

תרביץ

על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי

Author(s): שלמה פינס

Reviewed work(s):

Source: *Tarbiz* / אלול (תשמ"ח תמוז-אלול), כרך נו, חוברת ד (תשמ"ח תמוז-אלול), pp. 511-540

Published by: [Mandel Institute for Jewish Studies/ "](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70017004>

Accessed: 10/11/2011 11:12

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies/ " is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tarbiz* /.

<http://www.jstor.org>

על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי

מאת

שלמה פינס

במאמר, שפרסם בשנת 1981 מביא פנטון¹ קטעים המיוחסים לאברהם החסיד, שאותו הוא מזהה, במידה רבה של סבירות, עם האישי שהיה מורו ורבו של אברהם בן הרמב"ם. הקטעים כתובים ערבית באותיות עבריות, ובשני שבהם נמצאת הפסקה שלהלן:²

ואלי הדין אלמעניין אלשאבה פי פסוקי קולה תע' 'כי מי גוי אשר לו אלהים קרובים אליו' וגו'; 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים' וגו'. פאול ידאק מנה קרב אתגלי וכשף אלכצאיר אלטאהרה ואלקלביה ותנוירהא ואלב' באלתשריע באלחקים ומשפטים [] מקאם אלכשף דלך קו' ואתי צוה [יי] בעת ההיא ללמד אתכאם [!] חקים [ומשפ]טים, ואלמדאק מן בעת ההיא [קאל] עס' מן דא אלדי מן סאיר [אל] אמם לה חט' מן אלאהה פי טהור רוחאניתה למתעבדיה פי אי וקת שאו ופי אי מכאן שאו כטהור תגלי אלאהנא נחן אלדי הו אלחק תע' חית' תהיינא לה ואסתעדינא [!] ללקאיה וחמינא אנפסנא עלי עדד אנפאסנא ממא יקטענא ענה. ואולאיך ישתרטו פי אלוקוף לאלאהתהם אוקאת מכצועה ואתצאלאת וקראנאת מחדודה ולא יכון דאלך איצא לקביל ככיר אגמעוה וכלה בל לאחא[ד] מנה[.]

ובתרגום:

לגבי שני העניינים הללו יש דמיון בפסוקי דברו יתעלה [דב' ג, ז-ח] 'כי מי גוי אשר לו אלהים קרובים אליו' וגו'; 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים' וגו'. [הפסוק] הראשון מבינים ממנו [הבנה מיסטית] את קרבת ההתגלות³ ופקיחת הראייה

¹ P. Fenton, 'Judaeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham He-Hasid the Jewish Sūfi', *Journal of Semitic Studies*, 26, pp. 47-72

² שם, עמ' 61-62. התרגום האנגלי של הפסקה בא בעמ' 65.

³ =תגלי. 'התגלות' בקטע זה כוונתה לכך שהאל מתגלה, שלא כמשמעותה המקובלת בעברית של ימינו, הוזה עם revelation.

החיצונית וזו שבלב והארטן [ואילו הפסוק] השני [המדובר בו] בחקיקת החוקים והמשפטים [?] ומקום הגילוי זהו דברו [דב' ג, יד] 'יְאֵתִי צְנָה יי בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים'. [אשר] למשמעות המיסטית של 'בעת ההיא' כי בקרב שאר האומות [נפל] בגורלו מאלהיו שהרוחניות של [האלוה] שלו תופיע לעובדים אותו בכל זמן שהם ירצו, כמות שמופיעה התגלות אלהינו אשר הוא חק⁴ [אמת] יתעלה כשאנחנו מכשירים ומכינים עצמנו למפגש אתו ושומרים את נפשתינו על אף מספרנו⁵ מ[כל] דבר שיפרידנו ממנו. ואילו הללו⁶ מקציבים לעמידה⁷ לפני אלהיהם זמנים מיוחדים. והדבקויות והתחברויות⁸ מוגדרות. בנוסף לכך אין זה קורה [אצלם] לקהל גדול בכללותו, אלא רק ליחידים שבקרבו.

לעניינינו חשוב, כי בהתייחסו לאלהי שאר האומות המחבר מדבר על ה'רוחניות' ('רוחאניה') שלהם, המופיעה למאמינים רק בזמנים ובתנאים מסוימים. אשר לאלהי ישראל, לא מדובר על ה'רוחניות' שלו אלא על התגלותו ('תגלי'), ונרמז, שהתגלות זו התקיימה במעמד הר סיני, אבל לא רק שם. דומה, שמחבר הפסקה הנדונה אינו מטיל שום ספק בקיומם הממשי של אלהי שאר האומות, ומוקשה הוא, האם על אלה נמנה גם אלהי המוסלמים או שמא הכוונה רק אליו בלבד⁹ ייתכן, שהערתו של פנטון (לעיל, הערה 7) רומזת להשערה האחרונה. מכל מקום, השערה זו פירושה, כמובן, שבעל הפסקה גורס – בניגוד, למשל, לדעתו של הרמב"ם – הפרדה מוחשית בין אלהי ישראל לבין אלהי האיסלאם, והיא מעוררת עוד כמה קשיים. אולם ההנחה, שהיא אולי סבירה יותר, שאלהי שאר האומות אינם אלא האלים הפאגאניים, כרוכה גם היא בקשיים, והעניין נשאר סתום. במאמרו, העתיד לצאת לאור בקרוב, מנתח אידל⁹ את משמעותו של המונח 'רוחניות' אצל המקובלים (האסכולה של אברהם אבולעפיה, קורדובירו ועוד), מצד אחד, ואצל החסידים, מצד שני, ועומד במיוחד על התפקיד שמילא מונח זה בתפיסתם השונה את התפילה. מאמרי, לעומת זאת, מנסה (בחלקו הראשון) להתחקות על מקורותיו של המונח ('רוחאניה' = 'רוחניות') בספרות הערבית ובספרות העולם העתיק. בחלק השני של המאמר

⁴ חק (אמת) הוא שם האל שהצופים המוסלמים משתמשים בו לרוב.

⁵ 'עלי עמד אנפאסנא'. קיבלתי את תרגומו של פנטון, אף כי בערבית תקנית משמעות 'אנפאסנא' אינה 'נפשתינו', אלא 'נשימותינו'.

⁶ שאר האומות.

⁷ לפי פנטון, ייתכן שהמלה 'וקף' יש בה רמזיה לעמידתם של המוסלמים לפני ההר עראפאת, בטקס שהם מקיימים במסגרת העלייה לרגל למכה. ההשערה הזאת היא סבירה, אבל בנוסף לכך יש להביא בחשבון גם את משמעותה במינוח הצופי של המלים 'וקף', 'מוקף'. שמו של חיבור צופי ידוע הוא 'כתאב אל-מואקף', והשם רומז על הדרגות ה'העמידות' השונות בחייו של הצופי. מכל מקום, אין ודאות שבדברו על אלהי האומות האחרות מתכוון מחבר הפסקה שלנו, בין השאר, גם לאללה, אלהי המוסלמים.

⁸ = 'קראא'ת'; למונח הזה יש גם משמעות אסטרוולוגית.

⁹ M. Idel, 'Perception of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century' (בדפוס).

אדון בהקשרם של הדברים בפסקה אחת של הרמב"ם, וכיתר הרחבה — במשנתו של יהודה הלוי.

[א]

ראשון הטקסטים הערביים-המוסלמיים שישמשו אותנו הוא החיבור 'כתאב אל-מלל ואל-נחל' למחמד אבן אל-כרים אל-שהרסתאני (מת בשנת 1153). בספר זה, המתאר את הדתות ואת הכיתות השונות, מוקדש פרק אחד לאצחאב אל-רוחאניא.¹⁰ לפי תיאורו של אל-שהרסתאני סבורים אנשי הכת הזאת שהרוחאניון, המטוהרים מן החומרים ומן הכוחות הגשמיים ונעלים על התנועות המקומיות והשינויים שבזמן, הם המתווכים בין האל בורא העולם לבין בני-תמותה. את התורה הזאת קיבלו אנשי הכת ממוריהם הראשונים, עאדימון (Agathodaimon) והרמס. לפי דעתם (עמ' 111 ואילך):

הרוחאניא מְקַבְּלוֹת אֶת כּוּחַן מְנוּכְחוֹת הָאֵל [אֶל-חֲצֵרָה אֶל-אֱלֹהִיָּה] וּמְשַׁפְּעוֹת אֶת הַשְּׁפַע עַל הַנְּמַצָּאִים הַשְּׁפִלִים. אֱלוּ מֵהֵן מְנַהִיגוֹת אֶת שְׁבַעַת כּוֹכְבֵי-הַלַּכְתּ בְּגַלְגְּלֵיהֶם; וְאֵילּוּ כּוֹכְבֵי-הַלַּכְתּ הֵם הַיְכָלוֹת [הַיְאֻכָּל] שְׁלֵהֶן, כִּי כָל רוּחָאנִי יֵשׁ לָהּ הַיְכָל וְלִכָּל יֵשׁ גַּלְגַּל, וַיְחַס הַרוּחָאנִי אֶל הַהֵיכָל, שֶׁהוּא מִיּוֹחַד לָהּ, הוּא כִּיחַס הַרוּחַ אֶל הַגּוֹף הָאוּרְגָאנִי. הַיָּא רַבּוּ וּמְנַהִיגוּ וְהִיָּא אֲשֶׁר מְסוּכְבַּת אוֹתוֹ, וְהֵן קוֹרְאוֹת לְהַיְכָלִים אֲדוֹנִים [אַרְבָּאב] וּלְפַעֲמִים הֵן קוֹרְאוֹת לָהֶם אַבוֹת [אַבְא'] וְלִיסוּדוֹת אִמָּהוֹת [אַמָּהָא]. פְּעוּלָתָם הִיא הַנְּעָתָם [שֶׁל הַגַּלְגָּלִים וְשֶׁל כּוֹכְבֵי הַלַּכְתּ] לְפִי מִידָה מִיּוֹחַדָּת [לָהֶם, זֹאת] כְּדִי שִׁיתְהוּוּ [כְּתוּצָאָה] מֵהַתְּנוּעוֹת הַלְּלוּ הַרְכָּבִים וּמִזִּיגוֹת ב[דְּבָרִים] הַמּוּרְכָבִים וּבַעֲקֻבוֹתֵיהֶם יִתְהוּוּ כּוּחוֹת גְּשְׁמִיִּים; עֲלֵיהֶם יוֹרְכּוּ נַפְשוֹת רוּחָנוֹת כְּגוֹן מִינֵי הַצְּמָחִים וּמִינֵי בַעֲלֵי-הַחַיִּים. לְפַעֲמִים הַשְּׁפַעוֹת [תְּתַאֲתִירָאֵת] הֵן כְּלָלִיּוֹת, בְּנִבְעֵן מְרוּחָנִי כְּלָלִי, וּלְפַעֲמִים הֵן חֲלֻקִּיּוֹת, בְּנִבְעֵן מְרוּחָנִי חֲלֻקִּי. לְגַבִּי הַסּוּג מְטָרוֹת יֵשׁ מְלֹאךְ [מְלֹךְ] וְלְגַבִּי כָּל טִיפָה יֵשׁ מְלֹאךְ. וְאֱלוּ מֵהֵן [מֵהַרוּחָנוֹת] הֵן מְנַהִיגוֹת אֶת הַתּוֹפְעוֹת הַמִּיטְיָאוּרולוֹגִיּוֹת [אַל-אַתָּאֵר אֶל-עֲלוּיָה] הַמּוֹפִיעוֹת בְּאוּר [גְּוִי]. אֶת מָה שְׁעוֹלָה מֵהָאֲדָמָה, יוֹרֵד אֵלֶיהָ דּוֹגְמַת הַמְטָרוֹת וְהַשְּׁלָגִים וְהַבְּרֵד וְהַרוּחוֹת... וְמָה שְׁקוֹרָה עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה כְּרַעֲשִׁים וְהַמִּים וְהָאֲדִים וְכוּלֵי. יֵשׁ, כְּמוֹ-כֵן, רוּחָנוֹת הַמְשַׁמְשׁוֹת כְּמַתּוּכּוֹת לְכוּחוֹת הַמְתַּפְּשָׁטִים בְּכָל הַנְּמַצָּאוֹת וּכְמִנְהִיגוֹת לְהַשְׁגָּחָה הַמְתַּפְּשָׁטָה בְּכָל הַיְקוּם, בְּצוּרָה כּוֹ, שְׁאִיֵּן נְמַצָּא שְׁאִיֵּן לְגַבִּי כּוֹחַ וְהַדְּרָכָה, אִם הוּא עֲשׂוּי לְקַבֵּל אֶת שְׁנֵי אֱלֹהִים.

אנחנו למדים, אפוא, שקיימים סוגים שונים של רוחאניא. על הסוג אחד נמנות אלה, המנהיגות והמניעות את כוכבי-הלכת וגלגליהם של אלה, ועל הסוג השני (כפי שמסתבר,

¹⁰ אבן אל-כרים אל-שהרסתאני, כתאב אל-מלל ואל-נחל, כ. קאהיר 1948, עמ' 108 ואילך.

רוחאניאת נחותות יותר), אלה אשר עיסוקן בתופעות המיטיאורולוגיות ובתופעות המתרחשות על-פני האדמה.

ומעמ' 109 ואילך:

עלינו לבקש את צרכינו מאת הרוחאניאת, העשויות לסנגר עלינו בפני כוראם ובוראנו. ראוי להכין את עצמנו [לפנייה] אל הרוחאניאת על-ידי היטהרות, תפילה, מתן צדקה, צום, הקרבת קרבנות, הקטרת קטורת, פעולות מאגיות מסוימות ועוד. באופן כזה נפשותיהם של אלה המקיימים את העבודה הזאת מקבלות את ההכנה והסיוע [השפע] הדרושים, ללא מתווכים, מבחינת המעמד נמצאים הם על מישור אחד עם אלה המתיימרים להיות נביאים. אנשי הכת אומרים: הנביאים שייכים לאותו מין שאנחנו [שייכים אליו]. יש להם אותה צורה שלנו. הם שותפים לנו מבחינת החומר, אוכלים ושותים אותם הדברים שאנחנו [אוכלים ושותים]. הם אנשים כמותנו. משום מה עלינו לציית להם, ואיזה יתרון יש להם המחייב אותנו ללכת אחריהם?

אחרי ההרצאה על דעות ה'אצחאב אל-רוחאניאת' מביא אל-שהרסתאני (עמ' 117 ואילך) ויכוח ארוך שהתקיים, לפי דבריו, בין החונפא והצאבאה: הראשונים מאמינים שהנביאים הם המתווכים בין האל לבין האדם, בעוד שהאחרונים מייחסים תפקיד זה לרוחאניאת. בוויכוח זה ידם של החונפא היא על העליונה.¹¹ אסתפק כאן בהבאה חלקית של הטענה הראשונה של הצאבאה ורמיזה לתשובת החונפא. הצאבאה אומרים (עמ' 117):

הרוחאניאת נבראו יש מאין, לא מחומר [מאדה] ולא מהיולי והם כולם עצמות [גוהר] אחד וממקור אחד. ועצמותם היא אורות טהורים שאין בהם חושך ... [ואילו] המין האנושי מורכב מארבעת היסודות שמחוכרנים] מחומר וצורה, והיסודות, מטבעם, הם גם מנוגדים וגם מתואמים. שניים מהם מתואמים ושניים סולדים זה מזה ... ואין הנברא יש מאין דומה לנוצר ממשוהו. והחומר וההיולי הם מקור הרע ומבוע ההפסד. איך יהיה, אפוא, המורכב מהם ומן הצורה כ[מי שיש לו] צורה בלבד. ואיך יישווה החושך לאור ...

החונפא טוענים בתשובתם, כי השלילה ששוללים הצאבאה את המתווך בשר-ודם (דהיינו, את תפקיד הנביאים) אינה מביאה בחשבון את העובדה, שבחיבור בין הרוחני

¹¹ וראה על כך, ביתר הרחבה, במאמרי: 'Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*', באתר *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II (1980), pp. 165–251. באותו מאמר גם הבאתי את ההשערה, הנראית לי כסבירה, שוויכוח בדוי זה היה לו מקור (או שמא היו לו מקורות אחדים) בספרות הכת השיעית של האיסמאעילייה, ששמה את הדגש על העקרון ההירארכי, דהיינו, על הבדלי הדרגות המפרידים בין בני-האדם.

והגשמי (שקיים אצל האדם ובפרט אצל הנביא) אין הצד הגשמי מפחית מן הצד הרוחני, אלא [יכול] לעשות אותו יותר מושלם.

נעבור עתה אל החיבור 'רסאיל אכואן אל-צפא', שהוא קובץ של מאמרים האמורים לשמש אנציקלופדיה של המדעים ושל תחומי-הידע השונים. באנציקלופדיה זאת, שמחבריה חיו, כנראה, בעיראק במאה העשירית, ניתן למצוא ביטוי להשקפותיה של הכת האיסמאעילית, אך קשה לקבוע לאיזה זרם בכת הזאת השתייכו המחברים. בכמה מקומות בחיבור נדון המושג 'רוחאניאת'. כך, למשל, בקטע שלהלן:¹²

מגרם השמש יתפשט כוח רוחני [קוה רוחאניה] שיחדור בעולם כולו, בגלגליו וביסודות טבעיותו ותולדותו, ובכל הגופים [אגסאד] שלו, הכלליים והחלקיים, ובאמצעותו תהיה הצלחת ישותו ותמימותה ושלמות התמדתו, ממש כמו שנשלח החום מן הלב על-ידי החום המיוחד לו מטבעו [אל-חרארה אל-גריזיה] בכל חלקי הגוף [אל-ג'סד] ובה יהיו חיי הגוף האורגאני [אל-בדן] והצלחת הגוף. הפילוסופים קוראים לכוח הזה ולמה שמתפשט ממנו בעולם 'רוחניאת השמש'.... והנמוס (הדתי; 'אלנאמוס') קורא לו 'מלאך בעל חילות ועוזרים', ואסראפיל, שהוא בעל הצורות, הוא אחד מהם.

כל יתר כוכבי-הלכת [כידוע, השמש והירח מסווגים בתורת שכאלה] יש להם רוחאניות המתפשטות בכל העולם. לכל אחת מאלה יש אותו הייחוד שיש לכוכב-הלכת שהיא מתייחסת אליו. השבתאי הוא התואם את הטחול בגוף אשר תפקידו הוא למנוע את חלקי הגוף מלהיות נוזלים. גם רוחאניאת שבתאי, כמו רוחאניאת כוכבי-הלכת הנותרים, מכוונת בנאמוס, דהיינו, בתורה הדתית, מלאכי חילות ועוזרים, ואחד מהם הוא מלאך המוות. באמצעותן באים בכל הנמצאים המאמץ וההתעוררות, המכוונים למבוקש, והמרץ ביחס למעשים והמלאכות והשאיפה לתכליות, בכוונה להשיג את השלמות. בתורה הדתית נקראים הרוחאניאת האלה 'מלאך בעל חילות ועוזרים', שאחד מהם הוא גבריאל; שייכים להם גם זה אשר חולש על החרון וגם כל אוצרי הגיהנום. לרוחאניאת האלה תואמת המרה.

הצדק תואם את הכבוד, ובאמצעות הרוחאניאת שלו, המתפשטות בעולם כולו, מתבצעים חיבור והסכמה בין הטבעים לבין הכוחות המנוגדים והסולדים זה מזה, ומתקיים הסדר בעולם. הרוחאניאת האלו מכוונות גם הן בתורה הדתית מלאך בעל חילות ועוזרים, שאחד מאלה הוא רצואן. אוצר גן-עדן.

כוכב נוגה תואם בגוף את הקיבה. באמצעות הרוחאניאת שלו, כפי שהם מכוונות על-ידי הפילוסופים, החודרות בכל העולם. קיים קישוט סדר העולם, יופי סידורו

¹² רסאלה פי מאהיה אל-טבעה, קאהיר 1928, II, ראה עמ' 124-126.

וזוהר אורותיו; וכמו־כֵן התשוקה, האהבה [לכל] אלה וכל האהבות הידידותיות. הרוחאניאת של כוכב זה נקראות בתורה הדתית מלאך בעל חילות ועוזרים; שייכים לאלה אל־חור אל־עין¹³ [ואחדים] מאוצרי גן־עדן.

כוכב־הלכת שנקרא כוכב תואם בגוף את המוות, ובאמצעות הרוחאניאת שלו, כפי שהן מכונות על־ידי הפילוסופים, מתקיימים הידע והתחושה, ההשראה, ההתגלות והנבואה, וכל המדעים. הרוחאניאת האלה נקראות על־ידי התורה הדתית מלאך בעל חילות ועוזרים; שייכים לאלה שְׁרָתִי אנשי גן־עדן הכותבים האצילים שבקרבם.

והרי דברי הטקסט בקשר לירח (עמ' 126):

באותו אופן מתפשט מגרם הירח כוח רוחני; הוא חודר לכל גוף ['גסם'] העולם ואל [כל] חלקיו והוא הנפש לנמצאות בכל העולמות: לפעמים, בהתחלת החודש, הוא חודר] מעולם הגלגלים אל עולם ההוויה וההפסד, באחרית החודש מעולם ההוויה וההפסד אל עולם הגלגלים, והוא הכוח המתווך בין עולם הגלגלים, שהוא מקור ההתמדה וההישארות [בקיום], אל עולם היסודות ['אל־ארכאן'], שהוא מקור ההוויה וההפסד; [זאת] ממש כמו שמתפשט מגוף הריאה הכוח אשר באמצעותו מתקיימת הנשימה ... הפילוסופים קוראים לכוח הזה ולפעולות המתפשטות ממנו רוחאניאת הירח, ואילו התורה הדתית קוראת לו מלאך בעל חילות ועוזרים. באמצעות הכוח הזה יורדים מן השמים המלאכים, בהתגלות הנבואית, [ויורדות] הברכות, ובאמצעותו מתעלים [?] באמצעות מעשי בני־האדם אל השמים ובאמצעותו מתרוממות ['תערג'] [אל השמים], הרוחות ותולדותיהן ['אל־מעקבאת מנהם']¹⁴.

והרי מה שנאמר בטקסט בקשר לכוכב־השבת (שם):

באותו אופן מתפשט מכל כוכב [וכוכב] של כוכב־השבת כוח רוחני, אשר חודר בכל גוף העולם, החל ממרום הגלגל השמיני, אשר הוא הכיסא הנרחב ['אל כרסי אל־ואסע'], עד לסוף מרכז הארץ, ממש כמו שמתפשט אור השמש באוויר ובגופים השקופים. באמצעות הכוח הזה [משתמרות] צורות סוגי הנמצאים אשר בחומר. וכן [משתמרים] הצלחת העולם וקיום ישותו ברשותו של הבורא יתעלה ויתרומם ובאמצעותו משתמר קיומם של שוכני השמים והארץ ... ונושאי כסא־הכבוד ['אל־ערש']¹⁵ [משתייכים לרוחאניאת] האלה.

¹³ רוחאניאת' הן הנערות אשר הצדיקים מתעלסים אתן בעולם הבא.

¹⁴ המשפט התמציתי בטקסט הוא בלתי־מובן בחלקו וייתכן שהוא משובש בהוצאה הערבית.

¹⁵ אף כאן המשפט התמציתי בטקסט בלתי־מובן בחלקו, וייתכן שהוא משובש בהוצאה הערבית.

אשר למלאכים אשר השתחוו¹⁶ לאדם, אבי בני-האדם, הרי הם אלה אשר על האדמה, ממלאי מקומם של אלה אשר בגלגלים, והם נפשות כל בעלי-החיים¹⁷ אשר (השתחוין) [ומשתחווים] לאדם בציות הנגזר עליהם עד יום תחיית המתים [אל-קיאמה].

חלק גדול מן הרסאלה האחרונה¹⁸ (החמישים ושתיים) של 'אכוּאן אל-צפא', העוסקת בענייני כישוף, מוקדש לנושא הרוחאניא. בטקסט זה אנו פוגשים התייחסויות אחדות לרוחאניא של הכוכבים שדנו בהם לעיל,¹⁹ אבל גם מידע רב על רוחאניא מסוג אחר: בעמ' 463 באות ציטטות מספרו של הרמס 'המשולש בחכמה' ('אל מת'לת' באל-חכמה'), הכוללות, בין השאר, תיאורים של הפעולות אשר באמצעותן אפשר להשפיע על הרוחאניה של התאוה ('שהוה') של אדם אחד ולקשור אותה אל אדם אחר, או גם להתיר את הקשר הזה. במקרה האחרון יש לומר: 'התרת אצל פלונית בן פלונית קשר הרוחאניה של התאוה אל פלוני בן פלונית, הקשור בכוח הרוחות הרוחאניות ('אל-ארוח אל-רוחאניה') האלה, כהתרת השמש המאירה את חשכת העולם וכוחותיה. ואני ממיס אותה כמו שהשעווה נמסה באש והשלב בשמש' (עמ' 466). דוגמא נוספת: 'הוא [הרמס] אמר לו: אתה גם כן תמשוך ברוחאניתך הכללית [אל-עאמה] העושה [מעשים מאגיים; 'אל-מסתעמלה'] כל סודות ודקויות המדעים הנסתרים, כמות שקרני השמש מושכות את אורו וכוחותיו של העולם; ולא תשכיל דבר מן המדעים הנסתרים והסודות הדקות, אלא אם תמשוך אותם ברוחאניתך...' (עמ' 468).

גם הדברים הבאים מיוחסים, כפי הנראה, להרמס:

דע, כמורכך, שעצמי [ג'ואהר'] הדיבור ['אל-כלאם'; המדובר, כנראה, בהשבעה] ברוחאניא הוא שני דברים שחוברו יחד, והרוחאניה הנסתרת בגופים של העולם הקטן היא בעצמה שומעת ומשכילה; מה שמראה לך שהדיבור הזה לא נעשה באופן שאתה אמרת היא [העובדה], שבאשר למעשי הכישופים²⁰ אשר אתה עושה לגבי העולם הקטן, הרי ידובר הדיבור ['יתכלם'] בקשר להם כשהאדם אינו שומע ואינו רואה אותו, ומי שאינו שומע ואינו רואה איזה דבר, אינו מבין אותו.²¹ אלא שמגיעות

¹⁶ לפי סיפור הקוראן.

¹⁷ על מערכת הדרגות הקובעת, בין השאר, גם את הבדל הדרגה בין האדם לבין שאר בעלי-החיים, לפי תורתו של יהודה הלוי ולפי תורות הנמצאות בכתבים איסמאעיליים וברסאאיל אכוּאן אל-צפא, ראה מאמרי (לעיל, הערה 11), עמ' 178 ואילך.

¹⁸ 'רסאלה פי מאהיה אל-סחר ואל-עזאאם ואל-עין'; וייתכן, שהיא לא היתה כלולה בגרסה המקורית של ר' אכוּאן אל-צפא. הרסאלה מודפסת בחלק הרביעי של הוצאת קאהיר של ר' אכוּאן אל-צפא, עמ' 320–328.

¹⁹ למשל, בעמ' 461 מובאים דבריו של הרמס על הפעלתן המאגית ופעולותיהן של רוחאניא הירח. ²⁰ 'אל-נירנג'ת', סוג של מעשי כישוף.

²¹ עמ' 472, שורה 6 מלמטה, אני קורא: במקום 'ולם יפהמה', 'פלים יפהמה'.

אל הרוחאנייה' שלו, הנסתרת בגופו, רוחות ['ארוואח'] התערובות האלה.²² וכן גם הדיבור כש[העולם הקטן] אינו משכיל ואינו מבין ואינו רואה זאת. אחר-כך ינוע זה בפנימיותו, בהתאם למה שנעשה לגביו: [דהיינו, בעוררה] אהבה או שנאה, בקשרו או בהתירו אותו וכיצא באלה. כמו-כן גם [במה שנוגע] לבעלי-החיים הנעים: הכוחות האלה מגיעות לרוחאנייה' שלהם, המסתתרת בהם, כשהם אינם מבינים ואינם משכילים ואינם רואים... ואין המעשים המאגיים הללו ['אל נירנג'את'], הנעשים ביחס לבעלי-החיים הנעים, מופלאים יותר מהמעשים המופלאים הנעשים ביחס לעולם הקטן (עמ' 472–473).

שני המשפטים האחרונים הם התשובה לשאלה שנשאלה קודם-לכן (עמ' 472), ביחס למשמעות הדיבור המאגי ('אל-כלאם') המופנה אל בעלי-חיים חסרי-שכל ותבונה. דוגמא אחרת ניתן למצוא בעמ' 467 של חיבור זה, בדברי ההשבעה שלהלן: 'הברחתי וגירשתי בכוח הכוחות הרוחאניות ('אל-ארוואח אל-רוחאנייה') האלה את הרוחאנייה' של השרצים ['אל-הואם'], של הדבורים וחיות-הטרף ההורגות, כמו שהאור מבריא את החושך וכמו שחתולים מגרשים עכברים'. ואילו בעמ' 476 מדובר על הרוחאנייה' של הציפור, והכוונה, כנראה, לכל הציפורים על מיניהן השונים.

בעוד שאצל אל-שהרסתאני וברסאלה' של אכואן אל-צפא שציטטנו לעיל (וגם במקומות אחרים בחיבור זה) תורת הרוחאניאת מופיעה בקשר עם הכוכבים והגלגלים,²³ ברסאלה' החמישים ושתים (על הכישוף) אנו מוצאים קביעות והוראות לגבי הרוחאניאת שהן שונות מכל מה שמובא במקורות הראשונים. אנו למדים, שלכל אדם יש רוחאנייה' משלו, וכך גם לכוח שבאדם, כמו התאוה, וכמו-כן למינים שונים של בעלי-חיים כמו הצפרים, השרצים וחיות-טרף — לכולם, לכל פרט שבמינים או בסוגים אלה, יש רוחאנייה' משלו. על הדוגמאות שהובאו אפשר להוסיף כהנה וכהנה, אך לא זה המקום להרחיב בעניין תפיסה זו.²⁴ הדוגמא שאדון בה עתה היא הספר המאגי הערבי 'גיאיה אל-חכים' ('תכלית החכם'). החיבור, שבתרגומו הלאטיני הוא קרוי 'Picatrix', זכה (במלואו או בחלקו) לשלושה

²² נראה, שהכוונה לתערובות שמשתמשים בהן במעשה המאגי.

²³ אף כי תפיסת הרוחאניאת בר' אכואן אל-צפא שונה, כפי שראינו, מזו של אל-שהרסתאני.

²⁴ בכתב-יד איסמאעילי הקרוי 'אל-רסאלה אל-גאמעה', שנועד להיות מעין סיכום של 'רסאאל אכואן אל-צפא' וגם לגלות את משמעותן האוטוריית של אחדות מהרסאאל האלה, אנו מוצאים פירוט של המעשים המבוצעים באמצעות טליסמאות, הקשורות בפעולות הרוחאניאת (אל-רסאלה אל-גאמעה, ב, קאהיר 1961, עמ' 390). בעמ' 391 נזכרות תופעות טבעיות שונות ונאמר: 'כל הדברים הדקים, והמצבים הנעלים האלה, מופיעים בעולם בגלל כוחות פועלים וחודרים ורוחות קלות ומהירות נעלות שהם אינם נראים ואינם נתפסים בחושים שנקראים רוחאניון. בשם 'אל-רוחאניון' נקראות גם ישויות שיש להן מקום מוגדר בהירארכיה האיסמאעילית והן שונות, כמדומה, מן הרוחאניון שנוכרו בטקסטים האחרים שצוטטו במאמר זה. על כך

ראה: S.M. Stern, *Studies in Early Ismā'ilism*, Jerusalem–Leiden 1983, pp. 21–22, 27–29.

תרגומים לעברית.²⁵ המקור הערבי יצא לאור ב-1933. במהדורת ריטר,²⁶ והתרגום הגרמני של הספר, שנעשה על-ידי ריטר ופלסנר, יצא לאור בלונדון, בשנת 1962.²⁷ במבוא למהדורתו (המבוסס על הרצאה שנשא בשנת 1921), קובע ריטר, כי הספר נתחבר בספרד, במאה האחת-עשרה. בדברי דלהלן אסתייע במבוא זה, ואגביל עצמי לדיון קצר בתורת הרוחאניא, כפי שהיא מופיעה בס' ג'אייה אל-חכים. תחילה אצביע על ציטטה²⁸ מ'ספר החוקים הגדול' (כתאב אל-נואמיס אל-אכבר'), שהוא חיבור מאגי המיוחס לאפלטון. לפי מחברו של 'ג'אייה אל-חכים' מזכיר אפלטון בספרו מעשי צורות 'כגון הליכה על פני המים'. כאן באה רשימה ארוכה למדי של מעשים מאגיים, הנזכרים ב'ספר החוקים הגדול', ובהמשך באה הפסקה דלהלן:

כל זה [נעשה] על ידי פעולות, הצורות והשמש ככוחות הרוחניים והתפשטות כוחותיהם בצורות הכוחות ההיוליות, וכתוצאה מזה אלה האחרונות נעשות רוחניות נעות, [ן]פועלות פעולות מופלאות ומעשים בלתי רגילים... משום דברים כגון אלה מלאים הספרים [של אפלטון], שנכתבו [על עניינים] פילוסופיים, בהזכרת הצורות והמלצות [הקוראות] לדעת אותן ולהגיע אליהן. ומשום דברים כגון אלה הוא הצביע על פיתאגוראס כמי שביסס את [תורת] הצורות באופן שהוא ראה בהן דוגמאות [מ'תל'] לאלה הדברים שהם בעולם [המוחשי]. דהיינו, שיש שם²⁹ [בעולם הטראנסצנדנטי] עצמים [ג'וארה'] רוחניים נצחיים [ס'רמדה'] שמוצאם מהשכלים ושיש להם קיום [מתמיד; 'קואם'].

'המונח 'צור' ('צורות') מציין כאן, כנראה, את האידיאות האפלטוניות, וכן גם המונח 'מתל'; אצל הפילוסופים הערביים 'אל-מתל אל-אפלאטונייה' הוא הכינוי המקובל לאידיאות האלה. ייחוד מסוים של הטקסט שתורגם יש לראות בקביעות, שמן האידיאות מתפשטים כוחות רוחניים הפועלים על הצורות ההיוליות הנאות.³⁰ בעמ' 194 נמצאת הפסקה הבאה:

²⁵ אחד התרגומים מכונה בכתב-היד שבו הוא כלול כסם 'קיצור'. משני התרגומים האחרים נשתמו טעמים בלבד.

²⁶ בתוך: *Studien der Bibliothek Warburg XII* (1933)

²⁷ H. Ritter and M. Plessner, 'Picatrix' — *das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti* (*Studies of the Warburg Institute*, vol. 27), London 1962

²⁸ עמ' 147 של הטקסט הערבי, עמ' 153 ואילך של התרגום הגרמני

²⁹ 'הנאך', תרגום של המלה היוונית במשמעות שיש לה אצל חסירי אפלטון.

³⁰ בהמשך (עמ' 147-148) מדובר על כך, שב'כתאב אל-נואמיס אל-אג'יר' (לאפלטון) נמצא — אבל לא בשלמות — תיאור שניתן כולו ב'כתאב אל-נואמיס אל-כביר' של עשייתן ('עמל') של בעלי-חיים בעלי-שכל או מדברים (דהיינו, של בני-אדם) ושל בעלי-חיים שאינם בעלי-שכל (או שאינם מדברים) על-ידי אנשים היודעים את המלאכה הזאת. לפי אפלטון, דבר זה מתבצע באמצעות מעשים שיש להם קשר לגלגלים ולצורות רוחניות אשר מציעים חומרים טבעיים ('אעמאל פלכיה' וצור רוחאניה מוצועאתהא מואד טביעי'); לעומת זאת (האלכימאי) ג'אבר אבן ח'יאן, אשר דן בספרו 'אל-תזמיע' במלאכת ('צנעה') עשייתם של בעלי-

סקראט החכם אמר: לטבע המושלם [אל-טבאע אל-תאם] קוראים שמש החכם, ושורשו וענפיו שאלו את הרמס: במה תושג החכמה? הוא אמר: בטבע המושלם; אמרו לו: ממה שורש החכמה? אמר: הטבע המושלם; אמרו לו: מה מפתח החכמה? אמר: הטבע המושלם; אמרו לו: מה זה הטבע המושלם? אמר: הרוחאניה של הפילוסוף, הדבקה בכוכבו, אשר היא מנהיגה אותו [כשהיא] פותחת לו את מנעולי החכמה, מלמדת אותו מה שקשה עליו, מגלה לו בהשראה נבואית [אוּחִי אליה] את הדבר הנכון ומשנתת לו, בשינה ובהקיץ, את מפתחות השערים.

בס' ג'איה אל-חכים מתוארים, בין השאר, ההשבעות לרוחאניאת של כוכבי-הלכת השונים. ואילו בספר הפסבדו-אריסטוטאלי 'אל-אסטמאכיס' (המצוטט בס' ג'איה אל-חכים) אנו מוצאים תיאור השבעת הרוחאניה של המאדים. ההשבעה מתרחשת ביום השלישי, והטקסט מפרט (עמ' 237–238) את הכנת הקורבן ואת נוסחת ההשבעה, שבעטיה מופיעה רוחאניה אדומה, הדומה ללהבה אדומה. היא עוברת במאכלה, נושפת בו ושורפת חלק ממנו. כשתראה זאת תבקש מה שאתה צריך לו והיעזר בה בעניינך'.

בעמ' 179 של 'ג'איה אל-חכים' באה ציטטה מספרו של אבן וחשייה על 'אל-פלאחה אל-נבטייה', שכלולים בו סיפורים, בחלקם הגדול בדויים, על הטקסים הדתיים והמעשים המאגיים של הבבלים הקדמונים, שהוא מכנה אותם 'אל-נבט'. בין השאר מסופר שם, כי יש להם 'תרכובות מופלאות, המפיצות פעולות הכוכבים והשפעותיהם באוויר אחרי התמזגותו של זה האחרון עם הכוח של האש, והאוויר דוחף את הרוחאניה של התרכובת הזו אל הרוחאניה המסתתרת באיש המשמש כמטרה'.³¹

סוגיית הרוחאניאת בספרות הערבית מצריכה עיון מדויק, ולא זה המקום להרחיב בה. אולם די בידיעות שהבאתי לעיל, על קצה המזלג, כדי לעורר את השאלה לגבי מקור המונח 'אל-רוחאניה' ולגבי הדעות השונות על רוחאניאת הבאות לידי ביטוי בספרות הערבית.

ריטר, במבוא למהדורתו, מעלה את ההשערה, שאולי המונח הערבי הנדון מוסר את המלה היוונית daimonia. כמו-כן הוא מציין, כי לפי שיירר, סביר להניח שמקור המונח הוא איראני.³² דבר תמוה הוא, שבעוד שבתרגום הטקסטים לגרמנית מוסר ריטר, בדרך-כלל,

חיים בעלי-שכל ושל אלה שאינם בעלי-שכל, מתכוון בעשייה זו לענין הדומה לעשיית הטבע'. הטקסטים הרלוואנטים בספר 'אל-תגמיע' יצאו לאור על-ידי קראוס (P. Kraus), ב'מכתאר רסאאיל ג'אבר אבן חיאן', פאריס-קאהיר 1933, עמ' 343 ואילך. ראה על הטקסטים האלה: P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān*, II, *Mémoire de l'institut d'Égypte* XLV, Cairo 1942, p. 103 ff.

³¹ ובתרגום מילולי: 'המבוקש' (אל מטלוב).

³² ריטר (לעיל, הערה 27), עמ' XXVIII–XXVII:

'Die Geisteswesen oder "Pneumata" sind einer der wichtigsten Begriffe der Magie. Vielleicht wird damit der griechische Ausdruck *daimeonia*, umschrieben. H. H. Schaefer hält eine iranische Herkunft für wahrscheinlich'

רוחאניה במלה pneuma, במאמרו אין הוא שוקל כלל את האפשרות שהמונח הערכי, ברוב המקרים או בכלום, הנו תרגום מדויק של המלה היוונית הזאת.

העובדה היא, שבתיאורגיה הניאו־אפלטונית ובמאגיה היוונית יש ל־pneumata תפקיד דומה או זהה, לתפקיד שנודע להן בספרות הערבית המקבילה. בתרגומו לפירוש של פרוקלוס ל'טימיאוס' של אפלטון מעיר פסטוג'ייר הערה הנוגעת לנקודה זו.³³ 'C'est le sens hellenistique, pneumata êtres spirituels, le plus souvent anges ou démons,³⁴ mais ici, semble-t-il, Esprits divins'³⁵. בטקסט (עמ' 138), שאליו מתייחסת הערתו של פסטוג'ייר, נשאלת השאלה איך משכנות את עצמו, ה־pneumata במקדשים ('היאך לפעמים pneuma אחד ולפעמים pneuma אחר ממוקמים באותו מקום'). להלן אביא דוגמאות אחדות של טקסטים יוניים, מאגיים ותיאורגיים, שנזכרים בהם תפקידים שונים של ה־pneumata, שעליהם מדברת קביעתו של פסטוג'ייר. קביעה זו תואמת, ללא כל ספק, את ממצאי מחקרם של ענפי הספרות ההלניסטיות הנזכרים לעיל, והיא עשויה להעניק מידה רבה של הסתברות להשערה, שהמושג 'רוחאניא' הוא, בראש ובראשונה,³⁶ תרגום של pneumata. נראה לי, שהיפותיזה זו עשויה לסייע בהבהרת הקשר בין המאגיה והתיאורגיה היוונית לבין המאגיה שבאיסלאם.

הדוגמא הראשונה לקוחה מחיבורו של הניאו־אפלטוניקן יאמבליכוס, Iamblichus,

³⁷: *De Mysteriis Aegyptiorum*, III, 7, 114

והדבר הגדול ביותר הוא, כי למי שמוביל את האל [אל המקום שהוא נמצא שם]³⁸ נראה ה־pneuma היורד ונכנס³⁹ [אל אותו איש שהוא נכנס אליו], [הוא רואה] מה

³³ Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, traduction et notes par A.J. Festugière, Paris 1966, p. 188, n. 2

³⁴ במקור אחר מציינת המלה pneuma רוחות שמקומן בהירארכיה נמוך בהרבה מזה של הרוחות הנזכרות בטקסט הנידון: *De Mensibus Lydus*, III, 7 מדבר על רוחות של היסודות השונים, וביניהם enhydria pneumata. ראה: H. Loewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Cairo 1956, p. 267, n. 25. לוי מוכיח, שהשורות המובאות אצל לידוס מקורן ב־*Oracula Chaldaica* ואינו ארפי, כפי שחשב אולימפיודורוס.

³⁵ לפני זה מדובר על הארות האלהיים. והרי תרגומו של פסטוג'ייר לסעיף כולו: 'Comment se fait-il donc que, jusque dans les réalités changeantes, les dieux viennent projeter leur illuminations? comment viennent-ils prendre logement dans les temples? Et comment le même lieu est-il occupé tantôt par un Esprit tantôt par un autre?'. הביטוי Esprit divin הוא תרגום של pneuma. המלה illumination היא תרגום של ellampsis, הארה, כפי שמראה פסטוג'ייר (עמ' 188, הערה 1). ellampsis, בהקשרים שלנו, מצביע על נוכחותו הקרובה של pneuma.

³⁶ אין כוונתי לשלול מכול וכול את השערתו של שיידר, הנוכרת אצל ריטר (לעיל, הערה 32, ובסמוך לה), על מקורות איראניים (שלא אפרט אותם כאן) למונח הערבי 'רוחאניא'. מכל מקום נדמה, שיש לראות את ההשפעה היוונית כמכרעת.

³⁷ Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* (ed. E. des Places), Paris 1966, pp. 105–106

³⁸ Theagôgoanti; מונח טכני בתיאורגיה היוונית.

³⁹ eiskrinomenon; מונח טכני של התיאורגיה היוונית.

גודלו ואיכותו, הוא נותן לו [ל-pneuma] צווים ומנווט אותו. הוא [ה-pneuma] נראה גם למי שמקבל אותו לפני קבלו צורת אש.⁴⁰ לפעמים הוא מתגלה גם כן לכל הצופים, שעה שהאל יורד או מסתלק ... אולם אלה שפועלים באופן עמום את הפעולות המובילות⁴¹ את ה-pneumata של המקום [שהם עצמם נמצאים שם] מבלי [לזכות] במראות מלאות האושר, הללו נוהגים כאילו היו בחושך ואינם יודעים כלום ממה שהם עושים, פרט לסימנים הקטנים⁴² בגופם שמאפיינים את האדם השרוי במצב של אנתונסיאסס ו[לסימנים] נוספים שנראים באופן ברור; הם חסרי ידיעה ביחס לכללות של ההשראה⁴³ [אינספיראציה].

ובאותו טקסט של יאמבליכוס (III, 6, 117)⁴⁴ נמצאת גם הפסקה הבאה:

אך צריך לחפש את סיבות השגעון האלוהי; אלה הם האורות הבאים מהאלים, pneumata שהם מכניסים בנו, ההשתלטות הגמורה [באה] מהם והנוכחת [אצלנו], המקיפה את כל מה שאצלנו, מגרשת לגמרי את המודעות והתנועה השייכות לנו, ומוציאה, אמנם, מלים, אבל ללא מחשבה של האומרים אותן

בחיבור VII, *Papyri Graecae Magicae*, עמ' 559 ואילך⁴⁵ מצוי הטקסט שלהלן:

Hēke moi to pneuma to aeropetes embēthi autou eis tēn psychhēn, hina typōsētai tēn athanaton morphēn en phōti krataiōi kai aphthartōi.
 ופירושו: 'בוא אלי, pneuma, העף באויר היכנס אל נפשו,⁴⁶ בכדי שהיא תקבל תבניתה של הצורה בת האלמות באור חזק ולא נפסד'.
 אסיים את הדוגמאות על תפיסת ה-pneuma במאגיה ובתיאורגיה ההלניסטית בפסקה הבאה המובאת אצל פסטוג'ייר במסגרת מה שהוא מגדיר: 'מְרָשֵׁם לאלמות' (recette d'immortalité):⁴⁷ 'מקרני [השמש] משוך שלוש [פעמים] בכל כוחך את

⁴⁰ השווה הפסקה המצוטטת לעיל (עמ' 520) מ'ג'איה אל-חכים', אשר לפיה הרוחאניה של המאדים היא בצורת להבה.

⁴¹ Agōgas; מונח טכני של התיאורגיה. לוי מתרגם את המילה agōge, בלי להתחשב באטימולוגיה, כ-"magical conjuration". ראה: לוי (לעיל, הערה 34), עמ' 70-71, הערה 15.

⁴² יאמבליכוס (לעיל, בסמוך להערה 36), מונה את הסימנים הללו בחיבורו (III, 5, 112-113, עמ' 105).

⁴³ epipnoia; המלה הזאת, כמו המלה הלאטינית inspiratio, יש לה קשר מבחינה אטימולוגית עם הפעלים 'נשם', 'הנשים'.

⁴⁴ מהדורת דה-פלאס (לעיל, הערה 37), עמ' 108.

⁴⁵ השווה: F. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris: 1954, p. 241, n.2; p. 249; cf. op.cit., I, *L'astrologue et les sciences occultes*, Paris 1950, p. 289 ff.

⁴⁶ לפי ההסבר של פסטוג'ייר, המדובר בנפש של ילד, שנקרא אצלו 'medium'.

⁴⁷ *Papyri Graecae Magicae*, IV, p.537 f.; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, p. 170 ff. לוי (לעיל, הערה 34), עמ' 197, הערה 85.

ה־pneuma; אז תראה את עצמך מורם ועולה לגבהים, באופן שידמה לך שאתה כאמצע האוויר'.

לאור הדוגמאות שהובאו לעיל, שאפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, סביר להניח, שיש קשר הדוק בין תורת הרוחאניא, שנתקיימה אצל הערבים והיהודים בימי הביניים, לבין תורת ה־pneumata בתיאורגיה ובמאגיה ההלניסטיות.⁴⁸ באופן כללי יותר נדמה לי, על סמך הנתונים שהובאו לעיל ואחרים, שהמדעים האוקולטיים בתחום היהדות והאסלאם בימי הביניים הם יורשים לגיטימיים של הדת התיאורגית, שהקיסר יוליאנוס רצה להציעה כתחליף מועדף לנצרות.

[כ]

בחלק זה אעיר, בקצרה, על יחסם השונה של הרמב"ם, מחד, ושל יהודה הלוי, מאידך, לתורת הרוחאניא ולמכלול התפיסות הקשורות בה.

בהקדמה לפירוש המשנה אומר הרמב"ם:⁴⁹

הנבואה בשם עבודה זרה נחלקת לשני חלקים. החלק הראשון שיקום נביא ויאמר שכוכב פלוני השרה עלי רוחניותו [רוחאנייתה] ואמר לי עבדוני בכך או דרשוני

⁴⁸ ברצוני להצביע על אפשרות, שהיא רחוקה כלשהו, הקשורה במונח 'גולם'. מונח זה נדון אצל ג' שלום במאמרו שבתוך ספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 361–424. במאמר זה מביא שלום כמה נתונים על תולדותיו של המונח ביהדות. מ' אידל (במאמר העתיד להופיע בקרוב), ניתח את השימוש במלה 'גולם' במקורות יהודיים קדומים ומצא, כי אפשר להסביר את ההתפתחות שהביאה לשימוש במונח זה לציון גוף מלאכותי בצורת אדם, שנוצר על-ידי חכם ושהוענק לו על-ידי יוצרו כוחות וכומר לפעולות העושים אותו, כביכול, איש חי או דמוי חי. אין ברצוני לערער על מסקנות אלו. נקודת-המוצא של השערתו היא הקרבה הפוניטית בין המלה 'גולם' לבין המלה היוונית agalmata, שמובנה פסל או משהו דומה לזה, ושצאל הניאראפלאטוניקנים (למשל פורפיריוס ויאמבליכוס) היא באה לציין פסלים, שקוסמים או תיאורגים מכניסים לתוכם pneumata ועל-ידי כך מקנים להם כוחות מאגיים. המחבר הביזאנטי פסילוס (Psellos) בן המאה האחת-עשרה מזכיר גם הוא, בדברו על מאגיה, את המלה agalmata. ראה: Psellos, *De Operatione Daemonum* (ed. Jo. Fr. Boissonade), reprint Amsterdam 1964, pp. 40–41. ומסתבר שגם אחריו שימשה המלה agalmata במאגיה הביזאנטית. ייתכן, שבגלל דמיון הצליל נתגלגלה המשמעות של agalma אצל יהודים ביזאנטים המעוררים בחכמות אוקולטיות במונח 'גולם', והתפתחות זו נתקבלה במרוצת הזמן גם אצל יהודים שחיו מחוץ לתחום השפה היוונית. יצוין, כי לפי השערתו של גותייה, הייחוס של *De Operatione Daemonum* לפסילוס איננו מבוסס. ראה: P. Gauthier, 'Le De Daemonibus de Pseudo-Psellos', *Revue des études byzantines* 38 (1980), pp. 105–194 (מהדורת פלוטר, א, עמ' 56) פסקה הנוגעת למשמעות המלה 'גולם'. בסיפור על ביקור המלך אלכסנדרוס בבית-המקדש אומר המלך, בין השאר: 'הנה ואתן זהב לרוב לאומנים ויבנו את צלמי ויקימו אותו בין קדש הקדשים ובין הבית ויהי גולמי לזכרון בבית אלהים הגדול הזה'. כפי הנראה, בפסקה הזאת באות המלים 'צלם' ו'גולם' במשמעות של 'פסל'. מתקבל על הדעת ש'גולם' קיבלה משמעות זאת באיטליה הדרומית (שם היתה נפוצה השפה היוונית), בגלל הקרבה בין המלה העברית לבין המלה agalma. אם ההשערה הזאת נכונה, הרי שההתפתחות האמורה חלה לכל המאוחר במאה העשירית.

⁴⁹ על-פי התרגום של קאפח.

בכך. וכן אם קרא לעבודת פסל או טלסם ... ואמר שהוא נכא אותי בכך, או להזהיר על עבודה באופן פלוני כמו שהיו עושים נביאי הבעל ונביאי האשרה. החלק השני שאמר: חזון נראה אלי מה' לעבוד נעבד פלוני, או להוריד רוחניות פלונית [רוחאנייה אל-פלאנייה] באופן פלוני, ויאמר באופן מאופני העבודה והמעשים שעושים אנשי אותו הסוג כפי הכללים הידועים בתורתנו, הרי גם זה מתנבא בשם עבודה זרה, לפי ששם זה כולל האומר שהיא בעצמה צותה על עבודתה ... או האומר שה' צוה לעבוד איזה נביא.

אשר לס' הכוזרי ליהודה הלוי: בכמה מקומות בספר נזכרת המלה 'רוחאניאת' במשמעות דומה לאחת מן המשמעויות שנדונו לעיל. להלן כמה דוגמאות:

ס' הכוזרי, מאמר א, עט: 50

ממה שיימצא בספרי האסטרולוגים ביחס להורדת הרוחניות ועשיית הטליסמאות [ממא יוגד פי כתב אל-מנגמין מן אסתנזאל אל-רוחאניאת ועמל אל-טלאסם].

ס' הכוזרי, מאמר ג, כג: 51

אמר המחבר: הלא הקדמתי לך בדברי, כי ההתחכמות והסכרא וההתאמצות בתורה [אל-שריעה] אינם מביאים אל רצון אלהים [רצא אללה]; מציאת רצון בעיני אלהים], ואם לאו — הרי המשניים [אל-תנויה]; הדואליסטים, המאניכיאים] ואנשי הקדמות [אל-דהריון]; המאמינים בקדמות העולם] ובעלי-הרוחניות [אצחאב אל-רוחאניאת] והמתבודדים⁵² בהרים ושורפי ילדיהם באש, כולם משתדלים להתקרב אל האל. והרי כבר אמרנו שאין מתקרבים אל האל אלא באמצעות מצוות האל עצמן.

משמעות הדברים היא, שהשאיפה להתקרב אל האל אינה מספיקה; צריך גם לדעת ולעשות את המעשים הדרושים להתקרבות זו. ואפשר להביא בהקשר זה את החלום המתואר בפתיחת ס' הכוזרי⁵³ שנשנה אצל מלך כוזר בשנתו פעמים רבות. בחלום הזה אומר המלאך למלך: 'כוונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי'. בספר הכוזרי, מאמר א, ד,⁵⁴ נמצאת הפסקה הבאה:

50 מהדורת הירשפלד, עמ' 32; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 20. תרגום המשפט הוא שלי.
51 מהדורת הירשפלד, עמ' 176; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 112. השתמשתי באופן חלקי בתרגום של אבן תיבון.
52 התרגום של 'אל-מנקטעון' הוא מסופק; אבן תיבון מתרגם: 'הנגזרים'.
53 מהדורת הירשפלד, עמ' 3; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 3.
54 מהדורת הירשפלד, עמ' 8; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 6. השתמשתי באופן חלקי בתרגום של אבן תיבון. הדברים המצוטטים מיוחסים למלך והוא אומר אותם אחרי שיחתו עם הפילוסוף.

... ועם זה היה ראוי, כפי מעשי הפילוסופים וחכמותיהם וחקר האמת שלהם והשתדלותם, שתהיה הנבואה ידועה בקרבם ונפוצה אצלם מפני הידבקם ברוחניות [ב'אל-רוחאניא' ושיוחסו להם נפלאות [גראיב'] וניסים [מעגזאת'] ומעשים כאריסמאטים [כראמאת'].⁵⁵ [לעומת זאת] אנו רואים שיש חלומות מודיעי אמת⁵⁶ אצל מי שלא עסק במדע ואף לא בזיכוכ נפשו ונמצא הפך זה אצל מי ששאף לזאת וזה מורה שלצד האלהי⁵⁷ ולנפשות יש סוד [אחר] זולת מה שהזכרת, אתה הפילוסוף.

למי התכוון יהודה הלוי בדברים שהוא שם כפי המלך על הפילוסופים הדבקים ב'אל-רוחאניא' ? הפילוסופים הערביים המוכרים לו ביותר היו, כנראה, אבן סינא ואבן באגה,⁵⁸ ואלה לא עסקו ב'אל-רוחאניא' (במשמעות שדיברנו עליה במאמר הזה). קיימת האפשרות, שבפסקה הנדונה משמש המונח 'אל-רוחאניא' ככינוי לשכלים הנפרדים. אך יש מוצא אחר מן הקושיה, שכן, לפי טקסטים מסוימים, פסבדו-אפיגראפיים, דנו פילוסופים ידועים בענייני 'אל-רוחאניא' במוכח המאגי-התיאורגי של המלה (ראה, למשל, הציטטה ממכתב המיוחס לאריסטו בחיבור 'ג'איה אל-חכים', עמ' 326 ואילך).

בהקשר זה מן הראוי להביא את הפסקה הבאה שבס' הכוזרי, מאמר ג, סה:⁵⁹

והגיע רבי עקיבא אל גבול קרוב מהנבואה עד שהיה משתמש [מתצרף] בעולם הרוחניים [פי עאלם אל-רוחאנין] כאשר אמרו: "ארבעה נכנסו לפרדס ... אחד בא בשלום ויצא בשלום. ומנו? רבי עקיבא".⁶⁰

עמדתו של יהודה הלוי לגבי התיאורגיה והמאגיה העוסקות באל-רוחאניא מובהרת בפסקה הבאה (ס' הכוזרי, מאמר א, עח-עט):⁶¹

אמר הכוזרי: ואיך יהיה שורש האמונה הוא שורש המרי? אמר החבר: כן, כי הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם האלהיים אינם ביכולת האדם; ולא יוכל לשער כמותם ואיכותם, ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם ומקומותיהם ומה שנלווה אליהם

55 או: 'תכונות כריסמאטיות'.

56 'אל-מנאמאת אל-צאדקה'; אבן תיבון מתרגם: 'החלומות הנאמנים'.

57 'אל-אמר אל-אלאהי' או: 'הדבר האלהי', כפי שאבן תיבון מתרגם כאן. בדרך-כלל התרגום לביטוי הערבי הוא 'הענין האלהי'.

58 ראה, למשל, מאמרי (לעיל, הערה 11), עמ' 210 ואילך.

59 מהדורת הירשפלד, עמ' 214-215; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 140. הבאתי, בדרך-כלל, את התרגום של אבן תיבון.

60 לביורו המונח 'רוחאני', השווה גם את המלים הבאות בס' הכוזרי, מאמר א, ב (מהדורת הירשפלד, עמ' 6-2): 'אל-אתצאל בזלך אל-רוחאני עני אל-עקל אל-פעאל'. 'הדבקים ברוחני [הזה], כלומר השכל הפועל'.

61 מהדורת הירשפלד, עמ' 32-35; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 20. השתמשתי בעיקר בתרגום של אבן תיבון.

ואת הכנתם, כי יש צורך לגבי אלה לידיעה אלהית שלמה ומבוארת תכלית הביאור מאת האל; ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבולותיו ותנאיו ככוונה שלמה הוא המאמין. ומי ששאף להכין את הדברים לקבלת הרושם הזה על דרך המחקר וההיקש והסברות לגבי מה שנמצא בספרי האסטרונומים על הורדת אל-רוחאניאת ועשיית הטלסמאות הוא הממרה, כי הוא מקריב קרבנות ומקטיר קטורות על סמך היקש וסברה, ואיננו יודע אמיתת מה שראוי וכמה ואיך ובאיזה מקום ובאיזו עת, ומי מבני-האדם ראוי להתעסק בזה ובאיזה אופן, ועוד דברים רבים הכרוכים בזה שאזכורם יארך. והיה כבוד אשר נכנס במחסן רופא מפורסם אשר תרופותיו מועילות והרופא איננו שם, ובני-אדם היו מכוונים אל המחסן ההוא לבקש התועלת, והכבוד היה נותן להם מן הכלים ההם, והוא לא היה מכיר את התרופות ולא כמה היה ראוי להשקות מכל תרופה ותרופה לכל איש ואיש, והמית אנשים רבים בתרופות ההם, אשר היו [לפנים] מועילות להם. ואם הזדמן שאחד מהם קיבל תועלת בכלי מן הכלים ההם נטו בני-האדם אליו ואמרו כי זה הוא המועיל, עד אשר ראו לזולתו תועלת במקרה ונטו גם כן אליו ולא ידעו כי המועיל בעצמותו אמנם הוא עצת הרופא ההוא החכם אשר חיבר התרופות ההם והיה מצווה החולה שיזמן מה שצריך לכל תרופה ותרופה, ממאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושינה ויקיצה ואוויר ושיכבה. ועל דרך זו היו בני-אדם קודם משה זולתי מעט מזער נפתים בנימוסי הכוכבים והטבעים, נעתקים מן נימוס לנימוס ומאלוה לאלוה, ולפעמים החזיקו ברבים מהם ושכחו מנהיגם ומנהלם ומשימים סיבה לתועלות, והם בעצמם סיבה לנזקים כפי ההכנה והזימון, אבל המועיל בעצמו הוא העניין האלהי, והמזיק בעצמו הוא העדרו.

ס' הכוזרי, מאמר ד, כג: 62

אף היו העם מבקשים תועלות הצלמים ההם והרוחניות [אל-טלאסם ואל-רוחאניאת] תוספת על תורתם, והם שומרים על תורתם בעבור שהיתה תועלת העבודות ההם גלויה בזמן ההוא, ואם אינו כן, למה לא נשתנו אל תורות הגויים אשר הגלום ושבו אותם, עד שמנשה וצדקיהו, שלא היו בישראל מכעיסים כמותם, לא רצו לעזוב תורת ישראל, אבל היתה להם תאוות תוספת תועלת מנצחון וברכת ממון בסגולות ההם אשר היו אצלם⁶³ מנוסים, ממה שהזהיר הבורא בהם ואלו היה להם היום הפרסום ההוא היית רואה אותנו ואתהם [ואותם; 'והם' כערבית] נפתים להם,

⁶² מהדורת הירשפלד, עמ' 266–267; מהדורת בנעט–בן-שמאי, עמ' 173.

⁶³ 'בתלך אל-כוואץ אתי כאנת ענדהם' משמעות המונח 'כוואץ' בהקשר זה היא, כפי שמסתבר, סגולות דברים מסוימים שאין בכוחם של מדעי-הטבע להסביר אותם. למשל, 'כתאב אל-כוואץ' לאבו בכר אל-ראזי מתאר את הסגולות המופלאות של כל מיני אבנים וחמרים אחרים שאין להן הסבר פסיקאלי.

כאשר אנחנו נפתים לשארית ההבלים מאיצטגנינות ['אל-ניגום'] ולחשים ['ורקי'] וקמיעות ['עזאים'] ונסיונות רחוקות מהטבע עם הרחקת התורה אותם.

ס' הכוזרי, מאמר א, קג: 64.

אם כן כבר שכחת מה שקדם בהמשך זרע אדם והיאך חל הענין האלהי באיש שהיה לב האחים וסגולת האב מקבל לאור ההוא, וזולתו כקליפה, איננו מקבל אותו, עד שבאו בני יעקב כלם סגולה ולב נבדלים מבני-אדם בענינים מיוחדים אלהיים, שמים אותם כאילו הם מין אחר מלאכותי ['מלאכי']. מבקשים כלם מעלת הנבואה ורובם מגיעים אליה, בעבור שהיו קרובים אליה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגיעת [פגיעת; 'לקא'] הנביאים. ודע, כי כל אשר יפגע [יפגוש] נביא, בעת פגעו [פגשו; 'לקאיה'] אותו ושמעו דבריו האלהיים, מתחדשת לו רוחניות ונפרד מסוגו בזכות הנפש והשתוקקה אל המדרגות ההם והדבקו בעונה ובטהרה. זאת תהיה אצלם הגדולה [ראיה; 'דלאלה'] הנראית והאות הבהיר בגמול העולם הבא, כי המבוקש ממנו איננו אלא שתשוב נפש האדם אלהית, תיפרד מחושיו ותראה העולם ההוא העליון ותהנה בראית האור המלאכותי ['אל-מלכותי'] ושמיעת הדבור האלהי, כי הנפש ההיא תהיה בטוחה מן המות כשיכלו כליה הגופיים ['אלאתהא'], וכאשר תימצא תורה שמגיעים בחכמותיה ומעשיה אל המדרגה הזאת במקום אשר צותה ועם הענינים אשר צותה בהם, היא, בלי ספק, התורה שמוכטח בה להשאיר הנפשות אחר כלות הגופות.

בפסקה האחרונה, 'מתחדשת לו רוחניות' הוא תרגום של 'תחדת לה רוחאניה'. בהקשר זה אפשר לקרוא את המלה 'תחדת' בשני אופנים שונים, ולפיכך התרגום של שלוש המלים הערביות הללו יכול להיות: (1) 'תקרה אצלו', כלומר, 'תגיע אליו רוחניות', או (2) 'תיווצר אצלו רוחניות'. שלוש מתוך חמש הפסקאות המובאות לעיל — פסקאות א, ג, ד — שוללות, בהנמקות שונות, תורות מסוימות העוסקות ברוחניות, או מעשים מסוימים הקשורים ברוחניות; פסקה ג' אינה שוללת ואינה מחייבת את הזיהוי שמזהים הפילוסופים בין הרוחניים לבין המלאכים הנצחיים. בפסקה זו מאוזכרת 'רוחניות' בהקשר שונה מזה שבשלוש הפסקאות האחרות.

המובאה האחרונה מס' הכוזרי שנצטט כאן (מאמר א, צז) דנה בחטא העגל: 65.

אמר החבר: האומות כלם בזמן ההוא היו עובדות צורות. ואילו היו פילוסופים מביאים מופת על הייחוד והריבונות, לא היו, ללא כל ספק, מוותרים על צורה שהיו

⁶⁴ מהדורת הירשפלד, עמ' 54-57; מהדורת כנעט-בן-שמאי, עמ' 35.

⁶⁵ מהדורת הירשפלד, עמ' 46-51; מהדורת כנעט-בן-שמאי, עמ' 29-32; אשתמש, בדרך-כלל, בתרגום של אבן תיבון.

מאמינים בה ואומרים לכלל המונס כי הצורה הזאת ידבק בה עניין [אמר'] אלהי ושהיא מיוחדת בגלל דבר מופלא ומוזר. אחדים מהם היו מייחסים דבר זה לאל, כפי שאנו עושים עתה לגבי מקומות מכובדים אצלנו באופן כזה, שאנו אפילו מתברכים בעפרם ואבניהם, אחרים היו מייחסים זאת אל רוחאניה של כוכב מבין הכוכבים, או למזל,⁶⁶ או לייחס אל טלסמאות או לדברים אחרים ... ולא היה העוון ההוא יציאה מכלל עבודת מוציאם ממצרים אך היה מרי לקצת מצוותיו, כי הוא יתברך הזהיר מן הצורות, והם עשו צורה והיה להם להמתין שלא יקבעו לעצמם ... מזבח וקרבות. וזה היה מרעיונות מי שהיה ביניהם מן האסטרוולוגים ובעלי הטלסמאות שחשבו שפעולותיהם ההיקשיות קרובות למעשים האמיתיים והיה עניינם בזה כעניין הבור אשר הזכרנו שנכנס אל מחסן הרופא והמית האנשים [בתרופות] שהיו מועילים להם לפני זאת.⁶⁷

כרבות מן הציטטות שהוכאו לעיל אנו מוצאים השוואות בין הדת היהודית לבין תיאורגיות המבוססות, רובן ככולן, על פנייה אל הרוחניות; השוואה זו מוכיחה את יתרונה של היהדות.

יש גם ציטטות — וביניהן אחדות שנדונו זה עתה — שמדגימות את יחסו של יהודה הלוי אל התיאורגיות הנזכרות לעיל, ואולי גם למה שמקובל לקרוא בהלכה ובהגות היהודית — סתם עבודה זרה, אבל כזאת, שלפי ניסוחו של יהודה הלוי אינה מוציאה את עובדיה מרשות אלהי ישראל. יחסו לעבודה זו הוא, כמובן, שלילי, אך נראה לי, כפי שאבהיר להלן, שהשלילה הזאת היא מוחלטת פחות מאשר אצל הוגים אחרים, בראש וראשונה הרמב"ם. כפי שהראיתי בהרחבה במאמרי על התורות והמונחים השיעיים בס' הכוזרי (לעיל, הערה 11), תורת היהדות, לפי תפיסתו של יהודה הלוי (שהושפעה, כנראה, מהשקפות איסמאעיליות), מבוססת על הקביעה, שמבחינת הדת — ועל אף הקושי שבדעה זו — הירארכיה המורכבת מאנשים בשר-ודם עדיפה על הירארכיה של

⁶⁶ אולי צריך לתרגם: 'או של מזל'.

⁶⁷ בהמשך דבריו שם אומר החבר, שמעשה העגל לא נחשב חמור בזמנו, כיוון שבתקופה ההיא כל האומות היו עושות צורות ועובדות אותן. לא כן בימינו, כאשר רוב האומות אינן עובדות צורות. לעומת זאת, העובדה שאלו שעשו את מעשה העגל בנו בית לעבודתו ולהקרכת קרבות נראית כדבר שאינו חמור בעינינו שאנו בוחרים בתים [הכוונה לבתי הכנסת] שאנו מרוממים אותם ואומרים לפעמים עליהם שהאל יורד אליהם ... ואילו בימי מלכות [ישראל] היו טובים שבקרב המלכים הורסים בתים המיועדים לעבודה שנקראו במות. [יש להוסיף] שבימים ההם לא גונו — בניגוד לצורת העגל — צורות הכרובים שהאל נתן צו לגביהן. השווה בנוסף לכך ס' הכוזרי, מאמר ד, יא-יב. כפי שאני מעיר במאמרי (באנגלית) שיצא לאור בקרוב במסגרת דברי הכנס על יהדות ואיראניות שהתקיים בירושלים, גם המחבר המוסלמי אבן חזם, שחי בספרד במאה ה"א, עמד על כך שקיומם של בתי-כנסת בקהילות השונות נוגד את הצו התנ"כי המפורש האוסר זיקה לבית עבודה חוץ מאחד, שהוא בית-המקדש מאז שהוא נבנה על ידי שלמה המלך. אין אבן חזם מזכיר בהקשר זה במפורש את גינוי הבמות.

ישויות רוחניות המוצגת בכתבים הערביים (בין השאר, בתורתם של ה'צאבא'ה'), דהיינו, בדתות הפאגאניות-ההלניסטיות שהיו רווחות בשלהי העולם העתיק. אפשר לעמוד על ההירארכיה הזאת של בני-אדם בשר-ודם אצל יהודה הלוי תוך עיון במסופר בתנ"ך על אדם הראשון, כסיפורים על האבות ובתיאור המובא שם על תולדות בני-ישראל, על התהוותם כעם, על בחירתם ועל יתר קורותיהם.

על מה מתבססת הקביעה בס' הכוזרי בדבר עליונותה של היהדות על הדתות הפאגאניות? דבריו של יהודה הלוי הם ברורים וחד-משמעיים: הוא גורס, כפי שנאמר בקטע המובא לעיל (מאמר א, צז), שהיהדות עולה על הדתות המבוססות על פנייה אל רוחאניא, על עיסוק בטלסמאות וכולי מפני שהיא מועילה יותר. העבודה, דהיינו, הטקסים בדתות הפאגאניות, דומה לעיסוקו של אדם חסר-ידע במקצוע הרפואה, המשתמש בתרופות המצויות אצלו מבלי שיבין מה יעודן, איזה המינון הדרוש ובאילו נסיבות אפשר לתיתן לחולה; ואילו היהדות (ובפרט היהדות כפי שהיתה קיימת לפני הגלות) נתנה בשפע ועדיין היא נותנת את הידיעות הדרושות ואת היכולת לנהוג בעניינים שהדת טובה להם באופן המועיל ביותר. הקיטרויון של התועלת מאפשר, אם כן, את ההשוואה שדיברתי עליה, המוכיחה את עליונותה של היהדות. אם רוצים, היהדות היא תיאורגיה יעילה ומועילה,⁶⁸ ואילו הדתות הפאגאניות, שיהודה הלוי מתכוון אליהן, הן תיאורגיות שאין להן שחר כשלעצמו, מכיוון שאי-אפשר להפיק מהן תועלת כלשהי שתדמה ליעילותה ותועלתה של היהדות — בתורת תיאורגיה — על מערכת מצוותיה, כולל עבודת המקדש (כאשר עמד עדיין על כנו) וכפי שיעידו תולדות עם ישראל מאז ועד היום. לדעתי, תפיסה זו של היהדות יש בה כדי לאשש את ההשערה שהעליתי לעיל, שלפיה אין יהודה הלוי מתייחס לעבודה זרה באותה חומרה שאנו מוצאים אצל אחרים, וכראש וראשונה אצל הרמב"ם. כאמור, במסגרת השיחה בין המלך והחבר, בא האחרון ללמד במידת-מה סניגוריה על בני-ישראל, שהמלך מצביע על חומרת עוונם במעשה העגל, ואלה דבריו שם:⁶⁹

אבל התנצלות הגדולים שסייעו בעשייתו [עשיית העגל] היה בעבור שיראה הממרה מן המאמין כדי שיהרג הממרה העובד אותו [את העגל] ונחשב להם לעוון מפני שהוציאו המרי מן הכוח והפנימיות אל גבול המעשה ולא היה העוון ההוא יציאה מכלל עבודת מוציאם ממצרים, אך היה מרי לקצת מצוותיו, כי הוא יתברך הזהיר מן הצורות, והם עשו צורה, והיה להם להמתין... והיה זה מרעיונות מי שהיה ביניהם מן האסטרוולוגים ובעלי הטלסמאות שחשבו שפעולותיהם ההיקשיות קרובות מן

⁶⁸ כמובן, היבט זה אינו ממצה את השקפתו של יהודה הלוי על היהדות. יש גם להעיר, שס' הכוזרי לא נועד להתפלמס עם הפאגאנים בלבד, אלא גם, בין היתר, עם הנוצרים, המוסלמים והקראים ולהוכיח להם את עליונותה של היהדות הרבנית.

⁶⁹ מהדורת הירשפלד עמ' 48-53; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 31-32.

המעשים האמיתיים. והיה עניינם בזה כעניין הבור אשר הזכרנו [ראה לעיל] שנכנס אל מחסן הרופא והמית אנשים אשר הפיקו תועלת מן הרפואות ההן קודם-לכן, עם שלא היתה כוונת העם לצאת מעבודת האל, אך היו חושבים שהם משתדלים בעבודה; ועל כן באו אל אהרן, ואהרן התכוון לגלות פנימיותם, ועל כן סייע בעשותו ונאשם על הוצאת מריים מן הכח אל הפועל, והסיפור הזה הוא מבהיל ומגונה אצלנו, מפני שאין בזמן הזה צורות נעבדות ברוב האומות והיה קל בזמן ההוא, מפני שהיו עושות כל האומות צורות לעבוד אותן. ואילו היתה חטאתם שעשו בית ברצונם לעבודה שכוונו אליו יקריבו בו הקרבנות וכבדו אותו, לא היה הדבר חשוב בעינינו, מפני שאנחנו נוהגים בו היום מעשות בתים לפי בחירתנו ואנחנו מייחסים להם ערך רב ומתברכים בהם, ולפעמים נאמר, שהאל חל בהם ומלאכיו חוננים סביבותיהם. ולולא ההכרח להתחברות קהלנו היה [הדבר] הזה נחשב למגונה, כפי שהיו מגנים בימי המלכות את האנשים שהיו משתדלים לקחת בתים לעבודה, שהיו נקראים כמות, והיו המעולים מקרב המלכים הורסים אותם כדי שלא יגודל זולתי הבית אשר בחר בו האל והתכונה אשר צווה עליה, ולא היה גינוי ביחס לצורות אשר הוא צווה עליהן והם הכרוכים. ועם זאת חל העונש באנשים אשר עבדו העגל ביום ההוא והם נהרגו. והיה מספר כולם שלושת אלפי איש מכלל שש מאות אלף, ולא פסק המן לרדת למזונם והענן לסוכך עליהם ועמוד האש להנחותם, והנבואה נפוצה ונוספת ביניהם, ולא נעדר מהם דבר מכל אשר הוענק להם זולת שתי הלוחות אשר שברם משה ע"ה והתפלל להשיבם והושבו להם ונסלח להם העוון ההוא.

בנסיון שעושה החבר בפסקה הזאת למצוא נסיבות מקילות שיסבירו את התנהגותם של האשמים במעשה העגל אפשר לגלות, בצד טיעון שאינו נראה כיוצא-דופן, גם דברים שקשה לכלול אותם במסגרת ההשקפות הדתיות המקובלות: הטענה, שעוון עבודת אל אחר הוא חמור יותר מעוון עשיית צורות שאין בהן משום כוונה 'לצאת מעבודת האל המוציא את בני ישראל ממצרים', בין אם מקבלים אותה בין אם לאו, אינה נראית חריגה; לא כן באשר לדברים האלה: (א) קביעתו שלא היה גינוי לגבי הצורות שהאל ציווה עליהן, והם הכרוכים בבית-המקדש; במלים אחרות, האיסור על עשיית צורות איננו מוחלט; (ב) קביעתו, שאפשר לזהות את בתי-הכנסת הנהוגים בעם ישראל בימינו עם הבמות האסורות לפי המקרא ואשר נהרסו על-ידי כמה ממלכי יהודה אשר הכתוב משבח אותם על כך. המדובר כאן בסוגייה שונה מזו של איסור הצורות, וכפי שמסתבר, חמורה פחות מבחינת הלכתית, אבל גם בנקודה זו מביאה עמדתו של החבר לרילאטיביזאציה כלשהי של מצוות 'לא תעשה' שבמקרא.

[ג]

אסיים סקירה קצרה זו על היבטים אחדים של ס' הכוזרי בהערה על המקום שנועד בספר הפילוסופים ולפילוסופיה. יש דעה, שניסח, בין השאר, שטראוס⁷⁰ בכוח שכנוע רב, שלפיה ההתמודדות עם הפילוסופיה (הכוונה לפילוסופיה שנקראה, לפעמים, בימיי הביניים הפילוסופיה האריסטוטלית, כינוי שכלל לעתים קרובות גם את שיטתו של אבן-סינא, שהסתייג מאריסטו) היא הבעיה המרכזית בהגותו של יהודה הלוי. על כך יש להעיר, שאמנם אין להוציא מכלל אפשרות שהפילוסופיה היתה גדול הפיתויים או הסיכונים בעיני יהודה הלוי, אך דבר זה אינו מוכח, מכל מקום, מספר הכוזרי.⁷¹ לעומת זאת, התחלתו של הספר מעידה על רצונו של המחבר להראות, שהשאלה העיקרית שנדונה בדיאלוג הזה אינה מעניינה של הפילוסופיה: בפתיחה מובהר, שנקודת-המוצא של הויכוחים השונים היא רצונו של המלך להבין את פשר הדברים שהמלאך אמר לו בחלום: 'כוונתך רצויה אצל

L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*², Westpoint, Conn. 1976, pp. 95–141 ⁷⁰
 בסוף מאמרו: 'The Law of Reason in the Kuzari', המוקדש ליהודה הלוי, קובע שטראוס, שם, עמ' ⁷¹

:141–140

One has not to be naturally pious, he has merely to have a passionate interest in genuine morality in order to long with all his heart for revelation: moral man as such is the potential believer. Halevi could find a sign for the necessity of the connection between morality and revelation in the fact that the same philosophers who denied the Divine law-giver, denied the obligatory character of what we would call the moral law. In defending Judaism, which, according to him, is the only true revealed religion, against the philosophers, he was conscious of defending morality itself and therewith the cause, not only of Judaism, but of mankind at large. His basic objection to philosophy was then not particularly Jewish nor even particularly religious, but moral. He has spoken on this subject with a remarkable restraint: not being a fanatic, he did not wish to supply the unscrupulous and the fanatic with weapons which they certainly would have misused. But this restraint cannot deceive the reader about the singleness of his primary and ultimate purpose.

העניינים שמוכר כאן שטראוס נדונים, ללא ספק, בספר הכוזרי, אך לפי התרשמותי, עניינים אלה יש להם במסגרת הספר חשיבות משנית בלבד. לעומת זאת, כרי שיהודה הלוי מתאמץ להבהיר, שההבדל בין הפילוסופיה והדת (המדובר בדת היהודית) עיקרו בתועלות הגדולות שהיהדות מעניקה לאלה המחזיקים בה, בעוד שהפילוסופיה, בתור שכזו, אין לה כל עניין בכגון זה. כמו-כן מבהיר הכוזרי (ב, לב) את ההבדל בין 'האומות המתות', אשר 'עניינם משתנה כפי רובם ומיעוטם וחזקתם וחולשתם ומחלקותם וחיבורם על דרך הטבע והמקרה ואנחנו [דהיינו, האומה החיה] כשימצא פגע את לבנו. אשר הוא בית מקדשנו, אבדנו, וכאשר ירפא נפא אנחנו, בין שנהיה רוב או מיעוט ועל איזה עניין שיהיה, כי מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו והמחזיר אותנו בעניין הזה שאנחנו בו מהפיזור והגלות הוא אל חי'. נראה לי, שדרך תפיסתו את יחס האל לעמו, המועלית בס' הכוזרי, בא יהודה הלוי להסביר את מהלך ההיסטוריה של עם ישראל — ולהיפך. אפשר כמובן לטעון, שכל דבריו בתחום זה אינם אלא מסווה ומסכה. אך אם כך הדבר, הרי שלפנינו הסוואה מושלמת ללא פגם, שאין להניח את קיומה אלא על סמך הדעה האפרורית. שאדם בדרגתו האינטלקטואלית של יהודה הלוי לא יכול היה לתמוך באמונתו ההבל שהוא כאילו מגן עליה;

הבורא, אבל מעשך אינו רצוי. והנה הפילוסוף, שהוא הראשון אשר המלך פונה אליו כחיפוש דרכו, אין לו מענה לשאלה זאת, כפי שמעידים דבריו אלו:⁷²

וכאשר תהיה על התכונה הזאת של ההשתכנעות אל תפנה תשומת-לב לאיזו דת תהיה, על איזה תורה תהיה ובאיזה דת. ובאיזה מעשים ובאיזה דיבור או לשון אתה או פְּדָה לעצמך דת לעניין הכניעה או לרומם ולשבח, ולהנהגת מדותיך וביתך ואנשי מדינתך, אם אתה מקובל אצלם, או קח לך דת הנימוסים השכליים אשר חיברו הפילוסופים, ושים מגמתך וכוונתך⁷³ זוך נפשך.

דברים אלה מוכיחים, כמובן, שהפילוסופים אינם מייחסים שום חשיבות ל'מעשים' הדתיים, ולפיכך אינם יכולים לעזור למלך בחפשו את המעשים הרצויים לאל, כפי שהמריצו אותו דברי המלאך לעשות. ואמנם בהמשך הדברים המלך אומר,⁷⁴ כי בלי ספק יש מעשה שהוא רצוי בפני עצמו ולא בגלל חישובי בני אדם, בהסתמכו על מלחמות הדת בין הנוצרים והמוסלמים, ההורגים איש את רעהו מתוך אמונה שבכך יזכו לגן עדן. על כך משיב הפילוסוף: 'אין בדת הפילוסופים הריגת אדם, מפני שמגמתם השכל'.

כאמור, לפי יהודה הלוי הן הדת היהודית והן התיאורגיה והמאגיה הפאגאניות מבקשות תועלת ('מנפעה'),⁷⁵ ויתרונה של היהדות הוא בכך, שהיא, בניגוד לפאגאניות, משיגה את המטרה הזאת. השוני שבין הפילוסוף לבין 'בעל התורה' ('אל-מתשרע') מוגדר בס' הכוזרי (מאמר ד, יג) כך:⁷⁶

אמר החבר: ריחוק־מה שיש בין בעל-התורה לבין המתפלסף ['אל-מתפלסף'], כי בעל-התורה מבקש האל ['אל-רב'] לתועלות גדולות ['מראפע עטימה'] וזלת תועלת ידיעתו אותו ['חאשי מנפעה אל-עלם בה'] והמתפלסף אינו מבקש אלא שיתארה על אמתתו, כאשר הוא מבקש שיתאר, למשל, את הארץ [באמרו עליה] שהיא במרכז הגלגל הגדול ואיננה כמרכז גלגל המזלות וזולת זה מהידיעות.⁷⁷

⁷² מהדורת הירשפלד, עמ' 6–7; מהדורת בנעט–בן-שמאי, עמ' 5. בדרך-כלל, אך לא תמיד, השתמשתי בתרגום של אבן תיבון.

⁷³ אל המטרה, שהיא הרבקות בשכל הפועל.

⁷⁴ מהדורת הירשפלד, עמ' 8–9; מהדורת בנעט–בן-שמאי, עמ' 6.

⁷⁵ הכוונה לעבודה דתית.

⁷⁶ מהדורת הירשפלד, עמ' 252–253, מהדורת בנעט–בן-שמאי, עמ' 164.

⁷⁷ בהמשך אומר החבר, שלפי הפילוסוף אין מוזיקה הסכלות בידיעת האלהים אלא כחזקת הסכלות בידיעת הארץ למי שאמר שהיא משטח [שטח] והתועלת איננה כי אם ידיעת הדברים על אמתתם. ברור שהחבר, בניגוד לפילוסוף, אינו מחשיב ביותר את ידיעת צורתה האמתית של הארץ. לעומת זאת, אנו מוצאים בס' מורה הנבוכים (ח"א פ"ב) את הפסקה הזאת: 'בשכל יכדיל אדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו. אמנם המגונה והנאה — הוא במפורסמות לא כמושכלות; כי לא יאמר השמים כדוריים — נאה ולא הארץ שטוחה [בסיטה'] — מגונה, אבל יאמר אמת ושקר. ועל הנאה והמגונה טוב ורע, ובשכל ידע האדם "האמת" מן "השקר", וזה יהיה בענינים המושכלים כולם. וכאשר היה על שלמות עניניו ותמותם, והוא

במאמר החמישי מרצה החבר באזני המלך, בין השאר, ראשי־פרקים בתורת הפילוסופים. תגובתו של המלך היא (כוזרי ה, ג): ⁷⁸ 'אני רואה לדברים האלה הפילוסופיים יתרון דקדוק וברור על שאר הדברים' ('ארא להדא אל-כלאם אל-פלספי פצל תדקיק ותחקיק עלי סאיד אל-כלאם'). דברים אלה מביעים, מחד גיסא, הערכה לתורת הפילוסופים; מאידך גיסא, ייתכן שהשימוש בשם 'כלאם' יש בו משום העמדת תורה זו בדרגה שווה פחות או יותר לדרגתן של תורות אחרות, ביניהן אותה שיטה עיונית שהיתה קרויה בשם 'כלאם', ושהפילוסופים בוו לה על היותה דיאלקטית ('מגאדלה').⁷⁹

בתשובתו קובע החבר,⁸⁰ שבאמצעים מתימאטיים ולוגיים יכולים אמנם הפילוסופים להסתמך על מופתים תקפים; לא כן בטיעוניהם בתחום מדעי־הטבע ובתחום המיטאפיזיקה. ביקורתו חושפת, לפי דעתו, מספר נקודות־תורפה בתורות אלה של הפילוסופים. בצטטו את הדברים ששם אפלטון בפי סוקראטס ב'אפולוגיה' קובע החבר, כי לפילוסופים יש רק חכמה אנושית (ורומז בכך, שאין להם חכמה אלהית) וזאת מכיוון שהם חסרים את הנבואה והאור האלהי.⁸¹

עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמר בו בעבורם "ותחסרהו מעט מאלהים" (תה' ח, ו), לא היה לו כח להשתמש במפורסמות'.

ההשוואה בין שתי הפסקאות מראה, שבעוד יהודה הלוי מדבר על ידיעת צורתה האמתית של הארץ בזלזול קל, הרמב"ם רואה בידיעה זו 'אמת', והילכך מחשיב אותה מאוד. (לפרק זה בס' מורה הנבוכים ולעניינים הכרוכים בו יוקדש מאמרי: 'True and False versus Good and Evil', העתיד לצאת לאור בקרוכ). נשאלת השאלה, אם הדוגמא של ידיעת צורתה של הארץ כהוכחה לידיעה אמתית נבחרה על-ידי הרמב"ם במכוון, כדי להבליט את השוני בין גישתו שלו לבין גישתו של יהודה הלוי בס' הכוזרי, שללא כל ספק הכירו היטב. (בזמנו עמדתי על כגון אלה במבוא לתרגומי לאנגלית של ס' מורה נבוכים [Chicago 1963], עמ' XXXIII שם. התרגום העברי של המבוא הזה פורסם בספרי: בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים 1977, עמ' 172.) אני נוטה לחשוב, שבשני המקומות בס' מורה הנבוכים (ח"א פ"ב, ח"א פ"א) התכוון הרמב"ם לרמז, בצורה שאינה משאירה מקום לספקות, על חילוקי הדעות בינו לבין יהודה הלוי. במאמרי על מונחים ותפיסות אצל השיעים מובאות כמה דקבילות (עמ' 248–251) בין פסקאות של כוזרי ופסקאות מתוך חיבורים אחרים של הרמב"ם, שמהן עולה, כי דעתו של יהודה הלוי מקובלת כביכול על הרמב"ם. על המקבילות האלה יש להוסיף את הפסקה הבאה מתוך פרק מ"ט של מאמר תחית המתים לרמב"ם (מהדורת י' פינקל, ניו יורק 1939, עמ' ל"ד): 'ומפני זה אמרו אין מזל לישראל, ר"ל שתקונם והפסדם אינו לסבה טבעית ולא על מנהג המציאות אלא נתלה בעבודה ובמרי, וזה אות יותר גדול מכל אות'. הפסקה המקבילה בס' הכוזרי צוטטה לעיל. הצד השווה בכל המקבילות הללו הוא, שהדעות המיוחדות שם לרמב"ם הן יוצאות־דופן בהגותו, ואי־אפשר לבססן או לפתח אותן במסגרת שיטתו או שיטתיו. משום כך גם לא נראה, שאפשר להסיק מסקנות מרחיקות־לכת לגבי תפיסתו את מגמת ההיסטוריה על סמך פסקה אחרת שבמשנה תורה, שופטים, הלכות מלכים יא, אשר לפיה ישו הנוצרי ומוחמר לא קמו אלא כדי לסלול את הדרך למלך המשיח, שכן פסקה דומה, הקובעת כי הנצרות והאיסלאם מהוות את הסיבה לא משיח המצופה, נמצאת גם בס' הכוזרי ד, כג. דברי אלה מכוונים כנגד המסקנות שהעלה ע' פונקנשטיין במאמרו: 'Maimonides Political Theory and Realistic Messianism', *Miscellanea Mediaevalia* 11 (1977), pp. 81–103

⁷⁸ מהדורת הירשפלד, עמ' 322–323; מהדורת בנעט–בן־שמאי, עמ' 208.

⁷⁹ במינוח האריסטוטילי שם תואר זה מצייין – לפי הגדרה נכונה, אף כי אולי איננה ממצה – טיעון שאיננו כולל 'מופת' המאמת את הטיעון.

⁸⁰ מהדורת הירשפלד, עמ' 332–329; מהדורת בנעט–בן־שמאי, עמ' 308–313.

⁸¹ בהקשרה של הביקורת הזו אומר החבר (מהדורת הירשפלד, עמ' 326–332; מהדורת בנעט–בן־שמאי,

[ד]

סיכומם של דברים: בדת של שלהי העולם הפאגאני העתיק, היווני-הרומי והאורינטאלי, תפסו צורות שונות של מאגיה ושל תיאורגיה מעמד ראשון במעלה. מעידים על כך הפאפירוסים המאגיים, הכתבים ההרמטיים, ה־Oracula Chaldaica וחיבורים ניאור-אפלטוניים שונים (של פורפיריוס, יאמבליכוס, פרוקלוס ועוד). מורשה זאת של העולם העתיק הועברה לתחום התרבות האסלאמית. אנו מוצאים אותה בספרי מאגיה, שהקשר ביניהם לבין האסלאם הוא קשר רופף ביותר, או אף נעדר לחלוטין, אבל גם בכתביהם של האיטמאעילים, שמכרזים, בדרך-כלל, על שייכותם לאסלאם.

אחד הסימנים המובהקים להמשכיות הקיימת בין המאגיה והתיאורגיה של המאות האחרונות של העולם העתיק לבין תופעות מקבילות בתחומי האסלאם הוא מרכזיותו של המונח 'אל-רוחאניא' בטקסטים הערביים שהוזכרו לעיל. מונח זה הוא תרגום של המונח היווני pneumata, שיש לו חשיבות רבה בכתבים המאגיים והתיאורגיים היווניים. והנה, בגישתו (או באחת מגישותיו) של יהודה הלוי אל הדת, על יסוד פסקאות מסוימות בס' הכוזרי, מצטיירת היהדות כמין תיאורגיה, שיתרונה על התיאורגיות הפאגאניות הוא בכך, שבניגוד להן, היא יעילה ומצליחה. עם זאת יש להעיר, שבתפיסת היהדות של יהודה הלוי אין מקום מרכזי למושג 'רוחניות'; לא כן בטקסט של אברהם החסיד (שהוציא לאור פנטון, לעיל, הערה 1), שם מדבר המחבר על 'הרוחניות' של אלהי עמים אחרים (ומכאן שהוא מאמין בקיומם של האלים הללו ובקיומן של רוחניותם). לעומת ה'התגלות' ('תגלי') של אלהי ישראל. (וראה על חשיבות המושג 'רוחניות האל' בהגות היהודית המאוחרת אצל אידל [לעיל, הערה 9 ובסמוך].)

עמ' 211): 'פכתיר מא יבקי עלי אל-פילוסוף לא ידריה ממא פי אל-סמא ואל-ארץ ופי אל-בחר', שפירושו: 'הרבה מה שנשאר על הפילוסוף לא ידעו ממה שבשמים ובארץ ובים'. הפסקה הזאת דומה באופן מפליא לדבריו של המלט, במחזהו של שייקספיר (*Hamlet*, I, 5): 'Horatio, there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy'. בדברים אלה, שנאמרו אחרי השיחה שהיתה לו עם רוח אביו (או עם התופעה שנראתה לו כרוח אביו), מתכוון המלט, ממש כמו יהודה הלוי, להצביע על חסר בפילוסופיה האריסטוטולית שלמדו הוא והוראציו באוניברסיטת ויטנברג; שהרי הפילוסופיה הזאת, בניגוד למדעים שהיו נפוצים בתקופת הרניסאנס, לא הכירה בקיומן של רוחות מתים. האם הדמיון הרב בין שתי הפסקאות הוא מקרי גרידא? לכאורה אין הדבר בעל הסתברות רבה, אולם ס' הכוזרי תורגם ללאטינית לראשונה, עד כמה שידוע לנו, בידי יוהאנס בוקסטורף הבן (Johannes Buxtorf II), בשנת 1666, זמן רב אחרי שנתפרסם מחזהו של שייקספיר. אבל, היות וידיעת השפה העברית היתה נפוצה למדי באותה תקופה, אין לשלול את האפשרות, שהפסקה הנדונה צוטטה באיזשהו כתב-יד (שנעלם מעיני) והגיעה לידיעתו של מחבר 'האמלט'. ייתכן, כמזכר, אף כי אין הדבר סביר, שפסקה זו מצויה במקור נוצרי, או פאגאני, כלשהו אשר גם יהודה הלוי עשוי היה לשאוב ממנו.

נספח: על משנתו של אוסקר גולדברג וס' הכוזרי

בשנות העשרים ותחילת שנות השלושים קנתה לה משנתו של אוסקר גולדברג (1887–1951) מהלכים בקרב האינטלקטואלים היהודים הצעירים ואף נתקבצה סביבו קבוצה של תלמידים ומעריצים שניסו לעשות נפשות לתורתו. בשני ספריו האוטוביוגרפיים, 'מברלין לירושלים' ו'ולטר בנימין', מספר גרשם שלום על הנסיונות לקרב אותו לקבוצה הזאת. נסיונות אלה לא הצליחו, שכן הוא, כמו ואלטר בנימין, סלד הן מאישיותו של גולדברג והן ממשנתו⁸², שעליהן הוא אומר את הדברים האלה:⁸³

גולדברג, נצר למשפחה חרדית מאד ובקי גדול בתנ"ך, התעמק עוד בנעוריו בסברות ח"ן וגימטריות בדבר מבנה התורה על יסוד השם המפורש.⁸⁴ יתר על כן תקופה ארוכה היה חוזה חזיונות לפני שהתעורר משנתו כשהוא נתון במצבי דמדום סכיזואידיים וגם טען לגילויים שנתגלו לו על התורה. לפיכך נעשה לאנשי החוג שהובאו בסוד הדברים לסמכות עליונה ללא עוררין. מלבד חוכרת דקה בשם 'חמישה חומשי תורת־משה מספרים'⁸⁵ (1908) טרם פרסם אז דבר. את תורתיו הפיץ בשיעורים פרטיים, וכששאלו אחד מחסידיו מדוע הוא מקיים או מפר מצוה זו או אחרת בהלכה, היו מקבלים את התשובה 'כך אמר לנו אוסקר'. את אוסקר לא היו שואלים שאלות, כי הוא זכה לאורה של התגלות. הוא לא היה חסר השכלה ועניין בפילוסופיה, ועל יסוד תפיסות ביולוגיות ואתנולוגיות שרווחו אז בעולם המלומדים, צירף ובנה מעין קבלה ביולוגית. בעזרתה ביקש להוכיח בספרו

⁸² ניתן לשאול, באיזו מידה השפיעה רתיעתו זו של שלום. בראשית דרכו כחוקר, על גיבוש שיטתו המחקרית. אופינית ליחסו של ואלטר בנימין לגולדברג היא הפסקה הבאה, הנמצאת במכתב שכתב לשלום מסן־רימו, ב־26 בדצמבר 1934:

Am wenigsten wirst du zögern dürfen, mich mit authentischen Dokumenten zu versehen, wenn ich dir anvertraue, dass ich ins Hauptquartier der wirklichen Zauberjuden gefallen bin. "Es has nämlich (Oskar) Goldberg sich hier ansässig gemacht und seinen Schüler (Adolf) Caspary in die Cafés, die "Wirklichkeit der Hebräer" in den hiesigen Zetungskiosk delegiert... Überflüssig zu sagen dass ich nach dieser Seite keine Kommunikationen aufgenommen habe." (Walter Benjamin. *Gershom Scholem Briefwechsel 1933–1940*, Frankfurt am Main 1980, p. 183)

⁸³ ג' שלום, ולטר בנימין — סיפורה של ידידות (הרגם מגרמנית ע' נחמני), תל־אביב 1987, עמ' 98–99; G. Scholem, *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, pp. 123–124

⁸⁴ ובמקור הגרמני: 'In Zahlenmystische Spekulationen über den Aufbau der Tora aus dem Namen Gottes eingelassen'

⁸⁵ 'Die Fünf Bücher Mosis, ein Zahlengebäude'

ממשותם של העברים⁸⁶ (1925) שפולחן התורה איננו אלא המשכה של מאגיה מובהקת.⁸⁷ לא חסרו ברעיונות האלה היבטים דימוניים, ואין לזלזל בקסמו של פירוש שעשה רושם של שלמות בהסבירו את היהדות כמין שלב בהתנוונות של העבריות המאגית,⁸⁸ ותוך כדי כך לא נרתע משום מסקנה ומשום אבסורדיות.

אין בכוונתי להרצות כאן את השיטה של גולדברג, כפי שהיא מוצגת ב'ממשות העברים',⁸⁹ אלא רק להצביע על כמה רעיונות שמתגלית בהם קרבה לגישתו של יהודה הלוי שתוארה לעיל.

לפי גולדברג, מצוות שנוהגים לקרוא להן מצוות מוסריות-אתיות אינן אלא מצוות המכתיבות ריטואל מסוים, ממש כמו שאר המצוות (עמ' 128). מצוות התורה קרויות אצלו טכניקה מיטאפיסית. החטא (במידה שמדובר בפעולות השייכות לתחום ה'נ"ל) הוא טעות או פגם בעבודת התיאורגיה, אם כי גולדברג עצמו, למיטב ידיעתי, אינו משתמש במלה זו. בעניין מסוים (עמ' 150 ואילך) קשור נושא התפילה אצל גולדברג בתפיסתו את המושג קבלה. לפי תפיסה זו תחום המושג הזה, שהוא עתיק מאוד, הוא היחיד בעל-העוצמה ('dynamis'), שהוא, מצדו, מעביר את עוצמתו לאדם אחר. המושג 'מקובל' עומד בניגוד למושג 'נביא', הפועל בתוך עם, שלפי מינוחו של גולדברג הוא עם מיטאפיסי שמכוון להיות גוף של אלהים מסוים⁹⁰ (גולדברג משתמש במלה 'אלהים' ביחיד כדי לציין אלהות

⁸⁶ *Die Wirklichkeit der Hebräer*. השם העברי, שהוא הצעה שלי, מוסר את משמעות השם המקורי במידה מסויימת, אך אינו מניח את דעתי לגמרי. השם 'מציאותם של העברים', המופיע בתרגום של נחמני, מוטעה לחלוטין. את הספר הזה מציין שלום (לעיל, הערה 83) בצדק כחיבורו החשוב ביותר של גולדברג. קביעה זו אינה נזכרת בתרגום.

⁸⁷ התרגום איננו מדויק. *'... das Ritual der Tora... als ein Kontinuum perfekter Magie nachgewiesen werden sollte'*

⁸⁸ במקור: *'des alten magischen Hebräertums'*. בעמ' 100 של וולטר בנימין – סיפורה של ידידות' מצביע שלום על כך שתומאס מאן עושה את גולדברג מטרה לחצי לעגו האירוני. בספרו 'דוקטור פאוסטוס' מופיע גולדברג בדמות המלומד ד"ר חיים ברייזאכר (Breisacher), שהוא מעין סופר-נאצי מיטאפיסי, המרצה על תורת-הגזע המאגית שלו במלים שברובן הן משל גולדברג עצמו. ראה: T. Mann, *Doktor Faustus*, Berlin-Frankfurt am Main 1949; לדוגמא אופיינית מדבריו של ברייזאכר-גולדברג ראה עמ' 447-448 שם. אפשר למצוא אסמכתאות לרוב הדברים האלה, או לכולם, ב'ממשות העברים'. קביעתו של שלום, שהחלק הראשון של הרומאן של תומס מאן, 'יוסף ואחיו', מבוסס בקטעיו המיטאפיסיים על ספרו של גולדברג אינה נכונה אלא באופן חלקי. מקור אחר לקטעים האלה, שיש לו לכל הפחות חשיבות שווה, צוין במאמרי 'מונחים והשקפות שיעיות' (לעיל, הערה 11), עמ' 205, הערה 244.

⁸⁹ O. Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer – Einleitung in das System des Pentateuch, deutscher Text zur hebräischen Ausgabe*, Berlin 1925. הכרך הראשון הוא הכרך היחיד שהופיע בדפוס. במעין הקדמה נאמר שם, בין השאר, שהטקסט, שיש לתפוס אותו כמבוא אקסיגיטי לחומש, מובא בצורה שבה הוצג בהרצאה פרטית ('in privater Darstellung'), בשנים 1903-1908.

⁹⁰ להבהרת גישתו של גולדברג מן הראוי להביא גם את הפסקה הבאה (עמ' 31): 'הסיסטמה המיטאפיסית המשתרעת על פני העולם היא עם-אל, שיש לה תוקף לגבי אנשים נבחרים ותחילתה במקום שבו חדלה פעילותו של חוק הטבע, התקף לגבי כל האנשים. אם לבטא זאת באופן כללי: עמים הם מוסדות או מפעלים

מסוימת כנגד אלוהים רבים ושונים). מקובלים היו קיימים לפני המבול, כשעדיין לא כוננו העמים המיטאפיסיים. המלחמה בין בלעם, המשתייך לבעלי המאגיה, לבין העם העברי היא דוגמא להתמודדות בין שתי שיטות מיטאפיסיות: התורה, מחד גיסא, והקבלה — במובן המורחב שנתפס באופן נכון — מאידך גיסא (עמ' 149–150). לדבריו של גולדברג (עמ' 153), אמצעי העוצמה של המיטאפיסיקה הקבלית הוא אילוף האל, דהיינו, מה שנקרא שלא בצדק: תפילה ('Gebet'). אין זה ענין של מה בכך: אצל ההודים, למשל, התפילה, דהיינו, עצם ההשבעה, נקראת 'האלוהות העליונה'; באופן זה מוזהה ההשבעה עם נקודת-המוצא של האלים. גם בתורה, המונח 'תפילה' אינו בא לציין, כפי שהוא נתפס שלא בצדק בציבור הרחב, 'בקשה', אלא הוא בא במשמעות של 'יצירת קשר' ('sich-in-Verbindung-Setzens') ובמשמעות של 'הבאה לידי מימוש של דבר מבוקש כלשהו' ('Durchsetzung'). והרי הפסקה במלואה (עמ' 150):

Das Machtmittel der kabbalistischen Metaphysik ist, wie vorsintflutlich, der Götterzwang, nämlich das, was fälschlich, d.h. vulgo und in verwässerter Form, das Gebet genannt wird. Das sogenannte 'Gebet' — das als 'Bitte' und 'gnadengesuch' zu verstehen den Weltreligionen vorbehalten bleibt — ist nämlich keine harmlose Institution. Es ist hierbei zu erwähnen dass bei den Indern das 'Gebet', d.h. die Beschwörung als solche als die Oberste 'Gottheit' angesprochen und mit Brahma indentifiziert war: damit word die Beschwörung dem 'Ausgangspunkt der Götter' gleichgesetzt. Auch im Pentateuch haben die Termini, die fälschlich and vulgar für solche des 'Gebetes' ausgegeben werden, nicht die Bedeutung von 'Bitte', sondern des 'Sich-in-Verbindung-Setzens' und der Durchsetzung.

לא רק 'מקובל', במשמעות שגולדברג נותן לכינוי הזה, אלא גם הנביא משה עשוי להשפיע על האל, השפעה מן הסוג שהזכרנו לעיל. אך שתי ההשפעות אינן זהות, מכיוון שהמלים המציינות אותן נגזרו משורשים שונים, והשורשים עשויים לגלות את מהות הפעולה הנדונה. במקרה של משה נאמר אחרי מעשה העגל: 'ויחל משה את פני ה' אלהיו' (שמ' לב, יא). לפי גולדברג (עמ' 155), משמעות המלה 'ויחל' אינה 'התחנן', אלא 'הניע את הצד החיצוני של ה' (er setze [die panim, d.h.] die Oberfläche IHW in Bewegung).

[שמטרתם] לבטל את חוקי הטבע. וכבר ראינו, כי ייחודו של העם היהודי, לפי יהודה הלוי, הוא בכך שחוקי הטבע אינם קיימים לגביו.

גולדברג (עמ' 156 ואילך) מעיר גם על מה שהוא קורא 'ההתפתחות המאוחרת של הקבלה', וכוונתו למה שאנחנו קוראים 'קבלה סתם'. בקבלה זו ניכרת, לפי דבריו, חשיבות מכרעת לתפילתו של היחיד, כי היא משמשת תחליף להשבעה. (יצוין, כי פירושיו של גולדברג מעורים בתפיסות מאגיות לגבי סיפורים מסוימים שבמקרא.) והנה, בשתי פסקאות שבספר ניכרת השפעה של ס' הכוזרי. בפסקה האחת (עמ' 51) נאמר:

בתורה מציג האל את עצמו תמיד — דהיינו, הוא מודיע על עצמו תמיד [כאל] אשר הוציא את העם ממצרים [שמ' כ, ב.]. ביסוסן של כל המצוות הוא במאורע בעל העוצמה והנוכחות, אשר בתוקפו נעשה ה' לאלהים של עם ישראל. אין אף מקום במקרא שבו נאמר 'אני ה' אלהיך אשר ברא את השמים ואת הארץ'.⁹¹

כרי, שיש קשר כלשהו בין הדברים האלה של גולדברג לבין הדברים ששם יהודה הלוי כפי החבר היהודי (כוזרי א, יא⁹²): 'אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא בני ישראל ממצרים...'. דברים אלה מעלים את חמתו של המלך הכוזרי האומר, בין השאר, לחבר: 'הלא היה לך לומר היהודי'⁹³ כי אתה מאמין בכורא העולם וסדרו ומנהיגו וכמי שבראך...'. גולדברג, מצדו, מנגד את התורה בנקודה זו לירמיהו הנביא (יר' ה, כב): 'האותי לא תיראו נאום ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתני חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו. ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו'.⁹⁴ הקרבה בין פסקה זו לבין ספר הכוזרי היא ברורה וודאית. בפסקה השנייה שאצטט ההשוואה אינה חד-משמעית, אמנם, אבל סבירה (כוזרי א, מז):⁹⁵

ארבעה אלפים שנה וחמש מאות [שנים] ושפרטם מבואר מימות אדם ושת ואנוש עד נח ועד שם ואברהם אל אברהם יצחק ויעקב עד משה. ואלה היו לב האדם וסגולתו ולכל אחד מהם היו בנים כקלפות אינם דומים לאבות ולא התחבר בהם העניין האלהי, ונמנה המניין לאלה האלהיים והיו יחידים לא רבים עד שהוליד יעקב שנים-עשר שבטים, כולם ראויים לעניין האלהי ושבה האלהות בקהל רב'.

⁹¹ 'Im Pentateuch stellt sich der Gott stets als derjenige vor, d.h. gebt sich stets als derjenige zu erkennen, der das Volk aus Ägypten geführt hat. Alle Gebete werden mit diesem übermächtigen Gegenwartserereignis begründet, durch das IHWI überhaupt erst zum Elohim des Volkes Israel geworden ist. Niemals aber heisst es im Pentateuch: ich bin IHWI dein Gott, "der Himmel und Erde gemacht hat".'

⁹² מהדורת הירשפלד, עמ' 14–15; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 9–10.

⁹³ כפי שאמרו בצורות שונות הדובר הנוצרי והדובר המוסלמי, שדיברו לפני החבר.

⁹⁴ בהקשר זה טוען גולדברג (עמ' 51–52), כי גם מבחינה לוגית וגם מבחינה מוסרית אסור לכנות בשם 'נס' דברים שמתרחשים בדרך הטבע. נס מתרחש רק כשהדברים קורים שלא בדרך זו; כך אירע בסיפור גדעון (שופ' ו, לו ואילך), כאשר האלהים מילא את בקשותיו.

⁹⁵ מהדורת הירשפלד, עמ' 22–23; מהדורת בנעט-בן-שמאי, עמ' 14.

הכוזרי א, צה⁹⁶:

וכן הגיע העניין עד נח ביחידים היו כולם דומים לאדם נקראים בני אלהים שלמים
בבריאותם ובמידתם ובאריכות הימים וחכמות ויכולת, וכן מנח ועד אברהם. ואפשר
שהיה מהם מי שלא דבק בו העניין האלהי, כתרח. אבל אברהם בנו היה תלמיד לאבי
אביו עבר, ועוד שהשיג נח בעצמו. והיה העניין האלהי דבק בהם מאבות אבות אל
בני בנים. ואברהם סגולת עבר ותלמידו ועל כן נקרא עברי. ועבר היה סגולת שם,
ושם סגולת נח וסגולת אברהם מבניו יצחק, והרחיק כל בניו מהארץ המסוגלת
כדי שתהיה מיוחדת ליצחק. וסגולת יצחק יעקב; ונדחה עשו אחיו מפני שזכה יעקב
בארץ ההיא ובני יעקב כולם ראויים לעניין האלהי והיה המקום ההוא מיוחד בעניין
האלהי. וזה היה תחילת כל העניין האלהי על קהל אשר לא היה נמצא כי אם
ביחידים.

כמה פסקאות בספרו של גולדברג (ראה, למשל, עמ' 204 ואילך ועמ' 256 ואילך)
מציגות, כפי שנדמה לי, מין פירוש 'מיטאפיסי' (לפי מינוחו של גולדברג) למובאה מן
הכוזרי שצוטטה זה עתה. ניתוח ממצה של פירוש זה היה מצריך הרצאה מקיפה על כל
הגותו של גולדברג, ואין זה מענייני כאן.⁹⁷ אסתפק באזכור של כמה נקודות שהוא מעלה.
גולדברג קובע, שאברהם אינו 'מוליד העם' ('Volkszeuger'), אלא 'מוליד הגזע'
(*'Rassezeuger'*). משמעות הדבר, שאברהם הוא 'אבי עמים שונים זה מזה', כפי שנאמר
עליו: 'אב המון גויים'. ההיפרדות מן 'הקליפות' (אם משתמשים במונח של יהודה הלוי,
שאין גולדברג מזכירו בהקשר זה) היתה הכרחית כדי שיעקב יהיה ל'מוליד עם', דהיינו, כדי
שתתאפשר לידתו של עם ישראל. כך נראים הדברים גם ליהודה הלוי.

עם נולד כשמתפרדת קבוצה של אלהים שונים (לשון רבים) ונשאר אלהים אחד (לשון
יחיד), המיוחד לאותו עם⁹⁸ שיש לו אתו (במקרה של כל העמים, אך לא זה של עם ישראל
ואלהי ישראל) קשר ביולוגי. במקרהו של אברהם לא התרחשה עדיין ההפרדה הזאת,
ומשום כך אבינו אברהם הוא גם, בין השאר, אבי אבות עמלק. אצל יעקב התממשה אותה
הפרדה, ומשום כך הניגוד בינו לבין תאומו, עשו, שהוא ניגוד בין שני אלהים. כתוצאה
מאותה הפרדה יכולים יעקב ועם ישראל להצטרף למה שגולדברג מכנה בשם 'IHW System'.
מכל-מקום, הקשר בין אלהי ישראל ועם ישראל איננו קשר ביולוגי, כמו זה שבין
האלהים האחרים ועמיהם, אף לא יוכל להיות כן, מכיוון שאלהי ישראל בא מתחום
הטראנסצנדנטיות והאין-סופיות, אלא הוא קשר של בחירה (ועובדה זאת מסבירה את
נטיית עם ישראל ללכת אחר אלהים אחרים).

⁹⁶ מהדורת הירשפלד, עמ' 44-47; מהדורת כנעט-בן-שמאי, עמ' 28.

⁹⁷ וכך לא אדון כאן בתפישתו של גולדברג את 'אל שדי'

⁹⁸ נראה לי, שגולדברג לא תמיד עקיב בסוגייה זו.

אין ספק, שמשנתו של גולדברג בסוגייה הזאת מרחיקה לכת בצורתה הסופית הרבה מעבר לדבריו של יהודה הלוי שהבאנו לעיל (ס' הכוזרי א, מז; א, צה). יחד עם זאת, אפשר לראות בה פירוש נועז לדברים אלה שבכוזרי, המשתמש בחלקו בהנחות שאינן מצויות אצל יהודה הלוי.

בספר אחר של גולדברג, שנכתב אחרי 'ממשות העברים' (*Maimonides, Kritik der jüdischen Glaubenslehre, Wien 1935*) אנו מוצאים ביקורת חריפה על ס' הכוזרי, אך גם רמז לכך שהוא קרא את הספר בתשומת-לב, ואולי גם באהדה מסוימת: גולדברג קובע, (שם, עמ' 15–16), שיהודי ספרד בתקופת חור הזהב לא ראו את היהדות אלא באספקלריא של אריסטו. היחיד שידע להשתחרר מהשפעה זו היה יהודה הלוי, ואולם הוא היה משורר ולא פילוסוף, והמושגים שעמדו לרשותו בחקירת הבעיות לקו בחסר; משום כך אפשר לומר על ספרו 'הכוזרי', הן בפילוסופיה של הדת, את הדברים שהוא שם בפי המלאך הניצב לפני המלך הכוזרי: 'כונתך רצויה, ואין מעשיך רצויים'. יהודה הלוי אינו מציע פילוסופיה, אלא נותן תמונה אידיאלית של ארץ שהיתה בשבילו ארץ-ישראל, ארץ הנבואה; אבל יהודה הלוי לא ידע להסביר מה זאת נבואה.

על אף ביקורת זו נראה לי, מטעמים שהוסברו בחלקם לעיל, שאחדות מן הסוגיות החשובות במשנתו של גולדברג אינן אלא פיתוח תורות של יהודה הלוי. לדידי יש עניין רב בעובדה שגולדברג נתפס דווקא להיבטים בתורות אלה שלא זכו לפניו לתשומת-לב כלשהי במחקר שאחרי האמנציפאציה.

ליהדות גרמניה, לפני שהקיץ עליה הקץ, קמו שני הוגים שאפשר לכנותם — מטעמים שונים ואולי אף מנוגדים — תלמידים של יהודה הלוי. האחד הוא פראנץ רונצווייג, שאמר על עצמו: 'שמי זהה בדיוק עם שמו של האיש הגדול שאני אינני אלא גלגול בינוני שלו על דרך העיבור, יהודה הלוי'.⁹⁹ והאחד הוא אוסקר גולדברג, שהתייחס אל יהודה הלוי בזלזול מסוים, אבל קלט ממנו סוגיות שנתעלמו מהן אחרים שהיו מקובלים יותר ממנו — מטעמים שקל להבינם ולהצדיקם — על החוגים שהיתה להם זיקה לעניין.

⁹⁹ פראנץ רונצווייג במכתב אל אמו שנכתב ב-5 ביוני שנת 1929, תרגום של רבקה הורביץ ראה: פראנץ רונצווייג, מבחרי אגרות וקטעי יומן, יוצאים לאור וערוכים בידי רבקה הורביץ, ירושלים 1987, עמ' 379.