

לשון ומחשבה

(תפיסת האלוהות בתרבויות ישראל)

אפרים שמואלי

— א —

לשונות האלוהות, כלומר — המונחים והתוארים, שבהם מגדירים ומתארים את אלוהים או מתפללים אליו, מעידים יפה על תפיסות עולם ואדם נבדלות בחטיבות משמעים מאורגנות, שכל אחת ואחת מהן מביעה תורת ממשות אחרת. לתפיסות אלה וכל הכרוך בהן מבחינת משק ומדינה קראתי תרבויות. הערך העליון, המושל בכל הערכים, העוצמה הרבונית, הוא אב מושג, אבי־ישות, או כלל כל ההויה, אלוהים, שכל תרבות תופסת אותו, לפי דרכה ועיקרי מציאותה (האונטולוגיה של התרבות).

מניח אני כאן ארבע הנחות אלה:

א. יש בתולדות ישראל תרבויות שונות זו מזו, והן יחידות של משמעים מלוכדות פחות או יותר עם כל המתחים שביניהן, והשימוש ביחידה זו של תרבות פוריה יותר מזו של זרמים או תקופות. "התיקוף" (הפריודיציזה) משלים את בחינת התרבויות ואינו יוכל לבוא במקומה.¹

ב. תרבויות אלה מדברות בלשונות שונות זו מזו.²

ג. לשון היא יותר מכלי מחשבה ודיבור, היא גילוי עולם ועיצוב העולם. יחסה למחשבה אינו זה של סיבה ומסובב. איני מחליט מה קודם למה אבל אני מניח, שהן כרוכות זו בזו.

ד. שמות האלוהות הן מילות צופן ומילות שורש לתפיסת תרבות שלימה. על כן יש הבדל גדול בין אל עליון לבין שכינה, לבין יושב הכרובים לבין מקומו של עולם.

אין זה מקרה שתרבויות יתרות לעצמן מונחים חדשים לאלוהות. הן ביטוי לנסיגות חיים חדשים, לדעת עיונית, לדעת מעשית לדעת סוטרולוגית (דעת הפדות והישועה) חדשות בכל תרבות משבע תרבויות ישראל, כפי שהסברתי בהרחבה בספרי. מערכות הלשון הדתיות מעורות, כמובן, במערכות הלשון הכלליות שבאותן התרבויות. הלשון הדתית אינה יחידה סקראלית מנותקת, או כמו שאמר המשורר: "אם יש קצבה להדרת אלוהינו גם להדרת לשוננו יהיה קצבה וגבול, הכולאים אותך בעדן נייר, אצילות שכחת עצבון, שבתיות־עד עקה, לא נאה לבת מלכה לדרוך דומן ולהתלכלך בתפקידי שפל" (א. רגלסון בספרו "חקקות אותיות"). הלשון של האלוהות באה "להעלות חולך אל קדושך ולהוריד קדושך אל חולך, למען יהיו כל פעלי אדם דרוכים אל נצח חסוך והדרך והדרך". מן הראוי למנות בתחילה את שמות האלוהות בארבע התרבויות הראשונות: המקראית, התלמודית, הפיזית־הפילוסופית המסתורית, ולהראות את גודל הבדליהן. ריבוי השמות וההבדלים ביניהם הם לנו תמיהה גדולה. נעמד להלן על הבעיה של הלשון הדתית בתפיסת האלוהות ועל הדימויים והמשלים הסמלים ונבליט את "השערוריה" שבסמלים בכל תרבות ואת ההכרה שבאותה "שערוריה". מכאן תובן לנו טענת הרמב"ם על אלה "שלקחו הבורא יתברך מדרס ללשונותיהם" (מו"נ א, טז). מבחינה מסוימת אנוסים היו לעשות כן בכל תרבות, והטעמים יבוררו להלן.

האמור באלוהות אמור גם בתורה ובישראל. להלן אני מבקש להוכיח, שאבות־המושגים ואמהות־החיות נשתנו שינוי רב בכל תרבות מתרבויות ישראל. כל תרבות ותרבות הניחה

בתשניתה דמות דיוקן מסוים מאד של אלוהים, תורה, ישראל ותולדותיו בעולם, ביחסו לאלוהים ולתורתו. על פי תפיסתי עמדו בעינים בכל הדורות שמות המושגים והחוויות בלבד, שרטוטיהם וגווניהם, ולא עיקרם, ואפילו השמות נשתמרו בקושי בגלל שינוי הלשונות. במושג אלוהים, למשל, חל שינוי ניכר בשמו וגם בתוכנו ובמשמעותו כולה בכל תרבות ותרבות, כפי שנראה בסמוך. המשמעים נשתנו לפי הקירבה לאלוהים, הדרישה לאינטימיות של המאמין, לפי ההרחק הנדרש ליראת הרוממות, הכל על פי תורת הממשות (האונטולוגיה) המושלת בתרבות. אבות-המושגים: אלוהים, תורה, ישראל משמעים שונים איפוא בהקשרי המחשבות וההתנסויות השונות שבכל תרבות ותרבות, והדימויים והסמלים שבלשון הם יותר מכלי ביטוי לשינויים אלה.

— 3 —

נתבונן כאן לרגע בטרנאנספורמציה שחלה בכינויי ה' בלשוניתה של תרבות ישראל. במקרא ה' נקרא אלוהים, אל צבאות, יושב הכרובים, אל שדי, אל עליון. קשריו לארון הברית, למשכן, למקדש ולמרכבה נתבארו לא פעם, ואין כאן המקום להאריך.³ ברור שכינויים אלה התאימו יפה לתרבות המקראית, ל"יהי בנסוע הארון" ולתקופת המקדש. ביתר דיוק ופירוט אלו שמות אלוהים במקרא:

1. אל, שהאטימולוגיה שלו עדיין שנויה במחלוקת, אבל רוב החוקרים סבורים ששורשו אול או איל, וענינו חוזק, והוא מצוי ביותר בספרות החכמה והספרות המזמורית.
2. אלוה, אולי מהשורש הערבי אליה — להתיירא לדאוג, כלומר — הכוח המשפיע יראתו על בני אדם. שם עצם כללי כזה, כמוהו כאל, נעשה שם עצם פרטי: אלוהי ישראל.
3. אלוהים, אפשר הריבוי של אלוה או של אל בתוספת ה'. הוא נמצא רק בספרות החכמה ובספרות המזמורית ולא בספרות החוקים והמשפטים ובספרות הנבואית.
4. ה', שם העצם הפרטי המצוי ביותר במקרא הוא ה', שמו המיוחד של אלוהי ישראל והוא חוזר במקרא 6,823 פעמים. עוד בימי תרגום השבעים לא הגו אותו ככתיבתו (תרגומו היווני Kyrios — אדוני) על שמות אלה נוספו במקרא:
5. יה, אהיה הוא רק פירושו לשם ("אהיה שלחני אלכם" שמ' ג, יד).
6. אדוני, שבא במקרא במיוחד כלשון פנייה לאלוהים.
7. שדי, המורה בעיקר על אלוהי הפוריות בטבע, על פי השפעה בבלית.
8. עליון, בהשפעת הכנענים שכינו כן את אבי האלים.
9. צבאות, בצירופים שונים לשם ה' או אלוהים או לשניהם כגון ה' אלוהי צבאות. הצבאות נתפרשו כצבאות השמים, כצבאות כל הברואים, כצבאות ישראל או כצבאות המלאכים. על השמות האלה נוספו עוד כינויים רבים, שהמפורסמים שבהם הם: אביר יעקב, אביר ישראל, פחד יצחק וצור ישראל.⁴

בין שמות אלוהים יש הבדלים. ברור, כי לפי תוכנו מושג ה' במקרא מיוחד במינו בכל דימויי האלים והאלהויות. ענינו אל אחד ויחיד, שכל המציאות ומעשי אדם הם כאין נגדו: הוא בוראם ומנהיגם של האדם והטבע, ועליונותו המוחלטת של הרצון האלוהי קובעת יחס מיוחד לאדם. הוא מבקש את האדם לדעת אותו כאילו משתוקק לקירבת אדם וקורא "השכל וידוע

אותי!" דעת זו, דעת אלוהים ודעת דרכיו היא הישג מוסרי-דתי.⁵ נשגבותו ורוממותו אינן מונעות מאלוהים ביטוי חיבה, אהבה וחסד. יחסי קירבה מיוחדים אלה מביאים לידי ההרגשה, שהאל המסתתר לפי טיב קדושתו, המובדל והמופרש ורחוק רחוק מי יידענו, מבקש להיות אל מתגלה בלבושי המוחש ובנפש האדם. אלוהים הוא האב (ה' אבינו אתה, יש' סד). פסוקי דביקות "ואני תמיד עמך, אחוזת ביד ימיני" (תהילים עג, כג), "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי" (שם כג ד) הם ביטויים ליחסי קירבה. אבל מצד אחר אנו מוצאים במקרא את הביטויים המשגיבים והמרוממים את ה' והמרחקים כל אפשרות של דביקות: "כי לא ראיתם כל תמונה" (דב, ד, טו), או "ואל מי תדמינו ואשוה" (ישעי כד). אף כל פי כן אין גם בהם הפשטה גמורה במשמע פילוסופי של "צורת הצורות" אריסטוטלית, אלא זיקה תמידית בין אלוהים לבין האדם וגויי הארצות. הרצון האלוהי מתערב במעשי העולם, ועל כן הוא לובש לעיתים קרובות דמות מוחשית ביותר, כגון "ועתיק יומין יתב, לבושה כתלג חור ושער ראשה כעמר נקא" (דניאל u, t) וצירימים פיוטיים דומים לזה.

בתרבות התלמדית נוספו שמות חדשים, שלא נזכרו במקרא כל עיקר: שמים, מקום, גבורה, הקדוש ברוך הוא, ריבונו של עולם, שכניה, רחמנא, אבינו שבשמים, מי שאמר והיה העולם, מי ששיכן שמו בבית הזה. בתרגומים הארמיים שמות אלוהים הם מימרא דה', ודבר ה' מתורגם מתגם.

ראוי להסתכל בכמה משמות אלה. הכינוי שמים מצוי הרבה בספרות התנאים: שם שמים, מורא שמים, קדשי שמים, דיני שמים ומלכות שמים. הוא גם כינוי לרצון האלוהים (אשה שהקנו לו מן השמים – נדרים פ"י, מ"ו). אבל מכיוון שכינוי זה עלול היה, כנראה, לעורר את הרושם של אמונה בתורת השניות של כיתות הגנוסטיות, נדחה ולא עמד לו ייחוסו עוד מימי התנאים הראשונים. ואמנם הכינוי שמים מצוי גם בדרות אחרות, כידוע. הכינוי מקום נתפשט ביותר בתקופת התנאים, כדי כך שא. מרמורשטיין ביקש להורות, ששם זה נתייחד לתנאים, בעוד שהאמוראים חיבבו את הכינוי הקב"ה. א.א. אורבך סבור שהכינוי מקום הוא עברי מקורי.⁶ לי נראה, שקשה להביא ראיות על כך, שהרי עוד פילון כינה את הלוגוס בשם מקום, הדאמוראים כבר אינם מבינים את עצם משמעו של הכינוי, ולא רק את מקורו, סימן שהכינוי היה מילדי הנכרים – זמורת זר. ר' אמי שאל למה מכנים שמו של הקב"ה מקום? התשובה היתה "מפני שהוא מקומו של העולם". א.א. אורבך מעיר בצדק, שהכינוי מקום בא לבטא את גדולת אלוהים, המתגלה במקום מסוים, כלומר – את קירבת אלוהים לאדם ולמקום שבו אדם נמצא, את האימננטיות של האלוהות, והוא מביא את הדרשה בפרקי דר' אליעזר ("פל"ה פב): "למה נקרא שמו מקום אלא בכל מקום שהצדיקים עומדים בו, הוא נמצא ביניהם". יש שביקשו לטעון, שכינוי זה נמצא כבר אצל התנאים הראשונים, כגון שר' שמעון בן שטח אומר לחוני המעגל "ומה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום"⁷; ועל חסידים הראשונים נאמר שהיו שוהים שעה אחת קודם לתפילה, "כדי שיכוונו את לבם למקום"⁸. אפשר שכן הוא. אבל דווקא אימננטיות מוחשית זו של האלוהים עוררה, כנראה, את הרושם, שכאלו באים לזהות את אלוהים עם מימד חיצוני של העולם, ומחשש זה של קירבה יתירה ("אין אנו יודעים אם הקב"ה מקום עולמו, אם עולמו מקומו") חידשו כינויים אחרים. ברור שהכינוי שכניה קרוב לכינוי מקום במשמע של אימננטיות וקירבה לאדם. אורבך העיר על כינוי זה, שחסרים בו ובדימויו צירימים של בת מלך, מטרונה, מלכה או כלה: "חסר באלה כל יסוד נקיבי, יסוד שתפס אחר כך מקום ניכר בקבלה – בהשפעת תורת גנוסטיות". ניכר בביורו, שחז"ל חששו להשפעות זרות. ובאמת צא ולמד כיצד התגלגלו טיבה ומשמעה של השכינה בתרבות המסתורית לגלגלים גנוסטיים.

הכינוי גבורה, שבא ללמד על כוחו וגבורתו הכול-יכולה של בורא העולם ומחיה המתים, מכוון בפירוש כנגד פולחן האלילים ומלכי בשר ודם. טיטוס הרשע גידף וחיירף כלפי מעלה: "כשהייתי בביתו וברשותו לא היה בו כוח לבוא ולעמוד נגדי, ועכשיו כאן קדמני"⁹ היתוש שגרם למותו בא להעיד על כוחו וגבורתו של הקב"ה. אבל הכינוי גבורה זוהה גם עם העוז והמעוז, שנדרשו לקבלת התורה ולתלמוד תורה. כוחו של ישראל לקבל את התורה הוא עוז. על הפסוקים ה' עוז לעמו יתן, נהלת בעוזך, דרשו חז"ל: "אין עוז אלא תורה". וכיוצא בכך "עזי חמרת יה – אין עזי אלא תורה". נראה לי שתמורה זו של גבורת ה' בעוזה של התורה מציינת ביותר את תרבות חז"ל.

מה אירע ללשונות של אלוהים במקרא: אל צבאות, יושב הכרובים, אל שדי, אל עליון והאחרים? ברור שלא התאימו עוד לתרבויות, שבאו אחרי התרבות המקראית. בהן הופיעו כינויים חדשים, כאמור. אני טוען כאן, שהשמות החדשים לאבות – המושגים מביעים השגות וחוויית חדשות מכוח ההתנסויות והחוויית, שנתחדשו לדורות בהתייחסותם לאלוהים, לתורה לישראל. כשאתה נכנס אל שערי התרבות הפיזית-פילוסופית, אתה מוצא שם את "עילת כל העילות" ו"סיבת כל הסיבות" אלה הם התוארים החביבים ביותר על הרמב"ם, וכן הוא מסביר במו"נ א.ס.ט: "הפילוסופים, כמו שידעת, יקראו השם יתעלה העילה הראשונה הסיבה הראשונה". ושם הוא מתווכח עם כל "הבורחים משם זה ויקראו אותו פועל שהם יאמרו, אם נאמר שהוא עילה יתחייב נמצא עלול, וזה מביא לקדמות העולם ושהעולם מאתו על דרך החיוב". הרב מבקש להוכיח להם את טעותם, כי על פי דעתו הסיבה קודמת למסובב, יתר על כן, היא אינה תלדה במסובב, באופן שאפשר לנו לצייר את הסיבה בלי מסובב, ועל כן אין חשש לאמונה בקדמות, שתהא כרוכה בכינויים אלה.¹⁰

בתרבות המסתורית אתה מוצא את "האין סוף", "הטמיר מכל הטמירין", "ההוא טמיר", את עתיקא קדישא, את דמות האדם הקדמון העליון וכינויי אלוהים אחרים. כללו של דבר: המושגים והחוויית נשתנו ומכאן השינוי בשמות האלוהות: ואפילו במקום שהשמות נשתמרו, הוטל במשמעם שינוי גדול.

בחר, שהמדובר כאן בגילויי האלוה, כלומר, בתארו, אם לנקוט לשון ימי הביניים, כלומר – לא בעצם האלוהות אלא ברשמים שהיא עושה על המאמינים. אתה מוצא, שאלוהי המקרא בורא שמים וארץ, גזור ומנחם, מכה ומרפא, רומס גויים בחמתו, חמוץ בגדים מבצרה, נלחם באלוהי הגויים, בבעל ובעשתרות, שעבודתם מלאה את כל הללה של התקופה, ואילו בתרבות התלמודית אלוהים, כביכול, מתעטף בטלית ומתעטר בתפילין, יושב בישיבה ולומד תורה, מתנהג בחסידות וגולה יחד עם עם סגולתו. שמות אלוהים מביעים את גילויי. בכינוי שמים הביעו חז"ל, למשל, על פי רוב את רצון אלוהים, כגון שהבדילו בין "אשה שקנה הוא לעצמו" לבין "אשה שהקנו לו מן השמים"¹¹ היינו אשה שבאה לאדם ברצון ה'. וכדומה: "אי אתה יודע שאותה אומה מן השמים המליכה"¹² וכו'.

גילויי הדמות מרובים לפי רוב המושגים, שבהם מצטיירת ומוגדרת האלוהות. לפיכך אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, יש הבדל ניכר בין התרבויות. כיצד ועל שום מה? הדיבור הדתי קשור, בלא הפרד, בתודעה האנושית ודרכי השגתה בתחום היסטורי מסוים. משמעו של שם האלוהות תלוי בבחינה שבה רואה אותה המתבונן-המאמין. אף כי כל השמות באים לציין ישות הניצבת מנגד לאדם, ממשות מופרשת לעצמה ומוחלטת בכוחה. ההבדלים בתפיסת היכולת האלוהית לפעול ובדרכי התגלותה, על פי דעת המאמין, גורמים להבדלי השמות: אל צבאות אלוהי המשפט, חנן ורחום, קנא ונוקם. בלשון חז"ל דברו הנביאים "מפי

הגבורה", "מפי הקודש", "על פי הדיבור" או "מפי השכינה". השם קובע את הישות האלוהית במסגרת מסוימת של מושג, שאפשר לחזור אליו ולהכירו לפי הסגולות שתחם אותו מושג לאלוהות, שכן השם הוא יחידה לשונית, ואילו המושג הוא יחידה הגיונית, ושמות ומלים רבים מביעים מושג כולל אחד. מכיוון שהאלוהות שייכת לספירה לא-אמפירית-תל-עובדתית אפשר לייחס את המושג למשמעים רבים, שלפיהם משתנים השמות. בזמן שתפיסת הממשות העל-ממשות משתנה, ומתחדשים טיפוסי המחשה והמשגה אחרים, מופיעים איפוא שמות ותארים חדשים לאלוהים. ללמדך כי הדיבור הרתי שייך לשותפות הלשון ההיסטורית ואינו יתום או נעזב לעצמו בלשון סאקראלית, שאין לה אחיזה בכל מרחביה ומעמקיה של לשון האומה. הוא דיבור מסוים, בן תרבות ואקלימה הרוחני כולו. על כן אין פלא, שבכל תרבות נשמעת הקובלנה, מכללא או במפורש, כלפי כל אלה "שלקחו הבורא יתברך מדרס ללשוניתיהם" (מו"ג, א, נט), כנזכר לעיל.

— ג —

מן הראוי להעיר כאן, כי האמור בדמות האלוהות יפה מבחינה עיקרית גם לשמות נושא של כל תרבות מתרבויות ישראל, לאותה "חטיבה אחת בעולם", שעשתה את הקב"ה חטיבה אחת בעולם, כדברי חז"ל¹³. הלא יש הבדל רב בין העברים, עם ישראל, בית ישראל, בית יעקב, בני ישראל ועדת בני ישראל, יהודה ובני יהודה וכיוצאים באלה מן המונחים שבתרבות המקראית. לבין כנסת ישראל שבתרבות התלמודית. בית יעקב ובית ישראל היו כינויי משפחה מובהקים, אבל הכינוי כנסת ישראל שוב אינו דבר שבלידה בלבד אלא הכרע רצון דתי. השייכות לכנסת ישראל ניתנת רק לכל "הנבדל מטומאת גוי הארץ". אמנם משפחות שחתמו על כתב האמנה הן וצאצאיהן שייכים לכנסת ישראל, אבל שלא כבתרבות המקראית יש כאן החלטת היחיד המאמין. ברור לי, שבשעה שאנשי כנסת הגדלה הכריזו בין שאר סיסמותיהם "עשו סייג לתורה" (שתי הסיסמאות האחרות היו "היו זהירים בדין העמידו תלמידים הרבה"), נתרקמה חברה יהודית בעלת תרבות חדשה. כנגד סייגים אלו ודמות החברה שיצרו התקוממו רבים, כידוע לנו מתולדות הכיתות שבימי בית שני ואחריו. יוסף בן מתתיהו מספר: "איש מאנשי ירושלים שהיו מאשימים אותו בהפרת המצוות הנוגעות למזון, או בחילול שבת, או בהפרה אחרת של החוק מאותו המין, היה בורח לאנשי שכם, והיה טוען כי גרשו אותו בלי כל אשמה"¹⁴. כנסת ישראל נעשתה לימים דת משה וישראל או דת משה ויהודית, קהילות קדש של יהודים, ארגוני איזראליטים גרמנים או צרפתים, בני דת משה, ולבסוף הישראליים, אזרחי מדינת ישראל — גלגול שמות שהוא היסטוריה של תמורות גדולות. האין שינויי לשון שינויי תרבות?

על תפיסת המושג תורה לפי שיטות הפרשנות שבכמה תרבויות ישראל כבר הרחבתי את הדיבור בספר "שבע תרבויות ישראל". כאן רק אוסיף, שמה שאירע לאבות-המושגים אירע גם לאמהות-החוויות. אף הן פשטו צורה ולבשו צורה, הכול לפי תפיסת הממשות של התרבויות. הבדלי שמות האלוהות לפי ההבדל בתרבויות מובנים ביותר כשמוצאים, כי ביסוד כל תרבות הונחה תפיסת הממשות המיוחדת לה בלבד. על פי תפיסה כוללת זו ראו בני אותה תרבות את דמות האלוהות. סמלים של תרבות אחת ולשוניתיהם היו למורת רוח לתרבות אחרת. כי סמלים הם צמצום מוחשי בגדר תפיסה מסוימת דימוייה, הם "שערוריה" אינטלקטואלית להוגים בתרבות, שפרצה גרדי תפיסה זו ומוחשיותה.

יצרי התרבות הפיזית-הפילוסופית מבין ההוגים ביקשו, כידוע, לפרש את המקרא וגם את דרשות חז"ל על פי תורת הממשות שנתחדשה עליהם. דרכם בפרשנות המקרא, וכיותר זו

של הרמב"ם, נחקרה לא מעט. השתלמות האדם היתה ביניהם תכלית התורה ותעודת המדע הפילוסופיה כאחד, השתלמות זו עניינה התבוננת באלוהים, בתוארו ובמעשיו ותיקון המידות של היחיד והנהגת הציבור במשפט ובצדקה. העיון השכלי עולה בקנה אחד עם ההתגלות האלוהית. "חלילה לאל מן השקר שיבוא בתורה מה שהשכל מרחיקו" הכריז יהודה הלוי¹⁵.

על פי מכשירי ההגיון והמדע יש ללמוד את התורה, "ובשכל יאמן אצלנו ספר תורת אלוהים"¹⁶, ואין סתירה בין האמת האלוהית לבין האמת האנושית. זו היתה הנחת יסוד. אמנם היו הבדלים ניכרים בין ההוגים. יש שהתחילו באמונה בתורה וביקשו לה משען וסעד בתבונה האנושית ובמכשיריה, ויש שהתבונה היתה להם נקודת-מוצא ואבן-הבוחן לאמת התורה "מנהגנו — טען הרלב"ג בהקדמה לפירושו לתורה — לחקור תחילה מצד העיון ואחר כך נתבאר לנו שכן היא דעת תורתנו". יש לבקש את האמת כפי שהיא יוצאת מדרך העיון השכלית, "ולא יחשוב המעיין, שתהיה התורה מונעת אותנו בהתאמת מה שיתאמת בזה הספר, זולת שיהיה האמת כן עצמו".

הקושי הגדול היה באמת העתק הלשון והסמלים, שהביעה תורת ממשות המקראית ללשון וסמלים שעיצבו והביעו את התרבות הפיוטית-הפילוסופית ותפיסותיה כולן, שהיו שונות מאד מן התרבויות שקדמו לה. הרמב"ם נתכוון לכתוב "ספר הנבואה" ו"ספר ההשוואה", כפי שהעיד בהקדמה לפרק חלק בפירושו למשניות ובפתיחה למורה נבוכים. ובאמת מורה הנבוכים הוא במידה רבה קיומה של אותה כוונה. בפתיחתו הסביר הרמב"ם, שהוא בא לבאר בו "ענייני שמות, באו בספרי הנבואה" וגם "משלים סתומים מאוד, שבאו בספרי הנביאים", וכן דרשות חז"ל ב"ספר ההשוואה", שעניינו התאמה והארמוניזציה ולפי תרגום אחריו "קשר העניינים עם השכל", ובערבית: מטאבקה — הבטיח לבאר את הספקות המתעוררים עם קריאת אותן דרשות חז"ל הנראות רחוקות מאוד מן האמת העיונית.

— ד —

בלשון ימינו ניתן לומר על הוגי התרבות הפיוטית-הפילוסופית, שהם ביקשו לשחרר את לשון כתבי הקודש והתלמוד ואת שמות האלוהות שבמקרא ושבתלמוד מן השעבוד להסגר התחשה ולתענועי הדמיון ולעשותה לשון השגה שכלית-רוחנית. סמלי המקרא והמדרשים בשמות ובמשלים ובחידות נראו להם כשערוריות המסעירות מאד את לב המאמין, כי התורה מורה פילוסופיה של רוחניות. "ההשגה השכלית אשר לא ישתמש בה חוש ולא מעשה גוף" — זוהי הגדרת השכל האנושי במו"נ א,א — אי אפשר לה שתסכים ללשון "נעשה אדם בצלמנו", כפשוטה. הסמלים על דרך השיתופים וההשאלות, שנעשו על יסוד דמיון קרוב או רחוק, ותוכם הרעיוני משתכח על פי חב ונאכל על קליפותיהם, סמוכים יתר-על-המידה לשורשיות במוחש ובכוח המדמה, ואינם מאירים את השכל. ונהפוך הוא, הם מערביים עלינו את הדעת ומטשטשים את המשגים. בגדי הלשון, אפילו הם חמודים, כבדים ומכבידים, כמין שריון נחושת של גלית הפלשתי, שאינו יפה למערכות אלוהים חיים.

דבר אחר: סמלים הם פרי זמנם ותרבותם ודרכי המחשבה ודימוייה, ומכחינה זו הם מקרי היסטוריה, ואינם "מחויבי המציאות": מדוע ובמה כשרים הם מאחרים? ולסוף: המשלים והשמות שבכתבי הקודש כבר נתפרשו על ידי יוצרי התרבות התלמודית, אבל פירושיהם העמידו מחיצות חדשות בינינו לבין המקרא. פירושיהם עצמם מוקשים ופירושם הם צריכים, אמנם לא בעיני "סכל מהמון הרבנים, לא יקשה עליהם מאומה"¹⁷.

תורת הפרשנות של התרבות הפיזית-הפילוסופית ביקשה איפוא להתגבר, בכוח הוגיה, על מוחשיותה ומקרינותה ההיסטורית של לשון המקרא על "דברה תורה כלשון בני אדם", וגם לגאלה מן השעבוד לדרשות חז"ל ולפענח את סמליה האנתרופומורפיים כדרך להשגה רחנית עליונה, הנוהרת מ'פחי הלשון'.

כן יצאו ההוגים כנגד בוני התרבות המסתורית. ומצד אחר בנו להם המקובלים תרבות מיוחדת להם, ובה תארי אלוהות ומושגי אלוהות שונים מאד מאלה שבתרבויות הקדמות.

כללו של עיונו כאן וחידושו אינו באישור, שאמנם יש שמות שונים לאלוהות, התלויים בתפיסות שונות של יחידים או זרמים לפי זמנם ומקומם. אמנם אפילו אישור זה אינו קיום עובדה הלוגית לכל מעיין. המדובר כאן בתורות ממשות שונות זו מזו, שהן גופי התרבויות. על פי התרבויות נחתכים ההבדלים בלשונות האלוהות ובתפיסות שהן מבטאות, ואף על פי שיש חלוצים ויש מאספים, אין כוכבים תועים, הקופצים קפיצות פתאומיות מתרבות לתרבות. ואם אמנם יש קפיצה מפתיעה, היא מקרה גמור, ואילו הכלל הוא, כי לשונות האלוהות כרוכות בתרבותיותן. בזמן שתפיסת הממשות העל-ממשות משתנה, ומתחדשים טיפוסים המחשה המשגה אחרים, מופיעים תפיסות, שמות ותארים חדשים לאלוהים (וגם לתורה ולישראל), וכבר אמרנו, כי הדיבור הדתי שייך לשותפות הלשון של התרבות ואינו נעזב לעצמו בסקראליות מופשטת לעצמה, שכאלו אין לה אחיזה בדורות עובדי אלוהים לתרבותיהם.

(1) הנחות אלה נתברר בספרי שבע תרבויות ישראל: עיון חדש ביהדות ובתולדותיה, יחידיו, ת"א, תש"ם. על הפריזיזציה לעומת החלוקה לתרבויות ראה שם עמ' 335 וכו'.

(2) כניל, פרק המישי.

(3) ראה למשל נ.ה. טור-סיני, הלשון והספר, כרך ד' תשט"ז, עמ' 15 ואילך.

(4) אנציקלופדיות וקונקורדאנציות וספרי שימוש אחרים מעלים בנקל שמות וכינויים אלה, עליהם נוסדו תורות המקורות השונים של המקרא, שאינה מעניינת כאן. וכן אתה מוצאם בספרי תיאולוגיה בלועזית ובעברית, כגון: Walter Eichrodt: Theology of the Old Testament Vol. I 1961. וראה הערה 5 והערה 9.

(5) ספרות רבה נערמה על המושג "דעת אלוהים" במקרא. ועין מאיר הלל בן שמאי, "דעת אלוהים במקרא כעניינה וכשימושה", ספר זיידל, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 323: הנביאים, מעור המחבר, באו לעקור את 'שורש הרע', שהיה בעיניהם 'בערות של אפס' דעת אלוהים המושגת בדרכי הארץ. הישועה היא פניית המחשבה אל בקשת הזויה המוחלטת, דרך ה'. י. אפרת סבור, כי 'דעת אלוהים אינה היעה שכלית, ולא כהקבלה לחסד אצל הושע, יחס של אהבה והתאחדות עם אלוהים'. תולדות הפילוסופיה היהודית העתיקה, כהקבלה לחסד אצל הושע, יחס של אהבה והתאחדות עם אלוהים". תולדות הפילוסופיה היהודית העתיקה, תשי"ט, עמ' 17. על 'יחסי קירבה ורחוק, או כבוד וקדושה על פי מחבר זה, ראה מאמרו 'מחשבה שירית – התבוננת בעולמו של ישראל אפרת', מאוניס ניסן-אייר תש"ם.

(6) חז"ל, פרקי אמתות הרעות, תשכ"ט, עמ' 60 ואילך; Marmorstein: The Rabbinic Doctrine of God, London 1927.

(7) תענית ג, משנה ה'.

(8) ברכות ה, משנה א'.

(9) אבות ד'ר נתן, ג"ב, פ"ז ובכמה מקומות אחרים. פרשת שמות האלוהות נדונה בהרחבה בכמה מפרקי שני הכרכים של א.י. השל, תורה מן השמים, תשכ"ב, עמ' 54, כרך א' עמ' 54 ואילך, כרך ב' עמ' 322 ואילך. (10) תורת התארים של אלוהים בספרי הרמב"ם נחקרה לא מעט. מעניינים תיאור דיוקנו של אלוהים בשירת אבן גבירול, וביותר ב'כתר מלכות'. שלא נחקרו דינם. מושגיהם של דורשי מעשי בראשית שהיו לפניו נתמזגו בפיזיו עם מושגי התיאולוגים המוסלמים (אלוהים הוא 'מקף על הכל'). ב'אופנים' שלו לא נמנע אבן גבירול מלפרט את שמות המלאכים, והחוקרים מעידים, כי באופן המפורסם ביותר, 'שנאנים שאוניים', עושה הפייטן 'רושם מחר בהגשמה הגדולה שבו', כדבר הי"ר נ.ה. שמחוני במאמרו של ר' שלמה בן גבירול, העומד לצאת בקיבוץ באסופת מאמריו. פיוט מעין זה, מעיד החוקר בצדק: 'היה בודאי כקץ בעיני בעלי השכל הותיקים

מיסודו של הרמב"ם. בהשפעת הרמב"ם ותומאס אקווינו על תורת התארים של שפינוזה דנתי באחרונה
במאמרי, "Thomas Aquinas' Influence on Spinoza's Concept of Attributes" Journal of
.Religious Studies, Vol. 7, No. 1, Cleveland, Spring 1979

(11) נדרים י, משנה ו.

(12) עבודה זרה יח, א וכן בכמה מקומות אחרים במדרשים.

(13) ברכות ו, א. ועיין ב"צ דינור, דורות ורשומות, מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית,
ירושלים, תשל"ח, עמ' 9, עמ' 11 ועוד.

(14) קדמוניות היהודים יא, פרק ח, סעיף ז.

(15) הכוזרי, מאמר א, פט.

(16) ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלכות, שער הבחינה.

(17) בפתיחה למו"נ, חלק א, מהדורת יהודה אבן שמואל, תרצ"ז, עמ' 21.