



---

סיפור אשכנזי על התגירות מלך ערבי

Author(s): י. דן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. א (תשכ"א), חוברת ב (כ"ו), pp. 132-137

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70052305>

Accessed: 17/11/2011 11:47

---

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

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

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



*Historical Society of Israel* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## סיפור אשכנזי על התגירות מלך ערבי

בראש קובץ אוקספורד 1567, דפים 1—31, נמצא חיבור שתחילתו חסרה<sup>1</sup>, והפותח במלים "ה' הרי נודע כי מי שנעלם שם שמחה בלבד". בדומה ליתר החיבורים שבקובץ, זהו חיבור בתורת הסוד על פי דרכם של חסידי אשכנז, וייתכן שמחברו הוא ר' יהודה החסיד<sup>2</sup>. חיבור זה שונה מכל יתר החיבורים העיוניים של חסידי אשכנז הידועים לנו בכך, שנעשה בו נסיון לשוות צורה ספרותית מיוחדת לדיון בענינים תיאולוגיים. המחבר בחר בצורה הספרותית של ויכוח למטרת גיור, ואף ניסה להעמיד ויכוח זה במסגרת היסטורית.

הסיטואציה המשמשת מסגרת לויכוח מוצגת בקטע הבא (דף 8 ע"ב).

"אחר כך הוציא המלך שלשה החכמים לפני השרים והעם. אמר: דברו מה שחשבתם על הבורא ית'. אמרו: כבוד אלהים הסתר דבר<sup>3</sup>, לפניך ולפני חכמך נדבר. ודברו שלשתן, הראשון, השני והשלישי. ואמר להם [המלך]: אם יש חכמה לכם להקשות<sup>4</sup> איש לחבירו עד שתעמידו הדברים על דיבור אחד. למה נכתב מה הקשה זה לזה, כי הדברים רבים, רק כלל הדברים כתבנו. מה שרבינו הראשון אמר: אמת, יש בורא שאינו נראה, והדברים והדמיונות שראו הנביאים במחשבה היא, שהבורא מכניס לו מחשבה בלבד...; והשני אמר: באמת ידענו בשכלינו שיש בורא ואין לו קץ ושיעור, אבל לכבוד יש קץ...; ויאמר השלישי: אמנם כי כן, רק אני חולק שאתה אומר על הכבוד בבורא, לא כן, אלא נברא, כשם שנבראים המלאכים...; וכיון ששמע<sup>5</sup> המלך וחכמיו נגייירו, וגייר כל עמו, והדברים עתיקים".

גרעינו של ויכוח זה מובא בחיבור עוד קודם לכן (דף 7 ע"א):

"וכבר אמרנו כי<sup>6</sup> ג' פילוסופין<sup>7</sup>, אחד אמר: הבורא איך ולמה הוא קרוב ורחוק ודעתן כולו, וכל הנראה משים בלב הרואה שנראה לעיניו כאילו אחיות עינים...; והשני אמר: טובו של כבוד דבוק בבורא ולא נברא...; דעת החכם השלישי אינה מיוצגת כאן.

הויכוח המתואר אינו מתנהל כאן בין המלך לבין החכמים, אלא בינם לבין עצמם, לפי בקשתו של המלך, על מנת "שיעמידו הדברים על דיבור אחד". נושא הויכוח הוא ההתגלות האלהית. החכם הראשון

- (1) זו מסקנתו של פרופ' י. תשבי, אשר בדק כ"י זה והשווה אותו לכ"י 1566, הוזה עמו בתכנו. בכ"י 1566, מובאת פתיחה זו כאילו היא התחלת החיבור, ואולם כבר שיעור נויבאוואר שכ"י 1566 הועתק מכ"י 1567, וי. תשבי מצא שהמעתיק של כה"י המאוחר טעה וחשב את ראשיתו הקטועה והבלתי-מוכנת של כ"י 1567 להתחלה, וכך העתיק. מעתיק זה טעה גם בכך שייחס את הכותרת "ספר הכבוד" לקובץ כולו, בעוד שבכ"י 1567 חלה הכותרת על החיבור השלישי בקובץ זה, מדף 38 ע"ב—176 ע"א. תודתי נתונה לפרופ' תשבי שהעמיד לרשותי תצלום של כ"י 1567 ואיפשר לי להשתמש בתוצאות בדיקותיו.
- (2) עיין מ"ש ב"תרביץ" שנה ל, "סיפורים דימוולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד", עמ' 273 הערה 2.
- (3) משלי כה, ב.

- (4) דרכם של חסידי אשכנז להשתמש לעתים בצורת המקור במקום אחת מנסיות הפועל, אולי בהשפעת הלשון העממית. ויש להבין: הקשו איש לחבירו. ועיין: ש. נובל, תרגומי שאילה מידיש בעברית הרבנית, "לשוננו" כרך כג (תשי"ט), עמ' 178 ואילך.
- (5) צ"ל: ששמעו.

- (6) כנראה חסרה מלה, אולי: "כי [היו] ג' פילוסופין..."

- (7) ג. שלום העיר, Major Trends in Jewish Mysticism (New-York 1954) p. 86, כי משר מעות המושג "פילוסופים" ב"חכמת הנפש" לר' אלעזר מוורמס מקבילה למשמעות המושג בכתבים הלטיניים של ימי הביניים, דהיינו מלומד הבקי באלכימיה ובכישוף. כאן בבירור מושג זה משמש שם גרדף למושג כגון "חכם" ו"רבינו", ובעליו דן בבעיות ההתגלות האלהית.

טוען, שההתגלות אינה אלא אחיזת עינים מכוונת מצד הבורא; השני טוען, שהכוח המתגלה הוא הכבוד, שהוא בעל מידה ועל כן ניתן להתגלות, וכבוד זה "דבוק" בבורא;<sup>8</sup> ואילו השלישי מזדהה עם דברי החכם השני בענין התגלות הכבוד, אך שולל את התפיסה לפיה הכבוד "דבק" בבורא, ומציע את התפיסה שהכבוד נברא, המבוססת על תורת רב סעדיה.<sup>9</sup>

שני הקטעים הללו פותחים בהסתמכות על דברים שנאמרו לפני כן: "אחר כך הוציא...". "וכבר אמרנו כי ג' פילוסופין". בקטע החיבור הנמצא לפנינו אין למצוא את התיאור הנרמז<sup>10</sup>, וכנראה יש להניח שהסיטואציה תוארה בראש החיבור, החסר בכה"י. שם נמסר כנראה על פגישתם של שלשת החכמים עם המלך והכמיו, ואילו לפנינו נמצא מהלך הדיון בלבד, וסיומו בהתגירות המלך. חסרונה של ההתחלה אינו מאפשר לנו לדעת את כל הפרטים על הסיטואציה שבנה המחבר לצורך חיבורו, ועלינו לנסות לצרף את הפרטים המעטים המשולבים במהלך הדיון.

התגירותיו של המלך אינה מביאה לסיום הויכוח, ולא עוד אלא שבעוד שלפני ההתגירות התווכחו החכמים ביניהם לבין עצמם, הרי לאחר ההתגירות מתנהל הויכוח בין המלך לבין שלשת החכמים יחד, בשאלות יסודיות ביותר:

[דף 10 ע"ב]: "אמר המלך לחכמים: אם אלוה אחד הוא, למה יש מקללים והם רשעים, והם מענישים הצדיקים, והצדיקים שפלים ואותם מצליחים? <sup>11</sup>. אמרו הפילוסופים: אמנם אין בורא אלא אחד, ואותם צדיקים שנפלו בקללות הרשעים היו מחוייבים מלפני הקב"ה... וגילגל הבורא ית'

(8 תורת החכם השני מעניינת במיוחד, משום שהיא מתארת יחס של "דבקות" בין הבורא לבין הכבוד. החכם השלישי המתפלמס עמו מבין יחס זה של דבקות כקובע ש"הכבוד בבורא", דהיינו, הכבוד הוא עצם אלהי כבורא עצמו, וכמוהו גם הכבוד לא נברא, אך בהבדל אחד — לכבוד יש מידה ושעור, ועל כן הוא ניתן להתגלות. החכם השני מדבר בהמשך על שתי נקודות "דביקה" של הכבוד, האחת כלפי הבורא, כלפי מעלה, והשניה כלפי הנבראים, כלפי מטה. שתי נקודות דביקה אלה קרובות כנראה למושגים 'כבוד פנימי' ו'כבוד חיצוני' הנזכרים בכתבי ר' אלעזר מוורמס וספר חסידים; ועיין "סודי רזיא", מהדורת י. קאמלהאר, בילגורייא תרצ"ו, עמ' 1; G. Scholem, Major Trends, עמ' 112, ועמ' 375 הערה 103. ויכוח זה נרמז בקיצור בחיבור קטן הנקרא "סוד מרבינו יהודה החסיד ז"ל על עלינו לשבח" בכ"י איקספורד 1816 דפים 14—15: "אם לפי רב סעדיה גאון שאמר שהוא כבוד נברא, לא נוכל לומר על כבוד נברא "הוא אלהינו". ואותו חכם שאמר שנברא, שמתחזק על לב הנביאים כאלו רואה הכבוד בלבו על כסא והמלאכין מקיפין ועומדין...; ויש חכם שמפורש (צ"ל שמפרש) כך: הכבוד הנורא עוסק בצרכי היצור... כי הוא מלא את הכל" (תצלום כ"י זה הועמד לרשותי על ידי פרופ' י. תשבי). המושגים העיקריים בעניין הכבוד בויכוח זה וציטאטות ממנו נמצאים גם ב"ספר הנבון" (כנראה חיבור של חסיד שישיב בצרפת), כ"י ברלין מס' 239 ברשימת אלוגיילוינגר ("רשימת תצלומי כתבי היד העבריים במכון לכתבי היד העבריים", ירושלים תשי"ז, עמ' 23). כה"י הועמד לרשותי ע"י המכון לכתבי היד העבריים. ויכוח זה נרמז גם ב"כתב המים" לר' משה תקו, אוצר נחמד ג (ויגה, תר"ך), עמ' 67—68.

(9) אמונות ודעות מאמר שני (לייפציג תרי"ט, עמ' 62). הקטע בעניין הכבוד, בתרגום הפרפרסטי של "אמונות ודעות" שבו השתמשו חסידי אשכנז, מובא על ידי ר' אלעזר מוורמס ב"סודי רזיא" (מהדורת י. קמלהאר) עמ' נה—נו, וכן בס' "ערוגת הבושם" לר' אברהם בר' עזריאל, מהדורת א. א. אורבך, כרך א (ירושלים תרצ"ט), עמ' 199.

(10) המלך ושלשת החכמים אינם נזכרים בחיבור לפני הקטעים שהובאו לעיל, אך בדף 6ב נמצא ויכוח בין שבעה חכמים על השאלה, מהו הגורם היוצר הבדלים בין ארצות שונות. חכם אחד טוען שהגורם הוא המלאך הממונה על אותה ארץ; שני — שהכוכבים והמזלות הם הגורמים; השלישי טוען שטיב המים; החמישי — אויר הארץ; והשביעי — המלך והשרים ואופיים (דברי הרביעי והשישי אינם ברורים). כנראה נטה המחבר להשתמש בצורה זו של פולמוס בין כמה חכמים בכל מקום שקיימות כמה דעות. ואולם ויכוח יד בין שבעת החכמים אינו מתקשר לסיטואציה העיקרית המתוארת כאן.

(11) השאלה אינה רק שאלת צדיק ורע לו, אלא גם שאלת שתי רשויות, כפי שמסתבר מניסוח השאלה — "אם אלוה אחד הוא", והתשובה — "אמנם אין בורא אלא אחד". המלך שואל: אם רק אלוה אחד הוא, והוא צדיק, כיצד ייתכן שלעתים מתקיימות קללות הרשעים? שמה יש אלוה אחר המסייע להם? (הערה י. תשבי).

שיפלו ביד הרשעים, כדי לתבוע דמם מידם... אמר להם [המלך]: ולמה לא תאמרו, שמים יש להם אלוה, והארץ אלוה אחר, והמים אלוה אחר, וכל מין ומין אלוה? אמרו: חיפשנו בחכמה, ואין יכול להיות. אילו היה אלוה אחד לשמים ואלוה אחר לארץ, לא היו ניכרים כחות שבשמים בארץ<sup>12</sup>. ... אמר להם [המלך]: שמא יש לשדים ורוחים (!) ולמלאכים בורא? לכך אמרו: לא תוכל לומר כן, איך בריות התחתונים משביעים?<sup>13</sup>

לאחר התגירותו ממשיך עדיין המלך לשאול שאלות המערערות את העקרון המונותאיסטי עצמו, שאלות שאף מוסלמי או נוצרי אינו נוהג לשאלן.

ויכוח אחר בין המלך לחכמים מתנהל בשאלת סמכותם של כתבי הקודש:

[15] ב"אמר [המלך]: כיון שלא ראיתם, מי יאמר עדות על זה?<sup>14</sup>. אמרו: תנה לנו רשות לדבר כל דברינו. אמר: דברו. אמרו: רדה [מכסא] כבודך; למה אתה מלך? לא גיבור אתה יותר ממנו, ולא חכם אתה ממנו. אמר: כמה מלחמות עשיתי. אמרו: כיון שאתה בידך לא הכיתו, אלא גיבוריך, יהיו כולם מלכים. אמר: כל אבותי היו מלכים. אמרו: בשלשה דורות או ארבעה [מ]אבותיך שתוכל להביא עדים שאבותיך היו מלכים, נאמין, אבל במה שלא תביא עדים נאמר, אותם אבותיך היו כופרים<sup>15</sup> ולא היו ראויים למלכות, ואתה מורעם. אמר: הלא כתוב בספר כמה מלכים [היו] מאבותי. אמרו: לספר אחד אתה מאמין, ולספרים שיש ביד כל ישראל לא תאמין?<sup>16</sup>

הרקע הגיאוגרפי וההיסטורי של ויכוח זה עולה מן הקטע הבא:

[16] "וכיון שדברו ג' פילוסופין ג' דעות בבורא ובכבודו, תפשו השומעים, חכמי ערביים וספרד, דברי הראשון ואמרו: איך לכיון לב לשמים והבורא למטה כמו למעלה? וכיון כנגדו, כי אין הכבוד אלא כעין אחיות עינים<sup>15א</sup>... ותפשו חכמי ערב דבריו... ותפשו חכמי בני קדם דברי השני שאמר: טוב ושורש הכבוד הדבק בבורא, ואין שינוי ביניהם, ויש להכין לב לאותו טוב הכבוד... והשלישי (שאחד)<sup>16</sup> שאמר: הכבוד נראה לעיני הברואים וללב היצורים נברא, ודברי השלישי כשיטת רב סעדיה ע"ה"<sup>17</sup>.

ביטויים אלה: ערביים, חכמי ערב, בני קדם, חכמי ספרד, מעידים על כך, שהמחבר נוטע את הויכוח המביא להתגירותו המלך על רקע ערבי, ככל הנראה בספרד המוסלמית. דומה שרק ריחוק מקום וחוסר קשר עם ספרד המוסלמית יכול היה ליצור אגדה על התגירותו של מלך ערבי בספרד (ובייחוד מאחר שמלך זה שואל שאלות מנקודת ראות בלתי מונותאיסטית), והשאלה היא: מניין שאב המחבר את השראתו ליצירת סיטואציה פיקטיבית זו.

(12) בהמשך מוכח הדבר באמצעות חזיית עתידות על פי הכוכבים, דבר המוכיח קיומו של מנהיג אחד לשמים ולארץ.

(13) ההשבעה הנותנת לבני אדם שליטה על שדים ומלאכים היא הוכחה שלשניהם בורא אחד.

(14) לפני כן נסב הדיון על מתן תורה, והמלך שואל למקום סמכותה.

(15) אפשר אולי להבין שהכוונה לכופרים מבחינה דתית, אך הדבר קשה במסגרת ויכוח שמטרתו גיור, מאחר ואין יסתבר שסמכות השלטון קשורה באמונה בדת המדינה, ושינוי דת זו גזול מהשליט את זכותו. כנראה יש לתקן: כפריים, דהיינו פשוטי עם.

(15א) זו דעת החכם הראשון בכל הויכוחים (לעיל עמ' 133), בניגוד לדעת החכם השני, הרואה בכבוד עצם בעל דמות, ועל כן חלים עליו מושגי המקום; אם כך, אין מקום לשאלה מדוע להתפלל כלפי מעלה.

(16) המלה "שאחד" מיותרת.

(17) בראשית החיבור, דף 3ב, מובאת דעתו של החכם השני (אם כי חכמים אינם נזכרים בפירוש), ומודגש הניגוד בין דעתו לבין דעת רב סעדיה: "והלא אין לו [לכבוד] קץ, אלא שרוצה לומר השיעור הוא דבוק, ולא כפירוש רב סעדיה", ושם בהמשך: "כי אין השיעור שאמר ר' ישמעאל נברא ולא כפירוש רב סעדיה". הויכוח בין החכם השני לחכם השלישי בשאלה, האם הכבוד נברא או שמא הוא עצם אלהי שלא נברא אך בעל שיעור, נתפס כויכוח בין שיטת החכם השני לבין שיטת רב סעדיה, הטוען שהכבוד נברא (לעיל הערה 9). "השיעור שאמר ר' ישמעאל" הנוכח כאן מכוון בוודאי לספר "שיעור קומה" (עיין ספר רזיאל, אמשטרדם תס"א, דף לו ע"א), שחסידי אשכנז ראו בו תיאור הכבוד. והשווה ס' יסוד מורא לראב"ע, שער י"ב.

## ב.

המחבר רומז פעמים אחדות לכך, שדבריו מבוססים על מקור כלשהו. הוא מעיד על עצמו שאינו מביא אלא את עיקר הדברים: "כי הדברים רבים, רק כלל הדברים כתבנו" (לעיל עמ' 132). השאלה היא, מהו מקור זה? למרות העובדה שאין לפנינו בכתב היד הקטוע תיאור מלא של הסיטואציה, נראה ביותר שהרעיון לבנות חיבור תיאולוגי בתוך מסגרת ויכוח למטרת גיור, שהוא עיקרה של הסיטואציה, מעיד על השפעת "הכוזרי" לר' יהודה הלוי שנתרגם לעברית על ידי ר' יהודה אבן תבון חמשים שנה לפני מותו של ר' יהודה החסיד, והיה ידוע לחסידי אשכנז<sup>18</sup>. הויכוח בין המלך לחכמים מעלה על הדעת אח הסיטואציה הפותחת ב"כוזרי", שיחת המלך עם נציגי הדת הפילוסופית והדתות המונותאיסטיות; נוסף לכך, התגיירות הכוזרים כפי שהיא מתוארת ב"כוזרי" היא הדוגמה היחידה בספרותינו בימי הביניים לויכוח תיאולוגי למטרת גיור שנסתיים בהתגיירות ממלכה שלמה, כפי שהדבר מתואר כאן ("ויכוח ששמע המלך וחכמיו בתגיירו וגייר כל עמו", לעיל עמ' 132).

הדמיון הרב בין המסגרות הסיטואציוניות במובן הרחב ביותר בין "הכוזרי" לחיבור שלפנינו יש בו כדי להעיד על השפעת ר' יהודה הלוי על המחבר; אך ההבדלים בין שני החיבורים גדולים מאד: א. ב"כוזרי" מייצג את היהדות חכם אחד, החבר, ואילו כאן שלשת החכמים יהודים הם (טענות כולם הן טענות המתבססות על המקרא ומאמרי חז"ל; החכם השלישי מביא את דעת רב סעדיה; החכם השני מייצג את דעתם של חכמי הסוד של חסידי אשכנז; דעת החכם הראשון רחוקה יותר מדרכם של חסידי אשכנז<sup>19</sup>, אך אין ספק ביהדותו מאחר שהוא מגיע בסופו של דבר לסיכום משותף עם שני חבריו, וסיכום זה הוא המשכנע את המלך להתגייר).

ב. הויכוח ב"כוזרי" מתנהל בין המלך לבין חכם אחד לבדו; כאן מתנהל הויכוח בעיקר בין החכמים לבין עצמם, לפי בקשת המלך, או בין שלשתם יחד לבין המלך וחכמיו.

ג. הרקע הגיאוגרפי שונה: במקום הויכוח המתנהל בארץ כוזר הרחוקה, הרי כאן נערך הויכוח בספרד, והמתווכחים הם "ערבים" ו"בני קדם".

ד. ההבדל העיקרי אינו בסיטואציה של הויכוח, אלא בתכנו: מבחינה רעיונית אין קשר בין תורת ר' יהודה הלוי לדברי ר' יהודה החסיד כאן. הדבר בולט ביותר בשאלת ההתגלות האלהית המשמשת נושא לויכוח בשני החיבורים. ב"כוזרי" עיקר השאלה היא – סמכותה של התורה שניתנה מתוך התגלות<sup>20</sup>. ואילו כאן השאלה היא, מה הוא הכוח האלהי המתגלה לנביא, ובדרך כלל לנביא יחיד<sup>21</sup>. בעוד שב"כוזרי" מודגש דווקא עניין ההתגלות הציבורית; השאלות המרכזיות ב"כוזרי", כגון שאלת ייחודו של עם ישראל ומעלתו על שאר העמים (שאלה שבוודאי יש לה חשיבות מיוחדת בשעה שמדובר בהתגיירות) – אינן נזכרות כלל בחיבור שלפנינו.

קשה משום כך להניח שר' יהודה החסיד קרא בספר "הכוזרי", ומתוך כך נתעורר לחבר את הספר שלפנינו. נראה יותר שהמחבר שמע על חיבור זה ועל תכנו, מבלי שיראה את הספר בעיניו. הנחה זו תסביר כיצד נתחלף הרקע הגיאוגרפי של הויכוח מארץ כוזר לספרד המוסלמית: המחבר שמע על חיבור שעניינו ויכוח למטרת גיור, שמחברו היה קשור בעיניו ברקע של ספרד תחת שלטון הערבים, וחשב שהמלך שנתגייר הוא מלך ערבי בספרד; מקומו של המחבר נתחלף לו במקום שלטונו של המלך המתגייר. אולי שמע ר' יהודה החסיד גם על כך, שאחת הבעיות הנידונות בחיבור זה היא עניין ההתגלות האלהית, ואף הוא העלה בעיה זו – אך בצורה שונה לחלוטין, מאחר שלא קרא ממש את ספר "הכוזרי".

18) עיין: G. Scholem: zur Kabbala und ihrer Symbolik (Zürich 1960), p. 282 n. 35.  
19) (= Eranos-Jahrbuch XXII (1954), p. 254 n. 35). ר' יהודה החסיד נפטר בשנת תתקע"ז, ואילו "הכוזרי" תורגם בשנת תתקכ"ז.

20) עיין להלן, עמ' 136.  
21) 20) כוזרי, מאמר ראשון; ועיין בייחוד שם, פז–פח.  
21) כך, למשל, מוקדש מקום רב בחיבור זה לדיון בשאלה כיצד ייתכן שנביא רואה מראות אלהיים ואילו העומד בסמוך לו אינו רואה (כגון אלישע ונער).

## ג.

בקטעים שהובאו לעיל מתוארים המתווכחים כ"חכמים" או "פילוסופים" ותארים אלה מתחלפים במשך הויכוח ללא הבחנה; התואר "פילוסוף" בפי המחבר הוא כנראה תואר חיובי<sup>22</sup>. בכתבי ר' אלעזר מוורמס, ובייחוד בספר "חכמת הנפש"<sup>23</sup>, נמצא המונח "פילוסופים" תכופות בהקשר רב עניין לגבי הויכוח הדתי המתואר בחיבור הנדון של ר' יהודה החסיד.

ב"סודי ריזא" לר' אלעזר מוורמס<sup>24</sup> נמצא רמז, שכנראה מכוון אל החיבור שלפנינו: "וכבר היו הפילוסופים והחכמים יושבים ומתווכחים על היחוד ועל מראות<sup>25</sup> אלהים" — ואלה הם בדיוק הגושים בהם עוסק חיבורנו. בקטע זה נזכרים חכמים ופילוסופים יחד, אך ביתר המקומות (כגון: חכמת הנפש טז ע"א, יח ע"ג—ע"ד, כז ע"א, סודי ריזא ע"ב—ה) נזכרים בעיקר "פילוסופים".

אין ספק בכך שר' אלעזר מוורמס הכיר את החיבור שלפנינו<sup>26</sup>; אך בשעה שהוא מביא את דברי ה"פילוסופים" במקומות הנזכרים, הדברים תואמים מבחינה רעיונית את דעת החכם הראשון בלבד; בסודי ריזא ע"ב ה' הט טעונים: "ולאותם פילוסופים שדברו על המלאכים שהם מראות (כנראה במובן: דמיונות) ומחשבותם (שהם מעבירים לאדם) גזירתו (של האל)...". ובע"ל: "אלא היחוד הוא הכל וברא דמיונות נכבדות ומכניס דעתנות של גזירותיו בתוך הדמיונות... השם מביא דעתנות של גביא אצל הדמות הגדולה, והנביא בראותו הדמיונות... [סבור] שהן גופין..."; בחכמת הנפש כז ע"א: "ויש פילוסופים שאומרים, מה שתינוק רואה בשרי כוס ובשרי בזהו<sup>27</sup> שנכנס מלאך בלב הוראה ומטה מחשבותיו לאשר רואה, כי הממונה מחשבה דקה מן מחשבת האדם..."; ובדף יד ע"ד: "ומקצת הפילוסופים אמרו, כל מה שהנביא רואה בזה הענין הוא אשר מלאך לבש אש... שהבורא מכניס דעתנות אצל מחשבת הראי' ומראה לנביא". בדרך כלל הדיונים במקומות אלה המזכירים את הפילוסופים סובבים סביב תופעות דימונולוגיות שונות, אשר הפילוסופים טוענים שאינן אלא אחיות עניינים, בדומה להתגלות האלהית (ועיין בייחוד דף טז ע"א).

דברי הפילוסופים בשני ספרים אלה, חכמת הנפש וסודי ריזא, מסתכמים בשתי טענות: (א) התופעות המובנות על ידי הנביא אינן התגלות ממש, אלא הבורא, באמצעות שליחיו הנבראים (מלאכים או ממונים) משפיע בתהליך פסיכולוגי מיוחד על דעת הנביא, כך שנראה לו כאילו הוא רואה ממש את האל, בעוד שאינו רואה שום דבר שאינו נברא. (ב) ההתרחשויות הדימוניות, התגלותם של כוחות דימוניים לאדם, הן פרי תהליך דומה. שתי טענות אלה מובאות על ידי החכם הראשון כשהן קשורות זו בזו: הוא מביא כאסמכתא את דרך פעולתם של המכשפים ומקיש מכך לגבי ההתגלות האלהית<sup>28</sup>.

השאלה היא, האם יש לראות משמעות היסטורית בשינוי שחל במובן המונח "פילוסופים" בין זמנו של (22) השווה הגימטריא החיובית על המלה "פילוסופים" המובאת בשמו של ר' יהודה החסיד ב"ספר גימטריאות", דף כג ע"ב (מובא על ידי מ. גידמן: התורה והחיים בארצות המערב, וישה תרנ"ז, כרך א, עמ' 121).

23 לבוב, תרמ"ו. 24 מהדורת י. קאמעלהאר, בילגורייא תרצ"ו, עמ' לד.

25 "מראות" כאן במובן התגלויות אלהים.

26 כמה מן הקטעים הדנים בפילוסופים ב"חכמת הנפש" מבוססים על מאמרים בכתב יד אוקספורד 1567, אם כי רובם מחלקו השלישי. נוסף לכך, ר' אלעזר מוורמס מעתיק בהרחבה את דברי החכם הראשון ויהאם השלישי מתוך החיבור שלפנינו ב"ספר השם" (החיבור העיקרי בקובץ הגדול "סודי ריזא", שרק חלק זעום ממנו נדפס על ידי קאמעלהאר), כ"י המוויאון הבריטי 737 דף 177 א—ב (תצלום כ"י זה הועמד לרשותי על ידי המכון לכתבי היד העבריים), והשווה כ"י מינכן 81, דף 152ב (תודתי נתונה לספריית שוקן ולמנהלה מר א. מ. הברמן על האפשרות להשתמש בכ"י זה).

27 על "שרים" אלה, הקשורים בראיית כוחות דימוניים על ידי התבוננות במשטח חלק משוח בשמן, עיין: S. Daiches: Babylonian Oil Magic in the Talmud and in later Jewish Literature (London 1913); J. Trachtenberg: Jewish Magic and Superstition (New-York 1939), 219—222, 307—308.

28 עיין מ"ש על כך בהרחבה: "שרי כוס ושרי בזהו", ידע עם (עומד להתפרסם).

ר' יהודה החסיד, לבין תלמידו, ר' אלעזר מוורמס. בחיבורו של רי"ח חל המושג גם על חכם ההולך בשיטת רס"ג<sup>29</sup>, גם על חסיד אשכנזי טיפוסי וגם על כופר במציאותו הממשית של הכבוד וטוען שהוא אהיות עינים; ואילו אצל ר' אלעזר מוורמס מיוחד המונח לבעלי הדעה המתנגדת לראיית עצם אלהי ממשי על ידי הנביא. בעלי דעה זו מצטיינים בגישה רציונאליסטית לגבי העינים הנדונים: הם כופרים במציאותם הממשית של הכוחות הדימוניים, והם מרחיקים את הגשמות מתופעות ההתגלות האלהית. דומה שיותר להנחה, ששינוי היחס אל בעלי דעה זו בדור שבין ר' יהודה החסיד לר' אלעזר מוורמס, הוא תוצאת הניצנים הראשונים של הפולמוס על כתבי הרמב"ם, פולמוס שבו הועלתה בין השאר גם הטענה בדבר כפירת הרמב"ם במציאות הכוחות הדימוניים<sup>30</sup>.

29) חסידי אשכנז לא ראו את רס"ג כפילוסוף אלא כבעל סוד. כך למשל אומר ר' אלעזר מוורמס ב"סודות התפילה", כ"י ירושלים 3296 8°: "ראיתי כתוב בשם רב סעדיה גאון שאין לומר "אור חדש על ציון תאיר"... ואוי להם שכתבו שקר על אותו צדיק, כי רב סעדיה גאון אין כל דבר נעלם ממנו, ובקי בסודות הרבה מאד, וחלילה שפה קדוש יאמר דבר כזה".

30) עיין "קבוצת המכתבים" לשו"ח, מס' 102; והשווה מ. גירמן, התורה והחיים א, עמ' 58—57; א. א. אורבך: "חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו", ציון שנה יב (תש"ז), עמ' 150—152.