"ובהזדככנו ובתיקוננו יתחבר העניין האלוהי בעולם."[71] המלכות, אם כן, מורכבת משני מעגלים, כאשר במעגל הפנימי האל הוא הלב—המלך בישראל, ובמעגל החיצוני ישראל הם הלב—המלך באומות. כאשר מסתכלים על שני המעגלים ביחד אומר החבר: "והעניין האלוהי ביחס אלינו כמדרגת הנפש אל הלב."[72] כלומר, אם מסתכלים על כלל האנושות, ישראל הם הלב והתורה היא הנפש.

מהדברים עולה שהתורה היא הגורמת לישראל להיות למלך על אומות העולם. רעיון זה מביע ריה"ל בשני פיוטים העוסקים במתן תורה:

יָחִיד נִמְצָא לְכָל דִּרְשׁוֹ / נִגְלָה בְסִינַי עַל-הֲמוֹנוֹ / לָשֶׂאת עֲטֶרֶת פָּז לְרֹאשׁוֹ / וּרְבִיד מְלוּכָה עַל-גְּרוֹנוֹ[73]

שָׁמַנְי מוֹשֵׁל עַל עַמִּים בְּאִמְרוֹת הוֹד חֶמְדָּתוֹ בְּהִשָּׁמַע דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ[74]

בשני הבתים מביע ריה"ל רעיון דומה: נתינת התורה בהר סיני ("נגלה בסיני על המונו," "השמע דבר המלך ודתו") היא זו שהופכת את עם ישראל למלך על אומות העולם ("עטרת פז לראשו ורביד מלוכה על גרונו," "שמני מושל על עמים").

לסיכום, לדעת ריה"ל ההבדל בין יהודי לגוי הוא אונטולוגי, ולכן הוא לא ניתן לגישור על ידי גיור. בגיור הגוי מקבל את החוקים, אך איננו הופך לחלק מעם ישראל. ההבדל הוא הבדל מדרגה—תכליתו של הגוי היא בעניין השכלי, ואילו תכליתו של היהודי בעניין האלוהי. אין זה אומר שלגוי אין קשר לאל—האל נמצא גם בעניין השכלי, וזאת בגילוייו שבטבע; לעומת זאת הקשר של היהודי לאל הוא על-טבעי. בגלל מוגבלותו של השכל, הגויים אינם יכולים להגיע לתכלית זו בעניין השכלי בכוחות עצמם. לשם כך, צריכים הגויים להכפיף את עצמם לעם ישראל, וזאת על מנת שישראל יוכלו לשמש כמתווכים בינם לבין התורה והאל.

ישי גלזנר
האוניברסיטה העברית
ירושלים, ישראל

71. *כוזרי* ב, מד.
72. *כוזרי* ב, מד.
73. *דיואן* ג, נג.
74. *שירי הקודש*, ב, קפח.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

ניתן לראות כי האומות הן באופן עקרוני עבד וישראל הם מלכים, אך הדבר איננו בא לידי ביטוי בגלות.[65]

ברור שמצב זה, של עם ישראל כמלך באומות, אינו יוצא לפועל בימיו של המחבר, בהם ישראל משועבדים לעמים אחרים, אך זהו המצב האידאלי. במצב האידאלי כל הגויים מתגיירים, אך נשארים, כפי שהוסבר לעיל, לאום נפרד, ומקבלים עליהם את ההנהגה של עם ישראל. מצב זה מתואר על ידי החבר:

> עם זאת, יש לאלוהים בנו סוד וחוכמה, כחוכמה בזרע הנופל בארץ, והוא משתנה ומתהפך למראית עין לאדמה ולמים ולזבל, ואין נשאר ממנו רושם מוחש לפי מה שחושב המביט אליו, ולפתע הינה הוא אשר יהפוך האדמה והמים אל טבעו, ויעתיקם דרגה אחר דרגה עד שיעדן את היסודות וישיבם להיות כמו עצמו, ויוציא קליפות ועלים זולת זה, עד אשר ייזך הלב ויהיה ראוי שיחול עליו העניין ההוא. וצורת הזרע הראשון הוציאה פרי אותו העץ כפרי אשר ממנו היה זרעו. ככה דת משה, כל מי שבא אחריה מתהפך אליה באמת, ואם היה למראית עין דוחה אותה. ואלה הדתות הן הצעה והקדמה למשיח המצופה, אשר הוא הפרי, וייעשו כולם פרי כאשר יודו לו, וייעשה העץ אחד, ואז ייתנו יתרון לעיקר אשר היו מבזים אותו, וכמו שאמרנו ב"הנה ישכיל עבדי."[66]

במשל זה הופכות כל האומות להיות פרי כמו ישראל. גוטמן סבור כי במצב זה של ימות המשיח, ישתנה טבעם של הגויים, והם יהפכו להיות כישראל לכל דבר.[67] לדעתו של לסקר, מצב זה יהיה כמצבם של הכוזרים, כאשר עדיין הגויים לא יכולים להגיע לנבואה.[68] אכן, לא לגמרי ברור מדברים אלה, האם בימות המשיח יהיה שינוי מהותי של האומות, או שהכוונה היא לגיור בלבד, הדומה לזה של הכוזרים. בכל אופן, ברור שגם בימות המשיח יהיה הבדל בין ישראל שהם העיקר והלב, לאומות שהן הקליפות[69] והעלים. בימות המשיח, יוכל לצאת לפועל הרעיון שישראל הם הלב, המלך, מבין כל העמים.

ישראל כמתווכים של התורה

ריה"ל מכנה את האומות "מתות."[70] הסיבה לכך היא שבניגוד לישראל, שהלב שלהם הוא התורה, לאומות אין לב כזה, וממילא הן מתות. כאן אנו חוזרים לחוקים. החוסר בתורה, בחוקים הנכונים, גורם לכך שהגויים אינם יכולים להתקרב לאל, ואף לא לקיים מדינה מוסרית ויציבה בעזרת השכל בלבד. הפתרון לשתי הבעיות הוא התגיירות, בה מקבלות האומות את עם ישראל כמלך, כלב.

ישראל משמשים כמתווך בין האומות והאל. ליבם של ישראל הוא התורה, או האל, ואילו לב האומות הוא ישראל. הקשר בין האומות והאל נעשה באמצעות עם ישראל, כפי שאומר החבר

ישראל, לא מצאתי בשירים אחרים של אבן אלתבאן המובאים במדור "גלות וגאולה" בספרו של פגיס, ודבר זה מחזק את שיוכו של שיר זה לריה"ל.

65. מהדירי השירים מנסים לזהות כל אחד מהכינויים עם אומה מסוימת. כך ירדן מזהה את "בני האמה" עם הישמעאלים בני הגר, ורצהבי מזהה את "עבדי עבדים" עם הסלאבים. עם זאת, קריאה של השירים איננה מעלה רושם כזה, אלא דווקא שהם מתייחסים לכל האומות.

66. *כוזרי* ד, כג.

67. יצחק יוליוס גוטמן, *הפילוסופיה של היהדות* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1963), 129. לחוקרים נוספים הסבורים כך ראה קריניס, "רעיון העם הנבחר," 243 הע' 949.

68. Lasker, "Proselyte Judaism," 86–87.

69. השימוש במילה "קליפות" רומז לכך שלא יהיה שינוי מהותי במעמדן של האומות, שכן ההבדל השגור בפי החבר בין האומות לישראל הוא שישראל הם הסגולה והלב והאומות קליפות.

70. *כוזרי* ב, לב.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

שמתרגם שילת,[54] אך נראה יותר כי כוונתו היא שהבל, המלך המיועד, נהרג, ולא נשאר מי שיירש את אדם הראשון בתפקיד זה. עולה מכאן, כי עוד לפני יצירתו של עם ישראל, המלכות הייתה נתונה למי שהוא סגולה על פני שאר האנושות.

בהקשר זה יש לציין כי המונח הערבי בו משתמש ריה"ל לציון ההמשכיות בין אדם להבל הוא "*כ'ליפה*." קרינים מציין כי למונח זה משמעות רבה בהתפתחות המדינית של האסלאם המוקדם, והוא נתון במחלוקת בין שני הזרמים העיקריים. גם הזרם הסוני וגם הזרם השיעי מסכימים כי ה-*כ'ליפה* הוא השליט הלגיטימי של האומה המוסלמית, אך הסונה רואה אותו כראשון בין שווים, ואילו השיעה מזהה אותו עם ה-*אמאם*, ולכן הוא עומד במישור אונטולוגי נפרד מזה של המון המאמינים. הבדל נוסף הוא ביחס בין ה-*כ'ליפות* והמלכות: הסונה מבחינה בין שני המוסדות, והמלכות נחשבת בעיניה פחותה ואף מגונה; ולעומת זאת השיעה מכלילה את מושג המלך במושג ה-*כ'ליפה*. ריה"ל מאמץ כאן בשתי הנקודות, כבמקומות נוספים, את עמדתה של השיעה, כך שקין ה-*כ'ליפה* הוא גם המלך.[55]

מקום נוסף בו אולי ניתן לראות תפישה זו הוא הסברו של המונח "קדוש." החבר מסביר את השימוש במונח קדוש כלפי ישראל: "והייתה הכוונה בזאת האומה שיהיה היחס בינה ובין האומות כיחס שבין המלך [*אלמלך*] ובין בני האדם, כאומרו 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם.'"[56] במקור הערבי נכתב *אלמלך*. אבן תבון קרא זאת מלכ ותרגם "מלך." מתרגמים אחרים קראו מלכ ותרגמו "מלאך."[57] מבחינה מילולית שתי ההצעות אפשריות, אך תרגומו של אבן תבון נראה יותר, הן מפני שבטקסט לא הוזכר קודם כי מלאך הוא קדוש, ולעומת זאת נאמר כי האל שהוא המלך נקרא קדוש; והן מפני שריה"ל בא לפרש את הפסוק האומר כי על ישראל להיות קדושים כפי שה' הוא קדוש. לדעתי, אי-הכרתם של המתרגמים את תפישת המלכות של ריה"ל היא זו שהביאה אותם לתרגם "מלאך" במקום "מלך."

הרעיון של ישראל כמלכים על העמים מופיע גם בשיריו של ריה"ל, בתלונותיו על המצב בגלות בו אומות העולם שהן "עבדים" שולטות על ישראל שהם "מלכים." רעיון זה לקוח כבר ממגילת איכה "עבדים משלו בנו,"[58] אך אצל ריה"ל העבדים הסתמיים הופכים להיות עבדים של עם ישראל: "ומשלו בי עובדַי";[59] "איכה עבדי עבדים מתגברים על גבירם";[60] "ובני האמה הורגי אדוניהם";[61] "ובנות מלכים שפחות לעמים ... ועבדן יתעדן בקינמונן ונרדן";[62] "ובני אמתם בהם רוהבים";[63] "ינחם לבבי על היותי למלך על מלכים, והנני לעבד ביד עבדי."[64] בציטוט האחרון

54. ייתכן כי הוא קרא במקור הערבי מלכ, ולא מֹלכ כפי שהמילה מנוקדת במהדורת בנעט-בן-שמאי.
55. קרינים, "רעיון העם הנבחר," 47–49.
56. *כוזרי* ד, ג.
57. כך תרגם שילת, וכן אבן שמואל וקאפח: *ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי תרגום מנקד ומפסק ומלוה מראה מקומות והערות עם מבואות ועם מפתחות מפרשים מאת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל* (תל אביב: דביר, 1972); *ספר הכוזרי מקור ותרגום לרבנו יהודה הלוי תרגם הגיה והכין יוסף בכה"ר דוד קאפח* (קרית אונו: מכון משנת הרמב"ם, 1977). כך גם מנוקד במהדורת בנעט-בן-שמאי. פרופ' לסקר מסר לי כי כך תרגם גם פרופ' מיכאל שורץ בתרגומו שטרם יצא לאור.
58. איכה ה, ח.
59. *שירי הקודש על פי כתבי יד ודפוסים עם פרוש מקורות ומקבילות מבוא מפתחות מלון וביבליוגרפיה מאת דב ירדן* (ירושלים: המחבר, תשל"ח-תשמ"ו), ג, שפו.
60. יהודה רצהבי, "קינות חדשות לר' יהודה הלוי," סיני קיד (1994): 7.
61. *דיואן: ספר כולל כל שירי אביר המשוררים יהודה בן שמואל הלוי* (ברלין: מקיצי נרדמים, 1894–1930) ג, יד.
62. *דיואן* ג, צז.
63. *דיואן* ד, לה.
64. *דיואן* ד, כא. דן פגיס, *שירי לוי אבן אלתבאן* (ירושלים: אקדמיה לאומית ישראלית למדעים, 1967), 62, מזהה את מחבר השיר כר' לוי אבן אלתבאן. הוא איננו מפרט מדוע, וכנראה הסיבה היא החתימה באקרוסטיכון "ללוי" שהחוקרים נהגו להוציא מרשותו של ריה"ל; אך לטענתו של פליישר הדבר נעשה שלא בצדק, והוא אף הוכיח שחלק מהשירים החתומים "ללוי" שייכים לריה"ל, ראה Ezra Fleischer, "Additional Data Concerning the Poetry of R. Elʿazar ben Chalfon," in *Occident and Orient*, ed. Robert Dan (Budapest: Akademiai Kiado, 1988), 142; עזרא פליישר, "חומרים ועיונים לקראת מהדורה עתידית של שירי רבי יהודה הלוי," *אסופות* ה (1991): קט. את הרעיון כי אומות העולם הם עבדים של

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

טרנסצנדנטי, ואילו האל של עם ישראל הוא אימננטי, זהו ההבדל בין אלוהי אריסטו ואלוהי אברהם.[45]

לב באברים

לאחר הבנת ההבדלים בין ישראל לעמים, ניתן להבין גם את יחסי ישראל והעמים. בעניין זה אומר החבר: "ישראל באומות במדרגת הלב באיברים."[46]

משפט זה של החבר צריך להתפרש על רקע "התיאוריה האורגנית," המשווה בין המדינה לגוף האדם. השוואה בין האדם למדינה מופיעה כבר אצל אפלטון, ואילו אריסטו כבר משווה בין היחס גוף-אברים והיחס של המדינה וחלקיה. בימי הביניים רווחה האנלוגיה בין הגוף למדינה באסלאם, ביהדות, ובנצרות. על פי התיאוריה האורגנית ניתן להשוות בין האברים של גוף האדם ובין חלקי המדינה; ובמיוחד בין האבר השולט בגוף לבין המנהיג, שהוא בדרך כלל המלך. אבר זה הוא בדרך כלל הלב אצל הוגים מוסלמים ויהודים, ואילו המוח אצל הוגים נוצרים, כאשר המוסלמים והיהודים עוקבים בכך אחרי אריסטו והנוצרים אחרי אפלטון. אנלוגיה זו אף מאפשרת להתייחס למדינה במונחים גופניים של בריאות וחולי.[47]

גם ריה"ל מקבל את האנלוגיה האורגנית, ובקטע מסוים בכוזרי הוא מנסה למצוא מקבילה בין כל אבר בגוף לחלק במדינה.[48] כחלק מהמסורת הרפואית המוסלמית והיהודית, רואה ריה"ל את הלב כאבר השולט, ובאופן מפתיע הוא לא מקביל אותו לבעל תפקיד במדינה אלא לארון הנמצא בקודש הקודשים, שבו מונח ספר התורה.[49] אבן עזרא בפירושו לפסוק "ויהי בישורון מלך" (דברים לג, ה) מוסר לנו כי לדעתו של ריה"ל המילה "מלך" שבפסוק מתייחסת לתורה.[50] ריה"ל, אם כן, מקביל בין הלב השולט בגוף לבין התורה השולטת במדינה היהודית.

על פי דימוי זה יש להבין גם את יחסי ישראל והעמים אצל ריה"ל. ישראל, הלב, הם המולכים על כל שאר העמים.[51] ניתן לראות רעיון זה גם ביחס לדורות שלפני עם ישראל, שגם בהם היה מי שנבחר להיות "סגולה ולב."[52] החבר אומר שאחרי שנהרג הבל, שהיה הלב, "נשארה **המלכות** [*אלמלך*] ערירית."[53] ניתן אמנם להבין כי ב"מלכות" מתכוון החבר לטריטוריה, או "נחלה" כפי

45. *כוזרי* ד, טז.

46. *כוזרי* ב, לו.

47. לתיאוריה האורגנית בהגות המוסלמית ראה למשל Gerald Blidstein, "On Political Structures: Four Medieval Comments," *Jewish Journal of Sociology* 22 (1980): 54 and 58 n. 28; בהגות היהודית ראה Abraham Melamed, *Wisdom's Little Sister: Studies in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought* (Boston: Academic Studies Press, 2012), 140–74; בהגות הנוצרית ראה למשל Antony Black, "The Individual and Society," in *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*, ed. James H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988): 591–93, and especially n. 28. לשאלת הלב או המוח ראה גם Jacques Le Goff, "Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages," in *Fragments for a History of the Human Body*, ed. Michel Feher, vol. 3 (New York: Zone, 1989), 13–26.

48. *כוזרי* ב, כו.

49. *כוזרי* ב, כח.

50. אברהם אבן עזרא, *פרושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא על פי כת"י ודפוסים ראשונים* (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1936), דברים לג, ה. על הצבתה של התורה כמלך אצל ריה"ל ראה גם Blidstein, "On Political Structures," 54; Harvey, *Judah Halevi's Political Philosophy*, 6 n. 2.

51. מלמד שם לב להשוואה זו של ריה"ל בין ישראל והעמים ובין הלב והאברים. אמנם, מלמד רואה בכך רק את הייחודיות והעליונות של ישראל על פי ריה"ל, ואת היותם של ישראל מרכזה של האנושות ועיקרה. הוא איננו עומד על כך שריה"ל מכוון כאן ליחסים הפוליטיים שיש בין ישראל והעמים, ראה Melamed, *Wisdom's Little Sister*, 149. ריה"ל ממשיך עם האנלוגיה האורגנית גם לתחום הבריאות והחולי, וטוען כי מצבו הגשמי של עם ישראל מקביל למצבו הרפואי של הלב "רב חוליים מכולם ורב בריאות מכולם" (*כוזרי* ב, לד–מב).

52. *כוזרי* א, מז; שם צה; שם קג; ב, יד.

53. *כוזרי* ב, יד.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

האלוהי הוא התגלות ממשית על-טבעית של האל, ואילו היחס בין העניין השכלי לאל נשאר תמיד בתוך חוקי הטבע.

הפולחן, לדעתו של ריה"ל, הוא דבר שכלי הקשור לרצון להתקרב אל האל, רצון שנובע מהשכל וקיים גם אצל הפילוסוף,[33] ולכן הוא אף נכלל באופן כללי בחוקים השכליים. אמנם, לשכל אין יכולת לגלות את הכללים והפרטים של מצוות הפולחן, ולכך נצרכים החוקים האלוהיים. חוקים אלה מיועדים להתקרבות לאל, דבר הנצרך גם למי שאינו יהודי. אמנם, חלק מהחוקים האלוהיים, כמו החוקים הקשורים בארץ ישראל, קשורים רק לעניין האלוהי המיוחד לישראל, ולכן גרים לא מחויבים בהם.

גם הצלחתה של ממלכת הכוזרים איננה חלק מהשגחה גלויה, שקיימת רק אצל עם ישראל המאופיין בעניין האלוהי. הכוזרים מוצאים אוצרות וכובשים ממלכות בעזרת צבאם הגדול, אך אין בדבר זה משום חריגה ברורה מחוקי הטבע. ההבדל בין ישראל ובין האומות ההולכות בדרכם הוא שישראל מושגחים באופן "שתדעו בו כי ענייניכם מנהיג אותו דבר שהוא למעלה מן העניין הטבעי"[34] והאומות מושגחות "לא בדבר שיתאמת שהוא בעניין אלוהי לבדו."[35] ניצחונותיהם של ישראל על אויביהם יהיו "במתי מספר,"[36] ואילו הכוזרים מנצחים את אויביהם ב"מה שהגיע אליהם צבאם מן הריבוי."[37]

גם ההשראה (*אלהאם*) אותה מקבל החסיד, שהיא אמנם התגלות נחותה של האל, קשורה לעניין השכלי ולא לעניין האלוהי. הצורות המושכלות יכולות להיות מושגות "אם בהשראה אלוהית ואם בקנייה"[38] והיא חלק מהכוח הדיברי: "ויש אשר יזכה הכוח הדיברי בקצת האנשים, מהדבקות בשכל הכללי, במה שירוממו מהשתמש בהיקש ובהתבוננות, וייחסך ממנו הטורח על ידי השראה וחזון."[39] בתפילה מבקש האדם את ההשראה יחד עם הבקשה על השכל: "והראשונה מהבקשות בעדיפות—בקשת השכל וההשראה, הואיל ובהם יגיע האדם אל ההתקרבות לאלוהיו, ולפיכך הקדים 'אתה חונן לאדם דעת.'"[40]

החוכמה וההשראה כרוכות זו בזו גם במשכן, והן קשורות אל המנורה: "המנורה הרי היא בעבור שייקשר בה אור החוכמה וההשראה."[41] ההשראה אף יכולה לעזור ביצירת מערכת של חוקים שכליים.[42] ההבדל בין ההשראה לנבואה הוא שהנבואה היא כולה מאת ה', "ידבר ה' עם האדם," ואילו ההשראה היא רק "עזר מאת ה'"[43] למחשבתו של האדם.[44]

העניין השכלי, בו ניחנו הגויים, קשור אם כן לאל בתוך הטבע, ואילו העניין האלוהי הקיים אצל ישראל בלבד הוא קשר עם האל מחוץ למסגרת הטבע. האל של הגויים (והגרים) הוא

33. *כוזרי* א, א.
34. *כוזרי* א, קט.
35. *כוזרי* ד, ג.
36. *כוזרי* א, קט.
37. *כוזרי* ב, א.
38. *כוזרי* ה, יב.
39. *כוזרי* ה, יב.
40. *כוזרי* ג, יט.
41. *כוזרי* ב, כו.
42. *כוזרי* א, פא.
43. *כוזרי* א, פז.
44. במקום אחד מיוחסת ההשראה לעניין האלוהי, וזאת ביחס לעניין האלוהי ששרה בבית שני (*כוזרי* ג, לא). במקום אחר גם נאמר כי החסיד (*ולי*) דבק בעניין האלוהי. כבר הצהרתי כי אינני מתכוון לפתור את כל הסתירות, אך לדעתי הדרך שהצעתי עודנה עומדת—הגבול בין האל המתגלה לאל שבטבע אינו כל כך חד-משמעי, וניתן לומר כי שיאו של העניין השכלי הוא העניין האלוהי באופן נסתר. בדבריי אלה לגבי *ולי* ו-*אלהאם* אינני הולך אחר ניתוחיהם של לסקר ולובל: Lasker, "Pros-elyte Judaism," 161–63 n. 27; Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy* (Albany: State Univer-sity of New York Press, 2000), 129–30. שניהם (לסקר בעניין *ולי* ולובל בעניין *אלהאם*) הולכים בעקבות הדוגמאות היחידאיות שהובאו בהערה זו, אך לדעתי דוגמאות אלה אינן מייצגות.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

בלבד, אך לא בתחום של קרבת אלוהים. הדרתו של הגר מהעניין האלוהי אף מצוינת במפורש: "(ה)עניין האלוהי המתחבר בבני ישראל מבלעדי שאר אומות."[24]

כך, לגר אין קשר לעניין האלוהי, וזאת בשלושה מישורים—התגלות, השגחה, ומצוות. למרות זאת, ממקומות אחרים נראה כי לגר **יש** קשר לעניין האלוהי בכל שלושת המישורים. נתבונן שוב בדבריו של החבר לגבי נבואה: "ומי שדבק בדרך הזאת כבר השיג לו ולזרעו חלק הגון מן הקרבה אל האלוה, ועם זה, לא ישתוה הנכנס לדת ישראל עם המיוחס, כי דווקא המיוחסים מוכשרים לנבואה, וזולתם תכליתם שיקבלו מהם ושיהיו לחסידים וחכמים, לא נביאים."[25] ניתן לראות כאן במפורש שהגר זוכה ל"חלק הגון מן הקרבה אל האלוה." בנוסף, הגר יכול להיות חסיד (ולי). במקומות אחרים בספר רואים כי חסיד הוא מי שמקבל השראה אלוהית (*אלהאם*),[26] ומכאן שגר יכול לזכות לכך. נוסף על כך, גם חלומו של המלך בתחילת הספר מראה כי הגוי יכול לקבל סוג מסוים של התגלות אלוהית.[27]

באשר להשגחה, יש לשים לב לתיאור הצלחתה של ממלכת הכוזרים לאחר הגיור: "ומה שהיה מגדולתם והתגברם על אויביהם וכובשם הארצות, ומה שנגלה להם מהאוצרות, ומה שהגיע אליו צבאם מן הריבוי עד מאות אלפים."[28] ברור כי כוונתו של תיאור זה היא לומר שהתגיירותם של הכוזרים הביאה להם השגחה מיוחדת מאת אלוהים,[29] ואם כן, גם במישור זה יש להם קשר לאל.

גם לגבי המצוות האלוהיות, נראה כי בעיקרו של דבר הגר מקיים מצוות אלה. ברית המילה, אותה ביצעו הכוזרים בעת שהתגיירו, היא דוגמה מובהקת למצווה אלוהית.[30] יש לזכור גם כי המניע שבבסיס כל הספר, חלומו של מלך הכוזרים, הוא "שלא יגיע האדם אל העניין האלוהי אלא בדבר אלוהי, רצוני לומר, במעשים שיצווה בהם אלוהים."[31] חיפושו של המלך הוא אחר מצוות שיקרבו אותו לאלוהים, ולא אחר מצוות שיתקנו את הסדר החברתי.

אין בכוונתי לנסות ולפתור לחלוטין סתירות אלה,[32] אך נראה כי ניתן להתקרב להבנת כוונתו של ריה"ל על ידי בירור המונח "העניין השכלי," הדבר בו מובחנים בני האדם (הגויים) מבעלי החיים. העמדתו של העניין השכלי מול העניין האלוהי מובילה למחשבה כי העניין השכלי מנותק לחלוטין מהאל, אך דבר זה הפוך מכוונתו של ריה"ל. העניין השכלי קשור גם הוא לאל, אלא שהעניין

24. *כוזרי* ג, יז.

25. *כוזרי* א, קטו.

26. "וזה הוא אשר יאציל עליו רוח אלוהי נבואי … והשראתי, אם היה פחות מזה, ויהיה חסיד לא נביא" (*כוזרי* ה,י); "מבקש השראה אם הוא חסיד" (שם כ).

27. על הבעיה של חלום המלך ראה Robert Eisen, "The Problem of the King's Dream and Non-Jewish-Prophecy in Judah Halevi's 'Kuzari,'" *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994): 231–47; Kreisel, *Prophecy*, 145–47; דניאל י' לסקר, "מונחים פילוסופיים ערביים בספר 'הכוזרי' לר' יהודה הלוי," בתוך *מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים*, עורכים יהושע בלאו ודוד דורון (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2000), 163.

28. *כוזרי* ב, א.

29. בנקודה זו אני חולק על לסקר. הוא טוען כי אחד הנושאים החוזרים בספר הכוזרי הוא שהצלחה איננה מדד לאמיתות הדת, 78–77 ."Proselyte Judaism," Lasker. הוא מפנה בהקשר זה ל*כוזרי* א, קיב–קטו; שם אמנם טוען החבר כי הדתות האחרות אינן יכולות להביא ראיה כזו כי הן עצמן הרימו על נס את השפלות, אך הוא עצמו מודה כי "אילו היו רובנו … מקבלים את השפלות ככניעה לאלוהים ולתורתו, לא היה מזניחנו העניין האלוהי זה הזמן הארוך." לסקר מתעלם גם מדברי ריה"ל ב*כוזרי* ד, ג שהובאו לעיל.

30. *כוזרי* ג, ז.

31. *כוזרי* א, צח.

32. במחקר עלו גישות שונות באשר לשאלת הסתירות בספר הכוזרי—יש שראו אותן כמסתירות רובד אזוטרי, אחרים כמעידות על מהדורות שונות של הספר, ולבסוף אף מי שראה אותן כתוצאה של אופיו האקלקטי של הספר. לדעתי הספר ככלל הוא אחדותי, ולא אוסף אקלקטי של טענות או הרכבה של שתי מהדורות. על כך ראה ישי גלזנר, "לכתיבתו של ספר הכוזרי," *דעת* 77 (2014): 5–16. כאן אוסיף כי לדעתי פעמים רבות כאשר רואים בספר הכוזרי שתי גישות שונות, ניתן להבין כיצד הן התיישבו זו עם זו בדעתו של ריה"ל באופן כללי, אך באשר לסתירות נקודתיות, היישוב הוא ספקולטיבי (כך למשל באשר לסתירה שבין היותו של הגר מוכן להשראה אך לא לשכינה האלוהית הנסתרת).

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

ריה"ל כי גם "השכינה הנסתרת הרי היא עם איש ישראל מיוחס."[20] לגר, אם כן, אין כל התגלות מהאל, ואפילו ברמה הנמוכה של "שכינה נסתרת."

מישור אחר בו אפשר לראות את חוסר הקשר של הגר לאל הוא ההשגחה. בהקשר זה אומר ריה"ל: "כי אין הצטרפות בינו ובין אומה מן האומות, הואיל ואין הוא מאציל אורו אלא על הסגולה, והם מקובלים אצלו והוא מקובל אצלם, וכך נקרא הוא 'אלוהי ישראל,' ונקראים הם 'עם ה" ו'עם אלוהי אברהם.' ונניח שקצת האומות הלכו אחריו ועבדו אותו משמע וקבלה, איה קבלתו הוא אותם והתחברו בהם ורצונו עם עבודתם וקצפו במרים? אנו רואים אותם נעזבים אל הטבע והמקרה, מצליחים ומתמסכנים לפיהם, לא בדבר שיתאמת שהוא בעניין אלוהי לבדו."[21] הגמול בעולם הזה, אם כן, שייך רק לישראל אך לא לגוים. בשני מישורים אלה של התגלות והשגחה, נחסם הקשר מצידו של האל עם הגוי. נראה כי גם הקשר שמצד האדם עם האל חסום, וזאת במישור המצוות. כידוע, ריה"ל מחלק את המצוות לשכליות, שמטרתן חברתית, ואלוהיות, שמטרתן התקרבות אל האל. ממספר מקומות נראה כי הגר איננו שייך במצוות האלוהיות. ניתן לראות זאת מהשוואת תיאור התגיירות הכוזרים ותיאור היווסדה של דת שכלית:

כוזרי א, פ	כוזרי ב, א
אין ספק שהתחלות הדתות אמנם תהיינה ביחידים, עוזרים זה את זה לתמוך הדעה אשר רוצה אלוהים לגלותה, והם הולכים ומתרבים, ותומכים בעצמם,	ונכנסו [המלך וראש שריו] בדתם, ונימולו במערה ההיא, ושבו לעירם מחזיקים בדת היהודים, שומרים בסוד את אמונתם, עד שהתחכמו לגלות הסוד מעט מעט לאנשים מיחידיהם,
או שיעמוד להם מלך תומך, שיכפה את ההמונים על הדעה ההיא.	עד אשר רבו ופרסמו מצפונם, והתחזקו על שאר הכוזרים והכניסום בדת היהודים.

בשני התיאורים מתחילה הדת מיחידים, עוברת בהדרגה לחלק מהציבור, עד שהיא נכפית על כלל האוכלוסייה. הקבלה זו בין שני התיאורים מביאה לחשוב כי הדת אותה קיבלו הכוזרים היא דת שכלית, ואילו את המצוות האלוהיות של הדת הם לא קיבלו. דבר זה מקבל חיזוק לפחות בקשר למצוות התלויות בארץ, שהרי לגרים, כפי שנאמר לעיל, אין קשר לארץ ישראל, ולכן אין גם חיוב במצוות אלה; מלך הכוזרים אומר על המצוות התלויות בארץ: "הנכם היום במבוכה מאלה החיובים הגדולים, ואיזו אומה תוכל לשמור הסדר הזה?"[22] המלך מדבר בגוף שני, שכן הוא כגוי איננו צריך לשמור על סדר זה של מצוות התלויות בארץ ובבית המקדש. הכוזרים גם אינם מנסים לבנות את המקדש, למרות המצווה בכך, ומסתפקים ב"תבנית המשכן אשר הקים משה."[23]

מכלל דברים אלו נראה כי הגר איננו קשור לעניין האלוהי, והתגיירותו מועילה רק בכל הקשור לעניין השכלי. הטוב שמשיג הגר הוא בחוקים השכליים הנצרכים לקיומה של החברה

20. *כוזרי* ה, כג. שילת משום מה תרגם כאן *צריח* כ"נאמן" במקום "מיוחס."
21. *כוזרי* ד, ג.
22. *כוזרי* ב, נז.
23. *כוזרי* ב, א. מעניין לציין כי בתלמוד הבבלי נאסר לעשות "בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה" (עבודה זרה מג, א), כלומר נאסר לבנות העתק של המקדש ושל כליו. ייתכן כי הכוזרים בנו זאת באופן המותר (ראה שם בהמשך דברי התלמוד), אך ייתכן גם כי לדעת ריה"ל איסור זה שייך רק בעם ישראל המחויב לבנות את המקדש בארצו, אך אצל עמים אחרים המתגיירים אין בעיה כזו. על פי זה, ייתכן אף שהכוזרים הקריבו קורבנות במשכנם, למרות האיסור להקריב מחוץ למקדש. על השאלה אם יש דרישות הלכתיות שונות מהגר ראה גם Lasker, "Proselyte Judaism," 88 n. 41.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

המרכיב הטריטוריאלי בזהותו של עם ישראל: "אדם הראשון, הרי היא [ארץ ישראל] הייתה אדמתו ובה מת ... ועליה נפלה הקנאה והתחרות בין הבל וקין בראשונה, כאשר רצו לדעת מי משניהם הרצוי להיות במקום אדם וסגולתו וליבו ולפיכך יירש את הארץ, דבק בעניין האלוהי, ויהיה זולתו כקליפות, וארץ מה שארע מהריגת הבל, ונשארה המלכות ערירית ... וכאשר נולד שת דומה לאדם ... והיה ראוי לארץ ההיא ... ועליה נפלה קנאת יצחק וישמעאל, עד שנדחה ישמעאל כקליפה ... ועל הארץ הזאת נפלה הקנאה בין יעקב ועשו בבכורה ובברכה, עד שנדחה עשו."[13]

מרכיב נוסף של הזהות הלאומית, שלא נאמר כי הכוזרים אימצוהו, היא השפה. הכוזרים אמנם נצרכים ללמוד עברית כדי ללמוד את "דת היהודים," אך נראה כי אינם מאמצים אותה לשפתם. דבר זה עולה גם מדיונם של החבר והמלך על השפה העברית (שנערך לאחר ההתגיירות); בדיון זה נראה כי המלך מתייחס לעברית כשפתם של היהודים, ולא כשפתו שלו.[14]

לבסוף, יש לשים לב ללשונו של מלך הכוזרים. לאורך כל הספר, וגם לאחר התגיירותו, פונה המלך אל החבר בגוף שני, כאשר הוא מתייחס אל העם היהודי—"אתם," "לכם," וכדומה.[15] ניתן להסיק, אם כן, כי הגיור, אליבא דריה"ל, הוא קבלת מצוות גרידא, אך הגוי איננו הופך להיות חלק מעם ישראל.

השוני בין הגרים וישראל ושייכותו של הגר ב"עניין האלוהי"

לאחר שהוברר כי הגר אינו ממיר את לאומיותו, יש להבין במה הוא איננו שווה ליהודי על פי ריה"ל. לאחר שריה"ל מציין את חוסר השוויון של הגר "ולא יהיה שווה עמנו,"[16] הוא מחלק את המציאות לחמש מדרגות: דומם, צומח, חי, אדם, וישראל.[17] על פי חלוקה זו ייחודו של האדם על פני החי הוא "העניין השכלי," ואילו ייחודה של המדרגה החמישית, ישראל, על פני האדם הוא ב"עניין האלוהי." דבר זה מעלה את האפשרות כי, לדעת ריה"ל, לגוי (ולגר) אין כל קשר עם האל. ניתן למצוא סימוכין נוספים לרעיון זה בספר הכוזרי, אך מאידך במקומות אחרים בספר ניתן לראות גישה לפיה לגר **יש** קשר לאל. בדברים הבאים אציג את שתי הגישות המצויות בספר, ואנסה למתן את המתח בין המקומות השונים.[18]

את הדרתו של הגר מהעניין האלוהי ניתן לראות בכמה מישורים. המישור הראשון הוא ההתגלות האלוהית. ריה"ל אומר כי "לא ישתווה הנכנס לדת ישראל עם המיוחס, כי דווקא המיוחסים מוכשרים לנבואה,"[19] כלומר הגר לא יכול להיות נביא. מעבר לכך, במקום אחר אומר

13. *כוזרי* ב, יד.

14. *כוזרי* ב, סו–פא.

15. המקום היחיד בו מדבר המלך על היהודים בגוף ראשון מצוי בסוף המאמר הרביעי: "כמו שאנו אומרים: מחדש טובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" (*כוזרי* ד, כו). ליאו שטראוס רואה בדבר זה מפנה בעלילה, ראה Strauss, "Law of Reason," 73 n. 70. לדעתי, אין לייחס לדבר חשיבות מרובה, שכן המלך אומר כל יום את תפילותיהם של ישראל, ובתוך כך אומר משפט זה. אין כאן כל רמז לכך שהוא רואה עצמו כחלק מהעם היהודי במובן הלאומי.

16. *כוזרי* א, כז.

17. *כוזרי* א, לא–מג. לסקר תוהה מדוע לדעת ריה"ל יש הבדל בין הדת היהודית של ישראל המיוחסים וזו של הגרים, ראה Lasker, "Proselyte Judaism". להבנתי, הדבר פשוט—ההבדל בין ישראל לגרים הוא אונטולוגי, והוא דומה להבדל שבין בני האדם לבעלי החיים, ולכן הדת היהודית של ישראל המיוחסים איננה יכולה להתאים במלואה לגרים, כפי שהיא איננה יכולה כלל להתאים לבעלי החיים. בדבר זה יש כדי לחדד נקודה נוספת. לסקר טוען כי היהדות של הגרים דומה במובן מסוים לנצרות ולאסלאם, שכן שלושתן הן חיקוי לא מוצלח של היהדות, ואף שהיהדות ה"גרית" מוצלחת יותר, ראה Lasker, "Proselyte Judaism," 87–88. לדעתי, יש לראות את הדברים באופן אחר—היהדות איננה מתאימה כלל לגויים (בני אדם), והדת האידאלית בשבילם היא היהדות ה"גרית." הנצרות והאסלאם הן חיקוי לא מוצלח של יהדות זו.

18. על חלק מסתירות אלה (ועל אחרות, בהן איני רואה בעיה) עמד כבר קריסל. הוא גם עמד על כך, שעל אף שניתן להציע לסתירות אלה יישובים, ריה"ל בוחר להשאיר מתח בין הגישות: Howard Kreisel, *Prophecy—The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001), 141–47.

19. *כוזרי* א, קטו.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

ראשית, התגיירות הכוזרים מתוארת כדתית בלבד—"הכניסום **בדת** [*פי דין*] היהודים"[4]—כלומר, קיבלו את המאפיין הדתי של יהודים (דת במובן של חוק—*דין* בערבית). הכוזרים גם מכבדים (*תשריף*) את בני ישראל **המיוחסים** (*צרחאא*).[5] אהוד קרויניס הראה שריה"ל משתמש כאן במונחים ערביים המשמשים לציון הכבוד של שושלת משפחתית טהורת דם.[6] השימוש במונח זה —מיוחסים, *צרחאא* —חוזר במקומות נוספים בספר,[7] והדבר מדגיש את המחיצות שנותרו בין הכוזרים והיהודים, ולא את הקרבה שנוצרה. גם הדגשתה של העוצמה הצבאית אליה מגיעים הכוזרים ("התגברם על אויביהם וכובשם הארצות … ומה שהגיע אליו צבאם מן הריבוי עד מאות אלפים")[8] מדגישה את היותם לאום נפרד, שכן עוצמה צבאית היא בדרך כלל סממן לאומי.

ניתן לראות את ה"תורשתיות"[9] של העניין האלוהי, הסגולה המבחינה בין ישראל והעמים על פי ריה"ל, במקומות רבים בספר. הדבר בולט במיוחד בתיאור העברת הסגולה בתורשה מהאדם הראשון ועד לבני יעקב:

> אדם [הראשון] היה שלם לגמרי … והוא אשר קיבל הנפש בשלמותה, והשכל בתכלית מה שאפשר לטבע האנושי, והכוח האלוהי אחר השכל, רצוני לומר: המעלה אשר בה ידבק באלוהים רוחניים … והוליד בנים רבים, ולא היה מהם ראוי להיות במקום אדם אלא הבל … וכאשר הרגו קין … ניתן לו תחתיו שת, הדומה לאדם, והיה לו לסגולה ולב, וזולתו כקליפות ופסולת. וסגולת שת אנוש. וכך נמשך העניין עד נוח ביחידים שהיו לב … וכך מנוח ועד אברהם … והיה העניין האלוהי נמשך מן הזקנים אל הצאצאים … וסגולת אברהם מכל בניו יצחק … וסגולת יצחק יעקב … ובני יעקב כולם סגולה, כולם היו ראויים לעניין האלוהי … וזו היא תחילת חול העניין האלוהי בקהל … ואף אם היו בהם [בעם ישראל] ממרים מאוסים, מכל מקום הם בלי ספק סגולה, במובן שהם בטבעם ומזגיהם מן הסגולה, ויולידו מי שיהיה סגולה … ונראה כמו זה בעניינים הטבעיים, שהרי כמה בני אדם אינם דומים לאביהם כלל אבל הם דומים לסבם, ואין ספק כי הטבע ההוא והדמיון ההוא היה צפון בבן, אף על פי שלא נגלה לחוש.[10]

תיאור זה מסביר את מעבר הסגולה בתורשה, ובסופו אף מוסבר מדוע לפעמים הסגולה איננה נראית במונחים תורשתיים—הדבר תואם לתכונה המשותפת לילד וסבו, שאיננה נמצאת אצל האב, אף על פי שברור כי היא עברה דרך האב. כיוון שהלאומיות היהודית מוגדרת על ידי הסגולה, העניין האלוהי, וזו עוברת בתורשה, הרי שגיור אינו יכול להפוך את הגוי ליהודי גמור.[11]

יש לשים לב גם למה שחסר בתיאור—ארץ ישראל.[12] הכוזרים, למרות עוצמתם הצבאית, לא מנסים להגיע אליה, ואף לא נאמר שהם נכספים לארץ ישראל. הסיבה לכך היא שארץ ישראל היא

4. *כוזרי* ב, א; ושם גם "ונכנסו בדתם," "מחזיקים בדת היהודים."
5. *כוזרי* ב, א.
6. אהוד קרויניס, "רעיון העם הנבחר באלכתאב אלכ'זרי (ספר הכוזרי) ומקורותיו בתורת האמאם השיעי" (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב), 88–89; ושם, 196. נראה כי השימוש במילה *צריח* איננו עד כדי כך משמעותי, שכן כך רגיל רס"ג לתרגם "אזרח" בתפסיר, ואף אבן ג'נאח קושר בין שני השורשים *בכתאב אלאצול*, ערך זר"ח, וראה עוד: יהושע בלאו, *מילון לטקסטים ערבים יהודיים מימי הביניים* (ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, 2006), ערך *צריחי*. ריה"ל, אם כן, משתמש במונח מוכר לציון יהודי שאינו גר.
7. *כוזרי* א, קטו; ה, כג.
8. *כוזרי* ב, א.
9. שמתי מילה זו בתוך מירכאות, כיוון שהיא יוצרת הקשר מודרני, שריה"ל לא התכוון אליו, ולו מהסיבה הפשוטה שהוא לא הכיר את הביולוגיה ותורת התורשה המודרניות. כמו כן לא נראה לי כי ריה"ל התכוון כי ההבדל בין ישראל לעמים טבוע בחומר (ב-DNA למשל), אלא שהוא טבוע בנפש, דבר שכמובן הביולוגיה לא עוסקת בו.
10. *כוזרי* א, צה. את תורשתיות הסגולה ניתן לראות במקומות נוספים: א, מז; א, קג.
11. מכך נובע כי גם זרעו של הגר נשאר במדרגה נמוכה יותר, ואכן נראה שזו דעתו של ריה"ל. ראה: Lasker, "Proselyte Judaism," 78 n. 7.
12. ראה גם Lasker, "Proselyte Judaism," 80–82.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press

AJS Review 39:2 (November 2015), א–י
© Association for Jewish Studies 2015
doi:10.1017/S0364009415000343

ישראל בעמים כלב באברים

ישי גלזנר

אחד הציטוטים הידועים מספר הכוזרי הוא "ישראל בעמים כלב באברים," אמירה המסדירה את היחסים בין ישראל והעמים. אמירה זו מובנת בדרך כלל כאמירה סתמית, שעניינה לפאר את עם ישראל. מאמר זה יראה כי היחס של לב ואברים הוא יחס של שליטה, ומשמעותו היא שעם ישראל אמור לתווך את חוקי התורה עבור הגויים.

כידוע, לדעת רבי יהודה הלוי (ריה"ל) התורה מופנית רק כלפי עם ישראל, וכדברי מלך הכוזרים "תורתכם אינה כי אם לכם."[1] תורה זו כוללת, לדעת ריה"ל, שני סוגי חוקים: חוקים שכליים-הנהגתיים, שתכליתם שמירת הסדר החברתי, וחוקים אלוהיים שתכליתם התקרבות לאלוה. שני סוגים אלה של חוק אינם יכולים להתגלות, לפחות באופן מלא ושלם, על ידי השכל האנושי.[2]

דבר זה מעלה את השאלה, כיצד יכולים הגויים להגיע לחוקים טובים, וכיצד הם יכולים לפחות לשמור על הסדר החברתי. נראה כי הפתרון לבעיה זו הוא גיור, בו מקבלים הגויים את התורה. אמנם, גם הגרים אינם שווים ליהודים מלידה על פי ריה"ל. הגרים נשארים לאום נפרד, ותפקידם של ישראל הוא לתווך את התורה עבור העמים המתגיירים. תפקיד זה הוא שמתואר על ידי ריה"ל כ"לב," והוא בונה יחסים פוליטיים של מלך ונתינים בין ישראל והעמים.

הגיור כ"דתי" בלבד

הגר איננו הופך לחלק מעם ישראל. הגיור, לדעת ריה"ל, הוא קבלה של התורה בלבד, אך הוא איננו כולל מעבר מלאום ללאום.[3] הסיבה לכך היא שהלאומיות היהודית מוגדרת רק על ידי הסגולה, העוברת בתורשה, ולכן לא ניתן להצטרף ללאום היהודי.

מאמר זה מבוסס על פרק בעבודת המוסמך שלי, שנכתבה בהדרכתו של ד"ר ג'פרי מייסי ובסיועה הנדיב של קרן מילטון ושושנה שייר למחשבה מדינית יהודית. אני מודה לד"ר שלום צדיק שקרא טיוטה של המאמר, והעיר את הערותיו המועילות.

1. *כוזרי* א, כו. הציטוטים מהכוזרי במאמר זה לקוחים מספר הכוזרי בתרגום יצחק שילת (מעלה אדומים: שילת, 2010). כאשר סטיתי מתרגומו ציינתי זאת במפורש, וזאת בהסתמך על המקור הערבי במהדורת בנעט ובן שמאי—יהודה הלוי, *כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלל' ליל* (ירושלים: מאגנס והאקדמיה הלאומית למדעים, 1977).

2. החוק האלוהי כלל אינו יכול להתגלות בשכל, ראה *כוזרי* א, עט; ב, מח; ב, ס; ג, ז. השכל יכול לגלות את החוקים השכליים באופן כללי, אך לא את פרטיהם, ראה *כוזרי* א, יג; ג, ז, וראה גם את איגרתו של ריה"ל לר' שמואל נגיד מצרים: שרגא אברמסון, "מכתב רב יהודה הלוי על עלייתו לארץ ישראל," *קרית ספר* כט (1953): 140. לדיון על החוקים השכליים בהגותו של ריה"ל ראה Leo Strauss, "The Law of Reason in the Kuzari," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 13 (1943): 47–96; חנה כשר, "ההתמקדות ביחיד או ביחד: עיון משווה בין ר' יהודה הלוי ובין הרמב"ם," *עיון* לז (1988): 241–243; חיים קריסל, "ר' יהודה הלוי והבעיה של מוסר פילוסופי," בתוך *בין דת למוסר*, עורכים דניאל סטטמן ואבי שגיא (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1993), 171–183; Warren Z. Harvey, *Judah Halevi's Political Philosophy and Its Relevance for the State of Israel Today* (New York: Queens College Press, 2005); ישי גלזנר, "תפיסת החוקים במשנתו של ר' יהודה הלוי," בתוך *מחשבה מדינית יהודית-ישראלית*, עורכים דן אבנון ודוד פויכטונגר (ירושלים: מאגנס, טרם יצא לאור).

3. על חלק מההוכחות שאביא לכך כבר עמד לסקר. לדעתו, הגר איננו שותף מלא, לא בדת היהודית ולא בעם ישראל, Daniel J. Lasker, "Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi," *Jewish Quarterly Review* 81 (1980): 78. לדעתי, לעומת זאת, הגר אכן אינו שותף מלא בדת, אך הוא כלל איננו חלק מעם ישראל.

https://doi.org/10.1017/S0364009415000343 Published online by Cambridge University Press