

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

מאת חיים הלל בן ששון*

א

הכרת אומה מן האומות בייחודה מתעצבת והולכת במעגלות הריחוק בינה לבין אומות אחרות בעולם סביבה ובנתיבות הקשר וההתקרבות בינה לביניהן. התודעה הלאומית תוחמת תחומים לעצמה מכוח הערנות הנפשית של נושאייה לגבי לבטי הזמן והמקום ועל יסוד נדבכי המסורת והמורשת גם יחד. ישראל במאה השתים-עשרה עתיק-יומין ומבורך בתודעה עצמית על תמורותיה וגוניה. מן המפורסמות הוא המתח בינו לסביבה, זו של עמי הנצרות וזו של עמי "ארץ האסלאם"; אם כי היחס לאלה האחרונים לא הוברר בכל החריפות בדין ההיסטורי, כפי שיוכח. דומה, שיתברר למעלה מכל ספק אופייה המיוחד של מאה זו, לא רק בתולדות אירופה והגותה, כי אם גם בתולדות ישראל והגותו. בהגות זו נשמע להלן הדים למהלומות הנוראות שניתכו על ישראל בסוף המאה האחת-עשרה ובמרוצת המאה השתים-עשרה; ובה שפע דעות בשאלות הייחוד הלאומי, השקפות שונות על התגובה הנאותה לגורל האומה ולא־תגרים וההשפעות של הסביבה.

על מקומה ואופייה של המאה השתים-עשרה בתולדות אירופה המערבית ובהתפתחות התרבות תוהים רבים, בייחוד מצד קווי הפתיחות, היצירה הרבה וה"מודרניות" שבה. המאה הוגדרה על ידי צ'ארלס הומר האסקינס, בחיבור מפורסם שהקדיש לה, כעידן של "ריניסאנס"¹. הגדרה זאת פתחה בוויכוח על מהות התקופה הזאת, ויכוח הנמשך והולך עד ימינו. הרוב המכריע של העוסקים בסוגייה זו מסכים, שתהא המשמעות הייחודית של מושג הריניסאנס אשר תהא, למעלה מכל ספק הוא שהתרבות נתרחבה ונתעשרה, וצריכים היו להימצא בחברה היוצרת אותה כוחות רעניים ומקוריים: במאה בה חיו ופעלו פטרוס

* דברים שנאמרו במכון שוקן ביום ח באדר תשכט, 26.2.69.

¹ The Renaissance of the Twelfth Century, 1927.

חיים הלל בן ששון

אבילארדוס, ברנרד איש קלירבו, יואכים דה-פיורה; שבה כתבו ולימדו יוהאנס מסליסבורי וגילברט דה-לה-פורה; שבה עלו ראשיות האוניברסיטאות באירופה, נסתמנה דרך הסכולאסטיות, אוטו איש פרייזינגן התבונן בעבר והילדגארד מבינגן חזתה את מראותיה; ובאיזור בו נתרחה פעילות תרבותית זו, נתגבשו הערים בקומונות אוטונומיות, ומתוך ריבוי האוכלוסין ופריחה בכלכלה; אף היתה האבירות נתונה שם בימים ההם בעיצומם של מסעות הצלב.

אלברט בראקמאן² ראה בכתבי "עלום השם מיורק", שמשנת 1100 בקירוב, מעין סמל ומבע של התמורה האופיינית למאה השתים-עשרה. בתגובה לאתגר התביעות לתיאוקראטיה של גריגורי ה-VII ומפלגתו, מעמיד הלה נגדם את מעשי ה' בטבע, סדריו וחוקיו. ה' רצה בפריין המין האנושי כשם שההמנעות מיחסי מין היא לרצון לפניו; לכן מותרים נישואי הכמרים הרוצים בכך ובניהם כשרים הם; מלכות שמים טבועה במערכת הטבעית³. לדעת בראקמאן, נפרצה במאה השתים-עשרה דרך למעבר למלוכויות לאומיות בתוך מסגרת מושג הנצרות הכוללנית, וזאת מכוח התגובה שהגיבו העמים, השליטים והוגי-דעות, שביטאו דעתם כנגד האתגר של התביעות הקיצוניות שהשמיעו הכנסייה וראשיה⁴. היסטוריון מודרני אחר הצהיר⁵: "בצפתנו אחורה ממעמד-התצפית של ההווה, ניתן לנו לראות – והיסטוריונים מכירים בכך במידה הגדלה והולכת – שהמאה השתים-עשרה היתה אחד העידנים הקונסטרוקטיביים הגדולים בהיסטוריה האירופית. ניתן לתפוס את חשיבותה בהתפתחות אירופה רק מתוך התבוננות רחבת אופקים". ולדעתו "יש לה למאה השתים-עשרה משמעות ואקטואליות כיום, הנובעות רק לתקופות מעטות אחרות של ההיסטוריה האירופית"⁶. ברי, ראשיות אלה של עליית הרוח הלאומית

² Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert, *Historische Zeitschrift*, Bd. 149, 1934, p. 229–239; מובא כאן לפי ההדפסה מחדש בקובץ – Zur politischen Bedeutung der Kluniazensischen Bewegung, Darmstadt 1958, pp. 31–46.

³ שם, עמ' 37.

⁴ שם, בהמשך, ובייחוד בעמ' 43–44.

⁵ G. Barraclough, Frederick Barbarossa and the Twelfth Century, in *History in a Changing World*, Oxford 1955, pp. 73–96. המובאה מעמ' 78 שם.

⁶ שם, עמ' 79; ב-1957 הגדירו היסטוריונים סימפוסיון שלהם על מאה זו: Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society (פורסם על ידי אוניברסיטת ויסקונסין תחת שם זה ב-1961). וראה גם את סדרת ההרצאות:

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

בצד מרות הכנסייה, הפריחה של דעות, לימודים ותרומים, באו לא רק מהתגרות חסידי התיאוקרטיה; הן נתגבשו גם מעצם הרגשת הכוח של עמי אירופה המערבית, שצברו אוכלוסין, תרבות ותחושת ליכוד, וכאילו שברו מצור פסיכולוגי ומדיני ביציאתם למסעי הצלב, בריקונקיסטה ובמלחמות האינזוסטיטורה גם יחד.

נוכח תמונה זו של הצלחה ותסיסה הבאה מתוכה של מסכת ההישגים, פותחת המאה השתים-עשרה בתולדות ישראל – בתופעות של משבר והרס; ובחלקן המכריע הן גרמות כידוע בעטייה של התעצמות הנוצרים, מסעותיהם הדתיים-מלחמתיים ותגובת המוסלמים עליהן. רושם מאורעות תתנ"ו, ר' שלמה ב"ר שמשון, שכתב ודאי במחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה, סיכם את תחושת הדור על מצב ישראל בעמים הנוצריים בשעת מסעי הצלב. אלוהים נטש "מקדש מעט אשר שכן בעמו בין הגוים ויחר אפו והריק אחריהם חרב עד גותרו כתורן בראש ההר וכנס על הגבעה. ויתן לשבי עזו וירמסהו ברגלים. ראה ה' והביטה למי עוללת כה? הלא ישראל, עם בזוי ושסוי, חבל גורלך. למה הרימות מן צריי ולמה גברו חילי?⁷ ועל המצב בימי מסע הצלב השני הגיב ר' אפרים בן ר' יעקב מבונא בספר זכירה שלו, בשם העם שבאשכנז כולו: "ונצחק אל אלהינו ונאמר: 'אהה ה' אלהים, הן עתה לא עברו חמשים שנה, כשנת היובל, אשר נשפך דמינו על יחוד שמך הנכבד ביום הרג רב. הלעולמים תונח ה', תמשוך אפך לדור ודור?"⁸.

את האווירה בעת מסע הצלב השלישי רשם בן הזמן, אדם שנפגע קשה ברציחת אשתו ובנותיו, ר' אלעזר בן ר' יהודה מוורמייזה, בעל הרוקח: "שמחינו כימות עינינו – כמו מות עינינו בגלות וכמו ימות שציערתנו כן שמחינו, כמו שנות ראינו רעה בגלותינו – כמו עתה בתתקמח⁹, שנלחמו ישמעאל ואדום יחד על ירושלם ומגזמין אותנו כל הגוים: נהרג אתכם תחילה. ואנחנו מצפים לעזרת בוראינו להגן

Probleme des 12. Jahrhunderts (Vorträge und Forschungen Herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis, geleitet von Theodor Mayer, Band XII, Reichenau-Vorträge 1963–1967). Jan Thorbecke Verlag Konstanz-Stuttgart, 1968; Chr. Brooke, The Twelfth Century Renaissance, Thames and Hudson, London, 1969.

7 במהד' א. מ. הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו, עמ' כ"ז–כ"ח.

8 שם, עמ' קט"ו–קט"ז.

9 הניקוד בכ"י.

10 = 8–1187.

חיים הלל בן ששון

עלינו מהרה, כי אנחנו לא נדע מה לעשות ונפשותינו בכפינו... והגענו עד המות מפני זאיבי ערב המתקבצים¹¹.

אשר למצב "בארץ האסלאם" של מערב – בספרד המוסלמית ובאפריקה הצפונית, רשם ר' אברהם ן' דאוד¹², שעם התגברות האלמואחידין "היו שני חירום וגזרות ושמדות על ישראל ויצאו בגלות ממקומותם – אשר למות ולמות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי, ועוד מוסף על נבואת ירמיה ואשר לצאת מן הכלל יצא"¹³. בכל אלה היתה המאה השתים-עשרה, כאמור, עת יצירה גדולה והתעוררות רוחנית אדירה לאומה הנרדפת. אומה זו הגיבה על האתגר של הרדיפות ובתוך המצב של דחיקת רגליה – בכוחות אנושיים גדולים. הגדולה ניכרת בייחוד משום שמול ריבוי האוכלוסין באומות נתמעט מספר בני ישראל באותה מאה. בראשיתה נפטר רש"י, וכל ימי מאה זו הם ימי הגדולה להמשך יצירתו ולהעתקתה לפסים חדשים, חדים יותר ופשטניים יותר. זו המאה של גדולת בעלי התוספות של צרפת ושיבותיהם – ר"י הזקן, רבינו יעקב תם ועוד; הרי היא המאה של פרשנות המקרא הגדולה השואפת לפשט – הרשב"ם, ר' יוסף בכור שור, ר' אליעזר מבלגצ'י. במאה זו עולה תנועת חסידי אשכנז, ובה אישים כר' יהודה החסיד ור' אלעזר בעל הרוקח. נמצא הכוח להגיב על הגזירות של תתנ"ו, עליהן ומתוכן¹⁴, בפרקי כרונוגרפיה ובניסוחי האידיאולוגיה וההשקפה המדינית

11 בפירוש התפילות שלו, כ"י הבודליינה 160, Opp., דף ט"ו, ב', טור ב'; ושם דף ל"ג, א', טור א' שו' 18–30: "לכך נאמ' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" – אפי' נוטל את נפשו, הללי ושבחי את שמו הנכבד, הנה אנחנו ברחנו בעיר מינצברק בתתקמ"ח בא' אדר השני [= יום ה', 2 במרץ 1188] מפני הגוים אשר רצו לטבוח אותנו כצאן טבחה. והנחנו כל אשר לנו בין הגוים, את ספרי התורה וספרים וערבונות. והשם ישמרינו מכף כל אויבינו. וכל בני העיירות ברחו בעיר מצור, ועל כל זאת אנחנו מהללים שמו; ולמען שמו יראה בעלבון בניו המצפים למיתה וברחו זה וזה לכאן בערי מצור". ישירותה של האמירה מלמדת, לדעתי, שהוכנסו שני קטעים אלה לפירוש התפילות בעת ההתרחשות ממש. וראה דבריו ב'ספר גזרות אשכנז וצרפת', עמ' קס"א–קס"ז, ולעניינו בייחוד עמ' קס"ב.

12 על השקפותיו ראה להלן.

13 ספר הקבלה, מהד' אד. נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, כרך א', אוקספורד תרמ"ח – 1887, עמ' 77.

14 ראה: יצחק בער, גזירות תתנ"ו, ספר היובל לש. אסף, עמ' 126–140; ש. שפיגל, מפתגמי העקדה, ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן, גזירות תשי"ג, עמ' רס"ז–רפ"ז; ח. ה. בן-ששון, למגמות הכרונוגרפיה היהודית של ימי-הביניים ובעיותיה, היסטוריונים ואסכולות היסטוריות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 29–49; ולעניינו כאן עמ' 42–49 בייחוד.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים־עשרה

החברתית הגדולים. זו המאה של פריחת ההגות הפילוסופית הדתית של הרמב"ם, של הראב"ד הראשון, של ר' יהודה הלוי. בה פורחת יצירה דקדוקית ופרשנית גם בספרד, כגון של בני משפחות נ' עזרא וקמחי; היא המאה של גדולת השירה העברית הספרדית – של ריה"ל, של בני בית נ' עזרא, ושל רבים אחרים.

אף פעילות היהודים בקולוניזציה ובכלכלה היתה ניכרת ופורת בכל מקום ותחום שהירשו להם. והרי כבר במאה האחת־עשרה חשה יהדות צרפת ואשכנז בלחץ נפשי וחברתי מתעצם והולך מצד הנצרות. ברם, כפי שמלמדת תגובת היהודים לגזירות תנ"י, איש לא העלה על הדעת משבר מעין זה שנתחולל על ראשם. "ארץ האסלאם" – בה היה ישוב רוב מניין ובניין של האומה במאה האחת־עשרה, ואף במאה השתים־עשרה – זועזעה עד היסוד ממסעי הצלב, מהצלחת הריקונקיסטה ומן התגובה של האלמואחידין המוסלמים לאתגר נוצרי זה. אשר ניסח ר' יהודה הלוי "הם כי יילחמו במלחמתם, אנחנו נופלים במפלאתם", נראה היה מתרחש לאורך כל החזית.

המפלה היתה לא רק באנוס, ברדיפות ובאימה; היא היתה מפולת של שיווי המשקל. סבלותיה, עירנותה הרוחנית, גיבושיה החברתיים, ויצירתה הספרותית וההגותית של היהדות במאה השתים־עשרה נובעים במידה רבה מתחושת ההעתקה של מרכז הכובד, הן במציאות היישובית, ואצל כמה מן המנהיגים והוגי הדעות הראשיים במידה יתירה על כך, הן בהסטת קשרי המחשבה ויחסי האהדה מן האסלאם אל ארצות הנצרות ואל דפוסי ההגות של עמיה. המאה השתים עשרה היא בתולדות ישראל מאה של משברי מעבר – הן מבחינה כלכלית: בראשית המעבר לריבית כפרנסה עיקרית בארצות המערב, בהסתגלות לדחיקה ממסחר הים התיכון על ידי הסוחרים האיטלקיים – הן מבחינה מדינית־חברתית: בצורך לחפש דפוסים משפטיים חדשים להגנה במערב, בהסתגלות ובהתקוממות מול החרפת היחס אליהם בארצות האסלאם – הן מבחינה חברתית־רוחנית, בייחוד בספרד המוסלמית ובין הגולים ממנה מפני חרב האלמואחידין: ייחוס ישן ומשרות ישנות, שבאו מן הקשרים עם חצרות השליטים המוסלמים, נהרסים יחד עם נכסי חומר ורוח, והכרח להם לבני "זרע המשרה" לחפש קשרים ושירותים חדשים, אם בחצרות שליטים נוצריים מנצחים בריקונקיסטה¹⁵ כאדמיניסטרטורים, מתרגמים ומעתיקי תרבות ונוהל מדיני, ואם בחצרות שליטים מוסלמיים בארצות המזרח התיכון. מבחינה רוחנית חריף היה המשבר, משום שבה־בשעה שהתרבות

¹⁵ ראה י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, מהד' ב', תל־אביב, תשי"ט.

היהודית-המוסלמית נותקה מענינתה, השלווה יחסית במאה האחת-עשרה, בתרבות 'ארץ האסלאם', היתה ארץ הנצרות נתונה לראשיות פריחה רוחנית-חברתית נכבדה, כאמור, שאף היא שורשיה נעוצים באותם משברים ומגעים מתחדשים ונשברים של תוצאות מסעי הצלב והריקונקיסטה.

המאה השלוש-עשרה כבר רואה הסתגלות למסגרות החדשות; בה מתבצרים ומתגבשים, לפעמים עד כדי מצב של התאבנות, ההישגים שהושגו בהרס ובפלאידיית של המאה השתים-עשרה, הן ביהדות והן בנצרות. דברים שנדון בהם ילמדונו, מה רבה היתה התגודה, מה שונים היו כוחות הדחייה והמשיכה גם יחד, מה מונוטות היו התוצאות בהגות ובהנהגה של היהודים. המאה השתים-עשרה בתולדות ישראל, היא מאה של יצירה שהיא רבת פנים ובעלת עוצמה גדולה, משום שהיא עולה מתוך הסבל ובתגובה עליו, מתוך התמורה וההסתגלות, כשהיא עדיין מקיימת ומשמרת את השפע שבחידוש קשרים, בלא לאבד את העושר שמן הקשרים הישנים.

לחידוש זה במאה השתים-עשרה נמצאו אמנם כוחות מסייעים גם מן הסביבה ומהלכי רוח מצויים בצמרת החברה, הן אנשי מעשה והן אנשי היצירה הרוחנית. בספרד הנוצרית, שימש תפקידם של יהודים, בהעברת תרבות וניסיון מנהלי מעולם מלכויות האסלאם לזה של מלכויות הנוצרים, נתיב מקשר ומסגרת מסייעת ליצירה יהודית ואף לגדולה חברתית של כמה מבני השכבות העליונות שלהם. דומה, שלא ניתנה הדעת די הצורך על מלוא המשמעות של תעודה מחצרו של פרידריך בארבראוסה. והרי קיסר זה מסמל בקיסרות את אותה השתחררות כלפי מרות הכנסייה, תוך כדי קשר הדוק ומנהיגות בכוחות המדיניים והלאומיים החדשים העולים. אנשי הקאנצלאריה שלו הם שניסחו ליהודי רגנבורג בשנת 1182 את המבוא לחידוש הפריווילגיום שלהם משנת 1097:

Offitium est imperatoriae maiestatis nostrae et iuris equitas atque rationis hortatio, ut unicuique fidelium nostrorum non solum christianae religionis cultoribus verum etiam a fide nostra discolis ritu paternae traditionis suae viventibus, quod suum est, equitatis examine conservemus et consuetudinibus eorum perseverantiam et tam personis eorum, quam rebus pacem provideamus¹⁶.

J. Aronius, Regesten, zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, Berlin 1902, Nr. 314a, p. 139.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

[הרי זו מחובת התפקיד של מעלת הוד הקיסרות שלנו, וכן תביעת היושר בדין והשכל, שנשמור על זכויות כל מי שיהא מן הנאמנים שלנו, לא בלבד מבין העובדים לפי הדת הנוצרית, אלא גם מבין אלה שאינם מסכימים לאמונתנו, החיים לפי פולחן מסורת אבותיהם, כפי שהיא שלהם. עלינו להשתדל שיוכלו להתמיד במתניהם ולהבטיח להם את שלומם, גם בגופם, גם בנכסיהם]. המושגים העולים כאן הם הרבה יותר מן האמור בכתב הזכויות גופו. יש בהם מן ההפרדה המודעת בין ה-offitium הקיסרי וחובות הנובעות ממנו לבין ה-religio christiana. ה-ratio מופיע כגורם תובע בצד ה-equitas של הדין. דברי הנמקה כגון אלה לא נשמעו לפני המאה השתים-עשרה בעולמה של אירופה המערבית. השפעתם המעשית היתה אמנם אפסית, שכן נאמרו שעה שאותה רוח "ריניסאנס" של ימי הביניים היתה בשקיעתה; אף ספק רב אם היתה כוונה חברתית רצינית במליצות ובמושגים של מבוא זה. ונראה מגמות דומות בהגותו של אבילארדוס ביחס ליהודים, וגם בהן מרובה ההיסוס על ההחלטה. אף על פי כן, יש בהתנסחויות כגון אלו עדות, שמשוה מאותה הינתקות מרוח הנצרות וקשירה למסורות קיסריות ומשפטיות של מרות חילונית ושוויון אנשי, נגע גם אל היחס ליהודים. אכן מעיד ר' אפרים מבונא על קיסר זה, שבעת תסיסה דתית ואנטי-יהודית ברחבי הקיסרות, כאשר קמו "בכל ארץ אדום עם ישו... על עם ה' לבלוע ולהשחית"¹⁷, בדצמבר 1187, רחם ה' "ויכניס בלב המלך וירדריך לקחת קצת מהונם ולא דבר גדול, ויצו לכוזרים ולגלחים שלא לנבא אליהם רעה. ויגן עלימו בכל כחו בעזרת מגן אברהם אביהם ויתן להם מחיה לפני אויביהם ולא נגעו ביהודי לרעה"¹⁸.

הפתיחות הזאת בהגות, אם לא במעשה, באה מתוך מאבק מתעצם של כל אחת משלוש הדתות המונותאיסטיות על אמיתות דרכה. כביכול, הזרועות שנפתחו לחבק חיבוק של מוות בשדה הקרב, באמצעי הגזירות ובטיעוני הוויכוחים, הן התאימו עצמן, כל אחת במידת מה, למבנה הגוף הרוחני-חברתי של היריבים ולתודעתם. אין המעשים והמחשבות עולים בנפרד. כך, למשל, יצא במצב זה ר' יהודה הלוי בספרד, השסועה בין הסתערות הריקונקיסטה הנוצרית מצפון ומכת-הנגד הקנאית של האלמואחדין הבאה מדרום, להוכיח שחשוב המעשה כשלעצמו, ואין זה מדרכה של ההתבוננות הדתית לראות בכוונה חזות הכול. וראיתו העיקרית

¹⁷ צימוד ניוודי זה של 'עם ישו' מול 'עם ה'' מאלף כשלעצמו בהרבה לעיקר הנושא שלנו.

¹⁸ ספר זכירה, ספר גזירות אשכנז וצרפת, עמ' ק"ל.

היתה מן המחזה המתחולל לעיניו בשדות הקטל בין האסלאם לנצרות, שממנו נראה, כי "אין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו, לא כפי המחשבות. ואם איננו כן – מה לאדום ולישמעאל שחלקו הישוב נלחמים זה בזה; וכל אחד מהם זכה נפשו וכוונתו לאלהים ונבדל ונפרש וצם ומתפלל, והולך ומגמתו להרוג את חברו. והוא מאמין שהריגתו צדקה גדולה וקורבה אל הבורא יתברך. ונלחמים זה בזה. וכל אחד מאמין כי הליכתו אל גן עדן. והאמן לשניהם זה דבר שלא יתכן אצל השכל"¹⁹.

באותה המאה, ובקרבת שנים רבה ביחס, התייחס פטרוס אבילארדוס, בערוב יומו, לאותה השאלה של הכוונה והמעשה וערכיות הכוונה. בחיבורו *scito teipsum* – דע את עצמך²⁰ – הברור בשאלות הכוונה מתלכד לחטיבה נכבדה לעצמה²¹. הפילוסוף הנוצרי קובע:

Bonam quippe intentionem, hoc est, rectam in se dicimus: operationem vero, non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat. Unde et ab eodem homine cum in diversis temporibus idem fiat, pro diversitate tamen intentionis ejus operatio modo bona, modo mala dicitur, et ita circa bonum et malum variari videtur"²².

[נאמר על כוונה שהיא טובה, דהיינו כשהיא ישרה מתוכה; ברם, המעשה הוא טוב לא משום שהוא מחזיק בעצמו טוב כל-שהוא, אלא משום שהוא נובע מכוונה טובה. אותו (מעשה) ייעשה על ידי אותו אדם בזמנים שונים – אולם לפי השוני בכוונתו יוגדר המעשה פעם טוב ופעם אחרת רע; כך מתחלפים הטוב והרע כנראה בעליל]. הנחת הנוצרי היא של "מוסר המושתת על הכוונה", אלא שיודע

¹⁹ המובאה לפי הכוזרי, תרגום ר' יהודה ן' תיבון, מהד' א. צפרוני תל-אביב, תש"ח [להלן: הכוזרי], מאמר א', ב', עמ' 11.

²⁰ *Magistri Petri Abaelardi, Ethica seu liber dictus: Scito teipsum, Petri Abaelardi Opera... edita nunc primum in unum collegit... V. Cousin, Tomus posterior, Parisiis 1859, pp. 594–642.*

²¹ שם, פרקים, י"א–י"ד, עמ' 614–620. שאלת הכוונה היא המרכזית בהגותו בבעיות המוסר, כסיכום E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle-Ages*, New York, 1955, pp. 160–161. A. V. Murray, *Abelard and St. Bernard, A Study in twelfth Century 'Modernism'* — Manchester University Press 1967, pp. 53, 66–69; 146–149 156–157 [ובייחוד הע' 1, עמ' 148].

²² *Scito teipsum* פרק י"א, עמ' 614.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

הוא, שבגישה סובייקטיבית זו, שאלת הגדרתה של כוונה טובה כראוי נעשית אבן-הבוחן לאפשרות מוסר בלתי רילאטיביסטי; והוא שח:

*Sunt autem qui bonam vel rectam intentionem esse arbitrantur, quotiescumque se aliquis bene agere credit, et Deo placere id quod facit*²³.

יש הסבורים, שכוונה טובה או ישרה נמצאת, כאשר מישוהו מאמין שהוא עושה טוב, ושמה שהוא עושה הוא לרצון לפני האלהים]. וסותר אבילארדוס דעתם של אלה בכך, שהוא מביא את כוונותיהם של מעני המארטירים והורגיהם, שהיו כוונות טובות מבחינה סובייקטיבית, שלדעתם התכוונו במעשיהם לרצון לפני האלהים²⁴. אבילארדוס מסיים את סתירת ההשקפה, שמספקת היא הכוונה הסובייקטיבית, בלשון הנשמעת כעין ניסוח מחדש של דברי ר' יהודה הלוי הללו, להוכחת עדיפות המעשה. לשם הוראת הדרך הנוצרית המוסרית לאמיתת-אמיתה טוען הוא:

*Alioquin ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua se salvari, vel Deo placere credant*²⁵.

[אחרת, הבלתי-מאמינים (או: העכורים) בדיוק כמונו, יוכלו לחשוב מעשיהם לטובים, כיוון שהם עצמם, לא פחות מאתנו, מאמינים להושע ולעשות את רצון האלהים במעשיהם]. תוך כדי דיבור על החיפוש אחרי הכוונה הטובה באמת, אומר אבילארדוס משפט, שיש בו משום הבעת חשש ממסקנה של סובלנות לדתות אחרות מתוך הרילאטיביזציה של הכוונה, ובעקבות המעשה, על יסוד חסרון-ידעה אצל הדוחים את האמת הנוצרית:

*... nec ignorantiam cujusquam, vel ipsam etiam infidelitatem, cum qua nemo salvari potest, peccatum esse. Qui enim Christum ignorant et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc Dei contemptum habent quod propter Deum faciunt, et ob hoc bene se facere arbitrantur*²⁶.

[...ולא בורותו של מישוהו או אפילו כפירתו (שאתה לא יושע שום אדם) אינה (נחשבת) חטא. שלא ידעו את המושיע, ודוחים את האמונה הנוצרית משום שהם

²³ שם, פרק י"ב, עמ' 614.

²⁴ שם, שם, עמ' 614–615.

²⁵ שם, שם, עמ' 615.

²⁶ שם, פרק י"ג, עמ' 615.

חיים הלל בן ששון

מאמינים שהיא נגד האל, איזה בויקן האל יש אצלם בזה שהם עושים טוב לדעתם]. לשם דחיית טיעון זה נכנס אבילארדוס, שם בהמשך²⁷, לדיון מעניין ומפורט לבטל רילאטיביזציה זו. עיקר דעתו היא, שלא די בוודאות סובייקטיבית בדבר טיב הכוונה וטובה; אדם צריך לזכות שכונתו שלו תהא לה אובייקטיביזציה, מצד שהיא נאותה לכוונת האל ורצונו, כמות שהם במחשבה של מעלה. כשבאו להאשים את אבילארדוס בקונציל של שנץ, כללו בין דברי-מינות עיקריים שלו, את ההשקפה המיוחסת לו על ידי מאשימו:

Quod non peccaverunt qui Christum ignoranter crucifixerunt.

[שלא היה חטא באלה שצלבנו את ישו מחוסר דעת]. הדברים נזכרו על ידי הבישוף אוטו מפרייזינג הגרמני²⁸. כמובן, מעצם נושא החיבור ומבנהו עולה שאלת אשמתם או אי-אשמתם של היהודים ברצח ישו – ועמה עולה גם בעיית המעשה והכוונה הראויה, כנימוק נגד היהדות ודרכה – מצד "הפילוסוף", ב"שיחה בין פילוסוף, יהודי ונוצרי" של אבילארדוס²⁹. להלן נשמע את ר' יוסף קמחי, בטיעון יכוחי יהודי, מתכוון כנגד הלך-רוח זה, וכנגד התייחסות מפורשת לשאלת אשמת היהודים בצליבת ישו, שאבילארדוס נוקק לה בהקשר זה.

להבנת אופייה של מאה זו, דיינו שראינו שני חכמים מתייחסים כאל עניין מרכזי לשאלת התודעה והפעולה, ליחס ביניהן, לטיבן ולמסקנות המתחייבות מכך לערכיות הדתית ולמוסר. פתרונותיהם שונים, דוגמאות שהם מביאים שונות. מסקנת

²⁷ שם, בפרק י"ד: Quot modis peccatum dicatur (אילו הם שימושים שונים של מילת "חטא"? – שם, עמ' 616–620).

²⁸ Ottonis et Rahewini Gesta Frederici I imperatoris rec. G. Waitz, Hannoverae et Lipsiae, 1912, Lib. I, LI, p. 74, l. 14–15.

²⁹ Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum שהוא החיבור האחרון מעטו של אבילארדוס. (Migne, Patrologia Latina, vol 178, Paris 1855, col. 1611 ff); על מקום היהודים בדיאלוג זה, ובדיון ביחס אליהם, גם בעיית הכוונה והמעשה, ראה: H. J. Liebeschütz, Die Stellung des Judentums im Dialogus des Peter Abaelard, MGWJ, Bd. 85, 1939, pp. 390–405; R. Thomas, Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, NF, Hef 6), Bonn 1966 (הצגת דיונו של אבילארדוס בעניין היחס בין הכוונה למעשה בתור טיעון 'פילוסופי' נגד דרך היהדות), 65, 147–148 (בעיית יהודה איש קריות שעשה בבגידתו רצון האל), 184–191.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

היהודי היא, שעולם מסעי הצלב מלמד שמעשה עדיף; מסקנת הנוצרי היא, שמבעיית היחס בין המעשה והכוונה מתבקשת האדרת הכוונה, על תנאי שתהא זכה, ותזכה הודות לכך בראייה גלויית-עיניים המתכוונת כנגד כוונת הבורא על טהרתה. ואין התכוונות לטובה, מבחינת הסובייקטיביות כשלעצמה, ערובה כל-שהיא לרצון לפני האלהים.

אלה ואלה הדברים דברי תקופה ואנשים, שהאינדיבידואציה אחזה בציצית מחשבתם, הבנויה על יסודות קדמונים קולקטיביסטיים ואורגאניסטיים ואילצה אותם לבדוק מחדש מושגים שקיבלו בירושה. ההתלבטות, הסתירות, האמירות הבאות להסיק את היפוך המובע בהן, עדות הן יחד – הן אלה שמצד היהודי הנרדף, שפסל מכל וכל את כוונת הרודפים והעמיד יסודותיו על המעשה הכשר כשלעצמו; והן שמצד הנוצרי, שחשב על השאלות העיוניות והדתיות היורדות כרוכות ברדיפה מעין זו – עדות לפתיחות המאה הזאת ולמשותף המרובה בהלכי הרוח של הוגי דעות ועמים, במציאות הנסערת והמחדשת.

ב

מן הראוי לפתוח את הדיון באותה שיטת המחשבה של ר' יהודה הלוי, ששמענוה נפגשת באחד מעיקריה בהגות של העולם הנוצרי, שיטה הדנה בשאלת ייחוד ישראל. והרי זו שיטה שיצאו לה מוגיטין בחכמת ישראל במאה התשע-עשרה וגם העשרים; אף גודעים היא ומחברה ביצירה הספרותית של יהודים, כולל כאלה שיצאו ליצור בשדות זרים³⁰. דומה, שהיסטוריון של העת החדשה, יהא חייב לזקק

³⁰ אני משתמש בדברי המלך הכוזרי ו'החבר' גם יחד. יהודה הלוי עצמו אמנם הצביע, שדעתו שלו משתקפת בדברי 'החבר', שכן סיפר: 'והיו מטענות החבר מה שנתישבה נפשי עליהם והסכימו לדעתי, וראיתי לכתוב הדברים ההם כאשר נפלו' (הכוזרי, מאמר א', א', שם עמ' 4). ברם אותו דיון שפותח בשאלת מלך כוזר (שם, י"ב עמ' 17) ומסיים בתשובת החבר (שם, כ"ה עמ' 20) – על שום מה פותח החבר בתיאור ה' בפעולתו ההיסטורית ולא באופיו כבורא עולם ואדם, מוצאים אנו עדותו של ר' אברהם ן' עזרא: 'שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך. וזאת היתה תשובתי אליו' (בפירושו לשמות כ' א', פרשת 'יתרו'). תשובת הראב"ע מלמדת כשלעצמה ומאלפת עוד יותר בעימותה עם תשובת 'החבר' בעניין זה, על ראיית השאלה של הצגת דמות אלהי ישראל וטיב מעשיו, בעיני בני המאה השתים עשרה, על המקבת ממנה חוצבו רעיונות ספר 'הכוזרי', ועל ההתייחסות הנכונה לחלקיו השונים. תשובת הראב"ע יוצאת מן השוני במקורות האמונה אצל רוב בני האדם, ומכאן גם חולשתה היסודית אצל רובם. הדברים מלמדים שר' אברהם מתכוון כאן

חיים הלל בן ששון

לבירור המרכיבים במחשבת יהודים בעת החדשה וביהדות המודרנית שקירבו
לנפשם את זו השיטה, שבנתה את גדולת ישראל על דמו, סבלו והשפלתו, יותר

לבני ברית ולשאיו בני ברית גם יחד. שכן הוא מסביר, ש"אין מעלות בני אדם שוות
באמונתם בלבם שהם מאמינים בשם הנכבד; כי הרבים מאמינים להשמעות אונים שיאמר
להם אדוניהם ככה; ולמעלה מהם שראו זה כתוב בדברי התורה שנתן השם למשה. ואם
יבא אפיקורוס לערער כי אין אלהים ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב". רק המיעוט
של החכמים מכיר ויודע את בוראו על דרך האמת מהכרת הטבע וחוקיו ומידעת
האסטרונומיה והאסטרונומיה: "ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות שהם כמו מעלות לעלות
בהם אל מקום חפצו – יכיר מעשה השם במתכונתו ובצמחים ובחיות ובגוף האדם 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 ומי גרם לה. וכל אלה ידע
בראיות ברורות שאין בהם ספק. ומדרכי השם ידע המשכיל את השם. וככה אמר משה
'הודיעני נא את דרכך ואדעך'". על יסוד אבחנה זו, בין הידיעה הבלתי מבוססת של הרוב
והידיעה המבוססת של המיעוט המשכיל, מסביר ראב"ע את הדיברה, שאף היא אמורה
חלקים חלקים ועניינים עניינים לחוגים חוגים: "והנה השם הנכבד הזכיר בדבור הא' – 'אנכי
ה' אלהיך', וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא". כאן מביא דעתו מספר שמות,
ששם ה' מעמיד את שני העולמות העליונים. "וזה העולם השפל שאנו בו מעמדו בכח השם
ובכח שני העולמים העליונים. והנה יספיק למשכיל בכל גוי דבור 'אנכי ה' – כי עשיית
שמים וארץ היום קרוב מחמשת אלפי שנה. וישראל לבדם מודים בזה וחכמי האומות אינם
מכחישים כי השם הוא לבדו עשה שמים וארץ. רק הם אומרים, כי השם הוא עושה תדיר,
בלי ראשית ואחרית". הנסים שנעשו לישראל ביציאת מצרים מוכחים כאן בשל "הטעם כי
השם עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי; כי השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על
העולם השפל כפי מה שיש במערכת – מול כל עם מוטב או רע כן יקרנו, כי כן חלק להם
השם. והנה היתה במערכת ישראל כפי ככבי מולם להיות עוד עובדים. והשם בכחול למען אהבת
האבות חדש אותות בעולם השפל שלא היה בממשלת העולם האמצעי והוציא ישראל
מרשות המולות להיות לו לעם נחלה... והנה: הזכיר למשכיל 'אנכי ה' והוסיף 'אשר
הוצאתיך' שיבין המשכיל ושאנו משכיל; ואמר 'אלהיך' – כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך
מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני... כי טעם השאלה: למה אנו חייבים לעשות מצות
השם יותר מכל האדם, והלא בורא אחד לכולנו" (שם). העין בתשובת 'החבר' ל'מלך
הכחור' מלמד שיש בה אלמנטים דומים לתשובת ראב"ע (כגון סי' י"ג, עמ' 18 – על ספקות
הפילוסופים ולבטיהם, והדגש על הספק ביחס ל"שמועה" על מלך הודו ומכתב ומתנות'
ממנו, סי' י"ט – כ"ד, עמ' 18–20), אך נעלמה האבחנה בין חוגי המשכילים, ואין
אסטרונומיה וביטול כוחה כגורם המחייב במיוחד את ישראל. תשובת ריה"ל באה
אפוא בבירור מעולם הדיונים שדן עמו ראב"ע; אך את שאלת עצמו מסר ל'מלך הכחור'

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

מכל דעה אחרת בעניין זה, במאה השתים-עשרה. בייחוד ראוייה השאלה לישראל, משום שאין היא התורה היחידה בעניין הלאומיות מן הימים ההם, אף לא היתה הדומיננטית בשעתה ולא הקובעת בדורות מאוחרים של יהדות ספרד.³¹

בחירת ישראל היא אצל ר' יהודה הלוי בחירה פיסית, בדם ובארץ. הבחירה בדם כה חשובה לו, שראה צורך להדגיש במפורש באזניו של המלך הרוצה להתגייר, את חשיבות ברית המילה כסמל לזריעה "בהנחת הזרע במקום הראוי

דווקא, ואת תשובת 'החבר' נתן בדרכו המובהקת לו. הוזה אומר, השקפת ריה"ל נמצאת בתוך כל חלקי הספר, בשאלות 'המלך' לא פחות מאשר בתשובות 'החבר'. שם אף יהא נכון לומר, שלבטיו וספקותיו של ריה"ל ושל חוג החברים החכמים שלו בספרד הם שנמסרו בפי 'מלך הכוזר'.

השאלה מופיעה גם בעולמה של צרפת במאה השתים עשרה, בפירושו של ר' יוסף בכור שור לתורה. הוא מאריך שם, שה' יכול היה להצביע לאדם לא רק על הבריאה שבראו כי אם גם על כך שהוא מקיימו בחיים ועושה לו טובות מלידתו ועד מותו. והוא כאילו "בורר לעצמו מתשובת הראב"ע" את הנימוק, שאם ה' "היה אומר כן, היו [ישראל] יכולים להשיב: והלא כן עשית לכל הבריות ולכל האומות. ואם כן למה תטיל עלינו עמל תורתך יותר מעל שאר האומות? ולכך לא שם לפניכם רק את אשר עשה להם והחביבה שהראה להם יותר מכלל האומות... ולכן יש לו דין על ישראל שיקבלו יחודו ואלהותו, יותר מכל אומה" (חלק א', לשמות כ', א' פרשת 'יתרו', ירושלים תשט"ז, עמ' צ). החידוש, שבהצגת השאלה במפורש בניסוחים השונים של בני המאה השתים עשרה של התשובה עליה, מתברר בהשוואה לדברי המכילתא הדנה בבעיה בנקודת המוצא שעיקרה של תורה הן גופי מצוות ולא הסיפורים והמעשים; ושואלת בניסוח של "מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה" ומשיבה, שמעשים שנעשו לישראל מטים את לבם לקבל עול מלכות שמים עליהם (מכילתא דרבי ישמעאל, מהד' האראוויטץ-רבין, ירושלם תש"ך, מסכתא דבחדש יתרו, פרשה ה' עמ' 219; אך ראה שם בהמשך עמ' 219-220 שהבעיה היא השניו בצורות ה': והשווה פרשה ו', עמ' 222-223). רש"י, לכתוב הוזה, סיכם את המכילתא "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי". אך הוסיף מיד כמה "דברים אחרים", המלמדים שמה שעומד לפניו בעיקר, זו היא שאלת תוספת הלשון ולא בעיית צמצום המושג בדמות ה'. על אופי הדברים שבמכילתא עמ' 219, ראה כיום א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 280, ועל אלה שבעמ' 222 שם, עמ' 348.

³¹ חכם בן המאה החמש-עשרה, מתנגד מר לרמב"ם וחסיד נלהב של תורת ר' יהודה הלוי (עליו ראה י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, כנ"ל, עמ' 359-361). ב'כוזר' העיד שלא בטובתו על 'הכוזר': "הרוצה לעבוד את אלהיו יחשוק בספר ההוא, אשר הוא רחוק מלב אנשי הדורות האלה בעוונות" (ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארה שי"ו, שער ב', פרק ד', דף י"ו, ע"א).

חיים הלל בן ששון

ובעת שראוי וכאשר ראוי, אולי יהיה זרע מצליח, יצליח לקבול הענין האלהי³². חיוב הגר בברית המילה, יש בו, אם כן, מעין התאמה גופנית של אבר ההולדה של בן הנכר אל זה של הגבר בן העם הנבחר. אף-על-פי-כן לא די בהתאמה שמכוח הגיור. יועם כל זה לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האורח. כי האורחים לבדם הם ראויים לנבואה. וזולתם – תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים³³. שמא אף בחר לו כבן-שיחה את מלכם של כוזרים, משום שהמדובר כאן בנציג אומה המקבל דין-תורה ועול מצוות – אדם שמעצם משרתו

³² כוזרי, מאמר א' קט"ו, עמ' 63. תורת הבחירה של ישראל מן הבחינות האלו, מצטיירת אצלו, כידוע, בצירור מעין סולם הבריאה והבריות, בו לכל שלב העליון יש כל מה שיש בנמוך ממנו וסגולה נוספת שאינה בו בנמוך. והשווה: A. D. Lovejoy, *The Great chain of Being*, New-York, 1960, pp. 58–59, 61–63.

³³ שם, שם, עמ' 64, ושם פ"ג, עמ' 38 רשם מסימני "הענין מבהיל יותר" של בחירת האומה, שבשעבודם של ישראל במצרים "לא נכנס ביניהם נכרי".

העיקרון של בחירה טבעית בתוך המין האנושי מצויה גם אצל ר' אברהם ׳ דאוד, אלא שאצלו אין הוא בא להסביר את בחירת ישראל, שהיא לגבינו בחירה במתת האמונה (ראה להלן, הע' 121). הבחירה, והדירוג שהיא גורמת בין בני האדם, מופנית אצל ׳ דאוד למבנה המעמדי-החברתי בין בני האדם, הסגוליות הטבעית של כמה מהם לעיסוק זה או אחר. ומבחינה עקרונית צריכה היא להסביר, כיצד חלוקת עבודה טבעית מעין זו בין הבלתי מושלמים יוצרת שלמות מתמונת. "כי האדם, אשר הוא חלוש-העין, הנאות אצלו הוא כפי איש איש, והוא [רוצה לומר, 'הנאות'] אצל האל יתברך כפי הכלל... וכן אם היו האנשים כלם בתכלית השכל ושלמותו, ומעלות האנשים בידיעות והמעשים המתוקנים.

את הנפש לא תמצא אלא בגוף דקיק המזוג, דק האברים. ואין קיום כלל המציאות אלא שיהיו מן האנשים אנשים גסי המזוג כבהמות, קשי האברים, חלושי השכל; כדי שיהיו יותר מוכנים לחרוש ולקצור ולבנות, ולפעמים ימכרו יתרון חוץ-גופם למי שאין לו בהמות וישאו על ראשיהם וצואריהם וגביהם המשאות, כאשר יעשו הבהמות, בשוה. ואחרים שהם רוצחים ויקחו כסף תחת אשר הערו למות נפשם; ולא יעשו זה לחוסם על הפסדם ולא לדחות נזק מעל גבולם – כי זה המין מן ההריגה הוא גבורה, והיא אחת ממעלת הנפש לבד, לא לבקשת שכר. הנה כבר תראה שיש מינים חסרים, שעם היות שסובבים מעיקים מגעו המזוג משלמות, עם כל זה הם מועילים בכלל המציאות" (ספר האמונה הרמה שלו, מהד' ש. ווייל, פרנקפורט א"מ, תרי"ג, העקר הששי, פרק ב', עמ' 95; וראה שם האמור בעמ' 93–96). דפוס המחשבה הוא ניאו-אפלטוני (והשווה: A. D. Lovejoy, *כו"ל*, עמ' 65, 72, 77, 82); בעיקרו נאמן הוא להערצת הגבורה שלו (וראה להלן עמ' 22–23). מתוך כך מתחלקת החברה לבני-עיר מעודנים ואינטלקטואליים בנטיית גופם ונפשם; לעמלים גסי-הגוף; ללוחמים אבירים ולשכירים, הלוחמים מתוך נטייה רצחנית ובעד בצע-כסף.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

המלכותית עשוי הוא לייצג מגמה להשאיר את אומת הגרים לעצמה ולא לערבב, למעשה, בהרבה מדמה בדם אומת ישראל הנבחרת, אף-על-פי שלהלכה זה אפשרי. אומה נבחרת זו, שהיא השלב העליון במין האנושי, רובד עליון בו, נפרד לעצמו בסגולת הנבואה, בחירתה ניכרת בגלותה, בהשפלתה ובסבלה. ואין היא נשכרת כראוי מהם ואינה נגאלת בזכותם, משום שאינה מקבלת אותם על עצמה אלא להצאין – "בין הכרח ורצון". מצב ביניים זה של הסכמה, דיו ש"כמו זה אינו אבד אצל השופט הצדיק"³⁴. אך אין בו כדי לכפר על הפגם של העדר רצון מוחלט בהשפלה. שאין כניעתם של ישראל "ברצון, אבל היא בהכרח. וכאשר תמצא ידכם תהרגו"³⁵. ובמקום אחר מספר הוא מה חשיבות דתית-רוחנית להכנעה מרצון; אותה נשיאה בסבל ובחרפת העמים "אלו הייתי רואה היהודים עושים זה לשם האלהים הייתי אומר כי יש להם [לסובלי עול הגלות] מעלה על מלכי בית דוד. מפני שאני זוכר מה שלמדתי במאמר 'את דכא ושפל רוח', כי אור האלוהים אינו חל כי אם בנפשות הנכנעים"³⁶.

ערכה של ההשפלה נעשה נדאי בדרך-הוכחה החביבה על ר' יהודה הלוי בכמה עניינים. כיוון ששתי האומות-הדתות – השולטות בכיפה ולוחמות זו בזו, הנצרות והאסלאם, יש להן דבר בשווה, הרי מוכח שדבר זה אינו יכול להיות דרך האמת; שלא ייתכן שלשתיהן בשווה היא תימצא. בהכרח tertium datur³⁷. אלא שהכתוב השלישי המכריע, זה של ישראל, מובע מכוח מה שבתודעת שני הכתובים – הנצרות והאסלאם – החולקים זה על זה ומוכרעים. כאשר טוען הכוזרי: "שקע האור ההוא אשר אתה מספר שקיעה שהדעת מרחקת שיראה עוד", משיב לו החבר, שאור זה "אינו שוקע אלא בעיני מי שאינו רואה אותנו בעין פקוחה ומביא ראיה מדלותנו וענינו ופוזרנו שנשקע אורנו ומגדולת זולתנו... ומשלנו בנו כי יש לו אור". נרתע המלך וחזר על תורת רבו, החבר, על גדולת ההשפלה: "לא הבאתי מזה ראיה, מפני שאני רואה שתי האומות החולקות זו על זו"³⁸ יש לכל אחת

³⁴ הכוזרי, א', קט"ו, עמ' 63.

³⁵ שם, קי"ד, עמ' 62. וראה להלן, שאכן עדות אמת יש כאן על רצון היהודים בדורו להתנגד בנשק ולפרוק עול ההשפלה.

³⁶ שם, מאמר ד', כ"ב, עמ' 250–251.

³⁷ כך, למשל, מוכיח הוא את הנקודה העיקרית של חשיבות המעשה ואי האפשרות להסתפק בכוונה (שם מאמר א', ב', עמ' 11).

³⁸ הנצרות והאסלאם.

מהם גדולה וממשלה. ולא יתכן שיהיה האמת בשתי קצוות הסותר, אלא או באחת מהן או אינו באחת מהן. וכבר פרשת לי ב'הנה ישכיל עבדי' מה שהורה שהדלות והשפלות יותר ראוי בענין האלהי מהגדולה והגאווה. והוא גם כן גלוי בשתי האומות: כי הנוצרים אינם מתפארים במלכים ולא בגבורים ולא בעשירים, אבל באנשים ההם שהלכו אחרי ישו כל הימים הארוכים אשר לא נקבעה בהם דתו. והיו האנשים ההם גולים ונחבאים ונהרגים בכל מקום שנמצאו וסבלו על חזוק אמונתם עניינים מופלאים מן הבז וההרג. והם אשר בהם מתברכים ומכבדים מקומותם ומקומות הריגתם ובוים בָּמוֹת³⁹ על שמותם. וכן עוזרי בעלי דת ישמעאל סבלו מן הבז הרבה עד שנעזרו. ובהם הם מתפארים, ובשפלותם ובמותם על עזר דתם משתבחים... באשר היו לובשים הבלאים ואוכלים השעורים מבלי שבעם. אבל היו עושין כל זה עם תכלית הבדלם אל האלהים⁴⁰. הווה אומר, פולחן הקדושים המפואר בחיצוניותו בנצרות של המאה השתים-עשרה, הערכת המארטריום והמארטירים – ולא בדרך מקרה מפורטים הדברים ממשיים הרבה יותר כשהם אמורים לגבי הנצרות מאשר לגבי האסלאם – כל אלה ראיה הם, שיש הערכה דתית-מהותית ל-humilitas בכל שלושת הדתות, אך מציאות של השפלה מעין זו מצויה כיום ביהדות לבדה, והיא כתר אצילות וחותרת האמת שלה. תורה זו מפי המלך הכוזרי היא חזרה מוגברת על מה שלימדו, לפני כן בשיחה, החבר היהודי, שִׁדְלוּת ומסכנות – בהם היו מתפארים גדולי האומות האלה...אם כן ערכנו אל האלהים יותר קרוב ממה שאם היתה לנו גדולה בעולם הזה⁴¹. ועל דרך זו של תפארת שבשפלות, אכן מתפרשת לו, לר' יהודה הלוי, פרשת "עבד ה'" שבישעיהו, כתיאור סבלם וכיעור מצבם של היהודים⁴², הבא עליהם מתוך מעמד מרכזי, – היותם "לב" – בגוף אנושות פגום וגס מהם. הכתוב "אכן חליינו הוא נשא", מתפרש על ידו מתוך מאמץ ל"רבע את המעגל": "ישראל נענש בחטאיו שלו, אך הוא חוטא בהשפעת חלקי האנושות האחרים, ו"חליים", פגמתם ורוע דרכם, הוא נושא כשהוא חוטא וכשהוא נענש גם יחד. שכן "ישראל באומות כלב באברים...וכאשר ישיג הלב משאר האברים חליים מתאוות הכבוד והאצטומכא והביצים מרוע מזגם, כן ישראל ישיגם החליים

39 – כנסיות.

40 שם, מאמר ד', כ"כ-ב עמ' 249–250.

41 שם, מאמר א', ק"ג, עמ' 62.

42 שם, מאמר ב, ל"ד, עמ' 102.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

מהתדמותם בגויים⁴³. יש גון של השפלה גם בחטאי ישראל – אצילי האנושות מושפלים בהיפגמם מתכונות השפלים מהם; אף פרטי חייהם וליקויי תרבותם בגלות באו להם בעטיה של ההשפלה והם סימנים מובהקים לקיומה⁴⁴. דומה, שדברי ר' יהודה הלוי מעידים כמאה עדים שעניין ההשפלה אמנם מובא על ידו לצורך אפולוגטי, ויש בניסוחיו צלילים אפולוגטיים מובהקים, אך עיקרו ונופו הם מעולמו הפנימי. הם ערך מרכזי בהשקפתו הדתית היהודית. לא רק לגבי מצב ישראל בעמים מסתייע הוא בהערכתן של אומות העולם לעניינים העומדים ברומו של עולם האמונה שלו, אף לגבי קדושת המקום של ירושלים והמקדש מביא הוא סיוע מ־מה שהיה מִבְּקֶשֶׁת האומות – פרס והודו [כך!] ויון וזולתם – להקריב עליהם ולהתפלל בעדם בבית ההוא הנכבד, ומה שהוציאו ממונם על המקום ההוא, ואם היו מחזיקים בחוקים אחרים... ומה שהם מרוממים אותו עתה עם הַעֲדָר הַרְאוֹת השכינה עליו, ושכל האומות חוגגים אליו ומתאווים לו⁴⁵. וראיה אצלו – שהיא שער השמים – וכבר הסכימו כל האומות על זה⁴⁶.

מתח ניכר אצלו בין עניין סגולת הנבואה-בכוח הבאה להם, לכל בני ישראל, מדמם וגופם – לבין הנבואה שבפועל, שאינה מופיעה ומוציאה סגולה זו אל הפועל אלא במעטים מהם, ובדורות מועטים ביחס במשך רצף ההיסטוריה. הוא מנסה לבטל מתח זה בדרכים שונות לגבי קטעים שונים בתופעת המתח בשאלת ההוצאה מן הכוח אל הפועל של סגולת הנבואה. ביחס לימי הגלות מסביר הוא, שאמנם רק "השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה, כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד... אך השכינה הנסתר הרוחנית היא עם כל ישראל אורחִי ועם כל בעל-דת האמתית⁴⁷, זך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה לאלהי ישראל⁴⁸. בשעה שהיתה הנבואה בפועל בישראל, הגדיר את מעמדה

⁴³ שם, ל"ה-מ"ד, 102-104; המובאות מל"ו 102 וממ"ד 104.

⁴⁴ ירידת העברית לעומת הערבית – שם מאמר ב', ס"ז-ס"ח, עמ' 122; השבת מצילה מניון שבהשפלה – שם מאמר ג', י', עמ' 148; הבלבול מן המחשבה על הגלות, שם, שם, י"א, עמ' 156.

⁴⁵ שם, מאמר ב', כ', עמ' 89.

⁴⁶ שם, שם, כ"ג, 92; וראה שם פירוט יחס הנוצרים והמוסלמים לקדושת המקום.

⁴⁷ כלומר, הגר. מכאן ששכינה נסתר זה, דבר אין בינה ל'סגולת הנבואה', הנמנעת מן הגרים, לדעתו.

⁴⁸ שם, מאמר ה' כ"ג, עמ' 331.

חיים הלל בן ששון

ותכונת אלה שזוכים לה – ששורש החכמה מופקד בארון אשר הוא במדרגת הלב, והם עשרת הדברים ותולדותיהם... ומשם תצאנה שתי החכמות: חכמת התורה, ונושאי הכהנים, וחכמת הנבואה, ונושאי הנביאים. והם היו כמו היועצים המכירים והמזהירים האומה והמוכירים והכותבים; והם ראש האומה⁴⁹. אמנם מבחינת יסוד שיטתו מתחילה בחירת האומה עם "חול העניין האלהי על המונם עד שהגיעו כלם אל מעלת הדבור ועבר העניין אל נשיהם והיו מהן נביאות... ובני יעקב כלם סגולה, כלם ראויים לעניין האלהי... וזה היה תחלת חול העניין האלהי על קהל אחרי אשר לא היה נמצא כי אם ביחידים... והיה מן הפרי משה ואהרן ומרים, וכמו בצלאל ואהליאב וכמו ראשי המטות ושבעים הזקנים אשר היו ראויים לנבואה מתמדת, וכיהושע וכלב וחור וזולתם רבים. ואז היו ראויים להראות האור עליהם⁵⁰. ובהמשך הדברים שם, מעלה הוא את הרעיון של הסגולה "אשר תראה בבנו או בבן-בנו כפי מה שתזדכך הטפה... כי כמה יש מבני 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 להרגשה⁵¹. לבטוי ניכרים יפה כשהוא דן בימים שבפני הבית והמלכות, ולמה הודיע ה' רצונו לעמו בלבד "כל הימים על ידי הנביאים" ולא עשה ה' מה ש-היה יותר טוב – ש-יִישַׁר הכל. והיה זה יותר נכון וראוי בחכמה⁵². תשובתו פותחת בהתייחסות לשאלה למה לא גילה ה' דבריו לעמים כולם, והוא מפנה בתשובה לכך לתורת הבחירה המשכללת שלו בטבע הברואים כולם. אך כל זה פשוט וישר-קווים עד ש-חלה סגולת הנבואה בקהל⁵³. וכאן, דומה, מתפתלת תשובתו בין שכבות שכבות, הלקוחות מן המציאות ההיסטורית, כפי שהבינה מספרי המקרא, ומניסיון להתאימה איך-שהוא לתורתו על אומה שיש בדמה "סגולת הנבואה". "בני יעקב כלם סגולה ולב נבדלים מבני אדם בענינים מיוחדים אלהיים, שמים אותם כאילו הם מין אחר מלאכותי. מבקשים כלם מעל הנבואה ורובם מגיעים אליה. ומי שלא יגיע אליה קרוב לה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגיעת הנביאים. ודע, כי כל אשר יפגע נביא בעת פגועו אותו ושמעו דבריו האלהיים – מתחדשת לו רוחניות ונפרד מסוגו בנכות הנפש⁵³.

49 שם, מאמר ב', כ"ה, 99–100.

50 שם, מאמר א', צ"ה, עמ' 46–48.

51 שם, שם, עמ' 49.

52 שם, ק"א–ק"ב, 56.

53 שם, ק"ב, 57.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים־עשרה

נמצאת תורת הנבואה של ר' יהודה הלוי דומה ביותר במבניה לזו של הרמב"ם, אם כי נבדלת היא ממנה באשר למקור הכוח להגיע אל הנבואה; וכמדומה חסרה היא את העקביות של הרמב"ם בהגדרת טיב הנבואה. שהרי בשתי השיטות יש אדם שראוי בכול לנבואה – אצל הרמב"ם מכוח חכמתו ושכלול כוחות נפשו, אצל ר' יהודה הלוי מהיותו יהודי כשר שנולד ויושב בארץ ישראל – ובכל זאת ייתכן "ויטו אל"ה" שימנע מן הראוי הזה את הנבואה עצמה.

אי לזאת יסתפק הראוי לה בבקשתו אותה, בכך שהוא "מגיע אליה" ויש שהוא רק "קרוב לה במעשים", ובייחוד בכך שהוא משתתף בנבואה על ידי שמיעת דברי הנביא המביאה לידי התחדשות רוחניותו. כשר' יהודה מגדיר את הנבואה בפני עצמה ובתפקודה באומה, ולא במסגרת דיונו על טיב האומה וייחודה, הרי היא "חכמה" ויש לה נושאים מוגדרים כחוג לעצמם, במקביל לכהנים. ושני חוגים אלה יחד "הם ראש האומה". בתיאור ההיסטורי הוא מנסה ליצור רושם של ריבוי נבואה-בפועל, על ידי ביטויים כגון "כמו" "חולתם רבים" – אך שמות של נביאים ממש, קורא הוא מעטים. כללו של דבר, מקור הכוח הנבואי מוגדר בטרמינים ביולוגיסטיים ממהותם, בתחולתם על כל בני אותו הגזע; ואילו מהותו של אותו כוח הנבואה, תפקודו ותפעולו, מוגדרים ונתפסים במונחים אינטלקטואליים ובדרך אריסטוקרטית מובהקת. דומה, אף הוא היה מסכים לרמב"ם, שאין אדם שוכב לישון חסר נבואה וקם נביא, אם כי היה מוסיף שכל יהודי ויהודי הוא נביא-בכוח, ער וישן. לפנינו שבירת קו המגמה הביולוגיסטית-האנטי-רציונאליסטית על ידי עוצמת המגמות הרציונאליסטיות של הגות מאה זו, שעוד נדון בהן להלן, מכוח העדות על מיעוט הנבואה-בפועל בעבר⁵⁴; וכמדומה שגם מעצם הדיאלקטיקה שמי שבשילו הנבואה היא סגולת האנושיות העילאית – אין הוא יכול לעשותה נחלת אומה, ללא ברירת נושאה מצד טיבם האישי.

אף-על-פי שקיבל ר' יהודה הלוי את הערכיות העילאית הדתית של קבלת השפלה מרצון ושל המארטריות של יחידים, בהעידם על ייחוד השם ותפארת האמונה בחייהם ובמותם – השקפה, שכפי שנשמע להלן, רבים וכן שלמים בדורות ההם היו חלוקים עליו בה בחריפות – לא קיבל ר' יהודה הלוי את האקססיס בחיי היחיד כערך. הוא יצא להגן על דין-תורה, על רוחו ועל הגשמתו בידי היהודים.

⁵⁴ ואין הוא נזקק במפורש למושג 'בני הנביאים' להתגבר על קשי זה, כפי שנשמע להלן את ר' יוסף ׳ן צדיק עושה.

חיים הלל בן ששון

בהתקפה חדה על המגמות הנוצריות האסקטיות, האמורה תוך הגנה מפורשת ומפורטת על עיקרי חיוב החיים הטבעיים של הדין, קבע ר' יהודה הלוי, כי "תורת משה לא העבירה אותנו בפרישות אך בדרך השווה ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק... ואין רוב התענית עבודה למי שתאוותיו חלושות וכחותיו חלשים וגופו רזה, אבל טוב שיעדן גופו; ולא המעטת הממון עבודה, כאשר יודמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יטרידהו קנותו מן החכמה והמעשים הטובים, כל שכן למי שיש לו טפול ובנים, ומאוייו להוציא לשם שמים, אך הריבוי יותר נכון לו. וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה – תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה. ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם. וכמו שהתחננים צריכים מחשבה וכוונה כן השמחה במצוות⁵⁵". על יסוד הנחה כוללת זו, יוצא ר' יהודה הלוי להגן בנקודות מסוימות, במפורש ובאריכות על דיני התורה ולשונות התפילה לפרטי-פרטים⁵⁶. הוא מגן שם על מצוות הנהגות בזמן הזה ושאינן נהוגות. פרט להתייחסות בנקודות מסוימות למצב הגלות והשפעתו, הרי זו הגנה על הדין ולא על אורח-החיים; יש כאן תיאור של המעלה הפילוסופית ושל הטובה, מבחינת ערכי הדת, למי שהולך בחייו לפי דינים אלה, אך אין התייחסות אקטואלית לדוגמאות מחיי היהודים בימיו⁵⁷.

⁵⁵ כחורי, מאמר ב', נ', עמ' 108; וראה דבריו שם בהמשך עמ' 109 והשווה עוד דבריו על "מנהג העובד אצלנו", שם, מאמר ג', א'-ה', עמ' 139–143.

⁵⁶ בעיקר שם, מאמר ג', י'-כ"ב, עמ' 148–169. והשווה להלן הגנתו של ר' יוסף קמחי על אורח החיים היהודי בימיו.

⁵⁷ באורח מאלף מצויה הגנה אקטואלית כאשר שואל המלך: "התדע למה מתנועעים היהודים בקריאת העברית?" והחבר משיב: "אמרו כי בעבור העיר החום הטבעי", ולדעתו שלו מפני שעשרה ויותר קראו בספר גדול אחד מוטל בארץ, כי הנוסח שווה לכלם. "יצטרך כל אחד מהעשרה שיטה עם העתים לעין התבה וישוב, והוא נוטה ושב תמיד מפני שהספר בארץ. והיה זה הסבה הראשונה. ואחר כן שב מנהג, מפני ההסתכלות והראיה ולהדמות, כאשר הוא טבע מבני אדם" (שם, מאמר ב', ע"ט-פ', עמ' 129–130). לאמיתו של דבר זו שאלת התנהגות השנויה במחלוקת בתוך הציבור היהודי זה כמאה שנה, שעה שכתב ר' יהודה את השאלה והתשובה הזאת. שכן רשם ר' שמואל הנדב, בין שאר דבריו לעג להתנהגות תלמידי-החכמים שיושבים בישיבה שלא מצאה חן בעיניו ש"נהג רב ותלמידים מגידים לראשיהם כערער בערבה" (בן תהלים, סי' ע"ג מהד' ששון, עמ' ג', שו"י א').

לפני שנציין בשיטות שלמות, הערוכות להסברת ייחוד האומה על דרך שונה משיטת ר' יהודה הלוי, מן הראוי שנתבונן בכמה דברי עדות מבני המאה, המלמדים שבנקודות מרכזיות של הלך-רוח, הקובע גווה וטיבה של שיטה, חלוקים היו עליו בעלי דעה ותריסין הרבה.

היו שסברו – "כאשר תמצא ידנו נהרוג" וכך צריך לחשוב ולפעול, ואין על מה להתנצל בעניין זה. זו היתה פינה במחשבתו של ר' אברהם בן עזרא על האומה ונפשה, כפי שנראה להלן. להלן נשמע גם את הרמב"ם מגיב בזעם עצור מאונס על גאוות המוסלמים ועל ההשפלה החברתית תחת ידם. מתחומה של אשכנז ומעולמם של חסידיה קבע ר' אלעזר בעל-"הרוקח", ש"הראה הקב"ה לנביא מראה הכבוד בשעת המלחמה כי הוא רמז לגבורים... 'וילבש צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו'...; ולמה לובש שריון? ולמה כובע בראשו? וכי יש פחד שלא יורו בו חיצים? אלא כך ענין העליונים במראות הלילה: מראין לנביא האיך עתיד להיות בתחתונים, שלא יאמר ישראל כיון שכתוב 'ה' אלקיך הוא עובר לפניך', 'ה' אלקיך הוא יהיה עמך', 'וה' אלקיך ההולך' – שלא יאמרו: א"כ מה לנו ללבוש בגדי מלחמה? לכך מראה הכבוד לנביא שיהיו מזוינים. וכתוב 'חלוצים תעברו', 'ועבר לכם כל חלוצ'. ומגיד ליראי ה': כשיראו שאין משפט שינקמו נקם וילבשו כלי מלחמה ויעזרו עושי רשעה מן הארץ"⁵⁸. הדברים אמורים כאן בסופם ברוח מלחמת "יראי ה'" ברשעים ומוטים מן ההתייחסות לימי המקרא שהם פותחים בה. ר' אלעזר עוסק במדרש כתוב זה גם בהקשר לענייני הצדקה. לפי הבנתו – "וילבש צדקה כשריון" – וכשעושי צדקה הקב"ה מראה כבודו לנביאיו עניין זוהר הכבוד כלבוש שריון; והיה הנביא תמיה: באי זה זכות? וראה 'צדקה' חתום עליה. ומה הוא צריך למלבוש? והלא 'והוד והדר לבשת'? אלא כאשר הראה לנביא שריון שלא יחתוך חרב חדה, כך רמז שהצדקה מגינה מחרב מלאך המות, מברזל האויב, לכך כתוב פסוק 'וצדקה תציל ממות'. ועוד מגיד לנו הכתוב שלא יאמרו גבורי ישראל, כיון שראינו באורים ותומים שנצח (כך!) אנחנו – בלי נשק ברזל גלך למלחמה. לכך כתוב 'ה' כגבור יצא כאיש מלחמה יעיר קנאה' – ללמוד ממנו: כמו שמצינו בו שריון, כן צריך גבור ההולך למלחמה. ויתנו צדקה קודם המלחמה, להיות מן לו מן כלי ברזל; וידור כשיחזור מן המלחמה

⁵⁸ ספר חכמת הנפש שלו, צפת, תרע"ג, דף ט"ז, ב'. להלן חכמת הנפש.

חיים הלל בן ששון

שיתן כפי השגת ידו וכפי השלל^{58א}. "גבורי ישראל" – אקטואליים הם במחשבתו כאן, והם בדמות פיאודלית לכל דבר: ב"כלי ברזל" שלהם, בנדריהם ובמצבם הכספי "כפי השלל" שלקחו בקרב.

האקטואליות העקרונית של הפניות אלו תתברר עם הכרת העובדה, שגם אם נקבל שהחל ר' אלעזר בכתיבה שיטתית רק לאחר 1257, הרי בעניין הגנה ורדיפות – חי הוא מרשמים של סוף מאה שנים עשרה ועליהם כתב בשעתם. מן הראוי להוסיף כאן ולציין שהיה נאה מקיים השקפתו זו ב"מעשה שצרו על עיר ווירמש חיילות גדולות בשבת, והתרגו לכל היהודים ליקח כלי זינם". לאחר ביסוס הלכי מוסף הוא: "ועוד, אם לא יעזרו היהודים את העירונים היו הורגין (את היהודים)...הילכך מותר אפי' בכלי זיין"⁵⁹.

הלך רוח זה של חיוב הלחימה, הוא ללא ספק יסוד ושורש לדרך תיאורו המקורי ביותר של ר' אברהם נ' דאוד את פרשת ראשית מרד המקבים, שתיקתו ודיבורו בענייני מעשים ואישים בפרשה זו⁶⁰. כשבא לתאר את ראשית המאטריריים רשם "צי פוליופוס זה נהרג חנה ו' בניה כמו שהוא", והשמיט כל זכר לאלעזר הזקן, נאומיו ומותו, אף על פי שאלה היו ביוסיפון, שהשתמש בו ללא ספק⁶¹. שלא היתה שיכחה לפניו, בזה מלמד המשפט שהוא שם בפי מתתיהו: "אם רצונכם ליהרג על קידוש השם למה נמות כנשי' נצא ונלחם... אם נמות, נמות בכבוד"⁶²; בפאסיביות יכולות להרשות לעצמן למות הנשים בלבד. גברים מתים

^{58א} סודי רוזיא שלו – שורה 12-3, fol. 81 Cod. Hebr. Bayerische Staatsbibliothek, לפנינו, כמדומה, דוגמה לפיתוח רעיון דרשני-אקטואלי בצורות שונות של ענינה בציור דמויות עולם עליון וזמן עבר מזה ושל התייחסות לשאלות ההווה מזה.

⁵⁹ ספר הרוקח שלו, ירושלים תש"ך, הל' עירובין, סי' קצ"ו, עמ' פ"ה.
⁶⁰ על דרכו של כרונוגרף זה כבר דנתי בחלקה במאמרי "למגמות הכרונוגרפיה היהודית של ימי הביניים ובעיותיה", היסטוריונים ואסכולות היסטוריות, ירושלם תשכ"ג, בייחוד בעמ' 36-41; ומקווה אני לשוב ולדון בה.

⁶¹ המובאות לפי "דברי מלכי ישראל בבית שני" מנטובה חשון רע"ד – 1513, עמ' כ"ה. והשווה יוסיפון כ"י ירושלם 8⁴¹²⁰, דף י"א, ב' ואילך; דפוס מנטובה (לפי מהדורת גינצבורג-כהנא), עמ' קכ"ה-קכ"ו; מהד' הומינר, ירושלם (= ונציה) פרק י"ט עמ' ע"ב-ע"ג.

⁶² שם, עמ' כ"ו. הגבורה היתה בעיניו סגולה נפשית יקרה, כשהיא מתגלה בהזדמנות הראויה לגילוייה – "לחוסם על הפסדם...לדחות נזק מעל גבולם כי זה המין מן התהיגה הוא גבורה, והיא אחת ממעלות הנפש" (וראה למעלה הע' 33).

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

בכבוד רק במלחמה הפעילה. הוזה אומר, השקפה ברורה "מחקה" את אלעזר מספרו. ומאלפת מבחינה זו דמות מתתיהו עצמו. היא עולה מתיאור ההתנגשות בינו לפושע, השונה בעיקרים מן התיאור ביוסיפון, והם עיקרים המקנים למאורע דמות של דו-קרב ולמתתיהו צורת אביר זקן מפואר: "והיה לכהן [מתתיהו] מזבח בתחתית ההר שהיה מעלה עליו עולות לשם ית'. ובא אחד מפושעי ישראל שהיו במחנה פליפוס ושחט עליו חזיר, והיה הפושע בחור והכהן זקן מאוד. וכשראה מה שעשה הפושע צעק לאלהיו לעזור ולחזקו. ובקש לצאת לפושע אחד לאחד. וייתב הדבר בעיני הפושע ובעיני פליפוס וכל מחנהו. וירד הכהן מתתיהו וחרבו שלופה בידו; וגם הפושע עמד תחתיו. וכשהגיע הכהן אליו עזרו אלהיו ונצח את הפושע... ועוד עמד הכהן על המזבח וצעק: יש מי שרוצה לצאת אחד לאחד".⁶³ מצביאם של ישראל במרד אינו מתין ראש בהתנפלות-פעת, כבמקורות שהיו לפני הראב"ד. הוא מזמין וחוזר ומזמין לדו-קרב, פנים אל פנים, ומנצח בו כדין אבירים. במקום אחר הוכחתי שרוח הלוחם האביר, הנלחם בהעזה לפי התנאים שהוא נתן בהם, היא גם הרוח בה מתוארת פרשת קידוש השם בשנת תתנ"ו באשכנז על ידי כרונוגראפים בני המחצית-הראשונה של המאה השתים-עשרה; ולפי רוח זו ממעיטים הם בסיפור השוד וההרס החומרי, ומבליטים, גם בשתיקה זו, את אופי מלחמת הקודש שעמדו בה בני הדור הגיבור בישראל שערך מלחמה, כדרך שניתן לו לערוך מלחמה, בגייסות של מסע הצלב הראשון.⁶⁴

כללם של דברים, שני אדירי הפילוסופיה הדתית היהודית – הראב"ד והרמב"ם; הכרונוגראפים הגדולים של אותה מאה – הראב"ד בספרד, מספרי הסיפורים של תתנ"ו באשכנז; הפרשן, הפילוסוף והמשורר ר' אברהם ן' עזרא, "מורע המשרה" בספרד, כפי שמכנה הראב"ד את משפחתו, וקרוב ביותר במגע החברתי והרוחני לר' יהודה הלוי; ואחרון ר' אלעזר בעל הרוקח, מרבותיהם של חסידי אשכנז, בכך כולם שווים, שהם דוחים תכלית דחייה את קבלת ההשפלה מרצון כדבר בעל ערך מהותי, ורוצים הם, כל אחד לפי דרכו, בתגובה לוחמת פעילה.

המגמות האימאנטיות ביהדות, בדרכה פנימה ובדרך ויכוחה עם הנצרות, סתרו

⁶³ שם, וראה שם בהמשך תחבולה בלתי-הוגנת בדו-קרב שרצה פליפוס לעשות על ידי שליח ולכן פנה מתתיהו והרג אותו. והשווה במקום המהדורות השונות של יוסיפון; עם כל השוניים לגבי המסופר בספרי המקבים, חסר שם כל היסוד של דו-קרב 'אחד לאחד'! ⁶⁴ מאמרי הנ"ל ב"היסטוריונים ואסכולות היסטוריות", כנ"ל, בייחוד צמ' 43–44.

חיים הלל בן ששון

את דרך טיעונו של ר' יהודה הלוי בדבר הערכת ההשפלה; ויכוח זה התנהל לגבי ספרד, אף זו הנוצרית, בדפוסים שנתגבשו בימי השלטון המוסלמי, כאשר יהודים התווכחו עם נוצרים כבני מיעוט אחד, מלוכד-ביחס, עם בני מיעוט שני, מפוצל לכתות כתות מרובות ועיונות. לכן לא נמצאו לו לר' יהודה הלוי שותפים להסכמה, שיש גדולה דתית מהותית בהערכה שהנוצרים מעריכים את האל המיוסר ואת תלמידיו המארטירים על קדושת שמו. היפוכם של דברים, השפלתם של אלה בעולם הזה, ההטחה שלא היתה להם שעת הצלחה וסימן של גדולה בעולם הזה ובנתיבות הכבוד בו, משמשות, בניסוחים שונים בפי חכמים רבים מישראל, טיעון אנטי-נוצרי מכריע את הכף לצד היהדות, לדעתם.

ר' אברהם בר חייא הנשיא, הפקיד המלכותי, איש המדידה, חסיד חכמת האצטגנינות, והמשתדל לבשר לישראל את קץ הגאולה כותב, שצירוף הכוכבים שעה שבאו הנוצרי והנצרות "נתן אות על צמיחת נמוס חדש בעולם...שפלותו ומגורתו. והעיד על הנימוס להתחדש על ידי שפלי אנשים שהם בזויים בעיני עמים. ולא יהיו דבריהם נחזקים בנחלתם, אבל במקומות רחוקים מארצם צפונה...היה הנמוס ההוא נראה על ידי אנשים רבים שהיו משתתפים כלם לבדוא אותו מדברי כשפנות ואחיות עינים...וגרם עליהם⁶⁵ להיותם מתים מיתה משונה בחרב ובתליה ובשאר מיתות קשות...ישו התלוי הזה...היה שפל ומאוס בעיני עמו; ולא היתה לו גדולה בעולם כל ימי חייו. אבל אלו הרשעים תלמידיו החזו את זכרו אחר מותו... כי הוא מת בחטאו ובעונו והם נשאו חרפת זדונו וגלו את בושתו וקלוננו. והיתה אחריתם כלם מיתה רעה וקשה כמוהו"⁶⁶. החשבון החברתי הכולל הזה עם הנצרות הראשונה, הוא כמדומה סיכום תקיף של דרך הטיעון בארץ האסלאם. מוצאם החברתי של ראשוני הנוצרים שהיו "שפלי אנשים", כשלונם "בנחלתם" ו"בארצם" והצלחתם בצפון המנוכר "לארץ האסלאם", אף הוא מצורף לפסילה מהותית בעטייה של ההשפלה. הצליל העיקרי הוא הכישלון בחיים והחרפה במוות של ישו וראשוני הנוצרים.

ר' יוסף קמחי הכותב בפרובינצה הנוצרית, שמרובים בה רישומי השפעה מוסלמית, מעביר טיעון זה לקווים פחות חדים. לדעתו, לא ייתכן שהבורא יכשיל

⁶⁵ בהקשר הדברים שם, הגורם הוא כוכב מאדים.

⁶⁶ ר' אברהם בר חייא, מגלת המגלה, מהד' ז. פאזנאנסקי – י. גוטמאן, השער החמישי, ברלין תרפ"ד, עמ' 135–136. וראה שם את המבנה האסטרולוגי שבו משובצים דברי הפולמוס שבמובאה.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

את העם שאליו בא על ידי הופעה בזויה. "כי אם היתה אמונה זו" אמתית, 'חלילה לאל מרשע ושדי מעול' – לא יאשימי הבור' על אשר לא האמנתי חסרונו והשפל גדולתו ותפארתו. ברם, אם הוא, "המאמין" היהודי, צודק בכפירתו הרציונאלית באל שנאמר עליו שהופיע בצורה כה בזויה, הרי "אוי למאמינים אותה והפוחתים גדולת השם... אמשול לך משל במלך בשר ודם: אם התכבד וגלח שערו ולבש... בגדים צואים... והשחית הדרו ונמצא הולך בדרכי יחידי' לא תואר לו ולא הדר' ובאו בני-אדם ואמרו לו 'זה המל' – אם אינ' מאמין אינו מחזיק לו המלך רעה. כל שכן מלך מלכי המלכים הקב"ה – מי הוא זה ואי-זה הוא אשר מלאו לבו להאמין אמונתו לחסר גדולתו: והוא לא יוכל להושיע עולמו אלא בגריעות עצמו... והלא מלכי בשר ודם כשרוצים להושיע אביוני העם ינשאו יקדם... ויעשו חיילות ויוסיפו כבוד והדר וזהו יקדם". תשובת "המין" הנוצרי מלמדת ש"הבין" יפה, שאף על פי שהוויכוח פתח בשאלת הנחיתות שבלידת האל מאשה, הטיעון כאן הוא על עניין ההופעה החברתית, שכן הסברתו היא "שהו' דרך ענוה להשפל, ללמד ענוה לבריות, והראה אותות ומופתים כי הוא בן אלוה"67.

ביסודו של דבר, נשאר זה היחס היהודי להצעת אלהותו של ישו. הדגש עובר אמנם יותר ויותר בארצות הנוצרים על צד ההשפלה שבלידת האל מרחם אשה, אך און נוצרים במאה השתים-עשרה שומעת לפעמים טיעון זה של היהודים כאמירתו החדה; אף ידעו באותה מאה, והעריכו כגורם בחישוב התנהגות היהודים בסיטואציות עתידות, את נכונותם למות על קידוש שם אמונתם. בחיבור של עלום-שם – שכל רוחו מלמדת שנכתב בגרמניה, וזמן חיבורו נע בין 1140 ל-1190, לפי השערות של שונים⁶⁸ – מופיעה, אולי לראשונה בדרךמה, הסינאוגוגה של היהודים.

67 = הנצרות.

68 ר' יוסף קמחי, ספר הברית, מתוך "מלחמת חובה", קושטנדינא, ת"ע, דף כ"ב, ב', הוויכוח פותח בשאלה זו בדף כ"ב, א'. וראה גם שם דף ל"א, א'. א. גייגר דן על מבנה "ספר הברית" כמות שהוא בדפוס זה (ב"אוצר נחמד", שנה א', ווינן תרי"ו – 1856, עמ' 115–116; קבוצת מאמרים בשפת עברית שלו, ברלין 1877, עמ' 18–22). הוא הבחין בצדק בין גוף החיבור שהוא כלו של ר' יוסף (בדפוס קושטא עד דף ל"ג, ע"ב, מסתיים במילים "טובה על יהודה יאמרו לך") לבין התוספת שהוסיף מלקט אחר בסופו. אלא שלעניינו רובה ככולה של תוספת זו היא של בני המאה ה"ב, כשאר האינטרפולאציות שהצביע עליהן גייגר שחדרו גם בגוף הספר. וראה להלן הע' 172.

69 ראה על כך – Karl Langosch, Geistliche Spiele, Basel/Stuttgart, 1957, pp. 267–269. המובאות מתוך ה-Ludus de Antichristo הן לפי המהדורה שבקובץ זה,

חיים הלל בן ששון

אך אם עצם הופעתה נעשית מן השיגרה בספרות מחזות כנסייתיים מעין אלה, דומה, שדרך הופעתה במחזה זה, רחוקה ביותר מן השיגרה. כבר בהוראות הבימוי יש צד בלתי שיגרתי: משני צדי מקדש ה' – Templum Domini – יושבים לכסאות, אך אין הסינאגוגה יושבת בדד בצד אחד; ההושבה, כמדומה, לפי הקירבה של היושבים לענייני המקדש וארצו, שכן נקבעים שבעה כסאות מלכות – collocen-tur septem sedes regales, ומזרחה למקדש נקבעים כסאות למלך ירושלם הנוצרי ולסינאגוגה

Ad orientem templum Domini huic collocantur sedes regis Hierosolymorum et sedes sinagoge.

מלכים אחרים יושבים ממערב ומדרום למקדש, כסאות המלכים הרחוקים מן הארץ⁷⁰. הסינאגוגה בקו שווה עם מלכי הנוצרים, משום שעיקר סיפור המעשה הוא בואו של האנטיכריסט הערמומי ופרשת רמאותו, שהיא כמעט מצליחה עד שנכשלת ברגע האחרון. בפרשה זו, האמורה במידה רבה לתפארת מלך הגרמנים, תופסת עמדת הסינאגוגה מקום מרכזי. הטיעון המרכזי שלה נגד אלוהי הנוצרים מופיע פעמיים באותה הלשון:

“Mirum, si morti subcubuit, // Qui vitam aliis tribuit. // Qui se salvare non potuit, // ab hoc quis potest salvari”⁷¹.

[מזור, באם נכנע למוות זה הנותן חיים לאחרים, מי שלא יכול היה להושיע את עצמו, את מי יוכל הלה להושיע?].

מה, לרעת הנוצרי הזה, היתה דעת היהודים על עצמם וייחודם בעמים, יוצא

להלן: Ludus. חירם פרי מתעכב בקצרה על ה-Ludus ומציין שמעמד היהודים ודבריהם בו הם מכובדים, אך אינו מנתח את התוכן: H. Pflaum, Les Scènes de Juif dans la Littérature du Moyen-Âge, REJ, T. 89, 1930 p. 120. בקצת יתר פירוט דן ח. פרי ב-Ludus במסגרת חיבורו: Die Religiöse Disputation in der Europäischen Dichtung des Mittelalters, erste Studie: Der Allegorische Streit Zwischen Synagoge und Kirche, Geneve-Firenze, 1935, pp. 50–52; W. Seifert, Synagoge und Kirsche, וראה: W. Seifert, Synagoge und Kirsche, im Mittelalter, München, 1964, pp. 123–132, 150; M. Bloch, Lard and Work in Mediaeval Europe, London, 1967, pp. 26–27, 33, 40.

Ludus, p. 182. ⁷⁰

Ib., p. 186, 210. ⁷¹

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

ברור מן הדיבורים שהוא שם בפי הרמאים – ypocrite – שלוחי האנטיכריסטוס אל כל העמים והמלכים, בשלחו אותם לדבר על לב הסינאגוגה:

Regalis generis gens et peculiaris, // Fidelis populus ubique predicaris. // Pro tuenda lege iam dudum exulasti, // Procul a patria Messiam exspectasti, // Hec exspectatio reddet hereditatem, ... // Rex enim natus est.... Per cuius gratiam tu regnabis secure. // Erexit humiles et superbos deiecit, // Potenter omnia sub pedibus subiecit. // Surge Jerusalem, surge, illuminare, // Et captiva diu Synagoga, letare!”⁷²

[אומה מגזע מלוכה ו(עם) סגולה, // כוֹנֵיִת בכל מקום עם אמונה, // למען קשר הדין גולה היית מכבר, // ערגת למשיח הרחק מן המולדת, // צפייה זו נושאת פרייה, // שמחה חדשה תשנה את (הצרה) הישנה... // הנה נולד המלך... // בחסדו תמלכי לבטח // הוא מרומם שפלים ומשפיל גאים, // בכוח ישים הכל תחת רגלייך // עורי ירושלים, עורי, האירי // וסינאגוגה, שבויה מזה (כמה), עוזי].

וכשמקבל האנטיכריסט בכבודו ועצמו את הסינאגוגה הבאה אליו, מבטיח הוא לה:

Tibi restituo terram promissionis // In tuo lumine en gentes ambulant // Et sub pacis tue lege reges regnabunt”⁷³.

[לך אשיב את ארץ ההבטחה, // והלכו גויים לאורך // ותחת חסות שלומך לדין מלכים ימלכו].

ומשפט אחרון של הבטחה זו, מזכיר ברמז רעיונות שנשמעם להלן מפי ר' אליעזר בלנצ' ור' דוד קמחי. הנביאים באים ומסירים את הצעיף – velum – מעיני הסינאגוגה, היא מכירה בטעותה ומודה בישו ובשילוש⁷⁴. האנטיכריסט מכיר בחשיבות יחסה, לגבי מי שמתיימר להיות משיח, ועושה כל מאמץ להמשיך ולהשלותם⁷⁵. אלא שאי-אפשר להטות יהודים מדרך האמת, לאחר שהכירו בה. הסינאגוגה מודיעה לו, לאנטיכריסט:

Quicquid nobis inferet persecutor, patimur

⁷² וראה גם תשובת הסינאגוגה, השמחה לבשורה זו, ו"בולעת" את פתרון הרמאים. Ib., p. 230.

Jb., p. 232. ⁷³

Ib., p. 234. ⁷⁴

Jb., p. 235. ⁷⁵

חיים הלל בן ששון

[כל שיגזור עלינו הרודף נסבול מתוך הכרה תקיפה]. ואכן סובלים היהודים כליה:
Tunc ministri educunt eos et occidunt⁷⁶

[משרתי (האנטיכריסט) מוציאים והורגים אותם].

כנסת ישראל היא היחידה המושמדת מבין אלה שרומז על ידי האנטיכריסט. האם משום שאין לה מלכות אותה שעה; העשה צורר ישראל עלום-שם חשבון כליה רוחנית אתה, על ידי הודאתה בשילוש, וסמך לו פסק דין של השמדה פיסית. וכמדומה, שמכל מקום מושפע התיאור מן הידיעה וההנחה שיהודים מוכנים ומסוגלים למות על מה שנראה להם אמיתי וקדוש.

ד

מול השקפתו זו של ר' יהודה הלוי על האומה, טיב בחירתה והדרך הטובה לה בגלותה, מוצאים אנו השקפות העגונות בשיטות עקרוניות על אומה ומלכות, שעם כל ההבדלים בין השקפות אלו, הצד השווה שלהן הוא בעמידה על גדולת האומה כעניין של גדולת הרוח, ועל תפארת מלכות כגורם חשוב בהווה הגלותי כבעתיד של ימות המשיח. אף יש בהן, בהשקפות אלה, התייחסות חדה יותר, לאסלאם מזה ולנצרות מזה.

משנת ר' אברהם ן' עזרא שנודד הרבה, כמפורסם, והתעניין בכל דבר אנושי, מבוססת על תפיסה מקפת, בת זמנו, ביחס למלכויות הגויים וטיבן, ועל תחושה חריפה ועזה במצב הגלות. מתוך התנגדות מפורשת לפירוש של רב סעדיה גאון "ארבע מלכויות", הוא מייחס את המלכות השלישית "למלכות מערבית והיא מלכות יון וכתים, כי כתים מבני יון"⁷⁷. דכתיב 'וצים מיד כתים'⁷⁸, ותרגומו – 'ויסיען

Jb., p. 236. ⁷⁶

⁷⁷ ר' אברהם השתדל לדייק בענייני מונחים היסטוריים-גיאוגרפיים, והפריך דעות ותמונות שהיו רווחות בימיו. כך ראה צורך לפרש את פסוק ו' בפרק קל"ז בתהלים – "זכור ה' לבני אדום את יום ירושלם", שזה הכתוב "איננו מדבר על גלות טיטוס כאשר חשבו רבים. כי הנה אחרי כן הזכיר 'בת בבל'. ועוד, כי טיטוס הרשע לא היה מורע אדום. כי אנשי רומא הם יונים בראיות [כלומר קבל אגדת איניאס]. רק כאשר היה אדום תחת יד ישראל היו שמחים למפלת ישראל". ולישעיה פרק ל"ד, פסוק ו' פרש: "בבצרה" – יש אומר שהוא קושטנטינה. וזה לא יתכן. כי אין לה היום אלף שנים שנוסדה. רק היא [ר"ל בצרה] מדינה בארץ אדום" (מהד' מ. פריעדלאנדער, לונדון תרל"ו – 1876, עמ' 59). "אמר יוסף בן גוריון [= יוסיפון] כי 'משך' הם אנשי תושקאנה, 'אהלי קדר' הערב; וישראל מפורים 'במשך' ועם 'אהלי קדר'" (לתהלים פרק ק"ב פסוק ה'). ⁷⁸ במדבר כ"ד, כ"ד.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

מיד רומא... והמלכות הרביעית 'מלכות ישמעאל'... ולא זכר הרביעי כי תנצח כלל את השלישי⁷⁹. את 'מלכות ישמעאל' הוא מתאר מתוך הסיטואציה של מסעי הצלב – 'שפעם תנצח הרביעי על ירושלם ופעם תנצח'. הוא רואה את מהות 'ארץ האסלאם' במזיגת העמים שבאמונת האסלאם – 'היותם על דת אחת בנשא (את) הנשים... ועוד שנכנסו בדתו כושים ולובים ושבאים ופרסיים'⁸⁰. את היקפה של שליטת האסלאם מתאר הוא מתוך התחשבות בתוצאות הריקונקיסטה, 'בעבור שתפשה מלכות ישמעאל כל מה שהיה תחת מלכות כתיים...⁸¹ כמו ארץ פרס וקצת הודו'⁸² ושבא ומצרים וקצת ספרד ורוב מערב ואפריקה'⁸³. סימן נוסף של מלכות האסלאם, שהיא מפוצלת 'ואין להם מלך אחד'⁸⁴. את המלכות הרביעית של האסלאם הוא שונא מקרב לב⁸⁵. 'והחיה הרביעית היא הנוראה', עתיד עמה, עם האסלאם, להישמד כולו לעתיד לבוא, שכן זו היא תמונת ההתרחשות האפוקליפטית שלו לאחרית הימים. 'כי ביאת המשיח תהיה במלחמה עם זאת המלכות הרביעית... שעתיד מלך בגדאד לחדש גזירות חדשות על יש... ובאותו העת יעמוד מיכאל להשליך כל הכיסאות ולעשות דין ולנקום ניקמת ישראל. והחיה הרביעית תאבד ותושלך באש. ולא תהיה כשאר כל החיות, כי כל החיות הראשונות... אם יסיר שלטונם יעמדו בחיים, וזו הרביעית לא כך'⁸⁶. שנאה כבושה זו, היא בלבו מרושם מעשי האלמואחידין. כך יש להבין תיאור אותה 'קרן' של מלכות האסלאם אשר 'ירחיב פיו לצד האל העליון ויחשוב לשנות דת ישראל ולהוציאם

79 פירושו הקצר על דניאל, מהד' הנרי יוחנן מאתיוס (בתוך – Miscellany of Hebrew Literature, ed. by A. Löwy, vol, II, second series, London, s.a., p. 3). להלן: פירוש דניאל.

80 שם.

81 דומה, שמתכוון הוא לומר כל מה שהיה תחת ידה בתור כיבוש נרחב, ולא מעצם גוף 'מלכות כתיים', שראה, כנראה, בתור כל מה שנשאר תחת שלטון נוצרי.

82 הוא מצרף שזה היה 'תחת מלכות כתיים' משום שהוא רואה בקיסרות הרומית המשך השלטון היווני ומתכוון הוא, כנראה, לתחומים שאליהם הגיע אלכסנדר מוקדון ומלכות הסליבקים.

83 פירוש דניאל, עמ' 3–4.

84 שם, עמ' 3. ובהמשך בעמ' 4: 'והאצבעות הם 'קרנין עשר', והם המלכויות'.

85 גישה הדומה ביותר לזו של הרמב"ם (ראה להלן), וביחס לראב"ע אי-אפשר לטעון, שלא הכיר את המצב בארצות הנצרות, שהרי נדד בכל המערב הנוצרי.

86 שם, עמ' 4.

חיים הלל בן ששון

מאמונתם. וינתנו [ישראל] בידו עדן אחד וד' עדני וחצי... אז יהיה יום הדין וישמד ויאבד עד סוף. ותנתן מלכות תחת כל השמים לקדושים, שהם ישראל⁸⁷. הפרוטגוניסט של ישראל לעתיד לבוא הוא האסלאם, בדמותו האלמואחידית הנוראה, ולא הנצרות. תמונה זו של מלכויות העולם בימיו, נצרות שהיא המשך רומא ויוון, ואסלאם מפוצל ומאיים, היא אצלו בשילוב עם תחושה עזה של השפלת ישראל בגלות. האומה נרדפת 'על לא חמס עשה' – כי הגויים יצערו ישראל חנם ולא בעבור מעשה שעשו ולא על דבור רע שידברו⁸⁸; 'ישראל... הוא איש אמת וידור בגלותו עם העמים... שיש מהם שידברו כזבים עליו וילשינוהו כדי שיהרג'⁸⁹. מר היה לב האיש על השעבוד ועל האלם שהוא גזר בכל הגליות. לאדם שחש מבחינה דתית, וביטא בגאון אנושי 'כי מחשבתי הם מעשרותי // ודברתי הם מזבחתי; // אשי וקרבני // נפשי שפוכה'⁹⁰ כאב עד אין קץ, ש'חכמי גוים ישיחון תעתועים'... לילד שעשועים // אביו עצבו. ולאב קרא, מתוך תחושת היהודי הנאמן והאדם העובד את אלהיו בשכלו תמורת מקדש – 'תשקיף ותרא, כי חוק נתת לו לפנים // הוא לא עזבו // כי אהבת נפשו אהבו'⁹¹. ולמרות הנאמנות, שבו

⁸⁷ שם, עמ' 5. (אם נכון פירוש זה של דבריו, הרי גם מה שיובא להלן, על רצון היהודי להתנגקם באויביו, מכוח יותר למוסלמים מאשר לגוצרים). עליית הנצרות מתוארת אצלו כך: 'ובני פריצי עמך' – הם חברי התלוי, 'ועשה כרצונו המלך' – זה קוסטנטינוס הגדול שבנה קוסטנטינה, שעל ידו נתפרסמה דת התלוי. 'הצליח' – עד שיכלה הזעם מעל יש', כי גזירה היא; 'ועל אלהי אבותיו' – שיעזוב דת אבותיו ולא יחמוד נשים [כלומר, יקבל את המגמות האסקטיות של הנצרות]; 'ולאלוה מעוזים' – הוא שנאמ' לו: אם תשים צורת התלוי בגליך [אולי צ"ל: 'בדגליך'] תצליח; 'ולאלוה אשר לא ידעוהו אבותיו' – הם הקדשים שלאדום; 'על כנו' – כלומר, שיעזוב רומא לכבוד אלהיו [הוזה אומר, ר' אברהם שמע וקיבל את – donatio constantini] 'ועשה מבצרי מעוזים'; 'ועשה למבצרי מעוזים' – הם קוסטנטינה וסביבותיה; 'עם אלהי נכר' – הם התועבות שלהם; 'אשר יכיר' – החזר לדתו יכבדנו וימשילנו באחרים' (שם עמ' 13–14). הוזה אומר, המתייחס בכתוב – לפי פירוש – לנצרות מובן על יסוד מסורות ומושגים נוצריים מובהקים.

⁸⁸ 'ן' עזרא על 'הנה ישכיל עבדי', מהד' אד' נויבאואר, אוכספורד, כרך א' תרל"ו – 1879, עמ' 46.

⁸⁹ לתהלים פרק ק"כ, פסוק ד'.

⁹⁰ דיון שלו, מהד' עקיבא איגר, ברלין תרמ"ו – 1886, פרק ב', סי' 103, עמ' 36. להלן: דיון.

⁹¹ דיון, שם, סי' 114, עמ' 41. אף על פי שראה כאויב הקשה את האסלאם, הרי שמע כקשות את טענות הנוצרים, שסיכמן: 'אמר אויב: ראיתי אשר עיני // שאלו ודתי ישרה ואין קץ לשני // ואיך בני ציון תוכל לעמוד לפני? // ובמה תשובון והתעתותה דת סיני? // והיתה יד

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

ישראל ומושפל – נמכר לעבד ביד האמה ⁹² // איה דבר תורתך אל // 'כי לי עבדים' בני ישראל? ⁹³ כי אש קנאות לבבי תבעיר // כי נאחזתי בכף איש שעיר. // נהפך דבר 'רב יעבוד צעיר' // ... רבו נגעי וידי רפה // ... לא אפתח עם מחרפי שפה ⁹⁴. נרדם ומה יעשה ישראל // עד עת אשר יעמוד מיכאל? ⁹⁵ מתוך אלה המושגים – המשיל הגלות ל'גב' שאין שם מים והישועה כאפיקי מים. ודימה בני הגלות 'הזרעים', והטעם – שומרי התורה ⁹⁶.

הגלות מדבר אין מים היא, והנפש מתעלפת בה באבדן כוחות אנושיים יסודיים. בן זמנו ואיש שיחו זה של ר' יהודה הלוי סבור היה, כאמור, שהעדר האפשרות להלחם בחרב ביד, וכורח השתיקה הממושך, הנעשה הרגל והופך טבע-שני בבית עבדים, פוגם בנפש פגימה שאין לה תקנה, באלה שגדלו בבית עבדים. כך הבין את הכתוב בשמות י"ד, י"ג-ד: "התיצבו" – כי אתם לא תעשו מלחמה רק תראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם. ועל מצב זה יש לתמוה: איך יירא מחנה גדול של שש מאות אלף מהרודפים אחריהם? ולמה לא יילחמו על נפשם ועל בניהם? התשובה: כי המצרים היו אדנים לישראל. וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה. ואיך יוכל עתה להלחם עם אדניו? והיו ישראל נרפי' ולא מלמדי חרב. הלא תראה כי עמלק בא לעשות מלחמה בעם מועט ולולי תפלת משה היה חולש ישראל. והשם לבדו הוא עושה גדולות ולו נתכנו עלילות – שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים, כי אין בהם כח להלחם בכנענים, עד שקם דור

ה' // בכם ובאבותיכם". וכנגד התפארות הנוצרים בהצלחתם ובשינוי מובן התורה – אמרה ציון: משנאי אל, הלא שמעתם // דברי נביאיו, ואיך דתו חרפתם? // ותתהללו בחוק ממנה גנבתם. עתה יעיר ימין עזו ואבדתם. // יען אתם המתם את עם ה'". אלא שלנצרות יש תשובה גם להסתמכות על דברי נביאים ועל כך שמוצא הנצרות מן היהדות, ושיש תקווה לאחרית היהודים לעתיד לבוא. ור' אברהם שמע תשובה זו "אמר אויב: מכם נביאים גמרו. // הקדמונים אם אמת ותמים דבר, // בבית שני תנחומות עברו, // ועברו אלף שנים, ועוד מה תשברו? // ואיכה תאמרו // הוא יבוא ויושיעכם?" (שם, שם, מס' 168, עמ' 68).

⁹² הָגֵר = האסלאם.

⁹³ מרמו לדרשת חז"ל לגבי עבד עברי – "ולא עבדים לעבדים" (בבלי קדושין כ"ב, ב').

⁹⁴ אותו כורח שתיקה שעליו קבל מרה הרמב"ם ב"אגרת תימן" (ראה להלן).

⁹⁵ דיון, פרק ב', סי' 62 עמ' 19. מיכאל הוא השר, כפי ששמענו, שיעמוד להשמיד את מלכות האסלאם עד היסוד.

⁹⁶ פירושו לתהלים, פרק כ"ו פסוקים ד'-ה'.

אחר, דור המדבר⁹⁷ שלא ראו גלות והיתה להם נפש גבוהה, כאשר הזכרתי בדברי משה בפרשת 'ואלה שמות'. 'ה' ילחם לכם' – בעבורכם⁹⁸. ההכרח בנס ומלחמת ה' עבור העם הפאסיבי לא יגונו, משום שמגונים מטבעם הם בני הגלות. כך דרכו של "דור...למד מנעוריו לסבול עול...ונפשו שפלה". שבח ללא סייג מייחס הוא להמתת הדור שצמח בשיעבוד עד תום אחרון ממנו; עלילת פלא של הבורא היא, שמסר מחכמתו את הכניסה לארץ וכיבושה ל"דור המדבר שלא ראו גלות והיתה להם נפש גבוהה": משיקול הדעת חייב אדם לומר, שבעיני ר' אברהם היה ר' יהודה הלוי בעל נפש שפלה שבשפלות, תמצית השחתת הנפש בתנאי הגלות ושקיעתה המוחלטת; שהרי לא זו בלבד שלא העריך את הנכוונות למלחמה כסימן גבוהת הנפש, אלא אף זו, שראה בקבלת ההשפלה מרצון הנפש ובהכנעה מוחלטת את הגדולה הנפשית הרצויה לאל; ואילו הרצון להלחם באויב ולהרוג בו, נחשב לו לפגם הדתי-המוסרי המעכב את הגאולה.

ובעניי ר' אברהם, סימן של מלכות וכושר הנהגה היא הנכוונות להרוג למען הצדק. הדברים אודות משה שהוא רומז אליהם, בדברו על שפלות דור יוצאי מצרים, הם בפירושו לשמות ב', ג'. שם הוא מסביר: "מחשבות השם עמקן ומי יוכל לעמוד בסוד? ולו לבדו נתכנו עלילות. אולי סבב השם זה שיגדל משה בבית המלכות להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות. ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים, הלא תראה שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס והושיע בנות מדין מהרוצים בעבור שהיו עושים חמס". ממסתורין של דרכי הבורא, שבית המלכות המצרי עדיף לחינוך מושיען של ישראל מבית אבותיו היהודים, הצדיקים אך משועבדים. והראיה להצלחת דרך חינוך זו – נכוונותו של משה להרוג שודד ולהתנגד בכוח הזרוע למען עניין צודק. דברים אלה על העבר נובעים מהרגשת זעם צורב ועצור מאונס על מצב הגלות בימיו. באותה פרשה של "עבד ה'" שמתוכה הורה החבר למלך הכוזר את מסכת ההשפלה של ישראל

⁹⁷ דומה, כאן שימוש בהגדרה זו לשבח, אולי בהשפעת מסורת האסלאם, הדור שגדל במדבר הוא האמיץ והלוחם מהשפעת הסביבה הטבעית בה גדל, מולדת הבדואים האבירים, וראה ח. לצרוס-יפה (עורכת) פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל-אביב, תשכ"ז, עמ' 21; 351 [משנתו של נ' חלדון על חשיבות המדבר בהיסטוריה האנושית]; ⁹⁸ הע' 5.

⁹⁸ המובאה לפי הנוסח בדפוס ראשון, נאפולי שנת א' ו' מ' ר', דף ל"ה, ב'–ל"ו, א' (לפי ספירתי, כי אין פאגינאציה בדפוס זה).

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

בגלות, ממנה הבין ר' אברהם את התחושה השואפת לנקמת שמשון ברודפיו: "ואת עשיר... הגוים... והנכון בעיני: שטעם הפסוק – שכל כך היה ישראל בצער הגלות שהיה רוצה שימות עם הגוים כמו תמות נפשי עם פלשתים", והכתוב אמר "ויתן על מחשבתו... כי זה מרוב הצער"⁹⁹. דברי פירוש אלה לאזלת ידם של יוצאי מצרים, שימת דגש חיובי על חינוך מנהיגים של ישראל בדרכי המלכות הזרה ובביטוי תחושת הנקמה בכל מחיר, מדברים בעצמם על האקטואליות התקיפה שלהם. עימותם עם השקפת ר' יהודה הלוי, מלמדת על תהום פעורה בין השקפות שני חכמי ישראל על הרצוי לנפש לפני האלהים ולמען גאולתן של ישראל והנהגתן. דומה, שהערכה זו ללוחם על הכבוד הביאה את ר' אברהם לתפיסה המעריצה את בית חשמונאי, ובייחוד את "זה המלך יהודה בן חשמונאי שהיה גבור... וידו גברה על היונים. ובתחלתו לא היה לו לא עושר ולא סוסים... שלא היה להם סוס בהיותם תחת מלכות יון... ואמר על זה המלך שיהיה באחרונה דובר 'שלום לגוים' 'ומשלום' ממשלתו על ים סוף ועד ים פלשתים". 'ומנהר פרת עד אפסי ארץ' – הוא המדבר שלום לגוים – וזה גבול ארץ ישראל. גם אמר בתחלה על זה המלך שהוא 'צדיק' ועל כן הוא 'נושע'... כי אלה החשמונאים הם 'אבני נזר' ותפארת. מתנוססות שהם נראות כנס על אדמת השם. גם נכון הוא להיות 'אבני' רמז להיותם כהנים גדולים"¹⁰⁰. חשיבות בית חשמונאי נשארת בעינה גם בשקיעתם. "זאת תחלת פרשת מקונן על החשמונאים שתאבד מלכותם; והטעם: כי החשמונאים הם הארזים: 'הילל ברוש' – שרי ישראל; 'כי נפל ארז' – מלכי החשמונאים; 'אלוני בשן' – הנותנים פרי... קול... הרועים' הם המלכים, 'ואדרתם' הם החשמונאים"¹⁰¹. משנתו של ר' אברהם נ' עזרא יוצאת מבית מדרשם של "זרע המשרה" – כפי שכונתה משפחתו בפי ר' אברהם נ' דאוד – רציונאליסטית במחשבתה, גאה ולוחמת במגמתה. מושגיה כלל אנושיים ומפרשים את שאלות ישראל בהתייחסות לסגולות הנפש האנושית, לאישיות המנהיגה, לערכו של מנהיג המרד הלאומי-הדתי ולחשיבות "תמות נפשי עם פלשתים". אך היא צומחת בחריפותה ומרירותה מן הטראומה של שבירת ההווה היהודית במלכויות ספרד המוסלמית על ידי האלמואחידין.

⁹⁹ ראה למעלה הע' 88. ¹⁰⁰ פירושו לזכריה ט', ט"ז-ט"ז.

¹⁰¹ שם, שם לפרק י"א, א'-ג'. והשווה ר' אברהם נ' דאוד, "דברי מלכי בית שני", מנוטבה, רע"ד, בהערכת מלכי בית חשמונאי (עניין שאני מקווה לשוב אליו), ובייחוד שם עמ' ס"ב פירוש נבואת זכריה. וראה להלן השקפתו של ר' אליעזר מבלגנצי (עמ' 70-72).

חיים הלל בן ששון

ה

משנת רבינו משה בן מימון בונה את מערכות האומה ואת תפיסת ייחודה, על רקע אותה תחושת הגלות ועלבון האדם מישראל שבה, שמצאנו אצל ר' אברהם ׳ עזרא. משתית הוא את תפיסתו על יסודות בחירת היחיד והכרעתו השכלית, באותם סימני ההתייחסות אל עבודת האלהים במחשבת האדם. החוויה הטראומאטית שממנה צומחת ההתייחסות לאומות העולם, ובמיוחד לאסלאם, היא אותה חוויה של אימת ההתפרצות של האלמואחידין ושל הזוועה שיש בכורח ההכנעה לדת פחותה ביסודה, מבחינת התבוניות והאנושיות.

האומה היהודית היא בהכרתו מחנה נצור מאז ומתמיד, שמנסים להבקיעו ולשבות לב מגיני חומותיו בתכסיסים שונים ומתגוונים. ויודעים היריבים שאלה חומותיו הן של ליכוד חברתי המגובש מהכרה שכלית. לכן, מיום שבחר אלהי ישראל בעמו – לא היה זמן מאז ועד עתה אלא כל מלך גבור ואמיץ ולבו חזק תחלתמה שהשים כונתו ועניינו היה להפסיד תורתנו ולהפר דתנו ביד חזקה ובחרב לטושה. כי כולם הם – אשר בקשו והתאמצו ליגבור על הרצון האלהי. במקביל להסתערות אלימה זו התנהלה הסתערותם של – משכילי האומות וחכמיהם – מאומות העכו"ם, – שאלה גם כן השתדלו להפר התורה ולהפסידה בטענות... ודברי ויכוחין... והשתדלו להפסיד הדת ולמחות אותותיה בחבוריהם, כמו שחשבו המתגברים בחרבם ובקשתם. ולא זה הצליח ולא זה¹⁰². ובגאווה של המצליח בהתגוננות קשה, קבע הרמב"ם ש-הבנין נשאר על מה שיוסד עליו; והאמת היה לועג בהם ושוחק מהם בעבור השתדלותם לבקש בחולשת שכלם מה שלא יבוקש כמוהו. את החידוש הטקטי בסטרטגיה של הכחדת מחנה ישראל שלאחר הנסיונות המקבילים אך נפרדים, של מלכים ופילוסופים פגאניים – כל ימי מלכותנו וקצת ימי הגלות, – רואה הרמב"ם בעליית הנצרות והאסלאם – שאמנם מבחינת הבורא הן הן סטרטגיה של לנצחון הסופי של מחנה ישראל, כפי שנשמע להלן. שכן אלו הדתות, בהתייחסותן לישראל, צירפו יחד את – הנצח והטענה – ביד אחת¹⁰³. ושני אלה נעשים בשם דתות הטוענות טענותיהן, כביכול – מאת האל – של ישראל עצמו. ישו הנוצרי מוגדר כאן, מבחינת היותו מחדש שיטה מצורפת זו של הבקעת חומת מגיני האמת, כ-ראשון שנכשל בעצה הזאת... ושם מאמיניו להאמין כי הוא שלוח מאת

¹⁰² אגרת תימן שלו, תרגום ׳ חסדאי, מהד' א"ש הלקין, ניו-יורק תשי"ג, עמ' 8, להלן: אגרת תימן.

¹⁰³ אגרת תימן, עמ' 10.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

האל בעבור שיבאר ספקות התורה¹⁰⁴; וכי הוא המשיח המובטח בו על יד כל נביא. ופרש התורה פרוש יביא לבטל התורה כלה וכל מצוותיה. חכמי ישראל הכירו בו, ועוד "קודם שיחזק פרסומו באומה, עשו בו מה שהיה ראוי לו". מוחמד הלך עקרונית בדרכו של ישו, פרט לכך ש"הוסיף עליו ענין אחר והוא – בקשת המלוכה והממשלה לעצמו"¹⁰⁵.

כפי שהכיר הרמב"ם בעולמו, קשה האסלאם לישראל בהווה יותר מכל מה שהיה ידוע לו, לרמב"ם. "ואתם אחינו תדעו, שהאל הבהילנו והרגינו עם זאת האומה, כלומר אומת ישמעאל, המעמיקה להרגיז אותנו ולהתפקח ברעתנו ושנאתנו... וכי לא קמה מעולם על ישראל אומה יותר שונאה ממנה ולא מי שהגיע להשפילנו ולהמציטנו... ודוד מלך ישראל... צעק והיליל ובקש ישועה על לשון האומה ממלכות ישמעאל לבד... אנחנו עם היותנו נושאים מהכנעתם ושקרם ופחזותם מה שאין בכח האדם לסבלו... והרגלנו נפשותינו, קטנים וגדולים, לשאת משא שפלותם... ועם כל זה אין אנו ניצלים מחזק רעתם, שקריהם ופחזותם בכל זמן. וכל מה שנשתדל לבקש שלומם ירבו לנו המריבות והמלחמות"¹⁰⁶. מרירותו הגאה של הרמב"ם על האלם הכפוי עליו כלפי גאווה המוסלמים, ועל כך שאף הוא אינו מונע סבל, התבטא אצלו בהכרה שהקהילות בארץ האסלאם הן כולן במצב ירידה רוחנית, איזו פחות ואיזו יותר. ולכן הודיע לחכמי לונדל שבארץ הנוצרים, "שלא נשאר בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדברי רב אשי" אלא אתם וכל הערים אשר סביבותיכם... אבל בכל המקומות האלה אבדה תורה מבינם... וערי המערב בעוונותינו כבר נודע את אשר נזר עליה ולא נשאר לנו עזרה אלא אתם"¹⁰⁷.

במצב הדברים הנוכחי פחותים הנוצרים מבחינה תיאולוגית, כי מחזיקים הם עוד

¹⁰⁴ תפיסה מעניינת של ישו כפרשן משוב של התורה. וראה להלן דעתו על דת ישו כמכינה דרך לקבלת התורה.

¹⁰⁵ אגרת תימן, עמ' 14, הרמב"ם מתאר שם התפשטות דת אחרת, שאינה נצרות וקדמה לאסלאם: "אחריו בזמן ארוך נתפשטה דת נתיחס אליה אחד מבני עשו, לא היתה זאת [= כלומר ההסתערות על ישראל] כונתו ומחשבתו לעשות, ולא הויק ענינו לישראל, ולא נתרעמו ממנו לא רבים ולא יחיד... עד אשר נשלם עליו מה שנשלם" (שם). נוטה אני לקבל דעתו של ש. בארון שהכוונה כאן למאני; חכמי ישראל במאה ה"ב בעלי התעניינות היסטורית גילו בו עניין – כגון ר' אברהם ׳ן דאוד.

¹⁰⁶ אגרת תימן, כנ"ל עמ' 94, 96.

¹⁰⁷ מאגרתו לחכמי לונדל. קובץ לפסיא תרכ"ה, אגרותיו, דף מ"ד, א', וראה להלן הע' 117.

חיים הלל בן ששון

בדתם, שכן היא עבודה זרה ממש, לפי ההגשמה והשיתוף שבה. ואילו "אלו הישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה כלל; וכבר נכרתה מפיהם ומלבם והם מיחדים לאל יתעלה יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי"¹⁰⁸. אך שונים פני הדברים מבחינת התקווה הנשקפת מהן לעתיד. הרמב"ם מאמין בשכנוע היחיד כיסוד לליכוד האומה המאמינה, כפי שנשמע להלן. גיור על ידי הטפה טוב וכשר בעיניו. ופוסק הוא, ש"מותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכסם אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים". והטעם הניתן על ידו להבדל, הוא מציאות נקודת מוצא משותפת לדיון, לוויכוח ולשכנוע בין יהודים לנוצרים, והעדרה בין יהודים למוסלמים; תופעה הנובעת מטבע היחס השונה של שתי דתות אלו לתורה שביד ישראל. שכן "הערלים מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפרוש המופסד ומפרישים זאת בפירושים שהם ידועים בהם. ואם יעמידם על הפרוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב. ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו לא יבוא

¹⁰⁸ שו"ת הרמב"ם מהד' י. בלאו, ירושלים תש"ך, סי' תמ"ח (לר' עובדיה הגר הנורמאנדי); עמ' 726 (להלן: שו"ת הרמב"ם). בהמשך טוען הרמב"ם: "ולא מפני שהם משקרים עלינו ומכזבים ואומ' שאנו אומרים שיש לאל יתעלה בן, נכזב כך אנחנו עליהם ונאמר שהם עובדי ע"ז". חוזר הוא ומעיד, ש"אלו הישמעאלים היום כולם, טף ונשים, נכרתה ע"ז מפיהם; וטענתם וטפשותם בדברים אחרים"; ושם הוא מוסר את הסברת המוסלמים לדרכי פולחנם. ובייחוד בעת עלייתם לרגל במקפה: "הישמעאלים היום אומרים – זה שנפרע ראשו ושלל גלבוש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנוע לפני האל יתעלה ולזכור היאך יעמוד האדם מקברו. וזה שנשליך האבנים – בפני השטן אנו משליכים אותם, כדי לערבבו. ואחרים מפקחיהם נותנים טעם ואומרים: צלמים היו שם ואנו רוגמים במקום הצלמים, כלומ', שאין אנו מאמינים בצלמים שהיו שם ודרך בזיון להם אנו רוגמין אותן; ואחרים אומרים: מנהג הוא. כללו של דבר, אע"פ שעיקר הדברים יסודם לע"ז, אין אדם בעולם משליך אותם האבנים ולא משתחוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע"ז – לא בפיו ולא בלבו – אלא לבם מסור לשמים" (שם עמ' 727). תודתי נתונה לגב' ד"ר לצרוס-יפה שלימדתי, כי תיאור החג' כאן נתון ברובו לשיטת הסופים, שיש מהם שאמרו, שהעלייה לרגל למכה מסמלת את דרכו האחרונה של האדם; אף מנהג נזירי היה רווח לגדל פרע שער הראש וללבוש בגד מיוחד, הקרוי איח'רם, שהיה משני חלקים וללא תפירה (מעניין אפוא, שהרמב"ם כבר מושפע מתורת סופים בתפיסת האסלאם; בנו אברהם הושפע ביותר מהם); עניין בלבול השטן הוא, כהסברתה – ששם ניסה השטן לבלבל את אברהם ומבלבלים אותו בוריקה. וראה פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, כנ"ל, עמ' 99–101; 331–332.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו, מה שאין כן במוסלמים, שטוענים כי נוסח התורה שבידינו מזוייף הוא¹⁰⁹.

“פרושם המופסד” הזה של הנוצרים אינו רק נקודת-מוצא לוויכוח שיסיר לב נוצרים ממנו; הוא הוא כשלעצמו, יש לו ערכיות משמעותית בדרכי ההשגחה בהנהגתה ההדרגתית את המין האנושי אל הכרה פנימית בדרך האמת. במסגרת פסק ההלכה שלו על המשיח וימיו, קבע הרמב”ם את מקום הנצרות, ולאחריה האסלאם, מבחינת “ערמת ההשגחה” של הבורא. ישו נתכוון, כפי ששמענו, לצרף “נצוח וטענה” ולפרש את התורה פירוש מבטל אותה; מוחמד הלך בעקבותיו מבחינת השיטה, פרט לכך שהיה גם שואף שלטון. ברם, “מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים – אלו [של ישו] ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו – אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד. כיצד? כבר נתמלא

¹⁰⁹ שו”ת הרמב”ם כנ”ל, סי’ קמ”ט עמ’ 284–285. יחס הרמב”ם, הממעיט ערך תרבותי לאסלאם ולמוסלמים במקום שהוא אך סבור שהאמת אתו, מתגלה בספרו על התפתחות המסורת הפילוסופית בארץ האסלאם. “כי כל מה שאמרוהו הישמעאלים בעניינים ההם – והם המעטוזה והאשערייה – הם כולם דעות בנויות על גזרות והקדמות לקוחות מספרי היונים והארמיים אשר השתדלו לחלוק על דעות הפילוסופים... והיתה סבת זה: כי כאשר כללה האומה הנוצרית האומות ההם, וטענו הנוצרים מה שכבר נודע... ונתחדשו מלכים שומרים הדת – ראו חכמי הדורות ההם מן היונים והארמיים שאלו טענות יסתרו אותם הדעות הפילוסופיות סתירה גדולה מבוארת, והולידו חכמת הדברים הזאת והתחילו להעמיד הקדמות מועילות להם באמונתם; וישיבו על הדעות ההם הסותרות פנת תורתם. וכאשר באה אומת ישמעאל ונעתקו אליהם ספרי הפילוסופים, נעתקו אליהם גם כן התשובות ההם אשר חוברו על ספרי הפילוסוף, ומצאו דברי יוחני המדקדק ואבן עזי וולתם באלו העניינים והחזיקו בהם” (מורה נבוכים, חלק א’, פרק ע”א, כנ”ל, דף ק”ה, א’). ואילו ר’ יהודה הלוי המעוניין בגדולת עמי המזרח, הקרובים קרבת דם ומקום לישראל ולאֶרֶצו, ושונא את היונים ואת חכמתם, מרחיק ושב אחרונית ביחס למקורות הפילוסופיה, ומחזיקה ברשות גזע שם: “הפילוסופים אין להאשים אותם, מפני שהם עם לא נחלו חכמה ולא תורה, מפני שהם יוונים, ויון מבני יפת השוכנים בצפון; והחכמה שהיא ירושה מאדם, והיא החכמה המוחזקת בכח אלהי, איננה כי אם בורע שם שהוא סגולת נח... ולא היתה החכמה ביוון אלא מעת שנברו 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, כנ”ל, מאמר א’, ס”ג, עמ’ 30, והשווה שם, מאמר ב’, ס”ו, עמ’ 121–122).

העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי-לב. והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה. אלו אומרי' – מצות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות¹¹⁰. ואלו אומרים – דברים נסתרות... יש בהן ואינן כפשוטן וכבר בא משיח וגלה נסתריהם¹¹¹. וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום ונשא, מיד הם כולם חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעו¹¹². הרמב"ם נטל, במאה השנים עשרה, את התפיסה הנוצרית על ישראל הקדום ועל דרכו לפי דין-תורה בתור – *praeparatio evangelica* – וטבע ממנו מטבע של תפיסתו שלו על מה ולמה הרשה ה' את הופעת הנצרות והצלחתה. היא, ובעקבותיה האסלאם, אינן בתהליך ההתגלות האלהית ובמהלך ההיסטוריה האנושית, אלא –

¹¹⁰ תיאור זה נאות, גם לדעת הנוצרים על "עידן דין-תורה" שחלף ובא תחתיו "עידן החסד", וגם לדעת המוסלמים, שכוחם של כתבי הקודש ונביאי ישראל היה יפה לשעתם בלבד, ובאו מוחמד והקוראן במקומם.

¹¹¹ תיאור זה מסכם בדרך יהודית את השקפת הנוצרים על "הפיגורה" והאליגוריה, שיש להבין את הכתובים לפיהן בצד פשוטו של מקרא וכמעלה יתרה עליו.

¹¹² היד החזקה שלו, מסיום פרק י"א של הלכות מלכים. בדפוס נמצא נוסח זה בדפוס קונסטנטינא, רס"ט. השקפתו זו היתה לנחלת מחנה חסידיו דורות על דורות. במאה השלוש עשרה נתנסחה דעה זו של הרמב"ם, על הדעות המונתיאסטיות כמכונות דרך לאמונת האמת של ישראל, בניסוח של הצבעה על ההישג שכבר הושג בעולם שמסביב ישראל. סיפור העקדה נזכר ונמסר בשל הערכיות הדתית שבו. "כי הנסיון הזה להראות לבני עולם אהבת אברהם השלמה. ולא נעשה לאותם הדורות, אלא לדורות הבאים המאמינים בתורה שכתב משה רבינו מפי האל ובספוריה... ובאמת קודם שנכתבה התורה וספוריה היה הדבר הגדול הזה מסור לזרע אברהם יצחק ויעקב – כי יצחק מסר ליעקב ויעקב לבניו. ואחר שנכתבה התורה לבני יעקב נתפרסם הדבר בעולם, יש מאמינים ויש שאינם מאמינים. והיום – כמה שנים מיום שבטלה עבודת הצלמים והאלילים – מאמינים רוב העולם בתורת משה רבינו ובספוריה, אלא שחולקים עלינו על המצות, שאומרים כי דרך משל נאמרו. ובהאמין רוב בני העולם הספור הגדול הזה הוא עדות גדולה על אברהם אבינו שהיה אוהב האל אהבה שלמה ותמה, וראוי לאדם ללמוד הימנו דרך אהבתו" (פירוש הרד"ק לבראשית, לפרק כ"ג, פס' א', פרשת יצחק, מהד' א', גינצבורג, פרעסבורג תר"ב, דף נ"ה, ע"א). וראה ח. ה. בן-ששון, היהודים מול הריפורמאציה (דברי האקדמיה הלאומית למדעים, כרך רביעי, חוברת 5), 'ירושלים, תש"ל עמ' 63 (הע' 10), עמ' 65, עמ' 83–84 ונספחים א'–ב', עמ' 111–114 על השפעת השקפתו זו של הרמב"ם על ר' נתן ו' תיבון במאה הארבע-עשרה, על ר' אברהם פריצול במאה החמש-עשרה ועל ר' אברהם ו' מיגאש במאה השש-עשרה.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

praeparatio legis לאנושות שאינה מוכנה עדיין בנפשה להכנס בעול דין-תורה; מעין גיור ושכנוע איטיים. צירוף דעתו בשו"ת ובספר ההלכה מלמד, שמבחינה זו העדיפות היא ממהותה לנצרות, ובה אפשרות המעבר ליהדות-אקטואלית גם ליחידים, עוד לפני שיבוא המשיח, מתוך נתיבות טיעונה הנוצרי, בשכנוע אישי. כל נכונות זו להשפיע השפעה אישית, אמורה מתוך ההכרה שיש בכוח היחיד להתעלות ולהגיע למעלות עליונות, גם כשהן מוגדרות בתורה הגדרה שבטית-ייחוסית. בני שבט לוי "הובדלו מדרכי העולם" "לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים". הגדרתם המהותית ש"הם חיל השם"¹¹³. ברם אל מדרגה עליונה זו, שהגיע אליה שבט לוי על ידי בחירת השבט כולו לאלוהיו, פתוחה הדרך לכל אדם בעולם. הדרוש הוא ההכרעה האישית. מכוחה "כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והכינו מדעו להבדל ולעמוד לפני ה' ולשרתו ולעובדו לדעת את ה'; והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם – הרי זה נתקדש קדש-קדשים, ויהיה ה' חלקך"¹¹⁴. לא מוצאם של הלויים קובע, אלא השליחות שהוטלה עליהם;

¹¹³ יחיד החזקה הלכות שמיטה ויובל, פרק י"ג, הל' י"ב.

¹¹⁴ שם, הל' י"ג. באם נכונה היא איגרת אחת המיוחסת לרמב"ם, הרי משמעות הדברים כאן מוארת באור המכליל "כל באי עולם" באפשרות להיות במעלת שבט לוי, "חיל השם". הרמב"ם כותב באיגרת (קובץ לפסיא תרכ"ה, אגרותיו כ"ג, ב-כ"ד, א) לר' חסדאי הלוי הספרדי באלכסנדריה: "ומה ששאלת על האומות – הוי יודע, דרחמנא לבא בעי, ואחר כנות הלב הם הם הדברים. ועל כן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה 'חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא' – אם השיגו מה שראוי להשיג מידיעת הבורא ית' והתקינו נפשם במדות הטובות. ואין בדבר ספק, שכל מי שהתקין נפשו בכשרות המדות וכשרות החכמה באמונת הבורא יתברך בודאי הוא מבני העולם הבא. וע"כ אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה 'אפילו גוי ועוסק בתורת מרע"ה, הרי הוא ככוהן גדול' [בבלי בבא קמא ל"ה, א']. וכל עצמו של דבר, שהמגמה בתורת מרע"ה תקון הנפש לבורא יתברך, כמו שאמר דוד ע"ה 'שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט'. ולא נשתבח מרע"ה אלא בכך: 'והאיש משה ענו מאד', והוא סוף כשרות הנפש. וכן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה, 'מאד מאד הוי שפל-רוח'. וכבר אירע מעשה בחכם אחד פילוסוף גדול [שהראה ענווה יוצאת מגדר הרגיל ושמוח]... וכן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה 'מה שעשתה חכמה כתר לראשה, עשתה ענוה עקב לסנדלה' [ירושלמי, שבת פרק א', הל' ה', קרוטושין, ג, ע"ג], לפי שהיא סוף המדות הטובות. והנה הפילוסופים אמרו שרחוק הוא שימצא אדם מלא ושלם במדות ובחכמה. ואם ימצאו אותו קוראים אותו איש אלהי, ובודאי כגון זה הוא במעלת העליונים. וזה הוא רצון התורה וחכמת המצות להתקין הנפש במדותיה ובאמונת הבורא ית'. ועל כן

חיים הלל בן ששון

והלוקח על עצמו שליחות זו – שווה להם, ויהיו אבותיו מי שיהיו מבין "כל באי עולם". וביחס לנבואה, שהיא אצלו שיא ההישג של הכישרון האישי וההתמסרות לשכלול שלמות האישיות, כפי שנשמע להלן, אין כל סייג וגדר של מוצא; ובניגוד לכתוב-מפורש ולמסורות ישנות "היותנו בלתי מאמינים בנבואת עמר ויד, אין זה מפני היותם מעם שאינם מבני ישראל, כאשר יחשבו ההמון, עד אשר נצטרך להתבונן ולהשמר באמרו 'מקרבך מאחיק' – כי איוב וצופר ובלדד [ואליפז] ואליהוא כלם אצלו נביאים, ואם אינם מבני ישראל, וכמו כן חנניה בן עוזר נביא שקר ארור, אף על פי שהיה מישראל. ואולם נאמין בנביא או נכזיבהו מצד דבריו, לא מצד יחסו"¹¹⁵.

אף סולמות ייחוס מקודשים בהלכה ודרגות כיבוד אמורים בתלמוד-דחויים אצלו מפני הישגו של היחיד בלימודו ושכלו. "דע, שדבר זה המפורסם בכל מקום שיהא הכהן קורא בבית-הכנסת ראשון – בין שהיה תלמיד-חכמים או עם-הארץ, בין שהיה שם מי שגדול ממנו בחכמה או שלא היה¹¹⁶ – הרי הוא דבר שאין לו שום יסוד בתורה כלל; ולא נזכר דבר זה בתלמוד, ואינו הענין המכוון אליו בהלכה זו"¹¹⁷. ... אלא סדר הענין כפי שבא בקבלה הוא כמו שאבאר: הכהן קודם ללוי והלוי לישראל; ואמר ה' 'וקדשתו כי את', וכו', ובא בקבלה – לכל דבר שבקדושה. ...

אמר הכתוב 'רק עם חכם ונבון חגי הגדול הזה'. ואין בזה ספק שהאבות ונח ואדם הראשון – שלא שמרו כלל דברי התורה – לא יהיו בני גיהנם, אלא בודאי וכיון שהגיעו והשיגו מה שראוי להתקין הרי הם במעלה העליונה. ואין הדבר תלוי בתענית ותפלה וצעקה בלי דעה ואמונה על האמת, וכגון זה 'קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם'. ועקר הכל – שאין שום דבר העומד לעולם ולעולמי-עולמים אלא הבורא ית". הדברים מציגים רמב"ם המרמז במשפט אניגמטי, שאין התורה בהכרח נצחית, אם תושג מגמתה הפילוסופית-המוסרית. יש קו שוני קיצוני ביחס לאומות, אמנם לנבחרים שבהן, ממה שאנו מוצאים אצלו במקומות אחרים, וכמובן אין תיאום בין דעה זו להחשבתו את הגיור.

¹¹⁵ אגרת תימן, עמ' 50, 52.

¹¹⁶ המילים "בין שהיה שם מי שגדול ממנו בחכמה או שלא היה" נשמטו בנוסח הנדפס, עד למהדורת קאפח.

¹¹⁷ כאן מוסיף הרמב"ם מאמר מוסגר, המלמד עד כמה חשובה היתה בעיניו תרבות ספרד שממנה גלה, ואולי אף תרבות קהילות צפון איוור הים התיכון בכלל, על תרבות היהודים במצרים וסביבתה. שכן הוא אומר: "ואני מתפלל מאד שגם אנשי אלוהים [הע' המהדיר מס' 29: בשם זה קראו בימי קדם לעמי צפון הים התיכון; ובנדפס "ערי הגליל"] נוהגים כן, על אף היותם ניצולים ממגרעות המנהגות ומסברות האחרונים ותקנותיהם, ואין אצלם אלא דברים המתאימים ללשונות התלמוד; ואיני יודע מאין בא להם הפגם הזה".

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

במה דברים אמורים, כשלא היה שם גדול ממנו בחכמה – כגון שהיו שם כהן ולוי וישראלים, והיו כלם בדרגה אחת בחכמה, ולא היו גדולים זה מזה, אז חוזרים אחרי קדימת היחס¹¹⁸. הגדולה היחסית בתורה היא אמת-המידה הראשונה, 'קדימת היחס' קובעת רק במקרה של שוויון בחכמה בין שונים במוצא. השקפה זו מתחדדת, כשאנו למדים שהרמב"ם קובע לגבי מוסד אחד בלבד – מוסד המלוכה – עדיפות במתן כבוד, כשהוא מפרש שאת החכם יש לכבד יותר מן המלך בדרך מופנמת בלבד. "דע, כי מה שאמרו ז"ל 'החכם קודם למלך ומלך לכהן גדול וכהן גדול לנביא'¹¹⁹, הוא בתנאים רבים. והוא – שטעם קדימת החכם למלך אינו אלא במחשבה בלבד, לפי שתועלת החכם לאומה יותר מתועלת המלך. אבל למעשה אין ראוי להקדים שום אדם לפני כבוד המלך ואפילו היה עם הארץ, כמו שאמר בו: 'שום תשים עליך מלך'. והוא מתאר את "סדר קדימת האשים במעלה, אם היו שוים בחכמה ובמעשים" בטכסים הפומביים, בהשמטת המלך, העומד מעל ומחוץ לסדר קדימה זה, אם כי בתודעה יש לכבד עליו תמיד את החכם ממנו¹²⁰.

כל תפיסה זו, באה אצל הרמב"ם במסגרת הגדרת עם ישראל כאומה המתהווה מצירוף יחידים שבחרו בדרכה מהכרתם, והם נאמנים ביודעין לדרך אבותיהם שלמדו אותם את האמת. בתשובה¹²¹ אל "מרנא ורבנא עובדיה המשכיל המבין גר

¹¹⁸ פי' המשניות לרמב"ם, מהר" ותרנום י. קאפח, לגיטין פרק ה', מש' ח', ירושלם תשכ"ה, עמ' קנ"ב.

¹¹⁹ בבלי הוריות, דף י"ג, א'.

¹²⁰ פי' המשניות לרמב"ם, כנ"ל, להוריות פרק ג', מש' ח', עמ' שט"ז.

¹²¹ שו"ת הרמב"ם סי' רצ"ג עמ' 548–550. ר' אברהם נ' דאוד סבור היה, באותו זמן בקירוב בתוך ספרד, שבחירת ישראל היא עניין תמוה בעיני הבריות שלא מבני-ברית; הוא ראה צורך להסביר ש"כאשר נאמר 'ברוך אתה ה' אשר בחר בנו מכל העמים', אין ראוי שיפלא מזה בעל-שכל. כי זאת האמונה הנכבדת אשר נפלה ביוקר על שאר האומות, נתנה לנו אנחנו תחלה בלי עמל. ואם באה לזולתנו, מאתנו באה" (ספר האמונה הרמה, כנ"ל, העקר הרביעי, הפרק השלישי, עמ' 63); הוא היה משוכנע ב"הפלא האומות בחקרם על שרשי האמונה הישראלית; ועל רוב מצאום מסכימים עם מה שעמדו עליו אחר הפלגת חקירתם ותכלית חריצותם להוציא האמת לאמיתתו, אחר רוב המשא והמתן שעשו בזה אלפי שנים; ולנו אנחנו נתן בלי עמל וחקירה; אבל לקחנוהו מקובל מהנביא האמיתי ומצאנוהו מבואר במופת בפילוסופיית האמיתית". גדלות פילוסופיית-דוגמטית זו של אמונת ישראל, שאין בלתה בעמים, היא "היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" שהמקרא מעיד עליהן (שם כנ"ל, עמ' 4). אמנם סבר, שהנבואה תבא "כאשר נשלמו ההתחברויות מן האומה [= ישראל], והזמן והמקום" [= ארץ ישראל] (שם, כנ"ל, העקר החמישי, פרק א', עמ' 74; וראה שם,

הצדק, ששאל האם מותר לו לברך ולהתפלל באותם לשונות שאנשים שלידתם מישראל מברכים ומתפללים, קבע הרמב"ם: "כמו שיתפלל ויברך כל אורה מישראל כך ראוי לך להתפלל...ועיקר הדבר – שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילים והודיעם דת האמת...ובעט בע"ז והפר עבודתה והכניס רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורם וצוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה'...לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המיוחד שמו של הקב"ה... תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובני ביתו הם כולם; והוא החזיר אותם למוטב – כשם שהחזיר את אנשי דורו בפיו ובלמודו כך החזיר כל העתידים להתגייר בצואתו שצוה את בניו ואת בני ביתו אחריו". התיאור עושה את אבהותו של אברהם אבהות רוחנית במהותה. בניו אחריו הם תלמידיו המפיצים את דרך האמת, בהיותם נאמנים ל"צואתו שצוה". אברהם הוא אביהם של כל גר וגר, שכן כך היה אביהם הרוחני של ילדיו הטבעיים ושל "הנפש אשר עשה בחרן", ילדיו הרוחניים. הוא עצמו ראשון לגרים ש"בעט בע"ז והפר עבודתה". הכל מוביל אל המסקנה, "נמצא אברהם אבינו ע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו ולכל גר שיתגייר". האומה היא אומה בהכרתה ובדרכה, ואין דם המשתייכים אליה קובע אף לא כמלוא הנימה. ומשום כך, הלכה למעשה נאמר לו לגר "אין שום הפרש כלל בינינו ובינך לכל דבר". ולא עוד, אלא שחזר הרמב"ם לעשות את האומה "אומת גרים" כביכול בפעם השנייה בתולדותיה, ואת משה רבינו, זה שהעמידו במעלה מיוחדת מעל כל אדם, כידוע, ל"סנדקם" הרוחני ואביהם של ישראל, אביהם ברוח. "כי אבותינו שיצאו ממצרים רובם עובדי ע"ז היו במצרים – נתערבו בנויים ולמדו מעשיהם – עד ששלח הקב"ה משה רבינו ע"ה, רבן של כל הנביאים, והבדילנו מן העמים והכניסנו תחת כנפי השכינה – לנו ולכל הגרים – ושם לכולנו חוקה אחת"¹²².

פרק ב', עמ' 76–81). נמצאת משנתו כעין משנת ר' יהודה הלוי (וראה לעיל הע' 33 את השקפתו בעניין הבחירה הטבעית במין האנושי). הבחירה היא לא של הדם, כי אם של המתת; אך הנבואה באה מכוח צירוף הקרוב ביותר לצירוף שמתנה ביחס אליה ר' יהודה הלוי, אלא שכאן הצירוף נדרש ביחס לאומה שהנביא נשלח אליה, ולא לגבי מוצא הנביא. ¹²² השו"ת כנ"ל, עמ' 549, לאותה משנת בכורים (פרק א' מש' ב') שממנה הקושי העיקרי לגבי הלכת השוויון שהרמב"ם פוסק לגרים, פירש כשהוא צעיר וללא פנייה במשרין לגר: "כל זה ברור; אלא שפסק ההלכה: מביא הגר עצמו בכורים וקורא. וסמכוהו למה שאמר ה' לאברהם 'כי אב המון גוים נתתיך'. אמרו: לשעבר היית אב לארם, עכשיו אתה אב לכל העולם כלו. ולפיכך אפשר לכל גר לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו', מפני שאברהם אב לכל באי העולם, לפי שלימדום האמונה והדת" (מהד' קאפח, כנ"ל, תשכ"ג עמ' רס"ג). תורת

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

הדברים הם ניגוד קטבי לכל תפיסת ר' יהודה הלוי לפרטיה ולכללותיה¹²³. זהות המחנה הנצור, מאז ומתמיד נקבעת על ידי התודעה. היא המקשרת את מגיניו ומאחדת את מפיצי אמונת האמת, המלוכדים במופת חייהם וממלאים את יעודם הכלל אנושי בהשכלה שהם משכילים אחרים. הדברים נשמעים כהצהרה המכוונת לבטל את מושג הבחירה בדם ולהעמיד את מהות האומה על תודעתה ועל נשיאת האמת האלוהית בידי הבוחרים להשתייך אליה.

האומה הרוחנית הזו, לגבי כל אלה מבניה הנאמנים ל"צואת" אביהם הרוחני, נבחרה לתמיד וארצם נבחרת להם. מסדר המשנה "קרא את ירושלים 'נחלה' בגלל קביעות קדושתה וקיומה לעולם; עליה אמר הנביא 'נחלתו לא יעזב'; לפי שכבר אמר בתחלת הענין כי ה' בחר את ירושלים לשכינתו ובחר את ישראל לו יתעלה סגולה. ואמר אחר-כך, כי ה' לא יטוש את האומה הזו אשר בחר לנחלתו ולא אותו המקום אשר בחרו... וכבר באר נצחיות קדושתה"¹²⁴. זהות האומה ברציפות היא מכוח האמונה והתורה. "ואמר: כמו שענין האמונה ההיא והשמחה אשר בה אשר יעדתי שימלאו הארץ תמידים קיימין, כן יתמיד זרעכם ושמכם... כי פעמים ישאר ולא ישאר השם; כמו שתמצא אומות רבות אין ספק שהם מזרע פרס או יון, אלא שלא יודעו בשם מיוחד, אבל כללה אותם אומה

הרמב"ם בעניין מהות האומה היתה שמורה בתודעת חסידיו במאה השלוש-עשרה. ר' דוד קמחי פירש אותה אגב דיונו בברית המילה; ומסביר הוא, ש"הנכנסים מהאומות בברית אברהם ובתורת האל, הרי הם נחשבים זרע אברהם, והרי הם מכלל 'המון גוים' שאברהם אב להם" (פירושו לבראשית לפרק י"ז, פס' א', פרשת 'לך לך', מהר"א. גינצבורג פרעסבורג תר"ב, דף מ"ד, ע"א); וראה שם לפס' י"ג-י"ד, כנ"ל, דף מ"ה, ע"א.

¹²³ אפילו בפרט צדדי-זוה של המצב הרוחני של ישראל במצרים, בולט הניגוד, מתוך ההתנגדות בתפיסה. הרמב"ם מדגיש את ההתבוללות וקבלת דרכי העכו"ם של הרוב, עד שבא משה ולימדם אחרת; ואילו ר' יהודה הלוי מדגיש, כראיה היסטורית לבחירת האומה בדמה: "אבל העניין מבהיל יותר: כי היו בני ישראל משועבדים במצרים שש מאות אלף רגלי מבן עשרים שנה ומעלה, מתיחסים אל שנים עשר שבטים, לא נמלט מהם איש ולא ברח אל ארץ אחרת ולא נכנס ביניהם נכרי; מיחלים המועד אשר יעד בו אל אבותם, אברהם, ויצחק ויעקב, שינחילם את ארץ כנען; וארץ כנען היתה בעת ההיא בידי שבע אומות בתכלית הרב והחזקה וההצלחה ובני ישראל בתכלית הדלות והעוני עם פרעה" (כחורי כנ"ל, מאמר א', פג, עמ' 38).

¹²⁴ פ"י המשניות לרמב"ם, מהר"י. קאפח, קדשים, ירושלם תשכ"ו, לזבחים, פרק י"ד מש' ח, עמ' צ"ד.

אחרת. וזה גם כן אצלי הערה על נצחות התורה אשר בעבורה יש לנו שם מיוחד¹²⁵. לאומה זו של תודעה ובחירה, חשובה המלכות והיא אמנם נראית לו ישובה בימיו בבבל, בדמות "ראש גלות העומד בבבל, ואין מתנאיו שיהא חכם... ואם היה נקיט [דיין] רשות ראש גלות הרי היא מועילה לו בכל מקום – בארץ ישראל ובחוצה לארץ – לפי שמרות ראש גלות על כל ישראל כמרות המלך המושל בכח¹²⁶. אך לגבי עניין מקודש כהתרת בכורות "אין נקרא בית-דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך או בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה... ואין רשות ראש-גלות מועילה בהתר בכורות בלבד, אלא צריכין בכך רשות ישיבת ארץ ישראל". הנימוק האמור באמצע הפסק מאלף יתר על הפסק גופו. סמכות מקודשת זו היא בידי היושבים בארץ לבדם, "לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראים 'קהל', וה' קראם 'כל הקהל'¹²⁷, ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ¹²⁸. אין אפוא מחלוקת בין הרמב"ם לר' יהודה הלוי בשאלת הבחירה של העם והארץ, אלא שביחס לטיב בחירת העם חלוקים הם: כי תהום מפרידה ביניהם מי הוא הנבחר ובמה סוד הבחירה – בני הדם המעולה, אנשי סגולת הנבואה מלידה, או בני הבחירה, אלה שבחרו לעצמם את דרך ה', אם בלכתם בדרך אבותיהם או בעשותם מעשה אברהם ויוצאי מצרים בדורם הם – כשהם "בועטים בעבודה זרה" שלהם. הדברים בחיי האומה גופה, בהנהגתה או בהדחתה מן הדרך הישרה, נקבעים אצל הרמב"ם בעקביות ובחדות, לפי מגמות וכוחות אינטלקטואליים והכרתיים.

¹²⁵ מורה נבוכים, חלק ב' פרק כ"ט, דף נ"ה, א'–ב'.

¹²⁶ שם, לבכורות, פרק ד', מש' ד', עמ' רמ"ד. ובהמשך שם: "הלא תראה שאין אנו שמים לב לחכמתו אלא ליחסו, ושיהא מגוי בהסכמת אנשי מקומו בלבד". ונאמן הוא בכך למה שראינוהו למעלה, שמבחינה חיצונית יש להעדיף אך ורק את המלך על תלמיד חכם.

¹²⁷ המהדיר מעיר, שם הע' 25: "איני יודע לאיזה פסוק נתכוון".

¹²⁸ פי' המשניות כנ"ל, שם, שם, למש' ג', עמ' רמ"ב, משום כך דומה אותה הדגשה אצלו על איכות הישיבה של ארץ ישראל. "ראש-ישיבה העומד בארץ ישראל... מתנאיו שיהא מובהק מאד בחכמת תורה, עד שלא ימצא שלם ממנו כלל בארץ ישראל בזמן שהעמידוהו". בניגוד מפורש להעדר סגולות של חכמה כתנאי לראשות הגולה, אומר הרמב"ם "אבל ישיבת ארץ ישראל היא תורנית" (שם, למש' ד' עמ' רמ"ד). וראה שם בעמ' רמ"ה התקפה חריפה על נושאי תוארים "תורניים", שאין להם הידיעה והסגולות שיצדיקו זאת "באופן ענייני".

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

לפי קריטריונים אלה, מבין הוא שמינים אצל חכמים הם הכופרים¹²⁹ מישראל... והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם והחשיכו התאוות את נפשם ופקפקו בתורה ובנביאים... ומכחישים את הנביאים במה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצות מתוך זלזול. והכת הזו היא כת של ישוע הנצרי ודואג ואחיתופל וגחזי ואלישע-אחר וכל ההולך בשטתם... ויוודע שהאדם מן הכת הזו, כגון שנראה מתבטל ממצוה מן המצות מתוך זלזול, בלי שישג באותו המעשה הנאה... ונעשה האמת אצלם הבל ונתיבות האור חשך אפלה"¹³⁰. לפי המתברר מפסק ההלכה שלו, מינים כגון אלה, הם רק אנשים החולקים על מציאות האל, המייחסים לו דואליות או שילוש, המייחסים לו גופניות, המכחישים ראשונותיו וכן העובד אלוה זולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים¹³¹ – הכל ענייני דוגמה ועיקרון בתפיסת האלוהות. לפי-כך הקראים "אינם מינים לפי אמונתם"¹³². ברם, מכיון

¹²⁹ המהדיר מעיר לתרגומו, שם הע' 20: "ונאדקה", והם הכופרים ומסתירים את כפירתם ומראים את עצמם כלפי חוץ כמאמינים... ותרגמתי 'כופרים', מפני שלא מצאתי בעברית מלה התואמת את המונח הערבי".

¹³⁰ פ' המשניות כנ"ל, לחולין, פרק א', מש' ב', עמ' קע"ה. אף הבחנה בין סוגי עובדי עבודה-זרה היא אצלו בחדות לפי אותם הקריטריונים – "לפי שעובדי עבודה זרה נחלקין לשני חלקים: האחד, הם היודעים את מעשיהם: כלומר חישוב הצומח, [המהדיר מעיר שם, הע' 4: "טואלע" – מול או כוכב העולה במזרח בשעת עשייתה. ותרגמתי 'צומח' שכך נהג הראב"ע לתרגם בכל מקום. וכבר נתקבל מונח זה למושג זה" בשעת עשייתה והורדת הרוחניות על ידה, ויתר אותן ההזיות ודברי השטות המטנפים את השכל שמדמים בעלי הסוג הזה. והחלק השני, הם העובדים אותן הצורות העשויות כפי שלמדו ללא ידיעה היאך נעשו ולא לאיזו מטרה נעשו זולת ספורי מעשה חכמיהם בלבד. וכך הם רוב עובדי עבודה זרה. והחלק האחרון הזה אמרו בהם חכמים דברים בנוסח זה – 'גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מעשה אבותיהן בידיהם'" (שם, שם, למש' א', עמ' קע"ג).

¹³¹ הלכות תשובה, פרק ג', הל' ו', לפי נוסח מתוקן המובא על ידי קאפח שם, עמ' קע"ה, הע' 28. אגב יחסו של הרמב"ם למינוח כמוגדרת על-ידי ההכרה של היחיד בלבד והחלת יחס זה על כל אדם מישראל, מלמדת שעם כל משליו האריסטוקרטיים, חדור היה הרמב"ם הכרה ביכולת כל אדם להשיג את האמיתות הדתיות והמטאפיזיות; וצדקו אלה מתלמידיו שראו בחזון אומה חדורה כול כולה רוח אלהים עילאית נוראה (להלן עמ' 47). על כך גם מעיד יחסו של הרמב"ם לאלהי ישראל כמעין "מחנך" בנסיבות ההיסטוריה, הן לישראל והן לגויים (וראה למעלה 37–40 ולהלן עמ' 50).

¹³² שם, שם, עמ' קע"ה – מתוך ציון שהם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום, 'מינים' בסתם".

חיים הלל בן ששון

שעניין המינות הוא אצלו שאלת ההשפעה הרוחנית, הרי גם יחסו אל הקראים הוא במגמת ההשמדה הפיסית ממש של בעלי הכרה שבהם – "שמותר להרגם היום בזמן הגלות, לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע, כי מסורת בידיו מאבותינו – כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה – כי זמנינו זה, זמן הגלות, שאין בו דיני נפשות, אינו אלא בישראל שעבר עבירת מיתה. אבל המינים והצדוקים והבייתוסים, לכל שינוי שיטותיהם, הרי כל מי שהתחיל אותה השיטה תחלה ייהרג לכתחלה, כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה. וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב¹³³. אבל אלה אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים, שכל עברותיו שגוה"¹³⁴.

הרמב"ם היה חד וחריף בעניין מהות הסטייה מדרך הישר והיחס הנכון אל טיפוסי הסוטים, לפי אמות-המידה של הכרה אישית והשפעה מדיחה. אף היה, כמפורסם, עקבי בבהירות שאין למעלה הימנה, ששורש הנבואה – הכוח המנהיג את האומה – הוא באינטלקט כשהוא בשיא פיתוחו, וכשהוא מעצב עד לשיא השלמות את אופי היחיד החכם ודרך חייו. הרמב"ם קיבל בכך את התפיסה האינטלקטואליסטית של ההגות המוסלמית בימיו¹³⁵, אלא שקבע "וטו אלהי" אף לגבי מי שהגיע לפסגת השלמות. הוא עשוי להיות נביא, אך אין הכרח שיהא. הכל תלוי בסוף ברצון שמים; כפי שהעריך בעצמו את דעתו שלו בעניין הנבואה, ש"הוא דעת תורתנו ויסוד דתנו – הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד: וזה, שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון

¹³³ יש להניח, שהוא מתכוון למעשים מעין אלה שעליהם מספר ר' אברהם ן' דאוד בספר הקבלה שלו (מהד' נויבאואר, עמ' 79; 81). ומעדות הרמב"ם אדם למד, שהללו – מעשי גירוש וריכוז במקום אחד – לא היו הקיצוניים ביותר. לגבי מנהלי התעמולה הקראית נקטו בעונש מוות במקום שיכלו.

¹³⁴ פי' המשניות כנ"ל, שם עמ' קצ"ו, פיקאנטי הוא שהרמב"ם סומך לדבריו על דין-מוות ממש לקראים פעילים בימי הגלות, את העדות ההלכית ש"כן מן המקובל בידיו, המפורסם למעשה, כי האדם שעושה עברה שהוא חייב עליה מיתת בית-דין, כיון שאין אנו יכולים היום לדון דיני נפשות מחרימין אותו חרם-עולם בספרי-תורות, אחרי שמלקין אותו, ואין מתירין אותו לעולם" (שם), והרי זו הלכה שענן עמד עליה והטיף לה בתקיפות (ראה מאמרי, ראשוני הקראים – קוים למשתנם החברתית, ציון, שנה ט"ו, תשי"ג, עמ' 49–50).

¹³⁵ עליה ראה: F. Rahman, Prophecy in Islam, London, 1958.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

אלהי¹³⁶. ויש מדרגות שונות בהוצאת הנבואה האינטלקטואלית הזאת מן הכוח אל הפועל. בפסק הלכה קבע, "שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במידותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד. והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד... והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם... אלא דעתו פנויה תמיד למעלה... מסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא... מיד רוח הקדש שורה עליו... אלו שהם מבקשין להתנבא הם הנקראים 'בני הנביאים', ואף על פי שמכוונים דעתם אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה... הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד, להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים, ואפשר שישולח לעם מעמי הארץ, או לאנשי עיר או ממלכה¹³⁷. אמות מידה שכליות אלה העמידו אותו על כך, שאומה שלייתה בתודעה, שליחותה וייעודה הם בתחום ההנהגה התודעתית – היא כביכול "אברהם קולקטיבי" בכל דור של קיומה לנצח. בנו ר' אברהם מסר: "פירוש 'ממלכת כהנים' – שהכהן של כל עדה הוא המנהיג, שהוא הנכבד שלה והדוגמה שלה; שאנשי העדה ילכו בעקבותיו וימצאו את הדרך הישר על ידו. ואמר: 'תהיו אתם בשמירת תורת מנהיגי העולם. היחס שלכם אליהם כיחס הכהן אל עדתו. ילכו העולם בעקבותיכם ויהיו מחקים את מעשיכם ויתהלכו בדרכיכם'. זה טעם שקבלתי בפירוש זה מן אבא מרי ז"ל¹³⁸."

ישראל ניצב אפוא באומות כחטיבה של התבוננות, שהודות לבחירתה בדרך הישר, נבחרה על ידי אלהיה לנצח וניתנה לה ארץ הבחירה; ובחירת הארץ חשובה עד כדי הכרה, שבכוחה לעשות רק את הקהל היושב בה ויהא מעוט-מספר כאשר יהא, לקהל בעל תוקף מבחינה סאקראלית. כול היסודות של ההגדרה, הן אלה של האומה בכללה, הן אלה של הנבואה, ושל היחס בין חכמה לשאר מעמדות מיוחסים, פרט למלוכה, והן של תעודת ישראל בהוויתו בעמים – כולם

¹³⁶ מורה נבוכים, חלק ב', פרק ל"ב, ירושלם תש"ג, דף ס"ז, א'–ב'.

¹³⁷ היד החזקה, הל' יסודי התורה פרק ז', הל' א', ה' ז'; וראה כל הפרק שם.

¹³⁸ פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, מהד' ותרנום וויזנברג, לונדון תשי"ח, ש"ב. לכך מוסיף ר' אברהם משל אביו, או משל עצמו ברוח אביו. "וזה יהיה אם ישמרו לשמוע 'ושמרתם ועשתם, כי היא חכמתכם וביתכם', וגו'. והבטיח השלמת זה לעתיד במאמרו על ידי ישעיה 'והלכו עמים רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי', וכו'" (שם).

מושתתים על ההכרה האינדיבידואלית, המקבלת עול מרצונה, ומתלכדת למחנה מגן על האמת מדעתו הפעילה. אף יסודות השלילה, כגון הגדרת עובדי עבודה זרה והגדרת המינים לסוגיהם, מושתתים על אבחנות שכליות. ולא עוד, אלא שמינות היא אצלו עניין שבשלילת מספר עקרונות מופשטים ומוגדרים בלבד; אך כל פעילות דתית שיש עמה מן הסכנה של הטיית מסלול התודעה של בני האומה מדרך הישר, דינה מוות כדין מינות, בשל כוונת מכון של היחוס לפעילות זו ובשל מגמתו לעשות נפשות להשקפתו.

ציור ימות המשיח שלו הוא של מלכות מנצחת. הניצחון והשלטון הראוי לישראל הם ראייה שאי-אפשר בלעדיה ותנאי קודם לכל גאולת-אמת ולמושע-אמיתי מבית דוד. השלב הבא הוא התפשטות הדעת בעולם. וכתוצאה מכך רוב טובה, אורך ימים ושלוש עולמים, כמות שהם בעת שכתב דבריו, הכל בחוקי הטבע.

כבר שמענוהו שהוציא את המלך ואת ראש-הגולה, ורק אותם, מכלל תביעות של חכמה מהם, וקבע שלמעשה ראויים הם למכסימום של פאר חיצוני, תהא נטועה הדעה "במחשבה" שמן החכם יש לאומה "יותר תועלת". הרמב"ם העריך את הפאר החיצוני והטכסיות. הוא פירש, ש-כל מתנות כהונה אסור ליתן לכהנים אלא על דרך הכבוד וההתקרבות לפני ה' כדרך שנושאים התשורות למלכים הגדולים¹³⁹. וכשנתקל במשנה על-כך ש-כהנים שומרים בבית המקדש-פירשו, "כי השמירה והנטירה הללו ששומרים את המקדש על ידי הרובין והמשמרות, אינו מחמת פחד, אלא זו מצוה – כבוד לבית והדור ורוממות"¹⁴⁰. ימי המלך שלמה הם ימי השיא של הגדולה בימי בית ראשון, והם הם אב-טיפוס לימות המשיח. הכתוב "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא"¹⁴¹... אמנם אמרו 'כאור שבעת הימים'... אשר יראה לי, שהוא רומז אל שבעת הימים של חנוכת הבית אשר היו בימי שלמה; אשר לא היתה מעולם לאומה מעלה והצלחה ושמחת הכל כמו שהיתה בימים

¹³⁹ פי' המשניות כנ"ל, לבכורות פרק ד', מש' א', עמ' ר"מ.

¹⁴⁰ שם, לתמיד פרק א', מש' א', עמ' ת"ז. ובספר המצוות שלו מצוה כ"ב מעשין "היא, שצונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד בכל לילה כל הלילה, לגדלו ולכבדו ולרוממו... ואמרו כי מהגדלת ההיכל ורוממותו שיהיו שומרים מסודרים עליו" (ספר המצוות, ירושלים-ניו-יורק, תש"ו, עמ' מ"ב).

¹⁴¹ ישעיה ל', כ"ו.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

ההם¹⁴²; ואכן מצוירים אצלו ימות המשיח ודמותו, לאמיתו של דבר, כדמות מוגדלת של שלמה וכעידן של ימי מלכות שלמה, אך מושלם בתכלית השלמות. אכן כתב הרמב"ם לתימן, ש"זה אחינו הוא יסוד גדול מיסודי אמונת ישראל והוא – בלי ספק שיקום איש מזרע שלמה לבד", והוא שיהיה הגואל¹⁴³. ובפירושו למשנה הגדיר, ש"ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל ויחזרו לארץ ישראל; ויהיה אותו המלך העומד – מקום מלכותו ציון, ויתגדל שמו ויגיע לקצוֹת תבל יותר וגדול על ממלכת שלמה. ויכרתו עמו העמים ברית שלום ויעבדהו כל הארצות לגדל צדק"¹⁴⁴. מן הצד המלכותי, הדגם הוא של חכמה עילאית של השליט, של הצלחה דיפלומטית ושם טוב, ושל עושר חומרי. המודגם היא שונה בהיקף אך לא במהות. מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה, היא הרחקה מוחלטת שהוא מרחיק כל שינוי בטבע וכל ניסיון חומרית מימות המשיח. המשיח הוא קודם כל מלך, מנצח ומצליח בהנהגת מלכותו. תהא "שושלת משיחית": "המשיח ימות וימלוך בנו ובן בנו. וכבר ביאר ה' את מותו, אמר 'לא יכה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט'¹⁴⁵. ותמיד מלכותו זמן רב מאד"¹⁴⁶. בכל תיאוריו מודגש שהמטרה הסופית והרצויה היא לא ריבוי ההנאות ליחיד, כי-אם גדולת האומה, תפארת מלכותה וריבוי לימוד תורת ה' ודעת האמת בעולם¹⁴⁷. כשם שהיה שלמה האב-טיפוס של הצד המלכותי המצליח של המשיח, כך היה משה רבינו האב-טיפוס שלו מצד היותו מלך ונביא עליון על כול. "וכבר ידעת כי משה מלך ומכלל

¹⁴² מורה נבוכים, כנ"ל, חלק ב' פרק כ"ט, דף נ"ד, ב'.

¹⁴³ אגרת תימן, כנ"ל, עמ' 78.

¹⁴⁴ לסנהדרין, פרק י', מהד' י' קפאה, כנ"ל, עמ' קל"ט.

¹⁴⁵ ישעיה מ"ב, ד', דרשת הרמב"ם היא כנראה שימת הדגש על "עד ישים", אבל לכשישים, אכן "יכה וירוצ".

¹⁴⁶ פי' המשניות כנ"ל, לסנהדרין פרק יד, עמ' קל"ט.

¹⁴⁷ ראה למשל הל' מלכים פרק ט', הל' ב'; פי' המשניות, כנ"ל עמ' קל"ט-ק"מ; אגרת תימן, עמ' 178, ושם מרובים הפרטים הקונקרטיים, של הופעת המשיח והתפשטות מלכותו. ובאותו מקום עקבות ויכוחים עם הנוצרים בשאלת המשיח: "ואתם תדעו, שישוע הנוצרי... עם רוב מה שיחסו אליו הגוים שעשה מהחיות המתים לפי דבריהם ומהפליאות ההם אשר יכובו בהם, עד אשר כשנוניה ונודה להם על דרך הטענה, עם כל זה לא יוכלו להנצל ממנו ולהמלט ממנו באמרם שישוע הוא המשיח, מפני שנמצא להם בפסוקים אלף סימנים, או קרוב להם, שלא היו בישוע, ואפילו לפי דבריהם" (שם).

חיים הלל בן ששון

המלכים מנאוהו¹⁴⁸, נוסף על הנבואה, ועליו הוא אומר¹⁴⁹ "ויהי בישורון מלך"¹⁵⁰. הצירוף, בין מתן תורה והשלח הנותן אותה לבין מלכות, נראה לו כחוליה המקשרת בין מתת אלהים הבלתי טבעית והשלטתה באדם ובטבעו. "ולזה אומר: שהתורה אף על פי שאינה טבעית, יש לה מבוא בענין הטבעי. והיה מחכמת אלהים בהעמיד זה המין למה שרצה מציאותו, ששם בטבעו שיהיה לאישיו כח הנהגה. ומהם מי שיהיה הוא עצמו אשר ניבא בהנהגה ההיא – והוא הנביא או מניח הנימוס – ומהם, מי שיהיה להם כח לחייב לעשות מה שציוה הנביא ההוא ולהמשך אחריו ולהוציאו לפעל – והם המלך הלוקח הנימוס ההוא"¹⁵¹.

שלוחות של משנת הרמב"ם והלך-רוחו מסתעפות והולכות במפנה המאות השתים-עשרה והשלש-עשרה. תפיסת הנבואה של הרמב"ם היתה אינטלקטואליסטית, כאמור. האריסטוקרטיה העקרונית שלו ידועה ממשל ארמון המלך והמעגלים המצמצמים והולכים, עד כדי בדידות הזוכים להכנס לפני ולפנים שלו¹⁵². עם כל אלה, מצאו כמה ממעריציו והקרובים לשיטתו דרך לקיים

¹⁴⁸ סדר עולם, מהד' גויבאואר, עמ' 38: "בו ביום... אלישבע בת עמינדב [אשת אהרן]... יבמה [= משה] מלך..."; ומובא בבבלי זבחים דף ק"ב, א'; רש"י למקום בזבחים אינו מפרש ביטוי זה.

¹⁴⁹ דברים ל"ג, ה'. הרמב"ם מפרש כתרגום ירושלמי למקום: "והוא [משה] הוה מלכא בישראל". רש"י למקום: "ויהי' הקב"ה 'בישורון מלך'"; הראב"ע מפרש כרמב"ם: "מלך" הוא משה ששמעו ראשי עם תורה מפורשת מפיו. והטעם: כי הוא היה המלך והתאספו אליו ראשי השבטים". אך הראב"ע גם מוסר את הדעה המנוגדת: "ויאמר רבי יהודה הלוי ז"ל: כי המלך – רמז לתורה, וכן היה מפרש 'אין מלך בישראל'", פירוש מאלף ביותר בדבר עקביות גישתו שלו בעימות עם גישת הראב"ע והרמב"ם. 'המלך' שבהעדרו בימים ההם 'איש הישר בעיניו יעשה' אינה אלא התורה, ולא, חס ושלום, מלך בשר ודם.

¹⁵⁰ פי' המשניות כנ"ל, לשבועות פרק ב', מש' ב', עמ' קס"ט.

¹⁵¹ מורה נבוכים כנ"ל, חלק ב', פרק מ', דף פ"ד, א'. הרמב"ם גם העריך את המרות החברתית הלכה למעשה בכל הדרגות; בן זמנו מסר, שעל מאמר 'אבות', "הווי קל לראש ונוח לתשחורת"... מופת הדור, רבינו משה בן מיימון ז"ל פי' 'קל לראש' כלומר, בעת שתהיה עם אדם גדול רוצ' לפניו ועשה חפצו והשתדל לעשות צרכיו ולשמשו. ובעת שתהיה עם אדם קטן – והוא שקראו 'תשחורת', כלומר, שראשו שחור – כבד עצמך, ואל תזלזל בנפשך לפניו". (ר' יוסף בן יהודה ז' ועקנין, פי' משנת אבות לפרק ג', מש' ט"ז, ברלין תרע"א, עמ' 96). המוסר דברים אלה חולק עליהם.

¹⁵² מורה נבוכים כנ"ל, חלק ג', פרק נ"א, דף ס"ד, ב'.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

את העיקרון האינטלקטואלי ולפרוץ את הגדרות האריסטוקרטיים לגבי הנבואה, דווקא בכלי האינטלקטואליות. לדעת ר' יוסף נ' צדיק, "הבורא יתברך אינו מורגש ולא יושג ולא יבא האדם לידיעתו אלא בשביל דרישות וחקירות, כאשר אמרו על אברהם אבינו...דרש וחקר וחקר, וכשהבין נגלה אליו הק'".¹⁵³ ידיעה זו היא הטובה הגדולה ביותר העשויה לבוא לישראל; וכתובים הרבה מעידים על כך.¹⁵⁴ 'ואם יאמר שום אדם: איך תאמר שחכמת התשבורת אינה חכמה להגיע ממנה לבורא יתב? ואתה ביארת בתחילת החיבור שהתשבורת היא דרך ושביל לחכמה זאת שאמרת עלי' שהיא התכלית האחרון ושהפרי הוא העולם הבא, ודברייך סותרים זה את זה. אומר לו: שהשגת ידיעה זו יש בה הפרש, כלומר, הפרש גדול יש בין השגתו לידיעה זו בזמן הזה ובין השגתו אותה באותו הזמן שהנבואה: בזמן ההוא היו משיגים אותה האומה. שנאמר 'לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והמה מתנבאים'; ועוד כתוב 'וישלח מלאכים שלושים ויתנבאו גם המה', והיא הראייה שהנבואה היתה חלה על האומה ברצון הבורא ית'. ומרוב רצונו באומה ההיא היתה עובדת את הבורא מטבעה; לפיכך היו נביאים ובני-נביאים, כאשר נתנבאו בהר סיני כלם. ולולי זה לא היה מוכיחם הנביא, שאמר 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' ואף בכל זה אינו ראוי לשום אדם לעזוב הדרישה והחקירה".¹⁵⁵ לפנינו ציור של אומה חוקרת ומחפשת, אומת פילוסופים משוטטים לבקש את דבר ה', שהוא המעולה שבחכמות כולן; וטובה להן לישראל, שהם נביאים משום שהם בני הנביאים, שזכו כול אבותיהם לנבואה במעמד הר סיני.

תפיסה זו גם נשתמרה וגם נצטמצמה אצל ר' דוד קמחי; הלה סבר, ש"הוריד שכינתו לעיניהם בהר סיני בקולות ולפידים והשמיע להם דבריו עד שכולם היו במדרגת נביאים". אלא שלדעתו גם באותה שעה נפלאה "לא היו כולם שוים" באותה מעלה. אלא "איש ואיש לפי שכלו. והטובים בשכלם, דקי העין, הם הנמשלים למקום שהוא מיטב האדמה...קבלו דקי העין שבהם והשכילו הדברים

¹⁵³ ספר עולם הקטן שלו, מהד' א'. יעללינעק, לפסיא 1854, מאמר ב', עמ' 20.

¹⁵⁴ שם, עמ' 20-21.

¹⁵⁵ שם עמ' 21. וראה דבריו כשהוא חוזר אל מתת הנבואה הזאת לאומה בזכות אבות (שם, מאמר ב', עמ' 62).

חיים הלל בן ששון

הדקים הרוחניים... כל אחד מהדברים הדקים העיוניים יש לו משפט בפני עצמו וכן במקביליהם ומשכיליהם כל אחד יש לו משפט¹⁵⁶.

1

במקום שבו היתה ההשפעה הנוצרית החדשה מורגשת ביותר, בארצות הנוצרים, באיזור ובתושביו היהודים שאצלם היתה הטראומה האלמואחידית שמועה רחוקה, ואילו השינויים בעטיים של מסעי הצלב מציאות קרובה – אף שם מתעצבת תודעת האומה כלפי עצמה ובהגבלת עצמה כלפי האומות, במידה רבה במונחים ובשיקולים הקרובים לבית-מדרשם של הרמב"ם ון עזרא.

נוף ישיבתם ואופק ראייתם המדיני הם של אירופה של ימיהם. הוא כופה עצמו עליהם בהבנת מושגים ומצבים מימי קדם שהם באים לפרשם; הוא כופה עצמו אפילו במקום שהמצב האירופי סותר פירושי חז"ל ופירושי קודמיהם, ויש מקום להרהר אחריו מבחינת ההיגיון של המצב המתפרש, כפי שעשו אחרים בני-זמנם שלא היו "אירופיים" כמוהם. הרשב"ם הבין את ההוראות למרגלים ששלח משה, שנתכוון הנביא שירגלו את הארץ שמתעתד ישראל לכבוש – אם היא בתחילתה ארץ יערים או חלקה, או ארץ מטוננת¹⁵⁷ ולחה. כי לפי מה שתראו את הארץ תכינו לו כלי מלחמה – לסתת את היערים ולהכין הליכת חיילותיכם. כי בטוחים היו [שה'] יתן להם את ארץ כנען, אשר לא בלא טורח, כי אם בענין ערכי המלחמה... ומה הארץ אשר הוא יושב' – כי 'ומה הארץ' אשר אמרנו למעלה מדבר בארץ שהיא בתחילת המלכות, שאין שם יישוב, ועתה מדבר בארץ אשר הם יושבים בה: 'הטובה היא אם רעה' – אם מלאה תבואות הרבה וימצאו בה כל טוב מלחמותם, ולא יצטרכו להקדים להם צדה כל כך לעת מלחמה מקודם¹⁵⁸.

פרשן זה, שחתר בכל כוחו להבנת המקרא כפשוטו, לא היה מסוגל לראות צבא חודר אלא דרך "מארקיה" שוממה-יחסית מאדם, שהבעיה העיקרית לצבא הפולש היא במחסום היערות ובקשיי התנועה בקרקע ביצות, ונכנס הכובש לאחר מכן

¹⁵⁶ פירוש הרד"ק לישעיה, מהד' א. א. פינקלשטיין, ניו יורק תרפ"ו – 1926, לפרק כ"ח, פס' כ"ט, עמ' 171. וראה ההקשר כולו שם, עמ' 170–172.

¹⁵⁷ כנראה שאדמתה טובענית, של טין וחמר.

¹⁵⁸ פירוש הרשב"ם של התורה, לפרשת "שלח", במדבר פרק י"ג, י"ח–י"ט, מהד' ד. ראזין ברעסלויא תרמ"ב עמ' 181. והשווה פי' רש"י למקום, המבוסס על מדרש רבה, ומניח ריגול כוחות הנפש של היריב העתיד.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

לאיזורים מיושבים. אף-על-פי שקרא על מדבר וארבעים שנה בו, וידע על מעבר הירדן, לא זו דרכה של מלחמה ולא אלה השטחים המעמידים בעיות ללוחמים. עולמו עולם של ישיבות פעילה. "לפי הפשט" החטא היחיד של "דור הפלגה" הוא "לפי שצוים הק' פרו ורבו ומלאו את הארץ" והם בחרו להם מקום לשבת שם ואמרו 'פן נפוך', לפי הפיצם משם בנורתו¹⁵⁹. וסבר, כנראה, שהסביר לחלוטין על דרך הפשט את מה שאירע "כאשר ירים משה ידו" והמטה 'וגבר ישראל' כשפירש [התחיל כבר בהכנסת המילה "והמטה" בין דברי הכתוב] "שכן דרך ערכי מלחמה; כל זמן שרואים הרמת ניסם – קונפנון¹⁶⁰ – הן מתגברין, וכשהוא מושלך רגילין לנוס ולהנצח¹⁶¹. ר' יוסף בכור שור מסביר את "ברכות עשו" על טהרת המציאות הפיאודאלית ומתוך מושגיה. וזה אצלו מובן "על חרבך תחיה ואת

¹⁵⁹ שם לפרשת בראשית, פרק י"א, פס' ד' עמ' 12; וראה פירש"י למקום: "פן נפוך" שלא יביא עלינו שוב מכה להפיצנו מכאן.

¹⁶⁰ הע' המתדיר – confanon.

¹⁶¹ שם לפרשת ויהי בשלח שמות פרק י"ז, י"א, עמ' 106. הדברים מנוגדים ניגוד קוטבי לדברי חז"ל בבבלי ראש השנה כ"ט, א': "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים היו מתגברין, ואם לאו היו נופלין" – דברים שעליהם ביסס רש"י, סבו, את הפירוש למקום. הראב"ע מביא פירוש קרוב לשל הרשב"ם ודוחה אותו, מבחינת ההיגיון של הסיטואציה, מצד הפשט אפוא, בהעדיפו את פירוש חז"ל: "והיה" יש אומרים כי הרמת ידו – כאשר יעשה במלחמה מי שבידו הנס. ואלו היה כן – מרים אותו אהרן או חור, או יעמידוהו במקום גבוה בהר שיראה עומד. והנכון – מה שאמרו קדמונינו. ואילו בצרפת דגל הקרב ישוב עמוק בתודעת חכמי ישראל, שכן הובן לו לר' יוסף בכור שור "ומטה האלהים בידו" – במקום נס שקורין אנשינו שדרך לזקוף במלחמה. וכשמתגברין וזקפין אותה ויודעין שהם נוצחים, וכשאינ מתגברין משפילים אותה, כדי שידעו אותם שלאחריתם שאותם שבתוך המלחמה צריכין סיוע; ולפי הבנה זו הוא מפרש את המשך הדברים בקירוב לרוח פירושו של הרשב"ם (פירושו על התורה א', ירושלים תשט"ז, לשמות י"ז, ט', עמ' פ"ו); ובהמשך: "ה' נס" – נס שלי, אות ואנשינו ודגל שלי, כמו 'ונשא נס לגוים' (שם לספ' ט"ו). אף לר' אליעזר מבלגנצי מובן היה שפשוטו של מקרא בחבוק ג', י"א "...לאור חציך יהלכו, לגנה ברק חניתך" הוא: "יהלכו" עמך למלחמה כבני החיל שמהלכים אחר תופס הכידון שקורין קומפנון – הוא הדגל והנס ואת לבני הצבא לילך אחריו להכות באויביהם ולרדוף; כלומר, אתה היית להם תופס הדגל, ואחר גוגה ברק החנית ילכו אחריך במלחמה. והוא שאמר משה 'ה' אליהך הוא עובר לפניך' ואז [ההמשך בחבוק ג', י"ב] 'בזעם' על הגוים 'תצעד ארץ' ו'תדוש' לפנייהם 'גוים' (פירושו שם, מהד' ש. א. פונאנסקי, ורשא, 1910 – תרע"א, עמ' 183).

חיים הלל בן ששון

אחיק תעבוד' – בחרבך, שתלך במלחמותיו ובאגריא שלו – שתעבדנו בשביל הארץ שתקח ממנו; כי לא עבדו מגופך, רק בשביל הארץ שתהיה לך ממנו תעבדנו. 'והיה כאשר תריד', כמו 'אריד בשיחי ואהימה'...שיכביד; 'ופרקת צולו מעל צוארך' שתניח לו את ארצך והלכת לגפשך, ולא תעבדנו עוד – כמו שעושים השרים עדיין: כשאדונם מכביד צולו יותר מדאי, אומר: קח הפייא [feudum] שלך, אומגייא [homagium] שלך, כלומר הארץ שאני מחזיק משלך, ולא אעבדך עוד¹⁶¹.

ר' יוסף קרא ראה את היחס בין "כל כשדים" ו"פקוד ושוע וקוע" שבכתוב, כיחס שבין שבטי הגרמנים ההיסטוריים למלכות של גרמניה: "נראה שהם [השמות הפרטיקולאריים] ביורש-ש שונסין¹⁶², שהם נחשבים למלכות אשכנז. אף כאן אף על פי שהם אומה¹⁶³, כולם נחשבים למלכות כשדים. וזהו שאומר 'וכל כשדים' – כל אומות המשועבדים למלכותו"¹⁶⁴. צור "רוכלת העמים אל איים רבים" מובנת לו לר' יוסף קרא אך ורק כעיר ימי ביניימית, ומתוך "חוקי השוק והאחסנה" שהיו ספיציפיים לחיי עיר זו. היא מוגדרת בהגדרה זו, לדעתו, "לפי שכל ספינות אל¹⁶⁵ איי הים נקבצות שם...והיא [צור]...קונה מזו ומוכרת לזו. לפי שאין אכסניים הבאים לעיר רשאים לקנות זה מזה – אלא סוחרים המושבים לתוכה קונים מזה ומוכרים לזה. ואם עולה האכסניי בסולם, יש לו לעלות בה בתוך צי אדיר; ולקנות לעצמו – נתחייב ממך"¹⁶⁶. ויש בה בצור הימי-ביניימית הזאת, העיר המסחרית

¹⁶¹ מפירושו לתורה, כנ"ל, לבראשית כ"ז, מ', פרשת "תולדות" עמ' ל'; והשווה שאר פרשנים למקום. לפנינו תיאור יהודי של diffidatio, כפי שהיתה רווחת ביחסים בין הפיאודלים בימים ההם.

¹⁶² יש לשער: Baiovares, saxones.

¹⁶³ רוצה לומר, כל אחד מהם "אומה" לעצמה.

¹⁶⁴ פי' ר' יוסף קרא, ליחזקאל פרק כ"ג, כ"ג, ב"מקראות גדולות", צלום מהד' לובלין, ניו-יורק תש"י, דף צ"ח, א'. פירושו זה נרמז במדרש ובפירש"י שם, אך בלא אותו ציון להתייחסות בתחום גרמניה. ויש כאן הוראה מאלפת: בעברית שלו "אומה" הוא שבט אורגאני, ואילו "אשכנז" היא "מלכות" ואינה במכלולה "אומה" לגביו.

¹⁶⁵ או במובן של "התולכות אל" או שצ"ל: "של".

¹⁶⁶ פירושו ליחזקאל, כנ"ל, לפרק כ"ז, כ"ב, דף ק"ד, א'. רש"י אינו מפרש כתוב זה כלל; הרד"ק מפרשו בקיצור רב. את המשפט האחרון בפירוש יש להבין כהתייחסות לקנס שהיה משלם הור, שהעז "לקנות לעצמו" בתוך העיר, בהפרת הפריבילגיות שלה – לכן "נתחייב ממך". אף את ראשית הכתוב מפרש ר' יוסף מתוך התייחסות לגמלי אירופה ובעיותיהם

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

המפוארת היחידה שהוא חי אותה, "מקום בקורני גדולה לרחובות ולשווקים, ששם באים בני הספינה לקנות כל צרכיהם"¹⁶⁷. בערים אלה של המאה השתים-עשרה ארץ ישראל מצד אחד רחוקה ומצד שני קרובה ביותר בסיפורים עליה. כך נתפרש לו לר' יוסף קרא עניין קיומם המתמיד של "בני רכב", המובטח בלשון המקרא, על יסוד השמועה "האקטואלית", "שכא נבוכדנצר ולא הגלם, בא טיטוס ולא החריבן. ושמעתי: שעד היום הם נסגרים במקום אחד בארץ ישראל ואין פותח להחריד אותם, מפני חיות רעות שסביבותם. כך שמעתי מאחי אבא ר' מנחם ב"ר חלבו"¹⁶⁸. מעין "עשרת השבטים" המוקפים "גדר חיה" של חיות רעות במקום נהר סמבטיון, ובארץ-ישראל, לא מעבר להרי-חשן! לפי זמן המוסר את השמועה, אחי אביו של ר' יוסף, נראית היא כאחד הספורים הראשונים שכרכו יהודים בצרפת עם שמועות שהגיעו בעקבות מסעי הצלב.

מתווכחים יהודים, באווירה זו של מערב אירופה שהם מעורים בה, מתייחסים לסוגיות החיים בעיר וסביבה, ומציירים תמונות העבר והעתיד על רקע המציאות הפוליטית הזאת, שהיא משתית ריאלית למחשבתם. יתרה מכך אתה מוצא בה, במאה השתים-עשרה באזור זה, שמתווכח יהודי פותח דיוניו מתוך פתיחות לכאורה לטרמינולוגיה של המתווכח הנוצרי ביחס ל-*Personae* הסגוליות של האלהות. כמעט בפתח "ספר הברית" הוויכוחי שלו כותב ר' יוסף קמחי: "הם אומ' ומאמינ' בשילוש – אב ובן ורוח. וטוענין, כי הבורא הוא אב לכל וברא כל העולם, ובתחלת ספר 'בראשית' אמר – 'ורוח אלהי' מרחפת על פני המים' – הרי אב

בימים ההם: "היושבת על מבואות" של ים' – שהים מגעת עד מקום מנוחותיה וחומותיה, נמל של ספינות באות טעונות עד חומותיה, ואפילו צי אדיר. לפי שיש לך מקומות על הים שאין ציי אדירות יכולות להגיע עד מקום העיר, לפי שאין המים עמוקים שם; וציי אדיר הולכים בעומק בתוך המים, ואם מגיעין כחוט השערה לארץ מיד הן נשברין" (שם, שם).

¹⁶⁷ שם, לפרק כ"ז, כ"ה, דף ק"ח, ב'. הקונטסט שם: "אניות תרשים מערבך" – מקום שרון (כך!) שקובעים בו השווקים לקנות ולמכור מזונות וכל מיני סחורות; כלומר, ביבשה רחובות ושווקים כך מונחים מקום בבורני (אולי מ-Bourg) גדולה לרחובות ולשווקים, ששם באים בני הספינה לקנות כל צרכיהם" (שם, דף ק"ח, א'–ב').

¹⁶⁸ פירושו לירמיה פרק ל"ה, י"ט, מהד' א. ל. שלאסבערג, פאריס תרמ"א – 1881, עמ' 44. בפירושי רש"י ורד"ק אין התייחסות לעניין "לא יכרת איש... עומד לפני כל הימים". ואין זו שמועה יחידה ששמע ר' יוסף בענייני הארץ. "וכן שמעתי: שיש שם גומא בירושלים – צר מלמעלה ורחב מלמטה ולא מוצק תחתיה – ואם יהיו מושלכין שם כל פגרי רשעי הדורות היא מקבלתן" (שם לפרק ו', ל"ב, עמ' 12).

ורוח. נשיבם ונאמר: אני מאמין כי השכל מורה עליהם והדעת נוטה אליהם: כי הוא אב לעולם, והוא הולידו והמביאו ליש מאין, ורוח הקדש. אבל מי יכריחני להאמין שיש לו בן כמו שיכריחני השכל אב ורוח¹⁶⁹. וכשם שפתח הוא בוויכוח מתוך מחווה טרמינולוגית, כך נותן הוא למין לפתוח בסגנון דומה: "אמר המין – יפה דנת וטוב אמרת: שקבלת עליך האמונה אב ורוח מצד הכתוב ומצד השכל; ואיני יכול ללמד ראייה לבן מצד השכל, מ"מ אלמדנו מהכתוב"¹⁷⁰. כיוון שהספר נתחבר משום ש"ביקש ממנו תלמיד מתלמידי לאסוף ולכנס" את הכתובים שיש מהם תשובה לנוצרים, הרי יש להניח, שהיענות זו למונחי הנוצרי בפתיחת הוויכוח הזה, שנועד להיות מדריך למתווכחים יהודים אחרים, היא חלק-אינטגרלי משיטתו בוויכוח עם הנצרות "לדרוש ולחקור בדרכי השכל ותשובות הבינה והדעת"¹⁷¹. ויפה עדות זו, על רוח הוויכוח ושיטתו, כהקדמה להגנת ר' יוסף על דרך החיים היהודית כעליונה לפי אותן "דרכי השכל" על פני דרך החיים הנוצרית שבערים ובסביבתן, כפי שנשמע להלן. אף-על-פי שספר זה הוא מפרובינצה, ומעטו של אב למשפחת חכמים ראצינאליסטים, חסידי הרמב"ם, רוחו היסודית משותפת לכל חכמי הדור: רוח ויכוח של מאמיני אמונת השכל מול אמונת המסתורין, זו הרוח של "תשובות המינים" המפורזות בפירושי הרשב"ם ובשאר פירושי המפרשים הפשטנים של המאה השתים-עשרה בצרפת.

רושם ספר הוויכוח קיבל את הדרך מסבו – ודאי מן המאה השתים-עשרה, ואולי אף מקודם לכן: "שרש האמונה שתול על פלגי מי השכל והתבונה בחכמ' ובדעת נכונה, עדות ה' נאמנה, העיד אדני מורי ורבי, החכ' המופלא הנעלה, אדני זקני ר' אליעזר בכ"ר הרב הגדול הרב שמואל... הראיות הנכחות בדרך קצר: להרחיק דעת המאמינים באלוה נוצר – בהכרח שכל ומדע בתורה ובנביא" ובכתובים, משה אמת ותורתו אמת וישו ותורתו בדאים"; ובאה רשימת הראיות שמסר הסב¹⁷² לבן. כידוע, כלל חכם זה בליקוטו תשובות של חכמים שונים, גם

¹⁶⁹ ר' יוסף קמחי, ספר הברית, בתוך מלחמת חובה, קושטא, ת"ע, דף י"ט א'.

¹⁷⁰ שם, ומדף י"ט ב' פותח ויכוח על כתובים בישעיהו, שהנוצרי מפרשם פירוש כריסטולוגי והיהודי משיב שהנוצרי מוטעה על ידי התרגום הגרוע של היירונימוס.

¹⁷¹ שם, דף י"ט, א'. ושם, דף ל"ג, א': "הנה בארתי לך ידידי חביבי קצת שאלות ותשובותיהם להשיב על המאמיני' אדם ולא אל; אלהים ישמרך בני ותלמידי, אלהים יאיר עיניך בתורתו, וישכילך ויורך בדרך זו תלך, וישמרך מדרך פתאים ומשונים באמונתו".

¹⁷² שם, ל"ד, א'. לדעת א. גייגר (ראה, למעלה הע' 68) ר' אליעזר זה הוא ר' אליעזר ממין

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

מצפון לפרובינציה. באירוניה תקיפה נשמעת תשובה למה ששאל המין: למה תלו אותו האיש? השיב לו החכם ר' יוסף קרא ז"ל – בשביל דור הפלגה שבנו המגדל. ירד השם לראות המגדל, ואמר: מה להם לעלות לשמים? כבר נתתי הארץ להם לנחלה. על כן הפיל המגדל והרגם. וע"כ כשבא ישו ואמ' שהוא אלוה, אמרו: מה לך בארצנו? הלא השמים לך הוא, כמו שאמר דוד 'השמים שמים לה', על כן הגביהוהו לעלותו לשמים, ואמרו שישב לנחלתו, ונתלה¹⁷³. במערכת ויכוח זה, משיב היהודי על ההאשמה בהריגת ישו כמה תשובות. אחת מהן מתכוונת כנגד דברים שהיו מרחפים בחלל ההגות המוסרית הנוצרית באותה המאה: מסיפורי האבנגליון "משמע... כפי כונתם, כי כאשר רצה ברצון נפשו או קבל הייסורין... ועל דעת זה ירד בארץ לקבל מיתה להושיע העולם מעונש גהינם – מדוע העניש העם המיסרים אותו? ואחר שברצון נפשו קבל המיתה, אילו לא היו רוצים יהודים להמיתו, הוא היה משים בלבם להמיתו, כיון שהיה אלוה והיה גזור מלמעלה מאביו, וקבל מיתה להושיע העולם. כי בפנים אחרות לא היה יכול להושיע... כי אם בדמו ובמיתתו פדה העולם מיד השטן, כפי כונתם. אם כן עון גדול עשה שהעניש העם שייסרוהו והמיתוהו כרצון נפשו. גם נוכל לומר, כי כונת היהודים היתה טובה – שהמיתוהו אחר ששמעו מפיו כי תשועת העולם תלויה במיתתו, וכדי שיוושע העולם על ידיהם ושיקבלו זכות בעולם הבא בזה הענין. לכן המיתוהו להושיע העולם. גם נוכל לומר תשובה אחרת נצחת אשר הוא כתוב בעון גליון... כי כאשר היו עושין לישו יסורין צעק ישו לאביו ואמר 'אבי תמחול לעם הזה כי אינם יודעי' מה הם עושי'¹⁷⁴. ואם הוא בן שהתפלל לאביו בעדינו למחול לנו... אם תפלתו ובקשתו היא אמיתית, הרי מחול לנו על מיתתו ועל כל הייסורין שקיבל. ואין הדין נותן שנקבל שום עונש במיתתו"¹⁷⁵.

קומפלכס הטענות נשמע כמכוון במישרין אל צרור השאלות המוסריות ששמענו

תלמיד ר"ת, בעל ס' היראה". באם השערותיו זו נכונה, הרי היא מלמדת שמסורת הוויכוח והדין הראצינוליסטי בשאלות של עיקרי אמונת ישראל ובהגנה על אורח-חיים, חדרה יפה גם לחוגי חכמים בצפון צרפת. ברם, לי נדמה, שבכל-זאת קרוב יותר להניח שהכוונה לחוג משפחה בפּרובאנס, ואין דמיון השם מכריע.

¹⁷³ שם, דף ל"ג, ב'.

¹⁷⁴ האבנגליון על שם לוקאס פרק כ"ג, ל"ד.

¹⁷⁵ ספר הברית, כנ"ל דף ל"ו, ב'.

חיים הלל בן ששון

למעלה, שהעלה אותן פטרוס אבילארדוס¹⁷⁶. הוא דן שם בטיב המעשה לפי הכוונה הסובייקטיבית¹⁷⁷. אל הנחה זו של "מוסר המושתת על הכוונה" פונה הטענה השנייה מאלה שהבאנו מדברי המתווכת, "גם נוכל לומר כי כונת היהודים היתה טובה"; ולפי הנחת אבילארדוס, מאליו הופך מעשיהם לטוב. אבילארדוס מתייחס לעצם הגדרת כוונה טובה לפי כוונת המתכוון בלבד¹⁷⁸. אגב כך עובר הוא לדון בשאלת אשמה או ניקיון מאשמה של מעני המארטירים, לפי אמת המידה של כוונתם שלהם¹⁷⁹, ומתקרב הוא לניסוחים של ר' יהודה הלוי על יחסיות הערכת המעשה על פי הכוונה¹⁸⁰.

היהודי מתייחס, גם בכל הטענה הראשונה שהבאנו כאן ש"רצה ברצון נפשו לקבל היסורים...אילו לא היו רוצים יהודי' להמיתו, הוא היה משים בלבם להמיתו", וגם באותו חלק של הטענה השנייה, "שהמיתוהו אחר ששמעו מפיו כי ישועת העולם תלויה במיתתו", כלומר, הם עשו מה שהיה באורח אובייקטיבי רצוי לה' לפי מגמות מסתורין שלו; הם שמעו זאת מפיו ויכלו אפוא לדעת ברור. אף הטענה השלישית כאילו מתייחסת לפרק בדיונו של אבילארדוס בסוגיית הכוונה הסובייקטיבית והאובייקטיבית, וההתייחסות הנכונה אל המעשה הנובע מהן, דיון המביאו לשאלת אפשרות הסובלנות על יסוד הרילאטיביזציה¹⁸¹. ובהקשר לכך שואל אבילארדוס, איך יכול היה ישו לומר על הצלב – "אבא, סלח להם כי אינם יודעים את אשר הם עושים"¹⁸². לשם כך נכנס הוא שם בהמשך¹⁸³ להרחיק את הרילאטיביזציה. אך המתווכת נראה מתייחס לפי דרכו לתפילת ישו, כאל תעודה, שאם יש בה כנות דתית פוטרת היא את היהודים מאשמה. אם נכונה השוואה זו, יש במיתודה של היהודי פרי חדירה של הראדיקאלי שבמחשבה הנוצרית המחדשת בימיו, להסיק ממנה הגנה על ישראל, כשם שיש מפגש בין אלמנטים של מחשבה זו לבין מחשבת ר' יהודה הלוי, אלא שכאן – בהתנגשות של ניגוד קוטבי בפירושו עניין הכוונה והמעשה.

¹⁷⁶ ראה למעלה הע' 20–21.

¹⁷⁷ ראה למעלה הע' 22.

¹⁷⁸ ראה למעלה הע' 23.

¹⁷⁹ ראה למעלה הע' 24.

¹⁸⁰ ראה למעלה הע' 25.

¹⁸¹ ראה למעלה הע' 26.

¹⁸² Scito teipsum, כנ"ל, עמ' 615–616; הוא מתייחס שם גם לתפילת סטיפאנוס.

¹⁸³ ראה למעלה הע' 26–27.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

החדירה העמוקה של תמונת אירופה ושל הגותה החברתית-דתית ניכרת יפה אצל ר' אליעזר מבלגצ'י¹⁸⁴. יש לו כמה רעיונות מעניינים לגבי עצם המבנה של "ארבע מלכויות". בעיניו ארבע לאו דווקא, ולא תמיד בזו אחר זו; הוא רואה פיצול והתפתחות במלכויות אלו, שיש בהם, כמדומה, כדי להתאים תמונתן לריבוי המלכויות והעמים שהוא מוצא סביבו, כולם בעת ובעונה אחת; ריבוי שהוא רואה אותו מתמיד גם לימות המשיח, כפי שנשמע. לו נתפרש ש"אותן המלכויות שמראה לו אינן הראשונות שנתחלקו בתחלתן אחר אלכסנדרוס מוקדון שאותן היו כלן מיון...עד שעמדה רומי, היא כתים בן יון, שאינה נחשבת על יון"¹⁸⁵, והרבה את מספר המלכויות¹⁸⁶. הארבע פותחות במניין לאחר יון ומלכויות הקדם. "אלא אותן ד' מלכויות שיהו בסופן מראה לו בימי רומיים"¹⁸⁷. לגבי האמור בזכריה יש מלכות אחת, מאלה שתהיינה "בסופן" שהיא "מיון עצמו... והן 'הסוסים האדומים' העומדים בכח ובאיתנם", בני מלכות זו "לא זזו ממקומם, ובמקומם מושלים בהרי הנחשת"¹⁸⁸. "ארץ האסלאם" נדמית לו בציור של פסיפס עמים: "מלכות ישמעאל וערביא וכוש ושאר אומות שנתחברו לאחת...למרכבה אחת... 'ארץ התימן' היא מלכות עובדי מחמד הראשונים, והוא 'מלך הנגב' שכתב בדניאל וישמעאל וערביא וכל עובדי מחמד שהן בדרום הים הגדול ואייך"¹⁸⁹ עמם גוים רבים...ויבקשו ללכת, להתהלך ולהתפשט בארץ, וניתן להם רשות, והוא שמלכות ישמעאל ואומות מחמד פשטה בכל תימן"¹⁹⁰. רואה הוא אפוא גוש מוסלמי דרומי, הראשוני, ואומות הרבה שנצטרפו אליו או נכבשו על ידו. ואילו הנצרות מצטיירת לו בדרך זו: "רומי ואומות שעמה לא מנה אחת – מתחלתן היו חלוקות ובסופן נתחברו, ואף בסופן לשונות חלוקים הרבה יש בה... 'יוצאים אל ארץ צפון' הן רומי, היא כתים, ואומות היושבים בצפון הים הגדול, והלבנים יצאו אל אחריהם, לקבל אף הן

¹⁸⁴ Beaugency שבצרפת.

¹⁸⁵ פירושו לתרי-עשר, זכריה פרק ו', א', מהד' פונואנסקי, ורשא תרע"א, עמ' 202.

¹⁸⁶ מגמה המצויה בדרכים שונות של מספור בפרשנות הנוצרית לאפוקאליפסיס במאה השתים-עשרה, כהמשך למגמות קודמות בנצרות, כגון אצל רופרט מוין וגרהוך מרייכסברג (ראה למשל: E. Meuthen, Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichsberg, Leiden, 1959, pp. 130–135).

¹⁸⁷ פירושו לתרי-עשר, זכריה, שם, עמ' 202–203.

¹⁸⁸ שם, שם, עמ' 203.

¹⁸⁹ בכ"י Opp. 625 מנוקד 'ואייך, כלומר, צירף מצד האיכות.

¹⁹⁰ פירושו לזכריה כ"ל, שם לפס' ב-ז', עמוד 203.

מלכות עצמם ולהתחבר עם רומי ומלכותה לאמונה אחת, והוא 'מלך צפון' הנוכח בדניאל¹⁹¹. הפיצול ל"לשונות" מוכר לו יפה בנצרות. והיא נראית לו "מלכות הצפון". שתי אלה המלכויות באו לפני האלהים ו"התיצבו עליו להודמן לקבל מלכות מלפניו, ועתה יוצאות בעולם". וגויים רבים, כל עיקר גויי הארץ, נתחברו לאילו ולאילו" [לאסלאם ולנצרות]; והן יצאו שתיהן "לפשט ולמשול בכל עד אחרית הימים"¹⁹². אלא שמכיר הוא ויודע – העת, היא עידן התקרבות הטטרים – שיש בעולם "מיני אומות אחרות שאינן דומין להן"¹⁹³. תמונת העולם שלו מגוונת אפוא הרבה יותר ממה שסכימת "ארבע מלכויות" מציגה כרגיל. יש לפחות שבע מלכויות ברורות – ארבע שלפני רומי, יש רומי, יש אסלאם והוא מחולק "לשתי כתות", ואף הנצרות מחולקת ל"שתי כתות" ובהן "לשונות" הרבה¹⁹⁴. ויש מלכות "בהרי נחשת" שלא נראתה בעליל באופק, אך חזקה; ויש עצמים שונים, חשובים פחות מן המלכויות. הפיצול והגיוון, המתגדרים והולכים במציאות החברתית ובתודעה ההיסטורית של בני המאה השתים-עשרה, של משכילים היושבים בצפון מערבה של אירופה, משתקפים כאן בחדות ובתפיסה שזה העולם, הוא הוא שעליו נתבאו נביאי ישראל. דומה שכל פסיפס זה משתקף בחזון שלום אחרית הימים שלו, כפי שנראה להלן.

תחושת הגלות באותה ארץ אדום חריפה ומרה. אך היא גם מלווה מתח של סירוב ליענות לו, ועוד יותר מהנחתו, שכפייה נפשית מלמעלה היא העוצרת בעד ההיענות לסביבה והטמיעה בה. "ביד חזקה אמלך אליכם" של הנביא, נתפרשה לו לר' אליעזר, שלא יתקיימו הרהורים שהיו להם לישראל "בלבם – מה בכך אם נצא בגולה, בארצות אויבינו. אנו נהיה בגוים לעם אחד, שוין להן, ולא ירעו ולא יכבשונו"¹⁹⁵. ומאלף שמחשבה זו של הסתגלות לא היתה לדעת בני העם כוונה של עבודה-זרה. שכן הוא מציין שהכתוב "לשרת עץ ואבן" – "דברי המקום הן ולא דברי העם"; העם חשב על הידמות תרבותית-חברתית; אולי עם שמירת דרכי

¹⁹¹ שם, לפס' ב'–ו', עמ' 203.

¹⁹² פס' ה', ז', עמ' 203.

¹⁹³ שם, פס' ג', עמ' 203. בכ"י Opp. 625: "ליוון" במקום "להן".

¹⁹⁴ שם, לפס' ו', עמ' 203. שמא כוונתו לסונה ושיעת עלי באסלאם ולנצרות מערבית וביוזגית בנצרות?

¹⁹⁵ פירושו ליחזקאל כ', ל"ב, מהד' כנ"ל, עמ' 32. בכ"י הני"ל: "כגוים" במקום "בגוים", ולא ירעו לנו....

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

עבודת האלהים של היהדות, ואולי משום שהוא חושב שאין באמונת הסביבה – והרי לפני עיני רוחו מן ההרגל גיצבת הסביבה הנוצרית – עבודת "עץ ואבן" ממש. אך ה' יודע, שעבודת אלהים של הסביבה היא עבודת אלילים כפשוטה, והכניס זאת בלב ישראל, שלא בטובתם. שכן כך מובנם בהכרח, של דברי המפרש, על ביטוי חזקת היד של ה' במלכה על ישראל בגלותם – "שלא אתן לכם לב לשרת עץ ואבן, שתהיו לעם אחד עםם ולא ירעו לכם. אלא אקשה לבכם כנגד אמונתם ויהיו דתיכם שונות משלהם, וישנאו אתכם. ותהיו ביניהם נכשלים בחרב ובלהבה ובשבי ובבזה ימים רבים, לצרף ולברר וללבן ולמרק עונם עד עת קץ"¹⁹⁶. האיש חדר לבעייתיות של העדר אפשרות נפשית להתבולל, שעה שהסביבה מוכנה לבולל; הוא ראה בסירוב את הגורם לרדיפות, ובהן, ברדיפות, ראה צירוף וחישול הפלדה. ייחודו של ישראל הוא מתוך דחייה נפשית – לעתים סרבנית לנטיות נפש עצמה, מעין אותו "בין הכרח ורצון" שהגדיר ר' יהודה הלוי – להזמנת הסביבה להיות "חבר לנוגש אותו במלה שיאמר מבלי טורח", כפי שראה את האפשרות גם הנכבד היהודי בספרד.

אלא שישאל המסרבים לנטיות עצמם מכוח נפשי שניטע בהם ברצון ה' וסובלים, אינם סובלים בהכנעה. אף ר' אליעזר דוחה את משנת ר' יהודה הלוי המתנצלת על רצון המלחמה והמקבלת את ההשפלה כערך. "חזון העצמות היבשות" נראה ליחזקאל – ונראה כ-מראה של חזון ולא ממש היו¹⁹⁷ – משום שכל הבטחות ששמע הנביא עד כה "הרי זו הבטחה לחיים שיהו באותה העת [של קיום ההבטחות]. אבל המתים שמתו בגלות – בשבי ובבזה, בחרב ובלהבה – על ייחוד השם, ומתו בשנים קהות וציפו לנחמה וישועה כל ימיהם, ולא ראו, במה יתנחמו?¹⁹⁸ והעצמות שבסמל מספרות לו לנביא, שישאל "הרי אומרים בגלותם: אוי לנו שנמות ברעה... שקוינו כל ימינו לראות במלחמה ונהרגנו על ייחוד שמו. ועתה נגורנו לנו מארץ החיים, ולא נראה עוד בטוב ה"¹⁹⁹. ואלה המבטאים שאיפה עזה למות במלחמה על ייחוד השם, וחשים מפח-נפש שרק חיו בהשפלה על ייחוד אותו השם, "כל בית ישראל שמתו בגלותם המה"²⁰⁰. הפרשן מסביר את ערך החזון

¹⁹⁶ שם, לפס' ל"ב-ל"ג, עמ' 32. בכ"י ה"ל: "עונכם" במקום "עונם".

¹⁹⁷ שם, לפרק ל"ז, פס' א', עמ' 59.

¹⁹⁸ לסוף פרק ל"ו, עמ' 59.

¹⁹⁹ לפרק ל"ז, פס' י"א, עמ' 60.

²⁰⁰ שם, שם.

חיים הלל בן ששון

לו ולבני דורו, אף מפרש הוא על שום מה זוכים הם לתחיית המתים, אף על פי שאינם מן הנופלים במלחמת-קודש, ויזכו לבוא לארץ-ישראל, שלא הם יכבשוה בסערה. "וְזוֹ נַחֲמָה גְדוּלָּה הִיא לְכָל הַמֵּתִים בִּיחּוּד שְׁמוֹ, וְאֶפִּילוֹ לֹא יִיָּהָרוּ – הוֹאִיל וְכָל יְמֵיהֶם סָבְלוּ חֲרָפוֹת וְקִלְקוֹן וּמוֹכִים וְנִהְלָמִים עַל שְׂאִינָן מֵאֲמִינִים בְּתַרְפוּתָן, וּבִכֶּךָ מֵתוֹ"²⁰¹. בחיים הם לחמו מלחמה פאסיבית, של עמידת שבויים בגאון על הליאליות שלהם לריבונם – ולכן שכרם לעתיד לבוא.

המתח בשאלות הרדיפה הפיסית וההשפלה החברתית היה עצום בימים ההם. הוא נתחדד בצורות בצורה שונה מזו שבארץ האסלאם. לא מטראומה של מהלומה, שרישומיה פועלים ומשפילים ברדיפות, אלא בתמורות של שינויי מעמד חוקי ושל תמורות בהלכי הרוח של ההמון הנוצרי. ר' יוסף קמחי מוכן היה לדבר אל הגויים אפילו במונחים של דימויי הטריניטאס שלהם, ואף ציפה בלב שלם לתיקונם, אך סייג בל יעבור היה כאן. "כי הגויים שישובו אל ה' שהיו דשנים ורעננים, כן יהיו עתה [בעידן הגאולה]. כי האל יקבל אותם בתשובתם. ויאכלו וישתחוו לאל ויודו לו על כל הטובה. אבל יש מן הגוים שאפילו יכרעו לפניו לא יקבלם: אותם שהרגו ישראל, שהם... יהיו בגהינם, ולא יחיה האל נפש אחד מהם... כי כל הרעות שעשו לישראל יוכלו לתת תשלומים... אבל דם האדם לא יוכלו לשלם; לפיכך תהיה נפשם תחת נפשם"²⁰². המשטמה לרוצחים היתה משולבת בתחושת קיום יהדות בייחודה, מתוך לחץ כבד של גזרות ובאווירת אי-ודאות ביחס לטוב, וודאות ביחס להרעה עתידה. ר' יוסף המשיל את יחס ישראל לאלהיהם לנאמנות האשה לבעלה, שכן "כל מה שתכם ותיסרם הם בכל עת... יאהבוך, כמו הרה... בעת שהיא קרובה ללדת חבליה יותר חזקים; ואף-על-פי שהיא יודעת כי בעלה גרם לה... בשעה שחבליה חזקים היא תאהבנו וכן... בעת שתכנו... אנו אוהבים אותך יותר". המשל והנמשל גם יחד יש בהם מיסוד חבלי הלידה המתמידים. מצבם של ישראל הוא לאמיתו "כמו האשה שתקריב ללדת בלא עתה ולא ילדה... אינה שמחה בהפסק החבלים... כן היינו אנחנו בגלות – כי בעת שהיינו נמלטים מצרה, לא היינו שמחים, כי ידענו כי אחרת

²⁰¹ שם, שם.

²⁰² פ"י בנו, הרד"ק, לתהלים, לפרק כ"ב, ל', מהד' א. דרום, ירושלים תשכ"ז, עמ' ג'ז. הרד"ק מוסר דברים אלה כמה ש"פרש אדוני אבי ז"ל" ובסיומם הוא מוסיף משלו: "ונכון הוא זה הפרוש".

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

תכופה...אחריה²⁰³. למרות המועקה מזה, ועל אף הרצון ללמד את המתווכחים לדבר במתינות המקרבת מושגים ולבבות במידת האפשר, סבור היה ר' יוסף שיש להם, ליהודים, דרך חיים בימיו ובמקומו, שראוי להדריך את תלמידיו, קוראי "ספר הברית" שלו, להציג את מעלותיה בפני הנוצרים, ולהגן על פגומות וחסרונות שבה; ויש להם, לנוצרים, בעיקרי הדברים דרך חיים שעולותיה ופגומותיה נראות בבירור גם בעיניהם, ויש להצביע עליהן במפורט כשמזדמן ויכוח. הקורא את פרטי הדברים לומד, שר' יוסף היה בטוח, שבדרך השכל יכיר כל אדם הגון שדרך החיים של היהודים בקהילותיהם בערי הנוצרים עולה לאין שיעור מבחינה ראצינאלית, הומאנית ותרבותית על זו של הנוצרים. הדברים מלמדים, שהוא דן ויוצא מערכיותו של בן עיר בעיקר, והרבה ממה שהוא תוקף אצל הנוצרים הוא מפגומות דרכי אבירים הסמוכים לערים, שגם העירונים הנוצרים היו מגנים אותן ויוצאים נגדן. כאשר "המין" מתריס נגד היהודים ש-אתם אין לכם אמונה ולא מעשים ולא שררה ולא מלכות, כי הכל אבד מכם²⁰⁴, עובר היהודי בשתיקה על העובדה של אבדן "שררה ומלכות", אך מקבל הוא על עצמו "להחזיק ביד היהודים המעשים הטובים והאמונה הנכונה", והרי הם הם "כל טוב שאדם עושה בעולם הזה"²⁰⁵. את תשובתו הוא בונה, לפי הצהרתו, על מבנה עשרת הדברות, כדי לספר "מעשיהם הטובים [של ישראל] ואין אתה יכול להכחיש אותם". למעשה, אין הוא תמיד עקבי במבנה זה. שכן זהו כתב הגנה הנוקט בשיטת ההתקפה, וסוטה מדרכו בכל מקום שהוא מוצא אובייקט נוח להבלטת עדיפות הדרך היהודית, הן מצד מה שיש בה מעולה, הן מצד מה שחסר אצל הנוצרים וצריך היה להיות אצלם, או ישנו בחייהם וצריך היה לא להיות.

אין ר' יוסף מתעכב על "פירוש" דברות שהן דוגמאטיות, ומובנן שנוי במחלוקת עקרונית בין יהדות לנצרות. ברם, "לא תשא" הוא לאו שבמעשה ורואה הוא צורך לציין, ש-אין אומה בעולם בלא שבועת שוא כישראל". פירוט אקטואלי ובסגנון תוקפני, העורך השוואה בין הנעשה ברחוב היהודים וברחוב הנוצרים, מציע ר' יוסף בהגיגו לגושי הדברות של מוסר אישי וחברתי – "כבד", כמו כן "לא תרצח" – "לא תנאף". הוא מבליט את האכזריות שיש אצל הנוצרים, כוונתו ודאי למידות

203 מפ"י בנו הרד"ק, לישעיה פרק כ"ו, פס' י"ז–י"ח, בשם "אדוני אבי ז"ל", מהד' כנ"ל

עמ' 151.

204 ספר הברית, כנ"ל, דף כ', ב'.

205 שם, שם.

רעות של האבירים בעלי הטריות, שנאי נפש העירונים כולם²⁰⁶. שהרי הוא מציג לומר לנוצרים – ויש להניח שהדברים הם מה שבדק וניסה באמירתו הוא – ש"אין ביהודי מפורסם כמו בנצרי שמלסטים [כך!] הבריות בדרכים ותולין אותם ומנקרין עיניהם למקצתם. ולא תוכל להחזיק על היהודים דברים אלו"²⁰⁷. אלא שאכזריות הנוצרים נמצאת לא רק במקום הרשע שלהם, כי אם גם במקום המשפט אצלם. והיה כי יטענו נוצרים שאצלם יש "מילת ערלת הלב", ואילו ישראל מסתפקים ב"מילת ערלת הבשר" בלבד, עורך ר' יוסף רשימה כוללת יותר של אכזריות הגויים, גסותם ופריצותם, ולמולה ריסונם של ישראל. הוא מונה את העושים הבלתי-אנושיים הנקוטים ביד המשפט הנוצרי, ואין יד ישראל מבצעת אותם, אפילו כשהם מענישין על דברי עבירה. "כי לא תוכלו לטעון שאינכם [הנוצרים] ערלי-לב: כי מי שיעבור על המצוות וירצח וינאף ויגזול ויעשוק ויאמר חַפְּפוּ לַבְּנֵי-אָדָם וְיִלְעוּ וְיִלְסְטוּ הַבְּרִיּוֹת עֲרֵלִי לֵב הֵם. הרי אתם ערלי לב וערלי בשר. וישראל מולי-לב ומולי-בשר: שלא תמצא יהודי שיתלוהו [אחיו היהודים] ולא שינקרו עיניו ולא שיקצצו אחד מאבריו על עבירות שעשה"²⁰⁸. שעה שבמניין העבירות המוסריות יש כמה שמתייחסות אולי במיוחד לעירונים, או לנזירים-נוודים, כגון עניין הלעג, הרי לגבי העושים, הטיעון הוא כזה, שעירונים רבים אולי נטו להסכים עמו.

לא מורך-לב משבח המתוכח בִּשְׂבָחוֹ הַיִּמְנְעוֹת מִהַעֲנֵשׂה אֲכֹזְרִית. הוא מצרף את המונותאיזם הצרופ היהודי לקידוש השם של יהודים כשהם מסרבים להצטרף לפולחן השיתוף הנוצרי ומעלה מערכת של שבה למחשבה הדתית ולערכי העמידה עליה של אחיו. ממתן-תורה על הר סיני "נתאמץ בלבנו אלהותו וייחודו מאז ועד עתה יותר מכל המצוות שנתן לנו השם יתעלה על ידי משה רבינו ע"ה; והרבה קדושים מצאנו שמסרו עצמן על קדושת השם. ולא מסרו עצמן על גלוי עריות ושאר עבירות"²⁰⁹. וכנגד הדבקות עד מארטריוזם על אמונת הייחוד

²⁰⁶ וראה על מצב הבטחון בדרכים והיחס בין עירונים לאבירים, למשל M. Bloch, Feudal Society, London 1961, pp. 296–299.

²⁰⁷ ספר הברית כ"ל, דף כ', ב'.

²⁰⁸ שם, דף ל"ד, ב'. הוא מוסיף הסבר הבא כאילו לומר שהאמונה בייחוד, מעולם לא סטו ישראל ממנה, אלא למראית העין בלבד. שכן הוא ממשיך: "ובימי הנביאים – כשהיו עוברים על העריות ועל שאר העבירות – לא היו עובדי' ע"ז מאהבה, אלא כדי שלא יוכחם הנביא על שאר העבירות, בראותו כי פשטו ידיהם בעיקר" (שם).

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

הצרופה, מתריס הוא בפני הנוצרי: "למה אינך מסתכל באמונתך בשכל ובנתיב היושר – כי ידבר עם גדול, והוא אדם מבין, לעיין בענין אמונתו שלא יטעה, כי היא עיקר המעשים, והרי אתה מאמין אמונה אחרת שאין השכל מצדיק אותה"²¹⁰, אף כי הכתוב מכחיש, כמו אמונתך במתים שהם עושים נסים ונפלאות ושהם מתפללים לאל בעד החיים אל המתים...²¹¹ והנה הנביאים הקדושים – כמו אברהם, יצחק ויעקב, משה וכל הנביאים לא נמצא שיעשו אותות ומופתים לאחר מיתתם²¹².

היהודי היה גאה במיוחד על מערכת החינוך שברחוב היהודים, ומציג הוא אותה למופת, ורואים שהוא בטוח, שהנוצרי לא ימצא כמותה ברחובותיו וטירותיו. אחי היהודים את "בניהם – מקטנם ועד גדולם – מגדלים אותם בלימוד תורתם"²¹³. ואם ישמע דבר נבלה מפיו יכוהו ויסרוהו [מחנכיו] לבלתי ישמע עוד בשפתיו. וירגיל אותו להתפלל בכל יום. ואם שמע שירגיל עצמו בשבועה ימנעו ממנה²¹⁴. הדיון מלמד, שהוא בטוח שהאידיאלים של לימוד והשכלה, מניעת הגידוף, החינוך לתפילה והסרת הרגל של שבועת-שווא, משותפים הם ליהודי ולבן-שיחו הנוצרי, אלא שהגשמתם מצויה, לדעתו, רק במשפחת היהודי ובבית אולפנא שלו. לעניין זה, של השכלה ומוסר של הדור הצעיר, חוזר הוא מתוך הצבעה על הרצף ההיסטורי שלו ושגם נשים מוקפות בגדרו. שהרי "זה אלף ומאתים שנה ועוד אשר גלותנו..."²¹⁵ לא שכחנו תורתו הקדושה, כי אפילו הנשים יודעות המצוות והחוקים

²¹⁰ לפנינו, באמור עד כאן במובאה זו, שוב אותו ארסינאל של כלי הראציו ושל מושגים פיראיסטיים-נוצריים גם יחד.

²¹¹ כאן כמה ראיות מכתובי המקרא נגד אפשרות תפילת המתים ונגד התפילה אליהם.

²¹² ספר הברית כנ"ל, דף ל"ב, ב'–ל"ג, א'. הנוצרי בתשובה (דף ל"ג, א') מצביע שאלו המתים מבקשים תחנונים על בני אדם כ"דרך בני אדם שהם פוגעים בשרים ובנכבדים ובסגנים שידברו וכותם לפני המלך", והיהודי משיב מהסבר ותיאור התערבות השר אצל המלך, שיש עם התחנון לבני-אדם מתן ערובה אישית, ואין ה' צריך אותה.

²¹³ וראה על כך עדות, אגב שיחה בעניינים שלו, של גויר בן המאה השתים-עשרה, מתלמידי אבילארדוס (B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952, p. 78).

²¹⁴ ספר הברית, כנ"ל, דף כ', ב'.

²¹⁵ כיון שר' יוסף נפטר 1170 בקירוב, יש לשער, שמנה בכוחה גלות עוד מלפני חורבן הבית, ובייחוד מלפני הולדת ישו, או שמעתיק שינה את התאריך כפי שהתאים לזמן ההעתיקה שלו, כדעת א. גייגר (ראה למעלה הע' 68).

חיים הלל בן ששון

ובקיאות בדקדוקי סופרים²¹⁶. אף היה האיש גאה על מוסר הנשים היהודיות בהשוואה להתנהגות הנוצריות. היהודים "בנותיהם בצניעות – לא תראינה בחוץ ולא תמצאנה פרוצות כמו בנות הגוים היוצאות לקרנות בכל מקום"²¹⁷. במיוחד הדגיש ר' יוסף את הדאגה לחלש ואת הכנסת האורחים של יהודים בהשוואה למידות הנוצרים בסוגיות אלו. על נתיבות חיים אלו "עוד אומר לך: כי יתאכסן יהודי אצל יהודי אחיהו יום או יומים ושנה, ולא יקח ממנו דמי מזונותיו... כן בכל – היהודי" שבעולם מתנהגים עם אחיהם במנהג רחמנות. ואם יראה אחיו שבו – יפדוהו, וערום – יכסוהו; ולא יניחוהו לשאול על הפתחים, כי בצנעה ישלחו לו מזונותיו, ואתה רואה בעיניך כי הנצרי יבא בדרכים לקבל האורחים לא לכבוד כי אם להנאותם, ולקחת מהם כל מזונותיהם"²¹⁸. ובסיכום חוזר הוא ומדגיש גם את פן של הגנה, גם את פן של התקפה, שבתיאור זה של אורחות-חיים של שתי חברות החיות בשכנות, אך בעימות מתמיד. לדעת היהודי "אין אדם יכול להכחיש כל מדות טובות שזכרתי לך – שהם ביהודי והפכם בנצרים"²¹⁹.

המתווכח הנוצרי נעשה אמנם מודה ליהודי "במקצת דברך", אבל מה יועילו מעשיהם אם אין להם אמונה²²⁰. אך היהודי שמע ויודע שעתידין מתווכחים אחרים מישראל לשמוע, כמה טענות בשבח אורח החיים הנוצרי ונגד אורח החיים היהודי. יטענו "שאתם מלויים בריבית" ומזמור ט"ו בתהלים יוכיח, שאין ליהודי לעשות כך. והנוצרים "יש בהם אנשים שיפרדו בחייהם מן העולם ומתענוגיהם, שכונו ביערים ובמדברות בענוי כל ימיהם"²²¹. שעה שהקובלנה על הריבית היהודית שגורה היא, הרי מוצג האידיאל האסקטי של הנצרות דווקא בצורה של חיי מתבודדים, דרך שנעשתה רווחת במאה השנים עשרה²²², כמעלה יתירה של אורח-חיים הנוצרי, הנעדרת מחיי היהודי. בעניין הריבית משיב היהודי שהיא מותרת לו לגבי הנוצרי, והוא מחמיר ביותר בהתנעות ממנה, אפילו ב'אבק ריבית' לגבי אחיו היהודי²²³.

²¹⁶ ספר הברית כנ"ל, דף ל"ז, א'.

²¹⁷ שם, דף כ', ב'.

²¹⁸ שם, דף כ"א, א'.

²¹⁹ שם, שם.

²²⁰ שם, שם.

²²¹ שם, שם.

²²² ראה על מגמה זו בחידושה במאה השנים-עשרה בחיי הנזירות הנוצרית אצל

E. Werner, *Pauperes Christi*, Leipzig, 1956, pp. 23 ff.; 28; 78 ff.; 199.

²²³ ספר הברית כנ"ל, דף כ"א, ב'.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

ואילו תשובתו בעניין המתבודדים יוצאת ללמד, שאידיאל נוצרי זה אינו דחוי אצלו מכול וכול. שכן משיב הוא על "מה שאמרת, כי יש בהם אנשי קדשים שיפרדו בחייהם מזה העולם – הוא אחד מאלף או מרבבה, והשאר כלם נטמאים בדרכי העולם – אפילו כומרים שלכם והגמונים שלא ישאו נשים, בידוע שהם מנאפים"²²⁴. המגשימים את האידיאל הנוצרי הזה, של פרישות מהקמת הדורות ומחיי החברה, אין לו ליהודי זה מה לומר נגדם. בשמו ובשמם טוען הוא, שמרבית אנשי הכנסייה רחוקים בחייהם מהגשמתו, שהתחייבו לו מעצם משרתם. והרי זו דרך טיעון שנשמעת היתה, ודאי, גם לרבים מבעלי המגמה לתיקון חיי הכמורה וגם לבעלי נטיות הריטיות.

היהודי משתדל בכל ויכוח זה – שהוא, כאמור חריף ותוקפני ביותר בכמה מקומות – לפנות אל הנוצרי דרך מושגיו. אפילו משליו נסמכים אל ציורים נוצריים, על דרך האירוניה לפעמים. כך ממשיך הוא על ההבדל בהתנהגות בנות היהודים ובנות הנוצרים, שאינו נוגע בעבירות חמורות, "כי הרגיל בעבירות, אף-על-פי שהן קלות כמו קורי-עכביש שימנעו האור מהבית, שיהיו בחלוני הבית. וכן כל עבירות האלו מונעין האורה מכם"²²⁵. בן האומה, שהנצרות היתה משגת לה באומר ובציור²²⁶, טלי צעיף מעל עיניך, משיב לנוצרים, הסירו קורי עכביש המצטברים והולכים ומעיבים על אור בית חייכם המוסרי והתרבותי.

דומה, ניסוחו של ויכוח מעין זה עולה מתוך ישיבה מאוששת בחיי הסביבה מזה, ומתוך תחושת עדיפות אורח חיי היהודים האקטואלי מזה, לפי כל אמת-מידה שהיה רגיל להתקל בה בשיחה עם נוצרים מחוגי חברה מקבילים לשלו. העימות עם הגנתו של ר' יהודה הלוי על דין-התורה מלמד, שר' יוסף מעמיד זה מול זה – אמנם באידיאליזאציה של הצד האהוב עליו ובמיעוט-דמות פולמוסית של הצד שאינו שלו – שני דפוסי חיים בעיר של המאה השתים עשרה.

ר' יוסף מציג מה הוא לדעתו הייחוד היהודי האקטואלי, ומתוך חיי המעשה הוא מבליט את מערכת האידיאלים המעצבת חיים אלה בקהילה היהודית. ואילו ר' יהודה הלוי קשווה שתי מערכות פירוש והבנה של דין-תורה ודברי נביאים, ורק לפעמים הוסיף את התועלת החברתית-דתית שיש ליהודים בימיו מכמה מן הדינים האלה. בוויכוח זה על ערכי-חיים, מתגלה מהי ארץ-ישראל בין נצרות ליהדות

²²⁴ שם, שם. ²²⁵ דף כ"א, א'.

²²⁶ ראה ציורי הסינוגוגה בקתדראלות אירופה, כגון אצל W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München, 1964.

חיים הלל בן ששון

בסביבה זו. כבר ראינו, ששמועות על מה שיש בה – אנדיות למחצה – החלו להלך בין יהודים, העלייה לרגל של נוצרים ומאמץ מסעי הצלב נסתרים על ידי המתווכח בערכיותם, משום שרוב ההולכים אליה [לירושלים] יחלו חליים רעים; ואחר כך יתפשוהו ישמצאלים מיד הגוים²²⁷. כנגד הספיריטואליזציה של נוצרים, שה' התכוון בבניין ירושלים ל"ירושלים של מעלה" עונה היהודי "כי – ו'לציון יאמר איש ואיש יולד בה' היא ציון שבארץ"²²⁸; וזו, העיר הארצית, טובה תהא לשיעור הקומה הפיסי של יהודים. הם "יסתכלו באותם הנולדים... בגלות ויאמרו 'זה יולד שם' – כי לא יהיו גדולים כאותם שנולדים בציון"²²⁹.

חזון אחרית הימים של ר' אליעזר מבלגנצי יש בו, בצירוף התחלתו, קווים ברורים בדמיונם המובהק למשנת הרמב"ם בסוגייה זו. "על ידי שישמעו שמלך מלך ביהודה, בירושלם, מבית דוד ישובו... ושלא תאמר שישבו קודם שימלוך. כי עתה, בתחלת מלכותו, לאלתר 'גדל עד אפסי ארץ' – שיחל המקום לגדלו ולתת פחדו ויראתו על כל העמים אשר ישמעו שמעו ורגזו וחלו מפניו, ולכן יתנו כלם לב לשוב אליו מכל מקומות תפוצתם"²³⁰. ברם, יש בחזונו האסכטולוגי מערכת השקפות, המעניינת ביותר מבחינת המחשבה המדינית בכלל ומבחינת תיאורו על ייחוד ישראל. בשני מקומות מרכזיים לפירוש ימות המשיח, מביע הוא את הרעיון, שבימים ההם יקום מעין "חבר לאומים", שתהא בו אמנם אחת ודעת הרבה, אך יהיו בו גם סכסוכים בין עמים, כמות שראה את הדברים לפניו באותה תמונה של נצרות מפולגת ואסלאם מפולג ועמים שונים מסביב, כפי שציירה בעניין "ארבע מלכויות"; אלא שלעתיד לבוא תהא האמונה אחת וחלום ה-Pax Dei שחלמו עליו נוצרים רבים בימיו, יוגשם באורח מילולי, פשוטו כמשמעו. יהא בית-דין עליון, אלוהי-משיחי, ופסק דינו יהא מחייב ומתקבל מרצון על הצדדים היריבים. הדור הזה באנושות יהא כולו דור אמונה אחת: "והלכו עמים רבים" כשימצאו תוחלתם ותקותם על בית אלהים אמונה ולא אכזב, ואמרו... אין תורה ודבר ה' כי אם היוצא מציון ומירושלם, ואין אלהי אמת כי אם אלהי יעקב"²³¹. אלא שקבלת האמונה

227 ספר הברית, כנ"ל. דף ל"ב, ב'.

228 שם, שם. "שבארץ" נשמע מעין תרגום של terrena.

229 שם, דף ל"ב, א'. כנגד החשבת הנוצרים את מושג Jerusalem coelestis.

230 פירושו לתרי"ע עשר, למיכה פרק ה', ג' כנ"ל, עמ' 166.

231 מפירושו לישעיה, פרק ב', ג', מהד' ג'והן ב' נוט, אוקספורד, תרל"ט – 1879, עמ' 6. אין רמז לרעיונו בפ' רש"י ורד"ק למקום.

האחת לא תבטל, לא את הליכוד הלאומי של העמים השונים ולא את המתיחות ביניהם. כנראה צייר לעצמו צרפתים-יהודים, גרמנים-יהודים, אנגלים-יהודים ויהודים-יהודים; שהרי סבור היה, כי "על ידי שיבואו עמו [עם ה'] בברית לילך בדרכיו ולשמע בקולו, יהיה המקום לשופט ולמוכיח בין גוי לגוי הגלחמים ומתגרים זה עם זה. וכל משפטיו ודינו יקבלו עליהם, הן לזכות הן לחובה, ואיש על מקומו יבא בשלום. ולא יצטרכו עוד 'גוי אל גוי חרב' – על שלוקח ארצו מידו – להלחם בו, להוציאה מידו; אלא יזמינהו לדין לירושלים לשמע משפט תורת אלהינו, ולא יסרב. כל כך יהא מורא שמים עליהם. ויקבל דינו עליו החייב כזכאי"²³², ולא נתקררה דעתו של ר' אליעזר, עד שלא תיאר את מהלך הליטיגציה – "הוא שא' למעל' לכו ונעלה אל ה' ויורנו מדרכיו" – אם הדין עמי או עמך. ו'לכו ונעלה' הזמנת בעל דין הוא"²³³. השלום בעולם יועיל לפיתוח החברה וכלכלתה, "הואיל ולא יצטרכו להלחם עוד, יעסקו ביישוב העולם, לעבוד איש אדמתו"²³⁴. יתקיים החלום: bellatores יהיו ל-aratores. בשינויי נוסח מסוימים, מאלפים משום שבהם משוקעים, לפי הבנתי, מושגים בני זמנו, אומר הוא במקום השני בשם העמים בעת הגאולה: "ה'... ישפוט בינינו, אחרי שאנו נושעים בו... ואין אנו חפצים תורה ומשפט אלא היצא מלפניו. 'ושפט' המקום 'בין עמים רבים' המתגרים ביניהם; כלומר, הם יקבלו עליהם משפטו ודינו יחד, כזכאי כחייב... כי במשפט אלהים יבואו לזכות איש בזכותו ולא בחרב ולא בחנית. – 'ולא ילמדו עוד מלחמה' – כי המשפט יפריד ביניהם ותורת אלהי יעקב ישבית מדיניהם"²³⁵. הרי זה בניין "חבר הלאומים" של אחרית הימים, בנוי מאבני המושגים והמציאות של המאה השתים-עשרה. אין הוא רוצה בביטול הייחוד הלאומי של שום עם, אף אינו מתאר לעצמו ביטול השאפתנות הלאומית. הוא מקווה רק, שמה שהאפיפיור שאף אליו בהלכתו והטפתו, מה שקונצילים החרומו ונשבעו עליו בהכרזום על "שלום אלהים" יתגשם

²³² שם, שם, לפס' ד'. מעניין שאף בהתייחסות לה' בימות-המשיח קודמת כריתת ברית למשמעת לבית הדין של הסוברן האלוהי.

²³³ שם, שם, בפירוש הביטוי 'עלייה' – להענות להזמנה לדין, ראה הרשב"ם, שכתב "לשון עלייה רגיל לומר אצל הולכים אל השופטים" (פ' לתורה כנ"ל, פרשת "קרח", במדבר פרק ט"ז י"ב, עמ' 184).

²³⁴ פ' לישעיה כנ"ל, לפרק ב', ה', עמ' 6. אף כאן רמז לרעיון בפ' רש"י ורד"ק למקום.

²³⁵ פ' לתרי עשר כנ"ל, למיכה פרק ד' ב'-ג', עמ' 164-165. רש"י: "משפט זה לשון תוכחה הוא": הראב"ע: "השופט הוא המשיח".

בשלמות, כשתהא בעולם כולו יהדות במקום Christianitas והאסלאם, וכאשר השופט לא יהיה Vicarius Dei כי אם האל החי, היחיד, בכבודו ובעצמו. רמיוות קודמות לו לר' אליעזר על קיום ייחוד לעמים שונים גם באחרית הימים, מצויות בספרות, אך בניין מפורט ומאושש כגון זה שלו, דומה שאין.

ענינתו של ר' אליעזר בהגות המדינית הכנסייתית של דורו, ושימושו בקווים ובלבנים שהוא לוקח מבניינה כדי לבנות בניינו היהודיים שלו, ניכרים יפה יפה אף ביחסו לבית חשמונאי; שבה בהשקפה מתבטאת אצלו ההכרה על היחס הנכון בין מלכות וכהונה גדולה. ההערכה החיובית של בית חשמונאי והישגיו – ואצלו כוללת הערכה זו במפורש גם את הורדוס, כפי שנראה להלן – משותפת לו ולחכמים אחרים, בני המאה השתים עשרה²³⁶; תפיסת היחס בין מלכות לכהונה – בשווה לחזון אחרית הימים של עמים רבים "סוברניים" במסגרת "יהדות אחת" – לא יכלה להצטייר אצלו, לדעתי, אלא מכוח רישומים חיצוניים. ובעניין זה שלפנינו עתה, מכוח רישומי דעות כנסייתיות, ושל חסידי האפיפיורות דווקא, מעידן המאבק בין Regnum ל-Sacerdotium במערב האירופי הנוצרי.

הכתובים על גדולה העתידה לישראל הובנו על ידו: "ובאו חמדת כל הגוים אלי" – ויהיו כפופים לכם, כגון במלכות חשמונאי והורדוס; ומלאתי את הבית הזה כבוד" – בימי הורדוס, שבנאו בנין מפואר מאד, כדמפרש בספר יוסף בן גוריון הכהן²³⁷, שהרי "לי הכסף ולי הזהב", ובידי לגדל ולחזק לכל; "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" – כשיבנהו הורדוס – ממה שראיתם הראשון כשחרב; "אתן שלום" בימי המלכים האלה שאע"פ שהיו משיבין מנחה למלכי רומי, בשלוה גדולה וממשלה היו אז²³⁸. אף הגיור בכפייה נראה לו רצוי, שכן פרש "ונלוו גוים רבים" – שיבאו להסתפח ולהתגייר בימי חשמונאים²³⁹. הערכה זו נשתבצה אצלו

²³⁶ ראה דעת ר' אברהם נ' עזרא (למעלה עמ' 33) והראב"ד (ראה הע' 101).

²³⁷ דומה, שיש משום עניין בכך, שפרשן מחוג בעלי התוספות בצרפת, כשהוא בא לספר אודות גדולת בית המקדש של הורדוס, פונה הוא לא לאמור בבבלי בבא-בתרא, דף ד', ע"א, כי אם לספר יוסיפון; שמה עשה כך משום שבבבלי הקדימו (שם, דף ג', ע"ב – ד' ע"א) דברי גנאי להורדוס ועלייתו לשלטון!

²³⁸ פ' לתרי עשר כנ"ל, לחגי פרק ב', ז'–ט', עמ' 190; וראה שאר פרשנים למקום.

²³⁹ פ' כנ"ל, לזכריה פרק ב' ט"ו עמ' 194; הערה 5 של פונזאנסקי שם נראית לי אפולוגטית; שהרי המקורות אינם מייחסים את הליגי ומונבו לימי החשמונאים במובהק, ורואי שאין הם "גוים רבים".

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

בהשקפה מדינית המתייחסת לכלי מלכות וסמליותם. שהרי פירש "ועשית עטרות" – שתי עטרות, אחת מכסף ואחת מזהב; של זהב למלך ושל כסף לכהן הגדול, כמו שנפרש למטה; "ושמת בראש יהושע הכהן הגדול" – שתייהן, שאף המלך צריך לכהן, שעפ"י הכהן ימשח למלך ועל פיו יצא ועל פיו יבוא כמו שתמצא באליעזר ויהושע; ולכך ניתנו לו שתייהן, כי שתייהן בידו²⁴⁰ הוה אומר, המלכות כפופה לכהונה הגדולה הן בראשיותיה והן בהדרגתה על ידי זו האחרונה. במהדורה שנייה של פירוש כתובים אלה, העביר ר' אליעזר את המשמעות לכך, ששתי העטרות תהיינה בראש בית חשמונאי, שהרי אם אין אדם מפרש כך "יש לתמוה איך יתכן שלא נתגבא שום גביא על מלכות בית חשמונאי והורדוס שימלכו בבית שני"²⁴¹. ר' אליעזר אף דרש, שנעשה להם לחשמונאים נס "שגדול בכולם" של הנסים שנעשו לישראל, כולל נסים שנעשו בימי מרדכי ואסתר. זה "הי' נס של חנוכה" – שבאו מלאכי אש להלחם ביון הרשע/רוכבי' על סוסי אש, כמו שמפרי' ביוסיפו²⁴², שאמ' אותו רשע: פרע' שוט' הי', אבל אני אעל' על בשרי שומן חזיר ושכבת זרע דמטמא כהן ולא יוכל של אומה זו להלחם בי. לכך שלח הק' מלאכים של אש רוכבים על סוסי אש, שאינ' מקבלי' טומא". כיוון שכך, הרי לא ייתכן שאין רמז לחשמונאים "לא בתור" ולא בנביאי' ולא בכתובי"; ומוצא הוא את הרמז ההכרחי בכתובי זכריה, ששמענו את פירושו להם קודם. הם מרמזים בוודאות על החשמונאים שהרי אחרת "מה ענין עטרות אצל כהונה? ר"ל בכהונ' אינ' אל' זר כהונ' בלבד, אל' "שתי עטרות" – אחת של כהונה ואחת של מלוכה" – רמ' לחשמונאי שהי' מלך וכהן גדול, כי בימיו נפלג' יוון הרשע'²⁴³. נמצא שנבותר הלוחמים היתה כה מובנת מאליה בעיניו – או בעיני המקור שבחר להביא ממנו סיפור אגדה זה – עד שראה צורך להסביר, שהנס בא

²⁴⁰ פי' כנ"ל לזכריה פרק ו', י"א, עמ' 203–204. הקורא בהמשך (עמ' 204), רואה שבנוסח זה של תפיסתו "צמח" יהא מלך מבית דוד שהתחלותיו ועירות.

²⁴¹ שם, שם, הע' 8, עמ' 204–205. ברי שזה פירוש של ר' אליעזר עצמו, כפי שמוכיחים דברים המובאים להלן בגוף המאמר.

²⁴² היחיד שיכולתי למצוא, הוא הסיפור ביוסיפון, נוסח ויניציאה, פרק כ"א: ש"חמשה הבחורים" שנראו עוזרים ליהודה המקבי היו "רוכבים סוסי אש".

²⁴³ מובא על ידי ש. א. פאונאנסקי; "מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא", ווארשא, תרע"ג–1913, עמ' cxxi-x. כך נספרד, אך מצורף לפירוש על יחזקאל ותרי עשר שההדיר הג"ל, ותיקנתי לפי כה"י.

משום שהאויב טימא ופיגל עצמו ומנע בכך מכהנים קדושים לגלות גבורתם נגדו, ורק רוכבי אש יכלו לצאת נגדו, שאינם מקבלים טומאה.

אין צורך לומר, שדרך פרשני המקרא של צרפת במאה השתים-עשרה היא של המאמץ להגיע לפשוטו של מקרא, המרחיק את הניסיונות במידת האפשר להם, ודוחק במידה רבה את מדרש האגדה, ולפעמים אף את מדרש ההלכה. הארי שבחבורה זו תאר אף הוא, כרמב"ם, את הבחירה של האומה שירדה כרוכה בבחירת העם את אלהיו: בפירוש שעיקרו מצוי גם אצל ר' יהודה הלוי – דבר המלמד אף הוא על שבירת הקווים אצל אדם שהורה ב"כזורי" בחירה בדם כבר אצל קהל שנים-עשר בני יעקב! – אומר הרשב"ם: "את ה' האמרת היום" – אתה הזקקתה שאמר ה'ק'ב'ה ונתרצה להיות לך לאלהים. כי הדבר תלוי בו ליעשות הוא אלהיך ויושיעך, מתוך שקיבלת מצותיו. וגם הוא 'האמריך' הפעילך, שאמרת ונתרצית שתהיה לו לעם²⁴⁴. הרי זה חוזה בין שווים, שכל אחד חזיר אחר השני, הבטיח ועשה למענו, עד שקיבל "דברו", המסכים ליחס הריבון ועמו הנבחר. אותו עניין של הסכמה מרצון לקבלת התורה ומתוך אפשרות מוכוונת שלא לקבלה, היה כה מובן לאחר מאותו חוג, לר' יוסף קרא, עד שפירש את דברי יהושע הזקן לאסיפת העם בשכם, כמעין קבלת התורה מחדש, מתוך הטלת פגם במעמדות של קבלתה הקודמים, שהיה בהם טעם לפגם של כפייה. "שעד עכשיו היה כופה אתכם לקבל אלהות... אבל עכשיו אין אונס, שלא יהא לכם מחר פתחון פה לומר: אנוסים היינו... לפיכך 'בחרו לכם את מי תעבדו אם את אלהים אשר עבדו אבותיכם אשר בעבר הנהר', ואין חרפה היא לכם, שהרי כמו כן אבותיכם אשר בעבר הנהר עבדו אותם. ואם נוטה לבבכם לעבוד את אלהי אברהם אביכם, כבוד הוא לכם שאתם בוחרים לכם דרכי אבותיכם הטובים. אך דעו לכם ש'אני וביתי נעבוד את ה' – אני וביתי אין אנו בוחרים לנו אלא

²⁴⁴ פירוש הרשב"ם לתורה כנ"ל, לפרשת "כי תבא", דברים, פרק כ"ו, י"ז-י"ח, עמ' 222-223. כדי שיהא ברור רעיונו לכל הוסיף פירוש המילה בצרפתית: "האמרת" – פאשידירא [המהיר: fais dire] בלע"ז (שם 223). רש"י למקום: "ולי נראה שהיא לשון הפרשה והבדלה". ועיקרו של פירוש זה נאמר על ידי ר' יהודה הלוי; הראב"ע המפרש בעצמו "האמרת" מלשון גדולה" מוסיף "ויאמר רבי יהודה הלוי הספרדי נ"ע: כי המלה מגזרת 'ויאמר' והטעם – כי עשית הישר עד שיאמר שהוא היה אלהים, גם הוא עושה לך עד שאמרת שתהיה לו לעם סגולה" וראב"ע מוסיף: "ויפה פירש". אך הרשב"ם פיתח יותר עניין הבחירה ההדדית מרצון.

ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה

אלהותו של אברהם²⁴⁵. המושגים האופרטיביים כאן הם של העדר חרפה בשיבה לדרכי אבות קדמונים, של כבוד בבחירת דרך אבות טובים, מכל מקום, הכל תלוי ברצון ובנטיית הלבב. כך נעשו ישראל לעם הבחירה מהכרה ומנטיית הנפש, למרות האגדות על "כפיית הר כניגית" ובלא לסתכן במפורש.

ההגות בשאלת ייחודה של האומה שסקרנו כאן, טבועה מטבעות מחשבה ויחס, שסימני המצב של היהודים במאה השתים עשרה טבועים בהן בבירור. הרי זו אצל רוב רובם של הוגי הדעות, להוציא את ר' יהודה הלוי ובמידה מסוימת אף את הראב"ד הראשון, מחשבה הרואה את ההשתייכות לאומה הנבחרת עניין שברצון ובקבלת עול האמונה בעיקרו. אף מצאנו חכם צרפתי, ר' אליעזר בלעזי, שרואה ימות-המשיח שבהם כל העמים מקבלים עול מלכות שמים ודינה עליהם, ובכל זאת אף עם אינו מאבד לא זהותו ואפילו לא את "תאבוננו" הלאומי למרחב ולשלטון עליו. בעלי הדעה בישראל צופים באותה מאה הישר על פני משברים איומים העוברים עליהם, אך רובם ככולם – וכאן ר' יהודה הלוי הוא יוצא דופן במובהק – רואים בהשפלה החברתית ובייסורים מכה וסבלות, שיש לשאתם כל עוד אין אפשרות להתקומם נגדם בכוח; אך אם אפשר לפרוק עולם ולבטל מרותם של המשפילים, טובה המלחמה והחרב ביד, והיא כבודם של המאמינים ורצון אלוהיהם. אין הרמב"ם יחיד בדורו השונא את האסלאם יותר מן הנצרות; ואין אי-ידיעתו את עולם הנצרות הסבר מספיק לכך. ר' אברהם נ' עזרא נדד בארצות הנוצרים והכיר את הנסיבות בהן, ואף הוא שונא את האסלאם יותר מן הנצרות. ההסבר הוא אפוא בועזע העמוק של ימי האלמואחידין ותוצאותיהם, ובכך שגאוות המוסלמים נתקלה בגאוות יהודית תקיפה אצל בני "זרע המשרה" של ספרד המוסלמית ובני משפחות האינטליגנציה היהודית שלה. כאן ניכר יפה רישום המעבר מן המאה האחת-עשרה לשתים-עשרה.

מחשבת היהודים אינדיבידואליסטית היא ביותר אצל בני השכבות העליונות, אחד המחייב אינדיבידואליזם זה ואחד השולל להלכה. בעיות האמונה, הגורל הלאומי ועתיד המין האנושי נידונים מתוך פתיחות הנפגשת עם דיון דומה, אם כי מנוגד ניגוד קוטבי במגמותיה הדתיות, של בני אומות העולם, כפי שמלמדת הגות ר'

²⁴⁵ ר' יוסף קרא, פי' ליהושע, פרק כ"ד, ט"ו, מהד' ש. עפנשטיין בתוך *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, Frankfurt a.M., Bd. V, 1907*, חלק עברי עמ' 59. רש"י, הר"ק והרלב"ג למקום אינם מפרשים כתוב זה.

חיים הלל בן ששון

יהודה הלוי ופטרס אבילארדוס בשאלות כוונה ומעשה. וכאן, בתחום העיוני, חריף ביותר הניגוד בין דת הכוונה הסקרמנטאלית הנוצרית לבין דת המצוות המעשיות היהודית.

מחשבת היהודים עירונית היא בכל רמ"ח איברי ביטוייה. ומצינו שבמפורש ובפירוט, כדרך ר' יוסף קמחי – או ברמיזות ובקיצור, כדרך ר' יהודה הלוי ואחרים, גאים היהודים על דרך חייהם זאת ומצינים אותה כמופת. מאלפת מבחינה זו העובדה, שר' יהודה הלוי קיבל את השקפת הנצרות על הערכיות הדתית הנודעת להשפלת האדם עצמו מרצון, אך התנגד בתקיפות לתורת האסקסיס מבית-מדרשה של הנצרות; ואילו ר' אלעזר ב"ר יהודה מגרמייזא קיבל גם קיבל כידוע, שערך דתי עליין נודע לסגפנות, אך סירב לקבל, כפי ששמענו, שיש ערך דתי לכניעה לשלטון ולכוח של אחרים. גם בהשפעה וגם בסירוב לה יש כאן ברירה אינדיבידואלית, ובמידה רבה היא גם מותנית בתנאי האזור והזמן בהם חי האיש, ברירה המלמדת מצדה על פתיחות יותר משעשויה ללמד הקבלה הטוטאלית של נכסי הרוח והחברה של הסביבה.

הוגי הדעות היהודיים נוטים לדון באומתם, ובטיב בני האדם בכלל, מתוך גישה אריסטוקרטית. אפילו בעלי גישה ביולוגיסטית אינם נמלטים ממנה, כפי שמצינו בנפתולי ר' יהודה הלוי בשאלת הנבואה; מצד שני מצטרפת האינדיבידואליזם אל מושגי בחירת האומה כולה לפתח תורה של "אומת הנבואה" דווקא אצל תלמידי הרמב"ם, כפי שמצינו אצל ר' יוסף ן' צדיק. מכוחה של אותה עמידה עירונית ואריסטוקרטית, אינדיבידואליסטית ולאומית איתנה גם יחד, מעצם הפתיחות שבמערכת המחשבה הזאת, עלה בידי יהודים להשתלב באווירת המאה השנים-עשרה, למרות שהם יצרו מן התגובה על ההרס והרדיפה בעיקר, שלא כנוצרים שיצירתם מן ההתעוררות בהצלחה. פתיחות זו היא שעשתה את שכבתם העליונה 'זרע משרה' גם בין הנוצרים בספרד, מתרגמים ומעתיקי תרבות לכל חופי הים התיכון.

אומה פצועה קשה, אך גאה, תקיפה בדעתה, נתונה בלבטי האינדיבידואליזם והעירוניות, אתגריהם והשיגיהם, ניצבת לנו בדעתה על ייחודה שמן המאה השנים-עשרה; היא מתעשרת ומתגוננת בהגותה מן הסיטואציה של העתקת מרכז, שהיא מוקדית בהוויתה – העתקה כמעט בכל: בעולמות שמסביב, בכלכלה, בהתייחסות לכוחות נפש ומגמות תרבות.