

## קטעים מהספרות ההרמטית בגניזה

אילה אליהו

יותר ממאה שנה חלפו מאז התגלו גניזות קהיר ועדיין עולים מעת לעת גילויים מפתיעים בין דפיהן.<sup>1</sup> ואולי 'מפתיעים' אינה המילה הנכונה, שכן האופק התרבותי הרחב של בני תקופת הגניזה הקלסית, יהודי אגן הים התיכון במאות ה'–ה"ג, כבר הוצג במחקרים רבים.<sup>2</sup> היהודים לא זנחו אף אחד מן הנושאים שעמדו במוקד העניין של בני התרבות

\* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה בסמינר של עובדי הפרוייקט לקטלוג קטעים פילוסופיים בגניזה של המרכז לחקר התרבות הערבית-היהודית וספרותה במכון בן-צבי. הסמינר אורגן בידי שרה סטרומזה ב-22–23 בספטמבר 2004 בבית דינאל שבזכרון יעקב, ונערך בהנחייתם של הגי בן-שמאי, מנחם בן-ששון, שרה סטרומזה ודוד סקליר. תודתי העמוקה לשרה סטרומזה על עידודה והנחייתה בכתיבת המאמר, ולחגי בן-שמאי ולגדליהו סטרומזה על הערותיהם המועילות. תודה גם לקורא האלמוני על תרומתו לשיפור המאמר.

לספרים המשמשים תדיר במאמר נקבעו הקיצורים הבאים: **סקוט, הרמטיקה** – *Hermetica, the Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, edited with English translation and notes by W. Scott (& A.S. Ferguson), I–IV, Oxford 1924–1936 (כשהכוונה לספר באופן כללי); **סקוט, מעאד'לה** – הנ"ל, ההקדמה והתרגום ל-*كتاب معاذلة النفس*, המופיעים בכרך 4, עמ' 277–352; **בדוי, נ"פ** – *عبد الرحمن بدوي, الاقلاطونية المحدثة عند العرب - ابرقلس: "الخير المحض"*, "في قدم العالم", "في المسائل الطبيعية", *هرمس: معاذلة النفس, افلاطون: الروابيع*, القاهرة 1955 (הכוונה לספר באופן כללי); ב'68 וב'69 – הטקסט של *كتاب معاذلة النفس*, עמ' 68–69 בספר המקביל לקטע המפורסם כאן; **קופנהוור, הרמטיקה** – B.P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 1992; **פלסנר, הרמס** – M. Plessner, 'Hermes Trismegistus and Arab Science', *Studia Islamica*, 2 (1954), pp. 45–59

1 בקהיר נשתמרו שתי גניזות בעלות חשיבות עצומה לתרבות היהודית, הרבנית והקראית: גניזת בית הכנסת בן עזרא, שרובה הגיע לקיימברידג' וקטעים רבים ממנה הגיעו לאוסף אדלר (שיוזכר להלן), וגניזת בית הכנסת הקראי, שממנה מורכב רובו של אוסף פירקוביץ השני השמור בסנקט-פטרסבורג. המילה 'גניזה' המופיעה לאורך המאמר מכוננת למעשה לשתי גניזות אלה. על היחס בין אוסף פירקוביץ לאוספי הגניזה האחרים ראה: ז' אלקין ומ' בן-ששון, 'אברהם פירקוביץ' וגניזות קהיר – בעקבות עיון בארכיונו האישי', פעמים, 90 (תשס"ב), עמ' 51–95.

2 'האופק התרבותי' של תקופת הגניזה נידון בהרצאתה של שרה סטרומזה: 'הספרים אשר עמך: שחזור קו

המוסלמית השלטת – החל מהלכה ותאולוגיה, דרך מדעי הנסתר והמיסטיקה ועד למדעים ולפילוסופיה. מאמר זה יעסוק בהגות הדתית האסלאמית, שרבים מגווניה מיוצגים בגניזה בהעתקות בערבית-יהודית. בין דפי הגניזה ניתן למצוא קטעים מחיבורים בנושא הצופיות, למשל מכתביהם של אלחלאג' (נפטר 922),<sup>3</sup> אלקשירי (נפטר 1072),<sup>4</sup> אלגזאלי (נפטר 1111)<sup>5</sup> ואבן ערבי (נפטר 1240);<sup>6</sup> מתחום המעתזלה, למשל מכתבי הקאדי עבד אלג'באר (נפטר 1025);<sup>7</sup> מתחום הנאופלטוניות, למשל קטעים מהתאולוגיה של אריסטו (שהופיעה במאה ה'ט'),<sup>8</sup> ועוד ועוד.<sup>9</sup>

ברצוני להביא דוגמה נוספת לעושרה של ספרייתם של היהודים בתקופת הגניזה. גילויים של ארבעה קטעים חדשים מן החיבור ההרמטי כתאב מעאד'לה אלנפס, בנוסף לקטע חמישי שכבר היה מוכר, מעיד על כך שהספרות ההרמטית, שהייתה נפוצה בספרות הערבית במאות ה'–ה'א'<sup>10</sup> – שיא פריחת הגניזה – נכללה אף היא באופק התעניינותם של היהודים באותה תקופה.<sup>11</sup>

האופק הפילוסופי של היהודים בימי הביניים, ביום עיון של קבוצת סכוליון, מכון מנדל למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, 22.5.2003.

- 3 P.B. Fenton, 'Les traces d'Al-Hallag, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive', *Annales islamologiques*, 35, 1 (2001), pp. 101–128
- 4 שם, עמ' 113.
- 5 שם, עמ' 114.
- 6 ראה: י' ינוך-פנטון, 'שני כתבי יד אכבריים בגלגולם בערבית-יהודית', בין עבר לערב, ג, בעריכת י' טובי, תל אביב תשס"ד, עמ' 82–94; P.B. Fenton, 'Deux manuscrits akbariens en transmission judéo-arabe', *Mystique musulmane*, Actes du colloque du 9 mars 2001, Université Jean-Moulin à Lyon: *Mélanges de mystique musulmane en hommage à Roger Deladrière*, Paris 2002, pp. 155–169
- 7 H. Ben-Shammai, 'A Note on Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp. 295–304
- 8 P.B. Fenton, 'The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*', *Warburg Institute Surveys and Texts, Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, 11 (1986), pp. 241–264, esp. p. 248
- 9 על מגוון הטקסטים הפילוסופיים-המדעיים בגניזה ניתן להתרשם גם ממאמרו של צבי לנגרמן: Y.T. Langermann, 'Arabic Writings in Hebrew Manuscripts: A Preliminary Relisting', *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1996), pp. 137–160
- 10 H.E. Stapleton, G.L. Lewis & F. Sherwood Taylor, 'The Sayings of Hermes Quoted in the Ma' al-Waraq of Ibn Umail', *Ambix*, 3, 3–4 (1949), pp. 69–90, esp. p. 70
- 11 החיבור מופיע גם בכתב יד בערבית-יהודית מאוקספורד (בודלי 661). שאינו מהגניזה, אך מלמד אף הוא על התעניינותם של היהודים דוברי הערבית בספרות זו (תודתי ליונתן מרוז על שהפנה אותי לכתב יד זה).

## א. הספרות ההרמטית וייצוגה בגניזה

הספרות ההרמטית הערבית חוברה בהשפעתה ובהשראתה של הספרות ההרמטית ההלניסטית, שנכתבה באלכסנדריה במאות הראשונות לסה"נ.<sup>12</sup> הקורפוס ההרמטי בשפה היוונית מתאפיין בייחוסו להרמס, גלגולו היווני של האל המצרי תחות, ומבוסס על שילוב של מסורות יווניות ומצריות.<sup>13</sup> ספרות זו השפיעה על הספרות הערבית דרך תרגומים מיוונית לערבית שנעשו בבגדאד, כחלק מגל התרגומים מן הספרות היוונית לערבית.<sup>14</sup> אמנם, תרגומים מלאים לערבית של החיבורים ההרמטיים לא נשתמרו.<sup>15</sup> ואולם, הספרות הערבית קיבלה מן הספרות ההלניסטית מסורות על הרמס, שספגו בדרך אל האסלאם השפעות יהודיות ובבליות.<sup>16</sup> המקור הערבי הראשון המספר על הרמס הוא 'כתאב אלאלוף', מאת האסטרוולוג בן המאה ה'ט', אבו מעשר.<sup>17</sup> המסורות שמביאים אבו מעשר

12 על הספרות ההרמטית ההלניסטית ראה: A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, 1944; G. Fowden, *The Egyptian Hermes, a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986; קופנהוור, הרמטיקה. הטקסטים יצאו לאור במקור היווני עם תרגום לצרפתית בידי נוק ופסטוג'ייר. פסטוג'ייר הוציא לאור גם ניתוח מפורט של הטקסטים. ראה: *Hermeticum*, texte établi par A.D. Nock, et traduit par A.J. Festugière, Paris 1945; הרמס, שם. תרגום לאנגלית וניתוח ראה: סקוט, הרמטיקה. קופנהוור פרסם תרגום חדש לאנגלית וניתוח של הטקסטים. ראה: קופנהוור, הרמטיקה. על היחס שבין הספרות ההרמטית ההלניסטית לספרות ההרמטית הערבית, ראה: פלסנר, הרמס; קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi-xlvii.

13 קופנהוור סוקר את תולדות המחקר של הקורפוס ההרמטי, החל מהדגשת ההקשר המצרי שלו על ידי רייצנשטיין, דרך שלילתו והדגשת ההקשר היווני על ידי פסטוג'ייר, ועד לדעה המקובלת כיום – מקובלת עליו ועל מאה (Mahé) ופודון – בדבר שילוב של ההקשר המצרי והיווני. ראה: קופנהוור, הרמטיקה, עמ' lii-lix.

14 ראה: סטמפלטון ואחרים (לעיל, הערה 10), עמ' 69-70; A.E. Affifi, 'The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12 (1950), pp. 840-855, esp. pp. 842-844.

15 פלסנר, הרמס, עמ' 48; קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi.

16 כשלב מעבר מהעולם ההלניסטי לעולם המוסלמי ראוי לציין את התקבלותם של הרמס והקורפוס ההרמטי אצל הצבאים מחראן. הזיהוי של הצבאים בין הרמס לחנוך ולאדרים התקבל במסורות מוסלמיות רבות. ראה: קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi-xlv; סקוט, הרמטיקה, 1, עמ' 97-111; פלסנר, הרמס, עמ' 51; ש' סטרומזה, 'צבאים של חראן וצבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם', ספונות, ז [כב] (תשנ"ט), עמ' 277-295, ובפרט עמ' 277-281.

17 אבו מעשר (נפטר 886), בן זמנו של אלכנדי, נולד בבלך שבכ'ראסאן ולמד בבגדאד. היה אסטרוולוג נודע, שהושפע מהתרבות הפרסית וההודית. כמה מכתביו תורגמו ללטינית והשפיעו על המחשבה האירופית, ושם הוא נודע כ'Albusasar'. ראה: J.M. Millas, 'Abu Ma'shar', *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup>, Leiden-London 1960, 1, pp. 139-140. על הסיפור על הרמס ב'כתאב אלאלוף' ראה: D. Pingree, *The Thousands of Abu Ma'shar*, London 1968, pp. 9-11, 14-19.

ומקורות אחרים מתארות את הרמס כ'אלמת'לת' באלחכמה' – בעל החכמה המשולשת,<sup>18</sup> בעקבות המסורת ההלניסטית שקראה לו 'הרמס טריסמגיסטוס', כלומר 'הגדול ביותר'.<sup>19</sup> הספרות ההרמטית הערבית כוללת גם אמירות המיוחסות להרמס, כמו בחיבור הספרדי גאיה אלחכים,<sup>20</sup> העוסק בעיקר במגיה; חיבורים שנכתבו בערבית ויוחסו להרמס הכוללים מוטיבים הרמטיים, כמו החיבור הפילוסופי כתאב מעאד'לה אלנפס,<sup>21</sup> שהוא ענייננו כאן; וכן חיבורים אלכימיים רבים שיוחסו לג'אבר אבן חיאן וחיבורים פילוסופים שיוחסו לאריסטו, הרואים בהרמס את המקור לחכמתם.<sup>22</sup>

הספרות ההרמטית הערבית, כמו מקורה ההלניסטי, עוסקת בארבעה תחומים עיקריים: אסטרולוגיה, מגיה, אלכימיה ותאולוגיה.<sup>23</sup> מן הספרות ההלניסטית קיבלה גם את מאפייניה העיקריים: היא מציגה את עצמה כהתגלות הנמסרת להרמס או ממנו, ולא כפרי של הישג אנושי;<sup>24</sup> היא בעלת אופי סינקרטיסטי ומשלבת בין תורותיהם של אפלטון ואריסטו; והיא נוטה להרמוניזציה בין דת לפילוסופיה, המתבטאת בניסיון לתת גוון רוחני יותר לפילוסופיה ה'שכלתנית'.<sup>25</sup>

המאפיינים הכלליים האלה אינם מספקים תשובה ברורה לשאלה 'מהו (חיבור) הרמטי'. בשל גיוונם הרב של החיבורים המיוחסים להרמס, קשה לאפיין אותם בצורה מקיפה ומעמיקה. מחברים מוסלמים רבים השתמשו בשמו של הרמס 'לקידום' חיבוריהם באסטרולוגיה, במגיה ובאלכימיה, ולפעמים ניתן להוכיח שחיבור המיוחס להרמס בספרות הערבית אינו מיוחס לו בספרות היוונית.<sup>26</sup> יש בוודאי טקסטים ערביים המיוחסים להרמס שאין דבר בינם ובין הקורפוס ההרמטי היווני, כפי שישנם קטעים שאינם מיוחסים במפורש

18 ראה: M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, p. 371

19 פלסטר, הרמס, עמ' 50–57; עפיפי, הרמטיקה (לעיל, הערה 14), עמ' 845–855.

20 פלסטר, הרמס, עמ' 57; קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi.

21 ראה: קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi. חיבור זה ידוע בספרות המחקר לפי הכותרת שניתנה לו בתרגומו הלטיני של ברדנהוור, 'Liber de castigatione animae' (ראה להלן, הערה 86).

22 קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi. לדברי עפיפי, ניתן למצוא רעיונות שאינם מיוחסים להרמס במפורש, אך אולי ניתן לאתר את מקורם ההרמטי, גם ב'חי בן יקט'אן' של אבן סינא ואצל אבן ערבי (עפיפי, הרמטיקה [לעיל, הערה 14], עמ' 845–847, 850–853).

23 שטמפלטון ואחרים (לעיל, הערה 10), עמ' 69.

24 פלסטר, הרמס, עמ' 47–48.

25 עפיפי, הרמטיקה (לעיל, הערה 14), עמ' 840–841.

26 ראה: *Liber de Stellis Beibenis*, ed. P. Kunitzsch, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Chiristianorum Continuatio Mediaevalis, CXLIV C)*, eds. G. Bos et al., Turnhout 2001, pp. 9–52, esp. pp. 11–14

להרמס אבל ניתן להראות שיש להם מקור הרמטי. זו סוגיה מורכבת ומעניינת, אך היא לא תבוא כאן על פתרונה.

אף על פי כן, החוקרים המודרנים של הספרות ההרמטית מציעים אפיון מעניין של ספרות זו. החוקרים הוותיקים של הקורפוס ההרמטי – ולטר סקוט ואנדרה-ז'אן פסטוג'יר – הבחינו בין הקטעים הפילוסופיים-התאולוגיים לבין הקטעים האסטרונומיים, המגיים והאלכימיים, שאותם כינו 'עממיים'.<sup>27</sup> הבחנה זו כבר אינה מקובלת במחקר המודרני יותר. בריאן פ' קופנהוור וגארת' פוודן מצביעים על כך שבבסיסם של כל הטקסטים עומדת תשתית אידאולוגית זהה: השאיפה לגאולה. אולם היא באה לידי ביטוי בהמלצות 'טכניות' או 'פרקטיות' יותר בטקסטים האסטרונומיים, המגיים והאלכימיים; ובגישה תאורטית יותר, המעודדת גאולה דרך ידיעת האל, בטקסטים הפילוסופיים-התאולוגיים שאליהם משתייך 'כתאב מעאד'לה אלנפס'.<sup>28</sup> ייתכן שיש לראות בשאיפה זו לגאולה את קנה המידה (או אחד מקני המידה) לקביעת הייחוס ההרמטי של טקסט זה או אחר, בכל שפה שהיא – יוונית, קופטית, ערבית, עברית, לטינית ועוד.

שרידים מחיבורים הרמטיים ערביים המבטאים את שתי דרכי הגאולה הללו, הגנוסטית והפרקטית, נמצאו בגניזה בהעתקות בערבית-יהודית. ישנם, כפי שנראה מיד, קטעים מכתאב מעאד'לה אלנפס; קטעים מן הספרות המגית והאסטרונומית, למשל קטע אוקספורד בודלי Heb. d. 61, דפים 7–8,<sup>29</sup> הדן במזלות ובהשפעותיהם על בני האדם, ומזכיר את דעותיהם של חכמים שונים בנושא, וביניהן את דעתו של הרמס;<sup>30</sup> וגם קטעים מן הספרות האלכימית, כמו הקטע מאוסף פירקוביץ RNL Yevr.-Arab. II:2158, העוסק באלכימיה ומביא את דעותיהם של הרמס, ג'אבר אבן ח'יאן, בלינאס (הלא הוא אפולוניוס מטיאנה, שמיוחסים לו חיבורים הרמטיים אלכימיים)<sup>31</sup> ואלג'לדכי (אלכימאי מן המאה הי"ד).<sup>32</sup>

27 ראה: פסטוג'יר, הרמס (לעיל, הערה 12), 1, עמ' vii; סקוט, הרמטיקה, 1, עמ' 1; פלסנר, הרמס, עמ' 46–48.

28 ראה: קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xxviii–xxxii; פוודן, הרמס (לעיל, הערה 12), עמ' 4–1.

29 קטלוג קאוולי 2859/2. ראה: A. Neubauer & A.E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1906, II, p. 340

30 דוגמה נוספת לקטע הרמטי בערבית-יהודית הוא הקטע מאוסף פירקוביץ RNL Yevr.-Arab. II:1078, מהחיבור 'טלוע אלשערא אלימאניה' – חיבור הדן ב'שערא', הלא הוא הכוכב 'כוכב', סיריוס. ראה הרשומה של כתב היד בקטלוג של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מחלקת כתבי היד.

31 קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi.

32 ראה הרשומה של כתב היד בקטלוג של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מחלקת כתבי היד. על קטעים מן הספרות ההרמטית הערבית בגניזה ראה: ס' וסרטרון, 'הפרק שטרם נכתב: הערות לקראת היסטוריה חברתית ודתית של המגיה במסמכי גניזת קהיר', פעמים, 85 (תש"ס), עמ' 43–61, ובמיוחד עמ' 48–50.

חוקרים שעסקו בספרות ההרמטית הערבית – וולטר סקוט, אנרי מסיניון, מאיר פלסנר, פייר לורי – מסכימים שעוד רבה המלאכה במחקר ספרות זו ושורשיה היווניים.<sup>33</sup> במסגרת מחקר שכזה ראוי לכלול גם את הקטעים ההרמטיים בערבית-יהודית ששרדו בגניזה.<sup>34</sup> הימצאותם של קטעים הרמטיים בגניזה יכולה לשנות גם את התמונה המקובלת במחקר בנוגע להשפעתה של הספרות ההרמטית הערבית על ההגות היהודית בימי הביניים, השפעה שתוארה במחקרים רבים. לפי המקובל במחקר, הסימנים הראשונים של השפעה הרמטית על היהדות, ובעיקר של המגיה האסטרלית בלבושה ההרמטי, הופיעו בספרד במאה ה"ב. העובדה שטקסטים הרמטיים רבים זיהו, בגלוי או בסמוי, בין הרמס לחנוך המקראי הקלה בוודאי על התקבלותם בקרב היהודים.<sup>35</sup> וכך ניתן למצוא השפעה הרמטית הן על הוגים 'שכלתנים', כדוגמת ר' יהודה הלוי, ר' אברהם אבן עזרא ומפרשיו, הן על מקובלים כמו הרמב"ן ותלמידיו, הן על הוגים ביזנטיים.<sup>36</sup> עדותו של הרמב"ם במורה נבוכים על ספר האסטמאכ'ס המיוחס לאריסטו, ועל ספרים העוסקים בטליסמאות המיוחסים לאריסטו ולהרמס, והתנגדותו החריפה לשימוש במגיה אסטרלית, מלמדות על תפוצתם של חיבורים הרמטיים ערביים-צבאים בקרב היהודים במאה ה"ב.<sup>37</sup> אף כי ניתן להצביע על חיבורים הרמטיים ערביים שנפוצו בספרד, כמו גאיה אלחכים

33 ראה למשל פלסנר, הרמס, עמ' 59. לרשימת החוקרים של הספרות ההרמטית הערבית ניתן להוסיף את מנפרד אולמן (לעיל, הערה 18) ואת פאול קראוס (P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, II — Jabir et la science greque, Le Caire (1942).

34 ואולי גם את קטעי המגיה הרבים שנמצאו בגניזה. החוקרים שפרסמו את הטקסטים האלה ודנו בהם עמדו על המקורות היווניים של קצתם, אך לא קישרו אותם להרמטיים דווקא. כאמור, שאלת הייחוס ההרמטי היא שאלה מורכבת, אך מחקר ממוקד יותר עשוי לחשוף מקורות הרמטיים לכמה מן הקטעים (ראה: G. Bohak, 'Greek, Coptic and Jewish Magic in the Cairo Genizah', *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 36 [1999], pp. 27–44).

35 ראה: 111; esp. p. 109–137, in: *Hermetis* (above, n. 26), ed. F. Lelli, in: *Hermetis* (above, n. 26), pp. 229–247, esp. p. 233; M. Idel, 'Hermeticism and Judaism', *Hermeticism and the Renaissance*, eds. I. Merkel & A.G. Debus, New Jersey 1988, pp. 59–76, esp. p. 60.

36 על השפעות הרמטיות על ההגות היהודית, החל בספרד במאה ה"ב, ראה: ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ט; ה"ל, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ד; F. Lelli, 'Ermetismo e pensiero ebraico', *Bulletin de Philosophie*, 35 (1993), pp. 92–103; *Médiévale*, 35 (1993), pp. 28–27. אידל, הרמטיציזם, שם; חוקרים נוספים שמציין שוורץ, אסטרולוגיה, שם, עמ' 28–27.

37 ללי, המוח (לעיל, הערה 35), עמ' 231–234; סטרומזה, צבאים (לעיל, הערה 16), עמ' 288. שוורץ כולל את הרמב"ם במסגרת הפרדיגמה הקובעת שראשית ההשפעה ההרמטית על היהדות הייתה בספרד במאה ה"ב, אך ראוי לציין כי אף שהרמב"ם נולד בספרד וראה עצמו שייך למסורת האנדלוסית, הוא חי

(במאה הי"א), כמקור למעבר הידע ההרמטי אל היהדות, עדיין לא נחשפו 'דרכי ההשפעה המדוייקות', כפי שמציין דב שוורץ.<sup>38</sup> בימי הביניים המאוחרים וברנסנס כבר ניתן למצוא תרגומים עבריים של חיבורים הרמטיים ערביים (או לטיניים), כמו ספר הרמס,<sup>39</sup> ספר הלבנה<sup>40</sup> וסגולת המוח.<sup>41</sup>

המקורות ההרמטיים שהתגלו בגניזה יכולים לסייע חלקית בבירור הנתיבים שדרכם השפיעה הספרות ההרמטית הערבית על ההגות היהודית. שלב זה של השפעה מתאפיין בהתעניינות בספרות ההרמטית על משלביה השונים – תאולוגיים, אסטרולוגיים, מגיים ואלכימיים, ובשימוש בשפת המקור הערבית (בתעתיק בערבית-יהודית). ואולם מחקרים ספורים בלבד מציינים את הופעתם של מקורות הרמטיים בגניזה.<sup>42</sup> הדבר בולט במיוחד לאור העובדה שרוב המחקרים העוסקים בהשפעה ההרמטית על היהדות מתעלמים מממצאי הגניזה ומתחילים את דיוניהם בטקסטים עבריים בספרד במאה הי"ב.<sup>43</sup> חקר ההשפעה של הספרות ההרמטית הערבית על הספרות היהודית, כפי שהיא מתבטאת בגניזה, הוא ערוץ שראוי להיחקר. מחקר שכזה יכול לערער את קביעתו של שוורץ, כי ביהדות, 'הפנמת תפיסות מגיות-אסטרליות התגלתה לראשונה במאה ה'12' בספרד.<sup>44</sup> נמצאנו למדים שהיהודים בני תקופת הגניזה לא היו אדישים לספרות ההרמטית על כל גווניה – ספרות תאולוגית 'רוחנית' כמו גם ספרות אסטרולוגית לשימוש מעשי.<sup>45</sup> אין

את רוב חייו הבוגרים במצרים ובצפון אפריקה, ולכן סביר להניח שתגובתו לאסטרולוגיה ולמגיה הושפעה גם מסביבתו זו.

38 שוורץ, אסטרולוגיה (לעיל, הערה 36), עמ' 17. ממאמרו של קורנל ניתן ללמוד על הרקע המוסלמי והנוצרי של התפשטות ההרמטיזם בספרד. ראה: V.J. Cornell, 'The Way of the Axial Intellect, The Islamic Hermetism of Ibn Sab'in', *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 22 (1997), pp. 41–79, esp. p. 58

39 ראה: ללי, הרמס (לעיל, הערה 35), עמ' 111–113, והביבליוגרפיה בעמ' 111, הערה 3.  
40 F. Lelli, 'Le versioni ebraiche di un testo ermetico: il *Sefer ha-levenah*', *Henoch*, 12, 2 (1990), pp. 147–164

41 ללי, המוח (לעיל, הערה 35), והביבליוגרפיה שם, עמ' 233, הערות 9, 11.  
42 מאמרו של וסרסטרום, מגיה (לעיל, הערה 32), ובפרט עמ' 48–50, הוא אחד הבודדים שבהם.  
43 מלבד חיבוריהם הערביים של משה אבן עזרא ויהודה הלוי.  
44 שוורץ, אסטרולוגיה (לעיל, הערה 36), עמ' 24.

45 קטעים אסטרולוגיים לשימוש מעשי מהגניזה פרסמו גולדשטיין ופינגרי. ראה: B.R. Goldstein & D. Pingree, 'Horoscopes from the Cairo Geniza', *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1997), pp. 113–144; idem, 'More Horoscopes from the Cairo Geniza', *Proceedings of the American Philosophical Society*, 125 (1981), pp. 155–189; idem, 'Astrological Almanacs from the Cairo Geniza', *Journal of Near Eastern Studies*, 38 (1979), pp. 153–175, 231–256; idem, 'Additional Astrological Almanacs from the Cairo Geniza', *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983), pp. 673–690.

הדבר מפתיע, לאור העובדה שהיהודים התעניינו, כאמור, בכל סוגי הספרות הערבית. ניתן לנסות להצביע על גורמים ספציפיים שהביאו את היהודים להתעניין בספרות ההרמטית. אולי יש לתלות זאת במשיכה לספרות הנאופלטונית על כל גווניה. התעניינות בספרות זו יכולה הייתה להתפתח בהשפעת הפאטמים, ששלטו בצפון אפריקה ובמצרים במאות ה'–ה'י"ב ודגלו בדוקטרינה איסמעילית שהושפעה מהנאופלטוניזם.<sup>46</sup> ואולי יש לחפש את ה'מילייה' שעודד ספרות שכזו בקרב החוגים הצופים שפרחו במצרים בתקופת הזוהר של הגניזה. אמנם, שרה סבירי ערכה הבחנה משכנעת<sup>47</sup> בין הצופיות המזרחית ה'קלסית' – והצופיות המצרית (יהודית ומוסלמית כאחד) בכללה – שלא נמשכה לספרות ההרמטית לבין היצירה המיסטית בספרד (שוב – גם היהודית וגם המוסלמית), שניתן למצוא בה שילוב בין צופיות להרמטיזם. ואולם אי אפשר לשלול את האפשרות שפעילותם של החוגים הצופים במצרים עודדה את העניין בספרות רוחנית-מיסטית בגוון הרמטי. ואולי יש לראות כאן השפעה ספרדית, שהרי בספרד ניתן למצוא הרמטיזם מוסלמי כבר במאה ה'א, בגאיה אלחכים וברסאיל אכ'ואן אלצפאא, עוד לפני שחדרה השפעה הרמטית להגות היהודית. מכל מקום, ההתקפה החריפה של הרמב"ם נגד המגיה והאסטרולוגיה<sup>48</sup> לא ריפתה את ידיהם של אלו שביקשו סיוע, ריפוי או גאולה בעזרתו של הרמס.

ערבי, שכן אין בהם אף סממן יהודי. מכיוון שכל האלמנטים מתוארכים לשנים 1132–1158, ניתן להניח, לדעתו של גויטיין, כי הם נכתבו בידי אותו מחבר, שהיה אולי אחד מאנשי מצפה הכוכבים החדש שנוסד בבירת מצרים בשנת 1120. גויטיין סבור שהמעתיק לערבית יהודית היה נתן בן שמואל החבר, ומסיק מכך שהשפעת האסטרולוגיה חדרה גם לחוגי מלומדים בקרב יהודי מצרים. ראה: S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5: *The individual: Portrait of a Mediterranean Personality of the High Middle Ages as Reflected in the Cairo Geniza*, Berkeley 1988, pp. 420–422, 625 n. 28

46 על הקשר בין הרמטיזם לשיעה ראה: P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris 1989; *L'Elaboration de l'elixir suprême — Quatorze traités de Jabir ibn Hayyan sur le Grand Euvre alchimique*, textes arabes ed. et prés. par P. Lory, Damas 1988, pp. 16–18

47 בהרצאתה בכנס לזכר שלמה פינס, שנערך במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית, 2.3.2005.  
48 על הרמב"ם ראה: שוורץ, אסטרולוגיה (לעיל, הערה 36), עמ' 92–121; שוורץ, קמיעות (לעיל, הערה 36), עמ' 21–34; ללי, המוח (לעיל, הערה 35), עמ' 231–234.



## ב. קטעי גניזה מ'מעאד'לה אלנפס'

כתבי היד של כתאב מעאד'לה אלנפס נתגלו במסגרת הפרויקט לקטלוג קטעים פילוסופיים בגניזה של המרכז לחקר התרבות הערבית-היהודית וספרותה במכון בן-צבי. מדובר בשלושה קטעים מאוסף אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים בניו-יורק, ובשני קטעים מאוסף פירקוביץ, שאחד מהם – RNL Yevr.-Arab. I:2269 – כבר זוהה בידי צבי לנגרמן כקטע מן החיבור.<sup>49</sup> כל הקטעים כוללים פסקאות קצרות בעלות אופי ניאו פלטוני, הנפתחות בקריאה 'א נפס'. מהשוואה עם מהדורתו של עבד אלרחמן בדוי לכתאב מעאד'לה אלנפס התברר ששלושת הקטעים מאוסף אדלר והקטע הנוסף מאוסף פירקוביץ' שייכים אף הם לחיבור זה.

אם כן יש בידינו עד עתה קטעים מחמישה טפסים שונים של החיבור ששרדו בגניזה, והם כוללים קטעים מכל חלקי החיבור. אם מקבצים את הקטעים השונים יחדיו, מתקבלים כ-45% מן החיבור כפי שפרסם בדוי. כתבי היד של החיבור באוספי אדלר ופירקוביץ הם: (1) ENA 2711.49 – דף אחד; הכתב נראה ספרדי בינוני מן המזרח, המאה הי"ג (אולי סוף הי"ב)<sup>50</sup> – מתוך פרקים ג-ד.<sup>51</sup>

(2) ENA 2711.52 – דף אחד; כתב מזרחי בינוני עם גוון ספרדי, המאה הי"ג – מתוך פרק א.

(3) ENA 2815.4 – דף אחד; כתב מזרחי בינוני, המאה הי"ג – מתוך פרק יא.

(4) RNL Yevr.-Arab. I:2269 – שני דפים; כתב מזרחי בינוני, אולי קראי, המאות הי"ג-הי"ד – מתוך פרק ב.

(5) RNL Yevr.-Arab. II:2487 – שישה עשר דפים; כתב מזרחי בינוני, אולי קראי, המאות הי"ג-הי"ד (ואולי אף לאחר מכן) – מתוך הפרקים ו-ז, ט-יך.

## ג. כתאב מעאד'לה אלנפס

הרעיון המרכזי שהחיבור מטיף לו הוא עידוד הנפש להשתחרר מן התשוקות, כדי שתחיה את חייה האמיתיים, הקשורים אך ורק לעולם המושכל. על הנפש להבין שאין היא

49 ראה הרשומה של כתב היד בקטלוג של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מחלקת כתבי היד.

50 זיהוי ראשוני של הכתב והתקופה נעשה בידי עדנה אנגל מהמכון לפלאוגרפיה בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי.

51 ההשוואה נעשתה למהדורת בדוי, נ"פ, עמ' 52-116.

שייכת לעולם הזה, ומטרתה היא להתנתק ממנו ולהידבק בעולם העליון.<sup>52</sup> מגמה זו משתקפת בכותרות החיבור השונות: בנוסף לכותרת 'מעאד'לה אלנפס' (תוכחת הנפש), החיבור נקרא לעתים גם 'כתאב זג'ר אלנפס' ו'כתאב מעאתבה אלנפס' (ספר על נזיפת הנפש). הרעיון מתבטא גם במבנה הספר, המחולק לכתשעים פסקאות קצרות, הפותחות בקריאה 'יא נפס' ומסתיימות אף הן בפנייה לנפש.<sup>53</sup> החיבור מחולק לארבעה עשר פרקים, אך חלוקה זו אינה משקפת התפתחות רעיונית, ופרקי הספר חוזרים פחות או יותר על אותו רעיון, תוך הצגתו בעזרת דימויים שונים. בשל החזרה המייעת של החיבור סבור סקוט שהוא לא נועד לקריאה רצופה מתחילתו ועד סופו, ואין הוא אלא אסופה שנועדה לקריאה יומית או מדיטטיבית.<sup>54</sup>

חוקרי הספרות ההרמטית העלו השערות שונות בדבר זהות המחבר, המייחס את חיבורו להרמס (אם כי במקצת כתיבי היד החיבור מיוחס לאפלטון או לאריסטו).<sup>55</sup> בדוי רואה בחיבור כולו תרגום של חיבור יווני הרמטי אבוד, מן המאות הג'–ה'<sup>56</sup> היינריך ל' פליישר הציע שהמחבר היה נוצרי ממצרים, שהכיר את תורת אפלטון.<sup>57</sup> אוטו ברדנהוור טען שהמחבר הוא מוסלמי, שהכיר את הפילוסופיה היוונית כפי שהיא מובאת ברסאיל אכ'ואן אלצפא, והוא מזהה את חיבורנו עם חיבור בעל כותרת דומה שמזכיר אבן אבי אציבעה. את זמן כתיבת החיבור קובע ברדנהוור בין שנת 1000 (זמן הופעתו של הרסאיל) לשנת 1270 (שנת פטירתו של אבן אבי אציבעה).<sup>58</sup> גם קופנהוור מניח שהחיבור נתחבר בין המאות ה"א–ה"ג.<sup>59</sup> סקוט טוען שהחיבור מזכיר טקסט שמייחס אלכאתבי לצבאים מחראן,<sup>60</sup> ולכן הוא סבור שיש לראות במחבר צבאי פגאני מבית ספרו של ת'אבת אבן ק'רה. מאחר שלצבאים בעראק אין זכר, לפי המקורות הערביים, אחרי 1050, מניח סקוט שהחיבור נתחבר בין השנים 1000–1050, אם כי ייתכן שגרעינה של האסופה התחיל לפני כן והורחב עם השנים.<sup>61</sup> הדמיון לרסאיל אכ'ואן אלצפא, והעדרם של אלמנטים נוצריים או יהודיים

52 ראה: עפיפי, הרמטיקה (לעיל, הערה 14), עמ' 853–854.

53 סקוט, מעאד'לה, עמ' 277.

54 שם, עמ' 278.

55 בדוי, נ"פ, עמ' 53; סקוט, מעאד'לה, עמ' 279. ראה גם: עפיפי, הרמטיקה (לעיל, הערה 14), עמ' 853. ראוי לציין כי השם הרמס אינו מופיע בגוף החיבור אלא רק בכותרתו (ראה סקוט, שם).

56 בדוי, נ"פ, עמ' 42 (בהקדמה).

57 שם, עמ' 40 (בהקדמה); עפיפי, הרמטיקה (לעיל, הערה 14), עמ' 853.

58 סקוט, מעאד'לה, עמ' 278–279; בדוי, נ"פ, עמ' 40–41 (בהקדמה); עפיפי, שם, עמ' 853.

59 קופנהוור, הרמטיקה, עמ' xlvi.

60 הטקסט מובא אצל סקוט, הרמטיקה, 5, עמ' 273–274, וראה הערותיו שם.

61 סקוט, מעאד'לה, עמ' 281–278.

בולטים בחיבור, מטים לדעתי את הכף לדעתם של ברדנהוור וקופנהוור, שהחיבור הוא יצירה של מחבר מוסלמי מן המאות הי"א-הי"ג (טווח השנים שמציע סקוט נראה לי מצומצם מדי).

ביסוד החיבור עומד רעיון גאולת הנפש, וככזה הוא בן נאמן לספרות ההרמטית. עם זאת, החיבור אינו מציג פילוסופיה מקורית שיטתית, אלא מלקט ממקורות שונים, שהקורפוס ההרמטי הוא אחד מהם. זיהוי הקולות השונים בחיבור יכול ללמד על ההקשר התרבותי שהשפיע על המחבר ולחדד את המסר שאותו ביקש להעביר. הרעיונות שתורגמו ממקורות השייכים לקורפוס ההרמטי היווני או שנכתבו בהשראתו משלבים, לדברי סקוט,<sup>62</sup> תפיסות אפלטוניות וסטואיות<sup>63</sup> (למשל תיאור העולם כרצף מהחומר ועד לאלוהים [עמ' 57-58],<sup>64</sup> המשלב בין התפיסה הסטואית של ההילוואזיזם, שאין חומר נטול חיים, לבין תורת האידאות האפלטוניות)<sup>65</sup> עם הרעיונות האפלטוניים הטהורים (תורת האידאות משתקפת באמירה שהעולם הזה הוא השתקפות מתעתעת של עולם שכלי אמיתי; עמ' 61).<sup>66</sup>

בנוסף לכך, החיבור מכיל רעיונות סטואיים טהורים (המחבר מסביר שמטרתו להיאבק באלה האומרים שהעולם רע כשרע להם ושהוא טוב כשטוב להם; לפי גישתו העולם

62 שם, עמ' 280 והערה 3; סקוט, הרמטיקה, 1, עמ' 110; ראה גם: פלסנר, הרמס, עמ' 49. העובדה שאיננו מוצאים מקורות מדויקים לאמירות של חיבורנו בטקסטים ההרמטיים מוסברת אצל סקוט בכך שהטקסטים ההרמטיים שבידינו אינם אלא שריד מועט של החיבורים המקוריים. ראה: סקוט, מעאד'לה, עמ' 281, הערה 1.

63 הסטואה היא אסכולה פילוסופית יוונית-רומית שמקורה באתונה, אשר התקיימה בין 300 לפני סה"נ ל-260 לסה"נ, ונוסדה בידי זנון מקיטיון. הסטואה הקדומה עסקה בלוגיקה (במבנה הלשון), בפיסיקה (העוסקת ביסודות העולם ומתאפיינת במטריאליזם ובדטרמיניזם), ובעיקר באתיקה (שלפיה על האדם לחיות לאור התבונה ולהכפיף את תשוקותיו אליה), שאת כלליה שאפו הסטואיקנים להרחיב לעולם כולו. הסטואה השפיעה על הנצרות, על היהדות, על הגנוסיס, על המחשבה המודרנית וגם על האסלאם. המידע על התורות הפיסיקליות והאתיות של הסטואים, הנקראים בערבית 'אלורואקיון' או 'אצחאב אלרואק', הגיע לעולם הערבי דרך כתבי הפילוסופיה היוונית שתורגמו לערבית, ובפרט דרך חיבוריו של גלינוס ופירושים לאריסטו. הסטואה נזכרת אצל מחברים ערבים כאחת משבע האסכולות של הפילוסופיה היוונית. ואולם ידיעותיהם של הערבים על הסטואה לא היו מדויקות, ולפעמים לא שימשה הסטואה אלא משקל נגד לאריסטוטליזם. לעיתים קרובות גינו מחברים ערבים את הסטואה, אף שקיבלו דרך הפילוסופיה היוונית רעיונות סטואיים רבים מבלי לדעת שמקורם סטואי. ראה: ד' פלוסר, 'סטואה', האנציקלופדיה העברית, כה, ירושלים-תל אביב תשל"ד, טורים 675-678; J. Walbridge, 'Suhrawardi, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?', *Journal of the History of Philosophy*, 34, 4 (1996), pp. 515-533.

64 כל ציוני העמודים מתייחסים למהדורת בדוי, נ"פ, עמ' 52-116.

65 סקוט, מעאד'לה, עמ' 289, הערה 2.

66 דוגמאות נוספות לרעיונות הקרובים לתפיסות ההרמטיות מופיעות אצל סקוט, שם, עמ' 280.

מורכב, וכדי להבין אותו באמת יש צורך להשקיע מאמץ רב ולא לשפוט אותו שיפוט מהיר וקל);<sup>67</sup> מעט השפעה אריסטוטלית;<sup>68</sup> מכתמים שאינם קשורים באופן מיוחד לאסכולה פילוסופית זו או אחרת;<sup>69</sup> ואולי עקבות של רעיונות זורואסטריים או מניכאיים.<sup>70</sup> החיבור מכיל גם רעיונות שהיו יכולים להיכתב בסביבה ערבית, וייתכן שהם לקוחים מן המוסר המוסלמי (קריאה נגד הפוליתאיזם [‘שרך’, עמ’ 62] ונגד התמכרות לנשים ולמשקאות חריפים [עמ’ 75, 81]).<sup>71</sup> כאמור, יש דמיון בין החיבור לבין רסאיל אכ’ואן אלצפא, הן בתוכן הן בצורה, והדבר אולי מעיד על כך ששני החיבורים נכתבו בסביבה דומה, או שמחברי רסאיל אכ’ואן אלצפא נמשכו לספרות ההרמטית.<sup>72</sup> העובדה ששני החיבורים משתמשים בפנייה ישירה (‘יא נפס’ בחיבורנו וב‘אעלם איהא אלאך’ ברסאיל) מלמדת על המטרה ההטפתית-התעמולתית של החיבורים.

השירה הערבית מספקת לחיבורנו מקור השוואה נוסף. ניתן להיווכח כי מוטיבים מסוימים המצויים בסוגות שונות של השירה הערבית<sup>73</sup> מופיעים גם בכתאב מעאד’לה אלנפס. בשירת ה‘זהד’ הערבית, שנועדה להוכיח את האדם ולהטיף לו לפרוש מן העולם ומהנאותיו, ניתן למצוא פנייה ישירה לנפש, המתבטאת בקריאה ‘יא נפס’, כמו זו המופיעה גם בחיבורנו. כמו כן ישנם שירים ערביים, שאינם שייכים לסוגת ה‘זהד’, שבהם נותן המשורר את קולו בתפילה אישית מאוד לאל. לעתים משתקפת בשירים אלה תפיסה של קרבה רבה בין האדם לאל, כפי שניתן לראות בשירתו של הצופי הנודע אלחלאג’, ויש בכך

67 בדוי, נ”פ, עמ’ 59–60.

68 שימוש במושגים *אנייה*, *מהייה*, *כפיייה*, *כמיייה*, ובהבחנה בין *האנייה* וה-*מהייה* של הדברים, שהם עצמים פשוטים (*بسيط*), ועל האדם לשאוף ללמוד אותם, לבין האיכות והכמות של הדברים המורכבים (*مركب*), שעל האדם להזניחם (עמ’ 57).

69 ראה: סקוט, מעאד’לה, עמ’ 305, הערה 1.

70 שם, עמ’ 280, הערה 1. סקוט, שם, רואה גם במכתמים וגם ברעיונות הזורואסטריים או המניכאיים דוגמה לרעיונות שנתקבו בסביבה ערבית (ראה בהערה הבאה), אך הם יכולים להיות פרה-אסלאמיים דווקא.

71 לדעת סקוט, רעיונות כאלה לא היו יכולים להיכתב בידי לא מוסלמי, ולכן אינם תרגום ממקור יווני. ראה: סקוט, מעאד’לה, עמ’ 280.

72 על הקרבה בין שני החיבורים ראה: G. Widengren, ‘The Gnostic Technical Language in the Rasa’il: Ikhwan al-Safa’’, *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Coimbra-Lisboa 1968), Leiden 1971, pp. 181–203, esp. pp. 193–194, 201–203; Ch. Genequand, ‘Platonism and Hermetism in al-Kindi’s fi al-nafs’, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 4 (1987–1988), pp. 1–18, esp. p. 6.

73 על מוטיבים אלה מצביע שיינדלין במאמרו על המקורות הפואטיים הערביים לחידושי אבן גבירול בפיטיוו. ראה: R.P. Scheindlin, ‘Ibn Gabirol’s Religious Poetry and Sufi Poetry’, *Sefarad*, 54 (1994), pp. 109–141, esp. pp. 129–141.

דמיון להשקפה של חיבורנו בדבר המקור האלוהי של הנפש.<sup>74</sup> הדמיון בין חיבורנו לבין השירה הערבית בנקודות אלה מחזק את אופיו הערבי של החיבור, התלוי מבחינות רבות בפילוסופיה היוונית על גווניה השונים.

מדוע עורר חיבור זה עניין אצל היהודים, עד כדי כך שנמצאו ממנו מספר עותקים בגניזה? כדי להשיב על כך נצביע על דמיון בין אופיו, תוכנו ומגמתו של החיבור לבין יצירות יהודיות מתחום הפיוט, שהופיעו בספרות היהודית לקראת סוף המאה הט' ובמאה הי' במזרח, ובמאות הי'–הי"א בספרד, פרי עטם של סעדיה גאון, שלמה אבן גבירול, בחיי אבן פקודה ואחרים. בין אם נועדו, ככל פיוט, לפאר את תפילת הציבור, ונכתבו בחריזה ובתבנית קבועה, כפי שנעשה בספרד; ובין אם נכתבו, בשונה מרוב הפיוטים, כמעין תפילת רשות שיכול האדם לומר בשעת הצורך, ללא חריזה ובתבנית חופשית יותר, כפי שנעשה גם בספרד וגם בפייטנות המזרחית המאוחרת – בין כך ובין כך מתאפיינים פיוטים אלה בהפניית תשומת הלב מן הכללי והלאומי אל הפרטי והאישי. מבחינת תוכנם, מצביעים פיוטים אלה, ובעיקר התוכחות, על חטאי האדם ומעודדים אותו לחזור למוטב.<sup>75</sup>

עזרא פליישר מציין שהקדשת תשומת הלב לפרט, כפי שבאה לידי ביטוי בפיוטים אלה, היא חידוש בעולם היהדות, ואולי יש לתלותה בהשפעה מוסלמית.<sup>76</sup> ריימונד שיינדלין מביא דוגמאות לשירים ערביים שיכלו לתרום להתפתחותה של גישה חדשה זו אצל אבן בירול, ומדגיש גם את האופי המיוחד של שירתו ושל האסכולה הספרדית שהושפעה ממנה.<sup>77</sup> לענייננו נציין, שניתן למצוא בתוכחות שחיברו רס"ג, בחיי ואבן גבירול ביטויים ורעיונות דומים לאלו של כתאב מעאד'לה אלנפס. לדוגמה, מדברי רס"ג בתוכחתו – 'קינה היא וקוננוה בני אדם על נפשותם'<sup>78</sup> – ניתן להבין כי מוקד הקינה או התוכחה הוא נפש האדם. אותו מוטיב מופיע גם בתוכחה של בחיי 'נפשי עוז / ברכי נפשי', הפונה אף היא באופן בלעדי אל הנפש וכל אחד מבתיה פותח בקריאה 'נפשי',<sup>79</sup> ואף בתוכחה של אבן

74 שם, עמ' 129–141.

75 ראה: ע' פליישר, שירת-הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 316–318, 337–339, 362, 404, 412; שיינדלין (לעיל, הערה 73), עמ' 130, 135–136, 141.

76 פליישר, שם, עמ' 316.

77 שיינדלין (לעיל, הערה 73), עמ' 129–141.

78 סדור רב סעדיה גאון – כתאב ג'אמע אלצ'ואת ואלתסאבית, מהדורת י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, ע' תח.

79 ראה: י' פלס, בחיי אבן בקודה – שירי קודש, מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז, עמ' 78–83.

גבירול, הנפתחת בפנייה 'שובי נפשי'.<sup>80</sup> אבן גבירול מצייר בתוכחתו את תהפוכות הנפש ברוח הקרובה לזו של חיבורנו: הוא מתאר את מקורה האלוהי של הנפש ('הלא מרוח פיו נפִחָךְ') ואת נפילתה וחטאה ('ותבעטי בחכמתך / ותשימי הרע מגמתך'), ומטיף לחזרתה למקורה ('ושובי ליוצרך בדעת טהורה').<sup>81</sup> בתוכחתו של רס"ג נאמר עוד: 'זלעף, נבוך תעה כרכב ערוד ומְשֶׁלַח / וכאניה בלב־ים מטרפת והים הולך וסער'.<sup>82</sup> בבתים אלה מופיעים שני דימויים המצויים גם בחיבורנו: האחד, דימוי האדם לזר ובודד בעולם; והאחר, דימויו לאנייה המיטלטלת בלב ים.<sup>83</sup> הדמיון בין רוחו של כתאב מעאד'לה אלנפס ובין התוכחות של הפייטנים היהודים יכול לנבוע מקרבה אל סוגות מסוימות של השירה הערבית ומגישה דומה אל הגאולה האנושית. כך ניתן להסביר אפוא את משיכתם של היהודים לחיבורים ערביים המוקדשים לשחרור הנפש.

החיבור יצא לאור מספר פעמים על פי כתבי יד ערביים שהשתמרו בספריות שונות באירופה,<sup>84</sup> ותורגם לגרמנית,<sup>85</sup> ללטינית<sup>86</sup> ולאנגלית.<sup>87</sup> נוסח הקטעים שבידינו דומה לנוסח של מהדורת בדוי, ושינויי הנוסח, מלבד שינויים מעטים, מתועדים ברובם באפרט של בדוי. לפי חילופי הגרסאות שמביא בדוי מכתבי יד אחרים, ניתן להסיק שכתב היד שלנו דומה מאוד לשני כתבי היד מפריס המסומנים באותיות ص, س (הראשון מס' 93 או 49,<sup>88</sup> והשני מס' 4811), ודומה במקצת לכתבי יד לייפציג, הספרייה העירונית מס' 297, ולכתב יד הוותיקן מס' 182, המסומנים באותיות ج, ح.

להלן אביא העתקה, תרגום וניתוח של אחד מחמשת קטעי הגניזה של החיבור. זוהי דוגמה ראשונה לתרגום של החיבור לעברית, ולמעשה דוגמה ראשונה של תרגום מודרני

80 ד' ירון, שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, א-ב, ירושלים תשל"א-תשל"ג; ב, עמ' 543-546.

81 שם.

82 סעדיה, סדור (לעיל, הערה 78), עמ' תד.

83 ראה בהמשך, ניתוח הקטע.

84 אוטו ברדנהוור השתמש בשבעה כתבי יד של החיבור (רובם מלאים ומיעוטם חלקיים); בדוי השתמש באותם כתבי היד ובכתב יד נוסף מפריס. ראה: בדוי, נ"פ, עמ' 51; סקוט, מעאד'לה, עמ' 277. ראוי לציין שכמה מכתבי היד הועתקו בידי נוצרים, כפי שניתן לראות מהברכות המופיעות בתחילת העתקה של החיבור. פלסנר מציין שהוא מצא כתב יד נוסף של החיבור, וכן שפ' קראוס מצא כתב יד נוסף. ראה: פלסנר, הרמס, עמ' 49.

85 בידי היינריך ל' פליישר, 1870, אך הוא תרגום חלקי בלבד, היות שהוא מבוסס על כתבי יד חלקיים של הטקסט. ראה: סקוט, מעאד'לה, עמ' 277, הערה 1.

86 בידי ברדנהוור, 1873. ראה: סקוט, שם, עמ' 277.

87 ראה: סקוט, מעאד'לה; יצא ב-1936. התרגום נעשה לפי התרגום הלטיני של ברדנהוור ולא לפי המקור הערבי.

88 בדוי, נ"פ, עמ' 39 (בהקדמה), מזכיר את כתב יד פריס מס' 93, ובעמ' 51 את מס' 49.

לחיבור. מכיוון שהחיבור ידוע לנו בשלמותו, והיה ידוע כנראה גם ליהודי חברת הגניזה, היה ראוי לנתח את החיבור כולו ולא רק קטע ששרד ממנו באקראי. ואולם בגלל אופיו של החיבור, המתייחד בחזרות מרובות ובהתפתחות רעיונית שיטתית דלה, כמעט כל קטע וקטע שנבחר לעיין בו יכול להעיד פחות או יותר על הרעיונות המרכזיים של החיבור. זאת ועוד, נראה לי שההתייחסות לקטע מן החיבור די בה כדי לעורר את הדיון בספרות ההרמטית הערבית ובמקומה בקרב היהודים.

## ד. העתקה ותרגום של קטע מכתאב מעאד'לה אלנפס<sup>89</sup>

<sup>90</sup> ENA 2711.49

בן<sup>91</sup> יא נַפֵּס לא תגתרי<sup>92</sup> בדניאת אלאמור  
 כסאיסהא<sup>93</sup> פתלֶמֶךְ אלעאדה בדלך ותכתסביה<sup>94</sup> טבעא  
 מכאלפא לטביעתך<sup>95</sup> פתעדמי אלאנצבאב אליהא ואלרגוע<sup>96</sup>  
 אלי וטֶנֶךְ ואעלמי אן מבדע אלאשיא גֶל ועלא הו  
 אשרף אלאשיא<sup>97</sup> פאקתרני בשראיף אלאשיא לתקרבי מן  
 באריך בטריק אלמגאנסה ואעלמי אן שראיף אלאשיא  
 מנצאפה אלי שראיפהא ואן כסאיס אלאשיא מנצאפה  
 אלי כסאיסהא. יא נפס תטֶאֶלְבִּיִן באלֶאֶסְתֶקְרֶאֶר  
 ואנתי פי עאלם אלכון ואי אסתקראר יוגד פי עאלם אלכון

- 89 הקטע מקביל למהדורת בדוי, נ"פ, עמ' 68–69, ולתרגומו של סקוט, מעאד'לה, עמ' 298–300.
- 90 ברשות ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה; הסימן שבא מעל לאות, פירושו קריאה מסופקת עקב טשטוש או כתם בכתב היד; סוגריים מרובעים מציינים קרע בדף; השלמה ודאית של אות במקום בלתי קריא צוינה בסוגריים מרובעים; אותיות בלתי קריאות צוינו עליידי נקודות.
- 91 צד ב של הדף מכיל את תחילת הקטע. התחלתי את ההעתקה והתרגום מתחילת פסקה ולא מתחילת הדף.
- 92 ב'68: تفتري, אבל מזכיר גם את גרסאות כתבי יד ל - تعتدي, 68: ص, س - تعترى, שהיו יכולות שתיהן לשמש מקור לגרסת כתב היד שלנו.
- 93 ב'68: وخصائسها. וכך צריך להיות.
- 94 ב'68: وتكتسبي, אך מביא גרסה זהה לשלנו מכתבי היד 68: ص, س.
- 95 ב'68: لطبعك.
- 96 אלנצבאב אליהא ואלרגוע] ב'68: بالانصباب إليها الرجوع, אך מביא גרסה זהה לכתב היד שלנו מכתבי היד 68: ص, س.
- 97 ב'68: كلها. חסר בכתב היד שלנו.





ולא<sup>112</sup> תגתרי אן<sup>113</sup> פי עאלם אלטביעה צפו יוגד מחאל אן  
 יוגד פיה צפו והו כדר כל כדר ותקל כל תקיל<sup>114</sup> ואנמא  
 צרבת לך דלך<sup>115</sup> מתלא פאן ארדתי<sup>116</sup> אלשי אלצאפי אלהני  
 פאטלביה פי גיר עאלם אלכוון ואלפסאד פאנך אן טלבתיה  
 וגדתי<sup>117</sup> ואן טלבתיה פי גיר מעדנה עדמתיה ואן  
 אנתי עדמתי טלבתיך<sup>118</sup> ופאתך ארבך אקתרנת בכ אל  
 אחזאן ואלפקר ואעקבך דלך מרצא יודיך אלי אלמות  
 ואלבעד<sup>119</sup> מן אלעישי אלעק.....אה<sup>120</sup> אלדאימה.

### תרגום

בן הו הנפשו! אל תתפתי לפחותים שבדברים ולשפלים שבהם,<sup>121</sup> כיוון שזה יהפוך לך  
 בהכרח להרגל, ואת תרכשי<sup>122</sup> אופי מנוגד לטבעך, כך שההתמכרות לאותם [דברים]<sup>123</sup>  
 תמנע ממך<sup>124</sup> מלשוב אל מולדתך. אלא דעי, שבורא הדברים, יתגדל ויתעלה, הוא הנכבד  
 שבדברים, ולכן עלייך להתחבר אל הדברים הנכבדים ביותר כדי להתקרב אל בוראך

112 ב'69: פלא.

113 ב'69: בן. לא מצאתי אצל בלאו (לעיל, הערה 98) הסבר לשימוש ב'אן' במקום בן במקרה זה.

114 מחאל אן יוגד פיה צפו והו כדר כל כדר ותקל כל תקיל] ב'69: فان وجد فيه صفو فليس هو  
 بالحقيقة لان ما لا دوام له لا صفو فيه بل كدر كله وتقل, אך מביא את גרסת כתבי היד  
 ص, س: فاي صفو يوجد فيه وهو كدر كل كدر وتقل كل تقل, וגרסה דומה של כתבי היד ע, ר.  
 'מחאל אן יוגד פיה צפו' הוא אחד הנוסחים הבולטים בכתב היד שלנו שאין להם מקבילה בגרסאות  
 שמביא בדוי.

115 ב'69: חסר, הן בגוף הטקסט הן בשינויי הנוסח.

116 הסופר כותב את כל צורות הנוכחת בעבר, לפני כינוי או לא (ראה הפעלים בהמשך הקטע), בכתבי מלא.  
 ראה: בלאו, דקדוק (לעיל, הערה 98), עמ' 67.

117 אן טלבתיה וגדתי] ב'69: ان طلبتيه في معدنه وجدته. בכתב היד שלנו נשמט חלק של המשפט  
 בטעות, כנראה בגלל רצף המילים המסתיימות בכינויי מושא בגוף נסתה.

118 ב'69: طلبك.

119 ב'69: חסר.

120 אלעק.....אה] ב'69: العقلية والحياة.

121 התרגום לפי נוסח בדוי, המתאים יותר.

122 התרגום לפי נוסח בדוי, המתאים יותר.

123 בסוגריים המרובעים בתרגום מופיעות מילים שנועדו להבהיר את התרגום אך אינן מופיעות במקור, וכן  
 תרגום, לפי מהדורת בדוי, של המקומות המשובשים והחסרים בכתב היד.

124 התרגום לפי נוסח בדוי, שכן הנוסח של כתב היד שלנו – 'כך שיימנעו ממך ההתמכרות לאותם [דברים]  
 והחזרה אל מולדתך' – אינו הגיוני.

בדרך ההידמות. ודעי, שהדברים הנכבדים יותר מצטרפים אל הנכבדים שבהם, ושהדברים השפלים יותר מצטרפים אל השפלים שבהם.

הוי הנפש! את מבקשת יציבות בעודך בעולם ההווה, אך איזו יציבות ניתן למצוא בעולם ההווה?! הרי נאד מעור,<sup>125</sup> כל עוד הוא על פני המים, אין לו כלל מנוח ושלווה, ואם הוא נח לזמן מה הרי זה במקרה, ואחר כך המים חוזרים לטלטל ולהגעישי את מה שעל פניהם. נאד זה לא ינוח עד שיוצא<sup>126</sup> מן המים ויוחזר אל האדמה שהיא מקורו ושורשו, ודומה לו בצפיפות ובכובד, ואז יינתן אן לו מנוח. ובדומה לכך הנפש, כל עוד היא [נסחפת] במהלך הטבע, אין לה מנוח ולא מרגוע ולא [שלווה, מפני שהוא מטריד] אותה ומזניח אותה ופוגע בה. [אבל כאשר הנפש] חוזרת אל מקורה ושורשה, היא נרגעת<sup>127</sup> [וזוכה ל]מרגוע, ונחה מהעליבות וההשפלה של הזרות.

#### פרק רביעי

הוי הנפש! עולם הטבע [מורכב מ]זפות ועכירות. לגמי את עכירותו לפני זפותו, שהרי כך צריך להיות הסדר, ודעי ששתיית הזפות אחרי העכירות עדיפה על פני שתיית העכירות אחרי הזפות. ואל תתפתי [לחשוב ש]בעולם הטבע נמצאת זכות – מן הנמנע שתימצא בו זפות, שהרי הוא עכור מכל עכור וכבד מכל כבד. אך הבאתי לך זאת רק כמשל. אם את רוצה את הדבר הזך והנעים, עלייך לבקש אותו במקום אחר ולא בעולם ההווה וההפסד. שהרי אם תבקשי אותו [במקורו]<sup>128</sup> תמצאי אותו, ואם תבקשי אותו במקום אחר זולת מקורו לא תמצאי אותו. ואם לא תמצאי את מבוקשך, ותחמיצי את תכליתך, יתלן אליך היגונות והעוני, והם יגרמו לך למחלה שתוביל אותך אל המוות והמרחק מהחיים [השכליים וחי] הנצח.

## ה. ניתוח הקטע

תמונת העולם העולה מן הקטע מתאפיינת בקוטביות רבה, הנובעת מהדגשה בלתי פוסקת של הניגוד שבין עולם ההווה וההפסד לעולם השכלי. זהו צמד הניגודים הבולט ביותר בקטע (ובחיבור כולו), והוא מפותח ומועשר בצמדי ניגודים נוספים: הדברים השפלים בעולם הזה מול הדברים הנכבדים בעולם העליון; מים זכים או מים עכורים; יציבות

125 סקוט מתרגם boat (סקוט, מעאד'לה, עמ' 299), אך לא מצאתי לכך תיעוד במילונים.

126 התרגום לפי נוסח בדוי, הגורס أخرج ولا 'כרג', שהוא סביר יותר.

127 התרגום לפי נוסח בדוי, המתאים יותר.

128 השלמה לפי נוסח בדוי.

ומנוחה בעת שהיית הנפש במקורה, דהיינו בעולם העליון, מול סערת הגלים המתלווה לחיי הנפש כאשר היא שוכנת בעולם הטבע. ניגודים אלה מלמדים על השפלות והרוע של עולם ההוויה וההפסד ועל הצורך להתרחק ממנו, לעומת העולם האלוהי הטהור, שיש לשאוף אליו. הם מעוצבים ברוח גנוסטית, המדגישה את הפער בין עולם הרוח הטוב לעולם החומר הרע.

שפלותו של עולם הטבע מנוסחת על ידי פורמולת הדגשה מעניינת:<sup>129</sup> 'והו כדר כל כדר ותקל כל תקיל'. נוסחה זו מזכירה בסגנונה את הסופרלטיבים המיוחסים לאלוהים ולעולם העליון בתאולוגיה המיסטית של פסודודיוניסיוס:<sup>130</sup> 'אל על כל אל, טוב על כך טוב';<sup>131</sup> ואלה מזכירים, לפי יהודה ליבס, את לשונו של ספר הזוהר: 'טמירא דכל טמירין'.<sup>132</sup> העובדה שפורמולה זו מופיעה גם בחיבורנו וגם בחיבורים מיסטיים כמו פסודודיוניסיוס והזוהר מדגישה את האופי המיסטי של חיבורנו.

הפנייה 'יא נפס', החוזרת לכל אורך החיבור, ממקדת את תשומת הלב אל מטרתו העיקרית, והיא באה לידי ביטוי גם בקטע שלנו: פנייה לנפש כדי לשדלה להפנות עורף לעולם הזה ולהתקרב לעולם הרוחני. נקודת המוצא של המחבר היא שהנפש זרה ('גריבה') בעולם הזה, שכן טבעו אינו מתאים לטבעה האמיתי, ועל כן עליה להשתחרר ממנו. השידול החוזר ונשנה מדגיש את הקושי לעמוד בדרישה זו, ואת המכשולים שעל הנפש להתגבר עליהם בדרך אל מולדתה האמיתית.

רעיון זרותה של הנפש לקוח ממקורות גנוסטיים שבהם מופיע הדימוי של תחושת הזרות בעולם הזה. מוטיב גנוסטי זה השפיע על הפילוסופיה המיסטית המוסלמית, ובמיוחד על סהרוורדי ואבן סינא מן הזרם של 'חכמה אלאשראק'.<sup>133</sup> בכינוי 'גריבה' מהדהד גם חדיית' אלגרבאא, והפרשנות שנתנו לו קבוצות מוסלמיות שונות – עלמאא, פילוסופים וצופים.

129 פורמולה זו מופיעה רק במקצת הגרסאות של הטקסט, כפי שעולה ממהדורת בדוי.

130 התאולוגיה המיסטית של פסודודיוניסיוס שייכת לספרות המיוחסת לדיוניסיוס, הנוצר ברית החדשה כתלמיד של פאולוס. למעשה זו ספרות פסודודיאפניגרפית בעלת אופי נאופלטוני, שחברה במאה ה' לסה"נ. אלו כתבים של מיסטיקה אקסטטית, המדברת על ביטול הנפש באלוהים. ספרות זו תורגמה מיוונית ללטינית כבר במאה ה'ט', הפכה ליסוד המיסטיקה הנוצרית של ימי הביניים, והשפיעה גם על ההגות היהודית. ראה: י' ליבס, 'דיוניסיות ויהדות', חדרים, 13 (1999), עמ' 66–68.

131 לפי תרגום ליבס, שם.

132 שם.

133 ראה: J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, p. 25, n. 44. על ה'זר' כמוטיב גנוסטי ראה: H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, pp. 75–80. על קליטת המושג בספרות הערבית ראה: H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Teheran–Paris 1954, pp. 21–22.

קבוצות אלו מכנות את עצמן 'גרבאא', דהיינו אלה הרואות את עצמן שייכות למיעוט הנבדל מרוב החברה, שיהפוך לרוב באחרית הימים. מיעוט זה מגלם את המאמינים המוסלמים האמיתיים, הדואגים לתיקון נפשם ומתנגדים לחידושים הפסולים שחדרו, לדעתם, לאמונת הרוב המוסלמי.<sup>134</sup> כמו כן, חיבורנו מבוסס על ההנחה הנאופלטונית שבנפש יש 'חלק אלוה ממעל', כלומר, היא היצור היחיד בעולם שהוא חלק ממשי ואמיתי מעולם השכל, הכלוא בגוף ובתאוותיו. לדעת הדוגלים בגישה הנאופלטונית, ביכולתה של הנפש להשתחרר מאסוריה ולהגיע אל התענוג הנצחי בעולם השכל באמצעות ההשכלה ועשיית מעשים טובים בעולם הזה, אך היא עלולה להגיע לאבדון ולכליה אם תחטא, כאמור בחיבורנו: 'הם יגרמו לך למחלה שתוביל אותך אל המוות והמרחק מהחיים השכליים וחיי הנצח'.

במקומות אחרים בחיבור מציע המחבר דרכים 'מעשיות' לשחרור הנפש מן העולם הגשמי, אך בקטע זה הוא מסתפק בהנחיה כללית, הנובעת מההנחה הסמויה העומדת בבסיס החיבור: הנפש צריכה להידמות לבוראה כדי שתוכל להתקרב אליו, לפי העיקרון 'שהדברים הנכבדים יותר מצטרפים אל הנכבדים שבהם, והדברים השפלים יותר מצטרפים אל השפלים שבהם'. כלומר, אף שהנפש שרויה בעולם הזה ומוקפת בדברים חומריים, עליה להתנתק מהם ולשאוף לחיים רוחניים. רעיון דומה לזה מיוחס להרמס גם בחיבור הפסודודאריסטוטלי ספר התפוח.<sup>135</sup>

אחד המאפיינים של הקטע שלנו ושל החיבור בכללו הוא השימוש הרווח בדימויים ובמשלים להבעת רעיונות מופשטים: נאד שט במים כמשל לחוסר היציבות של הנפש בעולם הזה;<sup>136</sup> זרות הנפש בעולם הזה כדימוי להיותה חלק ממשי של העולם הרוחני; שתיית מים זכים או עכורים כדימוי להתמודדות האדם עם הדברים הגשמיים בעולם הזה. הפסקה הראשונה של הפרק הרביעי, שבה מופיע הדימוי של המים הזכים והעכורים, בעייתית במקצת: תחילה אומר המחבר שעולם הטבע מורכב מדברים זכים ועכורים ויש לשתות את המים העכורים לפני הזכים (ניתן להבין זאת כהבחנה שעדיף קודם לסבול

134 ראה M. Fierro, 'Spiritual Alienation and Political Activism: The Guraba' in Al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century', *Arabica*, 47, 2 (2000), pp. 230–260

135 ראה: J. Kraemer, 'Das arabische Original des "Liber de pomo"', *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, Roma 1956, I, pp. 484–506, esp. p. 503, וראה גם: סקוט, מעאד'לה, עמ' 299, הערה 2.

136 סקוט (מעאד'לה, עמ' 299, הערה 8) מציין שדימוי 'האנייה' אינו מופיע באף מקור אפלטוני הידוע לו. זה לא מפתיע, שהרי הוא תרגם מלטינית ולא מערבית, ולא ידע שלא מדובר באנייה.

ואחר כך לזכות בהצלחה);<sup>137</sup> ומיד לאחר מכן הוא אומר שבעולם הטבע אין דברים זכים כלל, וצריך לחפש אותם רק בעולם אחר. ניתן ליישב סתירה זו אם נפרש שהמחבר התכוון לכך שבעולם הטבע יש דברים שרק נראים זכים וטובים, או דברים זכים במובן נחות.<sup>138</sup> ואולי לפירוש כזה רומז המחבר באמרו שדבריו הם משל, בנוסף לעצם השימוש במשל של שתיית המים הזכים והעכורים.

המשלים, המציעים דימוי הרומז לאמת, עושים שימוש ספרותי בהבחנה אונטולוגית. במקומות אחרים בחיבור מדגיש המחבר את היותו של העולם הזה צל והשתקפות של העולם העליון, שהוא הוא העולם האמיתי. וכך השימוש במשלים, נוסף על היותו אמצעי דידקטי, יכול לעורר את האדם לחפש אחר המקור האמיתי, שאינו מובן מאליו, של ישותו. מסתבר שמטרתו העיקרית של חיבור זה היא לעודד את האדם להשכיל ולשאוף לרמה מוסרית גבוהה, כדי להתעלות מעל לגסותו של עולם הטבע אל העולם הזך והרוחני. זהו מסר מיסטי אוניברסלי, ונקל להבין שיהודים ואולי גם קראים<sup>139</sup> יכלו לראות בו מקור השראה ועידוד בדרכם הרוחנית או המיסטית, ועל כן צירפו את החיבור אל ספרייתם. העיסוק בנוסחם ובתוכנם של קטעי הגניזה מהחיבור היה נקודת המוצא למחקר זה. גילוי של קטעים הרמטיים חדשים בגניזה יש בו משום תרומה להבנת העושר והגיוון של הספרות הגנוזה בה. ניתוח קטעים אלה עורר עניין בספרות האם שלהם, הספרות ההרמטית, ובמקומה של ספרות זו בתולדות הספרות היהודית. המשמעויות הנלוות למושג 'הרמטי', אוטוריטת והסתרה, הולמות את הספרות הזאת להפליא, שכן חקר מקורם של הטקסטים ההרמטיים, אופיים ודרכי גלגולם לאסלאם וליהדות מציב חידות רבות. במהלך כתיבת המחקר התגבר בי הרושם שכדי לנסות לפתור את החידות הללו יש לטפל בקטעי הגניזה במסגרת רחבה יותר מכפי שנהוג לעשות, שכן המחקר (המצומצם) של הקטעים ההרמטיים בגניזה מתמקד באיתור הקטעים ובבירור נוסחם; חקר השפעת ההרמטיזם על היהדות אינו לוקח בחשבון את הגניזה בבואו לשרטט את ההשפעה הזאת; ומחקר ההרמטיזם הערבי מתעלם אף הוא מגלגולם של הטקסטים הערביים למדיום אחר של הערבית, הוא הערבית-היהודית. לערוצים אלה יש להוסיף את ערוץ היצירה היהודית המקורית, המקביל בזמן ובמקום ליצירות הערביות-המוסלמיות הנמצאות בגניזה. הצלבה של כל התחומים האלה עשויה לאפשר מחקר פורה יותר, שיתפרס על כל האופק התרבותי של יהודי הגניזה.

137 ראה: סקוט, מעאד'לה, עמ' 299-300, הערה 10.

138 שם, עמ' 299, הערה 9.

139 ראה לעיל, הצגת קטעי הגניזה מן החיבור ואפיונם.