבן עזרא השתמש במינוח של קבלת כוח גם בהקשר לפעילות מגית.

(שוורץ, שם, עמ' 68)

להבנתנו, על אף המינוח והדוגמאות שהביא שוורץ, אין אברהם אבן עזרא עובר מהדיעה האסטרולוגית אל המעשה המגיאסטרלי, ושלא כמו ראב"ע, אין ריה"ל מאמין אפילו בדיעה האסטרולוגית, שלא לדבר על יעילותה של המגיה האסטרלית בסיכומנו את תורתו האסטרולוגית של אברהם אבן עזרא אמרנו:

עניינו המדעי של אבן עזרא באסטרולוגיה הוא פועל יוצא של הקוסמולוגיה הנאו־אפלטונית של שלושת העולמות. התערבותו הישירה של האל כמה שקורה לבני אדם בעולם הארצי השפל אינה מובנת כנס דווקא, ובוודאי לא כמגיה או תיאורגיה, כי אם באופן טבעי גרידא, על־ידי ידיעת המשכיל מראש את העתיד לקרות ממילא. [...] המשכיל על־ידי ידיעתו מראש, והיהודי על־ידי שמירת התורה, יכולים אפוא לנצל את קביעות גזירות הכוכבים כדי להינצל מרעתן.

(יחידה 5, סעיף 5.9.7)

אם כן, להבנתנו, עסק אברהם אבן עזרא באסטרולוגיה, המבוססת על ידיעת קביעות גזירות הכוכבים, שאינן משתנות, ולא במגיה אסטרלית, כלומר היכולת המעשית לשנות או לכוון כוחות עליונים. ידיעה אסטרולוגית זו, כאמור, היא פועל יוצא של הקוסמולוגיה הנאו־אפלטונית.

מכל הבחינות האלו, להבנתנו, אין אסטרולוגיה, ועל אחת כמה וכמה אין מגיה אסטרלית במשנת ריה"ל. ראשית, אין אצלו הבסיס של הקוסמולוגיה הנאו־אפלטונית. שנית, אין אצלו תורת האצלה, על אף שימוש פה ושם במונח האצלותי (כפי שראינו לעיל, בסעיף 6.4.1). גם לדעת שוורץ (בדברו על תפיסת העולם של "האחים הטוהורים"), תפיסת העולם הנאו־אפלטונית "אפשרה את הלגיטימציה של התפיסות ההרמטיות בעולם מונותאיסטי" (שוורץ, שם עמ' 17). בקיצור: בלא קוסמולוגיה נאו־אפלטונית, בלא תורת האצלה (שריה"ל מזלזל בה), אין בסיס לכוחות עליונים ולא לידיעתם האסטרולוגית, ועל אחת כמה וכמה לא להפעלתם או הכוונתם המעשית במגיה אסטרלית.

לכן דברי החבר בכוזרי, ד: ט ("ואם נמצא מן החכמה ההיא דבר סמוך אל חכמה אלהית תוריית, נקבלהו, ובוזה תנוד דעתנו על מה שנזכר מחכמת הכוכבים בדברי רבותינו, מפני שאנחנו סבורים שהוא מקובל מכח אלהי והוא אמת, ואם לא – הנה כלו סברות וגורלות בשמים, יותר אמתיים מהם הגורלות בעפר"), אין פירושם, כפי ששוורץ סבור, "שהחבר הסכים להנחת היסוד של מלך כוזר", ואין להסיק מהם שריה"ל אכן האמין במגיה אסטרלית.

הבה נעיין בדברי החבר ביתר הרחבה:

וכי אנו דוחים שיש לעליונות מעשה בארציות? אך נודה כי חמרי ההויה וההפסד מתמת הגלגל. אבל הצורות מאת מנהיגם ומוליכם והשם אותם כלים להקמת כל אשר יחפץ מן ההוויות מבלתי שנדע לחלק אותם. והחוזה טוען שהוא יודע לחלק ולהבין, ואנחנו מכתישים

אותו בזה, ונגזר שאין בשר ודם משיג לזה. ואם נמצא מן החכמה ההיא דבר סמוך אל חכמה אלהית תוריית, נקבלהו, ובוה תנוח רעתנו על מה שזכר מחכמת הכוכבים בדברי רבותינו, מפני שאנחנו סבורים שהוא מקובל מכת אלהי והוא אמת, ואם לא – הנה כל סברות וגורלות בשמים, יותר אמתיים מהם הגורלות בעפר.

(כוזרי, ד: ט, מהדורת צפרוני, עמ' 237-238)

מה שחז"ל אמרו הוא אמת, כי בסופו של דבר גם דבריהם בתורה שבעל-פה מבוססים על "כח אלהי", אולם חכמת הכוכבים בפני עצמה מהימנה פחות אפילו מהניחוש בגורלות בעפר, ועוד "אנחנו מכחישים אותו בזה, ונגזר שאין בשר ודם משיג לזה". כשהחבר אומר "ואם נמצא מן החכמה ההיא דבר סמוך אל חכמה אלהית תוריית", האמירה היא משפט תנאי, "ואם". ריה"ל סבר שלא תיתכן סתירה בין האמת הדתית לבין האמת המדעית-השכלית. לדבריו: "חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר" (כוזרי, א: פט). כמו כן: "חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת" (כוזרי, א: סז). האסטרולוגיה, כמו המדעים או המדעים-לכאורה האחרים, צריכה מופת. אם לאסטרולוגיה יש מופת אמיתי ותוקף מדעי, נקבל אותה, בדיוק כפי שאם נמצא מופת אמיתי לחומר קדמון או למציאותם של עולמות אחרים לפני העולם הזה, נקבל דעות אלו ו"לא היה בזה פגם באמונתנו" (כוזרי, א: סז). אין פירוש דברים מותנים אלה, שהאסטרולוגיה, וכל שכן המגיה האסטרלית, היא אכן מדע אמיתי.

6.4.7 ר' יהודה הלוי: גישה אקלקטית למקורות

סקרנו את הרקע הרעיוני להגותו של ריה"ל, ועמדנו על זיקתו לאסכולות ולזרמים הדתיים האלה: הנאו-אפלטוניות, המיסטיקה היהודית (ספרות ההיכלות והמרכבה, שיעור קומה, וספר יצירה), אל-גזאלי, הקראות, האריסטוטליות, הפלאם. ועמדנו גם על עצמאותו המחשבתית. לדברי אליעזר שביד:

אין למנות את ריה"ל עם אף אחת מן האסכולות הכלליות שחתכו את המחשבה הדתית בימי הביניים: הפלאם, הנאו-אפלטוניות והאריסטוטליות, אף-על-פי שבא במגע עם כולן וקיבל מכולן (וגם הושפע במיוחד מאל-גזאלי).

(שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עמ' 128)

לריה"ל הייתה אפוא גישה אקלקטית למקורותיו היהודיים והלא-יהודיים גם יחד. בהתאם לצורכי שיטתו, לא היסס ריה"ל לאמץ רעיונות או מונחים ממגוון מקורות, אולם שמר מרחק ביקורתי מכולם.

6.5

ספר הכוזרי וסיפור הכוזרים

6.5.1 מתי נכתב ספר הכוזרי: תאריך פנימי

בדו־שיח בין החבר היהודי לבין מלך הכוזרים אומר החבר, כי לפי הלוח היהודי, המונה את השנים מבריאת העולם, השנה היא ארבעת אלפים וחמש מאות (כוזרי, א: מז). ובפתיחת הספר אומר ריה"ל: "וזכרתי מה ששמעתי כבר מטענות החבר אשר היה אצל מלך כוזר הנכנס בדת היהודים היום כארבע מאות שנה, כאשר נזכר ונודע בספרי דברי הימים" (כוזרי, א: א, מהדורת צפרוני עמ' 3). משני אזכורים אלה משתמע כי ספר הכוזרי נכתב בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות (ד' תת"ק), שהיא שנת 1140 לסה"נ.

6.5.2 איגרות חסדאי אבן שפרוט ויוסף מלך הכוזרים

מה הם המאורעות שלדברי ריה"ל אירעו כארבע מאות שנה לפני כן (כלומר בשנת 740 לסה"נ בקירוב)? בשנת 1160-1161, כעשרים שנה אחרי כתיבת ספר הכוזרי, אנו מוצאים התייחסות למאורעות אלה בספר הקבלה מאת ר' אברהם אבן דאוד הלוי,¹ בן דורו הצעיר של ריה"ל. אחרי התייחסות לקראים, ראב"ד מתאר את תפוצות היהודים הרבניים:

שאתה מוצא קהלות ישראל שהיו פושטות ממדינת סלא² בקצה המערב אל תאהרת³ בראש המערב וקצה אפריקה ומצרים וארץ הצבי⁴ וארץ ערב וארץ שנער⁵ וארץ עילם וארץ פרס

1 ר' אברהם אבן דאוד הלוי – ראב"ד – נולד בקורדובה בשנת 1110 בקירוב ונהרג בטולדו על קידוש השם בשנת 1180. בשנת 1160/1161 כתב את חיבורו ההיסטורי ספר הקבלה, ובאותה שנה כתב גם את חיבורו הפילוסופי האמונה הרמה. (נדון בראב"ד ביחידה 7).

2 סלא (Sale) במרוקו.

3 Tahert

4 כלומר, ארץ־ישראל.

5 כלומר, עיראק.

וארץ דרין⁶ וארץ הגרגשי, ונקראת גרגאן, וטברסטאן ואלדילאס עד נהר אתל⁷ שהיו שם גוי כוזרים שנתגיירו. ויוסף מלכם שלח ספר לר' חסדאי הנשיא בר' יצחק בן שפרוט, והודיעו שעל דעת רבנות משתדל הוא וכל עמו.⁸ וראינו בטוליטולה⁹ מבני בניהם תלמידי חכמים, והודיעונו ששאלתם על דעת רבנות.¹⁰

(ג"ר כהן, ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי: מהדורה ביקורתית עם תרגום אנגלי, תשכ"ז, חלק עברי, עמ' 67-68)

הקטע מספר הקבלה לראב"ד מזכיר את ההתכתבות בין חסדאי בן יצחק אבן שפרוט¹¹ בספרד לבין יוסף מלך הכוזרים. יש עדות עצמאית משנת 1100 בקירוב לקיומם של מכתבים אלה, וכנראה שנכתבו בשנת 960 בערך. יש חוקרים המטילים ספק באותנטיות של מכתבים אלה, אבל ריה"ל וראב"ד האמינו בהם, וגם החוקר ד"מ דנלופ מאשר את אמינותם.¹² נסקור עתה בקצרה את המכתבים, החשובים מאוד לסיפור המסגרת של ספר הכוזרי ולהתפתחות משנתו של ריה"ל באשר לייחודה של היהדות ומעמדם של הגרים ביהדות. לפני שתמשיכו ללמוד את המכתבים, קראו את נספח א – הערך "כוזרים" מהאנציקלופדיה העברית (כרך כ, טורים 625-629) מאת ד"מ דנלופ.

6.5.2.I איגרת חסדאי אבן שפרוט למלך כוזר

באיגרתו למלך כוזר מתאר חסדאי אבן שפרוט את ספרד ואת ממלכת עבד אל-רחמן. חסדאי פגש שליחים שבאו לספרד ושאל אותם לשלום היהודים בארצם, וכך שמע לראשונה על הכוזרים. לדברי האיגרת:

ואת כל השלוחים האלה מביאי המנחות אני שואל אותם תמיד בעד אחינו ישראל פליטת הגולה. [...] עד אשר הודיעונו שלוחי תראסן [עיר בפרס] הסותרים שאמרו לי, כי יש ממלכה ליהודים נקראים על שם אלכוזר, ולא האמנתי לדבריהם, כי אמרתי: לא יאמרו לי כדבר הזה כי אם לרצות אותי ולהתקרב אלי. ואשתומם על הדבר הזה עד אשר באו שלוחי קשטנטנינה בתשורה וכתב מאת מלכם אל מלכנו, ואשאלם על הדבר הזה וישיבו אותי כי באמת הוא

6 כלומר, הודו.

7 כלומר, הוולגה.

8 כלומר, הכוזרים נוהגים כמנהגי היהודים הרבניים ולא כמנהגי הקראים.

9 טולדו (Toledo).

10 כלומר, הם נוהגים כמנהגי היהודים הרבניים ולא כמנהגי הקראים.

11 חסדאי אבן שפרוט (915 בקירוב עד 970 בקירוב) חי בקורדובה. היה רופא ושר ושגריר בממשלת המלך עבד אל-רחמן, וראש הקהילה היהודית.

12 D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York 1967, ch. 6

הדבר הזה, וכי שם המלכות אלכוזר, ובין אלקשטנטניה ובין ארצם מהלך חמשה-עשר יום בים, אבל ביבשה יש בינינו אמות רבות, ושם המלך המולך יוסף.

(מהדורת צפרוני, עמ' 343)

חסדאי מבקש שהמלך ישיב לו ויכתוב לו על אודות ארצו וממשלתו. כאדם מנוסה בשירות ממשלתו שואל חסדאי שאלות ענייניות ומפורטות בענייני המדינה, ובנוסף גם שאלות בעלות עניין יהודי ודתי:

עתה הנה חקותי את האגרת הזאת לאדוני המלך וחנותי למולו שלא תכבד עליו שאלתי, ויצוה להודיע את עבדו כל הדברים האלה, וכל עניני ארצו, ומאיזה שבט הוא ומה דרך המלכות, איך ינחלו המלכים כסא כבוד המלכים, המשבט ידוע, אם ממשפחה הראויה למלך ואם מלך בן מלך, כאשר היה מנהג אבותינו בהיותם שוכנים בארצם? ויודיעני אדוני המלך, כמה מהלך ארצו, ארכה ורחבה, ערי חומה וערי פרזות, ואם היא משקה או גשומה ועד אן תגיע ממשלתו, מספר חיליו, גרודיו ושריו. ואל נא יחר לאדוני בשאול מספר גרודיו. [...] ולא שאלתי השאלה הזאת, כי אם למען אעלו ברבת עם הקדש, ויודיעני אדוני מספר המדינות אשר הוא רודה בהם ומספר המס אשר ישיבו לו [...] ואם אדוני חונה בעיר הממלכה ידועה או אם הוא יסב את כל גבול ממשלתו, ואם האיים הקרובים אליו אם מהם מתיהדים, ואם ישפט את עמו או יקים להם שופטים, ואיך עלותו בית ה' ועם איזו אמה יערך קרב ועל מי ילחם, ואם המלחמה רוחה את השבת, ומי הממלכות והגוים אשר סביבותיו ומה שמם ומה שם ארצם ומה שם הערים הקרובות אל ממלכתו [...] ויודיעני כמה מלכים מלכו לפניו, מה שמם [...] ובאיזו לשון אתם מדברים [...] וכאשר שמענו את שמע אדוני המלך ותקף מלכותו ורב חיליו, תמהנו בזאת, נשאנו ראש, ותחי רוחנו, ותחוקנה ידינו ותהי ממלכת אדוני לנו לפתחון פה.

(מהדורת צפרוני, עמ' 347-348)

6.5.2.2 איגרת יוסף מלך כוזר לחסדאי אבן שפרוט

המלך משיב לחסדאי תשובות מפורטות בעניינים הדתיים, אבל אינו משיב לו בעניין שבטו ולא בעניינים המדיניים והצבאיים. רק לקראת סוף האיגרת, אחרי הדיון הדתי העיקרי, סוקר המלך בקצרה את ארצו ומשיב על שאלות אחדות שחסדאי שאל: המלכות עוברת מאב לבן, הכוזרים שולטים בארצות השכנות המשלמות להם מס, והכוזרים נלחמים ברוסים ומהווים חץ בין הרוסים לבין הערבים: "ואני אלחם עמהם [הרוסים] מלחמה קשה, ואלו עזבתיים, היו מכחידיים כל ארץ ישמעאל עד בגדאד" (מהדורת צפרוני, עמ' 361). לאור דברים אלה, מציע לן גודמן שגירום של הכוזרים נבע, בין היתר, משיקולים גאופוליטיים: להוות חץ יהודי בין העולם הנוצרי לבין

העולם המוסלמי.¹³ המלך כותב שממלכת הכוזרים מחולקת לשלוש מדינות. בראשונה גרים המלכה, משרתיה וסריסיה, עם אוכלוסייה של יהודים, מוסלמים, נוצרים ואחרים, והמלך ושריו גרים במדינה השלישית (הוא אינו מסביר מי גר במדינה השנייה). לדברי המלך אין בארצו גשם רב, אבל יש בה נהרות ומעיינות רבים, והוא גר באי בנהר. במידע מועט זה מסתפק המלך בעניינים המדיניים והצבאיים שנשאל.

לדברי ד"מ דנלופ:

האיגרת [של חסדאי] שואלת לאיזה שבט שיך יוסף. אין תשובה באיגרתו [של המלך], אולי מפני שלא היה יהודי במוצאו ולכן לא היה לו שבט. יש צדק בטענה כי היהדות הכוזרית, אפילו במאה העשירית, היתה מאוד בלתי־מושלמת. לכן, אולי, אין תשובה מצד יוסף לשאלות הנוגעות להליכתו למקום תפילה, והאם המלחמה דוחה את השבת. ברור שמלך כוזר לא ירצה למסור את גודל כוחו הצבאי, כפי שביקש חסדאי. אם אין השמטות בשתי האיגרות – ולזה אין כעת הוכחה – ישנה אי־התאמה ניכרת בין השאלות באיגרתו [של חסדאי] לבין התשובות באיגרתו [של המלך]. יש להניח כי זוהי עדות לכך שהתעודות האלו הן באמת מה שהן מתכוונות להיות, ושאינן בידוי ספרותי.

(Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, p. 143)

על אף אמינותה הכללית של איגרת המלך, יש קושי בתאריך המוזכר בה. כזכור, לפי הכוזרי גיורו של מלך הכוזרים אירע בשנת 740 בקירוב. באיגרת המלך, משנת 961 או 962 בקירוב, נאמר שהגיור התרחש לפני 340 שנה, דהיינו בשנת 622-621 לסה"נ, ואין תאריך זה (622 = שנת ההג'רה, שהיא ראשית האסלאם) מתיישב עם הטענה בדבר מעורבות של נציג מוסלמי (קאצי' = שופט) שייצג מלך ערבי בוויכוח הבין־דתי שנערך לפני מלך הכוזרים. דנלופ מציע שהתאריך הוא תוספת מאוחרת של יד אחרת, או שפשוט נפלה כאן טעות והתאריך צריך להיות לפני 240 (ולא 340) שנה, דהיינו בשנת 722-721, תאריך קרוב למדי לתאריך שנוקב ריה"ל (שנת 740).

האיגרת עוסקת בעיקר בעניינים דתיים ובסיפור גיורם של הכוזרים. המלך יוסף מאשר את הידיעה שהגיעה לחסדאי על אודות ממלכה כוזרית יהודית. בתשובה לשאלת ייחוסו, הוא מסביר כי הוא מצאצאיו של תוגרמה, נכדו של יפת בן נח.¹⁴

13 Lenn Goodman, "Judah Halevi", pp. 196-197

14 לפי בראשית, י: כ-ג: "בני יפת גמר ומגוג ומדי ויון ותבל, ומשך ותירס. ובני גמר, אשכנז וריפת ותגרמה." יש לציין כי בפירושו הערבי לתורה, רב סעדיה גאון מתרגם את "תגרמה" כ"אלברגאן", ולפי גרשון כהן, נראה שהכוונה לארץ הבולגרים. ואולם אין מדובר בבולגריה שבבלקנים, אלא במזרח בולגריה, מצפון לים הכספי, באזור הנהרות וולגה וקמה, ברוסיה של היום, שם הייתה ממלכה חזקה מן המאה ה־10 עד המאה ה־15, כאשר נכבשה בידי הרוסים. לדברי המלך יוסף, הכוזרים כבשו את ארץ "ונגתר" (שהוא שמם הארמני של הבולגרים) וגירשו אותם אל הנהר דונא (נהר הדנובה, באזור בולגריה של היום). "הארץ אשר אני יושב, לפנים היו יושבים בה ונגתר, באו אבותינו כוזריים, גלחמו עמהם. ונגתר היו רבים כחול אשר על הים לרב, ולא יכלו לעמד לפני כוזר, עובי ארצם וברחו, ורדפו אחריהם עד שהשיגו אותם על הנהר ששמו דונא. עד היום הזה הם חונים על נהר דונא וקרובים הם לקשטנסינה. ויירשו כוזריים את ארצם עד היום הזה" (מהדורת צפרוני, עמ' 355).

לאחר תיאור כיבוש ארצו, עובר המלך לעיקר הסיפור: התגלות מלאך אלוהים לבולן, מלך כוזר, שהביאה לבסוף לידי גיורם (התייחדותם) בשלבים של המלך ושל עמו. בהופעתו הראשונה לפני בולן המלאך מברך אותו. בהופעתו השנייה לפני בולן המלאך אומר לו: "אי בני, ראיתי את דרכיך ורציתי את מעשיך" (מהדורת צפרוני, עמ' 355), והציע לתת לו "חק ומשפט". בולן משיב למלאך כי הוא אמנם מאמין, אבל

האמה אשר אני עליה כופרים הם, לא ארע אם יאמינו בי או לא. אם יתגוללו רחמיך עלי, תראה על פלוני השר הגדול שלהם והוא יעזורני על זאת. הקדוש ברוך הוא עשה כרצונו ונראה אל האיש ההוא בחלום, והשכים בבקר ובא והגיד למלך, והמלך קבץ את כל שריו ועבדיו ואת כל עמו ושם לפניהם הדברים האלה, וקבלו עליהם את הדין ובאו ונכנסו תחת כנפי השכינה.

(מהדורת צפרוני, עמ' 356)

הפניית המלאך אל "פלוני השר הגדול שלהם" היא ככל הנראה רמז לשלטון הכפול שהיה נהוג אצל הכוזרים (כפי שהיה נהוג גם אצל עמים תורכיים אחרים), ואולי יש כאן עדות נוספת לאמינותה של האיגרת. בראש השלטון עמד המלך הראשון (בולן), הנקרא "כאקאן". תפקידו של הכאקאן היה ייצוגי וטקסי. השליט בפועל היה המלך השני, שתוארו "בג" (אפשר אולי להשוות את תפקיד הכאקאן לתפקיד נשיא המדינה, ואת תפקיד הבג לתפקיד ראש הממשלה). בגלל כפילות השלטון נאלץ בולן, הכאקאן, להיעזר בבג, שאינו מתואר כאחד משריו ("השר שלי") אלא "השר הגדול שלהם", דהיינו של העם, בעל מעמד עצמאי. תהיה חלוקת השלטון אשר תהיה, יש לציין כי המלאך בעצמו הופיע לפני המלך בולן, ואילו אצל ה"שר הגדול" לא הופיע המלאך בעצמו, אלא בחלום. בכל מקרה, רק לאחר שגם "השר הגדול" השתכנע מהמלאך אירע הגיור ההמוני ("ובאו ונכנסו תחת כנפי השכינה"). אבל גיור-למחצה ראשון זה אינו גיור שלם. המלך ועמו הם יראי ה' בשלב ראשון זה, אבל עדיין לא התגיירו במלוא מובן המילה, דהיינו עדיין לא קיבלו את עול מצוות התורה.

בשלב הזה, כאשר בולן ועמו "באו ונכנסו תחת כנפי השכינה" בלא גיור שלם, מופיע המלאך פעם שלישית למלך ואומר לו: "אי בני, השמים והארץ לא יכלכלוני, אף על פי כן בנה לי בית לשמי ושכנתי בו." הואיל ולמלך בולן לא היה כסף לבנות את המקדש, "הלך ועשה מלחמות רבות ונצח בהן בעזרת שדי, והחרים המדינה ולקח ממון ושב בשלום וקדשם, ובנה בהם האהל והארון והמנורה והשלחן והמזבחות וכלי הקדש ברחמי ה' בכח שדי, עד היום קימים ושמורים בידי" (מהדורת צפרוני, עמ' 356-357).

שאלות

1. השוו את הנחיית המלאך לבולן לבנות את המקדש לסיפור בניית בית המקדש בידי שלמה. ראו ספר מלכים א, ו: יא-יג: "ויהי דבר ה' אל שלמה לאמר. הבית הזה אשר אתה בנה אם תלך

בחקתי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצותי ללכת בהם, והקמתי את דברי אתך אשר דברתי אל דוד אביך. ושכנתי בתוך בני ישראל, ולא אעזוב את עמי ישראל". ובחנוכת המקדש שלמה אומר (שם, ח: כז-כט): "כי האמנם ישב אלהים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי. ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו ה' אלהי, לשמע אל הרנה ואל התפלה אשר עבדך מתפלל לפניך היום. להיות עינך פתוחות אל הבית הזה לילה ויום אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם, לשמע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה." 2. לפי דברי בולן, היכן שוכנת השכינה? לפי סיפור שלמה שבמקרא, היכן שוכנת השכינה? מה משתמע מהבדלים אלה?

בשלב זה מקבל המלך בולן שליחים ומתנות מאת "מלך אדום ומלך ישמעאל" (דהיינו נוצרי ומוסלמי), ששלחו גם מחכמיהם כדי "להטותו אל דיניהם". בולן הזמין חכם יהודי להתווכח עם נציגי הנצרות והאסלאם, אבל "לא יכלו לעמוד על דין אחד" (כלומר אף דת אחת לא התקבלה עליידי האחרות). לכן שאל בולן את הכומר הנוצרי: איזו דת טובה יותר, האסלאם או היהדות?

ענה הכומר ואמר לו: יחי המלך לעולם, אם שאלת על ערך הדין, לא יש בעולם דין כדין ישראל. הקדוש ברוך הוא בחר בישראל מכל אמה ולשון וקראם בני בכורי ועשה עמהם נפלאות גדולות והוציאם מארץ מצרים [...] ונתן להם את התורה מתוך האש [...] והביאם אל ארץ כנען ובנה להם בית המקדש. ואחר כל זאת מרדו וחטאו וקלקלו את הדין, וכעס עליהם והגלה אותם והשליכם מעל פניו ופזרם לארבע רוחות. אם לא כן, לא היה כדין ישראל בעולם. [...] [אבל] דין ישמעאל לא דין הוא אלא כדיני גויי הארצות.

(מהדורת צפרוני, עמ' 357-358)

למחרת שאל בולן את הקאצ'י (השופט) המוסלמי, איזו דת טובה יותר, הנצרות או היהדות?

והשיב לו הקאצ'י: דין יהודי דין אמת הוא, ועמהם מצוות וחקים, אלא כשטעו כעס עליהם הקדוש ברוך הוא ומסרם ביד אויביהם, אבל הגאולה והתשועה להם. דין של נוצרי לא דין הוא, אוכלים חזיר וכל טמאה ומשתחווים למעשי יריהם, ואין להם תקוה.

(מהדורת צפרוני, עמ' 358)

ביום השלישי כינס בולן את שלושת נציגי הדתות והודיע להם:

"אם כן, הודיתם בפיכם, שדין ישראל מכבד, ואנכי בחרתי בדין ישראל, דינו של אברהם ברחמי אל בכח שרי".

(שם, עמ' 359)

רק אז נימולו הכוזרים והתגיירו:

"ומן העת ההיא והלאה עזרו שדי ואמץ כחו וחזק זרועו, וימל את בשר ערלתו, הוא ועבדיו ומשרתיו וכל עמו. וישלח ויבא חכמי ישראל, ויפרשו התורה ויסדרו לו כל המצוות".

(שם)

ואז המלך יוסף מעיר:

עד היום הזה אנו על הדין הנכבד והאמתי, יתברך שמו של הקדוש ברוך הוא ויתעלה זכרו לעולמים. ומן היום ההוא שנכנסו אבותינו תחת כנפי השכינה, אלהי ישראל הכניע לפניו את כל אויביהם והשפיל את כל האמות והלשונות אשר סביבותיהם, ולא עמד איש בפניהם עד היום, ויהיו כלם למס: בין מלכי אדום ובין מלכי ישמעאל. אחר הדברים האלה עמד מלך מבני בניו [של בולן] ושמו עובדיה. צדיק וישר, הוא חדש את הממלכה והעמיד את הדין כדין וכהלכה, והוא בנה בתי כנסיות ובתי מדרשות וקבץ לרב מחכמי ישראל. ויתן להם כסף וזהב לרב, ויפרשו לו ארבעה ועשרים ספרים [ספרי התנ"ך] ומשנה ותלמוד ומחזורות של חזנים, והיה ירא אלהים ואוהב התורה והמצוות.

(שם)

מדברי המלך יוסף כאן משתמע כי הכוזרים היו בקשר הדוק עם קהילות ישראל, וכי למדו מהם את היהדות הרבנית (משנה ותלמוד וכו'), בדומה למה שכתב ראב"ד בספר הקבלה: "ויוסף מלכם שלח ספר לר' חסדאי הנשיא בר' יצחק בן שפרוט והודיעו שעל דעת רבנות משתדל הוא וכל עמו. וראינו בטוליטולה (= טולדו) מבני בניהם תלמידי חכמים, והודיעונו ששאלתם על דעת רבנות".

כאמור, איגרת המלך יוסף חשובה מאוד לסיפור המסגרת של ספר הכוזרי לריה"ל והתפתחות משנתו, ובה המרכיבים שהשפיעו על ריה"ל לחיוב או לשלילה: חוויה נבואית לכאורה של מלך כוזר; אמירת המלאך כי מעשי המלך רצויים אצל האל; גיורם בשלבים של כוזרים, כאשר בשלב הראשון יש גיור חלקי בלבד, על סמך בניית מקדש וכליו כמצווה בתורה שבכתב; ויכוח בין־דת, כאשר אין הנצרות והאסלאם מסכימות זו עם זו, אבל שתיהן מאשרות את אמת היהדות; השלמת הגיור; חידוש הדת, בניית בתי כנסת ובתי מדרש, ולימוד של כל מקורות היהדות האמיתית (הרבנית), דהיינו התורה שבכתב והתורה שבעל־פה.

6.6

חיבור ספר הכוזרי

6.6.1 חיבור הספר בשלבים?

למדנו לעיל שיש שאלה בדבר דרך חיבור ספר הכוזרי ותאריך כתיבתו. מצד אחד ישנה עדות פנימית שהספר חובר בשנת 1140 (ראו הדיון בסעיף 6.5.1). מצד אחר, על סמך קביעתו של שלמה דב גויטיין כי איגרתו של ריה"ל אל חלפון נתנאל שבה מוזכר ספר הכוזרי לראשונה, נכתבה בשנת 1125, חוקרים רבים סבורים כי ספר הכוזרי חובר בשלבים במהלך עשרים שנה בערך, אם כי דוד צבי בנעט כבר הטיל ספק בתאריך האיגרת (חזרו לדיון בסעיף 6.4.3.1). גויטיין וחוקרים אחרים, למשל שלמה פינס, גם ראו באיגרת זו, המזכירה את בקשתו של קראי אחד שריה"ל ישיב לו "בעניינים שונים", עדות למניע של ריה"ל בכתיבת הספר – הפולמוס עם הקראות.

לפי גישה מחקרית זו, ספר הכוזרי חובר בשלבים במשך שנים רבות: בשלב הקדום נכתבו הקטעים במאמר השלישי וייתכן אף שהמאמר השלישי כולו – המתפלמסים עם הקראות; ובשלב המאוחר הושלם הספר במתכונתו הנוכחית, ובו עיסוק בשאלות רבות בפולמוס הבין-דתי ובעיקר בפולמוס עם הפילוסופיה האריסטוטלית – שרק חלק קטן מהן קשור לקראות.

נסקור עתה את פרשנותם של שני חוקרים חשובים בימינו, אליעזר שבייד ויוחנן סילמן. גישותיהם שונות – פרשנותו של שבייד היא בעיקרה ספרותית ואילו פרשנותו של סילמן היא בעיקרה הגותית ועיונית – אולם שניהם מסכימים עם קביעתו של שלמה דב גויטיין כי הספר נכתב בשלבים במשך שנים רבות, וכי ראשיתו בפולמוס של ר' יהודה הלוי עם הקראות. על אף הסכמה זו מגיעים שני החוקרים למסקנות פרשניות שונות.

6.6.2 אליעזר שבייד: מבנהו הספרותי של ספר הכוזרי

אליעזר שבייד מנתח את מבנהו הספרותי של הספר במאמר גדול, "אמנות הדיאלוג בספר הכוזרי ומשמעותה העיונית".¹ שבייד רואה בדו־שיח האפלטוני של ספר הכוזרי הבעה טבעית של השקפת־עולמו, בניגוד, למשל, לדו־שיח השיטתי, אבל המלאכותי, של ספר מקור חיים לר' שלמה אבן גבירול.

ואולם שבייד סבור, שמבחינה ספרותית אפשר להבחין ב"תפירה" בין החומר הקדום, שהוא המאמר השלישי, לבין שאר הספר: מאמרים א, ב, ד, ה. במאמרים מאוחרים אלה הרצף הספרותי הוא ברור, והקו העיוני – העימות שבין התורה לבין הפילוסופיה האריסטוטלית – עקיב. למאמר השלישי יש מבנה ספרותי עצמאי משלו. הואיל ואין קשר ברור ומעבר טבעי בין החומר של המאמר השלישי הקדום לבין המאמרים המאוחרים מסביבו, נאלץ ריה"ל לאפשר מעבר רצוף על־ידי יצירת מסגרת ספרותית בין סוף המאמר השני למאמר השלישי, ובין סוף המאמר השלישי לראשית המאמר הרביעי. לכן בסוף המאמר השני מבקש הכוזרי לשמוע הרצאה בעניינים הנידונים במאמר השלישי:

ואני מחלה פניך שתעתק עמי אל תאר העובר אלהים אצלכם, ואחר כן אשאל אותך על מענתכם על הקראים, ואחר כן אבקש ממך בדעות ובאמונות שרשים, ואחר כן אשאלך על מה שנשאר בידכם מן החכמות הראשונות.

(כוזרי, ב: פא, מהדורת צפרוני, עמ' 138)

כמו כן, בסוף המאמר השלישי יש עוד מעבר ספרותי למאמר הרביעי, כאשר המלך מאשר את אמונתו בקבלה (כלומר במסורת התורה שבעל־פה של היהדות הרבנית) ומבקש הרצאה נוספת בעניינים שיבואו במאמר הרביעי:

כבר הטיבות לבי וחזקת אמונתי בקבלה. ורצוני עתה שתראה לי טעם מחכמותם, אחר שתוסיף לי באור בשמות האלהים יתברך, ותרחיב לי בענן מעט בעזרת אלהים.

(כוזרי, ג: עד, מהדורת צפרוני, עמ' 215)

לדברי שביד, קטעים אלה מגלים "את סימני 'התפירה' בין המאמר השני לשלישי ובין המאמר השלישי לרביעי", אף "תפירה" מעין זו לא הייתה נחוצה בין המאמר הראשון לשני ובין המאמר הרביעי לחמישי, שבהם "עובר קו רצוף".²

סיפור המסגרת משקף את נקודת המוצא הרעיונית של ריה"ל: הדתיות האמיתית מתבטאת במעשים, ולא רק בכוונות, והיא מושתתת על חוויה מידית ואמפירית וישירה של התגלות האל בנבואה, או לחלופין, על חוויה היסטורית, עקיפה ובלתי-מידית של אותה נבואה במסורת מהימנה. לכן בסיפור המסגרת פתיחת הספר (חלומו של מלך כוזר) מובילה ישירות אל סופו (עליית החבר לארץ-ישראל), כפי שאומר שביד:

הרקע לדיאלוג של ספר "הכוזרי" הוא, כידוע, סיפורו של מלך כוזר שהיה אדוק בדתו האלילית, אבל מלאך שנגלה לו כמה פעמים בחלומו הניעהו לחקור על הדת שהמעשים המצויים בה הם המעשים הנרצים לפני האל. לאחר שיחה עם פילוסוף ועם שני חכמים-דת, נוצרי ומוסלמי, הוא מופנה אל "החבר" היהודי, משתכנע באמיתות דתו ונעשה תלמידו. לאחר שהמלך מתגייר הוא ממשיך ללמוד מפי "החבר" ומתקדם בהבנת סיפורי התורה, דיניה ואמונותיה עד שהחבר מצליח לתרץ לו את כל קושיותיו ולהשיב על ספקותיו, ואז מחליט החבר להוכיח מה שהוכיח תלמידו – דהיינו, נאמנות לחלום הנבואי שעליו מבוססת אמונתו – ולעלות לארץ-ישראל. במובן זה האפילוג הוא תוצאה ברורה של הפרולוג לעלילה.

(שביד, שם, עמ' 38-39)

לכן, סבור שביד, ריה"ל מזדהה עם דמות החבר ועם דעותיו:

ר' יהודה הלוי מזהיר בפירוש על הזדהותו עם דברי החבר בראשית הספר, והזהותו עם אישיותו של החבר ברורה למעלה מכל ספק באפילוג, שאינו אלא הכנה לעלייתו שלו לארץ-ישראל. ברור אפוא כי ריה"ל אינו מנסה כלל להעמיד פנים כאילו הדיאלוג שהוא מציע הגו אותנטי במובן היסטורי. זוהי תחבולה ספרותית גלויה ושקופה שאינה אלא מנצלת סיפור היסטורי ידוע מאוד לצרכיה.

(שביד, שם, עמ' 39)

מדוע נחוצה מסגרת ספרותית כזאת במקום הרצאה ישירה של דעותיו? תשובת שביד היא, שמסגרת סיפורית זו מאפשרת לריה"ל להראות כי דווקא מנקודת ראות חיצונית ואובייקטיבית אפשר

2 שביד, "אמנות הדיאלוג בספר הכוזרי ומשמעותה העיונית", טעם והקשה, עמ' 45-46.

להגיע למסקנה המתבקשת שהיהדות היא הדת האמיתית, וכי לעם ישראל יש עליונות רוחנית על אף דלותו החומרית וחולשתו המדינית והצבאית:

ריה"ל מבקש להזכיר למעיין כי למרות חולשתו של העם היהודי, יכול היה אדם העומד מחוץ למסורת היהודית, הנוצרית והמוסלמית, להעדיף אותה ולהכיר בצדקתה. והעובדה כי הניצחון הזה נמדד באמת-מידה של אדם העומד מלכתחילה מחוץ למסורת שעל יסודה מתנהל הוויכוח בין יהדות, נצרות ואסלאם – היא המכרעת בעיניו. הפעם לא רק מטעם אפולוגטי, כי אם מטעם פנימי החושף נקודת-מוצא תוכניתית שאין להבין את ספר הכוזרי בלא ציונה. ספר הגנה ופולמוס זקוק לעמדת-הכרעה מוסכמת לעניין השנוי במחלוקת, שעל יסודה אפשר לנהל ויכוח. כרגיל, משמשת לצורך זה ההסכמה על השקפת-עולם ראציונאלית לבעלי הוויכוח כבני-אדם, ובימי-הביניים הכוונה היא בדרך-כלל לאחת השיטות הפילוסופיות המקובלות, הפלאם, הנאופלטוניות או האריסטוטליות. הדת האמיתית תהיה זו שתוכיח את התאמתה למה שמחייב השכל על-פי השיטה המוחזקת לאמיתית בעיני המתפלמס. אולם ריה"ל מסרב להעניק אף לאחת משלול השיטות הללו, שאותן הכיר היטב, מעמד-בכורה של שופט-אחרון. מבחינה זו הוא מדגיש את עניינן המשותף של כל הדתות במלחמתן נגד הפילוסופיה המסוכנת להן במידה שווה. על יסוד מה יוכל אפוא להכריע ביניהן? הדרך היחידה היא, כמדומה, להביא את המחלוקת למשפטו של אדם רגיל, שאינו פילוסוף, אבל גם לא נתחנך באחת מן הדתות. ועל כן אין בו השתכנעות קודמת באמיתות אחת מהן, והוא שיחליט על סמך ברירותו של ניסיון אישי וניסיון היסטורי איזו מסורת יכולה להוכיח את אמיתותה לכל אדם בלתי-משוחד. אכן, ריה"ל יוצר באופן זה במכוון מצב פאראדוקסאלי: הוא מציע דת לאומית פארטיקולארית, מבוססת על היסטוריה ועל מסורת היסטורית של עם מסוים, לפני אדם שלא נתחנך בה, ויש להוסיף: אדם שאפילו יתגייר לא יהיה שווה למי שנולד ביהדות, כדי להוכיח על-ידו שלדת זו דווקא יש תוקף אוניברסאלי. במבט ראשון הרי זה אבסורד, שכן הפנייה לאדם זר שיקבל את היהדות סותרת את השקפתו הלאומית-פארטיקולארית של ריה"ל או נעשית חסרת-שחר על-ידה. אולם דווקא בזה מקופל הפאראדוקס האפולוגטי-פולמוסי שבספר הכוזרי. שכן ריה"ל מבקש להציג את דת-ישראל כדת העתידה להנחות את האנושות כולה מבלי לקפח את ייחודו של עם-ישראל מכל העמים, ולהוכיח שעגינתה המיוחדת לה היא מקור תוקפה גם בעיני אלה שהתחנכו מחוצה לה.

(שביד, שם, עמ' 40-41)

שאלות

1. מדוע, לדעת שביד, מבחינה רעיונית נחוצה מסגרת הסיפור של ספר הכוזרי?
2. מהו, לדעת שביד, "הפאראדוקס הפארטיקולארי-אוניברסאלי" שבמבנה ספרותי זה של ספר הכוזרי?

לפי תפיסה ספרותית זו של שבייד, החבר מייצג את ריה"ל והמלך מייצג את הקורא, שאותו רוצה ריה"ל לשכנע. המלך, שאינו פילוסוף, ואינו יהודי, נוצרי או מוסלמי, הוא אדם בעל מידות מוסריות טובות, וגם בעל יושר אינטלקטואלי:

דוק ותמצא שאין המלך מקבל שום דעה ללא בחינה ובדיקה. אפילו לגבי חלומו הוא ביקורתי ואינו נשמע לו אלא לאחר שחזר ונשנה פעמים רבות, הוא הדין בשיחו ושיגו עם החבר. קודם שנשתכנע לדבריו הוא חמור בביקורתו, ולאחר שנשתכנע אין הוא מניח סוגיה עד שלא הבינה, ואין הוא נלאה מלחפש נקודות־תורפה ולהקשות – אבל לא לשם הניצוח, אלא כדי להגיע אל האמת ולהסיר כל הספקות.

(שבייד, שם, עמ' 42)

כאמור, אין המלך פילוסוף, ובכל זאת הוא אדם משכיל, שבעבר נחשף לפילוסופיה, ושמונתו נתערערה עקב חשיפה זו. לכן לאורך הספר כולו נאלץ החבר להתמודד עם הפילוסופיה ולהשתמש בה, "מפני שהשופט שבחר לעצמו [דהיינו, המלך] – מייחס לה אוטוריטה" (שבייד, שם, עמ' 43). המלך הוא אפוא הקורא האידיאלי, והחבר (שעמו מזדהה ריה"ל) הוא מורה־הדת האידיאלי, המלומד גם בדת וגם בפילוסופיה. החבר "הוא אפוא מאמין שהתגבר בעצמו על הספקות המטרידים את תלמידו, ויש ביכולתו להבין את תלמידו בכל שלב משלבי התקדמותו, ולהנחותו בביטחון אל ההכרה הנכונה" (שבייד, שם, עמ' 44). לכן הוא מורה־דת המאמין את שיטת ההוראה הסוקראטית. אינו מרצה, לרוב, אלא "משוחח ומעורר את תלמידו להגיב" (שבייד, שם, עמ' 44).

לבסוף, שבייד חולק על דעתו של ליאו שטראוס בדבר המבנה הדיאלוגי של ספר הכוזרי.³ לדעת שטראוס, ריה"ל נמנע בדו־שיח שלו מויכוח ישיר בין החבר לבין פילוסוף, מפני שלא רצה לחשוף את עקרונות הפילוסופיה לפני קוראיו, שמא יושפעו מעקרונות הפילוסופיה גם מתוך התפלמסותו עמם. כפי ששבייד משיב לשטראוס, במאמר החמישי של הספר ריה"ל מציג את דעות הפילוסופים,

ודווקא בצדדים החזקים שבהן. אמנם השגותיו על ראיות אלו אינן חייבות לשכנע פילוסוף. אבל רחוק להסיק מכאן שהמחבר עצמו חושש להעמידן לויכוח ישיר. אדרבא. הוא בטוח בנכונותן. דומה, כי אין ריה"ל רואה סכנה כה גדולה בגילוי השקפות הפילוסופים, ואין לייחס לו גישה האופיינית באמת לרמב"ם. הימנעותו מדו־שיח ישיר עם פילוסוף מנומקת כל צורכה בעמדתו העקרונית: הפילוסוף אינו קומפטנטי לדון בענייני האמונה, ומאחר שהדת, ולא הפילוסופיה, היא נושאה של היצירה, ומאחר שאין לו לריה"ל שום עניין לסתור את ההשקפה הפילוסופית בתור שכזאת, אלא רק להשיב על עירעוריה כלפי הדת, אין לו עניין בשיחה ישירה עם פילוסוף, אלא רק עם מאמין שלבו מלא ספקות, כדי

לשכנעו, ורק עד כמה שהמאמין בא במגע עם הפילוסופיה הוא מסייע לו לעמוד כנגדה. ממילא גם אין שום סיבה משכנעת להכדיל בין דברי החבר לבין דעותיו של ריה"ל. הוזהות שביניהם היא מלאה.

(שבייד, שם, עמ' 45, הערה 5)

לסיכום: שבייד סבור שמבנהו הספרותי של ספר הכוזרי נחוץ מבחינה רעיונית-תוכניתית. אין בו התקפה ישירה על הפילוסופיה, מפני שאין ריה"ל דוחה (כמו שדחה אל-גזאלי) את הפילוסופיה בפני עצמה:

ריה"ל מתייחס בחיוב אל הפילוסופיה עד כמה שהיא יודעת את גבולותיה, ובמידה זו הוא מתבסס עליה – כפי שנהג במשנת אפלטון במאמר השלישי; הוא מתייחס בשלילה אל הפילוסופיה עד כמה שאין היא יודעת את גבולותיה. אבל גם אז הוא משתמש בה בין מצד הישגיה החיוביים ובין מצד הישגיה "השליליים" בתחום הדת לצורך פולמוסי – כשם שנהג במאמר הראשון. אין לפנינו שני תחומים של אמת המוציאים זה את זה, אלא אמת אחת שהפילוסופיה יכולה להשיג רק עד גבול מסוים ומעבר לו דרושה ההתגלות. [...] אמנות עיצוב הדיאלוג בספר "הכוזרי" אינה קישוט חיצוני בלבד. המצבים שמתוכם נאמרים הדברים והמצבים שעל-ידם הם נבחנים – הם העיקר. הם המשקפים את הניסיון, שהדיון התיאולוגי לרוב מכסה עליו, אבל לפעמים הוא נחוץ כדי להסיר אותו כיסוי ולהעמיד את המאמין מחדש פנים אל פנים מול הממשות שמעבר.

(שבייד, שם, עמ' 78-79)

שאלה

כיצד חולק אליעזר שבייד על דעתו של ליאו שטראוס בעניין הערפת ריה"ל שלא להתפלמס ישירות עם הפילוסופיה?

6.6.3 יוחנן סילמן: "תורת התעודות" של ספר הכוזרי

בספרו בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, מנתח יוחנן סילמן את מבנהו של ספר הכוזרי ואת התפתחות הגותו של ריה"ל. גישתו של סילמן שונה מגישתו של שבייד מכמה בחינות. ראשית, ניתוח מבנה הספר אצל שבייד הוא בעיקר ספרותי, ואילו הניתוח

אצל סילמן הוא יותר הגותי-עיוני. שנית, על סמך איגרת ריה"ל לחלפון בן נתנאל, שבייד סבור (כמו גויטיין ופינס) כי הספר נכתב במשך כעשרים שנה וכי המאמר השלישי הוא הספר המקורי, וכפי שראינו, הוא מוצא עדות ספרותית לכך בסימני "התפירה" המקשרים בין סוף המאמר השני לשלישי ובין סוף המאמר השלישי לרביעי. עקרונית גם סילמן סבור כי הספר חובר בשלבים, אולם לדעתו, מבחינה מהותית אין איגרתו של ריה"ל לחלפון בן נתנאל עדות הכרחית לחיבור בשלבים כרונולוגיים. אצל סילמן ההבחנה בין מה שהוא מכנה ההגות המוקדמת של ריה"ל לבין ההגות המאוחרת היא הבחנה מהותית, המתיישבת יפה עם ההבחנה הכרונולוגית אבל אינה תלויה בה. שלישית, לדעת שבייד הפילוסופיה נחוצה לריה"ל בספר הכוזרי מפני שהמלך, שהוא מייצג את הקורא האידאלי, מייחס לה חשיבות וסמכות. לפי גישתו של סילמן, הפילוסופיה חשובה מסיבה מהותית-עקרונית, ולא רק בגלל צרכיה הספרותיים של השיחה: הפילוסופיה היא שלב הכרחי בהתפתחותו החינוכית, האינטלקטואלית והרוחנית של האדם. לדעת סילמן, ריה"ל אמנם עבר משלב פילוסופי מוקדם לשלב דתי מאוחר, אבל אין פירוש הדבר שהפילוסופיה אינה נחוצה; היא ממשיכה להיות נחוצה להתקדמות דומה של כל אדם. לבסוף, שבייד סבור שישנה זהות מלאה בין ריה"ל עצמו לבין דמות החבר, וכי בראשית הספר ריה"ל מצהיר על הזדהות זו, ואילו סילמן סבור כי ריה"ל שומר מרחק מסוים מדמות החבר, והוא אומר על כך:

על-פי הבחנה זו [בין ההגות המוקדמת לבין ההגות המאוחרת] אפשר גם להבין את פשר הסתייגותו החלקית של ריה"ל מהשקפת-עולמו של החבר כבר בסעיף הראשון של הספר: "והיו מטענות החבר מה שנתישבה נפשי עליהם והסכימו לדעתי" (א: א, מהדורת צפרוני, עמ' 14). ריה"ל נאלץ, מנקודת-המבט של הגותו המאוחרת, להסתייג מהשקפותיו של החבר, המייצג את השקפות ריה"ל בכל שלבי התפתחות הגותו, לרבות את השקפותיו בהגותו המוקדמת.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 108)

סילמן רואה בזלזול של ריה"ל בספר הכוזרי באמרו עליו שהוא "טיפשות היוצאת מתחת ידי" – באיגרתו לחלפון בן נתנאל – "עדות מסייעת" לתפיסתו כי ריה"ל הסתייג "מכיווני המחשבה השליטים בספר והשקפותיו של החבר בכלל", בפרט בהגות המוקדמת (סילמן, שם, עמ' 108, הערה 12), אף שהוא (סילמן) גם מעלה (כאמור לעיל) את האפשרות שביטוי מזלזל זה אינו אלא ביטוי "לסגנון שבו נהגו הסופרים לכתוב על ספריהם. אם כן, אין ללמוד מדרך התבטאות זו על סדר כתיבת הספר" (סילמן, שם, עמ' 109, הערה 14).

שאלה

סכמו את עיקרי ההבדלים בגישותיהם של אליעזר שבייד ויוחנן סילמן בשאלת מבנהו הספרותי של ספר הכוזרי.

גישתו של סילמן מורכבת ומפורטת מזו של שבייד. נסקור עתה את טענותיו העיקריות של סילמן. את גישתו כינינו "תורת התעודות של ספר הכוזרי" מפני שבדומה לתורת התעודות בחקר המקרא, המזהה חלקים שונים בתורה ומייחסת אותם לתקופות שונות ולמחברים שונים,⁴ סילמן מייחס חלקים שונים של ספר הכוזרי לתקופות שונות בחיי ריה"ל ובהתפתחותו האינטלקטואלית והרוחנית. אמות המידה של סילמן בקביעת מוקדמות או מאוחרות הגותו של ריה"ל בספר הכוזרי הן בעיקר רעיוניות-מהותיות, ולא בהכרח כרונולוגיות.

באיגרתו אל חלפון נתנאל מזכיר ריה"ל את ספרו כתאב אלכ'זרי ("ספר הכוזרי"). שמו של הספר השלם הוא שונה: כתאב אל-רד ואל-דליל פי נצר אל-דין אל-דליל (ספר ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה בתרגומו של יהודה אבן תיבון; ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלה במהדורה המדעית של דוד צבי בנעט וחגי בן-שמאי; ספר תשובות לטענות נגד הדת המשפלת והבאת ראיות להגנה עליה בתרגום יהודה אבן שמואל). לדעת סילמן, שני השמות מייצגים את השלבים המוקדמים והמאוחרים של כתיבת הספר ושל התפתחות הגותו של ריה"ל:

לאור ההבחנה בין הגותו המוקדמת והמאוחרת של ריה"ל אפשר להבין את פשר שני השמות של הספר. השם הראשון שניתן לספר – "כתאב אלכ'זרי" ("ספר הכוזרים" או "הספר הכוזרי") – מתייחס לחלקים שנכתבו ראשונה, המבטאים את ההגות המוקדמת. שם זה ניתן לספר על שמו של הגיבור הראשי – מלך כוזר, הממלא תפקיד של שופט אובייקטיבי, שלפניו שוטח החבר את טענותיו נגד הקראות. ואמנם שם זה, המופיע במכתב בכתב-ידו של ריה"ל, מתייחס במפורש לחיבור שנשלח לחכם (או רופא) קראי. השם השני, המאוחר יותר – "כתאב אל-רד ואל-דליל פי נצר אל-דין אל-דליל" ("ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלה") – ניתן לספר כפי שהוא לפנינו, שבחלקו הגדול מבטא את ההגות המאוחרת. ואמנם הוא המופיע בשינויים קלים בכל כתב-היד של הספר שבידנו. שם זה ניתן לספר בהתחשב במגמה המיוחדת את ההגות המאוחרת להגן על היהדות – "הדת המושפלת" – מפני הפילוסופיה האריסטוטלית, האסלאם והנצרות. אין צריך לומר, שאין טעם לקרוא בשם הזה חיבור שעניינו פולמוס נגד הקראות. מעמדה של היהדות הרבנית כדת מושפלת איננו רלבאנטי בפולמוס כזה [כלומר, נגד הקראות], שהרי גם הגורל ההיסטורי של הקראות לא שפר כלל, והמושפלות היתה גם נחלת הקראות. ואכן, מעמדה השפל של היהדות חוזר ועולה בקטעים שעניינם ההגות המאוחרת, אבל הוא מוזכר רק לעתים רחוקות בקטעים המביעים את ההגות המוקדמת.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 107)

את ההגות המוקדמת של ריה"ל (השלב הפילוסופי-אריסטוטלי בהתפתחותו) מוצא סילמן בסוף המאמר הראשון, בראשית המאמר השני ובמאמר השלישי, ואת ההגות המאוחרת,

4 ראו הדיון בתורת התעודות ביחידה 5, סעיף 5.3.2, עמ' 34-35.

השלב שבו השתחרר ריה"ל מהפילוסופיה האריסטוטלית והדגיש את ייחודה של החוויה היהודית ההיסטורית-דתית, הוא מוצא בתחילת הספר, ברוב המאמר השני ובמאמר הרביעי והחמישי.

חלוקת ספר הכוזרי לפי יוחנן סילמן:

הגות מוקדמת	הגות מאוחרת
א: סח-עט	א: א-סו
ב: א-ז	ב: ז-פא
ג -	ד -
	ה -

הספר משקף אפוא שלבים שונים בחיי ריה"ל, אבל החומר המוקדם נחוץ, כאמור, מפני שהספר אינו רק אוטוביוגרפי. הוא מוביל את הקורא בשלבים הדרושים גם לו להתפתחותו הרוחנית, כפי שאומר סילמן:

ניתוח הגותו של ריה"ל בסוגיות מרכזיות וכן עדויות מסייעות נוספות מלמדות, שכיוונים אלה מבטאים שני שלבים בהתפתחות הגותו בתקופה שבה כתב את ספרו: בשלב המוקדם עדיין דבק ריה"ל ברבים מעיקרי תורתו של הפילוסוף האריסטוטלי, ומתוך נאמנות לעיקרים אלה מנסה הוא לפרש את תוכני המסורת של היהדות; ובשלב מאוחר יותר משתחרר הוא מהם במידה רבה, תוך הדגשת החשיבות של נסיונות ייחודיים האופייניים לבני העם היהודי. מנקודת-מבט זו אפשר לראות בספר הכוזרי חיבור אוטוביוגרפי, שבו מתאר ריה"ל את הגותו בתהליך התגבשותה, תוך התלבטויות ועימותים, ואלה מתפרשים והולכים במשך הדיאלוג העובר כחוט השני בספר. בחיבור זה יכונה השלב המוקדם בהתפתחות הגותו של ריה"ל "ההגות המוקדמת", ואילו השלב המאוחר יותר – "ההגות המאוחרת". אבל, לדעת ריה"ל, שלבים אלה אינם רק בעלי משמעות אוטוביוגרפית, אלא הם אף מבטאים שלבים הכרחיים בהתפתחות הרוחנית של האדם – הפרט והכלל. מכאן הטעם השיטתי להיזקקותו להגותו המוקדמת, בשעה שהוא עצמו כבר חוזר בו ושינה דעתו. בהרצאת הגותו המוקדמת פונה ריה"ל לאלה שאינם מסוגלים עדין להזדהות עם הגותו המאוחרת, במגמה לסייע בידם ליישב את השקפת-עולמם עם היהדות: מצוותיה, אמונותיה, גורלה ההיסטורי בהווה וייעודה בעתיד. [...] ניתן לשייך מאמרים וקבוצות סעיפים מוגדרים בספר לאחר משני השלבים. לעתים קרובות, אפשר להבחין בין מאמרים או קבוצות סעיפים גם על-ידי סימנים צורניים-ספרותיים. סימנים אלה מאשרים את החלוקה השיטתית של הספר.

סילמן מסכים אפוא עם שבייד שהמאמר השלישי הוא יחידה ספרותית מקורית ועצמאית בהתהוות הספר, וזה על סמך שיקולים ספרותיים ועל סמך מכתבו של ריה"ל לחלפון בן נתנאל. אבל אין סילמן מסתפק "בתולדות חיבור הספר ובנסיבות הופעתו". עניינו "ביחסים הפנים-שיטתיים בהגותו של ריה"ל" (סילמן, שם, עמ' 109), ולכן הוא מסיק:

גם אם תופרך אי-פעם הנחתם של המחקרים הקודמים בדבר שתי המהדורות [של ספר הכוזרי], עדיין שרירות וקיימות מסקנות הניתוח השיטתי במחקר הנוכחי. [...] עם זאת, ההנחה בדבר שייכותו של המאמר השלישי למהדורה של הספר, וההנחה שהמאמר השלישי כולו מבטא את ההגות המוקדמת, מתיישבות זו עם זו ומחזקות זו את זו.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 110)

אם כן, מה מאפיין את ההגות המוקדמת ואת ההגות המאוחרת, לדעת סילמן? בהגותו המוקדמת עדיין האמין ריה"ל בפילוסופיה וסבר כי הפילוסופיה פתוחה לתיקון אמפירי, למשל על-ידי התמודדות עם אמתות היסטוריות כמו התגלות, נבואה ונסים. בשלב מוקדם זה, המגמה היא הפולמוס עם הקראות ולא עם הפילוסופיה האריסטוטלית. בשלב זה הספר עדיין נקרא ספר הכוזרי בלבד. רק בהגות המאוחרת יש שינוי במגמת הפולמוס. ריה"ל כבר לא האמין ביכולתה של הפילוסופיה האריסטוטלית להרחיב את גבולותיה ולקבל תיקון אמפירי והיסטורי. כעת הופך הפולמוס עם הפילוסופיה האריסטוטלית לעיקר מגמת הספר, והוא נקרא עתה ספר ההוכחה והראיה להגנת הדת הבויה. הקראות אינה עוד עיקר עניין פולמוסו של הספר; אדרבא, הקראות היא חלק מהדת היהודית הבויה. ההתקפה על הפילוסופיה בהגות המאוחרת מבוססת על שלושה טיעונים עיקריים, שהם אי-יכולתה של הפילוסופיה להתמודד עם:

■ משמעות ייחודו ההיסטורי והדתי של ישראל.

■ חשיבות אורח-החיים של האדם ומעשיו.

■ משמעות החוויה הדתית של התגלות האל.

מבנהו הדיאלוגי של ספר הכוזרי מאפשר את אחדותו הפנימית של הספר, על אף שיוזרם של נדבכים מוקדמים ומאוחרים, מפני שנדבכים מתקשרים זה לזה באופן דיאלקטי. לדברי סילמן:

כשם שניתן למצוא במאמר השלישי – המבטא, כאמור, את ההגות המוקדמת ושייך לרוב המוקדם של ספר הכוזרי – דפוסי מחשבה המבשרים את ההגות המאוחרת, כך ניתן למצוא בחלקי הספר השיכים לרובד המאוחר דפוסי מחשבה האופייניים להגות המוקדמת.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 142)

כאמור, בהגות המאוחרת עדיין יש מקום חשוב לפילוסופיה. בהקשר זה של מעמד הפילוסופיה, סילמן מציע להבחין בהקבלה שבין התפתחותו של היחיד והתפתחותו של המין האנושי (אדם הראשון), והתפתחותו של העם היהודי (אברהם אבינו). כבר אמרנו כי ריה"ל בעצמו, לדעת סילמן, עבר התפתחות אינטלקטואלית ורוחנית זו, מעמדה פילוסופית-עיונית לעמדה דתית-מעשית (מבלי לדחות את הפילוסופיה לגמרי, כפי שדחה אותה אל-גזאלי). כמו כן, אדם הראשון, המגלם את האנושות בכלל, קודם היה שלם בשכלו ורק אחר-כך חווה את ההתגלות בנבואה:

כי אדם היה שלם מבלתי תנאי [...] והוא אשר קבל הנפש על תמה, והשכל על תכלית מה שביכולת האנושי. והכח האלהי אחר השכל, רצוני לומר: המעלה אשר בה ידבק באלהים וברוחניים.

(כוזרי, א: צה, מהדורת צפרוני, עמ' 46)

אדם הראשון היה הפילוסוף הראשון: "והתכמה שהיא ירושה מאדם" (כוזרי, א: סג, מהדורת צפרוני, עמ' 30). אדם הראשון ידע קודם את "אלהים", שהוא מושג אוניוורסלי, מבחינה שכלית, ורק אחר-כך ידע את ה' בחוויה נבואית.

ותחלתם אדם, לא היה יודע ה' לולא דברו עמו וגמולו וענשו ושברא לו חוה מצלעותיו, ונתברר לו שהוא בורא העולם, ורמז לו בדבור ובמדות וקרא אותו ה'. ולולא זה היה נשאר על שם "אלהים", שאין מתברר מה הוא, אם הוא אחר או יותר מאחד, אם הוא יודע החלקים אם לא.

(כוזרי, ד: ג, מהדורת צפרוני, עמ' 219)

כמו כן, אברהם אבינו קודם ידע את האלוהים באופן שכלי, ורק אחר-כך חווה את ה' בנבואה. אברהם כתב את "ספר יצירה" בשלב ראשוני זה של עיון שכלי. כך מפרש ריה"ל את חתימת ספר יצירה:

וחתימת הספר: "וכשהבין אברהם וצר וחקק וצרף ויצר וחקר וחשב ועלתה בידו, נגלה עליו ארון הכל, וקראו אוהבי, וברת לו ברית [...] וקרא עליו: 'בטרם אצרך בבטן ידעתך' (ירמיהו, א: ה).

(כוזרי, ד: כז, מהדורת צפרוני, עמ' 270)

אם כן, אברהם, כמו אדם הראשון, קודם ידע את האלוהים בידיעה שכלית אוניוורסלית ("וחקר וחשב וכו'"), ורק אחר-כך "נגלה עליו ארון הכל וכו'". ידיעה שכלית זו את "אלהים" מכונה

"הקשה", וידיעה נבואית את "ה'" מכונה "טעם". נחזור להבחנה זו להלן. כעת מה שחשוב הוא קדימתה של ההקשה לטעם, כלומר קדימת הידיעה השכלית את האל לחוויה הנבואית. לכן אברהם היה צריך "לעזוב כל חכמותיו ההקשיות מחכמת הכוכבים וזולתם, וידבק בעבודת מי שהגיע אליו מטעם" (כוזרי, ד: יז, מהדורת צפרוני, עמ' 247).

לדעת סילמן, התבונה האנושית קודמת להתגלות האלוהית, והפילוסופיה היא תנאי הכרחי לחוויה הדתית המידית. גם לאחר החוויה הנבואית, הפילוסופיה נשארת חיונית, מפני שבלעדיה יכולה ההתגלות בנבואה להביא לידי הגשמת האל (אנתרופומורפיזם). לדבריו:

תפקידה של המחשבה הדיסקורסיבית הוא לחדור ללב ההתגלות ולחשוף את עצם הדברים. ההתנסות הנבואית בהתגלות ללא ביקורת שכלית מביאה להגשמת האל. [...] בכוחה של הנבואה לעקור שורשים אלה של הפוליתיאיזם, כאשר תעמיד עצמה באור הביקורת הראציונאלית. ביקורת כזו מסוגלת להבחין בין הרב־גוניות של הדימויים הנבואיים לבין העצם האחד העומד ביסודם.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 21)

לפיכך, בסיפור המסגרת שבמאמר הראשון, הפילוסוף מופיע ראשון, לפני נציגי הדתות, מפני שהתבונה קודמת לחוויה הדתית, ומפני שסדר הצגת העמדות השונות שבספר הכוזרי מקביל גם להתפתחותו הרוחנית של היחיד וגם להתפתחותה ההיסטורית של האנושות. ולדברי סילמן:

לאור האמור, נראה שיש להבין את הופעת הפילוסוף בסיפור, לפני הופעת נציגי דתות ההתגלות, על רקע ההנחה, שההשכלה הפילוסופית קודמת לדרגת ההשגה שמקורה בהתגלות סביר להניח, שעלילת חייו של הכוזרי מגלמת בועיר אנפין את השלבים העיקריים בתהליך שבו חותרת האנושות כולה להתקרב אל האל. סדר הופעת הנציגים לפני הכוזרי מקביל אפוא לסדר התקופות ההיסטוריות, העוברות על האנושות בדרכה לקבלת היהדות בשלמותה, בעתיד. מכאן שהופעת הפילוסוף לפני נציגי דתות ההתגלות תואמת את האמת העובדתית, ההיסטורית, בדבר הופעת הפילוסופיה היוונית לפני שהגיע תורה של היהדות להשפיע על עמי העולם.

(סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 19-20)

במידה מסוימת, סבור סילמן, ספר הכוזרי הוא אוטוביוגרפיה רוחנית בשלבים של ריה"ל. יתרה מזו, הוא מוביל את הקורא, שלב אחר שלב, באותה דרך של התפתחות רוחנית, הדרך שבה עברו אדם הראשון (המגלם את האנושות כולה) ואברהם אבינו (המגלם את העם היהודי). יש אפוא הקבלה בין כתיבתו בשלבים של ספר הכוזרי לבין התפתחותם בשלבים של היחיד, העם היהודי, והאנושות כולה, הקבלה שהיא ב־בזמן היסטורית־כרונולוגית והתפתחותית־רוחנית.

שאלה

כיצד מבחין יוחנן סילמן בין ההגות המוקדמת לבין ההגות המאוחרת של ריה"ל? באיזו מידה תלויה הבחנה זו בשאלת כתיבתו בשלבים של ספר הכוזרי? מדוע, לדעת סילמן, נשארת הפילוסופיה חיונית גם בהגות המאוחרת של ריה"ל?

6.6.4 ביקורת על גישת יוחנן סילמן

ניתוח הכוזרי – תוכנו הרעיוני ומבנהו הספרותי – של יוחנן סילמן הוא המחקר המקיף והיסודי ביותר של הכוזרי היום, והוא מעלה שאלות רבות שלא זכו להתייחסות אחרת. למרות הישגיו של סילמן, החוקר והפרשן של ספר הכוזרי, גישתו מעוררת גם קושיות אחרות. דניאל לסקר מצביע על קושיות אחדות העולות מתורת סילמן:

[...] התיאוריה החדשה המוצעת [...] אינה משכנעת. אף-על-פי שקיימת עדות ממכתב מהגניזה שריה"ל כתב "ספר הכוזרי" נגד הקראות, מהדורה מקורית זו של הספר לא שרדה, ואין לנו סיבה לחשוב כי הוא כלל בדיוק אותם החלקים של ספר הכוזרי הקיים שלדעת סילמן הם משלבי המוקדמים. יתר על כן, ובניגוד לדעת סילמן, הפרקים המתנגדים לקראות בספר, כפי שהגיע לידינו, בקושי נראים כתוצרת פילוסוף אריסטוטלי. ביקורת הקראות של ריה"ל משקפת את ביקורת הפילוסופיה האריסטוטלית שלו: שתיהן, לדעתו, תלויות יותר מדי בהקשה ובהשתדלות אישית, ולא במסורת מהימנה. בנוסף, אין פירוש העובדה שנושאים מסוימים לא נדונו בחלקים המוקדמים-לכאורה, שריה"ל לא התעניין בהם באותו שלב. ייתכן שכבר נדונו בחיבור ולא היה צורך לחזור על הדיון. [...] הקשה ביותר היא הנחת סילמן כי במהדורתו הסופית של הספר השאיר ריה"ל את החלקים המוקדמים, שאתם כבר לא הסכים, כאמצעי דידקטי, כדי להראות לקוראיו שהאנושות חייבת להתגבר על הפילוסופיה על מנת להגיע אל אמיתת היהדות, כפי שהוא בעצמו עשה. ייתכן שסילמן מגיע למסקנה זו מפני שקשה להניח כי אמן ספרותי בדרגת ריה"ל היה זורק סתם ביחד מהדורות שונות של ספרו בלי לטייח את התפרים ובלי לבדוק את הסתירות בין שני שלבי הספר. מצד אחר, אילו התכוון ריה"ל שספרו יהיה אוטוביוגרפי במובן זה, היה מועיל יותר אילו היה מסביר לקורא מה הוא עושה.

(Lasker, "Review of Silman's 'Thinker and Seer'", pp. 314-315)

נוסיף עוד השגות אחדות לתזה החשובה של סילמן. ראשית – כפי שכבר נאמר, אין כל הוכחה ודאית מאיגרת ריה"ל לחלפון בן נתנאל שאיגרת זו קדמה בשנים רבות (כעשרים שנה, לפי גויטיין והחוקרים ההולכים בעקבותיו) לכתיבת הספר במתכונתו השלמה בשנת 1140. אם דוד צבי בנעט צודק והמכתב נכתב בתקופה מאוחרת יותר, דהיינו לא שנים רבות לפני כתיבת הספר

בשנת 1140, אזי אין מרווח בזמן שיאפשר התפתחות רוחנית בשלבים, כפי שמציע סילמן. יתרה מזו: ריה"ל אינו אומר כלל באיגרת זו כי נשאל בענייני הקראות, אלא רק שהוא נשאל על-ידי הקראי "בעניינים שונים". אין כאן אפוא כל הוכחה לכתיבה מוקדמת או למהדורה טרומית וחלקית המתפלמסת עם הקראות. בנוסף, לא ברור מה אפשר ללמוד מהבעת הולזול עצמו בספר ("טיפשות שיצאה מתחת ידי"), כפי שגם סילמן, בקפדנותו השיטתית, מודה בצדק.

שנית – סילמן מבחין בין השאלה הכרונולוגית והעובדתית של כתיבת הספר בשלבים לבין השאלה הרעיונית והספרותית של התפתחות הגותו של ריה"ל בספר בשלבים. כלומר, לדעת סילמן אין קשר הכרחי בין סדר כתיבת הספר לבין התפתחות הגותו של ריה"ל בשלבים. אבל אם אין לנו הוכחה שהייתה מהדורה מקורית של הספר שעיקרה פולמוס עם הקראות מתוך עמדה אריסטוטלית (וזאת היא טענת סילמן לגבי המאמר השלישי), אזי איזו עדות מאשרת את "תורת התעודות" של סילמן?

שלישית – התזה של סילמן היא מעין מעגל סגור או מחזור החוזר על עצמו: לו היתה לנו עדות מכרעת, עובדתית וחיצונית לספר הכוזרי, אשר לשלבים השונים בכתיבת הספר (וכאמור, אין האיגרת לחלפון בן נתנאל עדות חותכת) ואשר להתפתחותו הרעיונית והרוחנית בשלבים של המחבר, כי אז היינו יכולים לזהות בספר, על סמך עדות חיצונית זו, נדבכים מוקדמים או מאוחרים. ואולם אין זה המצב, משום שאין עדות חיצונית מעין זו, וממילא ניתק סילמן את הקשר ההכרחי בין שלבי כתיבת הספר לבין שלבי התפתחותו הרעיונית של הסופר. מה שיש לנו הוא ספר בעל מבנה ספרותי מורכב, ובו רעיונות שונים במקומות שונים, שאינם מתיישבים תמיד זה עם זה. סילמן סבור כי יש רובד מוקדם, שמאפיין אותו X, ורובד מאוחר, שמאפיין אותו Y. לכן הוא משייך כל אמרה הדומה ל-X לרובד המוקדם, וכל אמרה הדומה ל-Y לרובד המאוחר. ואולם כל עוד אין לנו עדות חיצונית ל-X ול-Y, אזי מתוך עדות פנימית אי-אפשר בסופו של דבר להכריע האם אמרה מסוימת היא X מפני שהיא מוקדמת, או האם היא מוקדמת מפני שהיא X, וכדומה בנוגע לחומר המאוחר לכאורה.

רביעית – תורת התעודות של סילמן, בדומה לתורת התעודות המקראית, מביאה לידי חלוקת הטקסט למעין אטומים ספרותיים. סילמן, כאמור, סבור שהחומר המוקדם חוזר לתוך החלקים המאוחרים, וכך יש חדירה של חומר מאוחר לחלקים המוקדמים. אם כן, אין לנו רק חלוקה גדולה של מאמרים שלמים (או קבוצות שלמות של סעיפים) לחומר מוקדם או מאוחר. "החדירה", הנחוצה משיקולים דידקטיים, לדעת סילמן, מביאה אותנו למצב שבתוך חומר X פתאום ישנה אמירה קצרה, מעין אטום רעיוני, מסוג Y. למשל, בפרק ד, בתורת האדם האריסטוטלית, סילמן מביא מובאות ממאמרים ב, ג, ו-ד, כלומר מחומר שהוא הגדיר מוקדם ומאוחר גם יחד. יש להניח שעלינו לבחור, מבחינה שיטתית: אם נגדיר חומר מסוים כמוקדם, על אף "חדירת" אותם הקטעים הקטנים שהם מאוחרים, ואם, לעומת זה, נגדיר חומר מסוים כמאוחר על אף "חדירת" אותם הקטעים הקטנים שהם מוקדמים, הרי התוצאה היא אטומיזם בתאריכים. סילמן הוא חוקר רציני והגון ואין הוא מרשה לעצמו להתעלם מחדירות אלו של חומר מוקדם אל תוך המאוחר

ומהימצאות חומר מאוחר בתוך המוקדם, ולכן הוא מסתבך בתוצאות "אטומיות" כביכול בתורתו המקורית והיפה.

חמישית – השגה זו דומה לקושיה מרכזית העולה מתורת התעודות של ביקורת המקרא – "ביקורת העריכה". נניח שרבדים שונים של הספר הם תעודות מתקופות שונות (במקרה של ספר הכוזרי מייחסים את הרבדים השונים רק לתקופות שונות ולא למחברים שונים): כיצד נערך הספר למתכונתו הנוכחית, המבולבלת והמבלבלת?

שישית – מחבר רשאי לחבר ספר המשמר לקוראיו, בגלוי או בסתר, במוצהר או ברמז את מסעו האוטוביוגרפי הרוחני והאינטלקטואלי. לספר האמונות והדעות של רב סעדיה גאון יש מבנה הגיוני מעין זה, וחובות הלבבות של ר' בחיי אבן פקודה גם משקף התקדמות רוחנית. ואולם בתחבולה ספרותית כזאת, אם תהיה מוצלחת, ההתקדמות צריכה להיות קווית (לינארית) פחות או



איור 8: דף כפול מספר הכוזרי בערבית-יהודית; כתב-יד מגניזת קאהיר

(Bodleian Library, University of Oxford, MS. Heb.d. 61, folios 5v-6r)

יותר, והיא צריכה להוביל בצורה ישרה פחות או יותר אל היעד הרוחני. נצנוצים רבים אחורה לעמדות מוקדמות רק יסרבלו את המבנה הספרותי ויהיו מכשולים במסעו הרוחני של הקורא. הייתכן שמשורר דגול ומוכשר כריה"ל היה מסתפק במבנה מסורבל כזה?

גם לנו אין פתרונות לקושיות רבות במבנהו הספרותי של הכוזרי. "תורת התעודות" של יוחנן סילמן היא ניסיון אדיר לפתור את חידת הכוזרי, וגם אם אינה משכנעת לגמרי, היא עוזרת לנו בקריאת הספר ובהבנתו.

שאלה

הסבירו חמש השגות לפחות על התזה של יוחנן סילמן בדבר כתיבתו של הכוזרי בשלבים, וההבחנה שבין ההגות המוקדמת להגות המאוחרת. האם התזה של סילמן נראית לכם ומדוע?

6.7

ספר הכוזרי: סיפור המסגרת

6.7.1 סיפור המסגרת ואיגרת יוסף מלך כוזר: השוואה

סיפור המסגרת של ספר הכוזרי – סיפור חלומו ולבסוף גיורו של מלך כוזר – מבוסס על תיאור גיורו של בולן, מלך כוזר, במכתב יוסף מלך כוזר אל חסדאי אבן שפרוט. בולטות ההקבלות בין סיפור המסגרת שבספר הכוזרי לבין מכתב המלך יוסף, אולם בולטים גם ההבדלים שביניהם.

הבדלים אלה חשובים במיוחד כדי להבין את מגמתו הספרותית והרעיונית של ריה"ל בספר. ריה"ל לא היה מעוניין בסיפור החלום והגיור מבחינה עובדתית והיסטורית בלבד, אלא ניצל את הסיפור לצרכיו הספרותיים. הסיפור הפך אפוא לאבן-פינה של המבנה הדיאלוגי של הספר במתכונתו השלמה (ולכן משיקולים ספרותיים ותוכניים גם יחד, שייך סילמן את סיפור המסגרת, בראשית המאמר הראשון, ואת המשכו בראשית המאמר השני, להגות המאוחרת ולא להגות המוקדמת).

נשווה עתה את שני הסיפורים (המספרים הסידוריים הם של הרצף הכרונולוגי, ומספרי העמודים הם ממהדורת צפרוני).

איגרת יוסף מלך כוזר לחסדאי אבן שפרוט סיפור המסגרת בספר הכוזרי לריה"ל

- | | |
|---|--|
| 1. עד שעמד מלך אחד שמו בולן, היה איש חכם וירא ה', בוטח ביוצרו, והעביר את הקודמים ואת עובדי עבודה זרה מן הארץ וחסה בצל כנפיו (עמ' 355). | 2. והוא היה משתדל מאד בתורת הכוזר עד שהיה משמש בעבודת ההיכל והקרבנות בעצמו בלב שלם (א: א, עמ' 4). |
|---|--|

2. ונראה לו מלאך ה' ואמר לו: אי בולן, ה' שלחני אליך לאמר: אי בני, שמעתי את תחנוןך והנה ברכתך והפרייתך והרבותיך במאד מאד, ואקים מלכותך [...] (עמ' 355).
3. ונראה לו שנית ואמר לו: אי בני, ראיתי את דרכיך ורציתי את מעשיך (עמ' 355).
4. והשיב הוא למלאך הדובר אליו: אי אדוני [...] אם יתגוללו רחמיך עלי תראה על פלוני השר הגדול שלהם והוא יעזרני על זאת. הקב"ה עשה כרצונו ונראה אל האיש ההוא בחלום והשכים בבקר ובא והגיד למלך (עמ' 356).
5. והמלך קבץ את כל שריו ועבדיו ואת כל עמו, ושם לפניהם הדברים האלה, וקבלו עליהם את הדין ובאו ונכנסו תחת כנפי השכינה (עמ' 356).
6. ועוד נראה לו ואמר: אי בני, השמים והארץ לא יכלכלוני, אף על פי כן בנה לשמי ושכנתי בו [...] ועשה כדברו והלך ועשה מלחמות רבות ונצח בהן בעזרת שדי והחרים המדינה ולקח הממון ושב בשלום וקדשם, וכנה בהם האהל והארון והמנורה והשלחן והמזבחות וכלי הקדש (עמ' 356).
7. ואחר זאת הלך שמעו בכל הארץ, ושמעו מלך אדום ומלך ישמעאל ושלחו מלאכיהם ושלוחיהם בממון גדול ומנחות גדולות ורבות עם חכמיהם אל המלך להטותו אל דיניהם (עמ' 573).
1. מלך כוזר הנכנס בדת היהודים [...] כי נשנה עליו חלום פעמים רבות כאילו מלאך מדבר עמו ואומר לו: כונתך רצויה [...] אבל מעשך איננו רצוי (א: א, עמ' 3).
3. וכל אשר היה משתדל במעשים ההם, היה המלאך בא אליו בלילה ואומר לו: כונתך רצויה ומעשך איננו רצוי (א: א, עמ' 4).
11. ואחרי כן היה מענין הכוזרי מה שהוא נודע בספרי כוזר, מגלותו סוד חלומו לשר צבאו, והיה החלום נשנה עליו, שיבקש המעשה הנרצה אצל אלהים בהרי ורסן (ב: א, עמ' 66).
4. וגרם לו זה לחקר על האמונות והדתות והתיהר בסוף הוא ועם רב מהכוזרים (א: א, עמ' 4).
13. ומה שהיה מהצלחתם וגבורתם על שונאיהם וכבושם הארצות, לי לי בית ומה שנגלה להם מהמטמונים, ומה שהגיע אליו חילם מן הרבוי עד מאות אלפים, עם אהבתם בתורה והכספם אל בית המקדש עד שהקימו תבנית המשכן אשר עשה משה (ב: א, עמ' 66).
6. אחר כך אמר הכוזרי בלבו, אשאל אדום וישמעאל, כי אחד משני המעשים הוא הנרצה מאין ספק (א: ד, עמ' 12).

- 5א. כאשר ראה מלך כוזר כחלומו כי כונתו
רצויה אצל הבורא אבל מעשהו אינו
נרצה [...] שאל פילוסוף אחד על
אמונתו (א: א, עמ' 4).
- 5ב. ועם זה היה ראוי כפי מעשה הפילוסופים
וחכמתם ואמתתם והשתדלותם, שתהיה
הנבואה ידועה בהם ונמצאת ביניהם,
מפני הדבקם ברוחניות. [...] ואנחנו
רואים החלומות הנאמנים למי שלא
התעסק בחכמה [...] ונמצא הפך זה במי
שטרח כה. וזה מורה כי יש לדבר האלהי
ולנפשות סוד אחר זולת מה שזכרת,
אתה הפילוסוף (א: ד, עמ' 11-12)
7. אבל היהודים, די לי במה שהוא נראה
משפלותם ומעוטם, ושהכל מואסים
אותם (א: ד, עמ' 12).
8. והמלך היה חכם [...] צוה להביא חכם
מישראל (עמ' 357).
9. דרש וחקר ושאל היטב ושם אותם יחד
להקניץ בדיניהם, והיו משברים אחר
דברי חברו ולא יכלו לעמוד על דין
אחר (עמ' 357).
10. ענה הכמר ואמר לו [...] לא יש בעולם
דין כדין ישראל. הקב"ה בחר בישראל
מכל אמה ולשון וקראם בני בכורי,
ועשה עמהם נפלאות גדולות והוציאם
מארץ מצרים [...] נתן להם את התורה
מתוך האש ולפידים, והביאם ארץ כנען
ובנה להם בית המקדש, ואחר כל זאת
מרדו וחטאו וקלקלו את הדין, וכעס
עליהם והגלה אותם והשליכם מעל פניו
ופזרם לארבע רוחות (עמ' 357-358).
8. וכללו של דבר בכל מה שבא בתורה
ובספרי בני ישראל אשר אין ספק
באמתתם [...] עד שמרו המוניהם
במשיח הזה ותלוהו, ושב הקצף מתמיד
עליהם [...] ואם לא נהיה מבני ישראל,
אנחנו יותר ראויים שנקרא בני ישראל
(א: ד, עמ' 12-13).

11. והשיב לו הקאצי: דין יהודי דין אמת הוא ועמהם מצוות וחקים, אלא כשטעו כעס עליהם הקב"ה ומסרם ביד אויביהם (עמ' 358).

9. והלא ספר תורתנו מלא מדברי משה ובני ישראל, ואין מרחק כמה שעשה בפרעה ושבקע את הים והציל את בחיריו [...] ושדבר עם משה כהר סיני (א: ט, עמ' 16).

12 א. וימל את בשר ערלתו, הוא ועבדיו ומשרתיו וכל עמו,

12 א. ולכתם שניהם: המלך ושר צבאו, אל ההרים ההם אשר במדבר על הים, והיאך הגיעו בלילה אל אותה המערה, שהיו שוכתים בה אנשים מהיהודים בכל שבת, והיאך נראו אליהם ונכנסו בתורתם ונמולו במערה ההיא. ושבּו אל ארצותם ולבס על דת היהודים, והיו מסתירים אמונתם – עד שהתחכמו לגלות סודם מעט מעט לקצת אנשים מסגלתם, עד שרבו וגלו מצפונם, והתחזקו על שארית הכוורים והכניסום בתורת היהודים.

12 ב. וישלח ויבא חכמי ישראל ויפרשו התורה ויסדרו לו כל המצוות (עמ' 359).

12 ב. והביאו החכמים והספרים מכל הארצות ולמדו התורה (ב: א, עמ' 66).

13. אחר הדברים האלה עמד מלך מבני וּשְׁמוּ עֹבְדִיָּה. צדיק וישר, הוא חדש את הממלכה והעמיד את הדין כדין וכהלכה, והוא בנה בתי כנסיות ובתי מדרשות וקבץ לרב מחכמי ישראל [...] ויפרשו לו ארבעה ועשרים ספרים ומשנה ותלמוד ומחזורות של חזנים (עמ' 359).

14. וכאשר למד המלך התורה וספרי וּשְׁמוּ הַנְּבִיאִים, לקח החבר ההוא לרב והיה שואל אותו שאלות עבריות (ב: א, עמ' 67).

השוואתנו מראה הברלים חשובים בין גרסת המלך יוסף במכתבו לחסדאי אבן שפרוט לבין גרסתו של ריה"ל בספר הכוזרי. נעמוד על אחדים מהברלים אלה.

1. ריה"ל שינה את סדר השלבים שבסיפור לצרכיו. השוני העיקרי הוא שבגרסת המלך יוסף עבר בולן גיור טרומי כבר בשלב החמישי, לפני ששמע את הוויכוח הבין-דתי, והשלים את גיורו (ובכלל זה ברית מילה) בשלב 12, טרם שלמד אצל חכמי ישראל. לעומת זה, בגרסת ריה"ל, הכוזרי התגייר ונימול רק בשלב 12 (בתחילת המאמר השני), אחרי שקיים דיון ממושך עם

החכם היהודי (כל יתר המאמר הראשון). כמו כן, בגרסת המלך יוסף, מלך כוזר בנה את מקדשו אחרי גיורו הטרומי (בשלב 6), ואילו בגרסת ריה"ל המקדש נבנה רק בשלב 13, אחרי גיורו ומילתו של הכוזרי.

2. בגרסת המלך יוסף מלאך ה' נראה ממש לבולן, ואילו בגרסת ריה"ל המלאך "כאילו" מדבר אתו בחלומו. כלומר, בגרסת המלך יוסף זכה בולן לנבואה אמיתית, ואצל ריה"ל החוויה היא מעין נבואה או דימוי נבואה, ולא נבואה ממש, וזאת משום שאין לנוכרי היכולת להינבא, כפי שנראה להלן.

3. בגרסת המלך יוסף נודע לבולן שמעשיו רצויים לאל, ואילו בגרסת ריה"ל נקודת המוצא של משנתו היא, שאין מעשי המלך נרצים אף-על-פי שכוונתו רצויה.

4. בגרסת המלך יוסף בולן לא יזם כלל את הוויכוח הבינ-דתי. מלכי אדום (הנוצרים) וישמעאל (המוסלמים) שלחו לו נציגים ומתנות כדי להטותו לצדם ולדתם (שילוב של שיקולים פוליטיים ודתיים), ובגרסת ריה"ל היוזמה והעניין בדתות הם של מלך כוזר עצמו, והוא מזמין את נציגי הנצרות והאסלאם.

5. בגרסת ריה"ל מלך כוזר הוא שהזמין את הפילוסוף, ואילו בגרסת המלך יוסף אין כל מעורבות של פילוסוף.

6. בגרסת המלך יוסף פנה בולן מיוזמתו מלכתחילה לחכם יהודי, ואילו בגרסת ריה"ל המלך דוחה פנייה זו כלא רלוונטית הואיל והיהודים נמאסים בכל העולם ואין להם כוח ושלטון בשום מקום.

7. בגרסת המלך אין נציגי הנצרות והאסלאם מציגים את אמונתם ודתם כלל. מאחר שבוויכוח התלת-דתי לא הייתה הסכמה בין שלושת הנציגים שאלם המלך בולן איזו דת אחרת, לא שלהם, היא האמיתית, וכל מה שאמרו הנוצרי והמוסלמי בא להצדיק את היהדות כבִּרְת־מִחְדֵּל. לעומת זה, בגרסת ריה"ל נציגי הנצרות והאסלאם מציגים בפירוט־מה את אמונתם, ורק אחרי שהמלך דוחה אמונות אלו, כל אחת לחוד, מזכירים שני הנציגים את היהדות, כבסיס וכאסמכתא לטענותיהם.

נוסף על הבדלים אלה בין שתי הגרסאות, יש לציין כי בגרסת המלך יוסף אין חשיפה למקורות חז"ליים (משנה ותלמוד וכו'), עד לדורו של עובדיה, מלך כוזר מבני בניו של בולן. בגרסת ריה"ל אין שום התייחסות לתורה שבעל־פה ולמקורות חז"ליים בכל המאמר הראשון, ואף לא במחציתו הראשונה של המאמר השני, כלומר זמן רב אחרי גיורו של מלך כוזר (המובאה הראשונה מחז"ל נמצאת במאמר ב: כ). מכאן מתעוררת שאלה: האם הכוזרים, לפחות בדורות הראשונים אחרי התייחדותם, היו קראים ולא יהודים רבניים? בספר הקבלה לראב"ד למדנו שהכוזרים נהגו לפי מנהגי היהדות הרבנית, אולם ייתכן שיש כאן רמז לשלב קראי ראשוני בגיורם של הכוזרים.

עד עכשיו לא היה כל קשר מהותי בין השם ספר הכוזרי (פתאב אל־כִּזְרִי) לבין הקראי שביקש שריה"ל ישיב לו "בעניינים שונים", ושריה"ל שלח לו את הספר – כך לפי מכתבו של ריה"ל לחלפון בן נתנאל. האם מרמז זה לשלב קראי ראשוני בגיורם של הכוזרים משתמעת עדות סמויה לקשר בין ספר הכוזרי לבין "העניינים השונים" שהביאו את הקראי לבקש תשובות מריה"ל ושהביאו את ריה"ל לשלוח לו את הספר (בגרסה כלשהי)?

אם נכונה השערה זו, מתוך הסכמת שתי הגרסאות שהכוזרים עברו משלב קראי ראשוני לשלב רבני, נרשה לעצמנו להעלות עוד אפשרות. ראינו לעיל (סעיף 6.6.3), כי לדעת יוחנן סילמן אין ריה"ל דוחה את הפילוסופיה, וגם בהגותו המאוחרת נשארת הפילוסופיה חיונית להתפתחותם בשלבים של היחיד, העם היהודי והאנושות כולה. כן ראינו לעיל (סעיף 6.4.3), כי לדעת דניאל לסקר הקראות והפילוסופיה – הכושלות לבסוף – דומות בהסתמכן על השתדלות אישית ועל היקש סובייקטיבי. האם מתבקשת עתה מסקנה רדיקלית (שבוודאי אינה מפורשת בספר הכוזרי, ואולי אפילו לא נרמזת בו), שבאותה מידה שהפילוסופיה האריסטוטלית, על אף כישלונה בסוף ואף־על־פי שריה"ל מתפלמס אתה, נשארת חיונית בהתפתחותו האינטלקטואלית בשלבים של האדם, כך הקראות, על אף כישלונה בסוף ועל אף פולמוסו של ריה"ל עמה, נשארת חיונית בהתפתחותו הרוחנית בשלבים של מי שמתגייר, וכי גם גיור זה מתבצע למעשה בשלבים (מבחינה רוחנית־פנימית, אם לא מבחינה הלכתית־פורמלית), כמו גיורו של מלך כוזר?

ישנה עוד נקודה מעניינת של הסכמה בין שתי הגרסאות, והיא ששתיהן מתייחסות למנהיגות הכפולה השלטת בכוזר. כוזר, איגרת המלך יוסף מזכירה (סעיף 4) את הצורך לפנות אל "פלוני השר הגדול", וגם גרסת ריה"ל (סעיף 11) מזכירה פנייה מעין זו אל "שר צבאו" של המלך, ושניהם הלכו יחדיו אל מערת היהודים ושם נימולו (סעיף 12א). בשום מקום אחר בספר הכוזרי אין המלך פונה אל השר ומתייעץ אתו. הואיל ואין לפנייה זו לשר כל תפקיד דתי, רעיוני או ספרותי במהלך ספר הכוזרי, ייתכן שריה"ל רצה לשמור גרעין היסטורי אותנטי מובהק בסיפור המסגרת, סיפור שלדבריו מבוסס על מה ש"נזכר ונודע בספרי דברי הימים".

שאלה

במה דומים ובמה שונים סיפור המסגרת של ספר הכוזרי ואיגרת יוסף מלך כוזר לחסדאי אבן שפרוט? מה אפשר להסיק מההבדלים ביניהם?

6.7.2 ליאו שטראוס: מדוע בחר ר' יהודה הלוי בסיפור המסגרת?

ליאו שטראוס שואל שאלה חשובה הנוגעת למבנהו הספרותי של ספר הכוזרי: מדוע בחר ריה"ל בסיפור המסגרת? מדוע בכלל נחוץ סיפור גיורם של מלך הכוזרים ועמו. תשובת שטראוס היא,

שצורת הספר קשורה בהכרח לתוכנו: הואיל וריה"ל סבר שאין הכוונה מספיקה, וכי המעשה הוא מה שחשוב מבחינה דתית, הוא היה צריך לבחור במעשה אמיתי זה של גיור, ולא גיור סתם, אלא גיור של מלך אמיתי. לדבריו:

במקרה של סופר בדרגת ריה"ל, סביר להניח שהקשר בין תוכן חיבורו לבין צורתו הוא הכרחי, ככל שקשר זה יכול להיות. הוא הצטרך לבחור בצורה מיוחדת זו של הכוזרי מפני שלדעתו היא ההקשר האידיאלי להגנת היהדות. להגן על היהדות בעבור קהל יהודי – ולו קהל של "נבוכים" כמו אלה של "המורה" של הרמב"ם – זה דבר קל, כפי שקל לשבח את אנשי אתונה לפני קהל אתונאי. לכן הוא חייב להגן על היהדות בפני נוכרי. יתר על כן: נוכרי שהוא נוצרי או מוסלמי מכיר במקורה האלוהי של היהדות, ולכן הוא חייב להגן על היהדות בפני עובד אלילים. בנוסף, ישנם עובדי אלילים שמעמדם החברתי דומה למעמדם של היהודים, ולכן ייתכן שתהיה להם אהדה ליהדות. לכן הוא חייב להגן על היהדות, "הדת הבויה" של עם מדוכא, בפני עובד אלילים ממעמד נשגב, כלומר בפני מלך עובד אלילים. לבסוף [...] הוא חייב להגן על היהדות בפני מלך שיש לו דעות קדומות נגד היהדות [...]. החכם היהודי המשוחח עם הכוזרי מצליח לא רק להגן על היהדות, אלא אף לגייר את המלך, ובעקיפין את עמו. גיור זה הוא העדות החזקה ביותר לתוקף טענותיו של החכם. ובכל זאת, כל משורר יכול לבדות גיור מעין זה, וגיור בדוי המתרחש בחלל ריק של רצונו של [המחבר] משכנע הרבה פחות מגיור ממש שהתרחש בעולם המתנגד. לכן ריה"ל בוחר בגיור ממש של מלך עובד אלילים, ובשיחה ממשית של המלך עם חכם יהודי, שיחה שהובילה לאותו הגיור. [ריה"ל] מפנה את תשומת לבנו לכך שהסיפור נלקח מספרי דברי הימים. [...] יש להוסיף לנקודות הללו, כי ריה"ל הצטרך להראות את עליונותה של היהדות בייחוד על האסלאם, ולכן היה עליו לבחור בגיור ממש של מלך עובד אלילים, שהתרחש אחרי תקומת האסלאם. לכן בחירת ריה"ל בסיפור הכוזרי היה בהחלט שכלי ועל כן מושלם.

(Strauss, "The Law of Reason in the Kuzari", pp. 54-55)

שאלה

לדעת ליאו שטראוס, מהו הקשר בין צורתו (סיפור המסגרת) לבין תוכנו של ספר הכוזרי?

6.7.3 בעיית חלום המלך

הערנו לעיל (סעיף 6.7.1) כי אחד ההבדלים בסיפור המסגרת בין גרסת איגרת המלך יוסף לבין גרסת ספר הכוזרי הוא סיפור הופעת המלאך למלך. כזכור, באיגרת המלך יוסף לחסדאי אבן שפרוט, המלאך נראה לבולן (שלבים 2-3 בטבלה שלנו). המלאך נראה ממש, לא בחלום. רק בשלב מאוחר יותר, כאשר בולן מפנה את המלאך ל"שר הגדול" (שלב 4 בטבלה שלנו), מוזכר חלום.

כלומר: המלאך נראה ממש למלך בולן, אבל נראה אל השר בחלום בלבד. לעומת זה, בספר הכוזרי למלך יש חלום בו "כאילו מלאך מדבר עמו" (שלב 1 בטבלה שלנו), ובשלב מאוחר הרבה יותר המלך בעצמו מגלה את "סוד חלומו" לשר צבאו (שלב 11 בטבלה שלנו).

הבעיה היא זאת: כפי שנלמד להלן, לדעת ריה"ל רק יהודי (ודווקא יהודי מלידה, ולא מי שהתגייר) מסוגל להינבא, ורק בתנאים מסוימים. מלך כוזר אינו עומד בשום תנאי מתנאי הנבואה: הוא אינו יהודי כלל בשלב החלום, הוא עדיין לא התגייר, הוא עוד לא למד מאומה על היהדות, הוא אינו מקיים את מצוות התורה ואינו גר בארץ-ישראל. גם לאחר מילוי כל התנאים האלה, לפי תורת הנבואה של ריה"ל, לא יוכל המלך להינבא כי הגר אינו מתונן ב"עניין האלהי", אותו כוח ביולוגי הדרוש לנבואה. הגר אינו מסוגל להגיע לנבואה, אבל הוא יכול להיות חכם וחסיד. לכן, לקראת סיום שיחת החבר היהודי עם המלך (לקראת סוף המאמר הראשון, א: קטו), לפני גיור המלך (בתחילת המאמר השני, ב: א), מדבר החבר על גרי הצדק בחיוב, אולם בהסתייגות חשובה ומפורשת זו של הנבואה:

ומי שדבק בדרך הזה יהיה לו ולזרעו חלק גדול מן הקרבה אל האל יתברך. ועם כל זה, לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לברם הם ראויים לנבואה, וזולתם, תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים.

(כוזרי, א: קטו, מהדורת צפרוני, עמ' 63-64)

כלומר, גם בתחילת המאמר השני, כשהמלך מתגייר, אין הוא יכול לצפות לנבואה. על אחת כמה וכמה אין המלך עומד בשום תנאי מתנאי הנבואה בתחילת הסיפור, כאשר נגלה אליו המלאך בחלום. אם כן, לכאורה, סיפור החלום שבסיפור המסגרת עומד בסתירה גמורה לנקודה מרכזית בתורת ריה"ל.

צ"א וולפסון מציע להבחין בין שתי דרגות שונות של נבואה בתורת ריה"ל. הנביא זוכה לנבואה ממש, דהיינו חוויית "ההתגלות" ("אל-וּחִי"). "החסיד" ("אל-וּלִי") אינו זוכה לנבואה, אלא לדרגה נחותה של "אל-אֱלֵהָאם". יהודה אבן תיבון מתרגם את "אל-אֱלֵהָאם" כ"לימוד" או "לימוד אלהי", מעין השראה. לדעת וולפסון, "אל-אֱלֵהָאם" הוא מעין התגלות יחידית, המורה דעת את היחיד, בניגוד ל"אל-וּחִי", שפירושו ההתגלות הכללית של הנבואה, המגלה תורה לכלל¹. לכן מסייג וולפסון:

ואולם מאחר שביהדות הובחנו מדרגות שונות בנבואה, לא מן הנמנע הוא שכאשר הלוי מדבר על ייחוד הנבואה לישראל בלבד, הוא מתכוון לסוג מיוחד של נבואה. ואכן, הלוי עצמו אומר שגם מי שאינו בן-ברית עשוי להיות "וּלִי" ["חסיד"], שאם אמנם תורגם כאן

1 וולפסון, "ריה"ל ורמב"ם על הנבואה", בספרו המחשבה היהודית בימי הביניים, עמ' 249, הערה 20.

"חסיד" יש להבינו במשמעות נביא ממדרגה נחותה מזו של "נביא", שמובנו כאן מדרגה נעלה של נבואה, דהיינו נביא ממש.

(וולפסון, ריה"ל והרמב"ם על הנבואה, שם, עמ' 271)

במאמרו על "בעיית חלומי של המלך ונבואה נוכרית בכוזרי של ריה"ל", רוברט אייזון מציע, בהתאם להבחנתו של צבי א' וולפסון בין ההשראה או הנבואה הנחותה של החסיד לבין חוויית ההתגלות על-ידי הנביא, שבצמצם חלומי של מלך כוזר הוא מעין נבואה מהסוג הנחות של השראה. אמנם המלך טרם התגייר, אולם חלומי דומה לנבואה הנחותה של נוכרים בתנ"ך, כמו בלעם (במדבר, פרקים כב-כד). נבואה נוכרית כזאת היא נבואה נחותה וסובייקטיבית כמו חלום של יחיד, ואין היא נבואה פומבית, אובייקטיבית וכללית, שעל-פיה אפשר להנהיג ולהורות ולחוקק. לדבריו:

אפשר ליישב נבואה נוכרית בשיטתו הפילוסופית של ריה"ל [...] [אולם] דוגמת המלך מורה כי לנבואת נוכרי יש ערך מוגבל בכך שהיא מסוגלת רק לאשר את אמתות הדת היהודית. לכן, ככל שהדו"שית מתקדם, החלום דוהה בחשיבותו, והשיחה מתמקדת בטיעונים השכליים המוצעים על-ידי [החכם] היהודי. המלך מתגייר בעיקר מפני שהיהודי סיפק את ההוכחה המשכנעת ביותר שהיהדות היא הדת האמיתית, ולא מפני שהוא פתר את חלום המלך. [...]

ייתכן שיחסו של ריה"ל לנבואה נוכרית הוא תגובה לזרמים דתיים מסוימים בימיו. יהודים ונוכרים גם יחד השתמשו לעתים קרובות בחלומות כמקור להנחיה תיאולוגית. [...] הוגה כריה"ל ראה בחומרה תופעה זו מפני שלדעתו אמתת היהדות ניתנת להוכחה אובייקטיבית. [...] לבסוף, הסוג הפרטי של התגלות שהמלך חווה אינו בעל ערך רב. מה שבעל ערך הוא ההתגלות הפומבית והניתנת לאימות היסטורי, שרק העם היהודי חווה.

(Eisen, "The Problem of the King's Dream and Non-Jewish Prophecy in Judah Halevi's Kuzari", pp. 246-247)

לדעת צ"א וולפסון, תיתכן בתורת ריה"ל מעין נבואה (או השראה) מוגבלת אצל נוכרים. לדעת ר' אייזון, חלומי של מלך כוזר הוא דוגמה של נבואה למחצה מעין זו, בדומה לנבואת בלעם המואבי. ואולם על אף טיעוניהם, לנו נראה כי יש לחלוק על קביעה זו לאור העובדה שריה"ל העלה את האפשרות של נבואה נחותה או של השראה לא אצל נוכרי אלא אצל גר שהתייחד ושומר את מצוות התורה. יתרה מזו, וולפסון ואייזון אינם מביאים בחשבון את העובדה, שבניגוד לסיפור המובא באיגרת המלך יוסף אל חסדאי אבן שפרוט, שבו הופיע המלאך לפני המלך בולן, הרי בסיפור המסגרת שבספר הכוזרי הקפיד ריה"ל שלא לומר כי בחלומי של המלך הופיע מלאך שדיבר עם המלך, אלא נזהר לומר בהסתייגות מפורשת, שבחלומי "כאילו מלאך מדבר עמו".

6.7.4 סיפור הגיור

דיברנו לעיל על גיורם בשלבים של הכוזרים, ואז על אי־שוויונם של הגרים כמה שקשור לנבואה. ואולם הנבואה היא רק פן אחד של אי־שוויונם של הגרים. בדרך כלל, בהלכה הגר נחשב ליהודי שווה־זכויות (למעט תחומים טכניים אחדים, למשל שלגרים מותר להתחתן עם ממזרים): "הרי הוא כישראל לכל דבריו" (בבלי, יבמות, מז: ע"ב), בהתאם לכתוב בתורה: "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר" (שמות, יב: צט), "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם, ולגר הגר אתכם" (במדבר, טו: טז). אף־על־פי־כן, בספר הכוזרי (א: כו-כו) אי־שוויונם של הגרים הוא כללי, ואינו מוגבל לנבואה בלבד:

אמר הכוזרי: אם כן אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם.

אמר החבר: כן הוא, וכל הנלוו אלינו מן האמות בפרט יגיעו מן הטובה אשר ייטיב הכורא אלינו, אך לא יהיה שוה עמנו. [...] אך התורה מפני שהוציאנו ממצרים, והתחברות כבודו אלינו, מפני שאנחנו נקראים הסגלה מבני אדם.

(כוזרי, א: כו-כו, מהדורת צפרוני, עמ' 20-21)

לדעת דניאל לסקר, יש קשר בין גיורם בשלבים של הכוזרים לבין אי־שוויונם בתורת ריה"ל. לדברי ריה"ל, דת אלוהית אמיתית איננה מתפתחת וצומחת ומתפשטת באופן הדרגתי אלא באופן מִיָּדִי, בניגוד לדת אנושית ("הנימוסים השכליים" = החוקים השכליים):

אמר הכוזרי: [...] איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה [...] ובכמה שנים נתסדה האמונה ונבנתה עד שנתחזקה ונשלמה, כי התחלות הדתות מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים, שמתגברים לעזר הדבר אשר ירצה האלהים להראותו, והם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם, או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמון על הדבר ההוא.

אמר החבר: לא יקום ויגדל על הדרך הזה אלא הנמוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם, וכאשר יגמר ויעזר יאמר כי הוא נעזר מן הכורא ומלמד והרומה לזה. אבל הנמוס אשר התחלתו מהכורא, הוא קם פתאם. נאמר לו: היה ויהי, כבריאת העולם.

(כוזרי, א: פ-פא, מהדורת צפרוני, עמ' 37-38)

לסקר, בדומה לחוקרים אחרים לפניו (למשל קולט סיראט ויוחנן סילמן), מראה שתיאור זה של התהוות ההדרגתית של דת אנושית ("הנמוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם") תואם את תהליכו ההדרגתי של גיור הכוזרים בשלבים, בתחילת המאמר השני:

ואחרי כן היה מענין הכוזרי מה שהוא נודע בספרי כוזר, מגלותו סוד חלומו לשר צבאו, והיה החלום הנשנה עליו, שיבקש המעשה הנרצה אצל אלהים בהרי ורסן, ולכתם שניהם: המלך ושר צבאו, אל ההרים ההם אשר במדבר על הים, והיאך הגיעו כלילה אל אותה המערה, שהיו שוכתים בה אנשים מהיהודים בכל שבת, והיאך נראו אליהם ונכנסו בתורתם ונמולו במערה ההיא, ושבו אל ארצותם ולבם על דת היהודים, והיו מסתירים אמונתם – עד שהתחכמו לגלות סודם מעט מעט לקצת אנשים מסגלתם, עד שרבו וגלו מצפונם, והתחזקו על שארית הכוזרים והכניסום בתורת היהודים, והביאו החכמים והספרים מכל הארצות ולמדו התורה.

(כוזרי, ב: א, מהדורת צפרוני, עמ' 66)

הטבלה שלנו ממחישה הקבלה זו בבירור:

תיאור התהוות דת אנושית-שכלית (כוזרי, א: פ-פא)	תיאור גיור הכוזרים (כוזרי, ב: א)
1. כי התחלות הדתות מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים	מגלותו סוד חלומו לשר צבאו [...] והיו מסתירים אמונתם
2. שמתגברים לעזר הדבר אשר ירצה האלהים להראותו	עד שהתחכמו לגלות סודם מעט מעט לקצת אנשים מסגלתם
3. והם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם	עד שרבו וגלו מצפונם
4. או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמון על הדבר ההוא.	והתחזקו על שארית הכוזרים והכניסום בתורת היהודים.

נוסף על הקבלה זו בין תהליכו ההדרגתי של גיור הכוזרים לבין התהוות דת אנושית, לא אלוהית, לסקר גם מציין את העובדה הספרותית, שגם לאחר גיורו מתייחס מלך כוזר אל היהדות תמיד בגוף שני ("אתם", להוציא את עצמו), ואת העובדה ההיסטורית, שבהצלחתם החומרית, המדינית והצבאית דומים הכוזרים לאחר גיורם לא לאחיהם היהודים ("הדת הבזויה"), אלא דווקא לנוצרים ולמוסלמים הנהנים מכוח השלטון והכיבוש.

מסקנתו של לסקר היא, שבהתהוותה ההדרגתית של היהדות הכוזרית (בניגוד להתהוותה הפתאומית של היהדות היהודית) ובהצלחתה החומרית, המדינית והצבאית דומה היהדות הכוזרית לנצרות ולאסלאם. בנוסף, הנצרות והאסלאם, המשלבות יסודות יהודיים-אלוהיים עם יסודות אליליים,

דומות במידה מסוימת ליהדות הנחותה של גר, אשר מקבל על עצמו לשמור רק את שורשי המצוות ולא את כל תולדותיהן. אבל מעשיהם האלייליים למחצה של הנוצרים והמוסלמים סותרים את אמונתם שמקורה ביהדות, וכזכור, בעיני ריה"ל המעשה הוא העיקר, ולא הכוונה:

אמר החבר: אמנם הייתי מדמה אותם [דהיינו, הנצרות והאסלאם] לגרים אשר לא קבלו כל תולדות המצוות אך שרשיהם, לולא שמעשיהם סותרים את דבריהם [...] עם השאירם חקי העבודות הקדומות וימי חגיהם ומועדיהם, ולא שנו זולתי הצורות שהיו לשם, מחו אותם ולא מחו דתותיהם. כמעט שאמר כי כל מה שאמר הבורא, "ועברת שם אלהים אחרים עץ ואבן" (דברים, כח: לו, כח: סד), ונשנה פעמים, הוא רמו אל אלה אשר הם מרוממים את העץ [דהיינו, הצלב של הנוצרים] ואשר הם מרוממים את האבן [דהיינו, אבן הכעבה במכה של המוסלמים]. [...] ואמת הוא שכונתם אינה אלא לאלהים. [...] ומנהיג כל אחת משתי הכתות אמר כי השיג האורות האלהיות ההם במוצאם.

(כוזרי, ד: יא, מהדורת צפרוני, עמ' 238-239)

הנצרות והאסלאם אינן דתות אמיתיות ברמתה של היהדות, אלא הן מעין חיקוי מוצלח של היהדות. יהדותו של הגר היא חיקוי מוצלח יותר של היהדות המקורית, אולם עדיין אינה שווה לה. לדברי לסקר:

היהדות, כמקור האמיתי, מספקת למאמיניה השכר הגדול ביותר, אבל גם דורשת יותר. הנצרות והאסלאם הבטיחו את אותן התוצאות הניתנות להשגה ביהדות, אולם בהרבה פחות מאמץ. אין פלא ששתי הדתות הללו זכו להצלחה יתרה במונחי העולם הזה. ובכל זאת, דווקא הצלחת החיקוי מוכיחה את האמתות של מה שמחוקה. הצלחתן בעולם הזה של הנצרות והאסלאם הן ההוכחה הגדולה ביותר של אמת היהדות. ומה בקשר לדתו של הגר? היא חיקוי מוצלח יותר של היהדות, אבל היא עדיין בגדר חיקוי. הואיל ודרישותיה הן רבות, כמעט כדרישותיה של היהדות היהודית-מלידה, לא הצליחה (היהדות של הגר) למשוך מאמינים רבים כנצרות וכאסלאם. ובכל זאת [דתו היהודית של הגר] מבטיחה פחות מהיהדות המקורית: הגר אינו אף פעם יהודי אמיתי, וגם כאשר המאמינים בדתות האחרות יתגיירו, לעולם לא יהיו יהודים אמיתיים. כמלך כוזר לפניהם, לא יראו את עצמם כחלק מהעם היהודי, ולא תהיה להם זיקה מיוחדת לארץ-ישראל. למרות הדעה היהודית הרווחת, שהגר הופך לבן העם היהודי והדת היהודית לכל דבר, ריה"ל טוען כי הגר יכול לשאוף, לכל היותר, למעמד של אוהדים ומחקים.

(Lasker, "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi", pp.88-89)

שאלות

1. כיצד מבחין ריה"ל בין התהוותה של דת אלוהים להתהוותה של דת אנושית?
2. במה דומה יהדותו של הגר לנצרות ולאסלאם, לדעת דניאל לסקר?

6.7.5 נציגי הנצרות והאסלאם

נעבור עתה להצגת עמדות הנצרות והאסלאם בסיפור המסגרת. כזכור, הפילוסוף כבר הציג את עמדתו (לעיל, סעיף 6.4.4), אבל המלך דוחה אותו על הסף, מפני שאין הפילוסוף מתמודד ברצינות ואינו מסוגל להתמודד ברצינות עם הנחת היסוד של המלך, שחלומו מבשר לו מסר אלוהי אותנטי, ושהוא עבר חוויה רוחנית אמיתית. כל מה שהפילוסוף אומר עומד בסתירה גמורה לא לאמונת המלך (אין לו בינתיים אמונה מגובשת) אלא לחוויית המלך בחלום, של אל אישי היודע את ברואיו ומשגיח עליהם, הפועל ברצון ומגלה את רצונו לבני אדם. לנוכח התנגשות חזיתית זו בין חווייתו האישית לבין דברי הפילוסוף הכופרים בעצם האפשרות של חוויה מעין זו, על המלך לבחור: או את החוויה האישית שלו או את הפילוסופיה המכחישה אותה, וכמובן הוא בוחר בחוויה האמפירית שלו: "ואנחנו רואים החלומות הנאמנים למי שלא התעסק בחכמה ולא בזכוכ נפשו, ונמצא הפך זה במי שטרח בה, וזה מורה כי יש לדבר האלהי ולנפשות סוד אחר זולת מה שזכרת, אתה הפילוסוף" (כוזרי, א: ד, מהדורת צפרוני, עמ' 12). לפיכך פנה המלך לחכמי הנצרות והאסלאם (אדום וישמעאל).

אליעזר שבייד כינה את מבנהו הספרותי של סיפור המסגרת כאן "דראמה של טעויות", מבנה המאפשר למלך (ולקורא) ללמוד מן הטעויות ולהתקדם אל האמת.

* * *

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

הרצאותיהם השונות של הנוצרי והמוסלמי מחולקות, כל אחת, לשני חלקים: חלק אחד המתאר את יסודותיה הכלליים של הדת וזיקתה להיסטוריה המקראית של דת ישראל, וחלק אחר המתאר את האמונות המיוחדות לאותה דת בלבד. המכנה המשותף לשתי הדתות הוא אפוא מקורן היהודי, ובמובן זה, שתי הדתות האחרות מאמתות ומחזקות את מעמדה של היהדות. יתר על כן: קיימת אסימטריה ברורה בין הדתות בימי הביניים, ואסימטריה זו משתקפת גם בוויכוח הבין-דתי שבסיפור

המסגרת של ספר הכוזרי, וגם בוויכוח הבין-דתי השונה למדי (כפי שראינו) באיגרת המלך יוסף אל חסדאי אבן שפרוט. מהי אסימטריה זו? ראשית, האמונות הסבירות והקבילות ביותר של הנצרות והאסלאם, כפי שהן מוצגות כאן, הן האמונות המשותפות להן ולמקורן היהודי, כאשר האמונות המיוחדות להן פחות סבירות וקבילות בעיני המלך. שנית, רק במקרה של היהדות יש אשרור תיצוני של אמונותיה ואימות כללי של עובדותיה ההיסטוריות. למשל, אין היהודי והמוסלמי מוכנים לאשר ולאמת את אמונותיה המיוחדות של דת האסלאם. לעומת זה, אין באמונה היהודית (לפחות אין ביהדות המקראית) שום אמונה או עובדה שאינה מקובלת על הנצרות והאסלאם, בין שמדובר באמונות באלוהים (כגון, אחדות האל ובריאת העולם ברצונו), ובין שמדובר בעובדות היסטוריות (כגון מעשי האבות, סיפורי יציאת מצרים ומתן תורה). מבחינת הנצרות והאסלאם, היהדות היא אמת, אבל לא כל האמת. כלומר, אין לנוצרי ולמוסלמי בעיה כלל עם מה שהיהודי מאמין. יש להם בעיה עם מה שאינו מאמין. היהודי כופר בטענות המיוחדות לנצרות ובטענות המיוחדות לאסלאם, ומבחינתם זו הוא כופר. אבל בפני עצמו, כל מה שהוא מאמין מקובל גם עליהם כאמת.

שאלה

מהי האסימטריה שביחסי היהדות, הנצרות והאסלאם?

לדעת שבייד, תוכן ההרצאות של הנוצרי והמוסלמי משקף באופן ראיסטי את שתי הדתות על אף המגמתיות של ריה"ל בצורת הצגת דבריהם: "אולם למרות ההוגנות והאותנטיות במסירת האמונות של הנצרות והאסלאם, נוהג ריה"ל בעיצוב נאומיהם כשם שנהג בנאום הפילוסוף. הוא בונה אותם באופן שישרת את מגמתו הפולמוסית" (שבייד, שם, עמ' 63).

דב שוורץ חולק על שבייד בנוגע להרצאת הנוצרי, הרצאה שהיא "ההצעה ה'מוזרה' של דוגמות נוצריות, שאינה הולמת שום זרם ספציפי המוכר בקרב הנצרות באותה תקופה. [...] הצעה זו מגמתית, והיא הולמת היטב את אופיו של ספר הכוזרי".²

שוורץ מבחין בין שתי מגמות נוצריות בהרצאת הנוצרי, זו של ישו וזו של פאולוס. הנוצרי של ריה"ל מביא מדברי ישו: "וכבר בא באוונגליון בדברי המשיח: 'לא באתי לסתור מצוה ממצות בני ישראל ומשה נביאם אבל באתי לחוקם ולאמצם'" (כוזרי, א: ד, מהדורת צפרוני, עמ' 13-14), פרפרזה של הבשורה לפי מתי, ה: יז – "אל תחשבו שבאתי לבטל את התורה או את הנביאים; לא באתי לבטל כי אם למלא". עם זה, הנוצרי של ריה"ל משקף גם את מגמת פאולוס, המבטלת את התורה, והרואה בכנסייה המשיחית את "ישראל האמיתי": "ושב הקצף מתמיד עליהם ועל המונם, והרצון – ליחידים ההולכים אחרי המשיח, ואחרי כן לאמות ההולכים אחרי היחידים האלה ואנחנו

2 דב שוורץ, "ר' יהודה הלוי על הנצרות ועל המדע הנסיוני", עמ' א.

מהם. ואם לא נהיה מבני ישראל, אנחנו יותר ראויים שנקרא בני ישראל, מפני שאנחנו הולכים אחרי דברי המשיח" (כוזרי, א: ד, מהדורת צפרוני, עמ' 13).

הנצרות הקלאסית אימצה את גישת פאולוס, שהמשיח החליף את התורה, ולכן לחוקי התורה אין עוד תוקף ואין כל חובה לשמור את מצוותיה. אמנם שלמה פינס גילה עדות לקיומה בימי הביניים של כת יהודית-נוצרית ששמרה את מצוות התורה ודחתה בתוקף את פאולוס וגישתו; ואולם, לדעת שוורץ, בימי הביניים לא היו נוצרים ששילבו את שתי המגמות יחד. ולכן מסיק שוורץ:

הצגת הנצרות בסעיף הנדון היא אפוא מגמתית. באחת: מודל נוצרי זה, המשלב השקפות של פאולוס עם עקרון שמירת מצוות התורה, איננו עולה בקנה אחד עם שום גישה מוצהרת של הנצרות בתקופת פעולתו של ר' יהודה הלוי; על כן ברור שנאום הנוצרי מובנה ומותאם לצרכיו הספרותיים והפילמוסיים של ספר הכוזרי.

(שוורץ, שם, עמ' ד-ה)

שוורץ מציע שריה"ל השתמש בדוגמות הנוצריות הקלאסיות כדי לטעון כי דוגמות אלו סותרות את ההיגיון; הוא השתמש בטענת פאולוס כי הנצרות היא "ישראל האמיתי" כדי לחזק את הבחירה הראשונה של ישראל; והוא משתמש במגמה המנוגדת של ישו בשעתו ושל היהודים-הנוצרים כדי לחזק את הצורך במעשים ובקיום מצוות התורה.

מהי תשובת המלך לנוצרי?

אמר הכוזרי: [א] אין בכאן מקום לסברא, אך הסברא מרחקת רב הדברים האלה. [ב] אך כאשר תתאמת הראיה והנסיון, עד שיאמין בו כל הלב ולא ימצא דרך אחרת להאמין בזולת מה שנתברר אצלו, יתחכם להקשה וינהלה לאט עד שיקרב הרחוק ההוא. [...] [ג] אבל אני אינני מוצא דעתי נוחה לקבל הדברים האלה מפני שהם חדשים לי ולא גדלתי עליהם.

(כוזרי, א: ה, מהדורת צפרוני, עמ' 14)

מה הם שלושת טיעוני הכוזרי נגד הנצרות כאן? הטיעון הראשון הוא שהדוגמות הנוצריות העיקריות, כמו השילוש האלוהי והאינקרנציה (התגשמות האל בגוף אדם) הן בלתי-אפשריות מבחינה שכלית, וכי הן אינן מתיישבות עם ההיגיון. מה ההבדל בין דוגמות אלו לבין האמונה היהודית המסורתית בנסים? כפי שדניאל לסקר מסביר בספרו על הפולמוס היהודי הפילוסופי נגד הנצרות בימי הביניים,³ יש הבדל בין נס, שהוא בלתי-אפשרי מבחינת חוקי הטבע הרגילים, לבין דברים שהם בלתי-אפשריים מבחינה הגיונית. הנס מנוגד לחוקי הטבע, אולם חוקים אלה הם פועל יוצא של

רצון האל, וגם הנסים הם פועל יוצא של רצון האל. הסטיות מחוקי הטבע אינן בלתי־אפשריות מבחינה עקרונית. לעומת זאת, גם האל אינו יכול להמציא עיגול מרובע, כלומר דבר שהוא בלתי־אפשרי מבחינה הגיונית. הדוגמות הנוצרות הן אפוא בלתי־אפשריות מבחינה הגיונית.

הטיעון השני של הכוזרי כאן הוא, שאין דרך ניסויית לאמת ולוודא את טענות הנצרות. אפשר להאמין בנס (סטייה מחוקי הטבע) רק על סמך אימות אמפירי. כפי שנראה להלן, נסי המקרא בלבד עומדים בתנאי זה. אשר לטיעון השלישי, שהמלך לא גודל כנוצרי ולכן אין לו סיבה לקבל את טענותיה, דב שוורץ סבור שאין זה טיעון משכנע, כי טענה זו "איננה קריטריון בדוק לאימותה או לדחייתה של דת מוסדית או פילוסופית"⁴. מבחינה פילוסופית שוורץ בוודאי צודק. אבל לדעתנו אין זאת כוונת ריה"ל. הטיעון השלישי של המלך אינו טיעון פילוסופי אלא פסיכולוגי! אין ספק שרוב בני האדם נוטים לאמונה מסוימת לא מפני שתקרו (כמלך כוזר) דתות או אידיאולוגיות שונות, אלא מפני שהתרגלו אליהן מילדות, והאמונות שהתרגלו אליהן מילדות נראות לנו סבירות וקבילות יותר מאמונות חדשות. טענת המלך היא, שאין הנצרות מתיישבת עם ההיגיון ואין לה אימות ניסויי, ולכן רק מי שגודל וחונך בה מילדות ייטה להאמין בה. כלומר, כאשר אין אימות אובייקטיבי לדת, אין לה סיכוי לשכנע אדם שכבר אינו משוכנע סובייקטיבית באימותה.

הצגת האסלאם שונה מהצגת הנצרות משום שבאסלאם אין דוגמות כפי שיש בנצרות, שביסודן אינן מתיישבות עם ההיגיון האנושי. המוסלמי אומר שהוא מאמין באלוהים, שהוא מאמין באחדותו ובאי־גשמיותו של האל, וכי מה שכתוב בקוראן המייחס, כביכול, הגשמות לאל, "נפרשו ונאמר כי הוא דרך העברה וקרוב" (כוזרי, א: ה, מהדורת צפרוני, עמ' 14). עד כאן דברי החכם המוסלמי אינם בעייתיים כלל, לא מבחינה שכלית ולא מבחינה יהודית. אז הוא עובר לאמונות המיוחדות לאסלאם, ובהן: "כי ספר תורתנו דברי אלהים, והוא בעצמו מופת" (כוזרי, א: ה, מהדורת צפרוני, עמ' 15). ריה"ל מתייחס כאן לאמונה האסלאמית כי הקוראן הוא בעצמו נס או מופת, וכי הוא דבר האל, ואפילו לשונו של הקוראן היא בגדר נס, שאין אדם מסוגל לחבר ספר כה נפלא, או אפילו פסוק אחד ממנו. לשונו הנפלאה והעל־אנושית של הקוראן מוכיחה אפוא שהספר ניתן בהתגלות אלוהית, ולא חובר בידי בשר ודם.⁵

המלך דוחה טיעון אסלאמי זה, שהקוראן ניתן בהתגלות האל, מפני שאינו ניתן לאימות בידי מי שאינו מוסלמי. יתר על כן, הוא מפקפק בכלל בעצם תופעת ההתגלות:

אמר לו הכוזרי: מי שרוצין לישר אותו בדבר האלהים ולכרר אצלו כי האלהים מדבר עם בשר ודם והוא מרחיק זה, צריך לכרר אצלו דברים מפרסמים שאין מרחקה להם, וכיותר ראוי

4 שוורץ, "ר' יהודה הלוי על הנצרות ועל המדע הנסיוני", עמ' ז.

5 הכוונה לקוראן, סורה 2, "הפרה", פסוק כא: "וכי תפוזו באשר הורדנו על יד עבדנו, הביאו נא שורה כמוהו וקראו עדיכם מבלעדי אלהים, אם אמת תדברו". (תרגום עברי של יוסף יואל ריבלין, אלקראן, כרך א, עמ' 14). במקור הערבי הדברים הם מתוך סורה 2, פסוק כג). כלומר, מי שמפקפק בהתגלותו האלוהית של הקוראן, שינסה לחבר פרק כמוהו. "עדיכם מבלעדי אלהים", דהיינו האלילים.

שיאמת אצלו כי הבורא דבר עם אדם. ואם ספר תורתכם מופת לכם, והוא בלשון ערבי, אין מכיר מופתו והאות שלו, לועז כמוני, וכאשר יקרא באזני, אינני מבריל בינו ובין זולתו מלשון הערבי.

(כוזרי, א: ו, מהדורת צפרוני, עמ' 15)

ראינו שריה"ל דחה את טענת הנוצרי מפני שאינה עומדת בקנה אחד עם ההיגיון ואין לה יסוד ניסויי לאימות, ולכן מי שלא גודל בנצרות לא יאמין בה. כאן, בפולמוס נגד האסלאם, יש טענה מקבילה לטענה השלישית, הפסיכולוגית, נגד הנצרות. אלא שהפעם אין מדובר בהערה פסיכולוגית בנוגע לאמונתו הסובייקטיבית לחלוטין של היחיד (שהתרגל לאמונה מסוימת על אף שאינה מתיישבת עם ההיגיון ואין לה יסוד ניסויי-אמפירי), אלא מדובר בשיקול תרבותי מוסכם, שגם הוא, לבסוף, אינו ניתן לאימות אובייקטיבי. אמת קונוונציונלית היא אמת מוסכמת על קבוצה של בני אדם. גם כאשר קבוצה שלמה מאמינה בדבר מתוך הסכמה כללית, אין הסכמה זו מהווה הוכחה הגיונית או אימות אמפירי לאמונתם, ומה שמובן מאליו בהקשר תרבותי אחד אינו מובן כלל בהקשר תרבותי אחר. לכן, אם במקרה של הנוצרי ראינו שריה"ל טוען טענה שאינה פילוסופית אלא פסיכולוגית – מדוע נוטה היחיד לאמונה מסוימת? – הרי כאן אנו רואים כי ריה"ל טוען טענה שאינה פילוסופית אלא סוציולוגית: מדוע נוטה קבוצת אנשים לאמונה מסוימת?

שאלה

במה שונה טענת הנוצרי מטענת המוסלמי בסיפור המסגרת של הכוזרי, ובמה שונה דחיית טענת הנוצרי בידי הכוזרי מדחייתו את טענת המוסלמי, ומדוע?

לבסוף, הנוצרי והמוסלמי גם יחד נאלצים לחזק את טענותיהם בהדגישם את זיקת דתם למקרא ולדת ישראל, כלומר את המכנה המשותף המקובל על שלוש הדתות. המלך מבין אפוא שעליו לפנות אל חכם יהודי:

אמר הכוזרי: אני רואה שצריך אני לשאל ליהודים, מפני שהם שארית בני ישראל, שאני רואה שהם הטענה כי יש לבורא תורה בארץ. אחר כן קרא חכם מתכמי היהודים ושאל אותו על אמונתו.

(כוזרי, א: י, מהדורת צפרוני, עמ' 17)

יש לציין כאן, כי המלך לא אמר שיש ליהודים טענה שדתם היא הדת (התורה) האמיתית, אלא "שהם הטענה כי יש לבורא תורה בארץ". כלומר, עצם קיומו ההיסטורי של עם ישראל הוא עדות לכך שתורתם היא תורה אלוהית אמיתית. נחזור להלן לרעיון רדיקלי זה.

6.7.6 השם "חבר"

באיגרת יוסף מלך כוזר אל חסדאי אבן שפרוט, החכם הנוצרי נקרא כומר, והחכם המוסלמי נקרא קאצ'י (שופט), ונציגי היהודים נקראים פשוט חכמי ישראל. אין ריה"ל משתמש בשמות אלה בספר הכוזרי. נציגי הנצרות והאסלאם נקראים "חכם" מחכמי אדום או ישמעאל, "עאלם" בערבית (חכם, מלומד, מן השורש "עלם" = ידע). לעומת זאת, לחכם היהודי בספר הכוזרי יש שם מיוחד. לאורך כל הספר הוא נקרא "חבר" – "אל-חבר" בערבית. מה פירוש שם זה?

בימי בית שני השם "חבר" היה כינוי ביהדות הפרושית לאדם שהשתייך ל"חבורה" של יהודים שהקפידו מאוד בענייני תרומות ומעשרות ובכל מה שקשור לריני טומאה וטהרה.¹ המשנה מתארת תנאי קבלה לחבורות, ובכללם תקופת חינוך וניסיון. גם נשים ועבדים היו רשאים להתקבל לחבורות אלו. השם "חבר" גם היה בשימוש בישיבות גאוני בבל בימי הביניים. במאה ה-11 נקראו בשם "חבר" הדיינים שעמדו בראש הקהילות היהודיות שבארץ-ישראל, בסוריה ובמצרים. לבסוף התקבל השם "חבר" כשם נרדף לחכם או מלומד בקרב יהודים דוברי ערבית, וכך חדר השם לשפה הערבית. בערבית פירוש "אל-חבר" הוא מלומד או כוהן-דת לא מוסלמי: הגמון (בישוף) נוצרי או האפיפיור, או רב יהודי.

1 בנושא זה ראו: גדליה אלון, "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 158-169; אפרים אלימלך אורבך, חרל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 520-525; A. Oppenheimer, *The 'Am ha-Aretz – A Study in the social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977, pp. 118-169.

6.8

תשובת החבר

ב"דראמה של טעויות" (כלשון שבייד) של מלך כוזר יש עוד שלב. בשלב הקודם, שבו פנה המלך לנוצרי ולמוסלמי בלי לפנות לנציג היהודים, בגלל שפלותם, דחה המלך את טענת המוסלמי מפני שלדעתו אין לטענות האסלאם אימות אובייקטיבי, חיצוני. מה הן אמות־המידה לאימות טענות הדת? המלך בעצמו מונה אותן:

אמר הכוזרי: אין הדעת נוחה להודות שיש לכורא חברה עם בשר ודם, כי אם במופת שמהפך בו טבע הדברים, כדי שידע כי זה לא יוכל עליו אלא מי שברא הדברים מאין, ושיהיה הענין ההוא לפני המונים, יראוהו בעיניהם ולא יגיעם בספור ובקבלה, ושיחקרו על הדבר ויבחנוהו בחינה אחר בחינה, עד שלא יפל בלב אדם ספק כי יש בו צד דמיון או צד כשפים, ויותר ראוי שתקבלנה הנפשות הדבר הגדול הזה, שבורא העולם הזה והעולם הבא והשמים והמאורים יתחבר אל החמר הנבזה הזה, רצוני לומר: האדם, ושידבר עמו וימלא משאלותיו ויעשה בקשותיו.

(כוזרי, א: ח, מהדורת צפרוני, עמ' 16)

"דראמת הטעויות" נמשכת מפני שמלכתחילה אין המלך מבין כי תשובת החבר עונה על שאלתו בהתאם לאמות־המידה הנ"ל שהמלך בעצמו קבע, ולכן השיחה נמשכת לאורך כל המאמר הראשון, ואז כאשר המלך מתגייר, וגם לאחר הגיור.

אמר לו החבר: אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול טוב לשומרה, וענש קשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארכים.

(כוזרי, א: יא, מהדורת צפרוני, עמ' 17)

שאלה

כיצד עומדת תשובת החבר במבחן אמות-המידה שקבע מלך כוזר לאימות הדת?

אין המלך מבין את תשובת החבר (ועל כן נמשכת "דראמת הטעויות"). מדוע התייחס החבר בתשובתו למעורבותו של האל בהיסטוריה מנקודת ראות פרטיקולריסטית וצרה של תולדות העם היהודי, ולא התייחס במישור האוניוורסלי, ולכאורה הנכבד יותר, אל פעילותו של האל בטבע כבורא העולם?

והלא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו, ובמי שכראך והטריפך והדומה לספורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת, ובעבודה הוא רודף האמת, להדמות לבורא בצדקו ובחכמתו.

(כוזרי, א: יב, מהדורת צפרוני, עמ' 17)

אין המלך מבין, שתשובת החבר הפרטיקולריסטית עומדת במבחן אמות-המידה שלו עצמו לבסס את האמונה הדתית על אמת אובייקטיבית שאפשר לאמתה אימות חיצוני, ואילו תשובתו-הוא, האוניוורסליסטית, איננה עומדת באותו המבחן. נקודה זו הטרידה את ריה"ל כנראה כבר לפני שכתב את ספר הכוזרי. כפי שראינו לעיל (סעיף 6.1.3), ר' אברהם אבן עזרא מתעד את עניינו של ריה"ל בשאלה זו:

שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות, כ: ב), ולא אמר שעשיתי שמים וארץ, ואני עשיתיך.

(פירוש ארוך לשמות, כ: ב).

כאמור, תשובת ראב"ע לא שכנעה את ריה"ל. ראב"ע סבר כי המילים הראשונות של עשרת הדיברות, "אנכי ה' אלהיך", שפירושן (לדודו) מציאות האל שהוא סיבת קיום כל היקום, מכוונות למשכילים, שלמדו את החכמות והסיקו באופן שכלי את שלטון האל מן המערכת הטבעית, וכי התוספת "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" מכוונת אל המון העם, שאינם משכילים ולא למדו את החכמות, ולכן צריכים הוכחה מוחשית, כמו יציאת מצרים, לקיומו של האל. ראב"ע סבר אפוא כי האמת האוניוורסלית, המבוססת על הבנה מדעית של הטבע, ודאית ונכבדת יותר מידיעה פרטיקולריסטית של עובדות היסטוריות, בניגוד גמור לדעתו של ריה"ל. לדעת ריה"ל, דווקא הידיעה ההיסטורית, המבוססת על חוויה אמפירית ומידית, היא ודאית, ולא העיון הספקולטיבי והמוטל בספק בדברים (כמו בריאה), שאין לו כל הוכחה, לא מדעית ולא היסטורית.

אמר החבר: זה שאתה אומר, היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד מופת, ומהם מה שיספיקו בם, ומהם מה שלא יספיקו בם, כל שכן שיעמידו בם מופת.

(כוזרי, א: יג, מהדורת צפרוני, עמ' 18)

מניין לנו שהעולם נברא? כפי שנראה, ריה"ל – בדומה לרמב"ם אחריו – סבור כי הראיות לחידוש העולם והראיות לקדמותו מגיעות לתיקו פילוסופי, ואין הפילוסופיה מסוגלת בסופו של דבר להכריע בשאלה זו. לכן האמונה בחידוש העולם מבוססת על התורה. ביסוסה ההיסטורי של התגלות התורה קודמת אפוא לאמונה בחידוש העולם; אילולי התגלות היסטורית זו של התורה במעמד הר סיני, לא היינו יודעים על מעשה בראשית. מבחינה הגיונית ומבחינה חינוכית כאחד, החבר צריך להתחיל אפוא דווקא באמת ההיסטורית הוודאית של יציאת מצרים ומעמד הר סיני, ולא באמת העיונית המוטלת בספק ושאי-אפשר להוכיח אותה במופת, שהעולם מחודש.

כדי להמחיש את גישתו למלך כוזר, מביא החבר משל של מלך הודו:

אמר החבר: אלו היו אומרים לך כי מלך הודו איש חסד ראוי לרוממו ולתת כבוד לשמו ולספר מעשיו כמה שיגיע אליך מצדק אנשי ארצו ומדותם הטובות, ושממשאם ומתנם באמונה, ההיית חייב בזה?

אמר הכוזרי: ואיך הייתי חייב בו, ואני מספק אם צדק אנשי הודו מעצמם ואין להם מלך, או צדקתם מחמת מלכם, או אם משני הפנים יחד.

(כוזרי, א: יט-כ, מהדורת צפרוני, עמ' 18-19)

ריה"ל יוצא כאן במתקפה חזיתית על הדרך המקובלת בפילוסופיה ובכלאם להביא ראיות למציאות האל. תורו עתה לתיאור הראיה הקוסמולוגית והראיה הטלאולוגית שביחידה 4 (סעיף 4.3.4, עמ' 489). טענת ריה"ל במשל מלך הודו פוסלת למעשה את תוקפן של ראיות מעין אלו. אין הסיבתיות או הסדר הנבחנים בטבע מהווים בכלל הוכחה למציאות האל: ייתכן שהסדר והסיבתיות של הדברים נובעים מתוך הדברים עצמם, או ייתכן שהם תוצאות פעולת סיבה או מסדר חיצוני (דהיינו, האל), או שתי האפשרויות יחד. אי-אפשר להסיק אפוא את מציאות הבורא או המסדר מהסיבתיות ומהסדר שבטבע.

שאלה

משל מלך הודו שבספר הכוזרי הוא מסוג הראיה הקוסמולוגית או מסוג הראיה הטלאולוגית?

ואולם יש דרך אחרת, שהיא ודאית, להסיק את המסקנה הרצויה על סמך חוויה אישית:

אמר החבר: ואם היו באים אליך שלוחיו בתשורות הדיות, אינך מסתפק שאינם נמצאים אלא בארץ הרו בארמנות המלכים, בכתב מפרסם שהוא מאתו, ועמו רפואות שהן רופאות אותך מחליך, ושומרות עליך בריאותך, וסמי המות לשונאיך והנלחמים בך, שאתה יוצא להם בהם וממית אותם מבלי כלי מלחמה, ההיית חייב להיות סר אל משמעתו ואל עבודתו?

אמר הכוזרי: כן הוא, והיה הספק הראשון סר ממני אם יש לאנשי הרו מלך אם לא, והייתי אז מאמין שמלכותו ודברו נוגעים אלי.

(כוזרי, א: כא-כב, מהדורת צפרוני, עמ' 19)

החוויה האישית – ולא העיון – היא המדריך אל הוודאות. אדם לא יפקפק בחווייתו המידית. כפי שנראה להלן, כשנדרון בהבחנת ריה"ל בין שם ה' לשם אלוהים, זהו ההבדל בין "טעם" לבין "הקשה" – בין חוויה מידית של האל, המחייבת מבחינה מוסרית את האדם "בכל נפשך ובכל מאורך", והמביאה אותו אפילו למסור את נפשו מתוך אהבה, לבין ידיעה שכלית מופשטת המעניינת מבחינה אינטלקטואלית ושאינה מחייבת מבחינת מסירות הנפש והאהבה. לכן דוחה ריה"ל בתוקף את פירוש ראב"ע לדיבר הראשון "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", מפני שאין מדובר בידיעה נחותה של ההמון הנוטים להאמין רק במה שהם חשים בגופם, אלא מפני שמדובר בידיעה אינטנסיבית הרבה יותר, משמעותית, וגם ודאית מאותה ידיעה שכלית ומפוקפקת המושגת בעיון, ידיעה שאין עליה הסכמה אצל הפילוסופים.

לכן, מסביר החבר, הוא ענה למלך, ועמד בתנאי האימות שהמלך דרש אחרי שלא השתכנע מהנוצרי ומהמוסלמי, בדיוק כפי שה' התגלה במעמד הר סיני, וכפי שמשה הסביר לפרעה מי שלת אותו אליו:

אמר החבר: על הדרך הזה השיבותיך כאשר שאלתני. וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו, אלהי העברים שלחני אליך [...] ולא אמר, אלהי השמים והארץ שלחני אליך. ולא, בוראי ובוראך. וכן פתח אלהים דבריו אל המון ישראל: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר "אני בורא העולם ובוראכם". וכן פתחתי לך מלך הכוזר כאשר שאלתני על אמונתי, השיבותיך מה שאני חייב בו וחיבין בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין.

(כוזרי, א: כה, מהדורת צפרוני, עמ' 20)

נדרון להלן בתפיסת ריה"ל שה"קבלה" (כלומר המסורת) היא "כמראה העין". עד כאן תשובת החבר לשאלת המלך, ולטענתו הוא השיב בדיוק על מה שנשאל, בהתאם לאמות המידה שהמלך בעצמו קבע לאימות טענות דתיות. עתה עוברים החבר והמלך להמשך הדיון בשאלות אחרות.

6.9

הערה פרשנית

לפני שנמשיך בדיון עלינו להבהיר את גישתנו הפרשנית לתורת ריה"ל בספר הכוזרי. אמרנו לעיל, כי ביקורת הפילוסופיה היא בעצמה שאלה חשובה: על הפילוסופיה לדעת את גבולותיה ואת מגבלותיה. אין ריה"ל מבקר את הפילוסופיה מבחוץ, מהשקפת עולם מיסטית, אלא מבפנים: הפילוסופיה אינה מצליחה במטלות שהיא מטילה על עצמה, דהיינו לחקור את המציאות כפי שהיא, בלי להתאים את מסקנותיה להנחות היסוד שלה (מאפיוני הכלאם, כפי שראינו). נוסף על כישלונה של הפילוסופיה בתחום מדעי הטבע (כאמור, אין דעות הפילוסופים בתחומים שונים מתיישבות עם העובדות האמפיריות), היא נכשלת לחלוטין בהתעלמות הכוללת ממדעי האדם, כלומר, מן העובדות ההיסטוריות, המחייבות הסבר מדעי ושיטתי לא פחות מהעובדות הטבעיות.

מה הן העובדות ההיסטוריות האלו? ראשית, עובדת הנבואה, שבאמצעותה האל מגלה את רצונו ואת מצוותיו לבני אדם. שנית, כפי שהמלך נוכח לדעת מהר מאוד, מיד עם תום הרצאת הפילוסוף, אין כל זיקה בין תופעת הנבואה, שהיא עובדה קיימת, לבין השיטה הפילוסופית. בניגוד גמור לגישה השכלתנית, כמו זו של הרמב"ם, המזהה את הנבואה כשיאה של ההשגה השכלית וכתהליך שבעיקרו שכלי, ריה"ל מצביע, ברגישות היסטורית מדויקת הרבה יותר, שהנביאים מעולם לא היו פילוסופים, ושמעולם לא היה פילוסוף נביא. "ואנחנו רואים החלומות הנאמנים למי שלא התעסק בחכמה ולא בזיכוך נפשו, ונמצא הפך זה במי שטרח בה. וזה מורה כי יש לדבר האלהי ולנפשות סוד אחר וולת מה שזכרת, אתה הפילוסוף" (כוזרי, א: ד, עמ' 12).

גישתו של ריה"ל היא אפוא פילוסופית-מדעית ביסודה, ולא גישתם של השכלתנים. שוב, מה שמאפיין את הפילוסופיה, לעומת הכלאם, הוא התאמת המסקנות לעובדות ולא התאמת העובדות לדעות הקדומות. הפילוסופים השכלתנים כרס"ג לפני ריה"ל וכרמב"ם אחריו, האמינו באחדותה של האמת, ועל כן תפסו את הנבואה כשכלית בעיקרה, ואת הנביאים כמעין פילוסופים או כיותר מפילוסופים (פילוסוף-פלוס), על אף הסילוף בעליל של העובדות המקראיות. ריה"ל התעקש בעובדות: כיצד אפשר לטעון ברצינות כי טיפוס הנביא המקראי הוא פילוסוף?

לפי העובדות ההיסטוריות, ולאור האסימטריה הדתית בין היהדות, הנצרות והאסלאם, שנדונה לעיל, רק נביאי ישראל במקרא מוכרים על-ידי כל העולם (כל העולם, במובנו של העולם המוכר לריה"ל, דהיינו עולם הנצרות והאסלאם, למעט המזרח הרחוק) כנביאי אמת. הואיל וכל האנושות מחוננת בכוח השכלי, אין התפיסה השכלתנית (למשל של רס"ג, ראב"ע והרמב"ם) מסוגלת להתמודד עם העובדה הפשוטה שרק בקרב היהודים קמו נביאים שהם נביאי אמת לכל הדעות. אין שוני בין היהודי לבין הנוכרי במישור השכלי ובמישור המוסרי. אילו הייתה הנבואה תופעה שכלית בעיקרה (כפי שסברו השכלתנים), לא היינו יכולים להסביר מדוע מוגבלת הנבואה רק לעם אחד מתוך המין האנושי, שכולו מחונן בכוח השכלי. אם, כפי שלכאורה העובדות מצביעות בבירור, ישנם נביאים בקרב היהודים בלבד, צריכים למצוא הסבר מדעי לתופעה מוזרה זו, ודרישה מדעית זו – להתמודד עם העובדות המוזרות – היא שהניעה את ריה"ל לפתח את תורתו הביולוגית של "העניין האלהי", סגולה ביולוגית או גנטית של העם היהודי, המאפשר להם ורק להם להינבא, בתנאים מסוימים. תורה גזעית זו של ייחודו של העם היהודי תידון להלן, וכעת מה שחשוב הוא להבין כי ריה"ל מעוניין בהסבר מדעי, לא מיסטי-דתי, של העובדות ההיסטוריות.

עוד עובדה היסטורית מוזרה שהעסיקה את ריה"ל: איך אפשר להסביר את הישרדות העם היהודי השפל והבווי, אותו העם שהוא "המעט מכל העמים" (דברים, ז: ז), עם שלדברי מלך כוזר "הכל מואסים אותם"? בימי קדם עם ישראל נכבש, נשלט או הוגלה בידי כל הממלכות הגדולות באזור – מצרים, אשור, בבל, פרס ומדי, יוון, רומא. אבל אם מדובר ברצף לאומי, לשוני, תרבותי ודתי, איה הכובשים? מדוע נעלמו כל הממלכות המנצחות ממפת ההיסטוריה, ומדוע שרד העם שנוצח בידי כולם?

זאת היא שאלת המלך:

אמר הכוזרי: כך הוא, כי לא יעלה במחשבה שאמה מן האמות יקרה בגלות כזאת שלא תשתנה לאמה אחרת, כל שכן עם ארך הזמן הזה, וכמה אמות אבדו שחיו אחריכם ולא נשאר להם זכר, מהם: אדום ומואב וכני עמון וארם ופלשת וכשרים ומדי ופרס והברהמיים והעביים, וזולתם רבים.

(כוזרי, ב: לג, מהדורת צפרוני, עמ' 101)

ההיסטוריון הבריטי הדגול ארנולד טוינבי (Arnold Toynbee) פיתח תורה היסטורית ולפיה עמים ותרבויות באים והולכים בזירה האנושית. לפי כללי תורתו, העם היהודי היה צריך להיעלם מזירת ההיסטוריה כבר בימי קדם, ככל העמים והתרבויות האחרים באזור. משום מה הפר העם היהודי את הכללים האלה ושרד עד היום. לכן תיאר ההיסטוריון את היהודים כ"תוספתן של ההיסטוריה" – שריד מוזר מתקופה אבולוציונית קדומה שאין לו עוד תפקיד בחיים והצדקה לקיומו. האם יש בתורה זו היסטוריה מדעית, במובן של שיטה פתוחה המתאימה את התזות והנחות היסוד שלה

לעובדות, או שמא יש בתורה זו מעין "פלאם" היסטורי, המתאים את העובדות לדעות הקדומות (תרתי משמע) שלו?¹

לסיכום: במובנים רבים שיטתו של ריה"ל היא מדעית, ובמקרים רבים הרבה יותר משיטתם של הפילוסופים השכלתנים. ראשית, מפני ששיטתו מדעית הוא מתעקש להתמודד עם העובדות, כפי שהבין אותן, ולהתאים את מסקנותיו לעובדות ולא להפך. שנית, מפני ששאלותיו הן מדעיות – איך אפשר להסביר עובדות כמו ייחודם של עם ישראל ושל ארץ-ישראל? שלישית, מפני שתשובותיו מדעיות (לפחות בעיניו, גם אם לא דווקא בעינינו): בתורת "העניין האלוהי" מבקש ריה"ל למצוא הסבר אמפירי לעובדות המיוחדות את עם ישראל, ובתורת האקלימים – הסבר של העובדות המיוחדות את ארץ-ישראל. לבסוף, כפי שראינו לעיל, גם ביקורת הפילוסופיה השלטת נובעת משיקולים מדעיים ולא דתיים גרידא (אף שכמובן יש לה השלכות דתיות): תורת האצילות, למשל, מופרכת לא מפני שהיא עומדת בסתירה לתורה, אלא מפני שהיא שטות מבחינה שכלית וניסיונית. קביעתו היא חד-משמעית: "יבזם השכל".

1 על גישתו של טוינבי ליהדות ולציונות ועל פולמוס אתו ראו: חדוה בן ישראל, "ארנולד טוינבי ופולמוסו עם הציונות", זמנים, 91 (קיץ 2005), עמ' 96-101.

6.10

אמינותה של המסורת המבוססת על התגלות

כאמור נקט ריה"ל עמדה עקיבה בדרישתו לכוון את האמת על הניסיון המידי. בשם הניסיון האמפירי הוא מבקר את הפילוסופיה האריסטוטלית, את הכלאם ואת האסלאם (במובן זה, ביקורתו על הנצרות – שלטענתו אינה מתיישבת עם ההיגיון האנושי – היא לא פחות, ואף יותר יסודית). הפילוסופיה האריסטוטלית, כפי שראינו, אינה בסופו של דבר שיטה פתוחה וניסויית, אלא היא הפכה בעצם למעין כלאם – שיטה סגורה המתאימה את ממצאיה להנחות יסוד מקובלות מראש. נציג האסלאם טוען שהקוראן הגיע למוחמד בהתגלות, אבל אין לו אסמכתא ניסויית לטענה זו. נחזור שוב לדברי הכוזרי בתגובה על הרצאת המוסלמי:

אין הדעת נוחה להורות שיש לבורא חברה עם בשר ודם, כי אם במופת שמהפך בו טבע הדברים, כדי שיודע כי זה לא יוכל עליו אלא מי שברא הדברים מאין, ושיהיה הענין ההוא לפני המונים, יראוהו בעיניהם ולא יגיעם בספור ובקבלה, ושיחקרו על הדבר ויבחנוהו בחינה אחר בחינה, עד שלא יפל כלב אדם ספק כי יש בו צד דמיון או צד כשפים. ויותר ראוי שתקבלנה הנפשות הדבר הגדול הזה, שבורא העולם הזה והעולם הבא והשמים והמאורים יתחבר אל החמר הנבזה הזה, רצוני לומר: האדם, ושידבר עמו וימלא משאלותיו ויעשה בקשותיו.

(כוזרי, א: ח, מהדורת צפרוני, עמ' 16)

שאלה

מה פירוש הביטוי "שיש לבורא חברה עם בשר ודם"?

המלך מציב כאן שלושה תנאים כדי לאמת את טענת ההתגלות: שיהיה שינוי בטבע, שהאירוע יתועד בניסיון ישיר, ושהאירוע יתועד על-ידי המון העם, ולא על-ידי יחידים. כזכור, המלך לא הבין שתשובת החבר מקיימת את שלושת התנאים, ולכן מסביר לו החבר:

וכן פתחתי לך מלך הכוזר כאשר שאלתני על אמונתי, השיבותיך מה שאני חייב בו וחיבין בו כל קהל ישראל, אשר התכבד אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם, ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין.

(כוזרי, א: כה, מהדורת צפרוני, עמ' 20)

"כל קהל ישראל" חווה "בראות עיניהם" את התגלות האל במופתים במעמד הר סיני. אבל ברור כי ידיעה מידית זו, מניסיון אישי, תקפה רק לגבי אותו הדור הראשון שעבר את החוויה, ואינה תקפה לגבי הדורות הבאים שלא עברו את אותה חוויה אישית מידית. מה לגביהם? כאן נכנסת "הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין", כלומר שמבחינת אמינותה שווה לחוויה המקורית של ההתגלות ("מראה העין"). כך אומר ריה"ל גם במקום אחר: "ואנחנו יחייב לנו קבול העדות והקבלה הנמשכת אשר היא כראיה" (כוזרי, ה: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 309).

ריה"ל משתמש כאן במונח הערבי "אל-תואתר", שמשמעו רצף או חזרה, מן השורש "ותר", שפירושו למשוך או למתוח (למשל מיתר). הוספת התואר "נמשכת" בידי יהודה אבן תיבון בתרגומו העברי מעידה כי הוא הבין שריה"ל התכוון כאן לסוג ידיעה ודאית, הדומה לחוויה אישית ומידית, וכי לא התכוון ריה"ל למסורת גרידא ("אל-תקליד" בערבית). למונח "אל-תואתר" יש משמעות מיוחדת באסלאם, שריה"ל היה מודע לה כנראה. מיכאל שוורץ מראה, כי באסלאם המונח "ת'בר מתואתר" (מסירה רצופה בזה אחר זה) פירושו הדעה שנוסח הקוראן שבידינו הוא הנוסח הנכון והמקורי, כלומר הנוסח שהנביא מוחמד מסר לבני דורו. אימות מסירה (תואתר) זו תלוי בשני תנאים: (א) שהמסירה המקורית הייתה פומבית; (ב) שגם המסירה מדור לדור הייתה פומבית, וממילא מהימנה.¹ חוקר אחר, בנימין אברהמוב, מגדיר כך את "ת'בר מתואתר" (מסירה רציפה מדור לדור): "מסורת שנמסרת שוב ושוב על ידי אנשים כה רבים שמספרם וצדקתם שוללים את האפשרות שמראש הסכימו לכזב, כגון טענת מוחמד לנבואה".²

המסורת האמיתית היא המשכה ההגיוני והטבעי של החוויה המידית המקורית. כמוה, ומאותן הסיבות, היא צריכה להיות פומבית, כדי למנוע כל אפשרות של טעות תמימה (במחשבה או בהבנה) או כזב זדוני.

לבסוף גם מלך כוזר מבין זאת:

1 מיכאל שוורץ, ביקורת על תרגומו של יהודה אבן שמואל את ספר הכוזרי, קרית ספר, מט (תשל"ד), עמ' 200-202.

2 B. Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20, 1 (1993), p. 22, note 15.

זה הפרט מרחיק המחשבה הרעה מן הלב מהכזב וההסכמה. כי דבר כזה אי אפשר שיסכימו עליו עשרה מבלי שיתבלבלו ויגלו סוד הסכמתם או ידחו דברי מי שירצה לברר אצלם דבר כזה, כל שכן המונים רבים. [...] אין הכזב והשקר יכול להכנס עליו.

(כוזרי, א: מת, מהדורת צפרוני, עמ' 25)

לכן אחר-כך, כאשר החבר מספר למלך על המופתים והנסים שבני ישראל חוו ביציאת מצרים ובלכתם במדבר, המלך בעצמו מאשר שאין מקום לפקפק באמינותם של הסיפורים:

אמר הכוזרי: [...] כי אין נכנס בלב מחמתו ספק, לא מכשפים ולא מתחבולה ולא מדמיון. [...]

אמר החבר: ואחרי זה שעמדו במדבר [...] והוריד להם לחם [...] אכלוהו ארבעים שנה. [...]

אמר הכוזרי: גם אלה אין בהם מרחק, מה שמתמיד ארבעים שנה לשש מאות אלף איש והנלוים אליהם. [...] מי ששומע דבריכם, כי האלהים דבר עם המונכם וכתב לכם לוחות וזולת זה, הדין עמו שייחס אליכם דעת ההגשמה. גם אתם אין להאשימכם, כי אין מרחק למעמדות הגלויים הגדולים האלה.

(כוזרי, א: פר-פח, מהדורת צפרוני, עמ' 39-43)

שאלה

מדוע אומר הכוזרי שיש לייחס ליהודים את "דעת ההגשמה", אבל "אין להאשימכם כי אין מרחק למעמדות הגלויים הגדולים האלה"? מהי "דעת ההגשמה", ומדוע פטורים היהודים מאשמת ההגשמה?

כאשר המסורת עומדת בתנאי הזה של הפומביות, הרי היא "כמראה העין", כלומר שווה לעדות המידית המקורית באמינותה. את תנאי הפומביות האלה כבר הציב רב סעדיה גאון (אמונות ודעות, ג: ו) בדברו על "אל-כ'בר אל-צאדק" – "ההגדה הנאמנת" (בתרגומו של יהודה אבן תיבון) או "המסורת האמתית" (בתרגומו של יוסף קאפח). כיצד מאמתים את המסורת האמתית?

לדברי רס"ג:

הספור אפשר שיפול בו הפסד מה שלא יתכן במוחש משתי סבות, האחת מדרך המחשבה, והשנית מדרך הזדון. [...] וכאשר חקרנו בשני דברים אלו היאך להבטיח את הספור משניהם, ומצאנו בשכל כי המחשבה והזדון לא יפלו ויעלמו אלא לבודדים, אבל הקבוצ המרובה הרי מחשבותיהם לא ישתוו, ואם יזידו ויסכימו ליצור ספור לא יעלם הדבר בפני רבים מהם, וכל

מקום שיצא ספורם יצא עמו ענין הסכמתם, וכאשר הספור נקי משני אלה אין שום דרך שלישית הגורמת הפסדו.

(אמונות ודעות, ג: ו, מהדורת קאפח, עמ' קלא)

שאלות

1. מה פירוש "המוחש" אשר בו לא ייתכן "הפסד", בניגוד לסיפור, שבו ייתכן הפסד?
2. מדוע ייתכן "הפסד" בסיפור שנמסר מדור לדור, "שלא ייתכן במוחש"?
3. מה פירוש "המחשבה" המביאה לעתים לשיבוש הסיפור?
4. מדוע מהווה מסירה המונית או פומבית של הסיפור ערובה לאמינותו?

ריה"ל אפוא, כמו רס"ג לפניו, אימץ טענות אסלאמיות לאימות הקוראן כדי לאמת את התורה ואת אמינותה של המסורת היהודית. לדעתם, מסורת אמיתית זו שווה באמינותה לעדות הפומבית, המידית והמקורית של התגלות האל במעמד הר סיני, אותה עדות שריה"ל מכנה "מראה העין" או "ראיה", ושרס"ג כינה "המוחש".

6.11

הדי תפיסתו של ר' יהודה הלוי

בעת החדשה

יש לציין כי לעמדה זו של ריה"ל ורס"ג, שהפומביות של מעמד הר סיני ושל המסורת הנמשכת ממנו הן הערובה לאמינותן, הייתה השפעה רבה בהגות היהודית בעת החדשה, החל במשה מנדלסון (גרמניה, 1729-1786). בדרך כלל, טיעון הפומביות משמש את ההוגים המסורתיים, שעניינם להדגיש את מחויבותם הנצחית והבלתי־משתנה של היהודים לשמור את מצוות התורה גם בעידן של תמורות רדיקליות בעולם.

במקרה של מנדלסון, למשל, השפעה זו מוצאת ביטוי בשלוש נקודות הקשורות זו לזו, שכולן הן חלק מתורת ריה"ל בכוזרי. ראשית, מנדלסון קיבל את עמדת ריה"ל כי התורה מבוססת על אמתות היסטוריות, למשל יציאת מצרים, ולא על טיעונים עיוניים ואוניוורסליים על האל כעילת מציאות העולם, שהם (לדברי ריה"ל) "הדת ההקשית המנהגית" האוניוורסלית של הפילוסופים (כוזרי, א: יג). לדברי מנדלסון:

הקול שנשמע ביום הגדול של מעמד הר סיני לא קרא "אנכי ה' אלוהיך, העצם מחויב המציאות, אשר הוא עצמו סבת מציאותו, הכול יכול ויודע הכל, הגומל בעולם הבא לאיש כמפעלו". דת אנושית היא זו, ולא יהדות; דת אנושית כללית, אשר בלעדיה אין אדם צדיק ואין אדם מאושר בארץ, לא היתה הכונה לגלות כאן [...] לא! כל זה היה מודע קודם, אולי גם לומד בימי ההכנה, נדון, הוכח במופתים שכליים עד שנתברר ויצא מכלל ספק. ואז נשמע קול אלוהים קורא: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" וגו'. אמת היסטורית, אשר מוסדי חוקתו של העם הזה יוטבעו עליה, וחוקים – אלה נועדו להתגלות כאן; מצוות, פקודים, ולא אמתות נצחיות שבאמונה.

(משה מנדלסון, ירושלים – כתבים על היהדות, תרגום: ש' הרברג, פרק ב, עמ' 99-101)

שנית, מנדלסון, כמו ריה"ל וכמו רס"ג, מתייחס לצורך במסורת אמינה כדי לשמר ולמסור את העדות המידית והמקורית של מעמד הר סיני מדור לדור:

האמתות ההיסטוריות [...] אין הן עשויות להתפס ולהתאמת באמצעות החושים אלא לאנשים שהיו נוכחים בזמנה ובמקומה של התארעות בתולדה. כל אדם זולתם אין לו אלא לקבלן מתוך הכרה בסמכותם ומתוך אמונה בעדותם, ובני דור אחר אין להם אלא לסמוך על מהימנותה של העדות בלבד. כי הדבר אשר עליו באה הדעות איננו עוד. העניין ותצפיתו הבלתי-אמצעית, שעליה אולי רוצים היו להסתמך, אין למצאם עוד בטבע. החושים אינם יכולים עוד להוכיח באמתו של דבר. סמכותו של המספר ומהימנותו הן יסוד הודאות היחיד בדברים היסטוריים. בלי עדות אין בידנו להוכיח בשום אמת של היסטוריה. באין סמכות תעלם אמתותו של ספור-קורות עם הקורות עצמן.

(מנדלסון, שם, עמ' 95)

שלישית, מנדלסון מאמץ את הטענה שהפומביות היא הערובה לאמינות העדות המקורית והמסורת הנמשכת ממנה, אולם הוא מרחיב אותו ונותן לו פן חדש שלא היה אקטואלי בימי הביניים. בתקופתו של מנדלסון (ובעיקר בדור שאחריו), היו הוגים נוצרים שטענו שמתן שוויון זכויות ואזרחות ליהודים מחייב שינויים באורח-החיים המסורתי שלהם. כמו כן (אולם לרוב אחרי מותו של מנדלסון ובדורות הבאים), החלו יהודים משכילים לטעון שהנסיבות ההיסטוריות, החברתיות, המדיניות והתרבותיות החדשות של ההשכלה מצדיקות ומחייבות שינויים ביהדות, החל בחינוך היהודי וכלה (במאה ה-19) בדת היהודית עצמה. מנדלסון ניצל את טעון הפומביות של ריה"ל ורס"ג כדי להפריך גטיות מוקדמות אלו לתיקון הדת, בטענה נגדית כי כל עוד שאין התגלות לא פחות פומבית באופייה של תורה חדשה, תוקפה של התורה – המבוסס, כאמור, על מעמד הר סיני – לא יפוג, והיהודים יישארו מחויבים על-ידי תורתם:

באמת, אין אני רואה כיצד יכולים הנולדים בבית יעקוב לפטור את עצמם ביושר-לבב מן המצוות, מן התורה. [...] אנו רשאים להניח בדרך-השערה טעם [למצוות] שאולי קשור בזמן, במקום ובמסבות ואולי הוא עשוי להשתנות עם שנוי הזמן, המקום והמסבות – אם ייטב בעיני המחוקק העליון להודיענו בקול רם, בגלוי, באופן נעלה מכל ספק ופקפוק, כדרך שנתן את החוק עצמו. עד שלא נהיתה כזאת, עד שאין בידנו הוכחה נאמנה כי פוטרנו מן החוק, אין בהתחממותנו כדי לפטור אותנו מן המשמעת החמורה המוטלת עלינו, ומורא שמים מציב בין העיון ובין המעשה גבול שאין אדם ישר-לב יכול לעברו.

(מנדלסון, שם, עמ' 137)

שאלה

כיצד משתמש משה מנדלסון במשנת ריה"ל בכיוונים חדשים?

6.12

ייחודו של עם ישראל

6.12.1 ר' יהודה הלוי, רב סעדיה גאון ור' אברהם אבן עזרא

בעיני ריה"ל, השאלה החיונית העולה מן ההיסטוריה אינה האם קיים ייחוד לעם ישראל – זאת היא לדידו עובדה היסטורית מוגמרת בעליל – אלא מהו ההסבר לתופעה מוזרה זו? כפי שראינו, ריה"ל סבר שפומביות העדות המקורית והמידית של מעמד הר סיני ואופייה הפומבי של "הקבלה הנמשכת" אחריה מוציאים מכלל ספק אמתות היסטוריות אלו – את העובדות אי-אפשר להכחיש. כמו כן, ראינו שלדעת ריה"ל העובדה הפשוטה היא, שאין כל זיקה בין תופעת הנבואה לבין התחכמות פילוסופית, ותופעה זו מוגבלת לעם אחד, העם היהודי. בנוסף, העובדה היא שאותו עם מיוחד, "המעט שבמעטים" והיחיד שלכל הדעות הוציא משורותיו נביאים, שרד במשך מאות רבות של שנים בהיותו מפורז ומושפל בין העמים, בניגוד לכל הנורמות ההיסטוריות הרגילות, ואילו כובשיו של העם היהודי נעלמו ממפת ההיסטוריה האנושית. אלו הן העובדות ההיסטוריות ותפקיד הפילוסופיה הוא לספק הסבר מדעי לתופעות מוזרות אלו, המייחדות את עם ישראל.

לדעת רס"ג וראב"ע, התורה היא המייחדת את העם היהודי. "אומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורותיה", לדברי רס"ג (אמונות ודעות, ג: ז, מהדורת קאפח, עמ' קלב). התורה, לפי תפיסה זו, מגדירה את העם היהודי ומאפשרת את קיומו. ראינו כי ראב"ע גם ייחס לתורה, ולא ליהודים עצמם, את סוד הישרדותו החריגה של עם ישראל.¹ כזכור, לדברי ראב"ע, עם ישראל הוא "נחלת ה'", כלומר ה' שולט בו ישירות ולא באמצעות הכוכבים, אבל רק "כל זמן שהם שומרי התורה". כשהיהודים נוטשים את התורה, הם שוב, כשאר בני האדם, נתונים לגזירות הכוכבים. אילו היה הייחוד היהודי כוח ביולוגי-גנטי (כפי שהוא אצל ריה"ל), הרי כוח ביולוגי זה היה בהכרח חלק מן "התולדת" החומרית והגופנית שלו, והתולדת החומרית נתונה לגזירות הכוכבים. היהודי מסוגל

1 חזרו לדיון בתורת ראב"ע ביחידה 5, סעיף 5.9.6.

להתעלות ולהתגבר על גזירות הכוכבים ולהימלט מנזקיהן, לא בזכות התולדת שלו (הנתונה, כאמור, לגזירות אלו) אלא בזכות התורה, שהיא "כוח עליון יותר מכוח הכוכבים [...]" או נצל מהגזירות – אולם רק "כל זמן שהם שומרי התורה".

ריה"ל הופך את כל זה על פניו, כי הוא שואל שאלה יסודית יותר ורדיקלית: מובן שהתורה מייחדת את העם היהודי. אבל מדוע קיימת התורה אצל היהודים ולא אצל עם אחר? התורה ניתנה בהתגלות אלוהית לנביא. אנו חוזרים אפוא אל השאלה שבה התחלנו: מדוע, מבחינה היסטורית עובדתית, יש נביאי אמת (כלומר, נביאים לכל הדעות) בקרב היהודים בלבד? לשאלה זו אין לרס"ג ולראב"ע תשובה, אבל לריה"ל יש.

6.12.2 תשובת ר' יהודה הלוי: היררכיה של הברואים

תשובת ריה"ל היא שאין התורה מגדירה את העם היהודי ומאפשרת את קיומו, אלא להפך: העם היהודי מגדיר את התורה ומאפשר את קיומה. "ולוא בני ישראל, לא היתה התורה, ועוד כי לא היתה מעלתם בעבור משה, אבל מעלת משה היתה בעבורם" (כוזרי, ב: נו, מהדורת צפרוני, עמ' 113).

כיצד יכול ריה"ל לטעון כי "לוא בני ישראל, לא היתה התורה"? מה מיוחד בעם היהודי המאפשר את קיומה של התורה? תשובת ריה"ל היא, כי ליהודים בלבד יש כוח מיוחד, כוח אלוהי, המאפשר להם להינבא ולתקשר עם האל.

ריה"ל מתאר היררכיה או פירמידה של כל הברואים עלי אדמה: (א) הדומם (דהיינו, המחצבים); הצמחים (שיש בהם "הכוח הצמחי" או "הכוח הצומחת" בלשון ימי הביניים, כלומר פעולות הון, הגידול וההולדה); (ב) בעלי-החיים (שיש להם, נוסף על הכוח הצמחי, כוח או נפש שבזכותו יש להם פעולות כגון תנועה רצונית במקום, החושים הפנימיים וחמשת החושים החיצוניים); (ג) ובני האדם (המחוננים בכוח השכלי נוסף על הכוחות החיוניים והצמחיים). לדבריו:

בדין הענין הטבעי נתחייב לקחת המזון, והגדול וההולדה, וכחותם וכל תנאיהם. והתייחד בזה הצמח ובעלי החיים מבלעדי האדמה והאבנים והמוצאים [= המתכות] והיסודות [...] ובענין הנפשי התייחדו בעלי החיים כלם, ונתחייבו ממנו תנועות וחפצים ומדות וחושים נראים ונסתרים,²

2 החושים החיצוניים (ראייה, שמיעה, טעימה, ריח ומישוש) והחושים הפנימיים (כגון "החוש המשותף", המתאם את פעולות החושים החיצוניים, כרי שתהיה התאמה בין המידע המגיע מחושים חיצוניים שונים).

וזולת אלה [...] ובדין הענין השכלי התייחד המדבר מכל החיים. והתחייב ממנו תקון המדות והמעון³ והמדינה, והיו הנהגות ונמוסים מנהגיים.

(כוזרי, א: לא-לה, מהדורת צפרוני, עמ' 21-22)

שאלה

במה שונים הצמחים מן הדומם? במה שונים בעלי-החיים מן הצמחים? מה פירוש "תנועות וחפצים" אצל בעלי-החיים? מיהו "המדבר" ומדוע הוא נקרא כך?

"דראמת הטעויות" (כלשונו של שבייד) נמשכת: המלך מניח בטעות כי באדם הגענו אל שיאה של ההיררכיה. החבר משיב לו שהוא לא הביא בחשבון את תופעת הנביא:

אמר החבר: ואם ימצא אדם שיבא באש ולא יזק בו, ויעמד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זהר שאין העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש, וכאשר יגיע אל תכלית ימיו ימות לרצונו [...] עם ידיעת העבר והעתיד. [...] הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלת בני אדם?

אמר הכוזרי: אבל המעלה הזאת אלהית מלאכותית אם היא נמצאת, וזה מדין הענין האלהי לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי.

אמר החבר: אלה קצת תארי הנביא אשר אין עליו חולק, אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלהי בהם ושיש להם אלוה מנהיגם כרצונו [...] והגיד להם הנעלם, והודיע איך היה חרוש העולם ויחס בני אדם קדם המבול. [...]

(כוזרי, א: מב-מג, מהדורת צפרוני, עמ' 23)

שאלה

הסבירו את דברי המלך: מה פירוש "מלאכותית"? מדוע אומר המלך "אם היא נמצאת"? מה כוונת המלך באמרו כי מעלה זו אינה "מן השכלי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי"? מדוע אומר החבר על הנביא "אשר אין עליו חולק" – למה הוא מתכוון? מה פירוש "אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלהי בהם"?

3 ביוונית המונח הוא *oikonomia*, השורש של המילה הלועזית *economy* (כלכלה), ופירושו הנהגת הבית.

תשובת ריה"ל היא אפוא שבחינה אמפירית של הברואים מראה כי יש בהם היררכיה ברורה. כמו שלצמחים יש כוח הזן (המאפשר פעולות הזן, הגידול וההולדה), שאין לדומם, וכמו שיש לבעלי-החיים כוח חיוני, שאין לצמחים, שבזכותו הם מסוגלים לנוע במקום מרצון ולחוש דברים שמחוץ להם, וכמו שהאדם מחונן בכוח שכלי, שאין לבעלי-החיים, כך יש אנשים אחדים המחוננים בכוח אלוהי, שבזכותו הם מסוגלים להינבא ולתקשר עם האלוהות. כוח אלוהי זה של יחידי הסגולה הוא חלק ממבנם הביולוגי, בדיוק כפי שהכוח השכלי הוא חלק ממבנהו הביולוגי של האדם.

מה הן ההשלכות של תורה ביולוגית זו של ריה"ל? ראשית, תורתו הביולוגית של ריה"ל מסבירה את העובדה ההיסטורית שתופעת הנבואה האמיתית מוגבלת לעם אחד מתוך המין האנושי, כמו שתופעת המחשבה השכלית מוגבלת למין אחד – מין האדם – מתוך כל סוגי בעלי-החיים. כאשר מעיר המלך כי היה טוב יותר לו ניתנו התורה והנבואה לכל המין האנושי ולא רק לעם ישראל, משיב לו החבר: "והלוא היה יותר טוב שיהיו החיים כלם מדברים?" (כוזרי, א: קג). החכמה האמיתית, לדעת ריה"ל, היא להבין את המציאות כמו שהיא, ולא כפי שהיינו רוצים שתהיה. שוב: יש להתאים את התיאוריה למציאות ולא להפך. באותה מידה שאין המלך מוטרד מהעובדה שרק מין אחד מכל סוגי בעלי-החיים מחונן בכוח השכלי, כך אינו צריך להיות מוטרד מהעובדה שרק עם אחד מכל המין האנושי מחונן בכוח האלוהי הזה.

שנית, מתורתו הביולוגית של ריה"ל משתמעת מסקנה חשובה ביותר בהגותו. הנבואה אמנם אינה מסגולות הכוח השכלי האנושי אלא מסגולות כוח אלוהי, על-שכלי. ובכל זאת, כפי שלא תיתכן סתירה בין מה שידוע לנו מהחושים לבין מה שידוע לנו מהשכל, כך לא תיתכן סתירה בין מה שידוע לנו באופן אלוהי לבין מה שידוע לנו באופן שכלי: "חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת" (כוזרי, א: סז, מהדורת צפרוני עמ' 31). ושוב: "חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר" (כוזרי, א: פט, שם, עמ' 43). כאמור, על סמך העובדות ההיסטוריות כפר ריה"ל בזיקה בין הפילוסופיה לבין הנבואה, שבה האמינו הפילוסופים השכלתנים. מבחינה עובדתית, זיקה כזו פשוט אינה קיימת. ועם זאת, אין פירוש הדבר שריה"ל האמין – כמו שהאמינו הוגים נוצרים בפריז במאה ה-13 (וכן הוגים יהודים אחדים) – בתורת "האמת הכפולה", כאילו יש שתי אמתות (שכלית ודתית), ללא זיקה ביניהן, כך שתיתכן אמת לפי ערכאה אחת ולא לפי הערכאה האחרת. ריה"ל פוסל אפשרות כזו על הסף: "חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר". כאשר קיימת סתירה לכאורה בין מה שאנו יודעים מהחושים לבין מה שאנו יודעים מהשכל, אנו מחפשים הסבר מדעי שיישב את הסתירה, כי אנו מאמינים באחדות האמת. וכן, לדעת ריה"ל, כשיש סתירות לכאורה בין מה שאנו יודעים מהשכל לבין מה שאנו יודעים מההתגלות, בסופו של דבר יש רק אמת אחת, ולא תיתכן סתירה בין מה שידוע לנו מהשכל לבין מה שידוע לנו מההתגלות.

שלישית, מתורתו הביולוגית של ריה"ל משתמעת גם תפיסתו שאין הגר שווה ליהודי מלידה, לפחות בכל מה שקשור לנבואה. הוא יכול להתחבר אל עם ישראל ואל תורת ישראל, אבל אין הוא יכול באמצעות החלטה רצונית לחסות תחת כנפי השכינה ולרכוש את הכוח האלוהי המאפשר את הנבואה.

6.12.3 העניין האלוהי (אל-אמר אל-אלאהי)

6.12.3.1 השם "אמר אלאהי"

בסעיף הקודם ראינו כי ריה"ל מחלק את כל הברואים (מעל לדומם) לארבעה סוגים, כאשר לכל אחד מהארבעה יש "אמר" (עניין) המאפשר לו פעולות מסוימות (כוזרי, א: לא-מג). במאמר ה: יב, יש הרצאה בתורת הנפש (המבוססת על תורת הנפש של אבן סינא). שם יש חלוקה דומה, אולם המינוח שונה, ובמקום המונח "אמר" (עניין) הוא משתמש במונח "קוה" (כוח) לתאר "נפש או כוח נפשי" של האדם. בראשון האדם "משתתף" עם הצמח, בשני הוא משתתף עם החי, ובשלישי "נתייחד האדם".

כוזרי, א: לא-מג	כוזרי, ה: יב
העניין הטבעי (אל-אמר אל-טבעי) – לקיחת מזון, גידול, הולדה	הכוח הצמחי (אל-קוה אל-נפאטיה) – כוח הון, כוח המגרל, כוח המוליד
העניין הנפשי (אל-אמר אל-נפסאני) – תנועות, חפצים, מידות, חושים נראים ונסתרים	הכוח החיוני (אל-קוה אל-חיואניה) – כוחות משיגים ומניעים – נע בחפץ, הרגשות נראות ונסתרות
העניין השכלי (אל-אמר אל-עקלי) – תיקון המידות המעון והמדינה; הנהגות ונימוסים מנהגיים	הכוח הדברי (אל-קוה אל-נטקיה) – שכל עיוני, שכל מעשי
העניין האלוהי (אל-אמר אל-אלאהי) – "הנביא [...] אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלהי (אתצאל אל-לאהות) בהם"	"וכבר יעלית הכח הדברי בקצת האנשים מהתדבקו כשכל הכללי (אל-אתצאל פאל-עקלאל-כלי) במה שירוממהו מהשתמש בהקשה והעיון ויסיר מעליו הטורח בלמוד כנבואה (כאל-אלהאס ואל-וחי = כהשראה והתגלות) ותקרא סגולתו זאת קדושה ותקרא רוח הקדש (רוח מקרסה)"

שאלה

השוו את תיאור הנביא של החבר (הטור הימני) לתיאור הנביא שכתורת הנפש הפילוסופית (הטור השמאלי) – מה הם ההבדלים ביניהם, ומדוע קיימים הבדלי תוכן והדגשה בין תפיסת החבר לבין תפיסת הפילוסוף?

בשלוש הרמות הראשונות ההקבלה בין שתי הסכמות ברורה, על אף השינויים במינות. ברמה הרביעית – רמת הנבואה – השינויים אינם לשוניים בלבד, והם משקפים את ההבדלים בין גישתו של החבר במאמר הראשון לבין הגישה הפילוסופית שבהרצאת תורת הנפש במאמר החמישי. ואולם גם ברמה הרביעית של הנביא יש הקבלה ברורה בין המונח "ענין" (אמר) במאמר הראשון לבין המונח "כוח" המקובל בתורת הנפש בימי הביניים. הקבלה זו בין "ענין" (אמר) לבין "כוח" (קוה) מתחזקת מתיאור העניין האלוהי אצל אדם הראשון בכוזרי, א: צה:

והוא אשר קבל הנפש על תמה והשכל על תכלית מה שביכלת האנושי והכח האלהי אחר השכל (ואל-קוה' אל-אלהיה' בעד אל-עקל), רוצה לומר המעלה אשר בה ידבק באלהים וברוחניים (יתצל באללה ואל-רוחאניין) וידע האמתות מבלי למור.

(כוזרי, א: צה, מהדורת צפרוני, עמ' 46)

כאן נקרא העניין האלוהי במפורש "כוח", כשאר הכוחות הנפשיים של האדם.

כאמור, ההרצאה על תורת הנפש במאמר החמישי מבוססת על תורת הנפש של אבן סינא. ייתכן שיש להבין את הבדלי הלשון והתוכן שבין דברי החבר במאמר הראשון לבין ההרצאה הפילוסופית במאמר החמישי לפי הקשרם הספרותי השונה. שלמה פינס מעלה אפשרות אחרת, המסתמכת על הדעה (שנדונה לעיל, סעיף 6.6.1), כי ספר הכוזרי נכתב בשלבים, ובמשך שנים רבות. לדעת שלמה פינס, ייתכן שבמשך השנים שחלפו בין כתיבת המאמר הראשון (המשקף את דעותיו של אבן באג'א) לבין כתיבת המאמר החמישי נחשף ריה"ל לכתבי אבן סינא:

במשך פסק הזמן הארוך שאולי הפריד בין חיבור המאמר הראשון לחיבור המאמר החמישי, נחשף ריה"ל לכתבי אבן סינא. יש עדות שמעידה כנראה כי כתבים אלה נודעו מאוחר יחסית בספרד המוסלמית. [...] במשך תקופה זו הושפע ריה"ל מטקסטים פילוסופיים שלא הכיר קודם לכן.

(Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", pp. 215-217)

כל זאת בהנחה שאיגרת ריה"ל לחלפון בן נתנאל אמנם נכתבה בשנת 1125, וכי לפני כן חיבר ריה"ל מהדורה ראשונית של ספר הכוזרי, וכי המאמר הראשון שייך לאותו שלב מוקדם של הספר. הנחה משולשת זו אינה ודאית כלל. כזכור, יוחנן סילמן, המאמין בכתיבת הספר בשלבים, משייך על סמך שיקולים עיוניים-הגותיים את המאמר הראשון (חוץ מסעיפיו האחרונים) דווקא להגות המאוחרת (יחד עם המאמר החמישי). ואולם פינס דוחה סברה זו של סילמן וטוען, כי לא ייתכן שהמאמר החמישי נכתב לפני הראשון (פינס, שם, עמ' 217, הערה 287).

בערבית אין השם "אמר" (amr) מתכוון לדבר אחד בלבד. פירושו של "אמר", כאשר צורת הרבים שלו "אואמר" (awamir), הוא צו (כלשון "אמיר", המנהיג, המפקד). אותו השם "אמר", כאשר צורת הרבים שלו (אמור, umur), פירושו עניין או עסק או דבר.

חוקרים אחדים מסבירים את משמעותו של השם "הענין האלהי" (אל-אמר אל-אלהי) בדרכים שונות. צ"ה וולפסון, במאמר גדול על "ריה"ל והרמב"ם על הנבואה",⁴ מציין עשרה מובנים שונים של המונח "אמר אלהי", לפי הקשרם בספר הכוזרי:

א. מצוות אלהים

ב. כוח אלוהי:

1. כוח אלוהי המקיים את העולם.
2. סגולה אלוהית או על-טבעית באדם שבכוחה הוא משיג דברים שלא ישיג השכל, וגם במובן הכושר הנבואי.
3. ההשגחה והגזירה האלוהית בעולם.
4. השלטון האלוהי בעולם.
5. החכמה האלוהית.
6. הרצון האלוהי והכוונה והתכלית האלוהית.
7. האהבה האלוהית.
8. "הדבר האלוהי", כלומר הברית עם ישראל או התורה.
9. "הדבר האלוהי", כלומר האור האלוהי.

וולפסון דוחה את הצעת יצחק יהודה גולדציהר (משנת 1905)

ש"הענין האלוהי" בכוזרי מציין ישות ממשית כדוגמת הלוגוס בתולדות הפילוסופיה ובנצרות. יש לכאורה חיזוק לסברה זו מן העובדה (א) שהביטוי "הענין האלוהי" מופיע בכוזרי בפי הנוצרי, שגראה שהוא בא שם במקום הלוגוס; וגם מן העובדה (ב) שהביטוי "אמר רבי" או "אמר אללה" וצירופים דומים של "אמר" עם שם אלוהים מצויים בקוראן ובשאר הספרות המוסלמית, והם מתפרשים לעתים כמכוונים ללוגוס מועצם, היינו כישות עצמאית.

(וולפסון, ריה"ל והרמב"ם על הנבואה, עמ' 251-252)

4 המאמר התפרסם באנגלית בשנת 1941/42 ונקרא "Hallevi and Maimonides on Prophecy". התרגום לעברית יצא לאור בספר המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים, תרגום עברי מאת משה מייולש, ירושלים תשל"ח. הדיון בעשרת המובנים של "הענין האלהי" נמצא בעמודים 260-262.

אף-על-פי-כן, וולפסון מסיק כי המונח הערבי המקביל ללוגוס הוא "כלמה" ולא "אמר", שמשמעו בפשוטו: ציווי, ואינו מכוון ללוגוס מועצם⁵ (וולפסון, שם, עמ' 256).

הרברט דווידסון מתרגם "אמר" כ"דבר" (thing).⁶ שלמה פינס, המתרגם אותו כ"צו" (command) או "דבר" (thing).⁷ חוקר את השימוש במונח זה במקורות שיעים באסלאם ומציע לאור מקורות שיעים אלה, שיש לרוב להבין את "אמר אֱלֹהִי" בספר הכוזרי כ"שפע אלהי" (divine influx) המעניק נבואה [...] לאנשי סגולה" (שם, עמ' 177), ובמקומות אחרים בספר הכוזרי כ"צו אלהי", שמשמעו מקביל לרצון אלוהי. בקטעים בכוזרי, א: לא-מג, שבהם מופיע המונח "אמר" בכל רמה של ההיררכיה, פינס מתרגם את "אמר" בכל רמה ורמה במילה "dispensation" (מתנה, חלוקה, הסדר) (שם, עמ' 178).

לעתים משתמש ריה"ל במונח "אמר אֱלֹהִי" במובנים שונים באותו הסעיף. למשל, בכוזרי, ב: כו, הוא אומר:

והתעלה הענין האלהי מהשיג אותו שנוי או הפסד. [...] והכל כנוי לרצונו בסדר הטוב באמה והכהנים [...] וחולו אצלם לכבוד להם, והוא נעלה ונקדש מן ההנאה במאכלם ובמשתיהם, [...] והענין האלהי לא יחול כי אם בנפש מקבלת השכל, והנפש לא תתחבר כי אם ברוח חם טבעי. [...]

(מהדורת צפרוני, עמ' 95-96)

במקרה השני בסעיף זה ברור שמדובר בעניין האלוהי במובן של אותו כוח על-שכלי המאפשר את הנבואה ואולם במקרה הראשון לא בכוח זה מדובר, אלא בהשגחת האל או בשלטונו בעולם. האל תיקן את מערכת הקורבנות לטובת בני אדם, ולא לטובתו, כי אין אצלו "שנוי או הפסד [...] והוא נעלה [...] מן ההנאה". כאן "הענין האלהי" הוא אפוא שם נרדף כמעט לאל עצמו.

לסיכום: אין השם "אמר אֱלֹהִי" חד-משמעי בכל שימושו ובכל הקשריו בספר הכוזרי. ככלל, אפשר לומר שהוא הכוח או היכולת כאנשי סגולה להינבא, לתקשר עם האל, ולפחות במקרים אחדים (כמשה) לחולל נסים. כוח זה הוא על-שכלי, כמו שהכוח השכלי האנושי הוא מעל לכוח החיוני והכוח החיוני הוא מעל לכוח הצמחי, ובכל זאת, המידע הנודע מרמה אחת אינו יכול לסתור מידע הנודע מרמה אחרת, ולכן בסופו של דבר מה שנודע לנו מהעניין האלוהי אינו יכול לסתור את מה שנודע לנו באופן שכלי. אבל לעתים השם "אמר אֱלֹהִי" מכוון לדברים

5 מועצם – כלומר, עצם הקיים בזכות עצמו.

6 Davidson, "The Active Intellect in the Cuzari and Hallevi's Theory of Causality", p. 382

7 Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", p. 172

אחרים, כגון ההשגחה האלוהית והשלטון האלוהי בארץ, ולכן יש ללמוד את עניינו של העניין האלוהי מהקשרו.

6.12.3.2 העניין האלוהי – כוח ביולוגי

העניין האלוהי הוא אפוא כוח ביולוגי באנשים מסוימים, כמו ש"העניין השכלי" הוא כוח ביולוגי של המין האנושי. ההיררכיה הביולוגית ברורה: מתוך כל הדומם, רק לחלק יש כוח צמחי או "עניין טבעי". מכל הצומח, רק לחלק יש כוח חיוני או "עניין נפשי". מכל החיות, רק למין האנושי יש כוח או "עניין שכלי". ומכל המין האנושי, רק לעם היהודי יש "ענין אלהי". לדברי דוידסון:

ריה"ל רציני לגמרי בקשר למציאותה של "מדרגה אלוהית" (כוזרי, ג: ה) מתוך האנושות, שחבריה מחוננים בעיקרון פנימי המכונה "אמר אלהי". חברי המדרגה האלוהית שונים באופן מהותי משאר בני האדם, "כאילו הם מין אחר מלאכותי" (כוזרי, א: קג). הם גולת הכותרת של המציאות התת־רחית מפני שמכלול התהליכים הטבעיים בעולם התת־רחי שואף להופעתן של צורות נעלות יותר בהדרגה, להופעתו של ה"אמר אלהי" ביחיד סגולה. ה"אמר אלהי" שיש לאנשים אלה מובן כמקביל לעקרונות הפנימיים האחרים בסולם המציאות התת־רחית. כל מדרגה מאופיינת בעיקרון פנימי המביא לו כוחות מסוימים, ולכל מדרגה יש העיקרון [הפנימי] והכוחות של המדרגות מתחתיו, נוסף על העיקרון המיוחד לו. [...] העניין האלוהי, בדומה לעניינים שיש במדרגות האדם, החיות, והצמחים, מתבטא בפעולות מסוימות, והן: שלמות גופנית ומוסרית, כוח גופני, אריכות ימים, ידיעה מדעית, השאיפה לנבואה ולדבקות בעולם האלוהי, והיכולת להשיג נבואה, דבקות, הישגות הנפש ואושר עליון.

(Davidson, "The Active Intellect in the Cuzari and Hallevi's Theory of Causality", p. 383)

כיצד קורה שרק אנשים מסוימים – שהם נקראים "סגולה ולב", כאשר יתר בני האדם הם "כקליפה" – מחוננים בעניין האלוהי? אדם הראשון נברא שלם בכל כוחותיו, לרבות העניין האלוהי. העניין האלוהי עבר מדור לדור, ובכל דור רק אדם אחד זכה בו. לעתים דילג העניין האלוהי על דור ועבר מסב לנכד. וכך דילג העניין האלוהי על תרח והגיע לאברהם, ואחריו ליצחק וליעקב. ואז חל שינוי, והעניין האלוהי הועבר לכל בני יעקב, ומהם לכל בני ישראל, כמו שאומר ריה"ל:

ואלה מפני התחברותם היו לב אדם וסגלתו, ולכל אחד מהם היו בנים כקלפות, אינם דומים לאבות ולא התחבר בהם הענין האלהי. [...] והיו יחידים ולא רבים, עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים כלם ראויים לענין האלהי, ושבה האלהות בקהל רב.

(כוזרי, א: מז, מהדורת צפרוני, עמ' 24-25)

ושוב:

אמר החבר: הרפה לי מעט, עד שאבאר אצלך גדלת העם [...] שהשם בחרם לעם ולאמה מבין אמות העולם, וחול הענין האלהי על המונם עד שהגיעו כלם אל מעלת הדבור.⁸ ועבר הענין אל נשיהם והיו מהן נביאות, אחר שלא היה חל הענין האלהי כי אם ביחידים מבני אדם אחר אדם הראשון, כי אדם היה שלם מכלתי תנאי [...] כי יצרו כמגיע לתכלית ימי הבחרות השלם ביצירותיו ובמדותיו, והוא אשר קבל הנפש על תמה, והשכל על תכלית מה שביכלת האנושי, והכת האלהי אחר השכל, רצוני לומר: המעלה אשר בה ידבק באלהים וברוחניים, וידע האמתות מבלי למוד, אבל כמחשבה קלה, וכבר נקרא אצלנו בן-אלהים, וכל הדומים לו מזרעו – בני אלהים. והוליד בנים רבים, ולא היה מהם ראוי להיות במקום אדם אלא הבל, כי הוא היה דומה לו. וכאשר הרגו קין אחיו מפני קנאתו בו על המעלה הזאת, נתן לו תחתיו שת, והיה דומה לאדם, והיה סגלה ולב וזולתו כקלפה. וסגלת שת אנוש. וכן הגיע הענין עד נח: ביחידים היו לבבות, דומים לאדם ונקראים בני אלהים, שלמים בבריאתם ובמדותם ובאריכות הימים ובחכמות וביכלת. וכימיהם אנו מונים מאדם ועד נח וכן מנח ועד אברהם. ואפשר שהיה מהם מי שלא דבק בו הענין האלהי כתרח, אבל אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו עבר [...] והיה הענין האלהי דבק בהם מאבות אבותם אל בני בנים. ואברהם סגלת עבר ותלמידו, ועל כן נקרא עברי, ועבר היה סגלת שם ושם היה סגלת נח, מפני שהוא יורש האקלימים השווים אשר אמצעיתם וחמדתם ארץ כנען אדמת הנבואה (אל-שאם ארץ אל-נבואה), ויצא יפת אל צפון וחם אל דרום. וסגלת אברהם מכל בניו – יצחק; [...] וסגלת יצחק – יעקב [...]; ובני יעקב כלם סגלה, כלם ראויים בענין האלהי. והיה להם המקום ההוא המיוחד לענין האלהי, וזה היה תחלת חול הענין האלהי על קהל, אחרי אשר לא היה נמצא כי אם ביחידים.

(כוזרי, א: צה, מהדורת צפרוני, עמ' 46-48)

שאלה

מדוע, לדעת ריה"ל, הרג קין את הבל?

מה הן התכונות המאפיינות את יחידי הסגולה המחווננים בעניין האלוהי?

העניין האלוהי הוא אפוא כוח ביולוגי הנטוע באדם הראשון, ואחריו ביחידי סגולה, ואחרי יעקב בכל בני ישראל, גברים ונשים. לתורת העניין האלוהי יש גם היבט גנטי-נסגני (recessive gene) לכאורה. ראינו שבמקרה של אברהם הוא ירש את העניין האלוהי לא מאביו תרח אלא מסבו עבר. כך מסביר ריה"ל כיצד לעתים מדלג העניין האלוהי דור ועובר מסב לנכד:

כמו שאמרנו בתרח וזולתו ממי שלא נדבק בו הענין האלהי אך בשרש תולדתו שיווליד סגלה, מה שלא היה כן בתולדת כל הנולד מחם ויפת. ונראה כזה בענין הטבעי, כי כמה יש מבני

8 כלומר, שכל העם חווה את דיבור האל במעמד הר סיני.

האדם שאינו דומה לאב כלל, אך הוא דומה לאבי אביו? ואין ספק כי הטבע ההוא והדמיון ההוא היה צפון באב, ואף על פי שלא נראה להרגשה, כאשר היה צפון טבע עבר בבניו עד שנראה באברהם.

(כוזרי, א: צה, מהדורת צפרוני, עמ' 49)

כאשר העניין האלוהי ממומש באיש סגולה, שהוא נביא, הוא מקנה לו כוח הנקרא "העין הנסתרת" (בתרגום יהודה אבן תיבון) או "העין הפנימית" (בתרגום יהודה אבן שמואל). ריה"ל מנסה להסביר את תופעת החזון הנבואי ואת תוקפן הקוגניטיבי של הצורות שהנביא רואה אותן בעין הנסתרת:

ואלה [הנביאים] מאין ספק רואים העולם ההוא האלהי בעין הנסתרת. ורואים צורות ראויות לטבעיהם ומה שהרגילו, ומספרים אותם בתבניתם אשר ראום מגשמות. והתבניות ההם אמתיות בהערכתם אל מה שיבקשו המתשבה והדמיון והחוש, ואינם אמתיות בהערכתם אל העצם אשר יבקשו השכל.

(כוזרי, ד: ג, מהדורת צפרוני, עמ' 228-229)

הנביא רואה בעין הפנימית צורות בהתאם לטבעו. כאשר הנביאים באים לאנשים לספר להם את מה שראו בעין הפנימית, הם משתמשים בתארים גשמיים כדי לתאר את הצורות שהם ראו. מה מעמד של תארים גשמיים אלה? הם אמיתיים מבחינת הדמיון, ואינם אמיתיים מבחינת השכל.

לסיכום: תורת העניין האלוהי של ריה"ל היא ניסיון להסביר באופן מדעי (מדעי כמובן של ימי הביניים) תופעה היסטורית חריגה, כלומר את העובדה שהנבואה המקובלת על הכל כנבואת אמת מוגבלת לעם היהודי. כמו שרק המין האנושי מסוגל לחשוב בגלל הכוח (העניין) השכלי הנסוע בו, כך רק העם היהודי מסוגל להינבא ולתקשר עם האל בגלל הכוח (העניין) האלוהי הנסוע בו. עניין אלוהי זה עבר בירושה גנטית-לכאורה ביחיד סגולה מאדם הראשון ועד ליעקב, אולם לעתים דילג על דור ועבר מסב לנכד, בירושה גנטית-נסגנית לכאורה, כפי שאפשר להבחין באנשים מסוימים דמיון "טבעי" לסב ולא לאב. מיעקב אבינו עבר העניין האלוהי לכל ילדיו ומהם לכל בני ישראל, גברים ונשים.

6.12.3.3 סגולה, לב, קליפה

כאמור, ריה"ל מתאר את היחיד המחונן בעניין האלוהי "סגולה ולב וזולתו בקליפה" – בערבית: "צִפּוֹה וּלְבָאֵה וְגִירָה כְּאַל־קְשׁוֹר" (כוזרי, א: צה). כפי שהראה שלמה פינס, גם אלה הם מונחים חשובים במקורות שיעים, ובפרט איסמעילים. מה פירושם?

המילה "סגולה" היא התרגום של "צפונה" (מן השורש "צפו") בערבית, שפירושה החלק הנבחר או הטוב ביותר, המהות. "לב" הוא תרגומו של "לבאבה" (מלשון "לב"), שמשמעו הגרעין, התוכן, המהות או העיקר, החלק הנבחר והמוזכר. המילה "קליפה" היא תרגום של "קשר", שמשמעו בערבית קליפה או עור. מונחים אלה מתארים את יחסם של היחידים המחוברים לוולתם, ואת יחסו של עם ישראל ליתר העמים.

וולפסון הראה שלא רק המינוח, אלא גם עצם הטיעון של ריה"ל משקף מקור איסמעילי, הוא ספר תלונות החיות על האדם.⁹ לדעת וולפסון אימץ ריה"ל את המינוח ואת הטיעונים של מקור אסלאמי זה כדי להתפלמס עמו ולהדגיש את סגולתם של עם ישראל וארץ-ישראל. לדברי וולפסון:

עוד אחד מן הביטויים האופייניים ביותר שמשמש בהם הלוי לתיאור בחירת ישראל באף הוא ממקור לא-יהודי, שבו הוא משמש לתיאור אומה לא-יהודית. הכוונה לתיאור עם כלב האומות, במובן החלק המהותי והמוזכר ביותר של כלל האומות. תיאור כזה מופיע בספר תלונות החיות על האדם, של האחים הטהורים [...] ושם הוא מושם בפי איש עיראקי המדבר בשבח אומתו. הוא אומר: "אנו לב בני-האדם, בני-האדם הם לב בעלי-החיים, בעלי-החיים הם לב הצמחים, הצמחים הם לב המחצבים, המחצבים הם לב היסודות, וכך אנו לב הלבבות". נראה שבהשתמשו בביטוי זה נתכוון הלוי להחזיר לעם ישראל מעמד-סגולה זה בקרב דתות העולם, שאחר-כך התיימרו בו עמים אחרים באמונתם שהם יורשי ישראל האמיתיים. ולא עוד אלא שכמה מן הביטויים שמשמש בהם הלוי כשהוא מדבר שבחם של ארץ-ישראל ועם ישראל, כאילו מכוונים במיוחד לאותו נאום של העיראקי בשבח ארצו ועמו. כשאומר הלוי על ארץ-ישראל שהיא במרכז העולם הנושב [...] הוא מתכוון בפירוש כנגד דברי העיראקי שעיראק היא מרכז העולם. וכן כשאומר הלוי שהיהודים ירשו את סגולת הנבואה מאדם הראשון [...] הוא מתכוון אף כאן בלא ספק כנגד העיראקי המייחס לעמו את סגולת הנבואה. [...] ואולם יש להוסיף, שהרחבת משל הלב על ישראל שהוא לב האומות לא רק במובן היותו, כמו הלב בקרב איברי הגוף, החלק המרכזי והחיוני והבריא ביותר, אלא גם במובן היותו הרגיש ביותר והפגיע ביותר – אין לה מקבילה באותו חיבור של האחים הטהורים.

(וולפסון, "ריה"ל והרמב"ם על הנבואה", עמ' 271-273)

עם ישראל אפוא הוא "לב" האנושות. לפי דימוי זה, הלב רגיש ופגיע יותר משאר האיברים – כאשר הוא מושפע מהם לרעה – אבל הוא גם יכול להיות בריא יותר מהם, כאשר אינו תלוי באחרים אלא בעצמו:

9 מתוך איגרות האחים הטהורים (רסאיל אח'ואן אל-צפא). לדיון באחים הטהורים, ראו יחידה 4, סעיף 4.1.2; ראו גם יחידה 5, עמ' 151, איור 6.

ישראל באומות כלב באברים, הוא רב חליים מכלם ורב בריאות מכלם. [...] וכן הענין האלהי ממנו כמעלת הנפש מן הלב, ועל כן אמר: "דק אתכם ירעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקד עליכם [את כל עונתיכם] (עמוס, ג: ב). ואלה הם החוליים. אבל הבריאות מה שאמרו רבותינו: "מוחל לעונות עמו, מעביר ראשון ראשון" [מן הסליחות לימים הנוראים] [...] וכאשר הלב משרשו ועצמו זך שוה המוג' דבקה בו הנפש החיה, כן ישראל מצד שורשם ועצמם. וכאשר ישיג הלב משאר האברים חוליים [...] כן ישראל – ישיגם החוליים מהתרמותם בגוים. [...] ואנחנו בצרה והעולם במנוחה והצרות מוצאות אותנו סבה לתקנת תורתנו, ובור הפר ממנו ויציאת הסיגים מתוכנו. ובבורנו ותקוננו ירבק הענין האלהי בעולם.

(כוזרי, ב: מד, מהדורת צפרוני, עמ' 102-104)

שאלה

מתי ומדוע ישראל הם בריאים, ומתי ומדוע הם חולים משאר האיברים?

נוסף על דבריו על הסגולה, ריה"ל מדבר גם על "סגלת הסגלה", כלומר הנביאים והחסידים. כאמור, מאדם הראשון ועד יעקב אבינו, הסגולה הייתה נחלת יחיד בדורו, ואז, החל בדורם של בני ישראל, הייתה הסגולה נחלת העם כולו. ואולם לא כל העם מימשו את הסגולה הלאומית בפועל, ולכן היחידים מהם שהצליחו לממשה נקראים "סגלת הסגלה":

היסודות נהיו מהם המוצאים, ואחר כך הצמח ואחר כך החיים ואחר כך האדם, ואחר כך סגלת האדם, והכל נהיה בעבור הסגלה ההיא להרבק בה הענין האלהי, והסגלה ההיא בעבור סגלת הסגלה, כמו הנביאים והחסידים. ועל זה הדרך נסדר [בתפילת ראש השנה ויום הכיפורים] מאמר האומר: "תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך", ואחר כך "תן כבוד לעמך", ואחר כך "צדיקים יראו וישמחו", מפני שהם סגלת הסגלה.

(כוזרי, ב: מז, מהדורת צפרוני, עמ' 105)

שאלה

כיצד מפרש ריה"ל את תפילת ראש השנה ויום הכיפורים, "תן פחדך [...] על כל מעשיך", "תן כבוד לעמך", "צדיקים יראו וישמחו"?

יש בכל יהודי כוח הנסוע בו שבזכותו יוכל להינבא, אולם בקרב היהודים היום אין נביאים, וגם בימי קדם, כשבית המקדש היה קיים, רק אחדים השיגו את דרגת הנבואה. אם כן, מה הם התנאים להפעלת העניין האלוהי?

6.12.3.4 תנאי הפעלת העניין האלוהי

כמו שהגוף מתחזק מפעילות גופנית והכוח השכלי מפעילותו – הלימוד והחשיבה – כך מתחזק העניין האלוהי מפעילות "אלוהית", כלומר מעשיית מצוות התורה. מלך כוור מבין שנקודה עקרונית זו היא פתרון חלומי, כשנאמר לו "כונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי". השאלה היא אפוא: איזה מעשה דרוש? הגוף יתחזק רק מפעילות גופנית מבוקרת ונכונה; פעילות לא נכונה או פעילות סרק עלולה להזיק לגוף. כמו כן, לימוד חומר שגוי לא יחזק את השכל. לפיכך העניין האלוהי יתחזק ויפעל לא מכל פעילות פולחנית, אלא מאותם המעשים האלוהיים שהאל ציווה. התורה היא אפוא המרשם להפעלת העניין האלוהי:

אמר הכוזרי: כבר עזרת עצתי במה שעלה בדעתי וכמה שראיתיו בחלומי, כי אין האדם מגיע אל הענין האלהי אלא בדבר אלהי, רצוני לומר: במעשים שיצום האלהים. ואם לא – הנה רב בני אדם משתדלים, אפלו החוזה והקוסם ועובד האש ועובד השמש והמשנים¹⁰ וזולתם.

(כוזרי, א: צח, מהדורת צפרוני, עמ' 53-54)

מעשים שאינם אלוהיים, כלומר שאינם מצויים בתורה, לא יועילו ואף יזיקו, כמו שתרופות יהרגו את החולה אם יינתנו בידי אדם שאינו מבין ברפואה, והוא "משתדל" ומשער מדעתו:

אמר החבר: כן, כי הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם האלהיים אינם ביכלת אדם, ולא יוכלו לשער כמותם ואיכותם, ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם ומקומותם וחבורם והזמן להם. צריך בזה אל ידיעה שלמה מפרשת תכלית הבאור מאת האלהים. ומי שהגיעו הדבר הזה וקים אותו על גבוליו ותנאיו בלב שלם, הוא המאמין. ומי שהשתדל לתקן הדברים לקבל הענין ההוא במחקר וסברות והקשות ממה שימצא בספרי החזו"ן, הורדת הרוחניות ועשיית הטלסמאות [קמעות], הוא הממרה, כי הוא מקריב הקרבנות ומקטיר הקטורות מהקשה וסברה, ואיננו יודע אמתת מה שראוי, וכמה, ואיך, ובאיזה מקום, ובאיזו עת ומי מבני אדם. [...] והיה ככסיל, אשר נכנס באוצר רופא מפרסם כי רפואותיו מועילות והרופא איננו בו, ובני אדם היו מכונים אל האוצר ההוא לבקש התועלת, והכסיל ההוא היה נותן להם מן הכלים ההם, והוא לא היה מכיר הרפואות, ולא כמה ראוי להשקות מכל רפואה לכל איש ואיש, והמית ברפואות ההם אשר היו מועילות להם. ואם יזדמן שיקבל תועלת אחד מהם בכלי מן הכלים ההם, יטו בני אדם אליו ויאמרו כי הוא המועיל, עד אשר יטעם או יראו לזולתו תועלת במקרה יטו אליו, ולא ידעו כי המועיל העצמותו אמנם הוא עצת הרופא החכם אשר חבר הרפואות ההם והיה משקה אותם כראוי, והיה מצוה החולה שיזמן מה שצריך לכל רפואה ורפואה ממאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושנה וקיצה ואויר ומשכב וזולתם. ועל הדרך הזה היו בני אדם קדם משה, זולתי מעט מזער, נפתים בנמוסי הכוכבים והטבעים ונעתקים מנמוס אל

10 המשנים – המאמינים בשתי רשויות, כלומר בשני אלים.

נמוס ומאלוה אל אלוה. [...] אבל המועיל בעצמו הוא הענין האלהי, והמוזיק בעצמו הוא העדרו.

(כוזרי, א: עט, מהדורת צפרוני, עמ' 35-37)

שאלות

1. מה דעתו של ריה"ל על אדם המשתדל בכנות לנהוג על-פי סברתו האישית?
2. מדוע קודם משה היו רוב בני אדם "נעתקים מנימוס לנימוס", ומה פירוש "נימוס" כאן?

כפי שראינו לאורך כל הדיון במשנת ריה"ל, החל בתלום המלך, אין הכוונה הכנה מספיקה, ולא ההשתדלות האישית. הוא חוזר ומדגיש, כי התורה היא המרשם לא רק למעשים הדרושים, אלא גם לשיעורם, איכותם, כמותם, זמנם ומקומם:

ההתחכמות והסברה בתורה איננו מביא אל רצון האלהים. [...] וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל האלהים כי אם במצות האלהים עצמם, בעבור שהוא יודע שעורם ומשקלם וזמנם ומקומותם, ומה שהוא תלוי באלה הקבלות, אשר בהשלמתם יהיה הרצון והדביקה בענין האלהי, כמו שהיה במעשה המשכן.

(כוזרי, ג: כג, מהדורת צפרוני, עמ' 169-170)

כמו שלשם בריאות הגוף האדם צריך סדר גופני, למשל במאכליו, כך הוא צריך סדר במעשיו האלוהיים כדי להפעיל את העניין האלוהי ולדבוק בו. סדר העבודה ומערכת הקורבנות במקדש סיפקו סדר אלוהי זה בחיי העם, וכך עזרו לממש את הנבואה.

וכן שבה הנבואה בזרעו [של אברהם] בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם הענינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכינה.

(כוזרי, ב: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 79)

השכינה כאן היא "השכינה הנראית" בנבואה, כשהתנאים מאפשרים את מימוש הנבואה. כך מבחין ריה"ל בין "השכינה הנראית" בנבואה, לבין "השכינה הנסתרת הרוחנית" שבכל יהודי, שאינה ממומשת כהיעדר התנאים ההכרחיים לנבואה:

אמר החבר: השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה, כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד [...] אך השכינה הנסתרת הרוחנית היא עם כל ישראל אורחי, ועם כל בעל דת האמתית, וך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה לאלהי ישראל.

(כוזרי, ה: כג, מהדורת צפרוני, עמ' 331)

כאמור, במרכז מכנה המעשים האלוהיים המצווים בתורה עמדה מערכת הקורבנות שהוקרבו במקדש (קודם במשכן הנישא, ואחר־כך בבית המקדש בירושלים). מערכת קורבנות המקדש היא תנאי הכרחי ולא תנאי מספיק להפעלת העניין האלוהי. גם כשבית המקדש היה קיים, רק מעטים השיגו את הנבואה. לאחר חורבן הבית אין כל דרך למלא את המרשם האלוהי הדרוש להפעלת העניין האלוהי. הקורבנות במקדש הכינו את מקריביהם וזיככו אותם והיו לתועלת בני אדם ולא לתועלת האל, שאינו זקוק להם ושאינו מושפע מהם ("והתעלה הענין האלהי מהשיג אותו שנוי או הפסד"). כאן אפוא "הענין האלהי" (כפי שהראו וולפסון ואחרים) הוא גם כינוי להשגחת האל בעולם או לשלטונו, ולא רק לכוח האלוהי שבאנשי הסגולה:

אכן הענין האלהי מטיב, רוצה הטוב לבל. ובעת שיסדר דבר ויכון לקבל הנהגתו, לא ימנע ממנו לאצול עליו אור וחכמה ודעת, וכאשר יפסד סדרו לא יקבל האור ההוא ויהיה הפסדו. והתעלה הענין האלהי מהשיג אותו שנוי או הפסד, וכל מה שיש בסדר עבודה מהעבודה והקרבנות והקטרת והזמירות והמאכל והמשתה על תכלית הטהרה והקדשה [...] והכל כנוי לרצונו בסדר הטוב באמה והכהנים. [...] וחילו אצלם לכבוד להם, והוא נעלה ונקדש מן ההנאה במאכלם ובמשתיהם, אך מאכלם לנפשותם.

(כוזרי, ב: כו, מהדורת צפרוני, עמ' 95-96)

לסיכום: מערכת הקורבנות שהוקרבו בבית המקדש היא תנאי הכרחי להפעלת העניין האלוהי שבאדם. הקורבנות הם המעשים האלוהיים המסודרים המצווים בתורה, שהיא מעין מרשם מאת האל לחיזוק העניין האלוהי ולהפעלתו.

6.13

ארץ-ישראל ותורת האקלימים

תנאי הכרחי נוסף להפעלת העניין האלוהי הוא ארץ-ישראל (המכונה "אל-שאם" = סוריה, במקור הערבי של ספר הכוזרי). לארץ-ישראל, כמו לעם ישראל, יש מעמד מיוחד, ובמקרה של הארץ, כמו במקרה של העם, ריה"ל מנסה להסביר ייחוד זה באופן מדעי. ארץ-ישראל, "שהיא מדרגה מתחת לגן עדן", מיוחדת מפני שרק בה ניתן להפעיל את העניין האלוהי ולהינבא:

אמר החבר: כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה. הנה נתנבא אברהם כדי שיעבר בה, ויחזקאל ודניאל בעבורה. וכבר היו נמצאים בבית ראשון, וראו בו השכינה אשר בהמצאה היה מגיע לנבואה כל המוכן לה מהסגלה. אבל אדם הראשון – היא היתה אדמתו ובה מת, כאשר קבלנו, כי במערה [מערת המכפלה בחרון] ארבעה זוגות: אדם וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה. [...] ועליה נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין בתחלה כשרצו לדעת, איזה מהם הרצוי להיות במקום אדם וסגלתו ולכו, לנחל את הארץ ולהדבק בענין האלהי, ויהיה וולתו כקלפה. [...] וזכה [שת] לארץ ההיא שהיא מדרגה למטה מגן עדן, ועליה נתקנאו יצחק וישמעאל ונרחה ישמעאל כקלפה. [...] ועל הארץ הזאת נפלה הקנאה בין יעקב ועשו בכורה ובכרחה. [...] ונבואת ירמיה במצרים, בה ובעבורה, וכן נבואת משה ואהרן ומרים. ואמנם סיני ופארן כלם מגבול ארץ כנען [אל-שאם = סוריה], מפני שהם מן ים-סוף. [...] וכבר היתה עקדת יצחק אבינו בהר שלא היה בו ישוב, הוא הר המוריה, ונתגלה הדבר בימי דוד כשהיה מישב, כי הוא המקום המיוחד המוכן לשכינה. [...] וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם הענינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכינה. והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים – כמו הנביאים והחסידים.

(כוזרי, ב: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 75-79)

שאלה

מדוע בוחר ריה"ל באברהם, ביחזקאל ובדניאל כדוגמאות לנביאים?

מהי מעלתה של ארץ-ישראל על שאר הארצות, שבזכותה אין נבואה "כי אם בה או בעבורה"? תשובת ריה"ל ניתנת במשל הברם. מי שמגדל ענבים טובים צריך שלושה דברים: גפן טובה, עבודה טובה בטיפוח הגפן, ואדמה טובה לטעת בה את הגפן:

אמר הכוזרי: אינני שומע על השוכנים בארץ ישראל יתרון על שאר אנשי העולם. אמר החבר: כן הרכם זה שאתם אומרים, שמצליח בו הברם, אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם, לא היה עושה ענבים. והמעלה המיוחדת הראשונה היא לעם שהוא סגלה ולב, כאשר זכרתי, ויש לארץ עזר בזה, עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודה לברם. אבל לא יתכן לסגלה הזאת להגיע אל הענין האלהי מבלעדי המקום הזה, כאשר לא יתכן שיצליח הברם מבלעדי ההר הזה.

(כוזרי, ב: יא-יב, מהדורת צפרוני, עמ' 75)

שלושת התנאים ההכרחיים לנבואה עתה שלמים: (א) העניין האלוהי, המצוי בקרב בני ישראל בלבד; (ב) העבודות האלוהיות המצוות בתורה, כמו מערכת הקורבנות בבית המקדש, כדי לטפח את העניין האלוהי ולאפשר את הפעלתו; (ג) ארץ-ישראל, שרק "בה או בעבורה" אפשר להינבא.

שאלה

כיצד מלמד משל הברם על התנאים הדרושים לנבואה?

מהו ההסבר המדעי ליתרונה של ארץ-ישראל שבגללו ארץ-ישראל "היא מדרגה מתחת לגן עדן" וארץ הנבואה? התשובה היא מקומה של ארץ-ישראל באקלים האמצעי של כדור הארץ. כזכור, בדברו על השתלשלות העניין האלוהי מאדם הראשון ועד האבות, הוזכרה גם ארץ-ישראל:

והיה הענין האלהי דבק בהם מאבות אבותם אל בני בנים. ואברהם סגלת עבר ותלמידו, ועל כן נקרא עברי, ועבר היה סגלת שם, ושם היה סגלת נח, מפני שהוא יורש האקלימים השונים אשר אמצעיתם ותמדתם ארץ כנען אדמת הנבואה, ויצא יפת אל צפון וחם אל דרום.

(כוזרי, א: צה, מהדורת צפרוני, עמ' 47)

מהי תורת האקלימים המשתקפת בסעיף זה? המונח "אקלים" בערבית ובעברית לקוח מהמילה klima (נטייה, אזור) ביוונית. לפי תורה זו (שראשיתה בחיבור "על האוויר, המים והארץ" שכתב הרופא היווני היפוקראטס, 460 עד 380 לפסה"נ), כדור הארץ מחולק מצפון לדרום לשבעה אזורים המשתרעים ממערב למזרח. תורה זו, שהיא חשובה מאוד בגיאוגרפיה הקלאסית והערבית של ימי הביניים, מתוארת בספר אל-מקדמה (אקדמות למדע ההיסטוריה), שחיבר ההיסטוריון הערבי

עבר אל־רחמאן אבן ח'לדון (הבאנו את דברי אבן ח'לדון על הכלאם ביחידה 2, סעיף 2.2.4.2). בחלק הראשון של ספרו (שנכתב בשנת 1377), על התרבות האנושית בכללה, מתאר אבן ח'לדון את המפה הגיאוגרפית:

דע שהפילוסופים חילקו את החלק המיושב של העולם [...] לשבעה חלקים, מצפון לדרום, והם קוראים לכל חלק בשם "אקלים": כל חלק המיושב של הארץ מחולק לשבעת האקלימים האלה; כל אחד מהם מתחיל מן המערב ונמשך לעבר מזרח, לכל אורכו. הראשון שבהם משתרע ממערב למזרח הקו־המשווה, המהווה את גבולו מצד דרום; מעבר לו אין שם אלא שממות ומדבריות־חול, ויישוב מועט, שאם באמת הוא קיים הרי הוא כאילו איננו. מצפון לאקלים הראשון בא האקלים השני, ואחריו השלישי, הרביעי, החמישי, השישי והשביעי – שהוא קצה היישוב בצד צפון. מעבר לאקלים השביעי אין אלא ריקנות ושממה, עד שהיבשה מגעת אל האוקיינוס המקיף, כדוגמת המצב שמעבר לאקלים הראשון בצד דרום, אלא שהשטח הריק בצד צפון קטן בהרבה מזה שבצד דרום.

(אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה, תרגום מערבית: עמנואל קופלביץ, 'ירושלים תשכ"ו, עמ' 64)

אבן ח'לדון ממקם את "ארץ סוריה" ומזרח הים התיכון בגזרה החמישית של האקלים השלישי. הגזרה כוללת "מישור מדברי, ארץ חשופה שאינה מצמיחה דבר, שבה שוטטו בני ישראל אחרי יציאתם ממצרים ולפני כניסתם לסוריה, ארבעים שנה, כמסופר בקוראן" (שם, עמ' 54). ערי החוף של סוריה מוזכרות מדרום לצפון: עזה, אשקלון, קיסריה, עכו, צור, צידון, ערקה. בתוכה של הארץ מוזכרות, בין השאר, חברון, ירושלים וטבריה.

האקלים הרביעי (הגובל מצפון באקלים השלישי של סוריה) הוא, לדעת אבן ח'לדון, הממוזג ביותר בגלל אמצעיתו הגיאוגרפית:

מאחר ששני הקצוות, הצפוני והדרומי, מנוגדים זה לזה מבחינת הקור והחום, נובע מזה בהכרח שמידת החום והקור משתנה בהדרגה משני הקצוות לעבר האמצע, שהוא אפוא ממוזג. על כן האקלים הרביעי הוא החלק הממוזג ביותר של העולם המיושב; שני האקלימים הגובלים עמו – השלישי והחמישי – הם ממוזגים בקירוב.

(אבן ח'לדון, שם, עמ' 59)

אף־על־פי שאבן ח'לדון מיקם את סוריה באקלים השלישי, מדרום לאקלים הרביעי האמצעי, הוא אומר: "עיראק וסוריה, שהן ממש באמצע מכל הכיוונים, הן משום־כך הממוזגות ביותר בין כל הארצות האלה" (שם, עמ' 60).

כזכור, בסיפור שהבאנו לעיל (סעיף 6.12.3.3) מ"ספר תלונות החיות על האדם", מתוך איגרות האחים הטהורים (רסאיל אחוואן אל־צפא), העיראקי משבח את עמו כ"לב הלבבות" וגם את

ארצו. לדברי העיראקי שם, האל ייחד לעמו את הארץ האמצעית, שיש בה אדמה עתירת נהרות ועצים, שהיא ארץ הנביאים, ובכללם נח, אידריס (חנוך), אברהם, משה, ישו ומוחמד. בהמשך הסיפור נאמרים דברים דומים של הודי על ארצו, כנגד טענות העיראקי. לדברי ההודי, הודו היא הארץ האמצעית, בעלת האקלים הממוזג ביותר, עתירת בעלי-חיים, צמחי מרפא ועצים, והודו היא ארץ מוצאו של אדם הראשון.¹

לסיכום: דברי העיראקי (כפי שהעיר וולפסון) ודברי ההודי על עמם וארצם שימשו את ריה"ל בטענתו הנגדית, שעם ישראל הוא לב האנושות וסגולת האנושות, וכי ארץ-ישראל היא לב הארצות וארץ הנבואה. לכן עלה אברהם אבינו מארץ מולדתו (עיראק) לארץ-ישראל, ארץ שהיא החוליה השלישית (עם העניין האלוהי הנטוע ביחודי סגולה ועם העבודות האלוהיות של מערכת הקורבנות בבית המקדש המצוות בתורה) בתנאים הדרושים להפעלת העניין האלוהי.

והלא תראה כי העתק אברהם מארצו כאשר הצליח, והיה ראוי להדבק בענין האלהי, והיה לב הסגולה ההיא, אל המקום אשר בו תנמר השלמתו, כאשר ימצא עובד האדמה אילן, "שפריו טוב" במדבר ומעתיקו אל אדמה נעברת, מטבעה שיעליח בה השרש ההוא, ומגדלו שם, וישוב פרדסי אחר שהיה מדברי וירבה אחר שלא היה נמצא אלא בעת שיזדמן ובמקום שיזדמן. וכן שבה הנבואה בזרעו [של אברהם] בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמרם בארץ כנען, עם הענינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכינה.

(כוזרי, ב: יד, מהדורת צפרוני, עמ' 78-79)

1 תרגום אנגלי של הסיפורים האלה נמצא בספר *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, translated by Lenn Goodman, Twayne Publishers, Boston 1978, ch. 19-23

6.14

עליונות השפה העברית

6.14.1 עברית – שפת הבריאה המקורית

בדיון בסיפור גיור הכוזרים (לעיל, סעיף 6.7.4), הבאנו את דברי ריה"ל כי דת אנושית ("הנימוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם", כוזרי, א: פא) מתפתחת לאט ובהדרגה, החל ביחידים, "והם הולכים ורבים" (כוזרי, א: פא). "אבל הנימוס אשר התחלתו מהבורא, הוא קם פתאם" (כוזרי, א: פא). התהוותה של הדת באופן מדי ופתאומי מעידה על מקורה האלוהי ועל עליונותה של דת זו. ריה"ל הביא ראיות דומות להוכיח את עליונותה של השפה העברית, והתוצאה של עליונות לשונית זו היא עליונותן של השירה העברית המקראית ושל תקשורת בעל־פה.

ריה"ל סבר כי השפות האנושיות הן "מוסכמות", כלומר מקורן בהסכמה אנושית, ומקורן אינו נצחי וסבעי. כלומר, השפות מתהוות בהדרגה מתוך הסכמתם של בני אדם:

אמר החבר: האתה רואה שהלשונות קדומות, אין להן תחלה?

אמר הכוזרי: אבל הם חדשות, מסכם עליהם. מורה על זה חבורם מן השמות והפעלים והמלות, והם מן האותיות הלקוחות ממוצאי הדבור.

אמר החבר: הראית בודה לשון מלכו או שמעת עליו?

אמר הכוזרי: לא ראיתי ולא שמעתי. ואין ספק שהגיעו אליה ברור מהדרורות, ולא היתה קדם לשון שהסכימו עליה.

(כוזרי, א: נג-נו, מהדורת צפרוני, עמ' 27-28)

מעניין שבסוגיה זו חורג ריה"ל מהסדר הרגיל של ספר הכוזרי: כאן החבר שואל את השאלות, והכוזרי משיב לו.

גם הרמב"ם סבר "שהלשונות הסכמיות, לא טבעיות" (מורה הנבוכים, ב: ל, מהדורת אבן שמואל, עמ' שיד). אבל בתורת ריה"ל משתמע מזה שהשפה העברית נעלה מהשפות האחרות, כמו שהדת היהודית נעלה מהדתות האחרות. התהוותן והתפתחותן של השפות האנושיות המוסכמות דומות להתהוותם האנושית והתפתחותם ההדרגתית של "הנימוסים השכליים", כלומר הדתות השונות, שגם הן מבוססות על הסכמה, קודם של יחידים ואחרי כן של רבים. ואולם השפה העברית אינה שפה שמקורה בהסכמה אנושית. השפה העברית קדמה לאנושות, מפני שהיא שפת הבריאה האלוהית המקורית.

אמר הכוזרי: וכי יש לעברית מעלה על פני שאר הלשונות? הלא בין אלה יש שלמות ועשירות ממנה, כאשר אנו רואים זאת בעינינו.

אמר החבר: קרה אותה מה שקרה את נושאייה: נחלשה בהחלשם ונרלדלה בעקב התמעטם. אולם מצד עצמה היא האצילה בלשונות, כידוע לנו מפי המסורת ולפי ההקש ההגיוני. על פי המסורת, זאת היא הלשון אשר בה נגלה האלוה אל אדם ואל חוה, ובה דברו השנים ביניהם.

(כוזרי, ב: סז-סח, מהדורת אבן שמואל, עמ' פה-פו)¹

המלך, כהרגלו, אינו מוכן סתם לקבל את דברי החבר בלי להקשות ולשאול. לכאורה השפות האחרות עשירות ושלמות מהעברית. מדוע אפוא משבח החבר את מעלת העברית? תשובת החבר אופיינית לו. בתחילת הספר לא רצה המלך להתייעץ עם נציג יהודי בגלל שפלותם ודלותם של היהודים, אבל לבסוף הוא נוכח לדעת, שאין לבחון את אמיתות האידאולוגיה על סמך המעמד החומרי והמדיני והכלכלי של מאמיניה. אדרבה, העובדה שהדתות האחרות נאלצות להשתמש בכוח הזרוע נגד היהודים מעידה שאין דתות אלו אמיתיות – לו הן היו אמיתיות הן היו יכולות לשכנע על סמך תוקף אמיתותן בלבד ולא היו צריכות להפעיל כוח נגד מי שלא השתכנע. כמו כן, השפה העברית סובלת מהידרדרות עקב מצב היהודים במשך מאות שנות גלות, פיזורם כמיעוט קטן והחלשתם מכל צד. אין כל זה גורע מאצילותה כלשון הבריאה המקורית.

במקום אחר מבחין ריה"ל בין דיבור טבעי לבין דיבור מקרי. בדיבור הטבעי יש התאמה בין "הרמזים והתנועות הראויות לענינים שרוצים להליץ בעדם" (כלומר בין המילה הנהגית לבין עניינה), ואילו בדיבור מקרי אין התאמה כזאת – למשל "דיבור המשגעים", אשר "לא יסדר ממנו ענין ולא יגיע אל חפץ מכון" (כוזרי, ה: כ, מהדורת צפרוני עמ' 321). לפי הבחנה זו, אפשר לומר שהשפה העברית היא הדיבור הטבעי המוצלח ביותר מבחינת התאמת המילים לכוונת המדבר – כלומר האל שבדא את העולם על-ידי דיבור:

1 השתמשנו כאן בתרגום יהודה אבן שמואל מפני שתרגום אבן תיבון סוטה מהמקור הערבי. לפי המקור, הכוזרי שואל האם העברית נעלה משפות אחרות שהן לכאורה עשירות ממנה. אבן תיבון הופך את הדברים ומכוון אותם אל הערבית בלבד: "היש לעברית מעלה אל לשון הערב, היא יותר שלמה ורחבה ממנה".

אך הלשונות והמכתבים, יש לקצתם יתרון על קצתם. מהם מה ששמותם נאותים הרבה בקרואים, ומהם רחוקים מהאות להם. והלשון האלהית הכרואה אשר למדה האלהים לאדם ושמה על לשונו ובלבבו, היא מבלי ספק השלמה מכל הלשונות, והנאותה לקרואיה יותר מכלם. כמו שאמר: "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" (בראשית, ב: יט). רצונו לומר: שהוא ראוי לשם ההוא ונאות לו ומלמד על טבעו. והתחייב מזה לשום מעלה ויתרון ללשון הקדש [...] ועל זה נאמר ב"מכתב", כי צורות אותיותיו אינם בלא כונה ובמקרה, אבל לענין נאות עם המכון מכל אות ואות.

(כוזרי, ד: כה, מהדורת צפרוני, עמ' 255-266)

שאלה

הסבירו את המשפט: "מהם מה ששמותם נאותים הרבה בקרואים, ומהם רחוקים מהאות להם". מה נאות כאן למה? מהי מעלתה של השפה העברית משאר השפות?

עד כאן ראינו כי עליונותה של השפה העברית נובעת מהיותה שפת הבריאה המקורית, ושבניגוד לשפות אחרות היא לא התהוותה בהדרגה מהסכמת בני אדם. לכן יש בעברית התאמה הדוקה מאוד בין המילה המדוברת או בין המילה (ואפילו האות) הכתובה לבין הדבר המכוון באותה מילה.

6.14.2 תקשורת בעל-פה נעלה מתקשורת בכתב

היבט אחר לעליונותה של השפה העברית הוא בכך שתקשורת בעל-פה נעלה מתקשורת בכתב.

המכון מן הלשון, הכנס מה שיש בנפש המדבר בנפש השומע. וזאת הכונה לא תגמר על תמה אלא פנים אל פנים, מפני שלדברים הנאמרים מעלה על הדברים שבכתב. וכאשר אמרו: "מפי סופרים ולא מפי ספרים"², מפני שנעזרים בדברים שבעל פה בעמידה במקום ההפסקה, ובהתמדה במקום הסמוך, ובחזק הדבור ורפיונו, וברמיזות ובקריצות מתמיהה ושאלה והגר ויחול והפחד ותחנה ותנועות, שמקצרת מהם המליצה הפשוטה. ואפשר שיעזר המדבר בתנועות עיניו וגבותיו ובכל ראשו וכידיו, להבין הכעס והרצון והתחנן והגאווה על השעור שהוא רוצה.

(כוזרי, ב: עב, מהדורת צפרוני, עמ' 125)

² אין אנו יודעים מהו מקור הציטוט הזה, המובא בעברית גם בטקסט הערבי של ספר הכוזרי. לדעת יהודה אבן שמואל (כוזרי, עמ' פז, הערה 3), ייתכן שהכוונה לדברי חז"ל, "מפיהם ולא מפי כתבם" (בבלי, גיטין עא: ע"א), כלומר שלפי ההלכה חייבים לשמוע את עדותם של העדים מפיהם, בעל-פה, ואסור לקבל את עדותם בכתב, על סמך הפסוק "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים, יט: טו). ואולם אין ריה"ל מתייחס כאן לסוגיה הלכתית זו, אלא לשאלה לשונית כללית.

לדעת ריה"ל בקטע זה, הואיל וכוונת הלשון היא לתקשר, דהיינו "הכנס מה שבנפש המדבר בנפש השומע", התקשורת בעל־פה מצליחה יותר ביעד זה מתקשורת בכתב, מפני שהמילה המדוברת נעזרת בתנועות הגוף, בשינויים בקול של המדבר ובהפסקות בין המילים. כל העזרים האלה מוסיפים משמעות לדברי המדבר ומוסיפים להצלחתו להכניס ממה שבנפשו לנפש השומע (כלשונו של ריה"ל), וכל העזרים האלה חסרים בשפה הכתובה.

כך מפרש יהודה בן יוסף מוסקאטו³ את דברי ריה"ל, "מפי סופרים ולא מפי ספרים" בפירושו לספר הכוזרי, קול יהודה:

על דרך אומרו "והיו ענין ראות את מוריך" (ישעיה, ל: כ). הלא זה הדבר אשר דיבר ה"ר שמואל אבן־תיבון בהקדמתו לביאור קהלת, וזאת לשונו: הרבה תחבולות גלולים וסבובי פני הדברים אפשר למלמד החכם לעשותם, כדי שיבינו התלמידים הנכונים כונתו, ואף על פי שלא יבאר ולא יפרש, מה שאי אפשר לעשות בכתובה בספר. כמו שיאמר אדם לחבירו בטוב עשית כשעשית כך, ויבין הנאמר אליו כי רע היה בעיניו מה שעשה. וזה לא יבינו מגופו של מדבר, כי הדבור ההוא הפך מה שכיון אליו אומרו, אך יבין אותו ממשיגי הדבור ההוא וממקרים שילוו אליו, אם ממראה פני האומר שיאדמו פניו או יוריקו כפני אדם כועס, או מתוכן קולו, כלומר שלא יאמר הדבר בנחת ועל הדרך שאדם אומר כשאומר על פשוטו אך אומרו בתכונת מי שאומר דבר שהוא רע בעיניו. [...] וכל זה קשה מאד לעשותו בספר, וקצת נמנע כמראה הפנים ותכונת הקול.

(יהודה מוסקאטו, קול יהודה, על כוזרי, ב: עב, עמ' 161)

זהו תפקידם של טעמי המקרא, המכוונים את הקורא לשנות את קולו, לחבר מילים אלו לאלו או להפסיק ביניהן – לעזור לקורא להפוך את הכתובים ל"מקרא", כלומר את מה שכתוב למה שנקרא בעל־פה ובקול.

ובשארית הזאת אשר נשארה בלשונו הנוצרת הברואה,⁴ ענינים דקים ועמקים, נטבעו בה להבין הענינים ולהיותם במקום המעשים ההם שהם פנים בפנים, והם הטעמים אשר יקרא בהם המקרא, מצירין בהם מקום ההפסק והסמוך,⁵ ומפריד מקום השאלה מן התשובה, וההתחלה מן ההגדה,⁶ והחפזון מן המתון, והצווי מן הבקשה.

(כוזרי, ב: עב, מהדורת צפרוני, עמ' 125-126)

3 יהודה בן יוסף מוסקאטו (1530 בקירוב–1593 בקירוב), דרשן ורב ראשי במנטובה שבאיטליה. הוא גם חיבר את הספר נפוצות יהודה, והן 52 דרשות לחגים ולאירועים מיוחדים. פירושו קול יהודה נדפס בספר הכוזרי, ורשה 1790.

4 כוזרי, העברית היא שפת הבריאה המקורית. היא "ברואה", ואיננה תוצאה של הסכמה אנושית.

5 טעמי המקרא מחולקים לשני סוגים: מחברים, המחברים את המילה למילה שאחריה, ומפסיקים, המפסיקים בין המילה לזו שאחריה.

6 התחלה – נושא המשפט; הגדה – נושא המשפט.

שאלה

הסבירו מה כוונת ריה"ל באמרו כי טעמי המקרא הם "במקום המעשים ההם שהם פנים בפנים".

לסיכום: טעמי המקרא עוזרים בהבנת הנקרא מפני שהם הופכים את הכתוב ל"מקרא" הנקרא בקול ובעל־פה, הואיל ותקשורת בעל־פה נעלה מתקשורת בכתב. לבסוף, כפי שראינו לעיל (סעיף 6.3.2), גם השירה המקראית נעלה משירה אחרת. צורות ספרותיות מלאכותיות כמו משקל – ובייחוד צורות ערביות זרות שאומצו בידי משוררים עבריים בימי הביניים – אמנם יפות, אבל הן גם נוטות להסתיר את הכוונה ולבלבל את הקורא. לעומת זה, השירה המקראית, המיועדת לקריאה בציבור במקדש, לא באה לשעשע ביופי צורני, אלא ללמד את התוכן האמיתי.

6.15

התרבות השמית והמדעים

עד כאן הדגשנו את הייחוד היהודי במשנת ריה"ל, ייחוד המבוסס על העניין האלוהי ככוח הנטוע בכל יהודי, ייחודה של ארץ-ישראל השוכנת באקלים האמצעי, ייחודם של המעשים האלוהיים, דהיינו מערכת הקורבנות והעבודה בבית המקדש, המפעילים את העניין האלוהי, ואף ייחודה של השפה העברית, שפת הבריאה המקורית. נעבור עתה להיבט נגדי בתורתו, כלומר המכנה המשותף ליהודים ולשאר העמים.

ייחודו של היהודי, כאמור, הוא ייחוד אלוהי. בכל מה שקשור לידיעה מדעית או אינטליגנציות (השכל העיוני), ובכל מה שקשור למוסר (השכל המעשי), אין כל הבדל בין היהודי לנוכרי. הרי לפי היררכיית הברואים, מה שמייחד את אנשי הסגולה הוא הכוח העל-שכלי, העניין האלוהי, אבל לכל אדם, לרבות אנשי הסגולה, יש אותו כוח שכלי שבזכותו הוא אדם. על אדם הראשון נאמר שנברא בתכלית השלמות, עם "השכל על תכלית מה שביכלת האנושי, והכח האלהי אחר השכל" (כוזרי, א: צה). הכוח השכלי, שהוא סגולת המין האנושי כולו והאדם באשר הוא אדם, עבר לכל בני האדם, ואילו העניין האלוהי עבר, כאמור, ליחיד סגולה בלבד.

אין כל הבדל אפוא בין היהודי לנוכרי בעניינים השכליים. במישור העיוני משתמע מזה שאין ניגוד בין התורה העל-שכלית לבין המדעים והחכמות השכליות. נכון הוא שבגלל הגלות הקשה והארוכה, מצבם התרבותי של היהודים הידרדר, כמו מצבם החומרי והמדיני, ולכן מי שמעוניין במדעים צריך לפנות אל החכמה היוונית, כלשון ריה"ל. אבל בעת העתיקה עסקו היהודים בחכמות. יתרה מזו, התרבות השמית של היהודים היא שהמציאה את החכמות והמדעים, ומאוהלי שם עברה תרבות מדעית זו אל היוונים, שהם בני יפת. בעיקרון אין הפילוסופיה ורה לתרבות היהודית העתיקה, והפילוסוף היהודי הוא מי שמחזיר הביתה נחלה יהודית-שמית עתיקה שעברה ליוון ושאבדה בגלות.

אמר החבר: הפילוסופים אין להאשים אותם, מפני שהם עם לא נחלו חכמה ולא תורה, מפני שהם יונים, ויון מבני יפת השוכנים בצפון. והחכמה שהיא ירשה מאדם, והיא החכמה המחזקת בכח אלהי, איננה כי אם בזרע שם שהוא סגלת נח, לא פסקה החכמה ולא תפסק מן הסגולה

ההיא מאדם. ולא היתה החכמה ביון, אלא מעת שגברו ונעתקה החכמה אליהם מפרס ואל פרס מכשדים, וקמו בהם הפילוסופים המפרסמים בימים ההם, לא קדם לכן ולא לאחר מכן, ומעת ששבה המלכות לרומיים לא קם בהם פילוסוף מפרסם.

(כוזרי, א: סג, מהדורת צפרוני, עמ' 30)

במקום אחר ריה"ל מרחיב את הרעיון הזה, שהחכמה העברית הועברה ליוון. כשספרי הפילוסופיה תורגמו בימי הביניים לערבית ולעברית, לא נזכר מקורם העברי הקדום, שנשכח במשך הדורות מחמת ריבוי ההעתקות מלשון ללשון ומאומה לאומה:

אמר החבר: ומה תאמר בחכמת שלמה, וכבר דבר על כל החכמות בכח אלהי ושכלי וטבעי, והיו אנשי העולם באים אליו להעתיק חכמתו אל האמות עד מהדון, וכל החכמות העתקו שרשיהן וכללם מאתנו, אל הכשדים תחלה, ואחר כך אל פרס ומדי, ואחר כך אל יון, ואחר כך אל רומי. ולאדך הזמן ורב המצועים¹ לא נזכר בחכמות, שהם העתקו מן העברים, אך מן היונים והרומים.²

(כוזרי, ב: סו, מהדורת צפרוני, עמ' 121-122)

שאלה

מדוע בדברו על "כל החכמות" שהיו לשלמה, מזכיר החבר את הכוח האלוהי, השכלי והטבעי?

אם בימי קדם היו ליהודים בארצם התורה והחכמות גם יחד, מדוע אבדו מקרבם החכמות ולא התורה? ההסבר הוא סוציולוגי:

אמר החבר: מפני שהספרים ההם [כלומר ספרי החכמות] היו יודעים אותם היחידים מבני אדם, יקרא זה חוזה וזה רופא וזה מנתח [...] ואבדו היחידים ואבדו חכמתם. ולא נשאר כי אם ספרי התורות, אשר ההמון צריכים אליהם ויודעים אותם דב העם, וכותבים אותם ומתעסקים בהם הרבה.

(כוזרי, ד: לא, מהדורת צפרוני, עמ' 273)

1 ר"ב המצועים – כלומר רוב ההעתקות של החכמה מאומה לאומה.
2 יהודה אבן שמואל מתרגם את המשפט האחרון כך: "אך מפאת רוחק הזמן וריבוי המעתיקים, לא הוזכר בספרי החכמות כי הועתקו מעברית – הוזכר רק כי הועתקו מיונית ומרומית" (עמ' פה).

שאלה

מדוע, לדעת ריה"ל, אבדו החכמות מהיהודים, ולא אבדה התורה?

הרמב"ם נותן הסבר דומה לאבדן החכמות:

דע – כי החכמות הרבות אשר היו באומתנו בהאמתת אלו הענינים אבדו בארך הזמן ובשלוט האומות הסכלות עלינו, ובהיות הענינים ההם בלתי מותרים לבני אדם כולם [...] ולא היה הדבר המותר לבני אדם כולם אלא דברים הספרים בלבד.

(מורה נבוכים, א: עא, תרגום שמואל אבן תיבון)

לדברי הרמב"ם היו שתי סיבות לאבדן החכמות מקרב היהודים. הראשונה היא שעבודם לעמים סכלים, והשנייה – שממילא החכמות העיוניות לא נלמדו ברבים.

הרעיון שהחכמות הועתקו ממקורות שמיים ליוון אינו חידוש של ריה"ל. הרעיון נמצא בספר השגת ההצלחה של הפילוסוף המוסלמי מחמד אבו אל-נצר אל-פראבי (870-950).

וזו החכמה היתה מועתקת מקדם מאומה לאומה, וזכרו שהיתה בכשדים ואחר כך במצרים ואחר כך הועתקה ליוון ואחר כך לבעלי התרגום [הסורים-הנוצרים] ואחר כך אל הערב[ים]. וזו החכמה היא החכמה הנקראת חכמה סתם, והחכמה הגדולה. ויקראו קניין זו החכמה הפילוסופיא, ופירושה היא אהבת החכמה הגדולה, ויקראו הקונה אותה הפילוסוף, והוא האוהב החכמה הגדולה.

(אל-פראבי, השגת ההצלחה, סעיף נג, תרגום: שם טוב אבן פלקירא, ספר ראשית חכמה, עמ' 69-70).³

שאלה

מדוע נקראים כאן הסורים הנוצרים "בעלי התרגום"? היעזרו ביחידה 2, פרק 2.1.

גם פילון האלכסנדרוני (שכזכור, כתביו לא היו מוכרים כלל לפילוסופים היהודים בימי הביניים),⁴ סבר שפילוסופי יוון "שאלו" את חכמתם ממקורות יהודיים. לדברי צ"א וולפסון:

3 למובאה הזאת במלואה, ולהסברים על אל-פראבי ועל שם טוב אבן פלקירא, חזרו ליחידה 1, סעיף 1.1.1.

4 ראו את הדיון בפילון כאב-טיפוס לפילוסופיה הדתית המערבית ביחידה 1, פרק 1.4.

דמיונות נראים לו [לפילון] כשוויונות, ושוויונות רומזים לו על תלות, וכך, כל-אימת שנראה לו שמצא דמיונות במה שהשיגו הפילוסופים היוונים בשכלם ומה שהגיע למשה בדרך ההתגלות, הוא מסביר אותם בתלותם של הפילוסופים היוונים במשה. כך שכשהוא מדבר על תורת הניגודים של היראקליטוס, הוא מתאר את היראקליטוס כ"שואל" דעות אלה ממשה, או כ"מגנב" אותן ממשה. כיוצא בזה כשהוא מדבר בחוקים יוניים מסוימים, הוא אומר שהמחוקקים היוונים "חיקו" בהם את חוקי משה. אם דעה זו על תלותם של הפילוסופים היוונים במשה עלתה על לבו של פילון כהסבר מתקבל על הדעת לאותם דמיונות, או שנמשך בזה אחר אמונה שהיתה רווחת כבר בקרב היהודים ההלניסטים. [...] אבל יהיה אשר יהיה מולידה של דעה זו, נמצאת אחות לה בתביעתם של כוהני מצרים שבאותו זמן, שהפילוסופיה היוונית שאולה היא מן המצרים.

(וולפסון, פילון, א, עמ' 91)

לסיכום: כמו שריה"ל עשה בסיפור העיראקי בשבת עמו כ"לב" האנושות וארצו כאקלים האמצעי, גם כאן לוקח ריה"ל רעיון נפוץ בספרות הערבית ומאמץ אותו לצרכיו על-ידי הוספת שלב אחד. החכמה עברה, כפי שאמר אל-פראבי, מהכשדים (עיראקים) הלאה – אבל היא הגיעה אל הכשדים מאת היהודים, כאשר באו מרחבי העולם ללמוד את חכמת שלמה: "הועתקו שרשיהן וכללם מאתנו אל הכשדים תחלה" וכו' (כוזרי, ב: סו). בידי ריה"ל הופכת אפוא תפיסת העתקת החכמה מאומה לאומה לחרב פיפיות. מחד גיסא משתמש ריה"ל כהרגלו בהעתקת החכמה כדי להוכיח שהיהודים הם מקור החכמה, וכי קיבלו חכמה שכלית זו, יחד עם החכמה האלוהית, בהשתלשלות ישירה מהאדם הראשון ומשם בן נח. מאידך גיסא, העתקת החכמות מהיהודים באה להדגיש את המכנה המשותף השכלי שיש ליהודים ולנוכרים, וכי אין כל הבדל בין היהודים לנוכרים בכל הקשור לשכל העיוני (החכמות והמדעים) ולשכל המעשי (המוסר).

6.16

תורת המידות: מוסר אוניוורסלי

6.16.1 מוסר אוניוורסלי

לדעת ריה"ל, החוק המוסרי הוא שכלי, ולכן אוניוורסלי, ושום חברה אנושית לא תוכל להתקיים בלעדיו, אפילו "קהל לסטים":

אמר החבר: אלה והדומה להם הם החקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהלה שתהיה מבני אדם, עד שקהל הלסטים אי אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם, ואם לא, לא היתה מתמדת חברתם.

(כוזרי, ב: מת, מהדורת צפרוני, עמ' 106)

אפשר להבין את החוקים השכליים בסעיף זה לחיוב ולשלילה. באופן חיובי, כפי שהצגנו אותם, פירושם שהחוק המוסרי הוא חוק שכלי, משותף לכל אדם באשר הוא אדם. בהתאם לשכליותם של חוקי המוסר, אפשר לצפות מכל אדם לקיימם, בלא כל זיקה לחוק פוזיטיבי (כלומר חוק שנחקק בידי סמכות מדינית או ממשלתית כלשהי). זוהי פרשנותנו, שלחוקים השכליים יש מעמד חיובי במשנת ריה"ל. לעומת זה, ליאו שטראוס מפרש את החוקים השכליים שבקטע זה לשלילה.

לדעת ליאו שטראוס, כוונת ריה"ל כאן היא שלילית: לחוק השכלי אין תוקף מעשי, ורק מוסר שמקורו בצו אלוהי מחייב. החוק השכלי, לפי פרשנות זו, הוא לא יותר ממה שאפילו כנופיית לסטים תשמור, מעין שיתוף פעולה הדדי. לדברי שטראוס:

אם הפילוסופים צודקים בהערכתם את המוסר הטבעי כמוסר שאינו מושתת על התגלות אלוהית, אז המוסר הטבעי, למען הדיוק, אינו מוסר כלל: בקושי אפשר להבחין בינו לבין המוסר הדרוש לשמירת כנופיית לסטים. הואיל והמוסר הטבעי הוא כזה, רק חוק הנגלה עלידי האל הכל-יכול והכל-יודע והמחויב על ידו מאפשר מוסר אמיתי [...] בהגנתו על

היהדות, שהיא לדידו דת ההתגלות האמיתית היחידה, מפני הפילוסופים, היה [ריה"ל] מודע שהוא מגן על המוסר עצמו. בכך [הגן ריה"ל] לא רק על היהדות אלא על האנושות בכללה.

(Strauss, "The Law of Reason in the Kuzari", pp. 95-96)

כאמור, לפי פרשנותנו, לריה"ל הייתה דעה חיובית בדבר מעמד החוקים המוסריים השכליים, שהם בעיניו תנאי הכרחי לקיום "התורות האלוהיות" והם קודמים לתורות האלוהיות בטבע ובזמן.

6.16.2 החוקים השכליים והתורות האלוהיות השמעיות

מהו בעיני ריה"ל היחס בין חוקי המוסר השכליים לבין התורה האלוהית? ראשית, שלא כמו רס"ג, אין ריה"ל משתמש באותו המונח לשני סוגי החוק. רס"ג, בזכור, כינה את שני סוגי המצוות – מצוות שכליות ומצוות שמעיות גם יחד – "מצוות" (מלשון "שריעה" בערבית). ריה"ל, לעומתו, הקפיד להבחין במינוחו בין שני הסוגים. מה שרס"ג כינה "מצוות" ("שריעה") שמעיות, ריה"ל גם כן מכנה "שריעה", המתורגם כאן כ"תורות". אבל מה שרס"ג כינה "מצוות" ("שריעה") שכליות, ריה"ל מכנה "חוקים" (נימוסים, המונח בעברית ובערבית שאול מן היוונית – *nomos*, חוק). המינוח המדויק יותר של ריה"ל משקף את העובדה שהחוקים השכליים הם חוקים אנושיים, ואינם צווים (מצוות) מאת האל.

נחזור על חלק מדברי ריה"ל שהובאו לעיל:

אלה והדומה להם, הם החקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלהית, קודמות לה בטבע ובזמן. [...] וכאשר הגיע המרי מבני ישראל אל ענן, שהקלו בתורות השכליות והמנהגיות, אשר אי אפשר מבלעדיהם לכל קהלה, כאשר אי אפשר לכל יחיד מבלעדי הדברים הטבעיים מאכילה ושתיה ותנועה ומנוחה ושנה ויקיצה, והחזיקו עם זה בעבודות מקרבנות וזולתם מן התורות האלהיות השמעיות, הסתפק מהם בפחות, ואמר: ולואי שתשמרו התורות ששומרים אותם הפחות שבקהלות, והקל שבהם – מהצדק והדרך הטובה וההודאה בטוב הבורא. כי התורות האלהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות. ובתורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא. ומי שלא החזיק באלה, איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם, ממה שאין השכל מחיבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל תוספת על השכליות, ובהם היתה להם יתרון הענין האלהי.

שאלה

מה פירוש המונח "מנהגיות"? מדוע, לדעת ריה"ל, קודמים החוקים השכליים לאלוהיים "בזמן ובטבע"?

קדימתם של החוקים השכליים לתורות האלוהיות השמעיות היא כפולה. מצד אחד, כפי שריה"ל מדגיש כאן בבירור, החוקים השכליים הם היסוד של כל חברה, כאשר התורת השמעיות מוגדרות כ"תוספת על השכליות", "אשר בהם התייחדו בני ישראל". אי־אפשר אפוא להשלים את התוספת בלי להשלים קודם את היסוד. עד כאן דומה גישת ריה"ל לגישת רס"ג בהבחנה שבין המצוות השכליות למצוות השמעיות: החוקים השכליים של ריה"ל (כמצוות השכליות של רס"ג) קודמים לתורת האלוהיות (כמצוות השמעיות של רס"ג) בטבע ובזמן.

מצד אחר, קדימתם של החוקים השכליים במשנת ריה"ל משקפת את ההיררכיה בכל אדם – היררכיה המקבילה לזו של כל הברואים, כפי שראינו. הכוח הטבעי (הצמחי) קודם לכוח החיוני (הנפשי), והחיוני קודם לשכלי, והשכלי קודם לעניין האלוהי. גם כאן, הקרימה פירושה שאותו כוח הוא יסודי יותר, ואי־אפשר להשלים את הכוח (העניין) הנעלה מבלי להשלים קודם את הכוח (העניין) הנחות.

6.16.3 הצדק

האוניוורסליות של המוסר משתקפת גם בזיהות שריה"ל מוצא בין התורה לבין אפלטון בהגדרת הצדק. לפי ספר המדינה (פוליטיאה) של אפלטון (מאמר רביעי), יש הקבלה בין הצדק החברתי־המדיני לבין הצדק הפרטי־האישי, ובשני המישורים הצדק הוא שכל חלק תורם לכלל בהתאם ליכולתו ולתפקידו, ולכל חלק מגיע סיפוק צרכיו. שלושת המעמדות החברתיים – המושלים, החיילים והפועלים – מקבילים לשלושת כוחות הנפש, שהם השכל, הכעס (הרגשות, האמוציות בלשוננו) והתאוות.

רס"ג מתאר באופן תמציתי את שלושת הכוחות:

לנפש שלשה כחות, התאוה והכעס וההכרה. וכח התאוה הוא אשר יביא האדם לכסוף למאכל ולמשתה ולמשגל, ושייטיבו בעיניו המראים הנאים והריח הטוב והמשושים הרכים. וכח הכעס, הוא אשר יביא האדם אל התגברות והשררה, והעזר לאחרים, והנקמה והגאווה והעזות והדומה לזה. אבל כח ההכרה הוא אשר ירין על הכחות האחרים.

(רס"ג, אמונות ודעות, תרגום יהודה אבן תיבון, מאמר עשירי [בהנהגת האדם], פרק ב)

במקום אחר משתמש רס"ג במינוח שונה במקצת ומזהה כל כוח עם שם עברי מקראי. את "הכוח המתאווה" הוא מזהה עם "נפש" את "הכוח הכועס" הוא מזהה עם "רוח", ואת "הכוח המדעי" הוא מזהה עם "נשמה" (אמונות ודעות, מאמר ו [במהות הנפש], פרק ג). בכוזרי, ב: נ שלושת הכוחות נקראים תאווה, ניצחון, מחשבה.

תורת הנפש המשולשת-האפלטונית אצל רס"ג ואצל ריה"ל:

שם הכוח במקרא (לפי רס"ג) אמונות ודעות, ו: ג			
שם הכוח אצל רס"ג	שם הכוח אצל רס"ג	שם הכוח אצל רס"ג	שם הכוח אצל ריה"ל
אמונות ודעות, ו: ג	אמונות ודעות, י: ב	אמונות ודעות, ו: ג	כוזרי, ב: נ
נפש	מתאווה	התאווה	התאווה
(קאפת: התאווה – קויה' אל-שהיה)	(קאפת: התאווה – אל-שהיה)	(קאפת: התאווה – קויה' אל-שהיה)	(קויה' אל-שהיה)
רוח	כועס	הכעס	הניצחון
(קאפת: הכעס – קויה' אל-ג'דב)	(קאפת: הכעס – אל-ג'דב)	(קאפת: הכעס – אל-ג'דב)	(אל-ג'לבה')
נשמה	מדעי	ההכרה	המחשבה
(קאפת: ההבחנה – קויה' עאלמה)	(קאפת: ההבחנה – אל-תמייו)	(קאפת: ההבחנה – קויה' אל-פכר)	(קויה' אל-פכר)

נחזור עתה להקבלה שבין הצדק החברתי-המדיני לבין הצדק האישי-הפרטי בספר הכוזרי. לדעת ריה"ל, על סמך הקבלה זו החסיד הוא "המושל במדינתו", תרתי-משמע:

אמר החבר: ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השוה ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי ריבוי בכת אחד, קיצור בכת אחד. ומי שנטה עם כח התאוה קצר בכת המחשבה, ובהפך. ומי שנטה עם הנצחון קצר בזולתו. [...] וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה. תתקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכונה ולב שלם. וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכונה, כן השמחה במצותו ובתורתו צריכים מחשבה וכונה, שתשמח במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה [...] ואם תעבר כך השמחה אל הנגון והרקוד, היא עבודה ודבקות בענין האלהי. ואלה הדברים, לא הניחה אותם התורה מפקדים, אבל כלם תחת מסרת, מפני שאין ביכלת בני אדם לחלק תקנות כחות הנפש והגוף,

ושעור מה שראוי להם מהמנוחה והתנועה, ושעור מה שתוציא הארץ עד שתשבת בשמטה ויובל וינתן ממנה המעשרות, וזולתי זה. וצוה על שביתת השבת ושביתת המועדים ושביתת הארץ, והכל זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, מפני ששני הענינים דומים, מפני שנעשו כחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע. [...] והיתה שמירת השבת היא בעצמה ההודאה באלהות, אבל – באלו היא הודאה ברבור מעשי, כי מי שמקבל מצות שבת כעבור שבת היה כלות מעשה בראשית, כבר הודה בחדוש מבלי ספק, ומי שהודה בחדוש הודה במחדש העושה יתברך. [...] אם כן שמירת מצוות השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והנוירות.

(כוזרי, ב: נ, מהדורת צפרוני, עמ' 108-110)

שאלות

1. כיצד מוגדרים ומתוארים שלושת כוחות הנפש ופעולותיהם אצל רס"ג ואצל ריה"ל?
2. לאור ביקורת הקראות שלמדנו לעיל (סעיף 6.4.3.2), הסבירו את דעת ריה"ל כאן ש"כולם תחת מסורת, מפני שאין ביכולת בני אדם לחלק תקנות כוחות הנפש והגוף וכו'".
3. כיצד דומות בריאת העולם ויציאת מצרים, לדעתו?
4. מדוע סבור ריה"ל כי "שמירת מצוות השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והנוירות"?

הצדק מחייב אפוא "לתת לכל כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו", אבל "אין ביכולת בני אדם לחלק תקנות כוחות הנפש והגוף ושיעור מה שראוי להם וכו'". לכן נחוצות התורה האלוהית והמסורת האמיתית, כדי לספק את "הסדר" ו"השיעור" הדרושים, לא רק בתורות האלוהיות-השמעיות, אלא גם בחוקים השכליים:

אמר החבר: המעשים המנהגיים והחקים השכליים הם הידועים, אבל האלהיים הנוספים עליהם לחול באמת אל חי שינהיגנה, אינם ידועים עד שיבאו מאצלו מפרשים ומחלקים. ועוד, כי אין המנהגיים והשכליים ההם ידועים, שאם נרעם בעצמם לא נרע שיעורם. כי אנחנו יודעים שהענקה חובה, ומוסר הנפש בכניעה ובשפלות חובה, וההונאה מגנה, וההפקר עם הנשים מגנה, והביאה אל קצת הקרובות מגנה, וכבוד האבות חובה, וכדומה לאלה. אך הגבלת זה ושעורו עד שיהיה טוב לכל, איננו כי אם לאלהים יתברך.

(כוזרי, ג: ז, מהדורת צפרוני, עמ' 146-147)

אם כן, התורות האלוהיות ידועות רק מעצם היותן נגלות על-ידי האל – גם המצווה עצמה וגם שיעורה. החוקים השכליים, לעומת זה, ידועים "בעצמם" מהשכל האנושי, אבל אין שיעורם ידוע, ולכן גם בחוקים אלה נחוצה התערבות אלוהית, כדי שהמדינה לא תגיע למצב של הפקר חברתי, "איש הישר בעיניו יעשה". ראינו לעיל (סעיף 6.4.3.2) שריה"ל התנגד לקראות גם בגלל הסובייקטיביות שלה, שאינה עולה בקנה אחד עם צורכי הדת. כאן אנו רואים שריה"ל מרחיב את

העיקרון מעבר לתחומי הדת אל תחומי המוסר והצדק החברתי. במובן זה צודק אפוא ליאו שטראוס במסקנתו (שהובאה לעיל במלואה) על תורת ריה"ל:

בהגנתו על היהדות, שהיא לדידו דת ההתגלות האמיתית היחידה, מפני הפילוסופים, היה [ריה"ל] מודע לכך שהוא מגן על המוסר עצמו. בכך [הגן ריה"ל] לא רק על היהדות אלא על האנושות בכללה.

(Strauss, "Law of Reason in the Kuzari", p. 96)

בהמשך שוב דן ריה"ל בצדק. קראו את דבריו תוך השוואת שני התרגומים לצורך הבהרה:

אמר החבר: החסיד הוא הנוהר במדינתו, משער ומלק לכל אנשיה טרפס וכל ספקם, וינהג בהם בצדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו, וימצאם בעת צרכו אליהם שומעים לו, ממהרים לענותו בעת קראו, יצום ויעשו כמצותו, ויזהירם ויזהרם.

אמר הכוזרי: על חסיד שאלתיך, לא על מושל.

אמר החבר: החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכחותיו הנפשיים והגופניים, ומנהיגם ההנהגה הגופיית. [...] והוא המוכן לממשלה, כי אלו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו [...] ולא עזב אחד מאלו הכחות והאברים שירכה במה שהוא מיחד בו ויפחית הנשאים. וכאשר עשה צרכי כל אחד מהם [...] אז יקרא אל עדרתו, כמושל הנשמע שקורא אל חילו השומע לעזר לו, להדבק במדרגה שהיא למעלה ממנה, רצוני לומר: המדרגה האלהית אשר היא למעלה מהמדרגה השכלית, ויסדר עדרתו ויתקנה, ורומה לסדר שסדר משה עליו השלום לעדרתו סביבות הר סיני.

(כוזרי, ג: ג-ה, מהדורת צפרוני, עמ' 141-143)

אמר החבר: החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו, הנותן לכל יושביה את לחם חוקם ומספק להם כל צרכם במדה נכונה, והוא נוהג בכולם בצדק, לא יעשק איש מהם ולא יתן לאיש יותר ממנתו הראויה לו – כי על כן הוא מוצא את כולם, בשעה שהוא צריך להם, נשמעים לו, ממהרים להענות לקריאתו, עושים ככל אשר יצום ונוהרים מכל אשר יאסור עליהם.

אמר הכוזרי: לחסיד שאלתיך, לא מושל.

אמר החבר: החסיד הוא המושל, שהרי כל חושיו וכחותיו, הנפשיים והגופניים, סרים אל משמעתו, והוא מנהיג אותם הנהגה מדינית ממש [...] והוא האיש הראוי לשלוט, כי אילו עמד בראש מדינה היה נוהג בה בצדק כשם שנהג מנהג צדק בגופו ובנפשו [...] אולם אין החסיד מניח לאחר האברים והכחות האלה לעבור את הגבול בפעולה המיוחדת ומזלזל ביתרם.

ולאחר שעשה החסיד לכל אחד מאלה כל צרכו [...] הוא קורא לעדתו זו (כאשר יקרא המושל הנערץ לחילו הנשמע לו) כי תבוא לעזרתו במאמציו להרבה במדרגה שלמעלה מזו שהשיג: במדרגה האלוהית, העומדת למעלה מן המדרגה השכלית. לשם כך הוא מסדר את עדתו ועורכה במערכה כדרך שסדר משה רבנו ע"ה את עדתו מסביב להר סיני.

(כוזרי, ג: ג-ה, תרגום יהודה אבן שמואל, עמ' צט-ק)

נעיר הערות אחדות על רעיון זה שהחסיד הוא המושל במדינתו. ראשית, לעניין המינוח כאן. ריה"ל משתמש במונח "אל־כִּיר", שפירושו הטוב או המצוין (המתורגם כאן "החסיד"). הוא מוגדר בתחילת הסעיף כאדם "השומר על עירו" ("אל־מחאפֿט' עלי מדינתה") וכמנהיג ("ראיס") שלה. שנית, רעיון אפלטוני זה של ההקבלה בין הצדק המדיני לצדק האישי נמצא בהגות היהודית לפני ריה"ל. למשל, הוא נרמז בספר חובות הלבבות (שער היחוד, פרק ז, סוף) של ר' בתי אבן פקודה:

ומה שאנו רואים הנהגת הבורא השלמה בברואים, כי ההנהגה לא תהיה שלמה מתמדת על ענין אחד אלא בהתיחד אחד בעצה ובהנהגה, כמלך במדינה והנפש בגוף.

כמו כן, בפירושו לקהלת, ט: יד-טו ("עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים. ומצא בה איש מסכן חכם וכו'"), ר' אברהם אבן עזרא אומר:

המפרשים הקדמונים אמרו כי זה על דרך משל, ועיר קטנה – גופו של אדם. ואנשים בה מעט – בעלי כח התולדות משרתי הנפש. ומלך גדול – הוא יצר הרע. והאיש המסכן – הוא השכל. והנכון, שאינו מדבר על דרך משל.

כלומר, ראב"ע אינו מסכים לפירוש "עיר קטנה" כמשל לגוף האדם, אבל הוא מזהה פירוש זה כעתיק – "המפרשים הקדמונים". וכוונתו כנראה למדרש קהלת רבה (פרשה ט: ח) על פסוק זה: "דבר אחר, עיר קטנה – זה הגוף; ואנשים בה מעט – אלו איבריו. ובא אליה מלך גדול – זה יצר הרע."

ההבדל בין ריה"ל לבין קודמיו הוא בחשיבותו של רעיון אפלטוני זה של הצדק האישי והמדיני במשנתו. תחילה, הפן היהודי. במשנת ריה"ל יש קשר הדוק בין רעיון הצדק האפלטוני לבין "תורת משה [אשר] לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השווה ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק" (כוזרי, ב: נ). כלומר, המוסר היהודי של התורה הוא המוסר האוניוורסלי של משנת אפלטון. בניגוד לתורות האלוהיות־השמעיות, שבעצמן נובעות מהתגלות, החוקים השכליים אינם נגלים בעצמם, אלא מקורם בשכל האנושי. ובכל זאת, כמו בתורות האלוהיות, גם במקרה של החוקים השכליים אנו וקוקים להנחיה אלוהית – לשיעורם של החוקים השכליים אם לא לעצמם,

כדי למנוע הפקר חברתי. אם כן, ריה"ל, שנתפס לרוב כמתנגדה של הפילוסופיה, מדגיש כאן את הזהות בין מוסר התורה לבין המוסר הפילוסופי, הן בתוכן – הצדק האישי והמדיני הדרוש בתורה ובפילוסופיה – והן בסמכותם ובתוקפם, שהרי החוקים השכליים, בסופו של דבר, תלויים גם בהתגלות ובמסורת. תורת הצדק הוא אפוא נקודת מפגש ומיזוג של התורה והפילוסופיה אצל ריה"ל: מוסר התורה הוא מוסר שכלי, הוזה למוסר האפלטוני, ועם זה, המוסר השכלי צריך, בסופו של דבר, הנחיה אלוהית כמו התורה.

לבסוף, מפגש זה של התורה והפילוסופיה אינו גרמו אלא מפורש כאשר הסביר ריה"ל מצוות מסוימות, למשל כשהסביר את יתרון התפילה בציבור מתפילת היחיד – לאור רעיון "חלק הכל" בתורת אפלטון, שאותו הוא מזכיר בשמו:

ועל כן קורא אפלטון מה שיוציא בצד התורה: "חלק הכל", ובעוד שיתעלם היחיד מחלק ה"כל", והוא שיש בו תקנת צבור, אשר הוא חלק ממנו, וחשב כי יותירנו לעצמו, הוא חוטא על ה"כל", וחוטא ל"נפשו" יותר, כי היחיד בכלל הצבור כאבר האחד בכלל הגוף. אלו היה מקפיד הזרוע על רמו כשהצריך אל ההקוה, היה נפסד הגוף כולו, ונפסד הזרוע בהפסדו. אך ראוי ליחיד לסבל הצער גם המות בצד תקנת הכל. והנחוי ממה שיעין עליו היחיד, הוא חלק הכל שיתגנו ולא יתעלם ממנו. ומפני שלא היה דבר שתשיגהו ההקשה, צוה בו הבורא במעשרות והמתנות והקרבנות וזולת זה, והוא חלק הכל מהממונות.

(כוזרי, ג: יט, מהדורת צפרוני, עמ' 164)

שאלות

1. מה פירוש "חלק הכל"?
2. מדוע יש יתרון לתפילה בציבור על תפילת היחיד?
3. מדוע נחוצות מצוות בתורה בעניינים כגון מעשרות וקרבנות?

6.16.4 החסיד

ראינו כי לפי תורת ריה"ל, אין היום נביאים מפני שאי־אפשר לעמוד בתנאי הפעלת הנבואה והעניין האלוהי, כגון עבודת הקרבנות בבית המקדש. האם ייתכן היום למצוא חסיד "המושל במדינתו"? הבה נזכור:

החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושי וכחותיו הנפשיים והגופיים [...] והוא המוכן לממשלה, כי אלו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו.

(כוזרי, ג: ה, מהדורת צפרוני, עמ' 142)

ההקבלה האפלטונית הרי היא עקרונית, לאו דווקא מעשית במציאות. לכן, בניגוד לנביא, שאין היום אפשרות שיתקיים ממש, ולו הייתה אפשרות כזו היום, רק יהודים מעטים היו משיגים אותה, הרי החסיד יכול להתקיים, וכל יהודי עקרונית מסוגל להשיג ולממש דרגה זו, כולל הגרים. הדרך להגיע לדרגה זו, שהיא "למטה ממדרגת הנבואה", אינה, כזכור, דרך הפרישות והנזירות, אלא דרך שמירת מצוות התורה. מצוות התורה מחולקות לשלושה סוגים: (א) "תורות אלהיות" – כלומר, המצוות השמעיית שבין אדם למקום; (ב) "תורות מנהגיות" – כלומר החוקים השכליים בין אדם לחברו; (ג) "תורות נפשיות", כלומר אמונות ודעות אמיתיות. נביא מדברי ריה"ל על החסיד:

אמר החבר: החסיד ממנו נוהר כמצות אלה הדברים האלהיים, רצוני לומר: המילה והשבת והמועדים ותורתם המצוים מאת האלהים. [...] ולהשמר מדרש ידיעת הנעלם מזולתי הנבואה או האורים והתמים או החלומות הנאמנים, ולא ישמע אל קוסם ואל חובר ואל מעונן ומנחש [...] ומה שהוא חייב בו מהקדשה והטהרה [...] וכללו של דבר, שישמר מהענינים האלהיים מה שיוכל. [...] אלה והדומה להם הם התורות האלהיות, והשלמת רבם בעבודת כהנים. אבל התורות המנהגיות, כמו "לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנב", "לא תענה ברעך" וכבוד אב ואם, "ואהבת לרעך כמוך", "ואהבתם את הגר" [...] והדומה לזה. והתורות הנפשיות, כמו "אנכי ה' אלהיך", ו"לא יהיה לך אלהים אחרים" [...] עם תוספת מה שנתבאר בתורה הזאת, כי הוא יתברך יודע מצפוני בני אדם, כל שכן מעשיהם ודבריהם, ושהוא גומל על הטוב ועל הרע מהם [...] ואין החסיד מתעסק ולא חושב ולא מדבר עד שיאמין, שעמו עינים רואות וצופות וגומלות אותו על הטוב ועל הרע. [...] וכללו של דבר שהוא מאמין ומקבל (יעתקד וילתום) מה שנאמר: "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה [...]" (משנה, אבות ב: א), ויחשב כי כל אבריו מושמים בחכמה וסדר ושעור, ויראה אותם נשמעים לחפצו. [...] וכשיהיה החסיד חושב זה בכל תנועותיו, איך לא תהיינה תנועותיו כלם כבר נתן בהם חלק הבורא אשר בראם תחלה וממשיך להם בעור תמיד בהשלמתם. והוא לעולם כאלו השכינה עמו והמלאכים מתחברים עמו בבית, ואם יחזק בחסידות ויהיה במקומות הראויים לשכינה יחברוהו בפעל, ויראה אותם עין בעין למטה ממדרגת הנבואה, כאשר היו טובי החכמים בבית שני רואים הצורות ושומעים בת קול והיא מדרגת החסידים, ולמעלה ממנה מדרגת הנביאים. ויקבל החסיד מכבוד הענין האלהי הנמצא עמו מה שראוי לקבל העבד מאדוניו שבראו והטיב לו, והוא צופהו לגמלו או לענשו [...] וקושר מצפינו בענין האלהי בתחבולות [כלומר, במעשים], מהם מצות כתובות ומהם מקבלות [...] אחר כן מתגלגל בכל חושיו לתת חלק האלהים בהם. [...] וישוב בלבו צדוק הדין ישוב שיהיה לו למגן ולמסתור מהפגעים והצרות ההוות בעולם, כשיתישב בנפשו צדק בורא החיים ומטריפם ומנהיגם בחכמתו, ושאין הרעות משיגות פרטיה אבל משיגות כלליה, כמה שהם רואות מתקון הבריאה בהם, ומה שכולל מהפליאות המורות על כונת חכם וחפץ יודע ויכול [...] ומי שמחשב בבריאת האברים ותועלותיהם וערכם מן הרוחות, יראה בזה מהצדק והסדור החכמי, מה שלא ישאיר בלבו ספק בצדק הבורא. [...] זה בצרות המיחדות בו, וכן יעשה בצרות הכוללות, שכשיעבירו בלבו לי המחשב על לבו ארך הגלות ופזור האמה ומה שהגיע אליה מהדלות והמעוט, יתנחם תחלה בצדוק הדין כאשר אמרתי, ואחר כן בנכוי עונותיו, ובשכר הצפון לעולם הבא, ובהדבק בענין האלהי בעולם הזה.

לכאורה יש סתירה בין מה שנאמר כאן לבין מה שנאמר לעיל בעניין הדיבר הראשון מעשרת הדיברות ("אנכי ה' אלהיך וכו'") ובעניין תשובת החבר הראשונה למלך כוזר. שם למדנו כי ריה"ל דוחה את הראיות הקוסמולוגיות והטלאולוגיות להימצאות האלוהים, וכאן הוא מדבר על "מה שהם רואות מתיקון הבריאה בהם, ומה שכולל מהפליאות המורות על כוונת חכם וחפץ יודע ויכול" וכו'. ואולם לאמיתו של דבר אין סתירה, משתי סיבות. ראשית, שם מדובר בשאלה כיצד לשכנע אדם שאינו מאמין במציאות האלוהים, והתשובה היא שאין לסמוך על טענות מפוקפקות של הדת ההיקשית אלא על עדות היסטורית ודאית שאי־אפשר להכחישה. ואילו כאן לא מדובר באדם שאינו מאמין, אלא ברגישותו הרוחנית של החסיד ובהתמדתו ב"תורות הנפשיות". שנית, שם מדובר בראיות מפוקפקות למציאות האלוהים, ואילו כאן מדובר לא בראיות למציאות האל אלא בצידוק הדין של החסיד בהתמודדות "בצרות המיוחדות בו, וכן [...] בצרות הכוללות". כאשר החסיד רואה את הצרות הלא־מוצדקות בעולם (פרטיות וקבוצתיות גם יחד), "יתנחם תחילה בצידוק הדין" וכו'. הסדר שבהרכב העולם אינו מוכיח אפוא את מציאות הבורא, אלא מצדיק את הדין, כאשר החסיד מתחשב ומתרשם "מהפליאות המורות על כוונת חכם וחפץ יודע ויכול".

שאלות

1. השוו את שלושת סוגי המצוות של ריה"ל – אלוהיות, מנהגיות ונפשיות – לשלושת סוגי המצוות של ראב"ע – מצוות הלב, הפה והמעשה – בפירושו לעשרת הדיברות (ביחידה 5, סעיף 5.5.1). באיזו מידה ישנה חפיפה ביניהם, ומה ההבדלים ביניהם? האם בדברי ריה"ל כאן יש רמז אחר לחלוקה כמו זו שעושה ראב"ע?
2. מדוע לא ייתכן למצוא היום נביא, אולם ייתכן למצוא חסיד?
3. מדוע גר אינו יכול להיות נביא וכן יכול להיות חסיד?
4. כפי שראינו, לעניין האלוהי יש מובנים שונים; אילו מובנים יש לו בסעיף זה?
5. מהו "צדוק הדין"?

6.17

תורת האל

6.17.1 תוארי האל

כפי שראינו, נוסף על התורות האלוהיות-השמעיות ועל התורות המנהגיות (החוקים השכליים), יש "תורות נפשיות", שהן האמונות והדעות האמיתיות על האל, המביאות לצידוק הדין. בגלל חשיבותן של "התורות הנפשיות", שהן במובן מסוים היסוד האידיאולוגי של יתר התורות, מיד אחרי גיור המלך, בתחילת המאמר השני, מתחילה הרצאת החבר על תוארי האל.

חוק מהשם המפורש, כל שמות האל הם בגדר תארים, המאפיינים את "הפעלויות הברואים" ממעשיו. למשל, אין להבין תואר כגון "רחום" כרגש אנושי, כפי ש"בני אדם מרחמים עליו לרוע עניינו". כשמתארים את האל כ"רחום", הכוונה היא למעשיו בהטבת מצבו של אדם, שאילו אנו הטבנו לו, היינו מטיבים מתוך רגש הרחמנות. אנו מתארים אפוא את מעשי האל ולא את האל עצמו, שאינו משתנה ושאינו לו רגשות משתנים:

אבל אמנם הוא שופט צדק וגוור בריש אדם אחד, ועשר אדם אחר, מבלי שישתנה בעצמותו, ולא ירחם על אחד ולא יכעס על אחר [...] והוא יתברך איננו משתנה ממדה אל מדה.

(כוזרי, ב: ב, מהדורת צפרוני, עמ' 68)

יש שלושה סוגים של תארים: מידות מעשיות, טפלויות (טפל = יחס), ושוללות.

וכללו של דבר, כי המדות מתחלקות – וולתי השם המפרש יתברך – לשלושה חלקים: שתהיינה מעשיות או טפלויות או שולליות. והמעשיות נלקחות מהמעשים הבאים ממנו באמצעים טבעיים, כמו: מוריש ומעשיר [...] רחום וחנון [...] והדומים להם. והטפלויות¹ כמו:

1 טפל = יחס – relation. כלומר, מידות אלו מתארות יחס בין הברואים לבורא.

ברוך ומברך, מהלל, קרוש, רם ונשא, נלקחות מרוממות המדברים לו.² ואלה אם הם רבות, אינם מחיבות לו רבוי ולא מוציאות אותו מאחדות.³ אבל השולליות, כמו: חי ואחד וראשון ואחרון. ספר עליו באלה כדי לשלל ממנו הפכס, לא לקים לו אלה על הדרך שאנחנו מבינים מהם, כי אין אנחנו מבינים חיים כי אם בהרגשה ותנועה, וכבר התעלם מהם. ואנחנו אומרים עליו שהוא חי לשלל ממנו תאר הדומם והמת, מפני המחשבה הקודמת לו כי מי שאינו חי הוא מת, ולא יחייב זה אצל השכל [...]. ונאמר אחד לשלל הרבוי, וכן ראשון לשלל ההתאחרות, לא לקים לו ההתחלה, וכן אחרון לשלל ממנו הכליון, לא לקים לא התכלה. וכל המדות האלה אינם רבקות אל עצם כבודו ולא מתרבה בהם.

(כוזרי, ב: ב, מהדורת צפרוני, עמ' 68-71)

בתורת התארים נוקט ריה"ל עמדה בין זו של רס"ג לפניו לזו של הרמב"ם אחריו. רס"ג, כזכור, חייב תארים עצמיים (חי, יכול, חכם), שאינם מקובלים על ריה"ל (חזרו לדיון בתוארי האל אצל רס"ג, ביחידה 2, סעיף 2.4.7). ריה"ל מחייב תארים טפליים (תוארי יחס), שלדעתו "אם הם רבות, אינם מחיבות לו רבוי ולא מוציאות אותו מאחדות", ותארים אלה נשללים בידי הרמב"ם, שנשאר אפוא עם תוארי פעולה (תארים מעשיים) ותארים שליליים בלבד.

שאלה

הסבירו את התארים השליליים במשנת ריה"ל (ציינו דוגמאות).

6.17.2 שמות האל

ביחידה הקודמת (בפרק 5.7) למדנו את המשמעויות השונות של שמות האל בתורת ר' אברהם אבן עזרא. נושא שמות האל העסיק רבים מהפילוסופים היהודים. ואולם במשנת ריה"ל הנושא שונה במהותו; שני השמות העיקריים – השם המפורש ושם אלוהים – מציינים לא רק מובנים שונים שבהם נתפסת פעילות האל או יחסו לברואים, אלא משהו יסודי יותר: השמות מציינים גישות שונות של האדם אל האל, ושלבים שונים בהתפתחותם הרוחנית של היחיד ושל האנושות כולה. שם אלוהים הוא שם עצם כללי, ואילו שם ה' הוא שם עצם פרטי, וההבדל מתבטא ביחס שונה לגמרי מצד האדם. כלומר, ההבדל בין שם אלוהים לשם ה' אינו תיאורטי בלבד – ההבדל הוא מה שמשמע בחיי האדם. את האלוהים אפשר (לכל היותר) לדעת, את ה' אפשר, ומצווה, לאהוב:

2 כלומר, שכני אדם, "המדברים", רוצים לרוממו ולשבחו.

3 לדבר אחד ייתכנו יחסים רבים שאינם פוגעים באחדותו. איש אחד, למשל, יכול להיות בן, אח, אב וכו' – ביחסים שונים עם אנשים שונים – ובכל זאת הוא נשאר איש אחד.

אמר החבר: "אלהים" תאר למושל בדבר מן הרברים, ולדין שלו [...] ונכנה השם הזה בלשון קבוצ [כלומר, צורת הרבים], בעבור מה שהיה נוהג בין האמות עובדי האלילים [...] כי קבוצ הכחות האלה הוא המכונה אלוה. [...] על כן לא היו עובדים דבר אחר אך רבים שקוראין אותם אלהים, כלל שכולל הסבות מאין חלוק. והצדיקות והמעלה היתרה אינה כי אם בשם הנכבד [...] הוא שם נודע רמזו אליו במדות [...] כי היה נקרא אלהים בכלל, ונקרא ה' בהתייחד.

(כוזרי, ד: א, מהדורת צפרוני, עמ' 216-217)

שם אלוהים הוא אפוא שם עצם כללי הידוע דרך ראיות היקשיות. אלוהי הפילוסופים, כפי שראינו, הוא אל שאינו בורא, אינו יודע אותנו ואינו מעורב כלל במה שמתרחש בעולם. אי אפשר להשוות מושג מופשט זה, שאין לו כל נגיעה מעשית לחיינו, לחוויית הממשות האישית של ה':

כי הראיות מתעים, ומן הראיות יבוא אדם לאפיקורסות ולדעות מפסדות. וכי מה הביא המשנים [המאמינים בשני אלים] לאמר בשתי סבות קדומות, אלא הראיות. וכן אנשי הקדמות, מה הביאם לאמר כקדמות הגלגל ושהוא סבת עצמו וסבת זולתו, אלא הראיות. וכן עובדי השמש ועובדי האש – הראיות הביאו אותם אל זה [...] והמדקדק שבהם – הפילוסופים, ודרכי הראיות הביאום לאמר באלהים, שלא יועילנו ולא יזיקנו, ולא ידע תפלתנו וקרבותינו, ולא עבודתנו ולא מרינו, ושהעולם קדמון כקדמותו, ואין אצל אחד מהם שם נודע שרומיו אליו. אך אצל מי ששמע דבריו וצויו והזהרתו וגמולו על העבודה וענשו על העברה, והוא קורא אותו בשם נודע, כנוי לזה שדבר עמו, ואמת אצלו שהוא בורא העולם אחר שלא היה [...] בעבור שהיה דברו והנהגתו דבק בבני אדם והיו דבקים הסגלה מבני אדם בו, עד שהיו רואים אותו במצוה מה שנקרא "כבוד ושכינה ומלכות ואש וענן ועלם ותמונה ומראה הקשת", וזולת זה ממה שהיה ראיה להם שהדבור עמם מאצלו, וקוראים אותו "כבוד ה'".

(כוזרי, ב: ג, מהדורת צפרוני, עמ' 218-219)

את האלוהים יודעים אפוא בעיון ובהיקש, כמו שיודעים כל עיקרון מדעי מופשט. ואולם את ה' יודעים יחידי הסגולה בחוויה נבואית ממשית. בשם עצם פרטי (כפי שראב"ע כבר טען), אין השם המפורש מקבל את ה"א-הידיעה (הוא כבר "שם נודע"):

והיה השם הזה מיחד בנו, שאין אחר יודע אותו אמתת ידיעתו זולתנו. והוא שם נודע, לא יסבל הא ידיעה, כאשר היא נוספת על אלהים.

(כוזרי, ד: ג, מהדורת צפרוני, עמ' 220)

הפילוסוף מבקש לדעת את האמת, ואין האמת העיונית של האלוהים שונה מכל אמת מדעית אחרת, שהיא נושא למחקר ולעיון מופשט, המעניין מבחינה אינטלקטואלית, אבל אין לו משמעות אקסיסטנציאלית (קיומית) בחיינו.

והפילוסוף אינו מבקש אלא שיספרהו על אמתתו, כאשר הוא מבקש שיספר הארץ על הדמיון שהיא במרכז הגלגל הגדול. [...] וזולת זה מהידיעות, ושאין מוֹיֵק הסכלות בידיעת האלהים אלא כהזקת הסכלות בידיעת הארץ למי שאמר שהיא משטת, והתועלת אצלו איננה כי אם ידיעת הדברים על אמתתם. [...] בין שיהיה צדיק בין שיהיה אפיקורוס, לא יחוש כשיהיה פילוסוף [...] מפני שלא הגיעו אל הידיעה האלהית אלא בדרך הקשה. [...] והמורה מהם באמת יאמר לבעלי התורה כמו שאמר סוקראט אל העם: "חכמתכם זאת האלהית אינני מכחישה, אך אני אומר שאינני יודעה, אמנם אני חכם בחכמה אנושית".

(כוזרי, ד: יג, מהדורת צפרוני, עמ' 241-242)

את האלוהים יודעים אפוא בהיקש, אבל את ה' יודעים בנבואה:

וענין "אלהים" ישג בהקשה, כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר, ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשותם, והקרוב שבערות בו דעת הפילוסופים. אבל ענין ה' לא ישג בהקשה, אך בראיה ההיא הנבואית אשר בה ישוב האדם כמעט שיפרד ממינו וידבק במין מלאכי ותכנס בו רוח אחרת [...] בנוי לרוח הקדש הלוכשת הנביא בעת הנבואה [...] ואז יסורו מלב האדם הספקות הקודמות אשר היה מסתפק באלהים, וילעג להקשות ההם אשר היו רגילות להגיע בהם אל האלהות והיחוד. ואז ישוב האדם עובר, חושק בנעבדו. ומוסר נפשו להרגה על אהבתו, לגדל מה שהוא מוצא מערכות הדביקה בו והנזק והצער בהתרחק ממנו, בהפך הפילוסופים שאינם רואים בעבודתו כי אם מוסר טוב ודבר האמת.

(כוזרי, ד: טו, מהדורת צפרוני, עמ' 246)

אם כן, ההבדל בין שם אלוהים לשם ה' אינו עיוני במשנת ריה"ל, כמו שהוא בתורות פילוסופיות אחרות. ההבדל הוא מעשי ביותר; וכזכור, מה שקובע אצל ריה"ל הוא המעשה ולא הכוונה. רק שם ה' מציין יחס פעיל ומעשי בין האדם ליוצרו, יחס של מעורבות והתחייבות הדדית, יחס של אהבה ומסירות נפש מצד האדם כלפי אלוהיו היודע אותו, המגלה את עצמו אליו בנבואה, והגומל למעשיו. זהו ההבדל, כפי שהמלך מסכם אותו, בין "אלהי אריסטו", הידוע ב"הקשה" עיונית, לבין "אלהי אברהם", הידוע בחוויה נבואית, אינטימית ואינטנסיבית המכונה "טעם" ("ד'יק"):

אמר הכוזרי: כבר התבאר לי ההפרש בין "אלהים" ו"ה'", והבינותי מה בין אלהי אברהם ואלהי אריסטו, ושה' תכספנה לו הנפשות בטעם וראיה, ואלהים יטה אליו הקשה. והטעם ההוא יביא מי שיגיע אליו שימסר נפשו על אהבתו ושימות עליה, וההקשה הזאת היא רואה כי רוממותו חובה בעוד שלא תזיק ולא יגיע בעבודה צער.

(כוזרי, ד: טו, מהדורת צפרוני, עמ' 247)

לסיכום: הוגים ומפרשים רבים עמדו על שמותיו וכינויו של האל במקרא, אבל אצלם הבדלים אלה מציינים מובנים שונים של האל ביחס לאדם ולעולם. ריה"ל ראה לא רק את העצים אלא גם את היער: שמות האל מציינים גישות שונות ביסודן לאל: אחת מעשית וחוייתית, והאחרת עיונית בלבד, ושתיהן מסמלות שלבים שונים בהתפתחות הרוחנית והאינטלקטואלית של היחיד, העובר בהכרח (כמו ריה"ל עצמו?) את שלב הפילוסופיה בדרכו מידעת האל אל אהבתו. מעבר זה מתומצת אצל ריה"ל בתיאור שמתאר המלך (לעיל) את ההבדל בין "אלהי אריסטו" ל"אלהי אברהם", ואת המעבר מ"הקשה" ל"טעם". כהרגלו אפוא, ריה"ל הופך את הדברים על פניהם. בדרך כלל, מסיבות כרונולוגיות ואידיאולוגיות ברורות אנו נוהגים לחשוב על תקופת המקרא כעל תקופה פרימיטיבית לעומת תקופות מאוחרות ממנה, שאז נחשפו היהודים לפילוסופיה היוונית. מושג האל המקראי האישי הוא פרימיטיבי לכאורה לעומת המושגים המופשטים של פילוסופים כמו רמב"ם, והעיון הפילוסופי המתוחכם נתפס מתקדם לעומת ההגות המקראית הקדם-פילוסופית. האתגר שריה"ל מציב הוא להתבונן במוסכמות אלו מזווית ראייה מנוגדת, וממנה מסתבר שהפילוסופים לא הצליחו במשימתם כלל, כי שיטתם סגורה, וכי האדם המחפש את האמת אינו יכול להסתפק בהקשה העיונית המביאה אל אלוהי אריסטו, אלא צריך להמשיך מעבר לפילוסופיה, מהקשה לטעם, מידעת אלוהי אריסטו לאהבת אלוהי אברהם.

6.17.3 מעשי האל

אלוהי אריסטו, כאמור, אינו עושה דבר, שהרי כל פעילות היא מעין "פחיתת כבוד" אצלו, וכל פעילות גם מצביעה על שינוי ועל חיסרון. אלוהי אריסטו רק משכיל, והוא משכיל רק את עצמו. אלוהי אברהם, לעומת זה, הוא בורא העולם כרצונו, ומעורב ומתערב בו בהתאם. כיצד פועל אלוהי אברהם, וכיצד אפשר ליישב את פעילותו עם חופש הבחירה והפעולה של האדם?

לקראת סוף הספר מסביר החבר, "כי כל העלולים מיחסים אל העלה הראשונה על שני דרכים: אם על הכונה הראשונה, אם על דרך ההשתלשלות" (כוזרי, ה: כ, מהדורת צפרוני, עמ' 316). האל הוא העילה (הסיבה) המידית של הסדר הטבעי, שאינו יכול להיות תוצאה של מקרה, אלא של "כונת עושה חכם, ישים כל דבר במקומו ויתן לו חלקו" (שם). ועם זה (ובניגוד לתורת ההזדמנות של הכלאם), אין ריה"ל סבור שהאל מתערב באופן מְדִי וישיר בכל אירוע ואירוע, אלא שיש שלשלת של סיבות אמצעיות, וסיבות של סיבות אלו, עד שמגיעים לעילה הראשונה. אנו מבחינים אפוא בארבעה סוגים של מעשים בעולם: (א) מעשים אלוהיים כשהדבר יוצא ישירות מסיבה אלוהית, שהיא רצון האל; (ב) מעשים טבעיים שהם תוצאות של סיבות משניות ואמצעיות במערכת הטבעית; (ג) מעשים מקריים, שגם להם יש סיבות אמצעיות, כלומר הם אינם לגמרי מקריים, אולם אין להם סיבות טבעיות; (ד) מעשים בחיריים, אשר "סבתם חפץ האדם בעת בחירתו" (כוזרי, ה: כ, מהדורת צפרוני, עמ' 317).

6.18

העתיד המשיחי

מעשי האדם הם בגדר מעשים של בחירה, "סיבתם חפץ האדם בעת בחירתו". אף-על-פי-כן, בחירתו של האדם מוגבלת בקוצר-ידו – גם בתחום הטבע וגם בתחום האלוהי.

כי מעשי התורה כהויות הטבעיות, כלם משערות מאת הבורא, ואין שעורם ביכלת בשר ודם [...] ומי זה אשר יוכל לשער המעשים עד שיחול בהם הענין האלהי, כי אם האלהים לברוא? וכמו זה טעו בעלי הכימיה¹ והרוחניים. החכמים חשבו שישערו האש הטבעית במשקליהם, עד שיהיה להם מה שירצו ותהפך להם העצמים, כאשר תעשה אש החם הטבעי בחיים אשר יהפך המזון לרם ובשר ועצם ושאר האברים; וטורחים למצא כאש הזאת. [...] והרוחניים, כאשר שמעו מאדם עד בני ישראל מה שהיה נעשה להם בקרבנות, מהראות האותות האלהיות, חשבו כי ההתחלה אמנם היא מהמחקר והחפוש, ושהנביאים אמנם היו חכמים מחכמים ומשיגים הפלאות ההם בהקשתם, וקוו שישערו הם גם כן קרבנות בעתים ידועים ומבטים כוכביים. [...] המעשים התוריים רומים לטבעיים, אינך יודע תנועותם ותחשבם תהו. [...] ונתבאר מזה כי אין קורבה אל האלהים אלא במצות האלהים. ואי אפשר לדעת מצות האלהים אלא מדרך נבואה, לא בהקשה ולא בסברא, ואין בינינו ובין הדברים ההם קורבה אלא בקבלה הנאמנת. ואשר מסרו לנו המצות ההם, לא היו יחידים אבל היו רבים וחכמים וגדולים שהגיעו הנביאים. ואפלו לא היו כי אם הכהנים והלויים והזקנים, אשר היו נושאים התורה, ולא פסקו ממשה.

(כוזרי, ג: נג, מהדורת צפרוני, עמ' 196-199)

במובן מסוים, דתות אחרות דומות בתחום האלוהי לאלכימיה בתחום הטבעי: ללא הנחיה אלוהית מהימנה, ואם כל הכבוד לכוונתם הכנה ולהשתדלותם, מעשיהם פשוט לא יועילו להם, כי אינם

1 הכוונה לאלכימיה, ולא לכימיה המדעית המוכרת לנו.

בהתאם למרשם האלוהי בתורה. כמו המלך בתחילת סיפור המסגרת, מעמדם (במקרה הטוב) הוא בבחינת "כוונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי".

גם אם כוונתן של הדתות האחרות רצויה, החבר תוקף את הצביעות שבהן בכך "שמעשיהם סותרים את דבריהם", אף-על-פי "שכוונתם אינה אלא לאלהים":

אמר החבר: אמנם הייתי מרמה אותם לגרים אשר לא קבלו כל תולדות המצות אך שרשיהם, לולא שמעשיהם סותרים את דבריהם [...] עם השאירם חקי העבודות הקדומות וימי חגיהם ומועדיהם, ולא שנו זולתי הצורות שהיו לשם, מחו אותם ולא מחו דתותיהם [...] ואמת הוא שכונתם אינה אלא לאלהים.

(כוזרי, ד: יא, מהדורת צפרוני, עמ' 238-239)

גם במישור המוסרי "מעשיהם סותרים את דבריהם", שהרי הנצרות והאסלאם, "יש לכל אחת מהם גדלה וממשלה", ובכל זאת שתיהן מתיימרות להעריץ את הדלות ואת הענווה (כוזרי, ד: כב, מהדורת צפרוני עמ' 250). ובכל זאת, במשל הזרע ריה"ל אומר שהנצרות והאסלאם "הם הצעה והקדמה למשיח". לדבריו:

ואלו היה מה שאתה מבקש ממני, לא היינו מתעכבים בגלות הזה, עם מה שיש לאלהים בנו סוד וחכמה, כחכמה בגרגיר הזרע אשר יפל בארץ, והוא משתנה ומתחלף בנראה אל הארץ ואל המים ואל הזבל, ולא ישאר לו שום רשם מוחש כפי מה שידמה למביט אליו. והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה, ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה עד שתדק היסודות ותשיבם אל דמות עצמה, ותדחה קלפותיה ועליה וזולת זה, עד אשר יודרך הלב ויהיה ראוי לחול בו הענין האלהי. וצורת הזרע הראשון, עושה העץ ההוא פרי כפרי אשר היה זרעו ממנו. וכן, "תורת משה" – כל אשר בא אחריה ישתנה אליה באמת ענינו, ואם הוא בנראה דוחה אותה. ואלה האמות הם הצעה והקדמה למשיח המחכה, אשר הוא הפרי וישובו כלם פריו כאשר יורו לו וישוב העץ אחר. ואז יפארו ויוקירו השרש אשר היו מבזים אותו.

(כוזרי, ד: כג, מהדורת צפרוני, עמ' 251-252)

דלותה של היהדות בגלות מוסברת אפוא כשלב בתהליך המשיחי. הזרע לכאורה ("בנראה") נרקב באדמה ונטמע בתוכה: "והוא משתנה ומתחלף בנראה אל הארץ ואל המים ואל הזבל, ולא ישאר לו שום רשם מוחש כפי מה שידמה למביט אליו". אבל מה שקורה באמת הוא ההפך: הזרע משתחרר מקליפתו, וה"לב" (הגרעין) שלו מטמיע לעצמו את הארץ ואת המים מסביב: "והנה היא אשר תשנה [את] הארץ והמים אל טבעה, ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה עד שתדק היסודות ותשיבם אל דמות עצמה". הנצרות והאסלאם הם האדמה המאפשרת את גידול הזרע היהודי בגולה לגדול לעץ שפריו המשיח. כשיוודו האומות במשיח, "ישוב העץ אחד".

כך מסביר דניאל לסקר את המשל:

דימוי זה של שיבת הנצרות והאסלאם לעץ הדת האמיתית, שהיא היהדות, התאימה במיוחד לפולמוס של ריה"ל עם הדתות המתחרות, מפני שמקור [המשל] הוא הברית החדשה. באיגרת אל הרומאים, פרק יא, פאולוס משווה את היהודים לענפי עץ זית שנכרתו מהגזע. לגזע המקורי הושתלו ענפים חדשים, שהם הנוכרים. כאשר יכירו היהודים, לבסוף, באמת שישו הוא המשיח, או יושתלו שוב לגזע העץ שממנו נכרתו. טענת ריה"ל ברורה: היהדות היא העץ המקורי, והיהודים תמיד היו חלק ממנו. לבסוף האומות האחרות יושתלו לעץ הזה, אבל יכירו במעמדן כגרים ויעריצו את החלק המקורי, ילידי-הבית, של העץ.

(Lasker, "Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi", pp. 86-87)

לדברי לסקר, גם בימות המשיח, כשהנוכרים יושתלו אל העץ, עדיין תישמר הבחנה מסוימת בין היהודי לבין הגר. יצחק יוליוס גוטמן סבור, שבימות המשיח לא יישארו הבדלים כלל בין היהודים לבין הנוכרים: "בימות המשיח עתידה לנפול גם המחיצה האחרונה הזאת. אז יטמע ישראל בקרבו את העמים האחרים, כשם שהורע המוטמן בקרקע בולע לתוכו את החומרים שלו".²

יש גם גישה פרשנית אחרת למשנתו המשיחית של ריה"ל. כזכור (ראו לעיל בפרק 6.2), חוקרים כמו בן-ציון דינור ותיים שירמן סברו, כי מה שמייחד את תפיסת העלייה של ריה"ל אינו מעשה אישי של עלייה, אלא אמונתו כי העלייה לארץ-ישראל תקרב את הגאולה. דב שוורץ מציג את הרעיון המשיחי במשנת ריה"ל כאור שונה. לדעת שוורץ,³ ריה"ל מהווה חוליה מתווכת בין המשיחיות האפוקליפטית של רס"ג, המדגישה באופן פרטיקולריסטי את ייחוד עם ישראל וארץ-ישראל, לבין המשיחיות הריאליסטית של הרמב"ם, המדגישה את הגאולה האישית והישארות הנפש ("עולם הבא"). תורת הייחוד של העם היהודי (שכאמור, מרכיביו הם העניין האלוהי, ארץ-ישראל, והתורות האלוהיות) היא המשכה של המשיחיות האפוקליפטית של רס"ג. ועם זאת, ריה"ל מפלס את הדרך למשיחיות האוניוורסליסטית של הרמב"ם, המזהה את הגאולה כאישית וכהישארות הנפש בעולם הבא. לדעת שוורץ, בעיני ריה"ל הישארות הנפש פירושה דבקות בעולם המלאכים, ודבקות כזאת מושגת כבר בעולם הזה בנבואה. הנבואה במשנת ריה"ל מזוהה אפוא עם הגאולה האישית של הישארות הנפש בעולם הבא.

2 גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 129.

3 דב שוורץ, "נבואה וגאולה", הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, עמ' 55-69; דב שוורץ, "הרעיון המשיחי במשנתו של ר' יהודה הלוי וגילגולו לפרשני הכוזרי בפרובאנס", עמ' 11-39.

6.19

אחרית דבר – תורת ריה"ל: גזעית או גזענית?

אמרנו בראשית הדיון כי הגותו של ריה"ל "אקטואלית" במובנים רבים הרבה יותר מהגותם של הוגים אחרים בימי הביניים. בדורנו, אחרי שואת יהודי אירופה בידי רוצחים שפעלו (בין היתר) מתוך אידיאולוגיה גזענית שהתימרה להיות מדעית, כיצר עלינו להגיב על תורת "הענין האלהי" של ריה"ל – תורה שהיא "גזעית" במובן שהעניין האלוהי הוא כוח ביולוגי-גנטי, ותורה שגם נחשבה מדעית בעיני ריה"ל בניסיונו להסביר תופעות ועובדות היסטוריות חריגות. האם תורתו אינה רק "גזעית" אלא גזענית? כלומר, האם נוסף על היותה ניסיון לטעון שיש "גזע" יהודי, השונה מבחינה ביולוגית משאר גזעי האנושות, תורתו היא גם "גזענית", כלומר טוענת שלגזע היהודי יש עליונות על יתר האנושות?

אין תשובה חד-משמעית לשאלה זו. מצד אחד, ריה"ל אמר בבירור שאין כל הבחנה בין היהודים לבין נוכרים במישור השכלי והמוסרי, והוא טען כי השלמת החוקים השכליים האוניוורסליים קודמת בזמן ובטבע להשלמת התורות האלוהיות. הוא גם התמודד בצורה ישירה וכנה עם התנהגות העם היהודי. למשל, כאשר התפאר החבר בדלותם ובמסכנותם של היהודים, השיב לו הכוזרי: "כן הוא אלו היתה כניעתכם ברצון, אבל היא בהכרח [כלומר בכפייה], וכאשר תמצא ידכם תהרגו" (כוזרי, א: קיד).

ברור שאין תורתו של ריה"ל גזענית במובן של כיבוש עמים אחרים. אין רמז בתורת ריה"ל שיעד כזה היה רצוי גם לו היה אפשרי (וזאת בניגוד לכיבוש עמים שכנים בידי ממלכת הכוזרים, הנזכר באיגרת המלך יוסף לחסדאי אבן שפרוטא. ומהצד האחר, גם בלי הפעלת כוח צבאי יש בתורתו הביולוגית של ריה"ל טיעון לעליונות, לפחות רוחנית, לפי ההיררכיה שהוא בונה. ככל שהאדם נעלה על בעלי-חיים בזכות הכוח השכלי, סביר להניח שאותם אנשי סגולה, שהם לב האדם, נעלים בזכות העניין האלוהי. עם זאת, הואיל ואי-אפשר להפעיל היום את העניין האלוהי ולממש את הנבואה, אזי ההבחנה בין היהודי, המחונן בעניין האלוהי בכוח (בפוטנציה) – "השכינה הנסתרת" – לבין הנוכרי היא הבחנה תיאורטית בלבד ולא מעשית.

ובכל זאת, אי־אפשר להתעלם מהעובדה שאף כי ריה"ל לא חצה כנראה את הקווים שבין תורה גזעית לתורה גזענית, ייתכן שהוגים יהודים בדורות הבאים – בייחוד מהזרם המיסטי – מצאו בתורתו את הגרעין לתורות קיצוניות יותר ואת ההשראה לדעות שריה"ל עצמו היה כנראה דוחה. למשל, אנו מוצאים בספר תניא או לקוטי אמרים לשניאור זלמן (1745-1813), מייסדה של חסידות חב"ד:

רלכל איש ישראל, אחר צדיק ואחר רשע, יש שתי נשמות, דכתיב, "ונשמות איני עשיתי" (ישעיהו, נו: טז), שהן שתי נפשות. נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא, והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף [...] וממנה באות כל המדות הרעות מארבע יסודות רעים שבה [...] וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם [...] כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפה נונה, שיש בה גם כן טוב [...] נפשות עובדי גלולים הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל. [...] וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים, לגרמיהו עבדין [...] ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש.

(תניא, ניו יורק תשל"ג, פרקים א-ב, עמ' ה-ו).

ריה"ל הוא אחת הדמויות החשובות והמרתקות ביותר בהגות היהודית בימי הביניים. משנתו בכמה וכמה עניינים אקטואלית לדורנו. מחד גיסא, אחרי שואת יהודי אירופה, כשניתנה משמעות חדשה לדברי מלך כוזר: "די לי במה שהוא נראה משפלותם ומעוטם, ושהכל מואסים אותם", ומאידך גיסא, בדור של שיבת ציון ותקומה מדינית. לעתים קרובות גישתו ההיסטורית של ריה"ל היא ריאליסטית הרבה יותר מגישתם של גדולים ממנו בפילוסופיה כדוגמת הרמב"ם. חיי ריה"ל מרתקים, שירתו ממשיכה לדבר אל הלב היהודי, ותורתו האקלקטית ממשיכה להיות אתגר אינטלקטואלי ומוסרי גם 850 שנים בערך אחרי מותו.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

ביבליוגרפיה

מהדורות של ספר הכוזרי

הלוי, יהודה, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן תיבון, בעריכת א' צפרוני, מחברות לספרות, תל-אביב תש"ח.

ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, תרגום והערות: יהודה אבן שמואל, דביר, תל-אביב תשל"ג.

ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי זצ"ל (מקור ותרגום), תרגום, הגהה והכנה: יוסף קאפח, מכון משנת הרמבם, קרית אונו תשנ"ו.

הלוי, יהודה, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן תיבון, עם פירוש קול יהודה מאת יהודה מוסקאטו ופירוש אוצר נחמד מאת ישראל הלוי, ורשה (מהדורת צילום, ירושלים תשי"ט).

הלוי, ר' יהודה, ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלת – ספר הכוזרים, מהדורה ערבית, מהדורת דוד צבי בנעט וחגי בן-שמאי, מאגנס, ירושלים תשל"ז.

הלוי, ר' יהודה, ספר הכוזרי – מקור ערבי ותרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת ה' הירשפלד, לייפציג 1887 (מהדורת צילום, ירושלים תש"ל).

מחקרים מודרניים

בנעט, דוד צבי, "רבי יהודה הלוי ואלגזאלי", כנסת: דברי סופרים לזכר ח"נ ביאליק, עורכים: יעקב כהן ופנחס לחובר, ספר שביעי, תש"ב, עמ' 311-329.

בנעט, דוד צבי, "לאוטוגרפים של יהודה הלוי ולהתהוות ספר הכוזרי", תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 297-303.

גוסמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, תרגום: י"ל ברוך, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג.

גויטיין, שלמה דב, "הפרשה האחרונה בחיי רבנו יהודה הלוי לאור כתבי הגניזה", תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 21-46.

גויטיין, שלמה דב, "רבנו יהודה הלוי בספרד לאור כתבי הגניזה", תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 134-149.

גויטיין, שלמה דב, "תיקונים ובירורים", תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 468.

גויטיין, שלמה דב, "אוטוגרפים מידו של ר' יהודה הלוי", תרביץ, כד (תשט"ז), עמ' 393-416.

גויטיין, שלמה דב, "מכתב אל רבנו יהודה הלוי על אסיפת שיריו והביקורת שנמתחה עליהם", תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 343-361.

דינור, בן-ציון, "עלייתו של ר' יהודה הלוי לארץ ישראל והתסיסה המשיחית בימיו", מנחה לדוד (ספר היובל לכבוד דוד ילין), ירושלים תרצ"ה, עמ' קנ"ו-קפ"ב.

וולפסון, צבי א', פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגום: משה מייזלש, א-ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל.

וולפסון, צבי א', המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח.

זמורה, ישראל, רבי יהודה הלוי: קובץ מחקרים והערות, מחברות לספרות, תל-אביב תש"י.

ישפה, רפאל, "ההגדה הנאמנת של ר' סעדיה גאון: מי הם קהל המיוחדים?", דעת, 41 (תשנ"ח), עמ' 5-17.

ישפה, רפאל, "הרמב"ם ושיעור קומה", משה אידל, דבורה דימנט ושלום רוזנברג (עורכים), מנחה לשירה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, מאגנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 195-209.

"פזורים", האנציקלופדיה העברית, כרך כ, עמ' 625-629.

פינס, שלמה, "על המונח רוחניות ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי", תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 511-540.

סילמן, יוחנן, בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, בר-אילן, רמת-גן תשמ"ה.

סילמן, יוחנן, "ארציותה של ארץ-ישראל בספר הכוזרי", משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"א, עמ' 79-89.

- סיראט, קולט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, כתר, ירושלים 1975.
- פינס, שלמה, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם, עורך: י' איגרא, אקדמון, ירושלים תשכ"ו.
- קרייסל, חיים, "ר' יהודה הלוי והבעיה של מוסר פילוסופי", דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), בין דת למוסר, בר-אילן, רמת-גן 1993, עמ' 171-183.
- "ר' יהודה הלוי", האנציקלופדיה העברית, כרך יט, עמ' 185-204.
- רוזנברג, שלום, בעקבות הכוזרי: פרקי מבוא למחשבת ישראל, ספריית מעלה, ירושלים תשנ"א.
- שבייד, אליעזר, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות המחשבת היהודית, מסדה, רמת-גן 1970.
- שבייד, אליעזר, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עורכים: גלעד ברעלי ושמעון לוי, אקדמון, ירושלים תש"ל-1970.
- שבייד, אליעזר, "ר' יהודה הלוי", הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ידיעות אחרונות, תל-אביב 1999, עמ' 107-157.
- שוורץ, דב, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, בר-אילן, רמת-גן תשנ"ו.
- שוורץ, דב, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט.
- שוורץ, דב, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, בר-אילן, רמת-גן תשס"ב.
- שוורץ, דב, "ר' יהודה הלוי על הנצרות ועל המדע הנסיוני", *Association for Jewish Studies*, *Review* (1994), pp. 1-24.
- שוורץ, דב, "הרעיון המשיחי במשנתו של ר' יהודה הלוי וגילגולו לפרשני הכוזרי בפרובאנס", ספונות (סדרה חדשה), ו (כא), מכון בן-צבי, ירושלים תשנ"ג.
- שירמן, חיים, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"א.
- שירמן, חיים, "המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי", סדר שלישי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ו, שוקן, ירושלים תש"ו, עמ' רמט-שמח.
- Bodoff, Lippman, "Was Yehudah Halevi Racist?" *Judaism*, 38, 2 (Spring 1989), pp. 174-184.
- Brann, Ross, "Judah Halevi: The Compunctious Poet", *Prooftexts*, 7 (1987), pp. 123-143.

Davidson, Herbert, "The Active Intellect in the Cuzari and Halevi's Theory of Causality", *Revue de Etudes Juives*, 131, 1-2 (1972), pp. 351-396.

Eisen, Robert, "The Problem of the King's Dream and Non-Jewish Prophecy in Judah Halevi's Kuzari", *Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1994), pp. 231-247.

Goitein, Shelomo Dov, "What Would Jewish and General History Benefit by a Systematic Publication of the Documentary Geniza Papers", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 23 (1954), pp. 29-39.

Goitein, Shelomo Dov, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi in the Light of the Cairo Geniza Documents", *Ibid*, 28 (1959), pp. 41-56.

Goodman, Lenn, "Judah Halevi", Daniel Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London 1997, ch. 9, pp. 188-227.

Jospe, Raphael, "Jewish Particularity from Ha-Levi to Kaplan: Implications for Defining Jewish Philosophy", Raphael Jospe and Samuel Fishman (eds.), *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, Ktav, New York 1980, pp. 307-326 (reprinted in *Forum*, 46/47, pp. 77-90).

Jospe, Raphael, "The Superiority of Oral over Written Communication: Judah Ha-Levi's Kuzari and Modern Jewish Thought", Jacob Neusner, Ernest Frerichs and Nahum Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*, III, Scholars Press, Atlanta 1989, pp. 127-158.

Jospe, Raphael, "Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezirah: Some Comments", *Revue des Etudes Juives*, 149, 4 (1990), pp. 369-415.

Jospe, Raphael, "Fith and Reason: The Controversy Over Philosophy in Jewish History", Irene Kajon, *La Storia della Filosofia Ebraica*, Cedam, Milan 1993, pp. 99-135.

Jospe, Raphael, "Teaching Judah Ha-Levi: Defining and Shattering Myths in Jewish Philosophy", Raphael Jospe, *Paradigms in Jewish Philosophy*, Associated University Presses-Fairleigh Dickinson University Press, Teaneck 1997, ch. 6, pp. 112-128.

Kogan, Barry, "Judah Halevi", Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part I, Routledge, London 1996, pp. 718-724.

Lasker, Daniel, "Judah Halevi and Karaism", Jacob Neusner, Ernest Frerichs and Nahum Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*, III, Scholars Press, Atlanta 1989, pp. 111-125.

Lasker, Daniel, "Review of Yohanan Silman's *Thinker and Seer*", *Jewish Quarterly Review*, 78, 3-4 (1988), pp. 314-315.

Lasker, Daniel, "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi", *Ibid*, 81, 1-2 (1980), pp. 75-92.

Pines, Sholomo, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251.

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Strauss, Leo, "The Law of Reason in the *Kusari*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13 (1943), pp. 47-96.

Wolfson, Elliot, "Merkavah Traditions in Philosophic Garb: Judah Halevi Reconsidered", *Ibid*, 57 (1990/1991), pp. 179-242.

יחידה 7
המעבר לאריסטוליות:
ר' אברהם אבן דאוד

רפאל ישפה

תוכן העניינים

7.1	מבוא / 415
7.1.1	דמותו של אריסטו באגדה היהודית / 415
7.1.2	המעבר לאריסטוטליות / 419
7.1.2.1	תרגומים עבריים של כתבי אריסטו / 419
7.1.2.2	האריסטוטליות כמסגרת שיטתית / 420
7.1.3	דמותו של אריסטו אצל הרמב"ם / 425
7.2	חיי ר' אברהם אבן דאוד / 428
7.3	ספר האמונה הרמה ומקומו של אבן דאוד בפילוסופיה היהודית לעומת קודמיו ולעומת הרמב"ם אחריו / 432
7.4	שם הספר ומטרותו / 435
7.5	משנת "האמונה הרמה": סוגיות נבחרות / 439
7.5.1	מבוא / 439
7.5.2	הגדרת העצם: "בוכר העצם והמקרה" / 442
7.5.3	תורת הנפש / 443
7.5.3.1	הגדרת הנפש כעצם וכשלמות הגוף / 443
7.5.3.2	כוחות הנפש הצומחת והנפש החיונית / 447
7.5.3.3	הכוח המדבר והשכל / 449
7.5.4	עיקרי האמונה / 453
7.5.4.1	שורש האמונה / 453
7.5.4.2	אחדות האל / 454
7.5.4.3	תוארי האל / 455
7.5.4.4	פעולות האל / 457

7.5.4.5 האמונה בנביאים ובקבלה / 459
7.5.4.6 האמונה בהשגחה ובסוד היכולת / 462
7.5.5 תורת המידות / 469

7.6 סיכום / 471

נספח: ש"צ אלטמן, "אריסטוטלס: אריסטו והיהדות" / 473

ביבליוגרפיה / 477

7.I

מבוא

7.I.I דמותו של אריסטו באגדה היהודית

ביחידה הקודמת (יחידה 6, סעיף 6.15) ראינו כי ר' יהודה הלוי טען שהיוונים למדו את החכמות ממקורות שמיים:

אמר החבר: הפילוסופים אין להאשים אותם, מפני שהם עם לא נחלו חכמה ולא תורה, מפני שהם יונים, ויון מבני יפת השוכנים בצפון. והחכמה שהיא ירושה מאדם, והיא החכמה המוחזקת בכל אלהי, איננה כי אם בזרע שם שהוא סגולת נח, לא פסקה החכמה ולא תפסוק מן הסגולה ההיא מאדם. ולא הייתה החכמה ביון, אלא מעת שגברו ונעתקה החכמה אליהם מפרס ואל פרס מכשדים, וקמו בהם הפילוסופים המפורסמים בימים ההם, לא קודם לכן ולא לאחר מכן, ומעת ששבה המלכות לרומיים לא קם בהם פילוסוף מפורסם.

(כוזרי, א: סג, מהדורת צפרוני, עמ' 30)

לדעת ריה"ל, כשחיבורי הפילוסופיה תורגמו בימי הביניים לערבית ולעברית, לא הוזכר מקורם העברי הקדום, שנשכח במשך הדורות בגלל ריבוי ההעתקות מלשון ללשון ומאומה לאומה:

אמר החבר: [...] כל החכמות הועתקו שרשיהן וכללם מאתנו, אל הכשדים תחלה, ואחר כך אל פרס ומדי, ואחר כך אל יון, ואחר כך אל רומי. ולאורך הזמן ורוב המצועים [כלומר ההעתקות] לא נזכר בחכמות, שהם הועתקו מן העברים, אך מן היונים והרומים.

(כוזרי, ב: סו, מהדורת צפרוני, עמ' 121-122)

לדעה זו של ריה"ל יש תקדימים בספרות היהודית (למשל אצל פילון האלכסנדרוני) ובספרות הערבית (למשל אצל אל־פראבי בספר תחציל אל־סעאדה [השגת ההצלחה]). ריה"ל רק קובע

שהיוונים למדו את החכמות, בעקיפין ובאופן כללי, ממקורות שמייס-יהודיים. ואולם בספרות היהודית של ימי הביניים יש גם דעה, שמקורה בכתבי יוסף בן מתתיהו, המחדדת את הזיקה היוונית למקורות יהודיים – לא רק בכלל, אלא בפרט, ולא בעקיפין אלא במישרין. לפי דעה זו, אריסטו בעצמו העיד על זיקתו למורה יהודי. לפי גרסות אחדות, אריסטו אף התגייר בסוף חייו, או היה יהודי מלידה, משבט בנימין.

כך מופיעה האגדה על פגישה של אריסטו עם שמעון הצדיק,¹ בספר שלשלת הקבלה מאת גדליה בן יוסף אבן יחייא (1515-1587).² גדליה אבן יחייא מביא בספרו מגוון אגדות שונות ממקורות יהודיים שונים, ואף מצטט מקור נוצרי, הוא אוסביוס (Eusebius),³ ואף מקור ערבי. נביא עתה מקצת האגדות המובאות בספר שלשלת הקבלה:

ארוסטוטלו הפלוסוף וראש החכמים היה רבו של אלכסנדרו ותלמיד סוקרטו ופלטונו, ונולד במצודוניאה [= מקדוניה], וחי כ' שנים אחרי מיתת אלכסנדר תלמידו, ויהי ימי חייו ס"ב שנים. וראיתי כתוב כי נמצא באיגרות אריסטו, שכתב כי הוא דיבר עם שמעון הצדיק על חכמת האלהית והשתומם מאוד ממעלת חכמת שמעון בזה ובאיזו פרטות אומר. [...] וראיתי לר' יוסף אבן שם טוב בהקדמת ביאור לספר המידות [אתיקה של אריסטו], שאמר איך הוא ראה במצרים ספר כתוב בו איך אריסטו בסוף ימיו הודה על כל הנמצא כתוב בספר תורת משה, ונעשה גר צדק. וכוה ראיתי בספר מגן אברהם לחכם פרציולו.⁴ וראיתי בספר התפוח⁵

1 לפי מסורת המשנה, "שמעון הצדיק היה משיחי [כלומר: משארי, מאחרוני] כנסת הגדולה. הוא היה אומר, על שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" (משנה, אבות א: ב). שמעון הצדיק היה כוהן גדול בתקופת אלכסנדר מוקדון (שמת בשנת 323 לפסה"נ). אולם לפי דעה אחרת הוא חי כמאה שנה לאחר מכן. "כנסת הגדולה" נזכרת במשנה (מסכת אבות) כחוליה בשלשלת העברת התורה שבעל-פה מדור לדור.

2 גדליה בן יוסף אבן יחייא נולד באיטליה בשנת 1515. היה לו עניין רב בספרות חז"ל ובהיסטוריה. בשנת 1575 השתקע באלכסנדריה שבמצרים (לאחר גירוש היהודים, בשנת 1569, בידי האפיפיור פיוס החמישי מאזורי איטליה שהיו בשליטתו). הוא חיבר כעשרים ספרים, ומהם שרד רק אחד, שלשלת הקבלה. הספר מחולק לשלושה חלקים. החלק הראשון עוסק בתולדות עם ישראל מזמן בריאת העולם עד דורו של המחבר בהסתמכו לא רק על התנ"ך ועל המדרשים, אלא גם על חיבורים היסטוריים מימי הביניים ובהם ספר יוסיפון (שמחברו אנונימי) וספר הקבלה של ר' אברהם אבן דאוד. החלק השני עוסק במדעים. החלק השלישי עוסק בתולדות העמים מזמן הבריאה עד דורו של המחבר, ובייחוד בתולדות היוונים, הרומאים, הערבים, ואירופה בימי הביניים. יש בספר אגדות רבות, ואלה הוסיפו לעניין שמצא הציבור היהודי בספר. שלשלת הקבלה יצא לאור לקראת סוף חיי המחבר, בוונציה, בשנת שמ"ו (1586/87). מהדורה מתוקנת יצאה לאור בירושלים בשנת תשכ"ב. גדליה אבן יחייא נפטר במצרים בשנת 1587.

3 אוסביוס (Eusebius) (260 עד 324 בערך). נולד בארץ-ישראל והיה האפיסקופוס (בישוף) של קיסריה. בשל למדנותו הוא נחשב לאחד מ"אבות הכנסייה". בין חיבוריו, תולדות הכנסייה (Historia Ecclesiastica) עד שנת 324 לסה"נ, ודברי הימים (Chronicon), היסטוריה אוניוורסלית עד שנת 325. גדליה אבן יחייא מזכיר גם את הספר דרך אמונה מאת אברהם ביבגו, המביא את הסיפור במלואו (דרך אמונה, מאמר שני, שער שלישי, מהדורת חוה פרנקל-גולדשמידט, מוסד ביאליק, ירושלים 1978, עמ' 195, מהדורת קושטא רפ"ב [1522], מו: ע"ב).

4 אברהם פריצול, 1451-1525, חי בפרובאנס ובאיטליה, והיה פרשן המקרא, חוקר וגיאוגרף. ספר מגן אברהם הוא פולמוס נגד האסלאם.

5 ספר התפוח – חיבור קצר, מתורגם או נלקט ממקור ערבי בידי אברהם הלוי אבן חסדאי. החיבור מתאר (כביכול) את מות אריסטו, שהריח בתפוח כרי להתחזק ברגעיו האחרונים. הסיפור, הדומה ל"פיידון" של אפלטון, רן בהישארות הנפש.

כי אפילו שאריסטוס היה מאמין הקדמות, עם כל זה השתדל בכל כוחו לבטל הדעות הכוזבות ביותר העיקרים, וזה עשה בדרשותיו במקומות הרבה. [...] ואומר שנמצא בספר א' [= אחר] בין הנוצרים, עשאו איבסיביאו (= אוסביוס, Eusebius), כתוב אלו הדברים: אמר אליקוש לתלמידיו, ראוי שתדעו כי רוב חכמת הפילוסופים באה אלינו מאריסטו החכם אשר הוא היה איש יהודי מזרע ישראל ירושלמי מבני קוליה משבט בנימין, בא לשמועתינו מהאיים הרחוקים אשר באסיאה, וירד מההרים אלינו וישב עמנו ימים רבים, פלוסופיא הוליד לנו, ויותר הרבה מאוד הניח אלינו ולמדנו מפיו ממה שלמד הוא ממנו.

(שלשלת הקבלה, עמ' רמא-רמג)

לפי אגדות אחרות המובאות בהמשך שלשלת הקבלה, על סמך מקור ערבי, אריסטו חזר בתשובה והתחרט על עמדותיו הפילוסופיות השגויות הקודמות:

וראיתי בחיבור ישן אלו הדברים והעתקתים פה מילה במילה, והם: אני מעיד עדות ברורה ששמעתי מפי החכם דון אברהם אבן דרור בהיותו בליסבונה, והיה אומר כי החכם הישמעאלי אבן אלכטוב שהיה אומר עליו שלא היה כמוהו ברורו בחכמה וחסידות. ושמע שהיה בעיר אלקהרה [= קהיר] ספר אחד מאריסטוס שחיבר בסוף ימיו ושחזר בו מכל מה שכתב בתחלה. והחכם דון אברהם אבן זרור⁶ שלח בעד הספר, וראה בו בין בעניין ההשגחה בין בעניין הישארות הנפש. וכן בעניין חידוש העולם, והיה אומר בכל דבר ודבר מאלו ובכמה דברים טבעים, והחזירני השמעוני מוזאת הסברה במופת כך וכך ובטענות כך וכך. והיה כתוב בסוף הספר כתב אחד ששלח אריסטו למלך אלכסנדרוס תלמידו, וזה נוסח הכתב: ברוך אלהים פוקח עורים מורה חטאים בדרך ישתבח שבח הראוי לו, אשר גמלני ברחמיו וברוב חסדיו, והוציאני מן הסכלות הגמור אשר הייתי בו כל ימי חיי בהתעסקי בחכמת הפילוסופיא, והייתי דן כל הדברים על דעת השכל. וחיברתי בזה ספרים כחול הים ותנודרו כל רואי בס, עד אשר בסוף ימי נתווכחתי עם חכם מחכמי ישראל והראני את ידו החזקה בתורה, מורשה להם מסיני, והמשיך לבי בדברי תורה [...] ואני בער בלתי-יודע כי רוב הדברים הם למעלה מהשכל. וכאשר ראיתי זה נתתי לבי להתבונן בכל כוחי בדת היהודים, והנה כולה מיוסדת על אבנים שלמות, לא כחכמת הפלוסופיא החשוכה. לכן תלמידי הנעים אלכסנדר המלך הגדול, אל יטעוך ספרי, גם לך גם לחברייך הפלוסופים. [...] ושלוש מאת מלמדך אריסטו, ההולך לבית עולמו.

(שלשלת הקבלה, עמ' רמב-רמג)

המקור העיקרי לאגדות אלו מימי הביניים הוא קטע מחיבורו של יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלאוויוס), נגד אפיון. בסיפור שמביא יוסף בן מתתיהו, המובא בשמו של קלארכוס, תלמידו של אריסטו,

6 ייתכן שהכוונה לאברהם אבן זרור, רופא ואסטרוולוג ספרדי (המאה ה-14).

אריסטו רק סיפר לו כי שוחח עם יהודי והתרשם ממנו, וכי למד ממנו יותר משלימד אותו, ועוד הוא אמר שהיהודים הם "מצאצאי הפילוסופים מהודו". הנה הקטע של יוסף בן מתתיהו:

אך לא זו בלבד שהיוונים הכירו את היהודים, אלא גם התפעלו מכל מי שפגשו בו. ואין מדובר רק בפחותים שביוונים, אלא גם באלה הנערצים מרוב חוכמה, דבר שקל להוכיחו. הנה קליארכוס, תלמידו של אריסטו ומלומד, שלא היה שני לו מבין פילוסופי הפריפאטוס,⁷ מציין בספרו הראשון "על השינה" כי מורו אריסטו תיאר את הדברים הבאים על איש יהודי אחד, מה גם שהוא [קליארכוס] שם את המילים בפי אריסטו עצמו, וכך כתב:

אילו ניתן היה להאריך ספר, רבים היו הדברים, אך לא בסמכותי לדבר על מי שהוא גם בעל נפלאות מאין כמוהו וגם איש פילוסופיה. שיהיה ברור לך היפרוכידס, כך אמר, כי מה שאספר ייראה לך נפלא כחלום. [...] לפיכך, אמר [אריסטו], נברר תחילה על פי מצוות הרטורים⁸ את מוצאו. [...] האיש הלז היה יהודי מחילת סוריה. אלא שהם [כלומר היהודים] צאצאי הפילוסופים מהודו הינם. ויש אומרים כי הפילוסופים מכונים בפי ההודים בשם קאלאנים, ובפי הסורים בשם יהודים, יען כי נטלו את שם המקום אשר בו נושבו והנקרא יהודה. אבל שם עירם הוא ללא ספק משונה, כי הם קוראים לה ירושלים. ובכן, אותו איש, שהתרועע עם רבים וירד מפנים הארץ אל חוף הים, נהיה יווני לא רק בלשונו, אלא גם בנפשו. לעת שהותנו באסיה, עבר האיש באותם המקומות [שבהם ביקרנו], ופגש בנו ובמלומדים אחרים, שאת חוכמתם הוא ביקש לבחון, אולם כמי שחי במחיצת בעלי השכלה לרוב, העניק הוא [לנו] יותר מאשר קיבל הוא [עצמו מאתנו].

(נגד אפיון א, 176-181; תרגום: אריה כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' לב)

אין זה מענייננו כאן לבדוק אם יש גרעין היסטורי עובדתי לסיפור שמביא יוסף בן מתתיהו בשם תלמידו של אריסטו. איננו עוסקים באריסטו, האיש והפילוסוף, אלא בדמותו של אריסטו באגדה היהודית ובעניין זה מספיק לציין שתי עובדות: ראשית, האגדות היהודיות מסתמכות בין היתר על מקורות נוצריים ואסלאמיים ולא רק על מקורות יהודיים (שהם מן הסתם, הרוב); שנית, יש באגדות אמביוולנטיות מסוימת כלפי תורת אריסטו, ככל שנהיו יותר קיצוניות ודמיוניות במשך הדורות.

מחד גיסא, ההערצה לאריסטו הביאה יהודים אחדים לטעון שאריסטו למד מהיהודים, כלומר הפילוסופיה נובעת ממקורות יהודיים. לפיכך טענו שאריסטו נפגש עם שמעון הצדיק או עם יהודי

7 פריפאטוס – peripatos – חצר מקורה או אכסדרה מוצלת מן השמש, מלשון peripatein = ללכת; שם היה אריסטו מרצה לתלמידיו תוך כדי הליכה מסביב. לכן כונתה האסכולה האריסטוטלית בימי הביניים "כת ההולכים". ראו את ההסבר ביחידה 3, סעיף 3.1.2.

8 הרטורים – מלשון rhetor – נואם ביוונית (באנגלית: rhetorician). רטוריקה היא אמנות הנאום.

אחר, ואולי הוא עצמו היה מזרע שבט בנימין. במילים אחרות, אגדות אלו מניחות שהפילוסופיה האריסטוטלית אמיתית היא ולכן צריך שיהיה לה מקור יהודי. מאידך גיסא, ההערצה לאריסטו הביאה יהודים אחרים לטעון שאריסטו היה גדול אבל הפילוסופיה שלו הייתה שגויה, בייחוד בשאלות כמו קדמות העולם. לכן טענו שאריסטו חזר בתשובה ואף התגייר לקראת סוף ימיו, וכי הודה בטעויותיו ובעליונותה של תורת ישראל.

כך או כך, האגדות המספרות על הזיקה כביכול של אריסטו ליהודים וליהדות מעידות על ההערצה הרבה שוכה לה בקרב היהודים בימי הביניים – בקרב אוהדי הפילוסופיה שלו ובקרב מתנגדי הפילוסופיה שלו. בעיני היהודים בימי הביניים היה אפוא אריסטו לדמות של "הפילוסוף" היווני.

נעבור כעת מתחום האגדה לתחום ההיסטוריה ונשאל: מה הביא למעבר מאסכולות פילוסופיות אחרות אל החשיבה האריסטוטלית?

7.1.2 המעבר לאריסטוטליות

7.1.2.1 תרגומים עבריים של כתבי אריסטו

אחד הגורמים המכריעים למעבר אל הפילוסופיה האריסטוטלית היה הפצת כתבי אריסטו, תחילה בתרגומים לערבית ואחר-כך בתרגומים לעברית שנעשו על סמך התרגומים הערביים. כזכור,⁹ במאה ה-9 הייתה צמיחה של תרגומים ערביים של החכמה היוונית, בעיקר ב"בית אל-חכמה" (בית החכמה), שנוסד בבגדאד בשנת 830 בידי הח'ליפה אל-מאמון לבית עבאס. מראשי המתורגמנים היו הסורים הנוצרים חנן אפן אצחאק (בגדאד, 810-873) ובנו אצחאק אבן חנן (נפטר בבגדאד בשנת 910). רוב חיבורי אריסטו תורגמו לערבית עד המאה ה-12. בין החיבורים החשובים שלא תורגמו היה הפוליטיקה של אריסטו ולכן תורת המדינה הייתה מושתתת בדרך כלל על משנת אפלטון, גם אצל הוגים אריסטוטלים. הימצאות ספרי אריסטו בידי הערבים בשפה הערבית היא מהגורמים המרכזיים להשפעתה ההולכת וגוברת של משנתו. ועוד, במאה ה-13, דהיינו בדורות שאחרי הרמב"ם (נפטר בשנת 1204), הושלם תרגומם של רבים מחיבורים אריסטוטליים אלה מערבית לעברית, וכך חדרה האריסטוטליות לקהילות יהודיות בארצות אירופה הנוצרית, שלא ידעו ערבית. ואולם פעמים רבות לא נודעו חיבורי אריסטו ישירות בתרגומים לערבית, אלא באמצעות חיבוריהם ופירושיהם של אל-פראבי, אבן סינא וגם (במאה ה-13) באמצעות חיבוריו ופירושי החשובים של אבן רשד, שהאריסטוטליות הטהורה משתקפת במשנתו יותר מבמשנות קודמיו.

7.1.2.2 האריסטוטליות כמסגרת שיטתית

הוגים יהודים כמו יצחק הישראלי, רב סעדיה גאון, שלמה אבן גבירול ופחיי אבן פקודה אמנם הושפעו מרעיונות וממונחים אריסטוטליים, אולם האריסטוטליות לא עיצבה באופן שיטתי את משנותיהם והן משקפות (כפי שראינו ביחידות הקודמות) את הכלאם ואת הנאו־אפלטוניות. השפעת האריסטוטליות על משנותיהם הייתה אפוא נקודתית ולא שיטתית. המעבר השיטתי לאריסטוטליות חל בהגותו של אברהם אבן דאוד. מה מאפיין אסכולה אריסטוטלית זו? לדברי קולט סיראט, האריסטוטליות, ככל שהיא מעורבת בזרמים אחרים כמו הכלאם וכמו הנאו־אפלטוניות, מתאפיינת בין היתר בקוסמולוגיה ובתורת הנפש:

עם אברהם אבן דאוד נכנסים אנו לתקופה האריסטוטלית של הפילוסופיה היהודית בימי־הביניים. תקופה זו שונה מקודמותיה, כי הפילוסופיה האריסטוטלית נושאת בחובה את המאבק עם הדת, אותו מאבק שהביא בסוף ימי־הביניים את הפרדת המדע מן הדת. אך תחילה נשאלת השאלה מדוע פילוסופיה זו היא "אריסטוטלית". כאמור לעיל, הביאה תנועת התרגומים הגדולה את עיקר כתבי אריסטו אל העולם המוסלמי, היהודי והנוצרי, אלא שהפילוסופים היהודים והערבים קיבלו אותם בלויית עיבוד נאו־אפלטוני. כך מופיע, למשל, בתורת ר' אברהם אבן עזרא רעיון ארבעת היסודות החומריים; אך בד בבד עמם מופיעה הסכימה של האצלת היצורים העליונים, וכן הגדרת הנפש ומקום־לידתה – ורעיונות אלה אינם אריסטוטליים. אנו מכנים אפוא בשם פילוסופיה אריסטוטלית דרך מחשבה, שלא זו בלבד שמושגים אריסטוטליים רבים יותר מצויים בה, ואף מובנם מדויק יותר, אלא שניכרת בה גם הנטייה להיצמד לטקסטים המקוריים של אריסטו, לעתים בתוספת מושגים הנחשבים נאו־אפלטוניים. האריסטוטליות של ימי־הביניים היא רחוקה למדי מאריסטו המקורי; שכן אריסטו הגיע אל ימי־הביניים כשהוא מלווה בדברי מפרשיו הקדמונים, כגון תמיסטוס או אלכסנדר מאפרודיסיאס.

נאמנותם של הפילוסופים היהודים לאריסטו נמדדת בעצם על־פי יחסם אל אל־פראבי, אבן סינא או אבן רשד, שנחשב נאמן ביותר לאריסטו. שכן הפילוסופים היהודים עצמם לא הירבו לכתוב חיבורים מקוריים מבחינה פילוסופית. מקוריותם נמדדת בהצלחתם לסגל את ההגות הפילוסופית של זמנם (אבן סינא, אבן רושד) למחשבה היהודית המסורתית. מובן, כי קביעה זו היא פשטנית במקצת, והיא משתנית אצל כל אחד מן הפילוסופים [...]. שהרי איש מהם לא הסתפק בהעתקת אחת המשניות הפילוסופיות. הם עצמם היו הוגים, ולעתים אימצו לעצמם גם דעות לא־אריסטוטליות מתוך הספרות הפילוסופית של זמנם, כגון מן הכלאם ומן ההגות הנאו־אפלטונית.

(סיראט, הגות־פילוסופית בימי־הביניים, עמ' 184)

לדעת יצחק יוליוס גוטמן, למרות עירובה של הנאו־אפלטוניות באריסטוטליות ושל האריסטוטליות בנאו־אפלטוניות, האריסטוטליות בימי הביניים מתאפיינת בין היתר בחזרה לדעת אריסטו על

השניות של חומר וצורה (בניגוד למוניזם של תורת האצילות [= ההאצלה] הנאו־אפלטוניות), ולמושג האריסטוטלי של האל כשכל המשכיל את עצמו. בנוסף, בתורת הנפש האריסטוטלית אין הנפש נתפסת כהאצלה של הנפש הכללית אלא כצורת הגוף. לדברי גוטמן:

הנאו־אפלטוניזם נדחה באמצע המאה השתים־עשרה בפילוסופיה הדתית היסודית מפני האריסטוטליזם. מפנה זה כבר ניכר היה אצל אברהם אבן־עזרא, והפולמוס של יהודה הלוי היה מכוון כנגד הפילוסופיה לפי התפיסה האריסטוטלית. אמנם התיכור הראשון של האריסטוטליזם היהודי, "אמונה רמה" של אברהם אבן־דאוד, לא נתפרסם אלא כמה עשרות שנים לאחר "הכוזרי". אולם ברור הדבר, שיהודה הלוי לא היה עורך את פולמוסו כנגד השיטה האריסטוטלית, אלמלא כבר נמצאו בזמנו תלמידים לשיטה זו בקרב היהודים. הדעת נותנת, שהאריסטוטליזם היהודי רב־שנים הוא מעדותו הספרותית. לעומת הנאו־אפלטוניזם, אין בו משל חידוש גמור. הנאו־אפלטוניזם האסלאמי והיהודי קלט אל קרבו הרבה יסודות אריסטוטליים, למעלה מן השיעור שכבר היה מצוי בשיטה הנאו־אפלטונית המקורית. וגדול מכן הוא השינוי שנשתנתה השיטה האריסטוטלית ברוח נאו־אפלטונית מצדדיה האסלאמיים. המבנה המטאפיסי שלה נשתנה שינוי יסודי על ידי קליטתו של רעיון האצילות.¹⁰ מעתה נדרש עולם הצורות המושגיות כהתפתחותו של עקרון־צורה אחדותי, ועם שגם החומר נחשב מתחילה כחוליה במערכת האצילות, הרי בא במקום השניות האריסטוטלית [של חומר וצורה] רעיון־עולם מוניסטי גמור.

עם כניסת המטאפיסיקה של הנאו־אפלטוניזם תדרה לתוך השיטה האריסטוטלית גם השקפת החיים הדתית שלו. האידיאל האריסטוטלי של האוידמוניה¹¹ של ההכרה נתפרש פירוש דתי, שהיה זר לרוחו המקורית. לפי פירוש זה, מטרתה האמיתית של ההכרה היא השגת העולם שלמעלה מן החושים, ואושר ההכרה, השרוי בתוך עצמו, הפך והיה לנחת הרוח של ההתחברות עם אלוהים, שנתמצעה על ידי ההכרה. [...]

ואף על פי כן, היסוד האריסטוטלי של השיטה בעינו ובזכותו עמד בכל אלה. רעיונותיו המקוריים אמנם נדחו הצדה, אבל לא הושקו שתיקה גמורה. לא זו בלבד, שההשקפות הנאו־אפלטוניות נתנסחו נוסח מושגי אחר, אלא גם האידיאות האריסטוטליות נתקיימו בצדן מבחינת עניינן. [...] במהלך ההתפתחות חזרו ופרשו מן ההשקפה, שעיקר האצילות מתפשט גם על החומר, והשניות הקדומה של חומר וצורה הוחזרה ליושנה, ושוב לא היה אלוהים אלא מקור מוצאן של עצמויות הצורות, ומעשה התהוות העולם תואר כמתן דמות לחומר ביד אלוהים. אלוהים עצמו הוגדר מלכתחילה, בהסכם לדעת אריסטו, בבחינת החשיבה העליונה החושבת את עצמה. [...] הנפש האנושית שהייתה אצילות, שנאצלה מן הנפש הכללית, שלפי עצמותה אינה תלויה בגוף, נעשתה לצורת הגוף, ומחמת הגדרה זו

10 ראו הערך "תורת האצילות" בנספח ב ביחידה 1, "מילון למונחים נבחרים".

11 האוידמוניה – eudaemonism, ביוונית "רוח טובה", רהיגו האושר. לפי תפיסה זו, תכלית האדם היא האושר האיש.

חזרו ונתחדשו הקשיים הישנים של תורת־האלמוות האריסטוטלית. [...] ואף על פי שעל ידי הדימוי של הארת השכל האנושי, הנפעל על ידי השכל הפעלתני [דהיינו, השכל הפועל] הקוסמי, הכניסה כאחת את המחשב [= המחשבה] האנושי לתוך קשר טראנסצנדנטי [...] הרי הוסיף המחשב [= המחשבה] להיות קשור במיקדמותיו החושניות במידה יתירה מאשר בנאו־אפלטוניזם. שינוי תפיסה זה של ההכרה ניכר גם בשינוי המבנה של השיטה, שתורה והטעימה הטעמה יתירה את המיקדמות ההגיוניות ומדע־טבעוניות שבמטאפיזיקה, וסבורה שרק על פיהן אפשר להתעלות ולהגיע לידי הכרה מטאפיזית. [...] הרי האושר של ההתחברות עם אלוהים היה בחלקו הגדול השתתפות באוידמוניה של ההכרה האלוהית.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 127-128)

שאלה

מה מאפיין את האריסטוטליות, לפי הסבריהם של קולט סיראט ויצחק גוטמן.

חוקר אחר, נורברט סמואלסון, קושר את המעבר לאריסטוטליות למצב הפוליטי ומונה את היתרונות ואת החסרונות המדעיים של האריסטוטליות האמפירית, שאותה הוא מכנה "המדע החדש", לעומת אסכולות פילוסופיות ומתמטיות קודמות, שהוא מכנה "המדע הישן". לדבריו:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

שאלה

הסבירו את הבעייתיות המדעית והדתית של האריסטוטליות, לדעת נורברט סמואלסון, ואת יתרונותיו של המדע החדש על המדע הישן.

לסיכום: המאה ה-12 הביאה ניסיונות, בחוגים אסלאמיים ויהודיים לאמץ במשנותיהם המדעיות והדתיות לא רק מונחים ומושגים אריסטוטליים באופן נקודתי כמו קודמיהם, אלא אף שיטות חשיבה אריסטוטליות. אריסטוטליות חדשה זו הייתה מעורבת ביסודות נאו־אפלטוניים (כמו תורת האצילות), כפי שהנאו־אפלטוניות הישנה וכן הפלאם היו מעורבים באריסטוטליות. המעבר לאריסטוטליות איננו רק כמותי, כלומר היחס שבין היסודות האריסטוטליים ליסודות הנאו־אפלטוניים והפלאמיים, אלא בעיקר מהותי, ונקודת המוצא של המשנה ומסגרתה השיטתית היו אריסטוטליות ביסודן.

האריסטוטליות החדשה בלטה במיוחד בתחומים מסוימים של הפילוסופיה והמדע. לדוגמה, בתחום תורת ההכרה, הגישה הייתה אמפירית והסתמכה על ידיעת החושים – הנחת היסוד היא שמה שנודע לנו מהחושים הוא באמת קיים. גם תורת הנפש הייתה אריסטוטלית בהניחה שהנפש היא צורת הגוף, ולא עצם הנאצל מהנפש הכללית. גם בתורת המידות הדגש הוא אריסטוטלי, במקום תורת עליית הנפש וטהרתה בגישה הנאו־אפלטונית. הפיסיקה היא פיסיקה אריסטוטלית, המשקפת את שניות החומר והצורה, את ארבעת היסודות וארבע הסיבות, במקום "הדרך היורדת" של הנאו־אפלטוניות. לבסוף, המטאפיסיקה האריסטוטלית מדברת על האל כשכל משכיל ומושכל ולא על האחד של הנאו־אפלטוניות, וכן מדובר באריסטוטליות על האל כסיבה פועלת של העולם (בראיות קוסמולוגיות למציאות האל), ולא על האל כמקור עליון של תהליך ההאצלה. כתוצאה של תפיסה שכלית זו של האל מובנת תכלית האדם כידיעת האל ודבקות שכלית בו.

ועל אף הנאמר לעיל, יש לזכור שבמשנותיהם של הוגים בימי הביניים הייתה האריסטוטליות מהולה בנאו־אפלטוניות, והיסודות המתוארים כאן של השיטה האריסטוטלית לא החליפו את היסודות הנאו־אפלטוניים אלא התקיימו בצדם. לפיכך נאלצו הוגים אלה, במידה רבה או פחותה של הצלחה שיטתית, לנסות להתאים את יסודות שתי התורות.

בדיון בהגותו של ר' יהודה הלוי (יחידה 6, סעיף 6.4.4), הבאנו את תיאור אמונת הפילוסוף בספר הכוזרי (א: א). הפילוסוף המצטייר שם הוא מעין אב־טיפוס של הפילוסוף האריסטוטלי בימי הביניים (משנה אריסטוטלית בעירוב תורת האצילות הנאו־אפלטונית), ובתיאור הפילוסוף אנו מוצאים את רוב הנקודות המאפיינות את האריסטוטליות החדשה, שהוזכרו לעיל. למשל:

מאפיין	ספר הכוזרי, א: א
תורת הכרה אמפירית	והתדבקו הסיבות והמסובבות והשתלשלו כאשר אתה רואה אותם.
תורת המידות	והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם המעלות המדותיות והמדעיות והמעשיות, ולא חסר מאומה מן השלמות.
מטאפיסיקה – האל כסיבת העולם	ואם יאמרו הפילוסופים שהוא בראך, הם אומרים זה על דרך העברה, מפני שהוא עילת העילות בבריאת כל נברא, לא מפני שהוא בכונה מאתו.
מטאפיסיקה – האל, היורע את עצמו בלבד, כלומר מחשבה החושבת את עצמה ולא את פרטי העולם	וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מידיעת חלקי הדברים, מפני שהם משתנים עם העתים, ואין בידיעת הבורא שנוי.
תכלית האדם – ידיעת האל ודבקות שכלית	והשלם ידבק בו מן המין האלהי אור שהוא נקרא השכל הפועל, ידבק בו שכלו הנפעל דבקות התאחדות.

לפיכך בין שההוגים היהודים תמכו בהתפלספות שכלתנית, כמו אברהם אבן דאוד וכמו הרמב"ם, ובין שההוגים היו מבקרי הפילוסופיה השכלתנית, כמו יהודה הלוי לפנייהם ובמידה מסוימת חסדאי קרשקש אחריהם, המסגרת הפילוסופית שלהם הייתה אריסטוטלית. הבה נזכור: בניגוד ל"אלהי אברהם" לא הזכיר יהודה הלוי את "אלהי אפלטון" אלא את "אלהי אריסטו". אם כן, מן המאה ה-12 עד סוף ימי הביניים, האסכולה שעיצבה את הפילוסופיה היהודית, לחיוב או לשלילה, לאימוץ או להתנגדות, הייתה הפילוסופיה האריסטוטלית.

7.1.3 דמותו של אריסטו אצל הרמב"ם

לנוכח השפעתה השלטת של האריסטוטליות, אין פלא שהרמב"ם, גדול הפילוסופים האריסטוטלים היהודים בימי הביניים, כתב לקראת סוף ימיו אל ר' שמואל אבן תיבון (שתרגם לעברית את מורה הנבוכים באישור הרמב"ם עצמו):¹²

12 בסוף האיגרת מופיע התאריך "ביום שמיני לתשרי אתקי"א לשטרות", כלומר שנת ד'תתק"ס, היא שנת 1200 לסה"נ, כלומר כארבע שנים לפני מותו.

ודברי אפלטון, רבו של אריסטו, בספריו וחבוריו – הם עמוקות ומשלים, והם עוד [= גם כן] ממה שיספיק לו לאדם משכיל זולתם. לפי שספרי אריסטו תלמידו הם שיספיקו על כל מה שחובר לפניהם, ודעתו – רצוני לומר, דעת אריסטו – היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלהי עד ששינו אל מעלת הנבואה, אשר אין למעלה ממנה.

(איגרת אל ר' שמואל אבן תיבון בענייני תרגום "המורה"; תרגום: יצחק שילת, איגרות הרמב"ם, ב, הוצאת מעלות, ירושלים תשמ"ח, עמ' תקנ"ג)

גם במורה הנבוכים אנו מוצאים את הערכת הרמב"ם כי "דעת אריסטו היא תכלית דעת הרמב"ם", כדבריו לר' שמואל אבן תיבון. הרמב"ם מכנה את אריסטו "ראש הפילוסופים" (בערבית: ראס אל־פלאספה) (מורה הנבוכים, א: ה), ובמהלך הספר הוא מזכיר אותו עשרות פעמים – גם בהסכמה וגם בהסתייגות מעמדתו. וכך אומר הרמב"ם:

והכלל ההוא הוא: שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק. ולא יטה ממנו אלא מי שלא יבינהו או מי שקדמו לו דעות, ירצה להרחיק מהם כל סותר ולשמרם, או שימשכוהו הדעות ההם להכחיש עניין נראה. אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים. כל שכן במה שיאמרו בסדר השכלים וקצת אלו הדעות האלוהיות אשר יאמינם, ובהם ההרחקות העצומות וההפסדים הנראים המבוארים בכל האומות והתפשטות הרעות, ואין לו מופת עליהם.

(מורה הנבוכים, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעח-רעט)

הרמב"ם מעריך ומעריך אפוא את שיטת אריסטו, אבל אינו חותר לסגולה ליסודות האמונה. לדעתו, חלקים ממשנת אריסטו מוכחים במופת אמיתי ("כל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח"), אולם בתחום המטאפיזיקה ("מגלגל הירח ומעלה") והקוסמולוגיה ("סדר השכלים") מה שאמר אריסטו אינו יותר מ"סברה [...] ואין לו מופת עליהם".¹³ כפי שנראה ביחידה 9, בין שהרמב"ם מאמץ ללא סייג את דעת אריסטו ומביא אותה כנתונה וכמוכחת ללא צורך בראיות נוספות (למשל, בעשרים וחמש ההקדמות האריסטוטליות לראיות הרמב"ם למציאות האל, אייגשמיותו ואחדותו, בחלק השני של המורה), ובין שהוא לבסוף מסתייג מדעת אריסטו (למשל, בשאלת קדמות העולם, הנדונה בחלק השני של המורה, ובשאלת ההשגחה, הנדונה בחלק השלישי של המורה), אריסטו סיפק לרמב"ם את התשתית המדעית ואת המסגרת הפילוסופית לדיון.

13 במשנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ד: י הרמב"ם משייך את הגלגלים, הנדונים בהלכות יסודי התורה, פרק ג, לפיסיקה = מעשה בראשית. פירוש הדבר שלא רק בתחום המטאפיזיקה אלא אף בחלק מהפיסיקה דעת אריסטו היא בגדר סברה גרידא. דעה אחרת בעניין זה ראו אצל זאב הרוי: Z. Harvey, "The Mishneh Torah as a key to the Secrets of the Guide", Me'ah Shearim, Jerusalem 2000, pp. 11-28

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

7.2

חיי ר' אברהם אבן דאוד

ר' אברהם בן דוד הלוי אבן דאוד (להלן: ראב"ד או אבן דאוד) נולד בקורדובה שבספרד בשנת 1110 בקירוב וזכה לחינוך יהודי מסורתי ולחינוך מדעי-פילוסופי. עולה מספריו שהוא הכיר גם את הברית החדשה וגם את הקוראן. הוא התיישב בטולדו, ולפי אחת ההשערות הוא מת שם בשנת 1180 – על קידוש השם כנראה.

שני ספריו החשובים של ר' אברהם בן דוד הלוי אבן דאוד הם חיבורו ההיסטורי ספר הקבלה וחיבורו הפילוסופי ספר האמונה הרמה. אברהם אבן דאוד חיבר גם חיבור פולמוסי נגד הקראות וספר ב'חכמת התכונה' (אסטרונומיה), אולם אלה אבדו במשך הדורות. לדברי ר' יצחק בן יוסף הישראלי בחיבורו האסטרונומי ספר יסוד עולם:¹

ואח"כ [ואחר-כך] היו בספרד חכמים גדולים וגם בארץ צרפת ואשכנז וארצות ארום וישמעאל, מהם ר' אברהם הלוי בן דוד ז"ל, איש חכם ונבון ובקי בכל חכמה [...] והוא חיבר ספרים רבים, האחד מהם הוא הספר שקראו ספר הקבלה, סדר בו כיצר קבלו התורה דוד אחר דוד ממשה רבינו ע"ה עד סוף ר' יהוסף בן מירש הלוי ור' ברוך דודו ז"ל.² ומספרו זה לקטתי והעתקתי רוב מה שכתבתי בפרק הזה מיחס אנשי השם וגדולי החכמים שבכל דור ודור. ועוד חבר ספרו החשוב שחיבר בעיקרי האמונה הנקרא אל-עקידה אל-רפיעה (והעתקתו בלשון עברי אמונה רמה). ועוד חבר ספרו החשוב והנכבד בחכמת התכונה וכמה ספרים אחרים עוד. והוא קדש השם ברבים ומת על יחודו ונקבר בעיר טלטולה ואח"כ באו כמה מהומות וצרות רבות ורעות על ישראל.

1 ספר יסוד עולם לר' יצחק בן יוסף הישראלי, מהדורת גאלדבערג (גולדברג) וראזענקראנץ (רוזנקרנץ), דף לה ע"ב, מובא אצל גרשון כהן, מבוא עברי לספר הקבלה, עמ' יב. יצחק בן יוסף הישראלי חי בטולדו שבספרד במחצית הראשונה של המאה ה-14. ספר יסוד עולם יצא לאור בשנת 1310 ונחשב לאחד מספרי האסטרונומיה היהודיים החשובים ביותר בימי הביניים. אין לערב את יצחק בן יוסף הישראלי, האסטרונום מהמאה ה-14, עם יצחק בן שלמה הישראלי (855-955 בקירוב), מראשוני הפילוסופים היהודים, שהגותו נדונה ביחידה 3.

2 ר' ברוך בן יצחק אבן אלבליה (נפטר 1126) היה דודו ומורו של אברהם אבן דאוד.

שני ספריו הגדולים של אבן דאוד, ספר הקבלה וספר האמונה הרמה, חוברו באותה שנה, 1160-1161. הספרים משלימים זה את זה. ספר הקבלה מגן על היהדות הרבנית במישור ההיסטורי, וספר האמונה הרמה במישור הפילוסופי. ספר הקבלה [קבלה במובן מסורת, לפי הנאמר במשנה, אבות א: א, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים וכו'"] נכתב בעברית כדרך ראשון משלושה ספרי דברי הימים, במגמה פולמוסית נגד הקראות והנצרות. הספר קובע את רציפות המסורת היהודית-הרבנית במשך הדורות – ממשה רבנו עד ימי המחבר – ובאמצעות קביעה היסטורית זו הוא מוכיח את צדקת המסורת הרבנית (בניגוד לקראות ולנצרות) כהמשך האמיתי של תורת משה. ספר הקבלה השפיע רבות על החשיבה ההיסטורית היהודית במשך הדורות והודפס פעמים רבות. אבן דאוד לא הסתפק בציון העובדות היבשות של מסירת התורה מדור לדור. הייתה לו ראייה היסטורית רחבה והוא לא היסס להביע הערכה או הסתייגות. למשל, מדבריו על מרד בר-כוכבא (בר כוזיבא) עולה נעימה שלילית למדי:

ובימי אלו עמד אדם אחד שהיה שמו כוזיבא, וטען שהוא משיח בן דוד, ושלח יד במלך דמשטיאן [= Domitian] מלך רומי והרג את משנהו אשר היה בארץ ישראל. ודמשטיאן מלך רומי עודנו נער ולא התחזק לפניו. ומלך כוזיבא זה בביתר שנת ג'ב לחורבן הבית ומת במלכותו. ומלך בנו ושמו רופוש [= Rufus] ופירוש רופוש אדמוני. ומת גם הוא ומלך בנו ושמו רומלוש [= Romulus]. ונקבצו אל כוזיבא ואל בניו עם רב מאוד מישראל ששבו מכל מקומותיהם. ובימי רומלוש בן רופוש בן כוזיבא התחזק אדרינוס (Hadrianus) ועלה אל ארץ ישראל ולכד ביתר בתשעה באב שנת ע"ג לחורבן הבית, והרג את רומלוש והיכה בישראל מכה גדולה שלא נראתה ולא נשמעה לא בימי נבווראדן³ ולא בימי טיטוס. [...] כל זה בא להם כפולמוס של אדרינוס ומפני כעסו של בן כוזיבא. ונתקיים להם מה שכתוב על ידי דניאל (יא: לג): "ומשכילי עם יבינו לרבים ונכשלו בחרב ובלהבה בשבי ובבוזה ימים".

(ספר הקבלה, מהדורת גרשון כהן, עמ' 20-21).

לעומת זה, בדיון שלו על תולדות הגאונים כתב ראב"ד בהערצה על רס"ג:

ואחריו נפטר רב סעדיה בשנת ד'תש"ב [= 942 לסה"נ] והוא כבן ג' שנה מן המרה השחורה לאחר שחבר כמה ספרים טובים ועשה טובות גדולות לישראל. והשיב תשובות על המינים ועל הכופרים בתורה.

(ספר הקבלה, מהדורת גרשון כהן, עמ' 42)

בסוף הספר מזכיר אבן דאוד, בין היתר, את "ר' יהודה הלוי בר' שמואל הלוי ור' אברהם בן עזרא, כולם חכמים גדולים וקדושים ומחזיקים את ישראל בשירותם ובנחמותם" (שם, עמ' 74).

3 "ובחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל, בא נבווראדן רב טבחים עבד מלך בבל ירושלם" (מלכים ב, כה: ח).

איור 2: עמוד מספר הקבלה של ר' אברהם אבן דאוד השמור בניו-יורק

"Sefer ha-kabala", Ibn Daud, Abraham ben David Halevi, ca. 1110-ca. 1180 MS 3574)

בית המדרש לרבנים באמריקה}

כאמור, ספר הקבלה נכתב בעברית וזכה לעניין רב במשך הדורות. לא כן ספרו הפילוסופי, שנכתב בערבית ונקרא אל־עקידה אל־רפיעה. הספר, שמקורו הערבי אבד במשך השנים, תורגם פעמיים לעברית. בשנת 1391 תרגמו לעברית ר' שלמה אבן לביא בשם ספר האמונה הרמה, ותרגום זה יצא לאור עם תרגום גרמני מאת שמשון וייל (1852),⁴ ובמהדורה חדשה בעריכת גרשון וייס עם תרגום אנגלי מאת נורברט סמואלסון (1986).⁵ זמן לא רב לאחר תרגומו של שלמה אבן לביא תורגם הספר בידי ר' שמואל בן סעדיה אבן מוטוט, לבקשת ר' יצחק בן ששת. תרגום עברי זה נקרא ספר האמונה הנישאה. מאות שנים היה תרגום זה קיים בכתב־יד בלבד, והוא הודפס בפעם הראשונה רק בשנת 1990.⁶ לדעת עמירה ערן, על סמך אפיונים לשוניים וסגנוניים, תרגומו של שמואל מוטוט הוא עיבוד תרגומו של אבן לביא.

לדעתה של עמירה ערן, שני ספריו של אבן דאוד משלימים זה את זה היות שספר הקבלה מגן על הדת מצד העבר, כלומר באמצעות העובדות האובייקטיביות של ההיסטוריה, ואילו ספר האמונה הרמה מגן עליה מצד העתיד, כלומר באמצעות ביסוסה הפילוסופי־מדעי מפני ערעור שכלי אפשרי. לדבריה:

שני הספרים נכתבו בזמנית, והם עוסקים בהיבטים מקבילים של ביסוס תוקפה של האמונה היהודית. אך בעוד ספר הקבלה מתייחס לרציפות ההיסטורית בעבר כמסגרת אובייקטיבית לאישור תוקף הדת, מטרת הדיון באמונה הרמה היא חסימת האפשרות לערעור על הדת בעתיד. לאמיתו של דבר, היחס לעבר ולעתיד כמושגי זמן הוא חסר משמעות לשאלת תקפותה של האמת, שכן מרגע שזו הוכחה, היא מתעלה מעל ספציפיקציה זמנית כלשהי. [...] לפיכך יש לראות בעיון מן הסוג שאליו נרתם אבן דאוד העמדה ובנייה של קריטריון מדעי כנגד כל הטלת ספק שיטתית. היסוד התיאורטי המשותף לספר הקבלה ולאמונה הרמה הוא ביסוס מהימנותה של הידיעה.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 207)

4 ספר האמונה הרמה, מהדורת שמשון ליב וייל, פרנקפורט 1852; מהדורת צילום, ירושלים תש"ל.

5 Abraham ibn Daud, *The Exalted Faith*, translated by Norbert Samuelson, Associated University Presses – Fairleigh Dickinson University Press, Teaneck, NJ 1986

6 הספר יצא במהדורה ביקורתית בעבודת הדוקטור של עמירה ערן, מקורותיו הפילוסופיים של אברהם אבן דאוד בספרו "אל־עקידה אל־רפיעה" (דגש מיוחד על תרגום מוטוט: האמונה הנישאה – מהדורה ביקורתית וניסיון שיתור), האוניברסיטה העברית בירושלים 1990.

7.3

ספר האמונה הרמה ומקומו של אבן דאוד בפילוסופיה היהודית לעומת קודמיו ולעומת הרמב"ם אחריו

אבן דאוד מזכיר כאמור (בין היתר) את רב סעדיה גאון, את ר' אברהם אבן עזרא (שגם הזכיר אותו באחד מספריו) ואת ר' יהודה הלוי. ראב"ד שונה מקודמיו בשיטתו הפילוסופית האריסטוטלית. הוא החלוץ של שיטה זו בפילוסופיה היהודית, אולם הוא נדחק הצדה ונשכח במידה מסוימת בגלל מעמדהעל של הרמב"ם, שכתב את מורה הנבוכים כשלושים שנה אחרי שראב"ד כתב את האמונה הרמה. אומרת עמירה ערן על מקומו של אברהם אבן דאוד לעומת קודמיו:

אפשר לראות באבן דאוד חלוץ האסכולה שהשתמשה בתורה האריסטוטלית בלבושה הימייביניימי (כפי שעוצב בפרשנות המוסלמית) על מנת להדק את הקשר בין תפיסת המדע לבין תפיסת הדת. אין ספק שאבן דאוד שימש חוליית ביניים להעברת המינוח הפילוסופי־דתי מן המורשת האריסטוטלית הערבית אל ההגות היהודית (והמערבית). מבחינה זו ניתן לראות ביצירתו, במלוא היקפה, הטרגמה של הגות הרמב"ם.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 76)

בשאלת מקומו של אבן דאוד לעומת הרמב"ם כותבת עמירה ערן:

יצירתו הפילוסופית של אבן דאוד, האמונה הרמה, נדחקה לשולי המחשבה היהודית. חלוציותו כמניח היסוד לאסכולה האריסטוטלית בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים עומעמה, כאמור, עם הופעת ספרו של הרמב"ם [...] כעבור כשלושים שנה. אולם הישגיו של אבן דאוד לא נעלמו מעיניו של הרמב"ם, ועל־פי התרשמותי יש די ראיות לכך שהוא הכיר את ספרו של אבן דאוד ואף השתמש בו לשיטתו. נראה כי אבן דאוד והרמב"ם

נמצאים על אותו קו אורך הגותי. המבדיל ביניהם הוא רוחב היריעה והיקפה. הרמב"ם היטיב לפרוש את הבעייתיות הפילוסופית (בכך הוא עולה לא רק על אבן דאוד, אלא עולה על כל הפילוסופים היהודיים בימי הביניים), לאתר נקודות רגישות ולמקד את הדיון באותן סוגיות שהניבו את הפירות המפתים והעסיסיים ביותר. במקום שמשנתו של אבן דאוד היא רזה וחסכונית, משנתו של הרמב"ם היא עשירה ונדיבה. [...]

המטרה המוצגת על ידי אבן דאוד בספר האמונה הרמה היא להציע איחוי שיטתי של תפיסה פילוסופית דקדקנית (אריסטוטלית ימי-ביניים) עם תפיסה דתית חיונית (ביסודה השקפתו של אבן סינא, המותאמת לפרשנות המסורתית היהודית). הסתירה בין השתיים מתועלת לסוגיה של התנגשות חופש הרצון האנושי עם ידיעת-הכול ויכולת-הכול האלוהית. תוך כדי הטיפול בהתנגשות זו, מגולל אבן דאוד תפיסת עולם הנשענת על אריסטו, אך מותאמת לדו-קיום עם תפיסת האמונה.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 20-21)

ואולם איחוי מיוחל זה בין הדת לבין הפילוסופיה אינו משתקף במבנהו הספרותי של הספר. ככל שקיימת התאמה בין שתי דרכים אלו לאמת, מסיבות שיטתיות או פדגוגיות בחר אבן דאוד בדרך כלל לשמור על הפרדה בין טיעון פילוסופי לבין טיעון דתי המבוסס על פסוקי המקרא. לדברי עמירה ערן:

התבנית העקרונית ותוכנו של הספר, כמו גם החלוקה הפנימית, מתועלים לקראת ההרמוניה המיוחלת בין הדת לפילוסופיה, שאבן דאוד מציבה כעמדת מוצא לתורתו. שיטת הדיון מבוססת על ניסוחן של הנחות היסוד העיניות התיאורטיות תחילה, הוכחתן הלוגית, ולבסוף הפגנת ההתאמה בינן לבין פסוקי המקרא. בהבדל מפילוסופים יהודים אחרים, אין אבן דאוד משלב את פרשנות פסוקי המקרא בתוך הדיון הפילוסופי, כי אם מביאים בנפרד בכל פרק, תחת הכותרת "פסוקים מעידים", או "כתובים רומזים" (רק במאמר השני, שבו מתלבנות שאלות האמונה באופן ישיר, מיטשטשת השיטתיות העקבית והדיון הפרשני מעורב בדיון העיוני).

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 29)

אבן דאוד לא התיימר למקוריות בהגות הפילוסופית, כפי שלא התיימר למקוריות בהגות הדתית. בטיעוניו הפילוסופיים הוא מסתמך לרוב על טיעונים שנראו לו הגיוניים, מספרי אבן סינא בעיקר, כפי שטיעוניו הדתיים מבוססים על הבאת פסוקי מקרא. מטרתו לא הייתה לחדש בתחום הפילוסופיה או בתחום הדת. חידושו היה להפגין את ההתאמה בין הדת לבין הפילוסופיה האריסטוטלית, באמצעות הבאת טיעונים מצד הפילוסופיה ופסוקים מצד המקרא, המוכיחים את ההתאמה שבין התבונה לבין הדת. במישור השיטתי הבאת הטיעונים הפילוסופיים

והפסוקים המקראיים בנפרד באה אפוא להוכיח את התאמת שני התחומים זה לזה. לדעת עמירה ערן:

משום כך אין להתפלא שההרצאה הפילוסופית של אבן דאוד נעדרת מקוריות, וברובה שאולה מן המאגר הספרותי־מדעי הרווח: הפרשנות לדברי אריסטו בתרגומם הערבי, על־פני־דבר כפי שהיא מבוטאת בכתבי אבן סינא. יש להתייחס אל הסתמכות זו כהסתמכות על מקור מדעי, שמלכתחילה אינו אמור לבטא עמדת יחיד חדשנית. ההבחנה בין השיטתיות בגוף הפרק לבין הפרשנות הדתית הצמודה לו מאפשרת להעריך מחדש את תרומתו של אבן דאוד כפילוסוף יהודי יוצר. אם עד כה זכה הספר להערכה מופחתת, בגלל תלותו היתרה בכתבי אבן סינא, הרי מרגע שהגדרנו בבירור את תחום הביטוי הייחודי שלו, אפשר לראות את ההרצאה הפילוסופית כנקייה – מראש וביודעין – מיומרה של מקוריות. אדרבה, יש לראות בה ניסיון לדבוק באדיקות במצע פילוסופי ולשפוט אותה כביסוס מדעי ואובייקטיבי לשאלות אמונתיות מובהקות. פירושים לא מעטים לכתבי הקודש, שבספרו של אבן דאוד מופיעים רק בצורה מצומצמת וגרעינית, קיבלו את פיתוחם הבשל והעסיסי בספרו של הרמב"ם, מורה הנבוכים.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 271)

שאלה

מדוע מביא אבן דאוד ראיות פילוסופיות ופסוקי מקרא בנפרד?

כשאנו עוסקים בשאלת מקומו של אבן דאוד בין קודמיו לבין הרמב"ם, ובחידושו בתחום החדרת האריסטוטליות לפילוסופיה היהודית, עלינו לזכור את מה שאמרנו לעיל (בסעיף 7.1.2.2), שהאריסטוטליות בימי הביניים (גם בהגות האסלאמית וגם בהגות היהודית) הייתה מהולה בתורות פלאמיות ובתורות נאו־אפלטוניות, בייחוד בכל הקשור לתורת האצילות. רזיאן פונטיין (Resianne T.A.M. Fontaine) מתארת כך את מאפייניה האריסטוטליים של משנת ראב"ד ואת חידושו:

אבן דאוד גם מייצג את כניסת האריסטוטליות לפילוסופיה היהודית מפני שהוא משתמש בטיעונים ובעקרונות אריסטוטליים הרבה יותר משעשו זאת קודמיו. אופיינית בהקשר זה דעתו על מהות העצם. כמו כן הוא מכניס את הראיה הקוסמולוגית למציאות האל, ואת הראיה למציאות האל המבוססת על ההבחנה בין האפשרי לבין ההכרחי. [...] האריסטוטליות של אבן דאוד עדיין צבועה במידה רבה ביסודות נאו־אפלטוניים. [...] אבן דאוד מתנדנד בין שני תחומי דעת – אין הוא מסוגל להתרחק די הצורך מהנאו־אפלטוניות מפני שאין הוא מסוגל להסתדר בלי רעיון האצילות ובלי רעיון המתווכים בין האחד לבין הריבוי.

(Fontaine, *In Defense of Judaism*, pp. 270-272)

7.4

שם הספר ומטרתו

לדברי המחבר בעמוד הראשון של הספר (בתרגומו של שלמה אבן לביא), שמו המלא של החיבור ומטרתו הם:

ספר האמונה הרמה המביאה הסכמה בין הפילוסופים והדת, חיברו הפילוסוף הגדול החסיד ר' אברהם הלוי בן דאוד נ"ע [= נוחו ערן] לחבר היה לו, שאל אליו, אם האדם מוכרח במעשיו, או לו בחירה עליהם.

(האמונה הרמה, מהדורת שמשון וייל, עמ' 1; מהדורת סמואלסון, עמ' א)

אבן דאוד אומר אפוא בפירוש שמטרת הספר היא "ההסכמה בין הפילוסופים והדת" (כלומר מה שאנו נוהגים לכנות "דת ותבונה"), וכי המניע לחיבורו הוא שאלת חופש הבחירה האנושית. שאלת חופש הבחירה, שהניעה את אבן דאוד לכתוב את הספר, נדחת לכאורה הצדה לטובת דיונים בנושאים פילוסופיים אחרים. נראה שאבן דאוד היה מודע לכך. הוא מגיע אל הדיון בחופש הבחירה רק לקראת סוף הספר, בפרק קצר של פחות משישה עמודים (עמ' 93-98 במהדורת וייל, עמ' 306 במהדורת סמואלסון). בכותרת הפרק הוא כותב: "והוא הפרק אשר בגללו וסיבתו הצענו זה הספר, והוא תחילת המחשבה וסוף המעשה". לדעת רוזאן פונטיין, הדיונים בנושאים אחרים ברוב פרקי הספר, שמבחינה כמותית מהווים את הרוב המכריע של הספר, היו נחוצים כדי לאפשר לאבן דאוד לפתור את בעיית חופש הבחירה, בעיה שהיא "סיבת" כתיבת הספר ומטרתו, ושרק בסוף היה יכול לחזור אליה.¹ אבן דאוד עצמו מודה בפירוש שהנושאים האחרים הנדונים בספר נחוצים לצורך זה:

ראיתי שלא ייתכן לי זה, אלא אחר הקדם הקדמות מתכמת הטבע ומה שאחריו, לפי שבזאת השאלה מההכרח והבחירה אשר הביא אותו לזכור כל מה שבזה הספר, לא תאמת התשובה המספקת בה, אלא אחר הידיעה בתוארי האל ופעולותיו, ולא יתאמת אמתת תארי ופעולותיו עד שיקדם תחילה מופת מציאותו, ומופת אחדותו. [...] ולא יתאמת זה עד שנניח תחילה

1 Fontaine, *In Defense of Judaism*, pp. 240-245

שיש במציאות עצמים בלתי־גשמיים ייקראו מלאכים. [...] ונצטרך אל ביאור זה כתובים ומופתים שכליים.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 3; מהדורת סמואלסון, עמ' 1369)

לדעתה של עמירה ערן, הסכמת הפילוסופיה והדת היא אמנם השאלה שבה עוסק הספר, אולם חופש הבחירה הוא "שאלת־העל" שלו:

בפתח ספרו מצהיר אבן דאוד כי הוא מכוון לבירור שאלת חופש הרצון. ואף על פי כן המבנה השיטתי המחושב של הספר מעניק לקורא את ההרגשה כי שאלה זו נדחית הצידה, בשל ריבוי הפרטים התיאורטיים. אין להסיק מכך כי אבן דאוד איבד את הרצף הענייני שהנחה אותו בראשית כתיבתו. אדרבה, יש להתייחס לשאלת חופש הבחירה כשאלת־על. [...] רק ההבנה הפילוסופית המדעית מאפשרת לפתור את הסתירה שקריאה תמה בכתבי הקודש מלמדת עליה: מצד אחד פסוקים המורים על כך שהאדם חופשי לפעול כרצונו, ומנגד פסוקים המורים על כך שהכול בידי שמים.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 28)

לדעת רזיאן פונטיין, אבן דאוד נכשל בניסיונו להוכיח את הסכמת הפילוסופיה והדת בכול, ורק בשאלת חופש הבחירה (שתידון להלן, בסעיף 7.5.4.6) הוא הצליח להוכיח הסכמה זו בין הפילוסופיה לבין הדת:

ואולם הסכמה אין פירושה בהכרח זהות, ויש מקומות רבים שברור לגמרי כי אבן דאוד היה מודע לכך. הוא יכול לנסות לפתח את משנתו צעד־צעד על סמך ראיות שכליות, אבל אין מנוס מלהסיק כי אותן האמתות שהשכל חייב להוכיח (כמו מציאות האל ופעילות המלאכים) נמצאות כבר מלכתחילה, ואף משמשות נקודות מוצא. [...] הדת אפוא יוצאת כבעלת המשקל המכריע, לדעת אבן דאוד. על כן נסיק אולי שספרו נכשל, שהרי ההסכמה שמבטיח המחבר בתת־כותרת הספר אינה, כפי שנראה, מושלמת. אם נניח שהסכמה זו עניינה את אבן דאוד יותר מכל, ואם נראה את חוסר העקיבות הרבה ואת הנקודות הרבות שלא הובהרו, אזי התשובה לשאלה ששאלתי [בדבר הצלחת הספר] חייבת להיות שלילית.

ואולם אפשר גם להכריע שאלה זו בצורה שונה. אם נניח שכוונת אבן דאוד לא הייתה להוכיח הסכמה בכול בין הפילוסופיה לבין הדת, אלא שמטרתו הייתה ההסכמה בין שתיהן בנקודה אחת ספציפית, דהיינו חופש הבחירה [...] אזי התמונה משתנה. השאלה האם הצליח אבן דאוד במטרתו חייבת להיענות בחיוב, מפני שהוא אכן מראה הסכמה בנקודה זו.

השוונו את גישותיהן של עמירה ערן ורזיאן פונטיין בשאלת מטרת הספר. נעבור עתה לשאלת שם הספר: מדוע הוא נקרא אל-עקידה' אל-רפיעה' – האמונה הרמה?

לדעת עמירה ערן, יש להבין את השם האמונה הרמה בהשוואה לספר האמונות והדעות של רב סעדיה גאון. לדבריה:

מהשם האמונה הרמה (או אמונה נישאה, כבתרגום שמואל מוטוט) ניתן ללמוד על הנופך החדש שביקש אבן דאוד לצקת במשנות קודמיו. שם ספרו של רס"ג "אמונות ודעות" מפגין היטב את שמירת האמונה כטריטוריה עצמאית, שאינה והה לחלוטין עם המדע (הדעה). ואת למדות שחיבורו של רס"ג מכוון להוכיח שהאמונה נסמכת על מקורות שכליים אוניברסליים. בהשוואה לאמונות ודעות נראה כי השם האמונה הרמה הוא הצהרה שקטה של המחבר על כך שבאמתחתו סינתזים בין הדת לבין הפילוסופיה. אבן דאוד מקדם אפוא ומשכלל את תפיסת קודמו, בקנה אחד עם הכרזתו בפתיחת ספרו "שלא מצאנוהו מספיק למה שצריך לנו".

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 21-22)

השם האמונה הרמה (אל-עקידה' אל-רפיעה') מורה על תוצאה שכלית. אם נשווה אותו להוראה המתבקשת משם ספרו של רס"ג, האמונות והדעות [...] יתבהר לנו שרס"ג שומר על ההבחנה בין שני סוגי ידיעה גם בשם שנתן לחיבורו. לעומתו אבן דאוד מאפיין את היעד הנשאף כסוג אחד של הכרה.

(ערן, שם, עמ' 115)

בדברה על "סוג אחד של הכרה" אין כוונת ערן כי אבן דאוד סבר שהדת והפילוסופיה והות, אלא שהוא הצליח ליצור סינתזה ביניהן. ואולם כפי שראינו לעיל, ערן עצמה מצביעה על העובדה שאבן דאוד הקפיד ברוב חלקי הספר (חוץ מבחלקים העוסקים ישירות בנושאים דתיים) להביא בנפרד ראיות שכליות ופסוקי מקרא. אם כן, לדידו קיימת הסכמה בין שני התחומים, אך לא זהות. תת-הכותרת של הספר, "המביאה הסכמה בין הפילוסופיה והדת" מצביעה על היותן שני תחומים שונים. אין לראות אפוא בשם "אמונה רמה" זהות של הפילוסופיה והדת "כסוג אחד של הכרה", אלא סינתזה. לעומת זה, בספר האמונות והדעות (ראו הדיון ביחידה 2, סעיף 2.4.1), אין השימוש בשני מונחים, "אמונות" ו"דעות" מצביע על "שני סוגי ידיעה" אלא על כיוון והתקדמות: באמצעות לימוד הפילוסופיה והמדע לאחר עיון והתבוננות האדם מתקדם מ"אמונה" דתית פשוטה גרידא, בלא כל עיון שכלי, אל "דעה" שכלית.

שונה דעתה של רזיאן פונטיין, המציעה להבין את השם "האמונה הרמה" כתשובת אבן דאוד לספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי. השם החלופי של ספר הכוזרי הוא, בגרסות שונות: ספר ההוכחה

והראיה להגנת הדת הבזויה (מהדורת צפרוני), ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלת (מהדורת דוד צבי בנעט וחגי בן-שמאי), ספר תשובות לטענות נגד הדת המושפלת והבאת ראיות להגנה עליה (מהדורת יהודה אבן שמואל). לדברי פונטיין:

שם הספר "האמונה הרמה" הוא תשובה ישירה לתת-הכותרת של ספר הכוזרי של יהודה הלוי: "המענה והראיה על אודות הדת המושפלת". נעימת האמונה הרמה מנוגדת במישרין לנעימת הכוזרי: הפילוסופיה הכללית הנדחת בידי יהודה הלוי מוגנת בידי אברהם אבן דאוד.

(Fontaine, *In Defense of Judaism*, p. 2)

לפי דעה זו, היהדות אינה "הדת המושפלת" או "הדת הבזויה" העומדת בניגוד לפילוסופיה האריסטוטלית הנדחת בידי המחבר, אלא היא "האמונה הרמה" שיש הסכמה בינה לבין הפילוסופיה האריסטוטלית המאומצת בידי המחבר.

שאלות

1. לדעת עמירה ערן ולדעת רויאן פונטיין, מדוע אומר אבן דאוד שמטרת כתיבת ספרו היא שאלת חופש הבחירה, נושא שאינו נדון ברוב פרקי הספר ושאליו הוא חוזר בפרק קטן לקראת סוף התיכור?
2. כיצד מפרשות עמירה ערן ורויאן פונטיין את השם "ספר האמונה הרמה". הביאו טיעונים בעד ונגד פרשנויות אלו.

7.5

משנת "האמונה הרמה": סוגיות נבחרות

7.5.1 מבוא

לא נסקור כאן את משנת ר' אברהם אבן דאוד בספר האמונה הרמה מפני שהרבה מהדיון הוא טכני ויבש ומפני שגיון בסוגיות אחדות דומות כפי שפיתח אותן הרמב"ם במורה הנבוכים. אחרי שעסקנו עד כה במאפייני האריסטוטליות ובמעבר אליה בהגות היהודית בימי הביניים, כוונתנו כאן להדגים את משנתו האריסטוטלית של אבן דאוד באמצעות דיון בסוגיות נבחרות. ראינו לעיל (סעיף 7.1.2.2) כיצד חוקרים כמו יצחק יוליוס גוטמן, קולט סידאט ונורברט סמואלסון מאפיינים את האריסטוטליות. למשל, תורת ההכרה האריסטוטלית שמה דגש יתר בהסתמכות על החושים. בתחום הקוסמולוגיה היא מניחה את שניות החומר והצורה (לעומת המוניזם המאפיין את תורת האצילות הנאו־אפלטונית). בתחום תורת הנפש, ושוב בניגוד לתורת האצילות, שלפיה הנפש נאצלת מהשכל הכללי, היא מגדירה את הנפש כצורת הגוף או כשלמותו (נראה להלן מה משמעות ההבדל ביניהן). ובתורת האל היא מתארת את האל במונחים שכליים, כשכל המשכיל את עצמו. כאמור, נעסוק באחדות מסוגיות אלו במשנת אבן דאוד כדי להדגים גישה זו.

ואולם לפני שנעבור לסוגיות אלו במשנת אבן דאוד, נביא מדבריו בהקדמת הספר, שהוא מכנה אותה "זכר כלל". בהקדמה זו ראב"ד מדגיש (כקודמיו וכרמב"ם אחריו) כי בעת העתיקה היהודים ידעו פילוסופיה ועסקו בפילוסופיה, וכי המצב הנשאר הוא "שיאחו בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו". ראב"ד מזכיר כאן את ספר האמונות והדעות של רס"ג, אותו הוא משבח אבל אומר שספרו אינו "מספיק למה שצריך לנו", ואת ספר מקור חיים לר' שלמה אבן גבירול, אותו הוא מבקר כשגוי ביסודותיו וכארוך עשרת מונים מהצורך. לדבריו:

אמר, שאלת לי ירוממך האל זה שנים על דרוש ההכרח והבחירה [...] וזה שהעברות שיעבור עליהן האדם, אם האל ית' מכריחו עליהן, אם כן איך יענישהו עליהן? או איך יזהיר עליהן בדתות? ועוד איך ישלח נביאיו לצוה עליהן? וגם כן, אם הן מסורות אל האדם, יעבור אותם אם ירצה, ויזהיר מהם אם ירצה, הנה איך יעבור שיהיה במציאות דבר אין לאל ית' ממשלת עליו? וזכרתי כי מה שיקשה עבור השכל בזאת השאלה, מוצאנו כתובים מעידים על היות

מעשה האדם בהכרח, כמאמר האל ית' "ואני אקשה את לב פרעה" (שמות, ז: ג). [...] ומוצאני עם זה פסוקים המעידים על היות האדם בחירי, כמאמר האל ית' "העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך (דברים, ל: יט). [...] והודעתך שהפסוק הצריך ביאור, הוא אותו שיעיד השכל על סתרו, וכי הרבה פסוקים הונחו כפי מה שראוי להמון, לא כפי מה שהעניין באמתתו. ויאמר בו "דברה תורה כלשון בני אדם".¹

[...] כי ראיתי שהכלבול והשיבוש בזאת השאלה [כלומר ההכרח או הבחירה] ובדומות לה אמנם יקרה לבעלי העיון ממנו בזמן הזה, מפני עזבם העיון בעיקרי אמונתם הישראלית, ובקשת האותות וההסכמה אשר בינה ובין הפילוסופיה האמיתית [...] ולא היה כן מנהג חכמי אומתנו בזמנים העוברים. אך נמצא להם בעיון בזה דעות נכבדות ותכונות נכונות. [...] אמנם בזמנינו זה לפעמים יקרה מי שיעיין בחכמות מעט, ואין בו כוח שיאחז בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו. אך כאשר ידלק נר החכמה יכבה נר הדת. ולא בזה הדור לבד קרה זה, אך כבר קרה זה גם כן בזמנים הראשונים, כמו שסיפרו זה רבותינו ז"ל מאלישע אחר, באמרם, עליהם השלום (בבלי, חגיגה יד: ע"ב): "ארבע נכנסו לפרדס, ר' עקיבא, בן עזאי, ובן זומא, ואלישע אחר. בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, אלישע אחר קצץ בנטיעות, ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום". ולזה יחשבו רבים מאנשי דורנו, שהעיון באלה חכמות הדקות ממה שיזיק באמת, ולזה לא יבקשו דבר מהחכמות, ונמשך לזה גם כן שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, ולא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט; [...] ומה שלא ייתכן, ולא הגיע אלינו בגללינו זה ספר הונח בו דיבור, יעיר אנשי העיון מזאת האומה אל דבר מהחכמות, בשיעור מה שראוי שיעתקו אחריו, לאמת אמונתם, זולתי ספר רבינו סעדיה ז"ל, אשר קראו ספר "האמונות והדעות", הוא ספר היטיב בו מאוד, יגמלנו האל הטוב. אמנם כאשר חקרנוהו לא מצאנוהו מספיק למה שצריך לנו. וגם כן עמדנו על ספר ר' שלמה אבן גבירול ז"ל, כיון להועיל בו כונה אחת מהפילוסופיה,² ולא ייחד בו האומה לבד, אבל הוא בעניין ישתתפו כל מיני אנשים, ועם זה הביא רב דברים בעניין אחד, עד שספרו אשר רמזנו אליו אשר קראו "מקור חיים" באולי אם יצטרף עניינו במצרף, יוכלו דבריו בפחות מעשירית הספר ההוא. ועוד שהוא התעסק לעשות הקשים ולא נתחייב שתהיינה הקדמותיהם אמיתיות, אך הספיק לו לפי דעתו, הקדמות מדומות בצורות היקש אמיתי. אכן חומריהם חומרים מסופקים, ולפי ששיער בעצמו מאין הביאו הרבה מופתים, כסבור שהמופתים הרכים הבלתי אמיתיים עומדים במקום מופת האחד האמיתי. [...] ולא הייתי מגנה דבריו לולי שדבר סרה גדולה על האומה,³ ידעה מי שעמד על ספרו. וכל הספר ההוא מורה על חולשת מדרגתו

1 נעסוק באמירה זו, "דברה תורה כלשון בני אדם", בדיון ברמב"ם, ביחידה 9, סעיף 9.2.4.

2 כלומר, בעניין החומר הכללי והצורה הכללית.

3 "דבר סרה גדולה על האומה" – במאמרו "האם דיבר שלמה אבן גבירול סרה על האומה", עמ' 61-67, מנתח שלמה פינס אמירה זו של אבן דאוד. פינס מעדיף את תרגום האמונה הנישאה מאת שמואל אבן מוטס, שם האמירה תורגמה כך: "ולא הייתי עושה אותו מסרה לחיצי לולי שהוא הטעה את האומה הטעה גדולה". פינס מסיק שכוונת אבן דאוד היא, שאבן גבירול אכן הטעה את האומה בטעויותיו, וכך הויק לה. לדעת פינס, ראב"ד השתמש כנראה בפועל הערבי "אע"לס" – מונח טכני בהיגיון שמשמעותו סיעון סופיסטי לקוי, שגוי מבחינה לוגית.

בפילוסופיה, והיותו מגשש בה כמגשש באפלה. ואחר שהתחננתי לאל ית' לעזרני לפקוח עיני אנשי העיון מאומתנו בעקרי אמונתם, בהביא עליהם עדויות מן הכתובים התורים ומופתים מהפילוסופיה האמיתית, ראיתי שלא ייתכן לי זה, אלא אחר הקדם הקדמות מחכמת הטבע ומה שאחריו, לפי שבזאת השאלה מההכרח והבחירה אשר הביא אותי לזכור כל מה שבוה הספר, לא תאמת התשובה המספקת בה, אלא אחר הידיעה בתוארי האל ופעולותיו, ולא יתאמת אמיתת תאוריו ופעולותיו עד שיקדם תחילה מופת מציאותו ומופת אחדותו, ושהיא לא תרמה לאחדות דבר אחר מכל מה שייקרא אחד מן העצמים הפשוטים כל שכן הגשמיים, ולא יתאמת זה עד שנניח תחילה שיש במציאות עצמים בלתי-גשמיים ייקראו מלאכים. ונביא לראיה על זה תחילה כתובים, ואחר כן היקשים מופתיים; [...] ונצטרך אל ביאור זה כתובים ומופתים שכליים; [...] והביא ההכרח לזכור דבר-מה מחכמת הנפש דרך כלל, ומחכמת הנפש האנושית בפרט. [...] והביאוני כוונת ספר "מקור חיים" בדיבור מדוקדק נקי המותרות⁴ ובמופת אמיתי. [...] אמנם נושא העיון הזה הנה מבואר שהוא פילוסופיה מעשית, מצד היותה בדת מקובלת ובפילוסופיה האמיתית המבוארת במופת. אמנם תועלתה, הנני מיעץ לכל איש תם בתכלית התמימות [...] שלא יכנוס עצמו לעיין בזה הספר ולא בזולתו ממה שכוותו ככוונת זה הספר, אבל ראוי שיישאר בתמותו וקבלתו, כי תכלית הפילוסופיה – המעשה. וגם כן החכמים בחכמת הדת הבקיאים גם כן בפילוסופיה אינם צריכים אל ספרנו זה, כי די להם בחכמתם כמה כפלים מספרנו זה.⁵ ואולם המתחיל בעיון, והוא נבון על מה שמצד הקבלה לבד הגיעהו, ולא הגיעה מעלתו אל שיתאמת לו מה שנשתבש בו, הנה זה הספר מועיל לו מאוד.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 1-4: מהדורת סמואלסון, עמ' 368-370)

שאלות

1. הסבירו במילים שלכם מהי כוונת ראב"ד באמרו: "והודעתין שהפסוק הצריך ביאור, הוא אותו שיעיד השכל על סתרו". השוו דברים אלה לדברים דומים אצל סעדיה גאון, אברהם אבן עזרא ויהודה הלוי.
2. לדעת אבן דאוד, מה גורם בימיו לבלבול ולשיבוש באמונה?
3. מדוע אין אבן דאוד מרוצה מספר האמונות והדעות ומספר מקור חיים, וראה לנכון לכתוב את הספר האמונה הרמה?
4. מדוע אומר אבן דאוד כי ספרו אינו מיועד למאמין התם ולחכמים? למי מיועד הספר ומדוע?

ר' אברהם אבן דאוד הקדים אפוא את הרמב"ם בכשלושים שנה לא רק בגישתו האריסטוטלית, אלא בכך שרצה לכתוב ספר בעבור היהודי הנבון, דהיינו למי שהחל בעיון הפילוסופי ונבון

4 כלומר, בלא דברים מיותרים.

5 כלומר, הבקיאים בספרי פילוסופיה אחרים, המכפילים את החכמה שבספר האמונה הרמה, אינם זקוקים לספר הזה, המיועד לתלמיד המתחיל, הנבון.

מהסתירות לכאורה שבין הדת לבין הפילוסופיה. על סמך ביאור הכתובים ועל סמך מופתים פילוסופיים, הספר מיועד להביא את הנבון להכרה ב"הסכמה בין הפילוסופיה לבין הדת". כמובן זה, ספר האמונה הרמה הוא מעין טרום מורה הנבוכים.

7.5.2 הגדרת העצם: "בזכר העצם והמקרה"

כבר עסקנו פעמים אחדות במושג "עשרת המאמרות" (קטגוריות) של אריסטו ולא נדון בהם שוב כאן. חזרו עתה לדיון ביחידה 3 (3.3.4.4) ולרשימת המאמרות מאת ר' שמואל אבן תיבון.⁶ אבן דאוד מתנגד בתוקף לטשטוש אצל אבן גבירול בין עצם ומקרה לבין חומר וצורה. לכן בפרק הראשון של המאמר הראשון של הספר, "בזכר העצם והמקרה", מדגיש אבן דאוד בעקיבות את ההבדלים ביניהם:

העצם הוא הנמצא הבלתי־צריך לנושא [...] והמקרה הוא הנמצא בדבר והוא בו לא כחלק ממנו ואין לו העמדה בלעדיו. [...] ואבן גבירול בספרו "מקור חיים" הראה כי סברתו היות קצת הדברים עצם בבחינת דבר־מה, ומקרה בבחינת דבר אחר, ואולם זה טעות. ולא בדאו הוא מלבו, אך כבר חידשו מהמתפלספים מי שטעה בו ונמשך הוא אחריו.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 4-5; מהדורת סמואלסון, עמ' 368)

וסברת אבן גבירול במאמר השני מספרו מקור חיים שהעצם הנושא למאמרות הוא מושכל בלתי־מוחש, וסובר גם כן שהוא מתנועע בלתי־מניע, ונתן בזה סיבה סרה מאוד [...] ושם לעצם המושכל הבלתי־מוחש כמות, וזה מין מן השגעות.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 6; מהדורת סמואלסון, עמ' 367-368)

אחרי סקירת עשרת המאמרות (הקטגוריות) בפרק הראשון, ממשיך אבן דאוד בפרק השני לדון בהגדרת החומר ("ההיולי") והצורה. "ההיולי המושכל" הוא החומר הנושא צורות טבעיות או אלוהיות, ו"ההיולי המוחש" הוא החומר הנושא צורות מלאכותיות (כמו זהב, שממנו אפשר לעשות מטבע של דינר, ומהדינר לעשות טבעת, ומן הטבעת נזם). "ההיולי המושכל" אינו מוחש, מפני שאי־אפשר לחוש את החומר הנשאר והנושא את הצורות המתחלפות והנעדרות זו אחר זו של האש, האוויר, המים והארץ. בנוגע לחומר הראשון, ש"הוא עצם יקחהו השכל מופשט מכל צורה", הקיים רק בכוח ולא בפועל, "ושיהיה ממנו כל גשם", אבן גבירול שוב טעה בדברו עליו כעל "יסוד כולל", כאילו היה נמצא בפועל:

6 מתוך תרגומו העברי של מורה הנבוכים לרשב"ם, נספח ג ביחידה 3.

והנה טעה שישה טעויות בפתיחת דיבורו. כי החומר הראשון איננו נמצא, לפי שהנמצא ייאמר על הנמצא בפועל [...] ועוד כי איננו עומד בעצמו, ועוד כי איננו אחד ולא הרבה, כי מה שאין מציאות לו אין מספר לו, ואין אחדות לו. ועוד כי איננו נושא החילופים, כי החילופים מקרים, והחומר [הראשון] אינו נושא מקרים, כי המקרים אמנם ישיגו הנמצא השלם המציאות [...] ועוד כי איננו נותן לדבר גדרו ושמו, אך אמנם הצורה תעשה זה. ועוד כי לא יתחייבו לו סגולות [תכונות מיוחדות], כי הסגולות מקרים מתחייבים נמשכים לנמצא כפועל. וכל דיבורו במקור חיים אמנם הוא מזה המין.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 11; מהדורת סמואלסון, עמ' 364)

בפרקים השלישי והרביעי דן אבן דאוד בהגדרת התנועה והכמות, ובפרק החמישי – בראיות למציאות המניע הראשון שאינו מתנועע ושאין לו מניע. חשוב לזכור כי בהקשרן של הקטגוריות האריסטוטליות, מושג התנועה חל לא רק על תנועה במקום אלא גם על כל שינוי בכמות או באיכות. במשנת אריסטו, פירוש המונח *kinesis* (= תנועה) הוא שינוי כמותי, שינוי איכותי ושינוי (או תנועה) במקום, וכמו כן הוויה והפסד. כן חשוב לציין שבכל הדיון אין אבן דאוד מזכיר את מושג "הבורא", אפילו לא בלקט פסוקי המקרא ("כתובים מעידים") שבסוף הפרק. לדבריו על "כתובים מעידים" אלה: "יתבאר מהם הכרת על שאין פעולה בלתי-פועל, ולא תנועה בלתי מניע" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 19; מהדורת סמואלסון, עמ' 357). הרוח המדעית-האריסטוטלית היא אפוא מובהקת בשימוש הבלעדי במינוח פילוסופי (פועל, מניע, סיבה) ולא במינוח דתי (בורא), גם בהצגת פסוקי מקרא.

7.5.3 תורת הנפש

7.5.3.1 הגדרת הנפש כעצם וכשלמות הגוף

תורת הנפש נדונה בפרק השישי ובפרק השביעי של המאמר הראשון של ספר האמונה הרמה, וגם היא מדגימה את גישתו האריסטוטלית של אבן דאוד. ראשית, ראב"ד משתמש במינוח אמפירי, כגון "ראינו". שנית, הדיון מבוסס במידה רבה על חיבורו של אריסטו על הנפש (*De Anima*) ועל כתבי אבן סינא בתורת הנפש.⁷ השוני אצל אבן דאוד הוא שבדיונו בנפש, דיון הבא אחרי הדיון בתנועה ובמניע הראשון, הוא מנסה להוכיח לא רק את מציאות הנפש האנושית, המניעה את הגוף, ולהסביר את כוחותיה השונים, אלא גם להוכיח שהגופים השמימיים מונעים על-ידי נפשות, וכי

7 גם יהודה הלוי, בספר הכוזרי, ה: יב, סיקר את דברי אבן סינא בתורת הנפש. גישתו של אבן סינא בתורת הנפש היא אריסטוטלית, אף-על-פי שבעיני הפילוסוף אבן רשד (בן דורו של הרמב"ם) אין אבן סינא בדרך כלל עקיב מספיק באריסטוטליות שלו.

תנועות הגופים השמימיים הן רצוניות. גלגלי השמים גם הם אפוא גופים חיים, ונפשותיהם השכליות של גלגלי השמים הן המלאכים.

הניסיון מלמד שיש הבדל בין הדומם, הצומח והחי, והבדל זה הוא הנפש. לדברי אבן דאוד:

אשר נקראהו נפש, ומה הרבר אשר הביאנו אל שנאמין במציאות נפש, ונאמר אנחנו: למה שראינו האבן והאילן והסוס והאדם, כולן גשמים. אחר כן לאילן ולסוס ולאדם, ההזנה והגידול והולדת הדומה, ואין חלק בהם לאבן. [...] וראינו הסוס על דרך משל והאדם ייוחדו, מוסף על ההזנה והגידול והולדת הדומה, בחוש והתנועה והשנות או אחרות מהדמיון, והציור [...] ואין חלק בהם לאילן ולא לצמחים כלל. וראינו האדם מלבד זה ייוחד באשר ישכיל המושכלות, ויוציא המלאכות, ויבדיל בין המגונה והנאה במעשים. ידענו מכל זה שבקצת הגשמים דבר נוסף על עניין הגשמיות. לפי שהדבר או הדברים אשר יפעלו אלה הפעולות, ויכינו הגשמים אשר הם אל אלה ההתפעלויות,⁸ רצוני, שיראה וישמע ויריח ויטעם וימשש, וידמה עם זה ויצייר, אם היה זה הפועל והמכין להתפעלות הוא הגשם, יהיה חלק האבן והחי והאילן בהם שווה, כמו שחלקם בשהם גשמים חלק שווה.⁹ אך אין עניינם כם שווה. הנה אם כן בקצת הגשמים דבר איננו גשם.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 20: מהדורת סמואלסון, עמ' 357)

שאלה

כיצד מוכיח ראב"ד, בקטע המובא כאן, כי "בקצת הגשמים דבר איננו גשם", ומהו הדבר הבלתי-גשמי הזה?

לפי תורת אריסטו אי-אפשר להגדיר את מהות הנפש האנושית השכלית מפני שלנפש אין "סוג" (דברים המשותפים לה ולשאר בני הסוג) ו"הבדל" (דברים המבדילים אותה משאר בני הסוג). אפשר להגדיר את הנפש רק ביחסה לגוף: הנפש היא שלמות הגוף.¹⁰

הנה נאמר בו שאנחנו אי-אפשר שנגדרהו בשום פנים, ואין לנו כזה תוחלת. כי אנחנו אמנם נגדור מה שיש לו סוג והבדל. ואלו שני עניינים לא נשכילים לאותו אשר קראנוהו נפש, ולא לדבר בלתי-גשמי. אך אנחנו נלך סובבים סביב ונגדור אותו מצד מה שקרה לו שינהיג הגשם, ונאמר שהוא שלמות לגשם [...] ונאמר שהוא שלמות לגשם טבעי כלי.¹¹

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 20-21: מהדורת סמואלסון, עמ' 357)

8 התפעלויות – החושים מתפעלים, כלומר רישומי הדברים המוחשים מפעילים אותם.

9 האבן, הצומח ובעל-החיים, כולם גשמיים באותה מידה. השוני ביניהם הוא בנפשותיהם ולא בגשמיותם.

10 על הגדרת הנפש כשלמות הגוף, ראו את הערך "נפש" ב"מילון למונחים נבחרים", נספח ב ליחידה 1.

11 כלי – (organic), כלומר גוף בעל "כלים", דהיינו איברים (organs).

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

שאלה

מדוע, לדעת ראב"ד, אי־אפשר להגדיר את מהות הנפש השכלית? כדי להסביר את בעיית הגדרת הנפש אצל ראב"ד, חזרו לבעיה הדומה של הגדרת הפילוסופיה אצל ר' יצחק הישראלי ביחידה 3, סעיף 3.2.2.

בהמשך הפרק אבן דאוד מביא כמה מיני ראיות להוכיח שהנפש היא עצם ולא מקרה, ומסכם:

הנה כבר נשאר שתהיה הנפש עצם בעניין צורה, וכבר ביארנו לך שהצורה היא העצם אשר תזרח על ההיולי [...] וישימהו הוא מה שהוא בהוציאו אותו מן הכוח אל הפועל. והיא עם זה פועלת הגשם, והוא במורכב ממנה ומן ההיולי [...] והיא צורת הגשם, והיא פועלת אותו, והיא תכלית גם כן. כי אנחנו עוד נבאר לך, שהגשם אמנם מציאותו מפני הנפש, וכדי שתגיע בו על שלמותה. [...] הנה כבר ידעת שהנפש עצם בלתי־גשמי, ושהיא עצם בעניין צורה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 23; מהדורת סמואלסון, עמ' 354)

שאלה

הסבירו את המשפטים האלה מתוך הקטע דלעיל:

"וישימהו הוא מה שהוא בהוציאו אותו מן הכוח אל הפועל".

"והיא עם זה פועלת הגשם, והוא במורכב ממנה ומן ההיולי".

במה מדובר, ומדוע בחר אבן דאוד בניסוחים האלה?

בחיבורו על הנפש (*De Anima*, I: 2, 412-413), אריסטו אומר: "אי לכך תהיה הנפש מימוש סופי של גוף טבעי, אשר לו חיים בכוח. [גוף] כזה יהיה בעל־איברים".¹² בתורת הנפש בימי הביניים, על מנת להדגיש את אִי־תלותה של הנפש השכלית האנושית בגוף, ולכן את הישארותה בעולם הבא אחרי מות הגוף, העדיפו הוגים ובהם אבן דאוד להגדיר את הנפש כשלמות הגוף ולא כצורתו. לפי התפיסה האריסטוטלית, החומר (במקרה הזה, הגוף) והצורה אינם קיימים בנפרד בפועל אלא רק בכוח, וקיומם בפועל הוא ביחד. אם נפש האדם היא צורת גופו, קשה להסביר כיצד צורת הגוף יכולה להמשיך להתקיים בלא הגוף החומרי.

כך הסביר ר' שם טוב פלקירא (ספרד, המאה ה־13) את ההבדל בין שלמות לבין צורה בחיבורו ספר הנפש, החיבור הראשון של פילוסוף יהודי שעסק בתורת הנפש באופן שיטתי:

12 מהדורת א' בן זאב ומ' לוי, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב 1989, עמ' 33.

והנה התבאר כי גדרה היא שלמות ראשון לגוף טבעי כליי [...] ואמרו שלמות ולא צורה, מפני שהשלמות כולל הדברים העצמיים בלבד, והצורה כוללת הדברים המקריים כתבניות. ועל כן תואר הנפש בשלמות, להודיע כי היא עצמית לא מקרית. [...] והנפש שלמות הגוף הטבעי הכלי, כי היא פועלת לשלמות, כי היא תשלים הגוף.

(פלקירא, ספר הנפש, פרק ג, עמ' 5; ישפה, חורה וסופיה עמ' 279)

ראב"ד מקשר במפורש את עצמיות הנפש האנושית עם נצחיותה. לדבריו:

וראוי שיתאמת, שהמכוון האחרון בבריאת הגשמים אשר בעולם הטבע אמנם היה, בעבור שיוקק מעולם ההויה והפסד אשר כל האישים שבו נפסדים, עצמיים בלתי-גשמיים, נשמרים מן ההפסד, והיא הנפש האנושית, הנשלמת בטוב החכמה וטוב המעשה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 23-24; מהדורת סמואלסון, עמ' 354)

לסיכום: הגדרת הנפש האנושית השכלית כ"שלמות", ולא (או ולא רק) כצורה, מאפשרת את הגדרתה כעצם, והגדרתה כעצם מאפשרת לה קיום עצמאי בלא הגוף והישארות אחרי מות הגוף. הגדרה זו של הנפש כעצם בלתי-גשמי מאפשרת גם את השלב הבא בדיון של אבן דאוד, והוא שלב המלאכים, שהם השכלים הנבדלים המניעים את גלגלי השמים: "העצמים הפשוטים הנכבדים אשר ייקראו מלאכים [...] אינם גשמים, ואין להם איכויות" (מהדורת וייל, עמ' 24; מהדורת סמואלסון, עמ' 356).

שאלה

מה ההבדל בין "צורה" לבין "שלמות", ומדוע עדיף, בעיניו של אבן דאוד, להגדיר את הנפש כשלמות ולא כצורה?

7.5.3.2 כוחות הנפש הצומחת והנפש החיונית

אחרי דברים כלליים אלה על הנפש והגדרתה, מפרט אבן דאוד את כוחותיה השונים של הנפש. כאמור, דברים אלה מבוססים על חיבורו של אריסטו על הנפש, כפי שמשנתו פותחה בכתבי אבן סינא. להלן תמצית הנפש וכוחותיה, לפי אבן דאוד, בהתאם לתבנית האריסטוטלית, ולפיה כל כוח נפשי נקרא "נפש", ולכל "נפש" יש כוחות או פעולות שונים. כל כוח (או פעולה) משמש את הכוח שמעליו: הזן את המגדל, המגדל את המוליד וכו'. וכך הוא כותב על חמשת החושים החיצוניים:

ואלה החושים אשר זכרנום הם צופים לכוח המתעורר ומרגליו, יביאו על הנפש עניינים, ישלח הכוח המתעורר על הקרוב או על הרחוק אל דבר המוחש. הנה הם אם כן עובדי הכוח המתעורר.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 28; מהדורת סמואלסון, עמ' 351)

כלומר, הכוח המתעורר מסתמך על נתוני החושים כדי לרצות להתקרב אל הדבר המוחשי המתאים או להתרחק מהדבר המוחשי המזיק.

1. הנפש הצומחת (7 כוחות ופעולות)

- כוח הזן
 - ◀ כוח מושך
 - ◀ כוח מחזיק
 - ◀ כוח מעכל
 - ◀ כוח דוחה
- כוח המגדל
- כוח ההולדה

2. הנפש החיונית (12 כוחות ופעולות)

א. כוח ההשגה

- השגות נגלות (= חושים חיצוניים) (חמש פעולות)
 - חוש המישוש
 - חוש הטעם
 - חוש הריח
 - חוש השמע
 - חוש הראות
- השגות פנימיות (= חושים פנימיים) (חמש פעולות)

ההשגות הפנימיות הן כוחות נפשיים על-חושיים ותת-שכליים, המעבדים או המתאימים מידע שמקורו בחושים החיצוניים.

 - ◀ החוש המשותף (common sense) – אצל בעלי-חיים ("בעלי-חיים, הבלתי-מדבר") ובני אדם ("המדבר") – שופט ומתאם בין נתוני החושים החיצוניים.
 - ◀ המצייר (imagination) – "בו נשיג צורת מי שנסתר מעינינו" – כלומר שומר את רשמי החושים בהיעדר הדבר המוחשי.
 - ◀ המדמה והמחשב (כוח המדמה בבעלי-חיים, כוח המחשב בבני אדם) – "ירכיב ויתיך מצורות מוחשות צורה בלתי-מוחשת, כמו שלפעמים נדמה חצי אדם מורכב עם חצי סוס".
 - ◀ הכוח הרעיוני (cogitative) – בערבית נקרא "והם" או "ט'ן", בדרך כלל מתורגם לאנגלית במונח estimation, והוא מעין כוח אינסטינקטיבי בבעלי-חיים, "במה

שישפוט על דברים מוחשיים במשפטים חלקיים בלתי־מוחשיים, כמו משפט השה, בשזה הזאב אויב ראוי לברות ממנו". כלומר, בכוח זה ניתן לשפוט דבר בלתי־מוחשי (כסכנה) בדבר מוחשי (כזאב).

הזוכר – בניגוד לכוח המצייר, השומר את רשמי החושים בהיעדר הדבר המוחשי, כוח הזוכר שומר את הרושם שאכן חש אותו מהדבר המוחשי, אלא שהשגה זו הופסקה או שאינו שם לב אליה.

ב. כוח ההנעה (2 פעולות)

- א. כוח המניע בהעסקה רצונית ממקום למקום – כתוצאה של פקודה במוח דרך העצבים, כוח זה מניע את השרירים והאיברים כדי להעתיק את בעלי־החיים ממקום למקום.
- א. כוח המניע תנועה טבעית, לא־רצונית, של הדופק והנשימה.

כך מסכם אבן דאוד את מניין כוחות הנפש הצומחת והנפש החיונית:

וכבר היו הכוחות אשר בבעלי־חיים יותר מאשר בצמחים שנים־עשר כוחות, חמישה הם השגות נגלות, וחמישה הם השגות פנימיות, ושני כוחות מניעים. וכבר היו הכוחות הצמחיים שבעה. הנה היו כל הכוחות אשר בבעלי־חיים תשעה־עשר.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 30-31; מהדורת סמואלסון, עמ' 349)

שאלה

הסבירו את המונחים "השגות נגלות" ו"השגות פנימיות" במשנת אבן דאוד.

7.5.3.3 הכוח המדבר והשכל

מתוך כל מיני בעלי־החיים, שיש להם "השגות נגלות" של הדברים המוחשיים, רק המין האנושי מסוגל להשכיל ולהשיג את "המושכלות הכוללות" (כלומר הכלליות). לדברי אבן דאוד: "אחר נשוב אל הנפש האנושית בפרט, ונשלים האמתתה ונאמר, כי אליה שתשכיל המושכלות הכוללות מבין שאר הבעלי־חיים" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 32; מהדורת סמואלסון, עמ' 348). החוש החיצוני ("ההשגה הנגלית") משיג אך ורק את הדבר המוחשי הפרטי. הבחנת השה ב"כוח הרעיוני" שלו, "בשזה הזאב אויב ראוי לברוח ממנו", היא קביעה בלתי־מוחשית שהזאב מסוכן (שהרי הסכנה אינה תכונה המושגת על־ידי החושים החיצוניים). ובכל זאת קביעה בלתי־מוחשית זו של השה היא קביעה חלקית של הפרט ("במשפטים חלקיים בלתי־מוחשיים") העולה מהשגת הזאב המוחשי הפרטי, ואינה הבנה שכלית כללית של מושג הסכנה המופשט. לדברי ראב"ד, "זה עניין כולל לא יבינהו בעל־חיים וולת האדם" (האמונה הרמה, שם).

"הנפש האנושית" היא אחת, אבל "כאילו היא מתחלקת לשני כוחות": השכל המעשי והשכל העיוני. "השכל המעשי" או "הכוח המעשי", לדברי אבן דאוד, "יוציא המלאכות, ויבדיל בין המגונה והנאה במידות, והנהגות הבית והמדינה". לעומת זה, "השכל העיוני" או "הכוח העיוני", לדבריו, הוא הכוח "בו תשכיל העצמים הפשוטים הנכבדים אשר ייקראו בלשון התורה מלאכים, ובלשון הפילוסופים [...] שכלים מופשטים" (האמונה הרמה, שם). הכוחות החיוניים השונים "עובדים" (כלומר משרתים) את השכל המעשי, "וזה הכוח הדברי המעשי יעבוד הכוח העיוני מלאכותי". השכל העיוני "הוא המדבק בינו ובין המלאכים והאלוה ית' וית', ואליו תגיע החכמה ודי לה, כי לא נמצא בעולם הטבע כוח יותר נכבד מזה, ולא כוח יעבדהו זה" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 33; מהדורת סמואלסון, עמ' 347).

לדברי ראב"ד (בסוף הפרק השישי, "כתובים מעידים"), הנפש הצומחת נקראת "נפש" במקרא, הנפש החיונית נקראת "רוח", והנפש האנושית נקראת "נשמה". חלוקה זו שווה לחלוקה אצל ר' אברהם אבן עזרא:

קרא אותם בג' שמות, נשמה ורוח ונפש. והנה הנפש היא הכח הצומח, שהיא בכבוד, וכל חי וצומח משתתף בכח הזה. [...] והרוח בלב, ובה חיי האדם שיתנועע, והיא כוללת האדם והבהמה. [...] והנשמה היא העליונה, וכזה במוח. [...] ואין צורך להאריך, כי הנשמה מבקשת מה שיועילנה ממעשי ה' כי הוא מקור חייה. והנפש מבקשת תענוגי הגוף לטוב לה.¹³

הדיון בנפש האנושית השכלית נמשך בפרק הבא (הפרק השביעי של המאמר הראשון), שכותרתו: "באשר הכוח המדבר איננו גשם ולא כוח מכוחות הגשם, וביאור צד התלותו [= תלותו] בגשם, ושהגשם הכרחי במציאותו ראשונה ובהשלמתו, ואיננו הכרחי בהישארותו, ושהוא לא יפסד ולא יעתק".

הואיל והנפש היא, כאמור, שלמות הגוף, הנפש מתהווה יחד עם הגוף. אבל אין פירוש העובדה שראשיתה עם הגוף, שגם סופה עם הגוף. בניגוד לכוחות הנפשיים החיוניים, המשתמשים בכלי גופני (כמו כוח הראות המשתמש בעין) והתלויים בכליהם הגופניים, אין השכל תלוי בכלי גופני. הראיה לכך (שגם היא לקוחה מאבן סינא) היא, שפעולה חושנית חזקה מחלישה ומעייפת את כלי החוש. למשל, אחרי שאנו רואים אור חזק, איננו מסוגלים לראות באור חלש או בחושך, ואחרי שאנו שומעים קול חזק, איננו יכולים לשמוע קול דממה דקה. ואולם אחרי מאמץ שכלי, השכל מתחזק ואיננו נחלש. למשל, אחרי שפתרנו בעיה קשה בפיסיקה מתקדמת, אין פגיעה ביכולתנו לפתור בעיה בחשבון פשוט. עוד ראיה לאי־תלותו של השכל בכלי גופני ובהישארותו אחרי מות הגוף היא היחלשות החושים בזקנה, בניגוד לחיזוק השכל. הואיל ואין השכל תלוי בכלי גופני

13 ר' אברהם אבן עזרא, ספר יסוד מורא, מהדורת צילום, ירושלים תש"ל, שער שביעי, עמ' יא; מהדורת ישראל לוין, ילקוט אבן עזרא, ירושלים 1985, עמ' 330; מהדורת יוסף כהן, יסוד מורא וסוד התורה, ירושלים תשס"ב, עמ' 135.

ואיננו נחלש עם הגוף, הוא איננו מת עם מות הגוף. הראיות לא־תלותו של השכל בגוף מביאות אפוא לאותה המסקנה שמביאות הראיות שהובאו לעיל לכך שהנפש היא עצם, דהיינו להישארות הנפש האנושית השכלית בעולם הבא אחרי מות הגוף. לדברי ראב"ד:

ועוד אם יהיה האדם ישכיל מושכליו בכלי גשמי, הנה ייעפו ויחלשו כשישתמש בהם בהשגות המושכלות הנפלאות, כמו שיקרה לכל ההרגש שיחלשו בהרגישם המורגשות הגדולות הרושם, כמו העין כאשר תראה אור השמש הנוצץ, או האוזן כשתשמע הקול המבהיל, ואין העניין במושכלות כן. אבל כל מה שתתעסק הנפש לאמת המושכלות הנפלאות העמוקות להשיג, תתעסק על פועל זה, וישוב לה קניין, ותהיה יותר קלה ויותר חזקת ההכנה לעלות ממושכל נפלא אל מושכל יותר נפלא. [...] וכבר ימצא מן האנשים מי שיתכוון לחכמות וקנות אותם בזקנה, ותהיה נפשו בעלייה בתוספת שלמות, וגשמו וכוחותיו נסוגים אחור. ויורנו זה על שהוא ישכיל מושכליו לא בכלי גשמי ולא בכוח גשם.

[...] וכבר התבאר במה שקדם כי זאת הנפש אשר תשכיל, איננו כוח מכוחות הגשם, וכבר די בזה בשהיא לא תאבד באבדן הגשם, כי מה שהוא זולת דבר אחר, לא יתחייב שיאבד באבדו.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 36-37; מהדורת סמואלסון, עמ' 345)

שאלה

הביאו ראיות הנזכרות אצל אבן דאוד מזכיר לא־תלותו של הכוח השכלי בכלי גופני. מהי המסקנה של א־תלות זו?

המשונה והמפתיע בדיון בשכל בפרק השישי ובפרק השביעי של המאמר הראשון הוא קוצרו ושטחיותו לעומת הדיון הממצה יותר על הנפש החיונית והנפש הצומחת. למשל, ראב"ד מזכיר פעמים מספר, אבל אינו מסביר, את המונח "נותן הצורות", שהוא המונח המופיע בצירוף "ואהב אל־צור" של אבן סינא. במשנת אבן סינא "נותן הצורות" הוא מתפקידי השכל הפועל. משנת אבן דאוד אינה ברורה ואינה עקיבה בנושא זה, כפי שרויאן פונטיין מראה,¹⁴ ואי־אפשר לקבוע בבירור מהו או מיהו "נותן הצורות", ומה תפקידו המדויק.

אבן דאוד גם מזכיר בכמה שורות את שלוש "מדרגות" השכל האנושי – שכל בכוח, שכל בפועל, שכל נקנה – בלי להסבירן ובלי שינתח את היחס ביניהן באופן שיטתי, כפי שעושה ר' שם טוב אבן פלקירא בחיבורו ספר הנפש. במשנת פלקירא, המבוססת גם היא על אבן סינא, השלב

14 T.A.M. Fontaine, *In Defense of Judaism*, pp. 132-134; דיונו של אבן דאוד לקוח מאבן סינא, והשוו גם: יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ה: יב מהדורת אבן שמואל, עמי רי-ריב.

הראשון של השכל העיוני הוא "שכל היולי". היולי (ביוונית: hyle) = חומר. כמו שהחומר מוכן לקבל את הצורות, השכל החומרי מוכן לקבל את המושכלות. כלומר, השכל היולי (= החומרי) הוא שכל בכוח, או הכנה לקבל את המושכלות. תינוק האדם שונה מבעלי-חיים בכך שיש לו שכל בכוח, אף-על-פי שעדיין אין הוא מסוגל להשכיל מושכלות בפועל. בשלב ראשון זה הוא דומה לתינוק שאינו יודע קרוא וכתוב, אבל בכוח יכול ללמוד קרוא וכתוב. אחרי שהאדם הצליח להשכיל את המושכלות הראשונות, שהן האקסיומות של כל ידיעה, יש לו "שכל בפועל". בשלב שני זה הוא דומה לילד שלמד את האלף-בית, כלומר את יסודות הקריאה והכתיבה. בשלב השלישי, שהוא "השכל הנקנה", האדם מסוגל להשכיל כרצונו, כאדם המסוגל לקרוא ולכתוב כרצונו, בצורה חופשית, גם כשבפועל אינו קורא וכותב.¹⁵ ראב"ד מסתפק בדברים האלה:

וכבר הסכימו העם לקרוא שכל האדם קודם הגיעו [המושכלות] הראשונות אליו "שכל בכוח", ולקראת אותו אחרי הגיע לו [המושכלות] הראשונות "שכל בפועל", ולקראת אותו אחר הגיע לו החכמות "שכל נקנה".

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 37; מהדורת סמואלסון, עמ' 345)

כאמור לעיל, מטרתו של אבן דאוד כאן היא יותר להביא ראיות להישארות הנפש האנושית השכלית אחרי מות הגוף יותר ופחות הדיון העיוני בתורת הנפש. ואולם גם לאור מגמה זו קשה להסביר מדוע (לפחות מבחינה כמותית) ייחד אבן דאוד הרבה יותר עניין לפירוש הנפש החיונית והנפש הצומחת, ופחות עניין לנפש השכלית, שיש לה הישארות וקיום בעולם הבא. ועם זאת, יש לזכור שפרק זה מהווה בסיס לפרק הבא (הפרק השמיני), שהוא הפרק האחרון במאמר הראשון של האמונה הרמה, שם טוען אבן דאוד שגלגלי "השמים חיים מדברים, ושתנועותיהם תנועות נפשיות ברצון, ושכוונתם בזה להודות לאל ית'". במילים אחרות, לפי המבנה העולה של הדיון התחיל ראב"ד בנפש הצומחת הנחותה, והדיון מגיע לשיאו לא בשכל האנושי אלא בשכלים הנבדלים של גלגלי השמים, שהם המלאכים, ושמהם האדם מקבל את החכמות:

יקבל מן המלאכים החכמות [...] והחכמה היא יתרון האדם ותכליתו. והחכמות רבות, זו למעלה מזו, והמכוון בכולם הידיעה באל ית' וית' [...] והוא שלמות הידיעה באל ית'. והיודע בו, הוא היותר הנכבד שבחכמים, כידיעה יותר נכבדת, לידוע יותר נכבד.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 45-46; מהדורת סמואלסון, עמ' 339)

מבנה זה של הדיון הוא הגיוני לאור דעתו של אבן דאוד שהנפש האנושית השכלית שונה מהנפש הצומחת ומהנפש החיונית, ודומה בנבדלותה מן הגוף לשכלים הנבדלים המניעים את הגלגלים.

15 הדוגמאות לקוחות מאבן סינא. ראו: F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1952, ch. 5, pp. 33-35. השוו: אריסטו, על הנפש, מהדורת לוז ובן-זאב, פרק ד, עמ' 62-63.

7.5.4 עיקרי האמונה

7.5.4.1 שורש האמונה

המאמר השני של ספר האמונה הרמה עוסק בשישה עיקרי האמונה. העיקר הראשון, שהוא "שורש האמונה", הוא אי-גשמיותו של האל. עיקר האי-גשמיות הוא "שורש האמונה" מפני שהתורה באה לתקן את אמונת ההמון שמה שאינו גשמי אינו קיים, ולהעלות את ההמון לרמת המשכילים, יחידי הסגולה. לדברי ראב"ד:

אמונת ההמון היא [...] שמה שאין לו גשם אין לו מציאות. [...] ואמנם אמונת היחידים סגולית, היא הידיעה באל ית' מצד פעולותיו. וספרי התורה יכוונו להרריך המון אל מדרגת היחידים.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 47; מהדורת סמואלסון, עמ' 338)

כאמור (סעיף 7.5.2), אבן דאוד אינו מביא ראיות למציאות הבורא אלא למציאות המניע הראשון. כעת הוא מביא ראיות לכך שהמניע הראשון אינו יכול להיות גשמי. למשל:

כבר התבאר שכל גשם בעל תכלית [כלומר, הוא מוגבל], ושאי-אפשר שיהיה כבעל תכלית כוח בלתי בעל תכלית [כלומר, כוח בלתי-מוגבל או אין-סופי], כבר התבאר כל זה במופת. [...] אבל הוא [כלומר המניע הראשון] בלתי בעל תכלית, ולפי שאי-אפשר שיהיה בגשם כוח בלתי בעל תכלית, הנה המניע הראשון אינו גשם.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 47; מהדורת סמואלסון, עמ' 338)

הטיעון הראשון מבוסס על הקביעה שכל גוף הוא סופי ולכן המניע הראשון אינו יכול להיות גופני. הטיעון השני קובע כי אילו היה המניע הראשון גשמי, הוא היה מונע על ידי גורם בלתי-גופני, אך אז הוא לא היה המניע הראשון. ראיות אלו לאי-גשמיותו של המניע הראשון תוזרות אצל הרמב"ם בראיות למציאותו, אי-גשמיותו ואחדותו של האל בספר מורה הנבוכים, ב: א, אולם אצל הרמב"ם הראיות מפותחות ומנוסחות בצורה יותר מדויקת וברורה. כמו כן מוצאים אצל ראב"ד כאן ואצל הרמב"ם אחריו את ההבחנה (שמקורה במשנת אבן סינא) בין מציאות אפשרית ("אפשר המציאות") לבין מציאות הכרחית ("מחויב המציאות"). ראב"ד מתמצת הבחנה זו בצורה ברורה:

והסכימו הפילוסופים לקרוא כל מה שמציאותו תלוי במציאות זולתו "אפשר המציאות", כי הוא אפשר שיימצא ושל לא יימצא. [...] אמנם אשר בו יתלה מציאות כל הדברים, ואשר לא יקנה המציאות מזולתו [...] יקראהו "מחויב המציאות".

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 47; מהדורת סמואלסון, עמ' 338-339)

כפי שנראה ביחידה 9 בהרחבה (סעיף 9.4.4.3), מציאות אפשרית תלויה בעילה חיצונית לה. לכן היא אפשרית, מפני שאם עילת מציאותה נעדרת, היא לא תתקיים. לעומת זה, מציאות הכרחית היא מציאות שהיא עילה לעצמה ואינה תלויה בעילה חיצונית לה. בדרך כלל אנו מבחינים בין מהות הדבר למציאותו. למשל, הגדרת הכיסא (כלומר מהותו) שונה מהשאלה, האם כיסא זה אכן קיים? שכן אין קשר הכרחי בין מהות הכיסא למציאותו, בין היתר משום שמציאות הכיסא היא פועל יוצא של רצון הנגר שייצר אותו. כך, למשל, ראינו אצל ר' יצחק הישראלי, שהבחין בין השאלה "הל" (= האם) לבין שאלת המהות (ראו יחידה 3, סעיף 3.2.2). כאמור, מציאות זו היא אפשרית. ואולם אין הבחנה זו תלה על מחויב המציאות, שמציאותו זהה למהותו, כלומר שמציאותו מחויבת מעצמותו, הוא אחד!

שאלה

הסבירו במילים שלכם את ההבדל בין מציאות אפשרית למציאות הכרחית במשנת ראב"ד.

לסיכום: אנו שוב רואים כי גישתו האריסטוטלית של אברהם אבן דאוד שונה מגישתו הכלאמית של רב סעדיה גאון, המוכיח את קיומו ואי-גשמיותו ואחדותו של בורא העולם, וכן היא שונה מהגישה הנאו-אפלטונית, המדגישה את האצלת הריבוי מהאחד ואת יציאת החומרי מהרוחני. כאן אצל אבן דאוד אין התייחסות לתיודוס העולם אלא להאצלה, המתחילה במניע ראשון, שהוא מחויב המציאות. מניע ראשון והכרחי זה הוא בלתי-גשמי. בעיקר הבא ראב"ד מביא ראיות לאחדותו של המניע הראשון.

7.5.4.2 אחדות האל

כאמור, רק האל הוא מחויב המציאות באופן מוחלט, בלא כל הפרדה בין מציאות הכרחית למציאות אפשרית. כל מה שנמצא מתחתו, תלוי בו לשם קיומו ועל כן יש בו מקום לאפשרות המציאות. כך גם המלאכים, או הישויות השכליות המתווכות בין האל לבין העולם החומרי.

אבן דאוד מזכיר כאן "על כמה פנים [= מובנים] יאמר לדבר שהוא אחד". כל הדברים שמציאותם אפשרית (אפילו המלאכים) אינם "אחד באמת", מפני שקיימת בהם השניות של "עצמותם" (= מהותם) ומציאותם, שהן שונות, כפי שראינו. לדברי ראב"ד:

עוד נאמר גם כן בעצמים השכליים הנברלים הנכבדים אשר נקראם מלאכים, שאין אחד מהם אחד באמת. וזה שמציאותם, כמו שאמרנו תלוי בזולתם, ואין להם מעצמותם חיוב המציאות אבל אפשרות המציאות, ולהם מזולתם חיוב המציאות. והם מחוברים משני עניינים: מאפשרות המציאות אשר להם בעצמם, ומחיוב המציאות אשר להם בזולתם. הנה כבר התבאר, שכל מה

שיתלה מציאותו בזולתו, אינו גמור באחדות. הנה הנמצא אשר יתלה בו מציאות הנמצאים, ואשר ייקרא מחויב המציאות, הוא אפשר שיהיה אחד.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 49; מהדורת סמואלסון, עמ' 308)

שאלה

הסבירו את המשפט בקטע דלעיל: "אין להם מעוצמתם חיוב המציאות אבל אפשרות המציאות, ולהם מזולתם חיוב המציאות".

מחויב המציאות מעצמותו הוא אפוא "אחד, גמור האחדות, נקי מכל דרכי הריבוי" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 49; מהדורת סמואלסון, עמ' 336). כל אחדות אחרת אינה מהותית, כי אם מקרית. רק אצל "מחויב המציאות" אפשר לדבר על אחדות גמורה ומוחלטת, מפני שהיא עצמית ושלילית. היא עצמית מפני שאחדותו זהה למהותו; היא שלילית מפני שהיא שוללת כל ריבוי וכל השוואה:

וענין שהוא אחד, הוא ענין שאין כמוהו דבר, והוא שב אל ענין שוללי. ואין אחדותו כאחדות דבר ממה שקרא אחד, אבל הוא ית' וית' יותר אמיתי מכל אחד בשם אחד. וענין היותו ית' אחד אחדותו היא עצמותו [...] אבל כעצמותו הוא אחד, אחדותו היא עצמותו.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 50-51; מהדורת סמואלסון, עמ' 335)

שאלה

מדוע, לדעת ראב"ד, במציאות אפשרית יש שניות וריבוי, ואילו במציאות הכרחית יש אחדות גמורה?

7.5.4.3 תוארי האל

כמו שלאחדות האל יש בסופו של דבר משמעות שלילית (שלילת כל ריבוי) וגם משמעות חיובית (אחדות האל היא עצמותו), כך לתוארי האל יש מובן שלילי – "התארים היותר אמיתיים על האל ית' וית' אמנם הם השלילות" – וגם מובן חיובי. ואולם מובנם החיובי של התארים "הוא על צד העברה [כלומר, לשון מטפורית], וממה שנאמר עליו 'דברה תורה כלשון בני אדם'. ומשל אלה ההתגשויות [כלומר, ההגשמות המקראיות] (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 51; מהדורת סמואלסון, עמ' 335).

אם נבין את כל התארים כשליליים או כלשון העברה (מטפורה), לא תהיה לנו בעיה עם ייחוס תארים לאל, בלי לפגום באחדותו. ואולם יש בעיה עם מה שאמרנו לעיל על אחדות האל, כי לא דיברנו שם על אחדות במובן שלילי או כלשון העברה, אלא על אחדות האל במובן חיובי, שהיא זהה עם עצמותו. לדעת ר' אברהם אבן דאוד, אי־אפשר לדבר על עצמות האל, שאינה ידועה לנו. יתרה מזו, ויהוי כזה של אחדות האל עם עצמותו הופך את המשפט "האל הוא אחד" לטאוטולוגיה ($X = X$) משום שאם עצמותו = אחדותו, אזי המילה "האל" = למילה "אחד", ולכן המשפט "האל הוא אחד" אינו אומר דבר אלא "האל הוא האל". לדברי אבן דאוד:

אחדותו, כבר ביארנוה, וביארנו שהיא אינה כאחדות כל אחד. ויאמרו בעליו העיון במה שאחר הטבע, כי אחדותו ית' היא עצמותו, ובמאמרם צריך עיון. וזה, כי עצמותו, אם הייתה היא אחדותו, היא אמרנו: האל ית' הוא אחד, כאמרנו האל ית' הוא האל ית'. ועוד, אנחנו נדע מעצמנו שלא נשיג עצמות השם ית' כל עוד היותנו מחוברים לגשם, ואולי שנשיג זה אחרי הפרדתם.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 52; מהדורת סמואלסון, עמ' 334)

הגענו אפוא לאבסורד בדברנו על תארים עצמותיים: אם התארים הם חיוביים ועצמותיים, הרי לא אמרנו כלום, מפני שכל משפט כזה הוא טאוטולוגיה. לעומת זה, אם התארים הם עצמותיים, ואינם מודיעים דבר על עצמות האל, אזי גם לא אמרנו כלום. לפיכך, בסופו של דבר, שמונת התארים שהם לכאורה עצמותיים ומתחייבים מהמושג "מחויב המציאות", הם באמת שליליים או תוארי יחס ("צרופיים" בתרגומו של שלמה אבן לביא). שמונת התארים האלה הם: אחד, אמיתי, נצחי, חי, יודע, רוצה, יכול, נמצא. אפילו המציאות ("נמצא") מיוחסת לאל בשיתוף השם בלבד, במובן זה שאין מציאותו ככל מציאות אחרת שאנו מכירים.

לסיכום: אף־על־פי שכמו ר' יהודה הלוי, ובניגוד לרמב"ם, אבן דאוד מאפשר את תוארי היחס ("הצרופיים"), בסופו של דבר הוא צועד צעד גדול לכיוון דרך השלילה (via negativa) הרדיקלית של הרמב"ם בתורת התארים. כפי שנראה, הרמב"ם פוסל כל תואר חיובי (גם את תוארי היחס), חוץ מתוארי הפעולה, היות שתוארי הפעולה אינם אומרים דבר על עצמות הדבר הפועל, אלא רק על מי שעליו מוסבת הפעולה, כלומר היחס לעולם.

שאלה

כיצד מפרש ראב"ד את המשפט "אחדותו ית' היא עצמותו", כיצד הגענו למשפט הזה ומה הבעיה שהוא מעורר?

7.5.4.4 פעולות האל

כפי שנראה ביחידה 9, לדעת הרמב"ם התארים החיוביים שמותר ליחס לאל הם תוארי פעולה בלבד. תארים אלה מקבילים ל"תארים הצרופיים" (כלומר תוארי היחס) אצל אבן דאוד שנדונו בעיקר השלישי. כשראב"ד מדבר על פעולות האל, הנדונות בעיקר הרביעי, אין הוא מתכוון אפוא לתוארי האל, אלא לפעילות אלוהית המתבצעת בעולם באמצעות המלאכים. לדברי נורברט סמואלסון:

לדברי הרמב"ם כשמדברים על מה שהוא מכנה פעולות האל, מדובר בתארים החיוביים היחידים שבאמת מותר ליחס לאל. ראב"ד טוען אותו הדבר, אלא שמה שהרמב"ם מכנה תוארי פעולה, ראב"ד מכנה תארים צרופיים (תוארי יחס). לכן הפעולות הנדונות בעיקר הזה [הרביעי] הן במובן מסוים פעולות האל, אולם אין הן אותו סוג של פעולות שהרמב"ם מתכוון בשם זה. הקשר בין תוארי היחס האלוהיים שנדונו בעיקר השלישי לבין תוארי הפעולה האלוהיים שיידונו כאן [בעיקר הרביעי] הוא ששני הסוגים מבטאים את היחס שבין האל לבין העולם. ההבדל הוא שמה שאבן דאוד מכנה "תארים צרופיים" הם תוארי יחס ישיר, ואולם מה שאבן דאוד מכנה "פעולות" מבטא יחס עקיף בין האל לבין העולם. למעשה, הפעולה האלוהית הנדונה בעיקר הזה [הרביעי] היא פעילות שהיא סיבת ישויות שנבראו ישירות בידי האל, שהן מתווכות את היחס בין האל לשאר העולם. ישויות אלו נקראות בשמות רבים ובהם השם מלאכים, אולם בהקשר העיקר הזה, השם המתאים ביותר הוא "שניים", כלומר ישויות רוחניות או שניות, דהיינו מתווכות.

(האמונה הרמה, מהדורת סמואלסון, עמ' 157)

פעולות האל מתבצעות, כאמור, באמצעות המלאכים, שהם המתווכים בין האל לבין העולם. מציאות המלאכים, שכזכור הם שכלים נבדלים, מבוססת על תורת הנפש. השכל הפועל, שהוא אחרון השכלים הנבדלים, מוציא את הנפש האנושית מן הכוח אל הפועל וגורם לתנועותיה. השכל הפועל הוא "מניע, יניע הנפשות האנושיות מן הצד אשר תהיינה בו משכילות בכוח, אל הצד אשר תהיינה משכילות בפועל" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 57; מהדורת סמואלסון, עמ' 330). כמו המניע הראשון, המניע בלי להתנועע את הגלגלים שמתחתיו, כך השכל הפועל שכולו בפועל גמור, ואינו עובר אפוא מהכוח אל הפועל, מניע את השכל האנושי ומוציא אותו מהכוח אל הפועל:

ואי-אפשר לתנועת הנפש האנושית מן הסכלות אל הידיעה מבלתי מניע ראשון, ושלא יהיה הוא קונה זה הדבר אשר אליו התנועה, רצוני השכל, אבל יהיה נמצא אליו בפועל מתחילת הדבר. [...] וזה אשר נדבר בו איננו גשם, ולא מניע גשם, ולא כוח גשם, וייקרא עצם פשוט, וייקרא שכל בפועל. וייקרא מצד שיפעל בשכל האנושי פעולה, מוציאה מן הכוח אל הפועל, "שכל פועל". וכן קראוהו העם, וכאשר בחנו המופת שלהם מצאנוהו אמת ויציב, ומצאו התורה והפילוסופיה מסכימים על זה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 58; מהדורת סמואלסון, עמ' 330)

שאלה

כיצד, לדעת אבן דאוד, דומה השכל הפועל למניע הראשון?

לסיכום: בלי להיכנס לפירוט טיעוניו, במשנת ראב"ד לפעולות האל יש מבנה היררכי יורד: המלאכים, הגלגלים המונעים על-ידי שכליהם הנבדלים, השכל הפועל (אחרון השכלים הנבדלים), וההשכלה האנושית הנפעלת על-ידי השכל הפועל. המלאכים, שהם המתווכים בין האל לעולם, נחוצים בתהליך ההשכלה (המעבר מסכלות לידיעה) של העצמים הפשוטים (כלומר גלגלי השמים), ולבסוף גם של האדם. כמו כן הם נחוצים לתנועות גלגלי השמים, ובסופו של דבר הם נחוצים כדי להסביר כיצד נוצר ריבוי מאחדות. בולט במיוחד במשנה זו תפקידו של השכל הפועל, המוציא את השכלים האנושיים מהכוח אל הפועל. השכל הפועל גם משמש מתווך בנבואה, ואז הוא נקרא "רוח הקודש" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 70; מהדורת סמואלסון, עמ' 322).

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

7.5.4.5 האמונה בנביאים ובקבלה

לפי רב סעדיה גאון (ראו יחידה 2, סעיף 2.4.3), נוסף על שלושה סוגים אוניוורסליים של ידיעה – ידיעה אמפירית, ידיעה שכלית וידיעה היקשית – קיים סוג רביעי של ידיעה, "ההגדה הנאמנת" או "המסורת האמיתית", המשותפת ל"קהל המייחדים". כזכור, בתחילת ספר האמונה הרמה הזכיר אבן דאוד את מי "שיאחו בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו". עד כה, בארבעת עיקרי האמונה הראשונים עסק ראב"ד רק בנר החכמה, כלומר בראיות שכליות המוכיחות (לכאורה) אמתות פילוסופיות כלליות, כגון מחויב המציאות, האחדות האלוהית, תוארי האל, והמלאכים. בעיקר החמישי, המוקדש לאמונה בנביאים ובקבלה, הוא פונה ל"נר הדת", כלומר לאמתות המסורת הדתית. בעיקר החמישי אבן דאוד מדגים כיצד (לפי הדימוי שלו) יש להחזיק בשני הנרות יחד – נר החכמה ונר הדת.

לדעת עמירה ערן, סוגיית הנבואה בעיקר החמישי מלמדת על "חיבור עקרוני" בין שני ספריו של אבן דאוד, ספר הקבלה, המאמת את היהדות על סמך טיעונים היסטוריים מהעבר, וספר האמונה הרמה, המאמת את הנבואה מבחינה פילוסופית, ועל-ידי כך מונע את האפשרות בעתיד לכפור בדת. לדבריה:

נראה כי יש לראות את העיקר (הפרק) הדין בנבואה בספר האמונה הרמה כצומת חיבור עקרוני עם ספרו הנוסף של אבן דאוד, ספר הקבלה. שני הספרים נכתבו בזמנית, והם עוסקים בהיבטים מקבילים של ביסוס תוקפה של האמונה היהודית. אך בעוד ספר הקבלה מתייחס לרציפות ההיסטורית בעבר כמסגרת אובייקטיבית לאישור תוקף הדת, מטרת הדין באמונה הרמה היא חסימת האפשרות לערער על הדת בעתיד.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 207)

ערן סבורה שהדין בנבואה בעיקר החמישי מהווה יחידה ספרותית עצמאית שנכתבה כנראה לפני שנכתב שאר ספר האמונה הרמה.

השוני האידיאי והצורני של העיקר החמישי, המבדיל אותו מיתר פרקי הספר, מלמד, לדעתי, על כך שהוא היווה תחילה יחידה עצמאית. על-פי הערכתי, הוא נכתב ראשון מכל החיבור כולו, ורק מאוחר יותר הורחב למסגרת הספר המוכר לנו. לא מן הנמנע הוא כי העיקר הדין בנבואה (העיקר החמישי) הוא ראשיתו של אותו ספר על הנבואה שאבן דאוד מכריז בחתימת ספר הקבלה שהוא עתיד לכתוב: "וכשהשלמנו את ספר הקבלה [...] ונבאר את כל הנבואה".

(ערן, שם, עמ' 264)

בעיקר חמישי זה, ראב"ד מתחיל, כמו רס"ג בספר האמונות והדעות, בצורך הכללי בידיעה, מה שרס"ג כינה "הגדה נאמנת" והוא, אבן דאוד, מכנה "מקובלות" או "שמע" או "סיפור". ידיעה זו

חיונית לקיום האנושות, הציוויליזציה ("היישוב") והמוסר: "בהם יישמר סידור העולם ויתמיד בו היישוב. ולולי הם מתבטל זה [...] כי אם היה זה כן, ייפסד הסידור ויתחדש ההרג" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 70; מהדורת סמואלסון, עמ' 323). השופט, למשל, לא יכול להסתפק במה שהוא חש ישירות באופן אישי, אלא חייב להסתמך על מה שאומרים לו "מצד הסיפור". "ולכן אי־אפשר לשופט מבלי שמוע הדברים, ושיברר העדויות ושיתדל שיקח אותם מאנשים נאמנים בכל יכולתו. הנה כבר התבאר תועלת המקובלות" (האמונה הרמה, שם).

ער כאן הדיון ב"מקובלות" או ב"שמע" או ב"סיפור" היה כללי ותקף כלפי כל חברה אנושית. עתה פונה ראב"ד לסוג מיוחד של ידיעה זו – הנבואה. מצד אחד הנבואה היא שיא ההשגה השכלית, ומצד אחר מעורב בה הכוח המצייר (כלומר כוח המדמה). כמו אצל יהודה הלוי, יש קשר בין הנבואה לבין ארץ־ישראל, אף־על־פי שהיו נביאים שפעלו בחוץ לארץ. לכן ראב"ד אינו אומר שהנבואה חלה אך ורק בארץ־ישראל, אלא "וגם כן מקום מיוחד על הרוב" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 74; מהדורת סמואלסון, עמ' 320). יש קשר בין הנבואה לעם ישראל אף שהיו נביאים בודדים מקרב הגוים, למשל בלעם, לפחות בדרגה נמוכה של נבואה, דהיינו חלומות אמיתיים. לדברי ראב"ד:

ועוד אומה מיוחדת, והיא הישראלית. כי אומתנו הסכימה על זה. ואמרו רבותינו ז"ל (בבלי, ברכות ז: ע"א): ביקש משה רבינו ע"ה שלא תשרה שכינה על אומות העולם וניתן לו, שנאמר: "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה" (שמות, לג: טז). ולא נכחיש שיהיה באומות העולם מי שאליו מין מן הנבואה החלומית, כמו שהיה אל בלעם [...] וכל זה על דרך הגדלת האומה.¹⁶

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 74; מהדורת סמואלסון, עמ' 320)

בין חז"ל היו אחדים, כמו ר' עקיבא, ש"כיוונו" והיו ראויים לנבואה, כמסופר (בבלי, חגיגה יד: ע"ב): "ארבעה נכנסו לפרדס [...] ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום". הטיעון שאחרים מחז"ל כיוונו לנבואה והיו ראויים לה, בא ככל הנראה לחוק את טענת אבן דאוד שהיהדות הרבנית, המושתתת על מסורת בעל־פה, היא לא רק המשכה של היהדות המקראית, המושתתת על הנבואה, אלא אינה נחותה ממנה. בסופו של דבר, לפי הניתוח של אבן דאוד, גם הנבואה המקראית וגם הקבלה הרבנית שייכות לאותו סוג של ידיעה אמיתית.

לדעת אבן דאוד, יש ליהדות הרבנית יסוד פילוסופי (נוסף על היסוד המקראי, כלומר פסוקים המעידים על נצחיות תורת משה) נגד טענות הנצרות והאסלאם, שהן החליפו את התורה בנבואה חדשה. הנוצרים טוענים, שהתורה וספרי הנביאים אמיתיים ושהנוסח שלהם אמיתי, אבל התורה "הומרה" בברית החדשה. המוסלמים טוענים, שנבואת נביאי ישראל הייתה נבואה אמיתית, אבל

16 "וכל זה על דרך הגדלת האומה" – גם תופעת הנבואה בקרב הנוכרים היא בזכות ישראל.

התורה וספרי הנביאים שוננו וזויפו בידי היהודים במשך הדורות, כך, שנוסח הכתובים שבידינו היום אינו אמיתי. כוונת ראב"ד כאן היא לטענה האסלאמית של "תחריף", כלומר זיוף כתבי הקודש בידי היהודים.¹⁷

בפולמוסו נגד הנצרות והאסלאם משתמש אבן דאוד בראיות דתיות המסתמכות על פסוקי מקרא להוכחת נצחיות תורת משה. ואולם הוא מוסיף לראיות הדתיות האלו ראיות פילוסופיות. לדעתו, טענות הנצרות והאסלאם נגד היהדות אינן תקפות מבחינה הגיונית. לדבריו, הן "המצאות חלשות" (האמונה הרמה, שם). אבן דאוד סבר כי מסורת רצופה בלא הפסקות, הנקראת בפיו "שמועות תכופות" או "סיפורים תכופים" או "העניינים התכופים", מוכרת בעיני "בעלי ההיגיון" כ"מופת אמת", ומשמשת ראיה כי הטענה שהתורה בוטלה או זויפה אינה נכונה. לדבריו:

ונשוב להשיב להם בסגנון אחד מהדיבור, והוא הדיבור בשמועות התכופות. וכבר נודע מדעת בעלי ההיגיון, שהשמועות התכופות הקדמות נכנסות במופת האמת, עם שבעלי ההיגיון הם האנשים היותר חזקים שבעולם בדיוק הדיבור, ובהכריל בין הצורך ממנו והכוזב, וחכמים בבקאות ההטעות בו. אמנם הם לא ישימו דרך לאדם שיכחיש היות בעולם מצרים וכבל, להיות תכוף הדיבור, עד שהיה כמו מורגש. ויתחייב למי שראה אותם, ולמי שלא ראה אותם להאמין בזה. ואם יצטרך לשום הקדמה במופת יעבור זה, כי היה בעולם איש שמו משה, ושהוא הביא תורה, נמשכו לו עליה עם ממינו, נקראים בני ישראל. כי הם מפורסמים מהסיפורים התכופים אשר נדבק תכופותם מני אלפיים וארבע מאות ושבעים ושנים שנה,¹⁸ לא הפסיקם מפסיק. אמנם אמתת נבואתו, אם היו הם מכחישים אותה, היינו משתדלים לקיימה להם, אמנם הוא דבר הודו בזה הם וכל תורני שעל הארץ. הנה אין להתעסק לנו בקיום מה שלא בא סתירה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 78; מהדורת סמואלסון, עמ' 317)

שאלה

הסבירו את המשפטים מהקטע המובא כאן: "להיות תכוף הדיבור, עד שהיה כמו מורגש", ו"הודו בזה הם וכל תורני שעל הארץ".

לסיכום: לדעת ראב"ד, רצף המסורת היהודית הבלתי־פוסקת במשך 2472 שנים הוא ראיה תקפה מבחינת ההיגיון נגד טענות הנצרות והאסלאם, שהנבואה הישראלית המקורית והנצחית, שבה

17 טענות אלו מובאות בספר האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 77-78; מהדורת סמואלסון, עמ' 316-317.
18 2472 שנים, כלומר מאז מעמד הר סיני. ספר האמונה הרמה חובר בשנת ד'תתקכ"א (4921 = 1160/61). בספר הקבלה, מהדורת כהן, עמ' 5, ראב"ד כותב שמעמד הר סיני אירע בשנת ב'תמ"ט (2449 = 1312/11 לפסה"ג), כך שמניין השנים ממעמד הר סיני עד חיבור ספר הקבלה וספר האמונה הרמה הוא 2472 שנים.

מודים הנוצרים, המוסלמים "וכל תורני שעל הארץ", הומרה בנבואה חדשה. בנוסף, העובדה האמפירית שנוסח התורה זהה בכל קהילות ישראל מבטלת את טענת הזיוף:

ואנו מוצאים התורה מפורסמת בנוסח אחד אין חילוף בו בין קהילות ישראל אשר מארצות הורו עד קצה ספרד והמערב בארץ היישוב, ומקצות גבולות אפריקא ובוש ותימן בדרום, עד קצי ערי אלמוגוס אשר על הים המקיף הצפוני [...] הנה כבר בוטל שיהיה בה חילוף, ובוטל שתומר.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 80; מהדורת סמואלסון, עמ' 315)

אבן דאוד מאמץ אפוא את טענת רב סעדיה גאון ור' יהודה הלוי שאי־אפשר להכחיש את מה שאירע לנוכח המון העם ונמסר על ידי העם כולו במשך הדורות, ומוסיף את הטיעון ההגיוני. לדעתו, קיים הבדל הגיוני ועקרוני בין מסורת סתם, כלומר הידיעה ההיסטורית המכונה "קבלה", שניתן להטיל בה ספק, לבין מסורת רצופה ובלתי־פוסקת, שאי־אפשר להטיל בה ספק. לדבריו בסוף העיקר החמישי:

ודע שההפרש שבין העניינים התכופים והמקובלים הוא, אפשרות הכנס הספק במקובלים, ולא אפשרות הכנס בתכופים. ומופת הנביא אשר דיבר בהם פנים בפנים אל המון אומתו, והעמידם שהוא עשאם בפני המוניהם כולם, ולא הכזיבוהו בהם שום אדם בהם, ולא הכזיב אותם שום אדם אחריו, הם העניינים התכופים. והעניינים התכופים ראויים שיהיו הקדמות בהיקש אמיתי המופתי. ויהיה זה מספיק בקיום האמונה האחרונה בע"ה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 81; מהדורת סמואלסון, עמ' 314)

שאלה

מה, לדעתכם, כוונתו של ראב"ד באמרו: "ויהיה זה מספיק בקיום האמונה האחרונה", ומה פירוש המילה "האחרונה" כאן?

7.5.4.6 האמונה בהשגחה ובסוד היכולת

ראינו לעיל (סעיף 7.5.4.3) שראב"ד (כמו הרמב"ם אחריו) הביא את דברי חז"ל "דברה תורה כלשון בני אדם" כדי להסביר שהמקרא, המכוון אל המון העם, מייחס לאל תארים, ובייחוד הגשמות, "על צד העברה", כלומר בלשון מטפורית.

ונאמר גם כן שדיבור להמון הביא לזכור תארים לבורא ית' וית' שהם על צד העברה. וראוי שייאמן, שאף־על־פי שנאמר כן, אינם על דרך האמת כן. [...] וכן כל מה שיתואר בו ית' ממציאות איברים לו, הוא על צד העברה, וממה שנאמר עליו "דברה תורה כלשון בני אדם".

[...] ותמצא הכתוב ישתולל [כלומר יישלל] מן ההגשמה, ויעיר על שהיא נאמרת בהעברה, וזה באמרו: "ונשמדתם מאד לנפשתיכם, כי לא ראיתם כל תמונה, כיום דבר ה' אליכם בחרב" (דברים, ד: טו).

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 51; מהדורת סמואלסון, עמ' 335)

העובדה שהמקרא מרבה להשתמש בלשון מטפורית ("העברה") ורב־משמעית ("שיתופים") כלפי האל הביאה רבים אל "שיבושים ומבוכות". בפתיחת הדיון בעיקר השישי, "ביאור ההשגחה וסוד היכולת", ראב"ד אומר שהוא עוסק "בזכר שיתופים וההעברות נפלו בלשון העברי בשמות הנכבדים, חייבו שיבושים ומבוכות" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 81; מהדורת סמואלסון, עמ' 314). בטענה זו, שתוארי האל בכלל והשגחת האל בפרט נאמרים "על צד ההעברה" או "בשיתוף השם", ושאוּפִי זה של לשון המקרא הביא רבים למבוכה ולהסיק בטעות כי הפילוסופיה והתורה סותרות זו את זו, אבן דאוד מקדים את הרמב"ם, אך הרמב"ם מציג את הבעיות ובייחוד את יישובן בצורה שיטתית יותר וברורה (כפי שנראה ביחידה 9).

גם שמות האל הם לעתים שמות משותפים:

ולא רצתה התורה הטהורה שגהיה במבוכה ובעיוורון [...] ונאמר עתה, כי השמות אשר יחשבו בלשון העברי שמות לאל ית' לבד, הנה כבר אפשר אצלם להפילם על נמצאים זולתו. וזה מבואר בקצתם, נעלם בקצתם. אמנם אשר יתבאר בהם זה, הוא כמו מילת "אלהים", כי היא לפעמים תיפול על האל ית' וית', כאמרו "בראשית ברא אלהים" (בראשית, א: א), ופעמים יפילוהו על קצת העצמים הנכבדים אשר ייקראו מלאכים, והם משפיעים על האנשים כמו שאמרנו. וזה מבואר ביעקב ע"ה: "האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו [...] המלאך הגאל אותי" (בראשית, מח: טו-טז). וכבר יפילוהו על הכוכבים, כאמרם: "ברך יחד כוכבי בקר, ויריעו כל בני אלהים" (איוב, לח: ז). וכבר יפילוהו על השופט כאמרם: "ער האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים" (שמות, כב: ח). וכבר יפילוהו על החכמים כאמרם: "אני אמרתי אלהים אתם [...] אכן כאדם תמותון" (תהלים, פב: ו-ז). וכבר יפילוהו על האנשים הנכבדים כאמרם: "ויראו בני האלהים את בנות האדם" (בראשית, ו: ב). וכבר יפילוהו על הצלמים, להיות השם להם כפי אמונת הכופר העובד אותם, כאמרו: "ובכל אלהי מצרים" (שמות, יב: יב) [...] וזה כולו לפי שעצמות האל ית' וית' למה שלא ישיגה בן אדם כל עוד היותו בחומר,¹⁹ לא יהיה לו בנפש תואר מסכים לעצמותו,²⁰ ולמה שיהיה הדיבור החיצוני מורה על הדיבור הפנימי תואר לו,²¹ לא יהיה אצל הדיבור החיצוני גם כן מלה תורה על תואר עצמות לו.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 83; מהדורת סמואלסון, עמ' 313)

19 "למה שלא ישיגה" – מפני שהאדם אינו יכול להשיג את עצמות האל כל עוד הוא חי בגופו החומרי.

20 "בנפש תואר מסכים לעצמותו", כלומר אין האדם מסוגל להשיג מושג אמיתי של עצמות האל.

21 "הדיבור החיצוני", כלומר האדם, שאינו מסוגל להשיג מושג אמיתי בנפשו (ב"דיבור פנימי") את עצמות האל, על אחת כמה וכמה שאינו יכול לבטא מושג פנימי כזה במילים מדוברות (ב"דיבור חיצוני").

ראב"ד מעוניין כאן במיוחד במלאכים, שכאמור נקראים לפעמים "אלהים". המלאכים שונים מבני אדם בהיותם שכלים נבדלים, כלומר בלתי-גשמיים, ובהיותם שלמים:

כי הנפשות המדברות השלמות המעלה מאוד מבני אדם הם מלאכים. אין הפרש ביניהם ובין המלאכים אלא שני דברים, אחד מהם, שהם עתה נפשות לבעל גשם והמלאכים אינם כן. והשני ההפרש שבין מקנה השלמות וקונה השלמות.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 84-85; מהדורת סמואלסון, עמ' 313)

מלאכים אלה, כאמור, מתווכים ("אמצעיים") ב"השתלשלות" סיבתית בין האל לבין העולם.

ונשוב עתה אחר הצעתי אלה ההקדמות לבאר אמונתנו, ונאמר: שכל נבואה, וכל שלמות, וכל סידור מסידורי הטובות אמנם הם מאת האל ית' וית' וברצונו ובמאמרו וחפצו הקדום מני ער. אכן מהם מה שיצא באמצעי או באמצעיים. ומן היותר ראוי בעניינים הגדולים כבריאת השמים והארץ, שיצא מאתו יציאה ראשונה, ובמה שלמטה מזה, מן החידושים העולמיים והעתקת המלכויות, שיצאו באמצעיים. וכל שכן ענייני האישים והנמצאים השפלים הנמצאים בהם סידורים [...] אינם בכונה ראשונה מן הראשון, אבל ממשפיעי הצורות ברצונו ית' ושהכל שב אליו בהשתלשלות כמו שקודם זכרו.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 86; מהדורת סמואלסון, עמ' 311)

שאלה

הביאו דוגמאות לגימיה נאו-אפלטונית בקטע דלעיל והסבירו אותן.

לסיכום: בהיבט הדתי – לשון ההעברה והשמות המשותפים במקרא – ובהיבט הפילוסופי – העובדה שהאל פועל בעולם באמצעות מתווכים, שהם המלאכים, ושגם הם נקראים במקרא בשם "אלהים" ובשמות אלוהיים אחרים – התוצאה היא מבוכה רבה בנוגע לתארים המיוחדים לאל. מבוכה זו קיימת לדוגמה בהבנת הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית, א: כו). מה פירוש הצלם האלוהי שבו נברא האדם? לדעת ראב"ד, כוונת "צלם" הוא חיקוי, והאדם מחקה את המלאכים בהיותו שכלי ("מדבר"). לדבריו:

ודע שאנשים מה מסכלי אומתנו נתבלבלו ונבוכו במאמר האל ית': "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". ופירשו "נעשה אדם" על צורתנו ודמותנו. והנה אצל ההמון הצורה היא הגשם, כאמרם צורת ראובן צורה נאה, וצורת שמעון צורה כעורה, וירצו בזה הפנים. ועל כן חשבו שזה הכתוב יחייב שהאל עשה האדם בגשמיותו ודמותו, ולכן טעו טעות גמור. אמנם החולקים עלינו מן האומות גזרו עלינו בזה שאנחנו מגשימים. והוקשה על חכמי אומתנו לצאת מזה

שהשיגו עליהם בעלי מחלוקתם, עד שהשבעים אנשים אשר העתיקו התורה לתלמי המלך אמרו, "ויברא אלהים את האדם בצלם ודמותו"²² וכל זה קרה להיותם חושבים שפני האדם הוא צורתו, וכאילו הם עשו היקש כזה, הבורא ית' ברא האדם כצורתו, וכל צורה גשם, הנה לבורא ית' גשם. וכל זה קרה מסכלותם בעניין הצורה, ושהיא עצם פשוט בלתי-גשמי, והוא לנמצאות נקי מן החומר בכלל. [...] ומאמר האל "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", הנה עניינו, שיזרח עליו מבין כל מה שתחת השמים צורה שכלית מדברת מלאכית, יהיה דומה בה למלאכים. ואינו מחויב שמה שידמה לדבר יהיה בהכרח כמוהו מכל צד, אבל יהיה לו ממנו דמיון, אם חזק אם חלש. ובין האדם והמלאכים דמיון חלש [...] שידמה שיהיה יחס שכלנו אל שכלי השמים, השמש והכוכבים, יחס גשמו אל גשמיהם, וזכות חומרנו אל זכות חומריהם. [...] אך האדם איך שיהיה, הוא מכל מה שתחת השמים משכיל עצמותו והאל ית' וית' והמלאכים והשכל הפועל. ולזה יש לו צורה דברית. אבל אומר שמילת "צלם" ומילת "דמות" הם נרדפים, ומעולם לא נרצה בהם כלשון העברי, אלא חיקוי דבר מה. [...] ואין במילת "צלם" מה שיורה על גשם אלא על חיקוי, ונתחקו המלאכים באדם להיות מדבר. [...] ומי שיצא מזה הדרך אל ההגשמה הוא סכלות ממנו.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 91-92; מהדורת סמואלסון, עמ' 307-308)

שאלה

כיצד מפרש ראב"ד את הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית, א: כו), ומהו הצלם?

לבסוף, אבן דאוד סבור כי בנקודה זו, שבמידה מסוימת האדם מחקה את המלאכים ודומה להם בשכלו, יש הסכמה בין הפילוסופיה (דווקא בדברים המיוחדים לאריסטו) לבין הדת. לדבריו:

ובכמו אלה יאמר הכתוב: "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהלים, ח: ו), ויסכים הכתוב עם הפילוסופיה בזה. וכבר מצאנו אריסטו שיאמר בזה הלשון: הנה אנחנו באופן מה השכל הפועל.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 92-93; מהדורת סמואלסון, עמ' 307)

כל הדיון הזה בשמות המשותפים של האל ובמלאכים המתווכים בינו לבין העולם, שהם הצלם האלוהי שהאדם מחקה בהיותו שכלי, מהווה בסיס, לקראת סוף הספר, לשאלה שבה התחיל: "ההכרח והבחירה", כפי שהשאלה נוסחה בפתיחת הספר, או "ההשגחה וסוד היכולת", כפי שנוסחה

²² הכוונה כאן לתרגום השבעים, שנדון ביחידה 1 (נסעיף 1.4.2), ושנחזור לדון בו ביתר פירוט ביחידה 9 (נסעיף 19.2.2). בטקסט היווני חסרה המילה "בצלמו", אולי בכוונה למתן את ההגשמה שבפסוק. סיפור תרגום השבעים מובא בתלמוד הבבלי, מגילה ט: ע"א. חז"ל היו אפוא מודעים להבדלים שיש בין תרגום השבעים לבין הנוסח העברי, אולם לא כל השינויים המוזכרים בידי חז"ל מתיישבים עם נוסח תרגום השבעים שבידינו.

כאן, בסוף המאמר השני של האמונה הרמה. לדבריו: "הוא הפרק אשר בגללו וסיבתו הצענו זה הספר, והוא תחילת המחשבה וסוף המעשה". (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 93; מהדורת סמואלסון, עמ' 306).

ראינו לעיל כי בדברי ראב"ד על "השתלשלות האמצעיים" יש נימה היררכית נאו־אפלטונית האופיינית לאריסטוטליות בימי הביניים. קוסמולוגיה זו, המבוססת על הקוסמולוגיה של אבן סינא, חשובה לפתרון בעיית ההכרח והבחירה. הריחוק ההיררכי בין האל לבין העולם, המתווך על ידי המלאכים, מהווה במשנת ראב"ד אבן־פינה לחופש הבחירה האנושית, מפני שככל שהדבר רחוק מהראשון (כלומר מהאל), ידיעת האל פחות מקיפה אותו. לדברי עמירה ערן:

הריבוד ההיררכי מאפשר לשמר את התנועתיות (שפירושה שינוי) ברובד ה"נמוך", הגשמי והמדיד, בלי להסיק מכך על תנועתיות ברובד ה"גבוה" הבלתי־גשמי והבלתי־מדיד. הבנה זו היא הכרחית לצורך ניתוק האחריות האלוהית הישירה למעשיו של האדם. [...] היא מותירה מרווח רחב דיו לפעילות חופשית של האדם.

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 234)

כך מסביר נורברט סמואלסון את תפיסת ראב"ד:

לפי דעה [נאו־אפלטונית] זו, אפשר לסווג את כל הישויות להיררכיה שבה כל הדברים שהם מעל לדברים אחרים מוערכים כנעלים, איך שהוא, מבחינה מוסרית. בהיררכיה זו האל נמצא במקום העליון, והחומר, המזוהה עם האפשרות והמכונה היולי, נמצא במקום התחתון. ככל שדבר נחות, כלומר ככל שמקומו ירוד בהיררכיה, הוא פחות נודע לאל. [...] אבן דאוד טוען שחוסר ידיעה זו אינו חיסרון אצל האל מפני שהחיסרון טמון בדבר הידוע ולא באל היודע. במילים אחרות, האל יודע אותם במידה שהם ניתנים לידיעה, ובמובן זה, ידיעתו אותם היא שלמה.

(סמואלסון, ספר האמונה הרמה, עמ' 241)

לדברי אבן דאוד:

אומר שהאל ית' הוא יודע עצמותו [...] וכל מה שהיה הדבר יותר מופשט מן החומר וממה שדומה לחומר, רצוני אפשרות המציאות, הייתה ידיעתו יותר שלמה. כי אנחנו כבר ביארנו שחסרון הידיעה היא מצד החומר, וכל חיסרון וכל רע אמנם יולד במה שבו דיבר בכוח, וכל מה שהוא יותר רחוק משיהיה לו דבר מה בכוח, הנה הוא יותר שלם, ויותר רחוק מדרכי החיסרון וקצור מהשלמות. ואחר שהראשון ית' ישכיל עצמותו, ועצמותו ית' הוא היותר חשוב שבתוארי השלמות, הוא ישכילם על צד היותר שלם שיהיה בידיעה האמיתית. והוא ידע גם כן ששלמותו איננו מכוונת לעצמותו לברו, אבל הוא בצד ישפיע ממנו אל וולתו, ומזולתו לזולתו

עד שיתרחקו הנמצאות ממנו בסידור. וידוע כי כל מה שנתרחקו ממנו הנמצאות בסידור, השיגם מן החיסרון כפי שיעור הרחוק וסידורו גם כן בקיצור מהשלמות.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 93; מהדורת סמולסון, עמ' 306)

מבנה סידורי נאו־אפלטוני זה גם מסביר את מקור הרע, שאינו נובע מלמעלה מהאל:

ונאמר עתה, שאי־אפשר בשום פנים ולא בשום עניין, לא אצל השכל ולא כמה שיחייבו כתובי תורתנו, ולא כמה שהאמינוהו נכבדי אומתנו, היורעים בפירוש הכתובים התוריים, שיצא מהאל ית' וית' לא רע ולא חיסרון בשום פנים.

(האמונה הרמה, שם)

הרע והחיסרון אינם בגדר המציאות אלא בגדר ההעדר, כמו החושך שהוא היעדר האור (וכפי שנראה, גם הרמב"ם מסביר כך את החיסרון ואת הרע). מה שנמצא צריך סיבה לקיומו. מה שנעדר, כלומר שאינו נמצא, אינו צריך סיבה: "וההעדרים כולם לא יעשה אותם האל ית' ולא זולתו, כי הם אינם דברים שייעשו" (האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 94; מהדורת סמולסון, עמ' 306). אילו פעל האל ("הראשון") רק את הטוב והשלם ביותר, על מנת להעניק לו משלמותו, היה פועל על עצמו בלבד, ולא היה סידור היררכי של הנמצאים:

והאומר שכן היה ראוי להיות, וכי הבורא היה לו לבחור היותר נאות, אומר שקר. ולא בחר היותר נאות מכל הדברים, יחויב שיהיו הצמחים כולם בעלי־חיים, והבעלי־חיים כולם אנשים, והאנשים כולם כמשה רבינו ע"ה, ומשה כיתר נכבד שבמלאכים, ולא יהיה במציאות סידור, ולא יחסרו מדרגות הדברים כל מה שיתרחקו מן ההתחלה הראשונה. ולא יהיה במציאות נמצאים אלא על דרך אחד, ויפסק המציאות לחזק שלמותו. [...] ויהיה שלמותו [של האל] מגיע אליו לכד ואל נמצאים מעטים. והאומר זה מתנשא לשפוט כרצונו, כי חסד האל ית' אינו מועט מגיע אל נמצאים מועטים, כי אם רב מאוד, והיו המדרגות רבות מאוד.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 94-95; מהדורת סמולסון, עמ' 305)

לכן התסרונות, אף־על־פי שהם מבטאים חוסר שלמות של הפרט, נחוצים לסדר הכולל של העולם. האפשרי נחוץ, לא רק ההכרחי. מה שבכות נחוץ, לא רק מה שבפועל. לכן יש להבחין בין שני מיני האפשרות: המין האחד הוא אפשרות שאיננה קיימת במציאות, אלא רק בתודעת המתבונן במציאות. לגביו קיימות חלופות שונות לגבי תופעה מסוימת (כגון, האם יירד גשם, או לא), משום שהוא אינו יודע במדויק מה הן הסיבות הגורמות לאותה תופעה להתקיים. אך כאשר הסיבות האמיתיות תהיינה נוכחות בוודאות גם התופעה שתוארה קודם כאפשרית – תקרה. האפשרות הנראית לנו היא תוצאה מסכלותנו. המין האחר הוא אפשרות אמיתית, כלומר מצב שבו עדיין לא הוכרע איזו חלופה תצא אל הפועל:

כי האפשרי שני מינים: אפשר מצד הסכלות, ומשלו אם מת היום מלך בבל או אם הוא חי. כי אנחנו אנשי ספרד לא נדע זה, אבל שני הקצוות אצלנו שווים, וזה לסכלותנו, במה שהוא רחוק ממנו. עם היות שהדבר בעצמו אינו אפשר, אבל יצדק עליו בהכרח אחד הקצוות. [...] אמנם האפשר השני, אשר הוא אפשר מפני שהאל ית' שמו [= שם אותו], אפשר, וברא אותו דר סוכל משני תארים ההפכיים, אם זה ואם זה, איך שידמין. הנה כמו זה אין להרחיק מהאל ית' שידעהו אפשרי. ואם יתעקש מתעקש, ויאמר האם יסכל האל ית' מה יהיה אחרית עניינו, אמרנו אין זה סכלות.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 96; מהדורת סמואלסון, עמ' 304)

מקרה זה, שבו האפשרות היא ממשית, אינו פועל יוצא של אי־החלטה של האל, מפני שהוא יודע את אלטרנטיבות הקיום של כל הברואים, שהרי כך בראם: כמו שהאל יודע רק את מה שנמצא, ואין אי־ידיעתו של הנעדר מהווה סכלות, כך האל יודע את הדברים האפשריים כפי שהם (אפשריים), ולא כפי שאינם (הכרחיים). הבה נזכור: ככל שהדבר רחוק מהראשון, ידיעת האל מקיפה אותו פחות. יש ארבעה מיני סיבות למציאות הנמצאים: אלוהיות, טבעיות, מקריות, ורצוניות ("בחירות"). ככל שהסיבה ישירה יותר, הנמצא ידוע יותר. ככל שהסיבה עקיפה יותר, הנמצא ידוע פחות:

הנה כבר היו הסיבות בבחינה מה מיניהם ארבע. או הם מין אחד בבחינה מה. וזה כי מהם אלהיות, רצוני בכוונה ראשונה מהאל ית'. ומהם טבעיות, ומהם מקריות, ומהם בחירות.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 97; מהדורת סמואלסון, עמ' 303)

לדעת ראב"ד, אין אפוא סתירה בין ההשגחה לבין הבחירה. האפשרות כי משהו יצא או לא יצא אל הפועל אינה פוגמת בידיעת האל, או בהשגחתו. האפשרות נובעת מהחומר ומהיעדרו, כלומר מלמטה, ואילו מקורה באל, כלומר מלמעלה. ידיעת האל את האדם כ"בחירי", כלומר כמחונן בטבעו בחופש הבחירה, אינה סכלות. הידיעה האלוהית מקיפה את הנמצא, לא את הנעדר, ובמובן זה חופש הבחירה הוא מעין היעדרו של ההכרח. התורה והפילוסופיה מסכימות אפוא שקיימת השגחה ושקיים גם חופש בחירה אנושית.

לדעת עמירה ערן, שאלת חופש הבחירה – "שאלת המפתח" של הספר – מדגימה ומתמצתת את היחס שבין הפילוסופיה לבין הדת, המעסיק את ראב"ד לאורך הספר.

אבן דאוד סובר שהעיקרון של חופש הרצון תיוני לשמירת המסגרת ה"דתית", היינו: לשמירת האמונה בשכר ועונש הניתנים לאדם על ידי מידת היענותו לצו. באופן דומה הוא מניח כי שעה שהתפיסה הפילוסופית מדברת על חופש בחירה, היא מביעה את אמונה המלא בכך שהאדם המכיר את חוקי המציאות יפעל על פיהם מבלי שיראה בכניעתו

להכרעת השכל פגיעה בחירותו לבחור. כיוון שההבדל המהותי בין דתיות לפילוסופיה מצוי לדעת אבן דאוד באופי הקבלה של האמת, ולא בתכניה, הדיון בחופש נשאר בתחום של ההיענות לצו, אלוהי או תבוני. [...] ניסוחו של אבן דאוד, כי קיים אפשר בר ממש וכי המציאות פתוחה להכרעה, אין פירושה שההכרעה היא קפריזית וכי האפשר הוא בלתי־מוגבל, אלא שהאמת קיימת וכי מימושה בתחום האדם תלוי בדבקותו בהכרה התבונית. [...] מכיוון שהצו האלוהי מזדהה עם תביעת התבונה, אין סתירה בין פעילות אנושית תבונית וחופשית לבין פעילות אנושית שמונחית בכוח הצו האלוהי. התועלת והנוק הם ביטוי אובייקטיבי למה שמתקבל אצל בני אדם כשכר ועונש. [...] שאלת חופש הרצון היא אם כן ניסוח לסוגיית היחס בין הפילוסופיה לדת. היא ממוקמת באופן שיטתי בסוף המאמר השני, אחרי שאבן דאוד הקדיש את מאמציו לביאור תכניה של הפילוסופיה (במאמר הראשון) ולביאור האיחוי בין הפילוסופיה לדת (במאמר השני), ובטרם ייגש לליבון אורח החיים המוסרי (במאמר השלישי). מבחינת הדיון בחופש הרצון ניתן לנסח אותה המתודה כליבון תוכני התבונה (המאמר הראשון), התרת הסתירה בין הכרע התבונה לציווי האלוהי (המאמר השני) ומימוש חירות הרצון במסגרת דתית על ידי היענות לצו אלוהי (המאמר השלישי).

(ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 253-252)

7.5.5 תורת המידות

המאמר השלישי של ספר האמונה הרמה, הנקרא "ברפואה הנפשית", הוא קצר מאוד (פחות משבעה עמודים מתוך 104 עמודים במהדורת וייל) והוא עוסק, כנאמר בכותרת, "במידות והנהגות ונימוסים והחוקים והתחינות והתפילות", נושאים השייכים ל"פילוסופיה המעשית". גישתו לתורת המידות משקפת את האתיקה (ספר המידות) של אריסטו, אבל עוברת גם לתחום הרוחני־הדתי, למשל הצורך האנושי בתפילה.

ייתכן שאבן דאוד לא האריך בדיון בפילוסופיה המעשית מפני שלדבריו "זה הפילוסופיה המעשית היא נמצאת בתורה על אופן יותר שלם, ומן התורה נלקח, ואל תכליתה תלך" (האמונה הרמה, מהדורת וייל עמ' 101; מהדורת סמואלסון, עמ' 300). הפילוסופיה המעשית של התורה מביאה את האדם לא רק אל המידות הטובות שבין אדם לחברו, אלא גם לעבודת האלוהים האמיתית. ולכן אומר ראב"ד בסוף הספר:

הנה אלה תועלות אלה העניינים הדקים המתקנים בדרך חכמה, שהם ההפרש וההבדל שבין הכפירה והאמונה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 104; מהדורת סמואלסון, עמ' 298)



איור 5: שני פילוסופים מתווכחים; איור בכתב-יד מאגנליה משנת 1260 בערך

Two Philosophers argue MS 269 [F. 1.4], fol. 221V (By Permission of The Warden and Fellows of Merton College, Oxford.)

7.6

סיכום

הגותו של ר' אברהם אבן דאוד מהווה נקודת מפנה בתולדות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים בניסיונו של אבן דאוד לבסס את הפילוסופיה שלו על יסודות אריסטוטליים. ואולם יש לזכור שהאריסטוטליות בימי הביניים הייתה מעורבת במגמות נאו־אפלטוניות, ובמשנת ראב"ד מגמות אלו מוצאות ביטוי בייחוד בתורת המלאכים, ועל סמך קוסמולוגיה זו – גם בתורת הידיעה האלוהית וההשגחה. הבאנו דוגמאות מגישה אריסטוטלית חדשה זו בתחומי הקוסמולוגיה, תורת הנפש ותורת האל. בתור חלוץ הוא סלל דרך ראשונית, דרך שהרמב"ם אחריו הרחיב ויישר והעמיק.

שני ספריו שחוברו באותה העת, ספר הקבלה וספר האמונה הרמה, משלימים זה את זה, ושניהם מבטאים את עומק אמונתו כי אין סתירה בין הדת לבין הפילוסופיה, ובין נאמנותו למסורת היהודית הרבנית לבין בקשת החכמה האנושית האוניוורסלית, וכי לא רק אפשר אלא חובה לאחוז "בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו".

לא זו בלבד שאין סתירה בין הדת לבין הפילוסופיה, אלא שהן מאירות זו את זו כ"שתי הנרות" הללו. יתרה מזו, ר' אברהם אבן דאוד האמין (כמו הוגים אחרים, ובראשם ר' יהודה הלוי), שאת האמת הדתית־הפילוסופית שעמים אחרים עמלו להשיג במשך דורות, בני ישראל קיבלו ישירות מאת האלוהים, ואם גם עמים אחרים קיבלו אותה, הם קיבלו אותה מהעם היהודי. לדבריו:

ומה שגיששו בעניין הייחוד אלפי שנים נתן לנו בהתעוררות אלהי אל האמונה בנביאים. וכאשר נאמר "ברוך אתה ה' אשר בחר בנו מכל העמים", אין ראוי שייפלא מזה בעל שכל, כי זאת האמונה הנכבדת נפלה ביוקר על שאר האומות, נתנה לנו אנחנו תחילה, בלי עמל. ואם באה לזולתנו, מאתנו באה.

(האמונה הרמה, מהדורת וייל, עמ' 63; מהדורת סמואלסון, עמ' 327)

לדעתו של אבן דאוד, בני ישראל הם אפוא עם הסגולה, והיהדות, היות שבמישור הפילוסופי היא עומדת בהסכמה גמורה עם הפילוסופיה, ובמישור ההיסטורי היא הדת הנמשכת אלפי שנים ברצף עקיב ובלתי־פוסק, היא "האמונה הרמה".

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

ביבליוגרפיה

מהדורות כתבי אבן דאוד

אבן דאוד, אברהם, ספר האמונה הרמה, מהדורת שמשון וייל, פרנקפורט 1852; מהדורת צילום, הוצאת מקור, ירושלים תש"ל.

ראב"ד, ספר האמונה הרמה, מהדורת גורברט סמואלסון:

Abraham ibn Daud, *The Exalted Faith*, translated with commentary by Norbert M. Samuelson, translation edited by Gershon Weiss, Associated University Presses–Fairleigh Dickinson University Press, Cranbury, New Jersey 1986.

ראב"ד, ספר הקבלה, מהדורה מדעית מאת גרשון דוד כהן:

Abraham ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah: The Book of Tradition*, translated with notes by Gershon D. Cohen, Jewish Publication Society, Philadelphia 1967.

מחקרים מודרניים

אלטמן, ש"צ, "אריסטוטלס: אריסטו והיהדות", האנציקלופדיה העברית, כרך ה, טורים 853-860.

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, תרגום: י"ל ברוך, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג.

סיראט, קולט, הגות-פילוסופית בימי הביניים, כתר, ירושלים 1975.

ערן, עמירה, מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם-מימונית של ר' אברהם אבן דאוד, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1998.

ערן, עמירה, מקורותיו הפילוסופיים של אברהם אבן דאוד בספרו "אל-עקידה" אל-רפיעה" (דגש מיוחד על תרגום מוטוט: האמונה הנישאה – מהדורה ביקורתית וניסיון שיחזור), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1990.

פינס, שלמה, "האם דיבר שלמה אבן גבירול סרה על האומה", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ז, עמ' 61-67.

Fontaine, Resianne T.A.M., *In Defense of Judaism: Abraham ibn Daud: Sources and Structures of Ha-Emunah ha-Ramah*, Studia Semitica Neerlandica, Van Gorcum, Assen–Maastricht 1990.

Ivry, Alfred, "Review of Norbert Samuelson, *The Exalted Faith*", *Speculum* (July 1989), pp. 721-722.

Jospe, Raphael, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquela*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988.

Samuelson, Norbert, "Medieval and Jewish Aristotelianism: An Introduction", Daniel Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy: Routledge History of World Philosophy*, II, Routledge, London–New York 1997, pp. 228-244.

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1985.

המקורות למובאות

עמ' 27-28; 222:

חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א (תשל"ד), מוסד ביאליק, ירושלים; דביר, תל-אביב, עמ' 237, 238, 241, 429-430, 573. באישור מוסד ביאליק.

עמ' 28-29:

ישראל לוין, ילקוט אברהם אבן עזרא (ניו-יורק ותל-אביב, קרן ישראל מן בע"מ בשיתוף קרן ספריית יצחק קיוב, תשמ"ה), עמ' 130-132. ישראל לוין, חי בן מקיץ (אוניברסיטת תל-אביב, מכון כץ, תשמ"ג), עמ' 81-87.

עמ' 85; 99-100; 120-121:

יוסף כהן, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' אברהם אבן עזרא (תשמ"ג), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, עמ' 118-119; 132; 140; 77-78. באדיבות גב' מול כהן.

עמ' 90-91:

יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא (1996), הוצאת שי, ראשון לציון, עמ' 167, 189-190. באדיבות גב' מול כהן.

עמ' 91; 118-120; 253-254; 257; 271; 286:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 113-117; 124-126. באישור מוסד ביאליק.

עמ' 117:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 242. באישור מוסד ביאליק.

עמ' 118:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 254. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 170-167 (יחידה 5, נספח ב):

אוריאל סימון, "תנ"ך, פרשנויות"; מתוך: אנציקלופדיה מקראית (1962-1988), מוסד ביאליק, ירושלים, כרך ח, טורים 671-674, 677-680. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 191-171 (יחידה 5, נספח ג):

ר' אברהם אבן עזרא, ספר השם; מתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא(תשמ"ה), מהדיר: ישראל לוין, קרן ישראל מץ בע"מ בשיתוף קרן ספריית יצחק קיוב, ניו-יורק ותל-אביב, עמ' 417-438.

עמודים 263; 265:

Elliot Wolfson, "Merkavah Traditions in Philosophic Garb: Judah Halevi Reconsidered", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 57 (1990-1991), pp. 179-181; 202-203. By kind permission of Center for Advanced Judaic Studies, AAJR.

עמודים 275-276; 308; 310-312; 314:

יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ריה"ל בספר הכוזרי (תשמ"ה), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, עמ' 11-12; 107-110; 142; 19-21. © כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן www.biupress.co.il באדיבות פרופ' יוחנן סילמן.

עמודים 292-293:

שוורץ, דב, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים (תשנ"ט), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, עמ' 36, 37, 68, 80. © כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן www.biupress.co.il

עמודים 295; 305-308:

אליעזר שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג ועד הרמב"ם (תשנ"ח), הוצאת אקדמון, ירושלים, עמ' 128; 38-42; 45; 78-79. באדיבות פרופ' אליעזר שבייד.

עמוד 315:

Daniel Lasker, "Review of Yohanan Silman's Thinker and Seer", *Jewish Quarterly Review*, 78, 3-4 (1998), pp. 314-315. By permission of The Jewish Quarterly Review.

עמודים 326-327; 356; 361:

צ"ה וולפסון, "ריה"ל והרמב"ם על הנבואה", בתוך: המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים (תשל"ח), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 251-252, 271-273. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 325 ; 379-380 ; 384 :

Leo Strauss, "The Law of Reason in the Kuzari" *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13 (1943), pp. 54-55; 95-96. By kind permission of Center for Advanced Judaic Studies, AAJR.

עמוד 420 :

קולט סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים (1975), בית ההוצאה לאור כתר בע"מ, ירושלים, עמ' 184. באדיבות הוצאת כתר.

עמודים 421-422 :

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 127-128. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 431-434 ; 436 ; 459 ; 466 ; 468-469 :

עמירה ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם-מימונית של ר' אברהם אבן דאוד (1988), תל-אביב, עמ' 20-22, 28, 29, 76, 115, 207, 234, 252-253, 264, 271. הפרסום באישור הוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ.

עשינו ככל יכולתנו לאיתור בעלי הזכויות של כל החומר שנלקח ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקנן במהדורות הבאות.

We have endeavored to trace the copyright owners of all the external material. We sincerely apologize for any omission or error and upon notification, will be pleased to rectify it in future editions.

הפילוסופיה המערבית ראשיתה ביוון העתיקה. פילון היהודי מאלכסנדריה (20 לפסה"נ–50 לסה"נ בערך) היה ההוגה הראשון שניסה ליצור סינתזה בין הפילוסופיה, המושגת על התבונה האנושית, לבין התורה שמקורה בהתגלות, ולגשר ביניהן. פילון, "הפילוסוף הסינתטי הראשון", נחשב אב־טיפוס של הפילוסופיה הדתית בימי הביניים – היהודית, הנוצרית והאסלאמית. ואולם, יעברו עוד 800 שנה עד שתחל להתפתח מסורת של פילוסופיה יהודית רציפה בתרבות הערבית של ארצות האסלאם, מסורת ששיאה ברמב"ם ובהגותו.

כדי לאפשר לקוראים וללומדים לעיין בדברי ההוגים עצמם, ולא רק בדברים שנכתבו עליהם, כוללים ספרי הסדרה מובאות מבוארות רבות מחוץ חיבוריהם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים. רוב המובאות הן מהתרגומים העבריים הקלאסיים של ימי הביניים, תרגומים שהשפיעו על ההגות היהודית לדורותיה, ויש שהמובאות הן מהתרגומים העבריים החדשים.

בין החידושים הראויים לציון בספרי הקורס: הדיון בשאלה "פילוסופיה יהודית מהי?"; המילון למונחים פילוסופיים בימי הביניים, שמשולבים בו איורים; והדיון המקדים בשורשים ההיסטוריים, התרבותיים והרעיוניים של כל אסכולה פילוסופית, שמקורם בתרבות היוונית ובתרבות הערבית.

כרך א: יסודות

1	יחידה 1	פילוסופיה יהודית מהי?
2	יחידה 2	רב סעדיה גאון והכלאם
3	יחידה 3	הנאו־אפלטוניות היהודית: ר' יצחק הישראלי ור' שלמה אבן גבירול
4	יחידה 4	ר' בחיי אבן פקודה

כרך ב: מעברים

5	יחידה 5	פרשנות פילוסופית למקרא: ר' אברהם אבן עזרא
6	יחידה 6	ר' יהודה הלוי וביקורת הפילוסופיה
7	יחידה 7	המעבר לאריסטוטליות: ר' אברהם אבן דאוד

כרך ג: הרמב"ם

8	יחידה 8	הרמב"ם: תורת העיקרים
9	יחידה 9	הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת האלוהות
10	יחידה 10	הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת העולם והאדם