

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות
ע"ש חיים רוזנברג

כו

מיתוס, ריטואל ומיסטיקה

מחקרים
לכבוד פרופ' איתמר גרינולד

עורכים
גדעון בוקק, רון מהגולין, ישי רוזן-צבי



אוניברסיטת תל-אביב • תשע"ד

הוועדה לפרסומים מדעיים

חיים א' כהן (יו"ר)

רונית מרוז

שלמה בונימוביץ

יובל שחר

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	ספר ראשון
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	ספר שני
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	ספר שלישי
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	ספר רביעי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	ספר חמישי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ה-1988	ספר שישי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	ספר שביעי
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	ספר שמיני
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	ספר תשיעי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	ספר עשירי
מחקרים במדעי האגדה, תשנ"ו-1996	ספר אחד-עשר
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	ספר שנים-עשר
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	ספר שלושה-עשר
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	ספר ארבעה-עשר
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	ספר חמישה-עשר
	ספר ששה-עשר -
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	שבעה-עשר
מדברים עברית, תשס"ג-2002	ספר שמונה-עשר
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	ספר תשעה-עשר
	ספר עשרים -
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות	עשרים-ואחד
חידושי זוהר - מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	ספר עשרים-ושניים
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	ספר עשרים-ושלושה
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	ספר עשרים-וארבעה
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	ספר עשרים-ואחמישה

עריכת לשון והכנה לדפוס: אביבה פלדמן

מסת"ב: 7-05-7456-965-978



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל-אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב
נדפס בדפוס צדוק-קינן

תוכן העניינים

9	גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן־צבי הקדמה
15	גדעון בוהק פרופסור איתמר גרינולד: מהאפוקליפטיקה אל המיסטיקה, ממדעי היהדות אל מדעי הדתות
	המיתוס וגלגוליו
31	שרה קליין־ברסלבי פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן
73	ישראל קנוהל אוליכומי וארמילוס, גלגוליו של מיתוס חורי באפוקליפסה היהודית
85	דלית רום־שילוני "ארמי אבד אבי" – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף
137	רון מרגולין פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות
250	Moshe Idel Mircea Eliade: Androgyne, Totality, and Reintegration
	מיתוס והיסטוריה
253	אהוד קריניס גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים־אמאמים מוקדמים)

307 מיכאל פ. מאך
**משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית
 בעת העתיקה**

361 ישי רוזן־צבי
הופעת הגוי בספרות חז"ל

מיתוס וריטואל

441 אדם אפטרמן
**"קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו":
 גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה**

481 שמואל לואיס
מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה

521 שרגא בר און
"גורל (המיוחס ל)הגר"א" – על שימושים מנטיים בתורה

מיתוס ומיסטיקה

585 רות קרא־איבנוב קניאל
לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי

655 גדעון בוהק
קטעים חדשים מספרות ההיכלות מגניזת קהיר

671 מנחם לורברבוים
מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית

710 **תקצירים באנגלית**

גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים – אמאמים מוקדמים)¹

אהוד קריניס

א. פתיחה

על פניו נראה שגלות עם ישראל היא תופעה שונה לחלוטין מתופעת היעדרות וההסתרות של האמאם המשיח השיעי המוכרת בכינוי גִ'יבֶה.² גלות עם ישראל היא תופעה מוחשית וניכרת, בעוד שהיעלמותו והיעדרותו של האמאם השנים-עשר של השיעה האמאמית היא תופעה סמויה שהמאמינים השיעים-אמאמים לברם מאמינים בוודאותה; הגלות היא תופעה קולקטיבית החלה על כלל ישראל, ואילו היעדרות היא תופעה אינדיווידואלית החלה על הדמות המנהיגה האחת של עדת המאמינים השיעית; הגלות, עניינה הוא הניתוק בין העם ובין הטריטוריה אליה הוא מתייחס כאל מולדתו וכאל מרכזו, בעוד שהיעדרותו של האמאם נסבה על ניתוק הזיקה הישירה והשוטפת, שהתקיימה בעבר, בין מנהיג העדה השיעית ובין נאמניו; הגלות נתפסת כמעבר מקיום סביב מרכז מדיני ודתי לקהילות מפוזרות ללא מרכז שכזה;

1 אני מודה לפרופ' איתן קולברג ופרופ' מאיר מ. בראשר על שקראו את טיוטת המאמר והעירו את הערותיהם עליה. ספר הכוזרי נכתב על-פי כללי התעתיק המקובלים בערבית-היהודית של ימי-הביניים. כדי לשמור על אחידות התעתיק, תעתיקתי גם את המובאות מן המקורות השיעים לאורך המאמר על-פי אותם כללים. בהשוואה לכללי התעתיק הנהוגים בימינו, התעתיק המקובל בערבית היהודית מתייחד בכללים הבאים: ג' = ג', ח' = כ', ע' = ג, י' = ע, – בהתאם ל'כסא' (כְּרִסִי) שלה (נשמטת לגמרי בהופעתה ללא ה'כסא' כגון בסיומות של המלים). עוד בעניין התעתיק: יש לתת את הדעת על תופעות ייחודיות לערבית היהודית הכרוכות בשילוב האופייני לכותבים בשפה זו בין הערבית לעברית כגון נטייתם להקדים את 'אל' הידיעה הערבית למלה בעברית (כגון: אלגלות = הגלות).
2 מונח בערבית שבהקשר הנידון מכיל בתוכו את המשמעויות של היעלמות, היעדרות וההסתרות של האמאם כאשר הן שלובות וארוגות זו בזו. לאורך המאמר אני משתמש בד"כ ב'היעדרות' כתרגום מקוצר למונח הרב-משמעי של הגיבה.

בעוד שההיעדרות נתפסת כמותירה את העדה ללא מנהיגה המובהק, מבלי שחל בהכרח שינוי משמעותי כלשהו בריכוזיה של העדה ובפזורה הגאוגרפית. מעבר להבדלים המשמעותיים הללו, הרי שממערף הציפור, בולט קו של דמיון כללי בין הגלות בתולדות עם ישראל לבין היעדרותו של האמאם בתולדותיה של הקבוצה השיעית המרכזית, השיעה האמאמית (אִמַּאמִּיָּה). שתי התופעות כאחת ממושכות ובלוטות ביותר בתולדותיהן של שתי קבוצות אלה. בתודעה הקולקטיבית של שתי הקבוצות המצב נחשב כא־נורמאלי ונתפס כקרע במהלך ההיסטורי התקין של הקבוצה, כמצב מעבר זמני שאין ליחס לו מציאות של קבע, ועם זאת הוא הופך למציאות דומיננטית ומתמשכת, המטילה את צילה על תנאי קיומה של הקבוצה וצובעת אותם בצבעים המייחדים אותה ומעצבים את זהותה. כך הוא, הן בתודעתן העצמית של הקבוצות הנידונות הן בתודעת הקבוצות הסובבות אותן. לפיכך, בהקשר של התודעה ושל תרגום התופעה לכלל מסר תיאולוגי, יש מקום, לדעתי, להשוואה בין גלות עם ישראל כתופעת־יסוד בתודעה היהודית, ובין היעדרות האמאם כתופעת־יסוד בתודעה השיעית.

מאמר זה יעסוק, אם־כן, בגלות עם־ישראל ובהיעדרות האמאם השיעי, לא כתופעות היסטוריות, אלא כתפיסות תיאולוגיות.³ בגוף המאמר אנתב את הדיון להשוואה בין תפיסת הגלות ביצירתו של נציג חשוב אחד של המחשבה והיצירה

3 אין בכך כדי להמעיט בערכן של תופעות אלה כתופעות היסטוריות. היעדרות האמאם השנים עשר היא בגדר תופעה היסטורית, לא רק בשל השאלה השנויה במחלוקת: האם השאיר אחריו האמאם האחד עשרה צאצא כלשהו, אלא בעיקר בשל הממדים ההיסטוריים שהוענקו להיעדרות בספרות השיעית כגון קביעת נקודת הפתיחה שלה לשנת 260 לספירה המוסלמית (873-874 לספירה הנוצרית) וקביעת ההבחנה בין שתי תקופות של ההיעדרות – התקופה הראשונה (שמאוחר יותר הוענק לה הכינוי "ההיעדרות הקטנה") שנסתיימה בשנת 329 (940-941) והתקופה השנייה (שמאוחר יותר הוענק לה הכינוי של "ההיעדרות הגדולה") הנמשכת מאז ועד היום. על ההיבטים ההיסטוריים של היעדרות האמאם בשיעה האמאמית ראו: סצ'דינה, 1981, עמ' 82 ואילך; מודרסי, 1993, עמ' 75 ואילך; ארג'ומנד, 1997; ארג'ומנד, 2003; קלם, 2003; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "גיבה" (ס. א. ארג'ומנד). בהקשר הזה יש להסתייג מניסיונו של גרשם שלום למתוח קו של הקבלה ודמיון בין המשיחיות הנוצרית והמשיחיות השיעית כמושתתות, על־פי דבריו, על "דמות אדם ממשית"; על דמותם של "אישים שהיו קיימים פעם, הם בעלי תכונות ברורות של אישי אדם וזה בדיוק מה שחסר לדמות המשיח היהודי" (שלום, 1975, עמ' 171-172). דמותו של האמאם המשיח כפי שהוא עולה מן הספרות השיעית הינה נסתרת במהותה, דמותו של מי שמלכתחילה לא נתגלה בפרהסיה, אלא לכל היותר ליחידים ולקבוצות מצומצמות של נאמנים ארוקים. בהתאם לכך, תיאוריו של האמאם הנעלם בספרות השיעית הם טיפולוגיים בעיקרם ואין בהם מאפיינים של אישיות היסטורית מוכרת.

היהודית של ימי הביניים לבין תפיסת היעדרות האמאם כפי שהיא מוצגת בידו שני נציגים ידועים של הספרות השיעית-אמאמית המוקדמת. הנציג היהודי בדיון ההשוואתי שלהלן הוא יהודה הלוי (מ. 1141), מחברה של חטיבת היצירה הפיוטית הבולטת של השירה העברית בתקופה זו, ומחברו של החיבור התיאולוגי-פולמוסי "כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלד'ליל" (ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלת' או 'ספר המענה והראיה לדת המושפל'), הידוע בכינויו "ספר הכוזרי".⁴ הנציג האחר של השיעה האמאמית הוא מֶחְמַד בן אבראהים אלנַעֲמַאני, המוכר גם בכינוי אבן אבי זינב (מ. 971 בקירוב), שנראה כי חיבורו "כתאב אלגיבה" (ספר היעדרות), המוקדש לנושא היעדרות האמאם, הוא החיבור היחיד מפרי עטו שהגיע לידו.⁵ הנציג השני של השיעה האמאמית הוא מֶחְמַד בן עלי אֶבְן פֶּאבּוּוּיה המוכר בכינוי אלצדוק (מ. 991), מחבר פורה מאוד, שמקצת מחיבוריו הגיעו לידינו, אשר הקדיש לנושא היעדרות האמאם חיבור מיוחד המוכר בכותרת: "כמאל אלדין ותמאם אלנעמה פי את'באת אלגיבה וכשף אלחירה" ('השלמת הדת והתמלאות החסד האלוהי בכיסוס היעדרות והסרת המבוכה').⁶ הבחירה למקד את הדיון במחברים אלה אינה מקרית – תיאור גלות ישראל והשאיפה להיגאל ממנה תופס מקום מרכזי בכתיבתו של יהודה הלוי. הגלות על השאיפה להיגאל ממנה היא ללא ספק אחת התמות הדומיננטיות בשירתו.⁷ ואילו במה שנוגע לספר הכוזרי, אף-על-פי שמהיבט הכמותי, העיסוק בסוגיית הגלות אינו תופס בו מקום רב במיוחד, הרי שיהודה הלוי מקדיש לדיון בגלות ולזיקתה לגאולה כמה מן הקטעים העזים והמטלטלים

4 נוסח החיבור בערבית היהודית ראה אור לראשונה בעריכתו של הרטויג הירשפלד (ליפציג, 1887), ופעם נוספת בעריכת דוד צבי בנעט וחגי בן שמאי (ירושלים, 1977). ההפניות לאורך המאמר הן לטקסט של מהדורת בנעט-בן שמאי, על-פי העימוד ומספרי השורות של מהדורת הירשפלד (מצוין להלן תחת הקיצור 'היר') אשר הוכנסו לתוך מהדורת בנעט-בן שמאי.

5 על אודות מחבר זה וחיבוריו ראו: בר-אשר, 1999, עמ' 63-64; ניומן, 2003, עמ' 95-96. מקורות מאוחרים מייחסים לאלנעמאני פירוש קוראן קצר שהגיע לידינו, חיבור שאינו נזכר ברשימת החיבורים המיוחסים לאלנעמאני, במקורות השיעים המוקדמים ביותר.

6 במקצת ממהדורותיו הישנות החיבור הזה מופיע תחת כותרת שונה במקצת: "אכמאל אלדין ואתמאם אלנעמה". ראו: אמיר-מועזי, 1994, עמ' 154, הע' 100. על אודות אבן באבויה ראו: אנציקלופדיה איראניקה, הערך "אבן באבויה", עמ' 2-4 (מ. מקדרמוט); אנציקלופדיה של האסלאם (מהדורה שנייה), הערך "אבן באבויה", עמ' 726 (א. א. א. פאיזי).

7 ראו: שירמן, 1996, עמ' 448-449. אליבא דיצחק בער (בער, 1980, עמ' לא): "שום יהודי לפני ר' יהודה הלוי לא נתן ביטוי עמוק כל-כך למרי הכיסופים לציון, ביטוי המזעזע אופקי עולם היסטוריים".

ביותר של הדיאלוג בחיבור, והכוונה כאן במיוחד למהלכים הדיאלוגיים בכוזרי א, קיא-קטו; ב, כב-כד; ב, כח-מד ו-ד, כ-כג. קטעים אלה ממחישים עד כמה נושא זה הוא בנפשו ובמחשבתו של המחבר.⁸ מעבר לכך, יהודה הלוי מתאים במיוחד לשמש כנציג היהודי בבחינה ההשוואתית שבה עוסק חיבור זה על-רקע הזיקה הרחבה והעמוקה של הגותו להגות השיעית המוקדמת, ההגות שאלנעמאני ואבן באביה הם מן הנציגים המובהקים שלה. זיקה זו נידונה במחקר בהרחבה זה מכבר.⁹ במחקר קודם עמדתי בהרחבה על זיקתם של רעיון העם הנבחר ושל אופני עיצובו בספר הכוזרי לעולם המושגים של התיאולוגיה השיעית המוקדמת, הן זו של השיעה האמאמית הן זו של השיעה האסמאעילית. שם הצבעתי על קיומה של זיקה ישירה בין עיצוב של מעמדו של עם ישראל כעמו הנבחר של האל ובין עיצוב מעמדם של הנביאים והאמאמים כנבחרי האל בספרות השיעית המוקדמת. במאמר הנוכחי אין בכוונתי לטעון לעניין קיומה של השפעה ישירה של המקורות השיעיים על עיצוב גישתו של יהודה הלוי בסוגיות של הגלות והגאולה.¹⁰ הערך המוסף, השמור לדיון שלהלן, הינו בחידוד ובליבון של היבטים שונים של תפיסת גלות ישראל ושל תפיסת היעדרות האמאם כתפיסות תיאולוגיות חשובות בהגותם של המחברים הנידונים. חידוד וליבון אלה, על-פי הערכת, אפשר להם שיושגו ביתר עוצמה ובהירות בדיון ההשוואתי שאציע כאן.¹¹

הקורא העברי אינו נזקק, כמדומני, להצגה מקדימה של יהודה הלוי ויצירתו, מה שאין כן בנוגע למחברים השיעיים וליצירותיהם. באופן מכליל ביותר אציין כאן שהספרות השיעית-אמאמית המוקדמת (מאות: שמינית-אחת עשרה) נעה

8 יש לתת כאן את הדעת גם לכותרת הרשמית שהעניק יהודה הלוי לחיבורו: "ספר המענה והראיה למען הדת המושפלת". הכותרת מתייחסת למצבו של עם ישראל בתקופת הגלות כאל "הדת המושפלת". ראו בהקשר הנידון הערכתו של יצחק בער (בער, 1980, עמ' כח) לפיה: "ר' יהודה הלוי הוא הראשון מאז אובדן העצמאות המדינית שהבעיה ההיסטורית של הגלות משמשת אצלו נושא להסבר עיוני".

9 ראו: פינס, 1980; קריניס, 2008 (מהדורה אנגלית של עבודת דוקטורט זו מצויה בשלבי הכנה מתקדמים ויש לקוות שתראה אור כספר בקרוב).

10 יחד-עם-זאת, מה שנתברר עד כה במחקר על אודות החשיפה הרחבה יחסית של ספר הכוזרי לתפיסות ולמושגים שיעים אינו מתיר מקום רב לספק בכך שיהודה הלוי הכיר את התפיסה השיעית המרכזית על אודות היעדרות האמאם, ולא באפשרות שהיכרותו זו הותירה את חותמה על נקודות מספר בדיונו בתופעת הגלות בחיבורו זה. ראו הערותיי בעניין זה לאורך המאמר.

11 למותר לציין, שאינני מתיימר למצות כאן את העיסוק בתפיסת הגלות אצל יהודה הלוי, ואף לא את תפיסת היעדרות האמאם בשיעה. כוונתי כאן היא להתמקד בהארתן של תופעות אלה מזוויות השוואה אחדות.

על שני צירים עיקריים: הציר של החשיבה הסכולסטית מן הסוג הנתון להשפעתו של הזרם של הכלאם המעתזלי על תפיסת העולם התיאולוגית המיוחדת לזרם זה, תפיסה שהיא אוניברסאלית ורציונליסטית ביסודה. המחברים השיעים שבחרו בכיוון חשיבה זה אימצו לעצמם את דרכי הביטוי האופייניים לחיבורי הפלאם: חיבורים בעלי מבנה דיאלקטי המעלים קושיות ומפרקים אותן, ובהם המחבר מציג באופן ישיר את עמדותיו שלו או את עמדות הקבוצה, שעמה הוא מזוהה תוך פולמוס מתמיד עם עמדות המיוחסות לקבוצות ולמחברים יריבים.¹² הציר השני הוא הציר של החשיבה המסורתית, חשיבה המתייחסת למגוון הרחב של אמונות שהיו רווחות בעולם של האסלאם המוקדם, ומעבדת אותן באופן הנוטה ביותר לכיוון הכיתתי, המצביע על השיעה כעל מחנה מצומצם ונבחר, שלו בלבד נתון החסד האלוהי.¹³ המחברים השיעים שפנו לכיוון זה אימצו לעצמם את דרכי הביטוי האופייניות לספרות המסורת המוסלמית: החומרים מאורגנים ומוצגים בצורה של חֲדִית: מסורת העוברת בשלשלת של מוסרים (שהמחבר הוא האחרון שבהם) עד שהיא מגיעה אל מקורה, שבמקרה השיעי הוא נביא האסלאם מֶחְמַד או אחד מן האמאמים של הזרם השיעי-אמאמי. המסורת עצמה מנוסחת על פי רוב באופן תמציתי ופסקני, הבא להמחיש את סמכותה המוחלטת של האישיות לה היא מיוחסת – הנביא או האמאם. בסוגות השונות המבוססות על צורת החדית' (אוספים הממיינים את המסורות על-פי קריטריונים שונים, אוספים כלליים, פירושי קוראן ועוד), המחבר מופיע כמסדר בלבד של המסורות השונות, אך למעשה שמור לו תפקיד נכבד, לא רק מצד ההכרעות הכרוכות בליקוט וסידור החומר, אלא שלעיתים הוא מרשה לעצמו להציע דברי פרשנות והבהרה למסורות גופן.¹⁴

במה שנוגע לעיסוק בתפיסת היעדרות, יש הבדל יסודי בין תפיסת היעדרות האמאם העולה מן הספרות של האסכולה המסורתית של השיעה האמאמית, לבין תפיסת היעדרות שעולה מספרות האסכולה הסכולסטית של זרם שיעי זה. בעוד שתפיסת היעדרות של האסכולה המסורתית היא תפיסת משבר מובהקת, האסכולה הסכולסטית נוקטת בכל האמצעים המצויים ברשותה כדי להציג את היעדרות כהמשך רציף למה שהתחולל לפניו ולא כמשבר.¹⁵ כפי שניווכח להלן, תפיסת

12 מדלונג, 1970, עמ' 12-29; מקדרמוט, 1978; מודרסי, 1993, עמ' 109 ואילך.

13 אמיר-מועזי, 1994, עמ' 13-19.

14 קולברג, 1983, עמ' 299-307; אמיר-מועזי, 1994, עמ' 19-22.

15 הפער העמוק הזה בין תפיסת היעדרות כמשבר בספרות המסורתית השיעית-אמאמית ובין מהלכי ההרמוניזציה בעניין זה, האופייניים לספרות הסכולסטית של אותו זרם, טרם זכה לדיון הראוי לו בספרות המחקר. מדובר בייחוד בהבנת החשיבות של מרכיב המשבר בתפיסת היעדרות של החוגים המסורתיים, עניין שיזכה לאפיון ולהדגשה בגוף הדיון

הגלות ביצירתו של יהודה הלוי היא תפיסת משבר, ולפיכך לצורך הדיון ההשוואתי בינה ובין תפיסת ההיעדרות השיעית, תפיסת ההיעדרות הרלבנטית היא זו שעוצבה בספרות החדית' השיעית-אמאמית, ולא זו שעוצבה בספרות הסכולסטית של זרם זה. בהתאם לכך, החיבורים שבהם אסתייע להצגת העיצוב התיאולוגי השיעי של תפיסת היעדרות האמאם – "כתאב אלג'יבה" של אלנעמאני ו"כמאל אלדין" של אבן באבויה – הם אוספי חדית' הנותנים ביטוי להשקפות הרווחות בקרב הזרם המסורתי של השיעה האמאמית המוקדמת.¹⁶ זרם זה הוא הזרם החיוני והיצירתי יותר, והיה גם הדומיננטי והפורר יותר בשלבים המוקדמים הפורמטיביים של התפתחות השיעה האמאמית ועיצוב עולמה הרעיוני.¹⁷ חיבורו של אלנעמאני שנתחבר באמצע המאה העשירית, עשור אחד או שניים לפני חיבורו של אבן באבויה,¹⁸ מתבלט במיקוד, בעומק התיאולוגי ובעוצמה הרגשית שהוא מעניק לתפיסת היעדרות האמאם

של מאמר זה. על תפיסת היעדרות האמאם כפי שעוצבה בקרב החוגים של התיאולוגים הסכולסטיקנים השיעים-אמאמיים למן סוף המאה התשיעית ואילך, המשוקעת בעולם המושגים של הכלאם, ראו: מקדרמוט, 1978, עמ' 126-132; סצ'דינה, 1981, עמ' 149-109; מודרסי, 1993, עמ' 125; ארג'ומנד, 1996, עמ' 553 ואילך; ארג'ומנד, 1997, עמ' 10-7; ארג'ומנד, 2003, עמ' 121-124.

16 על תפיסת היעדרות האמאם כפי שעוצבה בקרב החוגים המסורתיים של השיעה האמאמית ראו: סצ'דינה, 1981, עמ' 78-108 (סקירה הנסמכת בעיקר על חיבורו של אלטוסי ופחות על חיבוריהם של אלנעמאני ואבן באבויה); אמיר-מועזי, 1994, עמ' 99-123; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 403-460 (חוקר חשוב זה מתמקד במחקריו בהיבטים האזוטריים של תפיסת היעדרות האמאמית). באשר לכמאל אלדין, אעפ"י שהתוכן של החדית' השיעי תופס את החלק המרכזי בחיבור זה, הרי שהמחבר הקדים לחלק זה פרקי מבוא משלו ומשל מחברים אחרים (כמאל אלדין, עמ' 4-127), הבנויים על-פי המתכונת והתכנים של האסכולה הסכולסטית. ראו לעניין זה: ארג'ומנד, 1996, עמ' 554-559. נוסף לכך, שזר אבן באבויה לתוך חיבורו סיפורים ארוכים ממסורות חוץ-שיעיות ביחס לאישים מאריכי החיים (כמאל אלדין, עמ' 552-638). ראו לעניין זה: שטרן וולצר, 1971. התרכובת הזו של כמאל אלדין מאפיינת יפה את דמותו של אבן באבויה כאיש הרנסנס של הספרות האמאמית המוקדמת – מחבר שנטה לכיוון התיאולוגי-סכולוטי ולכיוון הספרותי בנוסח האדב הערבי, וזאת לצד היותו בראש ובראשונה הנציג הגדול האחרון של האסכולה המסורתית השיעית-אמאמית. ראו לעניין זה: אמיר-מועזי, 2011, עמ' 170, הע' 2, 450. מודרסי, 1984, עמ' 151, 153; אמיר-מועזי, 1994, עמ' 13-22.

18 על-פי דבריו של נעמאני (כתאב אלג'יבה, עמ' 157), הוא חיבר את חיבורו זה שמונים שנה ויותר לאחר היעלמו של האמאם, ומכאן שהספר נתחבר בשנת 340 לספירה המוסלמית (951-952) או מעט מאוחר יותר. ראו בעניין זה: מודרסי, 1993, עמ' 97, הע' 234. על המועד המשוער של כתיבת חיבורו של אבן באבויה ראו: מודרסי, שם, עמ' 97-98; סצ'דינה, 1981, עמ' 106. על-פי קלם (קלם, 2003, עמ' 138, הע' 3, 152) אבן-באבויה השלים את חיבורו הנידון סמוך לשנת 980.

השיעית. ההבניה של ההיעדרות כמשבר וכמבחן בעבור המאמינים השיעים מקבלת בחיבור זה את הניסוח החרף ביותר והמעמיק ביותר. מבחינות אלה, חיבורו של אלנעמאני עולה בערכו לא רק על חיבורו של אבן באבויה, אלא גם על החיבור רב המוניטין שהוקדש לנושא זה: "כתאב אלגיבה" של מחמד בן אלחסן אלטוסי (מ. 1067) ונתחבר כמאה שנה מאוחר יותר.¹⁹ חיבורו של אבן באבויה מצטיין בהבניה רחבה ומקיפה של תפיסת היעדרות האמאם. בולטים בו המגמה לאשש את דוקטרינת ההיעדרות השיעית מכיוונים רבים ומגוונים והמאמץ להעניק לה פרספקטיבה היסטורית רחבה ביותר, פרספקטיבה הנעדרת בעיקרה מחיבורו של אלנעמאני. מנקודת-מבט כוללת, ניתן להתייחס אל שני החיבורים הללו כמשלימים זה את זה: רוחב היריעה והגיוון המאפיינים את חיבורו של אבן באבויה מפצים על החסרים ועל הפערים שבהצגת ההיעדרות בחיבורו של אלנעמאני; בעוד שהמיקוד והעומק אצל אלנעמאני מצילים את תפיסת ההיעדרות השיעית מטשטוש הקווים המיוחדים לה, טשטוש הנוצר לעיתים בחיבורו של אבן באבויה עקב ריבוי זוויות הראייה ורוחב היריעה המוגזם המציינים חיבור זה. בהצטרפם יחדיו, חיבוריהם הנידונים של אלנעמאני ואבן באבויה מעניקים לתפיסת היעדרות האמאם בספרות התיאולוגיה השיעית-אמאמית את ניסוחה המוקדם המלא, המספק את צרכינו כאן.²⁰

19 תרומתו של אלטוסי מתמקדת בשילוב של קווי הטיעון וההסבר של הספרות הסכולסטית השיעית-אמאמית עם אלה של ספרות החדית' המסורתית של זרם זה בכל מה שנוגע להצגת ההיעדרות של האמאם השנים עשר ולהשלכותיה. ראו בהקשר זה: סצ'דינה, 1981, עמ' 72, 81-82, 110, 149; ארג'ומנד, 1996, עמ' 564-568; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "גיבה", עמ' 343. למודל המשולב הזה של אלטוסי, נמצא כאמור תקדים בחיבורו של אבן באבויה. מעבר-לכך, החלק בחיבורו של אלטוסי המוקדש לביסוס המסורתי של תפיסת היעדרות האמאם כתפיסה תיאולוגית הוא דל ומצומצם ביחס למה שמצוי בעניין זה בחיבוריהם של אלנעמאני ושל אבן באבויה. סצ'דינה קובע כי חיבורו של אלטוסי מכיל את כל הנקודות המרכזיות שהעלו מחברי הזרם המסורתי לביסוס תפיסת ההיעדרות. קביעה זו הינה בעייתית, בלשון המעטה, לנוכח המודעות של סצ'דינה עצמו באשר לגישה הסלקטיבית שבה נקט אלטוסי בבואו לברור את המסורות הראויות לאזכור מתוך המצאי שעמד לרשותו בחיבוריהם של קודמיו. ראו: סצ'דינה, 1981, עמ' 149. על גישתו הסלקטיבית של אלטוסי כגישה המסלקת חלק ניכר מן המאפיינים של תפיסת ההיעדרות המסורתית ראו: אמיר-מועזי, 1994, עמ' 13, 17-18 והע' 80 בעמ' 151; ארג'ומנד, 1996, עמ' 565-566.

20 לסקירה של הספרות האמאמית המוקדמת המוקדשת לסוגיית הגיבה ראו: אמיר-מועזי, עמ' 101-103; אנציקלופדיה איראניקה, הערך 'אסכטולוגיה – בשיעה האמאמית', עמ' 576א (מ. ע. אמיר-מועזי).

ב. התאמה ונתק

אחד מהקווים המעניינים המציינים את הגותו של יהודה הלוי בספר הכוזרי, הוא הטענה בדבר קיומה של התאמה יסודית בין ארץ־ישראל כארץ הנבחרת ובין עם ישראל ואבותיו כנבחרת האל. בסעיף ג, עג החבר היהודי מציין את עם ישראל בבחינת 'מבחר' (צפנה)²¹ ואת ארץ־ישראל כשניים מתוך הנתונים המיוחדים הקבועים בכוח בבריאה ובהיסטוריה מראשיתה, ומתגלים בפועל רק במהלכה של ההיסטוריה.²² קודם לכן, במהלך הדיאלוג, החבר היהודי מצביע על זיקת ההתאמה בין נבחרת האל בבחינת 'מבחר הברואים' ובין ארץ־ישראל המיוחדת בארצות, כעל זיקה המתקיימת מראשית ההיסטוריה, מאז האדם הראשון כנבחר האל הראשון; כעל זיקה שהונחלה והועברה בקורשוסלת של נבחרים יחידים עד לדורם של בני יעקב, ומהם והלאה הפכה לנחלתם של כלל יוצאי חלציו של יעקב־ישראל.²³ זיקת ההתאמה המוקדמת בין נבחרת האל לבין הארץ הנבחרת על שני שלביה ההיסטוריים העוקבים, שלב שושלת היחידים ושלב הקיום הקולקטיבי כעם, מומחשת כאן באמצעות שני משלים חקלאיים. המשל אחד נסב על אודות אברהם – הגירתו ממקום הולדתו אל ארץ ישראל נמשלת להעברת שורש של עץ נושא פרי מן המדבר, שבו היה יבש, לאדמה המיוחדת המותאמת לו, ורק לאחר ההעברה יכול היה להשלים את תכליתו

21 המונח "צפנה" שהוא מן המונחים המרכזיים של ספר הכוזרי, הוא מונח שיעי מובהק (ראו בעניין זה: פינס, 1980, 167-172; קריניס, 2008, עמ' 60-64). יהודה אבן תיבון, המתרגם הראשון של ספר הכוזרי, תירגם מונח זה באמצעות המונח המקראי "סגולה" ובעקבותיו נמשכו המתרגמים הבאים – יהודה אבן שמואל ויוסף קאפח. ואילו העיון בשירתו של יהודה הלוי מראה שמבחינתו של המחבר, המקבילה המקראית למונח הערבי־שיעי "צפנה" היא המלה "מבחר" (ראו: שירי הקודש, כרך ג', עמ' 796, טורים 106-107; כרך ד', עמ' 920, טור 2).

22 כוזרי ג, עג: היר' 222, שו' 14-23. דברי החבר כאן מובאים כפרשנות למאמר הז"ל אודות "שבעה דברים נבראו קודם לעולם" (שאופן הבאתו כאן אינו תואם את גרסאותיו המוכרות לנו מן הספרות התלמודית והמדרשית). החבר היהודי נגרר כאן אחר נוסח המדרש, ומציין רק את ירושלים, ולא את ארץ־ישראל כולה, כמקום שייחודו נקבע קודם למאמר הז"ל הנידון; אך מן ההשקפה הכוללת, המקבלת ביטוי במקומות אחרים לאורך ספר הכוזרי, עולה שהייחוד המוקדם הזה חל על ארץ ישראל בכללה ולא על ירושלים בלבד (ראו הדיון כאן בהמשך).

23 כוזרי א, צה: היר' 44, שו' 11 ואילך; ב, יד: היר' 78, שו' 6 ואילך. וראו במיוחד הניסוח המתייחס לארץ ישראל כאל 'הרקע המותאמת למבחר' ("אלתרבה אלמשאכלה ללצפנה") ב-ב, נ: היר' 110, שו' 28-112, שו' 4. על הרקע השיעי של תפיסה זו ראו: קריניס, 2008, עמ' 47-53.

והתפתח לכלל עץ נושא פרי.²⁴ השני הוא "משל הכרם" ובו יחס ההתאמה בין ארץ ישראל לעם ישראל נמשל ליחס שבין חלקה הררית מסוימת לבין כרם המצליח רק בה. המשל הזה שם את הדגש על המעשים ועל המצוות התלויים בארץ, שהם כחוט המקשר בין עם ישראל כ'מבחר' (אלקום אלדין הם אלצפוח), המהווה את 'הייחוד הראשון' (אלכ'צוציה אלוליי), ובין ארץ ישראל המהווה את הייחוד הנוסף המשלים את הראשון.²⁵ בחלק המסיים של הספר, היחס הזה של התאמה וחיבור מאופיין באמצעות ההמשגה של הזיקה השוררת בין 'השכינה הנסתרת' (אלסכינה אלכ'פיה), שהיא בגדר נתון פוטנציאלי מתמיד הקבוע בישותו של כל 'ישראלי טהור מוצא' (אסראלי צריח),²⁶ לבין 'השכינה הנגלית לעין' (אלסכינה אלט'אהרה עיאנא) המממשת את הפוטנציאל הגלום בשכינה הנסתרת אך ורק בארץ הנבחרת ובמצוות שאינן נשלמות אלא בה.²⁷

ספרות החדית' השיעית-אמאמית המוקדמת, בחיבוריה המרכזיים כגון "כתאב אלכאפי" לְמַחְמַד בן יַעֲקֹב אַלְכַּלְבִּינִי (מ. 941), נותנת מקום חשוב לתיאור היחס בין נבחרי האל, הנביאים והאמאמים, ובין העדה השיעית הנבחרת כיחס של התאמה המתבססת על נתונים מוקדמים. נתון ידוע אחד הוא הנתון החומרי-פרימורדיאלי של הטיט (טינה) הקדמוני שנלקח מתחת לכיסא הכבוד. חברי העדה השיעית הם ה'מקום' (מֻצָ'ע), 'בני הבית' (אַהֶל) ו'נושאייהם' (חמאלה) של נבחרי האל המנהיגים, כיוון שנבראו מאותו חומר פרימורדיאלי שממנו נבראו נבחרי האל, הנביאים והאמאמים, או מחומר הקרוב לו במהותו. על-פי תפיסה זו, לבבותיהם של נאמני השיעה נוהים אחרי האמאמים, כיוון שנבראו מחומר משותף.²⁸ נתון חשוב אחר הוא הנתון הטרומס-היסטורי של ה'ברית' או של ה'שבועה' (מית'אק), שבה הושבעו כלל נאמני השיעה עוד בשלב קיומם המוקדם כ'גרגרים' (ר'ד) בחלציו של אדם הראשון.²⁹

24 כוזרי ב, יד: היר' 80, שו' 15-21. השו': ב, טז: היר' 82, שו' 8-9.

25 כוזרי ב, יב: היר' 76, שו' 21-27. השו': ד, יז: היר' 260, שו' 21-24.

26 ראו: קריניס, 2008, עמ' 88-89, 104, 106-107, 185-186, 209, 245-246 למונח 'צריח' ומשמעותו בספר הכוזרי.

27 כוזרי ה, כג: היר' 356, שו' 15-24.

28 כתאב אלכאפי, כרך 1, עמ' 389, מס' 2; 402, מס' 5; 436-437, מס' 2; 438, מס' 9; כרך 2, עמ' 6-1, מס' 6. וכן: רובין, 1975, עמ' 99; קולברג, 1988, עמ' 31, 48, הע' 49; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 153-158, 210-211.

29 שם, כרך 1, עמ' 401, מס' 3; 412, מס' 4; 413, מס' 4; 422-423, מס' 53; 426, מס' 74; 436, מס' 1; 438, מס' 9; 451, מס' 39. התפיסה הזו מתקשרת במיוחד עם הפרשנות השיעית למעמד המתואר בקוראן 7, 172. ראו בהקשר זה: אמיר-מועזי, 1994, עמ' 34, עמ' 196, הע' 391; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 149-151, 257-258; בראשר, 1999, עמ'

על-פי התפיסה השיעית-אמאמית, שבועה ראשונית זו והמרכיב החומרי של הטיט הקדמוני, הנסמך לה, הם הגורמים הראשיים הקובעים את ההתאמה והחיבור בין הנביאים והאמאמים לכיין עדת נאמניהם השיעית בכחינת פרה-דסטניציה המחלקת ומפרידה מראש את האנושות בין מחנה המאמינים למחנה הכופרים.³⁰

ההעמדה בספר הכוזרי של הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל על יחס של התאמה מוקדמת;³¹ וברומה לכך, העמדת הקשר בין העדה השיעית לאמאמים מנהיגיה על יחס דומה של התאמה מוקדמת,³² הם המהלכים הרעיוניים המקדימים, המעניקים לתפיסת גלות עם ישראל ביצירתו של יהודה הלוי ולתפיסת היעדרות האמאם בספרות השיעית המוקדמת את החריפות האקוטית ואת החומרה המיוחדת של נתק. בהיבט הזה, של ראיית היעדרות האמאם כנתק, מתבלטת תרומתו המעמיקה של אלנעמאני לעיצוב התיאולוגי של תפיסת הגיבה השיעית. המחברים השיעים מאוחדים בהבחנה בין שתי תקופות של היעדרות האמאם המשיח. התקופה הראשונה שנמשכה ממות האמאם האחר-עשר, אביו של האמאם השנים עשר, בשנת 260 לספירה המוסלמית (873-874) ועד לשנת 329 (940-941), היא תקופה שבה נשמר הקשר בין האמאם המסתתר לעדתו, הן באמצעותם של מתווכים שונים שהבולטים והרשמיים שבהם כונו בשם 'שגריים' (سَغْرِيّ) הן באמצעות מעמדות מדווחים שונים שבהם הוצג האמאם או שבהם הציג את עצמו בפני יחידים או בפני קהל מצומצם של נאמנים מעדתו. התקופה השנייה החלה עם מותו של השגריר הרביעי בשנת 329, ובה נותק הקשר בין האמאם השנים עשר לעדתו, וקשר זה יתחדש רק

30 ראו: אמיר-מועזי, 1994, עמ' 36-40; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 149 אילך; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "קוסמוגוניה וקוסמולוגיה", עמ' 320 (מ. ע. אמיר-מועזי), וכן הדיון בהמשך בנוגע להשלכות הנודעות ממוטיב רעיוני זה בהקשר של היעדרות האמאם.

31 אלכסנדר (שמעון צבי) אלטמן הוא הנציג הבולט של קבוצה נכבדה של חוקרים, הסבורים שתפיסת ייחודה של ארץ-ישראל בספר הכוזרי מושגת בראש ובראשונה על תורת האקלימים, שהיוותה חלק בלתי-נפרד מתמונת העולם המדעית המקובלת של העת העתיקה וימי הביניים. בהרצאה שנשאתי ככנס לכבוד יובל השישים של פרופ' דניאל י. לסקר שנערך באוניברסיטת בן גוריון בתאריך 30.3.2009 העברתי תפיסה מחקרית ידועה זאת תחת שבט הביקורת. בהרצאתי זו (שאני מקווה לפתח למאמר) השתדלתי להראות שלתורת האקלימים תפקיד שולי ובלתי-מהותי בעיקרו בעיצוב תפיסת ארץ-ישראל בספר הכוזרי. מבחינתו של יהודה הלוי, הגורם המעמיד של ייחודה של ארץ-ישראל הוא יחס ההתאמה המוקדמת הנידון כאן, יחס שאינו תואם ואף סותר את עקרונותיה של תורת האקלימים, שהייתה מקובלת בתקופה הנידונה. ראו בהקשר זה: אלטמן, 1944.

32 יש לתת את הדעת על-ידי שבתפיסה, שמציג יהודה הלוי בנידון, אין את אותם קווים גנוסטיים ברורים בנוגע להתאמה המוקדמת, המציינים את התפיסה השיעית-אמאמית, ורק מקצתם צוינו כאן. ראו בעניין זה: קריניס, 2008, עמ' 75-81.

עם התגלותו הפומבית כמשיח.³³ אבן באבויה, בן דורו של אלנעמאני, ועוד יותר ממנו אלטוסי, המאוחר מהם בכמאה שנים, מקצים מקום נרחב בחיבוריהם לתקופת היעדרות הראשונה על מוסד 'השגרירים' המאפיין אותה ועל העדויות הרבות להתכתבויות ולמפגשים בין האמאם לנאמניו בתקופה זו, בבחינת דגם ראשון של היעדרות הקודמת לנתק, היעדרות שבה נשמר הקשר.³⁴ ואילו אלנעמאני מתעלם בחיבורו מן הפרטים על אודות התקופה הראשונה של היעדרות, מציין אותה באופן כללי ומתמקד בביאור היעדרות מצד המשמעות התיאולוגית שלה כנתק, הצד אשר על-פי הבחנתו בא לידי גילוי הברור והנחרץ בתקופה המוכרת כתקופה השנייה של היעדרות האמאם. המהלך הספרותי-רעיוני המעניין הזה הוא בבחינת עדות לכך שמבחינתו של אלנעמאני, התיאולוג המעמיק של תפיסת היעדרות השיעית, הדגם של היעדרות בבחינת נתק בין האמאם לעדתו הוא הדגם המהותי היחיד של תפיסת היעדרות השיעית על ההשלכות החמורות הנודעות ממנה. אלנעמאני אינו מוצא לנכון לעסוק בתקופה הראשונה של היעדרות הראשונה על שלל אירועיה, כיוון שתקופה זו אינה מיוסדת על הנתון המהותי של הנתק, ומבחינה זו אינה ראויה להיחשב כהיעדרות במונח התיאולוגי של מושג זה.³⁵

33 ראו נוסח מכתב הצוואה המיוחס לשגריר הרביעי והאחרון שהוצא ערב מותו של זה בשמו של האמאם המסתתר; מכתב שבו האמאם מכריז על ניתוק הקשר בינו ובין עדתו עד למועד התגלותו: כמאל אלדין, עמ' 516, מס' 44; אלטוסי, כתאב אלגיבה, עמ' 390, מס' 364. המחקרים העדכניים שהוקדשו לתקופה הנידונה בהתפתחותה של השיעה האמאמית העלו תמונה מורכבת יותר מן התמונה הסכמטית המקובלת ביחס להתגבשות מוסד ה'שגרירים' ולהופעתה של ההבחנה בין תקופת היעדרות הראשונה לשנייה. ראו: קולברג, 1976, עמ' 521-534; מודרסי, 1993, עמ' 75 ואילך; ארגומנד, 1997, עמ' 1-12; ארג'ומנד, 2003, עמ' 120 ואילך; קלם, 2003, עמ' 135-152; אנציקלופדיה אריאניקה, הערך "גיבה", עמ' 342א-343ב.

34 כמאל אלדין, עמ' 424-479, 482-523; אלטוסי, כתאב אלגיבה, עמ' 229-327; 414-345. וכן: אמיר-מועזי, 2011, עמ' 445 ואילך.

35 ראו דברי הפרשנות המאלפים שאלנעמאני שזור בעניין זה במקומות מספר בחיבורו. בדברים אלה ניכרת הבחנה חדה בין התקופה הראשונה בתקופה של קשר מתמיד בין האמאם לעדתו בתיווכם של השגרירים (אליהם הוא מתייחס באופן כללי ביותר וללא שום פירוט), לבין התקופה השנייה שהיא לבדה ראויה להיחשב כהיעדרות במשמעות של נתק ושל חציצה בין האמאם לעדתו על כל ההשלכות הנובעות מכך, אותן השלכות המעסיקות את המחבר, ושעל-פיהן ברר וארגן את המסורות בחיבורו: כתאב אלגיבה, עמ' 161, 173-174, 193. וכן: סצ'דינה, 1981, עמ' 85-86, 99-100; ניומן, 2003, עמ' 102, 104-103. בהקשר הנידון, מאלפת במיוחד העובדה שאלנעמאני בחר שלא להכניס לחיבורו מסורות על אודות חייו המוקדמים של האמאם השנים-עשר, מסורות הנכללות בחיבורו הגדול של אלכליני, קודמו ומורו החשוב בתחום של החדית' השיעי. ראו: אלכאפי, כרך

אצל אלנעמאני במיוחד, אך גם במסורות (המקבילות בחלקן) שקיבץ אבן באביה, ההיעדרות כתופעה המיוסדת על המושג של הנתק מתוארת מצד ההשפעה הדו־כיוונית הנודעת להפרדה ולהרחקה בין האמאם לנאמניו, צאן מרעיתו השיעים, שבינו לביןם שוררת התאמה ראשונית: השיעים מצדם מנותקים מן האישיות, שעל־פי תורת האמאם השיעית מגלמת בעבורם ובעבור האנושות בכללה את הגורם המתווך של הטוב והחסד האלוהיים, המחיים ומפריים את העולם, ומהווה בעבורם את הסמכות הדתית המוחלטת; ואילו האמאם הנעדר, המנותק והמבודד מצאן מרעיתו, הרי הוא כאבן שאין לה הופכין כיוון שאין הוא יכול למלא בפועל את התפקידים של התיווך וההדרכה המהותיים לו.³⁶ המסורות השיעיות מאפיינות את ההיעדרות בבחינת נתק, כמצב כפול של גלות. האמאם גולה מעדתו ועדתו גולה ממנו. האמאם הגולה מתואר כנע ונד, כבודד וכמגורש, כזר ומזר, כמופרד ממשפחתו, כמי שאביו נהרג והוא נותר בודד ("אלשריד אלטריד אלפריד אלוחיד אלמפרד מן אהלה אלמותור בואלדה [...])."³⁷ ואילו העדה השיעית בימי ההיעדרות מתוארת כמצויה במצב של 'פיזור ופירוד' (אלת־פֶּרֶק ואלת־שֶׁתָּת),³⁸ ואנשיה נמשלים לעדר של עיזים או גמלים, התועים מפוחדים נטולי מגן וכבוד, חסרי יכולת למצוא מרעה.³⁹ נאמני האמאם הנעדר מתוארים כצדיקים נסתרים בעלי מידות תרומיות החיים בשולי החברה ובקצוות הארץ, כזרים הנעים ממקום למקום ומעבירים את חייהם מבלי שאף אחד ייתן את לבו עליהם.⁴⁰ האפיון של ההיעדרות בבחינת נתק מגיע לשיאו בהצגה של האמאם כנוכח־נעדר. בשלב המוקדם של עיצוב תפיסת ההיעדרות השיעית, קודם לאימוצה בידי הזרם של השיעה האמאמית, ההיעדרות

א', עמ' 328-332, 514-525. בהשוואה לכך, אלנעמאני, כתלמידו של אלכליני, מרבה להשתמש במסורות אחרות שנמסרו לו מפי רבו זה, והן מסייעות לו בעיצוב דיוקנה וצביונה התיאולוגי של היעדרות בבחינת נתק. ראו: כתאב אלגיבה, עמ' 150, מס' 7; 154, מס' 11; 156, מס' 17; 162, מס' 2; 164, מס' 4; 168, מס' 169; מס' 11 ועוד הרבה). ראו עוד: אמיר־מועזי, 2011, עמ' 435-436. על זיקתו של אלנעאמני לאלכליני ראו: מודרסי, 1993, עמ' 102-103, הע' 259; ניומן, 2003, עמ' 94-108.

36 על־כך וביתר פירוט ראו הדיון בסעיף האחרון של המאמר.
37 כתאב אלגיבה, עמ' 178-179, מס' 22-24; כמאל אלדין, 303, מס' 13; 318, מס' 5; 361, מס' 4 ("אלטריד אלוחיד אלגריב אלגאיב ען אהלה אלמותור באביה"). על־פי מחמד באקר אלמג'לסי, המחבר והעורך השיעי החשוב איש המאה ה־17, הסיפא של המימרה הנידונה "אלמותור בואלדה/באביה" באה כאן כמשמעות של 'זה שאביו נהרג ודמו טרם נגאל'. ראו: בחאר אלנאואר, כרך 51, עמ' 37 (אני מודה לפרופ' איתן קולברג על ההפניה).

38 כתאב אלגיבה, עמ' 201 (כותרת פרק 12).
39 שם, עמ' 191-193, מס' 1-5; כמאל אלדין, 303-304, מס' 14, 17-18.
40 כתאב אלגיבה, עמ' 203-204, מס' 4.

הוצגה כעובדה גאוגרפית, האמאם הנעדר תואר כמי שמסתתר במקום מבודד ומרוחק פיסית מתומכיו.⁴¹ אבל משאימצה הספרות השיעית-אמאמית את תפיסת היעדרות העצימה והעמיקה אותה בעצבה את הנתק כמצב של ניכור ולא כעובדה גיאוגרפית: האמאם הנעדר מתואר בספרות זו כמי ששרוי פיסית בקרב מאמיניו, מתהלך בשוקיהם ויושב על מזרניהם, אך איננו יכול להתגלות אליהם והם אינם יכולים לזהותו.⁴²

ההיגיון התיאולוגי הניצב ביסודם של תיאורי הגלות הכפולה של האמאם ושל ערתו השיעית, הוא ההיגיון הרואה גלות זו בבחינת תוצאה מחויבת הנכפית על שני הצדדים כפועל-יוצא של הנתק ושל קטיעת הגלויים הישירים של זיקת ההתאמה והחיבור הראשונית, השוררת בינו לבין מאמיניו. במצב הביניים של הנתק שני הצדדים נידונים לקיום גולה, ערירי ועקר, ושני הצדדים יחלצו מקיום זה רק עם בוא הגאולה, רק כשיתחדש החיבור הישיר בין האמאם ועדתו ואותה התאמה יסודית השוררת ביניהם תיחשף לעיני כול.

ההיגיון התיאולוגי הנזכר, הנע על הציר התאמה-נתק, הוא גם ההיגיון הניצב ביסוד תפיסת הגלות של יהודה הלוי. בספר הכוזרי ובשירתו של יהודה הלוי, הגלות מתבחנת כנתק, כקטיעה של ההשפעה הדו-כיוונית עקב הפירוד והריחוק בין עם ישראל וארץ ישראל: מחד גיסא הגלות היא בבחינת נתק של עם ישראל ממקור השפע האלוהי הרבך בו,⁴³ המתמקד בארץ ישראל ובמצוות האלוהיות התלויות בה; ומאידך ארץ ישראל מוטלת לכאורה כאבן שאין לה הופכין, כיוון שהסגולות המייחדת ומציינת אותה משאר הארצות אינה יכולה להתממש אלא בעת שישראל כ'מבחר' (צִפְּוָה) שוכנים בה ומקיימים את המצוות התלויות בה ובראשן המצוות

41 אנציקלופדיה איראניקה, הערך "גיבה", עמ' 3341. הרעיון של היעדרות האמאם התהלך בקרב חוגים שיעים שונים החל מראשית המאה השמינית. הפלגים השיעים שאמצו אותו במהלך תקופה מוקדמת זו, כונו לעיתים "ואקפיה", דהיינו 'העומדים' – אלה שעצרו את רצף האמאמים שבהם הם מכירים, בכך שהצביעו על האמאם האחרון ברצף כעל אמאם נעדר. החוגים שמהם צמחה האמאמיה, גינו את ה'ואקפיה', כל עוד יוחסה לאחד מן האמאמים הקודמים ברצף האמאמים המוכר על-ידם, אך לבסוף אימצו את העיקרון הגלום בעמדה זו ויישמו אותו על האמאם השנים-עשר ברצף שלהם.

42 כמאל אלדין, עמ' 341, 21 ("אן יכון יסיר פי אסואקה ויטא בסטמה והם לא יערפונה"); 346, מס' 33; 350-351, מס' 46, 49; 440, מס' 7-8; כתאב אלגיבה, עמ' 164, מס' 4 ("יתרדר בינהם וימשי פי אסואקה ויטא פרשהם ולא יערפונה חתי יאדן אללה לה אן יערפהם נפסה") 175-176, מס' 13-16. וכן: אמיר-מועזי, 1994, עמ' 115, 222, הע' 624.

43 שפע אשר בספר הכוזרי מאופיין עפ"ר באמצעות המושג 'העניין האלוהי' ("אלאמר אלאלאה").

התלויות בעבודת בית המקדש.⁴⁴ בספר הכוזרי האפיון של הגלות בכחינת נתק מתמקד בעם ישראל: עם ישראל בגלות מצוי במצב של 'פיזור ופירוד' (אלת־פֶּדָק ואלת־שֶׁתָּת),⁴⁵ הוא נמשל לאברים המפורקים ומנותקים זה מזה, שהם במעלת העצמות היבשות בחזון יחזקאל;⁴⁶ ואברים אלו יתאחו רק כאשר ייכון מחדש בית המקדש על סדרי עבודתו.⁴⁷ עם ישראל הגולה לוקה בכל הנגעים שייחס הנביא ישעיהו לדמותו של "עבר ה'" בפרשת "הנה ישכיל עבדי" (ישעיה נב-נג): "נבזה וחדל אישים איש מכאובות וידוע חולי". דהיינו עם ישראל בספר הכוזרי הוא בן דמותו של הצדיק המנודה מן החברה, הפְּעוּר ורע המראה שאנשים בוחלים מלהביט בו ומלהתייחס אליו והוא עצמו מסתיר פניו ומתרחק מחברתם.⁴⁸ עם זאת, בשירתו מציג יהודה הלוי אפיון רחב יותר של הגלות כנתק כפול: נתק בין האל לעמו ונתק בין האל לנחלתו. התיאורים על אודות חורבנה ושמונה של הארץ כמרוקנת מכל הסממנים שאפיינו אותה בעבר (בית המקדש, הכוהנים, הלויים, הנביאים, העולים לרגל, המלוכה, הצעירים והצעירות המהלכים בארץ), תואמים את תיאורי העם הגולה בכחינת: "ועדה הדורה/ צמיתות מכורה/ נתושה, נטושה/ לחרב נטויה./ וזרעם נפוצים, / לחוצים, מחוצים, / בתולדות נגעים/ ומכה טריה".⁴⁹ ישראל הגולים מתוארים בשירתו כ"טרודים" – כמגורשים, כמדוכאים, כמנוצלים, כאביונים

- 44 לאור הקשר זה יש להבין, לדעתי, את הקריאה לחנון את אבניהן ועפרן של ארץ ישראל ושל בית המקדש, שעליה חוזר יהודה הלוי בספר הכוזרי ובמקומות שונים בשירתו ובאיגרותיו. המהלך של חנינת אבניהן ועפרן של הארץ ושל בית המקדש בידי היהודים הבאים עליה בשם החזון של גאולתה, הוא מהלך המסמל את ראשית חידוש ההתאמה ביניהם, על המאמץ המוחשי המתקשר בו להערת הארץ מתרדמת הנתק שנפלה עליה לנוכח גלותו של העם ממנה. ראו: כוזרי ה, כז: היר' 360, שו' 8-13; שירים, עמ' 258, טור 12; 261, טור 5; 270, טור 25; יהלום, 2001, עמ' 45, טורים 38-40 (מתוך איגרת יהודה הלוי אל נגיד יהודי מצרים, שמואל בן חנניה). יהודה הלוי מרחיב את המוטיב המקראי של חנינת האבנים והעפר אשר במקורו מתייחס לבית המקדש ולירושלים ('ציון') – תהלים קב, פס' יד-טו) ומחיל אותו על הארץ כולה. על מוטיב זה ומרכזיותו ביצירתו של יהודה הלוי ראו: שיינדלין, 2008, עמ' 159-160, 169, 179, 212, 250-251.
- 45 כוזרי ב, לב: היר' 102, שו' 2-1; ג, יא: היר' 160, שו' 20 ('טול אלגלות ותשתת אלמלה'). השוו שירי הקודש, כרך א', עמ' 159, שו' 5 ('עם אחד נגור־מפורד ומפורד').
- 46 שם ב, ל: היר' 100, שו' 11-12; ג, יא: היר' 160, שו' 24-25.
- 47 שם ב, לב: היר' 100, שו' 27-28.
- 48 שם ב, לד: היר' 102, שו' 19-23. השוו: שירים, עמ' 212, טורים 2-4; שירי הקודש, כרך ג', עמ' 700, טורים 8-12; 705, טורים 1-5.
- 49 שירים, עמ' 224, טורים 1-2; 9, 235, טורים 20-21 והשיר כולו ('אשחר עדתי'): שם, עמ' 234-236. וכן: שירי הקודש, כרך ב' עמ' 509, טורים 1-2; 512, טור 6; כרך ג', עמ' 648, טורים 5-7; 705, טורים 1-5.

וכדלים, כנעים וכנדים, כנרדפים, כמפוחדים. הם מְדַמִּים לצאן מפוזר שתועה מבלי מרעה ללא רועה ושומר, מופקר בידי טורפיו.⁵⁰ לצד תיאור זה אנו מוצאים בשירתו של יהודה הלוי, כמו גם בספר הכוזרי, אפיון של מצב עם ישראל בגלות בבחינת נוכח-נעדר, דהיינו כנטול נוכחות היסטורית בהשוואה לעברו המפואר ובהשוואה לאומות החזקות והפעילות שבתוכן הוא שרוי כעת. עם חסר אוניס וחסר ישע, שאינו מסוגל להצמיח עוד מתוכו "אנוש נהדר וחשוב", שעקבותיו עלולים להימחק וזכרו עלול להיטשטש.⁵¹ האפיון של קיומו של עם ישראל בגלות כנוכח-נעדר מגיע לשיאו בספר הכוזרי ב"משל הזרע", שבו מדומה קיום זה למצבו של גרגיר הזרע הנכנס לאדמה, נעלם מן העין והופך לחסר כל רושם מוחשי כל עוד הוא מתקיים מתחת לפני הקרקע.⁵²

ההתאמה היסודית המתקיימת בין עם ישראל לארץ ישראל, שהתממשה במלואה בפרקים הפותחים את ההיסטוריה של עם זה,⁵³ מתגלגלת בגלות לכלל מתאם הפוך: מצבו של עם ישראל הנטוש והנרדף, הנתון ביד אויביו, מתואר בשירתו של יהודה הלוי כתואם את החורבן והשממה של העיר ירושלים ושל ארץ-ישראל בכללה, הנתונות בידי 'עריצים'.⁵⁴ התאמה מסוג זה, המשתררת בעקבות הנתק שנתהווה בין העם לארצו, מאשרת על דרך ההיפוך את ההתאמה היסודית ביניהם: כשם שהחיבור בין שני הגורמים במשוואת ההתאמה מוביל למימוש של הסגולות

50 שירים, עמ' 195, טורים 18-23; 197, טורים 3-4; 216, טורים 5-7; 225, טורים 21-20; שירי הקודש, כרך א', עמ' 12, טור 8; 37, טור 3; 49, טור 6; 127, טור 15; 159, טור 4; 172, טור 13; 210, טורים 14-15; 224, טורים 3-5; 249, טור 5; 251, טור 13; 253, טור 16; כרך ב', עמ' 322, טור 3; 447, טור 3; 536, טור 30; 544, טורים 21-20; כרך ג', עמ' 646, טור 13; 659, טורים 2-3; 661, טורי 14; 875, טור 14. השימוש במונח "טורדים" בהקשר הנידון (שירים, עמ' 204, טורים 19-23) מעניין בהיותו תואם את המונח הערבי 'טרדי' (מגורש, מוגלה), המוכר לנו מן התיאורים המקבילים במסורות השיעיות, המתייחסים לאמאם הנעדר ולמצבו (ראו הערה 36 לעיל).

51 שירים, עמ' 189-190, טורים 20-21; שירי הקודש, כרך א', עמ' 1, טורים 7-9; כרך ב', עמ' 522, טור 4; 525, טור 2; כרך ג', עמ' 703, טורים 3-4; 822, טורים 11-12. כוזרי ב, סד: היר' 122, שו' 16-17 ("והי גיר מחסוסה בין אלאמם לקלתהא ודילתהא ותשתתהא"); ג, יא: היר' 160, שו' 24-25; ד, כג: היר' 264, שו' 26 ("וליס יבקי להא את'ר מחסוס עלי מא יט'ן אלנאט'ר אליהא").

52 ד, כג: היר' 264, שו' 24-266, שו' 1.

53 ראו את דברי החבר היהודי שמדגיש כי כל יעודי ואיומי התורה על משטר ההשגחה האלוהית-רצונית המיוחד להם, כבר התגשמו כולם בהיסטוריה של עם ישראל במציאות של תקופת הבית הראשון והתקופה שקדמה לה: כוזרי א, קט: היר' 58, שו' 18 ("וכאן ד'לך כלה") בהשוואה לחלק הפותח של אותו סעיף (שם, שו' 1-18).

54 שירי הקודש, כרך ב', עמ' 522, טורים 1-12; כרך ג', עמ' 836, טורים 6-11.

הייחודיות הכמוסות בהם כעם הנבחר וכארץ הנבחרת כך הניתוק בין שני הגורמים מחולל את הגילויים המקבילים של הרס ונטישה בקרב כל צד מצדדיה של המשוואה הנדרונה. בהקשר ההשוואתי המוצג במאמר זה ניתן לסכם ולומר שההצגה המחודרת של ההתאמה היסודית, המתקיימת בין שני הגורמים הנבחרים בספרות השיעית-אמאמית, מסייעת לנו לראות ביתר בהירות את משמעותה של התאמה זו כהתאמה ראשונית-פרימורדיאלית ביצירתו של יהודה הלוי. ואילו ההצגה המאלפת ביצירתו של יהודה הלוי של הצד השני של משוואת ההתאמה, זה הנוצר כתוצאה מהתהוות הנתק, מסייעת לנו להבין את קווי הדמיון וההקבלה הנמשכים בין מצבו של האמאם הנעדר כדמות גולה ונרדפת⁵⁵ ובין אומללותם של נאמניו השיעים כפועל-יציא של מתאם הפוך, המאשש את ההתאמה היסודית השוררת ביניהם.

ג. ההסבר התכליתי-משיחי

תופעות היסטוריות מתמשכות ומרכזיות כגון הגלות בתולדות עם ישראל או היעדרות האמאם בתולדות העדה השיעית ניתנות לסקירה ולביאור משני כיווני זמן: כדבר הלמד מתחילתו, דהיינו כתוצאה הנגזרת ממה שקדם לה; או כדבר הלמד מסופו, דהיינו כהתרחשות החותרת אל התכלית הניצבת בסיומה, תכלית המעניקה למה שקדם לה את משמעותו וטעמו. תופעות משבריות מובהקות כגון גלות עם ישראל והיעדרות האמאם משתקפות ונידונות באופן שונה בהתאם לזווית הראייה שבהן הן מוצבות: זווית הראייה של דבר הלמד מתחילתו מבליטה את ההיבטים האפולוגטיים והתיאודיצאיים של הדיון בתופעות המשבריות של הגלות והיעדרות, בבחינת עונש שהשית האל על עדתו ועל נאמניו בשל חטאי העדה בתקופה הקודמת ובתקופה הנוכחית. לעומת זאת, ההצבה של אותן תופעות תחת זווית הראייה של דבר

55 נרדפותו של האמאם הנעדר מצוירת בספרות השיעית גם כמעין תחושה פסיכולוגית, אשר על-פיה האמאם חש כל העת שאויביו רודפים אותו ומבקשים את נפשו ומשום כך הוא חווה פחד משתק, המלווה אותו כל העת. תחושת נרדפות זו מוצגת בספרות הנדרונה כאחת הסיבות המרכזיות להסתרתו של האמאם. ראו: כתאב אלג'יבה, עמ' 176-177, מס' 18-21; כמאל אלדין, עמ' 342, מס' 24; 481, מס' 7-10. וכן: אמיר-מועזי, 1994, עמ' 114, 221, הע' 612. אימת המוות של האמאם איננה תואמת את העיקרון הדוגמאטי השיעי המרכזי, המקובל על כלל המחברים השיעים-אמאמים ומבטיח את חייו של האמאם בכל הנסיבות בשם הקביעה של נחיצות קיומו בבחינת 'חג'ה' (ראו הדיון בסעיף האחרון של המאמר). הניגוד הזה מלמד שיש להתייחס לאימת המוות של האמאם, כפי שמעידות עליה המסורות השיעיות, כאל תחושה הכפויה עליו, וככזו אין לה הסבר רציונאלי (ממין ההסבר שהסכולסטיקנים השיעים ניסו בו את כוחם. ראו בהקשר זה: סצ'דינה, 1981, עמ' 103-104).

הלמד מסופו, מבליטה את ההיבט האסכטולוגי־משיחי של תופעות אלה, בכחינת מבוא והקדמה להתפתחות המכרעת והמיוחלת של הגאולה העתידית הניצבת על הסף.⁵⁶ שתי זוויות הראייה הנזכרות אינן מוציאות זו את זו, והן יכולות לדור זו לצד זו בכפיפה אחת במכלול הדיון, המוצג בספרות התיאולוגית של הקבוצה, על אודות תופעות רחבות ומרכזיות כמו הגלות וההיעדרות. יחד־עם־זאת, בבואנו לדון בחיבורים של זרמים או של מחברים מסוימים דומה שיש חשיבות וערך להצבעה על מגמתם של המחברים הנידונים ועל הנטייה המשתקפת בחיבוריהם להדגיש זווית ראייה אחת על חשבונה של האחרת.

בספרות השיעית־אמאמית המוקדמת, שחיבוריהם של אלנעמאני ושל אבן באבויה מייצגים אותה בדינונו זה, ניכרת מגמתיות ברורה: נטייה לדון בהיעדרותו של האמאם כתופעה המקבלת את משמעותה מן הממד העתידי של התגלות האמאם המסתתר בדמות המשיח, הגואל את עדתו השיעית ואת העולם כולו. בחיבורו של אלנעמאני, המוקדש על־פי כותרתו להיעדרות גופא, מתבטאת הדגשת האופק המשיחי במקום הנרחב המוקדש לתיאורים על אודות יציאתו של האמאם המסתתר ועל אודות שליחותו המשיחית. המקום המוקדש לתיאורים אלו אינו נופל מן החלק המוקדש לתיאורים של תקופת ההיעדרות עצמה ואף עולה עליו.⁵⁷ מן הבחינה העניינית, הרי שמעטים הם המקומות שבהם המחברים השיעים הנידונים מתייחסים אל היעדרותו של האמאם כאל עונש ישיר שהושת על נאמני השיעה בגין חטאיהם.⁵⁸ בהשוואה לכך, כבר אבן באבויה כמחבר השיעי האמון על ההצגה של תפיסת ההיעדרות בהקשרים ההיסטוריוגרפיים הרחבים שלה, מאפיין את התקופה שבה בני ישראל, שאותם הוא מזהה עם השיעה של זמנו, היו משועבדים למצרים, כתקופה של היעדרות (גיבה), המאופיינת בציפייה של עדת הנאמנים הישראלית־שיעית להופעתו החזויה של מושיעם (אלקאים); ציפייה שהתממשה עם התגלות

56 להבחנה הנידונה ראו: בן־ששון, 1984, עמ' 130.

57 מזווית הראייה של הקומפוזיציה הכוללת של כתאב אלגיבה של אלנעמאני, פרקים 1-9 (עמ' 33-140) הם בבחינת מבואות; פרקים 10-12, הממוקמים במרכז החיבור (עמ' 212-140), עוסקים בתקופת ההיעדרות עצמה; ואילו פרקים 13-23 ופרק 26 המסיים (עמ' 212-324, 331-332) עוסקים בהיבטים השונים הקשורים בהתגלות האמאם ובשליחותו המשיחית. הקומפוזיציה של חיבורו של אבן באבויה מורכבת יותר והרכבה פחות מהודקת מזו של חיבורו של אלנעמאני (ראו הערה 16 לעיל).

58 כתאב אלגיבה, עמ' 145. ראו בהקשר זה גם: שם, עמ' 292-293, מס' 8, 10 (דחיקת הקץ של מאמיני השיעה והגילוי הפומבי של מועד התרחשותה כגורם לדחייתה). יש להבדיל כאן בין ההתייחסות להיעדרות כאל עונש ובין ההתייחסות אליה כאל מבחן. בעניין זה אדון בסעיף הבא.

משה אליהם בשוכו ממדין.⁵⁹ נתונים אלה, שניתן להוסיף עליהם עוד רבים אחרים, ממחישים את העובדה החשובה באשר לתפיסת ההיעדרות השיעית: היותה תפיסה הקשורה בקשר גורדי בפרספקטיבה המשיחית של הגאולה. מבחינתם של המחברים השיעים, לא ניתן להעמיד ולפרש את היעדרותו והסתרתו של האמאם השנים עשר, אלא בצמוד ליציאתו המחויבת של אמאם זה ממצב ההיעדרות ולהופעתו כמשיח הגואל של עדתו ושל העולם.

מצבו של יהודה הלוי כמפרש של תופעת הגלות שונה בתכלית ממצבם של המחברים השיעים המוקדמים: המחברים השיעים מתייחסים להיעדרות כאל תופעה חדשה יחסית בהתפתחות ההיסטורית של קבוצתם ומעלים תרומה ראשונית למדי לגיבושה הרעיוני, ואילו המחבר היהודי מגיב על תופעה עתיקה במציאות ובתודעה של הקבוצה שאליה הוא משתייך. מאחוריו ניצבת כבר מורשת ארוכה ומורכבת של התמודדות עם תופעת הגולה ועם הסברתה. מורשת זו, במיוחד ברובד המקראי התשתיתי שלה, אך גם ברבדים המאוחרים יותר, ניכרת בהדגשת הפן האפולוגטי-תיאודיצאי של הסברת הגלות כעונש משמיים, כתגובה אלוהית מחויבת לחטאיו הכבדים של העם וכביטוי למשפט הצדק של האל ביחס לעמו הסורר.⁶⁰ בהתחשב במורשת זו, אין תמה שלהסברת תופעת הגלות מן הפן האפולוגטי-תיאודיצאי שלה, בבחינת מירוק עוונות וצידוק הדין, מקצה יהודה הלוי בחיבורו התיאולוגי ובשירתו מקום נרחב יחסית למקום המוקצה לפן זה בדיון השיעי המוקדם בתופעת ההיעדרות. יחד-עם-זאת, כשהפן האפולוגטי-תיאודיצאי הזה עולה ונידון בספר הכוזרי הוא זוכה על פי רוב להשלמה בסמיכות מקום בהמשך הדיון, ומוסיף את פן הגאולה והתיקון כממד העתיד, המעניק לגלות את טעמה ומאפשר נחמה ותקווה לאדם מישראל השרוי בגלות.⁶¹ העיון בשירתו של יהודה הלוי מחזק ומאשש את

59 כמאל אלדין, עמ' 145-146, מס' 12. וראו: שם, עמ' 158, מס' 17 לזיהוי התקופה שבין ימיו של עזרא (עזיר) וימיו של יחיא בן זכריה (=יוחנן המטביל), מבשרו של המשיח ישו (אלמסיה), כתקופה נוספת של היעדרות כעבור בני ישראל. השו: את'באת אלוזיה, עמ' 54-60. לעניין זיהויו של עם ישראל המקראי עם השיעה בספרות השיעית המוקדמת, ראו: בראשר, 1994, עמ' 18, 26-30, 34.

60 ראו: אנציקלופדיה מקראית, כרך ב', ערך "גלות", עמ' 498-499 (י. א. זליגמן); בן-ששון, 1984, עמ' 117-121.

61 כוזרי ב, לה: היר' 102, שו' 24-26; ב, מד: היר' 104, שו' 21-106, שו' 4 בהשוואה ל-שם: היר' 106, שו' 4-8; ג, יא: היר' 160, שו' 19-22 בהשוואה ל-ג, יא-יב: היר' 160, 23-162, שו' 3; ד, כג: היר' 264, שו' 18-23 בהשוואה לשם, היר' 264, שו' 23-266, שו' 8; ה, כז: היר' 360, שו' 6-8 בהשוואה ל-שם, היר' 360, שו' 8-13

הרושם, העולה מספר הכוזרי, שבחשיבתו ובהרגשתו של יוצר זה, תפיסת הגלות אחוזה ללא הפרד בתפיסת הגאולה העתידית כמוצא הישיר האחד המתחייב ממנה.⁶² הסממן הלשוני הבולט, הנותן ביטוי מובהק למגמה המשותפת למחברים השיעים המוקדמים וליהודה הלוי בהעמדת התופעות של היעדרות ושל הגלות בסימנם של אופק העתיד והגאולה הכרוכה בו, הוא ריבוי המופעים של המילה הערבית 'אלמנת' (מצופה, מיוחל). השימוש במילה 'אלמנת' מלמד שהקשר המכונן בין ממד ההווה, זה של היעדרות האמאם בחיי העדה השיעית וזה של הגלות בחיי עם ישראל, ובין ממד העתיד, מתבסס על הציפייה המתוחה של הקבוצה הנבחרת לגאולתה מן השפל ההווה; גאולה שאמורה להתממש בהתגלותו של האמאם הנעדר ובחזרתו של עם ישראל לארצו. השימוש התכוף בכינוי 'אלמנת' בספרות השיעית כמו גם בספר הכוזרי, מלמד כי תודעתם של המחברים נטועה בחוויית ההווה בבחינת העדר ונתק ובה בעת מופנית כל כולה אל אופק העתיד המשיחי כמוצא וכתיקון של מצב הווה זה. בספרות השיעית התואר 'אלמנת' מוצמד תדיר לכינויים המקובלים של הדמות המשיחית המזוהה עם האמאם השניים עשר הנעדר.⁶³ האמאם המשיח הוא 'אלמנת' ואילו נאמניו השיעים הם 'אלמנת' (ל'הורה') (המייחלים להתגלותו).⁶⁴ הגאולה עצמה זוכה לכינוי 'אלאמר אלמנת' (העניין המיוחל).⁶⁵ הכינוי 'אלמנת' על הציווי המקופל בו לציפייה, המוטלת על נאמני השיעה, הופך לרלבנטי יותר ולמחייב יותר ככל שמתארכת תקופת היעדרותו של האמאם. התארכות המשך מעניקה חיזוק למגמות ההפוכות של הייאוש ושל

62 בעוד החיבור בין הגלות לגאולה תדיר למדי בשירתו של יהודה הלוי, החיבור בין הגלות למוטיבים של העונש וכפרת חטאי העם בעבר אינו שכיח בשירה זו. ראו במיוחד: שירי הקדש, כרך ב', עמ' 534-540, שירים רכ-רכא. וכן: שם, כרך ג', עמ' 701, טורים 12-15. 63 כתאב אלגיבה, עמ' 140 (כותרת הפרק), 169 ("אלאמאם אלמנת"); 331, מס' 6; כמאל אלדין, עמ' 288, מס' 7; 334-335, מס' 4-5; 357, מס' 54; 372-373, מס' 6. בספרות השיעית המוקדמת בכלל, ובחיבוריהם של אלנעמאני ואבן באבויה בפרט, הכינוי 'אלקאים' בעל הניחוח השיעי המובהק הוא כינוי רווח לדמות המשיחית של האמאם הנעדר. ואילו בחיבורו המאוחר יותר של אלטוסי ניכרת מגמה להנהיג את הכינוי 'אלמהדי', בעל הניחוח הכלל-מוסלמי, ככינוי שגור לדמות המשיחית של השיעה האמאמית. ראו במיוחד: אלטוסי, כתאב אלגיבה, עמ' 175-189. ראו בהקשר זה: סצ'דינה, 1981, עמ' 60-64, 68-70; מודרסי, 1993, עמ' 87-91; ארג'ומנד, 1997, עמ' 10. טענתו של סצ'דינה (שם, עמ' 59) כי התואר 'אלמנת' נשתגר בספרות השיעית בעקבות השימוש בו בחיבוריו של המלומד השיעי החשוב, הידוע בכינוי אלשיך' אלמפיד (מ. 1022), היא טענה תמוהה וחסרת שחר.

64 כמאל אלדין, עמ' 357, מס' 54.

65 כתאב אלגיבה, עמ' 200, מס' 15 ("הד' אלאמר מנת'רא");

הכחשת התגלותו מחד גיסא, ושל הניסיונות לדחוק את הקץ ולחזות את מועד התגלותו מאידך גיסא; שתי מגמות קוטביות אשר אינן עולות בקנה אחד עם הערך הראוי של ה'אַנְתֹּט'אַר' (הציפיה) השיעי.⁶⁶

אם נפנה לספר הכוזרי, ניווכח שבשניים מן המקומות הספורים שבהם מתייחס המחבר לדמותו של המשיח, הוא מתייחס אליו כאל 'אלמשיח אלמנתט'ר'.⁶⁷ ואילו במקום אחר ומרכזי לעניינו, הוא משתמש בתואר 'אלמנתט'ר' בשתי פעמים, הסמוכות זו לזו, ושתייהן כלולות בדברי החבר היהודי על אודות הזיקה ההדוקה המתקיימת בין הדרך הפיאטיסטית הראויה לנשיאה בעול הגלות לבין קירוב דורו של המשיח וקץ הגאולה.⁶⁸ במקום נוסף החבר היהודי מזכיר את המידע הרב, שמצוי בדברי חז"ל בדבר ימות המשיח לצד המידע על אודות תחיית המתים והעולם הבא, ומכנה מידע זה בשם: 'הידיעות המיוחלות' ("אלאכ'באר אלמנתט'רה").⁶⁹

נמצא אפוא, שגלות עם ישראל בחיבורו של יהודה הלוי והיעדרות האמאם בחיבוריהם של המחברים השיעים המוקדמים מתוארות כמצב תודעתי המופנה בראש ובראשונה כלפי העתיד והגאולה הצפונה בו ולא כלפי העבר על לקחיו. הגלות וההיעדרות הן זמנים שבהם המאמינים מצווים לייחל ולצפות לגאולה ולהופעתה, ציפיה עקבית ועמידה בפני התרופפות לנוכח התארכותה של מציאות החסר והנתק.

ד. מבחן וניסיון

המרכיב של המבחן והניסיון הוא מרכיב מרכזי, עשיר ורב-פנים במכלול הפרשני של תופעת היעדרות האמאם בספרות השיעית המוקדמת כמו גם בדיון בתופעת גלות עם ישראל ביצירתו של יהודה הלוי. בספרות השיעית המוקדמת מתבלטת תרומתו של אלנעמאני לעיצוב התיאולוגי של תפיסת ההיעדרות בבחינת מבחן וניסיון למאמיני השיעה, אך מקומו של אבן באבויה אינו נפקד, ואף הוא מעלה תרומה לעיבויה של התמה החשובה הזו בספרות המוקדשת להיעדרותו של האמאם. העיצוב של ההיעדרות כמבחן בעבור נאמני השיעה בספרות השיעית ושל הגלות כמבחן בעבור עם ישראל בהגותו של יהודה הלוי הוא עניין מורכב ובעל כמה רבדים, על-כך יש להבינו ולנתחו ממספר זוויות ראייה. מנקודת ראות ראשונה

66 כמאל אלדין, עמ' 378, מס' 3 (הקטע המסיים). וכן: שם, 377, מס' 1; כתאב אלגיבה, עמ' 200, מס' 16.

67 כוזרי ג, סה: היר' 210, שו' 13; ד, כג: היר' 266, שו' 5 ('ללמשיח אלמנתט'ר').

68 שם א, קטו: היר' 62, שו' 25-27 ('פלו חמלנא הד'א אלג'לא ואלבלא פי ד'את אלה עלי מא יג'ב לכנא פכ'רא ללג'יל אלמנתט'ר מע אלמסיה פכנא נקרב אלאג'יל ללפרקאן אלמנתט'ר').

69 שם ה, יד: היר' עמ' 326, שו' 3-4.

ויסודית מבחינת הספרות השיעית, היעדרות האמאם מתוארת כמבחן וכניסיון ('מִחְנָה', 'אִמְתָּחֵאן', 'תְּמַחִיץ' 'אִפְתָּלֵא', 'פְּתָנָה'); כההליך הדרגתי המתחולל לאורך תקופת היעדרותו של האמאם ומגיע למיצויו עם התגלותו; כההליך של סלקציה ושל ברירת המון מן התבן, של ברירת מתי-המעט המעולים מבין הכלל, הנחלק לנבועים, לאופורטוניסטים, לצבועים ולנבוכים; כההליך המתרחש בתוך המחנה השיעי גופו.⁷⁰ התמונה ההיסטורית של התהוות והתפתחות הקבוצה השיעית-אמאמית, המקבלת אישור בדיווחיהם של מחברים שיעים ובה במידה בדיווחיהם של יריביהם, היא תמונה כיתתית מובהקת: התפתחותה המוקדמת של השיעה עומדת בסימן של התפלגות מתמשכת והתפצלות בלתי-פוסקת בתוך המחנה השיעי.⁷¹ ציון הדרך ההיסטורי אשר בו החלה היעדרות, קרי המועד שבו מת האמאם האחד-עשר מבלי להשאיר אחריו יורש ידוע ומוסכם, חל בשנת 260 (873-874 לספירת הנוצרים). אירוע זה חולל משבר חמור ביותר, שהוביל לפילוג נוסף ולפיצולים רבים בקרב קהל תומכיו של האמאם האחד-עשר.⁷² קבוצה אחת מבין הקבוצות הרבות שהתארגנו בעקבות משבר זה, היא קבוצת הגרעין של הזרם השיעי-אמאמי שזכה לבסוף לכינוי 'שיעת השנים-עשר' (אלֵאֲתֵנָא עֶשְׂרִיָּה).⁷³ קבוצה זו גיבשה את זהותה הכיתתית הייחודית סביב התפיסה של היעדרות האמאם ודבקה באמונה שהאמאם האחד עשר הותיר אחריו בן זכר שהוסמך על-ידו לשמש כאמאם השנים-עשר הבא בתור, אך בן יורש זה מצוי במסתור וממתין שם לנסיבות שיאפשרו לו לצאת ולחזור בגלוי לתפקידו. התארכותה של תקופת היעדרותו של האמאם השנים עשר מעבר לכפי שציפו נאמניו בתחילה⁷⁴ ולבסוף אף מעבר למשך המקובל של חיי אדם, הובילה להתעוררות של ספקות ותהיות בקרב רבים מאלה שאימצו את תפיסת היעדרות ונמנו עם הקבוצה הנידונה. המציאות המשברית המתמשכת הכרוכה בפקוקים, בספקות ובעריקה רבתי משורות הדוגלים בתפיסת היעדרות, זכתה בקרב המחברים השיעים-אמאמים של הזמן לכינוי 'מבוכה' (חִירָה).⁷⁵ בנקודת זמן זו כשהמבוכה בקרב תומכי האמאם השנים עשר הנעדר הלכה וגברה, נכנסו לתמונה אלנעמאני

70 ראו במיוחד דברי ההקדמה של אלנעמאני בחיבורו: כתאב אלגיבה, עמ' 20-28. וכן: אנציקלופדיה איראניקה, הערך "אסכטולוגיה – בשיעה האמאמית", עמ' 577א, 578ב.

71 ראו הסקירה המועילה של עניין זה אצל מומן, 1985, עמ' 45-60. ראו עוד: הורג'סון, 1955, עמ' 1-13; מורדסי, 1993, עמ' 53 ואילך.

72 מומן, 1985, עמ' 59-60; סצ'דינה, 1981, עמ' 42-56.

73 ראו בהקשר זה: קולברג, 1976; קולברג, 2000א.

74 מורדסי, 1993, עמ' 95-96, 101-102.

75 מורדסי, 1993, עמ' 97-98 והע' 237 שם; אמיר-מועזי, 1994, עמ' 215, הע' 557; אמיר-

מועזי, 2011, עמ' 442-443; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "גיבה", עמ' 343ב.

ואבן באבויה, שחיברו, כאמור, את חיבוריהם הנידונים כ־80-100 שנה לאחר נקודת הציון של תחילת ההיעדרות. מחברים אלה מצאו במוטיב של סלקציית המבחן והניסיון כלי רעיוני הולם להסברת התמשכות ההיעדרות ולמתן משמעות לפילוג ולפיצול בקרב מחנה השיעה בכלל ולמבוכה המתפשטת בקרב קבוצת התומכים של האמאם הנעדר בפרט. לכאורה תהליכים אלה שליליים ומעידים על אובדן דרך ויש בהם כדי לעורר ייאוש, אך עם נקיטת זווית הראייה המעמידה אותם כמבחן וניסיון הם מתבררים כתהליכים מחויבים, הסוללים את הדרך אל הגאולה. התארכותה של ההיעדרות נידונה בחיבוריהם של אלנעמאני ואבן באבויה כהתפתחות הכרחית, הנדרשת לשם היבחנותו וזיקוקו של גרעין הנאמנים האותנטי של האמאם הנעדר מאותם סייגים מרובים של נאמנים בלתי־אותנטיים, שדבקו בגרעין זה מלכתחילה. ההיעדרות כמבחן, מתוארת כ'ניסיון מעורר ואפל' ("פתנה עמיא חנרס"): פרעות ניתכות על השיעים, ראשיהם מותזים והם נהרגים ונשרפים, דמם נשפך על האפר והם ונשיהם נתונים בפחד מתמיד; כמציאות נוראית (מדומיינת ברוכה) של רדיפות, שרק אלו שהם בגדר 'נאמנים אותנטיים' ("אוליאאי חקא") יכולים לעמוד בה ולהתמיד בנאמנותם.⁷⁶ ההיעדרות כתקופת מבחן מתוארת כניסיונות באפלה, כעיוורון וכתעייה ("פתן מט'למה עמיא מנכשפה"). כוחם של אויבי השיעה גובר במהלכה ומתפשטות המידות הרעות הגוררות עוול ודיכוי.⁷⁷ ההיעדרות מתוארת כתקופת מבחן וניסיון שבה נאמני האמאם מבוזים ומושפלים בידי יריביהם, בוכים ומקוננים וטובעים בים של ספקות בהיעדר אות וסימן מן האמאם שלהם.⁷⁸ כל אלה ועוד מתלכדים לכלל תמונה, שבה התמשכותה של ההיעדרות פועלת כמסננת המפרידה בין הרוב הגדול, שאינו מסוגל לעמוד במבחן ונופל בניסיון, ובין אותם מתי־מעט נאמנים, המסוגלים לעמוד בכל מה שניחת עליהם ולשרוד במהלכה של ההיעדרות, שסופה אינו נראה באופק.⁷⁹ הפיצולים והפיילוגים הפנימיים, המאפיינים את התפתחותו של מחנה השיעה מראשיתו ולאורך תולדותיו ובמיוחד למן תחילת תקופת ההיעדרות, נידונים כאן לחיוב בכחינת תהליך כמראבולוציוני המברר וממיין בשורות השיעה, ומוכיל לנפילתם של כל אותם רבים שאינם חסינים באמונתם, ורק המעטים העמידים לחלוטין בנאמנותם ובאמונתם שורדים.⁸⁰ התמונה הזו מתלכדת

76 כתאב אלגיבה, עמ' 66, מס' 5; כמאל אלדין, עמ' 310-311, מס' 1.

77 כתאב אלגיבה, עמ' 141-142, מס' 2.

78 כתאב אלגיבה, עמ' 142-145, מס' 3; 152-153, מס' 10; כמאל אלדין, עמ' 347, מס' 35.

79 כתאב אלגיבה, עמ' 153-154, מס' 10-11; 159, מס' 4; 161-162, מס' 1-2; 183-184;

כמאל אלדין, עמ' 288, מס' 7; 352, מס' 49; 360, מס' 1.

80 כתאב אלגיבה, עמ' 206-211, מס' 12-18. המשל שאלנעמאני מביא להדגמת תהליך זה, הוא המשל על אודות התבואה המאוחסנת זמן רב ונאכלת בהדרגה על־ידי התולעים,

היטב במחשבתם של המחברים השיעים עם היסוד הגנוסטי־פרימורדיאלי, אשר כבר צוין לעיל, המאפיין את החשיבה השיעית־אמאמית המוקדמת: אותם רבים, הכושלים ונופלים במהלך המבחנים והניסיונות שמציבה היעדרות בפני נאמני השיעה, הם אלה שהיסוד החומרי־פרימורדיאלי של הטיט (טינה) שלהם היה מלכתחילה רעוע ומושחת.⁸¹ ואילו אותם מעטים שעמדו בכל המבחנים והניסיונות הם אלה שנאמנותם אושרה מלכתחילה במעמד השבועה הפרימורדיאלי של המית'אק.⁸² מנקודת ראות דטרמיניסטית זו, המציאות המתמשכת של היעדרות האמאם בבחינת מבחן וניסיון, נועדה לסגור מעגל ולגלות ולחשוף לאור ההיסטוריה את אותו גרעין קטן של השיעה ישרי הדרך, הנאמנים האוטנטיים של האמאמים כמו גם את הרוב עצום של אחרים המשתייכים למחנה הנגד הבוגדני, והתפלגות זו נקבעה והוכתבה מראש בידי נתונים פרימורדיאליים הקודמים להיסטוריה.⁸³

המוטיב של הגלות כמבחן וכניסיון עבור ישראל כפרטים וככלל מהווה חלק בלתי־נפרד מתפיסת הגלות של יהודה הלוי כפי שהיא מנוסחת בהגותו ובשירתו. ההיבט של הסלקטיביות, בבחינת צריפת הסייגים והפרדת המוץ מן התבן, היבט שהוא דומיננטי כל־כך בתפיסת היעדרות בספרות השיעית המוקדמת, מופיע במקומות אחדים ביצירתו של יהודה הלוי כטעם לגלות ולתלאותיה.⁸⁴ מוטיב אופייני נוסף של התפיסה השיעית של היעדרות כמבחן, הוא היכולת לשאת בהכנעה ובאורך רוח את התלאות וההשפלות, בבחינה מבחן אמוני שרק מעטים מבין המאמינים מצליחים לעמוד בו בשעה שהרוב נכשלים בו. גם בספר הכוזרי א, קטו,⁸⁵ מודגשת

ובעליה מנפה אותה פעם אחר פעם עד שלא נותר ממנה אלא המעט, העמיד לחלוטין בפני התולעים (כתאב אלגיבה, עמ' 26). השור: אמיר־מועזי, 2011, עמ' 291-293; 416-417.

81 כמאל אלדין, עמ' 356, מס' 50.

82 כתאב אלגיבה, עמ' 26, 151-153, מס' 9-10; 188-189, מס' 43; 211, מס' 20; כמאל אלדין, עמ' 304, מס' 16; 347, מס' 35. וכן: קולברג, 2000, עמ' 149-150; אמיר־מועזי, 2011, עמ' 257-258.

83 ניתן להבחין כאן שוב, לדעתי, באותו תהליך הדרגתי כמו־אבולוציוני, שבו תהליכי הפילוג והפיצול, המתחילים מראשית האסלאם ואילך, נחשבים כמכוונים לכירור הראשוני והכללי יותר של השיעים מבין המוסלמים; בעוד שתהליכי הפילוג והפיצול המאוחרים יותר, במיוחד אלה המתחוללים במהלכה של היעדרות, נחשבים כמכוונים באופן ספציפי יותר לכירור הגרעין האוטנטי מבין שורות השיעים עצמם. ראו בעניין זה הדיון אודות התפיסה השיעית של היעדרות כארכה, להלן בהמשך הסעיף.

84 כוזרי ב, מד: היר' 106, שו' 5-7 ("פצרנא מתכלפין ואלעאלם פי דעה וראחה ואלבלאיא אלחאלה בנא סבב לצלאח דיננא וכו' וכו' אלכו' אלכו' מנא וכו' רוג' אלזיף ענא"); שירי הקדש, כרך א', עמ' 211, טור 16; כרך ב', עמ' 433, טור 41.

85 כוזרי א, קטו: היר' 62, שו' 20-27. ראו גם: ה, כ: היר' 352, שו' 3-5.

היכולת לשאת בהכנעה את הגלות כמבחן, אך בנקודה זו טמון גם הברזל מכריע בין גישותיהם של שני הצדדים: הגישה השיעית ניכרת בנימה הכיתתית מקטרגת שלה, הדנה לחובה את הרוב הגדול של השיעים: הרוב נכשלים וייכשלו בניסיון שמציבה בפניהם היעדרות האמאם, יוצאו אל מחוץ לקבוצת המאמינים ויאבדו. אל מול הגישה הכיתתית-אקסקלוסיבית הזו, המאפינת את הספרות השיעית המוקדמת, החבר היהודי בספר הכוזרי א, קטו מופיע כמי שכורך יחדיו את גורלם של המעטים, הנושאים בהכנעה את השפלת הגלות, עם אותו רוב שאינו עומד כראוי במבחן זה. הוא איננו מאמץ את קו החשיבה השיעי, המסנן החוצה את הרבים מתוך המחנה לשם הצלה וישועה של המעטים. זאת חרף הטענה, המשתמעת כאן מדבריו של החבר היהודי, לפיה המיעוט הטהור הראוי לגאולה נאליץ לשאת במחיר היקר של הארכת משכה של הגלות עקב התנהגותו הבלתי-ראויה של רוב הציבור היהודי. בהמשך דבריו ב-א, קטו החבר היהודי אף מתגייס ללמד סנגוריה על אותו הרוב, ומוצא קו של זכות לאותם הרבים מישאל שאינם עומדים ברף האמוני הגבוה שמחייבת הנשיאה בעול הגלות וצרותיה, ויחד-עם-זאת הם נחשבים כנאמנים לקבוצה הנדרפת וכחלק בלתי-נפרד ממנה בדחותם את האפשרות הזמינה של העריקה אל שורות המחנה המוסלמי השולט.⁸⁶ על רקע גישתו זו של יהודה הלוי, נראה שיש לפרש את מוטיב צירוף הסייגים ביצירתו במשמעות הפיאטיסטית של צירוף ומירוק החטאים והעוונות (תמחיץ אלד'נוב) כפועל-יוצא מנשיאה בעול הגלות, ולא במשמעות הכיתתית-סלקטיבית השמורה למוטיב זה בספרות השיעית הנזכרת.⁸⁷

בשלב זה, מן הראוי להפנות את תשומת הלב לעמדה מיוחדת שמפתח אלנעמאני בפרק המקדים של כתאב אלגיבה שלו. אלנעמאני מפתח כאן את ההיבט של היעדרות

86 שם א, קטו: היר' 62, שו' 22-25. מנקודת המבט השיעית-אמאמית הנידונה, השיעי אינו צריך לשנות דבר בהזדהותו ובאמונתו כדי להיחשב כמי שמצוי כבר מחוץ לגדר, מלבד להביע פקפוק כלשהו בהיעדרות האמאם. ואילו היהודי נדרש לפעולה הדרסטית של המרת דת על-מנת לחצות את הקווים. המהלך המעניין בדבריו של יהודה הלוי כאן הוא ההקיהה של הקושי הכרוך בהמרת הדת וההבלטה של הקלות והנגישות במעבר הזה, לפחות עד כמה שהדברים אמורים במעבר אל הדת המוסלמית וככניסה אל החברה המוסלמית. ראו עוד: ד, כג: היר' 264, שו' 18-22.

87 כוזרי ג, יא: היר' 160, שו' 12-22; ד, כג: היר' 264, שו' 19-22. פרשנות זו זוכה לאישוש מן המקומות הנזכרים לעיל בשירתו של יהודה הלוי, שבהם המוטיב של צירוף הסייגים נזכר בהקשר של צירוף וכפרת העוונות. ראו: שירי הקדש, כרך א', עמ' 211, טורים 15-17 ("הוא יבכה וכן האמה/ המצרית נגדו מצחק// כל זה לצרף סיגיד/ ולהשיבך אל נעוריד// הנה העון נרצה ויי בעמו רוצה"); כרך ב', עמ' 433, שו' 40-42 ("השיות/ הרחיות/ אלי קדר ונביות// כי חנתם/ וצרפתם/ והורדתם תחתיות// והם בכל זאת/ כך אוחות/ ולישועתך צופיות"). ראו גם: כוזרי ד, כג: היר' 264, שו' 22.

כמבחן במשמעות של הארכה (אלאִמַד) על בסיס מסורת חדית', המיוחסת לאמאם השישי של השיעה האמאמית – ג'עִפֶר אלצִאדִק, ועל בסיס הפסוק מן הקוראן 57, 16 הנכרך בה. על הבסיס הפרשני הזה, אלנעמאני מצליח להציב את ההיעדרות בפרספקטיבה הרחבה של תפיסת ההיסטוריה המקובלת באסלאם: האל, שהעניק ספר התגלות לאלה שקדמו למוסלמים ('וכאלד'ין אותוא אלכתאב'), דהיינו ליהודים ולנוצרים;⁸⁸ העניק להם ארכת זמן (אלאמַד) כתקופת מבחן כדי לבחון את נאמנותם לו, אך הם כשלו בה בזה אחר זה; ובדבריו הנידונים בקוראן האל קורא לאלה שלהם הוענק הספר כעת, קרי למוסלמים, שלא ללכת בדרכם של קודמיהם, אשר קיבלו את ספר ההתגלות אך כשלו במבחן בארכה שניתנה להם ('ולא תכנווא כאלד'ין אותוא אלכתאב מן קבל פטאל עליהם אלאמַד פקסת קלובהם וכת'יר מנהם פאסקון').⁸⁹ את הפנייה האלוהית הזו מפרש אלנעמאני, בעקבות המסורת מפיו של האמאם אלצִאדִק, כפנייה המופנית אל 'אומת מִחְמַד' ('אִמַה' מחמד'), שאותה הוא מזהה עם העדה השיעית ('מעשר אלשיעה'):⁹⁰ הארכה של תקופת האסלאם היא הזמן של היעדרות האמאם ('אנמא אל'אמַד אמַד אלגיבה'), והציבור הנבחן בה הוא הציבור של אומת מִחְמַד, דהיינו הציבור הנכלל בעדה השיעית.⁹¹ מכלל דבריו של אלנעמאני כאן, בהקדמה ובגוף החיבור, מתחוורת לחלוטין המשמעות השלילית הניתנת לביאור ההיעדרות כארכה: אומת מִחְמַד המתגלמת בעדה השיעית כושלת במבחן של ההיעדרות בבחינת ארכה, כשם שאומות הספר שלפניה, היהודים והנוצרים, כשלו בארכות שהוענק להן לפני כן. אל קו הגמר, אל הגאולה הצפונה בהתגלותו של האמאם הנעדר, לא יגיעו אלא אותם מתי־מעט שיעים מעולים, ששרדו עד תום הארכה של ההיעדרות, שהוענקה מלכתחילה לכלל השיעים.⁹²

בספר הכוזרי ניתן, על־פי הבנתי, להצביע על ניסוח, אמנם בלתי־מפורש, של הגלות בבחינת ארכה בדבריו של החבר היהודי בשני מקומות במהלך הדיאלוג בינו ובין המלך הכוזרי. המקום הראשון, שכבר התעככתי עליו קודם, מצוי באותו קטע

88 כך מפורשים דברים אלה בפירושים המקובלים ביותר לקוראן כגון הפירוש מן המאה ה-15 המכונה בשם 'תפסיר אלג'לאלין'; שזכה למעמד קנוני באסלאם הסוני.

89 תרגום ריבלין: 'והאם לא באה העת למאמינים אשר יכניעו לבותיהם לזכר אלוהים ולאשר הוריד מן האמת, ולא יהיו כאלה אשר נתן להם ספר לפנים, ויארך להם הזמן ויקשו לבותיהם ורבים מהם פושעים'.

90 השוו לכונייים הנוספים שאלנעמאני מציין בהם את המחנה השיעי בהקשר הדיון הנידון: "אלעצאבה אלמנסובה אלי אלתישע אלמנתמיה אלי נביהא מחמד ואלה" (כתאב אלגיבה, עמ' 20); "אהל אלחִק" (שם, עמ' 23).

91 כתאב אלגיבה, עמ' 24-25. השוו: את'באת אלוציה, עמ' 29-30 ליישום של תפיסת הארכה (אמַד) השיעית להקשר של סיפור נח והמבול.

92 ראו בהקשר זה: אמיר־מועזי, 2011, עמ' 411-412, 416-417.

מדברי החבר היהודי ב-א, קטו. הפן המפורש של דברים אלה מתייחס להתארכותה של הגלות ולהתעכבותה של הגאולה כתוצאה מחוסר היכולת של רוב היהודים לשאת כראוי את הגלות ואת הפורענות למען האל. הפן הבלתי־מפורש, המשתמע, הוא תפיסת הגלות כארכה – הגלות תארך עד אשר אותו רוב יסגל את הנשיאה הראויה בעולה של זו והעם יוכשר לביאת המשיח. הגלות כארכה ניתנת כמבחן אלוהי לרוב העם כדי שיצלח אותה. זאת המשמעות הראשונה, המנוגדת במגמתה לפרשנות האליטיסטית של אלנעמאני, על אודות משמעות הארכה.⁹³ פן נוסף של הגלות כארכה מצוי ב"משל הזרע" בכוזרי ד, כג. יהודה הלוי מתבטא כאן בצורה ציורית, המקשה על הבנת משמעות דבריו. יחד־עם־זאת, המשל מצביע על קשר בין הקיום של עם ישראל בגלות, הנמשל לשלב ההתפתחות של הזרע מתחת לאדמה, ובין השינוי הנדרש ביחסן של הקבוצות הדתיות (אלמלל) האחרות, הנוצריות והמוסלמיות, כלפי הקבוצה היהודית,⁹⁴ לשם הכשרת הדרך להופעת המשיח ולמעבר מעידן הגלות אל העידן המשיחי, שהוא יעד משותף לכלל הקבוצות הדתיות הנזכרות.⁹⁵

אם מקבלים את הפירושו של הדרישה האסכטולוגית־אוטופית, שמציע כאן החבר היהודי לנוצרים ולמוסלמים: להוקיר את 'העיקר (שורש) שהיו מבזים אותו' ("וחינידי" יפצ'לון אלאצל אלד"י כאנוא ירד'לונה") כתנאי למעבר מתקופת הגלות לעידן המשיחי, נפתחת הדרך להבנת הגלות כארכה במשמעות נוספת: מי שעומדים למבחן במהלך הגלות של היהודים הם הנוצרים והמוסלמים, הנדרשים לשנות את עמדתם הנוכחית המבזה ולאשרר את מעמדו של עם ישראל כעמו הנבחר של האל ואת זכותו המלאה של העם על הארץ הנבחרת.⁹⁶ הגלות מתארכת על־פי האמור

93 כוזרי א, קטו: היר' 62, שו' 20-27.

94 הזיהוי של 'אלמלל' הנזכרות בדברי החבר היהודי ב-ד, כג עם הנוצרים והמוסלמים נלמד מן ההקשר שבו מופיע המונח הזה בסעיפים הסמוכים. ראו: ד, יג: היר' 254, שו' 9; ד, כב: היר' 262, שו' 27; 264, שו' 3.

95 ש, ד, כג: היר' 264, שו' 23-266, שו' 8.

96 לסקר, 2006, עמ' 95. שני החכמים, המייצגים את שתי הדתות בפתיחת הדיאלוג של ספר הכוזרי (כוזרי א, ד-ט), מכירים במעמדו של עם ישראל כעם הנבחר בעבר, בתקופה המקראית, אך מעלים טענות שונות, האופייניות לגישות התיאולוגיות של דתותיהם, בדבר הסרת הבחירה האלוהית מישראל והעברתה אליהם במהלך ההיסטוריה. מבחינה זו יש להבין את תביעתו של החבר היהודי בכוזרי ד, כג המופנית אל הנוצרים והמוסלמים, כתביעה לאשרר מחדש את הכרתם במעמדו של עם ישראל כעם הנבחר, ולהחיל את ההכרה על כל התקופות ולא רק על תקופת העבר הרחוק. ראו בהקשר זה: קריניס, 2008, עמ' 240-247; קריניס, 2009, עמ' 53-56, 59-70. המחקרים פורצי הדרך בהבנת יחסו של ספר הכוזרי כלפי הנוצרים והמוסלמים הם מחקריו של דניאל י. לסקר. ראו: לסקר, 1990, עמ' 75-92; לסקר, 2006, 97-102.

בכוזרי ד, כג בשם החזון המשיחי האוטופי של סדר בין-דתי היררכי-הרמוני חדש, ולשם הגשמתו נדרשת התרומה החיובית הנזכרת של הנוצרים המוסלמים, תרומה המתעכבת בינתיים.⁹⁷ נמצאנו למדים שוב, שגלות עם ישראל כארכה עומדת אצל יהודה הלוי בסימן של אחדות – האחדות הפנים-יהודית על-פי האמור בכוזרי א, קטו והאחדות הבין-דתית על-פי האמור בכוזרי ד, כג. לעומת זאת, תפיסתו של אלנעמאני על אודות היעדרות האמאם השיעי כארכה, ניצבת, כאמור לעיל, בסימן ברור של כיתתיות ופילוג. ההבדל החד הזה בין תפיסת הארכה של המחבר היהודי ותפיסתה אצל המחבר המוסלמי-שיעי מתברר, בין השאר, על-יסוד השוני בין הגישה ההיסטוריוסופית המוסלמית, המקופלת בתפיסתו של אלנעמאני, ובין גישתו היהודית של יהודה הלוי. הגישה היסטוריוסופית המוסלמית ממקמת את הקבוצה המוסלמית הנבחרת כאחרונה בסדר הזמנים ההיסטורי לאחר הקבוצות הנבחרות האחרות שקיבלו את ספר ההתגלות האלוהית, בני ישראל והנוצרים, בעוד גישתו היהודית של יהודה הלוי, ממקמת את עם ישראל כקבוצה הנבחרת הראשונה והשרירה בסדר הזמנים ההיסטורי. רוצה לומר, מנקודת המבט המוסלמי-שיעי של אלנעמאני, היהודים, הנוצרים וגם המוסלמים הלא-שיעים כבר מיצו את הארכה ההיסטורית שניתנה להם וסיימו למלא את תפקידם ההיסטורי, ולפיכך היעדרות האמאם היא ארכה בעבור השיעים בלבד; ואילו מנקודת המבט היהודית, שמציג יהודה הלוי, הנוצרים והמוסלמים (וכל שכן היהודים) טרם מיצו את תרומתם להיסטוריה, ואפשרות המיציג הזו נשמרת להם כל עוד מתארכת גלות עם ישראל. היבט נוסף של הגלות כמבחן, שספר הכוזרי נותן לו ביטוי מוצלח וחשוב הוא דחיית הפרשנות הכמותית-כוחנית של ההיסטוריה. דחיית הראייה הכוחנית-כמותית של ההיסטוריה היא תמה חשובה בספר הכוזרי. היא זוכה לביטוי ברור כבר בחלקים המוקדמים של הדיאלוג, משעה שהמלך הכוזרי קורא אליו את נציגי הנוצרים והמוסלמים ובה בעת דוחה את הזמנתו של נציג היהודים אל חצרו בנימוק שנראות מצבם בגלות כשפלות וכהתמעטות מוביל לזילותם בעיני כול ("ואמא אליהוד פכפי מא ט'הר מן ד'לתהם וקלתהם ומקת אלג'מיע להם").⁹⁸ זאת בעוד שלנוצרים ולמוסלמים המלך הכוזרי מתייחס בכבוד כאל שתי הקבוצות החזקות והדומיננטיות, החולקות ביניהן את השלטון בעולם ("פאן אלנצראני ואלמסלם אללד'ין אקתסמא אלמעמורה").⁹⁹ המלך הכוזרי מופיע, אפוא, בחלק הפותח של הדיאלוג בספר הכוזרי, כמי שמחזיק בראייה כוחנית-כמותית, המחשיבה את החזקים על כוחם העדיף,

97 ראו בהקשר זה: סילמן, 1985, עמ' 222.

98 כוזרי א, ד: היר' 8, שו' 20-22.

99 שם א, ב: היר' 8, שו' 3-4.

הניכר בזירה ההיסטורית, שנציגייהם הבולטים הם הנוצרים והמוסלמים; ופוטרת את החלשים והשפלים, שנציגייהם המובהקים הם היהודים הגולים, כמי שאינם ראויים לחשיבות ולהתייחסות. במהלך המוביל מנקודת הציון הזו של הדיאלוג אל נקודת הציון הבאה (כוזרי א, י), שבה נסוג המלך הכוזרי מהחלטתו הראשונה וקורא אליו את נציגי היהודים, מתגבר המלך על הראייה הכוחנית-כמותית שאפינה אותו בתחילה, ומאמץ נקודת ראייה חדשה. באמצע נקודת ראייה זו המלך הכוזרי נשען על תפיסה מהותית בלתי-כוחנית של ההיסטוריה, המאפשרת לו להבחין ולהכיר בעליונותם של היהודים על-פני הנוצרים והמוסלמים חרף אומללותם בגלות וחרף נחיתותם הגלויה, המספרית והמדויגת ביחס למשעבדיהם.¹⁰⁰ בהמשך, בחלק מתקדם של הדיאלוג בין המלך הכוזרי לחבר היהודי, בקטע המוליך אל "משל הזרע" הנזכר (כוזרי ד, כ-כב), בדיון על מצבו של עם ישראל בגלות עולה מחדש הנושא של העימות, ועמו עולה הצורך בהכרעה בין הראייה הכוחנית-כמותית של המציאות ההיסטורית לראייה הבלתי-כוחנית של מציאות זו. בדבריו ב-ד, כ, המלך הכוזרי, שנתייהר זה מכבר,¹⁰¹ מבטא יאוש מן האפשרות שיאוחה השבר, הרוחני-יצירתי בעיקרו, שפקד את עם ישראל כתוצאה מן הקיום הממושך בתנאים של הגלות, שאינם מאפשרים את שיבת האור האלוהי אליו.¹⁰² בתגובה לדברים אלה, החבר היהודי מציג את המלך הכוזרי כמי ששב אל נקודת הפתיחה שלו, אל הראייה הכוחנית של המציאות ההיסטורית; ובהביטו דרכה הוא מסיק שהאור האלוהי עבר מעם ישראל אל משעבדיהם. זאת על סמך חולשתם מסכנותם ופזורם הגלויים של הראשונים, וניצחונם הברור ועוצם ידם של האחרונים. החבר היהודי ממשיך את הדבקות בעובדות הגלויות הכוחניות של ההיסטוריה להתבוננות במציאות של הגלות בעין בלתי-פקוחה.¹⁰³ ההתבוננות בעיניים פקוחות, המאפשרת למתבונן לראות את האור החבוי בעם ישראל המפוזר בגלות, השרוי בחולשה ובמסכנות, משתחררת מן ההסתכלות הכמותית-כוחנית על אבני בוחן של ניצחונות וכיבושים, התפשטות וריבוי, עושר וכבוד. ההתבוננות בעיניים פקוחות ממירה את הערכים הכוזבים האלה בערכים האמתיים של נכוחות הנשיאה בעוני, בהשפלה, בסבל ובמרטיריום של החלשים, הנרדפים והמדוכאים במציאות ההיסטורית.¹⁰⁴ הדיון במבחן, הגלום

100 לניתוח מפורט של המהפך בתודעתו של המלך הכוזרי, המנומק במידה רבה, על הרעיונות ועל עולם המושגים של תורת האמאם השיעית, ראו: קריניס, 2009, עמ' 62-68.

101 סיפור התייהדותו של המלך הכוזרי ושל עמו אחריו מופיע בקטע הפותח את המאמר השני של ספר הכוזרי.

102 כוזרי ד, כ: היר' 262, שו' 21-22.

103 שם ד, כא: היר' 262, שו' 23-26.

104 באישושה של גישה זו, המלך הכוזרי אינו נסמך בדבריו ב-ד, כב (היר' 262, שו' 27-264),

כדיאלוג המתפתח בין המלך הכוזרי לחבר היהודי בקטע הנידון, נסב על הבחירה הנתונה לכל אדם מישראל להסתכל על מציאות החיים שלו ושל עמו בגלות באחת משתי דרכים: בהתאם לראייה הכוחנית של ההיסטוריה וערכיה, ראייה המעוורת אותו, המתנישה את תקוותה והופכת את קיומו ואת השתייכותו הקבוצתית לעול ולגזירה או בהתאם לראייה המהותית הבלתי-כוחנית של ההיסטוריה, הפוקחת את עיניו לראות את האור הכמוס במציאות הגלות שלו ושל עמו, מעניקה לקיום זה משמעות ותקווה והופכת אותו מעול לייעוד. במובן הזה, המהותי כל-כך, הגלות היא מבחן בעבור כל אחד ואחד מישראל.

בדומה לספר הכוזרי, דגלה השיעה האמאמית המוקדמת (באופן מתבקש כמעט לנוכח גישתה הכיתית-אליטיסטית הכוללת ולנוכח נחיתותה המספרית בקרב המוסלמים) בדחייה תקיפה של הפרשנות הכוחנית-כמותית של המציאות, דחייה של אותה פרשנות הממקמת את האמת בצד של הרוב, הצד החזק והמנצח. הספרות השיעית המוקדמת העדיפה על פני הפרשנות הכוחנית-כמותית את הדעה לפיה האמת נמצאת תמיד בצד של המעטים המעולים. בקטעים הפולמוסיים המובהקים בספרות זו בוטאה העמדה הנידונה בפולמוס הישיר עם הגישה הסונית ועם הגישה הפרוטו-סונית, הדוגלות בכך שהאמת מצויה תמיד עם הרוב.¹⁰⁵ בקטעים היסטוריוגרפיים של הספרות השיעית המוקדמת, אותה עמדה מקבלת ביטוי בתיאורים של העדה השיעית כקבוצה הנבחרת, המתקיימת למן הדורות הראשונים של ההיסטוריה ולכל אורכה ונרדפת בידי אלה המחזיקים בעמדות השלטון והכוח בכל תקופה ותקופה. בחיבורו של אבן באבויה תיאורים אלה מודגשים ומקבלים מקום בולט, ועוד יותר מכך הם מובלטים בחיבור נוסף מאותה תקופה: "את'באת אלוציה ללאמאם עלי בן אבי טאלב", המיוחס להיסטוריון הפרו-שיעי עלי בן חסין אלמסעודי.¹⁰⁶ גם בעניין הנידון, אלנעמאני הוא המחבר השיעי שהשכיל להעניק לגישה השיעית הכללית

שו' 14) על תקדימים מעברו ההיסטורי של עם ישראל, אלא שהוא נסמך על תקדימים מעברם של הנוצרים והמוסלמים, שבשלב הראשוני של התפתחותם ההיסטורית, קודם לניצחונם ולהגעתם לעמדה של שלטון ושל כוח, הציבו מופת בעבור הדוגלים בראייה הבלתי-כוחנית של ההיסטוריה. בדבריו אלה המלך הכוזרי נסמך על העמדה והדוגמאות שהעלה החבר היהודי בדבריו לעיל במאמר הראשון (כוזרי א, קיג: היר' 62, שו' 9-17).

105 קולברג, 2000, עמ' 152-156. במסורת הסונית זכתה גישה זו לניסוח תמציתי בחדית' המייחס למחמד את הקביעה לפיה יד האל נתונה תמיד לצד הרוב ('יד אלה מע'עלי אלג'מאעה'). ראו: קולברג, שם, עמ' 156.

106 "כמאל אלדין", עמ' 127-159; 213-220, מס' 2; 224-228, מס' 20; "את'באת אלוציה", עמ' 21-30 (המצב בדורות שבין שת לנוח), 38-39 (המצב בדורות של פלג), 51, 53 (המצב בתקופת גלות ישראל במצרים), 69 (המצב לאחר מות יהושע), 80, 82, 83. ראו בהקשר זה: קולברג, 1980, עמ' 41, 44-51.

הזו משמעות של מבחן בהציבו אותה בהקשר של ההיעדרות. בהקדמה לחיבורו, בהמשך לדינו הנזכר בתפיסת ההיעדרות כארכה למחנה השיעי, אלנעמאני קושר בין מסורת המיוחסת לאמאם החמישי של השיעה האמאמית, מחמד אלבאקר, ובין אמרה הלקוחה מנאום המיוחס לאמאם הראשון שהוא דמות האב של השיעה – עֲלֵי בֶן אֲבִי טַאֲלֵב. דבריו של האמאם אלבאקר, המובאים כפירוש לפסוק קוראני (קוראן 3, 200), מתפרשים כאן כמצביעים על חשיבות ההתאזרות בסבלנות (צֶבֶר) מצד המאמינים. במהלך היעדרות האמאם, הסבלנות והציפייה מקבלות משמעות מיוחדת של מבחן לנוכח אמרתו של עלי: 'אל תיפלו ברוחכם בהליכה בדרך הישר לנוכח מיעוטם של אלה המהלכים בה' ('לא תסתוחשו פי טריק אלהדי לקלה' מן יסלכה\לקלה' אהלה").¹⁰⁷ רוצה לומר, אלנעמאני מבצע כאן חיבור פרשני שבו הדרך, הנזכרת בדבריו של האמאם עלי, איננה דרך הישר הפתוחה לכול בכל עת, אלא הדרך שבה הולכים המאמינים השיעים במשך תקופת ההיעדרות; והמבחן שבו הם מועמדים בתקופה זו הוא מבחן ההתמדה בדרך זו ברוח איתנה, בסבלנות ובציפייה. זאת כשהם מבינים היטב שדרך זו הינה דרכם של אותם המעטים, הנאמנים לנתיב הישר ולזווית הראייה המהותית הבלתי־כוחנית, וכי אין זו דרכם של הרבים הסוטים מדרך הישר. על עניין זה מעמיד אלנעמאני את הקוראים בצטטו בסמוך לדבריו הנזכרים של עלי, המסתכמים באמרה 'אל תיפלו ברוחכם [...]', דברים אחרים משמו של עלי, המסתכמים בקביעה: 'היו בין האנשים כדבורים בין בעלי הכנף. כלל בעלי הכנף מחשיבים אותן לחלשות/משפילים אותן. לו הכירו פנימיותן היו חוזרים בהם מכן'.¹⁰⁸ דברים אלה מוסבים על ההבדל בין ראיית העומק האיכותית, המחייבת את המיעוט הנשמע לצו של עלי, לבין הראייה הכוחנית והשטחית הנסמכת על העובדות הגלויות גרידא ואופיינית לכלל האנשים, דהיינו לרוב, הנמשלים כאן ל'בעלי הכנף'. יוצא מכאן שמה שמייחד את 'הדבורים', דהיינו את השיעים, מכלל 'בעלי הכנף', דהיינו מן הרוב, הוא בדיוק אותה ראיית עומק בלתי־כוחנית, המחסנת את בעליה ממדוחיה ומתעתועיה של הראייה השטחית הכוחנית.¹⁰⁹ תובנה זו מקבלת

107 "כתאב אלגיבה", עמ' 26-28.

108 בנוסח נוסף (ראו ההערה הבאה): 'מה בפנימיותן מן הברכה'.

109 "כתאב אלגיבה", עמ' 25-26: 'כונוא פי אלנאס כאלנחל פי אלטיר, ליס שי מן אלטיר אלא והו יסתצ'עפהא, ולו יעלם מא פי אג'ואפהא לם יפעל בהא כמא יפעל'. עמ' 210-209, מס' 17: "כאנוא כאלנחל פי אלטיר, ליס שי מן אלטיר אלא והו יסתצ'עפהא, ולו עלמת אלטיר מא פי אג'ואפהא מן אלברכה לם תפעל בהא ד'לך". וכן: קולברג, 1995, עמ' 358 והע' 74 שם (הפניות נוספות להשוואה של השיעים לדבורים מביין בעלי הכנף); גולדציהר, 1910, עמ' 532-533. על המעלה המיוחדת של הדבורים, כמעלה פנימית, הנמשלת למעלתה של הקבוצה השיעית הנבחרת לאורך ההיסטוריה, עיינו גם בדברים

את חשיבותה העליונה לעת ההיעדרות, המקצינה ומחדדת לשיא את המתח בין העובדות הגלויות – חולשת השיעים והיעדר האמאם שלהם, ובין ההתרחשויות הסמויות הסוללות את הדרך להופעתו המשיחית של האמאם ולישועתם של אותם מעטים, שנותרו נאמנים לו בתקופת היעדרותו.

מנקודת המבט הנדרונה כאן, הגלות בקורותיו של עם ישראל והיעדרות האמאם בקורותיה של העדה השיעית, נתפסות אצל יהודה הלוי ואצל אלנעמאני בהתאמה, כהתנסות חשובה וחיונית, בהביאה לידי חידוד מרבי את הדילמה הניצבת בפני הקבוצה הנבחרת: האם להיכנע למדוחי הראייה הכוחנית של ההיסטוריה, כניעה המובילה לכלל ייאוש, לאובדן הזהות הייחודית ולהתמזגות ברוב השליט; או להיאחז בראייה המהותית הבלתי-כוחנית של ההיסטוריה, ולשמר כך את המרחב התודעתי הנחוץ להמשך הקיום הייחודי ומכיל גם את אפשרות מימוש הגאולה.¹¹⁰

המובאים במשל ארוך וקלסי, המופיע בחיבור שיעי לא-אמאמי, שנתחבר באותה תקופה לערך שבה נתחבר חיבורו של אלנעמאני: רסאיל אכ'ואן אלצפא, כרך 2, עמ' 301, 309-308. המשל הנידון מתוך "רסאיל אכ'ואן אלצפא" תורגם לעברית בראשית המאה ה-14 בידי קלונימוס בן קלונימוס תחת הכותרת "איגרת בעלי החיים" (ראו: "איגרת בעלי החיים", עמ' קג, קז-קח להפניות הרשומות כאן).

110 סוגיה נוספת, החורגת מן הדיון כאן, המרוכז בגלות ובהיעדרות גופן, היא יכולתו של יהודה הלוי ללכת צעד נוסף במסלול החשיבה הנידון: מדברי החבר היהודי בכוזרי א, קיג (היר' 62, שו' 9-17) אנו למדים שהניסיון ההיסטורי מראה, שהקבוצות ההיסטוריות של הנוצרים והמוסלמים דגלו בגישה הבלתי-כוחנית מתוך הכרח, כל עוד נכפה עליהן המצב של הנחיתות והחולשה ובטנם זכו לעמדה של כוח ושלטון. על רקע זה, התגובה שיהודה הלוי שם בפיו של המלך הכוזרי ב-א, קיד (היר' 62, שו' 18-19) היא בבחינת תהייה וקושיה בדבר ערכה ההיסטורי המותנה של הגישה הבלתי-כוחנית, שהחבר היהודי מדבר בשבחה, כתודעה שניתן לקיימה אך ורק על בסיס ההוויה הכפויה של חוסר אונים מדיני, כגון זה שהיהודים שרויים בו בגלות; שאותה הם ייזנחו אם וכאשר ישוכו להוויה של כוח ושלטון בעתיד. מנקודת המבט ההשוואתית המעסיקה אותי כאן, הנקודה הראויה לציון אינה איי-יכולתו או אי-יצונו של יהודה הלוי לספק תשובה כלשהי לקושיה מרתקת זו. הפרספקטיבה של מענה החבר היהודי ב-א, קטו נותרת מוגבלת לתקופת הגלות, והוא אינו נענה לאתגר שמציב לו המלך ב-א, קיד, המצביע על התפתחות אפשרית הטמונה באופק שמעבר לתקופה זו. העובדה הראויה לציון בהקשר של דיוננו כאן נוגעת לעצם אפשרות הצבת הקושיה, ככת-קיימא במסגרת של תפיסת הגאולה של ספר הכוזרי, הנמנע מהעלאת מרכיבים אפוקליפטיים וכוחניים של עשיית שפטים ונקמה באויבים בעקבות שינוי במאזן הכוחות. לעומת-זאת, מסגרת החשיבה והדמיון האסכטולוגיים של השיעה האמאמית הניכרת בטון האפוקליפטי החזק, ומכוונת לחיסול חשבונות כללי כנגד אויביהם ומשעבדיהם של השיעה (ראו הדיון בסעיף הבא) וקושיה כמו זו שיהודה הלוי שם בפיו המלך הכוזרי ב-א, קיד כלל אינה באה בה בחשבון.

ה. פסיביות ואקטיביות

במסגרת ההיסטורית של התפתחות האסלאם, הופעתה של השיעה כרוכה בהכרה ברורה שהכירו נאמני השיעה (על תחושת הזעם המלווה אותה) בעוול הנורא שנעשה לצואתו ולמורשתו של נביא האסלאם, העומדת בסמן המינוי הישיר שמינה מחמד את עלי אבן אבי טאלב – בן דודו, חתנו ואבי נכדיו היחידים של הנביא, כיורשו וכממשיכו בהנהגת אומת האסלאם. הגרסה השיעית הזו של ההיסטוריה של האסלאם, עומדת על הטענה שעלי וצאצאיו מבית הנביא, 'בני הבית' ("אַהֶל אַלְבֵּית"), הם היורשים היחידים הראויים להנהיג את החברה המוסלמית. כך, כל מי שעמד בפועל בראש הנהגתה של חברה זו (למעט עלי עצמו בשנות כהונתו הקצרות ככֹּלִיפָה הרביעי בסדר ההנהגה) נחשב כאוורופטור וכטירן החומס את הנהגה ללא כל זכות מבעליה הלגיטימיים. עמדה נחרצת זו, אשר בקוויה הכללים מוסמכת ומקובלת על שלל פלגיה וזרמיה של השיעה, הטביעה חותם ברור של אי־לגיטימיות כמעט על כל שלטון במהלך קורות האסלאם במאות הראשונות להופעתו וגם מעבר לכך.¹¹¹ בעקבות עמדה בסיסית זו היו השיעים בשלבים הראשונים של התארגנותם לגורמים אופוזיציוניים מתסיסים, שפעלו למען הפלת השלטון הקיים והחלפתו בשלטון הלגיטימי של צאצאי עלי.¹¹² עמדה אקטיבית־מרדנית זו זכתה לגיבוש אידיאולוגי בזרם השיעי המוקדם החשוב של הַזֵּיֶדְיָה, זרם אשר הטעים את הערך של הכְּרוּג', דהיינו את הצורך וההכרח בפעולה לוחמנית ובהתקוממות חזיתית כנגד השלטון הקיים, לשם הפלתו ולשם החלפתו בשלטון של צאצא מבית עלי.¹¹³ כנגד ההתפתחות המוקדמת של השיעה (סוף המאה השביעית והלאה), הניצבת בסימן הזיהוי של הקבוצות השיעיות השונות ובראשן הזידים, כקבוצות הדוגלות בפעולה אקטיבית למיגור השלטון הקיים, השיעה האמאמית מופיעה ומתגבשת החל מאמצע המאה השמינית ואילך על בסיס הקו הנוגד של הימנעות מוצהרת מכל התנגדות פעילה לשלטון הקיים ומכל פעילות למען הפלתו והחלפתו. הפאסיביות היא, אפוא, סימן היכר וקו־אופי, המלווים ומגדירים את השיעה האמאמית למן ראשיתה.¹¹⁴ בהקשר הזה, ההכרה במצב של היעדרות האמאם, שאומצה בידי השיעה האמאמית למן סוף המאה התשיעית ואילך, מוצגת בספרות השיעית המוקדמת, המוקדשת להיעדרות, כאישור רב־עוצמה ותוקף לעמדה הפאסיבית הבסיסית הנקוטה בידם: הפסיביות, שעליה מצויים המאמינים השיעים לעת ההיעדרות, מוצגת

111 מוזן, 1985, עמ' 11-22; קולברג, 1985, עמ' 11-14; שרון, 1986, עמ' 169-184.

112 אנציקלופדיה של האסלאם, הערך "שיעה", עמ' 420-424 (ו. מרלונג).

113 אנציקלופדיה של האסלאם, הערך "אמאמה", עמ' 1166 (ו. מרלונג).

114 אנציקלופדיה של האסלאם, הערך "שיעה", עמ' 423; לאלאני, 2000, עמ' 50-52.

בחיבורים אלה כחלק בלתי-נפרד מן ההתנהגות הנתבעת מהם: הסוואת זהותם השיעית והסתרת הדעות המיוחדות להם כשיעים (תְּקִיָּה). על התנהגות זו ציוו האמאמים מלכתחילה, עוד בתקופות שקדמו להיעדרות.¹¹⁵ נאמני השיעה מצווים להיעדר מן הזירה הפוליטית, להיצמד לקו ההתנהגות העקבי של 'שב ואל תעשה' ולהימנע לגמרי מכל ניסיון לקרב את הקץ ולזרו את התגלותו של האמאם הנעדר.¹¹⁶ הציפייה (אֲנֵט'ט'אר) להתגלותו של האמאם הנעלם, 'האמאם המיוחד' (אלאמאם אלמַנְט'ט'ר), צריכה להיות ציפייה סבילה גרידא, המתמצת בהתאזרות בסבלנות (צַבֵּר) ובמהלכה יש להימנע מכל מעשה המכוון למימושה.¹¹⁷ הרקע התיאולוגי לגישה זו מתקשר לתיאורים שכבר נזכרו לעיל, שמהם עולה דמותו של האמאם הנעדר כדמות סבילה לחלוטין, שכניסתה למצב של היעדרות, משך שהותה במצב זה ומועד יציאתה ממנו כפויים עליה בגזירה אלוהית. בהתאם לכך, מצווים אף תומכיו של האמאם הנעדר להישאר סבילים ולא לנקוט שום פעולה לקיצור היעדרות ולהחשת הגאולה.¹¹⁸ הסבילות הנכפית על תומכי האמאם היא בבחינת השתקפות של הסבילות הכפויה על האמאם. התנערותם של השיעים מעמדתם הסבילה תתאפשר ותידרש רק לאחר התגלותו המחודשת של האמאם, עם הופעתו הגלויה והפעילה בזירה ההיסטורית בבחינת משיח וגואל.¹¹⁹ המעבר הצפוי מן העמדה הסבילה לעמדה הפעילה מתואר במסורות השיעיות כמהלך מידי ומפתיע, מעין יקיצה פתאומית מתנומה ארוכה. מדובר כאן בנס, בשינוי חד ביותר, בהתנערות גמורה מן הסבילות של תקופת היעדרות ובקפיצה באחת לפעילות נמרצת ואלימה ביותר לשם הגשמת היעד המשיחי השיעי.¹²⁰ התפיסה השיעית-אמאמית של היעדרות האמאם מתאפיינת

115 "כתאב אלגיבה", עמ' 33-38, מס' 1-12; 203-204, מס' 4; "כמאל אלדין", עמ' 371, מס' 5. על מרכזיותה של התקיה בהשקפת עולמה של השיעה האמאמית המוקדמת ראו: קולברג, 1995; קלרק, 2005.

116 כתאב אלגיבה, עמ' 196-199, מס' 5-12; כמאל אלדין, עמ' 330, מס' 15.

117 כתאב אלגיבה, עמ' 158, מס' 3; 199-200, מס' 13, 15-16.

118 כתאב אלגיבה, עמ' 187, מס' 40; 194-199, מס' 2, 5-13; 279, מס' 64; כמאל אלדין, עמ' 349, מס' 49.

119 בסיטואציה הזאת השיעים נקראים להתייבב חמושים לצד האמאם ולהגיע אליו אף אם ייאלצו לזחול לשם-כך על השלג. ראו: כתאב אלגיבה, עמ' 154, מס' 12; 194, מס' 1; 197, מס' 6; 306, מס' 17; כמאל אלדין, עמ' 326, מס' 5. עם יציאת האמאם ממצב היעדרותו תגיע לסיומה הפסקת האש הזמנית (הַדְּיָנָה) החדר-צדדית שקיבלו על עצמם השיעים ביחס לאויביהם. ראו: קולברג, 1995, עמ' 368.

120 כתאב אלגיבה, עמ' 315-316, מס' 8, 11; כמאל אלדין, עמ' 480, מס' 5; 673, מס' 24. על האפיון האפוקליפטי של יציאת האמאם מהיעדרותו בספרות השיעית ראו: קוק, 2002, עמ' 189-229; אמיר-מועיזי, 2011, עמ' 405-412.

אס־כך, בשילוב בין חזון משיחי־אפוקליפטי, המייחס לאמאם הנעדר ולנאמניו שליחות פעילה, המשנה מידית את סדרי העולם בתום ההיעדרות; ובין דרישה גורפת וחד־משמעית להתמיד בסבילותם ולהימנע מכל עשייה למען השגת היעד המשיחי במהלך ההיעדרות. הפסיביות הגמורה שבקבלה ובהשלמה עם ההיעדרות ניתנת לביאור כהקדמה הכרחית להשתחררות הקפיץ האדירה במעבר המהיר אל העשייה הנוקמת עם הופעת האמאם.¹²¹ במהלך ההשלמה הפסיבית עם עולה של ההיעדרות נצבר בקרב הנאמנים לחץ, הצפוי להשתחרר בבת־אחת בסדרת האירועים האפוקליפטיים, הנסמכת להופעתו המשיחית של האמאם הנעדר. כך משתלב היטב הצו, המורה על סבילות מוחלטת בתקופת ההיעדרות, בתיאורים הדרמטיים של היציאה מן ההיעדרות בספרות השיעית־אמאמית ומשמש כהקדמה מתאימה להם.¹²² בעוד שבספרות השיעית המוקדמת צו הסבילות במהלך היעדרותו של האמאם ברור וחד־משמעי גישתו של יהודה הלוי בספר הכוזרי במה שנוגע לאופן הראוי של הנשיאה בעול גלות, נעה בין הקוטב של הפסיביות לקוטב של האקטיביות. הקוטב הסביל מודגש בדבריו של החבר היהודי לקראת סוף המאמר הראשון של ספר הכוזרי (א, קטו), שכבר זכו לאזכור ולדיון. החבר היהודי מצביע על החיוב שבקבלת המציאות הקשה של הגלות מתוך בחירה בגישה של כניעות ושפלות רוח (כ'צ'וע). רעיון קירוב מועדה של 'הגאולה המיוחלת' ('אל־פֶּרְקָאן אל־מנת'ר'), מתברר כאן

121 ראו בהקשר זה את המסורות המתארות את תקופת ההופעה של האמאם־משיח השיעי כתקופה של 'דם, יזע ושינה על האוכפים' ('אלעלק אלערק ואלנום עלי אלסרוג') בעבורו ובעבור נאמניו: כתאב אלג'יבה, עמ' 283-285, מס' 1-5.

122 במסגרת המאמר לא אוכל להרחיב בעניין זה. אסתפק בהערה קצרה כדלקמן: בספרות השיעית הנידונה היציאה ממצב ההיעדרות זוכה לעיצוב המעניק לה תפקיד מקביל וחלופי לתפקיד השמור בקוראן לתחיית המתים. בעוד שבקוראן המהלך האסכטולוגי, הנשען על תחיית המתים, מתרחש לאחר חורבנו הכללי של העולם, ולפיכך הוא מצוי מעבר להיסטוריה ומחוצה לה, הרי שבספרות השיעית, העוסקת בהיעדרות, בולטת המגמה להשיב את החזון האסכטולוגי לתוך ההיסטוריה ולהעניק לו משמעות וממדים היסטוריים. בספרות השיעית הנידונה היציאה ממצב ההיעדרות מצוירת בעזרת פירושי פסוקים מן הקוראן ואמצעים נוספים כאירוע השקול לתחיית המתים בסדר האסכטולוגי הקוראני. במסגרת החזון הכללי של יום הדין האפוקליפטי והסדר של אחרית הימים, המתכונן בעקבותיו, האמאם ונאמניו יוצאים מן המצב הסביל שבו נמצאו לאורך תקופת ההיעדרות, מצב השקול למוות בתוך ההיסטוריה, אל המצב החי והפעיל הראוי להם. כל אלה הם מהלכים השייכים להיסטוריה ומתרחשים בתוכה. הסבילות של האמאם ותומכיו לאורך תקופת ההיעדרות זוכה כאן לביאור התיאולוגי העמוק שלה, בבחינת מצב של מוות בתוך ההיסטוריה, הממתין לתחיית המתים ההיסטורית של הגאולה הצפונה באחרית. ראו בהקשר זה: אמיר־מועייז, 2011, עמ' 404-405, 426-427; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "אסכטולוגיה – בשיעה האמאמית", עמ' 575.

בהקשר של הציפייה הפסיבית, הדומה לציפייה לאמאם הנעדר המיוחל ("אלאמאם אלמנת'ר") במסורות השיעיות.¹²³ בהמשך, במאמר השלישי, החבר היהודי מטעים את החיוב שבהנחיית הבריות לרכוש מידות של התאזרות בסבלנות ולקבל את עולו של האל ("למא יכסב אלנאס מן אלהאיה ללצבר ואלתסלים"), כהנחיה המסייעת בידם להתגבר על פורענויות החיים בכלל, ועל פורענות הגלות בפרט.¹²⁴ בשונה מכך, יהודה הלוי ממקם את האקטיביות בצומת המרכזית של חשיבתו התיאולוגית, בצומת המתמקדת במושג 'העניין האלוהי' ("אלאמֶר אלאֶ־אהי") כביטוי לדבקות (אתצאל) גילויי הנוכחות האלוהית בנבחר האל ובעם הנבחר. בהקשר הזה, החבר היהודי מציג את הקביעה החשובה לפיה 'העניין האלוהי שוכן באיש במידה שבה הוא מכין את עצמו לקראתו, אם מעט – מעט ואם הרבה – הרבה' ("פאן אלאמר אלאלאהי אנמא יתמכן מן אלמר בקדר אסתעדאדה לה אן כאן קלילא פקליל ואן כאן כת'ירא פכת'יר").¹²⁵ קביעה זו משולבת בדברי החבר כוזרי ב, כד בהקשר של ראיית 'שיבת ציון' מבבל כגאולה אלוהית חלקית של עם ישראל בהשוואה לגאולתם המלאה מגלות מצרים. ההבדל בין הגאולות מוסבר כאן בעצלות של רבים מן הגולים בבבל, ובמיוחד של הנכבדים שבהם, שלא עזבו את מקומות גלותם ולא שבו לארצם.¹²⁶ ואילו בהקשר הרחב יותר של הדיאלוג, הקביעה הנידונה של החבר היהודי עולה בתשובתו לטענתו של המלך הכוזרי, הטוען כלפי החבר היהודי כנציג של עם ישראל הגולה, שאין החבר יכול לקיים את תורת ישראל בהיקפה המלא בהיותו שרוי בגולה, ולפיכך הוא מחויב לנקוט פעולה ולעלות לארץ ישראל.¹²⁷ החבר היהודי בדברי התשובה שלו ב-ב, כד מקבל את תוכחתו של המלך הכוזרי, וממקם אותה בסכמה הרעיונית המרכזית של שיטתו התיאולוגית, הנארגת סביב המושג של 'העניין האלוהי'. העיצוב השיטתי של מושג 'העניין האלוהי' בספר הכוזרי כולל את ההנחה שההכנה האקטיבית של נבחר האל על פני הארמה חיונית למשיכת השפע של 'העניין האלוהי' מלמעלה.¹²⁸ בקטע הנידון, ב, כג-כד, החבר היהודי משתמש

123 כוזרי א, קטו: היר' 62, שו' 20-27.

124 כוזרי ג, יא: היר' 160, שו' 17 ואילך. יש לתת את הדעת עלי-כך שבהקשר הנידון נשיאה בעול הגלות כאורך רוח וקבלת העול מעוממת עם הנשיאה בעול הגלות מתוך רוגג. ראו: שם ג, יב: היר' 162, שו' 1-3. לעניין הקשירה בין הגלות כעונש לקבלה הסבילה של פורענויותיה כהתנהגות הראויה עד 'בוא העת' ראו: שירי הקדש, כרך ב', עמ' 612-613, שו' 9-16.

125 כוזרי ב, כד: היר' 92, 16-18.

126 שם, היר' 92, שו' 4 ואילך.

127 כוזרי ב, כג: היר' 90, שו' 16 ואילך. ראו בהקשר זה: סילמן, 1985, עמ' 228-229.

128 השו: כוזרי ב, יד: היר' 80, שו' 24 ואילך; ב, כו: היר' 94, שו' 10-14. על העיצוב השיטתי של מושג 'העניין האלוהי' בספר הכוזרי כמתנה את דבקות השפע האלוהי במרכיב

בהנחה זו ומושך ממנה את המסקנה האקטיביסטית, שהיוזמה של האדם מישראל, המתבטאת במאמץ להשתכן בארץ הנבחרת, חיונית לתהליך סיום הגלות והמעבר לגאולה. התפיסה השיטתית הזו של ספר הכוזרי על המהלך האקטיביסטי הנגזר ממנה שונה באופן עקרוני מן התפיסה השיעית הנזכרת, המסלקת את המרכיב של תרומת המצויים על פני הארמה להחשת קיצה של תקופת ההיעדרות ומפקידה את כל היוזמה בעניין זה בידי שמייים.

העיימות בין התפיסה הפסיבית של הנשיאה בעול הגלות לתפיסה האקטיבית מגיע לכדי התנגשות מילולית גלויה בסיום הדיאלוג בספר הכוזרי (כוזרי ה, כב-כז). בחלק הזה המלך הכוזרי הוא זה הנותן ביטוי לעמדה הפסיבית ומשתמש במילת המפתח 'כוונה' (ג'יה), בעוד שהחבר היהודי מייצג את העמדה האקטיביסטית ומשתמש במילת המפתח 'מעשה' (עמל). המלך הכוזרי מנמק את העמדה הפסיבית בהדגשת ההתכוונות הפנימית של המאמין כשהיא במעלה של 'הכוונה הטהורה והתשוקה החזקה' ('[ב]אלניה אלכ'אלצה ואלתשוק אלשריד'), בבחינת פעילות דתית המעניקה לגיטימציה להכרעה של 'שב ואל תעשה' למען החשת הגאולה. הכוונה הטהורה והתשוקה החזקה אל הגאולה כהתכוונות פנימית, שהמאמין יכול לבטאה בכל מקום בגלות, מייטרת את הצורך בפעולה האקטיבית של העלייה לארץ-ישראל, במיוחד לנוכח הסכנות הכרוכות בפעולה זו.¹²⁹ בדברי התשובה שלו לטענה זו, החבר היהודי עומד על כך שבעשייה הדתית המרכיב של הכוונה (ג'יה) והמרכיב של המעשה (עמל) חיוניים זה לזה, ואין האחד נשלם מבלעדו האחר.¹³⁰ מעמדה כללית זו החבר היהודי גוזר את המסקנה שלשם גאולה אין די בפעולות פסיביות הנשענות על כוונה והתנצלות ומקבלות ביטוי בתפילות כגון תפילת 'ומפני חטאנו גלינו מארצנו'. ההשתוקקות הראויה 'לעניין המיוחל' ('ללאמר אלמנת'ר') של הגאולה היא זו המקבלת ביטוי במעשה ובמימוש של אותה עניין מיוחל, בתנועה לעבר ארץ-ישראל.¹³¹

ההתכוונות של התחוננים הראויים לו. ראו: דוידסון, 1972, עמ' 384, 390, 393. 129 כוזרי ה, כב: היר' 356, שו' 11-14. וראו גם דבריו של המלך הכוזרי ב-ה, כו: היר' 358, שו' 21-23.

130 ראו בהקשר זה הדיון העקרוני ב-ה, כ: היר' 346, שו' 15-24. 131 שם ה, כז: היר' 358, שו' 24 ואילך; שם, ה, כג: היר' 356, שו' 24-358, שו' 2. במהלך הפולמוס הנידון כנגד העמדה הפסיבית שאותה מייצג המלך הכוזרי, החבר היהודי משתמש במונחים: 'אומץ' ('שג'אעה'), 'קדימות' ('סבק') ו'מלחמת קודש' ('ג'האר'). אלה הם מונחי-יסוד של השיח הסוני-שיעי בהקשר של סוגיית השלטון הלגיטימי באסלאם. יהודה הלוי שואל מונחים אלה לשם חיזוק העמדה האקטיביסטית שאותה הוא שם בפיו של החבר היהודי. ראו: ה, כג: היר' 358, שו' 8-11, וכך: קריניס, 2009, עמ' 60-

ההכרעה בכיוון האקטיביסטי, המציינת את מהלך הסיום של ספר הכוזרי ומהלך הסיום של חייו של יהודה הלוי נובעת מההבנה המיוחדת ליוצר זה שהגלות היא נתק: כאמור לעיל, ההתייחסות אל הגלות כאל נתק מחילה את הוויית הגלות לא רק על היהודים הגולים היושבים בארצות ניכר, אלא אף על ארץ־ישראל שהיא כשרויה בגלות עקב היעדרו של המרכיב האנושי הנבחר, המותאם לה בהתאמה מוקדמת. העמדה האקטיביסטית של יהודה הלוי מבוססת על הגישה שקיימת אינטראקציה בין 'הישראלי טהור המוצא' ("אסראילי צריח"), הניחן במרכיב הסמוי של 'השכינה הנסתרת הרוחנית' ("אלסכינה אלכ'פיה אלרוחאניה"), ובין הטריטוריה הנבחרת של ארץ־ישראל, שמצוות האל אינן נשלמות אלא בה. אינטראקציה זו עשויה לחולל בהדרגה את הופעתה המחודשת של 'השכינה הנגלית לעין' ("אלסכינה אלט'אהרה עיאנא"), הנעדרת לעת הגלות.¹³² בגישתו זו נשען יהודה הלוי על התקדים ההיסטורי האקטיביסטי של אבות האומה – אברהם, יצחק, יעקב – כמעבר הדרגתי ופעיל מגלות לגאולה: האבות כבודדים במועדם, היגרו אל ארץ־ישראל ממקום הולדתם ובגלותם ממנה השתוקקו אליה ושבו אליה ממקומות גלותם; וכל זאת כשהשכינה הגלויה נעדרת ממנה ועוברי האלילים הכנענים שולטים בה. המהלכים הללו של האבות נתפסים ביצירתו של יהודה הלוי כמבוא וכהקדמה למהלכים של הגאולה השלמה ביציאת מצרים ושל הופעת השכינה הגלויה.¹³³ בעיני יהודה הלוי היה פועלם של האבות בבחינת אינטראקציה מקדימה ונדרשת בין הנבחר טהור־המוצא ובין הארץ הנבחרת, שעוררה והפעילה את השכינה הנסתרת הכמוסה בנבחר, והכשירה את הקרקע בהדרגה להופעתה של השכינה הגלויה בארץ־ישראל.¹³⁴ מנקודת מבטו מעשי האבות הם סימן לכנים, בין שמדובר בכנים פיקטיביים כדוגמת החבר היהודי של ספר הכוזרי, ובין שהבנים ממשיים כדוגמת יהודה הלוי עצמו. על יחידים בעלי תודעת־יעוד כזו מוטלת המשימה להגיע לארץ־ישראל ממקומות רחוקים, להתהלך בה לאורכה ולרוחבה ולחונן את עפרם של המקומות הקדושים שבה. כל זאת בעודה נתונה תחת שלטון זרים ובאין בה כל גילוי של השכינה האלוהית.¹³⁵ יהודה הלוי תופס, אפוא, את הפעולה האקטיבית של העלייה לארץ ישראל כעשייה שהוא מחויב לה באופן אישי, כהכנה מקדימה המוצאת את צידוקה במסגרת הרעיונית של

132 כוזרי ה, כג: היר' 356, שו' 15 ואילך.

133 כוזרי ב, ב: היר' 72, שו' 21-74, שו' 3; ב, כ: היר' 88, שו' 6-9; ב, כג: היר' 96, שו' 26-98, שו' 3; שירים, עמ' 265-266, טורים 5-24 ('דברייך במור עובר רקוחים').

134 ראו בהקשר זה את התיאור ההדרגתי, שראשיתו במעברו של היחיד הנבחר אברהם לארץ־ישראל ואחריתו בהתפשטות והתקבעות הנבואה בקרב צאצאי אברהם השוכנים בארץ בעת התגלותה ונוכחותה של השכינה בה: כוזרי ב, יד: היר' 80, שו' 15-24.

135 ראו בהקשר זה הערה 44 לעיל על ההפניות למקורות הרשומות שם.

'העניין האלוהי', הנזקק ומצפה ליוזמה מצד המצויים על פני האדמה, והנסמכת על מעשיהם של אבות האומה, שהתוו את הדרך לצאצאיהם הרחוקים בגלות האחרונה. בהקשר ההשוואתי המעסיק אותנו כאן, הגישה האקטיביסטית, שיהודה הלוי מציג בספר הכוזרי ובשירתו כנשענת על התקדים של אבות האומה, הינה משמעותית במיוחד בשל מאפיין ההדרגתיות הנכלל בה: הצעדים הראשונים והמקדמים בכיוון הגאולה מוטלים על יחידים בעלי תחושת ייעוד, ההולכים לפני המחנה כדוגמת החבר בספר הכוזרי וכדוגמת יהודה הלוי עצמו. הללו הם יחידים הרוחמים עצמם לפעולה בעודם שרויים בלב המאפליה של מציאות הגלות, בהיעדרם של סימנים גלויים כלשהם המעידים על הפצעתה המתקרבת של הגאולה. בדומה להיבט של ההכנה האנושית מלמטה, שאותו כבר ציינתי, ההיבט של הדרגתיות משתלב אצל יהודה הלוי כסמך לתפיסת המעבר מן הגלות לגאולה, הנוטה אל הקוטב של האקטיביזם. לפיכך תפיסתו של יהודה הלוי ניצבת בניגוד ברור לתפיסת המעבר מהיעדרות האמאם ליציאתו המשיחית בספרות השיעית. תפיסה זו מסמיכה את נטייתה החזקה אל הקוטב של הפסיביות על ראיית המעבר הנידון כשינוי חד וכזינוק פתאומי מן ההשלמה הסבילה של המאמינים עם היעדרות האמאם אל עבר השתתפות פעילה באירועים האפוקליפטיים הנלווים להתגלותו.

1. ברירת המחדל האלוהית

ציר העומק של הגותו התיאולוגית של יהודה הלוי הוא הציר העובר בין 'האל החי' ("אלאלאה אלחי") ו'העדה החיה' ("אלמלה אלחיה").¹³⁶ הציר המושגי הזה מנסח את היחס שבין 'האל החי', דהיינו האל הנוכח והמתגלה בהיסטוריה (להבדיל מן האל כבורא העולם וכמכונן סדרי הטבע), ובין התופעה ההיסטורית של עם ישראל בבחינת 'העדה החיה', כיחס של תלות – האל מגלה את פניו כ'אל חי' דהיינו כאלוהי ההיסטוריה, דרך 'העדה החיה' של עם ישראל וקודם להופעתה של העדה, דרך שושלת היחידים הנבחרים מאדם הראשון ועד ליעקב.¹³⁷ כלל סימני ההתגלות של

136 כוזרי ב, כו: היר' 96, שו' 17-20; ב, לב: היר' 100, שו' 19-102, שו' 2; ג, כג: היר' 178, שו' 24-26. 'העניין האלוהי' ('אלאמר אלאלאה') הוא המושג התיאולוגי המרכזי של ספר הכוזרי. דא עקא, יהודה הלוי עושה שימוש מרובה במושג זה, בהקשרים שונים, וגורם בכך לערפול ולקושי בהבנתו של מושג זה. מאידך גיסא, הצירוף 'האל החי' – 'העדה החיה', הוא צירוף המופיע פעמים בודדות בלבד בחיבור, והוא מאפשר לנו לעמוד בבהירות על המשמעות העיקרית והחשובה של מושג 'העניין האלוהי' בספר הכוזרי, כמושג המכוון אל הנוכחות האלוהית בתולדותיהם של נבחריו האל בכלל ושל העם הנבחר בפרט.

137 על דפוס ה'יחידים' ('אפראד') בספר הכוזרי ועל הרקע השיעי של דפוס זה ראו: קריניס,

האל בהיסטוריה מתרחשים בתחום הקיום ההיסטורי של העם הנבחר, עם ישראל, ובתחומו בלבד, ובהם: ההתגלות ומתן התורה האלוהית, הנבואה, הנסים, שריית השכינה על הסדר המיוחד הכרוך בשריית הגלויה של חוק הרצון האלוהי.¹³⁸ לשיטתו של יהודה הלוי קיימת חפיפה מלאה בין הצד המתגלה והנוכח של האל בתולדות האנושות ובין הקיום ההיסטורי של נבחריו האל, הנמנים על שושלת היחידים הנבחרים שראשיתה בתקופה הראשונה של ההיסטוריה האנושית והמשכה בעם הנבחר. מן החפיפה המלאה הזו ניתן להקיש וללמוד על יחס התלות המתקיים בין 'האל החי' ובין המציאות ההיסטורית של הקבוצה הנבחרת. האל כאלוהי ההיסטוריה נוכח ומתגלה על מצע מסוים ומוגדר שהוא המצע של קבוצה זו ושל פרטיה.¹³⁹ עם ישראל בהגדרתו זו כ'עדה החיה' על המשתמע ממנה, מגלם בקיומו ההיסטורי את תפקיד המתווך הבלעדי של הצד המתגלה והנוכח של האל בתורת 'האל החי' בעבור כלל האנושות. אליבא דיהודה הלוי, התנאי שעם ישראל ימצא בארצו וינהל בה את פולחן האל המרכזי על כל המצוות התלויות בו הוא בבחינת תנאי מספיק להופעתו של 'האל החי' בקרבה של 'העדה החיה' על התגלות השכינה, הנבואה והנסים המאפיינים מצב זה. תנאים אופטימאליים אלה התקיימו לאורך התקופה בת שש מאות השנה של ימי המשכן והבית הראשון, ובמידה פחותה אף בתקופת הבית השני.¹⁴⁰ יהודה הלוי עמל להציג בספר הכוזרי את המערך התיאולוגי-היסטורי הזה כמערך המתנה את רישומי ההתגלות והנוכחות של האל בהיסטוריה בקיום ההיסטורי של עם ישראל כעם היושב בארץ הנבחרת ומקיים את פולחן האל במקום המרכזי המוקדש לאל בארץ זו. המערך התיאולוגי-היסטורי הזה מעצים את הממד התיאולוגי של משבר הגלות המתמשכת הפוקדת את עם ישראל בעקבות חורבן בית המקדש. הגלות בבחינת נתק משפיעה באופן חמור על הווייתו של האל כ'אל החי', כאלוהי ההיסטוריה. השאלה הנשאלת בהקשר זה היא, האם ניתן לדבר על המשך קיומו של ציר הקשר בין 'האל החי' ל'עדה החיה' לנוכח הנתק המתמשך בין העם ובין הארץ ומקום הפולחן. בספר הכוזרי מודגש השבר והחומרה בציר הניריון בעקבות מציאות הגלות: הדגש כאן הוא על-כך שהתופעות המאפיינות את נוכחותו של האל כ'אל החי', דהיינו, שריית השכינה הגלויה על סדר הרצון האלוהי

138 ראו הריון בעניין זה אצל קריניס, 2008, עמ' 183-207.

139 את דבריו בנוגע לכשירותו הבלעדית של עם ישראל לשמש כמצע לקבלת סימני ההתגלות והנוכחות של האל בהיסטוריה, ובנוגע לאיי-כשירותו של כל שאר הקבוצות ההיסטוריות בעניין זה, מסמך יהודה הלוי על תפיסה היררכית-ביולוגית בעלת חותם שיעי ברור. ראו על כך: פינס, 1980, עמ' 178 ואילך; קריניס, 2008, עמ' 75-90, 101-141.

140 כוזרי א, פז: היר' 40, שו' 7-9; ב, כג: היר' 90, שו' 17-19; ב, כד: היר' 92, שו' 4 ואילך; ב, נו: היר' 116, שו' 24-26; ג, לט: היר' 188, שו' 24-28; 190, שו' 16-20.

המתקשר בה, גילויי הנבואה וגילויי הנס, כל אלה אינם יכולים להימשך והם בחזקת נעדרים. מכך משתמע ש'האל החי' הוא בחזקת נעדר כל עוד מנותק העם הנבחר של האל מן הארץ הנבחרת של האל.¹⁴¹ בהמשך לכך, לשד חיותו של עם ישראל בבחינת 'העדה החיה' נמק ונמחה לאור הקיום בגלות, הנמשל לקיומן של העצמות היבשות אל מול הקיום החי שידעה עדה זו בעבר, כאשר שכנה בארצה וקיימה את פולחן האל במקום הפולחן המרכזי המוקדש לו.

לנוק שגורמת הגלות לצייר שבין 'האל החי' ל'עדה החיה' נודעות השלכות חמורות על מעמד התיווך הבלעדי השמור לעם ישראל בעבור האנושות מצד תפקודו כ'עדה החיה' המגלמת את נוכחותו של 'האל החי' בעבור כלל העמים. השלכות אלה מתבררות מתוך השוואה בין שני קטעים בעלי תוכן היסטוריוסופי מובהק בדיאלוג של ספר הכוזרי – דברי החבר היהודי בכוזרי ב, נד, והדיאלוג בינו ובין המלך הכוזרי בכוזרי ד, י-יד. המהלך ההיסטוריוסופי ב-ב, נד הינו מהלך אופטימי-פרוגרסיבי המצביע על-כך שהעולם המיושב בכלל והדתות שקמו לאחר הופעת עם ישראל בפרט מצויים על מסלול של התקדמות ושל אימוץ ההשקפות האמתיות, שזכו להוכחה על-ידי המופת (בְּרָהָאן) של הקיום ההיסטורי המיוחד של עם ישראל.¹⁴² בהשוואה לכך, המהלך ההיסטוריוסופי המקביל ב-ד, י-יג,¹⁴³ בולט כמהלך פסימי-רגרסיבי, המתאר את הנוצרים והמוסלמים כמי שנסוגו כבר בתחילת דרכם מן היעד המקורי של ההתקרבות לדת ישראל, וכמי שממשיכים ומתרחקים מן היעד הרצוי הזה של ההיסטוריה.¹⁴⁴ הביאור להבדל בין שני המהלכים הוא שברקע התיאור האופטימי ב-ב, נד ניצבת התקופה הפורמטיבית בתולדות עם ישראל כשהופיע על במת ההיסטוריה, כשהתנחל בארץ הנבחרת ונאחז בה, על המשטר

141 ליתר דיוק, 'האל החי' אינו נעדר לעת הגלות, אלא שהוא שרוי במצב של ברירת מחדל המקביל למצב ברירת המחדל של 'העדה החיה' לעת זו. ראו הדיון בעניין זה בהמשך הסעיף.

142 שם: היר' 112, שו' 25-114, שו' 16. וראו: קריניס, 2008, עמ' 69-73 לעניין הפולמוס הסמוי עם תפיסת ההיסטוריה של תורת האמאם השיעית, המשתקף בסעיף הזה של ספר הכוזרי.

143 החוט המקשר בין שני מהלכים אלה מתבטא בכך שבעוד ב-ב, נד לקראת סיום דבריו, החבר היהודי מתייחס לקבוצות שעלו על בימת ההיסטוריה לאחר הופעת עם ישראל, כעל מי שלא יכלו כבר לחרוג מעיקריה (היר' 114, שו' 13: 'וכל מן גא בעדה אלם יקדר אן ישד' ען אצולהא'); הרי שב-ד, י המלך הכוזרי פותח את דבריו בפנייה אל הדתות שקמו לאחר דת ישראל והכירו באמת שלה (היר' 250, שו' 9 ואילך: "בל אלשראיע אלתי בעדכם אר'א אקרת באלחק").

144 כוזרי, ד, יא, יג: היר' 250, שו' 15-252, שו' 6; 254, שו' 9-17.

הנסי של הרצון האלוהי שיהודה הלוי מייחס לתקופה זו.¹⁴⁵ ההתאמה המלאה ששררה בתקופה זו בין הארץ הנבחרת, שהייתה מוקדשת מלכתחילה להכשרת העולם המיושב ("כאנת מוקופה להדאיה' אלמעמור"),¹⁴⁶ ובין העם הנבחר המיועד לה, היא שאפשרה אז לעם ישראל לגלם בעבור כלל העולם המיושב את התפקיד של 'הדרכה ללבבות' ("הדאיה' ללקלוב").¹⁴⁷ לעומת זאת, הפרספקטיבה ההיסטורית של הדיון ב-ד, י-ג היא עבר היסטורי קרוב יותר; זה של תקומת הנצרות והאסלאם והתפשטותן, המתחוללת במקביל לחורבן הבית השני ולנתק המתהווה בין עם ישראל לארץ-ישראל על היעדרם של סימני ההתגלות האלוהיים הנובע ממנו. נתק זה הוא העומד ביסוד השינוי השלילי בכיוון ההתפתחות של ההיסטוריה, שאותו לא יכלה לשנות אף הכרתם הראשונית הנכונה של מייסדי הנצרות והאסלאם בדבר היותה של ארץ-ישראל הטריטוריה הנבחרת, המקום אליו יש לפנות בעת התפילה (קבלה). זאת לנוכח הגדרתן המהותית של קבוצות אלה כ'עדות המתות' ("אלמלל אלאמואת"), אשר פולחנן, אף אם הוא מכוון אל המקום הנכון, אינו יכול לעורר מחדש את הופעת סימני ההתגלות האלוהיים במקום זה.¹⁴⁸ בעידן ההיסטורי הנוכחי, עידן הגלות, העומד בסימן הנתק בין עם ישראל לארצו, המשליך על היחס שבין 'האל החי' ל'עדה החיה', עם ישראל אינו מהווה עוד מופת גלוי בעבור העולם המיושב, ואינו מסוגל למלא את התפקיד המיועד לו ב'הדרכה ללבבות' בעבור עולם זה. לפיכך, הרתות העולמיות של הנצרות והאסלאם, אשר אישרו מלכתחילה את האמונות בדבר מרכזיותה של ארץ-ישראל ונבחרותה של עם ישראל הקדום,¹⁴⁹ נהדפות כעת אל המסלול השלילי של ההתרחקות (מהלך המסומל בשינוי של כיוון התפילה בדתות אלה, והסבתו מכיוונה של ארץ-ישראל אל כיוון אחר) במקום לכות בעד הקרבה, השמור להן מלכתחילה.¹⁵⁰ ההשוואה בין מתווה ההיסטוריה העולה מדברי החבר היהודי ב-ב, נד, ובין המתווה העולה מן הדיאלוג בינו ובין המלך הכוזרי ב-ד, י-ג חושפת, אפוא, את ההשלכות הכלל-עולמיות הרחבות, הנודעות לגלות ישראל מארצו, בבחינת נתק בין 'האל החי' ל'עדה החיה'.

145 כוזרי, ב, נד: היר' 114, ש' 9-11 בהשוואה ל-א, קט: היר' 58, ש' 1-18.

146 כוזרי, ב, טז: היר' 82, ש' 6-8.

147 כוזרי, ב, נד: היר' 114, ש' 12-16.

148 שם, ב, לב: היר' 100, ש' 19 ואילך; ד, ג: היר' 230, ש' 10-20.

149 ראו: שם, ד, י: היר' 250, ש' 9-14.

150 יעד זה הוא היעד המגדיר את מעמדם של הנוצרים והמוסלמים כ'גרים שלא קבלו על עצמם את כלל פרטי המצוות, אלא את עיקריהם' ("באלגרים אלד'ין לם יקבלוא ג'מיע אלשראיע לכן אצולהא") ראו: כוזרי, ד, יא: היר' 250, 15-16. וכן: לסקר, 1990, עמ' 83.

לצד המגמה הדומיננטית בספר הכוזרי, המדגישה את השבר והנוק החלים בציר 'האל החי' – 'העדה החיה' לנוכח גלות עם ישראל, מתקיימת בספר גם מגמה משנית, שבמסגרתה מציע מחברו דברים הבאים לרוך כמשוהו את הרושם החמור והמדכא, המתקבל מן המגמה הדומיננטית. במסגרת מגמה משנית זו, יהודה הלוי מצביע על גורמים אחדים, השרירים ועומדים גם במציאות של הגלות, ובראשם המצוות של השבת, של המועדים, של המילה ושל הבריתות המקראיות. גורמים אלה חוברים יחדיו ותורמים לכך, שהחיים בציר המחבר בין 'האל החי' ל'עדה החיה', חרף התמעטותם הניכרת, אינם פוסקים לגמרי מזרימתם במהלך קיומו של העם בגלות, וזרימה ממועטת זו משמרת את ההבדל המהותי בינו ובין שאר העמים גם בתקופה קריטית זו.¹⁵¹

אם נפנה כעת אל התיאולוגיה של השיעה האמאמית, ניווכח שציר העומק של תיאולוגיה זו, המקביל מן המבחינה המבנית ומבחינת החשיבות לציר 'האל החי' – 'העדה החיה' בהגותו של יהודה הלוי, הוא הציר של האל-נבכרי האל, נבחרים המזוהים עם הנביאים ויורשיהם (אֶזְרִיאֵל) בעידנים הקודמים של ההיסטוריה, ומזוהים עם נביא האסלאם ויורשיו האמאמים בעידן הנוכחי של ההיסטוריה. נבכרי האל והאמאמים בראשם, הם המצע (מִטָּהֶר) להתגלות האל, ואין האל מתגלה לברואים אלא דרכם. הספרות השיעית-אמאמית המוקדמת, להבדיל מן הספרות השיעית-האסמאעילית בת אותה תקופה, אינה מכירה בהבחנה שבה מחזיק יהודה הלוי, בין האל בבחינת 'אלוהי השמיים והארץ' 'בורא העולם ובוראכם', ובין 'אלוהי אברהם יצחק ויעקב', דהיינו אלוהי ההיסטוריה.¹⁵² לפיכך, ספרות שיעית זו מייחסת לנבכרי האל ולאמאמים בעיקר, תפקיד תיווך קוסמולוגי מקיף ביותר של הטוב והחסד האלוהיים, כזה החל לא רק על האנושות, אלא על השמיים והארץ בכללם. הגדרה זו מתנה את המעורבות והנוכחות האלוהית בעולם בהימצאותם של נבחרים אלה.¹⁵³ יחס התלות המקיף הזה מקבל ביטוי במושג התיאולוגי המרכזי של תורת האמאם השיעית – המושג הרב-משמעי 'חֶגְגֵּה' (ראייה, הוכחה, עדות, ערבות), ונבכרי האל מכונים "חֶגְגֵּה אֱלֹהִים" (רבים: "חֶגְגֵּה אֱלֹהִים"). דהיינו נבכרי האל מגלמים בהווייתם

151 כוזרי ב, לד: היר' 102, שו' 8-23; ג, ט-י: הי' 150, שו' 17-152, שו' 8.

152 כוזרי א, כה: היר' 18, שו' 4-11. וראו: פינס, 1980, עמ' 197-201, 208-210; קריניס, 2008, עמ' 188-201 לעניין המקבילות בספרות השיעית-אסמאעילית להבחנה זו של יהודה הלוי.

153 אמיר-מועזי, 1994, עמ' 45-46; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 107-108, 194-196, 249-256, 298-301; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "קוסמוגוניה וקוסמולוגיה", עמ' 321ב; בר-אשר, 1999, עמ' 138.

את הראייה וההוכחה להתגלותו ולנוכחותו של האל במציאות, ומשמים כעדרי האל הערבים לצדק ולגמול האלוהיים בעולם.¹⁵⁴

אף שתפקידי התיווך המיוחדים לנבכרי האל בתורת 'חג'ה' אלה' נרחבים ומקיפים מן הבחינה העקרונית בתורת האמאם השיעית, המגמה הכיתתית החזקה, שציינה את הזרם המסורתי של התיאולוגיה השיעית-אמאמית, צמצמה את ההשפעה החיובית של כל פעולות תיווך אלה לתחומה של קבוצה קטנה ומובחנת. המתנות שהאל שומר בעבור האנושות תלויות בהדרכה ("הדאיה") שנותן נבחר האל, אשר לו נתונה הסמכות לבצעה, והן יכולות להימסר רק לאלה שהביעו נאמנות ומסירות מוחלטות כלפי נבחר האל הנוכחי וקודמיו. חובת הנאמנות והמסירות, המתקשרת בערך השיעי המכונן הולאיה, היא אישית ופרטית ומחייבת כל אחד ואחד מן המאמינים.¹⁵⁵ הראייה הכיתתית, הנסמכת על חובת הנאמנות המוחלטת לנבחר האל כעניין שהוכרע על בסיס נתונים פרימורדיאליים,¹⁵⁶ מאפשרת למחברים האמאמיים לסווג את בני האדם דיכוטומית לשני מחנות מובחנים: המחנה האחד כולל את 'המלומד האלוהי' ('עאלם רבאני') ואת 'המתלמד המתהלך אלי ישועה' ('מתעלם עלי סביל נג'אה'). למחנה השני משתייך כל מי שאינו עומד על הציר הזה הנמתח בין נבחר האל המדריך, הנביא או האמאם, ובין נאמניו המודרכים השיעים. אלה אינם משתייכים למין האנושי במלוא מובן המלה אלא למחנה ה'ערב-רב' ('המג' רעאע') של יצורים דמויי אדם, שאינם אלא יצורים בעלי ישות דמונית.¹⁵⁷

אם נשוב אל תפיסת התיווך הרחבה של תורת האמאם השיעית, הרי שההנחה המוסכמת על כלל המחברים של השיעה האמאמית, הן הסכולסטיקנים הן המסורתיים, היא שהעולם אינו יכול להתקיים ולו לרגע אחד ללא נבחר האל החג'ה, בבחינת חוליית התיווך ההכרחית בין האל לעולם ובין העולם לאל.¹⁵⁸ על רקע זה, השאלה החשובה בהקשר של היעדרות היא: האם מצריך תפקיד תיווך חיוני זה את הנוכחות המוחשית של החג'ה בעבור בני הזמן ודורש קיום קשר ישיר בינו ובין חברי העדה

154 אנציקלופדיה של האסלאם, הערך "חגה", עמ' 544-545 א (מ. ג. ס. הודג'סון). וראו הדין אצל קריניס, 2008, עמ' 95-100, 159-160 לעניין השימוש בהגותו של יהודה הלוי במושג חג'ה בטווח המשמעויות הנתון לו בספרות השיעית.

155 על הערך של הולאיה כערך מרכזי של תפיסת העולם השיעית-אמאמית המוקדמת ראו: בראשר, 1999, עמ' 195-202; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 231-275.

156 בראשר, 1999, עמ' 199-201; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 289-291.

157 כמאל אלדין, עמ' 290, מס' 2 (מתוך 'חדית' כמיל') וכן: אמיר-מועזי, 2011, עמ' 287-283, 303-304.

158 מקרמוט, 1978, עמ' 130-131; סצ'דינה, 1981, עמ' 49-51; מומן, 1985, עמ' 147-148; אמיר-מועזי, 1994, עמ' 43;

השיעית, שהם לכדם יכולים להפיק תועלת מנוכחותו של החגה' בקרבם? התשובה הסטנדרטית בעניין זה נגזרת מעיקרון הקיום הרצוף המחויב של החגה' ומנוסחת במילים המיוחסות לאמאם הראשון של השיעה, עלי בן אבי טאלב, שהועברו במסורת ידועה ומצוטטת ביותר המכונה "חדית" כמיל".¹⁵⁹ על-פי דברים אלה, החגה' שומרת על תוקפה ושרירותה בין שהאישיות המגלמת אותה גלויה וידועה ובין שהיא מסתתרת ושרויה באלמוניות: 'לא תיוותר הארץ בלי מקיים הראייה, בין שהוא גלוי וידוע, או שהוא נסתר ואלמוני, למען לא יתבטלו ראיות האל והודעותיו' ("לא תכילו אלארץ" מן קאים בחגה' אמא ט'אהר משהור או כ'איף מגמור לילא תבטל חג' אללה ובינאתה").¹⁶⁰ עיון מפורט מעבר להצהרה הכללית הזו, המקובלת על כלל המחברים בתחומה של השיעה האמאמית, חושף תמונה מורכבת ומעניינת המצביעה על גישות שונות במחנה האמאמי כלפי הסוגיה הנידונה.

האסכולה הסכולסטית של השיעה האמאמית היא זו שגיבשה תשובה שיטתית ברורה לשאלה זו: לשיטתה, הזיקה הישירה בין החגה' ובין ציבור נאמניו כלל איננה הכרחית. החגה', בין שהוא נביא ובין שהוא אמאם, ממשיך לקיים את פונקציות התיווך התיאולוגיות המיוחסות לו גם כשהוא בחזקת נפקד ואין קשר בינו ובין צאן מרעיתו.¹⁶¹ נוכחותו הפרסונאלית של החגה' אינה נחוצה. די בהנחה הכללית על אודות קיומו לתמוך בשיטה בכללה. ואילו את התפקיד של ההדרכה בפועל של נאמני השיעה בהתאם לחוק ההלכה, אפשר שיקיימו המלומדים (עלמא), העולים משורות העדה.¹⁶² באמצעות צעד תיאולוגי זה וצעדים נוספים שנתלוו אליו הצליחה האסכולה הסכולסטית לנטרל ולהתיר את הקשר התיאולוגי הגורדי שיצרה האסכולה המסורתית בין האמאם השיעי לעדתו. אפשר להחשיב את מהלך הניתוק הזה כצעד החיוני להבטחת קיומה של הזהות השיעית-אמאמית לטווח הרחוק. זאת לנוכח התמשכות היעדרותו של האמאם במהלך דורות ועידנים. האסכולה הסכולסטית הצליחה לחלץ את השיעה האמאמית מצבת הכיתתיות שכפתה עליה האסכולה

159 היא מכונה כך על שמו של כמיל בן זיד, מקורבו של עלי, שלו מיוחסת מסירת מסורת זו. ראו: מדורסי, 2003, עמ' 74 ואילך.

160 כמאל ארדין, עמ' 291, מס' 2. השוו: כתאב אלגיבה, עמ' 136, מס' 1 (הנוסח כאן הוא: '...אמא ט'אהר מעלום ואמא כ'איף מגמור'). לתפוצה הרחבה של 'חדית' כמיל' בספרות השיעית ומחוצה לה ראו: מודרסי, 2003, עמ' 77-78. ראו עוד: אמיר-מועזי, 2011, עמ' 303-304.

161 פונקציית תיווך מרכזית שהאסכולה הסכולסטית מייחסת לחגה', היא מתן סיוע החסר האלוהי (לְטָף) למאמינים. במקביל לכך, אסכולה זו העצימה גם את פונקציית התיווך החשובה של מליצות היושר (שפאעה), שבה תלוי גורלם של המאמינים בעולם הבא. ראו: סצ'דינה, 1981, עמ' 130-134; ארג'ומנד, 1996, עמ' 561-570.

162 ראו הניתוחים המפורטים בעניין זה אצל סצ'דינה, 1981, עמ' 109-149; ארג'ומנד, 1996.

המסורתית באמצעות התשובות המתוחכמות שהציבה במישור התיאולוגי, וסללה בעזרתן את הדרך להתפתחות ארוכת הטווח, שאפשרה את התייצבותה של השיעה האמאמית היא 'שיעת השנים עשר' (אלאת'נא עשריה) כחלופה העיקרית לזרם המרכזי הסוני בתוך העולם המוסלמי.¹⁶³

אכן באבויה, נציג האסכולה המסורתית בשיעה האמאמית, שהייתה לו גם זיקה לא-מבוטלת לעולם הרעיוני של האסכולה הסכולסטית,¹⁶⁴ מציג התייחסויות מן המסורת השיעית בדבר ערכו של הקשר הישיר בין החג'ה ובין האנושות, התלויה בפעולות התיווך שלו. הוא מציע, בלשונה של מסורת זו, תשובה הקרובה ברוחה (אך לא בתוכנה) לתשובה שהציגה האסכולה הסכולסטית במונחיה שלה: בסיומה של מסורת חשובה, המנסחת את תפקידם של האמאמים בבחינת חג'ה אלה בהתאם להיקף הקוסמולוגי המקסימאלי של הגדרת המושג חג'ה, הנקוט בזרם המסורתי של הספרות השיעית המוקדמת, התלמיד מציג לאמאם את השאלה: מהי התועלת הנודעת מן החג'ה כאשר זה שמגלם אותו נעדר ומסתתרת? בתשובה לכך עונה האמאם שהתועלת שמפיקים האנשים מן החג'ה הנעדר נמשלת לתועלת שהם מפיקים מן השמש בעת שהעננים מסתירים אותה ("פכיף יתפע אלנאס באלחג'ה אלגאיב אלמסתור [...] כמא ינתפעון באלשמס אד'א סתרהא אלסחאב").¹⁶⁵ רוצה לומר, גם כאן העמדה העקרונית גורסת שהאמאם ממשיך למלא את פונקציות התיווך המיוחסות לו כחג'ה גם כשהוא מצוי נעדר ומנותק ממגע ישיר עם ציבור תומכיו. המסורת הנידונה כמו גם מסורות שמספקות תשובות דומות לתשובותיה לשאלת האפקטיביות של האמאם הנעדר בבחינת 'חג'ה' אלה, לא זכו להיכלל בחיבורו של אלנעמאני. אלנעמאני אינו מספק תשובה ישירה לשאלה הנידונה, מעבר לתשובה הסטנדרטית הנזכרת. יחד-עם זאת, הרושם העולה מן המסורות שכלל בחיבורו ומדברי הפרשנות שהוסיף עליהן אינו עולה בקנה אחד עם הדימוי האופטימי יחסית של האור הקורן מן השמש הנסתרת מאחורי העננים, המובא בחיבורו של אבן באבויה. מנקודת המבט שמציג אלנעמאני, האושר והשכר השלמים השמורים בעבור נאמני השיעה. הם אלה ששוהים בהתמדה בקרבת הנבחרים 'בני הבית' ("אהל אלכית"), המשמשים כמתווכים בין האל ובין בריאתו ("אלספרא בינה ובין כ'לקה ואלחג'ה עלי ברייתה"). בתפילה להשגת הקרבה המתמדת הזו, אשר בשלמותה אפשר לה

163 ראו בהקשר זה: ארג'ומנד, 1996, עמ' 570-571.

164 זיקה המקבלת ביטוי גם במבנה ובתוכן של חיבורו 'כמאל אלדין'. ראו הערה 16 לעיל.

165 כמאל אלדין, עמ' 207, מס' 22 (מסורת המיוחסת לאמאמים הרביעי, החמישי והשישי – הסב עלי, האב מוחמד והבן ג'עפר). השווי: שם, עמ' 253, מס' 3 (מסורת המיוחסת לנביא האסלאם). וכן: סצ'דינה, 1981, עמ' 105; אמיר-מועזי, 2011, עמ' 423, 459; אנציקלופדיה איראניקה, הערך "אסכטולוגיה-בשיעה האמאמית", עמ' 3579.

להתקיים רק בחיי העולם הבא, מסיים אלנעמאני את דבריו בפרק ההקדמה של "כתאב אלגיבה".¹⁶⁶ הדימוי השליט אצל אלנעמאני בתיאור של מציאות ההיעדרות כנתק וכריחוק בין האמאם ועדתו הוא הדימוי של האפלה – נאמני האמאם מצויים כמצב הנמשל לאפלת הלילה, ללא שום מקור אור לכד מהאור שבקצה המנהרה, דהיינו האור הצפון לעת התגלות האמאם בתום היעדרותו, וההתגלות נמשלת כאן להופעה של מטאור ולזריחת השמש.¹⁶⁷ הנתק של האמאם מעדתו ומציבור תומכיו מתואר אצל אלנעמאני בצבעים קודרים ביותר: בעבור המאמינים תקופת ההיעדרות חשוכה והעולם שרוי במהלכה בעיוורון ותעייה;¹⁶⁸ תקופה של אי-וודאות ואובדן תקווה, שבה הספק מכרסם בלבבות לנוכח היעלמותו הממושכת של האמאם, הנחשב כמת שעצמותו בלו זה מכבר;¹⁶⁹ תקופה שבה רבים מן המאמינים סוטים מדרך אמונתם ומסכימים זה עם זה שהחג'ה אבדה ושהאמאמה בטלה ("וגלא אלנאס פי דינהם ואג'מעוא עלי אן אלחג'ה ד'אהבה ואלאמאמה באטלה").¹⁷⁰

לאור הנתק השורר בין האמאם הנעדר לעדתו, האמאם אינו יכול לבצע את התפקיד של הדרכת המאמינים, המהווה חלק מהותי מהגדרתו כחג'ה, והמאמינים שרויים בסכנה של אובדן דרך. בהקשר זה מופיע במסורות השיעיות הדימוי הדרמטי של הטובע, המשווע להצלה באין באופק כל סימן למציל.¹⁷¹ הפתרון לבעיה חמורה זו, המוצע במסגרת החשיבה של האסכולה המסורתית, שונה בתכלית מן הפתרון שמציעה האסכולה הסכולסטית: האסכולה המסורתית רואה את מצבם של המאמינים לעת ההיעדרות כעין ברירת מחדל, כלומר, בשם צו הפסיביות המוטל עליהם אין הם יכולים לעשות דבר מלבד להיצמד בכל כוחם למורשת ההדרכה שהותירו להם האמאמים הקודמים, ולשרוד כך עד לזמן שבו יעלה בעבורם האל את כוכבם האמאם ("כנווא עלי מא אנתם עליה חתי יטלע אללה לכם נג'מכם").¹⁷²

להבחנות הללו של הספרות השיעית המוקדמת, בדבר מצבם של המאמינים בתקופה, שבה הם מנותקים מן הגורם המתווך ההכרחי בינם ובין האל, יש מקבילה מעניינת בהגותו של יהודה הלוי. בכוזרי ד, ז החבר היהודי מדמה את מצבם של

166 כתאב אלגיבה, עמ' 32.

167 שם, עמ' 149-151, מס' 6-8.

168 שם, עמ' 66, מס' 5; 141, מס' 2.

169 שם, עמ' 154, מס' 12-14; כמאל אלדין, עמ' 326, מס' 5.

170 כתאב אלגיבה, עמ' 143-144, מס' 3.

171 כתאב אלגיבה, עמ' 159, מס' 4; כמאל אלדין, עמ' 352, מס' 49.

172 כתאב אלגיבה, עמ' 159, מס' 6; כמאל אלדין, עמ' 349, מס' 41. וכן: כתאב אלגיבה, עמ' 158-160, מס' 2-8; כמאל אלדין, 347-351, מס' 38-40, 44, 47. ראו עוד: מרלונג,

1985, מאמר עשירי לרקע הכללי של סוגייה זו.

ישראל הגולים למצבם של כהי הראיה (כאלעמ'ש), המגששים את דרכם באפלה, משום שאינם יכולים להשיג עוד את האור האלוהי בשל ריחוקם ממקומות הנבואה. הם נדרשים להיצמד להוראות ההובלה של אלה שקדמו להם, להוראות של מי שראו והשיגו את האור האלוהי כששכנו במקומות הנבואה.¹⁷³ מבחינתו של יהודה הלוי, המסקנות ההלכתיות הנגזרות מהבחנה תיאולוגית כללית זו אינן חדר-משמעויות וחדות כמו המסקנות שהופקו ממנה במסורות הנזכרות של המחברים השיעים. מחברים אלה פעלו זמן קצר יחסית לאחר חדלונו של מוסד האמאמה השיעי, בטרם זכתה סמכותם של מלומדי הדת (עלמא) השיעים בענייני ההלכה לגיבוש מלא ולהכרה כללית, ואילו יהודה הלוי פעל בתוך עולם שבו הייתה לחכמי ההלכה סמכות להנהיג ולהדריך את עדתם, וסמכות זו הייתה מוכרת ומוכרת מזה זמן. יחד עם זאת מן הדיון המורכב שיהודה הלוי מפתח בעניין זה, עולה רושם הקרוב לזה העולה מחיבוריהם של אנשי האסכולה המסורתית בשיעה האמאמית: מההיבט של ההדרכה הדתית וההלכה המעשית, היהודים בגלות, כמו גם השיעים במהלך היעדרות, ניוונים מן השיירים שהותירו להם הגורמים בעלי הסמכות וההשראה האלוהית מן התקופה הקודמת.¹⁷⁴ בעבור היהודים התקופה הקודמת היא הימים שבהם שכן עם ישראל בארצו וזכה להדרכה אלוהית: בימי המשכן והבית הראשון באמצעות הנבואה (נְבוּאָה, וְחָי) וכימי הבית השני באמצעות ההארה (תְּאִיד, אֶלְהָאם)¹⁷⁵ ובאמצעות המוסדות של הנביאים, הכוהנים, השופטים והסנהדרין, שהתקיימו על-פי הסדר האלוהי ששרר בזמנים ההם.¹⁷⁶ בהקשר השיעי, הכוונה לתקופת הקיום הגלוי של הנביאים והאמאמים, שבה זכו המאמינים הנאמנים לקבל הוראה והדרכה מן החג'ה של זמנם.¹⁷⁷

173 ד, ז: היר' 248, שו' 15-22.

174 ראו דבריו של החבר היהודי אודות 'שאריות התורה' (בקאיא אלשריעה) בכוזרי ב, סד: היר' 122, שו' 17. וכן: ג, א: היר' 140, שו' 17-142, שו' 3.

175 ראו בהקשר זה הדיון אצל אפרת, 1965, עמ' 193-195; לסקר, 2000, עמ' 162-163; לובל, 2000, עמ' 120-135.

176 ראו בעיקר הדיון הנפתל בכוזרי ג, לט-מא (היר' 188, שו' 15-192, שו' 28) השייך לחטיבת הפלמוס האנטי-קראי של החיבור. ראו עוד: אריאלי, 1978, עמ' 46-47.

177 בהקשר זה יש להביא בחשבון שהעיקרון המוסלמי המרכזי המתייחס אל מחמד כאל הנביא האחרון, "חותם הנבואה", זכה להתקבלות הולכת וגוברת בקרב המחנה של השיעה האמאמית, ומכאן שגם לדידה (כמו לדידו של הזרם הסוני) אין לצפות עוד להופעתם של נביאים הנושאים בשורה והדרכה חדשות. בחיבורו של נעמאני ניתן עדיין להבחין היטב בסימני המתיחות הרעיונית בעולמה של השיעה המוקדמת, המתיחות שבין תפיסה משיחית בעל גוון אוטופיסטי ברור, המייחסת לאמאם הנעלם לעת התגלותו תפקידים של נביא, המביא עמו ספר התגלות אלוהי חדש ומורשת הלכתית (סֻנָּה) חדשה (כתאב

לתפיסת הגלות בהגותו של יהודה הלוי ושל ההיעדרות במסורות השיעיות כברירת-מחדל יש גם צד נוסף ועמוק יותר מבחינה תיאולוגית – תופעות אלה הן בגדר ברירת-מחדל לא רק מבחינת המאמינים, אלא אף מבחינתו של האל בהיבט של זיקתו לעולם ואפשרות נוכחותו בהיסטוריה. לפנינו נקודת ההשקפה האחרונה בדיון זה בין דרך הטיעון המיוחדת לספר הכוזרי לבין ההיגיון הפנימי המיוחד לתיאולוגיה השיעית המוקדמת: לשיטתו של יהודה הלוי, הישרדותה של הקבוצה הנבחרת לאורך כל תקופת הגלות, שנעדרים ממנה כל התופעות והגילויים, המציינים את נוכחותו של האל בהיסטוריה כ'אל החי' (הארץ, המשכן וכליו, השכינה הגלויה, הנבואה והנסים), היא התופעה המוחשית, המבליטה את ייחודה של קבוצה זו. הישרדותו של עם ישראל בתנאי גלות, בתנאים שכדוגמתם הביאו לאובדנם ההיסטורי של כל העמים האחרים שנתנסו בהם, היא תופעה הלוכדת את תשומת לבו של המלך הכוזרי ומוגדרת הן על-ידי הן על-ידי החבר היהודי כ'סוד' (סר).¹⁷⁸ סוד מהותו הבלתי-מתכלה של עם ישראל¹⁷⁹ מוצא את פשרו התיאולוגי בתלות-הגומלין ההכרחית המתקיימת בין הקבוצה הנבחרת בבחינת 'העדה החיה' לבין האל בבחינת 'האל החי' ואלוהי ההיסטוריה. כאמור לעיל, התיאולוגיה השיעית דוגלת בקיומה של זיקת-גומלין הכרחית דומה (אס-כי רחבה יותר בהיקפה) בין נוכחות האל בעולם ובין קיומם של נבחרי האל בבחינת חג'ה.¹⁸⁰ נוכחותם הגלויה של נבחרי האל כחג'ה אלה היא המצע להתגלות סימני האלוהות בעולם. ואולם, בתקופה שבה נוכחותו של החג'ה איננה גלויה, במציאות של ההיעדרות, הישרדותו המתמשכת של האמאם הנעלם היא הראיה המשמעותית האחת והמספקת לעוברת

אלגיבה, עמ' 169, מס' 10; 195, מס' 1; 233, מס' 19; 255, מס' 13; 262-263, מס' 22; 281, מס' 76; 319, מס' 6; 321, מס' 1; ובין תפיסה משיחית רסטורטיבית שלפיה הקאים השיעי מחדש ומשלים את שליחותו של נביא האסלאם (שם, עמ' 183, 230-232, מס' 13, 17; 238-239, מס' 30; 321-322, מס' 1, 5). אבן באבויה נוטה לטשטש ולהעלים את המסורות השיעיות הנוטות לכיוון המשיחי האוטופיסטי בשליחותו של הקאים, ומדגיש את הקו הרסטורטיבי של שליחות זו (ראו במיוחד: כמאל אלדין, עמ' 326, מס' 3). להבחנה בין משיחיות אוטופית למשיחיות רסטורטיבית בהגות היהודית ראו: שלום, 1976, עמ' 157-158, 161, 167-168, 172-173, 178-181. לסוגיית המתחות בין תפיסת חתימת הנבואה לאפשרות המשכה בתולדות אסלאם ראו: פרידמן, 1989.

178 כוזרי ג, י: היר' 150, שו' 21-22 בהשוואה ל-ב, לג: היר' 102, שו' 7-3; ד, כג: היר' 264, שו' 23 ואילך.

179 ראו בהקשר זה דבריו של החבר היהודי בדבר היכולת של עם ישראל לשרוד בגלות אף אם יישאר ממנו פרט אחד בלבד, בבחינת 'תולעת יעקב': כוזרי ג, יא: היר' 160, שו' 27-28.

180 ראו הערה 152 לעיל וכן: כתאב אלגיבה, עמ' 136-139, מס' 1-11; כמאל אלדין, עמ' 201-204, מס' 1-15.

נוכחותו של האל בהיסטוריה האנושית. רוצה לומר, בתיאולוגיה השיעית הישרדותו של האמאם לאורך תקופת היעדרות מועלת לדרגת הראיה (חג'ה) האחת והמספקת לאחיות האל בעדת מאמיניו, שהיא המפלט האחרון למימוש נוכחותו של האמאם בהיסטוריה – נוכחות על דרך ההיעלמות וההסתר.¹⁸¹ ברומה לכך, לשיטתו של יהודה הלוי, הישרדותו של עם ישראל לאורך כל תקופת הגלות (כתופעה היסטורית גלויה אמנם, אך חסרה את כל הסימנים הגלויים, שציינו את ההיסטוריה של עם זה בעבר) מהווה את אותה הוכחה מספקת. קיום עם ישראל בגלות הוא ברירת המחדל להמשך התממשותה של הנוכחות האלוהית דרכו ועל־ידו. הייחוד של תולדות עם ישראל ביחס לתולדות שאר העמים מלמד על דבקותו הבלעדית של אלוהי ההיסטוריה בעם זה, שאינה יכולה עוד להתגלות בתופעות יוצאות־הדופן שאפיינו אותה בעבר כגון הנבואה והנס. בשלב הביניים של הגלות, הישרדות בגלות מטפסת למעלת התופעה הגלויה היחידה, המעידה על המשך קיומו של החיץ בין ההיסטוריה הישראלית להיסטוריה הכללית. סוד הישרדותו המחויבת של האמאם הנעלם לאורך תקופת היעדרות, וסוד הישרדותו של עם ישראל לאורך תקופת הגלות, מתבררים אס־כ־ן כסודות הנפתרים על־פי אותו קר־מחשבה. אותו היגיון תיאולוגי ניצב ביסודם, היגיון הנשען על טענת התלות ועל הנחת ברירת המחדל האלוהית המקופלת בתוכה.¹⁸²

הקיצורים הביבליוגרפיים

מקורות

אלטוסי, כתאב אלגיבה = אלטוסי מחמד בן אלחסן, כתאב אלגיבה, מהדורת עבד אללה אלטהראני ועלי אחמד נאצח, קס, 1991.
 את'באת אלוציה = אלמסעודי עלי בן חסין (מיוחס ל), את'באת אלוציה ללאמאם עלי בן אבי טאלב, בירות, 1988.
 בחאר אלנאואר = אלמג'לסי מחמד באקר, בחאר אלנאואר, 110 כרכים, בירות, 1983.
 חוזרי = הלוי יהודה, כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל (אלכתאב אלכ'זרי), מהדורת דוד צבי בנעט וחגי בן־שמאי, ירושלים, 1977.
 כמאל אלדין = אבן באבויה מחמד בן עלי, כמאל אלדין ותמאם אלנעמה פי את'באת אלגיבה וכשף אלחירה, מהדורת עלי אכבר אלגפארי, טהראן, 1970.

181 מקדרמוט, 1978, עמ' 128, 130-131; ארג'ומנד, 1996, עמ' 555, 558.
 182 לעניין הגדרת הזיקה המתקיימת בין האמאם לעדתו לעת היעדרות כ'סוד האל' ראו: כמאל אלדין, עמ' 253, מס' 3; 287-288, מס' 7; 330, מס' 15. וכן: סצ'דינה, 1981, עמ' 104.

- כתאב אלכאפי = אלכליני מחמד בן יעקוב, כתאב אלכאפי, מהדורת עלי אכבר אלגפארי, טהראן, 1958.
- כתאב אלגיבה = אלנעמאני מחמד בן אבראהים, כתאב אלגיבה. מהדורת עלי אכבר אלגפארי, טהראן, 1977.
- רסאיל אכ'ואן אלצפא = רסאיל אכ'ואן אלצפא, כרכים א-ד, בירות, 1957. אגרת בעלי חיים, תרגום: קלונימוס בן קלונימוס, מהדורת י' טופרובסקי, ירושלים, 1949.
- שירי הקדש = שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, מהדורת דב ירדן, כרכים א-ד, ירושלים, 1982-1978.
- שירים = יהודה הלוי – שירים, מהדורת ישראל לוי, תל-אביב, 2007.

מחקרים

- אלטמן, 1944 = אלטמן אלכסנדר (שמעון צבי), "תורת האקלימים לר' יהודה הלוי", מלילה 1 (תש"ד), עמ' 1-17.
- אמיר-מועזי, 1994 = Amir-Moezzi Mohammad Ali, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Albany, 1994.
- אמיר-מועזי, 2011 = Amir-Moezzi Mohammad Ali, *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*, London, 2011.
- אנציקלופדיה איראניקה = אנציקלופדיה מקראית – אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, כרכים א-ה, ירושלים, 1982-1950.
- אנציקלופדיה של אסלאם = *The Encyclopaedia of Islam – New Edition*, 11 Vol. + Supplement, Leiden, 1960-2002.
- אפרת, 1965 = אפרת ישראל, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים – שיטות וסוגיות, תל אביב, 1965.
- ארג'ומנד, 1996 = Arjomand Said Amir, "The Consolation of Theology: Absence of the Imam and the Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism," *The Journal of Religion* 76, 4 (October 1996), pp. 548-571.
- ארג'ומנד, 1997 = Arjomand Said Amir, "Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Circa 280-90 A.H/900 A.D.," *Journal of the American Oriental Society* 117, 1 (1997), pp. 1-12.
- ארג'ומנד, 2003 = Arjomand Said Amir, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism," Etan Kohlberg (ed.), *Shi'ism*, Aldershot, 2003, pp. 109-133.
- אריאלי, 1978 = אריאלי נחום, "תפיסת ההלכה אצל רבי יהודה הלוי", דעת 1 (1978), עמ' 43-52.
- בן-ששון, 1984 = בן-ששון חיים הלל, רצף ותמורה – עיונים בתולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה, תל אביב, 1984.

- בער, 1980 = בער יצחק, גלות, ירושלים, 1980.
- בר-אשר, 1994 = בר-אשר מאיר מ', "על מקום היהדות והיהודים בספרות הדתית של השיעה הקדומה", פעמים – פרקי עיון במורשת ישראל במזרח 61 (1994), עמ' 16-36.
- בר-אשר, 1999 = Bar-Asher Meir M., *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shī'ism*, Leiden, 1999.
- גולדזיהר, 1910 = Goldziher Ignác, "Schi'itsches," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64 (1910), pp. 529-534.
- דיווידסון, 1972 = Davidson Herbert, "The Active Intellect in the Cuzari and Halevi's Theory of Causality," *Revue des Études Juives* 131 (1972), pp. 351-396.
- הודג'סון, 1955 = Hodgson Marshall G. S., "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?," *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), pp. 1-13.
- הלום, 2001 = הלום יוסף, "עלייתו של ר' יהודה הלוי לארץ-ישראל: במראה ובחידות", שלם – מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה היהודי, ספר שביעי, ירושלים, 2001, עמ' 33-45.
- לאלאני, 2000 = Lalani Arzina R., *Early Shī'ī Thought*, London, 2000.
- לובל, 2000 = Lobel Diana, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language and Religious Experience in Judah Halevi's Kuzari*, New-York, 2000.
- לוין, 1998 = לוין ישראל, תנים וכינוי: חורבן, גלות, נקם וגאולה בשירה העברית הלאומית, תל אביב, 1998.
- לסקר, 1990 = Lasker Daniel J., "Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi," *The Jewish Quarterly Review* 81, 1-2 (1990), pp. 75-91.
- לסקר, 2000 = לסקר דניאל י', "מונחים פילוסופיים ערביים בספר הכוזבי לר' יהודה הלוי", יהושע בלאו ודויד דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-יהודית של ימי-הביניים, רמת-גן, 2000, עמ' 166-161.
- לסקר, 2006 = Lasker Daniel J., "Judah Halevi on Eschatology and Messianism," Benjamin H. Hary and Haggai Ben-Shammai (eds.), *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Leiden, 2006, pp. 85-106.
- מדלונג, 1970 = Madelung Wilferd, "Imāmism and Mu'tazilite Theology," Toufic Fahd (ed.), *Le Shī'isme Imāmīte*, Paris, 1970, pp. 13-29.
- מדלונג, 1985 = Madelung Wilferd, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985.
- מודרסי, 1984 = Modarressi Hossein, "Rationalism and Traditionalism in Shī'ī Jurisprudence: A Preliminary Survey," *Studia Islamica* 59 (1984), pp. 141-158.
- מודרסי, 1993 = Modarressi Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam*. Princeton, 1993.
- מודרסי, 2003 = Modarressi Hossein, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, Vol. 1, Oxford, 2003.

- Momen Moojan. *An Introduction to Shī'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, 1985. מומן, 1985
- Mcdermott Martin J., *The Theology of Al-Shaikh al-Mufīd* (d. = 1978, 413/1022), Beirut, 1978. מקדרמוט, 1978
- Newman Andrew, J., "Between Qumm and the West: The Occultation According to al-Kulaynī and al-Kātib al-Nu'mānī," F. Daftary and J.W. Meri (eds.), *Culture and Memory in Medieval Islam*, London, 2003, pp. 94-108. ניומן, 2003
- Sachedina Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism — The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism.*, Albany, 1981. סצ'דינה, 1981
- סילמן, 1985 = סילמן יוחנן, **בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת-גן, 1985.**
- Pines Shlomo, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165-251. פינס, 1980
- Friedman Yohanan, *Prophecy Continuous, Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley, 1989. פרידמן, 1989
- Kohlberg Etan, "From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976), pp. 521-534. קולברג, 1976
- Kohlberg Etan, "Some Shī'ī Views of the Antediluvian World," *Studia Islamica* 52 (1980), pp. 41-66. קולברג, 1980
- Kohlberg Etan, "Shī'ī Hadīth," A. F. L. Beerson, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant and G. R. Smith (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, pp. 299-307. קולברג, 1983
- קולברג, 1985 = קולברג איתן, "השיעה: סיעתו של עלי", מ. קרמר (עורך), **מחאה ומהפכה באסלאם השיעי, תל אביב, 1985, עמ' 11-30.**
- Kohlberg Etan, "Imām and Community in the Pre-Ghayba Period," Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, 1988, pp. 25-53. קולברג, 1988
- Kohlberg Etan, "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion," H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment*, Leiden, 1995, pp. 345-380. קולברג, 1995
- Kohlberg Etan, "Early Attestations of the Term Ithnā-'ashariyya," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 343-357. קולברג, 2000
- Kohlberg Etan, "In Praise of the Few," M.G.A Hawting, J.A. Mojaddedi and A. Samely (eds.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions*, Oxford, 2000, pp. 149-162. קולברג, 2000
- Cook David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002. קוק, 2002

- קלם, 2003, Klemm Verena, "The Four *Sufarā* of the Twelfth Imām: On the Formative Period of the Twelver Shī'a," Etan Kohlberg (ed.), *Shī'ism*, Aldershot, 2003, pp. 135-152.
- קלרק, 2005, Clarke, Lynda. "The Rise and Decline of *Taqīyya* in Twelver Shī'ism," T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, London, 2005, pp. 46-63.
- קריניס, 2008 = קריניס אהוד, "רעיון העם הנבחר באלכתאב אלכ'זרי (ספר הכוזרי) ומקורותיו בתורת האמאם השיעית", דיסרטאציה, אוניברסיטת בן-גוריון, 2008.
- קריניס, 2009 = קריניס אהוד, "מקומה של סוגיית הלגיטימיות בעיצוב רעיון העם הנבחר בספר הכוזרי", ח' קרייסל, ב' הוס, א' ארליך (עורכים), **סמכות רוחנית – מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, באר-שבע, 2009, עמ' 47-70.**
- רובין, 1975, Rubin Uri, "Pre-Existence and Light: Aspects of the Concept of Nūr = 1975 Muhammad," *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 62-119.
- שרטן וולצר, 1971 = Stern Samuel M. and Walzer Sofie, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*, Oxford, 1971.
- שיינדלין, 2008 = Scheindlin Raymond P., *The Song of the Distant Dove-Judah Halevi's Pilgrimage*, Oxford, 2008.
- שירמן, 1996 = שירמן חיים, **תולדות השירה היהודית בספרד המוסלמית, ירושלים, 1996.**
- שלום, 1976 = שלום גרשם, **דברים בגו – פרקי מורשה ותחיה, תל אביב, 1976.**
- שרון, 1986 = Sharon Moshe, "Ahl al-Bayt – People of the House," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), pp. 169-184.