

מנחה לחנה

ספר היובל לכבוד חנה כשר

העורכים

אבי אלקיים, אריאל מלאכי

הוצאת אֶדְרָא, תל אביב

מנחה לחנה

ספר היובל לכבוד חנה כשר

ספר זה יוצא לאור בתמיכת
קרן מ' ג' לוי, אוניברסיטת בריאילן
קרן סגן הנשיא למחקר, אוניברסיטת בריאילן
מרכז דהאן, המרכז לחברה תרבות וחינוך במורשת יהדות ספרד,
אוניברסיטת בריאילן

עריכה לשונית בעברית: נעה שליטין
עריכה לשונית באנגלית: מיכל שטיינברג

ציור העטיפה: בית הכנסת 'אל טרנסטו', טולדו ספרד
עיצוב העטיפה: אבי אלקיים

מסת"ב: 978-965-90042-2-5

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשע"ח – 2018

© Copyright 2018 by Idra Publishing

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:

א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב



פרופ' חנה כשר

תוכן העניינים

9..... רשימת הפרסומים של פרופ' חנה כשר

החלק העברי

19.....	קווים לדרכי עיצובה של היהדות כדת פילוסופית לפי חנה כשר	אבי אלקיים ואריאל מלאכי
23.....	אבי המתרגמים מן הלטינית לעברית בימי הביניים: דואג האדומי וכ"ד תרגומיו (1197-1199)	גד פרוידנטל
55....	התרגום כמרחב חדש של מיזוג אופקים בין יהדות לאסלאם	אבי אלקיים
119.....	מה ידע מלך הכוזרים ומתי הוא ידע את זה?.....	דניאל י' לסקר
129.....	בין אמונה לאמנות: 'אעתקאד' במורה נבוכים א, ג, ובפרק השישי בתרגום הפואטיקה לערבית בידי אבו בשר מתא	עמירה ערן
167.....	בין אגדה להלכה: הרמב"ם על מסכת אבות – אתיקה ופולמוס אנטי-קראי	אבירם רביצקי
197.....	בין פילוסופיה להתגלות בספר הכוזרי	אריאל מלאכי
245.....	שלושה שו"תים במחשבת הרמב"ם למשכיל תימני בלתי נודע	אורי מלמד
283.....	על הרצון האלוהי בנבואה בשיטת מארי יוסף קאפח	אליהו נגר
335.....	'איך תשחרר עבדך במרצע?' על אגרת התשובה ומחברה ועל התכלית האתית של חיי העיון	שוֹעֵי רז
371.....	מבול של היגיון: פירוש אלגורי אנונימי על פרשת נח והמבול	רבקה קנלר

משה קהן	'דיברה תורה כלשון בני אדם': מהקטגוריות האריסטוטליות לבלשנות העברית בפרובנס של המאה הארבע-עשרה 455
דרור ארליך	הצדקה תועלתנית לנצחיותו של עונש הגיהנום וביטוייה בהגות היהודית בימי הביניים 467
יהודה הלפר	'בית אם מפולג לא יעמוד': הערה על דת ומדינה בתקופת הבית השני על פי ברוך שפינוזה 481
גדעון פרוינדטל	בין רציונליזם לרומנטיקה: ההוכחה של משה מנדלסון לקיום האל 507
בצלאל מנקין	יסודי חכמת ההגיון למלבים והשימוש בלוגיקה בפרשנות המקרא 543
חנוך בן-פזי	הדת כסכנה וכתקווה 583
זאב הרוי	חנה כשר על ליבוביץ 611
משה חלמיש	'בשפה ברורה ובנעימה קדושה': מקורות קבליים כעדי נוסח . . . 621
זאב גריס	גלגולו של סיפור 'מעשה העז' מאת ש"י עגנון בשבחי הבעש"ט 633

החלק האנגלי

בנימין אברהמוב	יחסם של הצופים לעליה לרגל (חג): גישתו של אבן אלערבי . . . *7
שמואל הרוי	היבטים אחדים של המאמר האחרון בספר אמונות ודעות לרס"ג *45
יוסף שטרן	הרמב"ם על 'סיפורים בתורה אשר חושבים שאין תועלת בהזכרתם' *61
אליז'ה ר' וולפסון	האמת המשקרת והשקר המאומת: הסתעפותו של ר' אברהם אבולעפיה מדרכו של הרמב"ם *91
אפרים מאיר	האפשרות הנשגבת להיות מעבר לאחרות *127

בין פילוסופיה להתגלות בספר הכוזרי

א. מבוא

הסגנון הדיאלוגי והספרותי של ספר הכוזרי מעורר עניין רב מאוד, אך בה במידה הוא גורם לריחוק מהמחבר ולטשטוש עמדותיו.¹ אחת הדוגמאות המובהקות לכך היא היחס המורכב לשכלתנות ולפילוסופיה בספר הכוזרי. בכמה מקומות נמצא בספר יחס של כבוד לפילוסופיה ולפילוסופים ובמקומות אחרים נמצא ביקורת ישירה וקשה נגדם. לפעמים החבר מאמץ ומסגל גישות פילוסופיות, ולפעמים הוא תוקף אותן בחריפות. כל כך הם פני הדברים, עד שנדמה כי שתי מגמות מתחרות זו בזו בספר הכוזרי: מגמה פרו-פילוסופית ומגמה אנטי-פילוסופית. ריבוי הפנים הזה אפשר את צמיחתן של גישות שונות בעניין היחס לפילוסופיה בספר הכוזרי, ומי שינסה לערוך סקירה קצרה של המחקר ייוכח במורכבות הסוגיה ובמגוון התשובות שניתנו לה.² אומנם, נדמה כי עיון בספרות המחקר בסוגיה זו מלמד כי המחקר נוטה לקבוע כי ריה"ל היה הוגה אנטי-פילוסוף, במידה כזו או אחרת. בפועל, מבחינה עניינית, אפשר לזהות במחקר שלוש מגמות עיקריות: הראשונה

* מאמר זה מבוסס על פרק מרכזי בעבודת דוקטור, העוסקת בעיקרה בסוגיית היחס לשכלתנות ולפילוסופיה בספר הכוזרי, בכמה תוספות ושינויים. העבודה נכתבה בהנחייתה של בעלת היובל הפרופ' חנה כשר. אני מודה לה מקרב לב על הנחייתה המסורה, על ליבה הפתוח לכל רעיון ועל עינה הפקוחה לכל מחשבה.

1 אכן, היו חוקרים שקבעו כי אין לזהות בין יהודה הלוי לבין החבר. לעניין זה ראו למשל ל' שטראוס, 'חוק התבונה בכוזרי', הנ"ל, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, תרגם א' הוס, ירושלים תשס"א, עמ' 210 הערה 17; א"ל מוצקין, 'על "הכוזרי" ליהודה הלוי כדיאלוג אפלטוני', עיון, כח (תשל"ח), עמ' 210 הערה 3.

2 המחקר בסוגיה זו מורכב עד כדי כך שגם הניסיון להלן לזהות שלוש מגמות בחקר הכוזרי נתקל בקשיים לנוכח העובדה שלעיתים אפשר לשייך חוקר ליותר ממגמה אחת. לפיכך יש לנהוג משנה זהירות במיון של המחקר ולזכור כי הוא בא לסייע בהצגת תמונת המחקר באופן כללי בלבד וכרקע לדיון להלן וכי אין בו משום יומרה להיות ממצה.

אזוטריים.⁷ כמה מהם הבהירו כי לדידם הגישה האזוטרתית היא אנטי-שכלתנית, במידה רבה או רבה יותר.⁸

להלן אבקש לנסות לבחון את הסוגיה הזאת בדיון בשלושה מקורות מספר הכוזרי על רקע נקודת המבט של הטרמינולוגיה הלוגית-פילוסופית בת הזמן. המקור הראשון הוא הפתיחה לכוזרי, אשר הניתוח שלה יתברר ככזה העשוי להוות מפתח עיוני להבנת היחס שבין התבונה להתגלות בספר הכוזרי. המקור השני והמקור השלישי עוסקים בסוגיות פילוסופיות דתיות שהיו במרכז המחשבה הפילוסופית והדתית בת הזמן: חידוש העולם ואי-גשמיות האל. להלן אציע כי בסוגיית חידוש העולם נראה כי ריה"ל מבטא באופן מובהק גישה אנטי-פילוסופית המשעבדת את הפילוסופיה לתוכני ההתגלות, כאשר שבסוגיית ההגשמה ביחס לאל נדמה כי ריה"ל מבטא באופן מובהק גישה פרו-פילוסופית המשעבדת את ההתגלות למסקנות הפילוסופיה.

לדעתי, הדיון בשתי סוגיות אלו, על רקע המסקנות מניתוח הפתיחה לכוזרי, יש בו כדי לבסס גישה אפשרית אחרת להבנת היחס שבין השכלתנות והפילוסופיה לבין ההתגלות בספר הכוזרי. במובן זה, וכפי שאנסה להראות

7 הנציגים המובהקים של גישה זו הם ליאו שטראוס ודב שוורץ. ראו: שטראוס, חוק התבונה (לעיל, הערה 1), עמ' 210, 212, 216 ובמקומות אחרים; ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב, עמ' 46-47. אף שמסקנותיהם שונות בעניין התוכן של הגישה האזוטרתית של ספר הכוזרי מול התוכן של הגישה האקזוטרתית בספר, שניהם רואים שתי מגמות בספר, אשר הפער ביניהן מוסבר בטעמים אזוטריים. מכל מקום, לפי מסקנתו של שוורץ, מן הבחינה העניינית אפשר לכלול אותו בקבוצת החוקרים הרואים בכוזרי ספר שבו הגות אנטי-פילוסופית מובהקת. לביקורת על גישתו של שטראוס ראו: H. Kreisel, 'Interpreting Judah Halevi's *Kuzari*', באתר אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בכתובת: <http://www.hsf.bgu.ac.il/cjt/files/electures/kuzari1.htm>, במיוחד עמ' 2, 4. עוד על שיטת שטראוס ראו: K.H. Green, 'Religion, Philosophy, and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's *Kuzari*', *Journal of the American Academy of Religion*, 61 (1993), pp. 225-273. נימה אזוטרתית שזורה גם בתוך מ"צ נהוראי, 'שורש האמונה והמרי: עיונים במעמדה של התבונה החוקרת במשנתו של ריה"ל', נזיר אחיו, ג, בעריכת הרב א"י שאר ישוב כהן ואחרים, ירושלים תשל"ח, עמ' תיח.

8 אומנם, יש שטענו שגישתו של ריה"ל הייתה אמביוולנטית. ראו למשל ש' הלר-וילנסקי, 'התגלות, אמונה ותבונה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', התגלות, אמונה, תבונה: קובץ הרצאות, בעריכת מ' חלמיש ומ' שורץ, רמת גן תשל"ו, עמ' 42; א"א עברי, 'הטיעונים הפילוסופיים הדתיים במחשבת ריה"ל', הגות ומעשה: ספר זכרון לשמעון ראבידוביץ, בעריכת א' גרינבוים והנ"ל, תל אביב תשמ"ג, עמ' 23-24; W.J. Van Bakkum, 'The *Kuzari* of Judah Halevi and Its Reflection on Life, Faith, and Philosophy', *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, ed. R. Barbara et al., Leuven 2005, pp. 10-11; ישפה, פילוסופיה יהודית (לעיל, הערה 5), ב, עמ' 282.

להלן, הפתיחה לכוזרי מכוננת את התשתית העיונית העקרונית הנדרשת בשאלת היחס שבין מסקנות התבונה לבין תוכני ההתגלות, כאשר היישום שלה בא בשני המקורות האחרים, קרי: בדיון בסוגיית חידוש העולם ובדיון בסוגיית ההגשמה. עוד אומר כבר עתה כי להלן אציע כי שני מקורות אלו משקפים שני היבטים של המתח שבין הפילוסופיה לבין ההתגלות, שיתפרש כמתח דיאלקטי. כפי שנראה, בסוגיית חידוש העולם ניתן משקל מכריע להתגלות, ואילו בסוגיית ההגשמה המשקל המכריע ניתן לפילוסופיה. הדיון בשאלה מדוע פעם ניתן המשקל המכריע להתגלות ופעם לפילוסופיה יבהיר, אני מקווה, את הדיאלקטיקה בין הפילוסופיה לבין ההתגלות – דיאלקטיקה שהיא ביסוד החיבור מכמה פנים: הן מן הפן הספרותי, הן מן הפן הלוגי, הן מן הפן הענייני. בסיום אנסה לעמוד על המשמעויות העולות מניתוח הפתיחה לכוזרי ומהדיון של ריה"ל בסוגיית בריאת העולם ואי-גשמיות האל, ועל רקע המשמעויות האלה אנסה לתאר את הגישה שאני מבקש להציע כמפתח להבנת היחס הדיאלקטי שבין התבונה להתגלות בספר הכוזרי.

ב. הפתיחה לכוזרי כמפתח שיטתי

לצורכי הדיון כאן 'הפתיחה לכוזרי' משמעה סעיפים א-ט במאמר הראשון של הספר. התוכן של סעיפים אלו כולל ארבעה עניינים עיקריים: (א) המבוא של ריה"ל לספר; (ב) נאום הפילוסוף והביקורת עליו; (ג) נאום החכם הנוצרי והביקורת עליו; (ד) נאום החכם המוסלמי והביקורת עליו. כפי שנראה להלן, לפתיחת החיבור יש חשיבות רבה, ונדמה שבצדק יש לראות בה משום תמצית השיטה המתפרשת בספר.⁹ בהקשר זה אתמקד פחות בטיעונים של הפילוסוף, החכם הנוצרי והחכם המוסלמי, ויותר בביקורת של ריה"ל על טיעוניהם מפי המלך הכוזרי.

ריה"ל פותח את ספר הכוזרי בקטע קצר שבו הוא עצמו הדובר הישיר:¹⁰

9 כך למשל גם אצל וכסמן, כתבים נבחרים (לעיל, הערה 4), עמ' 57. לניתוח שלו את תשעת הסימנים הראשונים של ספר הכוזרי ראו שם, עמ' 58-60.

10 לא אכנס לדיון בשם הספר, מכיוון שהשם הקצר אֶלְפֶתֶאב אֶלְכֹזְרִי, אין בו כדי לתרום לדיון זה דבר, ואילו השם הארוך יותר, יהיה נוסחו אשר יהיה – כלל לא ברור שיצא מתחת ידי ריה"ל. לדיון מפורט בסוגיית שמו של הספר ראו נ' אלוני, 'הכוזרי': ספר המלחמה ב"ערבייה" לשחרור היהודי, אשל באר שבע, ב (תש"ם), עמ' 119-144, במיוחד עמ' 120-144; הנ"ל, 'לשמות שני ספרים מהספרות היהודית-ערבית', קרית-ספר, לח (תשכ"ג), עמ' 113-121. מסקנתו היא שככל

נשאלתי על אודות הטעונים (אַלְאֲחַתְגָּא) שיש לי נגד מתנגדינו הפילוסופים ואנשי הדתות, וכן נגד פורקי העול (אַלְכְּוֹאֲרָג) החולקים על הציבור.

נזכרתי מה ששמעתי מטיעוני (חֶגְג) החבר, אשר היה אצל מלך הכוזרים, שקיבל עליו את דת היהודים [לפני כארבע מאות שנה], כאשר הועד ומופיע בספרי דברי הימים שנשנה לו חלום, שכביכול (פֶּאֶן) מלאך פונה אליו ואומר לו: 'כוונתך רצויה בעיני אלהים, אבל המעשה שלך אינו רצוי'. הוא היה מתאמץ מאוד לקיים את המצוות שבדת הכוזרים עד כדי שהיה הוא עצמו משרת במקדש ומקריב קורבנות בכוונה זכה וטהורה. כל־אימת שהתאמץ במעשים אלה היה המלאך מופיע בלילה ואומר לו: 'כוונתך רצויה, אבל המעשה שלך אינו רצוי'. דבר זה גרם לו שיחקור בדבר הדתות והכתות. ולבסוף התייחד, הוא וציבור הכוזרים.

בין טיעוניו (מֶן חֶגְג) של החבר היו כאלה ששכנעו אותי (אַקְנֵאֵי) ותאמו את אמונתי (אַעֲתֶקְאֲדִי). לכן חשבתי לנכון לרשום את הטעונים (אַלְאֲחַתְגָּא) האלה כפי שנטענו, והמשכילים יבינו.¹¹

קטע זה מורכב משלושה חלקים עיקריים. בחלק הראשון ריה"ל מתאר את הרקע לכתיבת החיבור.¹² הוא מציין כי החיבור נכתב בתשובה לשואל שביקש לדעת את הטיעונים שיש לריה"ל כנגד היריבים הבאים: הפילוסופים, הנוצרים,

הנראה השם האותנטי ביותר, לכל הפחות במקום היחיד ששמו של הספר נזכר באוטוגרף של המחבר, הוא כתאב אלכ'זרי, ותו לא.

- 11 כוזרי א, א. הציטוטים מקורם במהדורת מיכאל שורץ: ספר הכוזרי הוא ספר הראיה והטענה לדת המושפלת, תרגום מערבית־יהודית לעברית בת זמננו מ' שורץ, באר שבע תשע"ז. המקור הערבי לפי מהדורת בנעט-בן שמאי: יהודה הלוי, פתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל (אַלְכְּתֵאֲב אֶלְכְּזֵרִי), הוציא לאור ד"צ בנעט, התקין את הטקסט ח' בן-שמאי, ירושלים תשל"ז.
- 12 רקע היסטורי לכתיבת החיבור מצוי באיגרת שכתב ריה"ל לידידו הסוחר כלפון. לנוסח האיגרת ראו מ' גיל וע' פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו: 55 תעודות מן הגניזה, ירושלים תשס"א, עמ' 324; ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן בסיוע א' אשור, חלפון הסוחר המשכיל והנוסע הגדול: תעודות מגניזת קהיר (ספר הודו, ד[ב]), ירושלים תשע"ג, עמ' 276-281. לדיון באיגרת ראו גיל ופליישר (לעיל בהערה זו), עמ' 181 ואילך ובמקורות שהובאו שם; מ' פרידמן, חלפון ויהודה הלוי: לקורותיהם של סוחר משכיל ומשורר דגול על פי תעודות מגניזת קהיר (ספר הודו, ד[א]), ירושלים תשע"ג, עמ' 221 ואילך. עוד בנושא זה ראו M. Friedman, 'Judah ha-Levi on Writing the Kuzari: Responding to a Heretic', *From a Sacred Source: Genizah*

המוסלמים וחלק מן היהודים. יש ליתן את הדעת לכך שכל היריבים מודים בקיומו של אל יחיד.¹³ בהקשר זה נדמה כי סדר היריבים מבטא טור פוחת והולך של מחלוקת עם היהדות בשלושה עניינים מרכזיים: (א) ההתגלות, שבאה לידי ביטוי במעמד הר סיני; (ב) תורת ישראל כתוכן הבלעדי המחייב של ההתגלות; (ג) פרשנותה הרבנית של תורת ישראל. ראשית באו הפילוסופים, שמודים בקיומו של אל ומכירים באפשרות העקרונית של התגלות, אך אינם מכירים במעמד הר סיני כמעמד של התגלות, וכל שכן בתורת ישראל כתוכן של התגלות זו. שנית באו הדתות הגדולות – הנצרות והאסלאם, בהתאם לסדרן הכרונולוגי – המקבלות את ההתגלות הדתית כעובדה, כמו גם את תכניה לשעתם, אך אינן מאמינות עוד בתורת ישראל כתוכן ההתגלות. שלישית, החולקים על הציבור בתוך המסגרת היהודית, קרי: המאמינים באל, מקבלים את ההתגלות הדתית בהר סיני ומאמינים בתורת ישראל כתוכן הבלעדי של ההתגלות, אך דוחים את הפרשנות הרבנית לתכנים האלה. על הרקע הזה מתברר כי ה'ציבור' כאן הם היהדות הרבנית, והמיעוט הם כל הסבורים אחרת, ובעיקר הקראים.¹⁴ מכך אפשר להבין כי הספר מבקש לבסס את האמונה היהודית-רבנית כנגד היריבים האלה.

Studies in Honor of Professor Stefan C. Reif, ed. B. Outhwaite & S. Bhayro, Leiden 2010, pp. 157-169

13 לרבות החכם הנוצרי, כאמור להלן בהערה 40.

14 אומנם במקור לא בא כאן המונח 'קראים' במפורש. במקור מופיע 'אַלְכֹּנְאָרְג', שפירושו מינים או כופרים, ובתרגום מילולי: היוצאים. י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 174. שם בערך *حوارج* הוא מפנה לקטע זה בכוזרי ומציין בעקבות המפרשים כי המונח 'כולל כפי הנראה את הקראים'. הרמב"ם בפירוש המשנה משתמש פעמים אחדות במונח זה, בין היתר בפירושו למשנה אבות א, יא, שם הוא קושר את המונח למונח העברי 'מינות'. גם אם ההגדרה ההלכתית שלו ל'מינים', האוחזים ב'מינות', אינה מורה בהכרח על הקראים, לכל הפחות אצל בני ספרד הביטוי 'מינים' התכוון לקראים דווקא, כפי שהרמב"ם עצמו מציין. ראו משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, תרגם מערבית על פי כתב היד המקורי והוסיף מבוא והערות יוסף בכה"ר ד' קאפה, ירושלים תשכ"ג, אבות א, ד. לעניין זה ראו גם ספר המצוות, מקור ותרגום, תרגם לעברית, ביאר והכין על פי כתבי יד ודפוסים יוסף בכה"ר ד' קאפה, ירושלים תשל"ב, עשה קנג, עמ' קלו (בעניין מצוות קידוש החודש). זו גם כפי הנראה כוונת ריה"ל באיגרתו המפורסמת לידידו הלפון שבה ציין שהנמען המקורי של ספר הכוזרי היה 'אחד מְנַתְחֵלֵי אֱלְמִינֹת בְּבִלְאָד אֶלְרוּם'. לאיגרת זו ראו גיל ופליישר (לעיל, הערה 12), עמ' 324-326. לעניין מינים כקראים לא רק אצל בני ספרד ראו את הביבליוגרפיה שם, עמ' 183 הערה 48. לקריאה אחרת – מְנַתְחֵלֵי אֱלְמִינֹת – ראו פרידמן (לעיל, הערה 12), עמ' 223; גויטיין ופרידמן (לעיל, הערה 12), עמ' 280. יש לציין כי בכוזרי ג, סה, ריה"ל מציין כי במשמעות ראשונית המינים הם הצדוקים והבייתוסים וקובע כי הם 'המינים שמקללים אותם בתפילה' (ואמא אלצדוקין ואלביתוסין והם אלמינים אלמדעו עליהם פי אלצלאה). ייתכן

בחלק השני של הקטע מתואר הרקע, סיפור המסגרת של החיבור, ובו ניתן גם ביטוי לשאלת היחס שבין הכוונה למעשה: המלך חולם חלום שבו נאמר לו שכוונתו רצויה אך לא מעשיו. לכן הוא יוצא למסע מחקר רוחני שבו הוא מחפש את המעשה הנכון בין הגישות המונותאיסטיות הקיימות.¹⁵ בכך ריה"ל יוצר זיקה בין שאלת האמונה הנכונה לבין שאלת המעשה הנכון. בחלק השלישי של הקטע ריה"ל מתאר את תוכן החיבור. תוכן זה מתבאר כטענות שטען החבר ואשר שכנעו את המחבר. הקטע מסתיים במילים העבריות מספר דניאל: 'והמשכילים יבינו'.¹⁶

כבר אפשר לראות כי שני מונחים חשובים באו במפורש בקטע הפותח של הכוזרי, והם: טיעון (חֲגָה) ושכנוע (אֶקְנָאע). השורש חג"ג מופיע בפתיחה לא פחות מארבע פעמים, והוא מונח מפתח בפתיחה לכוזרי, כמו גם במקומות אחרים לאורך הספר. המונח 'חֲגָה', ששימושו הרגיל הוא ראייה או הוכחה, מורה מבחינה פילוסופית על טיעון העשוי להיות מגוון מבחינת הערך האפיסטמולוגי שלו ואין הוא בהכרח טיעון ודאי.¹⁷ אם כן, טיעוני החבר בספר הכוזרי אינם בהכרח ודאיים,¹⁸ על כל המשתמע מכך מבחינת האיכות האפיסטמולוגית

שיש בכך קשר למשמעותו הראשונה של המונח 'כּוּאֶרְג' במסורת המוסלמית. כאמור במילון ערבי-עברי מאת מ' מילסון במרשתת, ערך *خواجه*, המונח 'כּוּאֶרְג' מורה על הכת הראשונה בתולדות האסלאם, אשר ראשיתה בפילוג במחנה תומכיו של עלי בן אבי טאלב במהלך קרב ציפין (שנת 657) בעקבות הסכמת עלי לבוררות בינו לבין יריבו מעאויה, וייתכן שיסוד ה'יציא' מקורו ביציאה מן העיר כופה. על הרקע הזה מעניינת הזיקה לצדוקים ולבייתוסים, שנראה כי הם כת הפורשים הראשונה מן היהדות הרבנית, ובעניינם ריה"ל קובע שם מתוך הדגשת הראשוניות שלהם והיותם 'כּוּאֶרְג': 'צדוק ובייתוס, שהיו שורש לפורקי-העול, ועל שמם נקראו הצדוקין והבייתוסין'. מייד אחריהם בא אזכור לתלמידי ישו ה'משעמדים'; ומייד לאחר מכן, לכאורה בסטייה מן ההקשר הכרונולוגי שם, הקראים. מכל מקום, לי נראה כי די בכך שבתוך המסגרת היהודית ספר הכוזרי מתפלמס באופן גלוי עם הקראים בלבד ללמד שהם 'החולקים על הציבור' המוזכרים בפתיחת הספר. לדעה אחרת ראו T. Langerman, 'Science in the

Kuzari', *Science in Context*, 10 (1997), p. 501

15 כאמור לעיל, ובהערה 40 להלן, בני השיח כולם (גם הנוצרי) מודים בקיומו של אל יחיד.

16 דניאל יב, י.

17 עיקר הדיון כאן איננו במונחים אלו, ולכן אקצר בעניינים אלו ובדרך כלל אסתפק בהפניה להגדרות מילוניות. זו ההגדרה של המונח 'אֶחְתָּגָא' בתוך S.M. Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore 1970, p. 6: 'To give a logical argument or proof; it has three major modes or kinds: syllogistic argument (qiyas, q.v.), inductive argument (istiqrā, q.v.) and argument by analogy (tamthil, q.v.)'

18 הטיעון הודאי הוא 'בְּרֵהָאן', ובלשון התרגומים העבריים בימי הביניים 'מופת'. למונח 'בְּרֵהָאן' כדמונסטרציה בעלת ערך ודאי ראו למשל במילון המושגים בספר הכוזרי (מהדורת שורץ) (לעיל, הערה 11), עמ' 364. אף שהספרות הפילוסופית נהגה לייחד את המונח 'בְּרֵהָאן' לדמונסטרציה ודאית, יש עוד שתי משמעויות למונח. ראו שייח' (לעיל, הערה 17), ערך 'בְּרֵהָאן', עמ' 25:

שלהם. מהטקסט עולה כי השואל האלמוני איננו מבקש מופת, כי מה שטען החבר לפני המלך הכוזרי איננו מופת, וכי 'חֲגָה', ולא מופת, הוא סוג הטיעון שהביא ריה"ל בספרו.

אומנם 'חֲגָה' (טיעון) יכול לכלול גם מופת במובנו כוודאות דמונסטרטיבית,¹⁹ אך אין בכך כדי לקבוע שריה"ל מזהה כאן את הטיעון שלו עם מופת, או שההתייחסות לטיעון כאן כוללת גם מופת. זאת לאור העובדה שהמונח האחר שבא בפתיחה הוא 'שכנוע' (אֶקְנָאע). השימוש במונח זה במקום שהשתמש בו ריה"ל מצביע על כך שלטיעון שבא בכל זאת בספר אין ערך דמונסטרטיבי כלל וכלל. זאת משום שהמונח 'שכנוע' משקף מבחינה פילוסופית ערך אפיסטמולוגי מסוים ומובחן שאיננו דמונסטרטיבי,²⁰ ודווקא ערך זה ריה"ל מחיל על הטיעונים שבאו בספר הכוזרי מפי החבר. ריה"ל אומר כך: 'בין טיעוניו של החבר היו כאלה ששכנעו אותי (אֶקְנָעְנִי) [...] לכן חשבתי לרשום את הטעונים האלה'.²¹ כאמור, הערך האפיסטמולוגי הזה של 'אֶקְנָאע' אינו הערך האפיסטמולוגי המשקף טיעון דמונסטרטיבי. ה'אֶקְנָאע' בעל ערך אפיסטמולוגי נמוך יותר, כזה המשקף טיעון שאיננו דמונסטרטיבי, אלא דיאלקטי או רטורי.²² השימוש במונח זה לצורך

'The term is used in philosophy in various slightly different senses: (1) mode of argumentation; (2) the argument itself; and (3) the manifest evidence or proof of a convincing argument — in this last sense the term is also used in the Qur'an' למעשה יש כאן שלוש וריאציות של המונח 'ברהאן', והמשותף לכולן הוא נביעה הכרחית בין הנחות או תצפית לבין מסקנות.

19 ראו האמור לעיל בהערה 18.

20 זו ההגדרה של המונח 'אקנאע' במילונו של שייך (לעיל, הערה 17), עמ' 67: 'Lit. "persuasion"; in logic it means a mode of reasoning by which the mind of the listener is convinced by a statement even when it lacks the required demonstration or proof'

21 כוזרי א, א. מדובר במונח מפתח החוזר פעמים רבות בספר הכוזרי אך משום מה אינו מופיע במילון המונחים של שורץ במהדורתו לספר הכוזרי (לעיל, הערה 11).

22 זו ההגדרה של ההיקש המשכנע (אֶלְקִיאַס אֶלְאֶקְנָאעִי) במילונו של שייח' (לעיל, הערה 17), עמ' 101: 'Persuasive syllogism, a mode of reasoning to persuade or incite someone to take a certain course of action: the stronger form of it like al-qiyas al-jadali (q.v.) is based on mashhurat (q.v.) and musallamat (q.v.); and the weaker one like al-qiyas al-khitabi (q.v.) on maznunat (q.v.) and maqbulat (q.v.)' הוא ההיקש הדיאלקטי ו'אֶלְקִיאַס אֶלְכְּטִבִי' הוא ההיקש הרטורי. דברים דומים ראו גם אצל סילמן, בין פילוסוף לנביא (לעיל, הערה 5), עמ' 18 הערה 4. סילמן מפנה לדעה אחרת: א' שביד, 'המבנה הספרותי של המאמר הראשון מן הכוזרי', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 263. שם המונח 'אֶקְנָאע' מוצג, כפי שהוא בא לידי ביטוי בכוזרי א, ב ('אֶן פִּלְאֶמְךָ לְמִקְנָע'), כטיעון שיש לו ודאות שכלית. ואולם, נראה כי הדברים אינם הולמים את המשמעות המקורית הברורה של מונח זה בשפה הערבית והרקע הלוגי הפילוסופי של המונח, כמו גם את היקרויותיו בכוזרי. עוד יש לציין כי מדברי אלפאראבי עולה כי המונח 'אקנאע' מורה על היקשים רטוריים בלבד. לעניין

תיאור הערך האפיסטמולוגי של הטיעונים בספר הכוזרי מלמד שמלכתחילה ריה"ל מצביע על כך שלמרות האפשרות הטרימינולוגית ש'חֲגָה' יכלול גם טיעון דמונסטרטיבי, הרי במקרה זה לא כך הם פני אבונצר הדברים.

יש לזכור כי ריה"ל גם מציין שרק חלק מטיעוני החבר שכנעו אותו. מכאן אפשר להסיק כי טיעוני החבר לא רק שאינם בעלי ערך גבוה משכנוע, אלא שחלקם אינם משכנעים כלל.²³ בהתאמה, את ההמשך שם – 'לכן חשבתי לנכון לרשום את הטעונים האלה כפי שנטענו' – אפשר להבין כמתייחס לכל הטיעונים שהיו לחבר, גם אלה שאינם משכנעים ולא שכנעו את ריה"ל. כלומר: לא כל

זה ראו אבונצר אלפאראבי, מאמר במספר החכמות, בתרגום קלונימוס בן קלונימוס, בתוך M. Zonta, La 'Classificazione Delle Scienze' di Al-Fârâbî Nella Tradizione Ebraica, Torino 1992, p. 11. וראו גם המקור הערבי: محمد بن محمد ابو نصر الفارابي, احصاء العلوم, بيروت 1996, עמ' 41-42. אם כן, ייתכן שריה"ל מצביע על כך שטיעוני החבר הם ברמה נמוכה עוד יותר. ואולם, אין הכרח לטעון כך, היות שנראה כי לכל הפחות במאמר הראשון ריה"ל דן במונח 'אקנאע' בהרחבה יחסית כמה שאינו דמונסטרטיבי, כפי שאפשר ללמוד מכמה מקומות במסורת הפילוסופית המוסלמית. לעניין זה ראו למשל כוזרי א, יג; D.L. Black, Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy, Leiden 1990, pp. 103 ff. מכל מקום, אין כאן המקום להאריך בעניין זה.

23 על עניין זה ראו מוצקין, 'על הכוזרי' (לעיל, הערה 1), עמ' 210: 'הלוי מצביע על כך שספר זה הוא "סתום וחתום" כבר בתחילתו שם הוא מצטט מספר דניאל "והמשכילים יבינו" ובכך הוא רומז גם על הפסוק שלפניו "כי סתומים וחתומים הדברים עד אין קץ". ואמנם אין כל צורך להרבות בדברים בכדי להוכיח כי אין הלוי ו"דוברו" החבר זהים כלל, שהרי אומר הלוי בהקדמתו לדיאלוג בפירושו: "יִכָּאן מִן חֲגָה אֶלְחָבֵר מֵא אֶקְנַעֲנִי" כלומר היו כאלה בין הוכחותיו של החבר אשר שכנעו אותי. הווי אומר, ישנן גם הוכחות של החבר שאינן משכנעות אותו, והלוי אינו מסכים איתן. שמע מינה, אין הלוי והחבר זהים'. אינני יודע מה המשמעות המדויקת של הטענה 'אין הלוי והחבר זהים', אולם לדעתי לנוכח הרקע הלוגי-פילוסופי האמור לעיל אין לומר כי אם יש 'הוכחות' שאינן משכנעות כי אז 'הלוי אינו מסכים איתן'. מבלי לדון בשאלה אם 'הוכחה' פירושה אך ורק הוכחה דמונסטרטיבית או שאפשר להחיל את המונח גם על טיעון דיאלקטי, ברור שהוכחה או טיעון משכנעים שאינם דיאלקטיים, עדיין ייתכן שתהיה להם משמעות כטיעונים פואטיים, שעליהם לא שייך כלל לומר 'אמת'. לכן אין הכרח לומר כי ריה"ל לא הסכים עם החבר. בכל מקרה נמצאנו למדים כי בספר באו טיעונים מגוונים מבחינת ערכם האפיסטמולוגי. דוגמה לטיעון פואטי בספר הכוזרי אפשר למצוא במערכת הדימויים שריה"ל משתמש בה בסוגיית המשכן וכליו, וכדברי המלך בכוזרי ב, כז, בעניין זה: 'קאל אֶלְכֹזְרִי, לְקַד אֶגְרָבֵת יֵא חֶבֶר פִּי תִשְׁבִּיהָ אֶל־אֶן־אֶלְרֵאס וְחֹאסָה לֵם אֶסְמַע לְהָא תִשְׁבִּיהָ וְלֹא לְשִׁמְן הַמִּשְׁחָה'. ה'תִּשְׁבִּיהָ' איננו אלא דימוי המשמש בהיקש הפואטי. לעניין זה ראו למשל משה בן עזרא, פְּתָאב אֶלְמַתְאֶצְרָה וְאֶלְמִדְאֶפְרָה (מהדורת א"ש הלקין [מקור ותרגום], ירושלים תשל"ה, עמ' 117, ובמקומות אחרים שם). אומנם שם תרגם הלקין 'תִּשְׁבִּיהָ' כפי שתרגם כאן שורץ 'השוואה', אך ברור שהכוונה לדימוי. ואומנם, קאפח במהדורתו (ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי זצ"ל, מקור ותרגום: י' קאפח, קרית אונו תשס"ה) תרגם על אתר 'תִּשְׁבִּיהָ' 'דימוי'. לשאלת הזהות בין ריה"ל לחבר ראו גם עברי, 'הטיעונים הפילוסופיים' (לעיל, הערה 8), עמ' 27.

הטיעונים של החבר משכנעים בעיני ריה"ל, ובכל זאת כל הטיעונים, גם אלה שאינם משכנעים, באו בספר הכוזרי.²⁴

משכך, אפשר להבין את הפתיחה בשני אופנים: מחד, מי שאינו בקי בטרמינולוגיה הפילוסופית עשוי להבין כי ריה"ל התבקש להביא ראיות והוכחות להגנת היהדות (הרבנית), כי ראיות והוכחות אלו מצא בדברי החבר שהביא בספר, וכי ראיות והוכחות אלו טובות ואפילו משכנעות. מאידך, הקורא המשכיל המצוי בטרמינולוגיה הפילוסופית, המודע למשמעות המדויקת של 'חֲגָה' ו'אֶקְנָאע', מוזמן להבין שהראיות שהחבר מביא אינן אלא משכנעות, 'והמשכילים יבינו'.²⁵ כבר כעת ראוי לציין כי ההסתייגות הקשורה באיכותם האפיסטמולוגית

24 אומנם טענה זו אינה הכרחית, מכיוון שמבנה המשפט סובל גם קריאה אחרת, שלפיה המילים 'אותם הטיעונים' מכוונות לטיעונים ששכנעו את ריה"ל, ורק הם הובאו בספר. ואולם, נראה לי שהקריאה שלפיה ריה"ל כלל בחיבור הן את הטיעונים המשכנעים והן טיעונים שאינם משכנעים יכולה להסביר מדוע הוא נדרש לציין שלא כל טיעוני החבר שכנעו אותו: אם הכניס בספרו רק את הטיעונים ששכנעו אותו, מדוע טרח להדגיש כי כתב את הטענות 'כפי שהיו'? ומה טעם היה לריה"ל לציין שלא כל טיעוני החבר שכנעו אותו? במקרה כזה היה יכול להסתפק באמירה שטענות החבר שכנעו אותו, ואותן הביא בספר הזה. כך גם אצל 'לוינגר, 'ספר הכוזרי ומשמעותו', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 476. לשיטתו 'והמשכילים יבינו' משמעו: המשכילים יבינו אילו טיעונים בספר אפשר לקבל ואילו לא. זאת ועוד: אפשר להניח כי קריאה כזו, שלפיה הן הטיעונים המשכנעים והן הטיעונים הבלתי משכנעים באו בספר, לא חמקה מעיניו של משורר גאון כריה"ל. אפשר לטעון בביטחון יחסי כי משורר אומן כריה"ל, שכוחו בפיו, התכוון ליתן את האפשרות לקורא להבין כך, שכן אילו רצה למנוע מהקורא את האפשרות להבין כי בספר מצויים גם טיעונים שלא שכנעו אותו היה יכול בקלות לנסח את המשפט באופן אחר, אך לא עשה כן. בהקשר זה ראוי לציין כי כבר סמוך לאחר צאת הספר נתפס ריה"ל כמומחה הגדול ביותר בכתיבה המופנית אל כמה קהלים, ובכללם קהל המשכילים. לעניין זה השוו עוד מ' לורברבוים, נצחנו בנעימותו: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית, ירושלים תשע"א, עמ' 163-164. גם הוא מצביע על המרחק בין ריה"ל לבין החבר, מתוך הפרספקטיבה של הסכמת ריה"ל לטיעונים שבפיו. וראו גם מ' גודמן, חלומו של הכוזרי, אור יהודה תשע"ג, עמ' 150 ואילך.

25 ייתכן שהאפשרות להבין את הטקסט בשתי הדרכים היא חלק ממתודה אוטורית מסתירה ששימשה את ריה"ל כדי לרמוז לקורא המשכיל שבספר צפון תוכן אוטורי, ועליה אפשר ללמוד גם מסופו של משפט זה: 'והמשכילים יבינו'. לעניין זה ראו שטראוס, חוק התבונה (לעיל, הערה 1), עמ' 217; שורץ, סתירה והסתרה (לעיל, הערה 7), עמ' 24. גישתי בעניין האופי האוטורי של הטיעונים בספר הכוזרי שונה במעט. ראו א' מלאכי, 'על הנפש לאבן סינא: הערה לתרגום העברי ומשמעותה אצל ר' יהודה הלוי', דעת, 81 (תשע"ו), עמ' 120 ואילך. מכל מקום, לא אעסוק כאן באפשרות זו, משום שלצורכי המסגרת של מאמר זה די לי בניסיון להציע את קריאתו של קורא משכיל הנותן את דעתו על המונחים הרלוונטיים, בין שקריאה זו מוגדרת כאוטורית בין שלא.

של הטיעונים בספר באה במפורש כבר בחוג פרשני הכוזרי בימי הביניים.²⁶ כך מבאר על אתר ר' שלמה בן יהודה מלוניל בפירושו חשק שלמה:

אמר המחבר: שאול שאלו אותי על מה שיש אתי מן הטענות²⁷ וכו'. 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 מפורסמת ייקרא 'הקש נצוחי'. וכאשר היו הקדמות ההקש או אחת מהן מקובלות נקראהו 'הקש הלציי'. וכשנשיב באלו שני המופתים, והוא בנצוחי והלצי, אז נקראהו 'טענה'.²⁸

'טענות' הוא התרגום של ר' יצחק בן קרדינאל למונח המקורי – 'אַחַתְגָּאג'.²⁹ שלמה בן יהודה רואה את המילה 'טענה' כמונח לוגי-פילוסופי שהוא מגדיר ('גדר הטענה'). אפשר לראות כיצד הוא מבאר כי הטיעונים בספר הכוזרי אינם דמונסטרטיביים אלא דיאלקטיים ורטוריים, הואיל והם מבוססים על מפורסמות ומקובלות.³⁰ מכאן ברור שגם שהמונח 'חֶגָה' – טענה, טיעון – לפחות בהקשר של ספר הכוזרי, מצומצם לטיעונים שאינם דמונסטרטיביים. סיכומו של דבר: קריאה מושכלת של הפתיחה לכוזרי יכולה ללמד כי כבר בפתיחה לספר ריה"ל מצביע על הנקודות הבאות: (א) ריה"ל לא קיבל את כל טיעוני החבר; (ב) גם הטיעונים שקיבל אינם דמונסטרטיביים; (ג) טיעוני החבר הם לכל היותר טיעונים משכנעים; (ד) בספר יבואו מפי החבר גם טיעונים

26 לתיאור של חוג זה ומפעלו ראו דברי ד' שוורץ בתוך שלמה בן יהודה מלוניל, חשק שלמה: פירוש קדמון על ספר הכוזרי, בעריכת ד' שוורץ, רמת גן תשס"ז, עמ' 7-37, ובמיוחד ההפניות למאמריו בעניין זה שם, עמ' 7 הערה 1.

27 שלמה בן יהודה בבואו לפרש את ספר הכוזרי השתמש בתרגום ר' יצחק בן קרדינאל, שאיננו לפנינו היום במלואו.

28 שלמה בן יהודה (לעיל, הערה 26), עמ' 47.

29 יש להעיר כי בספר הכוזרי בתרגום רבי יהודה אבן תבון (מהדורת א' צפרוני, תל אביב תשכ"ד) גם אבן תבון מתרגם בעקיבות 'חגה' 'טענה'. מ' שוורץ במהדורתו (לעיל, הערה 11) תרגם 'טיעונים'.

30 למפורסמות ומקובלות ראו למשל אבונאצר אלפאראבי, מאמר במספר החכמות (לעיל, הערה 22), עמ' 10-11; משה בן מימון (הרמב"ם), מְקַאֲלָה פִּי צִנְאֵעַת אֶלְמִנְטָק (מהדורת י' אפרת, ניו יורק תרצ"ט), פרק שמיני, במקור ובתרגומים לאורך הספר.

משכנעים וגם טיעונים שאינם משכנעים.³¹ ברור כי הקורא המשכיל הרגיל במונחי הלוגיקה האריסטוטלית בלבושה הערבי ייתן דעתו מייד למונחים שבאו בפתיחה ולמשמעויותיהם, ובהתאמה יקרא את הפתיחה לספר, כמו גם את הספר כולו, על רקע המשמעויות האלה.

מבחינת היחס לפילוסופיה ולשכלתנות, ברור כי החלק הזה של הפתיחה מבטא גישה אנטי-פילוסופית, ולו במובן זה שריה"ל מציב בפתיחה לחיבור את הפילוסופים כיריבים, ואפילו כקבוצת היריבים הראשונה ('מתנגדינו הפילוסופים').³² מצד אחר, גם נימה פרו-פילוסופית נשזרה כאן – לכל הפחות עבור הקורא המשכיל, הער לכך שריה"ל משתמש במונחים לוגיים-פילוסופיים כבר בפתיחת הספר, ומודע למידע שריה"ל מוסר בדבר הערך האפיסטמולוגי של הטיעונים שיבואו בהמשך הספר, וכן מודע לאפשרות שלא כל הטיעונים עומדים אפילו במישור האפיסטמולוגי הנמוך יותר של שנוע. כבר כאן אפשר לראות ניצנים של מתח בין מגמה אנטי-פילוסופית לבין מגמה פרו-פילוסופית. כהטרמה לאבחנה מרכזית שתבוא להלן אציין כי כבר כאן אפשר לראות כיצד הגישה הפרו-פילוסופית באה לידי ביטוי בשימוש מחושב במתודה הפילוסופית ובמונחיה ('חֲגָה' ו'אֶקְנָאע'), ואילו המגמה האנטי-פילוסופית באה לידי ביטוי בתחום התכנים, קרי: בשלילת תפיסות של הפילוסופים ('אֶלְפֶּלְאֶסְפָּה') והקביעה שהם 'מתנגדינו'. כפי שנראה להלן, המיקוד הזה של הגישה האנטי-פילוסופית בתחום התכנים ושל הגישה הפרו-פילוסופית בתחום המתודה הוא יסוד חשוב בגישה שאציע להלן.

ביקורת המלך על הפילוסוף: פרו-פילוסופיה או אנטי-פילוסופיה?

לאחר הפתיחה, שבה ריה"ל הוא הדובר הישיר, הוא מתחיל בסיפור המעשה ופותח בדיון של המלך והפילוסוף. המלך שואל את הפילוסוף 'עַן אַעְתְּקַאדָה'. רוב המתרגמים תרגמו זאת: 'על אמונתו'. הפילוסוף בתשובתו פותח בנאום שיטתי וממוקד המדגיש את הנקודות העיקריות שבהן מתמקד המתח בין הדת

31 שכאמור לעיל בהערה 24 איננה הכרחית, אך נראה לי כי היא לא רק אפשרית אלא אף מסתברת יותר לאור הניתוח של הטקסט.

32 כוזרי א, א: 'מְכַאֲלֵינָא מִן אֶלְפֶּלְאֶסְפָּה'. יש לציין כי בהתאם למקור הערבי לכאורה התרגום העברי המילולי המדויק צריך להיות 'מתנגדינו מן הפילוסופים'. ייתכן כי בדומה למה שנאמר על ביטוי של ריה"ל בכוזרי א, א, 'וּפֶאן מִן חֲגָה אֶלְחֶבֶר מֵא אֶקְנָעֵנִי' (לעיל, הערה 23), יש באמור כדי לרמוז שלא כל הפילוסופים הם מתנגדינו, אך אין זה מחייב.

לבין הפילוסופיה – כגון רצון, גמול, השגחה, מצוות וטעמיהן.³³ אלה חילופי הדברים בין המלך לבין הפילוסוף, ובהם מתבטאת הביקורת של המלך כלפי הרצאת הדברים של הפילוסוף. מפאת חשיבותם אביאם בהרחבה:

אמר לו הכוזרי: דברוך משכנעים (לְמַקְנֵעַ), אבל אין הם תואמים את מבוקשי. כי אני יודע מעצמי שנפשי זכה ואני מכוון את מעשי לרצות את האלוה. אבל קבלתי תשובה שמעשה זה אינו רצוי, אף שהכוונה רצויה. אין ספק אפוא שיש מעשה כלשהו הרצוי מצד עצמו, ולא על פי סברות. שאם לא כן, [מדוע] הנוצרי והמוסלמי, אשר חילקו ביניהם את העולם המיושב, נלחמים זה בזה, בעוד שכוונת כל אחד משניהם זכה לאלהים, והוא מתנזר, פורש, צם, מתפלל והחלטתו נחושה להרוג את רעהו, בהאמינו שהריגתו היא המעשה³⁴ הטוב הגדול ביותר ויש בו התקרבות לאלהים. לכן הם נלחמים זה בזה, וכל אחד משניהם מאמין שהוא יגיע אל גן-עדן. לפי השכל לא יתכן להצדיק את שניהם.

[ג] אמר הפילוסוף: אין בדת הפילוסופים הריגת אחד מאלה, שהרי מטרתם³⁵ היא השכל.

[ד] אמר הכוזרי: מה מביך יותר בעיני הפילוסופים מאשר אמונתם (אֶתְקַאדְהֶם) [של הנוצרים והמוסלמים] בחידוש, ושהעולם נברא בששה ימים, ושהסיבה הראשונה מדברת אל אחד מבני האדם כל שכן לנוכח הקביעה של הפילוסופים שהיא נעלה מלדעת את הפרטים. עם זאת, על-פי מעשי הפילוסופים, ידיעותיהם, חקירותיהם ומאמציהם, היה ראוי שתהא הנבואה מפורסמת (מְשֹׁהֲרָה) ונפוצה אצלם בשל דבקותם ברוחניות, ושיתוארו נפלאות, נסים ומעשי-פלאות [שעשו]. לעומת זאת אנו רואים חלומות אמת אצל מי שלא עסק בחכמה (בְּאֲלֵעֶלְם) ולא בזיכוכ נפשו, ומוצאים את ההיפך אצל מבקשי החכמה.

33 כוזרי א, א.

34 המילה 'המעשה' חסרה במקור הערבי ואף עלולה להטעות, שכן לכאורה היא מעלה את האפשרות שהמעשה שהמלך מחפש הוא המעשה הזה, ואילו הדבר לא נאמר בטקסט.

35 הפילוסופים.

זה מצביע על כך שלדבר האלוהי ולנפשות יש סוד זולת מה שהזכרת, הפילוסוף!³⁶

לפני שהמלך מתחיל בביקורת שלו על נאום הפילוסוף באה קביעה קצרה ופוזיטיבית מפיו, שדבריו של הפילוסוף משכנעים (לְמִקְנָע). למרות זאת המלך אינו מקבל את טענותיו. הביקורת של המלך מבחינת התוכן שלה נשענת על ציר כפול של התגלות ומעשה.³⁷ מבחינת האופי שלה היא אנטי-שכלתנית, במובן זה שהיא דוחה טיעון שהמלך מאשר שהוא עומד במבחן ההיגיון. המלך מעדיף את האמור בהתגלות פרטיקולרית (חלום) על פני שכלתנות אוניברסלית שבדברי הפילוסוף. לאחר ניסיון כושל לטעון טיעון שכלתני-משהו כנגד הפילוסוף,³⁸ המלך מסכם שוב את דחייתו את דברי הפילוסוף מנימוקים הקשורים בטענה להתגלות ('חלומות אמת' אצל מי שלא עסק בחוכמה ולא בזיכוכ נפשו). קריאה כזו של הטקסט, משמעותה היא שאף שדברי הפילוסוף משכנעים יש לדחותם, בשל ההתגלות.³⁹

מאידך, המשתמע מטענות המלך לחכם המוסלמי ולחכם הנוצרי הוא שיש לדחות את טענותיהם להתגלות דווקא משום שאינן עומדות במבחן ההיגיון. כך המלך קובע בפתחת דבריו הדוחים את דברי החכם הנוצרי:

- 36 כוזרי א, ב-ד.
 37 הקשר ביניהם ברור: ראייה בדבר התגלות אמיתית יש בכוחה להצביע על מעשה נכון הכרוך בה, והאמונה במעשה נכון באה מכוחה של אמונה באמיתות של התגלות. זיקה זו בין התגלות למעשה עוברת כחוט השני בספר הכוזרי.
 38 הכוונה לטיעון העוסק במלחמות הנוצרים והמוסלמים, שהפילוסוף משיב בפשטות כי לפילוסופים אין עניין במלחמותיהם והוא אינו אחראי להם.
 39 כך למשל הובן הקטע הזה אצל שביד, 'המבנה הספרותי' (לעיל, הערה 22), עמ' 263. בעבורו 'דברין מספיקים' פירושו כי 'הפילוסופיה [...] "מוכחת" בפני עצמה, מתוקף הוודאות השכלית'. כאמור לעיל (הערה 22), נראה כי אין כאן ודאות שכלית.

אמר הכוזרי: אין כאן מקום להגיון (לְאֶלְקֵי־אִס). יתרה מזאת, ההגיון (אֶלְקֵי־אִס) מרחיק (יִבְעֵד)⁴⁰ את רוב הדברים האלה.⁴¹

40 הסטייה מתרגום שורץ כאן היא שלי. שורץ תרגם 'דוחה' במקום 'מרחיק', שאותו אני מציע. לדעתי תרגום 'יִבְעֵד' כאן 'דוחה' לא רק עלול להטעות מבחינת הטרימינולוגיה הלוגית-פילוסופית אלא שהוא גם סותר את דברי ריה"ל במקום אחר, שם הבחין בין השניים, וגם שורץ עצמו בתרגומו הבחין שם ביניהם. מבחינה טרימינולוגית יש הבדל בין מה שההגיון מרחיק, במובן של מה שקשה לו לקבל אך הוא עדיין אפשרי מבחינה לוגית, לבין מה שההגיון דוחה, מה שיכול להתפרש כמה שיש הוכחה כנגדו. לפי ההקשר ולפי האמור בהמשך הפסקה ברור שכאן ריה"ל לא התכוון לדחייה הגיונית גמורה של הטיעון הרלוונטי של החכם הנוצרי. יש לזכור כי בכוזרי א, ד, ריה"ל הדגיש היטב בדברי החכם הנוצרי את ייחוד האל: 'אנו מיחדים באמת, אף על פי שעל לשוננו מופיע השילוש'. כפי הנראה ריה"ל הדגיש זאת כדי שלא יהיה אפשר לטעון בפשטות כנגד הנוצרי כי הוא סותר את הייחוד המוחלט של האל, מה שנתפס כמוכח באופן דמונסטראטיבי על ידי הפילוסופים. וראו כוזרי א, צז: 'לו היו פילוסופים מוכיחים (יִבְרְהוּ) את ייחוד האל ואת היותו ריבונו של עולם'. אם אכן בטיעון של הנוצרי היה משום הגשמה, הרי שלאור העובדה שהגשמה נמנעת לפי ההגיון, לכאורה לא היה ריה"ל משתמש במונח 'יִבְעֵד' אלא היה יכול לציין בפשטות 'יִדְפֵע'. כך עשה בכוזרי ג, ז. שם ריה"ל הבחין היטב בין השניים, ושם גם שורץ בתרגומו הבחין ביניהם. שם ריה"ל כתב: 'אֵמָא אֶלְאֶעֱמָאֵל אֶלְאֶלְאֵהִי פִלָּא מְגָאֵל פִּיהָ לְעֶקוּלָנָא וְלִיסַת מְדַפְעָה עֲנָד אֶלְעֶקֶל, לְפָן אֶלְעֶקֶל מְקַלָּד פִּיהָ כְּמָא יְקַלָּד אֶלְעֶלִיל בְּאֶלְטִיב פִּי אֶדְוִיָתָה וְתִדְאִבִּירָה. אֵלָא תִרִי אֶלְמִילָה מָא אֶבְעֵדָהָ עֲנָ אֶלְקֵי־אִס, וְלָא מְדַכֵּל לְהָא פִי אֶלְסִי־אִסָּה'. שורץ תרגם: 'לעומת זאת במעשים האלוהיים אין מקום לשכלינו, אף שאין השכל דוחה אותם. בהם השכל מקבל את הנמסר לו כמו שהחולה מקבל את דברי הרופא באשר לתרופותיו ולהנהגותיו. האין אתה רואה כמה רחוקה המילה מן ההגיון ושאין לה מקום בהנהגה?!'. ברור אם כן שייטכן שיש דבר המרוחק על ידי ההגיון, אבל לא נדחה על ידו, כלומר: מרוחקאינו נדחה. לא אכחד כי פרשנות זו יש בה להקשות על טענתי העקרונית שעבור ריה"ל גשמיות האל נדחית בשכל ולא מרוחקת בלבד. זאת משום שבתחילת המאמר השני ריה"ל קובע לכאורה כי גשמיות האל היא דבר המרוחק אצל השכל אבל אינה דחוייה על ידו. ראו כוזרי ב, א: 'פִּאֲוֹל מָא סְאֵלָה עֲנָ אֶלְאֶסְמָא וְאֶלְצִפָּאָת אֶלְמִנְסוּבָה אֶלִי אֶלְלָה, וְמָא יִטְהַר פִּי בְעֵצָהָ מִן אֶלְתַּגְסִים עֲלִי בְעֵד וְלֶךְ עֲנָד אֶלְעֶקֶל, וְכַדְלֶךְ תִּבְעֵדָה אֶלְשִׁרְעָה אֶיִצָּא בְּפִצִּיח מִן אֶלְקוּל'. מעניין שגם שם תרגם שורץ 'בְּעֵד' כ'רחוק' ולא כ'דחוי': 'השאלה הראשונה ששאל אותו היתה בדבר השמות והתארים המיוחסים לאלהים וההגשמה הנראית בחלק מהם, אף שהדבר רחוק מן השכל, וגם התורה מרחיקה אותו בדברים ברורים'. מכל מקום, המשמעות היא שההגשמה רחוקה אצל השכל (אבל לא דחוייה על ידו) והתורה עצמה מרחקת את הטענה לגשמיות. בעניין זה, ראשית אדגיש כי הקושי הוא כלפי ריה"ל עצמו, משום שמהאמור בכוזרי א, פט, ברור שגשמיות האל היא דבר שהשכל דוחה ולא רק מרחיק, כמשמעם של 'דוחה' ו'מרחיק' כפי שהוצג לעיל. כלומר: לכאורה יש כאן סתירה בין דברי ריה"ל במקום אחד לדבריו במקום אחר. ואולם, יש לשים לב שהאמור בכוזרי ב, א, לא בא כתשובה המשקפת את העמדה ה'נכונה' של החבר אלא כשאלה המשקפת עמדה בעייתית בעניין ההגשמה, בדיוק בהתאם לשאלה המקדימה של המלך בכוזרי א, פח, המשקפת עמדה בעייתית בעניין ההגשמה. כשם שהעמדה הבעייתית של המלך בכוזרי א, פח, נדחית בכוזרי א, פט, כך העמדה הבעייתית המתוארת כעמדה של המלך בכוזרי א, ב, נדחית בהמשך שם. מכל מקום ברור שיש להבחין בין השימוש של ריה"ל בשורש בע"ד למה שהוא רחוק לבין השימוש בשורש דפ"ע למה שהוא דחוי.

41 כוזרי א, ה.

מדברים אלו ברור שטענת החכם הנוצרי להתגלותו של ישו, על כל המשתמע ממנה, אינה עומדת במבחן ההיגיון. באופן רציונלי דומה המלך בפתיחת דבריו, הדוחים את דברי החכם המוסלמי בדבר התגלות מחמד והקראן, קובע:

אמר לו הכוזרי: המבקש להדריך מישהו בעניין האלוהים ולאמת לו שאלהים מדבר אל בשר ודם, בעוד הוא חושב זאת לבלתי מתקבל על הדעת (יִסְתַּבְּעַד), עליו לשכנעו (יִקְרַר עֲנֵדָה) בדברים מפורסמים (מִשְׁהוּרָה) שלא ניתן לדחותם. ועדין קשה שיקבל כאמת שאלהים מדבר אל בשר ודם. אם ספרכם נס, לא-ערבי כמוני לא יבחין בנס שבו ובנפלאותו. אם ייקרא בפניי לא אבדיל בינו לבין דיבור ערבי אחר.⁴²

אם כן, ברור כי טענה סתמית להתגלות אינה משכנעת. גם הטענה להוכחה מן הקראן אינה עומדת במבחן ההיגיון, משום שהחכם המוסלמי מבקש לבסס קריאה אוניברסלית על בסיס טיעון פרטיקולרי.⁴³ סיכומו של דבר: המלך, שאישר כי דברי הפילוסוף עומדים במבחן ההיגיון ודחה אותם משום שאינם עומדים במבחן ההתגלות, דוחה את הטענות להתגלות מהנימוק שהטיעון לה אינו עומד במבחן ההיגיון. יתרה מזו: המלך טוען כנגד אפשרות קיומה של התגלות – אף שהוא עצמו דחה את דברי הפילוסוף בשל טענתו לקיומה של

42 כוזרי א, ו.

43 אומנם, יכולה לעלות טענה כנגד המלך שאילו היה לומד ערבית היה יודע את הנס שבשפת הקראן הערבית. אלא שבהתאם לתפיסה הערבית, מי שאינו דובר את השפה הערבית אינו יכול באמת ללמוד את השפה ולחוש אותה, כך שגם אילו למד ערבית ברור שהוא עצמו לא היה יכול להבין את גודל הנס בלשון הקראן. כך למשל כתב אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה, מהדורת עמנואל קופלביץ, ירושלים תשכ"ו, עמ' 371-372, בפרק שכותרתו 'פירוש המילה טעם לפי שימוש אנשי הרטוריקה והבהרת משמעה; הסבר מדוע לא-ערבים אינם מגיעים אליו': 'המילה "טעם" שהעוסקים בענפי הרטוריקה נוהגים להשתמש בה, משמעה השגת כושר של סגנון משובח בלשון. [...] אם דבר זה נתברר לקורא הוא אף יבין מתוכו שהזרים הלא ערבים [...] אינם יכולים להגיע לטעם זה בגלל מיעוט חלקם בכושר הלשון'. ייתכן גם שזו הסיבה שבהקשר זה המלך מתייחס לעצמו כאל 'לא ערבי' ושאפשר להבין את תשובת המלך כאילו המלך כבר יודע ערבית. באופן זה המשמעות של טענת המלך היא שגם אם הספר ייקרא בערבית, לפני המלך היודע ערבית, עדיין המלך היודע ערבית לא יבחין בין הערבית שבקראן לבין הערבית שבכל ספר ערבי אחר שייקרא לפניו בערבית: 'אם ספרכם נס, לא-ערבי כמוני לא יבחין בנס שבו ובנפלאותו. אם ייקרא בפניי לא אבדיל בינו לבין דיבור ערבי אחר'. לדיון קצר בטענה זו שניתנה בפי המלך ומקורה בספרות הערבית אצל אלראונדי ראו לוינגר, 'ספר הכוזרי ומשמעותו' (לעיל, הערה 24), עמ' 473.

התגלות. בדברים אלו יש כדי לחדד את המתח שבין המגמה הפרו-פילוסופית לבין המגמה האנטי-פילוסופית כבר בפתיחה לספר הכוזרי.

הטרמינולוגיה הפילוסופית

הבה לא נתעלם מההקשר הטרמינולוגי-פילוסופי של המונח 'לְמִקְנֵעַ', ונשוב ונקרא את הביקורת של המלך על הפילוסוף על הרקע הפילוסופי של המונח הזה. המלך כבר בפתיחת דבריו קובע כי דברי הפילוסוף משכנעים ('פְּלֵאמָךְ לְמִקְנֵעַ'). ואולם, בניגוד לקריאה פשטנית של הטקסט, הקונקסט הפילוסופי של המונח 'שכנוע' מאפשר להבין כי הצמדת התואר 'משכנעים' לדברי הפילוסוף אינה ביטוי של הערכה לדבריו כדברים העומדים במבחן ההיגיון. ההפך הוא הנכון: מדובר בהערכה מסויגת לטיעון שערכו נמוך באופן יחסי מבחינה פילוסופית. משמעותו של ביטוי זה היא שהמלך מבקר את דברי הפילוסוף ואומר לו כי אין בידיו טיעון דמונסטרטיבי, אלא לכל היותר טיעון משכנע בלבד. באופן זה, במקום שיובן כי אף שדברי הפילוסוף משכנעים יש לדחותם בשל ההתגלות, אפשר להבין כי משום שדברי הפילוסוף משכנעים בלבד אין להסתפק בהם, בשל הטענה להתגלות.

מסקנתו של טיעון דמונסטרטיבי אינה נתונה לשיעורים ולמידות, אלא היא מוגדרת כוודאית או לא ודאית. הוודאות (או חוסר הוודאות) נובעת מהוודאות (או מחוסר הוודאות) של ההנחות המשמשות בהיקש הפילוסופי ומהערך המוחלט שניתן למתודה הגוזרת באופן הכרחי את המסקנה מן ההנחות. במובן זה ודאות המסקנה תלויה בוודאות ההנחות. אין כאן שאלה של מידה. ברור שאם מדובר בהנחות ודאיות, כי אז בהכרח המסקנה גם היא ודאית, וברור שאם מדובר בהנחות שאינן ודאיות, כי אז בהכרח המסקנה גם היא אינה ודאית.⁴⁴ מצד אחר, ברור שאם המסקנה אינה ודאית אין הכרח מניה וביה שהמסקנה אינה נכונה. תיתכן מסקנה נכונה אשר אין ודאות בנכונותה. אם כן, גם כאשר ברור לנו שההנחות אינן ודאיות, וכתוצאה מכך ברור לנו שהמסקנות אינן ודאיות אף הן, יש לשאול עד כמה אנו יכולים להיות משוכנעים בכך שהמסקנה נכונה. כאן באה לידי משמעות שאלת המידה, וכאן מושג המפתח הופך להיות השכנוע (אֶקְנָאע).⁴⁵ בהתאמה, טיעון שאפשר שהוא נכון נוכל להעריך לפי מידת השכנוע

44 לעניין זה ראו למשל את הניתוח של הרמב"ם בעניין ההיקש הדמונסטרטיבי בתוך הרמב"ם, מקאלה פי צנאעת אלמנטק (לעיל, הערה 30), הפרק השמיני.

45 ראו למשל אבונצר אלפאראבי, מאמר במספר החכמות (לעיל, הערה 22), עמ' 10-11, במיוחד

שאפשר לייחס לו. אם כן, מבחינת מהימנות המסקנות שלו הטיעון המשכנע, כלומר המבוסס על הנחות לא ודאיות, יכול להיות טיעון משכנע באופן חלש או טיעון משכנע באופן חזק. במובן זה טיעון משכנע נתון לביקורת באופן שטיעון דמונסטרטיבי אינו נתון לו. למשל, טיעון שהוא משכנע בלבד ניתן לבדיקה מול טיעונים אפשריים אחרים לצורכי הערכה איזה מהם משכנע יותר.

אם ניישם את הדברים לענייננו נוכל לומר כי המלך קובע שדברי הפילוסוף אינם דמונסטרטיביים. במונחים של ודאות אפשר לומר שטיעון הפילוסוף, ככל טיעון שאינו ודאי, מציג מסקנות שאינן ודאיות אלא לכל היותר מסקנות העשויות להיות נכונות, במידה כזו או אחרת.

נראה לי כי בנקודה זו באה הביקורת של המלך על דברי הפילוסוף, וכאן גם באה לידי ביטוי המשמעות המיוחדת של החלום הפותח את הספר. מבחינת המלך עצם קיומו של החלום אינו מוטל בספק. תודעתו היא שהייתה לו חוויה של התגלות, ותודעה זו ודאית. השאלה היא אם החלום שוודאי נחלם הוא התגלות או הזיה. בנקודה זו בדיוק מסתיים נאום הפילוסוף, ובהתאם לטענתו המלך אינו מסוגל לחוות התגלות אמיתית, ולכן ברור שמדובר בהזיה. המלך מבין כי אף שחלום יש כאן, ייתכן מאוד שחלומו אינו בגדר התגלות. כך עולה, למשל, מדבריו לחכם הנוצרי ולחכם המוסלמי, שמהם ברור שלמלך יש ספקות רבים אם יכולה להיות התגלות אמיתית.⁴⁶ במובן זה תפיסתם של דברי הפילוסוף כמשכנעים בלבד מלמדת כי אילו היו טיעוני הפילוסוף מופתיים-דמונסטרטיביים המלך היה מוכרח לקבלם. ואולם, משום שטיעוני הפילוסוף אינם מופתיים-דמונסטרטיביים, אלא משכנעים בלבד, אפשר לבחון אם טיעונים חלופיים יחלישו את כוחם, ובכך לקבוע שהם משכנעים פחות מטיעונים משכנעים אחרים, גם אם לא להפריכם לחלוטין. במובן זה ברור שאין בידו של המלך לסתור את הטיעון של הפילוסוף, כפי שאין בידו של הפילוסוף לסתור את הטיעון של המלך. העובדה שטיעונו של הפילוסוף אפשרי בלבד מלמדת מניה וביה שקיימת אפשרות אחרת של חלומות אמיתיים גם למי שאינם עומדים בהכרח בקריטריונים של הפילוסוף.⁴⁷ אם כן, המינוח הפילוסופי 'אקנאע' מזמין

בקשר למה שהוא ודאי (יִקִּין) לעומת מה שאינו ודאי, ולהיררכיית ההיקשים לפי ערכיהם האפיסטמולוגיים כפי שהיא באה שם.

46 וראו עוד בכוזרי א, סח: 'כיצד קנה שביתה בנפשותיכם הדבר הגדול הזה שבורא הגופים, הרוחות, הנפשות, השכלים והמלאכים, המרומם ומקודש ונעלה מעל השגת השכל, כל שכן השגת החושים, דבק בבריאה הנבזה, המגונה בחומר שלה'.

47 יש לזכור שגם הפילוסוף מכיר באפשרות של חלום המשקף התגלות, אלא שהוא סבור שרק יחידי סגולה מן הפילוסופים יזכו לכך. לפי סיום דבריו של הפילוסוף לא נראה כי הוא סבור

את הקורא המשכיל להבין כי מצד אחד דברי הפילוסוף אינם דמונסטרטיביים, ומצד אחר אין הם ניתנים להפרכה מבחינה לוגית גרידא. כך, קריאה הנותנת מקום למשמעות הפילוסופית של המונח 'אֶקְנָאע' יכולה ללמד כי המגמה של המלך אינה לסתור את טיעונו של הפילוסוף אלא להחליש את מידת השכנוע בו. תובנה זו גוזרת את הצעד הבא של המלך, והוא: קביעת המרחב שממנו המלך נוטל את טיעונו בבואו להתמודד עם הטיעון של הפילוסוף. דבריו של הפילוסוף אפשריים בהחלט, ולפיכך המלך אינו פונה לדחות אותם באופן תאורטי ואינו מנסה להראות כי יש בהם סתירה או פרכה מצד עצמם – המלך בוחר לפנות מן העולם התאורטי-מושגי אל עולם הניסיון והתופעות, ולעמת אותו עם המסקנות של הפילוסוף.

הנחת היסוד היא שכדי שהתאוריה של הפילוסוף, שמבחינה הגיונית עומדת בפני עצמה ואפשרית בפני עצמה, תהיה גם משכנעת יותר לנוכח החלופות היא צריכה לעלות בקנה אחד עם עולם הניסיון והתופעות.⁴⁸ אם התאוריה עומדת בפני עצמה, אין היא יכולה להיבחן אלא ביכולת שלה להסביר את כל התופעות באופן שלא תימצא תופעה אמפירית המקשה עליה. ואכן, המלך פותח בניסיון האישי שלו, שיצר בו תודעה של התגלות. אומנם, דברי הפילוסוף שוללים חוויה זו כהתגלות, אולם משום שדברי הפילוסוף משכנעים בלבד, אין הם יכולים לשמש ראיה מוחלטת לכך שההתגלות היא מן הנמנע. כך גם אפשר להבין את דברי המלך: 'דבריי משכנעים, אבל אין הם תואמים את מבוקשי'. הטעם לכך שאין זה מבוקשו של המלך נעוץ, בהתאם לטקסט, בשאלת הכוונה מול המעשה. המלך מייחס משמעות לתוכן החלום שלו, המאשר את כוונתו אך פוסל את מעשיו. בהתאם לטיעון הפילוסוף, יש משמעות לכוונה ויש משמעות למעשה, אך אין משמעות למעשה מסוים. לפיכך, פסילת מעשה מסוים בחלום המלך מלמדת שמעבר לכוונה, שהן הפילוסוף הן המלך מקבלים, יש רובד הקשור במעשה, אך אותו הפילוסוף אינו יכול להכיל במסגרת טיעונו.⁴⁹ מכיוון

שהמלך עומד בקריטריונים אלו, וממילא ברור כי אין מדובר בחלום צודק. זאת ועוד, לשיטת הפילוסוף גם תוכנו של החלום שגוי, ולפיכך לא ייתכן שמדובר בחלום צודק. תורף המסר של החלום הוא: 'כוונתך רצויה אבל המעשה שלך אינו רצוי' (כוזרי א, א). לשיטת הפילוסוף לאל אין רצון ולפיכך אין דבר שיהיה רצוי לפניו, וגם אם נאמר שכוונה רצויה משמעה כוונה נכונה, לפי שיטת הפילוסוף למעשה אין משמעות.

48 מבחינת החלוקה של ההנחות המשמשות בהיקש נראה כי עולם הניסיון והתופעות יכול להתעלות עד לרמה של 'מוחשות', המשמשות בצד המושכלות כהנחות ודאיות בהיקש דמונסטרטיבי. וראו הרמב"ם, מקאלה פי צנאעת אלמנטק (לעיל, הערה 30), הפרק השמיני.

49 ואכן, בהקשר זה יש ליתן את הדעת לכך שסגנון הפנייה אל החכם הנוצרי והמוסלמי משתנה, וכל אחד מהם נשאל 'ען עֶלְמָה וְעֶמְלָה', על מדעו ומעשהו (לפי קאפח. שורץ תרגם: 'חכמתו

שהפילוסוף אינו יכול להוכיח כי תודעת המלך שהחלום הוא התגלות, תודעה שייתכן שהיא אמיתית כשלעצמה מבחינה סובייקטיבית, מבוססת על הזיה, ברור מדוע המלך מחפש תפיסה הגיונית שתכיל אפשרות של התגלות ומדוע אין הוא מוצא את סיפוקו בטיעון של הפילוסוף. זו נקודה ראשונה שיש בה כדי להחליש את מידת השכנוע שבדברי הפילוסוף. מכאן המלך ממשיך ומביא טענות מעולם התופעות. הוא מציין כי גישת הפילוסוף שהנוצרים והמוסלמים גם יחד אינם טועים אינה משכנעת לאור המציאות שבה דתות אלו פועלות ולאור עמדותיהן כפי שהן מבטאות אותן הלכה למעשה. המלך מסכם כי עולם התופעות מלמד שבניגוד לתחולה האנושית המצומצמת של הנבואה בהתאם לעמדת הפילוסוף, המציאות מלמדת על תחולה אחרת, רחבה יותר. כל הטענות האלה מחלישות את השכנוע שבטיעון הפילוסוף, אך ברור שאינן דוחות אותו לחלוטין.⁵⁰

כאן ראוי להוסיף כי קריאת הפתיחה לכוזרי באופן זה מבהירה קטע אחר בביקורת המלך על דברי הפילוסוף ומבליטה את עוקצו החריף ואת האפשרות של הקורא הזהיר להתעמק בו ולנסות לאתר בו משמעות חדשה. את דחיית הפילוסוף המלך מסיים בתמיהה מדוע בקרב הפילוסופים אין נפוצים מעשי ניסים ונבואה, ואילו 'חלומות צודקים'⁵¹ אנו מוצאים אצל מי שאינו פילוסוף.

ומעשיו). עובדה היא שהפילוסוף אינו נשאל על מעשיו, וגם החבר אינו נשאל על מעשיו, וכל אחד מהם נשאל על דעותיו/אמונתו (אֶתְתְּקַאֲדָה, מְעַתְּקַאֲדָה). בהתאם לאמור אצל אלפאראבי במאמר על מספר החכמות: 'מדע הכלאם הוא כישרון נקנה שבכוחו יכול אדם לתמוך את הדעות והפעולות המוגדרות (בדיוק) שנודעו על ידי מייסד הדת ולהוקיע את כל התורות המנוגדות להן ככוזבות. [...] מדע זה אף הוא נחלק לשניים: חלק אחד עניינו בדעות, ואחד עניינו בפעולות' (הטקסט המתורגם כאן מקורו בתוך ש' פינס, 'הערה בעניין הוראה עתיקה למונח מִתְפַלֵּם', העולמא ובעיות דת בעולם המוסלמי: מחקרים לזכר אוריאל הד ז"ל, בעריכת ג' בר, ירושלים תשל"א, עמ' 19. ייתכן שהשימוש של ריה"ל כאן ב'מדעו ומעשהו' (עֲלָמָה וְעַמְלָה) רומז לתפקיד שהעניק לחכם המוסלמי ולחכם הנוצרי כמי שאינם אלא מותכלימון, לעומת הפילוסוף והחבר, שסגנון הפנייה אליהם מלכתחילה מצביע על הנחת יסוד שהטיעון שלהם איכותי יותר.

50 ראו למשל לוינגר, 'ספר הכוזרי ומשמעותו' (לעיל, הערה 24), עמ' 473: 'ברי, שאין זו טענה של ממש נגד הפילוסוף. שהרי הפילוסוף יטען, שאנשים כאלה, הרואים חזונות והמתיימרים בנבואה, אינם נביאים כלל'. ואני אוסיף: ברי כי גם לשיטת ריה"ל בכוזרי אנשים כאלה אינם נביאים, שכן תנאי הנבואה של ריה"ל גם הם אליטיסטיים (למשל, הנבואה – דרגה מעל השכל, ולא במקומו. כוזרי א, לז-מג). לניסיון לפתור את הבעיה של נבואת הגוי אצל ריה"ל, בייחוד בשאלה כיצד למלך הכוזרי היה חלום נבואי, ראו למשל לסקר, מונחים פילוסופיים ערביים (לעיל, הערה 3), עמ' 161-166; R. Eisen, 'The Problem of the King's Dream: 166-161', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 3 (1994), pp. 231-247

51 כאמור בתרגום אבן תבון. מיכאל שורץ תרגם 'חלומות אמת'. במקור: 'מִנְאֵמַת צְאֲדָקָה'.

המסקנה של המלך היא: 'זה מצביע על כך שלדבר האלהי (לְאִמֵּר אֱלֹהִים) ולנפשות סוד זולת (סְוִי) מה שהזכרת הפילוסוף'.⁵²

לדבר האלוהי ולנפשות יש סוד זולת מה שהזכיר הפילוסוף. לשון אחר: (א) המלך מכיר כי יש בטיעון הפילוסוף משום סוד; (ב) המלך טוען שקיים סוד נוסף.⁵³ מכאן מתברר כי המלך, שלכאורה מנסה לדחות את טענות הפילוסוף לאור קיומה של התגלות, לא רק שאיננו דוחה כלל את דברי הפילוסוף,⁵⁴ אלא הוא מאשר אותם ומקבל אותם כדברים שיש בהם סוד, וטענתו היא שהם חסרים סוד נוסף. אם כן, המסקנה היא שיש לברר עד תום את אפשרות ההתגלות, והברור אולי יוביל להסבר התופעות שהמלך טען להן ושהפילוסוף אינו יכול לסתור את קיומן.

מדברים אלו אפשר ללמוד כי אילו טיעון הפילוסוף היה ודאי ומוכרח, מניה וביה המלך עצמו היה קובע כי החלום, קרי: תופעת ההתגלות הסובייקטיבית שטען לה היא הזיה. ואולם, טיעונו של הפילוסוף אפשרי אך אינו הכרחי, וממילא ברור שאם ימצא טיעון משכנע אחר שיכיל את תופעות ההתגלות יהיה אפשר לומר שהוא משכנע יותר, באשר הוא יהיה טיעון הגיוני-הסברי המסביר תופעות רבות יותר.

בנקודה זו המלך מסיים את הדיון עם הפילוסוף ופונה לדיון עם החכם הנוצרי והחכם המוסלמי, שהטיעון שלהם ודאי מכיל את ההתגלות. לפיכך יש לבדוק בטיעוניהם אם הם הגיוניים דיים והמלך יוכל לקבלם. כפי שכבר ראינו, התשובה לכך שלילית. הבה נשוב אל הביקורת של המלך את דברי החכם הנוצרי:

אמר הכוזרי: אין כאן מקום להגיון (לְקִיאָס). יתרה מזאת, ההגיון (אֱלִקְיאָס) דוחה את רוב הדברים האלה. אולם כאשר נאמנים ראית העין והנסיון עד כדי שהם תופסים את הלב כולו, ואין לו מנוס מלהאמין (פִּי אַעְתָּקָאד) במה שלדעתו אינו נכון – הוא

52 כוזרי א, ד.

53 אומנם הביטוי 'סְוִי' יכול אולי לכלול גם שלילה של מה שבא לפניו ולא רק תוספת לו. ואולם, משני מקומות אחרים שמילה זו באה בהם בכוזרי ברור שהמשמעות של המונח היא תוספת, ולא שלילה. כך למשל בכוזרי א, צז: 'כדי שיהיה להם כיוון-תפילה הנראה-לעין, אשר בו הברית האלוהית והיצירה האלוהית, כלומר, שני הלוחות – זאת בנוסף (סְוִי) לענן ולאורות שדבקו בארון והנסים שנגלו באמצעותו'. כך גם בכוזרי ג, יא: 'בכלל, הוא מקיים מן המצוות האלוהיות אותן מצוות שלגביהן הוא יכול להגיד ביושר "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" זאת בנוסף (סְוִי) לנדירים, לנדבות, לשלמים ולנזירות שהוא מקבל על עצמו'.

54 כבר אליעזר שביד עמד על כך שבדברי המלך אין משום דחייה ממשית של טענות הפילוסוף. וראו למשל שביד, 'המבנה הספרותי של המאמר הראשון' (לעיל, הערה 22), עמ' 263.

מתחכם (תַּחֲלִיל) להגיון (אֶלְקִיאָס) בערמתו (בְּלִטְפָּה) לקרב את הרחוק מן הדעת. כן עושים חכמי הטבע ב'סגולות' הנפלאות (אֶלְכֹּאֶץ אֶלְגְּרִיבָה) המתחדשות להם. אילו היו מספרים להם עליהן לפני שראו אותן, היו מכחישים אותן. כאשר הם רואים אותן, הם מתחכמים (תִּלְטְפוּא) ומוצאים להן סיבות מן הכוכבים והרוחניות. ואין הם דוחים מראה עין. אך אני – לא נוח לי (לֹא אֶגְדְּנִי טִיב אֶלְנִפֶס) לקבל את הדברים האלה. חדשים הם לי ולא גדלתי עליהם. חייב אני להעמיק חקר.⁵⁵

בהתאם לקו שהצעת, כאן המאזניים נוטים לכיוון ההפוך: המלך טוען כנגד החכם הנוצרי כי הטיעון שלו רחוק מדי מן ההיגיון מכדי שייוותר משכנע, ולכן אין לקבלו. המלך פותח בקביעה שהטיעון של הנוצרי אינו מניח 'מקום להגיון'.⁵⁶ ברור כי אין הכוונה שטיעונו של החכם הנוצרי סותר את ההיגיון ולכן הוא ממילא בטל. אילו היה כך, השורה הבאה – 'יתרה מזאת, ההגיון דוחה את רוב הדברים האלה' – הייתה מיותרת, ולכאורה די היה בכך לסיים את הביקורת כולה.⁵⁷ דומני כי הטענה היא שהנוצרי מניח את קיומה של ההתגלות בלא הצדקה רציונלית, ולפיכך הוא מלכתחילה חורג מתחום ההיגיון, במובן זה שאינו נזקק לו כלל. טענה זו מקבלת משנה תוקף בטיעון הבא שבפי המלך, שבשימוש בהיגיון יתברר כי ההיגיון עצמו 'מרחיק' את הדברים האלה. כלומר: להיגיון קשה להכיל את המושג 'התגלות' והנלווה אליו כפי שהוא בא בטיעון החכם הנוצרי, הוא אינו זקוק לו ואין לו כל צורך בו.

55 כוזרי א, ה. לניתוח של ביקורת המלך את דברי החכם הנוצרי ראו ד' שוורץ, 'ר' יהודה הלוי על הנצרות ועל המדע הניסיוני', בתוך *AJS Review*, 19 [1994], pp. 1-24. הניתוח להלן קרוב בחלקו לדברים שנאמרו שם, בעיקר בהקשר המדע הניסיוני.

56 המונח 'קִיאָס' יכול להתפרש במובנים אחדים. אחד מהם הוא ההיקש במובן המתודי של מונח זה, קרי: סילוגיזם. המונח 'קִיאָס' יכול להתפרש גם כהיגיון או שיקול דעת באופן כללי ולא בהקשר המסוים של סילוגיזם. על המונח 'קִיאָס' בהרחבה ראו D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York 2000, pp. 55 ff. וראו גם במילון המושגים בספר הכוזרי (מהדורת שוורץ) (לעיל, הערה 11), עמ' 365.

57 כאמור לעיל, בהערה 40, ריה"ל מדגיש בפי החכם הנוצרי את הטענה לייחוד המוחלט למרות מה שעל פניו נראה כשילוש, כך שלכל הפחות בהקשר זה בדבריו אין סתירה עם מה שהיה מקובל שהפילוסופים הוכיחו באופן דמונסטראטיבי. באותה הערה גם הסברתי את סטייתי מתרגום שוורץ: 'דוחה' במקום 'מרחיק'. לעניין זה: 'אם הדוגמות הנוצריות אינן הגיוניות וסותרות את דרכי ההיסק המדעיות ("קיאס"), היה צריך ר' יהודה הלוי להסתפק בטיעון הראשון'. שוורץ, 'מדע ניסיוני' (לעיל, הערה 55), עמ' ז.

ביקורת זו מציבה את ההיגיון כבעל משקל חשוב ביותר. ואולם, היא אינה מספקת. אזכיר כי אף שדברי הפילוסוף היו הגיוניים כשלעצמם, המלך דחה אותם בנימוקים מעולם הניסיון והתופעות. לפיכך, מטבע הדברים יש לדון בטיעון מעולם הניסיון והתופעות גם בהקשר של דברי החכם הנוצרי. בעצם הדיון הזה ריה"ל משיג מטרה כפולה: הן את הבהרת הטיעון כנגד הנצרות והעצמתו באופן שיעלה בקנה אחד עם הביקורת כנגד טיעון הפילוסוף, הן את הצבת התשתית העתידית להגנת היהדות. כדי לעשות זאת ריה"ל עובר לדון בשאלה מכרעת: מתי הניסיון נקבע ככזה שיש בו כדי לכפות את ההיגיון לנסות ולהכיל אותו ולהניח את קיומו? כאשר אנו ניצבים בפני תופעה שאין להכחישה אנו מחויבים לקבל אותה, אפוסטריורי, כפי שאנו מקבלים כאמת מה שנתפס אפריורי. ואכן, על פי עקרונות הלוגיקה והאפיסטמולוגיה בני הזמן, 'הדברים הידועים שאין צריך ראיה על אמיתתם'⁵⁸ כוללים לא רק מושכלות אלא גם מוחשות. אלה הן הנחות 'טרום-היקשיות' שאין צורך בהיקש כדי לקבלן. על רקע דברים אלו נחזור לדיון בעולם התופעות. מכיון שאנו בני האדם מקבלים את עקרון הסיבתיות אנו מחפשים לדעת מה הסיבה של התוצאה שבפנינו. מן החיפוש הזה נולדת התאוריה שבאה להסביר תופעות באורח רציונלי. למשל, אילו הייתי מספר למדען שלא ראה מימיו מגנט כי יש אבן שואבת הוא היה מבטל את דבריי. ואולם, כאשר היה רואה אבן שואבת היה נאלץ להכיר בקיומה והיה מבקש תאוריה שתסביר באופן רציונלי כיצד לאבן יש כוח משיכה. לטענת ריה"ל כך הפיזיקאים רגישים לתופעות, ובגללן הם מגיעים למסקנות בדבר השפעה של כוכבים, או של 'רוחאניאט': 'כאשר הם רואים אותן, הם מתחכמים (תִּלְטְפוּא) ומוצאים להן סיבות מן הכוכבים והרוחניות. ואין הם דוחים מראה עין (עֵיִן).'⁵⁹ במקרים כאלה ההיגיון התאורטי המשוחרר

58 הרמב"ם, מקאלה פי צנאעת אלמנטק (לעיל, הערה 30), הפרק השמיני.

59 לסוגיית הרוחאניאט בכלל ובמשנת ריה"ל בפרט ראו ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 511-540. שם, עמ' 525, העלה פינס את האפשרות שהמונח 'רוחאניאט' הוא כינוי לשכלים הנפרדים. אלא שפינס מבקש להצביע על כך שריה"ל השתמש פעמים רבות במונח 'רוחאניאט' גם בהקשר מאגי-תאורגי, שהיה מקובל אצל כמה אסכולות פילוסופיות, ולא בהכרח בהקשר שלילי. שם, עמ' 529, מסקנתו היא שלריה"ל היהדות היא תאורגיה יעילה ומועילה לעומת הדתות הפגניות, שם התאורגיה חסרת שחר, ומכך משתמע כי גישתו של ריה"ל לעבודה זרה חמורה פחות משל הרמב"ם. מכל מקום, בעמ' 534 הוא סיכם כי לרוחאניאט אין מקום מרכזי במשנת ריה"ל. אף שהדיון בסוגיית הרוחאניאט כשלעצמו אינו נדרש כאן, לא אמנע מלציין בקצרה כי למרות המקורות שהביא פינס מספר הכוזרי העוסקים ברוחאניאט, ובמיוחד המקורות שלא הביא פינס מספר הכוזרי העוסקים ברוחאניאט, נראה כי עדיין אין מקום לקבוע שבכל מקום שריה"ל התייחס לרוחאניאט כוונתו

מעולם התופעות נסוג מפני עולם התופעות ומשמש כלי בידיו של איש המדע המחפש הסבר לתופעות.

ואולם, כדי שההיגיון יקבל על עצמו את התופעה ויחפש לה הסבר, ראשית כול יש לבדוק אם אכן מדובר בתופעה הדורשת הסבר. רק אם אכן יש בפנינו תופעה, ולכל הפחות אם השתכנענו בקיומה של תופעה, על ההיגיון להתחשב בהנחת קיומה במסגרת התשובות שהוא מבקש וצריך לספק. עיקרון זה המלך מפנה כלפי החכם הנוצרי. ואולם, יישום דברים אלו במקרה של החכם הנוצרי מלמד כי טענות החכם הנוצרי מניחות קיומן של תופעות באופן שאיננו משכנע. המלך אינו מוצא בדבריו של החכם הנוצרי דבר שיש בו כדי לשכנע בקיומה של התגלות כהנחה מוקדמת. החכם הנוצרי אינו מציע הסבר מדוע יש להניח את קיומה של ההתגלות, ולכן המלך גם אינו משתכנע מכל המבנה הבנוי על הנחת קיומה. המלך מדגיש שהוא אינו יכול להכיר בקיומה של ההתגלות הנטענת, שכן אין היא מבוססת על ניסיון שיש בו כדי לחייב את המלך להכיר בו כתופעה הדורשת הסבר.⁶⁰

הייתה בהקשר המאגי-תאורגי. למשל: כוזרי א, א: 'רוחאני' בדברי הפילוסוף ככינאי לשכל הפועל (אלֶעָקַל אלֶפֶעֶאל) שהפילוסוף שואף לדבוק בו; בהתאמה, בהקשר דומה, כוזרי א, ד: 'באלרוחאניאת' שהפילוסופים דבקים בהם; כוזרי א, קג: 'רוחאניה' המתחדשת למי שפוגש נביא; כוזרי ב, ד: 'אלרוחאני' הוא רוח הקודש; גם בכוזרי ד, ג, 'אלרוחאניון' משמעו המסומן אצל הפילוסופים דווקא, וריה"ל מעלה את האפשרות שהם המלאכים הנצחיים, ובכל מקרה קיומם איננו מעניין את ריה"ל ('אין לנו לדחותם ולא עלינו לקבלם'). מעניין שבכוזרי א, ד, במהדורת שורץ לספר הכוזרי (לעיל, הערה 11), עמ' 10 הערה 66, יש הפניה למילון המונחים שצורף למהדורה. במילון המונחים (שם, עמ' 370) נאמר תחת הכותרת 'רוחניות/רוחניים (רוחאניאת/רוחאניון)': 'ישויות רוחניות, שדים ורוחות, שאנשים "מורידים" אותם כדי שיעשו את מבוקשם ויתווכו בינם לבין האל'. הוא עצמו מפנה שם למאמרים של פינס: על המונח רוחניות (לעיל בהערה זו); S. Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251 שם למאמר B.S. Kogan, 'Judah Halevi and His Use of Philosophy in the Kuzari', *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 111-135. אלא שנראה ברור לפי ההקשר, ולפי הקשר שבין כוזרי א, ד, לבין כוזרי א, א, כי הרוחאניאת בכוזרי א, ד, אינן ישויות אלו כלל, אלא הן השכל הפועל הפילוסופי, כאמור בכוזרי א, א. עוד לעניין הרוחאניאת בהקשר המאגי האסטרלית, וכמעין הרחבה ופיתוח של הדברים אצל פינס, ראו הפרק על יהודה הלוי אצל ד' שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 31 ואילך.

60 זאת, למשל, בניגוד לתודעת החלום של המלך, שמבחינה סובייקטיבית נראה למלך כהתגלות, אך ייתכן שמבחינה אובייקטיבית הוא התגלות או הזיה. התנסות סובייקטיבית כזו יכולה לספק בסיס להכרה בניסיון הזה כהנחה מוקדמת שיש להתחשב בה.

מהלך דומה אנו מוצאים גם בביקורת של המלך על דברי החכם המוסלמי. זהו תורף הביקורת על הטיעון של החכם המוסלמי בטקסט שלפנינו:

אמר לו הכוזרי: המבקש להדריך מישהו בעניין האלוהים ולאמת (יִחְקֶק) לו שאלהים מדבר אל בשר ודם, בעוד הוא חושב זאת לבלתי מתקבל על הדעת (יִסְתַּבְּעַד דְּלֶךְ), עליו לשכנעו (יִקְרַר עֲנֵדָה) בדברים מפורסמים (מִשְׁהוֹרָה) שלא ניתן לדחותם. ועדין קשה שיקבל כאמת שאלהים מדבר אל בשר ודם. אם ספרכם נס, לא-ערבי כמוני לא יבחין בנס שבו ובנפלאותו. אם ייקרא בפניי לא אבדיל בינו לבין דיבור ערבי אחר.⁶¹

גם כאן המלך ממקד את הטיעון שלו כנגד עצם הטענה להתגלות, ושוב מטעמים שבהיגיון. המלך מציב כאן קריטריון להתגלות שיש לקבלה, והוא שהטענות לקיומה תהיינה מפורסמות. כאן יש כבר אזכור למונח הלוגי-פילוסופי המדויק, הרלוונטי לשכנוע בקיומה של התגלות. הטיעון של החכם המוסלמי להתגלות אינו טיעון דמונסטראטיבי. לפיכך, על הטיעון של החכם המוסלמי להיות לכל הפחות משכנע. כאמור, שכנוע הוא עניין של מידה, וכדי שהטיעון יהיה משכנע עליו להיות מבוסס על מפורסמות.⁶²

גם בטיעון כנגד דברי החכם המוסלמי נמצא דפוס דומה לזה ששימש כנגד דברי החכם הנוצרי, באופן שיש בו כדי לשמש כתשתית להגנת היהדות. המלך מציין אילו קריטריונים נדרשים כדי שישתכנע בקיומה של התגלות. כאשר החכם המוסלמי מבקש למלא את הדרישה של המלך למפורסמות הוא אומר על הניסים: 'הופיעו על ידו נסים (מְעֻזָּאת), אבל הם לא נקבעו כראיות (חֲגֵג) לקבלת תורתו'.⁶³ מתשובת החכם המוסלמי נלמד כי: (א) מפורסמות שאין לדחות פירושן ניסים מפורסמים שאין לדחות את העדות עליהם, הנס יש בו משום ביטוי להתגלות, ומקיום הנס אפשר ללמוד כי הייתה התגלות; (ב) קיומו

61 כוזרי א, 1.

62 ראו האמור לעיל בהערה 22 על המונח 'היקש משכנע', והאמור לעיל בהערה 30 בעניין מפורסמות. כאמור לעיל המלך מקשה עוד על החכם המוסלמי, בעניין הסתירה בין הקריאה האוניברסלית של הקראן לטענה הפרטיקולרית להוכחת הנס שבו. לעניין זה ראו האמור לעיל בהערה 43. טיעון זה, אף שאינו קשור באופן ישיר לסוגיית ההיררכייה האפיסטמולוגית, הוא חלק בלתי נפרד מההצבעה על חשיבות התבונה ככלי לביקורת ההתגלות. מכל מקום הוא משרת את ריה"ל במישרין לצורך ההצבעה על כך שהטיעון של החכם המוסלמי אינו משכנע, שכן, כאמור, שכנוע הוא עניין של מידה. וכאן יש ראייה נוספת לפגם רציונלי בטיעון של החכם המוסלמי.

63 כוזרי א, ז. לקושיית המלך בדבר לשונו של הקראן החכם המוסלמי אינו משיב.

של נס יכול לשמש ראייה לאמיתותה של תורה הבאה על ידי בעל הנס. ואולם, בסופו של דבר החכם המוסלמי אינו מוצא נס מפורסם העומד בקריטריונים שהמלך מבקש אלא מהניסים שאירעו לבני ישראל. המלך מבין כי רק ניסים מפורסמים כאלה יש בכוחם לכפות על ההיגיון להתחשב בקיומם וכתוצאה מכך להכיר בקיומה של התגלות ולנסות ולהכיל אותה במסגרת התבונה, כפי שהתבונה מנסה להכיל כל תופעה אחרת. היות שניסים כאלה קיימים רק בהתגלות שהיהדות טוענת לה, ממילא ברור שעל המלך לבדוק גם את היהדות. כך מסתיימת הפתיחה, באזכור נוסף של המונח 'חגה', על כל המשתמע מכך מבחינה אפיסטמולוגית כטיעון שאינו דמונסטראטיבי:

אמר הכוזרי: רואה אני את עצמי נאלץ, כביכול, לשאול את היהודים, כי הם שארית בני ישראל, כי רואה אני שהם הראיה (אַלְחָגָה)⁶⁴ שיש לאלהים תורה בארץ. אז הזמין חבר מחברי היהודים ושאל אותם לאמונתו (עַן אַעֲתָקְאֲדָהּ).⁶⁵

64 אהוד קריניס מבאר אחרת את הפסקה הזאת, כמו גם את ההקשר של המונח 'חָגָה' בכללותו בספר הכוזרי, בהתאם לטרמינולוגיה השיעית בכלל ולתורת האימאם השיעית בפרט. על כך ראו למשל א' קריניס, רעיון העם הנבחר באלכתאב אלכ'זרי (ספר הכוזרי) ומקורותיו בתורת האימאם השיעית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, 2008, עמ' 95 ואילך. לעניין הפסקה דנן ראו דבריו שם, עמ' 96: 'בדבריו אלה של המלך הכוזרי, המונח חגה' מופיע, לא בהקשר של הבאת ראיות תיאולוגיות הנושאות אופי דיאלקטי-עיוני אודות טיבו של היחס בין האל לעולם, כדרך הופעתו בדברי המלך בסעיף א, יב. ב-א, י המונח חגה' מתייחס לסובייקט של "אַלְיָהוּד", סובייקט אשר נוכחותו הקונקרטי עוצמה היא היא המגלמת את החגה' לתקפותם של ציווייו של האל ותורתו עבור האנושות'. לנוכח הרקע הלוגי-פילוסופי של המונח 'חָגָה' ומשמעותן של היקרויות אחרות של המונח בספר הכוזרי דעתי אחרת. בהקשר זה אציין למשל את האמור בכוזרי ה, ו, שם ריה"ל מדגיש: 'אמר החבר: זאת היא הטענה של התורה (אַלְחָגָה אַלְשָׁרִיעִיָּה) ההוכחה שלה (וּבְרָהָאֲנָהּ) היא בני ישראל והעצמים (אַלְאֲעִיָּאֵן) שנהפכו למענם וההוויות שנבראו להם. אילו היתה הוכחה (אַלְבְּרָהָאֵן) זאת בטלה, אתה ובר-פלוגתך הייתם שווים'. נראה לי כי העובדה שריה"ל משתמש כאן בשני מונחים – 'חָגָה' ו'בְּרָהָאֵן' – אשר מבחינה לוגית אינם דרים בכפיפה אחת מלמדת כי כאן ה'בְּרָהָאֵן' איננו היסק פילוסופי (תקף או מבוסס) אלא הוא משמש במשמעות השלישית שלו, והיא התנהלות החורגת מגדר הטבע, כאמור לעיל בהערה 18. התנהלות זו היא הבסיס ל'חָגָה' – קרי: להיסק הפילוסופי המשכנע בלבד, בקשר עם הטענה שקיימת התגלות. אומנם בכוזרי ה, כ, ריה"ל אומר כך: 'לכן בכל עדה דתית (מְלָה) נעשו (צָאֵר) בני ישראל טענה (חָגָה) נגד הכופרים (אַלְזַנְאֲדָקָה) הסוברים כמו אפיקורוס היווני שטען שכל הדברים קורים באקראי'. אלא שגם שם ההקשר הוא התופעה הניסיונית של ההתנהלות של עם ישראל החורגת מגדר הטבע כזו שהופכת לראיה (חגה) של הדתות (בכלל, לא רק של היהדות) כנגד הגישה שהכול מקרי, וכפי שהדברים באו לידי ביטוי באופן זה או אחר בדברי החכם הנוצרי והמוסלמי.

65 כוזרי א, י. לסגנון הפנייה אל החבר, הדומה לסגנון הפנייה אל הפילוסוף והשונה מסגנון הפנייה אל החכם הנוצרי ואל החכם המוסלמי, ראו האמור לעיל בהערה 49.

משמעויות ראשונות

יש ליתן את הדעת לעובדה שבשלב הזה של הספר ריה"ל בונה את סיפור המסגרת של החיבור כולו. ואולם, נראה כי מדובר לא רק במסגרת הספרותית, אלא גם, ואולי בעיקר, במסגרת העניינית. במובן זה קריאה פשוטה של המסגרת העניינית מלמדת כי ריה"ל מציב את הפילוסופים כיריבים, טוען לאיכות הגבוהה של הטענות להגנה על היהדות, דוחה את הפילוסופיה כפי שהוצגה, דוחה את הדתות המונותאיסטיות האחרות ומגיע למסקנה שהיהדות בלבד ראויה לבדיקה ובחינה. ואולם, קריאה מושכלת של המסגרת העניינית מלמדת שהדברים אינם בהכרח כאלה. אומנם הפילוסופיה מוצגת כיריב ('מתנגדינו הפילוסופים'), אולם הטענות נגד יריב זה (כמו גם הטענות בעדו) אינן מוחלטות. יש הבחנה בין הביקורת על תכנים פילוסופיים לבין השימוש במתודה הפילוסופית לביקורת – על דברי הפילוסוף, וגם על דבריהם של החכם המוסלמי והחכם הנוצרי. מן הפן החיובי, השימוש במתודה הפילוסופית בהקשר של היחס להתגלות יוצר את התשתית להגנת היהדות. באופן זה עקרונות התבונה ותופעת ההתגלות משמשים יחדיו זה בצד זה כבר בצעד הראשון במסע האינטלקטואלי המתואר בספר כולו. אפשר להבחין כיצד באופן דיאלקטי המתודה הפילוסופית-שכלתנית היא שמבססת את ההתגלות וכיצד תוכני ההתגלות הם שמעצבים את מסקנות השכל. דוגמאות עקרוניות לכך, שיכולות לשמש כבניין אב לשיטה כולה, הן סוגיית חידוש העולם וסוגיית ההגשמה – להן יוקדשו שני הדיונים הבאים.

ג. חידוש העולם כמודל: מתודה פילוסופית והנחות דתיות

עד כה ניסיתי להראות את השימוש המחושב של ריה"ל בטרמינולוגיה הפילוסופית, את עריכתו את טיעוני המלך בהתאם למתודה הפילוסופית, ואת ביקורתו על תוכני הפילוסופיה על רקע המתודה הפילוסופית. בכך הציב ריה"ל את הכלים על לוח המשחק של המלך והחבר, אך גם על לוח ליבו של הקורא המשכיל של הספר. ואולם, כל אלה יוצרים לכל היותר תמונה עקרונית ויסודית. כאן עולה השאלה: האם לתמונה זו יש יישום ממשי בשאלות מהותיות בספר? להלן אציג שתי דוגמאות לכך.

את הביקורת על העמדה הפילוסופית בדבר קדמות העולם ריה"ל פותח במשפט שהוא שם בפי המלך:

מה תאמר באשר לפילוסופים, שגדולים בחקירה ובבירור האמת? הרי הם מסכימים פה אחד שאין תחילה לעולם והוא קדום. וזה אינו עשרות אלפים ולא אלפי אלפים [שנים], אלא אינסוף.⁶⁶

על כך החבר משיב מייד: 'לפילוסופים צריך למחול, שהרי הם היו אנשים שלא ירשו חכמה (עֲלָמָא) ולא דת (דִּינָא)'.⁶⁷ בהמשך ריה"ל מחדד את הדברים, בהתייחסו במפורש לאריסטו, 'הפילוסוף':

אכן. הוא הטיל על שכלו (דְּהֵנָה) ומחשבתו (וּפְכַרְתָּה) משהו שלגביו לא היתה לו מסורת ממי שהיה יכול לסמוך עליו (תְּתַקֶּה תְּקִלְדָא).⁶⁸ הוא חשב על ראשיות העולם וקציו. [...] אבל הוא העדיף (רְגַח) את הקשיו (קִיאָסָתָה) לטובת קדמות העולם על סמך חשיבתו בלבד (בְּמַגְרֵד פְּכָרָה). הוא לא חשב לנכון לשאול את עצמו על מניין השנים (תְּאָרִיךְ) של מי שהיו לפניו ולא כיצד היו הייחוסים של האנשים.⁶⁹ לו חי הפילוסוף באומה

66 כוזרי א, סב.

67 כוזרי א, סג.

68 כאן מיכאל שורץ מוסיף: 'כדי לקבל את שיטתו'. מילים אלו הן תוספת ביאור של שורץ, ולא מצאתי שבאו במקור הערבי. גם לא מצאתי בתרגומיהם של אבן תבון, קאפח, שילת ואבן שמואל. נראה לי כי לא רק שאין בהן צורך, אלא אולי אף יש בהן כדי להטעות. לדעתי, שרוב המושג 'שיטה' לכאן סותר לכאורה את ה'מסורת'. אני חושב שיש להבחין בין תוכני המסורת לבין השיטה. במסורת אין שיטה. יש בה תכנים המוצגים כאמיתות. השיטה היא הדרך להוכחת תכנים אלו. ריה"ל עצמו רואה בהם תכנים בלבד, ומציין כי מסורת זו איננה אלא המפורסמות (מִשְׁהוּרָאָת) והמקובלות (מְקַבּוּלָאָת). וכאמור, אין אלה בגדר שיטה, אלא הן בגדר הנחות ההיקש. לשון אחר: אלה ההנחות המשמשות בשיטה. מבנה ההיקש הסילוגיסטי יכול להיחשב לשיטה, אולם נראה לי ברור שריה"ל לא התכוון למבנה ההיקש כשדיבר על המסורת.

69 הקבלה מאלפת יש בין טענות אלו של ריה"ל כנגד הפילוסופים בעניין סוגיות בריאת העולם לבין דברי אפלטון בטימאיוס. כך מצאנו בכתבי אפלטון, ג, בתרגום י' ליבס, ירושלים ותל אביב תשט"ו-תשכ"ט, עמ' 523-524: 'וסולון סיפר שבהגיעו לשם [למצרים] קבלוהו בכבוד גדול, וכשחקר את הקדמוניות ושאל אותם הכהנים שהם בקיאים ביותר בעניינים אלו, גילה שלא הוא עצמו ולא שום יווני אחר ידעו על כך מאומה. פעם אחת, כיון שביקש להביאם לכלל שיחה על ימי הקדם, התחיל לספר להם את סיפורינו העתיקים ביותר: על פורוניוס שמוחזק להיות האדם הראשון, ועל ניאובי, וכיצד דיאקליון ופירה ניצלו בימי המבול. הוא המשיך בתולדות צאצאיהם של הללו, ובחשבו את חשבון הדורות ניסה לקבוע את מספר השנים שעברו מאותם המאורעות. ולשמע החשבון הזה אמר אחר מהכהנים, איש זקן עד מאוד: "הוי סולון סולון, אתם היונים – לעולם ילדים אתם, ויוני זקן אינו בנמצא". "מה פירוש דבריך?" שאל סולון. "כולכם צעירים", אמר, "בנשמותיכם, שלא צברתם בהן שום אמונה ישנה מכוחה של מסורת עתיקת ימים ושום ידיעה שזרקה בה שיבה". על הזיקה שבין טענה זו כנגד הפילוסופים בסוגיית

שירשה מקובלות ומפורסמות (מִקְבוּלָאֵת וּמִשְׁהוֹרָאֵת) שאינו יכול לדחותם, היה מטה את הקשיו (קִיאָסָאֵתָה) ואת הוכחתו (וּבְרָהָאֵנָה) אל אפשרות החידוש.⁷⁰

ובהמשך שם:

אמר הכוזרי: האם יש [מקום ל] הכרעה (תְּרַגְיָח) כשקיימת הוכחה (אֶלְבְּרָהָאֵן)?

אמר החבר: מי יביא לנו הוכחה (בְּאֶלְבְּרָהָאֵן) בשאלה זאת? חלילה וחס שהתורה (אֶלְשָׁרְע) ⁷¹ תביא מה שישלול מראה עיניים (עֵיאֵנָא) ⁷² או הוכחה (בְּרָהָאֵנָא) אלא מביאה היא נסים (בְּמַעֲגֵזָאֵת) [...] כדי להצביע על יוצר העולם [...] שאלת הקדמות והחידוש מעורפלת. הראיות לשני הטעונים (דְּלֵאֵיל אֶלְחֶגְתֵּיִן) שקולות. את החידוש מעדיפה (יְרַגְח) המסורת (אֶלְנֶקֶל) מאדם הראשון, נח ומשה עליו השלום, לפי הנבואה שהיא נאמנה יותר (אֶצְדִּיק) ⁷³ מן ההיגיון (אֶלְקֵיאָס). ⁷⁴ [...]

אמר הכוזרי: דייני בתחום זה בטעונים המשכנעים (אֶלְחֶגְג) בריאת העולם לבין דברי אפלטון בטימאיוס ראו א' שביד, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות המחשבה היהודית בימי הביניים, רמת גן 1970, עמ' 49.

- 70 כוזרי א, סה.
- 71 'אֶלְשָׁרְע' – מונח המבטא תורה או דין שמקורם בהתגלות. ראו למשל בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים (לעיל, הערה 14), עמ' 335: "'שְׁרִיעָה" "תורה" במשמעות "משפט אלהים" Divine Comandment והמקורות שהביא שם.
- 72 בכוזרי (מהדורת צפרוני) (לעיל, הערה 29), עמ' 31, כפי הנראה נפלה טעות על אתר: אומנם אבן תבון תרגם את המילה 'עֵיאֵנָא' 'ראיה', אולם במהדורת צפרוני האל"ף נוקדה בקמץ במקום בחיריק, כך שנתהפכה 'רֵאֵיה' ל'רֵאֵיה'.
- 73 שורץ תרגם מילה זו 'אמיתית יותר'. נראה כי התרגום אינו הולם את המונח 'אמת'. וכיצד יש אמת אמיתית יותר או אמיתית פחות? בנסיבות העניין נראה לי יותר לקבל את התרגומים המחליפים 'אמת' ב'נאמנות': אבן תבון (לעיל, הערה 29) – 'יותר נאמנת'; קאפח (לעיל, הערה 23) – 'נאמנה יותר'; שילת – 'יותר נאמנה' (ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, בתרגום הרב יצחק שילת [מתרגם], ירושלים ומעלה אדומים תש"ע); אבן שמואל – 'נאמנה מ' (ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, בתרגום יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, תל אביב תשל"ג). לפיכך תיקנתי כך גם בציטוט זה.
- 74 בעניין משמעויות המונח 'קיאס' ראו האמור לעיל בהערה 56 ובמקורות שם. ואכן, כאן שורץ מתרגם 'קיאס' 'הגיון' ולא 'היקש', והדברים ברורים: הכוונה לקיאס כהיגיון מופשט המשוחרר מן ההנחות. וכפי שנאמר קודם לכן: היקש המבוסס על 'שכלו ומחשבתו' של אריסטו בלבד, והכרעתו 'בְּמִגְרֵד פְּכָרָה'.

אלִמְקַנְעָה) האלה. אם אאריך להיות בחברתך, עתיד אני להטיל עליך שתציג לפניי את הטעונוים החותכים (אֶלְחַגֵּג אֶלְקַאטְעָה).⁷⁵

בפתיחת הדיון המלך מצביע על כך שהפילוסופים, המומחים במחקר, הסכימו (וְאֶגְמְעוּא) על קדמות העולם (אֶלְאֶזְלִיָּה) ונצחיותו (אֶלְקֶדֶם).⁷⁶ מן הראוי לציין כאן כי המלך מדגיש את יסוד ההסכמה של המומחים במחקר. ההסכמה יכולה ללמד על הוכחות מופתיות.⁷⁷ אם נקרא את הקטע הזה על הרקע הלוגי-פילוסופי דלעיל נראה כי למעשה החבר טוען שהטעות במסקנות ההיקשים של אריסטו בסוגיית בריאת העולם, מקורה בחוסר התוקף של ההנחות שלו, שאליהן הגיע באמצעות סתם מחשבה, כלומר: באמצעות הנחות שאינן אלא השערות, אשר אינן מבוססות אפילו על מפורסמות ומקובלות. אם כך, הטענה הפילוסופית-אריסטוטלית לקדמות העולם אינה מבוססת מבחינה פילוסופית, לא על טיעון דמונסטרטיבי, ואף לא על טיעון דיאלקטי או רטורי.

עוד ברור לנוכח הרקע הלוגי-פילוסופי דלעיל, ובמיוחד ההיררכייה בין ההיקשים העולה ממנו, כי אם אי-אפשר להגיע להוכחה דמונסטרטיבית יש לכל הפחות לבדוק את האפשרות לקיומו של טיעון דיאלקטי או רטורי לפני שפונים לספקולציה אישית, שאינה אלא בגדר טענה שאינה מוכחת ואף אינה משכנעת.⁷⁸ כך אפשר להסביר את טענת ריה"ל שהמסורת (אֶלְנֶקֶל) מכריעה את הראיות שאינן דמונסטרטיביות ('חֶגְהָה' במובחן מ'בְּרָהָאן') לטובת החידוש. כך ניתן להסביר את הטענה שהנבואה (ולמעשה המסורת הנבואית) נאמנה יותר (אֶצְדֶּק) משיקול הדעת (אֶלְקֶיָאס), שכפי הנראה בא כאן במובן של שיקול

75 כוזרי א, סו-סח.

76 כוזרי א, סב.

77 ראו כוזרי ה, יד. שם ריה"ל מצביע על הקשר בין הסכמה בקרב הפילוסופים לבין הוכחות מופתיות, ולהפך: 'הם שלטו בחכמות הדמונסטרטיביות על בוריין עד קצה גבולן. בזאת נתיחדו. בחכמות אלה אין שני אנשים חולקים זה על זה. אבל על הדעות שקיבלו עליהם במטפיסיקה מעבר לזאת כמעט שאין שני אנשים מסכימים זה עם זה. אף [כן הדבר] בהרבה מן הפיסיקה'. וראו גם דברים מפורשים בתוך Abu Hamed Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, trans. M.E. Marmura, Utah 2000, p. 4: 'Had their metaphysical been as perfect in demonstration, free from conjecture, as their mathematical, they would not have disagreed among themselves regarding [the former], just as they have not disagreed in their mathematical sciences'. גם הרמב"ם עמד על הקשר הזה. ראו הרמב"ם, *מקאלה פי צנאעת אלמנטק* (לעיל, הערה 30), הפרק השמיני.

78 על טענות של פילוסופים שאינן ודאיות ואינן משכנעות ראו גם כוזרי א, יב-יד.

דעת החופשי מהנחות כאלה ואחרות.⁷⁹ אם כן, אפשר להבין כי גם מבחינה פילוסופית יש להכריע לטובת החידוש, המבוסס על מפורסמות ומקובלות, שהמתודה הפילוסופית מכירה בהן, למול טיעונים לא ודאיים שאינם מבוססים אפילו על מפורסמות ומקובלות.

עם זאת, מנייה וביה, וכמעט תוך כדי דיבור, החבר מכפיף את תוכני ההתגלות הדתית (בהקשר זה: טענת ההתגלות לחידוש) למתודה השכלתנית. הוא קובע כי בתורה אין דבר שיכול לסתור את המוחשות והמושכלות (אפילו השניות):⁸⁰ את התפיסה החושית (עֵינָא) או מה שנלמד במופת (בְּרֵהָאן). אלה, ורק אלה, יכולים להיות בסיס למתודה פילוסופית שמסקנותיה מוכחות ומוכרחות. הדברים עולים בקנה אחד עם הכרזתו של החבר במקום אחר במאמר זה: 'שמרני האל מאבסורד וממה שהשכל שולל ורואה כאבסורד'.⁸¹ שוב מוצגת עמדה ברורה: לא יעלה על הדעת מה שהשכל שולל. אם כן, ברור שאלמלא החידוש היה בגדר האפשר לא היה אפשר לקבלו.

יש ליתן את הדעת לשימוש המדויק של ריה"ל במושגים הפילוסופיים: 'קִיאָס', 'בְּרֵהָאן', 'חֶגְהָ', 'מִשְׁהוֹרָאָת' ו'מִקְבוּלָאָת'. באופן זה כל קורא משכיל שיש לו היכרות בסיסית עם יסודות הסילוגיזם, עם המבנה ההיררכי שלהם ועם המשמעות האפיסטמולוגית המוענקת לכל אחד מסוגי הסילוגיזם יתפוס את המשמעות הגלומה בשימוש במונחים הפילוסופיים ואת משמעות הביקורת כנגד הפילוסופיה הטוענת לקדמות העולם.⁸² ריה"ל מציב כאן את ההיקש (קיאס) כמה שאין לו ביקורת כלפיו כמתודה. הוא מצביע על שימוש בהיקש ב'סתם מחשבה' בלא כל מסורת ומצביע על שתי אפשרויות שעמדו בפני אריסטו במסגרת ההיקש: הקדמות והחידוש. ברור שהטיעון של כל עמדה אינו דמונסטרטיבי (מי יביא לנו הוכחה, 'ברהאן', בשאלה זו). הראיות שאינן דמונסטרטיביות (דִּלְאִיל אֶלְחֶגְתִּין) שקולות מבחינה שכלית. אין לדחות אף אחת מהן, שכן אף באחת מהן אין סתירה לוגית, אף שהן עצמן אפשרויות המוציאות זו את זו. במובן זה גם האמור בתורה אינו יכול לסתור את השכל, כלומר: לא ייתכן שיבוא בתורה דבר שיהיה בו משום סתירה לוגית, ולכן לעולם לא יבוא

79 על המונח 'קיאס' ראו לעיל, הערה 56. על משמעות זו למונח 'קיאס' ראו לובל (לעיל, הערה 56), עמ' 56.

80 לעניין זה ראו הרמב"ם, מקאלה פי צנאעת אלמנטק (לעיל, הערה 30), הפרק השמיני.

81 כוזרי א, פט.

82 נוסף לאמור לעיל בעניין מונחים אלו ראו במיוחד הרמב"ם, מקאלה פי צנאעת אלמנטק (לעיל, הערה 30), הפרק השמיני. לרקע ולמקורות של דברי הרמב"ם שם ראו את המבוא של אפרת למהדורה זו.

בתורה דבר כזה. ריה"ל קובע כאן כי אילו הייתה הוכחה מופתית, לא היה מקום להכרעה אלא היינו כפויים לקבל את המסקנה. המסקנה השגויה של אריסטו נובעת מהתעלמות מהמפורסמות (משהוראת) והמקובלות (מקבולאת) של בני ישראל, אפילו מדובר בהתעלמות בלתי מכוונת, שכן אומנם לא היו לפניו, אבל הן מצויות אצל עם ישראל.

'משהוראת' ו'מקבולאת' הם מונחים פילוסופיים שמקורם בלוגיקה, והם מבטאים סוג מסוים של הנחות של הסילוגיזם: המפורסמות והמקובלות הכרוכות בהוכחה הדיאלקטית והרטורית. אלה מונחים פילוסופיים שהמתודה הפילוסופית מכירה בהם במסגרת הסילוגיזם,⁸³ וקובעת את התוקף של המסקנות הנובעות מהם: דיאלקטי (אם מפורסמות) או רטורי (אם מקובלות).⁸⁴ החבר מצביע על כך שמסקנותיו של אריסטו לגבי החידוש אינן בעלות תוקף דיאלקטי ולא רטורי, באשר אין הן מבוססות לא על מושכלות ומוחשות, שהיה בכוחן להביא למסקנה דמונסטרטיבית, ואפילו לא על מפורסמות ומקובלות. לפיכך, ומשום שממילא דרך ההיקש מובילה לשתי מסקנות אפשריות (גם אם בלתי מוכחות בדרך דמונסטרטיבית) של קדמות או של חידוש, גם מבחינה פילוסופית יש להכריע לטובת המסורת שלומדים ממנה על החידוש, שכן הטענה לחידוש מבוססת על מפורסמות ומקובלות, שיש להן ערך פילוסופי.⁸⁵ מבחינה פילוסופית אפשר לומר שהמערכת ההיררכית של תורת ההיגיון משקפת את העמדה שישנם עניינים שאי-אפשר להוכיח בהוכחה מופתית, ולפיכך יש למצוא להם את ההוכחה הטובה ביותר שבנמצא. כאשר אין היקש שיכול להביא להוכחה מופתית המבוססת על מוחשות ומושכלות עדיף היקש שתוצאתו הוכחה דיאלקטית או רטורית

83 ארתור הימן מבטא יפה את העיקרון הזה בדיונו בגישתו של אריסטו כלפי הדיאלקטיקה: 'Cognitive dialectical arguments, then, seek plausible answers to genuine and significant questions for which no demonstrative answers exist' (A. Hyman, 'Demonstrative, Dialectical and Sophistic Arguments in the Philosophy of Maimonides', *Moses Maimonides and His Time*, ed. E.L. Ormsby, Washington 1989, p. 38). לעניין זה ראו גם האמור להלן, הערה 98.

84 ראו לעיל, הערה 22, כמו גם מערכת ההיקשים אצל אבן סינא, כפי שסוכמה אצל בלאק (לעיל, הערה 22), עמ' 97-98.

85 מן הראוי לתת את הדעת לכך שריה"ל משתמש הן בקשר עם דברי אריסטו הן בקשר עם דברי החבר במונח 'הכרעה' (תְּרָגִיחַ), והדבר מלמד שלשני הטיעונים אין הוכחה מופתית ושאלו זקוקים להכרעה. הרמה הגבוהה יותר של ההנחות שמקורן במפורסמות ומקובלות מכריעה להעדיף את המסקנות המבוססות על הנחות אלו על פני מסקנות אריסטו, המבוססות על השערה בלבד.

המבוססת על הנחות מפורסמות ומקובלות על פני היקש שהתחלתי אינן אלא בגדר השערות בעלמא.⁸⁶ זהו גם ערכו של הטיעון הדיאלקטי אצל אריסטו.⁸⁷ אם כן, החלקים הפרו-פילוסופיים בקטע זה עניינם ההכרה במתודה הפילוסופית ככזו שאיננה ניתנת להכחשה, והחלקים האנטי-פילוסופיים בקטע זה עניינם דחייה של ההנחות בהיקש של 'הפילוסוף' אריסטו ושל מסקנותיו מן ההיקש. זאת בהתאם ללוגיקה האריסטוטלית עצמה, בהיות הנחות אלו בלתי מבוססות לעומת הנחות מפורסמות ומקובלות. כך באה לידי ביטוי ההבחנה בין קבלת המתודה הפילוסופית, המתבטאת בהיקש, לבין דחיית המסקנות הפילוסופיות, הנובעת מאיכותן הנחותה של ההנחות האריסטוטליות בסוגיה זו. נחותות – לכל הפחות ביחס למפורסמות ולמקובלות. ואכן, בסיכום הקטע ריה"ל משתמש במונחים 'אֶקְנָאע' ו'חֶגָה'. כזכור, 'אֶקְנָאע', השכנוע, הוא הרמה האפיסטמולוגית של טיעון דיאלקטי ורטורי,⁸⁸ והמונח 'חגה' בא לתאר ראייה לאו דווקא מופתית.⁸⁹ בסופו של הדיון בסוגיית הבריאה מול החידוש המלך מדגיש כי טענות אלו של החבר משכנעות בלבד (אֶלְחַגֵּג אֶלְמִקְנָעָה), ואינן חותכות (אֶלְחַגֵּג אֶלְקָאטְעָה). בהמשך המלך מבקש לשמוע את ההוכחות החותכות לחידוש העולם, ובכך מצביע על כך שטענות החבר בנוגע לחידוש העולם אינן מופתיות. העובדה שבמהלך הספר לא באו טענות מופתיות המוכיחות את חידוש העולם באופן דמונסטרטיבי מלמדת גם היא כי לא היו בידי ריה"ל הוכחות כאלה, ולכן עלינו להסתפק בהוכחות המשכנעות.⁹⁰

86 ניתוח זה מוביל למסקנה שבעניין זה יש דמיון רב, אם לא זהות, על כל פנים בניסוח של השקפה זו, בין ריה"ל לבין הרמב"ם ה'רציונליסט'. הרמב"ם קובע לגבי עמדת אריסטו לחידוש: 'אין לי ספק שדעות אלה אשר מזכיר אריסטו – קדמות העולם, העילה לשוני בתנועות הגלגלים וסדר השכלים – לכל אלה אין הוכחה מופתית. אריסטו לא דימה מעולם שדיבורים אלה הם הוכחה מופתית' (משה בן מימון [רמב"ם]), מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגום מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מ' שורץ, בעריכת ד' צרי, תל אביב תשס"ג, ב, יג). ועוד: 'כמו כן, כל הראיות לקדמות העולם שצינו אריסטו וההולכים בעקבותיו אינן מהוות, לדעתי, הוכחה מופתית חותכת, אלא טענות שיש לגביהן ספקות גדולים כאשר תשמע. לכן מה שאני מבקש הוא להבהיר שהיות העולם מחודש כדעת תורתנו – כמו שהבהרתי – אינו מן הנמנע [...] ומכיוון ששאלה זאת – האם העולם קדום או מחודש – פתוחה, היא מקובלת עלי מצד הנבואה המבהירה דברים שאין בכוח העיון להגיע אליהם. כפי שנבהיר, הנבואה אינה כוזבת אפילו לדעת מי שמאמין בקדמות' (שם, פרק טז). ושם, פרק יז, חזר והבהיר: 'כי עתה אין אנו מבקשים להוכיח שהעולם מחודש. אלא מה שאנו מבקשים הוא האפשרות שהעולם מחודש'.

87 ראו האמור לעיל בהערה 83; וכן להלן בהערה 98.

88 לעיל, הערה 20.

89 לעיל, הערה 17.

90 כאמור לעיל בהערה 86, אצל הרמב"ם באו דברים דומים. בהקשר של ההיבטים הרטוריים של הכרעה זו הרמב"ם כותב במורה נבוכים (לעיל, הערה 86), ב, כג: 'וגם אל יבקר אותי המעיין

גם מהדברים האמורים לעיל נראה כי ריה"ל הפריד בין הנחות הפילוסופיה ומסקנותיה, המרכיבות את הידע הפילוסופי, לבין המתודה הפילוסופית, העוסקת בדרך המאפשרת לקנות ידע זה. מכאן עולה כי בה במידה שריה"ל דחה הנחות של פילוסופים ומסקנות הנובעות מהנחות אלו, הוא לא דחה את המתודה הפילוסופית כשלעצמה.⁹¹ המתודה הפילוסופית מקורה בשכלתנות ובתבונה שאינן ניתנות לדחייה, ובקבלת הסילוגיזם, ההיקש (קִיאָס),⁹² כמתודה שאיננה ניתנת לערעור ואיננה תלויה בשיטה פילוסופית או דוקטרינה מחשבתית כזו או אחרת.⁹³ לפי המתודה הפילוסופית התוקף של המסקנות הפילוסופיות מבוסס על התוקף של ההנחות הפילוסופיות. מכיוון שאופן השימוש במתודה הפילוסופית זהה לגבי כל ההנחות, אילו ההנחות הפילוסופיות היו מוכחות, ממילא התבונה מחייבת שמסקנות הפילוסופים היו אחידות. בעקבות אֶלְגַזְאֵלִי, ריה"ל מדגיש במקומות אחדים כי עצם קיומן של מחלוקות בין הפילוסופים לבין עצמם מלמדת על אי־ודאות בהנחותיהם ועל היעדר תוקף מופתי למסקנותיהם.⁹⁴

בספר זה על שאמרתי דברים רטוריים אלה כדי לתמוך בהם את הרגילה בחידוש העולם. שהרי ראש הפילוסופים, אריסטו, אמר בחשובים שבספריו דברים רטוריים כסיוע לדעתו בדבר קדמות העולם. על כגון זה ייאמר באמת לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם? אם הוא תומך את דעתו בהבלי הצאביה, איך לא נתמוך אותה אנו בדברי משה ואברהם ובכל הנובע מכך. במובן מסוים בגישה זו כשלעצמה אין משום חידוש מוחלט שלי, ואפשר לומר כי ניצינה כבר 91 אצל נהוראי, 'שורש האמונה והמרי' (לעיל, הערה 7), עמ' תלו. ואולם, נהוראי יישם את דבריו שם על המתודה הפילוסופית באופן שלילי בלבד, כדי להראות שריה"ל לא היה אנטי-שכלתן מוחלט, כעולה מתחילת מאמרו בעמ' תיז, וגם זאת בהקשר של עבודת ה' ותו לא. מכל מקום, נהוראי לא דיבר על גישה זו בהקשר פוזיטיבי של כינון ההתגלות, או כמפתח לפרשנות הספר למשכיל ושל הגישה לספר, על כל המשתמע מכך, כפי שאני מבקש לטעון כאן.

92 זו אחת המשמעויות של המונח 'קִיאָס'. משמעות אחרת היא 'היגיון'. וראו האמור לעיל בהערה 56.

93 גם אֶלְגַזְאֵלִי סבור כך. וראו אֶלְגַזְאֵלִי, הפלת הפילוסופים (לעיל, הערה 77), עמ' 6: 'For these matters rest on demonstrations – geometrical and arithmetical – that leave no room for doubt'. לעניין זה ראו גם אבו חאמד אֶלְגַזְאֵלִי, הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות, בתרגום ח' לצרוס־יפה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 37-38. גם אברהמוב ציין כי לפי אֶלְגַזְאֵלִי קבלת הלוגיקה אינה מחייבת את המקבל לאיזו גישה פילוסופית שהיא. ראו B. Abrahamov, 'Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God', *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 143. לעומת זאת, אציין כי אֶלְגַזְאֵלִי הדגיש שהאדם יכול להעלות על מחשבתו כפירה מוחלטת בסמכותו של הרציו. וראו אֶלְגַזְאֵלִי, הפודה מן התעייה והטעות (לעיל בהערה 27-28), עמ' 27-28.

94 ראו למשל הביקורת על הפילוסופיה בכוזרי א, יג (וראו האמור לעיל בהערה 22). וראו גם ד' שוורץ, 'הערות על תדמיתו של ר' יהודה הלוי בעיני הרמב"ם', דעת, 61 (תשס"ז), עמ' 34: '[ריה"ל] בביקורתו [...] התלונן על ש"כבר קיבלו בני אדם זה והתפתו לו עד שאמרו שהוא מופת" [ד, כה] וש"בכולן יש ספקות ואין הסכמה בין פילוסוף וחבריו" [ה, יד]. כלומר: ריה"ל

כאמור, הרמב"ם ב'מלות ההגיון' הצביע על כך שמחלוקות כאלה נופלות במקרה של הנחות שאינן ודאיות, כלומר שמקורן במפורסמות או מקובלות,⁹⁵ ולשיטת ריה"ל כל שכן, כשפעמים רבות מדובר בהנחות שמקורן בהשערה ואנלוגיה בלבד.⁹⁶ זה למעשה תורף הביקורת של ריה"ל על הפילוסופיה.⁹⁷ נראה לי כי מתוך ביקורת זו ריה"ל מעלה שאלה עקרונית: כיצד אפשר ללמוד באופן הטוב ביותר על מה שאין לגביו מושכל או מוחש, כלומר מה שאין בו ודאות? התשובה ברורה: אם אין מופת (דמונסטרציה) המאפשר ודאות יש לפנות להיקשים המאפשרים שכנוע. ההיקשים האלה מבוססים על מפורסמות ומקובלות אשר השימוש בהן כהנחות בהיקש מניב מסקנות באיכות נמוכה מאיכותן של מסקנות הבאות בעקבות שימוש במוחשות ובמושכלות. לדעתי תשובה זו היא היסוד לדרכו של ריה"ל בביסוס ההתגלות. ריה"ל מבקש לבסס את אמיתות ההתגלות על מפורסמות ומקובלות במובן הלוגי הזה וליישם את המתודה הפילוסופית על הטענה הדתית להתגלות, ובכך לבסס את קיומה של ההתגלות. כך יהיה אפשר להגיע למסקנות בעלות ערך פילוסופי דיאלקטי ורטורי בשאלת ההתגלות, על כל המשתמע מקיומה, במקום להשתמש בהשערות גרידא. כך גם מובטח שבעניינים שאין בהם מסקנות מופתיות נוכל להגיע לכל הפחות למסקנות דיאלקטיות או רטוריות, אשר בהתאם למתודה הפילוסופית מבוססות יותר ממסקנות המבוססות על השערה ואנלוגיה גרידא.⁹⁸ אוסיף ואומר כי כפי הנראה, ריה"ל צועד צעד נוסף קדימה. להבנתי, עבור ריה"ל, לא רק שאין סתירה בין התבונה להתגלות, אלא שהן דרות בכפיפה אחת ומסייעות זו לזו. האפשרות לסינתזה בין התבונה להתגלות נעוצה בהיות

הדגיש את הסתייגותו מהעמדת התיאוריה כמופת'. עוד בעניין זה ראו גם בדבריו המפורשים של אֶלְגַּזְאֵלִי (לעיל, הערה 77). למקורותיה של עמדה זו ראו B. Abrahamov, 'Book Review of D. Lobel's *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*', *Journal of the American Oriental Society*, 123 (2002), p. 245. וראו המקורות שהביא שם.

95 לעיל, הערה 77.

96 זו אחת המשמעויות הבסיסיות של המונח 'היקש', וראו האמור לעיל בהערה 56.

97 אפשר לראות בבירור כי הביקורת הזאת על הנחות הפילוסופים ומסקנותיהם באה מתוך השיטה הפילוסופית עצמה.

98 וראו למשל הימן (לעיל, הערה 83), עמ' 37: 'What remains then is the use of dialectic for refuting false claims to knowledge and for establishing correct opinions for problems (problemata) and questions (aporiai) for which no demonstrative knowledge exists'. במאמר זה הימן מראה כיצד הרמב"ם השתמש בהוכחות מסוגים שונים בסוגיות שאין בהן הוכחה דמונסטרטיבית. לעניין זה ראו גם האמור לעיל בהערה 83.

שתיהן ממקור מטפיזי תבוני.⁹⁹ מדברים אלו, אם הם נכונים, עולות שתי מסקנות חשובות: האחת, האמיתות של ההתגלות אינן יכולות לסתור את אמיתות התבונה, ולהפך; האחרת, כדי לקדם את הידע הכולל אפשר להשתמש באמיתות מתחום אחד במסגרת התחום האחר. כך, באופן דיאלקטי התבונה יכולה לבאר את תוכני ההתגלות, ותוכני ההתגלות יכולים לשמש הנחות יסוד במתודה פילוסופית. להלן נראה כיצד בשאלת תוארי האל ובסוגיית ההגשמה, התבונה אכן מבארת את תוכני ההתגלות.

ד. תוארי האל וסוגיית ההגשמה

כבר דוד קויפמן, אשר סבר כי ריה"ל היה מתנגד מובהק לפילוסופיה ואף טען כי ריה"ל ביקש להרחיק אותה לחלוטין מגבולות הדת,¹⁰⁰ נאלץ לתהות כיצד הדיון של ריה"ל בתורת התארים היה פילוסופי למדי.¹⁰¹ במחקר היה מי שהצביע על כך שהשאלה של קויפמן מקורה בהנחה שלו שריה"ל היה מתנגד מובהק לפילוסופיה, שהתשובה שניסה קויפמן לתת לשאלתו אינה מספקת ושהשמטת הנחתו בדבר התנגדות ריה"ל לפילוסופיה מספקת תשובה טובה יותר לשאלתו.¹⁰² מלכתחילה יש לתת את הדעת לכך שריה"ל מביא לידי ביטוי בספר הכוזרי שני היבטים בסוגיית התארים וההגשמה: מצד אחד הוא מבטא במפורש קביעה חסרת פשרות בדבר היעדר כל הגשמה; מצד אחר אין הוא מתחמק מן העובדה שמקריאה פשוטה של תוכני ההתגלות, קרי: הטקסט הבסיסי של התורה והנביאים, עולה ההבנה שלאל יש תכונות גשמיות. למשל, בשל

99 על האל ראו למשל כוזרי ב, ב: 'ואנו קוראים לו יתעלה חכם לבב, כי הוא עצמות של שכל (עקל), הוא השכל (אלעקל) ואין השכל (אלעקל) תואר לו.'

100 קויפמן, *מחקרים בספרות העברית* (לעיל, הערה 3), עמ' 183-184.

101 לעניין זה ראו D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Gotha 1877, p. 134

וראו גם קויפמן, *מחקרים בספרות העברית* (לעיל, הערה 3), עמ' 134. ובתרגום לעברית: א' יעקובוס, 'היחס של ס' הכוזרי אל הפילוסופיה', *אלמה* (תרצ"ו), עמ' 68: 'האם נוכל לחשוב שאיש שבא כנראה להרחיק את הפילוסופיה לגמרי מגבולות הדת [...] יעסוק בתארי הבורא באופן פילוסופי?'. וראו גם שוורץ, *סתירה והסתרה* (לעיל, הערה 7), עמ' 62, ובמיוחד שם הערה 38, בדבר הרגשתו של קויפמן בעניין קיומו של יסוד תבוני בתורת התארים של ריה"ל. שוורץ מפנה שם לספרו של קויפמן, עמ' 135.

102 יעקובוס, היחס של ספר הכוזרי (לעיל, הערה 101). הוויכוח עם עמדת קויפמן נערך במאמר כולו. ההתייחסות הספציפית לסוגיית התארים מופיעה שם, עמ' 68.

התיאורים המגשימים בתורה – לדוגמה, מכתב אלוהים את לוחות הברית והדיבור (האקוסטי) עם בני ישראל במעמד הר סיני – המלך מייחס ליהדות את גשמיות האל. כך נלמד ממעמד הר סיני, שהמלך מקבל לגביו את טענת החבר שאין להתכחש להתרחשותו. יתרה מזו: כתוצאה מכך המלך אף מציין כי אין לטעון כנגד בני ישראל על הזנחת ההיגיון והעיון השכלי, הטוענים למסקנות אחרות.¹⁰³ למרות זאת, החבר מתנגד לטענת הגשמיות התנגדות מוחלטת. הוא קובע את הקביעה המפורסמת: 'שמרני האל מאבסורד וממה שהשכל שולל ורואה כאבסורד',¹⁰⁴ ויוצא בהתקפה כנגד הטענה לגשמיות האל.

ועוד: בתחילת המאמר השני ריה"ל מעלה כבעיה את סוגיית שמות האל ותאריי המיוחסים לו בתורה ובספרי הנביאים ומציין שם כחלק מהצגת הבעיה את 'ההגשמה הנראית בחלק מהם'.¹⁰⁵ למרות זאת, וטרם הדיון בשאלה זו, הוא כבר מזדרז לקבוע כי ההגשמה הנראית בחלק מהם היא 'אף שהדבר רחוק מן השכל וגם התורה מרחיקה אותו בדברים ברורים'.¹⁰⁶ לאחר הצגת הבעיה הוא מפרש את הכתובים בהתאם לעמדה השכלתנית, השוללת את ההגשמה.¹⁰⁷ גם במאמר השלישי ריה"ל קובע מפורשות ביחס לתפילה:

הוא מצהיר ב'קדושת השם', כלומר, [ברכת] 'אתה קדוש', שהוא נעלה, קדוש ומרום משידבק בו או יתקשר אליו משהו מתארי הדברים הגשמיים (אֱלֹהִים מְאֵינֵי אֵת). הוא מְשֻׁה (פִּיתְצוֹר) בברכה זאת את כל מה שקבעו הפילוסופים (אֱלֹהֵי אֶסְפָּה) שאלהים נעלה ומקודש.¹⁰⁸

במאמר הרביעי ריה"ל חוזר על כך ומדגיש כי משמעות הקדושה המיוחסת לאל היא שאין האל ראוי לכל תואר מתוארי הברואים ושתוארי האל אינם אלא על דרך המטפורה בלבד. הוא מציין כי התיאורים האנתרופומורפיים בכתובים באו

103 כוזרי א, פח: 'יסולח לכם שאתם דוחים את ההגיון (אֱלֹהֵי אֶסְפָּה) ואת העיון השכלי (אֱלֹהֵי אֶסְפָּה)'.
אֱלֹהֵי אֶסְפָּה.

104 כוזרי א, פט. גם דבריו של סילמן, בין פילוסוף לנביא (לעיל, הערה 5), עמ' 63 הערה 23, אינם דנים בסוגיית גשמיות האל.

105 כוזרי ב, א.

106 שם.

107 כוזרי ב, ב-ח.

108 כוזרי ג, יז.

לענות על צורך פוליטי וכי גם התפיסה הנבואית אינה של האל עצמו אלא הכרה חושית במובן זה שהדמיון משפיע על החוש והשכל מבאר את הדמיון.¹⁰⁹ כזכור, בסוגיית בריאת העולם ריה"ל מעדיף את תכני ההתגלות על פני העמדה הפילוסופית. מהאמור עולה כי בסוגיית התארים הוא מקבל את העמדה הפילוסופית. בהתאמה הוא גם מבאר את הכתובים כמטפורה לצרכים פוליטיים או כתיאור של תפיסה נבואית את מה שאינו האל עצמו, וגם זאת באמצעות הדמיון.¹¹⁰ אם ניתן את הדעת לרקע הלוגי-פילוסופי של הטיעונים, נוכל להציע הסבר לטיפול השונה של ריה"ל בשתי הסוגיות האלה.

בניגוד לטענה בדבר קדמות העולם, טענה שלא נתפסה כמוכחת באופן דמונסטרטיבי, הטענה בדבר ייחוד האל ואי-גשמיותו נתפסה כמוכחת באופן דמונסטרטיבי, והדבר מוטעם בטקסט. כך, כאשר המלך והחבר דנים בסוגיית חטא העגל ריה"ל טוען כי קיים צורך אנושי לעבוד צלמים ודמויות. ואולם, כבדרך אגב וכדי להדגיש את הצורך האנושי הזה החבר אומר דבר מה על מסקנות הפילוסופים בעניין האל:

כי האומות כלם בזמן ההוא היו עובדים צורות (מַעֲבֹדָאֵת צוֹרָא), ואלו היו הפילוסופים מביאים מופת (יְבַרְהֲנוֹן) על היחוד (אֱלֹהֵי־דְאֲנִיָּה) ועל האלהות (אֱלֹהֵי־בֹבִיָּה) לא היו עומדים מבלי צורה שמכוונים אליה ואומרים להמונם כי הצורה הזאת ידבק בה ענין אלהי.¹¹¹

109 ראו כוזרי ד, ג. סילמן סבור כי ההתנגדות של ריה"ל לתארים אנתרופומורפיים היא רק בהגות המוקדמת של ריה"ל, ואילו הדברים בכוזרי ד, ג, מבטאים את ההגות המאוחרת שלו (בין פילוסוף לנביא [לעיל, הערה 5], עמ' 112-113, 211, 273-275). דומני כי אכן הטקסט שלפנינו, גם במה שסילמן מכנה 'ההגות המאוחרת', תומך, כפי שסילמן מציין, בתפקיד הדידקטי, שהוא במובן זה פוליטי ומטפורי בלבד, אך לא מצאתי מקום לטענה שהאנתרופומורפיזם הוא 'ביטוי לפעילות אלוהית מקורית', כלשונו שם, ואף לא ראייה משכנעת כלשהי לעניין זה. עוד נראה לי כי טענותיו של סילמן שם, עמ' 211, 273-275, בקשר להגות המאוחרת אינן הולמות במלואן את דבריו שלו שם, עמ' 176, כשהציג את תפיסת האל בהגות שלטענתו היא המאוחרת כ'טראנסצנדנטי-רוחני' והבחין בינה לבין העניין האלוהי, שיכולים להיות לו תארים גשמיים. ראוי להפנות כאן גם לדברים אצל שוורץ, סתירה והסתרה (לעיל, הערה 7), עמ' 62, שם נכתב שגישתו האנטי-פילוסופית של ריה"ל היא בשל גישה אוזטרית, גם ביחס לסוגיית תוארי האל וההגשמה, ויש הבחנה בין הדיון בתחילת המאמר השני, בכלים פילוסופיים ופרשניים אוניברסליים, ובין הדיון בתחילת המאמר הרביעי, שלטענת שוורץ מושתת במלואו על ההתגלות הנבואית.

110 כוזרי ד, ג.

111 כוזרי א, צז.

כבר קודם לכן החבר טען בלהט נגד האפשרות, ולו ההיפותטית, בדבר שמץ הגשמה ביהדות,¹¹² אולם כאן, כדי להדגיש את הצורך האנושי בצלם ודמות ריה"ל מציב אל מול הצורך הזה את האפשרות להוכיח הוכחה דמונסטרטיבית בדבר ייחוד האל ואלוהותו. החבר מקבל את ההוכחות של הפילוסופים בעניין אי-גשמיות האל כהוכחות דמונסטרטיביות וטוען שלמרות הוכחות אלו הצורך האנושי לעבוד צורות מתגבר גם עליהן. ברור כי אילו הוכחה זו בדבר אי-גשמיות האל הייתה חלשה בעיני ריה"ל הוא לא היה מציין אותה לחיזוק טענתו בדבר עוצמת הצורך האנושי לעבוד צורות. זאת ועוד: ריה"ל בחר ביודעין להשתמש כאן במונח 'בְּרֵהָאן' (יְבִרְהָנוּ). ברור אם כן כי קיומה של הוכחה דמונסטרטיבית כנגד גשמיות האל היא שמלמדת על עוצמת הצורך האנושי לעבוד צורות.¹¹³

112 כוזרי א, פח-פט. בפתחת הכוזרי ריה"ל מגביל את רשימת היריבים המופיעים בספר רק למי שמודים בקיומו של האל, ויותר מכך, באי-גשמיותו. כדי שלא ישתמע אחרת הוא בוחר להדגיש כי גם הנוצרים שותפים לעמדה זו. לעניין זה ראו האמור לעיל בהערה 40. גם עובדה זו מצביעה על כך שלדעת ריה"ל הטענה לאי-גשמיות של האל הוכחה באופן דמונסטרטיבי, וכן על כך שלדעתו מה שהוכח באופן דמונסטרטיבי אין צורך לדון בו אלא יש לקבלו כאמת ודאית, לעומת מה שאינו דמונסטרטיבי, שהוא מוקד הדיון בספר הכוזרי.

113 אומנם דוד צבי בנעט סבור אחרת ('ר' יהודה הלוי ואלגזאלי', כנסת, ז [תש"ב], עמ' 317). לדעתו ריה"ל סבר כי 'אפילו מציאותו של האלהים, אשר הסיקוה הפילוסופים בדרך השכל, אינה מובטחת מכל ספק מצד זה בלבד'. דברים אלו הוא מבסס על האמור בכוזרי ג, יז, בדבר היחס שבין ברכות אבות וגבורות ובין ברכת אתה קדוש, שם ריה"ל מגדיר את הצורך בהקדמת אבות וגבורות לברכת אתה קדוש: 'לולא שני אלה היינו מטילים ספק, לאור דברי הפילוסופים והדְהָרִיָה'. את כת הדהרִיָה בנעט מגדיר שם, הערה 2, 'חמרנים אתאיסטים'. מכאן הסיק כי לריה"ל אתאיזם היא אופצייה רציונלית שרק מסורת ההתגלות שתכניה ביחס לאל באים לידי ביטוי בברכות אבות וגבורות מסירה את הספק שעלול להתעורר בדבר עצם מציאות האלוהים מבחינה רציונלית, כפי שהוא אצל כת הדהרִיָה. ואולם, הנחה זו שהדהרִיָה של ריה"ל עוסקת באתאיסטים נראית לי בלתי נכונה בעליל, לנוכח האמור רק כמה פסקאות לאחר מכן. בכוזרי ג, כג, כותב ריה"ל כך: 'אמר החבר: האם לא הקדמנו ואמרנו שההתחכמות, היומרה להסתמך על השכל וההשערות בהלכה אינם משביעים את רצונו של אלהים? שאם לא כן בעלי שתי הרשויות, הדהרִיָה, בעלי הרוחניות, המתבודדים בהרים, והשורפים את ילדיהם באש, כולם משתדלים להתקרב אל אלהים'. משמע: הדהרִיָה מאמינים במציאות האל, אחרת ריה"ל לא היה מציין שהם משתדלים להתקרב אליו. כלומר: הדהרִיָה של ריה"ל אינם אתאיסטים, בניגוד להנחתו של בנעט. בהקשר זה יצוין כי הדגש בתורת הדהרִיָה הוא על הקדמות (כפי שריה"ל מתייחס אליהם בכוזרי א, צא; ד, ב), ואומנם חלק בספרות המוסלמית רואה בדהרִיָה בעלי קדמות אתאיסטים, אך חלק אחר רואה בה בעלי קדמות תאיסטים. על כך ראו אנציקלופדיה של האסלאם, ערך Dahriyya. גם מאיר פלסנר דן בכך במאמרו 'מינות ורציונליזם במאות הראשונות של האסלאם', בתוך בר (עורך), העולמא ובעיות דת (לעיל, הערה 49), עמ' 6-7. לנוכח ההשלכות הברורות לדיון בספר הכוזרי מעניין מאוד המקור שהביא שם: 'שהרי אין על פני הארץ דְהָרִיָה הטוען שאין ריבון ואין בורא'. כאמור שם, ההרשויות של הדהרִיָה מוגדרת כעבודת אלוהים בלא קיום מצוות מעשיות ובהסתפקות במצוות המוסר בלבד. לאור האמור

לכך אפשר להוסיף את העובדה, שכבר הצבעתי עליה לעיל, שכל היריבים שריה"ל מציג בפתירת הספר מקבלים את היסודות האלה של מציאות האל ואי-גשמיותו. העובדה שאין כל התמודדות עם גישה אחרת מלמדת שמבחינת ריה"ל אין אפשרות אחרת, היות שיסודות אלו דמונסטרטיביים.¹¹⁴ כבר בדוגמה שהבאתי מן המאמר הראשון, כאשר המלך טוען להגשמה ולפיכך לצורך בזניחת ההיגיון, ריה"ל פותח בטענה שחלילה שיבוא בתורה אבסורד רציונלי, כלומר מה שהשכל סותר. אם כך, השכל קובע כנמנע את ההגשמה של האל. לכן התבונה מכריעה את הכתובים שיש בהם תיאורים של הגשמה ומחייבת את ביאור הכתובים בדרך אחרת. ואכן, בסופו של דבר ריה"ל פונה לכתובים ומבאר אותם.¹¹⁵ גם מכאן אפשר ללמוד כי לתפיסתו אי-גשמיות האל היא טענה שהוכחה באופן ודאי, ולפיכך אין לקבל שטענה לגשמיות האל תבוא בתורה.

יש לתת את הדעת לכך שמעמד דמונסטרטיבי זה של הטענה לאי-גשמיות האל הוא הטעם "לעקם" את פשט הכתובים ולפרש אותם בהתאם. טעם כזה לא קיים במקרה של חידוש העולם – שם הטענות לכאן או לכאן אינן מוחלטות ממילא. הגישה המוצעת על ידי מאפשרת לא רק להצביע על ההבדל הזה בין הקבלה של ריה"ל את תורת התארים לבין דחייתו את טענת הקדמות ולתאר אותו, אלא גם להסביר את הטעם לקיומו.

בדברי החבר בדבר השתדלותם של אנשי הדת להקרב אל האלוהים ברור שריה"ל התייחס לדהריה כתאיסטים. דווקא הזיווג ביניהם לבין הפילוסופים מעיד כי המיקוד כאן הוא סוגיית ערכו של המעשה הדתי, כפי שבא במקור שהזכיר פלסנר. אם כך, ברור גם שההקשר בכוזרי ג, כג, ביחס לברכות 'אבות' ו'גבורות', המקדימות את קדושת השם, איננו ממוקד בהסרת הספק בדבר מציאות האל אלא בהסרת הספק בדבר פעולתו בעולם. לפרשנות דומה של ההקשר בכוזרי ג, יז, ראו גם לובל, טעמו וראו (לעיל, הערה 3), עמ' 166. אציין כי לדעתי כך גם יש לפרש את האמור בכוזרי ד, כד – מקור שלמיטב הבנתי בנעט לא השתמש בו בהקשר זה, אך היה יכול לסייע לו בעניין ההבחנה בין אלוהים לבין ה'. גם שם, לדעתי, יש לראות את הספקות בהקשר זה של פעולת האל בעולם, ולא בעצם קיומו, אחדותו ואי-גשמיותו הנובעת מכך.

114 כאמור לעיל בהערה 40, אפילו הנוצרי טוען שאין הוא מגשים, אף שיש ביקורת על עצם הטענה שלו. נראה כי גם הרמב"ם סבר כי מציאות האל, היותו אחד ובלתי גשמי – הוכחו כולם באופן מופתי. לעניין זה ראו למשל מורה נבוכים (לעיל, הערה 86), ב, א, ושם, הערה 42 של שורץ. לעניין אי-גשמיות האל אצל הרמב"ם ראו גם ז' הרוי, 'שאלת אי-גשמיות האל אצל רמב"ם, ראב"ד, קרשקש ושפינוזה', מחקרים בהגות יהודית, בעריכת ש"א וילנסקי ומ' אידל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 63-78.

115 בהקשר זה ריה"ל פועל שם בשני מישורים: (א) את הקשיים הקשורים בתיאורים המגשימים הוא ממוקד בהיבטים הפיזיקליים שלהם הנפרדים מהאל (יצירת הלוחות, יצירת הקול שהגיע לאוזני בני ישראל); (ב) זדן באפשרות קיומו של הנס, ואותה הוא כורך עם סוגיית חידוש העולם. כך הוא מאפשר את ביאור הכתובים מבלי שיסותרו את מסקנתה הדמונסטרטיבית של התבונה.

ה. סיכום: הקורא המשכיל – בין ודאות פילוסופית להתגלות משכנעת

לעיל הצבעתי על האופן שבו הפתיחה לכוזרי מתווה את מאזן הכוחות בין השכלתנות, הפילוסופיה וההתגלות. בניתוח של סוגיית חידוש העולם ניסיתי להסביר מדוע ריה"ל קיבל את עמדת ההתגלות על פני עמדת הפילוסופיה, ובניתוח של סוגיית אי-גשמיות האל ניסיתי להסביר מדוע שם ריה"ל קיבל את עמדת הפילוסופיה על פני פשט ההתגלות ומדוע פירש את ההתגלות באופן התואם את מסקנות הפילוסופיה. על הרקע האמור וכפי שאני מבין את המשתמע ממנו אבקש לנסות ולהציע את הגישה השיטתית שלהבנתי באה לידי ביטוי בספר הכוזרי, המאפשרת להבהיר את היחס שבין התגלות לפילוסופיה. הצעתי מבוססת על קריאה המוצאת גישה רציונלית עקיבה ויסודית בבניין הרעיוני של מחשבת ריה"ל בכוזרי, גישה המכוננת עבור הקורא המשכיל קריאה משמעותית ובעלת תוכן של העולם הרעיוני בכוזרי.¹¹⁶ מבחינה מתודית ריה"ל מקבל את עקרונות הלוגיקה האריסטוטלית, המתבטאים בדרכי ההיקש האריסטוטליים, אך לא את ההנחות הפילוסופיות האריסטוטליות הבלתי

116 אין בכך כדי לטעון שספר הכוזרי מופנה אך ורק לקורא המשכיל. למשל, נחמיה אלוני מתאר הקשרים אחרים של הדיון בספר הכוזרי. ראו נ' אלוני, 'הכוזרי לר' יהודה הלוי באור "השעובייה"', בצרון, סה (תשל"ד), עמ' 105-113; הנ"ל, *ספר המלחמה ב'ערבייה'* (לעיל, הערה 10). כבר סאלו בארון עמד על הקשרים אלו. ראו S.W. Baron, 'Yehudah Halevi: An Answer to Historic Challenge', *Jewish Social Studies*, 3 (1941), pp. 266-267. עוד להקשרים אלו ראו גם J.D. Katzew, 'Moses Ibn Ezra and Judah Halevi: Their Philosophies in Response to Exile', *Hebrew Union College Annual*, 55 (1984), pp. 179-195. ריה"ל בתחומים אחרים ראו פינס, מונחים ומושגים (לעיל, הערה 59); קריניס, רעיון העם הנבחר באלכתאב אלכ'זרי (לעיל, הערה 64); ב"צ דינור (דינבורג), 'עליתו של רבי יהודה הלוי לארץ ישראל', מנחה לדוד: קובץ מאמרים בחכמת ישראל, ירושלים תרצ"ה, עמ' קנז-קפב, עמ' 14 ואילך, תחת הכותרת 'לברור אפיו של ספר הכוזרי'. שם התעמולה לעלייה לארץ ישראל מוצגת כמוטיב עיקרי בספר הכוזרי. לפיכך אבהיר כי בקריאה שאני מציג כאן אין כדי לפגוע בקריאות אלו ובמשמעותן, ברוח מה שאמר דינור שם, עמ' קעד: 'אין כוונתי כמובן להגיד כי ספר הכוזרי מצטמצם רק בפרובלימה זו'. לפרספקטיבות אפשריות אחרות על ריה"ל ראו W.Z. Harvey, 'How to Teach Judah Ha-Levi as a Jamesian, a Nietzschean, or a Rosenzweigian', *Paradigms in Jewish Philosophy*, ed. R. Jospe, Madison 1997, pp. 129-135. טענתי היא שבין יתר הקריאות והמוטיבים של הספר קיים בספר גם תוכן בעל משמעות עבור קורא משכיל, ואני מבקש לתאר תוכן זה. מטבע הדברים התוכן הזה כרוך ביחס לפילוסופיה, ונראה לי שהוא נגזר ממנו. עוד אדגיש, כאמור לעיל בהערה 23, כי אין ללמוד מכאן שזו בהכרח גישתו של ריה"ל האיש, אפילו היא נוכחת בספר הכוזרי.

מוחלטות,¹¹⁷ ולא את המסקנות הפילוסופיות האריסטוטליות הנובעות מהנחות אלו. בהתאמה אבקש לטעון כי הביקורת האנטי-פילוסופית בכוזרי איננה אלא ביקורת כלפי ההנחות והמסקנות האריסטוטליות, אך לא כלפי השכלתנות כשלעצמה או המתודה הפילוסופית כשלעצמה. לעומת זאת, מן הפן הפוזיטיבי אבקש לטעון כי: (א) חלף הרעיונות הפילוסופיים האריסטוטליים, הפסידו-דמונסטרטיביים לשיטתו, ריה"ל מבקש את הקורא המשכיל לאמץ רעיונות פילוסופיים דיאלקטיים משכנעים (ב) תוכן פוזיטיבי משכנע זה משמש כתשתית שכלתנית ופילוסופית להגנה על היהדות.

לאור האמור לעיל, ומנקודת המבט של המתודה הפילוסופית המתבטאת בלוגיקה האריסטוטלית, אוכל לתאר את המפעל של ריה"ל בספר הכוזרי כמפעל כפול המבקש: (א) להפריך את יומרתה של הפילוסופיה לדמונסטרטיביות של טיעוניה, ולמעשה לטעון כי לעיתים אין בטיעוניה ולו משום היקשים דיאלקטיים או רטוריים; (ב) לבסס את היהדות בהתאם לכללי הלוגיקה האריסטוטלית באופן דיאלקטי ורטורי. באופן הזה ריה"ל מבסס עבור הקורא המשכיל מעבר מפילוסופיה מקובלת בעלת יומרה דמונסטרטיבית-אריסטוטלית העומדת בסתירה בסיסית לדת אל פילוסופיה בעלת יסודות דיאלקטיים המאפשרת שילוב של המסורת הדתית במחשבה הרציונלית והפילוסופית ויצירת עולם רעיוני סינתטי עקיב בעל תשתית פילוסופית ראויה.

באופן ספציפי יותר, ובמונחים של תבונה והתגלות, טענתי היא שבמקום שהתבונה הגיעה למסקנה דמונסטרטיבית ריה"ל מכפיף את ההתגלות לתבונה. במקום שלתבונה אין מסקנה דמונסטרטיבית אנו עוברים למישור הדיאלקטי, ובו קבלת הטיעון נתונה למידת השכנוע שיש בו, וכאן כמובן יש משמעות למסורת היהודית. בהקשר זה אבקש לשחזר את המהלך הרעיוני של ריה"ל באופן הבא: אין הוכחה דמונסטרטיבית לקיומה של התגלות או להיעדרה, לפיכך היא אפשרית מבחינה שכלית ואינה מן הנמנע. כאשר אין בנמצא הוכחה דמונסטרטיבית, הרי שלפי עקרונות הלוגיקה, היא המתודה הפילוסופית עצמה, יש לעבור לדיון במישור הדיאלקטי המשכנע. כאמור לעיל, שכנוע הוא עניין של מידה, הן בהנחות הטיעון הן במסקנות.¹¹⁸ הדיון של ריה"ל נסב על כך שההתגלות היהודית היא המשכנעת ביותר מתוך האפשרויות המונותאיסטיות השונות (פילוסופיה, נצרות, אסלאם,

117 כלומר: שאינן מסוג 'מושכלות' או 'מוחשות' אלא הן, למשל, 'מפורסמות' ו'מקובלות' אשר אינן משמשות בהיקש הדמונסטרטיבי.

118 לעיל, ליד הערות 45 ו-46.

קראות) ולכן יש לקבלה.¹¹⁹ במסגרת תוכני ההתגלות הזאת קיימות טענות אחדות, למשל: אפשר להבין כי בתוכני ההתגלות יש טענה בדבר חידוש העולם; אפשר להבין כי בתוכני ההתגלות יש טענה שלא ליש תכונות אנתרופומורפיות. במקרים שנראה כי אין הוכחה דמונסטרטיבית וכי מבחינה הגיונית קיימות כמה אפשרויות, לרבות אפשרויות שההתגלות מלמדת עליהן, כמו למשל בסוגיית חידוש העולם, יש להעדיף את האפשרות שבאה לידי ביטוי בהתגלות, ובהתאמה: להעדיף את הטענה לחידוש העולם. במקרים שנראה כי יש הוכחה דמונסטרטיבית, כך שטענה מסוימת בהתגלות סותרת את ההיגיון, למשל הטענה שלא ליש תכונות אנתרופומורפיות, ההתגלות תיסוג מפני התבונה ותעוצב בהתאם, כפי שריה"ל מעצב את תורת התארים. מהלך זה מבוסס על הטיעון הדיאלקטי והרטורי, שלפיו ההתגלות היהודית משכנעת יותר מן האפשרויות האחרות. ההתגלות היהודית מבוססת על מפורסמות ומקובלות טובות משיש בכל האפשרויות האחרות (הפילוסופיה, הנצרות והאסלאם),¹²⁰ אף שהאפשרויות האחרות כשלעצמן אינן נמנעות בהכרח. את הדברים האמורים אפשר לסכם בקצרה בטענות העקרוניות הבאות:

- א. ביקורת הפילוסופיה והגנת היהדות יכולות להיות מבוססות על הלוגיקה האריסטוטלית בת הזמן, אשר יש להכיר בה כמתודה.
- ב. על רקע המתודה האמורה, הביקורת על הפילוסופיה מבוססת על היעדר הדמונסטרטיביות בכמה מטענות הפילוסופים, וההגנה על היהדות מבוססת על קיומן של מפורסמות ומקובלות התומכות בה.
- ג. עם קבלת היהדות באופן שיש בו ערך מבחינה פילוסופית כמפורסמות ומקובלות, ממילא:

1. יש לקבל כפי שהם את תכניה של ההתגלות בעניינים שאין בהן הוכחה דמונסטרטיבית, כל עוד מדובר במה שהוא אפשרי מבחינה לוגית. במקרה

119 כאמור, המונותאיזם עצמו, ובמובן זה מציאות אל יחיד אבל גם אי-גשמיותו, נתפסו כאמיתות שהוכחו בהוכחה מופתית.

120 במאמר השלישי בספר הכוזרי ריה"ל מבסס טענה זו גם כלפי הקראים, ובמובן זה היהדות הרבנית מבוססת על מפורסמות ומקובלות טובות משיש ביהדות הקראית. טענה זו מכוונת היטב כנגד הרעיון הבסיסי של הקראים בדבר דחייתם את מסורת חז"ל, המשמשת את ריה"ל כמקובלות. העובדה שמול המסורת הציבו הקראים את המאמץ האישי (אגתהאד) יוצרת תשתית לביקורת כלפיהם הדומה לביקורת כלפי הפילוסופים, המתאמצים בשכלם להסיק מסקנות בהתעלם מן המסורת.

כזה טיעוני הפילוסופיה שאינם דמונסטרטיביים נסוגים מפני טענות ההתגלות האפשריות המשכנעות מבחינה לוגית.
 2. אין לקבל את תכניה של ההתגלות כפי שהם במה שנמנע מבחינה לוגית והוכח ככזה באופן דמונסטרטיבי. במקרה כזה פשט הכתובים ייסוג מפני הטיעונים הדמונסטרטיביים של הפילוסופיה, והכתובים יתפרשו בהתאם באופן העולה בקנה אחד עם הפילוסופיה.

השילוב של עקרונות אלו יחד משתקף הן בדיון בסוגיית חידוש העולם הן בדיון בסוגיית גשמיות האל ומבטא את המימוש והיישום של העקרונות שבאו לידי ביטוי בפתחה לכוזרי. במובן זה אפשר לומר כי הפתיחה לכוזרי עוסקת בשאלות הרלוונטיות, ופחות בתשובות הרלוונטיות. דומני כי על רקע העקרונות האלה אפשר לעמוד מזווית חדשה על משמעות גישתו של ריה"ל ליחס שבין התבונה ובין ההתגלות ולהציע נקודת מבט חדשה ומורכבת לתכנים שבספר הכוזרי, המבוססת על תפיסה דיאלקטית של עקרונות התבונה ועקרונות ההתגלות, המסייעים זה לזה. נראה שהדיאלקטיקה הזאת שבין ביקורת לבין הערכה מצביעה על היסוד הסינתטי הגדול המונח בבסיס גישתו של ריה"ל לפילוסופיה ולהתגלות. המשמעות של הגישה המוצעת כאן היא שהתבונה וההתגלות אינן יכולות לחיות אלא זו בצד זו. המתודה הפילוסופית משמשת בסיס רציונלי להכרה בהתגלות, והוודאות הפילוסופית מעצבת את תוכני ההתגלות.

אין לשכוח את הצד השני של המטבע ואת משמעותו ביחס לפילוסופיה: ההתגלות יכולה לספק את המקור להכרעה בין אפשרויות שהשכל אינו יכול להכריע ביניהן. במובן זה תרומתם של תוכני ההתגלות באה לידי ביטוי לא רק בתחום הדת, אלא גם בתחום הפילוסופיה. במקום שהפילוסופיה איננה מאפשרת להכריע בוודאות, באה ההתגלות ומספקת את ההכרעה בין האפשרויות. כך למשל הכריעה ההתגלות לטובת החידוש. במובן זה החוכמה, הפילוסופיה, נעזרה בהתגלות לצורכי הכרעה בין האפשרויות שהיא עצמה העלתה מלכתחילה על דעתה ואשר לא יכלה לדחות או לאשש באופן ודאי.

לפני סיום אני מבקש לדון בנקודה המשלימה את המהלך הרעיוני המוצע בעניין הגותו של ריה"ל בהקשרים אלו. נקודה זו קשורה לשאלה הבאה: האם התרומה הזאת של ההתגלות היא בהקשרים דתיים-תאולוגיים בלבד, שבהם הפילוסופיה אינה יכולה להכריע? לדעתי התשובה לשאלה זו שלילית. כפי הנראה, עבור ריה"ל תרומת ההתגלות איננה מצומצמת לתחום הדתי. מכמה מקורות בכוזרי אפשר ללמוד כי בכוחה של ההתגלות לכוון גם את הפילוסופיה,

ולשמש לה כלי להכריע בין כמה אפשרויות כשרות מבחינה פילוסופית, ובכך לאפשר לפילוסופיה להתקדם מבחינה מדעית.

אמר החבר: לפילוסופים צריך למחול, שהרי הם היו אנשים שלא ירשו חכמה (עֲלֵמָא) ולא דת (דִּינָא), כי הם היו יוונים ויון מבני יפת, תושבי הצפון. והחכמה (אַלְעֵלִם) הנמסרת בירושה מאדם הראשון – הלוא היא החכמה (אלעלם) הנתמכת (אַלְמֻוֹד) על-ידי הדבר האלוהי (בְּאֵמֶר אֱלֹהֵי) – מצויה רק בצאצאי שם, אשר הוא סגולתו (צִפְוָה) של נוח. החכמה (אלעלם) היתה מעולם, ותהיה לעולם, באותה סגולה (צפוא) מאדם הראשון.¹²¹ אל היוונים באה החכמה (אלעלם) רק כאשר ידם היתה על העליונה. החכמה (אלעלם) עברה אליהם מן הפרסים. אל הפרסים היא הגיעה מן הכשדים. הפילוסופים צמחו ביוון בימי שליטתם, לא לפני כן ולא אחרי כן. מאז עברה השליטה לידי הרומאים לא קם ביניהם פילוסוף מפורסם.¹²²

לדעתי משפט המפתח כאן הוא 'החכמה הנתמכת על-ידי הדבר האלוהי'. הפילוסופים במאמץ האישי שלהם יכולים להגיע למסקנות רבות וחשובות, אך לעיתים מסקנות אלו אינן מספקות. ההקשר המסוים הנזכר כאן הוא מסקנות הפילוסופים בדבר קדמות העולם. הכשל של הפילוסופים במסקנתם בדבר קדמות העולם אינו בכך שמסקנה זו אינה אפשרית לפי השכל האנושי. ההפך הוא הנכון: כפי שראינו, ריה"ל מציין שמסקנה זו אפשרית בהחלט מבחינה רציונלית גרידא. אלא שכפי שראינו הכשל של הפילוסופים הוא בהתעלמות מן המסורת הנבואית-אלוהית המכריעה כי העולם נברא, וכן ביומרה לסמוך על השכל האנושי גם כאשר קיימת מסורת שיש להתחשב בה הטוענת אחרת.

121 אין כאן מקום להאריך, ורק אעיר כאן, בדבר המשמעות הרבה שיש לפסקה זו בדיון בסוגיית הסגולה. על פניו, גם אדם וגם נח, שניהם אינם 'ישראלי אזרח' אלא גויים גמורים (ריה"ל ודאי הכיר את הביטוי 'בני נח' ואת המושג 'שבע מצוות בני נח'). בכל זאת הם מוצגים כבעלי סגולה (צִפְוָה). מכאן ברור שהסגולה איננה בהכרח רק בישראל, ואפשר שתהיה גם בגויים. לכך יש השלכות על תפיסת הסגולה אצל ריה"ל, ולא כאן המקום לדון בהן. גם הדיון בשאלה מהו 'הדבר האלהי' חורג ממסגרת הדיון כאן. די בכך שנציין כי נראה שאין מחלוקת בכך שמדובר באמצעי מתווך במסורת הנבואית-אלוהית. על 'הדבר האלהי' או 'הענין האלהי' נכתב הרבה, והמבקש יוכל למצוא את מבוקשו, למשל, אצל א' צים, מושג הענין האלוהי בספר הכוזרי: מובנו ומשמעותו, עבודת תזה, אוניברסיטת תל אביב, 1989.

התעלמות זו אינה באשמתם של הפילוסופים, שכן אין הם יורשים של המסורת הנבואית-אלוהית הזאת. מאידך, החוכמה שמאפשרת להגיע למסקנות הנכונות נתמכת ונעזרת במסורת הנבואית-אלוהית הזאת. חוכמה זו מבוססת על השכל האנושי – שמכיר בה, ומאפשר להבין אותה כראוי ולבאר אותה באופן הנכון, קרי: באופן שאינו סותר את התבונה.¹²³

אפשר להיווכח עד כמה ריה"ל קושר את התבונה וההתגלות זו בזו ומבקש את הסינתזה ביניהן ואת האפשרות להשתמש בהנחות תבוניות והתגלותיות כבסיס להיקש פילוסופי גם מהאמור בעניין חוכמת התבונה במסגרת הדיון בקו התאריך. שם הוא אומר כך:

ואל תטען נגדי באלה החדשים התוכנים גנבי החכמה, ולא התכוונו לגנבה, אבל הם מצאו חכמות מסופקות מעת שכהתה עין הנבואה, והתחכמו משכלם וקבעו קביעות לפי מה שנתן הקשם.¹²⁴

כלומר: החוכמות מסופקות משום שכהתה עין הנבואה. קיומה של הנבואה מאפשר להשתמש באמיתות של התגלות כבסיס במקרה של ספק שלא ניתן להכרעה באופן פילוסופי גרידא. המיזוג הנכון הזה, הדיאלקטיקה החיובית שבין תבונה להתגלות, הוא שיצר את העולם הפילוסופי שהיה במסגרת עם ישראל, והוא הראוי באמת להיות מה שריה"ל קורא 'החכמה הנתמכת על-ידי הדבר האלוהי'. בהתאמה כשריה"ל מבקש לתאר את חוכמת שלמה הוא אומר:

אמר החבר: ומה דעתך על החכמות (בְּעֵלֹם) של שלמה? הלא הוא דיבר על כל החכמות בסיוע אלוהי, שכלי וטבעי. תושבי [כדור] הארץ היו באים אליו כדי להעביר את דברי החכמה שלו אל האומות, אפילו מהודו. עקרונותיהן וכלליהן של כל החכמות הועברו מאתנו תחילה אל הכשדים ואחרי כן אל פרס ומדי. אחר כך אל יון, ולאחר מכן אל הרומאים. בגלל הזמן הרב שעבר

123 על גישה זו ריה"ל חוזר במפורש גם בביקורת שלו על הפילוסופים במאמר החמישי (כוזרי ה, יד): 'מחול להם [לפילוסופים] שביקשו מפלט בהיקשיהם (קְיִאֶסְאֶתְהֶם) כי חסרו להם הנבואה והאור האלוהי'.

124 כוזרי כ, כ.

ורבוי חוליות-הביניים אין זוכרים שהחכמות תורגמו מעברית.
אלא [טוענים שתורגמו] מיוונית ורומית.¹²⁵

דוגמה לתפיסה זו אפשר למצוא גם בדברי ריה"ל בעניין ברכת 'אתה חונן לאדם דעת' בתפילת שמונה-עשרה. שם הוא כותב:

הבקשה הראויה ביותר שיקדימוה היא בקשת השכל וההשראה,
כי בה מגיע האדם לידי התקרבות אל אלוהיו. לכן הוא מקדים
'אתה חונן לאדם דעת', קשור במה שאחריו, כלומר, 'הרוצה
בתשובה', כדי שהחכמה, הדעת והבינה תהיינה בדרך התורה
והעבודה, כאומרו: 'השיבנו אבינו לתורתך'.

על רקע האמור ברור שהיסוד הפילוסופי-רציונלי איננו נזנח כאשר האדם מגיע אל ההתגלות. ההפך הוא הנכון: היסוד הזה צריך להיות מופעל בדרך התורה והעבודה, קרי: באופן דיאלקטי וסינתטי עם ההתגלות. באופן הזה, ובהתאמה לגישה המוצעת, היסוד הפילוסופי-רציונלי מכונן ומבקר את ההתגלות. לכן הוא הבקשה הראשונה בתפילתו של אדם מישראל המבקש להשיג את ההתקרבות לאל. אלא שבסופו של דבר החוכמה, הדעת והבינה הן סינתזה בין המסקנות שהשכל האנושי יכול להשיג לבין האמיתות המתקבלות מהשכל האלוהי שהשכל האנושי אינו יכול להשיג לבדו אלא באמצעות ההתגלות.¹²⁶ נראה לי כי לשיטת ריה"ל הסינתזה הזאת בין הפילוסופיה האנושית לחוכמה האלוהית היא שמרכיבה בסופו של דבר את ה'חוכמה'. אם כן, רכיב ההתגלות, שבמקורו היה בעם ישראל, הוא שייחד את הפילוסופיה שהייתה בעם ישראל, והוא שנתעלם מאומות העולם בהתעלמן מהמסורת היהודית האלוהית, על כל המשתמע מכך, הן מבחינה תאולוגית הן מבחינה פילוסופית.¹²⁷

125 כוזרי ב, סו.

126 יש לזכור כי לריה"ל האל עצמו הוא שכל. וראו האמור לעיל בהערה 99.

127 בהקשר זה מעניין להשוות לדברי אליעזר ברקוביץ, אלוהים אדם והיסטוריה, ירושלים ה'תש"ע, עמ' 9: 'התגלות ותבונה אינן מתנגשות במסגרת הפילוסופיה של רבי יהודה הלוי; אך לתבונה לא ניתנת הזדמנות להכיל בתוכה את ההתגלות, וגם ההתגלות אינה נדרשת להטיל דופי ביכולתו האינטלקטואלית של האדם או להשמיץ את הטבע האנושי – כדי לבסס את תקפותה שלה'. לאור הדברים האמורים נראה לי כי יש להעריך מחדש את הקביעות החריפות האלה של ברקוביץ.

