

עקיבא גולד

הבנות חדשות בספרות רבי יהודה הלוי:

עיון בשני מחקרים מודרניים

רבי יהודה הלוי - האומן הלא מובן

"רבי יהודה הלוי, רב, פילוסוף ומשורר, היה אחת הדמויות המשפיעות ביותר בהיסטוריה היהודית. הוא חידש עולמות בתחום הפילוסופי, הציוני, ואף הותיר חותם בעולם התפילה. ספרו המרכזי והמפורסם, 'ספר הכוזרי', או בשמו הרשמי – 'ספר ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה' מהווה אבן פינה בהיסטוריה של מחשבת ישראל ומקור השראה עד ימינו. בנוסף, ריה"ל כתב אוצר של תפילות, פיוטים, ושירים, שחלק לא מבוטל מהם עדיין נוכח במחזור התפילה בקרב רוב העם היהודי. אחד מהנושאים המרכזיים שריה"ל עסק בו, הן בספר הכוזרי הן בשיריו, הוא חשיבותה של ארץ ישראל, וליתר דיוק – הצורך לחזור לציון. הנושא הזה נוכח במקומות רבים בכתבי ריה"ל, והוכחה לחשיבות הנושא בעיניו היא ניסיונו לעלות לארץ ישראל בעצמו (כנראה ללא הצלחה) בשנת 1141".

מאמר זה יציג תובנות חדשות על כתביו של ריה"ל שראו אור בשני מאמרים שפורסמו בארצות הברית לפני מספר עשורים. נקודת המוצא של שני המאמרים היא – לראשונה (אף שבמבט ראשון אין בכך חידוש גדול) – לראות את הגותו של רבי יהודה הלוי לאור יצירתו הפיוטית והספרותית. במילים אחרות, הנחת המוצא של המאמרים הללו היא שהיותו של ריה"ל גם סופר מוכשר, צריכה להשפיע גם על האופן שבו יש לגשת לכתביו המחשבתיים וממילא גם על הבנת שיטתו ההגותית. שני המאמרים ניסו להציע הבנות חדשות בכתביו של ריה"ל, ולטעון שכישרונותיו הספרותיים של ריה"ל השפיעו על כתיבתו והגותו

¹ מתוך הספר הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, מאת אליעזר שביד, עמ' 107 (הוצאת משכל, תל אביב, 1999).

הפילוסופית, ועל כן בבואנו ללמוד את כתביו יש לראותם על רקע יצירתו הפיוטית והספרותית.

לפני שניגש לתובנות שעלו במאמרים הללו, נציג אותם בקצרה. בשנת 1992 התפרסם מאמר מאת פרופסור מיכאל ברגר² מאוניברסיטת אמורי (Emory University) שבג'ורג'יה שבארה"ב, על ספרו המרכזי של ריה"ל, ספר הכוזרי. במאמר, ברגר מנסה 'לעשות סדר' בתהליך כתיבת הכוזרי, שאלה שהטרידה חוקרים לאורך דורות, ולהראות שקיים קשר בין מהלך כתיבת הספר להטפות ריה"ל לעלות לארץ ישראל. לטענתו, ריה"ל השתמש בכישורונותיו הספרותיים המעולים כדי לכתוב ספר שישמש 'קול קורא' לבני עמו לחזור לארץ אבותיהם, משום שרק שם יוכלו להתקיים בצורה תקינה. בכיוון דומה, ארבע שנים אחרי המאמר של ברגר, נתפרסם מאמר מאת פרופסור גיליה שמידט³ מאוניברסיטת טנסי (University of Tennessee) שבארה"ב, שבו היא ניתחה את שיריו של ריה"ל במטרה לחשוף את האהבה העמוקה לארץ ישראל שהם מביעים. במאמרה, שמידט מדגישה את אהבת ציון של ריה"ל וחשיבותה במכלול הגותו, וניסתה להוכיח שריה"ל השקיע זמן רב בשירים בכלל ובפיוטים בפרט כדי לקרוא לבני עמו לעלות לארץ.

לסיכום נקודה זו, לשני החוקרים הללו, ברגר ושמידט, לא הספיקו התובנות המוכרות על כתיבתו של ריה"ל, והם ניסו לנתח שוב את כלל עבודתו של ריה"ל בצורה שמתחשבת ביכולותיו כסופר וכאמן, ובדרך זאת, גילו משמעויות הגותיות חדשות בכתביו של רבי יהודה הלוי. בשלב זה, נפנה לראות את שלל החידושים שעלו בשני המאמרים הללו על רקע המחקר שקדם להם.

² לקראת הבנה חדשה של 'הכוזרי' ליהודה הלוי (באנגלית): Berger, Michael S. "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'". *The Journal of Religion*, vol. 72, no. 2, 1992, pp. 210–228.

ומין בכתובת הבאה: <https://www.jstor.org/stable/1205150>.

³ הנשמה, הא-ל וציון בשירתו של יהודה הלוי (באנגלית): Schmidt, Gilya G. "The Soul, God, and Zion in the Poetry of Yehuda Halevi". *Mystics Quarterly*, vol. 22, no. 4, 1996, pp. 144–162.

ומין בכתובת הבאה: <https://www.jstor.org/stable/20717286>.

חידושיו של ברגר בנוגע לכתיבת 'ספר הכוזרי'

תהליך כתיבת הכוזרי: ההבנות הישנות

אחת הבעיות שמטרידות את לומד הכוזרי היא אופן תהליך הכתיבה של הספר. ההנחה המקובלת במחקר הייתה שהכוזרי הוא שילוב אקלקטי של כמה ספרים שריה"ל ארג וחיבר יחד לספר אחד. בתחילת מאמרו, ברגר סוקר את הדעות השונות במחקר הכוזרי, ומזכיר שלוש שיטות לגבי תהליך כתיבת הספר:

א. דוד צבי בנעט ושלמה דב גויטיין טענו שהכוזרי התחיל כספר פולמוס אנטי־קראי שבהמשך הפך להיות הבסיס לארבעת המאמרים הראשונים. בזמן מאוחר יותר ריה"ל הוסיף את המאמר החמישי העוסק ברובו באריסטוטליות, ובשלב אחרון ריה"ל חזר והרחיב את ארבעת המאמרים הראשונים של הספר.⁴

ב. אליעזר שביד טוען שרק המאמר השלישי היה בנוי על הפולמוס האנטי־קראי ועל גרעין זה בנה ריה"ל את הספר כהגנה על היהדות נגד כל מתנגדיה. שביד חושב שהכנסת המאמר השלישי לספר הינה מלאכותית, וריה"ל השתמש בכל מיני כלים ספרותיים להחביא את חוסר התאמתו למקום שבו הוא ממוקם היום.⁵

ג. יוחנן סילמן הולך צעד קדימה בפירוק ספר הכוזרי ומזהה 'ריה"ל מוקדם' ו'ריה"ל מאוחר'. 'ריה"ל המוקדם' כתב את המאמר הראשון, השני והשלישי, ואילו 'ריה"ל המאוחר' הוסיף את כל שאר

⁴ לעיון, ברגר (212) הפנה לשלושה מקומות:

א. אוטוגרפים מידו של ר' יהודה הלוי מאת ש.ד. גויטיין, **תרכיץ כ"ה**, תמוז תשט"ו (1956) עמ' 393-412 (זמין ברשת באתר JSTORE).

ב. לאוטוגרפים של רבי יהודה הלוי ולהתכתבות ספר הכוזרי (תגובה) מאת ד.צ. בנעט, (1957) 297-303 (זמין ברשת באתר JSTORE).

ג. Judah Ha-levi in the Light of S. D. Goitein, "The Biography of Rabbi for Geniza Documents", Proceedings of the American Academy Jewish Research 28 (1959) 41-56

⁵ ברגר מפנה לדוקטורט של שביד, הביקורת המושכלת על האריסטוטליות אצל פילוסופים יהודים בימי הביניים חלק 1 (96-17) וגם לתולדות הפילוסופיה היהודית (112-177).

הקטעים בספר.⁶ סילמן רואה בתהליך הכתיבה הזה מעין 'אבולוציה' של ריה"ל, כשהוא עובר מסוג של אריסטוטליות לפילוסופיה 'היסטורית-חוייתית'.⁷

לטענת ברגר, בדרך כלל ההיסטוריונים תופשים את ספר הכוזרי כספר שעבר כמה גלגולים, ולכן כל היסטוריון נותן חשיבות אחרת לחלקים שונים של הספר, ולפעמים אפילו רואים התפתחות במחשבה של ריה"ל. ברגר חולק על קודמיו: הוא מסביר שהוא אמנם מעריך את הגישות של ההיסטוריונים הקודמים, אבל יש לו כמה בעיות עם מסקנותיהם, כפי שנראה מיד.

לאחדותו של הכוזרי

הביקורת המרכזית של ברגר על קודמיו מתרכזת בעובדה שהם לא מעריכים את ריה"ל כסופר מוכשר ומוצלח. ברגר טוען שהתזות של סילמן ושביד פחות סבירות אם מעריכים את יכולותיו של ריה"ל כסופר וכפילוסוף. הוא שולל את שיטת סילמן ושביד משום שלא סביר לחשוב שריה"ל פשוט עשה 'העתק-הדבק' לכמה ספרים שאינם קשורים זה לזה. ואפילו אם היה עושה זאת, הוא לא היה משאיר 'תפרים' בתוך עבודתו אלא היה מסתיר אותם בעזרת כישוריו הספרותיים ודואג למנוע סתירות בין החלקים השונים. כנגד בנעט וגויטיין, ברגר מזכיר שבמכתב שנמצא בגניזה הקהירית שנכתב לידידו חלפון בן נתנאל, הסוחר ממצרים, ריה"ל בעצמו תיאר את "ספר הכוזרי" (המקורי כנראה) כספר קטן יחסית שהוא שלח לקראי;⁸ ולכן לא סביר שהספר

⁶ ברגר מפנה לספרו של סילמן בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, שיצא לאור בשנת תשמ"ה (1985) על ידי אוניברסיטת בר אילן.

⁷ סילמן טוען שריה"ל הותיר במהלך הספר גם רעיונות שהוא כבר לא הסכים לגביהם כדי להראות לקוראיו שכולם חייבים לעבור את בדיקת אותו תהליך ולהגיע לאותן מסקנות שהוא הגיע אליהן.

⁸ הכוונה לנאמר באיגרת ד' שנתפרסמה במאמריהם (ה"ל) של ש.ד. גויטיין (אוטוגרפים מידו של ר' יהודה הלוי) ואחריו גם אצל ד.צ. בנעט (לאוטוגרפים של יהודה הלוי ולהתהוות ספר הכוזרי). ריה"ל עצמו לא כתב זאת במפורש באיגרת, אך כך הסיקו מדבריו ש.ד. גויטיין (בהערה 33 בעמ' 402) ובעקבותיו, גם ד.צ. בנעט (בעמ' 33). יש לציין שבנעט הוסיף שם (בהערה 7) גם "שהפולמוס נגד הקראים בספר השלישי של הכוזרי כתוב בנימה של כבוד כלפיהם", ולהרחבה ע"ש.

ה'סופי', המורכב מארבעה 'מאמרים' כולל רק את הפולמוס עם הקראים, גם אם בצורה מורחבת מאוד – כטענת המחקרים האלו. על כן, טוען ברגר, סיפורה של כתיבת הכוזרי שונה ממה שהוצג עד כה.

ברגר מציע שהמאמר השלישי היה הפולמוס המקורי, ושהמאמר האחרון הוכנס בזמן יותר מאוחר כקול קורא לעודד עליה לארץ תוך נטישת התרבות הספרדית. בהתחלה, מציע ברגר, ריה"ל התמקד בפולמוס עם הקראים. אך כאשר סיים את הספר רצה ריה"ל להוסיף לספרו חלק שבו הוא מצדיק עלייה לארץ, ולשכנע יהודים לעזוב את ספרד ולחזור לציון. כראיה לכך, ברגר טוען שמכותרת המשנה של הספר, 'ספר ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה' מוכח שהכוזרי איננו פולמוס נגד הקראים בלבד, אלא קול קורא שמדגיש שהגלות (ספרד, במקרה הזה) איננה מקום ראוי ליהודים, ושהיהודים חייבים לחזור לארץ אבותיהם, זאת, משום שהיהודים יישארו בזויים עד שישבו לאדמתם.

סופר מוכשר ומחונן

ברגר מקדיש את המשך מאמרו לניסיון להוכיח שספר הכוזרי אינו אוסף סתמי של קטעים אקראיים שחוברו במקרה לקובץ אחד, אלא ספר אחד שנכתב על ידי אומן בקיא במלאכתו. בניתוחו הספרותיים, ברגר מראה שאחד מהכלים הספרותיים הבולטים של ריה"ל היה שימוש בדמות המלך הכוזרי ובעם הכוזרי. לכאורה, ריה"ל היה אמור לקבל את גיורו של מלך כוזר בשמחה! בכוזר לא הייתה רק מדינה יהודית אלא גם בית מלוכה יהודי ולכאורה כבר אין צורך בשיבה לארץ, משום שהיהודים כבר מצאו מקום שבו יוכלו לקיים את המצוות בשלווה. אך החבר דוחה את החשיבות של התגיירות הכוזרים, וברור לקורא שלא מקובל על ריה"ל שמדינה יהודית יכולה להתקיים במקום אחר מלבד בארץ ישראל. בכך הוא מנסה להעביר מסר לקוראיו, לפיו עליהם לנטוש את הגלות ולחזור לציון. את כל זה ריה"ל עשה בצורה עדינה, דרך כלי ספרותי של דמות בספר – מלך כוזר.

כלי ספרותי נוסף שברגר מביא כדי להראות את כוחו הספרותי של ריה"ל הוא השימוש במספר יודע-כל. מספר יודע-כל עושה שתי משימות: הראשונה, לחבר בין חלקים שונים בספר בצורה 'חלקה',

והשנייה, לחשוף ולהדגיש את הייחודיות והחשיבות של כל מאמר ומאמר בספר, טענה שאינה מוסכמת על מחקרים רבים שרואים את הספר כרצוף שחזורים וכפילויות. בלי מספר יודע־כל, לטענת ברגר, הספר היה יכול לעצור אחרי כמעט כל מאמר – ועל כן ריה"ל הכניס מספר יודע־כל כדי לחבר את כל החלקים בצורה איכותית וטבעית. שתי דוגמאות לשימוש במספר יודע־כל נמצאת בתחילת שני המאמרים הראשונים: בפתחת הספר, אותו מספר יודע־כל מייצג את המלך הכוזרי ומסביר למה הוא מחפש דת אמיתית. בהמשך, בתחילת המאמר השני, חוזר אותו מספר יודע־כל, ומגלה שהמלך התגייר וממשיך ללמוד על היהדות. שני אלו הם מקרים בספר שבו ריה"ל השתמש בכלי ספרותי כדי לכתוב ספר לכיד ומובן.

בנוסף, ברגר מסביר למה כל מאמר חשוב בפני עצמו (כאמור, בניגוד לקודמיו הרואים בחלקים מהספר חזרתיות ותוצאה של 'תפירת' מאמרים שאינם קשורים זה לזה) ואיך כל חלק מהספר תומך במשימתו של ריה"ל. לדוגמא, לפי ברגר, המאמר השני מדגיש את החשיבות של ציון, השפה העברית, ושמירת המצוות, ובכך מתבטאת חשיבותו. המאמר השלישי לעומתו, חשוב משום שהוא מגלה שיש אחריות על כל יהודי ויהודי להגשים את החלום הלאומי לשוב לציון, ובמאמר הזה ריה"ל מתחיל לתקוף את הקראים. לעומת שניהם, המאמר הרביעי מתעסק בנבואה משום שהנבואה היא דבר ייחודי ליהודים (ולארצם), ובכך מתמצה חשיבותו.

לסיכום נקודה זו, ברגר מעריך יותר מקודמיו את הכישרונות של ריה"ל האומן והסופר. בכך הוא מצליח להגיע לתובנות עמוקות על ריה"ל ההוגה בכל חלק וחלק של הספר (כפי שמפורט במאמרו). על סמך הבנת נקודת המוצא השונה של ברגר הרואה את ספר הכוזרי כבעל מגמה אחת נקל להבין איך הגיע למסקנה שהכוזרי הוא ספר אחד שמשמש בכלים ספרותיים כדי לספר סיפור אחד ספציפי וללמד את העם היהודי מסר אחד.

חידושיה של שמידט בענייני הפיוט

ציון בשירי ריה"ל

ההערכה לספרותו ואומנותו של ריה"ל עולה גם במאמרה של שמידט על שירי ריה"ל. שמידט סבורה ששיריו של ריה"ל,⁹ ובמיוחד פיוטיו, מייצגים ניסיון של ריה"ל להחזיר את עמו לארצם. כמו ברגר, היא מראה איך ריה"ל השתמש ביכולותיו הספרותיות ובמעמדו כרב וכלוי כדי לדחוף את העם שלו למקומו הטבעי.

שמידט מעלה שריה"ל לא היה מקובל על כולם בימיו, לא על ידי הרבנים המרכזיים ולא על ידי הקראים. הרבנים חלקו עליו בגלל קריאתו לעלות ארצה שנתפשה כמהפכנית, ולצד השני, ריה"ל כמובן לא היה קשור לקראים בשום אופן. לטענת שמידט, ריה"ל היה חריג גם בשירתו שבה השתמש כדי להתחנן לבני עמו שיחזרו לביתם, משום שרק שם הם יוכלו להחזיר עטרה ליושנה.¹⁰ את שתי הטענות הללו שמידט הוכיחה בשני מישורים: במישור הטקסטואלי ובמישור ההיסטורי. במישור הטקסטואלי, היא התייחסה לשני פיוטים שונים שבהם מתגלות לקורא בדידותו ויחידותו של ריה"ל, המתבטאות בזעקתו לא-ל שישייע לו. בפיוט 'א-ל הגואל' הוא מבקש מה' לעזור לו נגד אויביו – 'קומה ה' ופיצו שטני / ושוב אל מעני אל היכל לפני'

⁹ מרבית השירים המצוטטים כאן נדפסו בפירוש פרנץ רוזנצוייג לתשעים ושבעה משירי רבי יהודה הלוי (2011). הספר יצא לאור בעברית על ידי מיכאל שורץ בהוצאת מאגנס, ובאנגלית על ידי ריצ'רד כהן על ידי ההוצאה לאור של אוניברסיטת המדינה של ניו יורק (The State University of New York Press). כותרות השירים המובאים כאן לקוחות מספר זה (במהדורתו העברית), וכן הכותרות וההפניות לעמודים שבגוף המאמר, אבל יש לציין שחלקם נדפסו גם במקומות אחרים תחת כותרות אחרות (אם כי הספר רצוף בהפניות למהדורותיהם החשובות של בראדי-הברמן, שמעון ברנשטיין, יונה דוד ודב ירדן). לכן, לשם הנוחות, אפנה בהערות שוליים – במידת האפשר – גם לסימנים ולעמודים שבהם נדפסו הפיוטים בבתולת בת יהודה: לקוטי שירים מדיואן ר' יהודה הלוי זצ"ל (להלן: הדיואן) שהוציא לאור שד"ל בשנת 1861 בהוצאת 'מקיצי נרדמים' בעיר ליק, הזמין באתר גוגל ספרים.

¹⁰ ריה"ל כתב גם קינות ושירים מפורסמים על ציון, אבל שמידט לא התייחסה אליהם במאמרה, כי עיקר מחקרה בחשיפת הגעגוע לציון בכל כתבי ריה"ל, כך שלא היה צורך להוכיח זאת בשיריו ופיוטיו העוסקים בציון במפורש.

(עמ' 238),¹¹ ומתאר את מצבו הקשה בפיוט אחר ('להטוט לשוני' – "עושה שלום" לשבת חולהמועד פסח) כשהוא זועק: "ימי אצעק ואעפה / מבין שרף ואעפה / כי אין מרביץ ומרעה... עד אן אחרף ואקץ / בינות חורפי ואקץ" (עמ' 243).¹²

במישור ההיסטורי, שמידט מעלה את הטענה שבספר הקבלה הראב"ד (הראשון, ר' אברהם ן' דאוד) לא הזכיר את ריה"ל יחד עם חכמי הדורות הקודמים. אילו ריה"ל היה מקובל בימיו שלו, אזי חכמים מדורות מאוחרים יותר היו אמורים להתגאות בריה"ל כחלק חשוב משלשלת הקבלה ולא להתעלם ממנו – וממילא, השמטת ריה"ל מראה כמה הוא לא היה מקובל בימיו.

הוכחה מעניינת נוספת שמביאה שמידט להדגשת ייחודיותו של ריה"ל היא שריה"ל לא ייחס את עצמו לשלמה המלך כמו הקראים, אך גם לא ייחס את דברי החכם היהודי, החבר, בספר הכוזרי לרב מסוים (כלומר אליו – שהרי הוא 'רבו' של החבר). הוא 'בנה לעצמו' ייחוס חדש שחיבר אותו דווקא לנביאים (הערה 29 במאמרה).¹³ בדומה לברגר, שמידט אינה רואה את ריה"ל כפילוסוף או כרב 'דגיל' בלבד, אלא כאומן ומשורר מוכשר ובודד, שמשקיע את זמנו ויכולותיו על מנת להחזיר את עמו לציון.

הרופא והרב

במאמרה, שמידט יוצרת קשרים מעניינים בין הביוגרפיה של ריה"ל לכתובתו. כך על אף שריה"ל היה רופא ועסק ביום-יום בתיקון הגוף וברפואתו, במספר שירים הוא אף מתכחש ליכולתו לרפא.

בשיר 'לקראת מקור חיי אמת', ריה"ל כותב "לקראת מקור חיי אמת ארוצה / על כן בחיי שוא וריק אקצה / לראות פני מלכי מגמתי לבד

¹¹ סי' ע"ד בדיואן (דף לא:), תחת הכותרת 'אולה' (נאמרת במנהג פולין בשבת שקודם שבועות). נמצא גם ב'פרויקט בן יהודה' תחת הכותרת 'יונה נשאת על כנפי נשרים', בכתובת הבאה: <https://benyehuda.org/read/8738>.

¹² סי' ע"ו בדיואן (דף לג:), תחת הכותרת 'פיוט לעושה שלום'.

¹³ היא גם משווה בין חוסר האזכור של רבו של החבר, לכך שבסיפור ארבעת השבויים הראב"ד מזהה רק שלושה בשמותיהם ואומר ששכח מהו הרביעי.

ולא אעריצה" (עמ' 56).¹⁴ השיר מביע זלזול בחיים שאינם נוכח פני ה'. במקום אחר, קו מחשבה זה מנחה את ריה"ל להתמקד בקירוב אנשים לה' על פני דיפוי פיזי שלהם כאשר הדרך לרפואתם היא כמובן העלאתם לציון כפי שנראה מיד. ביטוי לייאוש כללי מרפואת הגוף ללא עזרת ה' נמצא בשיר 'א- לי רפאני וארפא': "אַתָּה אֲשֶׁר תִּבְחַר וְלֹא אֲנִי, עַל דַּעְתְּךָ הִרְעֵה וְהִיָּפֵה; לֹא עַל רְפוּאָתִי אֲנִי נִסְמָךְ - רַק אֶל רְפוּאָתְךָ אֲנִי צוֹפֶה" (עמ' 181)¹⁵ - כאשר הרפואה הפיזית תלויה בה', מסתבר שעל האדם להתמקד ברפואת נפשות האנשים. דוגמא אחת לתחינתו לחזור ארצה נמצאת בשיר 'בשורה משמחת' (מאורה) הפונה לכנסת ישראל שבו הוא כותב: "וּפְנֵי אֱלֹהֵי קִנְיָהּ לְדֶרֶךְ אֶהְלֶה \ \ צִיּוֹן וְצִיּוֹן בְּעֵדָה הַצִּיּוֹן \ \ דוֹדְךָ אֲשֶׁר הִגְלָךְ לְרַע פִּעְלָךְ \ \ הוּא גִאֲלָךְ הַיּוֹם וּמֵה תִרְיָבִי \ \ הַתִּינִצְבִי לְשׁוֹב לְאַרְצְךָ הַצִּיּוֹן \ \ וּשְׂדֵה אֲדוֹם וּשְׂדֵה עָרֵב הַכְּאִיב" (עמ' 301).¹⁶

שמידט ממשיכה ומראה כיצד ריה"ל משווה בין רופאים לרבנים, בכך ששניהם סובלים מיוהרה, ורק 'תופסים מקום' מיותר במרחב שבין העם לא-להיו. כמו כן, היא עומדת על כך שבשיריו ריה"ל מטיף לעם לנטוש את התרבות הספרדית ולהתמסר לקב"ה לחלוטין. היופי שבתרבות הספרדית הוא זה המונע מאנשים להתמסר לקב"ה ולעלות לארץ.

לסיום נקודה זו, ריה"ל הבין שהעולם היהודי בספרד לא יוכל להמשיך להתנהל באותה דרך, ובלי שינוי כלשהו (הכולל חזרה לציון), עם ישראל לא ישרוד. לכן, הוא מנסה בשיריו לנתק את העם מהרבנים ומהרופאים שרק מעוותים את דרכם, ומנסה להיישיר את דרכם ציונה.

הפייטן

שמידט מנתחת בצורה מעניינת גם את השימוש של ריה"ל בפיוט במסגרת התפילה. שמידט מזכירה שריה"ל חי בתקופה שבה התגבש

¹⁴ ס' ל"ט בדיואן (דף טו:), תחת הכותרת 'אהבת הא-ל תרומם הנפש'.

¹⁵ ס' ל"ו בדיואן (דף טו), תחת הכותרת 'תפלה בשתותו רפואה'; נמצא גם ב'פרויקט בן יהודה' תחת הכותרת 'א- לי רפאני וארפא', בכתובת הבאה:

<https://benyehuda.org/read/2869>.

¹⁶ ס' ו' בדיואן (דף ב:), תחת הכותרת 'בהשמע (שמועת שוא) כי גאולת ישראל קרבה לבוא'. נגיש ב'פרויקט בן יהודה' תחת הכותרת 'ונת רחוקים נגני הטיב' בכתובת הבאה: <https://benyehuda.org/read/8723>

נוסח התפילה: באותה תקופה התפרסמו כמה סידורים (כמו סדר רב עמרם גאון וסידור רס"ג), והגאונים השיבו להרבה שאלות הנוגעות בתפילה ובנוסחיה. על רקע זה, טוענת שמידט, צריך להבין את פנייתו של ריה"ל אל הפיוט כדי להעביר את רעיונותיו לקהל הרחב: כמו שריה"ל השתמש בספר כדי להוכיח לקוראיו את אמונתם ולעודד חזרה לארץ ישראל, כך גם ריה"ל השתמש בפיוטי התפילה כדי להשפיע על המתפללים לפעול למימוש אותו חלום. שמידט טוענת אפילו שהשימוש בפיוט היה מיוחד לריה"ל בשני מישורים: כפייטן, ריה"ל היה מודאג במיוחד מאופייה של התפילה משום שהיה לוי, וכמנהיג רוחני – היא טוענת – שריה"ל היה מהפכן אנטי-ממסדי שהשתמש באמצעים ספרותיים לא סטנדרטיים בכתיבת תפילות חדשות כדי להנחיל את רעיונותיו לציבור.¹⁷ ריה"ל, כלוי שמרגיש קשור לתפילה ולשירים, ובתור דמות אנטי-ממסדית קלאסית, הבין שהדרך החדשה להגיע לעם ולהעביר את המסרים שלו היא דרך התפילה, ולכן, הוא השקיע את מרב כוחו וכישרונותיו בתוכן זה.

בתוספת נופך, שמידט טוענת שריה"ל בחר דווקא לכתוב פיוטים, משום שבשנות הגולה, במיוחד בארצות המוסלמיות, התפילה היהודית נטשה את האופי היהודי של הפיוט הקלאסי¹⁸ ואימצה את הסגנון והמשקל הערביים בכתיבת התפילות. היא מסבירה שדרך נוספת של ריה"ל לעורר את הגעגוע לצייון הייתה זניחה של סגנון הפיוט הספרדי (שהושפע עמוקות מהשירה הערבית) וחזרה מסוימת לסגנון הפיוט הארץ-ישראלי הקדום ולדרכי התפילה המסורתיות.¹⁹ אחת השורות העוצמתיות של ריה"ל שנוגעות לנושא, נמצאת בפיוט 'הביתה': "צאן אובדות בגלות להו / תניח תניח ותנהלם באליהו ומשיח: ישמח לב מבקשי ישע עם גולה / יום גואל לשבי פשע יגלה / על ברכי זמן

¹⁷ שמידט מעלה את הפיוט 'מבורך' של ריה"ל לימים נוראים (רשות לקדיש, עמ' 31; נגישה בפרוייקט בן יהודה בכתובת הבאה: <https://benyehuda.org/read/8984>), כדוגמא לתזה הזאת.

¹⁸ לדוגמא, שלוש שורות של שלוש מילים (ראו בהערות שוליים מס' 41 במאמרה של שמידט).

¹⁹ השוו לדברי החבר בספר הכוזרי (ב', עח; תרגום אבן תיבון): "וכבר היה לנו רוחב בדרכי הפיוט אשר איננו מפסיד לשון כשנשמר החרוז, אבל השיגנו באמירת המחובר מה שהשיג את אבותינו, במה שנאמר עליהם: זיתערבו בגוים וילמדו מעשיהם".

ישתעשע כן נקלה" (עמ' 272).²⁰ ריה"ל לא רק כתב לבני עמו שירים בעברית אלא גם החזיר להם את תפילותיהם העתיקות שאבדו, והשתמש בכישרונותיו בתחום חדש (פיוט) כדי לעודד את עמו לחזור לציין.

סיכום וביקורת

במאמריהם המרתקים, ברגר ושמידט טוענים שכיום מתבקשת הבנה חדשה של כתבי ריה"ל: לא מספיק לקרוא אותו כפילוסוף, הוגה, או משורר – ויש לקרוא אותו גם מתוך הבנה שמדובר בסופר מוכשר, על כל ההשלכות הנובעות מכך (שהובאו בפירוט). אבל לעניות דעתי הבנה כזאת אמנם סבירה מאוד כל עוד עוסקים בשירת ריה"ל, אך פחות סבירה כפרשנות לכוזרי.

אסביר. ברגר עמד על שני חידושים: הראשון, שלספר הכוזרי יש מגמה אחת, ואין מדובר אוסף אקלקטי ואקראי של קטעים שונים. השני, שהספר משמש כתוכחה ליהדות ספרד וקורא לעלייה לארץ. לדעתי, ברגר מצליח להראות היטב שריה"ל השתמש בכוזרי כדי לבצע את משימתו, וההבנה של שמידט בריה"ל לגבי עמדתו וכישרונותיו מחזקים את טענתו. אבל, ברגר לא הצליח 'לשטח' ולסדר את כל ה'תפרים' שנמצאים בספר – ולכן סביר יותר בעיני לקבל את התזות של החוקרים הקודמים ביחס לעריכתו של הספר. עם זאת, בעיני, ברגר אכן הצליח להראות שחייבים להעריך את יכולתו הספרותית של ריה"ל יותר ממה שהיה מקובל עד עכשיו, והוא מראה יפה איך ריה"ל השתמש בכל כישרונו הספרותי בכתיבת ספרו.

לעומתו, לטעמי שמידט אכן מצליחה להוכיח את טענתה: היא מתארת את ריה"ל בצורה מצוינת כסופר ומשורר בודד ואנטי-ממסדי, שלא מצא מנוח בעולמו, כשכל מאווייו נתונים למען שיבתו האישית ושיבת עמו לציין. שמידט מצליחה להראות איך ריה"ל רצה לקרוא לעמו לשוב ארצה, והשתמש בכל כוחו ומיומנותו הספרותית כדי לפעול למען מטרה זו. אסייג קצת בשבחי שמידט, משום שאינני משוכנע שדאגת ריה"ל לפיוט נבעה מעמדתו כלוי. לצערי, שמידט לא באמת מוכיחה

²⁰ סי' ע"ז בדיואן (דף לד:), תחת הכותרת 'למוצאי שבת'.

את הטענה הזאת בצורה קונקרטי, לפחות במה שהובא במאמר שלה.²¹ לסיכום, אף על פי שניסיונו של ברגר לא הצליח להוכיח לחלוטין את הטענה שלו לטעמי, המשותף לו ולשמידט הוא הדגשת הזווית הספרותית של ריה"ל – ולאור זאת הבנת כתביו ודמותו של ריה"ל כמשורר וכפילוסוף השתנתה, ואי אפשר לקרוא את ריה"ל כיום בלי לזכור תמיד שמדובר גם בסופר ומשורר מוכשר ומחונן.

²¹ תודה לחברי אביעד ברסטל שעמד על כך שהיא לא תמכה את הטענה הזאת באף ראייה.