

## עוד על "גזענותו" של ר' יהודה הלוי

### א. רקע היסטורי וביוגרפי להבנתו של ריה"ל

ריה"ל נולד למשפחה אמידה ומשכילה בטודילה אשר בספרד הנוצרית בשנת 1075.<sup>1</sup> הוא זכה לחינוך מעמיק במרכזי התורה בספרד המוסלמית ונע ונד בין מרכזי התרבות, הן בצפון הנוצרי והן בדרום המוסלמי. פלישת המראבטון לספרד ב-1090,<sup>2</sup> לאחר שכוננו את שלטונם על פני חלקים מצפון אפריקה במחצית השנייה למאה האחת-עשרה, הביאה להרעה ניכרת במצבן של קהילות היהודים בדרום ספרד. ריה"ל נאלץ לנטוש את גרנדה בדרום ולנדוד צפונה, עד הגיעו לטולדו אשר בקסטיליה הנוצרית. אף שם לא מצא מנוחה לאורך ימים והיגר ב-1108 דרומה, לקורדובה ולגרנדה. במהלך נדודיו הרבים היה ריה"ל עד ראייה לחורבן של קהילות רבות, אשר נפלו בידי נוצרים, ולמסע פליטים שנמלטו מחרב המראבטון המוסלמים. על אף מצבו הכלכלי האיתן וחוג ידידיו ומעריציו הרבים, גמלה בלבו ההכרה כי ספרד אינה מקומו וכי ראוי לו לעלות לארץ-ישראל. הוא הרבה לכתוב על קשרו לארץ-ישראל ולבקר, הן בשיריו<sup>3</sup> והן בספרו "הכוזרי",<sup>4</sup> את היהודים המתפללים לציון אולם עושים את הגולה לביתם. הוא חש כי מילים, תהיינה תקיפות ומשכנעות ככל שתהיינה, אינן מספיקות וכי עליו להיות לא רק נאה דורש אלא אף נאה מקיים. בשנת 1140 עזב ריה"ל את ספרד בדרכו מצרימה. זאת למרות הדרכים המשובשות ביים וביבשה ולמרות שארץ-ישראל היתה בידי הצלבנים. הסברה המקובלת, אשר יש המערערים עליה, היא כי הוא מת במצרים ונקבר בה ב-1141.<sup>5</sup>

ריה"ל חי ופעל כאלף שנה אחרי חורבן בית שני ויציאת עם ישראל לגולה. עם כל זאת הוא הראשון העוסק עיסוק אינטנסיבי הן בבעיית הגלות והן במעמדו של עם ישראל בין האומות. זהו לבטח אחד הגורמים לכתירתו את ספרו "הכוזרי".<sup>6</sup> כותרת המשנה לספרו

\* הדי"ר יאיר שיפמן הוא ראש החוג להיסטוריה וללימוד יהדות במכללה לחינוך ע"ש דוד ילין.

"הכוזרי" היא: "ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה".<sup>7</sup> ממנה אתה למד כי ריה"ל בא לספק טיעונים וראיות ליהודי הבא להגן על דתו מפני אלו הטוענים כנגדה והבאים לה.

כבר בפתיחה לספרו מציג ריה"ל מי הם הטוענים כנגדה: "החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות ועל המינים החולקים על המון ישראל".<sup>8</sup> החולקים באים הן מבפנים ("המינים החולקים על המון ישראל") והן מבחוץ ("הפילוסופים ואנשי התורות"). אלו הבאים מבחוץ נחלקים ל"אנשי התורות", קרי: הנוצרים והמוסלמים, ול"פילוסופים". אלו האחרונים, כתלמידיו של אריסטו, אינם מקבלים, בניגוד לבעלי התורות, את ההתגלות, כי אם מעמידים את הרציו האנושי כבסיס לכל קביעה אנושית. ריה"ל מתדיין כאן, אפוא, במרוכז עם ארבעה יריבים, אשר אותם הוא מכיר לפני ולפנים, ומעביר לנגד עיניו את גישותיהם באופן ענייני לחלוטין, תוך הצגת עמדה אחידה בעלת נקודת מוצא אחת.

העובדה שריה"ל הוא הראשון העוסק בסוגיה זו עיסוק כה אינטנסיבי, אף שהמניע לעיסוק זה קיים, כאמור, זה כאלף שנה, נעוצה, בלא כל צל של ספק, במצב ההיסטורי שהיה נתון בו. אם ניתן לקבוע כי הגותו של כל אדם היא פרי היתנתותו בתנאי הזמן והמקום שבמסגרתם הוא חי ופועל, המהווים חלק מגורמי היניקה המרכזיים להגותו, הרי שלגבי ריה"ל הנחה זו נכונה שבעתיים.

המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה מתאפיינת בעליית מגמה הקוראת לחזרה לשורשים, הן בנצרות והן באסלאם. היא מוצאת את ביטוייה הן בתחום התוך-דתי והן בתחום הבין-דתי. בתחום התוך-דתי עולים גופים הקוראים תיגר כנגד ההידרדרות הקיימת בדת, לחזרה אל המקורות, הן אל ה-Vita apostolica בנצרות, לאורח חייהם של ישו והשליחים, המתאפיינים בפשטות, והן לדרך חייו של הנביא באסלאם, שאף היא מאופיינת בבוז לנכסי העולם הזה והעמדת חיי העולם הבא במרכז התעניינותן של האדם. בתחום הבין-דתי אנו עדים לעליית גישה אלימה כלפי הדת היריבה. בנצרות בולטת התופעה הן במסעי הצלב, אשר באו לגאול בכוח החרב את הקבר הקדוש של ישו מידי המוסלמים שהשתלטו עליו - מחד גיסא, והן ב-Reconquista, הכיבוש המחודש של ספרד מידי המוסלמים - מאידך גיסא. אלה הן שתי התפרצויות נוצריות, במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, כלפי מזרח ומערב ברוזמנית, המשלבות להט דתי ועוצמה צבאית הן כלפי

האסלאם והן כלפי היהדות. באסלאם באה תופעה דומה לידי ביטוי בפלישות המראבטון (שנות ה-80 למאה האחת-עשרה) והמוחדון (שנות ה-40 למאה השתיים-עשרה) לצפון אפריקה ומשם לספרד.<sup>9</sup> פלישה זו שילבה קריאה לחזרה לשורשי האסלאם, אלימות כנגד האסלאם הממוסד וכנגד היהודים. הרוצה להבין את הסיטואציה ההיסטורית אשר לתוכה נקלע ריה"ל ובמסגרתה כתב את ספרו "הכוזרי", אין לו אלא לראות את השילוב בין עוצמה צבאית כלפי הדת היריבה ובין יציאה נגד הממסד הדתי אשר השחית את דרכו וקריאה לשוב אל שורשי הדת.

הימצאותו של היהודי בין שני כוחות אימתניים אלו אינה עובדה פוליטית-צבאית גרידא, כי אם אף עובדה הטעונה מתח תיאולוגי. הן הנצרות והן האסלאם נטו למצוא זהות בין עדיפות הכוח הצבאי-פוליטי לבין עדיפות האמת הדתית. דהיינו: קיימת הלימה בין העליונות הדתית ובין זו הצבאית, כאשר היהודי כבוש, נכנע ומושפל, ואין שפלותו הפוליטית אלא ביטוי ארצי לשפלותו הדתית. ההימצאות בגולה תחת שלטון נוצרי, או מוסלמי, היא ביטוי לנטישת האל את היהודים ולתפוגת תוקפה של היהדות. הוויכוח הדתי, הקיים כבר מאות בשנים בין הנצרות והאסלאם מחד גיסא, לבין היהדות מאידך גיסא, לובש עתה לבוש מעשי. היהודי נרדף מידי שתי הדתות ונטחן בידיהן במהלך מלחמותיהן ההדדיות, אולם אין הוא יכול להשיב להן בלשונן, לא בתחום הפוליטי-צבאי ולא בתחום הדתי.

האתגר הפילוסופי שריה"ל מציב לנגד עיניו הוא: לנתק בין הנחיתות היהודית הפיסית לבין עליונותו הרוחנית של היהודי על מתנגדיו. קרי: היותו של עם ישראל עם מושג אינה בת-לווייתה של ההצלחה החומרית, אלא היא נייטראלית לתהפוכות ההיסטוריה. גם חלכאים יכולים לשאת בתוכם ולגלם בפועל את האמת. זו הסיבה לכך שהדיון ביעודו ובייחודו של עם ישראל לעומת שאר עמי העולם ודתותיו הוא אחד המוטיבים המרכזיים המבריחים את ספר "הכוזרי", ולעובדה שריה"ל הוא הראשון העוסק באינטנסיביות כה רבה בנושא זה. זאת על אף שהוגים גדולים מבני-ברית, כרס"ג, רשב"ג ור' בחיי אבן פקודה, חוו אף הם את חוויות הגולה והעימות הבין-דתי, אולם בצורה הרבה פחות קריטית מריה"ל.

להלן מספר דוגמות למרכזיותו של נושא זה בחיבורנו:

- א. כותרת המשנה לחיבור: "ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה".
- ב. המלך הכוזרי נמנע מלשאול את היהודי על דתו, לאחר שנואש מן הפילוסוף. היה עליו לנהוג כך, משום שסדר הופעת הדתות בהיסטוריה חייבו לשאול את היהודי לפני הנוצרי והמוסלמי. הימנעותו היא בגלל "שפלותם [של היהודים] ומיעוטם ושהכל מואסים אותם"<sup>10</sup>.
- ג. החבר מפריך את הגישה הנוצרית והמוסלמית כי קיים קשר בין הכוח הפיסי לאמת הרוחנית. זאת משום שהן הנוצרים והן המוסלמים מעריצים דווקא את קדושיהם, קרי: את החלשים בגופן אך החזקים באמונתם. משמע: כדי שאדם ייחשב לקדוש בעיניהם הוא חייב להוכיח, ובצדק, את גדולתו הרוחנית דווקא על רקע חולשתו הפיסית. לפי קנה-מידה זה עליהם להעריך הערכה שונה את היהודים, המחזיקים באמונתם למרות חולשתם. ההבחנה בין היהודים לבין שאר הדתות נעוצה בעובדה הכמותית בעלת המשמעות האיכותית: אם לנוצרים ולמוסלמים יש קדושים יחידים, הרי היהודים, אליבא דהכוזרי, הם עם של קדושים<sup>11</sup>.
- ד. ריה"ל משמיע דברי ביקורת כלפי היהודים המצויים פיסית בגולה אולם אינם חשים את תחושת הגולה, כי אם חיים בה בנוח. בכך, טוען ריה"ל, הם לומדים מדרכי הגויים ומשתבחים בכוח מדומה. כל אימת שנראים היהודים חלשים - שם גבורתם, וכל אימת שמתהדרים הם בכוח מדומה - שם חולשתם.<sup>12</sup>

## ב. ההיסטוריה היהודית - בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם

סיפור הפתיחה ל"הכוזרי" מציג בפנינו דמות מופת, אשר אינה נמנית עם בעלי הסגולה. זהו מלך ואיש דת כאחד. אם נראהו לפי מושגי אפלטון, הרואים בפילוסופיה הביניימית, הרי ברור לנו כי מדובר באישיות בעלת מעלה, שלא זו בלבד שהיותה מלך מצביעה על סגולותיה הפילוסופיות, אלא אף על סגולותיה האישיות. שהרי האדם המסוגל למלוך על הזולת יכול קודם כל למלוך על עצמו. קרי: המושל במדינה מסוגל בחכמתו למצוץ בין כוחות שונים בחברתו, המושכים, כל אחד בפני עצמו, לכיוונו הוא, ולהצליח למקד אותם סביב נקודת משען מרכזית. אבל קודם שיעשה זאת כלפי חוץ, עליו להוכיח שעושה הוא כך כלפי פנים. דהיינו: כל אחד מאיתנו נמשך על-ידי רצונותיו ויצריו

"החוצה", בה בשעה שהרציו והתבונה הקיימים בנו יכולים להפוך את המגמה הצנטריפוגלית לצנטריפטלית. קרי: המלך מולך הן על עצמו והן על חברתו. בשתי הספירות מבצע הוא משימות דומות, שההבדל ביניהן הוא כמותי ולא איכותי: הוא מפעיל את היסוד הרציונלי, את כושר הבקרה האישית והציבורית, כדי לכוון הן את עצמו והן את סביבתו לחיות באופן תבוני ומאוזן.

ברם, בד בבד עם תכונות אלה העולות מתיאורו כמלך, עולה אף תכונה נוספת: היותו איש דת, אשר "משתדל מאד בתורת הכוזר עד שהיה משמש בעבודת ההיכל והקרבנות בעצמו בלב שלם"<sup>13</sup>. מלך זה זכה לחלום, קרי: להתגלות, שנשנה עליו פעמים רבות. הישנות החלום הראתה לו כי אין זה משהו מקרי, אלא תופעה שיש לתת עליה את הדעת. כל זאת בהנחה שיש באישיותו של החולם פתיחות לקבלת מסרים שמקורם הוא מעל לכלי התפיסה והאינטלקט האנושיים. העובדה שחלום זה גרם לו לתהיות וחיפושי דרך מצביעה בלא ספק על היותו אדם בעל רמה אנושית מעולה. זאת משום שהוא הגיע לרום המעלה שיכול בן תמותה לצפות לה, הן כמלך והן כמשמש בעבודת ההיכל. מסתבר שהמימוש החומרי אינו חופף אצלו את המימוש הרוחני, ואולי אף מפריע לו. מעבר לכך: העובדה שהוא פותח במסע חיפושים עלולה לגרום לו שיאבד את כל עולמו בעיני תושבי ארצו, אשר אולי לא ירצו ללכת בעקבותיו. לשון אחר: תהליך חיפושו של המלך הכוזרי את הדרך החדשה עלול לגרום לאיבוד כל נכסיו בעולם הזה, אולם סיכון זה אינו מרתיעו כלל וכלל. במאזן האישי בין ההישג החומרי לרוחני שם הכוזרי את כל יתרו על הצד הרוחני, עד כדי סיכון פוטנציאלי של כל הישגיו האישיים עד אז.

יתרה מזאת: בתהליך חיפושו מתדיין הכוזרי עם הפילוסוף, הנוצרי, המוסלמי והחבר היהודי. התדיינות זו היא דיאלוגית במהותה, ובמהלכה מוכן הכוזרי לעבור למצב של תלמיד ביקורתי הלומד תורה מפי רבו. משמע: אם כמלך נוהג הכוזרי לתת הוראות ולנהל מדינה, הרי כמחפש דרך אין לו כל קושי לרדת בדרגתו ולקבל הוראות.

אין כל צל של ספק בכך שכבר בסיפור הפתיחה הקצר מציג בפנינו ריה"ל דמות מופתית, אשר אינה נמנית עם בני-ברית. בכך, ללא ספק, רוצה ריה"ל לומר לנו כי המצוינות האנושית אין לה ולא כלום עם המוצא הגנטי. זאת ועוד: הגעתו של הכוזרי אל החבר היהודי לאחר אכזבתו משלושת המתדיינים הקודמים, הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי,

מקדמת את ריה"ל אל מטרתו: הצגת דת ישראל בפני אדם אינטליגנטי, בעל מעלות אנושיות, מוסריות ודתיות, המצוי מחוץ לשלוש הדתות המונותיאיסטיות, כמשכנעת יותר מ"יריבותיה". וכל זאת, בניגוד למצבם הפיסי הנחות של היהודים, נושאי דת זו. העדיפות הרוחנית היא בת-לווייתה של הנחיתות הפיסית.

הכוזרי מגיע אל החבר היהודי לאחר אכזבתו משלושת המתדיינים הקודמים: הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי. דבריו "אני רואה שצריך אני לשאול ליהודים... מפני שאני רואה שהם הטענה כי יש לבורא תורה בארץ"<sup>14</sup> באים להצביע על כוחה של היהדות כנובע מתוך טענותיהם של הנוצרים והמוסלמים, המתיימרים לשלול את זכות קיומה. אין ריה"ל רוצה לטעון כי טענותיהם שקריות, אלא שהן וריאציות על מקור שיש לחשפו, ולו גם לפי דבריהם.

מפגשו הראשון של הכוזרי עם החבר היא בבחינת "טיפול בהלם". זאת משום שדרך הצגתו של החבר את אמונתו היהודית עומדת בניגוד חריף לדרך קודמיו. בו בזמן שהם החלו בהנחות שכלתניות כמהות האל, בריאת העולם, וכו',<sup>15</sup> הרי שהחבר פותח את דבריו בהצגת מאורעות היסטוריים גלויים, הזוכים להכרה אוניברסלית: יציאת מצרים, קריעת ים סוף, וכו'.<sup>16</sup> טבעית היא תגובתו של הכוזרי, שהרי דרך הצגתו של החבר את דתו מאששת את דעותיו הקדומות לגבי היהודים: "מסכים הייתי שלא אשאל יהודי, מפני שידעתי אבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה. והלא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו ובמי שבראך והטריפך והדומה לסיפורים האלה".<sup>17</sup> העובדה שהחבר פותח בסיפורים במקום בהנחות תיאורטיות מוכיחה, אליבא דהכוזרי, כי משהו לקוי ביכולת ההפשטה של היהודי, ומשום כך נזקק הוא להצגת דתו דרך סיפורים ולא דרך הנחות תיאורטיות. כאן באה תגובתו התיאורטית של החבר, המתמקדת בטענה כי הנחות תיאורטיות ניתנות במהותן למחלוקות חוזרות ונשנות חסרות הכרעה, מה שאינו כן באמונה המתבססת על עובדות אמפיריות הידועות לכל.<sup>18</sup> משמע: החבר יכול לפתוח בהנחות תיאורטיות, אלא שנמנע הוא מכך בכוונת מכוון.

התופעה המעניינת היא, כי סיפורי המקרא, אשר אפרוירי עשויים היו להיתפס כייחודיים לעם ישראל, הוצגו הן בפי הנוצרי והן בפי המוסלמי כאוניברסליים, בהיותם מהווים בסיס הן לנצרות והן לאסלאם. משמע: הן הנצרות והן האסלאם תורמות, אליבא דריה"ל, תרומה

מכרעת להפצת המקרא והיהדות - דווקא בשל התנגדותן לה והתיימרותן לבטלה ולרשתה.<sup>19</sup> הכוזרי מצפה מן החבר, בהשפעת קודמיו, להצגה אידיאית-אוניברסלית רעיונית, אולם הוא מקבל היפוכם של דברים: תשובה פרטיקולרית-היסטורית. תשובה מאכזבת זו תבוא לידי אימותה האוניברסלי דווקא מתוך עצם הישענותה על המקרא, המקודש לבני שלוש הדתות. הפרטיקולרי זוכה כאן להכרה אוניברסלית!

מעבר לכך: העמדת נקודת המוצא של היהדות על ההתנסות ההיסטורית היא מנייה וביה דרכו של הפילוסוף. שהרי הפילוסוף הביניימי, שהוא איש-המדע בימינו, עוסק בתופעות אמפיריות ומהן גוזר את הנחותיו התיאורטיות, ואף משנה אותן בהתאם לתוצאות ניסוייו. האירוע ההיסטורי הוא בבחינת התנסות אמפירית אשר ממנה נגזרת השקפת עולם. עמדתו של ריה"ל היא נגד יומרותיה של הפילוסופיה, אולם לא נגד שיטותיה.<sup>21</sup>

### ג. משמעות הסגוליות של עם ישראל: חובות יתר

התפכחותו של הכוזרי מהלם המפגש עם החבר באה לידי ביטוייה בקושיה שהוא מטיח בפני החבר: "אם כן, אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם".<sup>21</sup> למרות שהתנ"ך זוכה להכרה אוניברסלית, הרי שהוא לא ניתן לכל העמים, כי אם לעם נבחר אחד! משיב החבר: "כך הוא... ואילו היה חיוב התורה מפני שבראנו היה שוה בה הלבן והשחור, כי הכל בריאותיו. אך התורה מפני שהוציאנו ממצרים והתחברות כבודו אלינו, מפני שאנו נקראים הסגולה מבני אדם".<sup>22</sup> מסתבר מכאן:

- א. כל בני-האדם נבראו בידי האל.
- ב. מהנחת יסוד זו נגזרת עובדת השוויון הבסיסי בין בני-האדם, שהרי "הכל בריאותיו" [הנחה זו אינה מקובלת על הפילוסוף, המבחין בין השחור לבין שאר בני-אדם].<sup>23</sup>
- ג. עם ישראל נקרא "הסגולה מבני-אדם".
- ד. מאחר שהוא הסגולה מבני-אדם, התחבר כבוד האל עם עם ישראל.
- ה. התחברות כבוד האל עם עם ישראל באה לידי ביטוייה ההיסטוריים ביציאת מצרים.
- ו. מכאן נובעת מחויבות עם ישראל לקיום תורה ומצוות.

נקודת המוצא של ריה"ל היא, כי למרות השוויון הבסיסי בין בני-האדם כברואי האל, הרי שישראל הם סגולת בני-אדם. שתי ההנחות הללו מצויות לא בתוך ההיסטוריה כי אם מחוצה לה. סגוליותו של עם ישראל לבשה ביטוי מעשי בהיסטוריה בדרך של התערבות האל בתולדותיו. להתערבות זו היו יעדים מוסריים-חינוכיים: הענשת המשעבד - פרעה והמצרים, וההטבה למשועבד - עם ישראל. מכאן נובעת מחויבותו המתמדת של עם ישראל כלפי האל המיטיב עמו בקיום תורה ומצוות. הייחוד היהודי אינו תוצר של עובדות היסטוריות. הוא קדם להן ובא לידי ביטוי במהלכן. מעבר לכך: אין הוא מזכה, כי אם מחייב.<sup>24</sup> גם אם מעניק ריה"ל מעמד ייחודי לעם ישראל מלשאר ברואי האל, הרי שמעמד זה מטיל עליהם חובות יתר ולא זכויות יתר.

בהמשך הדיון מדרג החבר, בהשפעת הפילוסופיה, את הנמצאים בעולם לדומם, צומח, חי ומדבר.<sup>25</sup> בעקבות מיון זה, המקובל כמובן על הכוזרי, שואלו החבר: "ואיזו מדרגה אתה חושב למעלה מזאת?" והכוזרי משיב: "מעלת החכמים הגדולים". מגיב החבר: ההבחנה בין אדם רגיל לחכם היא הבחנה כמותית, "פרידה מקרית" לדבריו, בו בזמן שהוא מחפש "פרידה עצמית", הבדל איכותי.<sup>26</sup> משמע: ההבדל בין דומם לצומח, בין צומח לחי ובין חי למדבר הוא הבדל מהותי. בכל דרגה בין הנמצאים הללו יש איכות שאין בזולתה. הצומח מסוגל לגדול ולהתרבות, "בדין הענין הטבעי", סגולה שלא ניחן בה הדומם. המדבר יכול לחוקק חוקים "בדין הענין השכלי", סגולה שלא ניחן בה החי, אשר עליו חל "הענין הנפשי".<sup>27</sup> ההבחנה בין כמות הידע שרכש החכם לזו שרכש האדם הפשוט היא הבחנה כמותית בלבד, ואין הפילוסופים יכולים להוות דרגה חמישית בין הנמצאים, שהרי הם לא ניחנו בתכונות המעלות אותם מהותית - ולא כמותית - מעבר לאדם רגיל.

החבר משתמש בטיעוני הפילוסוף כדי להעפיל אל מעבר להם. הרי הפילוסוף, נציגה של האסכולה האריסטוטלית בגיבושה הביניימי, יקבל את מיון הנמצאים לארבע מחלקותיהם. סדר העולם הפילוסופי הבלתי ניתן לערעור הוא תוצאה של התנסות בלתי-אמצעית. מה שרוצה החבר לעשות הוא להשתמש במסקנות המדעיות האקטואליות לזמנו ולעלות לדרגה נוספת, חמישית, הנבדלת מקודמותיה הבדל של מהות, הבחנה אשר קצרה ידו של הכוזרי מלספק לו. כאן מביא החבר את הכוזרי לדוגמה היסטורית שהפכה להיות אוניברסלית: הנביא, שחל עליו העניין האלוהי. המדובר בסוג מסוים של בני-אדם אשר חוקי



הטבע אינם חלים בחלקם עליהם: אינם ניזוקים מהאש, יכולים להחזיק מעמד ללא מאכל ומשקה, וכיו, מעלה "הנפרדת בעצמה ממעלת בני-אדם". סגולות אלה - מקורן איננו בגוף הנביא או בנפשו, אלא ברצון האל. בלשונו של ריה"ל: "וזה מדין הענין האלוהי, לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי".<sup>28</sup> על אנשים כאלו חל "הענין האלוהי", העולה מהותית על מעלת אנשים רגילים. הם מושגחים בידי האל ובגינם חורגים לעתים הן חוקי הטבע והן מהלך המאורעות ההיסטורי הרגיל, תופעה אשר אינה קורה לבני-תמותה רגילים.

שימושו של החבר בטיעון הפילוסופי בולט אף על רקע העובדה, שאף הפילוסוף הטיל פער מהותי בין סוגים שונים של בני-אדם. שהרי לשיטתו אף הכושי נחות במעלתו משאר בני-אדם ולעולם לא יוכל להגיע למעלת הפילוסופים.<sup>29</sup> העמדת הבחנה מהותית בין בני-אדם משותפת לפילוסוף ולחבר, אלא שאצל החבר נודעת להבחנה זו משמעות אוניברסלית, המקובלת על כל בעלי הדתות שהתני"ך מהווה את בסיסן.

#### ד. בין סגוליות לגזענות

לעומקו של מוטיב הסגולה ולבעייתיות הטמונה בו נכנסים אנו במאמר א, סעיף צה. אם קודם אמר החבר כי סגולתו של עם ישראל אינה מצויה בתוך ההיסטוריה כי אם מחוצה לה, הרי כאן מסתבר כי העניין האלוהי חל באורח גנטי על עם ישראל, החל באדם הראשון, המשך בנה ובאבות, שעליהם חל העניין האלוהי כיחידים, וכלה בבני יעקב, שהיו כולם סגולה: "וזה היה חול הענין האלוהי על קהל, אחרי אשר לא היה נמצא כי אם ביחידים".<sup>30</sup>

אדם הראשון "היה שלם מבלתי תנאי". זאת, מכמה סיבות:

- א. הוא נברא במישרין בידי האל. בבריאת האל לא יכול להיות - מהותית - כל פגם.
- ב. לא היו באדם הראשון, מעצם היותו ראשון, כל מגבלות גנטיות, שהרי לא נולד לזוג הורים.
- ג. התנאים הגיאוגרפיים והאקלימיים שבהם הושכן האדם (דהיינו: גן עדן) סייעו למימוש השלמות מלידה אשר היתה טבועה בו.

משמע: הצירוף החד-פעמי של יצור בעל מרב המעלות האנושיות מעצם בריאתו והתקיימותו בתנאי המחיה והגידול האופטימליים - עשאוהו למושלם שבבני-אדם.

צאצאי אדם הראשון ניחנו במגבלות אנושיות מקובלות. בכל דור ודור היה אחד מצאצאיו "לב", בו בזמן שהשאר היו בחזקת "קליפה". היותו של בעל ה"לב" ניכרה במעלותיו הגופניות, במידותיו המוסריות, באריכות ימיו, בחכמתו ובכושר המעשה שלו. בלשונו של ריה"ל: "שלמים בבריאתם ובמדותם ובאריכות הימים ובחכמות וביכולת". הביטוי ההיסטורי לכך ש"היה הענין האלוהי דבק בהם מאבות אבותם אל בני בנים" מצוי בעובדה שההיסטוריה נמנתה לפי שנות חייהם: "ובימיהם אנו מונים". היותו של אדם בחזקת "לב" מצויה מחוץ להיסטוריה, אולם באה לידי ביטוי האמפירי בהיסטוריה.

דרך אברהם, יצחק ויעקב נכנס אלמנט חדש: הטריטוריה. בעלי הלב שכנו בארץ-ישראל, "ארץ האקלימים השונים" ואף ארץ הנבואה, בו בזמן שבעלי הקליפה נדחו ממנה. אברהם הגיע מחוץ לארץ-ישראל לשיא השלמות האנושית, פרט ליכולת להידבק בעניין האלוהי. כדי להגיע למימוש פוטנציאל זה היה עליו לעבור לארץ-ישראל.<sup>31</sup> המחלוקת בין קין להבל, בין יצחק לישמעאל ובין יעקב לעשו היתה נעוצה בשאלה: מי ימשיך את ה"לב" ומי ידחה כ"קליפה"? שלושת הנדחים - קין, ישמעאל ועשו - התאפיינו באלה:

- א. הם נדחו מארץ-ישראל, בעוד הבל, יצחק ויעקב, בעלי הסגולה, זכו לה.
- ב. ישמעאל ועשו בורכו בהנאות העולם הזה.
- ג. הנדחים היו מלכתחילה חזקים מבחינה גופנית לעומת הבל, יצחק ויעקב, שהיו חלשים גופנית.

העניין האלוהי מתאפיין, אפוא, בשני יסודות נוספים:

- א. הוא שורה בארץ-ישראל, שהרי אף "בעליו" אינם יכולים לזכות בו מחוצה לה.
- ב. הוא ניגודה של העוצמה הגופנית. אבחנה זו תתחזק עוד יותר כאשר יציג ריה"ל בהמשך את העם היהודי בגולה כנושא העניין האלוהי, למרות (ואולי בשל) חולשתו הפיסית.

בני יעקב מסמלים מהפך בהיסטוריה היהודית, בהיותם כולם סגולה. העניין האלוהי חדל לחול על יחידים ועבר לחול על קהל. אין זאת

אומרת, טוען ריה"ל, כי כל הקהל הזה זוכה באורח אוטומטי למעלת הנבואה, שהרי "מבקשים כולם מעלת הנבואה ורובם מגיעים אליה".<sup>32</sup> מי שאינו מגיע אליה יכול להתקרב אליה על-ידי "מעשים דתיים נרצים", פעולות פולחניות, קיום מצוות והסתופפות בחברתם של הנביאים. בצד היסוד הגנטי קיים ההכרח למאמץ אנושי של לימוד, קיום מצוות ואורח חיים נכון המתחייב מהם. ללא אורח החיים הנכון, שאינו נטוע באורח גנטי בכל אחד מבעלי ה"לב", לא יחול עליו העניין האלוהי.

שורשו של הייחוד היהודי מצוי, כאמור, מחוץ להיסטוריה, אולם בא הוא לידי ביטוי בהתערבות האל במהלכה. אין ריה"ל מפרש את מניעי האל לבחור בנו לעם סגולה, אם כי להתערבותו בהיסטוריה היו שיקולים חינוכיים-מוסריים.<sup>33</sup>

אסוציאציות גזעניות צורמניות עלולות לעלות בתודעתנו למקרא קביעות אלה וראוי, על כן, לבדוק כמה ממאפייני הגזענות המודרנית.

התורה הגזענית מתאפיינת בכמה מוטיבים:

א. התורשה קובעת לא רק את סימני-ההיכר החיצוניים של האדם כצבע העור, העיניים, תווי הפנים וכד', אלא אף מהויות פנימיות במבנה האישיות, כאופי, כשרון ותכונות. הגזע שהאדם משתייך אליו חורף את אישיותו כולה.

ב. העובדה שאנשים שונים במראה, בתכונות ובערכים היא נתון גנטי. קיימים גזעים עליונים, שבהם התאחדו התכונות הנעלות, ונחותים, שבהם התחברו הנחותות. סימני גזע אלו אינם ניתנים לשינוי על-ידי השפעה סביבתית. מיזוג הגזעים עלול "למהול" את תכונות הגזע העליון והנחות, באופן שתכונות הגזע הנחות תגברנה על אלה של העליון. עירוב בין גזעים פסול, משום כך, מיסודו.

ג. השתייכותו של האדם לגזע נתון מטבע ברייתו היא אינדיפרנטית להישגיו הן בתחום ההשכלה והן בתחום המוסר. יכול האדם להימנות עם בני "הגזע הארי", ובתוקף שכזה הוא המובחר שבבני-אדם, גם אם הוא עלול להיות בור בהשכלתו ומושחת במידותיו. מאידך גיסא, יכול אדם להיות בן "הגזע השמי" ולהיחשב לנחות, גם אם הוא טרח כל ימיו לשפר את השכלתו ומידותיו, ואף הצליח בכך. טיבו של אדם הופך להיות, לפי גישה זו, נתון גנטי ולא אתגר אנושי. התקווה לקידום המין האנושי - נגוזה!

באיזו מידה מוצאים אנו מוטיבים גזעניים, על-פי מאפיינים אלו, במשנתו של ריה"ל?

א. אין אנו מוצאים בדברי ריה"ל כל עיונות כלפי הנכרי - הכוזרי, הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי. הצגתו את טיעוניהם של שלושת האחרונים היא עניינית לחלוטין, ועל דמותו של הכוזרי כאישיות בעלת מעלה כבר דיברנו. מעבר לכך: גורלו האישי וגורל עם ישראל בתקופתו של ריה"ל נותנים לו "צידוק" לחוש תחושות של עיונות כלפי הנצרות והאסלאם. ריה"ל מבחין בין תחושות אישיות, אשר אינן באות כאן לביטוי כלל, ובין גישה פילוסופית אובייקטיבית, עד כמה שהדבר ניתן.

ב. היהודי עולה על הנכרי ביכולת הנבואה שלו, אולם לא בסגולותיו האנושיות. מחד גיסא עולה לפנינו דמותו המעולה של הכוזרי, ומאידך גיסא - התנהגותו של עם ישראל בחטא העגל<sup>34</sup> או בתקופתו של ריה"ל בגולה,<sup>35</sup> אשר אינה מצביעה על מעולות גנטית אלא על הידרדרות. מסתבר אפוא כי כבן-אדם אין היהודי שונה משאר בני-אדם. עדיפותו - בסגולתו הנבואית, ותו לא.

ג. סגולתו הנבואית של היהודי היא בכוח, אולם לא בפועל. היא מטרה למימוש, אולם לא נתון בדיעבד. היהודי יכול להגיע אל "העניין האלוהי", או לא, כאשר ההגעה היא פונקציה ישירה של מאמציו. דוגמה נאה לכך ניתן למצוא בסעיף המדבר על אברהם ותרח.<sup>36</sup> הרי העניין האלוהי אמור היה לחול על תרח, כפי שחל הוא על אבותיו. אולם, כפי שאמר ריה"ל, לא למד תרח תורה מאבותיו ואף לא לימד את בנו אברהם. כך "פסח" אברהם על תרח אביו ולמד ישירות מאבי-אביו עבר. משמע: יכולת זו - יש לשמרה בכל דור ולהעבירה לדורות הבאים. מי שאינו עושה זאת, דהיינו: אינו מוציא את הסגולה מן הכוח אל הפועל, מאבד אותה. היא נשארת "רדומה", בבחינת פוטנציאל בלתי מוגשם, בדורו, ותתגלה רק בדור שבו יקומו אנשים אשר יעשו מאמץ מכון ומודע כדי לממשה. מובן שהמרחק בין עמדה זו לבין הגישה הגזענית, הטוענת למעולות, או, לחלופין, לנחיתות, של בני-אדם על-פי נתוניהם הגנטיים, המצויים מחוץ לכל שליטה אנושית, הוא תהומי.

ד. היהודי לא יוכל להגיע אל שלמותו הנבואית בלא קיום המצוות המוסריות. ייחודו של היהודי הוא קודם כל במחויבותו להיות כטוב שבאומות ברמתו האנושית, ורק לאחר מכן יוכל להעפיל אל מימוש "הענין האלוהי" הגלום בו בכוח.<sup>37</sup> הייחוד היהודי - וזאת

בניגוד לכל תיאוריה גנענית - מקנה חובות יתר ולא זכויות יתר מעצם לידתו.

ה. אין אדם יכול להצטרף כלל לגזע, שהרי ההשתייכות הגזעית היא נתון המצוי מעבר לשליטתנו. ברם, אל היהדות ניתן להצטרף על-ידי גיור, אם כי המתגייר, אליבא דריה"ל, "לא יהיה שוה עמנו".<sup>38</sup> סתם ולא פירש!

ו. התפיסה של ריה"ל בדבר "ישראל באומות כלב באברים"<sup>39</sup> ומשל גרגיר הזרע<sup>40</sup> קובעים לעם ישראל ייעוד אוניברסלי. אין כאן כל רצון לדחוק את אומות העולם ממעמדן ולתבוע תביעות יתר לעם היהודי. אדרבה: מחויבות היתר המוטלת על היהודי מטילה עליו שליחות אוניברסלית: להעלות את המין האנושי כולו למעלה גבוהה יותר. זוהי היפוכה של גזענות.

ז. קיימת הקבלה בין עמדת הפילוסוף לבין עמדת החבר. אם לשיטת הפילוסוף היכולת הפילוסופית מצויה בכל אדם (פרט לבן כוש), הרי לשיטת החבר היכולת הנבואית מצויה בכל יהודי. כשם שלא כל אדם מממש את יכולתו זו, הוא הדין לגבי כל יהודי. כשם שמימוש הפוטנציאל הפילוסופי לא יבוא אלא רק לאחר מאמץ אנושי למימוש השלמות הגופנית והשלמות המוסרית, הוא הדין לגבי מימוש השלמות הנבואית המצויה בכוח בקרב העם היהודי. מעבר לכך: אצלנו קיימת אף הדרישה הטריטוריאלית - ארץ-ישראל - הכרוכה מניה וביה ב"ירידה ברמת החיים" ומהווה לעתים קרובות בהיסטוריה היפוכה של ההצלחה הפיסית.

עם כל הנאמר לעיל, ברור שהעמדתו של ריה"ל את הייחוד היהודי על בסיס של "תוד" ו"קליפה" המועברים מדור לדור, החל באדם הראשון,<sup>41</sup> נשמעת צורמנית בימינו. אל לו למורה-למחנך לחדד זאת, או לעבור לסדר היום בלי תגובה על נקודה חשובה זו.

עם זאת ראוי להוסיף כמה הערות:

- א. הן בעת העתיקה והן בימי הביניים היתה עובדת השוני בין בני-אדם העובדה המכרעת בהתייחסות אל בני המין האנושי, בתיאוריה כבמעשה. ראינו זאת אף בדברי הפילוסוף על בן כוש, אשר במהות לא יוכל לעולם להיות פילוסוף.<sup>42</sup> בתקופה שבה נכתבו דברים אלו נשמעו הם בנימה שונה לחלוטין מן הנשמע כיום.
- ב. גישתו של ריה"ל היא עמדת יחיד, וגדולי ההוגים חלקו עליה. בולט בכך הוא הרמב"ם, אשר בתשובתו המפורסמת לעובדיה הגר

אומר: "כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, וכל המיחד שמו של הקב"ה כמו שכתוב בתורה - תלמידיו של אברהם אבינו ובני ביתו הן... נמצא אברהם אבינו אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו, ואב לתלמידיו, והם כל גר שיתגייר... ואל יהא יחוסך קל בעיניך. אם אנו מתיחסים אל אברהם יצחק ויעקב - אתה מתיחס למי שאמר והיה העולם".<sup>43</sup> לא זו בלבד שאין הרמב"ם מפלה לרעה, וזאת בניגוד לריה"ל, את המתגייר, אלא אף מעניק לו מעמד מוגבה מזה של היהודי מבטן ומלידה: אדם שנולד יהודי הוא מבני האבות, אולם מי שגילה את היהדות הוא כאברהם אבינו ומתייחס ישירות אל הקב"ה.

### ה. על משמעות הדיאלוג בספר הכוזרי

שיטת הדיאלוג הננקטת בספר זה אינה שיטה גרידא. היא אף מהות. דרך זו מאפיינת אף חיבורים פילוסופיים אחרים בימי הביניים, והיא מושפעת בלא כל ספק מהדיאלוגים האפלטוניים. הדיאלוג האפלטוני רואה עצמו כמפגש בין מוחות חושבים, כאשר המחשבה של כל פרט ופרט אינה אלא דיאלוג פנימי של הנפש עם עצמה.<sup>44</sup> השיחה המילולית בין איש לרעהו איננה אלא ביטוי לשיחה פנימית המתרחשת במוחו של החושב. הדיאלוג הביניימי, במובחן מהדיאלוג האפלטוני, אוטוריטיבי יותר: התלמיד שואל והמורה משיב. אין לאיש מהם בהכרח זהות של אדם מסוים. המורה מעביר משנה סדורה לתלמיד, בחינת הרקה מכלי מלא לכלי מתמלא.<sup>45</sup> שיטת הדיאלוג בחיבורנו אינה סמכותית כב"מקור חיים" לרשב"ג. התלמיד-הכוזרי למד מפי הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי, אולם פסל אותם, באשר תשובותיהם לא סיפקוהו. "סכנה" זו אורבת אף לפתחו של החבר. מעבר לכך: הכוזרי הוא תלמיד ביקורתי, אשר אינו חוסך את שבת לשונו ממורו, החבר.<sup>46</sup> זוהי סיטואציה לימודית אמיתית, שבה על המורה, הנכון לחשיפה עצמית ולביקורת, לחזור ולהוכיח כל הזמן את סמכותו, באשר זו אינה מובנת מאליה. הנושא היחיד שבו עולה המורה על תלמידו הוא התחום המקצועי; אולם עליונות זו אינה מונחת בקופסה, כי הכוזרי הוא אדם מעולה, תאב דעת לשמה, אשר לא הסמכות היא המשכנת אותו כי אם האמת. נכונותם ההדדית של המורה והתלמיד ללמוד זה מפי זה, ללמוד ולבקר זה את זה, מגביהה את ממדיהם האנושיים ומעמיקה את מסריהם החינוכיים.

העימות בין הדתות המונותיאיסטיות הוא עימות בין שלוש פרשנויות על אותו מקור, כאשר כל פרשנות תובעת לעצמה להיות הדרך הבלבדית. מן ההיסטוריה מסתבר כי עימות על רקע נקודת מוצא שווה קשה ואף אלים מאשר עימות בין נקודות מוצא שונות זו מזו. מעבר לכך: הטענה לבלבדיות עושה את המאבק לחסר פשרות, משום שגישה זו אינה נותנת לגיטימציה לקיומו של הזולת. זאת ועוד: התפיסה המצמידה את האמת הרוחנית לכוח הפיסי עלולה בהמשך ההיסטוריה להיות לרועץ לנושאים. כך, למשל, הקמת מדינת ישראל מצביעה, לפי קריטריון זה, על עליונותה של היהדות, באשר נוצרים ומוסלמים חיים תחת משטר יהודי. אף זאת: גישה זו אופיינית לדתות מונותיאיסטיות, בניגוד לדתות אליליות. שהרי האלילות היא בטבעה פלורליסטית וטריטוריאלית, ואילו המונותיאזם הוא בלבדי ואקסטרטוריאל. אך כאן מסתמן שוני כלשהו בין היהדות מחד גיסא, ובין הנצרות והאסלאם מאידך גיסא. זאת משום שלשתי הדתות האחרות יש יומרות אוניברסליות, ואילו היהדות רואה עצמה כדת לאומית גרידא.

ההבחנה בין הפילוסופיה מחד גיסא, ובין הדתות המונותיאיסטיות מאידך גיסא, היא אף הוויכוח חסר הפשרות בין האוטונומיה האנושית, הנישאת על-ידי הפילוסופיה, ובין ההטרונומיה, הנישאת על-ידי דתות ההתגלות. מעבר לכך - היא אף העימות בשאלה המכרעת: מה קובע את עמדותינו? הנחות אינטלקטואליות, כפי שיטען הפילוסוף, או חוויות שאנו חווים, כפי שיטען החבר. עובדת יסוד היא, כי הנחות רציונליות ניתנות להעברה בין-אישית על-ידי כל בעל רציו לכל בעל רציו. חוויות אישיות הן נחלתו של החווה בלבד. הן עשויות לעתים לחולל מפנים תהומיים באישיותו ובאמונותיו, מבלי שהוא יוכל כלל להעבירם לזולת. חוסר היכולת להעביר את המשוכנעות האישית לזולת אינו גורע מתוקפה הסובייקטיבי. זהו הגורם היסודי לאי התקבלות דברי הפילוסוף על לבו של הכוזרי, אף שהיו מנוסחים ובנויים לתלפיות.

כפי שראינו במבוא, ריה"ל הוא פילוסוף בעל תחושה היסטורית עמוקה. ברם, אם נעמידו מול היסטוריון החוקר באופן מדעי את אירועי העבר, הרי עד מהרה יתברר לנו כי ריה"ל אינו היסטוריון-מדען. זאת משום שהוא קובע את נקודת המוקד באירועים שהוא מדבר עליהם בכוח המצוי מחוץ להיסטוריה. שהרי שורש הייחוד היהודי, כפי שראינו, מתבטא בהיסטוריה, אולם מקורו הוא על-היסטורי. ברי כי ניתוח זה

של ריה"ל לא יהיה קביל על היסטוריון אקדמי, אשר עבורו אין ההיסטוריה כי אם מכלול הגורמים האנושיים הפועלים בה והניתנים לבדיקה ולמחקר. גם האירועים שריה"ל מדבר עליהם אינם מוארים במשנתו באופן "מדעי", כי אם בהתאם להנחות-יסוד חוץ-היסטוריות: התערבותו של האל בהיסטוריה,<sup>47</sup> מרכזיותה של ארץ-ישראל בהווה היהודית כמסבירה פרקים בהיסטוריה היהודית.<sup>48</sup> ולא זו בלבד שאין ריה"ל מאיר את העובדות ההיסטוריות באופן "מדעי", אלא הוא אף בורר אותן אפרוירי לפי קנה-מידה חוץ-היסטורי. אם לגבי ההיסטוריון המחקר המדעי הוא מטרה לעצמה, הרי לגבי ריה"ל, וכמובן שאין הוא יחיד בכך, אין ההיסטוריה כי אם מכשיר פדגוגי: להדריך את היהודי כיצד לזקוף את קומתו בתקופות שפל. שהרי הגאות והשפל - בני חלוף הם, בה בשעה שהאמת - נצחית היא!

## הערות

1. על תולדות חייו של ריה"ל ומצב היהודים בספרד בימיו - ראה: יי בער, "המצב הפוליטי בספרד בזוהר של ריה"ל", ציון, תרצ"ו, עמ' 6-23; יי בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשי"ט, עמ' 23-44; שי דובנוב, דברי ימי עם עולם, תל-אביב תשל"ב, עמ' 205-209.
2. על המראבטון ראה: האנציקלופדיה העברית, כרך כד, עמ' 354-355.
3. ראה, למשל, את שירו: "לבי במזרח ואנכי בסוף מערב", או: "דבריך כמור עובר רקוחים".
4. ראה: הכוזרי, מאמר א, קיא-קטו.
5. ראה: ש"ד גויטיין, "הפרשה האחרונה בחיי ריה"ל", תרביץ, תשט"ו, עמ' 21-47; ש"ד גויטיין, "האם הגיע ריה"ל לחוף ארץ ישראל?", תרביץ, תשל"ז, עמ' 245-248.
6. ראה: אי שביד, טעם והקשה, רמת גן, 1970 עמ' 32-44; ד"צ בנעט, "לאוטורפים של ריה"ל ולהתהוות ספר הכוזרי", תרביץ, תשי"ז, עמ' 297.
7. מובאה זו, כשאר המובאות המצוטטות במאמר זה - עלפי תרגומו של ר' יהודה אבן תיבון.
8. הכוזרי, מאמר א, א.
9. על המוחדון ראה: האנציקלופדיה העברית, כרך כב, עמ' 419-421. ראה, כמו כן: די קורקוס, "לאופי יחסם של שליטי האלמוחדון אל היהודים", ציון, תשכ"ז, עמ' 137-160.
10. הכוזרי, מאמר א, ד.
11. שם, שם, קיג.



12. שם, שם, שם, קטו.
13. שם, שם, א.
14. שם, שם, י.
15. ראה: דברי הפילוסוף - שם, שם, א; דברי הנוצרי - שם, שם, ד; דברי המוסלמי - שם, שם, ה.
16. שם, שם, יא.
17. שם, שם, יב.
18. שם, שם, יג-כה.
19. ראה משל גרגיר הזרע, מאמר ד, כג.
20. ראה דברי הכוזב? לנוצרי, מאמר א, ה.
21. שם, שם, כו.
22. שם, שם, כז.
23. שם, שם, א.
24. שם, שם, פג.
25. שם, שם, לא-לה.
26. שם, שם, לז-לט.
27. שם, שם, לג.
28. שם, שם, מא-מו.
29. שם, שם, א.
30. שם, שם, צה.
31. שם, מאמר ב, יד.
32. שם, מאמר א, קיג.
33. שם, שם, כג.
34. שם, שם, צז.
35. שם, שם, קיד-קטו; מאמר ב, כג-כד.
36. שם, שם, צה.
37. שם, מאמר ב, מח-מט.
38. שם, מאמר א, כז.
39. שם, מאמר ב, לו-מד.
40. שם, מאמר ד, כג.
41. שם, מאמר א, צה.
42. אף אצל הרמב"ם ניתן למצוא נימה דומה לגבי הכושים והתורכים. ראה: מורה נבוכים ג, נא.
43. אגרות הרמב"ם, מהדורת י" שילת, ירושלים התשמ"ז, עמ' רלד-רלה.
44. ראה: "הדיאלוג", בתוך: א' קורא, אפלטון כפשוטו, תל-אביב 1963, עמ' 17-25.
45. לדוגמה ניתן לקחת את הדיאלוג "מקור חיים" לר' שלמה אבן גבירול. פרטים עליו ראה: קי סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 71-81.
81. ראה, כמו כן: י" שלנגר, הפילוסופיה של אבן גבירול, ירושלים תש"ם.
46. ראה, למשל: מאמר א, קיב-קטו; מאמר ב, כג-כד.
47. מאמר א, פג-פז.
48. מאמר ב, כד; מאמר ג, כא-כב.

## ביבליוגרפיה נבחרת

אי שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד הרמב"ם, ירושלים תשל"ב, עמ' 122-177.

אי שביד, "אמנות הדיאלוג בספר 'הכוזרי' ומשמעותה העיונית", בתוך: טעם והקשה, רמת-גן 1970, עמ' 37-79.

אי שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב 1979, עמ' 52-67.

י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 114-126.

י"י גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשט"ו, עמ' 66-85.

י"י סילמן, בית פילוסוף לנביא, רמת-גן תשמ"ה.

משנתו ההגותית של ר' יהודה הלוי, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשל"ח.

קי סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 125-164.

שי פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 57-73.