

מבוא

ר' שלמה בן יהודה מלונל נמנה עם חוג פרשני הכוזרי בשלהי המאה ה-14 ובראשית המאה ה-15.¹ בראשו של החוג עמד ר' שלמה בן מנחם (פראט מימון), שכינה את ר' לוי בן אברהם² בשם 'מורי'.³ המחקר עד היום הציג את פראט מימון כמורה ישיר של שלושה תלמידים: ר' שלמה בן יהודה מלונל, ר' נתנאל כספי ור' יעקב פריצול. השלושה חיברו פירושים עקיבים ורחבי יריעה לספר הכוזרי. פריצול חיבר את פירושו 'בית יעקב' בשנת 1422, וכספי חיבר את פירושו בשנת 1424. שלמה בן יהודה כתב אמנם בהקדמת פירושו 'חשק שלמה' כי חיברו בשנת שמונים וארבע (1324) בהיותו בן שלוש עשרה שנים, אולם שטיינשניידר, רנאן ואחרים גרסו 'מאה שמונים וארבע' (1424). לפי תיקונם היו שלושת הפרשנים, כאמור, תלמידיו של פראט מימון. לר' שלמה בן יהודה מלונל היה כנראה מעמד מיוחד בין פרשני הכוזרי. נתנאל כספי חיבר שורה של הערות וביאורים קצרים ואלמנטריים לפירושו. נוסף לכך העיד ר' שלמה, שלמד באופן אישי עם פראט מימון את ספר העצמים המיוחס לאבן עזרא. בשורות שלהלן אדון במשנתו של חוג פרשני הכוזרי, שבו נטל ר' שלמה בן יהודה מלונל חלק מרכזי.

1 בחוג זה דנתי במסגרות שונות. ראה חיבוריי: 'לחקר החוגים הפילוסופיים בספרד ובפרובנס לפני הגירוש', פעמים 49 (תשנ"ב), עמ' 16-12; 'מגעים בין פילוסופיה למיסטיקה יהודית בראשית המאה הט"ו', דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 67-41; 'תפיסתו המשיחית של ר' יהודה הלוי וגילגולה לפרשני הכוזרי בפרובנס', ספונות כא (תשנ"ג), עמ' 39-22; 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובנס בראשית המאה הט"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 99-79; 'Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), pp. 261-262; 'כתביו של ר' שלמה בן מנחם (פראט מימון): פרק בתולדות השכלתנות בפרובנס', אסופות ט (תשנ"ה), עמ' רצא-שלא; 'פרקים בתורת האלוהות של חוג פרשני הכוזרי בפרובנס', תרכיץ סד (תשנ"ה), עמ' 421-401; 'פירושו של פראט מימון על בתי הנפש והלחשים בסוגיית השכל', קבץ על יד, סדרה חדשה, יג (תשנ"ו), עמ' 330-297; אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 254-252; 'התחייה של ספר הכוזרי בפילוסופיה היהודית (הגותו של חוג פרשני הכוזרי בפרובנס בראשית המאה הט"ו)', בתוך I. Twersky & J. M. Harris (eds.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA & London 2000, עמ' א-מ; 'Toward Research into Philosophical Circles in Pre-Expulsion Spain and Provence', *Trumah* 12 (2002), pp. 124-126.

2 ראה אסטרולוגיה ומגיה (לעיל הערה 1), עמ' 245.

3 רנאן פקפק בעובדה שר' לוי בן אברהם, שנפטר בראשית המאה ה-14, אכן היה מורו של פראט מימון. ראה M. E. Renan, *Les Rabbins Français*, Paris 1877, p. 636. ואולם בשנת 1369 ציטט ר' שמואל אבן צרצה מפלינסיה שבספרד פירוש אסטרולוגי של פראט בשם 'יש אומר'. אפשר אפוא שפראט היה מצעירי תלמידיו של לוי. ראה אסטרולוגיה ומגיה (לעיל הערה 1), עמ' 253.

רקע

משנת החוג משקפת מסורת פרובנסלית עשירה בת כמאה וחמישים שנה, שפתחה בשכלתן ר' לוי בן אברהם וסיימה בפרשנות רציפה לספר הכוזרי. הפרשנות רחבת היריעה משקפת הן את התכנים הפילוסופיים שהעסיקו את דעת החוג הפרובנסלי הן את דרכי הלימוד שבהן נרכשו תכנים אלה. התרבות השכלתנית הפרובנסלית במאות ה-14 וה-15 (בראשיתה) משתקפת יפה בהגותו של החוג, וניתן להשוותה לשכלתנות הפרובנסלית הקיצונית של המאה ה-13, שהולידה את הוויכוחים הסוערים על הפילוסופיה. במקום אחר הראיתי כיצד התמתנה השכלתנות הפרובנסלית בשלהי המאה ה-13,⁴ והגות חוג פרשני הכוזרי מבטאת את המשך ההתמתנות. עצם בחירת ספר הכוזרי כבסיס פדגוגי ועיוני משקפת התפתחות זו.

אם ננסה לבחון את מקומו של חוג פרשני הכוזרי בזרמים ההגותיים הפרובנסליים נמצא, כי הוא משתייך במידה מסוימת לזרם השכלתני הפרובנסלי שעסק ביישום התכנים המדעיים-הפילוסופיים על הטקסטים הקנוניים. יישום זה התבטא בפרשנות אלגוריסטית מפליגה, שעמדה במוקד המחלוקת בין שכלתנים לשמרנים בשלהי המאה ה-13. תפיסת העולם של הוגים אלה התפתחה מתוך ברירות בין תפיסות שונות של אבן סינא, הרמב"ם ואבן רשד. כנציגים לעמדה זו ניתן לראות את ר' משה אבן תיבון,⁵ את ר' לוי בן אברהם⁶ ואת ר' ידעיה הפניני.⁷ הוגי החוג שעמם נמנה ר' שלמה בן יהודה מלוניל משתייכים לזרם זה הן מבחינת האופי האלגורי של פרשנותם הן מבחינת מערך הדעות העיוניות שהם מציגים והן מבחינת מוריהם ומשפיעיהם; אלא שבניגוד למשה אבן תבון ולוי בן אברהם, שמיקדו את פרשנותם ישירות בטקסטים מקראיים ואגדיים, הוגי החוג הנידון בחרו להביע את רעיונותיהם ואת פרשנותם האלגורית במסגרת פרשנות לספר מאוחר הרבה יותר, הוא ספר הכוזרי.

בכתב ההתנצלות של ר' ידעיה הבדרשי, שנכתב בתגובה לחרם של הרשב"א ובית דינו על לימוד החכמות, מציע המחבר את רשימת החיבורים שהדגישו את העיסוק בחכמות למיניהן. ספר הכוזרי תופס מקום של כבוד ברשימה זו:

ורבי יהודה הלוי מתפאר בענייני החכמות בתהלותיו ופיוטיו הנפלאים, וממנו אצלנו עוד

4 ראה D. Schwartz, 'Changing Fronts toward Science in the Medieval Debates over Philosophy', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1997), pp. 61-82

5 על תפיסותיו של משה אבן תיבון ראה א' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיבנית במאה ה"ג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח, עמ' 23-24; C. Sirat, 'La pensée philosophique de Moïse ibn Tibbon', *Revue des études juives* 138 (1979), pp. 505-515

6 על לוי ראה א"ש הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 53-55; A.S. Halkin, 'Why was Levi ben Abraham Hounded?', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 34 (1966), pp. 65-76; idem, 'Yedaiah Bedershi's Apology', in A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. & London 1967, pp. 165-184

7 יוניתי: 'בחינה מחודשת בתקופת הפולמוס על לימוד הפילוסופיה', סיני קד (תשמ"ט), עמ' קמח-קנג. פירושו של ידעיה לאגדה המכיל פרשנות אלגורית מצוי בכתב יד; ראה להלן. על דעותיו ראה גם ש' פינס, 'הצורות האישיות במשנתו של ידעיה בדרשי', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 263-276. ר' גלזר, ויכוח מדעי במאה ה"ד, ירושלים תשנ"ט.

ספר הכוזר כפי מה שקבלנו, הפליג לחקור ולבאר בסתרי התורה והנבואות על צד הסכמת הדת והמושכל בכל כחו, יותר מכל אשר היו לפניו.⁸

ספר הכוזרי מוצג כחיבור שמטרתו לעסוק ב'סתרי תורה', כאשר ידעיה מתכוון לשקף במונח זה את רזי החכמות והמדעים. זאת ועוד: ספר זה מוצג כחיבור שנועד לאותה מטרה שהושמה בראשו של מורה הנבוכים, לאמור, התאמה בין ההתגלות והשכל. ידעיה מייצג כאן ככל הנראה תפיסה רווחת בקרב חכמי פרובנס, שלפיה ספר הכוזרי תומך בקו השכלתני. וכך התבטא ר' יצחק די לאטס, שחלק בדרך כלל מחמאות ותשבחות לשכלתנים: 'והחכם ר' יהודה הלוי בר שמואל הלוי, והוא ג"כ חבר ספרים רבים ובתוכם ספר הכוזר, והוא ספר יקר ונכבד מאד לא נודעה מעלתו כי אם ליחידים'.⁹ אף שלאמתו של דבר ספר הכוזרי תוקף את הסמכות הפילוסופית, הוא נתפס כחיבור פילוסופי של ממש.

בעוד שהשכלתנים הספרדים כמעט שלא נדרשו לספר הכוזרי, ר' דוד קמחי,¹⁰ ר' דוד כוכבי,¹¹ ר' מנחם המאירי¹² והוגים פרובנסלים אחרים לא היססו מלהזכירו בדרך אגב כמקור וכתמיכה לדעות פילוסופיות ותאולוגיות מסוימות. ואולם בראשית המאה ה-15 נפל דבר: מאזכורים ואסמכתאות בודדות ופזורות עלה ספר הכוזרי ותפס מקום מרכזי כמקור השראה לחוג חכמים שכלתנים בפרובנס. ההתפלספות בקרב הוגי החוג נעשתה על הבסיס האיתן של חיוב ההתגלות בספר הכוזרי. וכך התרחש הבלתי אפשרי: צמיחתה של שכלתנות בצלו של הספר המותח ביקורת חריפה עליה.

8 כתב התנצלות, בתוך שו"ת הרשב"א, בולוניה רצ"ט, דפים פא ע"ד-פב ע"א. באופן כללי זכה כתב ההתנצלות של ידעיה לשבחים רבים במשך הדורות. ראה למשל ר' דוד קונפורטי, קורא הדורות, מהדורת ד' קאסל, ברלין תר"ו, דף כב ע"א. אכן, לביטויי ההערכה המחמיאים ביותר בהתנצלות זוכים אברהם אבן עזרא והרמב"ם, ועובדה זו מורה על תופעת ה"רנסנס של אבן עזרא" במאה ה-14 גם בפרובנס. ראה למשל, I. Twersky, 'Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA 1979, p. 233. פרשני הכוזרי בפרובנס, שבהם אנו עוסקים, מזכירים אף הם את אבן עזרא כתופות, ומצטטים מפירושו לתורה ומהכתבים המיוחסים לו (על ספר העצמים ראה חשק שלמה, דף 92א). על השפעת דמותו של אבן עזרא בספרד בתקופה זאת ראה ספרי ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הניאופלטוני במחשבה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז.

9 שערי ציון, אוצר טוב (ברלינר והופמן) תרל"ז-תרל"ח, עמ' 72; נדפס בסוף סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים וקליבלנד תשנ"ב, עמ' 175. סגנון כזה מציג את ספר הכוזרי כעין חיבור אזוטרי.

10 ראה F. Talmage, 'David Kimhi and the Rationalist Tradition, II: Literary Sources', in C. Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I.E. Kiev*, New York 1971, pp. 454-457. תלמג' עומד על השימוש המועט יחסית של רד"ק בספר הכוזרי. עם זאת יש לשקול שימוש זה לאור ההתעלמות הכמעט מוחלטת מן הכוזרי בשכלתנות הספרדית עד סוף המאה ה-14. (למשל בחיבור צפנת פענח של ר' שם טוב אבן שפרוט, שבו נזכר הכוזרי פעמים אחדות; ראה כ"י אוקספורד-בודלי 2350, דפים 29א, 218א).

11 ראה ספר הבתים, מהדורת מ' הרשקר, (א) מגדל דוד-ספר האמונה, עמ' מד, מו (על הבריאה); (ב) ספר מצוה, עמ' קכח (על הקרבנות).

12 ראה חבור התשובה, מהדורת א' סופר, ניו יורק תש"י (דפוס צילום ירושלים תשל"ו), עמ' 442; בית הבחירה על מסכת אבות ד, יט, מהדורת ב"ז פרג, ירושלים תשנ"ד, עמ' עד.

הוגי החוג

המורה הנערץ של שלושת פרשני הכוזרי, ר' שלמה בן מנחם, חיבר כתבים אחדים, ומהם שרד בידינו אחד בלבד, שהוא פירוש לשירו הפילוסופי המחורז של לוי בן אברהם, 'בתי הנפש והלחשים'. פירוש זה מצוי בכ"י פריס 981; בעלותו של פראט עליו מוכחת מתוך ציטוטים המופיעים כלשונם בשמו בתוך פירושי תלמידיו לכוזרי.¹³ מלבד פירוש זה חיבר פראט פירוש לכוזרי בשם 'עדות לישראל',¹⁴ ופירוש אלגורי לאגדות התלמוד בשם 'נצר מטעי'.¹⁵ שני חיבורים אלו לא השתמרו.

ר' יעקב בן חיים פריצול חיבר את 'בית יעקב', פירוש לספר הכוזרי. בהקדמת הפירוש ציין שהוא נכתב בשנת 1422, וכי הוא בן 17. הוא מציין שני מניעים לכתיבת הפירוש בהקדמה זו: האחד, שספר הכוזרי הוא 'תל שכל פנות תורתנו הקדושה פונים בו';¹⁶ המניע השני הוא התופעה שהחכמים הקדומים 'השליכוהו [= את הכוזרי] אחרי גום וטעמו יהיה בפיהם כלענה ורוש'. נראה שהוא מתכוון בדברים אלו להזנחת הכוזרי בקרב שכלתני ספרד, ואולי אף בקרב אנשי פרובנס.¹⁷ פירושו של פריצול שרד בשלושה כתבי יד.¹⁸

ר' נתנאל בן נחמיה כספי מן העיר ארג'נטיאר כתב שלושה חיבורים פרשניים: (א) פירוש לספר הכוזרי המכונה 'עדות לישראל'.¹⁹ בקולופון שבכ"י פריס 677, שהוא כנראה אוטוגרף, נכתבה שנת סיום הפירוש: 1424. פירוש זה שרד במספר רב למדי של העתקות: עשרה כתבי יד שלמים ובנוסף לכך מספר פרגמנטים. (ב) פירוש ל'רוח חן', שאותו ייחסו שלושת

13 לפירוט קטעים אלו, ראה ד' שוורץ, 'כתביו של ר' שלמה בן מנחם' (לעיל הערה 1). על פראט מימון ראה E. Renan, *Les Rabbins Français*, Paris 1877, p. 636; E. Renan & A. Neubauer, *Les écrivains juifs français du xiv siècle*, Paris 1877, pp. 753-755; H. Gross, *Galia Judaica*, Paris 1897, p. 6; I. Davidson, 'L'introduction de Levi ben Abraham à son encyclopedie poetique', *Revue des études juives* 5 (1940), p. 82.

14 על פירושו של פראט אנו למדים מאזכורי תלמידיו. ראה בית יעקב, דף 67; עדות לישראל, דף 38א; חשק שלמה, דף 33א; Renan & Neubauer, op. cit., p. 408.

15 ציטוט ארוך ממנו מופיע בבית יעקב, דף 88א. ראה רנן ונויבאואר, שם. מתוך מובאה זו נראה בעליל שפירוש זה היה אלגורי מובהק, וייתכן מאוד שמאבקו של ר' יעקב בן שלמה הצרפתי בסוף המאה ה-14 נגד הפרשנות האלגוריסטית היה מופנה גם כנגד פראט ישירות. על ביקורת זו ראה י"א וואידה, 'לתולדות הפולמוס בין הפילוסופיה והדת', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 308-309. לעומת זאת, גם מצדדי השכלתנות לא טמנו ידם בצלחת. ראה למשל א"ז ברמן, 'כתב יד המכונה "שושן למודים" ויחסו ל"קהל המעיינים" הפרובנסאלי', קריית ספר נג (תשל"ח), עמ' 370.

16 בית יעקב, דף 1א.

17 הד לתפיסה זו מצוי בדבריו של דוד פרובנסאלי, כשישים וחמש שנים לאחר מכן, כי כוחו של ריה"ל מצוי במתק לשונו ולא בהגותו. דוד משייכו להוגים ש'היו יותר מליצים ופייטנים גדולים בעריבות גדול מהלשון מהרמב"ם ומהרמב"ן ע"ה שהיו יותר גדולים מהם בחכמה' (שו"ת על החכמות, קובץ דברי חכמים, יצא לאור ע"י אליעזר אשכנזי, מיץ תר"ט, עמ' ע).

18 כ"י ספריית בית המדרש לרבנים שבני יורק, Mic 2287; כ"י ברלין 124; כ"י לונדון-מונטפיורי 268. על יעקב פריצול ראה גרוס (לעיל הערה 13), עמ' 6-7; רנן ונויבאואר (לעיל שם), עמ' 755.

19 כינוי זה, שיסודו בהנחתו של צונץ, שייך למעשה לפירושו האבוד של פראט ולא לפירוש הכוזרי של נתנאל כספי. ראה לעיל הערה 14, והשווה רנן ונויבאואר, עמ' 408. על כל פנים, בדיון שלפנינו כינוי את הפירוש עדות לישראל.

הפרשנים של ספר הכוזרי לר' שמואל אבן תיבון. (ג) פירוש לשמונה פרקים לרמב"ם.²⁰ שני החיבורים האחרונים השתמרו במספר כתבי יד.²¹

ר' שלמה בן יהודה, הנקרא בלועזית שלמה ויואש (Solomon Vivas), מן העיר לונלי כתב את 'חשק שלמה', פירוש לספר הכוזרי. פירוש זה שרד בשלמותו בכתב יד אחד בלבד, ואותו אנו מגישים לקורא.

במקום אחר דנתי במאפיינים ההופכים שורה של הוגים בודדים לחוג מובחן:²² מאפיין כרונולוגי-גאוגרפי; מאפיין ביבליוגרפי; מאפיין תרבותי; מאפיין רעיוני; מאפיין טיפולוגי. בהגדרת החוג הפרובנסלי שהתגבש סביב ספר הכוזרי ניתן למנות מאפיין נוסף – מאפיין פרשני. נפרט את הביטויים המיוחדים של חוג פרשני הכוזרי ככזה.

1. המאפיין הכרונולוגי והגאוגרפי: חוג פרשני הכוזרי פעל במסגרת כרונולוגית (המאה ה-14 וראשית ה-15) ובמסגרת גאוגרפית (פרובנס) מובחנות.

2. המאפיין הביבליוגרפי: לחברי החוג היו ספריות כמעט זהות. כולם מתייחסים לאותם מקורות מקראיים, תלמודיים-מדרשיים ופילוסופיים, אף במקום שסגנונם שונה זה מזה. יתר על כן: העובדה שאותם מקורות מצוטטים ולרוב מתפרשים באותו אופן אף שהסגנון שונה מעידה, שהתלמידים סיכמו לעצמם את דברי הרב. באותה מידה אפשר שהסיכומים הללו הם תוצאה של לימוד משותף.

3. המאפיין התרבותי: אף לאווירה הפרובנסלית הסגורה נדרשתי במקום אחר.²³ מרשימה העובדה שכמעט כל המקורות המצוטטים בכתבי החוג הם של חכמי פרובנס, וחכמים ספרדיים כמעט שאינם נזכרים (כמובן למעט אברהם אבן עזרא והרמב"ם). נוסף לכך לא נרתעו הוגי

20 גם שלמה בן יהודה מספר על פירוש לרוח חן ולשמונה פרקים. נראה שמקור הפרשנות לחיבורים אלו הוא פראט מימון, ותלמידיו ניסחו את דבריו. על כל פנים, סביר יותר להניח שחיבורים אלו הם של כספי, מפני שבכתבי יד אחדים הם מופיעים בין חיבורי כספי. ראה רנן ונויבאואר, עמ' 411.

21 על כספי ראה גרוס, עמ' 69; רנן ונויבאואר, עמ' 755-758. בכ"י אוקספורד-בודלי 284 (Marsh. 225) נמצא פירוש על בראשית ושמות. בצד פירוש זה מצויות הערות, ובאחת מהן מוזכר 'מורי ר' פראט מימון'. הפירוש כשלעצמו איננו ככל הנראה של כספי, וזאת ניתן לקבוע לפי הסגנון הלקוני והדרשני, לפי התוכן שכמעט שאיננו שכלתני, ולפי מקורות הפירוש, הכוללים קבוצת פרשנים שאיננה מקובלת בחוגו (כמו יוסף בכור-שור). ההערות הבודדות שבשוליים עשויות להיות של כספי, או של תלמיד אחר של פראט מימון. ייתכן להניח שהפופולריות של פירושו של כספי (המתבטאת בכתבי היד הרבים שנותרו) נבעה מכך שלעתים היה זהיר בהתבטאויותיו ביחס לשאר הוגי החוג. עיון בדיון שלהלן מגלה שכספי אמנם הביע אותן דעות כמו יעקב פריצול ושלמה בן יהודה, אך לעתים ניסוחיו משמיטים את החרירות והבהירות של חבריו לחוג. יש לציין כי כתב יד. sup. 122 x שבספריית האמברוזיאנה במילנו מכיל פירוש אנונימי לכוזרי, המשתיך אף הוא להוגי החוג. אלוני וקופפר ייחסו אותו לכספי. ראה נ' אלוני וא' קופפר, 'כתבי-יד עבריים נוספים ב"אמברוזיאנה" במילאנו שלא נכללו ברשימת ברנהיימר', ארשת ד (תשכ"ו), עמ' 262. לעתים זהה נוסח כתב היד לבית יעקב, לעתים לפירוש כספי ולעתים לחשק שלמה. לפרקים הביא פרשן זה את דברי פראט מימון תחת הכותרת הסתמית 'החכם' ולעתים הביאם בשמו. נראה שאין בכתב יד זה חידושים משמעותיים ביחס לדברי שאר הפרשנים.

22 ראה שוורץ, ישן בקנקן חדש (לעיל הערה 8), עמ' 28-29; 'לחקר החוגים הפילוסופיים' (לעיל הערה 1), עמ' 8-9.

23 'Toward Research into Philosophical Circles' (n. 1 above), pp. 113-132

החוג מלהשתמש בכל סוגי הספרות השכלתנית שבפרובנס.²⁴ אף שמורשתם ההגותית מבוססת על יסודות המגמה הפרשנית-שכלתנית בפרובנס – בעיקר על כתביו של לוי בן אברהם – הם מסתמכים בדיוניהם גם על כתבי שאר הזרמים הרציונליסטיים שבפרובנס. לפיכך אנשי החוג מפגינים סגירות תרבותית מסוימת ביחס לספרות הספרדית מחד גיסא, ופתיחות ביחס לכל גוני השכלתנות בפרובנס מאידך גיסא. נדגים טענה זו: בכתבי ארבעת הוגי החוג מצוטטים בעיקר שמואל ומשה אבן תיבון,²⁵ דוד קמחי,²⁶ יעקב אנטולי,²⁷ לוי בן אברהם,²⁸ מנחם המאירי,²⁹ רלב"ג³⁰ ויוסף אבן קספי.³¹ לכך יש להוסיף עוד חכמים פרובנסלים שלא היו בעלי שם, כמו אשר בן אברהם,³² אבא מארי בן אליגדור,³³ משה מבוקייר³⁴ ומשולם בן מכיר.³⁵ אלו נזכרים

- 24 דוגמה לאווירת הפתיחות הפנימית כלפי חכמים פרובנסלים ניתן למצוא ביחסו האוהד של קלונימוס בן קלונימוס במגילת ההתנצלות הקטן לחכמים שונים, שחלקם אינם משתייכים לקו ההגותי שהוא מפגין (אבא מארי, דוד כוכבי, מנחם המאירי, ידעיה הפניני ואחרים). ראה י' שצמילר, 'מגילת ההתנצלות הקטן לרבי קלונימוס בן קלונימוס', ספונות י' (תשכ"ו), עמ' טז-כב.
- 25 הוגי החוג ייחסו לשמואל אבן תיבון את החיבור רוח חן, הנזכר פעמים רבות בכתבי ההוגים (ראה למשל בית יעקב, דף 43; פירוש לשמונה פרקים, דף 13א). שלמה בן יהודה ייחסו בתחילה דווקא למשה אבן תיבון (חשק שלמה, דפים 102א, 55א), ואולם לבסוף כנראה חזר בו וייחסו לשמואל אבן תיבון (שם, דף 148ב). על חיבור זה ראה C. Sirat, 'Le livre Rouah Hen', *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977, pp. 117-123. כמו כן הפרשנים מזכירים מפרי עטו של שמואל את מאמר יקוו המים (עדות לישראל, דף 127א) ואת ביאור המילים הזרות שבמורה הנבוכים (בית יעקב, דף 144ב; חשק שלמה, דף 162ב). פירושו של משה אבן תיבון לשיר השירים נזכר בפירושו של פראט לבתי הנפש, דף 51א. מובאות נוספות בשם משה אבן תיבון מצויות בבית יעקב, דף 88ב; ובחשק שלמה, דפים 26ב, 97ב.
- 26 הפירוש לתהלים נזכר בחשק שלמה, דף 84ב.
- 27 נזכר בחשק שלמה, דף 137א.
- 28 נזכר פעמים רבות. אזכוריו בעדות לישראל נמנו בידי אברהם גייגר. ראה א' גייגר, 'מאמר על ר' לוי בר' אברהם בר' חיים וקצת בני דורו', החלוץ (בעריכת י"ה שור) ב (תרי"ג), עמ' 15. כמו כן נזכר בבית יעקב, דפים 260, 103ב, 128ב, 156א; ובחשק שלמה, דפים 43א, 55א, 72א, 138ב.
- 29 הפירוש לספר משלי נזכר בעדות לישראל, דף 59ב. וידאל שלמון (Vidal Solomon) נזכר גם בחשק שלמה, דף 54ב כ'מעתיק ספר הכוונות' (מקאצד אלפלאספה של אלגזאלי).
- 30 הפירוש לתורה נזכר בבית יעקב, דפים 118ב ואילך; בעדות לישראל, דפים 151ב ואילך; ובחשק שלמה, דפים 14א, 91ב, 122ב, 125א ואילך. הפירוש לקהלת נזכר בחשק שלמה, דפים 37ב-38א.
- 31 ספר הסוד (טירת כסף), והוא אחד מפירושי של כספי לתורה, נזכר בבית יעקב, דף 82ב; בעדות לישראל, דפים 104ב, 134ב; ובחשק שלמה, דף 176ב.
- 32 הפירוש לבתי הנפש, דף 92ב. פראט מכנה אותו שם 'מורי'. מפרי עטו של אשר בן אברהם שרד ככל הנראה דרוש קצר בכ"י בית המדרש לרבנים שבניו יורק (אוסף אדלר 28, Rab 80/8), דף 120א-ב.
- 33 מכונה שן אשטרוג דשן נגרי (Sen Astrug de Sen Nagari). נזכר בפירוש לבתי הנפש (ושם הוא מכונה שן אשטרוג דשן דשלו [Salon]), דף 39א; בבית יעקב, דף 68א; בעדות לישראל, דפים 134א, 88א, 134ב; ובחשק שלמה, דף 79ב. וראה J. Perles, *Kalonymos ben Kalonymos Sendschreiben an Joseph Kaspi*, München 1879, pp. X-XI, XVI. גרוס, עמ' 390-391.
- 34 הוא שן משה דבלקייירי (Sen Moïse de Beaucaire). נזכר בבית יעקב, דף 82ב; ובעדות לישראל, דפים 104ב, 134ב.
- 35 המכונה שן בוניט דלונל (Sen Bonet de Lunel). חיבור סופרקומנטר לפירוש אבן עזרא לתורה. נזכר בעדות לישראל, דפים 67ב-68א; ובחשק שלמה, דף 54ב.

לרוב בכינוייהם הלועזיים. כאמור, חכמים ספרדיים בודדים, כגון אברהם בר חייא, שם טוב פלקירא ושמואל אבן מוטוט, נזכרים במובאות קצרות ולא משמעותיות. מובאות אלו לקוחות בחלקן מפירושו של פראט לבתי הנפש, ולא מן המקור ישירות.³⁶

4. המאפיין הרעיוני: הוגי החוג דוגלים כולם באימוץ התאולוגיה השלילית של האל; בהיאצלות המציאות על כל ההיפוסטזות שלה מן האל לפי הסדר המיוחד שקבע אבן סינא; בתפיסת הנפש כישות הנאצלת מלמעלה; באפשרות לחולל נס בידי האדם השלם; ולבסוף – בתפיסה השכלתנית הרואה בידיעה ובהשכלה אידאל עליון. בכמה סוגיות מתלבטים ההוגים בין תורותיו של אבן סינא לחידושו של אבן רשד. בין סוגיות אלה תפיסת האל כמניע הגלגל, ההבחנה בין מהות ומציאות, והנסים הנעשים בידי האדם המושלם.

5. המאפיין הטיפולוגי: הדמות הסמכותית של הוגי החוג היא ללא ספק פראט מימון; כל אחד משלושת הפרשנים הזכירו כרבו המובהק. יש להניח שגם כאשר ההוגים אינם מציגים אותו במפורש, בכל זאת מקור דעותיהם בדבריו של פראט. מסייעת לכך העובדה שקטעים רבים מובאים אצל שלושת ההוגים בנוסח סינופטי, ובמקרים אחדים גם זהה לחלוטין. דעותיו של פראט עצמו עוצבו בידי חיבוריו של לוי בן אברהם וחוגו, וחוקמון של דעות אלו עיצב גם את השקפות תלמידיו של פראט.

6. המאפיין הפרשני: כפי שכבר נטען לעיל ייסדו הוגי החוג סוג מובהק של פרשנות רעיונית. סוג זה עניינו הקניית פרשנות שכלתנית לחיבור הרחוק מרעיונות השכלתנות, הוא ספר הכוזרי. אם נשווה את הפרשנות לכוזרי בפרובנס בראשית המאה ה-15 לפרשנות הפילוסופית-עיונית לפירוש אבן עזרא לתורה שפרחה החל מראשית המאה ה-14, נבין את ייחודה של הפרשנות לכוזרי. אבן עזרא עצמו היה דמות ביקורתית, שהשתייכה לאסכולות פילוסופיות מוגדרות. ניתן לטעון שהפרשנות הפילוסופית מקצינה את כוונותיו המקוריות של אבן עזרא, אך בה במידה תקף הטיעון שהשקפות אלו חבריות באופן גרעיני בדבריו של הפרשן החידתי שפעל במאה ה-12. לעומת זאת 'איוכו' של ספר הכוזרי לפי אמות מידה רציונליסטיות מפקיע מראש כל אותנטיות פילוסופית. בשום אופן לא ניתן לסגל את רעיונותיו של ריה"ל כשלעצמם לעקרונות השכלתנות הפרובנסלית. פרשני הכוזרי מאופיינים אפוא כחוג גם מצד ייחודיות פרשנותם.

הפרשנים על אופיו הכללי של ספר הכוזרי

השאלה הראשונה העולה לנוכח המפעל הפרשני של הוגי החוג, תלמידיו של פראט מימון, היא: האם באמת ובתמים שפטו פרשנים אלו את ספר הכוזרי כספר פילוסופי-שכלתני מובהק? ויש להבהיר: הוגי החוג שלטו היטב בספרות הפילוסופית לפי רשימת מקורותיהם וספרייתם,

36 כמו המובאה מאת פלקירה (חשק שלמה, דף 43ב) המצויה בפירוש לבתי הנפש, דף 1ב. נראה שתופעה זו של סגירות השכלתנות בפרובנס מנוגדת לשכלתנות הספרדית בתקופה זו, שציטטה רבות את בני משפחת קמחי, את יצחק אלבלג, את התיבונים, את יוסף אבן כספי ואת משה נרבוני. דוגמה לכך הוא שמואל אבן צרעה, המשקף שכלתן טיפוסי במחצית השנייה של המאה ה-14. ראה ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרעה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ט, עמ' 29 (ציטוטים מרד"ק), 30 (מיוסף אבן כספי), 31 (ממשה נרבוני); 32 (משמואל אבן תיבון).

וידעו להבדיל בין הפונקציות של הפילוסופיה ובין הפונקציות של הדת. למשל, פראט מימון, יעקב פריצול ושלמה בן יהודה מציינים בשם אבן רשד את יסודות פולחנה של הדת בכללותה: 'וכתב אבן רשד כי חמשה דברים נוהגים בכל דת, אמונה, ותפלה, ונתינת המעשר, וחנינה'³⁷ ומלחמה, כי כל דת תלחם נגד מפסידה'.³⁸ על רשימה זו של המרכיבים הרעיוניים והפולחניים של הדת הם מוסיפים רשימה אחרת, הכוללת אמונות תאולוגיות הכרחיות לקיומה של הדת, שהן:

מציאות הבורא, חידוש העולם, והיות האל יודע הכל, ומנהיגו ומשגיח על אישי בני אדם, ומחדש היותו כפי רצונו, ואמונת העולם הבא, ואמונת תחיית המתים, ולזה כל דת תייעד הטוב על עשייתו ותפחד מהעונש על עשיית הרע והעברות אשר הם הריסת הדת ואבודה.³⁹

בעקבות הכוזרי, ד, יג הפרשנים מחדדים את ההבדל בין בעלי הדתות לפילוסופים: אנשי הדת תומכים בדרכם הדתית מתוך בקשת התועלת שבה, ואילו הפילוסוף חוקר לשם המחקר, ויודע לשם הידיעה בלא מניעים אינטרסנטיים, כמו שניסח זאת נתנאל כספי: 'הפילוסוף איננו מבקש הגעת התועלת רק שיספרה וידעה על אמתו, כאשר הוא מבקש ידיעת הארץ על הדמיון שהיא עומדת במרכז הגלגל הגדול ולא במרכז גלגל המזלות, וזולת זה מהידיעות אשר אין תועלת בידיעתם ולא היזק בהעלמם'.⁴⁰

מכאן שהוגי החוג הבחינו היטב בין המאפיינים של הדת ובין אשיות הפילוסופיה. על כן שבה ועולה השאלה היסודית: באיזה אור ראו פרשנים שכלתנים אלו את ספר הכוזרי? האם ספר זה הוא חיבור פילוסופי, או שמא הוא חיבור דתי שיש בו גם מאפיינים פילוסופיים?⁴¹

37 בפירוש לבתי הנפש 'חגיגה'.

38 הפירוש לבתי הנפש, דף 44ב; בית יעקב, דף 46א; ובשינויים חשק שלמה, דף 57א. הקטע נטול מן החיבור מאזני העיונים, כ"י אוקספורד-בודלי 1337, דף 179א. הוגי החוג רואים את החיבור מאזני העיונים כפרי עטו של אבן רשד. במקורות אחדים החיבור מיוחס לאלגזאלי, ואיננו באמת לא לזה ולא לזה. מאזני העיונים מכיל קטעים הנטולים מילה במילה מספר העגולות הרעיוניות של אלבטליוס. ראה A. Altmann, 'The Ladder of Ascension', *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New York 1969, p. 48, n. 2; ב' אברהמוב, 'מקורותיו של הספר מאזני העיונים לצדק הסרעפים', דעת 34 (תשנ"ה), עמ' 83-86.

39 שם. הוספה זו של חמש האמונות היסודיות מקורה בלויית חן ללוי בן אברהם: 'חמשה ענינים הם שהסכימו להאמין בהם כל בעלי הדתות, והיה האמונה בהם תועלות כולל שלמות הנפש, ותקון הישוב, וסדרו וקיומו בהסרת העול והחמס ובקשת היושר, והם: מציאות הבורא וחידוש העולם, והשגחה, והעולם הבא, ותחיית המתים' (לויית חן, הנוסח הקצר, כ"י מינכן 58, דף 26ב). על שאלת האמונות ההכרחיות ראה גם A. Hyman, 'Spinoza's Dogmas of Universal Faith in the Light of their Medieval Jewish Background', in A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, MA & London 1963, pp. 183-195.

40 עדות לישראל, דף 132א.

41 כידוע, אופיו של ספר הכוזרי כשלעצמו נתון לפרשנויות באשר ליחסו לפילוסופיה וליעילותה של התבונה. ראה למשל ל' שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, ירושלים תשס"א, עמ' 206-239; י"י גוטמן, 'היחס בין הדת ובין הפילוסופיה לפי יהודה הלוי', דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 66-85; ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב, עמ' 45-67. כן יש להזכיר את גישתו של יוחנן סילמן בחיבורו בין פילוסוף לנביא (רמת גן תשמ"ה). הוא קובע את יחסו של ספר הכוזרי לפילוסופיה לפי התקופות שבהן נכתב: בתקופה הקדומה נהה ריה"ל אחר הפילוסופיה, ובתקופה המאוחרת יצא נגדה בחריפות. לדעתו של סילמן כלולים בספר הכוזרי קטעים שנכתבו בשתי

דומה שבבית מדרשו של פראט מימון ניתנה לכך תשובה ברורה. ספר הכוזרי פותח בהגדרת תוכנו: 'שאלו שאלו אותי על מה שיש אתי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות'. פריצול מפרש את המונח טענות כדלהלן: 'כלומר [ר] מן הדבר[ים] שלא באו עליהם מופת, אבל הם נצוחיים הלציים, כי הם דברי' שיצטרכו אל אנשי התורות לחזק אמונתם'.⁴² שלמה בן יהודה מפתח את מה שפריצול טען באופן גרעיני:

ר"ל מהטענות שנשיב להם, אם מהמקובלות או מהמפורסמות, אבל לא מהמופתיות, כי זה גדר הטענה. וזה כי המופת הוא על ד' דרכים. וזה כי כל הקש שתהיינה שתי הקדמותיו יחד אמתיות הנה נקראהו הקש מופת, וכאשר תהיינה ההקדמות מההקש או אחת מהן מפורסמות יקרא הקש נצוחי. וכאשר היו הקדמות ההקש או אחת מהן מקובלות נקראהו הקש הלצי. וכשנשיב באלו שני המופתים, והוא בנצוחי ובהלצי אז נקראהו טענה. וכאשר יהיה אחת מההקדמות ההקש לקוחה על צד הדמיון והחקוי נקראהו הקש שירי, כי רוב השירים על זה הדרך.⁴³

ושניהם גם יחד חותמים באותה נימה: 'מפני שהפילוסופי[ם] אין להם תורה כי מגמתם השכל, ואין צריך להם עניינים מקובלי[ם] נצוחיים הלציים, אף שאין כן באנשי התורות שיצטרכו אל אלו העניינים' (פריצול); 'לפי שהפילוסופי[ם] אינם בעלי דת', ועל כן 'שם [ריה"ל] הפרש ביניהם' (שלמה בן יהודה).

ברור אפוא, שהפרשנים ראו את ספר הכוזרי כחיבור הנשען גם על טיעונים המיוסדים על טענות 'מפורסמות' ו'מקובלות', כלומר על טענות דיאלקטיות ורטוריות, שאינן בגדר 'מושכלות'.⁴⁴ לאמור, ספר הכוזרי איננו חיבור פילוסופי אקסקלוסיבי; הוא באותה מידה חיבור תאולוגי — כמעט ניתן לומר כלאמי — ואיננו מכיל אך ורק טיעונים פילוסופיים שניתן לבחנם על פי קריטריון סילוגיסטי קפדני.

נותרה אם כן התמיהה, מדוע בחרו אנשים ששלטו בספרות הפילוסופית לרכז את הגותם סביב חיבור שאינו פילוסופי מובהק, כאשר קיימים חיבורים הטעונים פרשנות דוגמת מורה הנבוכים, שנחשב פילוסופי בשלמותו?⁴⁵ נראה שהתשובה טמונה בהכרתם של הוגי החוג שאכן

התקופות גם יחד. מכל המחקרים הללו ומאחרים ברור שיחסו של ספר הכוזרי לפילוסופיה איננו אחד, ושהוא נתון לפרשנויות שונות.

42 בית יעקב, דף ב1.

43 חשק שלמה, דף ב1. בדף 5א שב שלמה בן יהודה ומזהה את ה'טענה' עם דרך 'ההלצה והשיר'. אף זאת: בפירושו לכוזרי א, סה שלמה בן יהודה סבור שאריסטו עצמו נטה לתפיסת קדמות העולם מכוח טיעונים שכאלו: 'כי הוא [אריסטו] היה מביא הקשים שיריים והלציים על הקדמות כמו על החדוש, ולא ידע לאיזה צד ינוח אחר שהיה מביא טענות על שני הפכים, ונטה והכריע עצמו על הקדמות' (שם, דף 9א-ב). דיון נוסף בסוגי ההקשים מצוי בחשק שלמה, דף 150ב.

44 הדיון בכללותו מבוסס על מילות ההגיון, פרק ח. חיבור זה היה רווח בקרב הוגי החוג. על סוג הטענות שבספר הכוזרי ראה גם י' לוינגר, בין שגרה לחידוש, 'ירושלים תשל"ג, עמ' 142.

45 אכן פרשנויות מודרניות נוהגות במורה בבחינת ספר פרשני מובהק. ראה למשל L. Strauss, 'How to Begin to Study the Guide of the Perplexed', Introductory Essay to the Translation of *The Guide of the Perplexed* by S. Pines, Chicago University Press, Chicago & London 1963, pp. xi-lvi. אך נדמה שלא זו הייתה הגישה של חכמי ימי הביניים; אלה ראו במורה ספר פילוסופי מובהק. השווה א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו), עמ' 42-43.

ניתן לפשר ולמזג בין התורה ובין הפילוסופיה, ולפיכך בחרו להציע את הגותם סביב חיבור שאיננו שכלתני טהור, חיבור שעניינו המרכזי הוא לבסס את תקפותה של ההתגלות האלוהית.⁴⁶ גיוס ספר הכוזרי לאידאל החכמה משקף סינתזה מובחנת של התגלות ופילוסופיה.

סגוליות ובחירה

ספר הכוזרי משופע בתאוריות המדגישות מוטיבים ייחודיים עדיפים: אנשי סגולה, עם נבחר, ארץ בחירה, ייחודיות הלשון העברית וכיוצא באלה. מוטיבים אלו מהווים בעיה של ממש לפרשנים בפרובנס: כבר הזכרנו לעיל את העובדה, שהוגי החוג משתייכים לזרם השכלתני בפילוסופיה היהודית הן לפי מקורותיהם הן לפי תפיסותיהם. הם שבים ומדגישים כי השלמות העליונה היא השלמות השכלית, וכי האידאל שאליו צריך האדם לחתור הוא הדבקות האינטלקטואלית. קריטריון השלמות הנזכר איננו מבחין באופן מהותי בטיב הדת שאלה משתייך המשכיל, כפי שהיטיב הפילוסוף בראש ספר הכוזרי להטעים ולהדגיש בקיצוניות ('בדה לך דת'). כיצד אפוא התמודדו הוגי החוג עם מושגי הסגוליות והייחודיות בפרשנותם לספר הכוזרי? מסתבר שפרשני הכוזרי נקטו מהלך פרשני פשוט ביותר: הם ביארו את המונחים הסגוליים והפרטניים שבספר הכוזרי כמשקפים רמת השכלה עליונה, או כנקנים בזכות הישגים שכלתניים והודות להם. סגולה, בחירה, השראת העניין האלוהי — כל אלו התפרשו כנקנים ונרכשים הודות למעלת ההשכלה והידיעה.

נפתח ביישום הנחות אלו על הדיון באנשי הסגולה ובעם הנבחר. ריה"ל מטעים את קיומם של אנשים בחיריים בשורה של מוטיבים: גרעין וקליפה, לב ואיברים, זרע ואדמה ועוד.⁴⁷ הסגוליות והבחירה עוברות בתורשה, החל ביחידים הנבחרים ועד להופעתו של ישראל כעם, ומכאן ואילך רק לאנשיו הפוטנציאל להיות נביאים, ובתור שכאלו — אנשי בחירה. כאמור, טענה שכזו עומדת במתח מפליג עם תפיסות השכלתנות, שהקריטריון המוחלט לסגוליות לדיון הוא רמת הידיעה וההשכלה שרכש לו האדם. ובאחת: רק המשכיל הוא הנרצה לפני האל. נבחן אפוא את התייחסותם של הוגי החוג למוטיב אנשי הבחירה בכלל ועם ישראל בפרט.

נפתח במוטיב אנשי הסגולה. בכוזרי א, מו טוען הכוזרי שמניין השנים נמנה לפי אדם, שת, אנוש וממשיכיהם, שהם בבחינת 'לב האדם וסגולתו' (צפותה). יעקב פריצול ושלמה בן יהודה מפרשים דברים אלו כדלהלן:

ר"ל שאלו הנזכרים למעלה, והם שם ועבר ואברהם ויעקב ובניו, הם לב האדם וסגולתו, כי כל אילו היו חכמי גדולי בטבע ובאלהות ובכל חכמה כמו האדם הראשון, אבל בני שהוליד אדם אחרי שת ואנוש היו קליפות לאחרים.⁴⁸

46 ראה להלן.

47 ראה ש' רוזנברג, 'לב וסגולה' — רעיון הבחירה במשנתו של ריה"ל ובפילוסופיה היהודית החדשה, בתוך משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח, עמ' 109-111. על המונח סגולה בספר הכחרי ומקורותיו ראה, S. Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 167-172.

48 בית יעקב, דף כב.

כלומר הטעם למסירת המניין לאלו ולא לאחרים, אע"פ שלכל אחד מאלו היו בנים נוספים, הוא מפני 'שאלו [= הבנים שאינם ראויים] לא היו דומין לאברהם אביהם, והאחרים [= הראויים] כמו נח ועבר, בעבור דבקותם, ואשר גברה ידם בכל חכמה, היו עקר ושרש לאדם הראשון, והיו דומין למחצב אשר ממנו נוטעו, ולזה נמסר המנין לאלה האלקיים'.⁴⁹

נתנאל כספי מפרש בסגנון דומה את דברי ספר הכוזרי (ד, ג) על הנביאים — 'והיו דבקים (ויתצל) הסגולה מבני אדם בו [= באל]': 'ר"ל שהיו דבקים בו ית', ומשיגים השגה שלמה ודבקות שלם באמתת עצמותו, עד שהיו רואים אותו במצוה השפעה המושפעת והנאצל להם מאתו'.⁵⁰ המונח סגולה מתפרש בפסקות אלו כשקול לשליטה מרבית במדעי הפיסיקה ('טבע') והמטפיסיקה ('אלהות') ובחכמות אחרות; ולפי פירושה של כספי ושלמה בן יהודה יש להוסיף לשליטה בחכמות גם את מעלת הדבקות האינטלקטואלית המאפיינת את הסגוליות.

מהדיון באנשי הבחירה נפנה לדון בעם הנבחר. אכן, לפי אותו עיקרון של בחירת יחידים מתפרש גם רעיון בחירת עם ישראל בכללו בספר הכוזרי. הוגי החוג מבארים את בחירת עם ישראל כתוצאה של היותו עם של חכמים ומשכילים, כפי שניסח זאת פריצול בפשטות: 'הלא תראה כי אומתנו היא החכמה על כל שאר האומות'.⁵¹ ריה"ל מטעים את עובדת נתינתה של התורה לצורך עם ישראל. על כך כותב שלמה בן יהודה כדלהלן: 'כי לולא בני ישראל היקרי[ם] והמכירים מעלת החכמה, לא היתה התורה נמצאת, כי זולתם מן האומות לא רצו לקבלה, כאמרם ז"ל בפסוק ה' מסיני בא וזרח משעיר למו וכו' (דברים לג, ב)'.⁵² כאשר כספי רוצה להדגיש את ההשגחה המיוחדת של האל על עם ישראל, הוא טוען ש'דבקותו ית' בהם הוא דבקות מחשבה והנהגה בדרך 'ישרה';⁵³ לאמור, הייחודיות של עם ישראל מתבטאת בהנהגה השכלית והמוסרית שהוא נוהג בה. זאת אף זאת: ריה"ל ממשיל את ישראל לסגולה ולגרעין, ואת שאר האומות לקליפה. את המונח קליפה (קשור) מפרש כספי 'עם לא חכם שהיו ביניהם'.⁵⁴ מכאן שהגרעין והסגולה משמעם החכמה המאפיינת את עם ישראל.

אחת הסוגיות המרכזיות העוסקות בבחירת עם ישראל בספר הכוזרי מצויה במאמר ב, לד-מד. שם דורש ריה"ל את פרשת 'הנה ישכיל עבדי' (ישעיה נב, יג — נג, יב) כמוסבת על עם ישראל. האיש מוכה הסבל, שעליו מעידים הגויים שהוא סובל למענם, מסמל את עם ישראל בכללו, ואת מעמדו הרם כלב האומות. שלמה בן מנחם, בפירושו האבוד לספר הכוזרי, מפרש

49 חשק שלמה, דף 7א.

50 עדות לישראל, דף 117א.

51 בית יעקב, דף 37ב. דברים אלו נאמרים במסגרת הפירוש לכוזרי ב, סד בעניין חכמת הסנהדרין. השווה לדבריו של פראט: 'דברי הפילוסופיים אינם סותרים דבר ממה שזכרוהו נביאינו וחכמי תורתנו, כי אומתנו אומה חכמה שלימה, כמו שביאר האדון אשר השלימנו ואמר, רק עם חכם ונכון הגוי הגדול הזה (דברים ד, ו) (פירוש לבתי הנפש, דף 10ב).

52 ספרי לדברים, שמג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 395-397; תנחומא לפרשת וזאת הברכה, ד; חשק שלמה, דף 40ב. לפי שלמה בן יהודה עם ישראל הוא נושא 'אור השכל' (שם, דף 39א).

53 עדות לישראל, דף 119ב. רעיון ייחודיות ההשגחה על עם ישראל מופיע בפירושו של פראט לבתי הנפש, דפים 38, 53ב. פראט מדגיש שגם האדם השלם בכלל ('החכם זך השכל') הוא בבחינת מושג.

54 עדות לישראל, דף 14א.

פרשה זו כנסבה על יתרונו השכלי של עם ישראל.⁵⁵ הוא מבאר את תיאורי הסבל כמתייחסים לגלות כדלהלן:

ואמ': הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד (ישעיה נב, יג), הבטיחנו בזה כי עם עמידתנו בגלות לא נשוב למדרגת הסכלים והחסרים, כי באמת הנה נשכיל ונחכם ונוסיף דעת ואם נוסיף מכאוב,⁵⁶ ואחר כן בביאת הגואל נרום ונשא. וספר אחר כן המכאובים והצרות אשר יקרו אל ישראל בגלות, ואמר כי מרוב עיונו [= של עם ישראל] והתבודדותו בחכמה,⁵⁷ עזב התאוות הגופיות ופרק מעליו עול העולם הגופני.

לפי דברים אלו לא זו בלבד שהגלות איננה גורם מפריע להתפתחותו של עם ישראל, אלא, אדרבא, היא מסייעת לו להתנתק מהוויות העולם החומרי ולהתמסר לחכמה. התמסרות זו מחייבת את העם בהנהגה פרישותית מפליגה.⁵⁸ זאת ועוד: החכמה, כתכונה דומיננטית של עם ישראל, היא גם המכפרת על חטאי העולם כולו, הן בדור הזה הן בדורות קודמים. באחת: עם ישראל ערב לקיומן הרוחני של כל אומות העולם בזכות 'דעתו הנכונה ושכלו השלם'. נקל להבין שעם ישראל ניכר בייחודו ובבחירתו הודות ליתרונו האינטלקטואלי המובהק. כאמור, לפי הנחות יסוד אלו מפרש פראט מימון פרשה זו בשלמותה, ותלמידיו מיישמים את תורתו במהלך פירושה הרציף לספר הכוזרי.

מייחודיות העם נעבור לרעיון בחירת הארץ. לפי הוגי החוג סגוליות ארץ ישראל מועמדת אף היא בהתאם לקריטריון האינטלקטואליזם. ארץ ישראל נתפסת כמקום עדיף מחבלי ארץ אחרים, מקום שבו נקל להשיג את המושכלות העיוניים. הוגי החוג מסתמכים בגישה זו על תורת האקלימים, שלפיה קיימת הייררכייה בקרקעות, וארץ ישראל היא הקרקע הטובה ביותר מבחינת תנאי המחיה בה.⁵⁹ לפיכך הארץ הנבחרת ראויה להחכים ולממש בה את הפוטנציאל השכלי של

55 פירושו של פראט מימון מובא בעדות לישראל, דפים 38-39א; ובחשק שלמה, דפים 33-34א. המובאות להלן נטולות ממקורות אלו.

56 על פי קהלת א, ח.

57 חכמים אלו קושרים את השלמות העיונית בממד פרישותי מסוים. גם שלמה בן יהודה מציין שההתבודדות מוליכה ל'השגה האמתית' (חשק שלמה, דף 193א). על הרקע האפשרי לתפיסה זו בקרב הוגי החוג ראה מ' אידל, 'ההתבודדות כריכוז בפילוסופיה היהודית', בתוך מ' אידל, 'ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47-51. להערה על הפרישות בכתבי לוי בן אברהם ראה ד' שוורץ, 'המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בתוך א' שגיא וד' סטטמן (עורכים), בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 204.

58 ראה להלן.

59 ההוגים מקבלים באופן כללי את תורת המקומות המיוחדים שהייתה רווחת במחשבה היהודית במאות ה-14 וה-15. תורה זו טוענת, שישנם מקומות מסוימים העדיפים על מקומות אחרים מבחינת המוכנות לנבואה והשגה והאפשרות לחולל ניסים (כמו השגת משה בנקרת הצור). ארץ ישראל כולה היא מקום מיוחד שכזה. ראה למשל פירוש לבתי הנפש, דף 55א; בית יעקב, דפים 13א, 55א, 152ב; עדות לישראל, דף 127א; חשק שלמה, דפים 37א, 103ב, 104ב. אשר לתורת האקלימים, ראוי לציין את הטעם שנותן פריצול לאיסור הלנת המת: 'כי מצד שאנו באים בארץ זכות אוירה, ויהיה העפוש יותר נרשם בה משאר ארצות, צותה [התורה] שלא תלן התלוי שם עד בקר' (בית יעקב, דף 36ב). פריצול מזכיר בהקשר זה את דברי אבן עזרא לדברים כא, כג; והשווה ד' שוורץ, 'הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד', פעמים 46-47 (תשנ"א), עמ' 108. יש לציין כי גם ר' שלמה בן יהודה מזכיר את מעלת הארץ 'מצד השווי אשר ימצא בה מהאוויר' (חשק שלמה, דף 22א).

האדם. נתנאל כספי מכתיר את ארץ ישראל כמה פעמים במונח סגולה, ומקשר את הסגוליות להישגים שכליים הנקנים בה. נתבונן במובאות אלה:

...שהארץ סגולית ומיוחדת לכם [= לישראל] להשיג ההשגה האמתית ודבקות ברוחניות, ולא זולתה מהארצות...⁶⁰

זה לך עוד ראייה מבוארת על הכנת ארץ ישראל והיותה סגולית ונבחרת על זולתה לידבק בה השפעה האלהי בהיותם עומדים בה הראויים אל ההשגה, כי הלא תראה העתק אברהם מארצו ומארץ מולדתו כאשר הצליח, ר"ל כאשר ראה עצמו מוכן להצליח הצלחת ההשגה הרוחנית, וידע והבין כי לא יוכל להוציא שלמותו מן הכח אל הפועל [= בגלות].⁶¹

שלמה בן יהודה חוזר על הסברו של כספי לבוא אברהם לארץ ישראל לצורך שלמותו האינטלקטואלית, תוך כדי המרת המושג המעורפל 'השגה רוחנית' ב'הצלחה בעניין השכל ובשלמות הנפש'.⁶²

כמובן, החידוש של חוג הפרשנים איננו נעוץ בניסוח יתרונה של ארץ ישראל כמצע וכמוכנות להשגת המושכלות; השכלתנות בימי הביניים אימצה עיקרון זה כמעט ללא יוצא מן הכלל. התופעה המרשימה היא שתפיסה שכזו התייחסה דווקא לריה"ל במהלך פירוש ספר הכוזרי. אמנם ריה"ל הכיר בתורת האקלימים ושילבה במושג סגוליות הארץ;⁶³ אך ודאי שלא היה יכול לראות את יתרונה הדומיננטי של ארץ ישראל במישור האינטלקטואלי. לדידו של ריה"ל, ארץ ישראל היא ארץ הנבואה, ארץ נוכחות הכבוד האלוהי וראיית המלאכים עין בעין, ואולם היא איננה ארץ המשכילים.⁶⁴

ולבסוף, חוג פרשני הכוזרי מסגלים לשיטתם גם את ייחודיות לשון הקודש, השפה העברית. אף שדיונו הראשון של ספר הכוזרי בשאלת מוצא הלשונות איננו בהיר, בכך שהוא פותח בהסכמיות השפה וחותרם בהיותה טבעית,⁶⁵ נראה בעליל שריה"ל סבור שלשון הקודש מקורה אלוהי, ושכך נמסרה לאדם הראשון.⁶⁶ שלושת הפרשנים מביאים את פירושו של פראט מימון לדיון על מוצא השפה. פראט מחלק בין שתי בחינות בשפה:

- 60 עדות לישראל, דף א24 (פירוש לכוזרי ב, יד).
 61 שם, דף א25.
 62 חשק שלמה, דף 23ב. שזירת האינטלקטואליזם בייחודיות ארץ ישראל מופיעה גם בפירושו של ידעיה הברדשי לאגדה. ראה M. Saperstein, 'Selected Passages from Yedaiah Bedersi's Commentary on the Midrashim', in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge, MA. & London 1984, p. 428.
 63 ראה ש"צ אלטמן, 'תורת האקלימים לר' יהודה הלוי', מלילה א (מנצ'סטר תש"ד), עמ' 171; א' מלמד, 'ארץ-ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית', בתוך מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 55-56.
 64 ראה לכך א' שביד, 'על גבול הגשמי והרוחני' — ארץ ישראל במשנתו של ר' יהודה הלוי, מולדת וארץ יעודה, תל אביב תשל"ט, עמ' 51-62; סילמן, בין פילוסוף לנביא (לעיל הערה 41), עמ' 247-248.
 65 כוזרי א, גג-נו. והשווה צ"א וולפסון, 'האמתת כתבי-קודש מפילון עד שפינוזה', המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 47-49; A. S. Halkin, 'The Medieval Attitude toward Hebrew', *Biblical and Other Studies* (n. 39 above), pp. 241-242.
 66 ראה כוזרי ב, סח; ד, כה. וראה עוד להלן.

(א) כושר דיבור, או במילים אחרות אפשרות התקשורת באמצעות שפה.

(ב) השפה הקונקרטית (עברית, ערבית וכדומה).

הכושר לדבר הוא אפיון של האדם באשר הוא אדם, ועל כן מבחינת יכולת הדיבור הלשון היא 'טבעית'; לעומת זאת דיבור ספציפי, כלומר שימוש בשפה קונקרטית כלשהי, הוא הסכמי. המסקנה העניינית הנובעת מניתוח זה היא, ללא ספק, שהשפה קונונציונלית, ובכלל קביעה זו לשון הקודש. ואלו דבריו:

ואמרנו שהלשון הסכמי לא טבעי, רצה שכל אחד מהלשונות הפרטי הוא הסכמי לא הלשון בכללו, כי הוא בלי ספק טבעי, ונרצה בזה כי האדם מדבר בטבע באי זה לשון כמו שהוא מדיני בטבע באי זה הנהגה.⁶⁷

לפי עיקרון זה יעקב פריצול הופך את משמעות הביטוי נברא על פניה. המילים 'הלשון האלהית הברואה (אללגה אלאהיה אלמכ'תרעה)', הנזכרות בכוזרי ד, כה, מתפרשות לפי פריצול כך:

כי הלשון האלהי, שהוא לשון הקדש הברואה, כלומר המיוחדת והנבחרת, שבחרה אדם הראשון, ורמז בזה למה שאמ' למעלה בחלק הראשון כי הלשונות הם בחיריים והסכמיים לא טבעיים, כמו הנביחה לכלב. ולזה אמר 'ברואה' שאינה קדמונית אבל היא מחודשת ומוסכמת וכו'.⁶⁸

כלומר, המונח בריאה איננו בא להורות על מקורה האלוהי של הלשון; להפך, ה'בריאה' משקפת 'חידוש' המתחדש על ידי הסכמת בני האדם, להפקיע ממקורות וטבעיות השפה. לשון הקודש היא לפיכך הסכמית, ומקורה אנושי. נקל להבין שריה"ל נתפרש בהתאם לתפיסתו של הרמב"ם במורה הנבוכים ג, ח, שלפיה לשון הקודש היא הסכמית ככל שאר הלשונות. יש לציין כי אפילו הריטב"א, סגורו הגדול של הרמב"ם, נסוג אחור בשאלת הסכמיות הלשון מתוך אמונתו באלוהיות השפה העברית, וקבע על המורה כי 'שגגה היא היוצאה מלפני השליט'.⁶⁹ לא כן חוגו של פראט מימון. הללו יצקו את גישת הרמב"ם לדברי הכוזרי.

ושוב: מעניין ייחודיות הלשון נוכל להקיש על הפרשנות הכללית לאופנים השונים של הבחירה והייחודיות, פרשנות הניתנת בידי פרשני הכוזרי בפרובנס: הוגים אלו זיהו את פסגת השלמות לפי ריה"ל עם פסגת השלמות נוסח הרמב"ם ותלמידיו, כלומר עם ההשכלה והדבקות האינטלקטואלית. אם כך, הממד הגנטי של הבחירה והסגולה מתעמעם ומחוויר לעומת הממד העיוני שלהן; החכמה והידיעה הן הן הקריטריון החשוב לבחירה ולסגוליות. לפי גישת הוגי

67 בית יעקב, דף 7ב; חשק שלמה, דף 8א. בעדות לישראל מובעת אותה גישה במילים אחרות (דף 8א). שלמה בן יהודה מנסח תפיסה זו בבהירות ביחס למושג הבחירה: 'וזה כי הדבור הוא טבעי באדם, כי הוא מוכן לאיזה דבור שיהיה, כשילומד; אבל לבחור לשון על לשון אחר זה הוא מצד הבחירה, כי הבחירה יורה לבחור איזה לשון שירצה אחר שהם [= השפות] הסכמיים לא טבעיים' (חשק שלמה, פירוש לכוזרי ה, כ; דף 175א). על ההשלכות של תפיסה זו על פירוש ספר יצירה ראה מאמרי 'מגעים בין פילוסופיה למיסטיקה יהודית' (לעיל הערה 1), עמ' 48-49.

68 בית יעקב, דף 108ב. אותה תפיסה בלשון שונה מובעת גם בידי שלמה בן יהודה (חשק שלמה, דף 113ב).

69 ספר הזכרון לריטב"א, מהדורת ק' כהנא, ירושלים תשמ"ג, עמ' עב. והשווה ד' שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 149-150.

החוג הבחירה מופקעת יותר ויותר מן הגורם האלוהי, והופכת פונקצייה של הישגיו של האדם בתחום העיוני.

העניין האלוהי והנבואה

למונח עניין אלוהי מובנים שונים בספר הכוזרי, והמשותף לרובם שהוא מביע נוכחות אלוהית אישית המשפיעה על ההווים ויוצרת עמם יחסי גומלין כלשהם.⁷⁰ כאשר רוצה ריה"ל להדגיש את מעלתו העדיפה של הנביא בסולם המציאות, הוא מאפינה כך: 'וזה מדין העניין האלהי (אלאמר אלאלהי), לא מן השכלי (אלעקלי) ולא מן הנפשי (אלנפסאני) ולא מן הטבעי (אלטביעי)' (כוזרי א, מב). לאמור, המעלה הנקנית בזכות העניין האלוהי היא דרגת מציאות בפני עצמה, והיא נבדלת גם ממהותו השכלית של האדם. על כן מבטא המושג עניין אלוהי בספר הכוזרי — בין שאר מובניו — 'סגולה אלוהית או על-טבעית באדם שבכוחה הוא משיג דברים שלא ישיג השכל'; או את הזיקה ל'ברית עם ישראל או לתורה'.⁷¹ קשה להגזים אפוא בחשיבותו של מושג זה להבנת משנת ספר הכוזרי.

ממסתבר סיגלו פרשני הכוזרי את המושג העניין האלוהי לגישתם השכלתנית. בכוזרי ב, כו ממשיך ריה"ל את העניין האלוהי השורה על האומה בעקבות עבודת המקדש לנפש השכלית הניתנת לגוף כשהוא במצב חומרי תקין. אגב המשל טוען ריה"ל, שהעניין האלוהי לא יחול 'כי אם בנפש (נפסא) מקבלת השכל (ללעקל)'. לאמור, העניין האלוהי חל כאשר מצבה של הנפש תקין, ומצב זה נבחן ביכולתה לשמש מצע לשכל. על כך כותבים יעקב פריצול ושלמה בן יהודה כדלהלן:

ר"ל שהעניין האלהי, והוא השכל, לא יחול כי אם בנפש, כי הוא צריך לנפש, כמו שאמ' החכם: השכל יקום מפאת החמרים, וכן השכל צריך אל הנפש, כמו שאמ' הכתר: גם בלא דעת נפש לא טוב (משלי יט, ב), יראה בזה כי הנפש שאין לה שכל לא טוב, שהרי אין הפרש בין חומר האדם לחומר הבהמה...⁷² כלומר, כי העניין האלקי, והם המושכלות וההשגות והנבואות, לא יחול כי אם בנפש מקבלת השכל.⁷³

ההבדל בין השניים נעוץ בזיהוי המצע להשראת העניין האלוהי, וממילא הם מתפלגים בהתאם בפירוש המושג הזה. פריצול מפרש שהמצע הוא הנפש בטרם הופעתו של השכל, ועל כן העניין האלוהי הוא השכל. שלמה בן יהודה מפרש שהמצע הוא הנפש כאשר חל בה כבר השכל, ועל כן העניין האלוהי זהה למושכלות הנתפסים בידי השכל. כך או כך, שניהם רואים ב'עניין

70 על מושג זה נכתב רבות. ראה למשל I. Goldziher, 'Le 'amr ilāhī (ha-'inyan ha-'elohi) chez Judah Halevi', *Revue des études juives* 50 (1905), pp. 32-41; S. Pines, 'Shi'ite Terms' (n. 47; 262-251), עמ' 65, (לעיל הערה 65), 'עמ' 262-251; H.A. Davidson, 'The Active Intellect in the Kuzari and Halevi's Theory of Causality', *Revue des études juives* 131 (1972), pp. 381-395.

71 לפי ניסוחיו של צ"א וולפסון, שם, עמ' 261-260.

72 בית יעקב, דף 27א; וראה גם שם, דף 26ב. פריצול טוען שהעניין האלוהי חל על 'גדולים וקריבים אל החכמה האלהית' (שם, 12א).

73 חשק שלמה, דף 30ב.

אלוהי' מושג אינטלקטואלי, המשקף את תהליך ההשכלה או את הנושא לה.⁷⁴ לכן העניין האלוהי ניתן לתפיסה שכלית ולהשגה, כדבריו של שלמה בן יהודה: '...לפי שיעודינו הוא שנדבק בעניין האלהי, כמו שאמ': "ובו תדבקון" (דברים יג, ה), כלומר [ר] שתשיגו מענינו מה שבאפשרות השגתו'.⁷⁵

שלמה בן יהודה אף מזהה את העניין האלוהי עם הנבואה. וכך הוא כותב בפירושו לכוזרי ב, יד: 'וזה כי העניין האלקי, הוא הנבואה, אשר היא מעלה אלהיית מלאכיית, תפריד בעליה בעצם מזולתו, צופה למי שראוי ונשלם בה, כמו הנביאים'.⁷⁶ מכאן שכדי לרדת לעומק משמעותו של העניין האלוהי יש לסקור בקצרה את מושג הנבואה של הוגי החוג. להלן נביא ראיות לכך שהוגי החוג תופסים את הנבואה כתהליך אינטלקטואלי מובהק. פראט מימון, נתנאל כספי יעקב פריצול מנתחים את תהליך הנבואה, ונותנים דעתם כיצד מתהווים המראות הנבואיים בדמיונו של הנביא. לפי הסברם, השפעת הכוח השכלי על המדמה גורמת לכך שהדימויים יראו לנביא כמציאותיים:

כי במראה הנבואה במ [= בנביאים] יראה מהשפעת השכל למדמה ולדברי, אשר במ יראה דמות השם בדמיונים ובצורות מתחלפות; כי השכל הפועל שופע על הכח השכלי, יתהפכו מנצוצי שפע השכל על המדמה בדמיונים ובצורות מתחלפות, ויהיו נדמית לו כאלו באו אליו מההרגשות החיצוניות, ולא באו רק המראה.⁷⁷

לדברים אלו יש לצרף את תיאור הנבואה כדבקות אינטלקטואלית המופיע בפירוש שלמה בן יהודה: 'כי ישפיע מהשכלים [= הנבדלים] על הדברי, ומדברי על המדמה... והאמת כי הנביא, כשישאלהו דבר ויחשוב ויהרהר בו ויתן בו דעתו, ונפשו הכללית מתאחדת עם הנפרד הכללי, ותקיף בדבר ההוא אשר יהרהר בו — ישיגהו'.⁷⁸ מכאן ברור שפריצול, כספי ושלמה בן יהודה מגדירים את הנבואה באותו אופן שעשה זאת הרמב"ם במורה ב, לו: השכל הפועל שופע על הכוח השכלי, וכוח זה משפיע על המדמה. פריצול אף מטעים שמתוך השלמים שזכו לדבקות יש הזוכים לדבור השם פנים בפנים באמצעות השכל הנאצל על ידי מלך הכבוד'.⁷⁹ כלומר,

74 השווה לדבריו של הפרשן ר' יהודה מוסקטו, הקולע ככל הנראה לכוונתו המקורית של ריה"ל: 'אין הכונה בזה המקום רק על החנינה האלהית הפרטית לאדם מיוחד אשר הכשיר הכנתו אל מול קבלת כח עליון' (דף מד ע"ב).

75 חשק שלמה, דף א17.

76 שם, דף א24.

77 פירוש לבתי הנפש, דפים 29א — 30א; בית יעקב, דף 92א; עדות לישראל, דפים 117ב — 118א. הדברים מובאים לפי שני הפרשנים, מתוך פירושם לכוזרי ד, ג (סוף). הגדרה זו מצויה גם בלוית חן לר' לוי בן אברהם, כ"י מינכן 58 (הנוסח הקצר), דף א14.

78 חשק שלמה, דף 62א-ב; והשווה שם, דף 84ב. דברים דומים מצויים בפירוש לבתי הנפש, דף 37א. כן יש לציין שלפי שלמה בן יהודה ראיית האלוהים והמלאכים משמעה דבקות בשכל הנפרד 'כפי כוחו' (שם, דף 161ב). קישור הנבואה לדבקות (אם כי לא בהכרח אינטלקטואלית) מצוי כבר במשנתו של ר' אברהם אבן עזרא. ראה, D. Rosin, 'Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 42 (1891), p. 497.

79 בית יעקב, דף 152ב. השכל הנאצל הוא הביטוי המקביל ל'אלעקל אלמסתפאד', כלומר השכל הנקנה. ראה למשל בתרגום העברי של רסאלה פי אלעקל (מאמר השכל והמושכלות), מהדורת מ' רוזנשטיין, וראטיסלאביה (חסר שנת דפוס), חלק עברי, עמ' 2; 1938, ed. M. Bouyges, Beirut *Risāla fī al-'aql*, p. 12; G. Freudenthal, 'Ketav Ha-Da'at or Sefer Ha-Sekhel We-Ha-Muskalot – The Medieval

הדיבור עם אלוהים מתרחש במישור האינטלקטואלי. שלמה בן יהודה מתנה את הנבואה בשליטה בכל החכמות. הוא מבאר את דברי ריה"ל בכוזרי ג, א, התולים את היעדר הנבואה בזמן הזה בין השאר ב'מיעוט החכמה הקנויה' (אלעלם אלמכתסאב). שלמה בן יהודה מפרש את הביטוי 'חכמה קנויה' בשני פירושים. הפירוש האחד טוען, כי החכמה היא התורה,⁸⁰ והשני — חכמת האלוהות. וזו לשון הפירוש השני:

כי קודם שיגיע האדם למדרגת הנבואה יהיה צריך להיותו חכם בכל חכמה, כאמרם: אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר,⁸¹ כי רמזו באמרם: חכם, כלומר שידע החכמה האחרונה בלמודו, [חכמה שהיא] קודמת במעלה, אשר בעבורה יקרא האדם חכם, והיא חכמת האלקות, ולא תשלם ידיעתה כי אם בידיעות הקודמות לה, אם כן היה מן ההכרח שידע החכמות כלם, ולא יקרא חכם בידיעת שאר החכמות זולתה, כמו שאמ' הנביא: אל יתהלל חכם בחכמתו וכו'.⁸²

היוצא מדברים אלו שהנביא אמור לרכוש ידע בכל סוגי החכמות, שבלעדיהן לא ניתן להשיג את חכמת האלוהות. הווי אומר: מעלת הנבואה נרכשת על ידי למידת החכמות ומתוכה. האופי האינטלקטואלי של הנבואה ניכר בעליל מתוך הדרישות להשגתה ולקנייתה.⁸³

Hebrew Translations of Al-Fārābī's *Risālah fi'l-'Aql*: A Study in Text History and in Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology', *Jewish Quarterly Review* 93 (2002), p. 104. מכאן ברור ש'דיבור השם' מתרחש בשלב העליון של ההשכלה, הווי אומר בקבלת השכל הנקנה.

80 השווה לפירוש יהודה מוסקטו על אתר: '...[קנויה] ברוח הקודש, כאותה שזכר מחנוך ואלהיו' (דף ג ע"ב). מוסקטו מסתייע במאמר החמישי סעיף יב, שבו מתוארת הדרגה שבה אדם קונה ידע בלא להזדקק להיקש השכלי כלל. אמנם השורש 'כסב' עניינו רכישה אקטיבית, ולפיכך המושג קנויה קרוב לפירוש השני, העוסק בלמידה פעילה.

81 בבלי נדרים לח ע"א. קישור 'החכם' שבמובאה התלמודית ל'חכמת האלוהות' מצוי במשנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ז, א.

82 ירמיה ט, כב; חשק שלמה, דף 50ב. לפי שלמה בן יהודה 'החכמה' שבפסוק מתייחסת ל'ידוע אותי' שבפסוק כג, כלומר חכמת האלוהות. הוא מפרש בניגוד לפרשנות שלפיה החכמה היא חכמת המידות, כלומר המוסר, כמו שעשה זאת הרמב"ם. ראה א' מלמד, 'אל יתהלל' — פירושים פילוסופיים לירמיהו ט, כב-כג במחשבה היהודית בימי הביניים והרנסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 43.

83 יש לציין שגם ביחס לנבואת משה מפרשים הוגי החוג את דברי הכוזרי לפי תפיסת הרמב"ם. כידוע, ריה"ל טען שעקרונית ניתן להגיע למדרגת משה. בכוזרי א, מא הוא מתאר את הנביא הרגיל בתארו של משה (קרינת פנים, מיתת לפי רצון וכדומה; ובבית יעקב, דף 6ב מוסבים דברים אלו במפורש על נבואת משה); וכן לדידו של ריה"ל במעמד הר סיני שמעו העם את דיבור האל כמו משה (שם א, פט). לעומת זאת יעקב פריצול מפרש את דברי הכוזרי כך שבמעמד הר סיני שמע כל אחד כפי דרגתו האישית, ולא כמו משה. הדברים נאמרים על החסיד, המארגן את כוחות נפשו לפי 'הסדר' (תרתוב) שסדר משה עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני' (ג, ה). ומפרש פריצול: 'כי זה האיש החסיד יסדר עדתו ויתנקה [= מלשון נקיות וטהרה] כל אחד לפי מדרגתו ומעלתו הראוי לו, כמו שסדר משה עדתו, והם קהל בני ישראל, במעמד הר סיני, והוא שסדר כל אחד ואחד לפי מדרגתם ומעלתם...' (בית יעקב, דף 43ב). מכאן משמע שיעקב פריצול מפרש את דברי ריה"ל כתואמים את דברי מורה הנבוכים ב, לג, שלפיהם השגת העם לא הייתה אחידה במעמד הר סיני. נתנאל כספי מוסיף ואומר: 'כי משה רבי' ע"ה השיג השגתו ודבקוהו באל ית' בשלמות, לא יבצר ממנו מאומה ואין נסתר ונעלם מנגד עיניו, ולא נשארה מחיצה שלא הסירה, כי נשלמו בו מעלות המדות כלם עם מעלות השכליות, ואמנם אהרן אחיו אחריו לא השיג

נשוב כעת למושג 'העניין האלוהי'. לעיל נוכחנו לדעת, ששלמה בן יהודה זיהה את העניין האלוהי עם מתן הנבואה. מאחר שהנבואה עצמה נתפסת כאירוע או כתופעה אינטלקטואלית, גם העניין האלוהי הוא בעל משמעות אינטלקטואלית מובהקת; לפיכך אין כאן נוכחות אלוהית ערטילאית, אלא העניין האלוהי נקשר במישרין לממד השכלי של נוכחות זו. הוגי החוג מסגלים את מושג העניין האלוהי לקו הרציונליסטי הכללי המאפיין את מחשבתם. דומה שגם כאן התרחקו ההוגים מדבריו המפורשים של ריה"ל 'שאין ערך בין שכלנו (עקולנא) ובין העניין האלוהי' (כוזרי ב, ס), וכן מרוחו האופיינית של ספר הכוזרי.

טעמי המצוות

פרשני הכוזרי משלבים בפירושם טעמים סימבוליים ואלגוריים למצוות, טעמים המושתתים על המסורת הרציונליסטית הן בספרד הן בפרובנס. ודאי, אין בטעמים אלו משום חידוש ניכר, למעט העובדה שהם מתנסחים במסגרת פרשנית לספר הכוזרי. ניתן לקבוע שכאשר נימקו הוגים אלו את המצוות הנזכרות בכוזרי ועמדו על משמעותן העמוקה, השתמשו בקביעות בספר מורה הנבוכים. למשל: ההוגים מנמקים את מצוות המילה כאמצעי למיעוט התאוה המינית, תוך הנמקה ברורה ש'המעטת הלחות היסודי מן האבר גורמת להחלשת היצר', וכספי אף מוסיף את הטעם שהמילה היא סימן ל'קהל המייחדים'; טעמים אלו מקורם במורה.⁸⁴ כמו כן אופיינית היא התבטאותו של שלמה בן יהודה בפירושו לכוזרי ג, יא:

כי גם כן היה צריך זה החסיד להזהר ולהשמר מהעריות, לפי שהם עניינים אלקיים שאין השכל מחייב עליהם כי אם על קצת קרובות, אמו או דודתו, ואולם הר"ם כתב טעם באסור העריות מספיק ומקובל אצל השכל בחלק ג פרק מט.⁸⁵

פסקה זו מובילה אותנו לעיקרון פרשני נועז: שלמה בן יהודה, כמו שאר הוגי החוג, מודע לכך שמספר מקורות בספר הכוזרי טוענים כי מצוות אחדות אינן ניתנות להנמקה שכלית כלל ועיקר, ולמצוות אלו מייחד ריה"ל את המונח מצוות אלוהיות. בפסקה שלפנינו הסתפק שלמה בן יהודה בכך שהעמיד את עמדת הרמב"ם, שלפיה כל המצוות ניתנות להנמקה בדרך זו או אחרת, מול עמדת ספר הכוזרי. לעומת זאת במקורות נוספים הפרשנים מבארים את עמדת ריה"ל כתואמת לחלוטין את עמדתו של הרמב"ם. עקרון פירושם הוא זה: כל מצווה שריה"ל מציגה כלא שכלית וכ'אלוהית' היא אכן כזו ביחס למעייין הבלתי מנוסה והבלתי מלומד; כך אמנם נראות

כהשגתו, כי הושמה מחיצה בינו לבינו' (עדות לישראל, דף 62ב). דברים אלו נאמרים לאור האמור בהקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים) לרמב"ם, פרק שביעי. בכלל, פרשני הכוזרי חוזרים שוב ושוב במהלך פירושם על ייחודה של נבואת משה. ראה למשל פירוש לבתי הנפש, דף 39ב; בית יעקב, דפים 53ב, 65א; עדות לישראל, דפים 74ב, 133ב; חשק שלמה, דפים 40ב, 53ב — 54א, 110ב.

⁸⁴ בית יעקב, דף 47א; עדות לישראל, דף 69ב; חשק שלמה, דף 59א-ב. והשווה מורה הנבוכים ג, מט; א' גרוס, 'טעמי מצוות מילה' — זרמים והשפעות הסטוריות בימי הביניים, דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 25-26, 30-31. פריצול ושלמה בן יהודה מוסיפים במקורות הנזכרים נימוק משלהם על טעמים אלה, שלפיו המילה היא גם הרגל חיובי וחינוכי לאישה בכך שהנאתה מתמעטת מן המשגל. לדוגמאות נוספות ראה להלן.

⁸⁵ חשק שלמה, דף 61א-ב.

מצוות אלו בתחילת הלימוד. לעומת זאת בהעמקה נוספת, או בעקבות למידה מאדם חכם, ניתן למצוא טעם שכלי מובהק גם במצוות לא הגיוניות לכאורה. נדגים את העיקרון הפרשני הנועז בדוגמאות אחדות:

1. בכוזרי ג, יא נזכר איסור כלאי בגדים (שעטנו) במסגרת המצוות האלוהיות (שראיע אלא לאהיה), כלומר המצוות שאינן מושגות בידי השכל ומקורן אלוהי. שלמה בן יהודה מפרש את איסור לבישת בגד העשוי מצמר ופשתים כך:

כי זאת המצווה היא אלקית ולא יסכים עמה השכל בתחלת העיון... והטעם בזאת המצווה לפי שהיה תקון הכומרים כן בימים הקדמונים. והטעם בזה על דרך הנסתר, כי אלו המצוות האלקיות נתנו לנו להיירשנו בדעות אמיתיים, ולהסיר מעלינו פחיתות המדות המגונות, ואמת הוא הבגדים הם משל למדות, והפשתן יבא מהצמח אשר רמז בו אל החלק הבהמי, והצמר יבא מהב"ח, רמז בו אל החלק האנושי אשר היתה לו מעלה על החלק הבהמי, ונבדל ממנו בעצם כהבדל הצמח מן החי, והיתה הכונה בזה שאין ראוי לשתף החלק האנושי השכלי עם החלק הבהמי הגופני, ומן המחויב שיהיה לכל אחד מהם מחיצה בפני עצמו בדד ישב, וזהו האמת אין בספק בו.⁸⁶

שלמה בן יהודה מזכיר בראשית הפסקה את טעמו של הרמב"ם למצוות שעטנו, שהוא להתרחק ממנהגי עבודה זרה.⁸⁷ אך שלמה בן יהודה אינו מסתפק אפילו בטעם שכלתני זה, וצועד צעד קיצוני יותר; הוא מוסיף טעם סימבולי, שלפיו הצמר הבא מן הכבש מסמל את נפש האדם והפשתן את הנפש החיונית-הבהמית. הלקח של הפירוש הוא שכשם שיש הבחנה חמורה בין הנפש החיונית לנפש הצמחית, כך על האדם לשים חץ בין נפשו השכלית לחיונית (שהיא מקור המידות המגונות); חציצה זו תסייע לנפש השכלית לממש את עצמה בלא מניעה ועיכוב.

2. באותו סעיף נזכרות מצוות תפילין וציצית. כל הפרשנים מבארים מצוות אלו כמסמלות את מצבם ההדדי של שלושת העולמות: העולם העליון (שכלים נבדלים), העולם האמצעי (גרמי השמים) והעולם השפל (העולם החומרי) נובעים זה מזה בהתאמה, והם עומדים ביחסי גומלין זה עם זה. אכן יעקב פריצול ושלמה בן יהודה מציינים במפורש שמצוות אלה הן אלוהיות, ועם זה הם אינם חוששים מלפרש אותן פירוש סימבולי מובהק: '...בלי ספק כי מצוות התפילין היא מצווה אלהית ומרמזת אל עניין אלהי, לפי כי קשר של תפילין הוא רומז על הקשר המציאות

86 חשק שלמה, דף 261. פירוש אלגורי זה מופיע גם אצל כספי, אמנם בלא הפתיחה המזכירה את היות המצווה 'אלהית' ובלא אזכור טעמו של הרמב"ם (עדות לישראל, דף 70א). במקום אחר כספי מוסיף נימוק אסטרונומי לאיסור כלאי זרעים: עירוב המינים מבטל את כוח המזל שבזכותו גדל הצמח (שם, דף 252).

87 ראה מורה הנבוכים ג, לו; י' היינמן, טעמי מצוות בספרות ישראל, א, ירושלים תשכ"ו, עמ' 91-92. הנמקת מצוות כריחוק מדרכי עבודה זרה רווחת אצל הוגי החוג. ראה למשל בית יעקב, דף 53א (ערלה); עדות לישראל, דף 70ב (איסור אכילת הדם).

והשתלשלו;⁸⁸ 'ועם זה שמצות ציצית היא מצוה אלקית, נתנה האל ית"ש אלינו לתועלת גדולה, ולהורות על השתלשלות והתדבק העולם קצתו בקצתו'.⁸⁹

נוסף על כך שלושת הפרשנים מנתחים את משמעות המבנה המדוקדק של הציצית והתפילין. נסתפק בדוגמה אחת מתוך ניתוח מפורט זה. ההוגים מציעים ביאור סימבולי לארבעת הבתים שבתפילין של ראש: הבית הראשון (פרשת 'והיה אם שמע תשמעו אל מצותי', דברים יא, יג-כא) מבטא את התפיסה שאם עם ישראל ישמור את דרכי ה', אזי יתרחק הוא לתפילתו; הבית השני ('שמע ישראל', שם ו, ד-ט) — האל משנה את השיקולים האסטרולוגיים ('ינצח המערכת') למען השלמים הדבקים בו, ובכללם עם ישראל; הבית השלישי ('והיה כי יבאך', שמות יג, יא-טז) — הבטחת ארץ ישראל, המסייעת לשלמות האדם בזכות מעמדה האסטרולוגי המיוחד ('בהיות הנשפע בנכחיות המשפיע'); והבית הרביעי ('קדש לי כל בכור', שם יג, א-י) — גלגל השכל⁹⁰ הנקרא 'בכור', מפני שהוא בבחינת 'התחלה ותכלית לכל נמצא שפל זולתו'.

נמצא אפוא שהפרשנים מבארים את המושג מצוות אלוהיות ביחס לתפילין ולציצית במובן ההפוך לכוונה המקורית של ספר הכוזרי. לדידו של ריה"ל המושג אלוהי משקף את המקור השמימי של המצווה, הנעלה על ההבנה האנושית; ואילו לידם של הפרשנים המושג אלוהי מבטא את הרובד העמוק שבטעם המצווה, רובד שהחכם מסוגל לחשפו וללמדו לתלמידו. הווי אומר: אין לך מצווה שהשכל איננו יכול לנמקה, עניינית או אלגורית.

3. בכוזרי ג, ס מבסס ריה"ל את הטענה שאנשי בית שני זכו לסיוע שמימי (נבואה או רוח הקודש), ולפיכך ידעו כיצד להקריב קרבנות: 'לא יתכן שתהיה עולה ריח ניחוח, והיא מצווה שאינה שכלית, עד שישלמו כל חלקיה ברשות הבורא ובמצותו... וכלם צריכות לחכמה מופלאה ומלמד מזומן'. דברים אלו עומדים כנגד טענות הקראים, שמערערים על אלוהיותה ולכידותה של המסורת שבידי התנאים. נתנאל כספי מפרש דברים אלו בניגוד לפשט ולעניין שלשמו הובאו, כלומר הפולמוס הקראי. הוא רואה את פתיחת דברי הכוזרי כשאלה רטורית: 'והיא מצווה שאינה שכלית? !' ואלו דבריו:

האמת כן הוא, כי לא יתכן שתהיה הקרבתם עולה אשה ריח ניחוח ליי' (ויקרא א, ט וכו') מקובלת ומרוצה לפני האל ית': ותהיה מצווה בלתי שכלית ואלהיית. כי אם לא היתה שכלית לא יתכן שתהיה מקובלת עד שישלמו כל חלקיה וכו'; ואחר כי נשלמו חלקיה,

88 בית יעקב, דף 55ב; חשק שלמה, דף 68א. הטעם מופיע גם בעדות לישראל, דף 76ב. הנמקה זו רווחה בזרם השכלתני בספרד ובפרובנס. ראה למשל, M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, Cambridge, MA & London 1980, pp. 132, 151; ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרצה (לעיל הערה 36), עמ' 214.

89 בית יעקב, דף 56א; חשק שלמה, דף 68ב. הטעם מופיע גם בעדות לישראל, דף 68ב.

90 על מושג זה ראה א' רביצקי, 'ההיפוסטאזה של החכמה העליונה', איטליה ג (תשמ"ב), עמ' כה-כו; ד' שוורץ, 'ישן בקנקן חדש', עמ' 171-170; Y. T. Langermann, 'Cosmology and Cosmogony in Doresh Reshumoth, a Thirteenth-Century Commentary on the Torah', *Harvard Theological Review* 97 (2004), pp. 205-209. וראה להלן בהערותיי לפירוש. בקטע המובא בשם פראט מימון בידי שלושת הפרשנים מזוהה גלגל השכל עם השכל הנבדל הראשון. ראה בית יעקב, דפים 120ב — 121א; עדות לישראל, דפים 154ב — 155א; חשק שלמה, דפים 127ב — 128א. והשווה עוד לפירוש לבתי הנפש, דף 53א.

הנה לנו לומ' בהכרח כי היתה שכלית... ואמנם כל המצות צריכות לחכמה נפלאה ומלמד מזומן יורו אותם להם.⁹¹

לפי כספי, הן מצוות הקרבן הן פרטיהן שכליים מובהקים; אלא שיש צורך ב'מלמד מזומן', כלומר בבר הכי שיבאר את החכמה שטמונה בהן. יושם אל לב: כספי משנה גם את המשמעות המקורית של מלמד מזומן. ריה"ל נתכוון במונח זה לאלוהים עצמו דרך שלוחו (נביא או איש אשר ניחן ברוח הקודש); נתנאל כספי רואה את ה'מלמד' כחכם היכול לפרט את העקרונות השכליים הגלומים במצוות.

טעמים שכליים אלו למצוות מעידים על תעוזתם של הפרשנים בניתוב פרשנותם נגד רוחו של המקור המתפרש. כאמור, אלו הן דוגמאות בודדות בלבד לפרשנות הגמישה של הוגי החוג והם משתמשים בקו זה במקרים נוספים בסוגיית טעמי המצוות.

עד כמה התרחקו הוגי החוג ממשנתו המקורית של ספר הכוזרי תלמד עובדה זו: מצוות מסוימות הנזכרות בספר הכוזרי זוכות להנמקה שכלתנית רחבת יריעה שאיננה מצטמצמת בצמידות למשנתו של מורה הנבוכים בלבד; הנמקה זו מתפתחת ומתרחבת לעבר מסורות שכלתניות מפליגות נוספות שהתפתחו במאות ה-13 וה-14. נעיין בכמה מן הטעמים הללו בסוגיית המשמעות הסימבולית של כלי המשכן.

בכוזרי ג, ה ריה"ל מתאר את ויסות כוחות הנפש של האדם השלם (החסיד). לפי תיאורו החסיד מספק לכל כוח את הדרוש לו, ומונע ממנו להידרדר לקיצוניות. בניגוד לתפיסות הטוענות שאין אפשרות של השפעה אקטיבית על הדמיון⁹² סבור ריה"ל, שניתן לנווט גם את כוח הדמיון כך שיחזה חזיונות וחלומות חיוביים בלבד. לפיכך החסיד מעביר בדמיונו מחזות כמו 'משכן משה וסדר העבודה'. שלושת הפרשנים מפתחים בהרחבה את הגונו במילים בודדות אלה, תוך כדי ירידה לפרטים. הנחת היסוד שלהם היא שהמשכן מסמל את עולם גרמי השמים (העולם האמצעי), ובהתאם להנחה זו הם מבארים את משמעותו של כל כלי וכלי.⁹³ אף שעיקר הביאור נסב על עולם גרמי השמים, מוצאים הפרשנים בכלי המשכן סמליות גם ביחס לשאר העולמות, לאמור העולם העליון והעולם השפל. להלן רשימת הכלים ומשמעויותיהם: עשר יריעות — עשרה גלגלים (שהם 'הגלגל המקיף בכל, וגלגל הכוכבים הקיימים, וגלגל המזלות וגלגל שבעת המשרתים'); מגורה — שבעת הקנים כנגד שבעת כוכבי הלכת; שולחן — גלגל המזלות, שהמזלות קבועים בו כמו שחים עשרה כיכרות הלחם שעל השולחן; אפוד — גלגל המזלות, מפני שקבועות באפוד שתיים עשרה אבנים; חשב האפוד — הקו האקליפטי ('קו השוה') החותך את אזור המזלות; חושן המשפט — אזור המזלות, הנחלק לארבעה כמו החושן; אבני החושן — אבנים סגוליות המסייעות לעורר את

91 עדות לישראל, דף 103ב. ראוי לציין שזהו הפירוש הראשון הניתן לדברי הכוזרי הללו. הפירוש השני אכן נצמד למובן של הפשט: 'או נפרש... כי זאת המצוה לא יחייבה השכל וההקשא...'; וכך אמנם פירשו פרשני הכוזרי המאוחרים יותר על אתר (יהודה מוסקטו וישראל מזמושץ; דף סו ע"א). הצעת הפירוש השנייה מלמדת על זהירותו של כספי מפרשנות קיצונית.

92 ראה למשל הרמב"ם, שמונה פרקים, פרק ב.

93 התיאור מופיע בבית יעקב, דף 44א-ב; בעדות לישראל, דף 73א-ב; ובחשק שלמה, דפים 55א, 64ב-65א. פריצול מכתיר את פירושו במילים 'כי צונו השם במלאכת המשכן וכליו העשוי כדמות העולם האמצעי'. מאחר שפריצול מפרט יותר מכולם, תובא הרשימה שלקמן על פי בית יעקב.

כוח הדמיון כהכנה לרוח הקודש;⁹⁴ ארון הברית — הגלגל התשיעי החופה על הגלגלים האחרים; מזבח — עולם ההווה וההפסד; עשר חלות תודה — עשרת השכלים הנבדלים. לאחר תיאור זה פריצול מסיים: 'כי כל אלה הדברים שכליים, ובעת שידמה אותם הצורות אז יגיע אל העניין האלהי אשר הוא המבוקש מכל הדברים, כי הוא התכלית האחרון מכל אשר יוכל האדם להשיג בעודו דבק בחומר'.⁹⁵ מחזיק מחרה אחריו שלמה בן יהודה, המתבטא בכללות על טעמי הכלים: 'ובהם [= כלי המשכן] רמז אל המציאות בכללו מהג' עולמות, ובידיעת השלשה אלה [= עולמות] נגיע אל העניין האלקי'.⁹⁶ מכאן נראה בעליל שפריצול ובני חוגו אכן סברו שהם מבארים בסמלים אלו את דבריו של ריה"ל, והחזיונות שאליהם כיוון בדבריו על דמיון החסיד נעוצים במבנה שלושת העולמות. הטעמים הסימבוליים נתפסים אפוא כפירוש נאמן לדברי הכוזרי, בין ביחס לדמיון החסיד ובין ביחס לרבקות בעניין האלוהי, שהוא מושג אופייני להגותו של ריה"ל. להשלמת התמונה יש לציין כי מקורו של הפירוש האלגורי והסימבולי לכלי המשכן שבדברי שלושת הפרשנים מצוי בחיבור לוי חן לוי בן אברהם;⁹⁷ וכך הופכים דברי השכלתן שהיה במידה מסוימת עילה להתלקחות הפולמוס על החכמות בראשית המאה ה-14 בפרובנס⁹⁸ לפירוש לגיטימי לספר הכוזרי.

- 94 על המושג סגולה ראה Y.T. Langermann, 'Maimonides' Repudiation of Astrology', *Maimonidean Studies* 2 (1991), p. 136; idem, 'Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun', in G. Freudenthal (ed.), *Studies on Gersonides*, Leiden 1992, pp. 269-275; שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, מפתח בערכו.
- 95 בית יעקב, דף 44ב. במקור נוסף פריצול מוסיף לרשימה את הכפורות, המסמלת הן את היותו של הגלגל התשיעי ברשימתו (ערבות) קמור ('גבניניות') הן את גבול העולם השמימי (בלשונו 'שמי ההצלחה אשר עליו המלאכים'; בית יעקב, דף 51א). ייתכן שיש כאן רמז לתורה הסכולסטית של האמפיריאוס, שאותה ביטאו היהודים במונחים כמו 'שמי אור'. לתורה זו במחשבה היהודית בימי הביניים ראה רביצקי, 'ההיפוסטאזה של החכמה העליונה' (לעיל הערה 90), עמ' 17 ואילך. עוד יש לציין כי סימבוליקה דומה בקורים שטחיים הייתה מצויה גם בחוגו של הרשב"א. ראה ר' יעקב סקילי, תורת המנחה, מהדורת ב"א חפץ, צפת תשנ"א, עמ' 292 (פרשת תרומה).
- 96 חשק שלמה, דף 65א. שלמה בן יהודה מוסיף לרשימת הטעמים את הכיור, המסמל את יסוד המים, ואת כנו — יסוד הארץ (שם).
- 97 לוי חן, כ"י מינכן 58 (הנוסח הקצר), דף 52א-ב. חלק של לוי חן יצא לאור כעת במהדורתו של חיים קרייסל (החלק השלישי מן המאמר השישי: מעשה בראשית, ירושלים תשס"ד). הפירוש מובא שם ביתר פירוט, ונזכר בו גם שמו של ר' שמואל אבן תיבון. מעניינת העובדה שכספי נרתע מלהזכיר את ר' לוי בן אברהם כמקור לפירוש, והוא טוען שלא ידע מי כתב ביאור זה. כספי נוקט לשון זו: 'הנה כונתו בזה בכלי המשכן אשר המה כל עניינים אלהיים... האמנם לכל משכיל הלא שכלו אצלו, יוכל להשיג בהשגה אמיתית ליתן טעם בענייני' אלהיים' על מה שהם כפי המובן, לכן אכתוב מה שמצאתי, מבואר ברמז ענייני המשכן על מה שהם, ואם לא אומ' דבר בשם אמרו, הסבה על זה חסרון הידיעה, כי לא ידעתי מה שמו, מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, דברי אלהים חיים מרגלא בפומיה' (עדות לישראל, דף 73א). לעומת דבריו המהוססים של כספי, שלמה בן יהודה איננו חושש כלל להזכיר את שמו של לוי על דבריו. וכך הוא פותח את הפירוש האלגורי למשכן וכליו: 'וכבר הרחיבו המאמ[ר] החכמי[ם] בזה, ובפרט החכם ר' לוי בספרו הגדול בחלק התורה...' (חשק שלמה, דף 55א). בניגוד לקודמיו, יעקב פריצול איננו מתייחס למקור הפירוש כלל. עוד יש לציין, כי פרשנות אלגורית מעין זו של לוי בן אברהם הייתה רווחת בשכלתנות הביניימית. ראה למשל שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרצה (לעיל הערה 36), עמ' 218-219.

לסיכום, ניתן לקבוע כי פרשני הכוזרי בפרובנס לא היו מוכנים לוותר כמלוא הנימה על ההנמקה השכלתנית של המצוות ברוח משנתם של מורה הנבוכים ולוית חן; הם משתמשים בפרותיה של הפרשנות האלגורית שהתפתחה והתמצתה עד תום בסוף המאה ה-14. ויותר מכול: את הנמקותיהם ואת פרשנותם הם יוצקים ביד חופשית לדברי ספר הכוזרי.

אנשי המעלה וההמון

בשיר 'בתי הנפש והלחשים' כותב לוי בן אברהם על יחסו של הנביא לשליטים ולאנשי השררה: 'אבל יהו בעיניו כבהמות / יהו רוזנים אנשים וחורים'. על כך מפרש פראט מימון: 'אבל האנשים ההמוניים יהיו בעיניו [של הנביא] כבהמות, ואף אם יהיו שרים נכבדים'.⁹⁹ לפנינו ניסוח מובהק של גישה אריסטוקרטית, המבדילה בחריפות בין עמי הארץ לבין המשכילים, ומוקיעה את אנשי הבערות. תלמידיו של פראט מימון יישמו גישה זו בפרשנותם לכוזרי בשתי סוגיות: (א) טעמי המצוות; (ב) הדבקות השכלית.

נפתח בסוגיית טעמי המצוות. כאשר נתנאל כספי מתאר את מטרת מנוחת השבת כהתפנות לעיסוק במושכלות, הוא טוען אגב כך:

וזאת השמחה [בשבת] אמנם לא תגיע כי אם לגדולים אשר בארץ, יודעים רבונם וכדת מה לעשות; אבל לא תגיע לעמי הארץ בסבת העלמם מהמושכלות, כי לא ראו מימיהם אור, חושך וצלמות בבתיהם, כי תבלול בעיניהם.¹⁰⁰

הביטוי לא ראו מימיהם אור שב ונשנה בפירושו של כספי כאפיון משקף להמון.¹⁰¹ שלמה בן יהודה מצטרף למגמה האליטיסטית שבדברי כספי בעניין טעמי המצוות; שניהם מפרשים את דברי הכוזרי המוסבים לפי הפשט על כל ספר יצירה, 'והסוד (אלסר) עמוק למאד והפירוש (אלשרח) אסור',¹⁰² כנוגעים לטעמי הקרבנות בלבד. ואלו דבריהם:

כלומ' כי אין ראוי לבקש טעם בכונת ובענין הקרבנות, כי על דרך האמת הקרבנות נבראו על דרך כונה שנית, לרמוז על ההפסד, ושנשרוף המחשבות הרעות מלבנו, ולזה היתה

98 וראה לעיל.

99 פירוש לבתי הנפש, דף 37ב. פראט ממשיך לתאר את הסכנה הנשקפת לנביא מצד ההמון 'המלחשים לחישת שרף, ושימו החכמים מדרש לשונותיו' (שם). הכינויים בהמות ובעלי חיים להמון היו רווחים בקרב השכלתניים בספרד ובפרובנס במאה ה-14, כגון יוסף אבן כספי וקלונימוס בן קלונימוס, וראה למשל דברי הסניגוריה של 'לאסט בדברי הפתיחה למשנה כסף לאבן כספי, פטרסבורג תרס"ה, עמ' VII; ח' כשר, יוסף אבן כספי כפרשן פילוסופי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ג, עמ' 100.

100 עדות לישראל, דף 42ב. שלושת הפרשנים מכוננים את מנוחת השבת על עיון במושכלות, ולפי פריצול אף 'בעיון טוב יותר מכל שאר הימים' (בית יעקב, דף 30ב). הוא גם קובע כי ביום השבת 'ידבק האדם ברוחניים' (שם, 45א) ו'יגיע למדרגת המלאכים מצד היותו עוסק במושכלות' (שם, 128ב). כמוהו טוען גם שלמה בן יהודה: 'כי יום השבת מוכן ומועמד לדבקות השכל' (חשק שלמה, דף 55ב; ובלשון דומה בדף 139א). על טעמים שכלתניים למצוות ראה הדיון לעיל.

101 עדות לישראל, דף 84א. והשווה פירוש לשמונה פרקים, דף 13א.

102 כוזרי ד, כה. וכך מפרש יהודה מוסקטו שם: 'חזר לענייני ספר יצירה והעיד על עמקו'. ומוסקטו מדגים בסוד ל"ב הנתיבות, צירופי המספרים והאותיות וביטוייהם במישור הקוסמי ('עולם'), ההיסטורי ('שנה'), והאנתרופולוגי ('נפש'). ראה דבריו בדפים נב ע"ב — נג ע"א.

[העולה] כלה כליל ואין לבקש ולהודיע בהם טעם, לפי כי ההמון אינם יודעים ואינם מבינים הדברים כי אם כפשטם.¹⁰³

טעמי הקרבנות ניתנים על דרך 'כוונה שנית', כלומר אין למצוא טעם ישיר לקרבן ולפרטיו, אלא עצם ההקרבה נועדה להמחיש לאדם את הנזק הטמון באי־פיתוח שכלו כראוי ובהתמכרותו לממד החומרי שבו. שחיטת הבהמה וביתור איבריה נועדו ליצור רושם מרתיע בלב האדם, ולא מפחד העונש המוחשי גרדא, אלא מאזכור הכיליון של הרובד החומרי שבאדם בסוף ימיו ('הפסד'). זכרון הכיליון אף מדרבן את המקריב לבער את הדעות השגויות ('מחשבות רעות') כדי שיזכה להישארות הנפש. טעמים שכאלו לא יובנו להמון, מפני שהם טעונים הבנה מורכבת ומופשטת. ההמון איננו מסוגל להתעלות לרמה כזו של הבנה.

מכאן נעבור לעניין הדבקות האינטלקטואלית. שלמה בן יהודה מתאר את אידאל הדבקות של האדם המשכיל, ומציגו אגב כך כנבדל מן העולם החומרי בכלל ומן החברה האנושית בפרט. ההמון רחוקים מההשכלה, ואידאל הדבקות חסר משמעות לגביהם: 'כי ההמון לא יחושו להשתוקק ולשקוד בלמוד המושכל עד וידבקו בשם ית'.¹⁰⁴ בהתאם לכך יחסו של ההמון אל האדם השלם מתנכר ועוין. וכך מתארים פראט מימון, יעקב פריצול ושלמה בן יהודה גם יחד את בדידותו המוחלטת של האדם השלם:

לפי שזה החכם הוא כנכרי וגר אצל שאר בני אדם, כמו שאמ' החכם: החכמים גרים לרוב הכסילים ביניהם,¹⁰⁵ כי עם היותם בין אנשי עירם ומשפחתם, הנה הם גרים בדעותיהם, ועלו במחשבותיהם לדעות אחרות ומעלות נכבדות, ועל זה אמ' דוד: מוזר הייתי לאחי (תהלים סט, ט), כי החכם הוא זר בעיני ההמון ומואסים חברתו.¹⁰⁶

לפי התבטאויות אלו סביר להניח, שחכמים אלו אימצו בשתי ידיים את גישתו של הרמב"ם בדבר תכליתו של ההמון, כלומר להניח תשתית כלכלית-סביבתית כך שצורכי היום־יום של האדם השלם יתמלאו, ולשמש חברה לאותו אדם שמימש את שכלו.¹⁰⁷ ואכן בפירושו לכוזרי ג, סה פריצול טוען 'שאלמלא ההמון לא היו החכמים חיים, בעבור כי ההמון יתגברו ויובילו תבואה לאכול, ויבנו בית לישב בו, מה שלא יעשו החכמים, ולכן אמרו ז"ל: לולא המשוגעים

103 עדות לישראל, דף 146ב; חשק שלמה, דף 118ב. שלמה בן יהודה מציע פירוש נוסף לסוד הקרבנות, ולפיו החלקים המוקרבים הם שומניים, והם מורים על־דרך הפסוק 'וישמן ישרון ויבעט' (דברים לב, טו) על ההשתקעות בהנאות הגשמיות. הפירוש הראשון נסב אפוא על ההימנעות מן הדעות השגויות, והשני על המידות המוסריות הפגומות. הפירוש השני מופיע גם בבית יעקב, דף 112ב.

104 חשק שלמה, דף 77א-ב.

105 למקור פתגם זה ראה י' דודזון, אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשל"ט, עמ' 108 ערך 1707.

106 פירוש לבתי הנפש, דף 8ב; בית יעקב, דף 66ב; חשק שלמה, דף 77ב. נתנאל כספי טוען טענה דומה, והיא מוסיפה גוון חדש לתפיסה האליטיסטית המתוארת: 'האדם [השלם], בסבת חכמתו ובניתו והשגחתו ית' בו יותר מזולתו, נכרי אצל ההמון הבלתי־מושגחים כמוהו' (עדות לישראל, דף 85א). ההמון מתואר אפוא כמופקע מן ההשגחה.

107 ראה הקדמה לפירוש המשנה, בתוך משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת י' קאפח, סדר זרעים, ירושלים תשכ"ג, עמ' מג-מד.

העולם חרב'.¹⁰⁸ הגישה האליטיסטית – הנשענת על בסיס אינטלקטואלי מובהק – ניצוקה אפוא אף היא לדברי ספר הכוזרי בידי הוגי החוג הפרובנסלי.

שלמות ופרישות

ריה"ל דן במאמר השלישי של ספר הכוזרי באורחותיו של האדם השלם עד כדי ירידה לפרטים אינטימיים של חיי השגרה. כאשר הוגי החוג מפרשים את דבריו, הם מציגים את אותם קווי אופי והנהגה של האדם האידאלי, אך בגוון שכלתני מובהק. המושגים השגה, חקירה ודבקות חוזרים שוב ושוב כמשקפים את מטרתו ותכליתו של האדם השלם. להלן נדון בפרשנות החוג לסוגיות מרכזיות במאמר השלישי המשקפות את אידאל ההשכלה, תוך כדי תימוכין מן הפרשנות למאמרים אחרים.

בסעיף ה' ריה"ל מציג את סדר התפילות כמאפיין את דרכו ההדרגתית של החסיד אל השלמות, ומקביל אותו לסדר התזונה: 'והסדר הזה מהנפש (נפש) כסדר המזון מהגוף (אלבדן)'. שלמה בן יהודה מבאר את מטרת התפילה, כמו את מטרת התזונה, כדלהלן:

כי הסדור אשר הוא [= החסיד] נוהג בנפשו דומה לסדור שהוא נוהג בגופו, וזה כי הוא מתפלל בעבור קיום נפשו כדי להשאירה לנצח אחרי כלות גופו, כן יאכל ויזון גופו בעבור קיום גופו בחייו הקצובי' לו, לבעבור תשיג הנפש מה שבכחה להשכיל בעודו חי החיים הגופיים.¹⁰⁹

התפילה והתזונה שוות אפוא במטרתן, אם כי זו באופן ישיר וזו באופן עקיף. התפילה נועדה ישירות לבקשת הישוארות הנפש, ואילו המזון נועד לקיום הגוף, אך זאת כדי שהשכל יוכל לממש את עצמו בקניית המושכלות. מבין השורות נראה ששלמה בן יהודה מיישם פעם נוספת את תפיסתו של הרמב"ם על הכוזרי בשני מישורים: (א) עולם הבא כהישוארות נצחית של הנפש;¹¹⁰ (ב) קיום נאות לגוף חשוב כצורך לשלמות הנפש.¹¹¹ מכאן ברור כי הדרך לשלמות העליונה היא קניית המושכלות, וכי 'האור האלוהי' חל 'בעת דבקות שכל האדם'.¹¹² על אידאל השלמות וההשכלה המתואר כאן, היה מופקד שבט שלם, הוא שבט לוי, שאנשיו היו 'פנויים מזולתם, והיו משכילים ודבקים בשם ית'.'¹¹³

נעבור כעת לניתוח פרשנות החוג על דרגת השלמות האנושית העליונה והסופית. ריה"ל עצמו איננו נוהג לתאר שלמות זו במונחים אינטלקטואליים; השלמים מתוארים אצלו

108 מאמר זה מיוחס כאן לחז"ל. הוא מופיע בהקדמת הרמב"ם למשנה שם. בייחוס לחז"ל הושפע פריצול כנראה מיוסף אבן כספי. ראה פירושו לקהלת א, א, בתוך עשרה כלי כסף, הוצאת יצחק לאסט, פרעסבורג תרס"ג, א, עמ' 188. המובאה בכללה נטולה מבית יעקב, דפים 83-84א.

109 חשק שלמה, דף 55א.

110 ראה מבוא לפרק חלק, בתוך משנה עם פירוש הרמב"ם, י' קאפח, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' רד-רה; הלכות תשובה, פרק ח, הלכות א-ג, ח.

111 שמונה פרקים, פרק ה.

112 יעקב פריצול, בית יעקב, פירוש לכוזרי ג, יז, דף 61א.

113 שלמה בן יהודה, חשק שלמה, דף 73 (שם).

כמתרועעים עם מלאכים, וכמצויים במחיצתו של אלוהים.¹¹⁴ לעומת זאת הוגי החוג מפרשים את תיאורי השלמות כנסבים על השלמות האינטלקטואלית במכוון. בכוזרי ג, א מתוארת השלמות בתקופות שבהן הייתה הנבואה בדמותם של חנוך ואליהו. החסיד שואף להגיע 'למדרגת חנוך... או למדרגת אליהו, ולהפנות עד שיתחד (יתפרד) לחברת המלאכים (אלמלאיכה)', ובמצב שכזה הוא משתוקק למות. יעקב פריצול קובע בפירוש שמעלתם של חנוך ואליהו היתה השלמות 'בכל חכמה בתכלית השלמות'.¹¹⁵ נתנאל כספי מבאר בבהירות את טעם שאיפתו של החסיד למות ולהתנתק מחיי העולם הזה:

כי אחר שהשיג השגתו ודבקתו באל ית' בשלמות, לא יעדר ממנו מאומה, ולא יוכל¹¹⁶ להשיג עוד השגה ודבקת לכל, אז ראוי לו להתאוות המיתה וההפרד מן העולם הזה, כי אולי ושמא יהיה אפשר שיפסיד ממה שהשיג בעבור חמרו העכור, ולכן טוב מותו מחייו להפנות מן העולם הזה ולהסתלק ממנו.¹¹⁷

כספי בוחר אם כן לנסח את מצב השלמות במונחים אינטלקטואליים מובהקים: השגה ודבקת. לדידו, השלמים מתרחקים עוד בחייהם מחברת אנשים, 'שלא יטרידו [ההמון] שכלם [של השלמים] ממה שהשכיל'. בהגיעם לדרגת ההשגה המרבית השלמים שואפים למות כדי שלא לאבד את הדרגה העיונית הגבוהה שהגיעו אליה.¹¹⁸

שלמה בן יהודה מזהה את דרגת השלמות העליונה המתוארת אצל כספי עם הדבקת האינטלקטואלית בפירוש, ולא נחה דעתו עד שהוא מציג את החסיד כשואף לאחדות של ממש: 'כי זה החסיד אשר תכלית כוונתו ורצונו להדמות לשכל הכללי הנפרד מחמר';¹¹⁹ 'וזה החסיד ישמור כל אלה המצות תכלית השמירה, ובזה יגיע למדרגת השכל הנפרד בו דביקת התאחדות'.¹²⁰ מגמה זו מתבטאת ביתר שאת בפירושי ההוגים שבפרובנס לפירוש של ריה"ל

114 ראה למשל כוזרי א, קט; ג, א; ג, כא. מובן שמושג השלמות הנדון כאן עניינו שלמות היחיד, ולא שלמות חברתית. כמסתבר, ריה"ל רואה בשלמות הקולקטיבית ערך עדיף על השלמות האישית. ראה י' סילמן, בין פילוסוף לנביא (לעיל הערה 41), עמ' 201-202. סילמן אמנם מייחס תפיסה זו להגותו המאוחרת של ריה"ל על פי גישתו המיוחדת לחקר ספר הכוזרי. עם זאת דומה, שעדיפות השלמות הלאומית עוברת כחוט השני בספר הכוזרי.

115 בית יעקב, דף 40ב.

116 בכתב היד 'ושג'.

117 עדות לישראל, דף 58ב.

118 בכך מצטרף כספי לטועני הטענה הקיצונית שעל המגיע לשלמות מרבית לשאוף למות, מכיוון שכל רגע נוסף מורידו בדרגתו. ראה למשל שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרצה (לעיל הערה 36), עמ' 92-93.

119 חשק שלמה, דף 64ב.

120 שם, דף 65ב. והשווה דברי פראט מימון על הנפש המדברת: 'התעתיק מהכח והעדר אל המציאות והפועל, ותתאחד עם הצורות הטהורות, ותהיה צורה בצרור החיים' (פירוש לבתי הנפש, דף 95א). וכן מתבטא פראט על האדם השלם: 'ונדבק עם השכל הפועל, ינבאהו ויודיעהו העתידות, כי בהדבקו ובהתאחדו עמו עלה אליו מה שהוא יודע אצל השכל הפועל, וידע סבות מה שעתידי להתחדש עד שיבין המסובב מהסבה' (שם, דף 99א-ב). יש לציין כי סוגיית ההתאחדות וההתמזגות עם השכל הנבדל כשלמות האנושית הסופית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים עדיין לא נידונה באופן ממצה. על הקבלה. ראה מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 53-91.

לספר יצירה. בפירוש זה דרגת 'רוח אלהים' מוצגת כדרגה עליונה ביחס לדרגת היסודות החומריים. וכך מגדיר ריה"ל דרגה זו: 'והקדים [= ליסודות] רוח אלהים, והוא רוח הקודש, ממנה נבראים (תנכ'לק) המלאכים הרוחניים (אלמלאיכה אלרוחאניון), ובה מתחברות הנפשות (אלאנפס) הרוחניות' (כוזרי ד, כה). שלמה בן יהודה מפרש דברים אלו במלים אלה: 'ר"ל כי נפשות האנשים השלמים, אשר השלימו נפשותם בכל שלמות, יעלו ויגיעו למדרגה השכלים ההם, כי אז יתאחד הענף עם השרש'.¹²¹ שלמה בן יהודה פירש אפוא את המונח מלאכים רוחניים, שלפי ההקשר בספר הכוזרי הם אופנים של אור הכבוד,¹²² כשכלים נבדלים. איחוד הענף בשורש מבטא היטב את תפיסת ההתאחדות בנבדל כשלב העליון של השלמות האנושית.

הפרשנים מביעים את דעתם בדבר השלמות העליונה גם בהצעת נמשל שונה מזה שנותן ספר הכוזרי למשל המופיע בדברי החבר. יעקב פריצול ושלמה בן יהודה מעניקים משמעות חדשה למשל המלך ואוהבו שבכוזרי ג, כא, משמעות המבססת ומסכמת את היגדיהם הפזורים על מעלת החכמה וההשכלה שהובאו לעיל. המשל מספר על אוהב המלך, שהיה רגיל בחצרו במשך כל ימיו, ועל כן הוא סמוך ובטוח שהמלך יגן עליו בצאתו למסע האחרון; לעומת האוהב, אנשי המדינה שלא היו במחיצת המלך חסרים אותו ביטחון. לפי ריה"ל הנמשל משקף את ביטחונו של האדם הדבק באלוהים בעודו בחיים בהישארותו הנצחית לאחר המוות; שאר האנשים, לעומתו, חוששים מן המוות מפני שלא חוו את הדבקות בעודם בחיים. יעקב פריצול ושלמה בן יהודה דורשים את המשל כנסב על האדם שהגיע לשלמות האנושית בחכמה ובנבואה, וחפץ להידבק בשכל הנבדל; הם מעתיקים את המשל מן הסיטואציה החיצונית (מלך, אוהב, שהייה בבית המלך וכדומה) אל המישור הפנימי של האדם. שלמה בן יהודה מקדים לביאורו הערה מתודית השופכת אור על דרך פרשנותו:

צריך לכוין בכל מלות זה המשל כי הוא משל נאות ומכוון אל האמת כי עם היותו ממשל באיש פרטי, הנה ילקח ממנו ראיה על כל אישי המין והסגולה החשובה כמונו בני ישראל.¹²³

נעקוב אפוא אחר אחדים מפרטי הפירוש, מכיוון שהם מלמדים לא רק על תפיסותיו העיוניות של החוג בדבר השלמות העליונה של האדם, אלא גם על האווירה השכלתנית שבה פעל. ריה"ל פותח את המשל כך: 'אדם שבא אל המלך, וקרבו המלך קירבה גדולה (תקריבא כת'ירא)'. לפי יעקב פריצול ושלמה בן יהודה 'אדם' מסמל את האדם שהגיע לשלמות. את מוטיב ה'מלך' המופיע פעמיים במשפט המצוטט הם מפרשים פירוש כפול. בפעם הראשונה

121 חשק שלמה, דף 122ב.

122 ר' יהודה מוסקטו מזהה, ובדין, את רוח הקודש עם הצורות הרוחניות הנקראות כבוד ה', לפי הכוזרי ב, ד, ולפיכך המלאכים 'נבראו מן הגשם הדק הרוחני' (פירוש מוסקטו, ד"ה והוא רוח הקודש, דפים נז ע"ב-נח ע"א). לעומתו שלמה בן יהודה עקיב בשיטתו. הוא מפרש את המונח צורות רוחניות בשלושה פירושים: (א) כוחות הנפש המסייעים להוציא את השכל מהכוח אל הפועל; (ב) הצורות הדמיוניות; (ג) מדעים ומסקנות אמתיות הנובעות מן ההיקש (חשק שלמה, פירוש לכוזרי ה, יב; דפים 154ב – 155א). הווי אומר, גם מונח זה איננו מופקע ממובן פסיכולוגי-שכלי.

123 חשק שלמה, דף 76ב. פירוש דומה לפירושה של פריצול ושלמה בן יהודה, אך קצר בהרבה, מצוי בעדות לישראל, דף 84א-ב. פירושו של כספי אף חסר את העוקץ השכלתני הבוטה שבפרשנותם של השניים.

שנזכר ה'מלך' ('בא אל המלך'), הוא מסמל את השכל האנושי; בפעם השנייה ('וקרבו המלך') – את האל. ואלו דבריהם:

וזה כי באמרו 'אדם שבא' וכו' רומז אל האדם השלם, אשר נשלמו כחותיו וסבותיו הגופניות והנפשיות, ויהיו לו המעלות הקודמות, אשר בם יבא אל מלך השכל; רצוני שיתדמה וימשך חמרו הכלה אחר הנהגת השכל, וישוב שכלו פועל, ויאמר עליו שהוא אשר חנה עליו השכל המאיר, וזה האדם הוא הנביא, וישפע אליו רצון האל ואזהרותיו וצוואותיו באמצעות השכל הפועל והנאצל, ואחר אל הכח הדמיוני. ובמה שישפע אל שכלו הנפעל יקרא 'משכיל', ובמה שישפע ממנו אל הכח המדמה יקרא 'מזהיר', וזה האדם הוא בתכלית רום ההצלחה האנושית. וזהו אמרו: וקרבו המלך, כלומר הבורא ית', שהוא מלך על כל מלך, כי אין קורבה למעלה מזאת בנמצאות השפלות.¹²⁴

לפי פירושם של פריצול ושלמה בן יהודה נמצאנו למדים, שמי שממליך עליו את השכל זוכה למעלת הנבואה, השקולה לקרבה אל מלך מלכי המלכים. המלכת השכל משמעה הוצאתו מן הכוח אל הפועל על ידי רכישת המושכלות וההעמקה בהן. המשל ממשיך בכך שהמלך 'נתן לו [לאדם השלם] רשות לבא אליו בכל עת שירצה'. מפרשים יעקב פריצול ושלמה בן יהודה כך:

כלומר 'שלא ימצא לו מונע מזה השלמות. ורמז הנה שהרשות נתן לאדם לחקור ולדרוש ולהשלים עצמו כפי מה שאפשר, ולא ימצא החסרון כי אם בחסרון המקבל, כי חסד הבורא ית' על בראיו לא ימנע טוב מבעליו.¹²⁵

הווי אומר: מי שמפתח את שכלו ומגיע לדרגת חכם ונביא גם יחד זוכה לכך, שהשלמות תהיה יציבה ומתמשכת. שלמה בן יהודה קורא בין השורות את ההיתר המפורש לחקירה פילוסופית. מסתבר שהוא ראה צורך מיוחד להקנות לגיטימיות לעיסוק בחכמות ובמדעים, ונראה שהדי הוויכוח שהתלקח בראשית המאה ה-14 על החכמות לא נדמו.¹²⁶ המשל ממשיך לתאר את יחסי הקרבה שבין המלך לאוהבו, שהיה 'רגיל עם המלך עד שהיה מבקש ממנו שיבא אל ביתו ושיהיה בסעודתו'. מפרשים יעקב פריצול ושלמה בן יהודה בהאי לישנא:

ואמרו: והוא רגיל אצל המלך, הכונה בזה שידבק בו דבקות נפלא ומתמיד, עד שהמלך מבקש וכו': כלומר שזה האיש השלם הוא דבק עם הנפרד דבקות עצמי, ונפתחו לו שערי הבינה וההשגה כלם עד ששלמות השכל אשר השיג כפי כחו יגיעהו על דרך תנועת החשק להדמות אליו בכל הפנים שאפשר, כאלו הוא מבקש ממנו, רצוני מזה האיש, שיבא אל ביתו לחזות בנועם שלמותו וחזק מציאותו, ולבקר בהיכל אמתת עצמותו. וזה נמשך למאמרם ז"ל: בא לטהר מסייעין אותו.¹²⁷ ושיהיה בסעודתו וכו',

¹²⁴ הדברים מובאים על פי חשק שלמה, שם. נוסחו של פריצול קצר יותר, והוא מופיע בבית יעקב, דף 65א.

¹²⁵ חשק שלמה, שם; בית יעקב, דף 65ב. פריצול משמיט במקום זה את עניין הרשות שניתנה לאדם לחקור.

¹²⁶ ראה לעיל, עמ' 8.

¹²⁷ שבת קד ע"א; יומא לח ע"א; ועוד.

כלומ' שיהיה נדבק בפועל, ויהיה לו העולם והעדן הרוחני, ויסעוד שכלו בעניינים הנבואיים והאלקיים.¹²⁸

הדבקות מזוהה עם ההשגה העליונה, היא השגת האל. מוטיב המלך מתפרש כאן פירוש שלישי: המלך מסמל את השכל הנבדל, שבו נדבק האדם השלם. כל פרטי המשל (בית, סעודה וכדומה) מתפרשים כמבטאים צדדים שונים של ההשגה וההשכלה. מכאן ברור שמצב הדבקות המתואר גורר אתוס פרישותי וסגפני, שבו מכיר השלם בכך שנפשו 'נכרית בזה העולם החמרי'.¹²⁹ חוויית הדבקות מפנה את כל תשומת לבו של האדם להשגות העליונות, והממד החומרי הופך מאוס ומיותר. לפי גישה זו ברור שהדבק בחיים איננו חושש מן הצפוי לו לאחר המוות; אדרבה, הוא משתוקק למצב זה והוגה בו כל העת, כדבריו של שלמה בן יהודה: 'כי זה השלם תקל בעיניו המיתה הגופנית, להיותו מצפה התענוג הנפשי, ולא יצטרך לעזר בהליכתו, כי הוא נעזר עזר אלקי'.¹³⁰ הביאור האלטרנטיבי שהעניקו יעקב פריצול ושלמה בן יהודה למשל מלמד בבירור, שהם פירשו את דברי ספר הכוזרי כמושתתים על אדני היסוד של השכלתנות: האידאל בחיים הוא הדבקות השכלית, ולאחר המוות — האושר הנצרך בהשגות העליונות.

128 חשק שלמה, דפים 76 כ – 77 א; בית יעקב, דף א65 כ (בנוסח מקוטע). פריצול בוחר לתמוך את דבריו בציטוטים מתוך כתביו של אלפאראבי, ציטוטים הנטולים מספר המעלות לשם טוב פלקירא, כמו למשל: 'ואמר אבונצור: והמעלה הראשונה אשר בה האדם, שתגיע לו התכונה הטבעית המזומנת שתהיה שכל בפועל, וזו היא המשותפת לכל, ובינה ובין השכל הפועל שתי מעלות: שיגיע השכל הנפעל בפעל [כלומר הוצאת השכל מן הכוח אל הפועל], ושיגיע השכל הנאצל [השכל הנקנה]... וכשתושם התכונה הטבעית חמר השכל הנפש אשר הוא שכל בפועל, והנפעל חמר אל הנאצל, והנאצל חמר אל השכל הפועל, ויהיה כל זה בדבר אחד, יהיה זה האדם הוא האדם אשר הנה בו השכל הפועל, וכשיגיע זה לשני חלקי כחו המדבר, והם העיוני והמעשי, ולכחו המדמה, יהיה זה האדם הוא הנביא [ופריצול מוסיף: ומזהיר] (ספר המעלות, מהדורת י"י וענעטיאנער, ברלין תרנ"ד, עמ' 14-15). תיאור זה משקף את דרכו של האוהב למחיצתו של המלך, באמצעות פיתוח שכלו מן הכוח אל הפועל. מכאן ואילך ממשיכים פריצול ושלמה בן יהודה להציג את ההמון כעוֹנִים לחכם המתואר, ועל כך כבר עמדנו לעיל.

129 חשק שלמה, דף 77 ב; בית יעקב, דף א66. ריה"ל עצמו מתחבט בספר הכוזרי בשאלת המוסר הממוצע והמתון מול הסגפנות. ראה ח"ה בן-ששון, 'החברה בהגותו של יהודה הלוי', בתוך משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח, עמ' 91-92. יוחנן סילמן מבאר את התפיסה הפרישותית כמאפיינת את הגותו המוקדמת של ריה"ל, בניגוד לתפיסות החברתיות שבהגותו המאוחרת. ראה בין פילוסוף לנביא (לעיל הערה 41), עמ' 93-95. והשווה למאמרי 'המתח בין המוסר המתון למוסר האסקטי', עמ' 190-192. פרשני הכוזרי מעמידים התלבטות זו באור אינטלקטואלי מובהק, שהרי ההתבודדות והפרישות הן צורך ההשכלה מחד גיסא, ונובעות ממנה בשלב הדבקות מאידך גיסא.

130 חשק שלמה, שם. פריצול, המבטא אותה תפיסה פרישותית במילים אחרות, מסתייע במובאה מתוך החיבור התאולוגי לאריסטו. פריצול העתיק כנראה מפירושו של ר' יצחק בן ידעיה לאגדה: 'זוה משפט החסיד והשלם, כמו שאמ' אריסטו, לפעמי' אני מתיחד בעצמי ואסיר גופי, והייתי כאילו אני עצם פשוט בלי גוף, ואראה בעצמי מהיופי וההדר מה שאעמוד תמה ומשתומם, ואני אדם; כי אני חלק מחלקי העולם העליון השלם; ואני בעל חיים; ואחר שיתאמת זה אצלי אעלה במחשבתי מהעולם הזה אל העלה האלהית' (בית יעקב, דף א66; מובא גם בעדות לישראל, בפירוש לכוזרי א, קג בעניין הישארות הנפש, ובחשק שלמה בפירוש התפיסה הפרישותית שבכוזרי ג, א, בדף 50 א). למקורות פירוש זה ולהשלכותיו המשיחיות ראה ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 128-130.

סיכום

הנושאים שנסקרו במסגרת זו הם בבחינת פרטים המלמדים על הכלל. וכלל זה הוא: הוגי החוג ראו בספר הכוזרי טקסט הנתון לפרשנות פילוסופית טהורה, ויצקו לתוכו תכנים פילוסופיים מובהקים. הנושאים שנידונו מלמדים, שפרשנות זו מבארת את ספר הכוזרי בניגוד למגמתו ולאופיו המקוריים. ספר זה מוצג כמעודד את הידיעה וההשכלה, וכממקד את עיקר שלמותו של האדם באידאליים אלו. עקרונותיו של הרמב"ם הפכו גורם מרכזי ושליט בפירושי הכוזרי של החוג בפרובנס, החל במושגים המהותיים ביותר של ספר זה (עניין אלוהי, בחירה וכדומה) וכלה בפירושים לקטעים שוליים.¹³¹

דומה כי התנופה של הפרשנות השכלתנית לספר הכוזרי בראשית המאה ה-15 מלמדת כמה וכמה דברים על האווירה הרעיונית והתרבותית ששררה בפרובנס באותה תקופה: (א) שכלתנות. התופעה של חוג שכלתני מובהק היא המשך ישיר להתעניינות הכללית של חכמי פרובנס בספרות הפילוסופית השכלתנית במאות ה-13 וה-14, התעניינות שהתבטאה בריבוי התרגומים מן הספרות הפילוסופית הכללית ובהרחבת אופקי הפרשנות הפילוסופית.¹³² הוגי החוג מצטטים שוב ושוב מתוך חיבוריהם של אריסטו ושל אבן רשד. במסגרת הפירוש לספר הכוזרי ההוגים מציעים פרשנות אלגורית לפסוקים, לאגדות חז"ל ולספר יצירה.¹³³ פראט

131 כאמור, במסגרת זו הצבענו על הפירושים הבולטים על פי נושאי היסוד שקבענו מראש. אך פרשנות זו נוגעת לפרטים רבים אחרים, כמו למשל לעקרונות תורת הטבע האריסטוטלית-מימונית, ואציע שתי דוגמאות לכך הלקוחות מתוך פירוש ספר יצירה (כוזרי ד, כה), והנסבות על אותו עיקרון מתוך תורת הטבע האריסטוטלית (פיסיקה 9): (א) בתיאור הבריאה על פי ספר יצירה נזכר הביטוי 'ועשה את שאינו ישנו' (ספר יצירה ב, ו). שלושת הפרשנים מבארים את פירושו של ריה"ל למונח שאינו כמזהה אותו עם המושג האריסטוטלי היעדר יחסי (סטריס). היעדר זה משקף את השתקקותו של החומר לצורה מעולה יותר (בית יעקב, דף 117ב; עדות לישראל, דף 151א; חשק שלמה, דפים 123ב — 124א). זיהוי השטן עם ההיעדר היחסי מצוי במורה הנבוכים ג, כב, וראה בפירושו של ר' אשר קרשקש שם (מורה הנבוכים עם פירושה של אפודי, אברבנאל ואחרים, ירושלים תש"ך, דף לב, א). (ב) את דברי ספר יצירה א, יא 'עשן כמין ערוגה' מפרשים הוגי החוג: 'ר"ל המייה ותאוה, מלשון כאל תערג (תהלים מב, ב), כי החומר ישתוקק אל הצורה כמו שישתוקק החסר אל השלמות' (בית יעקב, דף 118א; עדות לישראל, דף 152א; חשק שלמה, דף 124ב). להשתוקקות החומר לצורה, שהיא כאמור עיקרון אריסטוטלי, אין רמז בדבריו של ריה"ל על אתר. על סוגיות בפירוש ספר יצירה לריה"ל שבהן הוא מתקרב לגישת הרמב"ם ראה R. Jospe, 'Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezirah: Some Comments', *Revue des études juives* 149 (1990), pp. 397-398.

132 ראה לכך M. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, pp. 113-114 etc.; I. Twersky, 'Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry', *Journal of World History* 11 (1986), pp. 202-203; L.V. Berman, 'Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator', in A. Altman (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA & London 1967, pp. 289-320.

133 מתוך מבחר הדוגמאות אציין את ההתאמה המפורטת של מערך העגולות הרעיוניות (כפי שהוא מופיע בספרו של אלבטליוסי ומועתק בספר מאזני העיונים, שכזכור יוחס בידי הוגי החוג לאבן רשד) לפסוקי מזמור קמח בספר תהלים. ההוגים מביאים סכמה זו בשם פראט מימון (בית יעקב, דף 123ב; עדות לישראל, דף 158ב; חשק שלמה, דף 131א).

מימון, מורם של שלושת הפרשנים, המשיך את דרכם של משה אבן תיבון ולוי בן אברהם בחיבור מיוחד שהקדיש לפרשנות האלגורית. תלמידיו של פראט ממשיכים מגמה זו תוך כדי שילובה במסגרת הפרשנית לספר הכוזרי.

(ב) מתינות. ההתמקדות בספר הכוזרי מלמדת כי שכלתנות זו לא גבלה בקיצוניות מסוג האווירואיזם, וכי הוגים אלו ניסו לשלב ולמזג אותה בהשקפת העולם התורנית. הוגים אלו יכלו באותה מידה להתמקד בפרשנות מורה הנבוכים; אך נראה שהמוטיבים הפרטניים שבספר הכוזרי, וכן אופיו הכללי של החיבור, מרחיקים מן התווית השכלתנית הקיצונית ומכשירים את העיסוק הפילוסופי.

נראה שהפרשנות לכוזרי לא הייתה בבחינת עלה תאנה, או מתן הכשר לפעילות שכלתנית בלבד. ייתכן שפרשנות זו מבטאת באמת ובתמים את רצונם הכן של ההוגים לשלב בכפיפה אחת תורה וחכמה; מסורת נאמנה ומחקר מדעי. עובדה זו משתקפת בכך שההוגים פירשו את כל ספר הכוזרי, כולל הקטעים המבקרים את הפילוסופיה. חלק מן הקטעים הללו נתבארו כפשוטם.¹³⁴ וכך נדמה שההוגים אכן התכוונו להחזיק ביסודות השכלתנות בד בבד עם האמונה בייחודיות ההתגלות.

(ג) פולמוס. לפי דברינו נראה, שהטענה שכאילו נדמו הדיו של הוויכוח על החכמות אין לה מקום יותר;¹³⁵ להפך, שאלת העמדת החכמה מול התורה המשיכה להעסיק את הדעת, והעמדה שנקטו הוגי החוג יש לה משקל משמעותי בהקשר זה. צירוף ספר הכוזרי לספריית השכלתנות באמצעות פרשנות מתאימה מעיד כשבעה עדים על הרצון להצדיק את העיון השכלי ואת הערך העליון שניתן לרכישת הידע. התבטאויות חבויות של ההוגים בדבר הרשות לחקור וללמוד מורה על עמדתם בתחום זה. הפירוש המובא על דברי ספר יצירה 'הבן בחכמה וחכם בבינה' (א), מלמד על עמדת הוגי החוג בעניין לימוד הפילוסופיה יותר מכל: 'רמז הנה בכל חכמות הפילוסופין[ת], ושם מלותיו וצוה להתעסק בהם'.¹³⁶

מכאן עולה, שחקר חוג פרשני הכוזרי תורם לא רק להבנת אורחות ההתפלספות היהודית בסוף ימי הביניים, אלא הוא מסייע להבנת האקלים התרבותי וההיסטורי בתקופה זו. כמו כן, יצירת החוג מלמדת על כוחה המכריע של הפרשנות כגורם רעיוני ופילוסופי מרכזי בעולמם של חכמי ימי הביניים.

134 מגמה זו משתקפת בבירור בכך שפריצול מזהה את ביקורתו החרפה של ריה"ל על הפילוסופים ככוזרי ה, יד לביקורתו של הרמב"ם על האסטרונומיה של אריסטו במורה ב, יט (בית יעקב, דף 145א). הווי אומר: ההוגים לא התעלמו מן הביקורת המובעת בספר הכוזרי; אדרבה, הם ניסו להעמיד ביקורת זו בקנה אחד עם השקפת עולמם המימונית.

135 כטענתו של א"ש הלקין. ראה 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 35-55. במאמר אחר סתרתי טענה זו לגבי ספרד, ובדיון הנוכחי היא מופרכת גם באשר להגות חכמי פרובנס. ראה ד' שוורץ, 'הירידה הרוחנית-דתית' (לעיל הערה 59).

136 בית יעקב דף 110א; חשק שלמה, דף 116א. דברים אלו מובאים בשם פירושם של נסים אבן מלכה (אביו של יהודה אבן מלכה [?]) לספר יצירה. פירוש זה לא נמצא עדיין, ושמה התחלפו לפרשנים שמותיהם של האב והבן.

מהדורתנו

פירושו של ר' שלמה בן יהודה מלוניל לספר הכוזרי, 'חשק שלמה', יוצא לאור בשלמותו מתוך כ"י אוקספורד-בודלי 2388 (Opp. Add. 4⁰114). ממדיו של כתב היד הם 14.9 ס"מ x 20.3 ס"מ, ועוביו 2.8 ס"מ. בכל עמוד יש 30 שורות. תיאורו של כתב היד מצוי בקטלוג נויבאוואר.¹³⁷ ליקוטים מ'חשק שלמה' למאמרים שלישי ורביעי שרדו בכ"י קימברידג' Add. 539 (יסומן ק). בצידי הליקוט הראשון נכתב 'יש פירוש אחד קדמון על הכוזרי נקרא חשק שלמה'. ציינו חילופי נוסחאות מתוך כ"י זה על אף שהשינויים פעוטים. כתב יד טורינו B.IV, 36 (יסומן ט), שהכיל את הפירוש, ניזוק בשרפה שהייתה בשנת 1904. שרידי כתב היד מלמדים שהנוסח שבו זהה כמעט לחלוטין לכ"י אוקספורד.

במהדורה זו הוספתי הערות של הבהרה, ובמקום שהמחבר הביא יותר מפירוש אחד אף עמדתי על ההבדל שבין הפירושים השונים. לעתים מזומנות הערתי על מקבילות, בעיקר מתוך פירוש ר' נתנאל כספי (על פי כתב יד פריס 677), כאמת מידה להתקמות הפרשנות והשיח האינטלקטואלי בקרב הוגי החוג. מאחר שהפירושים התגבשו מתוך הרצאותיו של פראט מימון, וברוב המקרים אותו העניין התוכני מסוכם במילים שונות ובסגנון משתנה, הבאתי את דבריו של כספי כעדות לשיח החי והתוסס. נמנעתי מפירוש מקיף ועקיב המתייחס לטקסט של הכוזרי והסתפקתי בציון מקורות, שכן ביאורים על ספר הכוזרי כשלעצמו מצויים כיום לרוב בידי הקוראים.

לבסוף אביע תודתי לקרן הזיכרון לתרבות היהודית ולקרן המחקר ע"ש אהרן ורחל דהאן מטעם אוניברסיטת בר-אילן בראשותו של פרופ' אפרים חזן על תמיכתם במהדורה זו, שהכנתה ארכה שנים לא מעטות. תודה גם לפרופסורים עזרא פליישר ז"ל, בנימין בר תקוה, דוד וידרקר, צבי לנגרמן, דניאל לסקר, גד פרוידנטל, ברונו קיאזה, חיים קרייסל, לד"ר גבריאל בירנבאום ושלמה סלע ולמר בנימין ריצ'לר. אברהם בן איתי סייע אף הוא רבות להכנת מהדורה זו בקפדנותו ובעינו הפקוחה. צוות הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, מרגלית אבישר מנהלת ההוצאה, ענת גל, אן למדן וחני אהרונר התמודדו עם מלאכה מורכבת וסבוכה אף יכלו לה. גילה, רעייתי האהובה, סייעה רבות בעצה, תושיה ותבונה. אחרונים חביבים, תלמידי ירון ליבוביץ ורועי זק, שללא סיועם המאומץ לא הייתה מהדורה זו רואה את אור הדפוס. שותפים הם ליצירה.

קיצורים ביבליוגרפיים של כתבי החוג

בית יעקב = ר' יעקב פריצול, בית יעקב, כ"י ברלין 124 (Ms. Or. Qu. 653), ס' (= סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבירושלים) 1777.
פירוש כספי = ר' נתנאל כספי, פירוש לספר הכוזרי (להלן עדות לישראל), כ"י פריס Hébr. 677/1 (ס' 115555).
פירוש לבתי הנפש = ר' שלמה בן מנחם (פראט מימון), פירוש לחיבור בתי הנפש, כ"י פריס Hébr 981 (ס' 33988).

¹³⁷ *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886, p. 836. ר' נתנאל כספי העיר הערות אחדות בצדי כתב היד.

פירוש לרוח חן = ר' נתנאל כספי, פירוש לספר רוח חן, כ"י פרמא 395/3 (ס' 13419), דפים 9-13.
פירוש לשמונה פרקים = ר' נתנאל כספי, פירוש לשמונה פרקים לרמב"ם, כ"י פרמא 395/4,
דפים 13-15.

ציטוט המקור הערבי של ספר הכוזרי לקוח מתוך כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אל ד'ליל (אלכתאב
אלכ'זרי), מהדורת ד"צ בנעט וח' בן-שמאי, ירושלים תשל"ז.
הטקסט של ספר הכוזרי מובא על פי דפוס ויניציאה ש"ז.